

**Zeitschrift:** 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

**Band:** 5 (1958)

**Rubrik:** 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:** 03.01.2026

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

# Besprechungen

## Primat des Naturrechts

Das gut dokumentierte Buch über das Naturrecht von P. Josef Funk <sup>1</sup>, das durch eine straffere Fassung und durch Vermeidung von Wiederholungen an Klarheit hätte gewinnen können, bietet mehr als sein Titel anzeigt: Nicht nur eine Naturrechtsphilosophie, sondern darüber hinaus eine Fülle von theologischen und moralischen Gesichtspunkten, die man mit den ungebräuchlichen Ausdrücken « Naturrechtstheologie » und « Naturrechtsethik » bezeichnen könnte. Da sich das Werk über Theologen hinaus entschieden an einen breiten Leserkreis von Laien richtet, die in der Legislative und Exekutive (Regierung, Verwaltung, Judikatur) tätig sind — denn sonst hätte der Verfasser nicht deren Verpflichtung zur Achtung des Naturrechts so ausführlich behandelt —, so hätte die Beachtung der nüchternen und durchaus realistischen Forderung der Bescheidenheit auf den eigentlichen Themenbereich, in dem « nicht Moral, nicht Religion oder sonst was immer, sondern nur Recht begriffen wird » <sup>2</sup>, ungleich mehr Nutzen bringen können. Eine naturwissenschaftliche Veröffentlichung z. B. befaßt sich doch auch nicht ex professo mit der Erörterung von anderen Wissenschaften, die sie voraussetzt, wie z. B. Mathematik, Ontologie, Logik, Noetik. Diese Mahnung sollte unter allen Umständen von allen beachtet werden, die in Zukunft über das Naturrecht schreiben; sonst laufen sie Gefahr, von kritischen Laien, insbesondere von Juristen, nicht ernst genommen zu werden.

Funk gibt in der Einleitung zunächst eine nützliche Übersicht über die Geschichte des Naturrechts in der Scholastik, in der Aufklärung, bei den « Naturzustandsphilosophen » und Idealisten, im Neukantianismus und Neuhegelianismus, in der Rechtspraxis und Wissenschaft des 20. Jahrhunderts, kommentiert und kritisiert die einzelnen Richtungen (S. 3-68); er zeigt, « was den Begriff des Naturrechts so kompromittiert und beinahe lächerlich gemacht hat » (« Der Niedergang des Naturrechts », S. 8), und wie der Rechtspositivismus als « Reaktion gegen das mißbrauchte Naturrecht » aufzufassen ist (S. 16 ff.). In dem nun folgenden « fundamentalen Teil » der

<sup>1</sup> Josef FUNK SVD: *Primat des Naturrechtes*. Die Transzendenz des Naturrechtes gegenüber dem positiven Recht. (St. Gabieler Studien, 13. Bd.) — St. Gabriel-Verlag, Mödling b. Wien, 1952. 354 S.

<sup>2</sup> A. F. UTZ, Deutsche Thomasausgabe, Bd. 18, S. 428.



Abhandlung beschäftigt sich der Verfasser mit dem Rechtsbegriff, den äußeren und inneren metaphysischen, sowie physischen (Material-, Formal-, Wirk-, Ziel-) Ursachen des Rechts und dessen Eigenschaften (universelle Sozialität, Notwendigkeit, Äqualität); daran schließt sich die Erörterung des Naturrechtsbegriffs, von dessen Eigenschaften, und die Erklärung der Definition des positiven Rechts (S. 69-158). Weitaus am umfangreichsten ist der « formale Teil » über die Transzendenz des Naturrechts (S. 159-334), dem das Literaturverzeichnis, sowie Personen- und Sachregister angegliedert sind (S. 342-354); das Inhaltsverzeichnis befindet sich richtig am Anfang des Buches. Aus dem umfassendsten Teil des Buches seien hier erwähnt: Die Tatsache der Transzendenz des Naturrechts gegenüber dem positiven Recht und dem nur zufällig-positiven Recht, ihre Bedeutung für das positive Recht, für das Naturrecht selbst und überhaupt für die gesamte Rechtsordnung, ferner Einheit, Festigkeit und dynamische Kraft, Ausschließlichkeit, Auslegung und Anwendung des Naturrechts bei geteilter oder ungeteilter Souveränität, in der positiven Rechtssatzung und richterlichen Rechtsetzung, sowie in der Administration.

Es ist nicht Aufgabe einer Besprechung, sich mit allen Einzelheiten eines Werkes, die beachtlich sind, kritisch zu befassen. Wohl die wesentlichste Charakteristik des Buches von Funk, nämlich das Bestreben, die ganze Universalität und Dynamik des Naturrechts für alle menschlichen Rechtsbeziehungen herauszuarbeiten, ist bereits in der Tübinger Theol. Quartalschrift 135 (1955) 116 f. dargetan worden. Aber gerade dieser vom Verfasser behauptete Totalitätsanspruch, nach welchem « das positive Recht nach all seinen Formal- und Material- und Finalursachen usw. aus dem Naturrecht selber abgeleitet » werden muß (S. 188) und « das Naturrecht schon alle Möglichkeiten der rechtlichen Ordnung in sich begreift, von denen es dann gleichsam ein Partikelchen ins positive Recht hinübergleiten läßt » (S. 338), ferner die Behauptung, daß eine « völlige Abhängigkeit des positiven Rechts vom Naturrecht besteht » (S. 338), fordert einen Widerspruch heraus. Abgesehen davon, daß aufrechte katholische Juristen von Rang bezweifeln, daß sich aus dem Naturrecht für unzählige Fragen des täglichen Lebens und Zusammenlebens der Menschen praktische und einsichtige Regeln ableiten lassen (z. B. daß das Gebot gerechter Entlohnung aktuell dahin praktikierbar ist, daß man aus ihm die Höhe der Beamtenbesoldung oder andere Einzelheiten ablesen kann), ist es doch Tatsache, daß weitaus die meisten Bestimmungen des positiven Rechts gegenüber dem Naturrecht gänzlich indifferent sind (z. B. Verjährungs- und Rechtsmittelfristen, Verfahrensfragen); tausende von positiven Rechtsvorschriften könnten bei sparsamer Rechtsetzung überhaupt unterbleiben und wurden lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen erlassen. Insoweit kann nicht einmal von einer « moralischen Notwendigkeit » gesprochen werden, geschweige denn von einer « letzten Aktuierung und Vollendung, und das in der Kraft und Autorität des Naturrechts selber » (S. 161 f.). Dies steht übrigens im Widerspruch mit der Auslassung des Verfassers selbst, « daß das Naturrecht oft mehrere Möglichkeiten läßt » (S. 149), und daß « der menschliche Gesetzgeber die physische Möglichkeit besitzt, Befehle zu erlassen, die jenseits der Grenzen des Natur-

rechts liegen » (S. 174). Völlig abwegig ist die sich unmittelbar anschließende Behauptung: « Aber damit scheiden diese Befehle auch aus dem Bereich des Juridischen aus; sie verlieren an sich allen moralischen Wert und sinken zu einem bloßen physischen Faktum herab. » Dies stimmt nun schon ganz und gar nicht mehr mit der vom Verfasser behaupteten Exklusivität des Naturrechts überein wie: « Diese Inexistenz des Naturrechts erstreckt sich auf alle positiven Gesetze. Am vollkommensten findet sie sich natürlich in den Gesetzen, die nur per accidens, die nur so nebenher positiv sind; diese sind ja ihrer ganzen Substanz nach Naturgesetz. Das positive Recht ist gewissermaßen Naturrecht, aber in einem ganz bestimmten Sinn stabil determiniertes Naturrecht » (S. 179). Aus dieser Stelle wird klar, daß der Verfasser zwei grundlegende Dinge nicht auseinandergehalten hat: Das Gesetz (*ius efficiens*) und das Recht (*ius obiectivum*)<sup>3</sup>. Daher auch die Eigenwilligkeit des Verfassers, mit der er einerseits « das positive Recht aus dem Naturrecht erwachsen läßt sowohl nach seinem Inhalt als auch nach seiner formellen Konstitution » (S. 163), sodaß es « bis in seine letzten Wurzeln hinein vom Naturrecht durchherrscht wird » (S. 162), das « Maßstab für das positive Recht ist nach Art einer Exemplarursache » (S. 178), andererseits jedoch diesem das positive Recht bestimmende Naturrecht eine erschreckende Unbestimmtheit zuschreibt: « Das Naturrecht in der ihm eigenen, unbestimmten Existenzweise » (S. 179); « Die Auffassung vom Fehlen eines bestimmten Inhalts in den Naturrechtssätzen gründet auch auf dem Wissen, daß selbst in der *ipsa ratio juris naturalis*, im Naturrechtssatz selbst, eine Mehrdeutigkeit liegt » (S. 148); « Es ist doch Hauptfunktion des positiven Rechts, die Mehrdeutigkeit des Naturrechtes zu lösen » (S. 149). So läßt der Verfasser folgerichtig positives Recht das Naturrecht akтуieren und determinieren (S. 178). Man muß sich hier fragen: Bestimmt das positive Recht das Naturrecht oder umgekehrt? Wenn der Verfasser auch versucht, in weitschweifigen Erläuterungen seine Konzeption zu erklären, so wird damit nicht jeder Zweifel ausgeräumt. Verwirrung muß auch die vom Verfasser behauptete « juristische Idealität der Natur » (S. 255) stiften, ebenso die « Idealität und Realität, Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit, Bestimmtheit und Unbestimmtheit des Rechts » (S. 337), die « eigene innere juristische Idealität der ganzen konkreten Natur, wie sie vor uns liegt » (S. 136), das « positive Recht als etwas von Menschen Gesetzes und daher rein physisches Faktum, das vollständig gelöst ist von der Totalität der konkreten Natur in ihren physischen und metaphysischen Wurzeln » (S. 168); denn hier werden die Grundlagen jeder Diskussion verwischt, wie z. B. folgender Satz zeigt: « Wir machen hier noch einmal ganz ausdrücklich darauf aufmerksam, daß das Naturrecht nicht in erster Linie ein abstraktes Prinzip oder eine Summe von abstrakten Prinzipien darstellt — obwohl auch diese Betrachtungsweise in etwa berechtigt ist —, sondern daß das Naturrecht die Idealität der konkreten Natur selber ist, und zwar nach der rechtlichen Seite hin » (S. 163). Hier wird sichtbar, wie heillos der Mangel an klarer Unterscheidung ist zwischen Gesetz und Recht (= was rechtens ist). « Dieses Recht, das und soweit

<sup>3</sup> Vgl. C. BERUTTI, *Institutiones iuris canonici*, vol. I, p. 3/4.

und in welchem Grade der Aktualität es durch die juristische Idealität der Natur verkündet wird, nennen wir Naturrecht » (S. 160). Zu was ist dann überhaupt noch ein Naturgesetz nötig, wenn das Naturrecht in der rechtlichen Vernünftigkeit der konkreten Natur aufgeht und mit ihr real identisch ist? Nicht weniger irreführend sind andere Formulierungen, wie z. B. « abstrakte Situation » (S. 135, 143), oder « Determination des Naturrechtes » (S. 162) sowohl im Sinne einer logischen Ableitung von primären oder sekundären Naturrechtsnormen als auch, was wesensverschieden ist, im Sinne einer rein positiven Festlegung oder Bestimmung. Es entsteht der Eindruck, daß das Naturrecht nach Art eines Maskottchens manipuliert werden kann, wenn man z. B. liest: « Weiter lebt dieses Naturrecht so unter dem positiven Recht, daß es eventl. diese oder jene Determination abschütteln kann, so daß es dann wieder ganz rein als Naturrecht dasteht; oder es kann diese oder jene Determination abschütteln, um eine andere in sich aufzunehmen » (S. 179).

Viel wichtiger, als derartigen « Spekulationen » nachzugehen, wäre es gewesen, grundlegende Fragen zu behandeln, von denen Laienjuristen geplagt werden, die sich aufrichtig um eine Klärung des Naturrechts bemühen, wie dies auf dem Kongreß 1957 der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie zutage getreten ist<sup>4</sup>. Auf keinem anderen Gebiet des Rechts bestehen soviel Zweifel, Unklarheiten und Meinungsverschiedenheiten. Dies ist einer der Gründe, weshalb das Naturrecht bei den Juristen so sehr mißachtet wird; die Masse der Jurastudenten hört auf den Universitäten kaum etwas vom Naturrecht. Jede naturrechtliche Abhandlung wirkt lebensfremd, wenn sie sich von der allgemeinen Juristensprache zu sehr entfernt, und wenn gerade abstrakte Behauptungen nicht mit Einzelbeispielen erläutert werden. Funk hat manche Beispiele angeführt, aber vielfach dann nicht, wenn es seine neuen Thesen von der Anpassungsfähigkeit des Naturrechts an jede Lage zwischenmenschlicher Beziehungen, dessen Absolutheitsanspruch usw. zu beleuchten gilt. Ein Musterbeispiel, wie man die Verletzung naturrechtlicher Normen an Hand von unzähligen Einzelfällen aufzeigen kann, ist das Buch des Freiburger Universitätsprofessors von Hippel: « Die Perversion von Rechtsordnungen. »<sup>5</sup> Das Buch von Funk läßt vor allem den Beweis für die Existenz eines Naturrechts als natürliche Gegebenheit vermissen; dieser Daseinsnachweis als unumgängliche Plattform für eine Verständigung mit denen, die das Naturrecht als nichtexistent von vornherein ablehnen, ist ein dringenderes Anliegen als z. B. darzulegen, daß « die physischen Ursachen des Rechts im Gegensatz zu den metaphysischen stehen » (S. 88), daß « zusammen mit dem Naturrecht auch seine Transzendenz gegenüber dem positiven Recht aus der konkreten Natur aufsteigt » (S. 164), daß « das Naturrecht auch auf wenige allgemeine Prinzipien und sogar auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden kann, ohne daß es sich darin aber erschöpft » (S. 130), daß « unser Naturrecht keine irgendwo

<sup>4</sup> NO 6 (1957) 321-328; vgl. auch « Die Auseinandersetzungen über das Naturrecht » in: Die Welt der Bücher 1 (1954) 17-24.

<sup>5</sup> J. C. B. Mohr - Paul Siebeck, Tübingen 1955.

in den Wolken herumschwebende Idee, sondern eine objektive Idee, eine innere Vernünftigkeit ist, die in der konkreten Natur selber realisiert ist, aus der es naturhaft, wesentlich herausfließt » (S. 140), daß es « ein Naturrecht der übernatürlichen Ordnung » gibt (S. 141), daß man « jedem Einzelfall seinen eigenen Naturrechtssatz zugestehen muß, der sich freilich zunächst immer am allgemeinen Prinzip orientieren muß » (S. 148), daß « das Naturrecht und seine Transzendenz ihre Wurzel hineinstrecken in eine metaphysische Ursache » (S. 164), daß « Christus die Rechtsordnungen zunächst nach Art einer Exemplarursache durchlebt » (S. 86), daß « die Rechtsordnungen der Welt ebenso die Züge Mariens tragen müssen wie die Züge Christi » (S. 88) usw.

In zweiter Linie interessiert den Laien die Frage, woher die Naturrechtssätze kommen, wie sie gewonnen und angewandt werden können, und wie die Schwierigkeit der Kollision von Naturrechtssätzen in der Praxis gemeistert werden kann (z. B. Naturrechtsgebot des gerechten Preises gegenüber dem ebenfalls naturrechtlichen Grundsatz von Treu und Glauben — Vertragstreue — im Falle staatlicher Preisstoppvorschriften oder eines Wuchergeschäftes). Von welcher praktischer Bedeutung, aber auch wie kompliziert und schwierig die Materie der Rechtsüberschneidungen ist und welcher scharfer Logik es bedarf, zeigt ein Aufsatz über die Sozialbindung des naturgegebenen Eigentumsrechts und seine Aushöhlung<sup>6</sup>. Viele Juristen, vor allem an Spitzengerichten, sind um eine Anwendung von Naturrechtssätzen bemüht, mögen sie sich auch vielleicht nicht immer bewußt sein, daß es sich um eine Materie des Naturrechts handelt; sie haben gerade in den letzten Jahren eine Reihe von Urteilen aus übergeordneten Gesichtspunkten gefällt und z. T. zu einer auf naturrechtliche Grundsätze ausgerichtete Auslegung von positiven Gesetzen gegriffen, die über den materiellen Wortlaut von Rechtsvorschriften hinausgeht<sup>7</sup>. Auch der Bundesgerichtshof hat in neuerer Zeit<sup>8</sup> anerkannt, daß die Auslegung von Gesetzen nicht am Wortlaut haften darf, sondern daß sie den wirklichen Willen des Gesetzes sowie Sinn und Zweck des Gesetzes zu erforschen hat.

Hier ist der Naturrechtslehre unzweifelhaft eine Chance gegeben durch eine klare und einsichtige Darstellung des Naturrechts als rein natürlicher Rechtsordnung, die als Wesensbestandteil auch das Naturgesetz (*lex naturalis*), unter dem hier nicht physikalische Naturgesetze zu verstehen sind, umfaßt, wie z. B. das Verbot des Tötens anderer Menschen, des grundlosen Quälens, der entschädigungslosen Enteignung rechtmäßig erworbener Güter (in jeder Form). Das wichtigste Beispiel der Erkenntnis « überpositiver » Normen (verstanden im Sinne menschlicher Rechtsetzung, denn auch die Naturrechtssätze werden als positive Normen anzusprechen sein) ist die heu-

<sup>6</sup> Preisvorschriften und Eigentumsantastung. Neue juristische Wochenschrift, München, 6. 12. 1957, S. 1817-1820.

<sup>7</sup> Vgl. Urteil des Bundesfinanzhofs v. 13. 3. 1952 — BStBl. III, S. 120 — : « Mit dieser Auslegung entfernt man sich allerdings von dem Wortlaut der Gesetzesvorschrift. »

<sup>8</sup> Vgl. Urteil II ZR 126/50 v. 23. 5. 1951.

tige Stellungnahme der Judikatur zu den Unrechtsgesetzen des Dritten Reiches; hier hat die Rechtsprechung des letzten Jahrzehnts den — freilich ungefährlichen — Mut gehabt, zu erklären, daß diese oder jene « Rechtsnorm » des Dritten Reiches in Wirklichkeit nicht Recht, sondern Unrecht war. Dabei handelt es sich aber wohl meist um Fälle, in denen es klare und eindeutige Verletzungen menschlicher Grundrechte waren. Gerade hier wäre ein interessantes Thema gegeben: Ob und inwieweit die Gerichte bereit wären, unter Anwendung eines naturrechtlichen Grundsatzes eine *legal* zustandgekommene Gesetzesvorschrift als unwirksam zu erklären, ohne das Grundgesetz, also wiederum eine positive Rechtsvorschrift, zu bemühen (wobei allerdings das Grundgesetz eine Reihe von Naturrechtsätzen praktizieren wird).

Trotz Mängel bietet das Buch von Funk viele wertvolle Anhaltspunkte, das Naturrecht so auszuwerten, daß es allgemein anerkannt und auch ausgeübt wird. Es ist durchaus möglich, daß dem an Würde und Notwendigkeit jedes positive Recht überragenden Naturrecht Geltung verschafft wird, wenn sich ein Autor findet, der eines Stiles mächtig ist, der die Juristen der Jetztzeit anspricht und das, was er vorträgt, hinreichend verdeutlichen kann. Auch auf dem Plan der diesjährigen Salzburger Hochschulwochen steht das Thema: « Das Naturrecht im heutigen Rechtsleben. »

JOSEPH MARTIN

### Zu einer neuen Apologie des Christentums

Seit den großen Apologien von Hettinger, Weiß und Schanz sind fast 90 Jahre verstrichen. Die Apologetik hat sich zurückgezogen ins Gebiet der Fachwissenschaft und ist immer mehr zur Fundamentaltheologie geworden, d. h. zur Grundlagen- und Prinzipienlehre der Theologie. Und auch hier wurde mehr analytisch als synthetisch gearbeitet. Nun aber steht wiederum ein groß angelegtes, vierbändiges Werk <sup>1</sup> vor uns, das sich an weitere Kreise im Dienste der « Wahrheit des Christentums » wendet. Es mag also angezeigt sein, seinen Standort kurz zu umschreiben.

Das Gemeinsame der älteren klassischen Werke liegt zunächst in ihrem stark philosophisch betonten Anknüpfungspunkt. Ganz deutlich ist dies bei Hettinger und Schanz, die beide mit der üblichen *Demonstratio religiosa* beginnen. Einen freieren Weg ging Weiß, indem er den « Standpunkt der Sitte und Kultur » zum unmittelbaren Ausgang wählte. Doch handelt es sich auch bei ihm um die Verwirklichung des « Begriffes » Mensch, « so wie ihn eine gesunde Philosophie aufstellt », um die « Idee » des Menschen und der

<sup>1</sup> Alois RIEDMANN: *Die Wahrheit des Christentums*. I. Bd.: Die Wahrheit über Gott und sein Werk. II. Bd.: Die Wahrheit über Christus. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. III. Bd.: Die Wahrheit über die Kirche Jesu. IV. Bd.: Die Wahrheit über die vier letzten Dinge. — Herder, Freiburg i. Br. 1952<sup>2</sup>, xv-379 S.; 1952<sup>2</sup>, xv-393 S.; 1955, xvi-245 S.; 1956, xvi-342 S.



Menschheit. R. hingegen legt seinem Werk keine bestimmten philosophischen Prinzipien zugrunde. Was ihm vorschwebt, ist eine « geschichtliche Rechtfertigung des Christentums ». Dies ist umso bedeutender, als man ja heute recht viel Philosophisches und Prophetisches über die Geschichte zu sagen pflegt, sie aber in ihrer eigenen Sphäre, als Geschichte, nicht selten bei größeren Überblicken vernachlässigt. Zu einer gediegenen historischen Behandlung war der Verf. durch seine Vorbildung als Schüler des bekannten Ethnologen und Religionshistorikers Wilhelm Schmidt S. V. D. (dem auch der I. Band gewidmet ist) in besonderer Weise befähigt.

Wie geht nun R. im einzelnen vor ? Es mag auf den ersten Blick befremdend wirken, daß das Offenbarungsproblem direkt nicht gestellt wird. Wohl bildet es den Inhalt sämtlicher Ausführungen — die *summa summarum* —, doch kommt es seiner formalen und fundamentalen Seite nach nirgends eingehend zur Behandlung. Im I. Bd. genügen z. B. 16 S. für die « Erkennbarkeit Gottes » aus Offenbarung und mystischer Erfahrung. Im II. Bd. wird Christus wohl als « Erlöser aus falscher Glaubenslehre » und « Befreier aus irriger Sittenlehre », nicht aber als Vollender der göttlichen Offenbarung eigens dargestellt. Das alles könnte angesichts der heutigen Lage als ein Mangel empfunden werden. Doch muß man verstehen, was der Verf. mit der Anlage seines Werkes bezweckte. Es war nicht seine Absicht, den Leser auf einem systematischen Weg von den « *praeambula fidei* » über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zur Glaubensentscheidung zu führen. Was ihm am Herzen lag, war vielmehr das gesamthafte Bild der christlichen « Grundwahrheiten » : Schöpfung, Menschwerdung, Erlösung und Vollendung. Die christliche Botschaft sollte in ihrem inneren Zusammenhang und « Ideenreichtum » zu einer entsprechenden Wirkung auf den nach Wahrheit Suchenden gebracht werden. Dazu bediente sich R. zunächst der vergleichenden Religionsgeschichte, dann auch der Geschichte der Philosophie und der geschichtlichen Entwicklung der modernen Naturwissenschaften, um so vor allem das Eigene und Einzigartige der Glaubensinhalte herauszustellen. Ferner wurden die einzelnen Dogmen auch in ihrer Entwicklung und Abwehr gegenüber den Häresien kurz skizziert. Das alles soll schließlich vor die entscheidende Frage führen, ob die von der Kirche verkündete Lehre nicht in sich, aufgrund historischer Kriterien, gerechtfertigt sei, bzw. ihren übernatürlichen Ursprung bekunde. Dieser Weg hat sicher seine Berechtigung, umso mehr als er vom Verf. nicht etwa mit negativen erkenntnistheoretischen Axiomen verbunden wird. Die übrigen « Beweise » behalten ihren Wert und werden im einzelnen auch berücksichtigt (so besonders bei der Behandlung der « Unterscheidungsmerkmale » der Kirche im Bd. III ; bezüglich der Lehrtätigkeit Christi wird neben dem « moralischen Wunder » seiner menschlichen Erscheinung nur auf die Erfüllung der Prophetien hingewiesen, vgl. Bd. II, 181 f.). Es handelt sich also beim entworfenen Standpunkt mehr um ein didaktisch-synthetisches Ordnungsprinzip als um eine eigene, neue apologetische Methode.

In psychologischer Beziehung ist das feine und diskrete Vorgehen zu erwähnen. Sorgsam vermeidet R. den Eindruck, auf den der heutige Mensch so empfindlich reagiert : irgendetwas vor- oder andemonstrieren zu wollen.

Die historischen Tatsachen selber sollen reden und die innere Kraft der Wahrheit überzeugen. Vielfach wird sogar der letzte Schluß aus dem Dar- gebotenen dem Leser überlassen.

Ein besonderer Unterschied zu den früheren Apologien besteht endlich in der Nebenabsicht, die R. verfolgt. Auf weiten Strecken will er weniger einen expliziten Beweis vorlegen, als eine fast lexikonartige Stoffsammlung bieten, aus der Beweisargumente geschöpft werden können. Er spricht von Predigern und Katecheten, denen er für Vorträge und Fortbildungskurse zur Seite stehen, von Laien, denen er zur gewissenhaften Selbstorientierung ver- helfen will. Das so zusammengetragene Material ist zweifellos, besonders in religionsgeschichtlicher und -vergleichender Hinsicht, außerordentlich reich- haltig. Vielleicht wird sich das Werk durch diese inhaltlich-stoffliche Fülle einen besseren Platz und längeren Gebrauch in der Zukunft sichern, als dies gemeinhin für apologetische Literatur der Fall ist. Doch sind gerade in dieser Beziehung auch die gewichtigsten Bedenken zu melden. Oft scheint der Stoff vom theologischen Standpunkt aus etwas amorph und vom apologetischen zuwenig kritisch gesichtet. Dies gilt vor allem für die Schriftbeweise, wo es manchmal nicht leicht ist, die wirklich stichhaltigen Texte herauszufinden. (Man lese z. B. die Stellen, die Bd. IV, 287 f. zur Frage der Existenz des Fegfeuers angegeben werden. Bei der Behandlung der Ewigkeit der Hölle, Bd. IV, 310-315, wird das Problem der biblischen Ewigkeitsvorstellung nicht einmal gestreift !) In dieser Beziehung ist also eine Mahnung zu einem vor- sichtigen Gebrauch der sonst wertvollen und umfassenden Sammlung anzu- bringen. Auch hätte man in den Abschnitten über die Väter-Lehre, wenig- stens bezüglich wichtigerer Punkte, ein paar kurze Stellenhinweise ge- wünscht, um die sehr knappen Inhaltsangaben kontrollieren oder ergänzen zu können.

Doch ist das Werk zu nehmen, wie es ist und beabsichtigt wurde. Wären die kritischen Probleme und literarischen Belege weiter entwickelt worden, so hätte es wohl kaum den so glücklichen Abschluß erlebt. Besonders dankbar ist man für Bd. IV : « Die Wahrheit über die vier letzten Dinge », — eine durchaus zeitgemäße Erweiterung apologetischer Betrachtung. Wie bekannt ist, hat der verdiente Verf. über der Fertigstellung dieses letzten Bandes die Feder für immer aus der Hand gelegt.

Die Bedeutung der Apologie von R. besteht also zunächst in der Ver- wertung eines überaus reichen Quellenmaterials, in der selbstlosen, nüchter- nen Darstellung und in den sicheren und klaren Gesamturteilen. Dadurch wird sie zu einem vorzüglichen Nachschlagewerk für apologetische Fragen. Was schließlich die einheitlich durchgeführte, anregende und persönliche Grundkonzeption betrifft, so mag das Werk vor allem als Ausgleich zu den üblichen Darstellungsweisen gewürdigt werden.

HEINRICH STIRNIMANN OP

### Zur Prinzipienlehre in der protestantischen Theologie

Es ist für die katholische Dogmatik eine zwingende, aber zugleich unheimlich fesselnde Aufgabe, die Auseinandersetzungen innerhalb der evangelischen Theologie über die theologischen Prinzipien zu verfolgen. Die Spannung wird handgreiflich und teilt sich dem « unbeteiligten » Zuschauer mit, wenn man zwei Bücher, welche in letzter Zeit über diesen Gegenstand veröffentlicht wurden, kurz nach einander zu lesen bekommt. Es handelt sich um die Werke von Fritz Buri<sup>1</sup> und Hendrik van Oyen<sup>2</sup>. Zwei Professoren der Universität Basel stehen sich hier — allerdings implizit — als zwei Extreme gegenüber. Buri ist ein liberaler Theologe, der es mit Jaspers als eine genuin dogmatische Aufgabe ansieht, eine « Orthodoxie » abzulehnen, die « sich nicht mehr bloß im Vollzug des Selbstverständnisses auf Transzendenz bezogen weiß und allein daraus heraus Aussagen über die Grenzen des Wissens, das Selbstverständnis und die Transzendenz macht, sondern unabhängig von diesem Vollzug über supranaturale Offenbarungslehren in Bezug auf Welt, Mensch und Gott zu verfügen meint » (305). Van Oyen hingegen ist der Ansicht, es könne hinsichtlich der Christusoffenbarung « wohl nicht angebracht sein, hier bloß von Mythos zu reden, sondern von einer Tatsache, auf die alles menschliche Tun auch « objektiv » und nicht nur für den glaubenden Menschen bezogen ist » (166). In vieler Hinsicht ist Karl Barth für van Oyen maßgebend, obgleich in einigen sehr wichtigen Punkten Kritik an Barths radikaler Offenbarungslehre geübt wird. Für Buri ist Jaspers maßgebend.

Die Ausführungen Buris sind ohne Zweifel tiefsinnig, sorgfältig systematisiert und in historischen Übersichten manchmal von einer überraschenden Klarheit. Dennoch ist uns das Buch van Oyens irgendwie sympathischer, wahrscheinlich weil es wesentlich bescheidener ist. Eben deshalb läßt es auch — nach unserer Auffassung — die christliche Substanz besser zu Worte kommen. Trotzdem bemühen sich *beide* Autoren darum, dem Offenbarungszeugnis Gottes in Christo gerecht zu werden. Daß sie dabei schließlich (oder schon vom Anfang an ?) auf ganz verschiedene Wege geraten, zeigt uns die schweren Aufgaben der evangelischen Theologie überhaupt, Aufgaben die entstehen mußten in dem Moment, da man einen klassischen locus theologicus, das Lehramt der Kirche, abschwächte oder eliminierte. Selbstverständlich ist damit wahrhaftig nicht gemeint, daß wir nun in einer gewissen Schadenfreude jenseits der Linie stehen könnten — es gibt viele Fragen, die auch uns wesentlich betreffen —, sondern es zeigt wohl die kardinale Frage jeder theologischen Prinzipienlehre: die Frage nach der Begründung irgendeines Absolutheitsanspruches.

<sup>1</sup> Fritz BURI: *Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens*. 1. Teil: Vernunft und Offenbarung. — Haupt, Bern; Katzmann, Tübingen 1957, 443 S.

<sup>2</sup> Hendrik VAN OYEN: *Theologische Erkenntnislehre*. Versuch dogmatischer Prolegomena (Studien zur Dogmengesch. u. System. Theologie, Bd. 8). — Zwingli-Verlag, Zürich 1955. 244 S.



Am radikalsten erscheint uns diese ganze Problematik bei Buri. Der Kritik Bultmanns an der Offenbarungstheologie Barths beistimmend, versucht er nachzuweisen, wie bei Bultmann « die Objektivität des in der Offenbarung bezeugten Heilsgeschehens in eine gegenständliche Subjektivität aufgelöst zu werden droht, welche der Ungegenständlichkeit des auf Transzendenz bezogenen Glaubens nicht entspricht. Wollen sich diese Theologen (gemeint sind Brunner, Gogarten, Bultmann) aber gegen diese Konsequenzen ihres Unternehmens zur Wehr setzen, so bleibt ihnen nichts anderes übrig, als das zu tun, was sie an Barth im ganzen kritisieren: Festhalten an einzelnen größeren oder kleineren Brocken mythischer Gegenständlichkeit, die nicht entmythologisiert werden dürfen » (221). Man muß also über Bultmann hinaus. Das führt uns dann nach Buri zu einem (philosophischen) Glauben à la Jaspers, der eben deshalb « christlich » genannt werden könne, weil er das unbedingte Übernehmen *meiner bestimmten, geschichtlichen* Situation bedeutet. Da nun die geschichtliche Situation des Christen weitgehend von der christlichen Tradition geprägt wurde, bedeutet christlicher Glaube ein Übernehmen der mir in meiner Geschichtlichkeit begegnenden christlichen Überlieferung (143-148). Hier gewinnt der christliche Glaube auch einen Absolutheitsanspruch. Diese Absolutheit realisiert sich aber *nur im Vollzug*, nur in der aktuellen Transzendenzbezogenheit des gläubigen Selbstverständnisses. In diesem Selbstverständnis werde ich der Einmaligkeit und Absolutheit der geschichtlichen Heilstat Gottes in Christo inne. Aber dieses Innenwerden darf unter keinen Umständen mit einem objektivierbaren, beweisbaren « Wissen » verwechselt werden, denn dasjenige, worauf der Glaube sich richtet — auch wenn er sich auf das Christusgeschehen richtet —, ist Symbol, und Symbol ist Vergegenständlichung eines Ungegenständlichen (305). Wohl führt uns das Wissen zum Symbol hin, aber gerade im Scheitern. In diesem Scheitern des Wissens, das bis zur Grenze seines Könnens vorge drungen ist, ereignet sich eine (negative) Offenbarung, nämlich des Nichts (225). Das Nichts ist also das Symbol, auf das sich der Mensch bezogen weiß. Der Glaube fängt dort an, wo das Wissen um seine Grenzen sich in einem Sprung zum Selbstverständnis verwandelt, in dem nun das Nichts sich als personale Transzendenz offenbart und folglich eine unbedingte Hinordnung auf das im Symbol vernehmbar gewordene Sprechen dieser Transzendenz möglich wird (137-140, 291-311). Christlicher Glaube kann also nach Buri nie absolut sein im Sinne einer auch für andere unbedingt verpflichtenden Objektivität. Man kann ja nicht aus der Absolutheit seiner je eigenen Transzendenzbezogenheit heraustreten. Die Symbole, auf die der Glaube sich im Vollzug richtet, haben nur Gültigkeit in Abhängigkeit meines jeweiligen Selbstverständnisses.

Wenn man diese absoluten Feststellungen betreffs des Glaubenssymbols genau überprüft, so entsteht unseres Erachtens zunächst die Frage, ob man vielleicht nicht doch sagen müsse, daß gerade diese Feststellungen in ihrer vermeintlichen Allgemeingültigkeit selber wieder dem Wissenschaftsmythos anheim gefallen seien. Und davor hat uns Buri eindringlich gewarnt (178-180). Wird Biedermann « eine neue Mythologie des absoluten Geistes » vorgeworfen (216), der nächste liberale Dogmatiker wird Buri die neue Mythologie des

absoluten Selbstverständnisses vorwerfen können. An anderer Stelle hat Buri diesen Einwand zu Worte kommen lassen <sup>3</sup>. Es handelt sich im Christentum nicht um Symbole, im Sinne wie er es meint, sondern um eine « Botschaft von einem unabhängig von unserem Verständnis geschehenen Heilsereignis ». Die Antwort lautet dann : « Ein unverstandenes Heilsereignis ist kein Heilsereignis, sondern höchstens Naturereignis. » Diese allzu knappe Antwort ist im Grunde eine *petitio principii*, denn es wird hier dasjenige vorausgesetzt, um das es eigentlich geht : ob der Mensch nur in Kategorien der Person verstanden werden kann, oder ob es vielleicht auch eine Naturdimension im Menschen gibt, ohne welche die Person einfach nicht zu Ende gedacht werden kann. Es könnte doch wenigstens so sein, daß der Mensch in seiner Hinnahme fordernden Geschichtlichkeit einer Bestimmung begegnet, die er als eine schlechthinnige Bestimmung des Wesens, der « Natur », eines jeden Menschen anzuerkennen hat. Diese « Hypothese » wird um so ernster, wenn man die Tatsache berücksichtigt, daß es Person nie in individueller Abgegrenztheit gibt, sondern immer im Mit-Sein. Wenn der Mensch als Gemeinschaftswesen Person sein kann — und er kann es *nur* als Gemeinschaftswesen — dann muß sich die Frage einstellen : Gibt es Gemeinschaft nur im Vollzug meines jeweiligen Selbstverständnisses ? Oder ist dieser Vollzug überhaupt erst möglich dank einer vorfindlichen *Naturgemeinschaft*, die eine unumgängliche, für alle zur Entscheidung stehende Größe einschließen kann und damit das « Material » des Vollzuges darreicht ? In diesem Sinne scheint es uns durchaus richtig, wenn Ott andeutet, daß « Selbstverständnis » zunächst einen objektiv-metaphysischen Wirklichkeitsbereich voraussetzt <sup>4</sup>, wobei « Wirklichkeit » dann allerdings etwas anderes bedeutet als Wirklichkeit-für-mich.

Wenn man diese ontische oder « naturale » Dimension nicht anzuerkennen bereit ist, wird es eine schwierige Aufgabe, dem Atheismus zu entkommen. Paul Ricœur hat neuerdings den Ausdruck gewagt, es könne aus dem Kompromiß zwischen Kierkegaard und Nietzsche ein « *athéisme incomplet* » hervorgehen <sup>5</sup>. Gewiß kann man Buri keinen Atheismus vorwerfen. Aber wir möchten in diesem Zusammenhang doch auf ein Problem hinweisen, das sich nach unserer Ansicht anläßlich der Ausführungen Buris stellen könnte und das die Aussage Ricœurs aufs engste berührt, zumal dieser im gleichen Zusammenhang schrieb : « N'y-a-t-il pas dans cette âpre revendication d'autonomie une manière de s'agiter dans le cercle enchanté d'une certaine captivité. » <sup>6</sup> Wird einerseits der Glaube infolge der von Kant herührenden Unterscheidung zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft als ein « Sprung » gekennzeichnet — die tieferen Gründe dafür

<sup>3</sup> F. BURI, Die Menschlichkeit Gottes als Symbol des Glaubens. Schweiz. theol. Umschau 27 (1957) 1-7.

<sup>4</sup> Vgl. H. OTT, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen 1955, 160-167.

<sup>5</sup> Paul RICŒUR, Philosophie et religion chez Karl Jaspers. Rev. d'Hist. et de Phil. relig. 37 (1957) 233.

<sup>6</sup> Ebd. 230.

liegen bereits in dem von den Reformatoren übernommenen Voluntarismus der Spätscholastik —, ist Buri andererseits doch der Auffassung, daß an der Grenzerfahrung des Verstehens — am Scheitern also — der Glaube notwendig geboren wird. Das Verstehen seiner selbst erreicht im Scheitern an seiner eigenen Vergegenständlichung seine Grenze. Und so gelingt es der Person zum « Innewerden seiner wesenhaften Ungegenständlichkeit » zu geraten. Gerade als Transzendieren ins Ungegenständliche erfährt das Selbstverständnis sich auf Transzendenz bezogen. Weil das Nichts, vor das das Scheitern uns stellt, Offenbarung der Transzendenz ist, wird hier der Glaube geboren (138, 270). Der Atheismus, der diese Auffassung natürlich bestreitet, bietet nach Buri selber einen Beweis für die Richtigkeit, indem er nachträglich einen Ersatz für das reine Nichts hervorzuheben sich genötigt sieht (270). Die Transzendenz, auf die das Selbstverständnis sich bezogen weiß, muß nun aber als eine personhafte Transzendenz aufgefaßt werden können. Wie kommt Buri dazu? Das ist im Vorhergehenden eigentlich schon mitgegeben: die Transzendenzenerfahrung vollzieht sich in der Erfahrung meiner unbedingten Freiheit und Verantwortlichkeit, die als ein Bestimmtheit erfahren werden. Als Transzendenz eines solchen Freiheitsbewußtseins offenbart diese Transzendenz sich damit selber als Person. « In größter Ähnlichkeit ist sie menschlichem Personsein ganz unähnlich, weil sie dessen mit ihm nie zu identifizierenden Ursprung darstellt » (140, 279).

Zunächst möchten wir hierzu bemerken, daß die heutige Philosophie uns darauf aufmerksam machen soll, daß dieser von Buri gegangene Weg einen Engpaß durch den Atheismus bedeutet. Man hat das Gefühl, daß der Pilger, der sich auf diesem Weg befindet, in jedem Moment verschüttet werden könnte. Die Grenze, an der sich die Person *ihrer selbst* im Selbstverständnis innewird, könnte auch *nur* etwas von demjenigen vermuten lassen, was sich *diesseits* dieser Grenze befindet. Dieses Selbstverständnis in der Grenzerfahrung braucht dann nicht unbedingt eine Indikation für das Jenseits dieser Grenze zu enthalten. Weil Grenzerfahrung, zeigt es vielleicht das Da eines Jenseits — schon das wird bestritten —, aber wie man eine Aussage über das Personhafte dieses Jenseits wagen kann, scheint uns vorläufig noch nicht deutlich gemacht. Man wird hier den Satz von Sartre: « C'est moi qui me tire du néant auquel j'aspire » im Gedächtnis behalten müssen, sowie den *scheiternden, aber eben darin glücklichen* Sisyphus des Camus! Man könnte hier auch hinweisen auf die Ausführungen van Oyens bezüglich der Existenzphilosophie (156), wo das Wort des Aristoteles zitiert wird: « Der Mensch ist ein ortloses Wesen », ein Wesen, das immer wieder um sich selber herumkreist und dann schließlich verschiedene Auswege einer *Selbsterlösung* versucht. Damit berühren wir schon eine zweite Erwägung, die sich aufdrängt: Ist in diesem Glaubensverständnis überhaupt noch Raum für die Gnade? Oder ist es altmodische Mythologie, über Glauben und Gnade als objektive und unverschuldete Gaben Gottes zu reden? Buri wird dies bejahen. Offenbarung ist nicht « etwas einmal in der Vergangenheit Geschehenes, das dem Glauben als eine objektive Größe gegenüberstände..., sondern Offenbarwerdung als Aktuellwerden personalen Seins im Selbstverständnis, das an einer Überlieferung von Offenbarung erwächst » (263). Das Erkennen des

mythischen Weltbildes als solches stellt nach ihm eine « epochale Wendung im abendländischen Geistesbewußtsein » dar (380), und deshalb ist es einer Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens unmöglich, in der Heiligen Schrift oder in den Glaubenssymbolen Prinzipien ihrer Entfaltung zu betrachten (442). Die Autonomie des gläubigen Selbstbewußtseins setzt sich gegen jede « heteronome Willkür » (436) zur Wehr, gerät damit aber unseres Erachtens auch in die reale Gefahr, nicht mehr christlich zu sein. Besteht doch das Herzstück des Christentums in der Botschaft der gnadenvollen, erlösenden Heilsgabe Gottes in Christo, die in souveräner Freiheit und Ungeschuldetheit das « *cor incurvatum in se* » befreit und mit sich versöhnt. In lapidarer Klarheit hat das Arausicanum diese Mitte des Christentums formuliert, indem es die Worte des Paulus weiter ausgeführt hat: « Durch Gnade seid ihr zum Heil gekommen auf Grund des Glaubens, und das nicht aus euch selbst — es ist Gottes Geschenk » (Eph. 2, 8) <sup>7</sup>.

Auf einige Sätze bezüglich der Lehre und der Dogmatik der katholischen Kirche sei schließlich noch hingewiesen. Die katholische Dogmatik sei keine Wissenschaft, weil ein autoritär auftretendes Lehramt mit dem Wesen der Wissenschaft unvereinbar ist (102). Es wäre wenigstens angebracht gewesen, hier die Lehre der gegenseitigen Unterordnung der Wissenschaften zu erwähnen. Die Prinzipien einer Wissenschaft werden nie in der betreffenden Wissenschaft selber eingesehen. Die Grundsätze der Arithmetik kommen anderswoher und sind innerhalb der Arithmetik nicht beweisbar. Jede Wissenschaft fängt an mit einem Glauben. Freilich werden diese Prinzipien in einer höheren Wissenschaft eingesehen. In Analogie zu diesem Tatbestand kann man mit Recht sagen, daß die Prinzipien der Dogmatik, welche vom kirchlichen Lehramt übermittelt werden, in der allumfassenden Selbstschau Gottes « eingesehen » werden <sup>8</sup>. Kraft der geschichtlichen Offenbarung Gottes in der Welt hat er eine Instanz ins Leben gerufen, die etwas von dieser unendlichen Fülle in unseren Bereich bringt. Für Buri ist dies schon Mythologie, aber auf diese klassische Theorie der *subalternatio scientiarum* hätte er in diesem Zusammenhang wenigstens hinweisen können. Damit wird freilich auch klar, daß es schlechterdings falsch ist zu sagen: « In dem der (katholischen) Kirche anvertrauten *depositum fidei* handelt es sich um göttlich vollkommenes Wissen, und von ebenso vollkommener, weil göttlich inspirierter Art, sind die dasselbe ausschöpfenden jeweiligen Lehrentscheide der Kirche » (131). Dazu möchten wir bemerken: es gibt auch nach der katholischen Lehre auf Erden kein « göttlich vollkommenes Wissen », nur ein Sehen « durch einen Spiegel, rätselhaft . . . stückweise » (1. Kor. 13, 12). Das gehört wesentlich zum *status viatoris*, und weder das Lehramt der Kirche noch der Papst behaupten, daran entzogen zu sein. Ebenso unrichtig ist es, daß nach katholischer Auffassung die jeweiligen Lehrentscheide der Kirche das *depositum fidei* ausschöpfen. Daß es trotzdem kein « Scheitern » gibt — und das ist wohl der wunde Punkt für Buri — liegt in etwas anderem. Die Autorität und Absolutheit der Kirche sind (heils)geschichtliche Aus-

<sup>7</sup> Vgl. Denz. 178.

<sup>8</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theol.* I, 1, 2.

prägungen der göttlichen Autorität. Weil es hier also keine rein menschliche Angelegenheit ist, gibt es in den — allerdings seltenen! — unfehlbaren Aussprachen des kirchlichen Lehramtes kein rein menschliches Scheitern, auch wenn es nur *Teilaussagen* sind. Wenn man unbedingt auf das Wort « Scheitern » Wert legt, so kann man auch im katholischen Sinne eine berechtigte Deutung dafür geben. Denn auch wir wissen darum, daß die Fülle der Offenbarung, geschweige denn die Fülle des göttlichen Wissens, nie adäquat darzustellen ist. In diesem Sinne gibt es ein Scheitern, *nur* Scheitern. Gerade aber der versprochene Beistand des Heiligen Geistes verbürgt uns, daß in *bestimmten* Fällen die *Teilaussagen* der kirchlichen Lehrentscheide, nämlich wenn es sich um wirkliche Dogmen handelt, zwar nicht adäquat die Fülle darstellen, jedoch eine *authentische Wiedergabe eines Teils im Ganzen* sind. Weil sie damit teilhafte « Symbole » des im Heiligen Geiste stattfindenden Selbstverständnisses der Kirche sind, dürften sie vielleicht sogar im Sinne Buris « wahr » genannt werden!

Obleich noch manches zu diesem Buch zu sagen wäre, sei nur noch eines hervorgehoben. Schon im Zitat, das wir anfangs brachten, wo gegen Bultmann Stellung genommen wird (221), hörten wir einen bekannten, alt-reformatorischen Klang: das « sola », übersetzt in ein Entweder-Oder. Entweder die Schrift ganz entmythologisieren, oder gar nicht. Es gibt mehrere Beispiele einer solchen simplifizierenden Denkart. Die Aufgabe der katholischen Dogmatik bestehe darin, « die grundsätzlich unabhängig von der Wissenschaft, nämlich unter dem Beistand des Heiligen Geistes definierten Glaubenswahrheiten zu erläutern und zu stützen » (338). Daß der Beistand des Heiligen Geistes sich eben auch auf die wissenschaftlichen Vorarbeiten einer Glaubensdefinition erstrecken kann, scheint demnach ausgeschlossen!<sup>9</sup> Der Kanon der Heiligen Schrift sei nach katholischer Lehre eine göttliche Setzung. Buri will dagegen « den Kanon als ein Erzeugnis der christlichen Kirchen-, Geistes- und Religionsgeschichte erkennen und beurteilen » (421). Auch hier liegt eine falsche Disjunktion vor. Die « sakramentale Heilsökonomie » (Schillebeeckx), wie sie besonders im Johannesevangelium deutlich bezeugt wird<sup>10</sup>, läßt uns verstehen, daß eine göttliche Setzung nicht aus der Luft gefallen kommt. Gott braucht den Geschichtslauf nicht aufzuhalten oder aufzuheben, um nun — endlich! — die Möglichkeit zu haben, selber wirksam zu werden. « Er triumphiert nicht nur auf der Ruine seiner Schöpfung. »<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Im Vaticanum wurde unmittelbar vor der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ausdrücklich formuliert: « Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, *nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant.* » Denz. 1836.

<sup>10</sup> Vgl. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1956, 38-115, und ders., *Les sacrements dans l'évangile johannique, la vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris 1951.

<sup>11</sup> R. MARLÉ, *Die Bultmann'sche Theologie des Paradoxen in katholischer Sicht*. Or. 21 (1957) 66.



Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß der Standpunkt Buris ziemlich weit von unserem entfernt ist. Das gilt nicht in dem Maße für das Buch von van Oyen. Natürlich ist es evangelische Theologie, was darin vorgelegt wird, aber wir können uns da schneller « zu Hause » fühlen als in der Dogmatik des christlichen Selbstverständnisses. Es wäre sogar zu überlegen, ob nicht der Abstand zwischen van Oyen und Buri größer sei, als zwischen van Oyen und uns. Das kann dahin gestellt bleiben. Sicher ist, daß der Korrektur, welche van Oyen in seinem Buch an Barth vornehmen will, eine Auffassung zu Grunde liegt, die schon längst von katholischer Seite hervorgehoben wurde. Das fällt schon nach den ersten Seiten auf, wo die Gerechtigkeit der frommen Heiden ein Gottesverhältnis genannt wird, « das von der Bibel her positiv gewürdigt wird und im dogmatischen Übereifer ignoriert werden kann, jedoch auf Kosten der biblischen Aufgeschlossenheit für die Freiheit des göttlichen Erbarmens » (37). Mit Recht wird Barths Exegese von Röm. 1 abgewiesen (29). Auch im Kapitel über Dogma und Dogmatik, wo nach dem Auftreten der Autorität gefragt wird, begegnen wir einem Anliegen, das in Kontinuität mit dem eben Gesagten bessere Perspektive bietet. Es gibt nach van Oyen eine « Kontinuität der Autorität der Kirche » (85) und nicht nur Autorität in der « jeweiligen punkthaften Begegnung zwischen einem einzelnen Hörer und dem Prediger » (86). Einigen von diesen Desiderata könnte Barth jetzt, nach seiner aufsehenerregenden Rede über die Menschlichkeit Gottes, vielleicht schon zustimmen.

In diesem Zusammenhang möchten wir aber eine weitergehende Frage stellen. Das Bekennen und die lehrhafte Entscheidung der Gemeinde haben Autorität. Wenn es aber zur Struktur der von Christus gewollten Gemeinde gehört, hierarchisch gegliedert zu sein, dann wäre hier wenigstens Raum freigemacht für die Frage, ob nicht gerade dem Vorsteher der Gemeinde eine solche Autorität zugeschrieben werden müßte. Wird der Heilige Geist der Gemeinde versprochen, so ist nicht einzusehen, warum derselbe Heilige Geist nicht eine besondere Führung demjenigen zuerteilen wird, der in jeder Schicksalsstunde die Richtung und rechte Haltung der Gemeinde zu bestimmen hat. « Du aber wende dich dereinst deinen Brüdern zu und stärke sie » (Luk. 22, 32). Ist es schriftgemäß, diese Führung des Geistes vom consensus der Gemeinde abhängig zu machen, wie van Oyen zu tun scheint? (87). Wenn er die Autorität des katholischen Lehramtes so versteht, daß darin kein Platz gelassen wird für das eigene Hören der einzelnen Gläubigen auf das Wort Gottes, und sich dabei auf das Tridentinum beruft, so müßte man zunächst in Betracht ziehen, was der Verfasser in anderem Zusammenhang von der theologischen Arbeit Schleiermachers richtig sagt: « Es sind meistens Erscheinungen innerhalb der Geschichte der denkenden Verarbeitung des christlichen Glaubens, die in ihrer ganzen Zeitgebundenheit so und nicht anders sich äußern konnten » (68-69). Die Praxis der heutigen katholischen Exegese und der asketischen Literatur könnten doch genügend bezeugen, wie auch in der katholischen Kirche ein freier Raum für das Hören des Wortes Gottes bleibt. Freilich hat das Lehramt einer Kirche, die darum weiß, daß der Geist der Gemeinde « alles lehren wird und die Erinnerung alles desjenigen, was Christus gelehrt hat, bewahren wird » (Joh. 14, 26) zum

Auftrag, « eine bestimmte Begrenzung vorzunehmen », wie van Oyen an anderer Stelle richtig sagt (215). Dafür gibt es eben Autorität. Nach Abschluß der Ausführungen über die Autorität der Gemeinde als « regula proxima fidei », erscheint es uns fast als ein Widerspruch, wenn der Verfasser auf der nächsten Seite (90) vom Bischofsamt in der katholischen Kirche behauptet, es hindere die Gläubigen daran, « einzig und allein auf das Wort Gottes in Jesus Christus zu hören ». Das holländische Sprichwort vom Wunsch als Vater des Gedankens wird van Oyen nicht unbekannt sein.

Im Paragraphen über das « existentielle oder partizipatorische Vernehmen der Botschaft » liegt eine Kritik an der Entmythologisierungsarbeit Bultmanns vor, die uns durchaus richtig erscheint. Die neue Ontologie Nicolai Hartmanns wird dann als die Philosophie gekennzeichnet, die besser als jene Heideggers dem neutestamentlichen Glaubensbegriff gerecht werden kann (158). Daß dabei « der Mensch wieder auf sehr eindrucksvolle Weise von seinem hohen autonomen Sockel, wo ihn die Philosophie meistens hinstellt, gehoben und dahingestellt wird in ein Ringen um seine Existenz mitten in der organischen Natur », (160) ist gesund und wirkt nach dem Unternehmen Buris geradezu befreiend. Es muß dann aber natürlich eine Auseinandersetzung mit dem Katholizismus geben — hat die katholische Theologie doch gemeint, einem großen Teil der Philosophie Hartmanns beistimmen zu können. Man spürt hier eine Furcht für die analogia-entis-Lehre, die vielleicht unbewußt noch von dem alten Zauberwort Barths herrührt, « die analogia entis sei eine Erfindung des Antichrist ». Glücklicherweise haben katholische Theologen Hartmann vorgeworfen, daß seine Lehre sich zu exklusiv auf die rein phänomenologische Betrachtung des Seins beschränkt. Van Oyen meint nun, « daß es gerade diese kritische Bescheidung des Denkens ist, die Hartmann auf günstige Weise von einer analogia-entis-Lehre trennt » (160). Inzwischen wird uns nicht recht klar, ob der Verfasser selber wirklich reine Phänomenologie treibt. Die Grenze zwischen Phänomenologie und Ontologie ist vag und die weiteren Ausführungen van Oyens bringen ihn weit in die Richtung einer Seinslehre, vor allem wo er gegen Barth den Einwand erhebt, daß « eine bloße Phänomenalität... nicht genügt, um an den wirklichen Menschen heranzukommen » (176 ff.). Der Aufsatz Söhnngens in der Festschrift für Karl Barth <sup>12</sup> könnte dem Verfasser ein Hinweis dafür sein, daß das Analogiedenken des Thomismus nicht so naiv zu Werke geht, wie er vielleicht befürchtet. Gott und Kreatur stehen im Sein nicht auf gleicher Ebene, denn Analogie besagt schließlich *auch* Anders-Sein. Die reformatorische Kritik betont immer wieder die Gleichartigkeit, die in dem Reden von analogia entis ausgesagt sein soll. Gewiß gibt es das — und legitim, aber darauf möchten wir jetzt nicht eingehen —, aber Analogie besagt auch — mit Vehemenz — Andersartigkeit, Unähnlichkeit, eine Unähnlichkeit, die bis dahin geht, daß Thomas von Aquin sagen konnte : man könne von Gott besser sagen, was er nicht, als was er wohl ist <sup>13</sup>. Der Verfasser befürwortet

<sup>12</sup> Gottlieb SÖHNGEN, Analogia entis und analogia fidei, in : Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag. Zollikon-Zürich 266-271.

<sup>13</sup> Summa theol. I, Prolog. in 9. 3.

das Sprechen von « *analogia participationis* » oder von « *analogia entis communicantis* » (177). Wie sehr er sich damit der Ausdrucksweise Söhngens annähert, möchte ihn zunächst selber überraschen, schreibt doch Söhngen : « Gerade... als Sein durch Mitteilung und bloß durch Teilhabe ist das geschaffene Sein nicht selbst göttliches Sein, sondern das ganz Andere des ungeschaffenen Seins. »<sup>14</sup> Auch die Ausführungen über die Effabilität des Seins (161) ließen sich erfolgreich mit dem Aufsatz Söhngens vergleichen, wo dieser schreibt : « Alles Seiende in der Schöpfung ist bei seinem Namen von Gott gerufenes und aus dem Nichts hervorgerufenes Sein. Es ist gotthöriges Sein, das den Ruf Gottes gehört hat und dadurch ins Wesen und Dasein trat, zugleich mit seinem Hören ; und es vermag einzig dadurch weiter zu wesen und zu bestehen, daß es in jenem Hören des Schöpferrufes verharret. *Analogia entis ex auditu, auditus autem per verba creatoris.* »<sup>15</sup> Auf jeden Fall liegt hier eine Ähnlichkeit mit den Hauptgedanken van Oyens vor, die wir skizzenhaft so umschreiben könnten : Gott ist durch sein Wort der Herr der Schöpfung. Die Kreatur als von Gott prädiiziert ist auch vom Menschen her zu prädiizieren. Bevor die Heilsoffenbarung Gottes in Christo sich ereignet hat, gelingt dieses Unternehmen dem Menschen aber nur bruchstückhaft. Christus, « die neue Wortprädiizierung », macht alles auf neue Weise kennbar und prädiizierbar, weil er sich in Liebe mit dem Menschen verbunden hat (165). Die Rolle, welche unsererseits die « *agape* » dabei spielt, hat der Verfasser eindrucksvoll umschrieben. Die Liebe geht in all unser Tun und Handeln ein und bewirkt so ein neues Verhältnis zu der ganzen Schöpfung (195). Es lohnte sich zu erwägen, inwieweit diese Ausführungen eine « Übersetzung » der scholastischen Lehre von der « *caritas forma virtutum* » darstellen könnten.

Die vielen richtigen Beobachtungen dieses Buches, die wir nicht alle erwähnen können, machen es auch für einen katholischen Leser wertvoll und anregend. Zum Abschluß sei aber noch auf eine Stelle hingewiesen, die uns stark befremdet hat, weil sie den tragischen Tatbestand der Trennung der christlichen Kirchen zu verharmlosen scheint. Die Frage, « ob wir am richtigen Ort der Sichtbarkeit sind », wird von van Oyens als völlig sekundär betrachtet, das Entscheidende liege einzig bei der Frage, « ob es Gott womöglich gefallen könnte, uns als Mitbeteiligte am Leibe seines Sohnes zu halten » (219).

BONIFATIUS A. WILLEMS OP

<sup>14</sup> A. a. O., 267.

<sup>15</sup> Ebd., 268.



### Philosophie

**Philosophical Studies.** Annual Journal of the Philosophical Society St. Patricks College, Maynooth (Ireland), II-III (1952-53). 164, 196 p.

Hier liegen uns zwei Jahrbücher der philosophischen Gesellschaft des St. Patricks Kollegs von Maynooth vor. Ihr Inhalt gliedert sich in Abhandlungen, Rezensionen, Inhaltsangaben der Werke verschiedener Autoren. Die Abhandlungen spiegeln die Problematik wieder, vor welche gerade die Philosophie im englischen Sprachkreis gestellt ist. Sie sind Auseinandersetzungen mit den Theorien Bertrand Russels und A. J. Ayers. Besondere Erwähnung verdienen: John Burnheim: *The modern attack on metaphysics*; Russel and Ayer; Theodore Crowley, *Metaphysics* and Professor A. J. Ayer; Ephrem MacCarthy: *The logical empiricism of A. J. Ayer*.

E. GRUNERT CSsR

**Perspectives in philosophy.** Essays by members of the department of philosophy. — The Ohio State University, Ohio 1953. iv-146 p.

Mitglieder der philosophischen Fakultät der staatlichen Universität von Ohio kommen in diesem Buche zu Wort. Jeder konnte nach der Absicht der Herausgeber frei seinen Gegenstand wählen, über den er sich verbreiten wollte. Es fehlt also ein einheitliches Rahmenthema. — Zum Einzelnen vgl. die Bibliographie dieser Zeitschrift im Jahrg. 1 (1954) N. 633, 636, 643, 645 (Realität und Wahrheit in der Geschichte), 669 f., 686, 706, 772, 803 (Existentialismus), 804 (Jaspers Existentialphilosophie).

E. GRUNERT CSsR

**Proceedings of the American Catholic Philosophical Association.** Vol. XXIX, 1955: *Knowledge and Expression*. Vol. XXX, 1956: *The role of philosophy in the Catholic Liberal College*. — The Catholic University of America, Washington 1955-56. 313, 247 p.

Beide Bände bezeugen, welche Fülle von Fragen wieder während der Jahresversammlungen 1955 und 1956 (erstere in Philadelphia, letztere in Cincinnati) referiert und diskutiert wurden. Nur zwei Tage waren für die jährliche Zusammenkunft angesetzt, und doch wurde das Rahmenthema (1955: Erkenntnis und Ausdruck; 1956: Die Stellung der Philosophie an einem humanistisch ausgerichteten katholischen Kolleg) durch die Referate ausführlich erörtert, sei es in den Vollversammlungen (6 Referate), sei es in den nach Sachgebieten gegliederten Sektionen (je 2 Referate in der Sektion: Logik und Methodenlehre, Naturphilosophie, Metaphysik, Moralphilosophie, philosophische Probleme, Geschichte der Philosophie). Die Referate zeigen, wie gerade durch den amerikanischen Lebensraum bedingte Fragen mutig aufgegriffen wurden, um aus dem Geist des hl. Thomas eine Antwort zu finden. Ein Blick auf die Referenten und Diskussionsleiter zeigt, wie einträchtig Priester aus Diözesan- und vor allem Ordensinstituten und Laien, darunter auch Nichtkatholiken, an der Lösung der Probleme arbeiten.

Der Anteil der Ordensfrauen sei eigens erwähnt. Hervorgehoben werden müssen die Resolutionen, die am Schluß der einzelnen Tagung gefaßt wurden, und die zeigen, daß es nicht beim Referieren und Diskutieren innerhalb der Tagung bleiben soll, sondern auch andere Kreise mit dem Geist vertraut und von ihm geformt werden möchten, der die Teilnehmer prägt. So heißt es 1955 : Weil es heute ein dringendes Bedürfnis ist, daß ein geistiger Austausch zwischen den Philosophen aller Schulen und Systeme stattfindet, und weil die Geisteswelt viel von den Wahrheiten gewinnen kann, auf welche diese Versammlung den Nachdruck legt, bedauert die Tagung die Tatsache, daß nicht-scholastischen Philosophen in Amerika, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die durch Thomas von Aquino vertretenen Wahrheiten so wenig bekannt sind. Sie drängt daher ihre Mitglieder, für eine umfassendere Verbreitung dieser Wahrheiten einzutreten, indem sie z. B. soweit wie möglich an Zusammenkünften nicht-scholastischer Kreise teilnehmen und zu nicht-scholastischen Zeitschriften Beiträge liefern.

1956 wird gesagt : Weil in akademischen Lehrplänen die hervorragende Stellung und Bedeutung der Philosophie aus praktischen Rücksichten oft verdunkelt wird, sind die Mitglieder aufgefordert, unter ihren Kollegen und bei den für die Gestaltung des akademischen Lehrbetriebs Verantwortlichen für eine stärkere Beachtung der hervorragenden Stellung der Philosophie einzutreten. Ebenso sollen sie sich in geeigneter Weise durch Wort und Schrift für die Bedeutung der Philosophie in der Erziehung einsetzen.

Für Leser, die nicht so gut mit den Verhältnissen vertraut sind, aus denen heraus das jeweilige Rahmenthema gewählt wurde, wäre ein entsprechender Hinweis in den « Proceedings » wünschenswert. Zu begrüßen wäre es auch, wenn in einer kurzen Zusammenfassung der « rote Faden » aufgezeigt würde, der die einzelnen Referate und Diskussionen durchzieht und zu einer Einheit verbindet. Die Bedeutung der Tagung gewänne so noch an Profil.

E. GRUNERT CSsR

**Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni.** — Marzorati, Milano, 1957. 806 p.

Zamboni gehört ohne Zweifel mit seinem aufrichtigen Wahrheitsstreben, nicht weniger aber auch als bedeutende Persönlichkeit in die Reihe der christlichen Denker der großen Tradition. Beide Aspekte seines Geistes will dieser umfangreiche Sammelband ins rechte Licht rücken. Wie alle Gemeinschaftswerke weist natürlich auch er den Nachteil auf, den dargestellten Denker, hier Zamboni, von den sehr verschiedenen persönlichen Gesichtspunkten der einzelnen Mitarbeiter aus zu verstehen. Nicht weniger als 33 Autoren, darunter bekannte zeitgenössische Philosophen, wie Bontadini, Carlini, Capone Braga, Amerio, Bozzetti, suchen Zambonis philosophisches Lebenswerk in seiner Vielgestaltigkeit zu erfassen.

In einem ersten Abschnitt wird uns Zambonis Persönlichkeit von Autoren gezeichnet, die ihm selber nahestanden. Der größte Teil des Buches, 528 Seiten, der 2. Abschnitt, befaßt sich mit der eingehenden Darstellung von Zambonis Denken. Im 3. Abschnitt finden wir interessante kritische Betrachtungen und vergleichende Studien, die Zamboni Husserl, Rosmini,

Ardigò, der Phänomenologie und der zeitgenössischen Philosophie überhaupt gegenüberstellen. Wenn sich Zamboni auch öfters und zwar in wesentlichen Belangen von Rosmini trennte, ist es anderseits doch gewiß, daß er von ihm beeinflußt worden ist, und zwar insbesondere in seiner Aufgeschlossenheit Problemen gegenüber, die gerade für seine Zeit typisch sind. Es sind dies die philosophischen Fragen jenes Jahrhunderts, das von Kant, Hegel, dem deutschen Idealismus, in Italien von Rosmini, Gioberti, Galluppi, in neuester Zeit von Croce und Gentile beherrscht war. Daher kommt es auch, daß Zamboni die Probleme der Methodologie und Kriteriologie nicht bloß als Ausgangspunkt, sondern als Hauptprobleme der Philosophie betrachtet. Trotzdem hat er aber ein System entwickelt, das alle philosophischen Teilgebiete umfaßt: Metaphysik, Theodizee, Psychologie, Kosmologie, Ethik, Ästhetik, Pädagogik, Philosophie der Naturwissenschaften. — Einige Beiträge dieses 3. Abschnittes sind übrigens zu eigentlichen Traktaten über wichtige Fragen ausgewachsen, weshalb sie hier eigens erwähnt zu werden verdienen, so z. B. G. Giulietti: *Il significato e il valore del metodo zamboniano*; D. Composta: *La teoria del giudizio*; F. Villa: *La morale*; A. Pasa: *Il concetto di scienza e il fondamento delle scienze della natura*.

Der 4. Abschnitt enthält drei bedeutende Beiträge, die sich nicht unmittelbar mit Zamboni befassen: J. Maritain: *Philosophy and the unity of the sciences* (p. 705-722); J. Zaraguëta Bengoechea: *El método genético en la solución del problema crítico del conocimiento* (723-732); M. F. Sciacca: *L'uomo e la sua essenza* (733-760).

Der 5. Abschnitt enthält eine vollständige Bibliographie der Veröffentlichungen Zambonis, im ganzen 185 Titel, ferner ein Register sämtlicher Autoren, die Zamboni in seinen Werken zitiert, und schließlich einen biographischen Abriß. Für die Bibliographie *über* Zamboni weisen die Herausgeber auf die « *Bibliografia filosofica italiana dal 1900 al 1950* » hin. Damit wird der Zamboniliebhaber gezwungen, diese allerdings vorzügliche Bibliographie anzuschaffen. Aber warum nicht? Wozu den ohnehin schon sehr stattlichen Band mit einer Arbeit belasten, die schon gemacht ist? — Wer sich mit der Geschichte der italienischen Philosophie und erst recht mit der aktuellen italienischen Philosophie ernsthaft befassen will, wird dieses große Werk nicht übergehen dürfen. E. PONZALLI OFM Cap

**Sottiaux, Edgard: Gabriel Marcel, Philosophe et Dramaturge.** (Philosophes contemporains. Textes et études, 8.) — Nauwelaerts, Louvain-Paris 1956. 219 p.

Wer sich rasch und gut in die Gedankenwelt Gabriel Marcells einführen lassen möchte, greift mit großem Nutzen zu diesem Werk. Der Verfasser hat die Arbeiten von Troisfontaines, Fessard, Chenu und Chaigne geschickt verarbeitet, um auf dieser Grundlage die Interpretation der beiden bedeutendsten Dramen Marcells (*Un homme de Dieu*; *Le monde cassé*) aufzubauen. In beiden Dramen wird ein für Marcel typisches Thema behandelt, nämlich die nicht mitteilbare Originalität, das Geheimnis des Seienden und die in jedem Seienden gegebene innere Doppelsinnigkeit. E. GRUNERT CSsR

### Wirtschaft und Gesellschaft

**Mensch und Wirtschaft.** Vierteljahres-Zeitschrift für christliche Wirtschaftsethik. Herausgeber: Fraternitas, Zürich. Redaktion: lic. oec. Rupert HÜSSER OFMCap, Appenzell. — Verlag A. Grob, Zürich. 1. Jahrgang, N. 1: Februar 1958. 12 S.

In Weiterführung der bis anhin hektographierten Schrift gleichen Namens erscheint im Verlag A. Grob A. G., Zürich, nun die erste gedruckte Nummer der Vierteljahresschrift « Mensch und Wirtschaft ». Herausgeber und wissenschaftliche Mitarbeiter aus verschiedenen Berufen haben sich zusammen mit dem Verleger an die Aufgabe herangewagt, den wirtschaftenden Menschen sozusagen aller Schichten und Einkommensklassen zu erfassen, um mit ihm aktuelle wirtschaftliche und soziologische Fragen durchzudenken. Das Vorwort der Schrift schafft klare Situation hinsichtlich Aufgaben und Sonderziel der neuen Publikation. Kaspar *Hürlimann* zeigt in seinem theologisch-soziologisch gehaltenen Artikel « Macht euch die Erde untertan » den Weg des Menschen zur Welteroberung nach dem Plane Gottes. Luigi *Granzio* zeichnet das Bild eines zeitaufgeschlossenen Arbeitgebers. Der durch seine Vortragsreihen mehr und mehr bekannt werdende Atomphysiker, Deicola *Sträßle*, beginnt unter der Rubrik « Atomzeitalter » eine Artikelserie: « Die Macht der Atome kommt », wobei es sein Bestreben ist, in leichtfaßlicher Art die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaft in anregender Form einem breiteren Leserkreis verständlich zu machen. Als weitere Artikel sind zu nennen: Waldemar *Gremper*: « Jahrhundert der Psychologie »; Rupert *Hüsser*: « Uranfang der Wirtschaft ». Beiträge in Klein- und Bild lockern auf und weisen dem Leser unaufdringlich die Richtung zu christlicher Ganzheit. Jahresabonnement für die Schweiz Fr. 6.80, Ausland Fr. 7.20.

R. HÜSSER OFMCap

von Nell-Breuning, Oswald, SJ: **Wirtschaft und Gesellschaft heute.** Bd. II: Zeitfragen. — Herder, Freiburg 1957. VIII-436 S.

Der I. Band (vgl. unsere Bespr. 4 [1957] 88 ff.) hatte Grundfragen behandelt, der II. beschäftigt sich mehr mit zeitbedingten Themen. Einige davon, wie Währungsreform, Lastenausgleich und Industrieentflechtung, sind schon im wesentlichen erledigt, die meisten von ihnen stehen noch in der Diskussion. Fast die Hälfte des Bandes entfällt auf die beiden Abschnitte « Gewerkschaften » und « Mitbestimmung ». Auch wenn man N.-Bs. Standpunkt in der Gewerkschaftsfrage nicht restlos teilt, muß man anerkennen, daß er sich konsequent und unerschütterlich um den Kontakt und die Verständigung mit den Gewerkschaften, genauer mit der Einheitsgewerkschaft in Gestalt des DGB, bemüht. Diese Verbindung zwischen Kirche und Arbeiterschaft ist ihm so wichtig, daß er sich stellenweise dem Standpunkt der Gewerkschaften weitgehend annähert, so z. B. in der Frage des Streikes,

wo er dem gewerkschaftlichen Streik eine « beachtlich hohe Stufe der Rechtskultur » zuspricht (S. 46). Seiner zwar bedingten, aber doch deutlichen Billigung des politischen Streikes wird vielfach widersprochen, so von Meßner (Soz. Frage, S. 595/6) und A. Weber (Kapital und Arbeit, S. 177 f.). In der Ablehnung einer Zwangsschlichtung ist Verf. zuzustimmen; dagegen hätte man sich doch eine positivere Wertung von freiwilligen Schlichtungsmöglichkeiten (z. B. Feststellungsausschuß) wie der wissenschaftlichen Beratung der streitenden Arbeitsmarktparteien gewünscht (S. 61). Offensichtlicher Mißbrauch des Streikrechtes, wie in der schleswig-holsteinischen Metallindustrie Ende 1956 / Anfang 1957, führt zu einer entsprechenden Reaktion der Öffentlichkeit und ruft den Staat zu einer Verbesserung der Rechtskultur auf den Plan. — Auf der anderen Seite scheut Verf. auch nicht vor deutlicher Kritik zurück, so wenn er die von Dr. Agartz angestrebte DGB-Richtung mit geradezu vernichtender Schärfe verurteilt (S. 34 ff.). Das hat dem Verfasser nicht geschadet, und er ist wohl immer noch derjenige katholische Wissenschaftler, der von den Gewerkschaften mit größter Aufmerksamkeit gehört wird — ein gar nicht hoch genug zu schätzendes Positivum!

In der Frage der Mitbestimmung macht N.-B. selbst auf einen Wandel seiner Auffassung aufmerksam. Hatte er zunächst die Mitbestimmung auf dem Wege der Vermögensbeteiligung angestrebt, so sieht er sie jetzt, unabhängig von dieser, als Auswirkung des persönlichen Arbeitseinsatzes. Grundsätzlich ist dem zuzustimmen. Ob und wie man die Verfügungsgewalt über das Unternehmen gleichmäßig auf Sach- und Arbeitsbeteiligung aufteilen kann, ob man nicht das Management besonders berücksichtigen muß, das sind alles offene Fragen. Wenn die Mitbestimmung z. Zt. in der Diskussion etwas zurückgetreten ist gegenüber der interessanteren Frage der Gewinnbeteiligung, des Miteigentums und dgl., so wird bei rückgängiger Konjunktur die Mitbestimmung, die sich für den Arbeiter doch immer mit der Sicherung seines Arbeitsplatzes verbindet, sicherlich wieder in den Vordergrund rücken. Für die weiteren Erörterungen bieten dann die verschiedenen Beiträge des Verf., besonders der ausgezeichnete Artikel « Mitbestimmung und Partnerschaft » (S. 143 ff.), wertvolles Material.

Dem, was Verf. über die « große Welle der Fehlrationalisierungen der 20er Jahre » sagt (S. 111), wie auch seinen Bemerkungen über betriebliche Rationalisierung im allgemeinen (S. 113), ist kaum beizustimmen. Gewiß soll man solche Maßnahmen, wie auch die jetzt beginnende Automation, mit den Vertretern der Belegschaft durchsprechen, die praktische Erfahrung des Mannes aus dem Betrieb zu Wort kommen lassen; aber die Freisetzung von menschlicher Arbeitskraft wird bei Rationalisierungsmaßnahmen nicht zu vermeiden sein. Ist einmal über den einzuschlagenden Weg entschieden, gibt es auch kein « so oder anders » mehr. Hier liegt zweifellos ein schweres Problem: innerhalb von Zwangsläufigkeit und Monotonie des modernen mechanisierten Betriebes dem Einzelnen noch, wenn nicht Entscheidungsfreiheit, so doch Gestaltungsmöglichkeit zu geben. Richtig stellt Verf. fest, daß diese Mitbestimmung nicht vom Gesetz geregelt werden kann. Der kluge Arbeitgeber wird sie, soweit nur irgend möglich, von sich aus herbeizuführen suchen.



Aus der Fülle der sonstigen Beiträge, die wieder das vielseitige, reiche Wissen des Verf. auf den verschiedensten Teilgebieten von Wirtschaft, Soziologie und Politik zeigen, sei noch hervorgehoben « Demokratie in der modernen Massengesellschaft », ein Problem, das wohl in den meisten westlichen Staaten mehr oder weniger akut ist und sie, falls keine rechte Lösung etwa im Sinne der Berufsständischen Ordnung bzw. der Leistungsgemeinschaften gefunden wird, für diktatorische Experimente so anfällig macht.

Der Band schließt ab mit einem Beitrag über die deutsche Wiedervereinigung, — ein Vortrag, der s. Zt. einige Aufregung und heftigen Widerspruch hervorgerufen hatte. Verf. hat ihm deshalb einige Erläuterungen vorausgeschickt, besonders um seinen mißverständlichen Ausdruck vom « Rückwärtsdrehen des Rades der Geschichte » klarzustellen. Im übrigen ist dieser Beitrag noch so aktuell wie vor zwei Jahren, und er verdient ernsteste Beachtung. Solche unpopulären und unbequemen Dinge auszusprechen, bedeutet Mut und Verantwortungsfreudigkeit. Alles in allem : was hier empfehlend über Bd. I gesagt wurde, trifft voll und ganz auch für Bd. II zu. Für Wissenschaft und Praxis ist das Werk eine reiche Fundgrube, deren Ausnützung durch ein gutes Register noch unterstützt wird.

A. THIELE OSB

### Religionswissenschaft — Religionsphilosophie

**König, Franz : Religionswissenschaftliches Wörterbuch.** Die Grundbegriffe. — Herder, Freiburg i. Br. 1956. LXIV S. u. 956 Sp. Mit 4 Religionskarten.

Die Religionswissenschaft hat sich allmählich als selbständiges Lehrfach durchgerungen im Unterricht unserer theologischen Lehranstalten und Diözesanseminarien, wo sie früher meistens nur sehr summarisch behandelt wurde als Unterabteilung der Apologetik im Traktat « *De vera religione* ». Einer der bekanntesten katholischen Vertreter dieser Wissenschaft ist der jetzige Erzbischof von Wien, Dr. Franz König. Er ist der Hauptschriftleiter und Herausgeber dieses Wörterbuches, das in kurzen Darstellungen eine zeitgemäße und zuverlässige Orientierung bieten will auf dem umfassenden Gebiete der Religionsphilosophie, Religionspsychologie, Religionsphänomenologie, Religionssoziologie, Religionsgeschichte und Religionsstatistik. Es ist selbstverständlich, daß in einem so gearteten Werke die Religion des Christentums bloß insoweit behandelt werden konnte, als es mit den übrigen Religionen der Menschheit phänomenologisch im Zusammenhang steht.

Das Verzeichnis der Mitarbeiter weist eine runde Hundertzahl von Namen auf, darunter mehrere wohlbekannte. Voran geht ein alphabetisches Verzeichnis aller Text- und Verweisstichwörter. Nach unserer Meinung bietet dieses Wörterbuch namentlich für unsere Jungtheologen ein sehr wertvolles Hilfsmittel, um sich rasch zu orientieren auch auf solchen Sondergebieten, die in den religionswissenschaftlichen Vorlesungen entweder übersprungen oder in allzu gedrängter Form behandelt werden mußten.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

**Brunner, August : Die Religion.** Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. — Herder, Freiburg 1956. 390 S.

Der Inhalt dieses wertvollen und verdienstlichen Werkes entspricht wohl eher dem Untertitel. Man spürt überall, daß B. mit der Religionsgeschichte vertraut ist. In der Deutung des daraus gesammelten Materials zeigen die Philosophen die Tendenz, sich nur mit den Religionen hoher Stufe zu beschäftigen. So verschaffen sie sich einen zu beschränkten Religionsbegriff, der mannigfaltige Religionsformen als unwesentlich ausmerzt. Die Ethnologen hingegen, die mit den primitivsten religiösen Tatsachen in Kontakt kommen, beurteilen oft die Religion als eine Verirrung der Menschheit. Der Verf. sucht mit Recht eine feste und breite Grundlage in der Wesensstruktur des Menschen, um den Ursprung und die Entwicklung des religiösen Phänomens zu verstehen. Tatsächlich findet sich dieses Phänomen nur beim Menschen. Man muß folglich die Religion in Verbindung setzen mit dem, was den Menschen von den anderen Lebewesen unterscheidet, das heißt mit der Geistigkeit. « Folglich kann der Ursprung der Religion nicht wesentlich mit der Quelle einer besonderen Betätigung zusammenfallen, sondern er muß da liegen, wo es um den Menschen als solchen geht ; von dieser Mitte her wird die Religion jeweils auf die Einzelgebiete einwirken » (S. 22). Deswegen zeigt B., daß alle Kulturerscheinungen ursprünglich der Religion entstammen oder von ihr beeinflusst sind. In Rücksicht auf seine Geistigkeit hat der Mensch eine eigentümliche Weise, der Wirklichkeit gegenüberzustehen und sich zu ihr zu verhalten. Er ist auf die Ganzheit gerichtet. « Die Religion ist nichts anderes als der Versuch des Menschen, sich der Wirklichkeit anzupassen, aber der vollen und ganzen Wirklichkeit, in der das Absolute entscheidend ist » (S. 63). Darin sucht der Mensch sein Heil.

Aber die menschliche Geistigkeit ist keine reine, sondern eine mit Leib und mit Seelischem verbundene Geistigkeit. Das besagt eine Verbindung mit Stamm, Volk, Lebensweise, Überlieferungen, Kultureinflüssen. Die Religion wird also zahlreiche wirksame Faktoren umspannen. Infolgedessen zeigt der Verf. ausführlich, wie die mannigfaltigen Religionserscheinungen und Akte, nicht nur die hohen und echten, sondern auch die niedrigen und abirrenden, diesen verschiedenen Strukturschichten und Lebensbedingungen des Menschen zugeschrieben werden müssen.

Vom Standpunkt des Theologen aus kommt die Religionsphilosophie in die Gefahr einer Reduzierung der übernatürlichen Offenbarung. B. vermeidet sie dadurch, daß er nur die Religion betrachtet, die dem Menschen aus seinen natürlichen Anlagen und Kräften zugänglich ist. Dennoch weist er auf, warum einerseits diese Religion im allgemeinen sich auf Offenbarung und Eingebung beruft, andererseits daß eine übernatürliche Offenbarung möglich sei, besonders wenn Gott personhaft begriffen wird. Außerdem zeigt er, wie die christliche Offenbarung die Grundbestrebungen der natürlichen Religion erfüllt.

B. DUROUX OP

**Hessen Johannes : Religionsphilosophie.** 2 Bde. 2. Aufl. — Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1955. 306, 338 S.

Im ersten Bande seines Werkes weist Hessen zuerst die Möglichkeit einer Religionsphilosophie auf, und nachdem er die Hauptformen oder Typen dieser Disziplin unterschieden hat, legt er die verschiedenen Theorien dar.

Der erste Typus, als spekulative Religionsphilosophie bezeichnet, findet sich in der neuscholastischen Religionsphilosophie. Aber das ist vielmehr eine Gotteslehre als eine echte Religionsphilosophie, die sich mit der Religion selbst als spezifischer Seelentätigkeit, als spezifischem Erleben beschäftigen muß. Außerdem ist der Thomismus nach H. radikal unfähig, eine echte Religionsphilosophie aufzubauen, da er keine andere Erkenntnisart als die Sinnes- und Verstandeserkenntnis annimmt und keinen Raum für eine geistige Erfahrung zuläßt.

Der kritische Typus wurde von Kant begründet und vom Neukantianismus ausgestaltet. H. legt die Theorien der Vertreter dieser Denkströmung dar: Cohen, Natorp, Görland, Windelband, Rickert usw. Im allgemeinen macht er den verschiedenen Schulen und Autoren den Vorwurf, daß sie, wegen ihrer idealistischen Grundanschauung, die eigentümliche Gewißheit der Religion nicht anerkennen. Die « *homines religiosi* » haben die Gewißheit, mit einer realen Wirklichkeit und mit realen eigenartigen Werten in Beziehung zu sein. Aber nach ihrer Philosophie können die Kantianer nicht von der Erfahrung und von der Geschichte, sondern nur vom Apriori ausgehen. So wird das Spezifische der Religion von vornherein verkannt.

Man könnte F. Schleiermacher als einen Bahnbrecher betrachten, da er sich gegen den Geist seiner Zeit bemühte, die Religion aus sich selbst zu verstehen. In die durch ihn eröffnete Richtung gehen die Religionsphilosophen Dunkmann, Wobbermin und Scholz, die das von Religionsgeschichte und Religionspsychologie geförderte Material verarbeiteten. So gestaltet sich der dritte Typus der historisch-psychologisch fundierten Religionsphilosophie. Eine andere Art dieses Typus trat auf, als die von Husserl eingeführte phänomenologische Methode durch M. Scheler auf das Religionsgebiet angewandt wurde. R. Otto wird vom Verf. auch in diese Strömung einbezogen.

Im zweiten Bande stellt H. seine eigene Methode und Theorie dar. Die grundlegende Methode ist die phänomenologische. Von der geschichtlichen Erfahrung der großen religiösen Persönlichkeiten ausgehend kommt man zu einer vorurteilsfreien Beschreibung des religiösen Urphänomens, und man gelangt nachher zu einer Wesenschau. Außerdem bringen die spekulative und die kritische Methode ein logisches Begründen und ein kritisches Prüfen.

Die daraus folgende Definition lautet: Religion ist Erlebnis des Heiligen oder Religion ist die Lebensbeziehung des Menschen zum Heiligen. Dadurch erscheint die Selbständigkeit der Religion gegenüber Philosophie, Sittlichkeit und Kultur. Mit dieser Selbständigkeit ist ihre Selbstbegründung gegeben. Es gibt eine religiöse Wertsphäre, deren wir in einem Akte geistigen Schauens unmittelbar innwerden. H. versucht dann den Sinngehalt der Religion aufzudecken dadurch, daß er das religiöse Wertverhalten und das



religiöse Wertobjekt analysiert. Die letzten Teile des Werkes werden der Frage der Wahrheit und der Wesensformen der Religion gewidmet.

Über dieses große Werk seien hier nur einige Bemerkungen angebracht. Mit dem religiösen Erleben muß sich die Religionsphilosophie beschäftigen. Aber die phänomenologische Methode bietet kein Kriterium, um zu unterscheiden, was wirklich zum Begriff der Religion, den der reine Philosoph gewinnen kann, und was zum übernatürlichen Glauben und Leben gehört. Man kann fragen, in welchem Sinne der reine Philosoph von der Offenbarung, der Erlösung, der Gnade als von Grundkategorien aller Religion sprechen darf? Der Verf. versteht unter natürlicher Offenbarung die mittelbare, das heißt die Selbstbekundung Gottes mittels der Schöpfung, und unter übernatürlicher Offenbarung die unmittelbare Selbsterschließung Gottes im religiösen Erleben. Wir zweifeln daran, daß die echte Übernatürlichkeit in dieser psychologischen Weise bestimmt werden könne. Wir geben zu, daß die neuscholastische Religionsphilosophie das religiöse Erlebnis vernachlässigt hat. Die thomistische Erkenntnistheorie, die H. heftig angreift, wahrt hingegen den wesentlichen Unterschied zwischen Natürlichkeit und Übernatürlichkeit viel besser!

Zum Schluß seien die Bedeutung dieses Werkes und die ausgedehnte Information des Verf. auf dem Gebiete der Religionsphilosophie sowie die Klarheit seiner Darlegungen hervorgehoben. B. DUROUX OP

**Vorbichler, Anton SVD : Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte.** Eine Begriffsstudie. (St. Gabrierler-Studien, Bd. XV.) — St. Gabriel-Verlag, Mödling b. Wien 1956. 198-12\* S.

Nachdem F. Heilers religionsgeschichtliche Studie über « Das Gebet » seit 40 Jahren in mehreren Auflagen erschienen ist, wartete man immer noch umsonst auf eine befriedigende Monographie über das Opfer, obwohl das Opfer die betreffenden Völker mehr in Anspruch nimmt und für eine Untersuchung mehr Beobachtungsmaterial liefert als das Gebet. Das vorliegende Werk nun ist ein grundlegender Beitrag zur Darstellung des Phänomens Opfer. Um den Opferbegriff abzuklären, setzt sich V. mit drei Autoren auseinander, die über dieses Thema geschrieben haben, mit P. W. Schmidt, mit K. Meule, dem Altphilologen der Universität Basel, der in seiner Arbeit « Griechische Opferbräuche » wertvolles Material mit weniger wertvollen Theorien vermischt hat, und mit A. E. Jensen, dem Ordinarius für Völkerkunde an der Universität Frankfurt a. M. und wichtigstem Vertreter der kulturmorphologischen Richtung in der Ethnologie. Meule lehnt jede religiöse Sinndeutung dessen, was wir Opferriten nennen, ab, und Jensen glaubt, daß das, was wir heute als Opfer betrachten, ursprünglich nichts mit der Darbietung einer Gabe an eine Gottheit zu tun hatte, sondern daß es eine Art kultischen Spieles, eine Nacherlebung urzeitlicher Vorgänge war. V. weist beiden unzulängliche Methoden oder falsche Schlüsse nach. In der Auseinandersetzung mit P. W. Schmidt ist vor allem bemerkenswert, daß V. das ursprüngliche Opfer nicht mit Schmidt als eine Gabe von Lebensmitteln an

eine Gottheit ansieht, sondern als Rückgabe des Lebens selber an den Schöpfer. Der Naturmensch habe das Empfinden, daß er durch das Töten von Tieren und selbst durch das Essen von Pflanzen sich am heiligen Bereich des Lebens vergreife; um durch diese Tat, die er nun einmal nicht lassen kann, nicht zu Schaden zu kommen, dränge es ihn, die lebentragenden Teile des Tieres der Gottheit anheimzustellen. Dieser so ausgedrückte Verzicht auf das Verfügungsrecht über das Leben, worin die Anerkennung der Oberherrschaft Gottes über das Leben eingeschlossen ist, sei die ursprüngliche und eigentliche Opfergabe. Das Töten oder Zerstören einer Opfergabe sei also kein wesentlicher Bestandteil des Opfers an sich, sondern habe sich erst später für die Sonderart des Sühnopfers ergeben, um die Hingabe des Lebens zur Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Lebens- und Schöpfungsordnung stärker zum Ausdruck zu bringen. Diese Ausführungen, die mit einer sauberen und überzeugenden Methode vorgelegt werden, sind auch für den Dogmatiker von Interesse im Hinblick auf das Kreuz- und Meßopfer.

W. BÜHLMANN OFMCap

**Lindenberg, Wladimir : Die Menschheit betet.** Praktiken der Meditation in der Welt. — Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1956. 232 S.

Der Verfasser ist der Konfession nach russisch-orthodox und dem Beruf nach Nervenarzt. Persönliche Berührung mit Indien und reiche Literatur haben ihm Zugang zu den religiösen Praktiken der verschiedenen Völker verschafft. Es ist ihm ein echtes Anliegen, das Religiöse im heutigen Menschen zu fördern, da dieser nur die Wahl hat, « sich zum Heiligen, zum Liebenden und Dienenden, zum Weisen, zum Helden emporzuentwickeln, oder Kommis, Manager, der er ist, zu bleiben » (10). Dieser Mensch muß « vorsichtig tastend den Weg zu sich selbst, zu einer verödeten, aber unbewohnten Mitte zurück suchen und finden » (22) und durch das Gebet Gott da hinein rufen, und dann erfahren, daß Beten nicht bloß Reden ist, sondern auch Schweigen und Hören. Nach solchen Gedanken in den einleitenden Kapiteln zeigt der Verfasser das Gebetsleben in den verschiedenen Religionen auf. Er bietet keine vollständige Darstellung, sondern mehr interessante Einzelheiten. Woran aber das ganze Buch krankt, ist die tatsächliche und grundsätzliche religiöse Standortlosigkeit. Es will nicht bloß Achtung vor dem religiösen Leben der Andersdenkenden wecken, was in Ordnung wäre, sondern geht in seinem Toleranzbestreben so weit, daß es alles als gleichwertig vorlegt und jeden Dogmatismus an den Pranger stellt. Für den suchenden Menschen sei es gleich, « von welcher Tafel er die heilige Nahrung nimmt, nur, daß er sich zum Nehmen bereit macht und mit Ehrfurcht das Heilige, das ihn umgibt, empfängt » (10). Wir meinen, der Autor sollte gerade als Nervenarzt zur Einsicht kommen, daß man mit einer solchen verschwommenen Allerweltsreligion suchende Menschen nicht zur Ruhe bringt. Daß er auch sonst in seinem Urteil von Einseitigkeiten nicht frei ist, beweist etwa folgender Satz: « Wenn es die Quäker nicht gäbe, könnte man im heutigen Abendlande an den Menschen und an der Menschheit verzweifeln » (218).

W. BÜHLMANN OFMCap

### Kultur- und Geschichtsphilosophie

**Samuel, Otto : Die Ontologie der Kultur.** Eine Einführung in die Meontologie. — Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1956. VII-271 S.

Unter « Kulturontologie » versteht der Verfasser die waltenden Seinsgesetze für das Verständnis der Gesamtheit der leiblich-seelischen Lebensbekundungen des Menschen. Er glaubt dabei zurückgehen zu dürfen auf eine allumfassende Wirklichkeit, die über alle Erfahrbarkeit hinausliegt als etwas total Anderes gegenüber der Erscheinung, worin sie aber doch als urbedingendes und insoweit auch als mitgestaltendes Moment enthalten ist, wenn auch in einer für uns unfäßbaren Weise. Sie ist in ihrem Ansichsein nichts von dem, was in der Erfahrung nach außen erscheint. Darum nennt der Verfasser sie ein « konkretes Nichts », dem das Sein wie ein Nichtsein zukommt und das gleichwohl die Fülle der Wirklichkeit besitzt. Er meint das wohl vorzüglich im Sinne der Unsagbarkeit, denn Unsagbares und Nichtseiendes scheinen ihm identisch zu sein. Erkenntnis- und Seinsordnung fließen hier in eins zusammen.

Diese Unsagbarkeit geht soweit, daß darin nicht wie in jedem sonstigen Begriff nach Inhalt und Form unterschieden werden kann. Er nennt darum dieses total Unsagbare das « Meontisch-Meontologische », wodurch zum Ausdruck gebracht werden soll, daß es durch seine Identität von Inhalt — als Nichtseiendes — und Form — als Nichtsein — über jede Erscheinungswirklichkeit erhaben ist, insofern diese in die entsprechende Zweiheit oder « Bifurkation » von Inhalt und Form, von Seiendem und Sein auseinanderfällt. Trotz dieser absoluten Transzendenz seines nichtshaften Ansichseins soll es in der Erscheinung sich auswirken als die Grundbedingung seiner Erfahrbarkeit, ohne daß es selber dabei in seinem Wesen irgendwie sichtbar wird. Nur der philosophische Glaube bürgt für sein Vorhandensein.

In ihm als dem Meontisch-Meontologischen sind alle Gegensätze aufgehoben in einer totalen Andersheit gegenüber dem Sein in der Erscheinungswelt mit seinen immer mehr sich zeigenden Differenzen. Es ist weder Geist noch Materie, weder Substanz noch Akzidenz, sondern ein neutrales Drittes, das sich den verschiedenen Erscheinungsformen gegenüber rein *bedingend* verhält. In diesem Sinne ist es bedingender *Geist* für die Sinnhaltigkeit in der Erscheinung, bedingende *Materie* für ihre Inhaltlichkeit, bedingende *Raumzeitlichkeit* für ihre formale Seite nach zeitlicher und räumlicher Erstreckung, das bedingende « *Ist* » für ihren Tatsächlichkeitscharakter.

Dieses totale Anderssein zwischen dem meontischen Ding an sich und der Erscheinungswirklichkeit wiederholt sich in gewissen Grenzen in dem relativen Anderssein der Begriffe gleichen Namens in den einzelnen *Kultursphären*, deren S. fünf unterscheidet : Theoretik, Ethik, Ästhetik, Soziologie und Religion. So hat z. B. der Begriff des « Wahren » einen anderen Sinn in der Theoretik und in der Religion. Das Bedingende nimmt in den fünf Sphären die allerverschiedenste Form an. *Eigentliche* Geltung kommt ihm

im Theoretischen zu. Aber sehr fruchtbar werden auch seine Funktionen im *uneigentlichen* Sinne in den anderen Sphären.

*Richtig* ist nur das zu nennen, « was am besten der Ermöglichung *aller* Erfahrbarkeit in den fünf Sphären dient, unter sorgfältiger Beachtung der Eigenstruktur und sinngebender Eigentlichkeiten ». Ihren vollen Sinn erhalten die Begriffe erst durch ihre Rückführung auf das Gebiet des Meontisch-Meontologischen. Soviel Andersartigkeiten da sind, so viele Hinweise auf das Ansichseiende, das die totale Andersheit *par excellence* ist. In allen fünf Sphären ist das Letzte ein stummer Hinweis auf etwas Unsagbares. Der Rest ist Schweigen.

Diese seine Theorie vom Meontisch-Meontologischen sucht der Verfasser als letzte Lösung aller strittigen Fragen in den einzelnen Kultursphären zur Geltung zu bringen. So glaubt er, auf dem Gebiete der Naturwissenschaft die bisher ungelöste Zweiheit von « Partikel » und « Welle », von « Atom » und « Feld » durch ihre Überführung in die Identität des Unsagbaren verständlich machen zu können. Am meisten interessiert wohl die Anwendung seiner Theorie auf das Kulturgebiet der Religion. Man sollte meinen, daß man hier den Gottesbegriff mit dem Meontisch-Meontologischen gleichsetzen könnte im Sinne der sog. *negativen* Theologie. Doch davon will der Verfasser nichts wissen. Gott ist nach ihm wohl meontisch, aber nicht meontologisch, weil die Zweiheit von Schöpfer und Geschöpf begrifflich mit ihm verbunden ist, während sich im Meontisch-Meontologischen jede Zweiheit und Differenz aufhebt. Wohl will der Autor das Göttliche und das Religiöse soviel als möglich aus der « Theoretik » herausgenommen wissen, um so seine Eigentlichkeit um so deutlicher werden zu lassen. Und so erklärt er: « Nicht diejenige ist die beste Religion, deren uneigentliche Theoretik die beste im Vergleich mit der eigentlichen ist, sondern diejenige, deren Eigentümlichkeit die beste für das spezifisch Religiöse ist in seinem arteigenen Hinweis auf das große Unbekannte » (S. 250). Das Beste wäre nach ihm « die Abschaffung der Hellenisierung und die Schöpfung einer Dogmatik, die so schlicht wäre wie die Religion selbst — in theoretischer Beziehung ». Gleichwohl aber sucht er seine Theorie anzubringen in der Deutung der Trinität. Nach dem Kriterium der Richtigkeit, das er für das Kulturgebiet des Religiösen aufstellt, scheint ihm die christliche Religion, und zwar in ihrem reformatorischen Bekenntnis, die relativ beste zu sein.

Diese neuartige und überraschende Theorie des Autors, die er mit einem großen wissenschaftlichen Elan und mit einem tiefen Kennerblick für die philosophischen Anliegen unserer Zeit vertritt, beruht leider auf einer rein glaubensmäßigen Annahme, wie der Verfasser selber zugesteht. Diese kann aus der Wirklichkeit, wie sie sich nun einmal unserm Denken darbietet, nicht einsichtig gemacht werden, weil sie einem total anderen Seinsgebiet angehört. Und doch ist das für uns der einzige Weg, um zu irgendwelchen Aussagen zu gelangen. Das in sich Unsagbare kann wohl nicht der letzte Grund irgend einer positiven oder negativen Aussage sein. Jede Aussage, die sich in Gemäßheit unseres Denkens vollzieht, findet ihren letzten Halt am Seienden und Sein. Wird dieser fallen gelassen, hört jede Aussagbarkeit und jedes vernünftige Reden über etwas auf. Der stumme Hinweis auf das

Unsagbare, womit sich der Verfasser begnügt, reicht wohl nicht aus, um das Denken der Menschheit, das immer wieder um die großen Fragen des Lebens kreist, zu befriedigen. Das berechtigte Anliegen der vielfachen « Analogie unserer Begriffe » kann durch einen schrankenlosen Relativismus unseres begrifflichen Denkens in keiner Weise in seinem wahren Sinne aufgelichtet werden. Der *Kulturpragmatismus* des Verfassers läßt sich mit einem ungeschmälernten Wahrheitssuchen des denkenden Geistes nicht vereinen. Das gilt für alle Gebiete, auch für das religiöse Erkenntnisgebiet, soweit es eben in unser Denken hineinreicht. Die einzige Grenze liegt hier in der begrifflichen Unsagbarkeit göttlicher Glaubensgeheimnisse, die das göttliche Leben und Walten in einer für uns unfaßbareren Weise in sich selbst betreffen. Diese Unsagbarkeit hat dann aber ihren letzten Grund nicht in einem konkreten Nichts, das darüber steht, sondern in der unser begriffliches Denken überschäumenden Fülle des *Seins* in *Gott selber*. J. ELL CSsR

**Bovet, Theodor : Die Ordnung der Freiheit.** Eine anthropologische Betrachtung der Kunst und Technik in der Gemeinschaft. (Der Mensch und seine Ordnung, Bd. V.) — P. Haupt, Bern 1951. 272 S.

Der in der Literatur beschlagene und durch seine irenische Haltung allseits geschätzte Autor sucht hier, den Begriff der Freiheit aus seiner negativen Verstrickung (Freiheit von Zwang) zu lösen und seine eigentlich positive Bedeutung herauszuschälen : Freiheit zu etwas, zu einer Aufgabe, die der Verf. als Auftrag, Gottes Schöpfungswerk weiterzuführen, bezeichnet. Man erkennt schon daraus den tief ethischen Gehalt, den B. der Freiheit zuteilt, wiewohl sonst die biologischen Argumente vorherrschen und man eine eigentliche Philosophie des Geistes vermißt.

Der Autor betrachtet zunächst die schöpferische Freiheit, wie sie in den Werken von Kunst und Technik sich ausspricht. Sodann wird die Freiheit in der Gemeinschaft dargestellt, wobei der Verf. über die reine Abwehrstellung gegenüber den Extremen wie Individualismus und Bolschewismus hinaus die Notwendigkeit unterstreicht, zuerst einen positiven Standpunkt zu gewinnen. B. ist der Überzeugung, daß diese Extreme ihre Überspanntheiten von selbst verlieren in dem Augenblick, da sie sich auf den christlichen Freiheitsbegriff besinnen. Es sei unnütz, von einem Extrem aus das andere bekämpfen zu wollen. Es steckt viel Wahrheit in der Erklärung unseres Verf., daß der russische Kommunismus das Spiegelbild des westlichen Bürgertums sei. Es ist sinnlos, vom satten Bürgertum aus gegen den östlichen Kommunismus vorgehen zu wollen. Es bedarf dazu einer Rückbesinnung und Rückkehr zur rechten christlichen Mitte. A. F. Utz OP

**Landmann, Michael : Das Zeitalter als Schicksal.** Die geistesgeschichtliche Kategorie der Epoche. (Philosophische Forschungen, hrsg. v. Karl JASPERS, N. F. 7.) — Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1956. IX-104 S.

Der Verfasser legt die Arbeit als Frucht eines langjährigen geschichtsphilosophischen Studiums vor und hofft, doch noch etwas sagen zu können,



das über die holländische Dissertation von H. P. H. Teesing : « Das Problem der Periodisierung in der Literaturgeschichte » (Groningen 1948) hinausgeht.

In der älteren Neuzeit wurde der Versuch unternommen, sowohl die natürlichen wie die geschichtlichen Tatsachen rein immanent aus sich selbst zu verstehen. Doch scheiterte dieser Versuch. Neue Wirkkräfte wurden im Bereich der physikalischen Welt entdeckt bzw. angenommen. An Stelle des göttlichen Bewegers trat die Schwerkraft und die Anziehung der Massen. Ebenso scheiterte der Versuch, den Menschen als primär von seiner eigenen Vernunft gelenktes Einzelwesen zu verstehen. Vielmehr wurde erkannt, daß auch er entscheidend von Faktoren bestimmt wird, die über das Individuum hinausgehen. Gegenüber der Auffassung, daß die « großen Einzelnen » es sind, welche die Geschichte machen (Ideologie der großen Gestalten) und gegenüber der andern Auffassung vom « semper idem » in der Geschichte, weil der Mensch wesentlich immer und überall der gleiche Mensch ist, steht jene andere, nach welcher der Geschichtsprimat überindividuellen Faktoren zukommt wie Staat, Volk, Kultur. Neben sie stellt der Verfasser nun noch die Epoche oder « Umzeit » als geschichtsmächtige Letzttheit und Schicksalsmoment. Zunächst wendet er sich der Entwicklung des Epochenbewußtseins in der Geschichtsphilosophie und der Epoche als Kategorie und Gegenstand der Geschichtswissenschaft zu. Dann setzt er sich mit verschiedenen Kritiken am Epochenbegriff auseinander und gelangt so zu einer vertieften Bestimmung der Aufgaben der Epochenforschung. Im Schlußkapitel « Zuordnung von Gestalten und Epochen » überwindet er die Gefahr eines Entweder - Oder (entweder große Gestalten oder überindividuelle Faktoren) und vertritt ein Sowohl - Als auch, d. h. die Wechselwirkung von großer Gestalt und Epoche.

Wer von der Scholastik herkommt, wird hier — wie auch bei den sonst genannten überindividuellen Größen — fragen, welche Seinsart solchen Gebilden zukommt bzw. welche Einheit sie bilden. E. GRUNERT CSsR

**Pfeiffer, Konrad : Von Mozarts göttlichem Genius.** Eine Kunstbetrachtung auf der Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie. 3. Aufl. — Walter de Gruyter, Berlin 1956. VII-120 S.

Für die Schönheit, Heiterkeit und entrückende Macht der Musik Mozarts wünscht der Verfasser dieses kleinen Büchleins die philosophische Erklärung zu geben ; denn ihr « lichtvoll-heiteres Wesen » scheint ihm die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Daseins und der Welt zu enthalten. « Was der Künstler genial erschaut und wie er es in seiner Kunst dargestellt hat, wird zum Gegenstand des Denkens, und die folgenden Ausführungen sind ... als ein Versuch anzusehen, die auftauchenden Probleme, die Mozart, der *Be-glücker* der Menschheit, in anschaulicher Darstellung und künstlerisch unbe-wußt gelöst hat, ins deutliche Bewußtsein zu bringen und im Lichte der Abstraktion Schopenhauers, als des *Lehrers* der Menschheit, einer anders gearteten, wenn auch inhaltlich gleichen Lösung zuzuführen. » (Vorwort zur 1. Aufl., S. 4.) Also werden im ersten Teil zunächst die « Grundzüge einer an dem zeitlichen Vorbild Mozart entwickelten Musikästhetik » entworfen,

in dem Schopenhauers Metaphysik der Kunst kurz erläutert und darnach (Kap. 2-4) mit Hilfe des Schopenhauerschen Geniebegriffes das Musikalisch-Schöne als « Klarheit », « Bedeutsamkeit » und « Unerschöpflichkeit » des musikalischen Gedankens bestimmt wird. Da der Frankfurter Philosoph die Liebe den « Brennpunkt des Willens zum Leben » nennt, wird im zweiten Teil die Abwandlung dieses Themas in vier Mozartschen Opern skizziert (Entführung, Figaro, Don Juan, Zauberflöte). In der « Zauberflöte » etwa werde die « Vereinigung des Physischen mit dem Göttlichen » Ereignis und durch die Bejahung « des stärksten Phänomens » des « Willens » gerade seine erlösende Verneinung erreicht. In seiner « göttlichen Heiterkeit » liege Mozarts Einmaligkeit beschlossen (dritter Teil), welcher als Lohn für die Überwindung des Lebens dessen höchste Verklärung gelinge.

In der Tat vermag das in Klängen formalisierte reine Gefühl, die allem Konkreten und gedanklich Greifbaren völlig abgewandte Musik, den Hörer so intensiv und total zu ergreifen, daß in ihm die Vermutung aufsteigt, im musikalischen Erlebnis müsse sich der Gehalt tiefster Wesenheiten spiegeln. Darum wohl hat Schopenhauers Metaphysik der Musik unter Musikfreunden so viele Anhänger, zumal die Metapher, mit der sie alles, auch das Wesen der Welt, erklärt, so einfach und eingängig ist. Mit dem Glauben an dieses simple Schema steht und fällt die in der vorliegenden Monographie angebotene philosophische Deutung. Jedoch muß man dem Verfasser zugestehen, daß er die wesentlichsten Züge der Mozartschen Musik in sprachlich schönen Formulierungen herauszuheben versteht. Und auch darin hat er recht, daß es an einer Musikästhetik im strengeren Wortsinne fehlt, d. h. an einer wissenschaftlich und philosophisch gleichermaßen festgezimmerten begrifflichen Brücke, welche die musikalischen Phänomene mit dem darin zum Ausdruck gelangenden Ethos und Wesen des Menschen in die richtige Verbindung bringt. Ist die eine Basis zu diesem Brückenbau, Mozart als das « musikalische Vorbild » (S. 24), hier gut gewählt, so ist die andere Basis, die Philosophie Schopenhauers, allzu schadhaft und gebrechlich.

F. BRENN

### Mittelalterliches Geistesleben

**Curtius, Ernst Robert : Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.** 2. Aufl. — Francke-Verlag, Bern 1954. 608 S.

Am 16. April 1956 starb in Rom, nur zwei Tage nach Erfüllung seines 70. Lebensjahres, der große Gelehrte Ernst Robert Curtius. Sein Fach war Romanistik, allgemeine Literaturwissenschaft und Mittellatein. Vor mir liegt wohl sein schönstes und bedeutendstes Werk « Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter », das in kurzer Zeit in zweiter Auflage erscheinen konnte. Es ist das Werk eines großen Meisters : kenntnisreich, geistvoll und glänzend geschrieben, ein Beweis, daß sich auch eine an und für sich sehr trockene Materie zu einer spannenden Darstellung verarbeiten läßt. Zweimal hat mich dieses Buch in seinen Bann gezogen ; ein erstes Mal, als

ich es gleich nach seinem Erscheinen in die Hände bekam, und dann wieder in seiner zweiten Auflage, die ich mit voller Aufmerksamkeit durcharbeiten konnte.

Curtius spricht sich einmal (S. 235) über den Zweck seines Buches so aus: « Unsere Betrachtung ging von der geschichtlichen Lebenseinheit des mittellateinisch-nordischen Abendlandes aus. Das Ziel war, sie auch für die Literatur zu erweisen. Es mußten also Kontinuitäten sichtbar gemacht werden, die bisher übersehen wurden. Eine Technik philologischen Mikroskopierens erlaubte uns, in Texten verschiedenster Herkunft Elemente von identischer Struktur aufzudecken, die wir als Ausdruckskonstanten der europäischen Literatur auffassen durften. Sie wiesen auf eine allgemeine und allverbreitete Theorie und Praxis des literarischen Ausdrucks hin. Ein solcher Generalnenner ist die Rhetorik gewesen. Die Poesie erwies sich als vielfach verflochten mit ihr, aber auch mit Philosophie und Theologie. All diese Komplexe mußten durchleuchtet werden. Ein dichter Knäuel war behutsam zu entwirren . . . Unser Hauptanliegen aber war, von der Struktur der literarischen Materie genauere Kenntnis zu gewinnen durch Präzisionsmethoden, die systematisch und empirisch zugleich gesichert waren. » Diese Darlegung gibt wohl den besten Einblick in das Ziel und die Methode des Verfassers. Denn es ist für den Außenstehenden gar nicht leicht, den Inhalt des Buches auf eine kurze Formel zu bringen. Weder die Reichhaltigkeit des gebotenen Materials noch die Verschiedenheit der Forschungsgebiete lassen das zu.

Was Curtius als « Ausdruckskonstanten » der europäischen Literatur des Mittelalters bezeichnet, wird etwa sichtbar — wir rekapitulieren nur ausgewählte Teile des Buches — aus der Einheitlichkeit des mittelalterlichen Bildungswesens, aus den bewußt oder unbewußt geltenden und anerkannten Grundgesetzen der Rhetorik, Poetik und Topik, aus der Auffassung der Natur usw., oder etwas kürzer gesagt, aus der relativen Einheitlichkeit der Themastellung und der in Gebrauch stehenden Stilmittel. Solchen und ähnlichen Problemen geht Curtius in 18 umfangreichen Kapiteln nach, denen er gleich noch 25 Exkurse beifügt, welche das im Hauptteil Gesagte ergänzen oder näher beleuchten. Zeitlich umfaßt das Buch die Spanne bis Dante, Shakespeare bzw. Cervantes, also für drei verschiedene Sprachgebiete berechnet; freilich so, daß auch Ausblicke auf spätere Perioden nicht vermieden werden.

Diese kurzen Hinweise können freilich nicht von der genauen Lektüre des Buches selbst entbinden. Denn Seite für Seite bietet es in reicher Fülle neue Perspektiven und Einsichten. Besonders der Mittellateiner, der irgendeiner Stilform oder einem Topos nachgehen will, besitzt am « Curtius » ein Nachschlagewerk, das er immer wieder heranziehen muß. Wenn ich eine — im Ganzen gesehen sehr geringfügige — Kritik anbringen möchte, so wäre es die, daß im Vergleich zur eigentlichen Dichtung die lateinische Kunstprosa des Mittelalters mit allen ihren der Poesie verhafteten Feinheiten etwas ins Hintertreffen gelangt ist. Das soll mich aber nicht hindern, im Buche von Curtius ein Meisterwerk zu erblicken, wie es nur selten geschaffen wird. Es wird auf Jahrzehnte hinaus maßgebend bleiben.

Die Belesenheit des Verfassers ist schlechthin erstaunlich. Ich füge hier



bloß einige wenige Ergänzungen an, die ich mir bei der Lektüre notiert habe und deren Kenntnis vielleicht von Nutzen sein kann; sie bewegen sich meist in der Richtung auf Heilige Schrift oder Liturgie hin. — S. 38: « Die Welt steht im Greisenalter » wirkt sich noch bis Seuse aus, *Horologium* ed. Strange 9, 17: *mundo jam senescente*. — S. 52: *in hac Verbi copula stupet omnis regula* hat, trotz der grammatikalischen Formulierung, sicher den Sinn, daß die Menschwerdung Christi *praeter naturam* geschehen sei. — S. 110: *ab ipso suae pueritiae tempore cor gerens senile* (Gregor d. Gr. im Leben des hl. Benedikt) ist nicht nur bis ins 13. Jahrhundert « hagiographisch » geblieben. So heißt es noch in den Lektionen zum Fest des hl. Raimundus Nonnatus (31. Aug.): *ut omnes in puero adultam virtutem admirarentur*. Sogar noch unter Gregor XVI. wurde vom sel. Joh. Massias (18. Sept.) nach dem gleichen Schema gesagt: *Primo aetatis lustro nondum peracto mentem senilem iam habuisse videbatur*. — S. 125: *Totus pulcher et decorus* ... ist in der Liturgie zu treffen. *Tota pulchra es Maria* ... *et macula originalis non est in te* (Ant. am Fest der Unbefleckten Empfängnis, 8. Dez.) bzw. *Pulchra es et decora filia Jerusalem* (Himmelfahrt Mariä, 15. Aug., Ant. ad Laudes, cf. Ant. ad 1. Vesp.). Diese Texte gehen auf Cant. 4, 7 6, 3 bzw. 7, 6 zurück. — S. 142: Nicht bloß Lehrgedichte über Tugenden und Laster bieten Ansätze zu einer « Genealogie der Moral », sondern auch theol. Traktate und bildliche Darstellungen. Vgl. z. B. M. T. d'Alverny, *La sagesse et ses sept filles*. Mélanges Félix Grat. Paris 1946. Zusammenfassend LexTh. Kirche I. 328 (über *Arbores virtutum et vitiorum*) — S. 160: Über die Sequenz ist unbedingt heranzuziehen: W. von den Steinen, *Die Anfänge der Sequenzdichtung*. ZSchwKG 40 (1946) 190 ff. 241 ff. und auch Ders., *Notker der Dichter*. Darstellungsband. Bern 1948. — S. 166: Wohl letzter Ausläufer der *Laudes Romae* ist das im 9.-11. Jh. entstandene Gedicht *O Roma nobilis*. Vgl. L. Traube, *Abh. Münchener Akad. Hist. Klasse* 19 (1892) 299 ff. — S. 200: Die *Sachtopoi*, welche auf die Fragen « Warum, usw. » antworten, entsprechen dem Merkvers für die *Circumstantiae* « *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* ». Vgl. Thomas, *S. Th. I-II*. 7, 3, der sich auf Cicero beruft. — S. 219: *in monasterio, quo sanctus iste philosophia Benedicti patris nutritus erat*. Hier darf *philosophia* nur als Lebensweisheit, Geist der Regel des hl. Benedikt, verstanden werden. Von einer Gleichsetzung der Philosophie mit dem Christentum ist nicht die Rede. — S. 264: Von Abbé Migne wird gesagt, er sei wegen unkanonischen Geschäftsgebarens suspendiert worden, und es wird sogar hinzugefügt « wieder der Kanon! ». Das hat mit literarischem Kanon nichts zu tun, sondern nur mit dem Kirchenrecht (*ius canonicum*) — S. 320: zu *pagina sit coelum* ... Vgl. Seuse, *Horologium* ed. Strange 39, 10 ff. *Quis mihi det membranas coeli habentes latitudinem, atramentum maris excedens quantitatem et calamos tot, quot arborum folia et pratorum gramina*. Dazu vgl. die Parallelstelle im Büchlein der Ewigen Weisheit, ed. Bihlmeyer 212, 29 ff., mit der dort angegebenen Literatur. — S. 322: über das « Herz als Buch » vgl. Prov. 3, 3 *describe in tabulis cordis tui* oder Prov. 7, 3. Die von Curtius herangezogene Stelle 2 Cor. 3, 3 geht wohl darauf zurück. — S. 414: *aedificas sermone favos* (nicht *faros*, wie irrtümlich gedruckt wurde) *nova melle ministrans, dulcis et eloquii*

*nectare vincis apes* ... Vgl. den Hymnus am Fest des hl. Augustinus *frangis nobis favos mellis de scripturis disserens ... et propinas potum vitae de psalmorum nectare*. Auch diese Stelle geht auf die Heilige Schrift zurück, vgl. u. a. Prov. 16, 24 Ps. 18, 11 Cant. 5, 1. — S. 415: Zu *Eustachi fili, vitae mihi dulcedo* ist zu vergleichen das *Salve Regina* des Hermannus Contractus *vitae dulcedo*. — S. 423: über das Lachen der Mönche. Auch bei den Dominikanern ist es eine levis culpa *Si dissolute ridens, cachinnis vel ludis, dictis vel factis alios ad ridendum concitare intenderit*. Vgl. die ältesten Konstitutionen in: Quellen und Forschungen zur Gesch. des Dominikanerordens 38, 61. — S. 433: Zeile 19 ist statt *femina* zu lesen *femora*. Zur «Hosenfrage» ist der bekannte *Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cisterciensis* (ed. Martène-Durand, Thesaurus novus anecdotum V. 1568-1654) heranzuziehen. Über dieses Streitgedicht vgl. G. Schreiber, Gesammelte Abhandlungen 1 (Münster 1948) im Index und L. J. Lekai, The White Monks. Spring Bank 1953. S. 32 und 291. — S. 505, Zeile 12: zu *fac mecum, Domine, signum in bonum, ut videant me Tancredini et confundantur* ist als Quelle Ps. 85, 17 nachzutragen.

Dem Band sind ausgezeichnete Indices beigelegt. Die von mir angestellten Stichproben haben mich kaum je enttäuscht. Für meine persönlichen Bedürfnisse habe ich mir neu notiert: *amoenus* 199 202 ff. *auris-aures* 146, *cor-cordis tabula* 322, *floreo-florebat olim* 108, *modernus* 256 (nicht 259) und neu 108 129, *oculus* 147, *poetria* 163 f., *senex, senilis* 108 ff., *speculum* 340, *venter* 147.

Drucker und Verlag sind um eine sehr sorgfältige Herstellung des Werkes bemüht gewesen und haben es vortrefflich ausgestattet. Ich bin im ganzen Werk auf genau sechs kleinere Druckfehler gestoßen, die man ohne weiteres verbessern kann; das will bei einem Band von 600 Seiten immerhin etwas heißen!

D. PLANZER OP

**Bernards, Matthäus: Speculum Virginum.** Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter. (Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von G. SCHREIBER, 36.-38. Band.) — Böhlau, Köln-Graz 1955. xvi-262 S.

M. Bernards hat dem *Speculum Virginum* (= SV) bereits mehrere Arbeiten gewidmet (vgl. das Verzeichnis S. VIII Anm. 18), unter welchen die leider nur in Maschinenschrift vorliegende Bonner Dissertation (*Die handschriftliche Überlieferung und die theologischen Grundanschauungen des Speculum Virginum. Kath.-theol. Diss. Bonn 1950*) die wichtigste ist. Auf sie dürfte die vorliegende Arbeit im wesentlichen zurückgehen.

Das SV ist (S. 7 ff.) in 37 heute noch feststellbaren lateinischen Hss. überliefert worden, von welchen leider die eine und andere heute verschollen ist. Dazu kommt eine niederdeutsche bzw. niederländische Übersetzung, die wiederum in 19 Hss. nachweisbar ist. Sogar ins Schwedische ist das Werk übersetzt worden. Schon das zeigt, welcher Beliebtheit sich das SV im Mittelalter erfreute. Umso erstaunlicher ist es, daß es noch keinen Herausgeber gefunden hat, ja daß es bisher weder untersucht noch eingehend besprochen wurde. Einzig die in den Hss. enthaltenen Illustrationen, von

welchen uns Bernards einige ausgezeichnete Reproduktionen bietet, haben Beachtung gefunden (vgl. S. 26 ff., wo die Literatur angegeben wird).

Das SV ist in die weitverbreitete Literaturgattung der *Specula*, Lebensregeln oder Standeslehren, einzureihen, die der Verf. sorgfältig verzeichnet (S. 1 ff.; einen Nachtrag bietet A. Pelzer, *Revue d'hist. eccl.* 1956. S. 572, der auf das *Speculum animarum simplicium* hinweist). Der Verfasser des Werkes läßt sich nicht feststellen (S. 13 ff.), doch dürfte sein Name mit C beginnen. Zeitlich ist es auf etwa 1100 anzusetzen. Wahrscheinlich bestand eine kürzere Urfassung des SV, welche statt der jetzigen 12 Teile nur 8 Bücher umfaßte. (S. 23). Eine Gesamtausgabe steht noch aus, doch bietet Bernards in den Anmerkungen und im Textanhang (221 f.) wenigstens einige Proben. Hoffen wir, daß er einmal das ganze Werk edieren kann.

Der Hauptteil des Buches wird von der Darstellung der Lehre des SV eingenommen. Der Verf. ist bemüht, die Lehre genau darzustellen und — was noch wichtiger ist — die Vorbilder und Quellen derselben nachzuweisen und sie in den passenden geistesgeschichtlichen Rahmen zu stellen. Das in ausgedehnten und zahlreichen Anmerkungen gesammelte Material ist sehr reichhaltig und ersetzt eine eigentliche Bibliographie. Man wird gern auf dasselbe zurückgreifen. Der Verf. hat sich dabei einer mühevollen Arbeit unterzogen, die große Anerkennung verdient. — Auf Einzelheiten möchte ich hier nicht eingehen, da sich dieselben aus der Gliederung des Buches ergeben und zudem durch genaue Indices erschlossen sind.

Trotzdem scheint mir, daß der Verfasser in seinen Ausführungen zu weit gegangen ist. Denn er verzeichnet nicht bloß das, was das SV sagt, sondern auch noch das, was es sehr häufig nicht sagt; und auch zum Nicht-Gesagten wird ein ganzer wissenschaftlicher Apparat beige-steuert. Typisch ist diesbezüglich S. 124, wo festgestellt wird, daß sich das SV *nicht* zur Übergabe von Kindern an ein Kloster äußert; dann aber folgt gleichwohl eine Anmerkung von gezählten 23 (!) Zeilen, in welcher die Literatur zu dieser Frage zusammengestellt wird. Das scheint mir Wissenschaft in Luxusausgabe zu sein. — Zu S. 206 Anm. 415: *Quia nulla poenitentia tantum crimen exaequat* . . . will nicht heißen, daß es für den schwersten Fehltritt einer gottgeweihten Jungfrau *keine* Buße gebe, sondern nur, daß keine Buße groß genug sein könne. Denn nachher folgt ja gleich die Beschreibung der Buße, welche in solchen Fällen für Reuige vorgesehen ist: *prostratae . . . locum superiorem mutando per ultimum iaceant*. — Der S. 23 ausgesprochene Wunsch nach einer zusammenfassenden Behandlung der Übersetzungen lateinischer theologischer Werke im Mittelalter ist weitgehend erfüllt worden durch W. Stammer, *Kleine Schriften*. Berlin 1953. S. 127 ff. und K. Ruh, *Bona-ventura deutsch*. Bern 1956. S. 24 ff.

D. PLANZER OP

**Schmidt, Martin Anton : Gottheit und Trinität** nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius, *De Trinitate*. (Studia philosophica, Jahrb. d. Schweiz. philos. Gesellsch., Supplem. 7) — Verlag f. Recht u. Gesellschaft, Basel 1956. XI-273 S.

Das Buch ist ein Beweis für das innerhalb der protestantischen Theologie seit geraumer Zeit erwachte und zunehmende Interesse an der mittelalterlichen Scholastik. Es will keine systematische Darstellung der Gilbertschen Lehren oder seiner Trinitätslehre, sondern sozusagen einen Kommentar zum Kommentar Gilberts zu Boethius *De Trinitate* geben. « Sozusagen », denn wenn auch der Autor dem Werk Gilberts Kapitel für Kapitel folgt, läßt er doch vieles weg, was zur Darstellung der Trinitätslehre nicht notwendig ist. Da der erste Teil (bis S. 169), der 1950 der Theol. Fakultät der Universität Basel als Habilitationsschrift vorgelegt wurde, in weniger als einem Jahr und dazu noch teilweise im Studierzimmer eines amtierenden Pfarrers geschrieben wurde, muß man annehmen, der Verf. habe sich vorher intensiv in die scholastische Methode und Begriffswelt eingearbeitet, oder man muß ihm eine congeniale Geistesart zuerkennen. Daß er sich einen der schwierigsten Texte der Frühscholastik auswählte, wird niemand bestreiten. Die von wissenschaftlichem Ernst und größter Sachlichkeit getragenen Ausführungen lassen durchwegs eine liebevolle Einfühlung erkennen. Der zweite Teil, bestehend aus sieben ergänzenden Anhängen, ist nachträglich hinzugefügt worden. Anlaß dazu boten insbesondere die 1952-55 erschienenen Arbeiten von B. M. Haring und M. E. Williams. Die ohnehin nicht leichte Lektüre gestaltet sich dadurch noch viel anstrengender, da immer wieder auf diese Anhänge verwiesen wird und von dort öfters wieder auf einen weiteren Anhang oder auch zurück auf irgend eine Stelle des ersten Teiles. Dies gilt ganz besonders von der Einleitung, in der das Gilbertsché Begriffsarsenal vorgeführt und sein Standort innerhalb der philosophisch-theologischen Strömungen bestimmt wird.

In seiner eigenen Einleitung erhebt Gilbert den richtigen Gebrauch der Vernunftssätze zum Prinzip der theologischen Arbeit. Das gleiche überschwängliche Vertrauen in die Vernunft spricht aus dem Kommentar zum Prooemium, wo er die Quaestionentheorie entwickelt und behauptet, die Vernunft werde unter Mithilfe gnadenhafter Erleuchtung von der quaestio informis zur quaestio rationibus formata gelangen und von diesen rationes schließlich selber geformt werden. Im Kommentar zum 1. Kap. wird die *essentia* als Prinzip des Einen scharf der *subsistentia*, dem Prinzip des Geschöpflichen, gegenübergestellt. Als abgeleitete Form ist dieses Prinzip in sich schon ein solches der Vielheit und ruft der Materie. Trotz dieses scharfen Gegensatzes bleibt der Zusammenhang zwischen dem Einen und Vielen gewahrt, wiederum durch die *subsistentia*, die als *transzendentes quo est* auf ihren Ursprung zurückweist, zugleich aber als *immanentes quo est* im Ding verwirklicht ist. Gilbert ist dem reinen platonischen Emanatismus der Schule von Chartres entgangen, indem er ihn durch Aristoteles milderte (zum 2. Kap.). Anschließend handelt er über die Grenzen der Analogie (zum 3. Kap.) Allen geschöpflichen Analogien, auch den psychologischen, wie sie Augu-

stinus entwickelte, steht Gilbert äußerst kritisch gegenüber. Er findet den besten Vergleichspunkt in der zusammengesetzten Substanz und ihrem Verhältnis zu den sie zusammensetzenden Teilen. Bei ihr handelt es sich um eine Mehrzahl von *quod est* (Mensch, Seele), von denen ein und dasselbe *quo est* (rationale) ausgesagt wird. Nachdem er noch die Anwendung der Kategorien auf das göttliche Sein untersucht hat (zum 4. Kap.), entwickelt er seinen Personbegriff (zum 5. Kap.). Der Personbegriff Gilberts besagt nichts mehr als etwas auf kontingente Art Zusammengesetztes, bildet keine neuen Vergleichsmöglichkeiten als die bereits früher gefundene Analogie, um so weniger, als Gilbert « dem Seelischen keine besondere Affinität zum Göttlichen einräumt, sondern es nüchtern an seinen ontologischen Ort verweist ». Auch mit Hilfe der Relationen (zum 6. Kap.) gelingt es Gilbert nicht besser, die Freiheit der Personen als zum Wesen Gottes gehörend aufzuweisen, da er sie als *res extrinsecus affixae* betrachtet. Auch für die Dreizahl bietet seine Analogie keinen Anhaltspunkt, ebensowenig für die Veranschaulichung der Prozessionen. In alledem bleibt Gilberts Spekulation weit hinter der augustinischen zurück. Für ihn ist die Einheit das wesentlichste Merkmal Gottes.

Damit ist der Inhalt dieses Buches nur knapp angedeutet. Nach S. ist die Unterscheidung von *Deus* und *Divinitas* aus einem Grundanliegen Gilbertscher Theologie entsprungen, nämlich um die unvergleichliche Einheit Gottes, in dem *quod est* und *quo est* identisch sind, gegenüber der Kreatur, in der sie sich unterscheiden, zu betonen. Haring indes führt sie auf Forderungen der Sprachlogik zurück. Hier wäre also noch eine Frage genauer abzuklären. — Obgleich Gilbert statt « *quo est* » oder « *subsistentia* » gelegentlich auch « *esse* » gebraucht, wäre es wünschenswert gewesen, diese Ausdrücke mit « Wesensform » wiederzugeben, statt mit « Sein », da dieser Terminus ebensosehr auch die Existenz bedeutet. — *Accidentia* « » übersetzt S. mit « Akzidenzen », statt « Akzidenzien » (vgl. Duden), dafür aber das Adjektiv mit « akzidentuell ». — Am wenigsten wird man aber mit der Behauptung einig gehen, Gilbert schleudere den Vorwurf des Sabellianismus gegen die psychologischen Trinitätsanalogien als solche (110 f.). Im dort zitierten Text sieht Gilbert keinen Irrtum in diesen Vergleichen an sich, sondern in ihrer Anwendung auf ein falsches *tertium comparationis* (« *in his, propter quae non sit illarum inductio, easdem usurpant* »). Er hält es sogar ebenfalls für einen Irrtum, sie wegen der ihnen anhaftenden Unähnlichkeiten abzulehnen. Wenn auch Gilbert persönlich diesen Analogien eine andere vorzog, so war er sich trotzdem bewußt, daß er Augustinus, der geradezu der Kirchenvater schlechthin war, nicht als Häretiker abstempeln dürfe. — Als geschichtliches Detail ist zu vermerken, daß 1147 in Paris kein « Konzil » stattfand (1), sondern ein Konsistorium unter dem Vorsitz von Eugen III.

Der Wert des Ganzen sei durch diese Aussetzungen nicht berührt. Im Vorwort sprach der Verf. die Erwartung aus, sein Buch möge den Eindruck verstärken, daß Gilbert und seine Zeit solcher Bemühung wert seien. Noch lieber aber sähen wir, er würde sich nun dem Fürsten der Scholastik zuwenden. Dort wird er die Ergebnisse nicht weniger interessant finden als die Voraussetzungen.

P. KÜNZLE OP



**Miscellanea Lombardiana** pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie organizzate in Novara per onorare Pietro Lombardo a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino. — Istituto grafico De Agostini, Novara (1957). xv-410 p.

Zur Erinnerung an die vor 800 Jahren erschienenen Sentenzen des Petrus Lombardus wurden vom 10. September bis zum 10. Oktober 1953 in Novara große Festlichkeiten veranstaltet. Im Mittelpunkt stand der Kongreß, auf dem berufene Fachleute aus dem In- und Ausland das Werk, das die Theologie so nachhaltig beeinflusste, von verschiedensten Gesichtspunkten aus würdigten. Der vorliegende Band, dessen Herausgabe das Pontificio Ateneo Salesiano zu Turin besorgte, vereinigt sämtliche 33 Referate. Es können hier unmöglich alle besprochen werden. Wir greifen jene Beiträge heraus, welche die meisten Leser dieser Zeitschrift am ehesten interessieren können und verweisen für die volle Inhaltsangabe des Bandes auf die Bibliographie in Heft 2 des Jahrg. 1957 dieser Zeitschrift, S. 249-254.

Der Artikel von *L. Ott*: « Personalità e opera » (11-23), faßt den jetzigen Stand der Forschung zusammen, sodaß man ihn künftig an erster Stelle konsultieren wird. Er behandelt folgende Probleme: Lebensdaten, Charakter und Quellen sowie Einfluß der Schriftkommentare des Lombarden, Abfassungszeit der Sentenzen (1150-1157), Plan des Werkes, Methode (Zusammenspiel von Autorität und Vernunft), Quellen, Vergleich mit früheren Sentenzensammlungen. — Zur Datierung der Werke ist freilich der besondere Beitrag von *D. Van den Eynde*: « Essai chronologique sur l'œuvre de P. Lombard » (45-63), zu beachten, der sich sehr eingehend mit allen Indizien befaßt und folgende Zusammenstellung vorausschickt: Psalmenkommentar 1135/37, Collectanea 1139/41, Sentenzen 1154/57, Predigten 1140/60. — Der gleiche Autor veröffentlicht den Text zweier bisher unedierter Predigten *De adventu Domini* und *De ascensione* (75-87).

Frl. *S. Vanni Rovighi* untersucht unter dem etwas unadäquaten Titel: « Pier Lombardo e la filosofia medioevale » (25-32), die philosophischen Voraussetzungen um die Mitte des 12. Jh. in ihrem Einfluß auf die Sentenzen des Lombarden. Die philosophische Bildung bestand fast ausschließlich in Logik und Dialektik, jedenfalls fehlte ein geschlossenes metaphysisches System. Augustinus, Ps.-Dionysius und Boethius vermitteln zwar neuplatonisches Gedankengut, aber es ist der Theologie inkorporiert. Es wird somit in Texten überliefert, die als Autoritäten gelten. Das Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft beschränkte sich damals auf die Verwendung der Dialektik in der Theologie. Hierin übte der Magister jenes weise Maß, ohne welches die Sache der Ratio verloren gewesen wäre. Die Hauptleistung der Vernunft ist die Systematisierung. In der Auswahl der Texte mied der Lombarde jene, die kühne Spekulationen und tiefste Gedanken vermitteln und die später Anlaß zu Schulstreitigkeiten gaben, bevorzugte dafür weniger definitive, die Vertreter verschiedener Richtungen je in ihrem Sinne auslegen vermochten. Gerade diesem Spielraum ist es zu verdanken, daß er der Magister aller geworden ist. Nur möchte man hinzufügen, daß dieser Erfolg als sehr nachteilige Konsequenz die Vernachlässigung der Originalwerke nach

sich zog. — In etwelchem Gegensatz zu diesem Beitrag bejaht *R. Busa*: « *La filosofia di P. Lombardo* » (33-44), die Frage, ob die Sentenzenbücher eine Philosophie enthalten. Erst die hier unternommene, aufmerksame Ährenlese brachte ihn zu dieser Auffassung, die er nun mit der Überzeugung eines Neophyten vertritt.

*P. Stella* untersucht, in welchem Grade aus den vom Lombarden verwendeten Augustinus-Texten wirklich die Autorität des Kirchenlehrers, will sagen dessen authentische Lehre spreche (89-101). St. war sicher gut beraten, als er hiefür ein Lehrstück wählte, für das dem Magister eine geschlossene Abhandlung des Afrikaners vorlag, nämlich *De Trinitate*, näherhin die psychologischen Analogien. (Das Gegenstück: ein Thema, das bei Augustinus nicht in einer Monographie bearbeitet wurde, wie z. B. die Christologie, mußte wegen Raummangel wegbleiben.) Es zeigt sich, daß der Lombarde die *auctoritates* dem Zweck seiner eigenen Disposition und Absicht unterstellt, über den Sinn des Kontextes hinweggeht und sie deswegen oftmals etwas anderes sagen läßt. St. achtet vorab auf die Ideenführung von Kapitel zu Kapitel. Wer auf Einzelheiten eingeht, wird diese Feststellung kräftig bestätigt finden. Der Autor zieht daraus ausdrücklich den Schluß, daß der Lombarde in Wirklichkeit viel mehr war als ein Plagiator, während die andere, noch wichtigere Konsequenz, daß es somit peinlich darauf zu achten gilt, was als einwandfreie augustinische Tradition anerkannt werden darf, höchstens suggeriert wird.

Mit dem Verhältnis des Magisters zu seinem großen Zeitgenossen Gilbert de la Porrée befassen sich zwei gehaltvolle Beiträge. *Franz Pelster*, der inzwischen von uns gegangen ist, beleuchtet die Rolle, die Petrus anläßlich der Verhandlungen zu Paris (1147) und auf dem Konzil zu Reims (1148) spielte, wo Gilbert zurechtgewiesen wurde (65-73). Cod. Vat. Reginensis 278 zählt den Lombarden unter den Konzilsteilnehmern auf und bestätigt somit das von Mabillon erwähnte Zeugnis eines heute unbekannten Ottoboni-Codex'. Petrus nahm überdies auch am Conciliabulum teil, das der Kreis um den hl. Bernhard in dessen Hospiz abhielt. Er setzte die Unterschrift unter die von Bernhard verfaßte *professio fidei*. Diese wurde aber nicht in die Konzilsakten aufgenommen (was bei Denzinger, no. 389 deutlicher hervortreten sollte).

*N. M. Haring* erörtert das Verhältnis des Lombarden zur Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule (113-127) und erklärt das in den Sentenzen beobachtete Verhalten gegenüber den Sätzen, die Gilbert zur Last gelegt wurden. Wenn es Petrus, im Unterschied zur Porretanerschule, nicht für nötig hielt, in der Theologie die peinlich genaue Ausdrucksweise der Sprachlogiker anzuwenden, so wußte er immerhin um den Sinn des Unterschiedes zwischen Wortsubstanz und Wortqualität, welche diese bei jedem Nomen (Ding- wie Eigenschaftswort) machten. Anders als Gilberts heftigste Gegner erkannte er denn auch klar, daß Gilberts Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit niemals eine metaphysische Realunterscheidung besagen wollte. Aus diesem Grunde übergang er in den Sentenzen den ersten und fundamentalen Vorwurf gänzlich und hielt auch die in der Christologie bemängelte Position für ein noch näherhin abzuklärendes Problem. In der

trinitarischen Frage allerdings, wo Gilbert und seine Schule sich gegen die Gleichsetzung der Proprietäten mit den entsprechenden Personen wehrten, trat Petrus gegen sie auf. Darüber hinaus werden diese Erläuterungen über die Sprachlogik von großem Nutzen sein zur Beurteilung ähnlicher theologischer Probleme, die sich von dieser Seite her den Scholastikern stellten.

Mehrere Beiträge haben dogmatische Themen zum Gegenstand. *E. Bertola* wählte die Trinitätslehre, behandelt aber lediglich die fundamentalen Distinctionen 4 und 5 (129-135). Zuerst ruft er den Triumph in Erinnerung, den der Lombarde posthum auf dem 4. Laterankonzil feierte, das seine Lehre gegen die Anschuldigung Joachims von Fiore ausdrücklich sanktionierte. Dann skizziert er die Argumentation des verurteilten und übrigens verloren gegangenen Buches « *De unitate seu essentia Trinitatis* » des Abtes von Fiore. Entstehung und wesentlicher Leitgedanke des lombardischen Trinitätstraktates sind nur aus der Situation der Zeit heraus zu verstehen. Man empfand damals die Unzulänglichkeit einer Bestätigung der Glaubensgeheimnisse aus bloßen *auctoritates* und darum die Notwendigkeit, sie nach Möglichkeit mit den neuen Geisteswaffen der Logik und Dialektik zu verteidigen. Die Terminologie ist noch uneinheitlich, die verschiedenen Auffassungen in der Universalienfrage spielen in die trinitarischen Auseinandersetzungen hinein. Der Lombarde allerdings läßt von einer solchen Verquickung nichts erkennen. Nach dieser langen Einleitung wird in Kürze erklärt, daß der Magister hier weniger mit *auctoritates* arbeite, sondern sich mit den Vernunftgründen auseinandersetze. Beide Distinctionen entwickeln sich in Form einer Antwort auf zwei Fragen, die sich auf dem Boden der Sprachlogik erheben. Dabei unterscheidet er einen doppelten Sinn des Wortes *ingenitum*, welche Unterscheidung sich zwar nicht mit derjenigen des Johannes Damascenus deckt, wohl aber von jener angeregt worden ist.

*P. Glorieux* (p. xi als « Padre » Gl. vorgestellt) verteidigt die Orthodoxie von III Sent., d. 6, 7 u. 10. Voraus geht eine Skizze des Aufbaus dieses Traktates. Der Magister mußte die Frage in Angriff nehmen, denn sie beschäftigte seit einigen Jahren lebhaft das Milieu der Pariser Universität. Der Traktat enthält nichts, was zum Vorwurf des christologischen Nihilismus berechtigen würde. Walter von St. Viktor gibt den dialektischen Debatten übelwollend eine metaphysische Bedeutung. Nicht einmal eine Begünstigung der falschen Thesen läßt Petrus durchblicken. Er legt objektiv sämtliche drei Positionen der damaligen Zeit dar: die porretanische, die traditionelle, die abailardische, bevorzugt dann aber unverkennbar die traditionelle. (Immerhin ist die Kritik des hl. Thomas, S. th. III, 2, 6 c, die erste und dritte seien *haereses*, die zweite *sententia cath. fidei* zu nennen, ein Vorwurf gegen den Lombarden, der sie alle als *opinionones* angibt.) Wenn des Lombarden Name trotzdem durch Jahrzehnte mit der nihilistischen These verbunden wurde, so deshalb, weil er mündlich vielleicht weniger vorsichtig gewesen war. Jedenfalls aber wurden die Sentenzen *das* Buch, das mit diesem Problem alle bekannt machte. Zudem wäre eine tiefere Behandlung notwendig gewesen, denn die Dialektik der Frage rührte naturgemäß an das ontologische Problem des einzigen Seins in Christus, dessen Komplexität sich im 13. Jh. voll enthüllte.

D. Bertetto orientiert über die Probleme der Eucharistielehre beim Lombarden (149-164). Nach einem raschen Überblick über die im 12. Jh. sich stellenden Probleme und über die Quellen analysiert er kurz die einschlägige Lehre des Magisters. Anschließend durchgeht er die Kontroverspunkte jener Zeit und vermerkt, wo der Lombarde zur Lösung etwas Neues beiträgt, oder klar die große Linie der Vorgänger einhält, oder schwankend bleibt.

G. Meersseman stellt die interessante Frage: « Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié ? », und erteilt darauf eine noch interessantere Antwort (165-174): 1. Die vorausgehende Tradition, vertreten namentlich durch Hugo von St. Viktor und Bernhard, entwickelte die Brautmystik. 2. Als geistliche Freundschaft begriffen die *caritas* zwar einige zeitgenössische Autoren, die sich nicht an der Schultheologie orientieren, wie Aelred von Rievaulx, Guerric von Igny, Gilbert von Hoyland und Petrus von Blois. Doch arbeiteten sie mit dem ciceronischen Begriff der Freundschaft, der aus der Erfahrung entnommen war. Der Lombarde hingegen stand hier ganz im Banne Augustins, für den die *caritas* einer metaphysischen und göttlichen Region angehörte. Um die *caritas* als Freundschaft aufzufassen, durfte man letztere nicht, wie Aelred es tat, auf das Niveau einer sozialen Beziehung herabziehen, sondern mußte sie metaphysisch erhöhen. Das konnte erst nach dem *illapsus aristotelicus* geschehen, der den Laelius durch die Nikomachische Ethik ersetzte. 3. Hinzu kam aber noch der Bedeutungswandel, den das Wort *caritas* durchmachte. Es erhielt und hatte zur Zeit des Lombarden nebst der Bedeutung von Gottes- und Nächstenliebe noch die folgenden: Brüderliches Festessen, Eulogia, Bruderschaft, Wohltätigkeitsverein, Berufsverband, ja sogar Gemeindestatut, wie eine Menge von zitierten Urkunden belegt. Der Magister kannte alle diese Bedeutungen. Manche davon mußten ihm mißfallen, denn die damit bezeichneten Vereinigungen waren dem höheren Klerus ein Dorn im Auge. Sie machten sich unliebsam bemerkbar durch Auswüchse an den Banketten und Trinkgelagen, durch Eidesmißbrauch, verfrühte soziale Forderungen, übertriebene politische Ansprüche, gegen die er selbst nach seiner Bischofsweihe wie andere Bischöfe einschritt. Zudem war die « Liebe », welche beim Beitritt zu mancher solcher Vereinigungen gelobt wurde, nicht die allgemeine Nächstenliebe des Evangeliums, sondern bezog sich vielfach nur auf die Vereinsmitglieder. Alle diese Gründe müssen den Lombarden davon abgehalten haben, die Tugend der Liebe mit diesen bloß irdischen, allzuirdischen Freundschaften zu vergleichen. Mit dem Bekanntwerden der Nikomachischen Ethik wurde die Annäherung zwischen *caritas* und *amicitia* allmählich vollzogen, wie die kurz skizzierte Entwicklung von Präpositinus bis Thomas v. Aquin dartut.

Die Ergänzungen zu F. Stegmüllers Repertorium commentariorum in sententias P. Lombardi von V. Doucet (275-294) sind in seine umfangreichere Publikation « Commentaires sur les Sentences » einbezogen, die schon vor diesen Miscellanea (1954) erschienen sind. Sie waren zwar für diesen Band vorgesehen, der Gesamtertrag der Arbeit ist aber zu umfangreich ausgefallen. Doch ist hier ein aufrichtiger Dank für jene Jubiläumsgabe am Platz.

In der Einleitung geht D. kurz auf die Frage ein, von welcher Zeit an

die Sentenzen an der Universität Paris offiziell als Text-Buch vorgeschrieben wurden. Die diesbezüglichen Statuten tragen leider kein Datum. Da zwischen 1215/35 nur vereinzelte Kommentare entstanden sind und sie erst von 1240/43 an in Gruppen auftreten und mit den reglementarischen *principia* versehen sind, glaubt D., daß jene Statuten um diese Zeit in Kraft getreten seien, und daß sie nicht, wie Glorieux annahm (Dict. de Théol. cath. XIV 1861), einfach einen schon seit Beginn des 13. Jh. bestehenden Sachverhalt bestätigten. (Den Ausspruch: « ... la théologie catholique s'est élevée et construite sur les Sentences et autour des Sentences de Pierre de Novarre » [275], möchte man zu einem guten Teil der festlichen Augenblicksstimmung des Jubiläums zuschreiben. Vgl. die beiden folgenden Beiträge !)

Von der Tatsache ausgehend, daß die Sentenzen zur Zeit als Thomas v. Aq. sie kommentierte, von den neuen Quaestionen bereits gesprengt und damit überholt waren, sucht G. Geenen nach den Gründen, warum Thomas selbst bei der Abfassung seiner Summa theologiae es noch für notwendig und nützlich erachtete, die Sentenzen des Lombarden zu zitieren. Welche Aufmerksamkeit schenkte er ihnen, welchen Gebrauch machte er davon? (295-304). Für die streng geführte Untersuchung kommen nur jene Texte in Frage, die Thomas ausdrücklich dem Lombarden zuschreibt. In der Liste der ca. 40 Texte sind 3 Gruppen zu unterscheiden: Texte, die als wirkliche *auctoritas* im Argument *sed contra* Verwendung finden, andere, die eine *pia interpretatio* erfahren und solche, die Thomas ganz oder teilweise ablehnt.

Die erstern können nicht als eigentliche Quelle betrachtet werden, da sie Thomas auch den Werken hätte entnehmen können, die der Lombarde selber benutzte. Die Texte der zweiten Gruppe sind höchstens willkommene Gelegenheiten, eine bereits weiterentwickelte theologische Lehre zu verteidigen. Aus Ehrfurcht vor dem Magister wollte Thomas diesen dagegen schützen, von andern schlecht verstanden oder ungünstig beurteilt zu werden. Wo Thomas formell anderer Meinung ist, handelt es sich meistens um Probleme, die zur Zeit des Lombarden umstritten waren und die der Magister nicht endgültig entscheiden wollte. Von Abhängigkeit kann man nicht sprechen, nicht einmal von Einfluß, nur von Berührung. Thomas ließ die Sentenzen in der Summe zu Worte kommen, um den Magister zu ehren, dessen Werk in der Geschichte der Theologie eine entscheidende Etappe bedeutete.

L. de Simone äußert sich zum Verhältnis des Sentenzenkommentars des hl. Thomas zu den Sentenzen des Lombarden (305-312) und beleuchtet etwas ausführlicher als der vorige Beitrag die dort eingangs festgestellte Tatsache.

Für die weitere Forschung sind von besonderem Gewicht die Zusammenstellung der Hss und Inkunabeln der Ambrosiana, welche die Schriften des Lombarden enthalten, besorgt durch den Präfekten C. Castiglioni (337-349), und der Beitrag von L. Cassani über die Novareser Kathedralschule zu des Lombarden Zeiten (359-372), der u. a. den Katalog der erstaunlich reichhaltigen Kapitelsbibliothek und eine 20 Namen umfassende Magister-Liste bringt.

Allen, die geistig oder materiell zur Veröffentlichung dieser Fülle gediegenen Wissens beigetragen haben, ist der Dank der Mediävisten sicher.

P. KÜNZLE OP



**Alain de Lille : Anticlaudianus.** Texte critique avec une introduction et des tables, publié par R. BOSSUAT. (Textes philosophiques du Moyen Age, I.) — Vrin, Paris 1955. 224 p.

**Raynaud de Lage, G. : Alain de Lille, poète du XII<sup>e</sup> siècle.** (Université de Montreal, Publications de l'Institut d'études médiévales, XII.) — Institut d'études médiévales, Montreal ; Vrin, Paris 1951. 187 p.

**Rossi, Giovanni Felice, C. M. : Alano di Lilla è o non è l'autore della Summa « Totus homo » ?** — Divus Thomas, Piacenza 1955. II, 423-440 p. Sonderdruck aus DT 58 (1955).

1. Der Edition des *Anticlaudianus* gehen sieben einleitende Kapitelchen voraus. In Kürze durchgeht Bossuat Leben und Werk Alains, Aufbau, Bedeutung, Einfluß und Verbreitung dieses Opus. Besonders dankenswerte Auskünfte vermittelt die Untersuchung der Quellen, unter denen die lateinischen Klassiker stark vertreten sind. Von christlichen Autoren finden nebst Boëthius und Claudianus Mamertus nur noch einige Vetreter der nachaugustinischen Zeit Beachtung. Weder die großen Kirchenväter, noch die Alain vorausgehenden Scholastiker, mit Ausnahme der Schule von Chartres, hat der belesene Magister in diesem Werk verwertet.

Für die Herstellung des Textes mußte sich B. « aus praktischen Gründen » zum vornherein darauf beschränken, von den über hundert Hss nur die elf der Pariser Nationalbibliothek und je eine Brüsseler und Oxforder zu berücksichtigen. Aus dieser geringen Auswahl konnte einzig Paris Nat. lat. 3517 (13. Jh.) als Grundlage in Frage kommen. Im Apparat werden die ausgeschiedenen Lesarten dieser Hs und die wichtigsten der übrigen Hss sowie der beiden Ausgaben von Migne und Wright aufgeführt. Dem Text (57-201) werden in Fußnoten die Parallelstellen der benützten Vorlagen im Wortlaut beigelegt.

2. Das Werk von Raynaud de Lage bietet mehr als der Untertitel vermuten läßt. Zwar sind es die beiden poetischen Werke *De planctu naturae* und *Anticlaudianus*, die ex professo untersucht werden, aber nicht bloß etwa unter rein literarischem Gesichtspunkt. Erst im 3. Teil analysiert der Verf. die von Alain angewandten literarischen Formen und Schemen, seinen Stil, seinen Wortschatz, indem er zugleich die Vorlagen, die klassischen sowohl wie die zeitgenössischen, erwähnt.

Im ersten Teil werden mit kritischem Sinn die spärlichen Lebensdaten und Anhaltspunkte über des Magisters Persönlichkeit zusammengetragen, die unechten Werke von den echten geschieden, Kataloge und Hss als Zeugen der Ausbreitung des Werkes und seines Einflusses gewertet. Schließlich erfährt die Alanus-Legende ein unerbittliches Gericht.

In der Datierung von *Contra haereticos* verlegt R. de L. den terminus a quo vom Jahre 1179 auf das Jahr 1184 mit der Begründung, die für die herkömmliche Ansicht ausschlaggebende Anspielung auf ein Laterankonzil, das die Waldenser verurteilte (PL 210, 382 BC), sei nicht auf das 3. Laterankonzil (1179), das die Katharer, nicht die Waldenser verurteilte, zu beziehen, sondern auf das 4. (1215). Da aber Alain 1202 starb, könne er nicht dieses Konzil im Auge gehabt haben, somit sei zumindest das Adjektiv *Lateranensi* als Interpolation zu betrachten. (Der Verf. kann hierfür allerdings keinen

handschriftlichen Befund anführen, vielleicht deshalb nicht, weil alle Hss erst dem 15. Jh. angehören). Wenn nicht der ganze Passus unecht sei, und Alain tatsächlich eine Verurteilung der Waldenser durch ein Konzil erwähne, so könne nur dasjenige von Verona im Jahre 1184 in Frage kommen (29).

Der zweite, wichtigste Teil legt die Struktur der beiden enzyklopädischen Werke dar, wodurch das Verständnis der oft dunklen Verse gefördert wird. An Quellen werden besonders die Schule von Chartres, Ps.-Dionysius, Eriugena, Boethius, Chalcidius, Plato, Aristoteles, Gundissalinus, De causis, Ovid erwähnt. Charakteristisch für die Denkweise des Insulaners ist die Ausschaltung des Faktors Zeit und die ausschlaggebend metaphysische Konzeption der Natur, die nicht als rein kosmologische Gegebenheit aufgefaßt wird, sondern auch als Grundlage der Ethik. Übrigens förderte die Auseinandersetzung mit den Häretikern bei Alanus die Tendenz, vom Boden der natürlichen Wahrheiten her zu argumentieren.

Ein Appendix führt die nach Ländern geordneten Hss der wichtigsten Werke auf. Sie erhebt nicht Anspruch auf Vollständigkeit. Tatsächlich zeigen die Korrekturen und Ergänzungen, die die oben erwähnte Edition des *Anticlaudianus* allein bezüglich dieses Opus anbringt, deutlich genug, daß Vorsicht geboten ist. Von der Summa *Quoniam homines* erfuhr der Verf. anscheinend erst bei der Korrektur der Bogen.

3. Kaum hatte H. Betti O. F. M., die Summa de sacramentis *Totus homo* veröffentlicht (vgl. FZPT 3, 1956, 227 f.), warf ihm G. F. Rossi vor, er habe zu Unrecht sämtliche, je verschiedene Autorenvermerke, die 4 von 9 Hss bieten, als pseudepigraphisch verworfen; die Zuteilung in Cod. Mazarine 4320 (= M'') sei als richtig zu bewerten und jener Alanus sei kein anderer als Alanus de Insulis (DT 58, 1955, 330-339). Die vorliegende Broschüre bringt in Speratdruck die Replik von H. Betti auf Rossis Rezension und die Duplik des letztern (DT 58, 1955, 423-429; 430-440).

Bezüglich der Autorschaft von Petrus Manducator, Petrus von Poitiers und Innozenz III. dreht sich der Streit nicht um die Konklusion, daß nämlich alle diese Angaben falsch seien, sondern um die angeführten Gründe. Doch liegt das Hauptinteresse bei der Frage: Ist Alain von Lille der Autor der Summe oder nicht? B. besteht auf seinem Hauptargument der Lehrgegensätze zwischen dieser Summe und den sicher echten Werken des Magisters. Dagegen kämen die von R. erwähnten Ähnlichkeiten nicht auf, sie könnten sich aus einer gemeinsamen Quelle erklären. In der Duplik gelingt R. der Nachweis, daß das von B. erwähnte Beispiel des Lehrgegensatzes in der Frage « *utrum peccata redeant* » ausscheide, da die Summe mit den *theologicae regulae* des Alanus übereinstimme.

Allein, wenn auch B. mit diesem Beispiel kein Glück hatte, so kennt er aus seiner intensiven Beschäftigung mit der Summe und durch die ständigen Vergleiche mit den Werken Alains genügend andere Differenzen. Im ganzen Disput bringt übrigens R. kein einziges neues Moment, sondern diskutiert lediglich die Ausführungen des Herausgebers. Die Frage kann nur durch den Vergleich des Lehrgehaltes entschieden werden. Dom Lottin hat die Erbsünde-Lehre der Summa mit der des Alanus verglichen und ist zum Ergebnis gekommen, daß der Insulaner nicht als Autor der Summe in Frage

kommt (RTAM 22, 1955, 326-333). Wie aus der Bibliographie der FZPT (1957, Heft 1, Nr. 4390) hervorgeht, hat sich R. noch nicht geschlagen gegeben. Die Diskussion dürfte also weiter gehen. P. KÜNZLE OP

**La « Summa Duacensis »** (Douai 434). Texte critique avec une introduction et des tables publié par Mgr. P. GLORIEUX. (Textes philosophiques du Moyen Age, II.) — Vrin, Paris 1955. 147 p.

Mgr. Glorieux, dem wir die ersten Auskünfte über die Sammelhandschrift Douai 434 und die Entdeckung der darin fragmentarisch überlieferten Summa Duacensis (= SD) (f. 59a - 62a, 65c - 70a) verdanken, legt uns nun auch die kritische Ausgabe der SD vor. Mit Rücksicht auf seine früheren Mitteilungen kann er sich in der Einleitung kurz fassen. An erster Stelle entwirft er den Plan des Gesamtwerkes, der sich dank der noch erhaltenen Verweise rekonstruieren läßt. Die SD hatte demnach folgenden Aufbau (die erhaltenen Teile werden kursiv angegeben) : De natura boni — De divisione boni. Letzteres in 5 Teilen : I. de bono naturae : de bono increato — de bono creato. Das 2. Glied untergeteilt in : de bono spirituali — corporali. Das bonum spirituale zerfällt in : non annexum corpori (angeli, intelligentiae) und annexum corpori. Letzteres gliedert sich in 7 Abschnitte : de natura animae, de potentiis, *de comparatione animae ad creatorem* (imago), *de origine, immortalitate, quantitate animae, de anima in comparatione ad corpus : de modo essendi in corpore, de modo unionis cum corpore*. Das bonum corporale zerfällt in naturale und *gratuitum vel morale*. Letzteres wiederum *in simpliciter amissibile per peccatum* (= *immortalitatis primi hominis*) und *secundum quid minuibile per peccatum* (= *de modo, specie et ordine*). (Diese erhaltenen Teile über das bonum corporale sind bei G. aus Versehen nicht in Kursiv gedruckt.) — II. *De bono in genere* (im Text zuweilen auch « ex » genere genannt), eine in 5 Quaestionen zerfallende Auseinandersetzung um die innere Güte des menschlichen Aktes. Dieses bonum resultiert weder aus dem Akt allein, noch aus der Materie allein, sondern aus der Konjunktion des Aktes mit der gebührenden Materie. — III. *De bono ex circumstantia*. — IV. *De bono gratiae* : in genere — in specie. Letzteres untergeteilt : *de gratia gratis data* (in genere — in specie : *de inspiratione, de opere miraculoso, de prophetia*) und *de gratia gratum faciente* (in angelo, in homine : *de virtutibus, donis etc.*). — V. *De bono gloriae*.

Die erhaltenen Teile machen 120 Druckseiten aus. Die um 1230 entstandene SD fällt in die erste Epoche der Aristotelesrezeption. G. stellte ihren Einfluß auf die Summa de anima des Johannes von Rupella und auf Alexander Halensis fest, möglicherweise auch auf Alberts Summa de creaturis und Ps.-Grosseteste's De anima (9-10). O. Lottin begegnete ihm in der anonymen Quaestio Douai 434, I f. 73rb - 74va (cf. Psychol. et Morale II, 436-438). Zu diesen Benützern muß auch Petrus von Bar und wahrscheinlich auch Odo von Châteauroux gezählt werden, wie ich hier früher nachgewiesen habe (cf. FZPTZ, 1955, 469-473). Am stärksten aber hat sie Philipp der Kanzler ausgebeutet, und zwar so sehr, daß, um seine Originalität zu retten, versucht wurde, ihm die ganze SD zuzuschreiben. Allein, es steht heute fest,

daß Philipp auch ausgiebig die Glossa Alexanders wortwörtlich ausschrieb, sodaß die Glossa, wenn ihre Autorschaft nicht schon sicher feststünde, Philipp zuerkannt werden müßte! (cf. Alexander Hal., Glossa III, 8\*-15\*).

Wenn trotzdem manche Kritiker weiterhin versuchen, die SD irgendwie auf Philipp zurückzuführen, solange nicht ein anderer Autor mit einiger Sicherheit angegeben werden kann, so vor allem deshalb, weil damit die Tatsache verständlicher wäre, daß die SD von der Summa de bono so radikal verdrängt wurde. Das Argument war besonders stark, als man noch kaum etwas davon wußte, daß die SD außer von Philipp auch von andern als Quelle benützt worden ist. G. hält nach wie vor daran fest, daß die SD ein selbständiges Werk gewesen sei und nicht von Philipp stammt. Ich möchte nicht wiederholen, was ich zur Bestätigung dieser Ansicht im oben erwähnten Artikel vorbrachte, sondern mich nur zu den Bedenken äußern, die dagegen O. Lottin (*Bulletin de théol. ancienne et médiév.* VII, no. 2143) und H. Weisweiler (*Sch* 32, 1957, 152) anmeldeten. Beide erwähnen das Beispiel eines Reportatums früherer Vorlesungen, das im einen Fall Robert Cowton, im andern Hugo von St. Victor bei der Abfassung ihrer späteren Werke benützt haben. Diese Lösung scheint mir hier nicht anwendbar zu sein. Eine Reportatio wäre entweder das Echo einer Quaestio disputata oder einer Vorlesung. Die Disputatio kommt nicht in Frage. Dagegen spricht, daß viele Quaestionen der SD ohne Argumente pro et contra, oder mit « *Amplius, ad idem . . .* » beginnen. Auch begegnet man den Formeln: « *Sed ex hoc oritur quaestio* »; « *respondentes ad illam quaestionem, quae fieri solet hic* » (62 f. 79 94); « *circa hanc quaestionem incidunt multae* » (101). Gelegentlich wird die Lösung einer gestreiften Frage auf eine spätere, ihr eigene Stelle aufgespart. Endlich nennt der Autor selbst die einzelnen Teile seiner Summe « *Traktat* » (26 101). Noch weniger kommt die Lectio in Betracht. Sie müßte einem Text folgen, auf den Bezug zu nehmen wäre und der die hier erkennbare Gliederung einer so weitschichtigen Materie nicht gestatten würde. Es mögen daher noch so viele materielle Parallelen in Quaestionen Philipps entdeckt werden, die formale Struktur der SD spricht trotzdem für deren Eigenständigkeit.

Der Text selber steht leider weit von dem ab, was man von einer « kritischen » Ausgabe erwartet. Anhand von Photokopien konnte ich fol. 59ra-vb (p. 15-25) überprüfen. Ich zählte 10 sinnändernde bzw. sinnstörende Lesarten, 6 Wortauslassungen und eine größere Zahl sonstiger Lesefehler! Die pseudo-augustinische Schrift « *Liber de sermone imaginis* » wird bald mit *De Trinitate*, bald mit *De spiritu et anima* belegt; in Wirklichkeit handelt es sich um den apokryphen « *Libellus de dignitate conditionis humanae* » [PL 17 1015-1018 u. PL 100 565-568], der aus Hrabanus Maurus, Alkuin usw. exzerpiert worden ist.

P. KÜNZLE OP

# Besprechungen

## Theologie der Liturgie

Bei der Fülle der liturgiewissenschaftlichen Publikationen und gemessen an der Aktualität pastoralliturgischer Fragen erweist sich heute eine umfassende Erarbeitung der eigentlich theologischen Fundamente und Strukturen der Liturgie immer mehr als dringliches Anliegen. So wertvoll und unabdingbar auch heute die historischen Spezialstudien und zusammenfassenden Überblicke der Liturgiewissenschaft sind, so vermögen sie alleine nicht den inneren Gehalt der Liturgie zu erschließen und für Theologie, Spiritualität und Pastoral fruchtbar zu machen, wenn dieser innere theologische Gehalt der Liturgie nicht von einer weiten theologischen Synthese der Offenbarungswirklichkeit her ins Licht gehoben wird. Ansätze zu einer solch theologischen Betrachtung der Liturgie wurden schon verschiedene unternommen, ohne daß bis jetzt eine wirklich große Synthese vorgelegt wurde. Es ist darum sehr zu begrüßen, wenn D. Cipriano Vagaggini, der Nachfolger von P. Anselm Stolz auf dem Lehrstuhl für Dogmatik am Anselmianum in Rom, in einem weit ausholenden Essai eine umfassende Theologie der Liturgie vorlegt<sup>1</sup>.

Das ganze Werk ist getragen von einer primär heilsgeschichtlichen Schau der Wirklichkeit, in der die Liturgie als die je gegenwärtige Aktualisierung des ganzen Mysteriums Christi in der Zeit der Kirche zwischen Pfingsten und der Parusie erscheint. Die Entfaltung dieses Grundgedankens ist nur möglich in einer Theologie, die sich an den großen Themen biblischer Theologie inspirieren läßt. Gleichzeitig bleibt sich der Verfasser aber auch im ganzen Werke bewußt, daß es nicht nur gewisse feste Strukturen und Gesetze in der Heilsgeschichte gibt, sondern daß die Liturgie selber auch eine ontologische Seite hat, deren Darstellung zum vollen Verständnis der Liturgie unerläßlich ist. Nur eine umfassende Theologie, die ebenso Theologie des Wesens wie Theologie der Geschichte als Heilsgeschichte ist, vermag den verschiedenen theologischen Aspekten der Liturgie gerecht zu werden.

Wir werden uns bemühen, im Folgenden wenigstens die Hauptgedanken dieses äußerst reichen Werkes hervorzuheben und zu einigen Punkten kritisch wertend Stellung zu beziehen.

<sup>1</sup> Cipriano VAGAGGINI OSB: *Il senso teologico della liturgia*. Saggio di liturgia teologica generale. (Theologica, 17.) — Edizioni Paoline, Roma 1957. 762 p.



Grundlegend ist die Erarbeitung des vollen theologischen Begriffes der Liturgie im ersten Hauptteil des Buches. Wenn die Entwicklung der Bestimmung des Sakramentenbegriffes dogmen- und theologiegeschichtlich so verlaufen ist, daß sich der ursprünglich weitere, reichere, aber zugleich unbestimmtere und insofern unvollkommenere Begriff von sacramentum-mysterium in der mittelalterlichen Theologie zum technischen Begriff des Sakraments im heutigen Sinn präzisiert hat, so geht nun V. gewissermaßen den umgekehrten Weg. Natürlich kehrt er nicht taliter qualiter zum alten Begriff von mysterium-sacramentum zurück, wohl aber erweitert er den technischen Begriff des Sakraments, sodaß er nicht nur die sieben Sakramente, sondern das Gesamt der Liturgie auszudrücken vermag. In diesem Sinn definiert er die Liturgie: « La liturgia è il complesso dei segni sensibili efficaci della santificazione e del culto della Chiesa » (S. 35). Dabei ist die Wirksamkeit eine solche ex opere operato oder ex opere operantis Ecclesiae, je nachdem es sich um die sieben Sakramente oder um die anderen liturgischen Zeichen handelt.

Der Wert dieser Begriffsbestimmung der Liturgie liegt auf der Hand, denn diese Definition ermöglicht es, die grundlegenden Elemente der Sakramententheologie von Thomas für die ganze Liturgie fruchtbar zu machen, so vor allem sein Hervorheben des Zeichens im Sakrament, das Ineinander von Kult und Heiligung, die heilsgeschichtliche Schau der Sakramente als signa rememorativa, demonstrativa und prognostica. (S. Th. III q. 60 a. 3 c) V. fügt zu diesen drei Dimensionen des liturgischen Zeichens eine vierte hinzu (S. 61-67), indem er von einem « segno impegnativo » — vielleicht könnte man in der lateinischen Schulsprache signum obligativum sagen — spricht, insofern das liturgische Zeichen in linea causalitatis dispositivae ein bestimmtes ethisches Verhalten bezeichnet und erfordert. Die sachliche Berechtigung, des Hervorhebens dieses Aspektes ist nicht zu bestreiten. Weniger glücklich scheint mir die *Formulierung*, weil das obligare gedanklich auf einer anderen Ebene liegt als die Bestimmung des Zeichens als signum rememorativum, demonstrativum und prognosticum, die in der Formulierung doch umfassend ist, indem sie das Vergangene, das Gegenwärtige und das Künftige in innerer Ordnungseinheit zusammenschließt. Vielleicht wäre es deshalb besser, die klassische Dreiteilung beizubehalten, die einzelnen Aspekte der bezeichneten Realität — vor allem im demonstrare — theologisch aber so zu analysieren, daß dabei nicht nur der mehr statische Aspekt der Gnade, sondern auch der wesentlich mitgegebene dynamische Aspekt des christlichen Tuns zum Ausdruck kommt.

Sehr gründlich ist die Explizierung der konstitutiven Elemente dieser Definition der Liturgie. In eigenen Kapiteln wird der Zeichencharakter, die Wirksamkeit des liturgischen Zeichens und die bezeichnete Wirklichkeit des Kultes und der Heiligung studiert.

Mit Recht macht V. auf den Unterschied zwischen antiker und moderner Mentalität im Verständnis der Zeichen und Symbole aufmerksam (S. 38-47). Wünschenswert wäre u. E. ein Verarbeiten der Reflexionen der heutigen Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie bei den Ausführungen über das Symbol, über das Wort-Zeichen und — S. 106-110 — über die

religio<sup>2</sup>. Wenn die wesentlichen Aussagen des Verfassers im Gesamtzusammenhang des Werkes dadurch auch nicht berührt werden, so könnten doch einige mehr sekundäre Fragen eine Bereicherung und Vertiefung erfahren.

Bei der Darstellung der Wirksamkeit der Liturgie grenzt der Verfasser klar ab zwischen *opus operatum* und *opus operantis Ecclesiae*<sup>3</sup> und unterscheidet dabei verschiedene Stufen im *opus operantis Ecclesiae*, wodurch die Bedeutsamkeit auch der außersakramentalen Teile der Liturgie hervortritt (S. 84-87 ; 96-103). Diese Einsicht in die Bedeutung des *opus operatum* und *opus operantis Ecclesiae* ermöglicht später (S. 151-56) das Verständnis für das « Gesetz der Objektivität » in der Liturgie, das den Primat der objektiven Wirklichkeit (Gottes, Christi, der Kirche) über den Einzelnen ausspricht, indem der Einzelne in der Heilsökonomie nur dadurch sein Heil findet, daß er sich in diese normgebende Wirklichkeit hineinfindet.

Im Zusammenhang mit der Frage der Wirksamkeit der Sakramente greift V. auch das Problem der Mysterientheologie auf, ob und inwiefern die historischen Heilstaten Christi im sakramentalen Zeichen gegenwärtig-gesetzt werden (S. 89-96). Dieser ganze Abschnitt steht im Zeichen einer Auseinandersetzung mit Casel, wobei V. sich bemüht, neben der Kritik an Casel eine Lösung vorzubringen, die dem Realismus des Kontaktes der Sakramente mit dem historischen Heilswerk Christi gerecht wird. Allerdings scheint uns diese Lösung nicht ganz befriedigend zu sein, und wir meinen, es wäre

<sup>2</sup> Einige Anregungen auch für die Theologie könnte hier geben : Mircea ELIADE, *Die Religionen und das Heilige* (Salzburg 1954). Die neue Religionsphilosophie von A. LANG, *Wesen und Wahrheit der Religion* (München 1957) dürfte ein gutes Beispiel dafür sein, wie solche Anregungen fruchtbar, wenn auch in der beschränkten Weise eines Lehrbuches, verarbeitet werden können. Zur allgemeinen Übersicht vgl. H. FRIES, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (Heidelberg 1949). Wesentliches über die Bedeutung des Wortes sagt Karl RAHNER, *Priester und Dichter*. (Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln 1956) 349-75 ; ders., « Siehe dieses Herz ! » *Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*. (Schriften 3, 379-90), ders., *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung* (Schriften 3, 391-415). Von den letzten beiden Aufsätzen Rahners her ergäbe sich auch eine andere Bestimmung des Objektes der Herz-Jesu-Verehrung, als sie Vagaggini einmal beiläufig (S. 523) vornimmt.

<sup>3</sup> S. 86 legt der folgende Satz den Akzent jedoch wohl zu einseitig auf das *opus operatum* : « Tuttavia, innegabilmente, per il fatto che, nell'opus operatum, la sintonia morale del soggetto è richiesta solo come condizione previa al conferimento della grazia da parte di Dio e non già come causa, di modo che quel conferimento non dipende come da causa e non è misurato nei suoi effetti come da causa dalle disposizioni morali e dai meriti dell'uomo . . . » Die Sperrung des Textes stammt von mir. Was heißt hier : Non è misurato come da causa dalle disposizioni morali ? Natürlich sind die moralischen Dispositionen nie Ursache der Wirksamkeit der Sakramente. Das wurde schon im ersten Teil des Satzes gesagt. Die Ergänzung dazu müßte aber wohl lauten, daß die Sakramente ihre Wirksamkeit entfalten nach dem Maße der Disposition im Empfänger, die, wenn nicht Ursache, so doch Maß des faktischen Wirksamwerdens der Sakramente ist. Vgl. Karl RAHNER, *Personale und sakramentale Frömmigkeit* (Schriften zur Theologie 2, Einsiedeln 1955) 116 ; *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Freiburg i. Br. 1951) 59-68 ; G. VAN ROO, *De sacramentis in genere* (Romae 1957) 272.

durchaus der Mühe wert, die ganze Frage weiter zu verfolgen. Berechtigt scheint mir die Kritik V. an den biblischen und patristischen Voraussetzungen Casels. Von diesen Voraussetzungen her läßt sich eine Mysterienlehre, wie sie Casel im einzelnen formuliert hat, nicht positiv begründen.

Wie steht es aber mit der Lösung, die V. vorbringt? Nach ihm sind die vergangenen Heilstaten Christi, die als solche nicht numerisch repräsentiert werden können — V. insistiert hier auf der metaphysischen Unmöglichkeit, weil das Element Zeit wesentlich zur Individuation geschichtlicher Ereignisse gehöre — *causa meritoria* der Gnade, und zwar haben sie Einfluß auf die Gnade, die uns gegeben wird, nicht durch eine Art von physischer Kausalität, sondern intentional, indem sie vor Gott bestehen und ihn gleichsam bewegen, die Gnade mit Rücksicht auf sie zu geben<sup>4</sup>. Dazu sind sie auch *causa exemplaris* unserer Heiligung und unseres Kultes, weil unsere Heiligung und unser Kult von ihnen her ihre innere Struktur empfangen<sup>5</sup>. Ferner muß beachtet werden, daß die innere Haltung der Seele Christi, die sein Heilswerk getragen hat, nicht vorübergehend war wie dieses Heilswerk, sondern eine bleibende Verfassung der Seele Christi darstellt<sup>6</sup>. In den einzelnen Sakramenten tritt der Gläubige in einen realen Kontakt mit dieser bleibenden Gesinnung Christi, die in seinem irdischen Leben das ganze Heilswerk getragen hat<sup>7</sup>. — Mit diesen beiden letzten Aussagen — die Heilstaten Christi sind *causa exemplaris* unserer Heiligung, und die Disposition der Seele Christi, die das Heilswerk getragen hat, wirkt real als *causa instru-*

<sup>4</sup> S. 93: « Però quelle azioni, ormai passate e non ripresentabili nella loro individualità numerica, sono causa meritoria della grazia che ci vien conferita nel rito sacramentale. In questo senso, continuano sempre a influire nella grazia che ci vien concessa. Ma questo avviene non per influsso di causalità fisica, perché quelle azioni nella loro entità fisica non esistono più; bensì per influsso intenzionale morale presso Dio, in quanto sono sempre presenti intenzionalmente nell'accettazione divina ed efficacemente influiscono, per così dire, sulla volontà di Dio che concede la grazia avuto riguardo ad esse. »

<sup>5</sup> S. 93: « Inoltre, quelle azioni salutifere ormai fisicamente passate nella loro individualità numerica, non sono solo causa meritoria della nostra santificazione, ma anche causa esemplare della stessa nonché del nostro culto, perché la nostra santificazione e il nostro culto non sono che partecipazioni alla santità di Cristo di cui quelle azioni furono il frutto e al culto che in quelle stesse azioni Cristo rese a Dio e di cui il nostro culto liturgico non è che la continuazione. »

<sup>6</sup> S. 93 f.: « Se nelle azioni storiche salutifere di Cristo si considera invece la disposizione permanente o l'abito, come dicono gli scolastici, donde esse fluirono, è innegabile che, nel rito sacramentale, il fedele viene messo in contatto con esse e nella loro presenzialità in un modo ancora più profondo. Questo perché quella disposizione d'animo di Cristo ... non era essa stessa entità successiva, ma permanente nella sua natura ... »

<sup>7</sup> S. 94 f.: « Trattandosi, invece, degli altri sacramenti (im Unterschied zur Eucharistie, wo es sich um eine persönliche Gegenwart handelt), quella presenza è solo una presenza reale di virtù, in quanto quella disposizione d'animo di Cristo ora glorioso alla destra del Padre, influisce realmente come causa strumentale della divinità, nella trasmissione della grazia e nell'attuazione del culto che si compiono attualmente e realmente nel rito sacramentale. »

mentalis der Gottheit auf den Kult, den wir vollziehen, und auf die Gnade, die wir empfangen — hebt V. deutlich hervor, daß sich die Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi in der Liturgie nicht in einem bloßen Wiedererinnern erschöpft, sondern realistischer zu denken ist. Ungenügend aber scheint mir die erste Aussage, nach der die Heilstaten Christi als *causa meritoria* nur wie ein mehr oder weniger juridischer Titel vor Gott bestehen und ihn veranlassen, die Gnade zu geben. Natürlich werden die einzelnen Heilstaten Christi nicht numerisch als die gleichen im sakramentalen Ritus wieder hingestellt. Kann man aber wirklich die innere Haltung Christi so sehr von seinem Heilswerk unterscheiden, wie es V. *de facto* tut? Wäre es nicht richtiger zu sagen, daß nicht nur die innere Gesinnung Christi das äußere Heilswerk trägt, sondern daß auch die Mysterien seines Lebens in die bleibende Summe dieses Lebens eingegangen sind, um dieses Leben einmal für immer zu bestimmen? In diesem Sinne dürfen wir wohl auch G. Söhngen verstehen — ich zitiere nach der Arbeit von Filthaut —, der schreibt: « Mais le Seigneur vivant et glorieux demeure le Crucifié, c'est-à-dire celui qui est passé par la souffrance ; c'est pourquoi son corps glorifié demeure marqué de cicatrices. »<sup>8</sup> Wenn man die Heilstaten Christi nicht von seiner Person ablöst, kann man u. E. durchaus von einer physischen Kausalität dieser Mysterien sprechen<sup>9</sup>.

Bei der Analyse des christlichen Kultes, der durch die liturgischen Zeichen bezeichnet wird, weist V. auf die Bedeutung des sakramentalen Charakters hin und entfaltet dabei in einer guten synthetischen Übersicht den Begriff des christlichen Priestertums (S. 119-130). Mit Hilfe der Analogie wird dabei sehr klar das analoge Verhältnis des allgemeinen zum hierarchischen Priestertum und zum Priestertum Christi aufgezeigt.

Somit erfahren im ersten Teil dieses Werkes die wesentlichen Elemente der Liturgie: ihr Zeichencharakter, ihre Wirkweise, die bezeichnete Realität

<sup>8</sup> G. SÖHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938) 16 f., zitiert nach T. FILTHAUT, *La théologie des mystères*, trad. franç. (Paris 1954) 14.

<sup>9</sup> Realistischer ist auch die Sprechweise von H. SCHILLEBEECKX, *Sakramente als Organe der Gottbegegnung: Fragen der Theologie heute*, hrg. von den Professoren Feiner-Trütsch-Böckle (Einsiedeln 1957) 389-92. Auch Schillebeeckx kritisiert Casel, betont jedoch, daß die historisch-menschliche Erscheinungsform der innerlichen Opfertat Christi in ihrem *Mysteriengehalt als Gotteshandlung* eine ewige Aktualität in dem nun lebenden Christus besitzt und uns so direkt beeinflußt. Weiterführen könnten u. U. auch die Bemerkungen von Karl RAHNER, *Zur Theologie des Todes*: ZKT 79 (1957) 34-36, nach dem die geistige Wirklichkeit, die Christus von Anfang an besaß, und die er in seinem sich durch den Tod vollendenden Leben tätigte, zur bleibenden Bestimmung real-ontologischer Art für diese Welt in ihrem Grunde geworden ist. Auch bei dieser Konzeption handelt es sich durchaus um ein physisches Ursächlichsein des Tuns Christi, wenn auch in diesem Zusammenhang nicht von Oben (d. h. nicht über den verklärten Christus), sondern gleichsam von Unten (dadurch daß der Welt ein bleibendes Existenzial im Tode Christi eingestiftet wurde, das unserer Entscheidung je vorgegeben ist und sie insofern real mitbestimmt). Vgl. zur ganzen Frage auch (mit weiterem Literaturhinweis) G. VAN ROO, *De sacramentis in genere* (Romae 1957) 335-41; M. MATTHIJS, « Mysteriengegenwart » secundum S. Thomam: Ang 34 (1957) 393-399.

der Heiligung und des Kultes eine im Ganzen vorzügliche theologische Darstellung, welche die ganzen kosmischen und zeitlichen Dimensionen der Liturgie im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte erkennen läßt. In den folgenden Teilen werden einige Teilaspekte der Liturgie erarbeitet, auf die wir wenigstens kurz verweisen wollen.

Der ganze zweite Teil befaßt sich mit einer Analyse jener Grundgesetze der Heilsökonomie, die zum Verständnis der Liturgie von besonderer Bedeutung sind. Dabei finden nicht nur einige bibeltheologische Themen reiche Entfaltung, sondern es wird auch nachgewiesen, wie diese Themen in der ganzen Liturgie eine vielfache Durchführung finden und so die verschiedenen liturgischen Gebetsformen von Innen her prägen. So eröffnet die christologisch-trinitarische Dialektik des NT, vor allem der Paulusbriefe, und der ältesten Tradition den Zugang zur trinitarischen Struktur der liturgischen Orationen, Doxologien, Anaphern, Zyklen und Sakramente (S. 157-98). Diese Sicht bleibt vorherrschend, auch wenn sich — mehr oder weniger zahlreich in den einzelnen Liturgien — einige Elemente der antiarianischen Polemik und der theologischen Spekulation finden. — Die Theologie des Hebräerbriefes gibt den Schlüssel zum Verständnis der Einheit von himmlischer und irdischer Liturgie und des einzigen Priestertums Jesu Christi (S. 199-210). — Von der biblischen Sicht der Kirche her klärt sich der Gemeinschaftscharakter der Liturgie, indem der einzelne in der Kirche, und darum auch in der Liturgie, sein Heil in der Bindung an eine hierarchisch geordnete Gemeinschaft realisieren muß, weil Gott den einzelnen als Glied dieser Gemeinschaft erwählt (S. 211-230)<sup>10</sup>. In der Kirche, und deshalb auch in der Liturgie, verwirklicht sich das große heilsgeschichtliche Gesetz der Inkarnation (231-36). — Die kosmischen Dimensionen des Mysteriums Christi zeigen sich in der Liturgie schließlich darin, daß sie nicht nur den Menschen in seiner Ganzheit als Geist im Leibe sieht und somit Grundsätzliches zu einer Theologie des Leibes aussagt, sondern ebenso auch die ganze Engelwelt und die untermenschlichen Bereiche (vgl. Röm. 8, 19-22) einschließt. Aber auch die Auseinandersetzung zwischen der Stadt Gottes und der Stadt des Teufels findet in der Liturgie sehr realistischen Ausdruck (279-349). Besonders wertvoll ist bei der Darstellung dieser letzten Frage die Behandlung der Frage, inwiefern die dämonologischen Aussagen des NT und der ältesten Tradition Glaubensgut darstellen und inwiefern sie einem bestimmten Weltbildschema verpflichtet sind<sup>11</sup>. Man kann wohl unschwer sehen, daß dieser ganze zweite Teil nicht nur tief in das Verständnis der Liturgie hineinführt,

<sup>10</sup> S. 212 ff. scheint uns die Skizzierung der protestantischen Situation etwas summarisch. Es läge wohl im Interesse des ökumenischen Gespräches, wenn sich V. diesbezüglich etwas nuancierter ausdrückte. (Vgl. auch S. 742.)

<sup>11</sup> Bei manchen biblischen Aussagen, die offenbar weltbildgebunden sind und sich z. T. von kosmologischen Vorstellungen des Hellenismus oder der jüdischen Apokalyptik herleiten, müßte jedoch wohl beachtet werden, ob sie nicht wenigstens einen Weltzusammenhang nicht nur der Dämonen, sondern auch der Engelwelt aussagen wollen. Für das Verständnis der Einheit der Heilsgeschichte und der Inkarnation wäre das von nicht geringer Bedeutung.



sondern auch für zentrale dogmatische Traktate vorzügliches Material bereitstellt, das unbedingt in diesen Traktaten verarbeitet werden sollte.

Der Stoff des dritten und vierten Teils interessiert vor allem die theologische Methodologie. Für das richtige Verständnis des Verhältnisses von Bibel und Liturgie (S. 353-93) ist eine heilsgeschichtliche Schau der Offenbarung ausschlaggebend. Ohne Beeinträchtigung der philologischen und textkritischen Methode, die auf ihrer Ebene unersetzlich ist, weist V. von der Einheit der beiden Testamente <sup>12</sup> her eine vierfache Tiefe des Schriftsinnes nach, indem die Schrift — vor allem des AT — nicht nur im Lichte der Zeitgenossen, sondern auch im Lichte Jesu Christi (*profondità cristica*), des christlichen Lebens (*profondità cristiana*) in der Kirche und der Letzten Dinge (*profondità escatologica*) zu sehen ist. In dieser heilsgeschichtlichen Perspektive, in der die Liturgie die Bibel liest, erschließt sich die ganze Fülle der Schrift, ihr eigentlich theologischer Sinn, und nicht zuletzt die bleibende Aktualität des Alten Testamentes.

Das Verhältnis der Liturgie zum Glauben findet eine klare und wohl abgewogene Darstellung (S. 397-424). Die Liturgie ist etwas tieferes und vitaleres als bloße Lehrunterweisung. Sie enthält aber eine solche in der Art und Weise, die ihr gemäß ist. Insofern gibt die Liturgie dem Glauben der Kirche Ausdruck. Mit Recht betont dabei V., daß die Liturgie nicht alle Aussagen in gleicher Weise als im Glauben verpflichtend vorstellt, sodaß man letztlich nur nach Befragung allgemeiner theologischer Kriterien sagen kann, inwieweit ein bestimmter Punkt, den die Kirche in der Liturgie lebt, z. B. ein bestimmtes Fest, im Glauben verpflichtet oder nicht. — Die Liturgie ist aber nicht nur Ausdruck des Glaubens, sie hat auch einen wichtigen Anteil in der Entfaltung des Dogmas. Die Explikation dieser Tatsache scheint uns von besonderem Interesse zu sein : V. distanziert sich (S. 417-24) entschieden von jenen Theorien der Dogmenentwicklung, die den ganzen Entwicklungsprozeß zu exklusiv als eine (vor allem syllogistisch gedachte) Explikation der Offenbarungswahrheiten auffassen, die für alle zu definierenden Wahrheiten apodiktisch und stringent (also nicht bloß konvenient) zu erfolgen habe. Diese Auffassung entspringt nicht der Wirklichkeit, denn ein solcher apodiktischer Beweis kann nicht für alle Dogmen geleistet werden (vgl. die Definierung der Himmelfahrt Mariens). In seiner Erklärung hebt V. die entscheidende Rolle jener *cognitio ex connaturalitate* hervor, die im Glaubensakt mitgegeben ist und schon vorher zum Glauben antreibt, wie das Thomas hervorhebt : « ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum : inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis » (II. II q. 2 a. 9 ad 3). Diesen *instinctus interior* erklärt V. als eine *cognitio per connaturalitatem*, durch die der Gläubige unter dem Einfluß der Glaubensgnade sich selber in innerer Übereinstimmung mit dem übernatürlichen Glaubensobjekt vor-

<sup>12</sup> Vielleicht könnte S. 354 noch stärker zum Ausdruck gebracht werden, daß die Heilsgeschichte, obwohl sie ganz von Gott her entworfen wird (und gerade weil sie von ihm entworfen wird), einen echt dialogischen Charakter hat, wobei der Mensch Gott auch gegenübersteht in seinem Handeln.

findet und dabei sieht, daß er die Glaubenszustimmung vernünftig gibt und geben muß, auch wenn er wegen der persönlichen, nicht mitteilbaren Note dieser Erfahrung sein Tun nicht unmittelbar nach außen apologetisch rechtfertigen kann und insofern auf die unpersönlichen Kriterien der klassischen Apologetik angewiesen bleibt. Wir können hier diese ganze Theorie, die schon von Anselm Stolz u. a. entwickelt wurde, bei V. aber eine ganz bestimmte Ausprägung erfährt, in der er sich auch kritisch von anderen Theorien der *cognitio ex connaturalitate* absetzt, nicht im einzelnen entfalten. Jedenfalls eröffnet sie einen Zugang zum Verständnis der Bedeutung der Liturgie für die Entwicklung des Dogmas. Denn vor allem dadurch, daß die Liturgie eine bestimmte Wahrheit, die noch nicht definiert ist, lebt, kann jene *cognitio ex connaturalitate* nicht nur in einzelnen Gläubigen, sondern in der ganzen Kirche so intensiv werden, daß das Lehramt der Kirche bei gegebenen Umständen diese Lehre auch ausdrücklich definiert<sup>13</sup>. Insofern kann man in einem durchaus orthodoxen Sinn sagen, daß die Liturgie dem Glauben nicht nur folgt, sondern auch vorausgeht.

Bei der Darstellung der Beziehung der Liturgie zur Theologie untersucht V., wie sich die großen historischen Typen der Theologie zur Liturgie verhalten haben. Die positiv-scholastische Theologie betrachtet die Liturgie in erster Linie als *locus theologicus*, um auch aus ihr den Nachweis für die Apostolizität einer bestimmten Lehre zu erbringen. Mit gutem Recht betont V., daß diese zu apologetisch bestimmte Auswertung der Liturgie in keiner Weise geeignet ist, auch nur einigermaßen die theologischen Schätze der Liturgie in einer dogmatischen Synthese zu assimilieren (S. 425-50). Praktisch ist es auch dazu gekommen, daß die neueren positiv-scholastischen Manualisten der Liturgie kaum mehr Beachtung schenken, weil sie ihnen für ihr Beweisschema weniger geeignet scheint als andere *loci theologici*, die den Nachweis der Apostolizität einer Lehre leichter gestatten als die Liturgie. — Die scholastische Theologie, vor allem Thomas, hat für eine Theologie der Liturgie einen wesentlichen Beitrag geleistet, indem sie vor allem in der

<sup>13</sup> Eine Vertiefung könnte die Theorie der Dogmenentwicklung Vagagginis, die uns im wesentlichen richtig scheint, vor allem durch den Aufsatz von Karl RAHNER, Zur Frage der Dogmenentwicklung (Schriften 1, 49-90) finden. Wenn man die Dogmenentwicklung nicht als bloße Satzexplikation betrachtet, sondern auch auf den in den Einzelaussagen mitenthaltenen Grundgedanken achtet (z. B. in der Mariologie auf das, was man als das Fundamentalprinzip der Mariologie reflex formulieren könnte), dann dürfte der theologische Nachweis eines bestimmten Dogmas in manchen Fällen doch eine größere Stringenz haben, als V. meint. Allerdings läßt sich ein solches Fundamentalprinzip nur dann formulieren und entfalten, wenn der Theologe aus der Mitte des Glaubens auf die Gegebenheiten der Offenbarung hindenkt. Für eine *bloß* philologisch-historische und nachher logisch-deduktive Methode, deren Beweise *an sich* auch einem Ungläubigen einleuchten müßten, mag dann freilich oft kein stringenter Zusammenhang vorliegen. Wie immer aber nun die Sache auch im einzelnen Fall liegen mag, so gibt es jedenfalls Fälle, wo durch rein historisch-kritische und logisch-deduktive Methode der Nachweis einer genuinen Dogmenexplikation nicht erbracht werden kann, und zum Verständnis gerade dieser Fälle ist die Einsicht in die Funktion der *cognitio ex connaturalitate* im Glauben im Zusammenhang mit der Liturgie von grundlegender Bedeutung.

Sakramententheologie grundlegende Begriffe geklärt hat, auf die sich eine Theologie der Liturgie stützen muß, um diese Begriffe weiter zu denken und fruchtbar zu machen (S. 451-65). Man darf wohl dieses ganze Werk als schönes Beispiel einer Zurückgewinnung scholastischen Denkens für ein Problem der heutigen Theologie bezeichnen. — Die Sicht der Liturgie bei den Kirchenvätern ist schließlich bestimmt durch ihre wesentlich heilsgeschichtliche Schau der Wirklichkeit, wie sie sich nicht zuletzt im alten, inhaltsreichen Begriff des Mysteriums zeigt (S. 466-96). Die Integrierung dieser Perspektive ist absolut grundlegend, damit eine Theologie der Liturgie überhaupt erarbeitet werden kann.

Es würde zu weit führen, in diesem Zusammenhang den Begriff der Theologie, wie er V. vor Augen schwebt, näher darzulegen. In einer Methodologie, die der Verfasser in absehbarer Zeit veröffentlichen wird, soll dieser Begriff ausführlich bestimmt werden. Für unsere Frage ist es jedoch klar, daß die verschiedene Stellung der patristischen, der scholastischen und der positiv-scholastischen Theologie zur Liturgie durch eine je verschiedene Auffassung von der Theologie als Wissenschaft oder — bei den Vätern — als Gnosis/Sapientia ist. Die Stellungnahme V. in dieser entscheidenden Frage — und das ist ein Hauptverdienst des ganzen Werkes — ist keineswegs nur retrospektiv. Seine Auffassung ist vielmehr die, daß Theologie als Wissenschaft zwar Wesenstheologie sein muß, insofern sie auch den ontologischen Aspekt der Offenbarungswirklichkeit darzustellen hat; daß aber die nämliche Theologie (und nicht eine Verkündigungstheologie neben der « wissenschaftlichen ») auch die heilsgeschichtliche Seite der Offenbarung innerhalb der theologischen Synthese erarbeiten muß. Theologie ist deshalb wesentlich Essenz- und Existenztheologie in einem (vgl. S. 496-511). Nur dieser integrale Begriff der Theologie ermöglicht eine organische Assimilierung der theologischen Werte der Liturgie in einer dogmatischen Synthese, indem der Theologe in der Liturgie vor allem die großen Gesetze der göttlichen Heilsoökonomie findet (vgl. vor allem den zweiten Teil dieses Werkes), und indem er so zeigen kann, wie die Kirche unter der Hülle der sichtbaren und wirklichen Zeichen der Heiligung und des Kultes eine bestimmte Wahrheit des Glaubens lebt. Daß damit ein wichtiger Schritt zur Verbindung von Theologie und Bibel, Theologie und Leben im Rahmen einer einzigen wissenschaftlichen *und* kerygmatischen Theologie gemacht ist, dürfte unschwer zu erkennen sein.

Im letzten Teil (S. 515-743) studiert V. schließlich die Beziehung der Liturgie zu Spiritualität und Pastoral. Seine Ausführungen sind in diesen, zum Teil mehr praktischen Fragen, maßvoll und klug. Die Merkmale einer liturgischen Spiritualität werden herausgearbeitet, ohne daß deshalb die verschiedenen Typen katholischer Spiritualität geschmälert werden. Überhaupt erscheint die liturgische Spiritualität nicht einfach als eine Spiritualität neben anderen Formen der Spiritualität, sondern sie läßt sich durchaus mit diesen Formen verbinden. Am Beispiel der ehrwürdigen Marie de l'Incarnation und vor allem der heiligen Gertrud der Großen zeigt V., wie sich die höchsten Formen der Mystik innerhalb einer liturgischen Spiritualität entfalten können. Aber ebenso wird der Nachweis erbracht, daß die recht verstandene Liturgie

nicht nur Angelegenheit eines esoterischen Kreises sein kann, sondern wesentlicher Ausgangspunkt für die Seelsorge am ganzen Volk der Gläubigen ist.

Für eine Neuauflage des ganzen Werkes wäre es wohl vorteilhaft, wenn das eine und andere Kapitel noch konziser geschrieben würde. Wir denken vor allem an das Kapitel, das über die Auseinandersetzung der Stadt Gottes mit den Dämonen handelt und das im Vergleich zu anderen Kapiteln fast zu breit ausgeführt ist. Notwendig ist eine Korrektur der vielen Druckfehler, die sich vor allem in die deutschen Quellenangaben eingeschlichen haben. Stellenweise findet man oft kaum eine fehlerlose Angabe eines deutschen Werkes! Da und dort ließe sich auch die Bibliographie vervollkommen. Ein ausführliches Register könnte die praktische Benützung des Werkes noch erleichtern.

Abschließend dürfen wir wohl sagen, daß diese Theologie der Liturgie unter den theologischen Publikationen der Gegenwart einen hervorragenden Platz einnimmt. Bemerkenswert ist vor allem die weite und gründliche Erudition des Verfassers, die sich nicht nur auf mehr historische Fragen der Liturgiewissenschaft, sondern auch auf die verschiedenen Aspekte einer allgemeinen theologischen Synthese erstreckt. Vorzüglich ist die Anwendung der verschiedenen theologischen Kriterien, nicht zuletzt die Auswertung der Weisungen des kirchlichen Lehramtes, vor allem der Enzyklika « Mediator Dei », deren großer theologischer Kommentar dieses Werk gewissermaßen ist. Vor allem aber handelt es sich hier wirklich um das Werk einer theologischen Synthese, das ebenso die Theologie für die Liturgie fruchtbar macht, indem es ihre theologische, christologische, ekklesiologische und eschatologische Struktur aufdeckt, wie es auch die Liturgie für eine Vertiefung und Verlebendigung der Theologie zurückgewinnt.

MAGNUS LÖHRER OSB

### Die Apostolischen Väter

#### Zum Brief des Ignatius an die Römer

Im Kösel-Verlag München erschien aus der kundigen Feder von Joseph A. Fischer eine Neuauflage der « Apostolischen Väter » mit deutscher Übersetzung, längeren Einleitungen und erklärenden Anmerkungen<sup>1</sup>. Die Tatsache allein, daß diese ältesten Zeugen des frühen Christentums im griechischen Urtext mit einer deutschen Übersetzung geboten werden, zeigt den Wandel im Raum des deutschen Kulturgebietes. Frankreich z. B. ist diesen Weg schon längst gegangen (Collection des Universités de France — G. Budé, Sources Chrétiennes). Mit Rücksicht auf die schwindende humanistische Bildung kommt diese Lösung offenbar einem Bedürfnis entgegen. Trotzdem will die Ausgabe durchaus nicht auf Wissenschaftlichkeit verzichten, weder in der Einleitung, noch in der Textgestaltung oder in den Anmerkungen textkritischer und inhaltlicher Natur.

<sup>1</sup> *Die Apostolischen Väter*, griechisch und deutsch. Eingeleitet, herausgegeben und erläutert v. Joseph A. FISCHER. — Kösel-Verlag, München 1956. - xv-281 S.

Eine Neuerung bedeutet auch die « Aufwertung » des im 17. Jahrhundert eingeführten Begriffes der « Apostolischen Väter » und dementsprechend die Beschränkung dieser Bezeichnung auf den ersten Klemensbrief, die echten Briefe des Ignatius von Antiochien, des Polykarp und das Quadratus-Fragment bei Eusebius (KG IV 3, 2). Nicht nur der Hirte des Hermas, was man zeitlich noch rechtfertigen könnte, sondern auch der Barnabasbrief und die Didache werden fallen gelassen. Ob diese Beschränkung, die gegen eine längst geläufige Bezeichnung verstößt und Verwirrung schafft, glücklich war, ist fraglich, zumal sie auf einer geschichtlich schwer nachzuweisenden persönlichen Beziehung zu den Aposteln oder doch auf der dogmatischen Voraussetzung, Träger der apostolischen Überlieferung zu sein, fußt.

Die Einführungen zeichnen sich durch eine sorgfältige, mit reichsten Quellennachweisen versehene Darstellung des Lehrinhaltes aus. Der Dogmengeschichtler wird dafür dankbar sein, mag er auch keine neuen Einsichten finden. Die Textgeschichte kommt im Vergleich dazu weniger ausführlich zum Wort. Wertvolle Dienste leistet die Verarbeitung der neueren und neuesten Literatur. Dem Verfasser dürfte nichts Wesentliches entgangen sein. Inbezug auf den Polykarpbrief folgt er P. N. Harrison, der den Brief in zwei zeitlich auseinanderliegende Schreiben aufteilt (I : c. 13-14 ; II : c. 1-12). Im Gegensatz zu diesem zieht F. das Schlußkapitel 14 zum zweiten Schreiben, das er jedoch früher datiert als Harrison. Das Fehlen jeglicher Adresse und jeglichen Schlusses im ersten Briefe wird freilich nicht genügend erklärt. Vom Quadratus-Fragment glaubt F. nicht, daß es sich um eine Stelle aus dem lückenhaft überlieferten Diognet-Brief handle, wie es Andriessen zu beweisen versuchte. Der griechische Text lehnt sich an bewährte Vorbilder, besonders die Ausgaben von K. Bihlmeyer und K. Schäfer (Klemensbrief) an.

Wir haben uns die Mühe genommen, unter den *Ignatius-Briefen* jenen an die *Römer* näher anzusehen, sei es wegen seiner besonders schwierigen Textüberlieferung, sei es wegen seiner historischen und dogmengeschichtlichen Bedeutung, umsomehr als F. zu einem in dieser Zeitschrift (Divus Thomas 22, 1944, S. 413-451) erschienenen Aufsatz : « Ignatius von Antiochien und die römische Gemeinde » Stellung bezieht.

Der Text des Römerbriefes unterscheidet sich, sofern wir nichts übersehen haben, in keiner Weise von jenem Bihlmeyers, ausgenommen eine wohl richtige Wortumstellung in Kap. 2, 2 : « Christus Jesus » statt « Jesus Christus ». Der griechische Apparat ist im wesentlichen eine Kürzung jenes der Ausgabe Bihlmeyers : Es fielen zunächst meistens die Varianten der Ausgaben weg, die Erwähnung offensichtlicher Lücken in den Handschriften, oft die Varianten alter Zitate wie mehrere des Eusebius (zu Kap. 5 F. S. 188, 6. 8), dessen Text an Alter alle unsere Handschriften übertrifft und wenigstens zur Textgeschichte wertvolle Hinweise enthält, schließlich in Kap. 10, 3 die Interpretationen des Datums. Während Bihlmeyer für die koptischen Fragmente Lightfoot und Wessely benutzte, verfügt F. über die Neuausgabe von Lefort, die aber für den Text des Römerbriefes nichts Neues gebracht hat. Bei diesem Tatbestand wird man von einer gekürzten Neuausgabe des Bihlmeyer Textes sprechen dürfen, die dem gewöhnlichen Leser durchaus



genügen wird ; aber der kritische, auch textgeschichtlich interessierte Benutzer wird die älteren Ausgaben nicht entbehren können. Eine wirkliche Bereicherung des ausgezeichneten Bihlmeyer Textes scheint, von immer möglichen Papyrus Funden abgesehen, eine Neuauflage der armenischen Übersetzung zu versprechen. Denn jene von Petermann (1849) verfügte über eine zu schmale Handschriftenbasis. Leider liegen die Handschriften zum großen Teil hinter dem eisernen Vorhang. Aber auch die allerdings spätere georgische Übersetzung, auf die jüngst P. Michael Tarchnišvili (*Studi e Testi* 185, 1955, S. 166) hinwies, sollte einmal herangezogen werden. Über Bihlmeyer hinaus gehen die zahlreicheren Schriftparallelen und die freilich nicht allzuhäufigen Erläuterungen inhaltlicher Natur.

In der Überschrift des Römerbriefes — dieser *Crux interpretum* — deutet F. den « Vorsitz » der römischen Gemeinde vom Vorsitz über die Nachbargemeinden « im Raum des Gebietes der Römer ». Der Ausdruck « Vorsitzerin in der Liebe » wäre mit J. Thiele dahin zu verstehen, « daß die römische Gemeinde in dem, was das Wesen des Christentums ausmachte, die führende, maßgebende Autorität ist ». F. lehnt also die im genannten Aufsatz des « Divus Thomas » vorgeschlagene Deutung ab, nach welcher die Überschrift des Römerbriefes nichts anderes als eine Variation des in allen Briefen des Ignatius wiederkehrenden Themas « Glaube und Liebe » wäre, was weithin Zustimmung gefunden hat. An Stelle einer Auseinandersetzung mit den dafür entwickelten Gründen wendet F. ein : « Doch warum soll Ignatius diesen Glaubensvorrang nicht so deutlich ausgesprochen haben wie den in der Liebe ? » (S. 183 Anm. 3 ; vgl. S. 130 Anm. 25). Ohne die Beweisführung dafür wiederholen zu wollen, sei ergänzend bemerkt, daß der Vorrang auch im Glauben für jenen hinreichend deutlich ausgesprochen ist, der des Ignatius theologische Grundgedanken und parallelisierende Kompositionstechnik berücksichtigt, die der römischen Gemeinde gegebenen Epitheta sinngemäß deutet und das Satzgefüge grammatikalisch richtig versteht.

Die Kompositionstechnik wurde auf Grund eines weitschichtigen Materials in der *Rivista di Archeologia Cristiana* 25, 1949, S. 13-15 zusammenfassend dargestellt. Sie liegt den drei Teilen der Überschrift des Römerbriefes zugrunde. Im ersten werden Glaube und Liebe zweimal genannt, als Gnadengeschenke Gottes (« die Kirche, die geliebt und erleuchtet worden ist ») und als Wirkung (« entsprechend dem Glauben und der Liebe zu Jesus Christus »). Das Mittelglied greift den Gedanken mit einer Steigerung auf (« die Kirche, die *denn auch* den Vorsitz führt ... als eine würdigerweise reine [im Glauben] und, sofern sie in der Liebe den Vorsitz führt, als Beobachterin des Gesetzes Christi »). F. hat u. E. den Sinn der kopulativen Konjunktion *καί* nicht erfaßt, die hier, wie an andern Stellen (E 4, 1 ; 15, 3 ; R 2, 1 usw.), wie in negativer Form die Partikel *οὐδέ* (E 8, 1 ; P 4, 1), eine Weiterführung und Steigerung der vorausgehenden Aussage bedeutet. F. selbst übersetzt die Partikel sinngemäß in E 4, 1 : « Daher geziemt es euch, mit dem Sinn des Bischofs einig zu laufen, was ihr *ja* auch tut. » Ebenso in R 2, 1 ; P 1, 2 ; 4, 1. Für weitere Beispiele in den Papyri wurde auf Edwin Maysers Grammatik (Bd. II, 3, 144) hingewiesen. Man vergleiche ebenfalls das Lukas Evangelium 1, 35. Im dritten Glied ist, auch nach F., der Glaube

gemeint mit dem Bild : « die von jeder fremden Farbe geklärt oder gereinigt ist » ; u. E. die Liebe wahrscheinlich mit dem Wort χάρις : « jenen die unzertrennlich erfüllt sind mit der Gnade Gottes ». Denn diesen Sinn hat « Charis » offenbar in E 20, 2, wo es mit dem Glauben verbunden ist : « Daß ihr alle in Gnade (in Liebe) zusammenkommt in *einem* Glauben. »

Die im Mittelglied der römischen Gemeinde verliehenen, durch die Konjunktion καί deutlich in zwei Gruppen geteilten Epitheta beziehen sich u. E. klar genug auf den Glauben und die Liebe. Letztere wird ausdrücklich genannt, ersterer unmißverständlich in ἁγιόγραφος verstanden. F. übersetzt letzteres mit W. Bauer (Ergänzungsband z. Lietzmanns Handbuch zum N. T.) « der Heiligung würdig », läßt jedoch in der Anmerkung « der Reinheit (des Glaubens) würdig » zu, obwohl beide Übersetzungen wesentlich verschieden sind. Daß letzterer Übersetzung, d. h. dem ursprünglichen Sinne des Wortes (« rein ») eine biblische, in der christlichen Antike sehr verbreitete Anschauung (Übertragung des ehelichen Treueverhältnisses auf Gott und Israel bzw. die Kirche) zugrundeliegt, wurde bereits hinreichend beleuchtet (Divus Thomas a. a. O. S. 424 f.). Augustinus faßt es nach seiner Art in die verwandte Sentenz : « Virginitas carnis, corpus intactum ; virginitas cordis, fides incorrupta » (En. Ps. 147, 10). Beizufügen ist, daß die Metapher bei Ignatius nicht nur in E 10, 3 vorausgesetzt scheint, sondern auch in E 16, 1, wo die Häretiker Häuserverderber, d. h. Ehebrecher genannt werden, weil sie den Glauben der Gemeinde zerstören (siehe die Wörterbücher von W. Bauer, Liddel-Scott). Man vergleiche damit Hegesipp bei Eusebius KG IV 22, 4 (u. III 32, 7) : « Sie nannten die Kirche eine Jungfrau, weil sie noch nicht durch eitle Lehren verdorben war. »

Ähnlich wie « vorsitzend in der Liebe » die erklärende Begründung der zwei letzten Epitheta ist (F. hat es richtig übersetzt), verhalten sich die Epitheta der ersten Gruppe zum Verbum finitum προκάθεται. Das Partizip προκαθήμενη τῆς ἀγάπης ist nichts anderes als eine Wiederaufnahme des Verbum finitum, um die zwei letzten Epitheta von den ersteren zu unterscheiden und zu begründen. Also : « die Kirche, die denn auch den Vorsitz führt als eine der Auszeichnung würdige . . . als eine würdigerweise reine oder unversehrte (im Glauben), und, sofern sie in der Liebe den Vorsitz führt, als eine Beobachterin des Gesetzes Christi usw. » Der Vorrang der Liebe ist daher nur scheinbar, nur äußerlich deutlicher ausgesprochen. Der Vorrang auch im Glauben ist es nicht weniger, weil ἁγιόγραφος prädikatives Adjektiv zum absolut genommenen Verbum finitum προκάθεται ist. F. hingegen nimmt als Gegenstand dieses Verbums die Nachbargemeinden « im Raum des Gebietes der Römer » an. Er supponiert eine kirchliche Organisation, die durch kein zeitgenössisches Zeugnis zu erhärten ist. « Am Ort des Gebietes der Römer » ist, entsprechend den andern Überschriften, nur Ortsangabe, freilich pleonastische, nach dem Gesetz der bombastischen Häufung und wohl auch des Parison geformte Wendung. Man verzeihe diese schulmeisterliche Analyse ; aber sie scheint Sinn und Klarheit in die schwierige Satzkonstruktion zu bringen.

Die Verwendung des hier metaphorischen, der hierarchischen Ordnung (vgl. M 6, 1) angehörenden Ausdrucks « den Vorsitz führen » für die römische

Gemeinde allein bleibt etwas Auffallendes. Die wahrscheinlichste Erklärung, d. h. die nächste Veranlassung desselben scheint uns heute der politische Primat Roms zu sein, den der Provinziale Ignatius graziös auf die christliche Gemeinde anwendet, ihn mit neuem Inhalte füllend. Denn auch die materielle Armut der Gemeinde von Smyrna (vgl. Apc. 2, 9) scheint der Grund zu sein, weshalb Ignatius von dieser allein in der Überschrift sagt inbezug auf die Gnadengaben leide sie keinen Mangel. Er danke Gott, daß er sie auf diese Weise mit Weisheit beschenkt habe. Die Stadt rühme sich, die Heimat Homers gewesen zu sein. Plinius feiert sie und Ephesus als « lumina Asiae ». Von der Gemeinde in Philadelphia allein wird in der *Überschrift* gerühmt, sie sei *festbegründet* in der Eintracht Gottes. Die Metapher, spielt wohl an die häufigen Erschütterungen der Stadt durch Erdbeben an. In ähnlicher Weise tut es der Verfasser der Apokalypse 3, 12 : « Wer siegt, den mache ich zur (unerschütterlichen) Säule im Tempel meines Gottes. » Die Adresse des Briefes an die Epheser ahmt ohne Zweifel das erste Kapitel des Paulusbriefes an die Epheser nach. Die Briefe an die sieben Gemeinden Asiens in der Geheimen Offenbarung (c. 2-3) beweisen, daß derartige Anspielungen beliebt, verbreitet und bekannt waren. Von hier fällt Licht auf die Wahl des Ausdruckes « den Vorsitz führen » im Brief an die römische Gemeinde.

Der beschränkte Raum verbietet eine Ausweitung dieser Besprechung. Immerhin sei noch beigelegt, daß F. das Zeugnis in R 9, 1 zu Gunsten des römischen Primates nicht hinreichend ausgeschöpft hat, obwohl bereits Harnack (Sitzber. d. kaiserl. preuß. Akad. d. Wiss. 1896, I, VII, 128 f.) durch dasselbe beeindruckt war. Die dogmatische Wertung des Römerbriefes auf S. 129 f. scheint uns daher nicht einen Fortschritt zu bedeuten. Doch schätzen wir die Zuverlässigkeit der Dokumentation, die Fülle des verarbeiteten Materials, den Bienenfleiß, lauter Eigenschaften, die bereits die frühere Arbeit des Verfassers : Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche (Bd. I 1954) kennzeichneten.

OTHMAR PERLER

### Je sais — Je crois

Encyclopédie du catholique au XX<sup>e</sup> siècle. — Librairie Arthème Fayard, Paris 1956-1958.

#### 21. Corté, Nicolas : Satan, l'adversaire. 1956. 124 p.

Es ist erstaunlich, was alles in diesem Bändchen aus Bibel, Theologie, Geschichte, Liturgie, Psychologie und Literatur über das Wesen Satans und sein Wirken zusammengetragen und in 9 Kapiteln zu einem abgerundeten Ganzen verwoben ist. Behandelt werden der Engelfall, die Versuchung Christi, die Begegnungen des Teufels mit den Wüstenvätern sowie mehrere Fragen, die sich mit den verschiedenen Erscheinungsformen Satans im Laufe der Geschichte und seiner Beeinflussung des Geistes- und Seelenlebens der Gegenwart befassen. Theologische Exaktheit und zuverlässige historische Dokumentation verraten den Kenner. Fraglich ist nur, ob der spürbare Hang zum Moralisieren und die im allgemeinen eher negative Grundhaltung den

Errungenschaften der modernen Wissenschaft und Technik gegenüber (S. 40, 110, 111 ff.) geeignet sind, um im heutigen Menschen das Empfinden für die Existenz und die bedrohliche Aktivität dessen wieder wach zu rufen, « der umhergeht wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge ».

A. EICHENBERGER OP

**32. Biot, René : Poussière vivante. 1956. 110 p.**

Das kleine Büchlein gibt kurz Aufschluß über das Wesen des Menschen, das der Verfasser in interessanter und überzeugter Weise in drei Kapiteln (Poussière, Poussière vivante, Poussière animée par l'esprit) beschreibt. Ausgehend von der Frage : Was ist die geheimnisvolle Macht, die bewirkt, daß etwas lebt ? zeigt er, wie der Mensch in seiner chemisch-physikalischen und biologischen Beschaffenheit gleich ist der übrigen Natur, verschieden aber als Träger einer geistigen Seele, die ihn belebt und ihn über das Naturhafte hinaushebt. Mit welcher ausgeglichener Haltung die Bedeutung der Seele und des Körpers, aber auch deren Einheit dargestellt wird, verdient besondere Anerkennung. Ein kleines letztes Kapitel gibt wertvolle praktische Hinweise medizinisch-hygienischer und religiöser Art.

B. HOLDEREGGER OP

**36. Omez, Réginald, OP. : Supranormal ou surnaturel ? Les sciences métapsychiques. 1956. 127 p.**

Gibt es eine Wissenschaft der parapsychischen Phänomene ? Diese Frage stellt sich das Buch. Klar und eindringlich führt der Verf. ein in die Geschichte dieser Wissenschaft, in ihre Objekte und Methoden. Schließlich zeigt der Autor ihr Verhältnis zur Religion, ihre aktuelle Lage, ihre Zukunft. Das Buch legt sehr gut die Grenzen und Möglichkeiten dieser Wissenschaft dar, es hellt dieses in manchem noch dunkle Gebiet auf.

H. R. STAMPA OP

**39. Cayré, F., AA : Spirituels et mystiques des premiers temps. 1956. 124. p.**

Cayré versucht in der gesamten patristischen Literatur die geistig-mystischen Strömungen aufzuweisen. Im Gegensatz zu den Aposteln, Zeugen des « lebendigen Gottes », sind die Kirchenväter und Schriftsteller der ersten Jahrhunderte « Zeugen des Pfingstgeistes », der in der Kirche unaufhörlich wirkt. Dieses Bewußtsein befruchtet Wirken und Denken der großen « Männer der Kirche ». — Die allzu starre thematische Einteilung bringt Wiederholungen und Verallgemeinerungen mit sich, die eine chronologische Anordnung vielleicht hätte vermeiden können.

F. SPESCHA OP

**60. Daniel-Rops : Qu'est-ce que la Bible ? 1956. 123 p.**

Ce n'est pas sans appréhension que l'on ouvre un livre sur la Bible, écrit par un auteur qui n'est pas bibliste de profession — nous avons connu trop d'historiens qui avaient la passion de flirter avec les disciplines annexes, et le fruit en était hybride — ; or il faut dire que ces quelques pages de D.-R. sont excellentes, tant par l'exactitude et la richesse de l'ensemble que par l'esprit de foi qui donne l'exakte compréhension de ce « livre de Dieu et livre des hommes », selon la formule de Mgr Weber ici adoptée. Le lecteur sera informé de la tradition orale, des manuscrits et des traductions bibliques,

du canon, de la relation de la Bible avec l'histoire, des genres littéraires, etc. C'est merveille de voir présenter avec tant d'aisance et de concision des problèmes si vastes et complexes. Il n'y a rien à retrancher aux pp. 10-12 sur la nécessité de lire la Bible, mais il faudrait ajouter que les dernières encycliques soulignent l'intervention du Prêtre pour en élucider le sens (cf. p. 85, la déclaration de l'eunuque de la Candace). Seul le chapitre sur les sens de la Bible (pp. 90 suiv.) n'est pas au point. Il est faux de dire : « Une phrase du Livre Saint veut toujours dire plus que les mots mêmes qui la composent. » Quoiqu'il en soit de cette imperfection, la plaquette est une exceptionnelle réussite.

C. SPICQ OP

**63. Steinmann, Jean : La Critique devant la Bible. 1956. 123 p.**

Il était difficile de confier à un auteur plus compétent que Jean Steinmann — n'en déplaise à M. Béguin — le soin de traiter ce thème de la critique biblique, encore que l'opuscule eût été mieux intitulé : « Le critique devant la Bible », tant l'histoire de l'exégèse, d'Origène au P. Lagrange, y tient de place. Mais ce panorama apprendra mille choses au profane, et notamment l'intervention nécessaire et féconde de la critique textuelle, littéraire et historique à l'égard d'un livre divin écrit par des hommes. Sans doute eût-il été intéressant à propos de tel livre, les écrits de Luc par exemple, de montrer combien leur historicité avait été éclairée et confirmée par les découvertes modernes, ou comment les leçons de P<sup>46</sup> sont en faveur des principes herméneutiques les mieux établis. Mais, telles quelles, ces pages brillamment rédigées, sont une précieuse initiation.

C. SPICQ OP

**65. Gelin, Albert, PSS : L'âme d'Israël dans le Livre. 1958. 124 p.**

Le mystère d'Israël — car mystère il y a —, c'est sa vocation qui est d'établir le règne de Dieu sur la terre. Plus précisément, c'est d'être le partenaire du Dieu vivant et transcendant qui instaure avec son peuple « élu », une alliance : connaissance mutuelle, rencontre et communion spirituelle, assimilable à un mariage. Le comportement de Iahvé se caractérise par la justice, la bonté, la fidélité. Israël, de son côté, doit obéir aux prescriptions divines, mieux encore, imiter les perfections de son Dieu et même aura la grâce d'y participer. Cette « morale d'Alliance » culmine dans la prière et une intense ferveur liturgique. Le peuple, aussi radicalement consacré à Dieu, attend le Messie qui instaurera le Règne de Dieu, non seulement sur son sol, mais sur tous les peuples de la terre. La vocation d'Israël n'est pas seulement d'adorer le vrai Dieu, mais d'en être le témoin missionnaire à l'humanité entière. Tout ceci, fort dense, exprimé avec la plus grande aisance et ce style si personnel de A. G., qui conquiert infailliblement la sympathie du lecteur.

C. SPICQ OP

**70. Brunot, Amédée, SCJ : Saint Paul et son Message. 1958. 119 p.**

Il faut féliciter le Directeur de cette collection d'avoir fait appel à l'auteur de l'excellente étude sur *Le Génie littéraire de saint Paul* (Paris 1955) pour présenter aux lecteurs chrétiens la physionomie et la doctrine de l'Apôtre. La tâche était ardue, car tout a été dit et redit sur ce sujet, qui déborde par ailleurs toute appréhension adéquate. Et cependant, nous avons



là une des meilleures évocations de la personnalité de Paul et un très dense exposé de sa doctrine. Son mérite est surtout d'avoir accentué l'aspect christocentrique de la théologie de l'Apôtre, des épîtres aux Thessaloniens jusqu'aux Pastorales. Evitant toute discussion critique et même les analyses de textes, A. B. suggère les problèmes réels et les conditions concrètes de la vie chrétienne au I<sup>er</sup> siècle. Son don d'exposition est exceptionnel, les formules heureuses abondent. On souhaiterait ici et là une traduction personnelle des Epîtres, aucune de celles qui ont cours n'étant parfaite.

C. SPICQ OP

**80. D'Ormesson, Wladimir : La Papauté. 1957. 143 p.**

Der Verfasser hat als Vertreter Frankreichs beim päpstlichen Stuhl Größe und Bedeutung des Papsttums persönlich erfahren. In diesem Buch legt er beredtes Zeugnis dafür ab. — Eine Darstellung der gesamten Papstgeschichte wäre auf diesem Raum unmöglich gewesen. So beschränkt sich der Autor auf eine knappe Übersicht über die wichtigsten Ereignisse der Geschichte, um etwas länger bei den Fragen über Offenbarung, Ursprung und Beginn des Papsttums sowie bei der Charakterisierung der letzten Päpste zu verweilen. Als Abschluß wird ein lebendiges Bild der römischen Kurie entworfen. Im Anhang findet man ein chronologisches Verzeichnis aller Päpste und eine gut ausgewählte Bibliographie. Einige Kleinigkeiten wären zu berichtigen : S. 57 sollte wohl stehen : Théodoret de Cyr (und nicht « Théodore de Tyr » !) ; S. 135 : Bethsaida (und nicht « Bethsabée » !) ; ebenso scheint die dort anschließende Datierung des Aufenthaltes Petri in Rom mit der Chronologie der Apostelgeschichte unvereinbar (Petrus ist um 49/50 noch in Jerusalem !).

F. SPESCHA OP

**87. Rétif, André, SJ : Catholicité. 1956. 122 p.**

L'intention de l'auteur est clairement exprimée par ces mots de son introduction : « Notre ambition serait de faire, à l'usage du public chrétien cultivé, l'esquisse d'un traité moderne de la catholicité de l'Eglise. Traité plus doctrinal qu'apologétique, insistant davantage sur la catholicité comme propriété essentielle du christianisme que sur son aspect de note distinctive de la véritable Eglise » (p. 8). Il s'est inspiré pour ce faire des meilleurs travaux de l'ecclésiologie contemporaine : Poulpiquet, qui sans être, l'auteur le note avec une certaine malice, un commencement absolu, est tout de même un initiateur en la matière, Sertillanges, de Lubac, Congar, de Montcheuil, sans oublier le magistral ouvrage de C. Journet sur l'Eglise du Verbe incarné et la thèse déjà classique de Thils : « Les Notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme ».

Après avoir étudié la catholicité dans l'Ecriture et dans l'histoire, distingué soigneusement entre la catholicité comme propriété essentielle et comme réalité en devenir, l'auteur nous donne un aperçu sur la catholicité de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui en mettant en relief l'enseignement des deux derniers Papes à cet égard. Il conclut par quelques remarques sur l'« esprit catholique » en invitant les catholiques à un loyal effort de compréhension mutuelle.

Ce petit livre, qui n'a nullement la prétention de traiter de manière

exhaustive un sujet aussi vaste et complexe, rendra de réels services. Ecartant résolument les procédés d'une apologétique vieillie, l'auteur s'est appliqué avec succès à mettre en valeur d'une façon vivante et convaincante un des aspects les plus essentiels de l'Eglise.

M. GÉTAZ OP

**109. Amiot, François : Histoire de la messe. 1956. 128 p.**

Es ist erstaunlich, wieviel der Verfasser auf den 128 Seiten seines Buches über das geschichtliche Werden des heiligen Meßopfers zu sagen versteht. Sein Hauptinteresse gilt der « messe solennelle » und der « grand'messe paroissiale ». Wenn man diese Schrift gelesen hat, muß man den Satz auf S. 19 bestätigen : « L'étude des rites anciens doit être ordonnée à l'acquisition d'une connaissance plus éclairée et plus profonde de la messe actuelle, par la mise en valeur des rites essentiels auxquels doivent s'attacher de préférence notre intelligence et notre piété ». Um keine unberechtigten Ansprüche zu stellen, ist zu beachten, daß nur die « *Histoire de la Messe* », also nicht das theologisch-dogmatische Wesen des heiligen Opfers behandelt wird. Überdies stellt die Studie den 109. Band der « *Encyclopédie du Catholique au XX. siècle : Je sais - je crois* » dar. Sie wendet sich also nicht in erster Linie an Fachkreise, sondern an jedermann. Trotzdem : was geboten wird, ist solid gegründet auf Standartwerke wie Jungmann's « *Missarum sollemnia* ». Der Verfasser berücksichtigt auch schon die vorläufig mehr rubrizistischen Vereinfachungen der Meßliturgie und gibt bei Gelegenheit kurze aber wertvolle, historisch belegte Anregungen und Hinweise für die äußere Gestaltung der Liturgie und die Teilnahme der mitopfernden Gemeinde.

T. KREIDER OSB

**115. Auvray, Paul - Pierre Poulain - Albert Blaise : Les Langues sacrées. 1957. 143 p.**

C'est une entreprise aussi nécessaire qu'audacieuse de présenter au grand public les caractéristiques des trois langues chrétiennes. On aurait pu brosser une initiation générale comme on en présentait jadis dans les Manuels, mais qui aurait été dérisoire, en regard des progrès contemporains de la linguistique. Aussi bien a-t-on confié l'exposé à d'éminents spécialistes qui ont pris leur tâche au sérieux. P. Aubray — auteur de la meilleure *Initiation à l'hébreu biblique* (Paris 1955) que nous possédons — a réussi à esquisser en quelques pages l'essentiel de la grammaire hébraïque. Il a mille fois raison de prétendre que cette langue est facile. On pourrait seulement le chicaner sur la subtilité des auteurs sacrés pour exprimer les modes de subordination (p. 36)... De son côté, P. Poulain situe excellemment le grec comme langue internationale du monde méditerranéen et la diffusion de la *Koinè*. Son appréciation des sémitismes et des septuagintalismes dans le Nouveau Testament est nuancée. Peut-être aurait-il pu accentuer davantage l'influence des concepts religieux sur les modes d'expression, notamment sur la signification théologique du parfait. Quant à A. Blaise — auquel on doit un très savant *Manuel du latin chrétien* (Strasbourg 1955), il réhabilite à bon droit le latin chrétien, biblique et théologique, qui n'est point une décadence par rapport au latin profane, mais un renouvellement et « une sorte de

révolution ». Non seulement le vocabulaire est original, mais son expressivité (figures de rhétorique, images, coloration affective) en fait une langue vivante, qui ne doit pas être pastichée par des imitations du latin classique (pp. 117, 128). Les lecteurs se doivent d'apprécier à son juste prix ce beau volume.

C. SPICQ OP

**117. Gohen, Gustave : Lettres chrétiennes au moyen âge.** 1957. 144 p.

**122. Leroy, Alfred : Naissance de l'art chrétien des origines à l'an mil.** 1956. 123. p.

**123. Lefrançois-Pillon, L. : Abbayes et cathédrales.** 1956. 128. p.

Die Auswahl der Mitarbeiter — anerkannte Meister ihres Faches — sichert diesen drei Bändchen ein hervorragendes Niveau. In Cohens Buch ersteht vor unseren Augen, durch ausgesuchte Texte illustriert, die Literaturgeschichte des ganzen mittelalterlichen Europas. Die letzten zwei Hefte zeigen den Beitrag des Christentums zur Entwicklung der bildenden Künste, angefangen von der Katakombenmalerei bis zur vollendeten Gestalt der mittelalterlichen Kathedralen.

M.-B. BONVIN OP

**130. Colling, Alfred : Histoire de la musique chrétienne.** 1956. 125 p.

Auf gut 120 Seiten bietet der Verfasser einen Überblick über die Geschichte der streng christlichen wie auch der christlich inspirierten Musik. Von den Ursprüngen führt eine erste Etappe bis zur Allherrschaft des Gregorianischen Gesanges in der Blütezeit der christlichen Kultur (13. Jh.). Auf dieser Stufe ist christliche und liturgische Musik ein und dasselbe. Die Krisen und Versuche des Spätmittelalters und der Renaissance finden schließlich mit Bach und Händel ihre befreiende Lösung in einer neuen, wahrhaft christlichen Musik. Die ihnen folgende Zeit mit dem Verlust des echt christlichen Geistes hinterläßt uns eine Musik, die das Christliche nur noch im Widerhall gewisser Gefühle in sich trägt. So finden wir Sammlung, Gebet, Jubel in den letzten Streichquartetten Beethovens. Unsere Zeit hat die christliche Musik wieder zum Leben erweckt, indem sie aus dem Reichtum des echten, seit dem 13. Jh. immer mehr vergessenen Gregorianischen Gesanges, schöpfte. Das Buch ist einfach und klar geschrieben, gut dokumentiert, schematisch, ohne deswegen trocken zu sein.

M.-B. BONVIN OP

**148. Ledré, Charles : La Franc-Maçonnerie.** 1956. 124. p.

L. zeichnet im Vorwort ein Bild von der Lehre und Aktivität der Freimaurerei und hebt gleich von Anfang an die Unterschiede und Streitpunkte zwischen Freimaurerei und Katholizismus heraus. Die geschichtliche Entwicklung dieser Gegensätze in Frankreich vom 18. Jahrhundert bis auf unsere Tage bildet den wesentlichen Inhalt dieses Werkes. Das letzte Kapitel über die Tätigkeit der Freimaurer außerhalb Frankreichs stellt das Ganze in einen weiteren Rahmen und macht so den Charakter der Freimaurerei noch besser verständlich.

N. KETTERER OP

### Dogmatik

**Problemi e orientamenti di teologia dommatica.** A cura della pontificia facoltà teologica di Milano. Vol. I. — Marzorati, Milano 1957. xxxiv-960 p.

Jeder, der die heutige theologische Literatur verfolgt, wird die große Zersplitterung beklagen. Das Hauptgewicht hat sich von großen Synthesen auf kleinere Einzelstudien verlegt, die sich ihrerseits in zahllosen Fachzeitschriften verlieren. Wohl bieten die Nachschlagewerke eine gewisse Hilfe, doch kommt ihre Leistung nur sehr selten über reine «Berichterstattung» hinaus. Das Bedeutsame am vorliegenden Band besteht nun darin, daß er der Form nach einen neuen Weg darstellt zu gemeinsam erstrebter Klärung. Es handelt sich um einen Sammelband von selbständigen Kurzmonographien. Jedem Mitarbeiter stand es frei, «seine» Problematik ins Licht zu stellen und die Darstellung dementsprechend zu konzentrieren. Für Einheit bürgte von Anfang an der deutlich umrissene thematische Rahmen. Post factum scheint uns als weiteres Element die im allgemeinen sehr solide Art der kritischen «Richtlinien» zu den «Problemen» hinzuzukommen. So haben wir also ein versprechendes Hilfsmittel zum wissenschaftlichen Studium der Theologie vor uns, zu dessen Planung und selbstloser Durchführung die Herausgeber von Venegono (leider ist der rührige Don Carozzi inzwischen gestorben) aufrichtig zu beglückwünschen sind.

Der erste Band ist ausschließlich den dogmatischen Grundfragen gewidmet (ein zweiter wird sich mit Fragen der speziellen Dogmatik befassen). Zunächst werden die klassischen Anliegen der theologischen Systematik, der Apologetik und Ekklesiologie berührt. Dann werden die konventionellen Grenzen überschritten durch wertvolle Beiträge zur orientalischen Theologie, zur protestantischen Theologie und zur ökumenischen Bewegung. Schließlich kommen die Bultmannsche Mythen-Theorie und die religiöse Problematik des Existentialismus ausgiebig zur Sprache. Die technische Gestaltung ist tadellos. Für eine vollständige, systematisch geordnete Zusammenstellung der einzelnen Beiträge verweisen wir auf die Bibliographie in FZPT 4 (1957) Heft 3. Im folgenden geben wir nur ein paar mehr oder weniger zufällige Hinweise.

Obschon die Darstellung der Apologetik vorwiegend praktisch ausgerichtet ist, wird doch beim abschließenden Urteil (86-92) auch die spekulative Seite berücksichtigt. Etwas unklar und schwankend ist die Behandlung von «Natur und ‚Mechanismus‘ der Inspiration» (bes. 188). Der Begriff der Tradition wird vorbehaltlos nach Deneffe formuliert (248-249). Etwas seltsam klingt es, wenn man bezüglich der Dogmenentwicklung liest, daß erst Suarez (mit dem berühmten *formaliter in confuso revelatum*!) diesem Problem gebührende Beachtung schenkte (370). Besondere Erwähnung verdienen die dienlichen kurzen Überblicke über die gegenwärtige Lage der protestantischen Theologie in Deutschland (581-664), England (663-690), Amerika (692-728) und Frankreich (729-758). Gut dokumentiert, einführend und doch ausgeglichen sind die Ausführungen über die ökumenische Bewegung (511-546). Daß die Bewertungen in der Bibliographie Spuren subjektiver Gesichtspunkte

tragen, war natürlich unvermeidlich, doch nehmen sie manchmal etwas starke Ausmaße an; so wenn z. B. bezüglich der Dogmenentwicklung eine kurze Skizze von Draguet dem meisterhaften Werk von Marin-Sola entgegengehalten wird (381 — Draguet lehnt die Theorie von Marin-Sola als « untheologische », allzu « rationale » Erklärung ab!), oder wenn bezüglich der Axio-logie der Apologetik die tiefgreifende Untersuchung von Horváth durch einen polemischen Artikel von Liégé in den Hintergrund gedrängt wird (102/103 — Liégé spricht von einer « integralen » Apologetik, die er dem Traktat über die Rechtfertigung — nicht etwa dem Traktat über den Glauben — zuordnet!).

H. STIRNIMANN OP

**Bernard, A., OP: Présentation de la Somme Théologique.** — Aubanel Père, Avignon [1954]. 172 p.

P. Bernard hat sich zur Aufgabe gestellt, für gebildete Laien und vielbeschäftigte Priester den Inhalt der Summa Theologiae in kondensierter Darbietung wiederzugeben. Es geschieht hier im allgemeinen weder in Form von wörtlichen Zitaten noch von wörtlicher Übersetzung, sondern in sprachlich freier, flüssiger und dennoch sachlich vollkommen zuverlässiger Zusammenfassung des Wesentlichen. Dem modernen, durchsichtig klaren französischen Stil dieses Buches merkt man nichts davon an, daß es treu die Lehren eines in mittelalterlichem Scholastikerlatein abgefaßten Werkes vorlegt. Eine solche Leistung zeigt, daß B. mit diesen Lehren wie mit dem theologischen Gedankengut überhaupt innig vertraut ist, und er hat tatsächlich trotz der Gedrängtheit des Kompendiums katholischer Glaubens- und Sittenlehre nichts von Belang einfach übersprungen. Wo z. B. aus dem Kirchenrecht Einzelnes zu ergänzen wäre, so etwa für das Eherecht, macht er darauf aufmerksam. Da und dort nimmt er Bezug auf neue Fragestellungen; auch da offenbart er eine sehr eingehende Kenntnis des Gegenstandes wie der verschiedenen Ansichten, ohne je dem Vorsatz der Kürze untreu zu werden.

An einigen wenigen Stellen würden wir wünschen, er hätte etwas klarer gesagt, daß es sich um theologische Meinungen von bloß mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit oder auch von zeitbedingter Gültigkeit handelt; daß dieses oder jenes Argument als bloßer Konvenienzgrund erscheint; daß diese oder jene Unterscheidung und Gegenüberstellung etwas apriorisch, etwas abstrakt anmuten, in der konkreten Anwendbarkeit leicht im Stiche lassen oder aber zu voreiligen Fehlschlüssen verleiten können, z. B. (S. 31) die Unterscheidung zwischen « cause actuelle und accidentelle bzw. occasionelle ». Die sog. « quarta via » der thomasischen Gottesbeweise wird (S. 32) wohl zu optimistisch beurteilt und dann noch problematisch interpretiert; man übersieht vielleicht, wie sehr die Übernahme dieses « Beweises » bei Thomas bestimmt von seiner Pietät gegenüber augustinischer Tradition abhängt, obschon er ihn auch unter das Patronat des Aristoteles stellt (was nach neuerer Arbeit durch fehlerhafte Uebersetzungen, die ihm vorlagen, verschuldet sein soll; s. RSPT 38 [1954] 433 ff., 658 ff. = Bibliogr. dieser Zeitschr. 1954-55 - N. 893 u. 1476). Das Problem des Übels (S. 33 und 56) verdiente etwas stär-



kere Berücksichtigung und größere Zurückhaltung im Lob der « Lösung », die Augustinus von Neuplatonikern übernommen hat. Die Erklärung des Jahwe-Namens (S. 39) hätte vielleicht nach einer kritischen Fußnote gerufen. Bei dem « *petit nombre de principes simples de métaphysique des causes* » (ebd.) wäre zu fragen, ob sie alle ebenso sicher sachgerecht seien wie theoretisch einfach; z. B. das unter 2 Gesagte. Zu S. 44 über Gottes Allmacht und die Unmöglichkeit, Widersinniges zu verwirklichen, gehörte die S. 72 stehende Fußnote; sowohl die Aussage « *la toute-puissance n'est limitée que par l'absurde* » wie die « *l'absurde ne peut pas être réalisé* » sollten vermieden werden. Wäre die Erklärung nicht besser: Gottes Allmacht ist sein Vermögen, durch sein bloßes Wollen alles zu verwirklichen, was immer er verwirklichen will? Dadurch entgehen wir, so will uns scheinen, dem Übergriff menschlicher Vernunft, a priori und absolut über « Widersinn » bzw. « Nicht-Widersinn » befinden zu wollen. — S. 58 f. wäre es gut, die Annahme über Erkennen und Wollen der Engel mit etwas größerer Reserve vorzutragen. Die Hypothese, soviel Menschen seien prädestiniert als Engel gefallen sind und Plätze im Himmel frei lassen, nicht mehr und nicht weniger (S. 59), sollte fallen gelassen werden. Zu den Meinungen über Adams vollkommenes Wissen (S. 70) hätte Labourdette, *Le péché originel*, S. 65-67 und 174-177 Erwähnung verdient, der deren Nichtverbindlichkeit herausstellt. — S. 75 wird gesagt, die Unterscheidung dämonischer Wunder von echten Wundern sei « *relativement aisé* », was wohl nicht immer so zutrifft oder nicht ohne zeitweiliges Zuwarten (cf. Lang H., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens*, S. 130 f.). — S. 138 wäre eine Bemerkung darüber, daß die für die relativ so späte Verwirklichung des Geheimnisses der Menschwerdung erwähnten Gründe nicht vollkommen befriedigen, kaum überflüssig gewesen. — S. 139 wird die Möglichkeit trinitarischer Sendungen zur Erklärung der Inkarnation der zweiten göttlichen Person bemüht: heißt das nicht, Dunkles durch noch Dunkleres klar machen wollen? — S. 140 würden wir eine Erläuterung über die prinzipielle Möglichkeit einer Teilhabe der Menschheit Christi an der Existenz seiner Gottheit begrüßen. — Diese wenigen Wünsche sollen in aller Bescheidenheit vorgebracht sein, in keiner Weise schmälern sie das große Verdienst des Verfs. Wir bedauern es, daß dieses ausgezeichnete Buch nicht eines besseren Papiers gewürdigt worden ist.

C. ZIMARA

**Diekamp, Franz: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Band 1: Einleitung in die Dogmatik. Die Lehre von Gott dem Einen. Die Lehre von Gott dem Dreieinigen. 12. und 13. neubearbeitete Auflage, herausgegeben von Dr. Klaudius JÜSSEN. — Aschendorff, Münster i. W. 1957. XII-371 S.**

Mit diesem seinem ersten Band liegt nun auch « der Diekamp » vollständig in neuer Bearbeitung vor. Die Verzögerung für diesen Band war dadurch bedingt, daß noch 1938 ein unveränderter Abdruck der früheren Gestalt in starker Doppelaufgabe erschien. Auch hier gehen die Vorzüge des altbewährten Lehrbuches eine harmonische Verbindung ein mit den Qualitäten der ergänzenden, dann und wann nach dem jetzigen Stand der For-

schung aufmerksam berichtenden und auch sprachlich ausfeilenden Hand des Herausgebers. Von besonderer Wichtigkeit ist dieser erste Band, da er mit den Einleitungsfragen zur Dogmatik, ihrer Methode und Geschichte beginnt und so fast den ganzen Traktat von den theologischen Quellen bietet. Zu den meisten Paragraphen ist eine Auswahl neuerer Literatur nachgetragen. Bei den ersten der Einleitung zur Dogmatik hätte erwähnt werden können M.-J. Congar, *Art. Théologie*, in *DThc* XV, 1 (1946) Sp. 341-502. Bei gewissen Fragen, die man heute unter noch vor wenigen Jahrzehnten kaum beachteten Aspekten zu sehen genötigt ist, könnte aus den Literaturangaben früherer Auflagen wohl dies und jenes wegfallen, um dafür noch mehr neue Beiträge aufzunehmen. So etwa § 5 der Einleitung eine Reihe Arbeiten, die sich auf Grund der Entwicklung der Mariologie mit dem Problem des dogmatischen Fortschrittes befassen, z. B. Capelle, *Théologie de l'Assomption*, in *NRT* 1950, 1009-1027; Filograssi, *La Tradizione divino-apostolica e il Magistero ecclesiastico*, *CC* 1951, 384 ff., 486 ff.; Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Rom 1954. Zu § 24, II: Landgraf A., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 8 Bände, 1952-1956; Chenu, *La théologie au douzième siècle*, 1957; zu III: Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1950; Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952. Zu § 25: E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, 3 Bände, 1947-1952. Zu einzelnen §§ der Gotteslehre wären vom exegetischen Standpunkt Hinweise auf wichtige Artikel des Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament von G. Kittel - G. Friedrich nützlich gewesen, auch auf solche des *DictBiblSuppl.* und auf P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 Bände, 1954/56. Im Trinitätstraktat verdiente irgendwo der *Art. Trinité* des *DThc* Erwähnung (G. Bardy - A. Michel, 1950). Zu § 10 der Trinitätslehre: M. E. Boismard, *La Révélation de l'Esprit-Saint*, *RT* 1955, 5 ff.; zu § 14 oder 22: Malet, *La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de saint Thomas*, *RT* 1954, 483 ff.; 1955, 43 ff.; zu § 23: P. Vanier, *Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionnelle*, Paris 1953. — Ein paar Druckfehler, die uns gerade auffielen: S. 9 Z. 4 v. u. lies: Gagnebet; S. 77 lies: Zapelena; S. 123 lies: de Lubac, ... de l'humanisme athée; S. 167 Z. 1 lies: Cayré; S. 170 Z. 5 lies: Stirnimann.

C. ZIMARA

**Antwort.** Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956. — Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1956. XI-963 S.

Diese umfangreiche Festgabe versucht in 77 Beiträgen eine « Antwort » darzustellen auf das, was Karl Barth in seinem vielbewegten Leben gedacht, geschrieben und getan hat. Die Reihenfolge der Beiträge richtet sich « nach der äußerlich bemerkbaren Enge der Beziehung » auf Barths Werk und seine Person. Zunächst vier Briefe — von Hromádka, Visser't Hooft, Wilm und Buchholz —, bei denen man sich nur fragt, warum gerade der Brief Hromádkas, mit seinem marxistisch orientierten Grundton, das ganze Werk öffnen muß. Sodann folgen die Abhandlungen, die sich in irgend einer Weise mit der

« Kirchlichen Dogmatik » befassen. Der holländische Professor Miskotte schreibt unter dem Titel « Die Erlaubnis zu schriftgemäßem Denken » einen Aufsatz, in dem er Barths wachsenden Einfluß in den Niederlanden skizziert. Ob die Schüler Hoedemakers, deren Wirkung größer ist als hier suggeriert wird, mit allem einverstanden sind, wagen wir zu bezweifeln. Kraus (« Das Problem der Heilsgeschichte in der Kirchlichen Dogmatik ») versucht die Stellung Barths in der Polemik Bultmann-Cullmann ausfindig zu machen. Iwands Beitrag über den Primat der Christologie ist historisch sehr interessant, spricht aber verhältnismäßig wenig von Barth. Wir finden in diesem Teil auch zwei katholische Aufsätze: H. U. von Balthasar, « Christlicher Universalismus » und Söhngen, « Analogia entis in Analogia fidei ». Der evangelische Referent über die analogia entis (Kreck) kommt leider u. E. nicht viel weiter als zu einer (guten) Problemstellung. In dem Beitrag von Steck über das ekklesiologische Gespräch zwischen Barth und Przywara in Münster wird uns gezeigt, wie Przywara damals das Hauptanliegen Barths umging, und damit dürfte auch für das heutige ökumenische Gespräch ein wichtiger Hinweis gegeben sein. Im zweiten Hauptteil sind die antwortenden und fragenden Stimmen aus dem weiteren Umkreis der Wirkung Barths vernehmbar. Für Katholiken, die die Probleme der Entmythologisierung verfolgen, ist besonders der Aufsatz Harbsmeiers interessant. Er weist auf die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe bei Bonhoeffer hin und versucht dessen Position zwischen Bultmann und Barth klarzulegen. Auch Herrenbrücks Beitrag über Gemeinde und Amt sollte beachtet werden. Allerdings fehlt hier ein wirklich schrifthöriges Denken — zumindest ist ein solches nicht spürbar. Es wäre auch für uns äußerst wertvoll, den Schriftbefund für die Thesen des Verfassers zu vernehmen. Der Beitrag W. Niemöllers hat uns, im Unterschied zu dem von Martin Niemöller, weniger erfreut, vor allem wegen der fast geschmacklosen Kriegsterminologie mit seinen für viele Ausländer so bitteren Reminiszenzen, die gelegentlich aufgerufen werden. Gewissermaßen bildet Thurneysens Aufsatz « Die Anfänge » für uns den Höhepunkt des Buches. Hier werden alte Brieffragmente Barths publiziert, welche die enorme Vitalität Barths, sowie seinen oft spitzen, oft schweren Humor deutlicher zu Tage fördern als sämtliche Beiträge über ihn. Nach anderen lesenswerten Notizen über das Leben und die Wirksamkeit Barths, dem wir auch unsererseits eine ähnliche Festschrift zum achtzigsten Geburtstag — und weiter! — wünschen, findet man schließlich eine vollständige, bis Dezember 1955 ergänzte Bibliographie Barths, einschl. der vielen Übersetzungen.

B. A. WILLEMS OP

**De Grandmaison, Léonce SJ : La personne de Jésus et ses témoins.** Préface de Jean DANIELOU SJ. (Verbum Salutis.) — Beauchesne, Paris 1957. 263 p.

Das vorliegende Buch ist die stark gekürzte Neuauflage des vor dreißig Jahren erschienenen, allgemein geschätzten Werkes « Jésus-Christ, sa Personne, son Message, ses Preuves ». Die Ausführungen über den damaligen Stand der neutestamentlichen Forschung, über das palästinensische Milieu der evangelischen Geschichte (besonders durch die Entdeckungen von

Qumran überholt), sowie die stark zeitlich bedingte Auseinandersetzung mit der Wunderfrage wurden fallen gelassen. Mit Recht betont Jean Daniélou im Vorwort das Bleibende — und immer noch Aktuelle — am großen Jesus-Buch. Nach unserem Empfinden liegen die Vorzüge in folgenden Punkten : 1. in der sachlichen Weiterführung des kritisch gesichteten Quellenmaterials zur eigentlichen Person (man bleibt nicht beim Zeugnis stehen, sondern führt zum Bezeugten), 2. in der Beleuchtung der Zusammenhänge zwischen der späteren Theologie und Dogmenentwicklung und den unumstößlichen Sachverhalten der Schrift und 3. in der hoch geistig-geistlichen Art der Behandlung.

H. STIRNIMANN OP

**Philippe, M.-D., OP: Saint Thomas, Docteur, témoin de Jésus.** — Editions St-Paul, Fribourg-Paris 1956. 50 p.

Die kleine Schrift von M.-D. Philippe will in schlicht-anspruchsloser Weise zeigen, daß die häufige Behauptung, die Summa Theologiae des hl. Thomas sei wesentlich theozentrisch, während eine christozentrische Theologie den Vorzug verdiene, an Einseitigkeit leidet. Wenn auch erst die Tertia pars ex professo von Christus spricht, so nicht etwa deshalb, weil für Thomas der menschengewordene Gott und Erlöser im Rahmen wissenschaftlicher Theologie « quantité négligeable » wäre, sondern um der systematischen Anordnung und Klarheit willen : ohne entsprechende Aufrollung der Gottes- und der Schöpfungslehre fehlen die Grundlagen eines tieferen Verständnisses der Christuslehre. Der Verf. bietet alsdann die wesentlichen Gedanken der Summa über Jesus Christus, sein Leben, sein Leiden und dessen Frucht. Die Art der Argumentation, die Thomas mit seiner Zeit und darüber hinaus eigen ist, wird bei solch durchsichtiger Zusammenfassung eindrucklich bewußt, eine Argumentation, die zuweilen auf Ursachenspekulation, Wahrscheinlichkeit, Vermutung, Konvenienz sich einschränkt, wenn schon für gewöhnlich Thomas auch innerhalb dieser Art spekulativer Gedankenführung mehr Ansprüche stellt und zurückhaltender, vorsichtiger bleibt als ein Großteil der übrigen Autoren, sodaß gerade seine selbstkritische Maßhaltung ihm die vorbildliche Stellung sichern kann.

C. ZIMARA

**Henrici de Werla OFM Opera omnia, I : Tractatus de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis.** Ad fidem manuscripti in lucem edidit Sophronius CLASEN OFM (Franciscan Institute Publications, Text Series, 10). — The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. ; Schöningh, Paderborn 1955. xxvii-111 p.

Mit dem « Tractatus de immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis » legt P. S. Clasen den ersten Band der Gesamtausgabe der Werke des Heinrich von Werl († 1463) vor. In der Einleitung faßt der Herausgeber frühere eigene Arbeiten zu einem kurzen Überblick über das Leben dieses bedeutendsten Magisters der Theologie an der Kölner Universität im 15. Jahrhundert zusammen. Anschließend begründet er die Zuteilung des Traktates an Heinrich und zeigt Aufbau und Bedeutung des Werkes auf. Die Edition gibt den Text der einzigen Hs, des Reichenauer Cod. perg. XXXIV fol. 233ra-

268vb der Landesbibliothek Karlsruhe in moderner Orthographie wieder. Dieser Text ist ausgezeichnet erhalten. Nur rund 20 Verbesserungen, meistens von grammatikalischen Fehlern, muß der Editor im kritischen Apparat anbringen. Zu diesen Korrekturen zwei kleine Bemerkungen: Seite 106, Linie 124 ist ohne Zweifel mit der Hs « *modus essendi in* » zu lesen, das « *in* » also nicht zu streichen, denn es handelt sich im Zusammenhang um das Innesein der *materia disposita corporis Christi in antiquis Patribus*. Dann ist auch die Quellenangabe der Hs « *secundum Philosophum, IV Physicorum* », richtig, nämlich c. 3, 210a 14-25, wo Aristoteles acht 'modi essendi in' unterscheidet. Seite 20, Zeile 30 möchte ich für das fehlerhafte « *qui* » der Hs *qua* statt *quando* vorschlagen (*Contra illas responsiones est . . . irrationalis glossa, qua glossant primam auctoritatem*). Vermutlich (ich habe die Hs nicht eingesehen) trägt diese Korrektur auch dem paleographischen Befund besser Rechnung. Im kritischen Apparat vermerkt der Herausgeber auch die zahlreichen Marginalglossen der Hs. Inhaltlich spiegelt der zwischen 1432 und 1439 entstandene Traktat die zur Zeit des Basler Konzils leidenschaftlich geführte Auseinandersetzung zwischen Befürwortern und Gegnern der Unbefleckten Empfängnis Mariens wieder. Die vorzügliche Edition zeigt, daß die Herausgabe der, übrigens nur teilweise erhaltenen, Werke Heinrichs in guten Händen liegt.

N. WICKI

Charmot, François, S. J. : *La Royauté de Marie et le sacerdoce des fidèles*. — Editions Spes, Paris 1955. 222 p.

Der Verfasser hat den Zweck seiner Schrift, negativ und positiv, selber umschrieben: « *Cet ouvrage n'a pas pour but de prouver la royauté de Marie, ni le sacerdoce des fidèles* » (S. 7). « *Notre intention est de développer pour les religieux non prêtres, pour les religieuses et pour les laïques, une spiritualité qui découle de leur sacerdoce baptismal et de leur vie de membre actif dans le corps mystique du Christ-prêtre et de l'Eglise sacerdotale* » (S. 9). Diese Absicht ist lobenswert, ob sie erreicht wurde, ist fraglich. Zweck und Leserkreis, die sich C. gewählt hat, bedingen Aufbau, Methode und Darstellung. So scheint das Buch ein Kompromiß zu sein zwischen theologisch-wissenschaftlicher Darstellung, die im I. Teil: *le sacerdoce de Jésus-Christ et la Vierge Marie* (S. 13-92) eher zur Geltung kommt, und praktisch-vulgarisierenden Schlußfolgerungen im II. Teil: *la Vierge Mère, auxiliaire du Christ-Prêtre* (S. 93-208). Auf S. 209-217 sind einige Gebete angefügt. Das « *mystische Priestertum* » Mariens und das allgemeine Priestertum der Gläubigen, somit auch das Apostolat, lassen sich nur vom Priestertum Christi ableiten. Wünschenswert wäre gewesen, wenn der Verfasser den Titel « *Corredemptrix* », mit dem er Mariens « *mystisches* » Priestertum bezeichnet, etwas genauer abgegrenzt hätte durch Unterscheidung zwischen *corredemptio antecedens seu radicalis* (durch die göttliche Mutterschaft), *corredemptio concomitans* (durch das Mit-Leiden und Mit-Opfern auf Golgotha) und *corredemptio subsequens* (durch die Gnadenvermittlung vom Himmel aus). Denn das dürften nun neueste Untersuchungen doch zur Genüge dargetan haben, daß man auf keinen Fall, wie C. es oft tut (S. 61, 62, 162 f., 172)



einfach « toute la tradition » als Zeugen für eine nicht näher unterschiedene Corredemptrix-Lehre anführen kann. Die *corredemptio concomitans* wird von den Vätern fast überhaupt nicht, die *corredemptio subsequens* selten, die *corredemptio antecedens* aber öfters erwähnt.

Man würde dem Verf. wirklich da und dort auch etwas größere Mäßigung und Diskretion wünschen, so z. B. wenn er schreibt: « La compassion de Marie n'est pas seulement la douleur d'une mère qui voit de ses yeux expirer son enfant dans les plus cruelles tortures ; elle est un mystère d'union de l'ordre hypostatique, comme on le dit de sa maternité » (S. 150). Oder: « Pour que les hommes aient la vie par Marie, il fallait que Jésus mourût avec le consentement de Marie. Nous avons là un gage, un témoignage, signé avec le sang de Dieu, que Marie nous aime autant que son Fils et pour ainsi dire plus que son fils, puisqu'elle l'offre en retour de sa nouvelle maternité » (S. 164).

Auch in den Darlegungen über Mariens Beziehungen zur Eucharistie scheint C. mehr dem Gefühl zu folgen als der « sana doctrina ». Sicher gäbe es kein Kreuzesopfer und kein Meßopfer ohne die göttliche Mutterschaft Mariens, die *corredemptio antecedens*, aber rätselhaft bleibt die Begründung folgender Sätze: « Car Marie est présente à chaque messe comme au calvaire, surtout par le don d'elle même au Christ » (S. 65). « Elle (Marie) offrait le calice consacré par le prêtre, avec le même amour que Jésus, et avec le même amour qu'au pied de la croix. C'est ainsi, par le signe efficace du sang versé, que nous nous représentons que les fruits du sacrifice de Jésus sont aussi ceux de Marie. L'immense magnanimité de son Cœur sacerdotal est signifiée par les paroles de consécration: Ceci est mon sang » (S. 76; ähnliche Äußerungen finden sich auf S. 67 und 184).

Die Grenzen zwischen dem mystischen und hierarchischen Priestertum scheinen auch nicht überall gewahrt, so wenn es z. B. heißt: « L'humanité qui offre le sang précieux de l'Homme-Dieu en réparation, en d'autres termes, l'Eglise sacerdotale, n'a qu'un représentant volontaire, lucide et pleinement accordé au Christ: la Sainte Vierge » (S. 59). Vielleicht müssen wir einmal darüber nachdenken, warum unter dem Kreuz nicht nur Maria als Vertreterin der Menschheit und des mystischen Priestertums, sondern auch Johannes als Vertreter des hierarchischen Priestertums zugegen war oder gar zugegen sein mußte. Das Buch bietet viele Anregungen, es ist mit Glut und Innigkeit geschrieben, aber etwas mehr Nüchternheit hätte seinen Wert erhöht.

T. KREIDER OSB

**Alliney, Alberto: La Grotte des Trois Fontaines.** — Edition Spes, Paris 1956. 158 p.

Ein Buch, das zum Unterschied von so manchen Veröffentlichungen über ähnliche Ereignisse ernst genommen werden kann und muß. Der Verfasser ist — wie auch sein Übersetzer H. Bon — Arzt und für den vorliegenden Fall zudem Experte der Ritenkongregation. Er spricht nur als Arzt. Er berichtet kurz, nüchtern und sachlich, was er von der Erscheinung Mariens in Tre Fontane in Erfahrung bringen konnte, überläßt aber der Kirche das

Urteil über die Echtheit der Erscheinung. Denn sein Interesse als Arzt gilt vor allem den registrierten Krankenheilungen. « Après quatre années de sereine observation et de contrôle rigoureux, j'estime en conscience être en mesure de me prononcer de façon autorisée » (S. 13). Die prinzipiellen Darlegungen (S. 37-61) über das Wunder, « medizinisch » gesehen, könnten jeden Leser überzeugen : « que l'agent causal de ces guérisons n'est pas une force d'ordre naturel » (S. 61). Mit den in diesen Darlegungen aufgestellten Grundsätzen werden dann eine Menge von Heilungen in Tre Fontane untersucht (S. 71-152), und der Verfasser persönlich ist überzeugt, daß Gott dort der Handelnde und Heilende ist. A. will aber dem Urteil der Kirche nicht vorgreifen, sondern nur die Grundlagen liefern für ihre Untersuchungen.

T. KREIDER OSB

**Van Roo, Gulielmus SJ : De sacramentis in genere.** — Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1957. xvi-374 p.

Die verschiedenen Fragen des klassischen Traktates *De sacramentis in genere* sind zu bekannt, als daß sie hier eigens vorgestellt werden müßten. Das neue Handbuch von Van Roo darf beanspruchen, daß es diese Fragen auf eine methodisch sehr saubere Weise aufwirft, um sie auf klare, wohl durchdachte und öfters auch eigenständige Weise zu beantworten.

Hervorzuheben ist vor allem die umsichtige Handhabung methodologischer Grundsätze durch den Verfasser. Mit Recht hat er von einer Darlegung der Fragen nach einem starren und problematischen Schema (These — Probatur ex...) Abstand genommen, um je nach dem Stand der einzelnen Frage vorzugehen. So finden dogmengeschichtliche Themen, wie der ausführliche Überblick über die Entwicklung und Präzisierung des Sakramentenbegriffs aus dem alten Begriff von *mysterion-sacramentum* zum technischen Begriff der mittelalterlichen Theologie eine sachlich-ruhige und von einer guten Kenntnis der einschlägigen Literatur bestimmte Exposition (vgl. S. 1-61). Bei Beweisen wird ihr Sinn und ihre Tragweite angegeben, soweit es nötig ist. Z. B. bemerkt Van Roo zutreffend zur These der Zusammensetzung der Sakramente aus Materie und Form : « Haec thesis non proponitur tamquam conclusio demonstranda, sed potius tamquam explicatio theologica eorum quae de sacramentis Novae Legis nobis constant » (S. 82). Überhaupt bleibt sich der Verfasser bewußt, daß man sich gerade in diesem Traktate vor aprioristischen theologischen Konstruktionen hüten muß, um der ganz konkreten und vielschichtigen dogmengeschichtlichen Situation der einzelnen Sakramente gerecht zu werden. Diese methodologische Vorsicht zeigt sich auf besonders glückliche Weise bei der Behandlung der Einsetzung der Sakramente durch Christus, wobei sich Van Roo sehr nuanciert und in klugem Absehen von bloßen Wortstreitigkeiten für eine unmittelbare, aber generische Einsetzung der Sakramente durch Christus ausspricht (S. 95-128). In diesem Zusammenhang findet auch das « *salva eorum substantia* » eine wohlabgewogene Interpretation. Durch diese methodologische Sorgfalt mag es auch bedingt sein, daß Van Roo die Behandlung der Sakramente in *genere* an die theologische Darstellung der einzelnen Sakramente anfügt. Jede Darstellungsweise wird mehr oder weniger Inkonvenienzen haben. Dieses Vor-

gehen hat jedenfalls den Vorteil, daß die Systematisation streng auf die Tatsachen der Dogmengeschichte ausgerichtet erscheint.

Sehr wertvoll und unerlässlich ist es, daß sich der Verfasser auch um eine gute spekulative Durchdringung der verschiedenen Probleme bemüht, wobei er sich nicht einfach mit einer Explikation der Quaestiones der Summa begnügt (was den Verdacht einer nur dogmengeschichtlichen Betrachtungsweise wecken könnte), sondern die Grundprinzipien des heiligen Thomas weiter entfaltet und selbständig darstellt. Unter den Fragen, die eine solch weiterführende Durchdringung erfahren, möchten wir vor allem nennen: Die Frage der sakramentalen Gnade, die Van Roo als *gratia communis*, aber in konkreter christologischer Ausformung und mit einer speziellen Färbung nach den einzelnen Sakramenten bestimmt (S. 210-15); die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente, bei der er sich mit guten Gründen vor allem gegen die *causalitas intentionalis dispositiva* Billots wendet (S. 293-306), um anschließend ausführlich die instrumentale Wirkweise der Sakramente zu erläutern (S. 306-43). Bei dieser Darstellung werden die verschiedenen Weisen instrumentaler Wirkursächlichkeit gründlich untersucht, und die Sakramente werden in den größeren Zusammenhang der instrumentalen Ursächlichkeit der Heilsökonomie hineingestellt, was wiederum eine christologische und auch ekklesiologische Sicht der Sakramente ermöglicht.

Zu einigen Einzelfragen seien einige Bemerkungen gestattet: Die Ausführungen über *sacramentum* bei Augustinus scheinen mir etwas zu analytisch zu sein (S. 32-35). Nach den ausführlichen Textangaben (S. 23-32), die dem Leser ja schon ein analytisches Betrachten ermöglichen, wäre ein kleiner synthetischer Überblick wünschenswert. — Einige Scholien ließen sich leicht im Text verarbeiten, z. B. S. 126 f. die Scholien über die Definition des Tridentinums und die theologische Kontroverse wegen der Einsetzung der Sakramente. — Kommt die Darstellung von *res et sacramentum* nicht etwas zu kurz? Auch wenn man die *causalitas intentionalis dispositiva* Billots ablehnt, wäre ein vertieftes Beachten von *res et sacramentum* zum Erfassen der vollen Sinnbildlichkeit der Sakramente von hohem Wert (vgl. G. SÖHN-GEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* [Bonn 1937]). — S. 258 wäre wohl zu sagen, daß das, was Van Roo als *sacerdotium in sensu latissimo* bezeichnet, sofern es sich im Getauften findet, immer auch eine Relation zum sakramentalen Charakter und insofern zum allgemeinen Priestertum einschließt, weil sich im Getauften das heilige Leben als *sacrificium spirituale* durch eine Attributionsanalogie auf seine Mitwirkung beim Kult hinbeziehen läßt, insofern dieses heilige Leben Voraussetzung und Folge der Mitwirkung im Kulte ist. Vgl. zu dieser Frage C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia* (Roma 1957) 116-130. Dieses Werk könnte auch den Weg zu einer weiteren Einordnung der Sakramentslehre in die Theologie der Liturgie zeigen.

Folgende Druckfehler haben wir notiert: Seite 8, Zeile 13 lies « fuisset » statt « fuissent »; S. 59, Z. 11 (von unten) lies « in fidelibus » statt « in fidelium »; S. 78, Z. 11 lies « a. 5 ad 1 » statt « ad 11 »; S. 312, Anm. 69 lies « q. 17 a. 4 » statt « a. 1 »; S. 316, Z. 4 (von unten) lies « effectuum » statt « effectum »; S. 330, Z. 4 lies « securis » statt « securus ».

Die hohen Qualitäten dieses Handbuches lassen uns hoffen, der Verfasser werde bald auch seine Vorlesungen über die einzelnen Sakramente einem weiteren Leserkreis erschließen.

M. LÖHRER OSB

**Philipon, Marie-Michel, OP : Die Sakramente im Leben des Christen.** — Herder, Freiburg 1958. x-322 S. [Originaltitel : « Les sacraments dans la vie chrétienne », Paris 1953. Übertr. v. Herbert P. M. SCHAAD.]

Die deutsche Herausgabe dieses Buches ist sehr zu begrüßen. Sie ist dazu bestimmt, einem breiten Leserkreis Zugang zu verschaffen zu einer wertvollen Gesamtdarstellung der sakramentalen Ordnung in ihrer innigen Verflechtung mit dem ganzen christlichen Leben.

P. Philipon ist bekannt durch seine Publikationen über zeitgenössische Mystik (hl. Therese von Lisieux, Elisabeth von der Dreifaltigkeit, Dom Columba Marmion). Es ist deshalb nicht ohne Bedeutung, wenn er sich zur Aufgabe macht, die Wirksamkeit der Sakramente in allen Bereichen des christlichen Lebens zu erforschen. In der Tat wird das übernatürliche Leben aus den Sakramenten geboren, es wird von ihnen genährt und zur Vollendung geführt. Selbst die eigentlich mystische Gemeinschaft der Heiligen mit Gott wurzelt in der sakramentalen Gnade ; sie ist gleichsam deren völlige Entfaltung. In dieser Perspektive werden in diesem Buch die großen Themen, die sonst allzuoft gesondert und eben deshalb unvollständig dargestellt werden, in ihrem organischen Gefüge sichtbar gemacht : Gotteskindschaft, Gleichförmigkeit mit Christus, Einwohnung der hlst. Dreifaltigkeit, Gaben des Heiligen Geistes, Priestertum der Kirche. Zugleich aber wird es P. Philipon dadurch möglich, auch den alltäglichen Gegebenheiten des Lebens nachzugehen, um ihnen im Lichte der sakramentalen Gesamtheit ihre eigentliche Bedeutung zu verleihen. Es ist darum nicht erstaunlich, daß die « Einführung » der « sozialen Bedeutung der Sakramente » gewidmet wird. Da die Sakramente dem Einzelmenschen die Gnade des Kreuzes vermitteln, tragen sie auch dazu bei, den mystischen Leib Christi zu gestalten.

Das Buch, im Original bereits 1946 erschienen, hat nur wenig ausdrücklichen Bezug zu der seither so stark erschlossenen patristischen und liturgischen Literatur. Dagegen zeugt es von einer selten scharfen Durchdringung der thomistischen Sakramentenlehre. — Die Übersetzung ist gut, hie und da etwas zu getreu, um flüssig lesbar zu sein. Die typographische Herstellung ist sorgfältig und ansprechend.

F. SPESCHA OP

**Neunheuser, Burkhard, OSB: Taufe und Firmung.** (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. Michael SCHMAUS, Josef GEISELMANN, Aloys GRILLMEIER SJ, Bd. IV : Sakramente, Faszikel 2.) — Herder, Freiburg 1956. 110 S.

Freudige Begrüßung wird dem neuen Faszikel des Handbuches der Dogmengeschichte schon deshalb zuteil, weil er als greifbares Zeichen bleibenden Lebens im Unternehmen dieser Dogmengeschichte angekommen ist. Der Verf. hat schon mehrere Arbeiten über liturgische Themen und insbesondere das Taufsakrament veröffentlicht. Eine Kennerhand entwirft das Bild der Lehrentwicklung in den wesentlichen Fragen, welche die beiden ersten Sakramente und die Ausgestaltung ihrer Riten betreffen.

Zunächst werden je für Taufe und Firmung die in der Heiligen Schrift vorhandenen Texte sorgsam analysiert, alsdann ebenso ihre Bezeugung und die erste Entfaltung ihres Verständnisses im 2. Jahrhundert. Für das dritte wird dem Ketzertaufstreit gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Die Entwicklung im 4. und 5. Jahrhundert hat N. für das Abend- und das Morgenland je getrennt gezeichnet, was bei diesem Gegenstand seine ganz besondere Berechtigung hat. Im christlichen Afrika gilt es die Taufinterpretation des Donatismus abzuwehren, was außer Optatus von Mileve zumal Augustinus sich zur Aufgabe macht. Eingehende Würdigung erfahren ferner die Erläuterung und Beschreibung der Tauffeier durch Ambrosius in « De mysteriis » sowie in « De sacramentis », Augustins Darlegungen über die Kindertaufe im Kampf gegen die Pelagianer. Aus dem Morgenland ragen hervor die wohl doch Cyrill von Jerusalem zugehörigen « Mystagogischen Katechesen » (S. 65 : « Cyrill bietet in seinen Katechesen keine systematische Dogmatik, sondern spricht als Praktiker. Gerade darin aber wird offenkundig, zu welch tiefgründiger Erkenntnis des Taufmysteriums selbst die einfachen Gläubigen in Jerusalem geführt wurden »), Ephrem der Syrer, Theodor von Mopsuestia. § 7 bietet uns vornehmlich eine Schau über Gestalt und Gehalt der Tauf Liturgien der Ost- und der Westkirche gegen Schluß der patristischen Epoche, um hernach noch die Gedanken des Pseudodionys, des Johannes von Damaskus, Gregors des Großen und Isidors von Sevilla über die beiden Sakramente zusammenzufassen. In eigenen Abschnitten folgt die Lehre einiger karolingischer, die der fröhscholastischen Theologen, der Hoch- und Spätscholastik, des Trienter Konzils und der neuesten Zeit ; letzteres vorwiegend im Hinblick auf die Thesen der sog. religionsgeschichtlichen Schule über eine Abhängigkeit urchristlichen Sakramentsdenkens von hellenistischer Mentalität, näherhin von den heidnischen Mysterien. An entsprechender Stelle wird ferner wiederholt das umfangreiche Buch von Markus Barth, Die Taufe — ein Sakrament ? (Zürich 1951), in Abwehr seiner einseitigen Urteile und vorgefaßten Meinungen, berücksichtigt. Der letzte § geht synthetisch auf die Frage ein, wie sich im Lauf der Zeiten die Erkenntnis der sakramentalen Selbständigkeit der Firmung durchsetzte.

Einige Bemerkungen mögen lediglich als Zeichen unseres Interesses an diesem wert- und verdienstvollen Faszikel aufgefaßt werden. Wir fragen uns, ob der Abschnitt über die Schriftlehre von der Taufe nicht etwas übersichtlichere und flüssigere Gestaltung hätte finden können ; er wirkt ermüdend, was für die folgenden durchaus nicht zutrifft. Schwierig bleibt es wohl, aus der Heiligen Schrift allein einen wissenschaftlich zureichenden Nachweis zu erbringen (vgl. S. 8 f. ; 20 f.), daß die apostolische Handauflegung von Apg 8, 17 ff. und 10, 6 wirklich die Firmung sei, gerade wenn man auch Apg 10, 44 ff. zum Vergleich heranzieht. Auch die Frage der Taufe « im Namen Jesu » oder aber gemäß Mt 28, 19 als trinitarische Taufformel verstanden, ist aus der Schrift allein und für die apostolische Zeit nicht zu klären ; die Deutung von εἰς τὸ ὄνομα bzw. ἐπὶ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ mit « gemäß [der Botschaft vom] Namen Jesu Christi » (S. 9) bleibt ein Wagnis. Das Wort 1 Joh 5, 1 wird (S. 16 f.) samt den dort folgenden johanneischen Texten auch in einer Weise interpretiert, die allzu kurz entschlossen vorkommen mag. —



Daß « schließlich jedweder » taufen darf (S. 18, Z. 11), ist im Neuen Testament nirgends ausdrücklich gesagt. — Zu Mt 28, 19 (S. 18) vgl. J. Schmid, Mt.-kommentar, 3. Aufl. (1956), S. 392-394. — Tertullians Worte « fides integra secuta est de salute » legen im Zusammenhang mit seiner Abratung der Kindertaufe und seiner übrigen Auffassung über Glauben und Taufe eine andere Deutung wohl näher als die S. 39 vorgetragene. In der Darstellung über Tertullians Ausführungen wäre die Frage nicht von der Hand zu weisen, inwieweit er allenfalls persönliche Gedanken und darin Präzisierungen biete, die damals nicht oder noch nicht alle zum ausdrücklichen entfalteten Glauben der Gesamtkirche gehörten. Wenn er z. B. gegen eine übliche Kindertaufe eher negativ reagiert, ist ihm doch wohl auch das Zeug zu persönlichen positiven Ausdeutungen und Ergänzungen zuzutrauen. — Der Satz : « Durch die Anwendung des gleichen Namens . . . » (S. 43) stört den Fluß der Darstellung und würde besser als Fußnote figurieren, vielleicht als Anmerkung zum folgenden Alinea. — S. 44 Anm. 21 hätten wir gern ein kurzes Wort gesehen über den Sinn des berühmten Satzes « nihil innovetur nisi quod traditum est » oder die Erwähnung der hauptsächlichen Arbeiten zu dessen sprachlicher wie inhaltlicher Interpretation. — Denkt man in De rebaptismate 18 wirklich an eine Begierdetaupe (S. 46) ? — S. 51 Anm. 13 wird der Nichteingeweihte eine kurze Kennzeichnung des Urteils B. Weltes, dem « wir nicht zustimmen », erwarten. — S. 52 f. wäre ein Hinweis auf die Kritik unerläßlich, die M. D. Koster, O. P., Ekklesiologie im Werden (1940), S. 32 f. ; 45 f. ; 58 f. an den Gedanken Augustins über den sakramentalen Charakter geübt hat, ebenso auf die Untersuchung von N. Haring, S. A. C., St. Augustine's Use of the Word Character (1952) und id., Character, Signum und Signaculum, in Scholastik 1955, 481 ff. — S. 60 Z. 7 v. u. des Textes ist die Formulierung : « Daß der Glaube an die Dreifaltigkeit gesichert sein könne . . . » vermutlich ein Versehen, jedenfalls scheint sie uns verkehrt, vorher wird ja auch nicht von Sicherung des Glaubens, sondern der Gültigkeit des Sakramentes gesprochen. — S. 62 wird Casels Auslegung der Denkweise Cyrills von Jerusalem genehmigt, doch ohne über Casels genaue Meinung eindeutige Klarheit zu vermitteln. Wenn der Verf. vom Sakramentsgeschehen sagt : « Das Abbild befähigt den Gläubigen, die wirkliche Heilstat Gottes an sich zu erfahren und Anteil am göttlichen Leben zu erhalten ; dieses Leben ist volle, nicht nur bildliche Wirklichkeit », so scheint das wie ein schließliches Ausweichen vor der Frage zu sein, was die ein paar Zeilen zuvor abgegebene Erklärung, « daß das Nachgebildete gegenwärtig wird », nun präzis heißen soll. — S. 103 Anm. 12 sähen wir gern eine Andeutung darüber, was für eine « haeretica suasio » wohl gemeint sei, ob die Leugnung jeglichen Unterschiedes zwischen Priester und Bischof oder etwas anderes. — S. 107 Z. 11 wird das juridisch gebrauchte « potestative » nicht sehr glücklich mit « machtvoll » wiedergegeben ; es hat eher den Sinn von : in amtlicher Machtvollkommenheit bzw. zum Zeichen der (bischöflichen) Obergewalt.

Es wäre bestimmt nicht von Nachteil gewesen, wenn im Text bei der ersten Nennung bedeutsamer Autoren, denen einige Zeilen oder gar Seiten gewidmet sind, auch der Name in Italika gesetzt wäre oder in Kleindruck am Rand stünde, wenn ferner ein doppelter Zeilenabstand den Schluß des

Abschnittes über solche Autoren anzeigte. Vielleicht wären gewisse Untertitel innerhalb einzelner Paragraphen oder Stichworte am Rand begrüßt worden, z. B. S. 41 etwa: « Die Worte *μυστήριον* und *sacramentum* » S. 44: « Ketzertaufstreit »; S. 56: « Firmung » usw. — Die Sentenzen des Lombarden sind in Quaracchi auch in eigener Ausgabe in zwei Bänden erschienen (S. 83 Anm. 27). — Die *Summa theologica* « Alexanders von Hales » S. 84 und 106) ist in Wirklichkeit eine Kompilation anderer, während sein echter Sentenzenkommentar (*Glossa*) inzwischen entdeckt und veröffentlicht wurde (s. *Miscellanea Giovanni Mercati*, 2. Band (Rom 1946), 359 ff.; RTAM 15 (1948), 76 ff.; *Summa Fr. Alexandri*, t. IV., Quaracchi 1948, Prolegomena). — Ein Auswahlprinzip in den Literaturangaben begrüßen wir sehr, doch haben wir den Eindruck, die außerdeutsche (katholische wie akatholische) Forschung sei relativ zu wenig berücksichtigt. Wir vermissen sodann eine entsprechende Erwähnung der neueren Hypothesen in bezug auf eine Heilsmöglichkeit ungetaufter Kinder. Vielleicht ist das den Faszikeln über die Erbsünde oder die Letzten Dinge vorbehalten? — S. 5 Z. 8 v. u. lies: « ... de certains thèmes ... »

C. ZIMARA

**Schnitzler, Theodor: Die Messe in der Betrachtung.** I. Bd.: Kanon und Konsekration; II. Bd.: Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, vom Hochgebet, Kommunion, Abschluß und Nachhall. — Herder, Freiburg 1955-1957. XVI-296, XII-367 S.

Schnitzler will den Versuch unternehmen, « die Erkenntnisse, welche die Wissenschaft über die Messe gewonnen hat, so darzubieten, daß dadurch die Schau des Beters vertieft und verklärt werde » (VII). Daß dieser Versuch, der einem dringenden Bedürfnis entsprach, im wesentlichen geglückt ist, bestätigt der Altmeister der Meßforschung J. A. Jungmann SJ in einem Geleitwort. Es ist tatsächlich erstaunlich, was in diesen beiden äußerlich so bescheidenen Bändchen an geschichtlichen, liturgischen, exegetischen, dogmatischen und aszetischen Erkenntnissen geboten wird, und all dies in einer klaren, einfachen, jeden ansprechenden Form. Wort um Wort wird man hier den Kanon und alle Teile der Messe in ihrem geschichtlichen und dogmatischen Gehalt kennen und die Zeremonien wieder lieben lernen. Das Gottes- und Christusbild, der Kirchen- und Priesterbegriff des Kanons wird aufgezeigt. Eine besonders wertvolle Beilage ist der Konsekrationstext mit seinen biblischen Quellen. Ein sehr glücklicher Gedanke war es, als erstes Bändchen nicht die Erklärung der Vormesse erscheinen zu lassen, sondern die Deutung des Kanons und der Konsekration; denn von diesen Höhepunkten aus ist erst der Sinn der Vormesse wie aller andern Teile zu verstehen. Man fühlt sich gedrängt, dem Priester, dem jungen Theologen, aber auch dem aufgeschlossenen Laien diese Meßerklärung angelegentlichst zu empfehlen. Im deutschen Sprachgebiet hat sie ihresgleichen nicht und wir wünschen ihr weite Verbreitung auch über die Grenzen hinaus.

A. HOFFMANN OP

**Doronzo, Emmanuel, OMI : Tractatus dogmaticus de extrema unctione.** Tom. I : De causis intrinsecis ; Tom. II : De causis extrinsecis. — Bruce, Milwaukee (U. S. A.) 1954-55. VI-588-[38], VIII-841-[29] p.

Der bekannte amerikanische Theologe kann wieder zwei Bände seiner großangelegten Sakramentenlehre vorlegen. Sie enthalten den Traktat von der Letzten Ölung, der hier den ungewöhnlichen Raum von 1429 Seiten einnimmt. Dazu kommen noch die verschiedenen Indices, die den Gebrauch des Werkes erleichtern sollen. Als Lernbuch der Dogmatik freilich kann das voluminöse Opus wohl kaum in Frage kommen. Die dem jungen Theologen bemessene Zeit gestattet es nicht, den Stoff durchzuarbeiten, geschweige denn ihn sich anzueignen. Diese umfassende Monographie, wenn auch in der Form eines Tractatus dogmaticus dargeboten, bietet aber dem nicht spezialisierten theologischen Lehrer in vieler Hinsicht fruchtbare Anregungen. Der Verfasser macht, sowohl was die positive Begründung als auch die spekulative Durchdringung und die Meinung alter und neuer Autoren angeht (seitenlange Zitate !), eine außergewöhnliche Fülle an nicht erreichbarem Material leicht zugänglich. Dabei kommt die Auffassung des Autors immer in klar aufgebauten Thesen eindeutig zum Ausdruck. Man fragt sich allerdings hie und da, ob in der Benutzung der Lehrbuchliteratur zuweilen des Guten nicht zuviel getan sei. Doch werden dem Verf. alle dankbar sein, die ein vertieftes Verständnis des nicht allzu bekannten Sakramentes der Totenweihe gewinnen möchten.

A. HOFFMANN OP

### Moraltheologie

**Hessen, Johannes : Der Sinn des Lebens.** 4. Auflage. — Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1955. 158 S.

Seinem Buch, das in der 4. Auflage den unveränderten Text der 3. von 1947 bringt, stellt der Autor den Spruch Meister Eckeharts voraus : « Ein Lebemeister ist besser denn tausend Lesemeister. » Darin liegt ein Programm. Daß seine Verwirklichung gelungen ist, zeigen die Notwendigkeit von vier Auflagen und die Übersetzung in fremde Sprachen, ins Holländische, Neugriechische und Japanische, wovon die japanische Ausgabe selber wieder mehrere Auflagen erlebte. Tatsächlich weiß sich der Mensch von heute ungesicherter als je. So schaut er aus innerer Not nach dem aus, der ihm helfen kann. Ein noch so abgerundetes System theoretischer Sätze — der Lesemeister böte es ihm — beeindruckt ihn nicht, weil er damit nichts anzufangen weiß, weil dadurch in seinem Leben nichts anders, besser wird. Der Lebemeister aber nimmt ihn bei der Hand und führt ihn aus dem Dunkel ins Licht, aus der Enge ins Freie, wo er wieder atmen kann. Die Tagespolitik mit ihren wechselnden Ansichten und Absichten genügt nicht, der Mensch sucht nach dem Bleibenden, Dauernden. Das sind die Werte, die ewigen Werte. Sie zeigt der Verfasser einem jeden, der sich nach ihnen sehnt, vornehmlich aber der akademischen Jugend ; aus Vorlesungen im Wintersemester 1931/32 an der Kölner Universität ist ja das Buch hervorgegangen.

In den Werten erfassen wir den Sinn des Lebens, weil alles nur Sinn hat, insofern es der Verwirklichung eines Wertes dient. Des Menschen oberstes Wertziel ist die Menschwerdung : Werde, der du bist. Des Menschen Aufgabe ist also Selbstverwirklichung, Selbstvollendung. Werde ein Mensch, werde ein wertvoller Mensch, werde ein gottverbundener, gotterfüllter Mensch ! Werde eine sittliche, in der heiligen Tiefe des Seins wurzelnde Persönlichkeit ; werde ein ehrfürchtiger, demütiger, liebender Mensch ! Die Überwelt der Werte kann und soll zur Innenwelt des Menschen werden, und hiezu muß sich der Mensch im Gebet an Gott wenden. Freilich kann das Leben auch dämonisiert werden, der Mensch kann in Schuld verfallen ; aber in der Reue wird er wieder werthaft. Dabei ist der Mensch wesentlich auch Leib ; auch das leibliche Leben kann wertvoll sein, und es ist des Menschen Aufgabe, diesen Wert zu verwirklichen. Davon macht auch das Geschlechtliche keine Ausnahme : seine Betätigung in der gottgesetzten Ordnung oder sein Nichtgebrauch um höheren Dienstes willen ist gleichfalls Wertverwirklichung. Gerade als Leibwesen steht der Mensch in der Gemeinschaft ; es gehört zu seinem Sinn, Gemeinschaftswesen zu sein. Deshalb muß er den richtigen Zugang zur Gemeinschaft finden und die Gemeinschaftswerte verwirklichen.

Über all dem strahlt aber das neue Menschentum auf, das uns Jesus in seiner Frohbotschaft bringt. Hier findet das Sehnen des Menschen nach Wertverwirklichung eine letzte beglückende Möglichkeit ; der Christ ist die Vollendung des Menschen und darum seine Aufgabe. Das Evangelium wird zur Kirche, in der wir der Ewigkeit entgegenreifen.

Die Bedeutung des Buches für Menschen, die nicht im katholischen Glauben feststehen, ist nach dieser Inhaltsangabe des Buches klar. Hat es auch dem gläubigen, praktizierenden Katholiken etwas zu sagen ? Wir meinen : Ja ! Der Glaube ist nicht ein Gefühl, daß aus unkontrollierbaren Tiefen hervorbricht, es ist vielmehr selbst ein Glaubenserfordernis, daß der Glaube vernünftig sei. So muß der Christ über die religiös-sittlichen Grundlagen des Glaubens nachsinnen, die mit seiner Natur gegeben sind, und muß in seiner Geschichte danach ausschauen, ob Gott ihm nicht noch anderes kundtut, weil er noch Höheres mit ihm vorhat ! — Sehr dienlich ist auch das stattliche Verzeichnis der Schriften des Verfassers, das dieser Neuauflage angeschlossen ist.

V. FLESCH OFMCap

**De La Bédoyère, Michael: Christianisme de vie.** Traduit de l'anglais par J. BOULANGÉ SJ et A. DE LA CROIX-LAVAL SJ. — Editions Spes, Paris 1955. 239 p.

Ce livre est né du désir de convaincre les catholiques de leurs richesses spirituelles et de les amener à « réaliser » le christianisme. L'auteur, frappé du peu d'audience de l'Eglise catholique dans notre monde, préconise une attitude spirituelle et une méthode d'apostolat qu'il estime devoir réussir. A cet effet il passe en revue les dogmes principaux de notre foi et fait à leur propos des réflexions pleines de bon sens et présente des critiques sur la manière habituelle de les faire connaître. Ce livre peut faire réfléchir et même inquiéter.

Pourtant nous avouons avoir été quelque peu déçu après les premières pages et cette légère déception s'est maintenue jusqu'à la fin. Non qu'on ne puisse souscrire à presque toutes les remarques de l'auteur, mais leur originalité tient uniquement au fait qu'elles émanent d'un laïc journaliste. Quel prêtre ou quel fidèle, instruit de sa foi, n'a regretté comme lui que la morale chrétienne soit si méconnue, qu'on lui substitue un formalisme bourgeois, que la messe soit si ignorée et les sacrements si mal reçus ? Ce que dit ce livre a déjà été dit souvent et il ne contient même pas l'humour qu'on était en droit d'attendre d'un anglais écrivant sur un tel sujet. Cependant, un lecteur bien disposé pourra quand même tirer avantage de cet ouvrage.

P. EMONET OP

**Lewis, C. S. : Christentum schlechthin. — Hegner, Köln-Olten 1956.**  
274 S.

C. S. Lewis ist nicht Theologe, sondern Philologe und Philosoph. Wie er im Vorwort schreibt, ist er als gewöhnliches Laienmitglied der anglikanischen Kirche weder besonders orthodox noch besonders liberal. Von seinem vierzehnten bis zu seinem dreißigsten Lebensjahr stand er dem Christentum fern. In diesem Buch, welches von Brigitte Bernard-Salin aus dem Englischen übersetzt wurde, will Lewis jene Glaubenswahrheiten, die fast allen Christen aller Zeiten gemeinsam waren, erläutern und verteidigen. Das heißt aber nicht, daß er ein verwässertes Allerweltschristentum verbreiten will.

Im ersten Buch wird die Notwendigkeit eines allgemeingültigen Sittengesetzes aufgewiesen, während im zweiten die Erlösungslehre dargelegt wird. Es ist erfreulich, mit welchem Nachdruck Lewis die Übernatürlichkeit des Christentums betont. So schreibt er S. 65 : « Die Wirklichkeit ist meistens so, daß wir aus eigener Überlegung nie darauf gekommen wären. Das ist einer der Gründe, weshalb ich ans Christentum glaube. Es ist eine Religion, die man sich nicht hätte ausdenken können. Würde uns das Christentum ein Weltbild vermitteln, das genau unsern Erwartungen entspricht, so würde ich das Christentum für menschliche Erfindung halten. » Das dritte Buch skizziert die christliche Moral in lebendiger Auseinandersetzung mit der modernen Geisteshaltung. Im Kapitel über Sittlichkeit und Sexualität wendet sich Lewis mit erfrischender Offenheit und echt christlichem Freimut gegen den modernen Pansexualismus. Auch für ihn sind Glaube und Liebe die christlichen Grundtugenden. Im vierten Buch behandelt der Verfasser die Lehre von der Dreifaltigkeit und der Gotteskindschaft. Wie er die Gotteskindschaft als Leben in Christus betrachtet, zeigen folgende Sätze : « Wir brauchen nicht aus eigener Kraft die Höhen des geistlichen Lebens zu erklimmen versuchen, dies Leben ist schon zum Menschengeschlecht herabgestiegen. Wenn wir uns nur dem einen Menschen hingeben, in dem es vollkommen gegenwärtig war, und der ungeachtet seiner Göttlichkeit wahrhaft Mensch wurde, so wird er dieses Leben in uns und für uns erwecken » (S. 223 f.).

Lewis Stärke ist seine fesselnde Darstellung und seine gute Kenntnis



des modernen Menschen. Daher ist das Buch besonders Religionslehrern in den oberen Klassen der Mittelschulen zu empfehlen und allen, die sich bemühen, die ewigen Wahrheiten in einer Form darzubieten, welche den modernen Gebildeten anspricht.

B. DRACK OSB

**Völkl, Richard : Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin.** (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 12. Bd.) — Karl Zink Verlag, München 1956. xix-354 S.

In einer neueren Rezension der vorliegenden Arbeit urteilt G. Dejaifve SJ sehr skeptisch über den Versuch, das paränetische, pastorale Kerygma des NT und die sehr viel komplizierter strukturierte philosophische und theologische Ethik des heiligen Thomas in Vergleich zu setzen (NRT 89, 1957, 974 f.). Es will uns scheinen, daß ein solcher Versuch tatsächlich abwegig wäre, wenn der Verfasser die verschiedene Problemstellung im NT und bei Thomas übersehen würde. In Wirklichkeit geht aber diese Münchner Dissertation sehr behutsam an die Gegenüberstellung der ntl. und thomasischen Lehre über die Selbstliebe heran. Ziel der Arbeit ist es, den oft gehörten Vorwurf, Thomas hätte sich durch die Übernahme der griechischen, besonders der aristotelischen Ethik dem ntl. Ethos entfremdet, auf seine Stichhaltigkeit hin zu prüfen.

Völkl bespricht zunächst kurz die Sichtweise des AT. Das ichhafte Denken steht hier stark im Vordergrund. Dennoch kann das AT nicht als « Religion der Selbstliebe » gelten, weil im eigentlichen Mittelpunkt der Schau immer Gott und nicht der Mensch steht. — Als Ergebnis einer eingehenden Analyse der Lehre Jesu hält der Autor fest, daß darin Gottes- und Nächstenliebe das eigentliche « Anliegen » bilden, während die natürliche Selbstliebe in der Agape « mitgegeben » ist, nicht betont wird. Der Primat der Agape ist wiederum das Grundanliegen von Paulus und Johannes ; doch wird auch hier die Selbstliebe weder völlig ignoriert noch abgelehnt. In den späteren Schriften des NT nimmt die Selbstliebe unter atl., jüdischem, hellenistisch-stoischem Einfluß einen größeren Raum ein.

Nach Völkl tritt bei Thomas die Selbstliebe des gottebenbildlichen (!) Menschen sehr stark hervor. Was in der Schrift ein Randproblem bleibt, wird hier ein zentrales Anliegen : die Fragestellung, ob man etwas mehr oder weniger zu lieben habe als sich selbst. Hinzu kommt u. a. die der Schrift gegenüber kompliziertere Sicht des Ichs (Geist — Leib). Durch die Übernahme natürlich-philosophischen Denkens, durch die weit vorgetriebene Systematisierung, nicht selten durch Fehldeutungen des Vulgatatextes erfolgt eine gewisse « Umakzentuierung » des Ethos gegenüber dem NT. Wenn nun der Verfasser auch auf gewisse « Dissonanzen » hinweist, betont er doch nachdrücklich, daß man die Lehre des heiligen Thomas über die Selbstliebe nicht gesamthaft als schriftfremd oder gar als schriftwidrig bezeichnen dürfe.

Im Schlußabschnitt spricht der Autor einer vertieften Auswertung des eigentlich ntl. Ethos das Wort. Der oben genannte Rezensent behauptet nun, daß man Thomas nicht beiseite lassen dürfe, sondern daß man aus der Schrift *und* aus Thomas Antwort auf die Probleme der gegenwärtigen

Situation zu suchen habe. Diese These ist richtig, nur wirft G. Dejaifve (loc. cit.) unserem Verfasser zu Unrecht vor, er verlange die Abschreibung der thomistischen Ethik; denn R. Völkl hält die Aussagen des Aquinaten über die Selbstliebe für eine maßgebende Interpretation des Gotteswortes und eine wertvolle Ergänzung dazu, in Fortführung einer schon im NT einsetzenden Entwicklung (S. 316). Was der Verfasser wünscht, ist nicht mehr als eine rückläufige Akzentverschiebung. G. HOLZHERR OSB

**Scholz, Franz: Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre** unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde. (Freiburger theologische Studien, 70. Heft). — Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1957. XVI-264 S.

Der Verfasser, Professor für Moralthologie in Fulda, veröffentlicht hier seine der Theolog. Fakultät von Freiburg i. Br. vorgelegte Habilitationsschrift. — Ein erster Hauptteil ist dem Leben und der geistigen Situation Stattlers gewidmet. Stattler war Jesuit und verleugnete seinen Orden auch nach der Aufhebung nicht. Sein Lebensweg — 1766/68 war er am Jesuitenkollegium in Solothurn tätig; wichtigstes Arbeitsfeld war die Theologieprofessur in Ingolstadt — ist gezeichnet durch polemische Auseinandersetzungen mit der Philosophie Kants, mit den Gegnern seiner Pläne zur Reform der Kirche (Priesterstand, Behebung der Glaubensspaltung, Wiederherstellung seines Ordens) und der Theologie (er präkonisiert ein rationalistisches Beweisen « aus hinreichenden Gründen ») und mit der römischen Indexkongregation, der er sich nicht unterwarf. Ideengeschichtlich gehört Stattler mit der Schule von Chr. Wolff in die mittlere Phase der Aufklärungszeit. Er selber will ein treuer Sohn der katholischen Kirche sein, doch hat er die Beziehung zur echten kirchlichen Überlieferung weitgehend verloren; darum unterlaufen dem « Selbstdenker » schwerwiegende Irrtümer. — Der zweite und umfangreichste Teil der Arbeit, die hier kaum andeutungsweise skizziert werden kann, behandelt die « Grundzüge », also die allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeitslehre Stattlers. Seine Lehre ist heute von Interesse — angesichts moderner, gleichlaufender Tendenzen —, weil ihn seine anthropozentrische und nominalistische Haltung zu einer situationsethischen Interpretation des Gesetzes geführt hat. — Im dritten Hauptteil wird Stattlers Lehre von der philosophischen Sünde (dem angeblich theologisch irrelevanten Verstoß des Atheisten gegen sein Gewissen) behandelt. Der Autor, der ständig großes Gewicht auf die ideengeschichtliche Verwurzelung von Stattlers Lehren legt, hat diese hier besonders sorgfältig herausgearbeitet.

Die Geschichte der Moralthologie wird bei der Behandlung dieses Problems, wie überhaupt bei der Darstellung der Moralthologie der Aufklärungszeit, nicht mehr ohne die hier geleistete Arbeit auskommen; denn es gelingt F. Scholz ein sehr plastisches Bild eines typischen Vertreters seiner Zeit, der damals zu den « klassischen » Theologen Bayerns gezählt wurde und besonders als Lehrer Joh. Michael Sailer bekannt ist. Es zeugt von « intellektueller Aszese », wenn der Verfasser die in Wirklichkeit offenbarungsferne, nüchterne und schwerfällige Darstellung der Sittlichkeitslehre bei Stattler

in geduldiger Kleinarbeit in ihren wesentlichen Zügen klarlegt. Die Themenwahl traf er in der Erwartung, bei Sailers Lehrer erste Anzeichen eines erneuerten Offenbarungsdenkens zu finden.

Sailer selbst spendet seinem Lehrer Stattler hohes Lob, da er ihm alles verdanke, was er sei und habe (S. XIII) und behauptet, daß Stattler als « Verbesserer der Moralthologie . . . von Rechts wegen oben ansteht » (S. 34). Dieses Urteil, dem sich viele spätere Autoren anschließen, ist nun nach der Meinung von F. Scholz « mehr von Pietät als kritischem Sinn » getragen (S. 35). Nun muß aber die Frage aufgeworfen werden, ob Stattler, wenn auch nicht in seinen für die Bestimmung der « Grundzüge » seiner Ethik wichtigen Hauptwerken, so doch in andern (Erbauungs-)Schriften (und vielleicht durch persönlichen Einfluß auf seine Schüler?) entscheidend zur Weckung des Offenbarungsdenkens beigetragen habe. Denn etwa sein « Liber psalmodum christianus seu religio omnis christiana theoretica et practica in exercitium precum sub psalmodum forma redacta » (erschieden — gleichzeitig deutsch — bei Rieger, Augsburg 1791) ist ganz durchtränkt und getragen von der Heiligen Schrift; z. B. wird als Motiv ethischen Handelns wiederholt der « corpus-Christi-mysticum » Gedanke stark betont (vgl. Pss. 22; 32, 6; 80 etc.). Und diese Schrift ist nach der praefatio gleichsam als Ausführung und Einübung von Stattlers « Theologia christiana theoretica » und seiner « Ethica communis christiana » gedacht!

Den Berichtigungen ist hinzuzufügen: zu S. 9: das zit. Werk heißt genau: « Mineralogiae et metallurgiae chemicae principia physica » (es erschien 1765 bei Mich. Ant. Wagner, Innsbruck); zu S. 212: Fernando de la Bästida († 1637) ist 1588 nicht gestorben, sondern bei den Jesuiten in Salamanca eingetreten; zu S. 215, A. 22 (letzte Zeile), lies: Ordenslehre.

G. HOLZHERR OSB

**Lackmann, Max: Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre.** — Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1953. 119 S.

Die vorliegende Studie ist eine Programm- und Anklageschrift. L. fordert auf zu einer radikalen Neubesinnung. Die Rechtfertigung « deckt sich nicht mit jenem Vorgang, den wir Evangelischen traditionell als Annahme des Sünders bei Gott um Christi willen bezeichnen » (12). Als Forum oder Richterstuhl kommt nicht dieser oder jener Text in Frage, sondern einzig das unverkürzte, gesamthafte Zeugnis der Schrift (17). In diesem Sinn spricht der Verf. von « Abfall vom Wort », von « Untreue in der Haushalterschaft », von « Vermischung der Geheimnisse Gottes mit den Zutaten der Menschen » (12).

Als Ausgangspunkt zur Kritik und als Gradmesser dieser mißlichen Lage nimmt L. die evangelische Interpretation von Jak. 2 (vgl. die frühere Schrift von Lackmann: *Sola fide*. Eine exegetische Studie über Jak. 2. Gütersloh 1949). Eindeutig stellt er fest: « Luthers Verständnis des Jakobus ist falsch » (79). Eine Abschwächung ist hier nicht möglich. Die Stellung des Reformators ist formell: entweder Paulus oder Jakobus (58/59), Jakobus « zerreißt die Schrift und widersteht dem Paulus und aller Schrift » (Luther: Vorrede zum Jakobusbrief). L. verfolgt aber auch die weiteren Bemühungen um eine Lösung oder Abschwächung der Gegensätzlichkeit, kommt aber

zum Schluß : « Wir können uns wenden wie wir wollen — im Denkschema unserer traditionellen evangelischen Rechtfertigungslehre und unseres seit Luther geläufigen Verständnisses der Predigt des Paulus bringen wir den *wahren* Jakobus nicht unter » (59). Schließlich werden noch « Außenseiter » wie Brenz, Beck, Schlatter usw. herangezogen (96-104), die das konventionelle « Denkschema » sprengten. Doch auch ihre Lösung befriedigt nicht, sie haben aber als « Mahner » zu gelten (103). So ergibt sich folgendes Bild : « Die lutherische Christenheit von heute scheint sich bis zur Stunde nur über zweierlei klar zu sein : über das Nein zur römisch-katholischen und über das Ja zur reformatorischen Verkündigung des Evangeliums. Das ist gut und viel. Aber *gemessen an der Wahrheit*, wie sie die Schrift enthält und uns heute kundtut, ist es *zu wenig* » (104). Wenn aber L. leidenschaftlich nach einer Reform der reformatorischen Lehre ruft, so beteuert er auch ebenso leidenschaftlich seine Treue zur Kirche der Reformation. Diese Haltung begründet er einerseits mit der entschiedenen Ablehnung der katholischen Rechtfertigungslehre, anderseits mit der Unterscheidung zwischen der Überlieferung eines « wahren göttlichen Sachverhaltes » und dem « menschlichen Gebrauch, den die Kirche in Lehre und Leben von diesem Sachverhalt machte » (66).

Gegenüber der katholischen Kirche wird der Vorwurf erhoben, sie verstehe den Jakobus « judaistisch » (62). Fast noch gröber sind die Mißverständnisse bezüglich Thomas (95). Philosophie wird einfach gleichgesetzt mit « Physik », Meta-physik scheint nicht zu existieren. Wenn L. an derselben Stelle der katholischen Theologie entgegenhält, philosophische Begriffe taliter qualiter — « ungebadet » wie Luther sagt — zu übernehmen, so zeugt das — wenn die Worte ernst zu nehmen sind — von einem sehr oberflächlichen Wissen sowohl bezüglich historischer Zusammenhänge als auch bezüglich der Prinzipienlehre der katholischen Theologie. Doch ist zu bemerken, daß sich L. in seinem neueren Buch : Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche, Schwabenverlag, Stuttgart 1956, von ähnlichen « Simplifizierungen » fernhält.

H. STIRNIMANN OP

**Bläser, Peter: Rechtfertigungsglaube bei Luther.** — Verlag der Hiltruper Missionare, Münster i. W. (o. J.). VIII-53 S.

Diese kurze, gedrängte Untersuchung bemüht sich um eine « objektive, sachgerechte Deutung des lutherischen Glaubensbegriffes in seiner Beziehung zur Rechtfertigung » (v). Im ersten Teil (1-19) wird der « Inhalt des rechtfertigenden Glaubens », insbesondere die Frage nach der « Rechtfertigungs- und Heilsgewißheit » behandelt und nachgewiesen, daß Luther nicht erst in den späteren Schriften, sondern schon in den Römerbriefvorlesungen 1515/16 lehrt, das subjektive Gerechtfertigtsein und das zukünftige persönliche Heil gehöre zum Gegenstand des « rechtfertigenden Glaubens ». Das Ergebnis des zweiten Teiles über den « Glauben als Grundlage der Rechtfertigung » (21-53) wird mit Hilfe einer Unterscheidung formuliert : a) « Luther kennt zwar neben und verbunden mit der äußeren Rechtfertigung eine innere Gerechtigkeit, die in guten Werken sich darstellt und entfaltet », b) die eigentliche Rechtfertigung aber ist ein « rein forensischer Akt Gottes » und der recht-

fertigende Glaube ein « reiner Fiduzialglaube ohne jede Beziehung zum guten Handeln » (48). Liegt dies aber nicht zu sehr in der Linie der klassischen Luther-Auslegung ? Werden hier die neueren Studien von Seeberg und Holl, die den rein forensischen Charakter der Rechtfertigung bei Luther abzuschwächen suchen, nicht zu wenig berücksichtigt ? B. kennt diese Diskussion, und die Bedeutung seiner Arbeit liegt gerade in der Stellungnahme zu ihr. Zunächst geht er den einzelnen Texten, die für eine innere Heiligung sprechen, nach und zeigt, wie die genannten Autoren hier oft zuviel hineinlesen. Dann aber greift er auf die Voraussetzungen der Rechtfertigungslehre zurück, auf die lutherischen Grundanschauungen über Erbsünde und Alleinwirksamkeit Gottes. In dieser Zusammenschau müssen wir dem Verf. recht geben, wenn er sagt, daß nach Luthers eigentlicher Auffassung « die iustitia nicht der novitas vitae, sondern allein der fides angerechnet wird » und daß somit « die novitas vitae sachlich und begrifflich von der iustificatio abzugrenzen ist » (36).

H. STIRNIMANN OP

**Clostermann, Gerhard : Das weibliche Gewissen.** Seine mannigfaltigen Erscheinungsweisen nach Formen, Wertinhalten und individueller Reifung. Eine empirische Untersuchung der Jugend weiblichen Geschlechts. (Veröffentlichungen des städt. Forschungsinstit. f. Psychologie der Arbeit und Bildung in Gelsenkirchen, Heft 4.) — Aschendorff, Münster W. 1953. VII-247 S.

Wenn das Gewissen nach Thomas v. Aq. « nichts anderes ist als das Hindurchgelangen des göttlichen Gebotes bis zu dem, der das Gewissen hat » (De Ver. 17, 4, 2), so bedeutet die vorliegende Studie eine wunderbare Illustration für die Art und Weise, wie das « Gebot Gottes » im Gewissen der weiblichen Jugend ankommt und welche Bewegungen es dort hervorruft. Unter Mithilfe seiner Gattin konnte C. von einer großen Anzahl 10-20jähriger Mädchen aus einem städtischen Raum Nordwestdeutschlands schriftliche Berichte über Gewissenserlebnisse erhalten, die hier nach psychologischen Gesichtspunkten geordnet und beurteilt werden. Es ist selbstverständlich, daß eine Arbeit dieser Art die Aufmerksamkeit auch des Moraltheologen, vor allem des in der Seelsorge praktizierenden, weckt. Ihm ist denn auch dieses Buch nicht zuletzt gewidmet (Einleitung), und ohne Zweifel wird er es mit der Dankbarkeit und Freude entgegennehmen, deren es tatsächlich würdig ist. Wird die experimentalpsychologische Fragestellung im fachlichen Sinne auch nicht jedermanns Sache sein, so legt doch dieses Buch sicher niemand aus der Hand ohne reichlichen Gewinn. Mit wieviel mehr Behutsamkeit wird der pastor animarum die Seelen « behandeln », um deren differenzierte und empfindliche Gewissen er nunmehr weiß ! Mit welcher Intensität klugen Eifers wird er sich seiner Seelsorgsarbeit hingeben, wenn er in diesen jugendlichen « Bekenntnissen » etwas von den geheimen Früchten seines oft mühsalschweren Religionsunterrichtes enthüllt sieht ! Welche Sorge wird er fortan speziell für die Pflege der Gewissen aufwenden, damit « das Wort Gottes » ja richtig dort « ankomme » und leuchtende Norm werde für das sittliche Handeln ! Für den katholischen Geistlichen ist diese Arbeit umso wertvoller, als es sich bei den Befragten ausschließlich um katholische



Mädchen handelt und außerdem « Randfälle » bewußt beiseite gelassen werden. Er vernimmt nur die Stimmen der gesunden Mitte, jener jungen Leute also, mit denen er es tatsächlich meistens zu tun hat. — Ein Buch, das man jedem, der mit jungen Menschenseelen zu tun hat, nicht genug empfehlen kann.

J. F. GRONER OP

**Hörmann, Karl: Wahrheit und Lüge.** — Verlag Herold, Wien 1953. 213 S.

Der Verf. betont einleitend unter Hinweis auf ein Papstwort an die internationale Welt (Weihnachtsbotschaft 1947), er wolle mit seinem Buch einem « Zeitbedürfnis » dienen. Wieweit damit dem Wahrhaftigkeitsbedürfnis der « großen » Zeitgenossen, welche das Problem « Wahrheit und Lüge » tatsächlich zur « drängenden Gegenwartsfrage » geschichtlichen Ausmaßes gemacht haben und immer noch machen, geholfen wird, bleibt natürlich dahingestellt. Dafür werden sich die « kleineren » Zeitgenossen umso mehr für dieses Thema interessieren können. Und sie finden in dieser soliden und gut belegten Studie die ernsthaft und vernünftig abgewogene Wahrheit über die Lüge, und dies nicht nur in den grundlegenden Erörterungen über « Wahrheit » (Kap. 1) und « Unwahrhaftigkeit » (Kap. 2), sondern auch in der Besprechung vielfältiger Situationen und Anwendungen (Kap. 3 und 4). Ein Verzeichnis neuerer Literatur mit etwa 80 Titeln sowie ein Personen- und Sachregister schließen das Buch ab. Wenn die vorgelegten Gedanken auch von jedermann anerkannt werden müssen, so bleibt dem bedrängten Gegenwartsmenschen vielleicht doch noch manche Frage ungelöst oder wenigstens unklar. Mit Recht weist H. mit dem Stichwort « locutio formalis » auf den Kernpunkt des Problems hin. « Antwort » im eigentlichen Sinn liegt demnach nur vor, wo « der Hörer vernünftigerweise annehmen muß, man wolle dadurch seine Überzeugung mitteilen » (S. 44). Es wäre nun überaus interessant gewesen, dieses Prinzip auf Tatbestände wie etwa die folgenden angewandt zu sehen. In Deutschland begannen die Geistlichen bis zum 7. Mai 1945 den Religionsunterricht — bei Kindern! — mit den Worten: « Heil Hitler! Gelobt sei Jesus Christus! » und beschlossen ihn mit den gleichen Ausrufen (nur in umgekehrter Reihenfolge), wobei sie natürlich kein Zeichen ihrer Unwahrhaftigkeit (oder: « Unwahrhaftigkeit »?) geben konnten. — Kein Religionslehrer weigerte sich im « 3. Reich » den « Schuleid » abzulegen, wobei das « Theater » (?) je nach der Einstellung des eidabnehmenden Beamten äußerlich und innerlich variiert sein konnte. — Der nationalsozialistische Fahneneid stellte nicht wenige ebenfalls vor das Problem « Wahrheit und Lüge ». — Wie sind die « falschen » (oder: falschen?) Aussagen den Steuerbehörden gegenüber zu bewerten? — Wer ist — etwa bei einer Zollerklärung — der eigentliche Gesprächspartner, der einfache Beamte oder « der Staat », der an die Barriere bisweilen (!) — offenbar um den « eigentlichen Gesprächspartner » zu bekunden — Spezialisten schickt, die sich weder auf psychologische Tricks noch auf Mentalrestriktionen einlassen? — Zur Diskussion könnte noch das Opuskulum des Kard. Cajetan: *De nominandis complicitibus a reo in aliquo iudicio et de eorum sententia*, Rom 1519, beigezogen werden.

J. F. GRONER OP

**Pius XII. : Grundfragen der ärztlichen Ethik.** Ansprachen Papst Pius XII. Hrsg. v. St. Lukas-Institut für ärztliche Anthropologie e. V. Münster (Westf.). — Verlag Wort und Werk, Köln (o. J.).

Die 26 Ansprachen dieser Sammelmappe werden jeweils im vollständigen Wortlaut wiedergegeben mit vorangestellter kurzer Disposition und entsprechenden Schlagzeilen im Text. Zeitlich liegen sie zwischen dem 12. November 1944 und dem 24. Februar 1957. Die Übersetzungen stammen zum Teil aus der « Herder-Korrespondenz », römischen Quellen oder aus bereits bestehenden Veröffentlichungen (z. B. Utz-Groner, Soziale Summe Pius XII.), zum Teil wurden sie von verschiedenen Bearbeitern neu angefertigt. Ohne auf Einzelheiten hinzuweisen, sei dem Herausgeber dringend ans Herz gelegt, bei Übersetzungen römischer Herkunft äußerste Vorsicht walten zu lassen und lateinische Texte nur versierten Könnern anzuvertrauen.

J. F. GRONER OP

**Bernard, George C., CSC : The morality of prizefighting.** (The Cath. University of America, Studies in s. Theology, II. series, 71.) — The Cath. Univ. of America Press, Washington 1952. x-190 p.

Wenn man bedenkt, daß von 1946 bis 1951 pro Jahr durchschnittlich fünf Berufsboxer im Ring zu Tode geschlagen werden (von 1900 bis 1954 sind es insgesamt 327), wundert man sich, daß dieses Phänomen bisher nicht in einer wissenschaftlichen Studie untersucht wurde. Dieser interessanten und vor allem heutzutage nicht unbedeutenden Aufgabe unterzieht sich B. mit Geschick in der vorliegenden Dissertation. In vier Hauptabschnitten spricht er über den Sport im allgemeinen und den Boxsport im besonderen, den modernen Kampfboxsport (das « sportliche » Ziel des Boxers, die Rolle der Zuschauer, die Manager, die « Promoters », die Boxkommissionen), die gesundheitlichen Schädigungen, die Moral. Der Verf. gelangt zum erwarteten und durchaus begründeten Schluß, daß das moderne Kampfboxen vom Standpunkt der Sittlichkeit aus zu verwerfen ist, und zwar wegen der möglichen und beabsichtigten (schweren) Körperverletzung ohne hinreichenden Grund. Hinzu kommen noch gravierende Umstände wie kommerzielle Ausbeutung von Boxer und Zuschauer, Miteinbeziehung des Zuschauers in die verwerfliche Handlung und, was bei den modernen Verbreitungsmitteln ziemlich schwer ins Gewicht fällt : Weckung und Steigerung des Brutalitätstriebes im Menschen und damit entfernte Vorbereitung für die gewaltsame Lösung von Streitfällen auch außerhalb des Boxringes.

J. F. GRONER OP

## H1. Schrift

Vincent, L.-H., avec la collaboration graphique de M. A. Steve : *Jérusalem de l'Ancien Testament*. Recherches d'Archéologie et d'Histoire. II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> Partie. — Gabalda, Paris 1956. p. XIII-XVII, 373-809 ; figures 111-214 dans le texte et planches CI-CXLIX hors texte, dont une en couleurs.

Nous recensons ici même (année 1955, p. 222-223) la reprise des publications de L.-H. V. sur *Jérusalem antique* ; et voici qu'avec une célérité — qui fait le plus grand honneur à l'éditeur — paraît la fin de cette œuvre immense — tant par l'ampleur que par le savoir —, entreprise il y a plus d'un demi-siècle. C'est un exposé de l'évolution historique et monumentale de la Ville Sainte, depuis ses origines préhistoriques jusqu'à son anéantissement en 135 et la fondation d'Aelia Capitolina. C'est surtout une reconstitution de l'ordonnance fondamentale et permanente du Temple, saisie dans les phases successives de sa durée, pour s'efforcer d'en marquer la physionomie à chacun de ses stades principaux.

Qu'il s'agisse du temple de Salomon, d'Ezéchiel, de Néhémie-Esdras, ou d'Hérode, notre auteur en analyse la structure, la décoration, le mobilier, les modifications successives, et, pour ce faire, interroge non seulement les textes bibliques et les données des fouilles, mais aussi les analogies des sanctuaires orientaux, les légendes ou les souvenirs de Fl. Josèphe et de la Misnah. Le vulgaire sait-il que de telles recherches, pour être fructueuses, exigent que l'on soit tout ensemble bibliste, linguiste, archéologue, architecte, numismate, historien et même artiste ? Rien n'est plus neuf et suggestif, par exemple, que l'appréciation esthétique des mesures et proportions du temple salomonien, selon le rythme modulaire appliqué au monument (p. 383 suiv.). Grâce à cette accumulation d'érudition et de dons les plus variés — celui de la présentation et de l'aisance littéraire n'est pas le moindre —, L.-H. V. a pu tracer une esquisse de l'Ancien et du Nouveau Testament en fonction de Jérusalem, l'unique centre cultuel du vrai Dieu sur terre pendant dix siècles.

C'est dire le trésor de renseignements qui se trouve ici présenté et où chacun peut puiser en toute sécurité ; qu'il s'agisse de l'onomastique de Yebous, de Salem « fondation de Salim », dieu cananéen, supplanté par El Elyon ; de la notion même de temple : maison terrestre de Dieu habitant au milieu de ses fidèles ; de la valeur respective des termes techniques : *debir*, *adyton*, *hékal*, *péribole*, *hiéron*, *naos*, etc. ; et surtout peut-être de l'exacte exégèse de *I Rois*, VI-VII ; *II Chr.* III-IV ; *Ez.* XL-XLIII, dont il nous est donné une traduction commentée et que tout l'ouvrage illustre. Les spécialistes du Nouveau Testament se référeront au Maître pour situer le gazophylakion, la Belle Porte, le Pinacle, Jésus au milieu des docteurs, etc. C'est un critère de la valeur d'un livre que de s'apercevoir, au terme de la lecture, qu'il a répondu à mille questions avouées ou implicites et qu'il vous rend plus exigeant dans la connaissance de la vérité. Parmi les si nombreuses publications dont « Jérusalem » fût l'objet depuis un siècle, celle-ci se dégage par sa valeur hors-pair. Si elle a tant tardé à s'achever — au gré du lecteur

impatient —, du moins a-t-elle bénéficié de ces délais, en tenant compte des faits archéologiques les plus récents, tout en enregistrant le résultat d'observations et de fouilles désormais incontrôlables. Nul doute qu'une telle œuvre, écrite avec amour et religion, ne mérite à son auteur une place dans la Jérusalem *beata*!

C. SPICQ OP

Pax, Elpidius, O. F. M.: ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie. (Münchener theologische Studien, I. Historische Abteilung, 10. Band.) — Karl Zink, München 1955. xxiv-280 S.

Der Begriff Epiphanie ist im Neuen Testament zwar selten (fünf Mal), in der christlichen Verkündigung kommt ihm jedoch, wie E. Stauffer in seiner *Theologie des N. T.* (S. 293) richtig sah, grundlegende Bedeutung zu. Feine dachte an eine Entlehnung aus der Gnosis, Prümm will darin keinen technischen Begriff sehen, Pfister ging in seinem Artikel der Realencyclopädie d. klass. Altertumswissenschaft (Suppl. 4, 1924, 277 ff.) der sprachlichen und religiösen Entwicklung der heidnischen Epiphanie gar nicht nach. Noch nie wurde die streng biblische Auffassung von Epiphanie für sich untersucht, obwohl Evangelium und Heidentum sich hier auf eine sehr bezeichnende Weise begegnen. Es war deshalb an der Zeit, das Problem von Grund auf zu behandeln.

Den ersten Teil der Arbeit, der zugleich der beste ist, widmet P. der philologischen Untersuchung. « Epiphaneia » hat auf profanem Gebiet ganz verschiedene Bedeutungen. In der Militärsprache braucht man es für das unerwartete Erscheinen des Feindes, in der Mathematik für die Oberfläche der Körper, in der Optik für den Spiegel, in der Medizin für die Symptome einer Krankheit. Im abgeleiteten Sinn steht es für « Ruhm » und « Ansehen », namentlich auf politischem Gebiet. In der hellenistischen Periode spricht man im Religiösen von den verschiedensten göttlichen Kundgebungen. Selten geht es um eine körperliche Erscheinung gegenüber einem Menschen im Wachzustand — ausgenommen Asklepios und den Dioskuren —, sondern meistens um eine machtvolle göttliche Intervention (bes. auf den Inschriften), daher die Bedeutung von « Hilfe », « Machttat ». Auf gleicher Ebene steht die « Epidemie » oder « Parusie » der Gottheit, wie sie der Kaiserkult feierte, namentlich bei der « Geburt » als der ersten Kundgebung der Gottheit oder des Kaisers.

Nach dieser begrifflichen Analyse folgt im zweiten Teil die religionsgeschichtliche: die Theophanie oder Epiphanie in der indogermanischen Welt, in der Mittelmeerkultur der vorhellenistischen Zeit und der Antike, in der indo-iranischen Kultur, im Orient (Ägypten, Assyro-Babylonien). Überall zeigt sich der überwiegende Gebrauch von « Epiphanie » im religiösen Denken der Menschheit, obwohl nicht so sehr im Sinne einer sichtbaren Kundgebung der Gottheit, als vielmehr der Offenbarung ihrer Macht und ihrer rettenden Hilfe. Das Alte Testament, das uns manche Intervention Jahwes bei den Menschen berichtet, hat von der Epiphanie eine eigene Auffassung, namentlich in Bezug auf den persönlichen und geschichtlichen Charakter dieser Kundgebungen, die zudem eine Ankündigung oder Offen-

barung in sich schließen. Sie sind nicht zufällig, sondern reihen sich ein in den Verlauf der Heilsgeschichte, deren entscheidende Ereignisse sie begleiten: die Berufung eines Gottesknechtes (Abraham, Moses), die Verheißungen, den Abschluß des Bundes, die Erziehung des Volkes. Wenn Gott sich offenbart, so tut er es, um die Geschichte zu leiten und seinen Willen kundzumachen. Daher der eschatologische Charakter dieser Epiphanien mit ihrer « Ambivalenz » oder « Bipolarität », welche das « *tremendum* » und « *fascinosum* », Furcht und Vertrauen, Dunkelheit und Licht in sich schließen. Einige wenige Seiten sind schließlich noch dem Spätjudentum (rabbbinische, apokalyptische und hellenistische Strömung) gewidmet.

Zu den anregendsten und originellsten Partien des Buches gehören wohl die Seiten 259-270, wo von der Septuaginta die Rede ist. Es stellt sich dabei heraus, daß die Übersetzer den religiösen Offenbarungsbegriff nach griechischer Art aufgefaßt und bereichert haben. Sie fügten « Epiphanie » ein, wo im Hebräischen nicht davon die Rede war und verdeutlichten diesen Begriff, wo er dunkel schien; doch wahrten sie dabei immer die Transzendenz Gottes. Diese exakten Ergebnisse müssen für eine allgemeine, so dringend erwartete Theologie der Septuaginta festgehalten werden.

Das N. T., das Engelserscheinungen, Christophanien und Pneumatophanien (!) kennt, hat in den Texten vor den Pastoralbriefen dafür nie die Bezeichnung « Epiphanie ». Bei jenen Kundgebungen aber finden wir, besonders wenn es sich um Christus handelt, eine ausgesprochen historische und persönliche Note, Lichtphänomene, Verkündigung (Auftrag zu Mission, Taufe und Hirtenamt) und Enthüllung, sie zeichnen sich aus durch ihre Ambivalenz (Nähe-Distanz) und die Bewirkung innerer Entscheidungen (Weckung des Glaubens, Behebung von Zweifeln, Schaffung einer neuen Lebenslage). Sie stehen endlich am Anfang des Apostolates und geben Zeugnis vom auferstandenen Christus und der Sammlung der Jünger in Einheit, Freude und Frieden.

Erst jetzt analysiert P. II Thess. 2, 8-10 und die Epiphanietexte aus den Pastoralbriefen, deren Exegese der Erarbeitung der obigen allgemeinen Kennzeichen hätte vorausgehen sollen. Doch ist dies nicht die einzige Unvollkommenheit im Verfahren des Autors. So steht II Tim. 1, 9-12 über die Inkarnation im Abschnitt über « Die eschatologische Epiphanie ». Sodann wird dem ersten, 19 Seiten umfassenden Teil des Buches der zweite, der das Übrige des Werkes ausmacht, gegenübergestellt, ohne daß die eigentlich biblische Studie sich vom heidnischen Kontext abhebt.

Wir bedauern, daß in Arbeiten solcher Art die Texte selten im ganzen Wortlaut zitiert werden, obwohl sie meistens nicht leicht zugänglich sind. Zahlreiche typographische Fehler sind zu korrigieren: S. 1, n. 1, lies S. 293; S. 14, 1. Linie, Isaëus und nicht Isokrates; übrigens ist die gewählte Lesart eine unbrauchbare Variante (und somit zu verwerfen): περιφα. und nicht ἐπιφ.; S. 15 und 39 = *Pap. Oxy.* XI, 1381, 220 und nicht 206; S. 197, auditio, nicht: anditio; S. 238, *Tit.* 2, 11-14 und nicht 11-37. In *Fl. Josephus, Antiq.* VIII, 199, geht es nicht um die Epiphanie (S. 151), im Aristeasbrief 65 bezeichnet dieser Begriff Erscheinung und nicht Oberfläche (*ibid.*); das Verb ἐπιφαίνεσθαι findet sich nicht bei Homer (S. 7). Es ist gewagt, *Deut.* 8, 5 und 29,



2 auf eine Epiphanie zu beziehen und sie unzertrennbar mit der Chesed zu verbinden (S. 128-129). Am schwerwiegendsten ist aber, neben der Grenzverwischung zwischen Epiphanie und Theophanie, daß der Autor die « imperiale » und « soteriologische » Bedeutung der hellenistischen Epiphanie, die allein dem Gebrauch dieses Begriffes in den Pastoralbriefen gerecht wird, zu stark vernachlässigt hat. Das ungeheure epigraphische Material, das in den letzten Jahren über dieses Thema zusammengetragen wurde, wird hier übergangen, obwohl es nach unserem Dafürhalten das Verständnis für die polemische, apologetische und theologische Spitze der « Erscheinung » des fleischgewordenen Christus erschließt.

Diese ausführliche Besprechung möge das Interesse, das wir bei der Lektüre dieser Studie gehabt haben, bezeugen und ihren Wert hervorheben und würdigen. Solche Forschungen rücken trotz ihrer Unvollkommenheiten ein Thema erneut in den Blickpunkt und führen zu einer tieferen Kenntnis der Sprache der Bibel und ihrer Aussagen und letztlich der Tatsache der Offenbarung selber. Sie verdienen darum die Wertschätzung aller Fachgelehrten.

C. SPICQ OP

**Bruno, Arvid : Die Bücher Josua, Richter, Ruth.** Eine rhythmische Untersuchung. — Almqvist u. Wiksell, Stockholm 1955. 245 S.

In der gleichen Bearbeitung, in der er die Bücher Samuel und Könige dargeboten hat, legt Arvid Bruno hier eine strophisch gegliederte Übersetzung der Bücher Josue, Richter und Ruth vor. Dem erstgenannten Buche wird der Abschnitt Deut: 34, 1-10 vorgegliedert, in vier Strophen aufgeteilt. Die erste Hälfte des eigentlichen Buches Josue (1, 1 - 12, 8) ergibt 169 strophische Einheiten. Der zweite Teil, 13, 1 - 24, 33, ergibt ein Total von 114 Strophen. Stücke wie die Liste der Könige 12, 9 - 24, und die der Zufluchtstädte 21, 7-42, scheiden natürlich aus.

Das Richterbuch ergibt mit Einschluß der am Ende angehängten Kapitel 17-18 und 19-21 ein Total von nicht weniger als 320 strophischen Einheiten, das kleine Buch Ruth hat — unter Einschluß der Genealogie Davids — deren vierzig.

Am Ende des Buches (S. 211-245) werden theoretische Fragen, die sich auf das System A. Brunos beziehen, an den drei hier gebotenen Büchern erörtert.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

**Westermann, Claus: Der Aufbau des Buches Hiob.** (Beiträge zur historischen Theologie, 23.) — J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956. VIII-115 S.

In der älteren Exegese bestand eine Neigung, das Buch Job zu den *historischen* Büchern zu rechnen. Die Geschichte des Mannes Job, wie sie im Prolog und im Epilog des Buches kurz dargestellt wird, stand im Vordergrund. Job selbst und seine drei Freunde faßte man als historische Persönlichkeiten und ihre Gespräche als historische Begebenheiten. Später verstand man das Buch als ein Lehrgedicht theologisch-philosophischen Inhaltes.

Diese Auffassung kann sicher starke Gründe für sich in Anspruch nehmen und sie ist noch heute die meist verbreitete. Vom Gesichtspunkte der vergleichenden altorientalischen Literaturwissenschaft her wurde sodann eine andere Auffassung vertreten, die im Buche Job hauptsächlich eine *Klage* des leidenden Menschen erblickt, der nachgrübelt über die ihn befallenden Mißgeschicke und deren Ursachen. Im Grunde ist diese Auffassung des Buches auch diejenige, die von C. Westermann vertreten wird. In diesem Sinne wird hier ein neuer Versuch gemacht, die literarische Gattung des Buches zu bestimmen. Der Hauptteil des Buches (S. 14-115) befaßt sich mit den Formelementen der Dichtung. Nach W. wird das Buch erst dann eigentlich verständlich, wenn es nicht aufgefaßt wird als ein Streitgespräch, sondern als ein Geschehen zwischen den drei anteilnehmenden Parteien: Job, seinen Freunden und Gott, wobei sich letzten Endes bloß noch der Mann Job und der Schöpfer Gott gegenüberstehen. Und damit kommt man schließlich wieder mehr oder weniger auf die alte Auffassung, die das Buch Job zu den *historischen* Büchern rechnete. Die Elihu-Reden sind späterer Einschub eines Theologen. Der Verfasser dieses Teiles hat nicht mehr verstanden, daß es sich in den Ausführungen Jobs nicht um ein Reden über Gott handelte, sondern um eine zu Gott hingewandte Klage. Er redet vor dem Forum der Weisheit, die über die Maßstäbe menschlichen Redens über Gott verfügt und von daher imstande ist, Job als Frevler zu verurteilen (S. 115).

M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

**La sacra Bibbia** tradotta dai testi originali, commentata da Professori dello studio domenicano di Torino. Testo latino della Volgata. Il Vecchio Testamento: Il libro di **Geremia**, commentato dal **P. Giuseppe Vittonatto OP.** — Berruti, Torino [1955]. x-589 p.

Die Dominikanerpatres der Ordenslehranstalt in der Piemonteser Provinz kündigen mit dem Erscheinen dieses Jeremiasbandes einen italienischen Kommentar zur gesamten Heiligen Schrift an. Die Anfänge dieses Unternehmens gehen zurück auf den Freiburger Professor und nachmaligen Magister Sacri Palatii P. Marco SALES, der im Jahre 1911 den Anfang gemacht hatte. Nach seinem Tode (1937) wurde diese Arbeit weitergeführt von P. *Givotti*, der die alttestamentlichen Weisheitsbücher (1938) und das Buch Isaias (1941) herausgab, bevor er nach Dachau abgeführt wurde, wo er gegen Kriegsende den Tod fand. Der Saleskommentar war ursprünglich ziemlich ausschließlich auf die Bedürfnisse des Seelsorgeklerus und der Prediger eingestellt. Daran erinnert in diesem Bande noch die mitabgedruckte Sixto-Clementina, der aber eine italienische Neuübersetzung aus dem Grundtexte zur Seite gestellt wurde.

Eine breit gehaltene Einleitung, die im ganzen nicht weniger als 82 Seiten umfaßt, vermittelt zunächst einen guten Einblick in die Zeitverhältnisse, unter welchen sich die prophetische Betätigung des Jeremias vollzogen hat, berichtet dann über das Leben des Propheten und über sein Buch in der doppelten Rezension des Masoretentextes und der LXX. Auch ein wertvoller Abschnitt über die Theologie des Jeremias fehlt nicht.

Der Kommentar selbst macht einen sehr befriedigenden Eindruck. Der Verfasser kennt sich gut aus in der neuesten Jeremiasliteratur, was nicht bloß aus der vorangestellten Bibliographie, sondern auch und nicht zuletzt aus dem Kommentar ersichtlich ist. Man lese z. B. im Exkurs über Jer. 46, 2 die klar und durchaus fachmännisch gehaltene Auseinandersetzung über die Schlacht von Karchemis.

Dem Buche sind 28 gut ausgewählte Bilder beigegeben, und der Kommentator hat es sich angelegen sein lassen, in der Beschriftung dieser Bilder auf die jeweilige Jeremiasstelle zu verweisen, die damit beleuchtet werden soll.

Im Dominikanerstudium von Turin wird offenbar ernste Arbeit geleistet, und wenn die weiteren Bände diesem Erstlingsband der erneuerten Salesbibel entsprechen, wird der Kommentar seinen Weg ins italienische Leserpublikum sicher finden.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

**S<sup>r</sup> Marie Aline de Sion: La forteresse Antonia à Jérusalem et la question du Prétoire.** (Thèse principale pour le Doctorat ès-lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.) — Typographie des R. P. Franciscains, Jérusalem 1956. XIII-304 p. 76 planches.

La localisation du prétoire de Pilate est l'une des « questions disputées » de l'exégèse néo-testamentaire. Récemment, les PP. Vincent et Benoît ont présenté les meilleurs arguments possibles en faveur soit de l'Antonia, soit du palais de la Ville-Haute (RB 1952, pp. 513-550). La S<sup>r</sup> Marie-Aline a repris l'examen des textes et des lieux avec toute l'ampleur désirable et une acribie sans défaut. Dans une première partie, elle recueille et analyse les données historiques — surtout Fl. Josèphe (*Guerre*, V, 238-246) — relatives à l'Antonia construite par Hérode en 37-35. La seconde partie, plus développée et consacrée à l'archéologie, constitue la description la plus évocatrice que nous connaissions de l'Antonia : système hydraulique, cour centrale, dallage, galeries, porte fortifiée, corps de garde et *lusoriae tabulae*. Cette forteresse, servant de résidence princière, était un camp militaire et abritait les bâtiments administratifs. Si sa conception architecturale est romaine, la décoration a subi l'influence alexandrine et nabatéenne. Elle prélude au palais du *Dux Ripae* à Dura-Europos. Une troisième partie prouve que les données historiques et archéologiques ainsi réunies et critiquées concordent au mieux avec les indications topographiques fournies par les Évangélistes (*Mc.* XV, 16 ; *Jo.* XIX, 13 : Lithostrôtos, Gabbatha = Bézétha) : c'est à l'Antonia que s'est déroulé le procès de Jésus.

Cette étude, remarquablement informée, emporte la conviction, et montre la fécondité de l'union des disciplines archéologiques, historiques, exégétiques maniées avec maîtrise et rigueur.

C. SPICQ OP

**Cullmann, Oscar : Die Christologie des Neuen Testaments.** — Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957. VIII-352 S.

Wenn der Leser gleich in den ersten Zeilen dieses Buches erfährt, daß der gelehrte Verfasser hier die Frucht jahrzehntelangen Forschens vorlegt,

darf er von vornherein etwas ganz Besonderes erwarten. Und er wird nicht enttäuscht. In einer sorgfältigen Analyse der Titel, die die Person Christi und vor allem sein Wirken umschreiben, wird ein imposantes Gesamtbild der neutestamentlichen Christologie geboten. Die Titel sind auf vier Gruppen verteilt: sie bezeichnen das irdische Werk Jesu (Prophet, leidender Gottesknecht, Hohepriester), das zukünftige Werk Jesu (Messias, Menschensohn), das gegenwärtige Werk Jesu (Herr, Heiland), die Präexistenz Jesu (Logos, Gottessohn, Gott). Die Einordnung der Titel ist nicht immer exklusiv gemeint; denn manche gehören zwar in erster Linie zu der Gruppe, in der sie behandelt werden, zugleich aber auch zu einer oder zwei anderen. Die übrigen Titel (Mittler, Lamm Gottes, Davidssohn, König, Richter, Heiliger Gottes) sind bei den oben genannten mitbehandelt. Die Untersuchung der einzelnen Titel berücksichtigt nacheinander die religionsgeschichtlichen Beziehungen zum Judentum und zum Hellenismus, die Verkündigung Jesu und die urchristlichen Schriftsteller in ihrer zeitlichen Reihenfolge. Der Verfasser legt Wert darauf, die Voraussetzungen zu betonen, die die Ergebnisse seiner Untersuchung entscheidend beeinflußt haben. Er will unter Befolgung der philologisch-historischen Methode einzig auf den Text hören und von philosophischen und theologischen Vorstellungen ganz absehen. Besonders Bultmann gegenüber geht er davon aus, daß das messianische Selbstbewußtsein Jesu nicht a priori bestritten werden darf. Ebenso rechnet er durchaus mit der Möglichkeit, daß Jesus überkommene Titel in einem neuen Sinn auf sich angewandt hat. Das Gleiche gilt ihm für das Urchristentum. So gewiß dieses die Christologie entfaltet und neue Titel für Christus entdeckt hat, so sicher ist es aber auch, daß es sich stets an das Wort Jesu und an die objektiven Tatsachen seines Lebens, insbesondere an seinen Tod, seine Auferstehung und die Geistsendung gebunden wußte. Bei der Fülle des behandelten Stoffes ist es natürlich, wenn der Leser vielleicht nicht jeder Lösung beipflichtet, die der Verfasser vorträgt. Aber durchweg wird man seiner von umfassender Sachkenntnis und abgewogenem Urteil getragenen Darstellung die Zustimmung nicht versagen können. Wissenschaftler und Seelsorger werden diese überragende Monographie zu dem zentralen Thema der neutestamentlichen Theologie aufrichtig begrüßen.

K. GIERATHS OP

**Schelkle, Karl Hermann : Jüngerschaft und Apostelamt.** Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. — Verlag Herder, Freiburg 1957. 137 S.

Das Buch des Tübinger Neutestamentlers nimmt unter den Veröffentlichungen über das Priestertum eine Sonderstellung ein, weil es einzig das Neue Testament zu Wort kommen läßt. Das Buch läßt erkennen, daß das wissenschaftliche Bemühen um die Heilige Schrift, das hier überall zugrunde liegt, keineswegs vor dem theologischen Gehalt der Texte stehen bleiben muß, sondern die bekannten Aussagen oft in ein neues Licht zu rücken vermag. Als Beispiele seien folgende Themen genannt: Berufung, Nachfolge Jesu, der Apostel als Diener der Menschen, die Macht des Wortes Gottes. Der Verfasser geht davon aus, daß Jesus die Apostel aus den Jüngern auswählte,

die ihm nachfolgten. Als Apostel erhielten sie den Auftrag zur Seelsorge, den sie auf doppelte Weise erfüllten : in der Verkündigung des Wortes Gottes und in der Spendung der Sakramente. Damit vollzogen sie priesterliche Funktionen. Abschließend führt der Verfasser aus, daß nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes der Dienst der Apostel auf die von ihnen eingesetzten Bischöfe und Priester übergegangen ist. Damit ist aber gesagt, daß die hier entwickelte neutestamentliche Theologie des Apostolates nicht nur historischen, sondern bleibenden Wert besitzt. Das Buch ist vorzüglich geeignet, allen, die zum Priestertum berufen sind, ein vertieftes Wissen um ihre Würde und Verantwortung zu vermitteln. Die eingehende und nachdrückliche Darlegung über das allgemeine Priestertum macht das Buch aber auch für die katholischen Laien und die evangelischen Christen wertvoll. Ersteren wird ihre eigene apostolische Berufung eindrucksvoll vor Augen geführt. Letzteren muß die klare Anerkennung einer eindeutigen neutestamentlichen Lehre, die katholischerseits nicht immer genügend gewürdigt wurde, die Überzeugung geben, daß der katholische Verfasser vorurteilslos vorgeht, sodaß man auch seinen Beweisen für das besondere Priestertum mit Aufmerksamkeit folgen darf. So liefert das Buch auch einen Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen.

K. GIERATHS OP

**Vogels, Heinrich Josef: Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster.** (Bonner biblische Beiträge, IX.) — Peter Hanstein, Bonn 1955. 66 S.

Vogels prépare une édition critique du commentaire de l'Ambrosiaster sur les épîtres de saint Paul. A titre d'introduction, il édite dans ce fascicule le commentaire de *Rom.* et *I Cor.* d'après *Amiens* 87, un manuscrit du VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle, originaire de Corbie, qui représente — ainsi que l'avaient déjà observé les Mauristes — d'autres leçons que celles de la tradition reçue. Vogels ayant découvert dans ms. *Vienne* 743 un texte de la même famille en collige les variantes. On a là un texte très proche de celui utilisé par Rufin dans sa traduction du commentaire d'Origène. Enfin, V. compare le commentaire de *I Cor.* selon *Amiens* 87 avec *Gand* 455. Il est superflu de souligner l'intérêt et la nouveauté de cette édition ; mais c'est une joie d'en louer la haute qualité.

C. SPICQ OP

**Wikenhauser, Alfred : Die Christumystik des Apostels Paulus.** 2., umgearbeitete u. erweiterte Aufl. — Herder, Freiburg 1956. xi-172 S.

Der Gegenstand dieses Buches, das 1928 in den « Biblischen Zeitfragen » zum ersten Mal erschien und nun in neuer, würdiger Gestalt vorliegt, ist die paulinische Lehre von der geheimnisvollen Verbindung der Christusgläubigen mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn. Die wichtigsten Ausdrucksformen dieser Verbindung sind : « in Christus », « Christus in uns » und die « Christusgenitive ». Die realistische und sakramentale Auffassung des Apostels von der Taufe und der Eucharistie verbietet uns, diese innige Christusgemeinschaft nur im moralisch-subjektiven Sinn zu verstehen. Sie



ist vielmehr und zuerst etwas physisch-objektives. Diesem neuen Sein in Christus muß aber ein neuer Wandel entsprechen. Es gilt, das, was der Christ durch die Taufe verborgen aber real ist, wirksam nach außen in seiner Lebensführung zu erweisen. Ein solch christusförmiges Leben hebt sich auch von jeder außerchristlichen Mystik ab. — Dieser Gedankengang legte dem Verfasser von selbst die Einteilung in 4 Kapitel nahe: Ausdrucksformen, Wesen, Werden und Eigenart der paulinischen Mystik. Überall spürt man den erfahrenen Meister, der uns mit sicherem Urteil aus der verwirrenden Menge sich widerstreitender Ansichten ins Herz der paulinischen Theologie und Frömmigkeit führt.

W. PFISTER OP

### Patristik

**Diener, Gangolf, OFM: Credo der Urkirche.** Das apostolische Glaubensbekenntnis, dargestellt in Bildern der altchristlichen Zeit. — St. Otto-Verlag, Bamberg 1956. 162 S.

Dieses Buch ist für Katecheten bestimmt. Es verfolgt keinen streng wissenschaftlichen Zweck. Sein eigentliches Verdienst liegt in der guten und reichen Auswahl altchristlicher Denkmäler (über 150 Abbildungen), die das Credo illustrieren sollen. Richtiger wäre die Formulierung « Credo der frühen Kirche ». Denn in Wirklichkeit stammt keines der Denkmäler aus der Urkirche, sofern wir unter dieser Bezeichnung die apostolische oder unmittelbar nachapostolische Zeit verstehen. Der erläuternde Text liest sich leicht. Meist liegt ihm die Interpretation J. Wilperts zugrunde, die leider nicht immer frei von einer unkritischen, apologetischen Tendenz war (Petrus-Denkmäler!). Nicht oder kaum berücksichtigt wurden die Denkmäler der östlichen Kirche (Fresken von Dura, Inschriften, Skulpturen, Miniaturen), Afrikas und Galiliens. Der Seite 72 abgebildete und behandelte Sarkophag stammt nicht aus Edessa (Mesopotamien), sondern aus Tebessa (Algerien).

O. PERLER

**Grillmeier, Aloys, SJ: Der Logos am Kreuz.** Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. — Hueber, München 1956 XII-151 S.

Diese ikonographische Studie ist in ihrem Ausgangspunkt und nach ihrer Grundhaltung theologischer Natur. Von der frühen Christologie her soll die älteste Kreuzigungsdarstellung gedeutet werden. Niemand war dazu besser vorbereitet als der Herausgeber des Sammelwerkes « Das Konzil von Chalkedon ».

Es geht um die Deutung des lebenden, mit geöffneten Augen am Kreuze hängenden und zugleich toten, von der Lanze durchbohrten Erlösers, wie er erstmals im Rabulas-Codex vom Jahre 586 und in den ihm verwandten Darstellungen auftritt. Dom Hesbert erklärte diesen älteren Typus aus dem interpolierten Matthäustext, der in Kap. 27 Vers 49/50 den Lanzenstich aus Johannes Kap. 19, 34 einfügt, d. h. also *vor* dem Tode Christi. L. H. Grondijs ging von der zeitweise angenommenen Auffassung aus, der Tod des Herrn sei nicht möglich, solange die Menschheit mit der Gottheit verbunden sei.

Wenn man somit einen Gottmenschen darstellen wollte, so mußte man ihn « in der letzten Sekunde » seines Lebens darstellen. A. Grillmeiers Deutung geht grundsätzlich von der symbolischen Denkweise der alten Christen aus. Das Sinnbild allein vermochte die Menschheit und die unsichtbare Gottheit darzustellen. Nach einem Text des Physiologus (4. Jh.), der das Bild des Löwen auf den Gekreuzigten anwendet, « wachen die Augen des Löwen, wenn er in der Höhle schläft ». Also schließt G., versinnbildeten die offenen Augen die Gottheit des Gekreuzigten, die von der Lanze durchstochene Seite die Menschheit, beides in einer Person. Eine Stelle des hl. Eulogius, der das Bild des Physiologus noch deutlicher bringt, scheint diesen Schluß zu rechtfertigen (S. 83-85). Die Ideologie des Physiologus ist daher » der geistige Ursprungsort dieses Typus » (S. 93). Am Christusbild der griechischen Theologie gemessen, kommt dieser Typus weder der arianischen, noch der apollinaristischen, sondern der alexandrinischen Einigungschristologie nahe, wie sie beim Antiochener Theodoret vorliegt, mit einer stärkeren Betonung der durchleuchtenden Gottheit bei Cyrill v. Al. (S. 97-109). Daher : « Die Kreuzigungsdarstellung des älteren Typus ist eine von Theologie und Symbolik getragene Gesamtkomposition » (S. 120).

Man liest dieses kleine, durch die Kenntnis der christologischen Texte und die Fülle der verwendeten Literatur große Büchlein mit reichem Gewinn. Wir sind auch überzeugt, daß manche, vor allem theologisch geschulte Beschauer der hier behandelten Kreuzigungsdarstellung die Gedanken abgelesen haben mögen, die G. geistreich entwickelt. Es liegt ja im Wesen des Symbols oder Sinnbildes — bis zu einem bestimmten Grade trifft dies für jede Darstellung zu —, der subjektiven Interpretation einen gewissen Spielraum zu lassen. Insofern möchten wir G.s Deutung keineswegs als ungeschichtlich hinstellen. Obsie die einzige Lösung darstellt, ob der Künstler selbst sie beabsichtigte, scheint mir weniger gewiß. Der Text des Physiologus dürfte nicht eindeutig genug sein. Sagt er doch ausdrücklich, daß « der Leib am Kreuze schläft und die Gottheit wacht zur Rechten des Vaters ». Die « offenen Augen des Löwen » könnten daher nur Sinnbild der beim Vater seienden, nicht mit der Menschheit am Kreuze vereinten (gemäß einer weit verbreiteten Auffassung) Gottheit sein. Andererseits sind gerade die geschlossenen Augen der natürlichste Ausdruck des « schlafenden Leibes ». Nicht einmal der Text des Eulogius ist über jeden Zweifel erhaben : « Als Gott hatte er die Augen der *Gottheit* offen. » Wir müßten dann diese Texte mit dem S. 88 f. aus Hippolyt angeführten Zeugnis Ctr. Noetum 18 vergleichen, nach welchem der Herr, obwohl er « als Gott eine über den Schlaf erhabene Natur hat », trotzdem « in einem Kissen schläft », « am Kreuze die Augen schloß ».

Tatsächlich finden wir den gekreuzigten Gottmenschen mit *geschlossenen* Augen in einer koptischen Palliumstickerei des 6. Jahrhunderts von Achmin (bei R. Forrer, Die frühchristlichen Altertümer aus dem Gräberfelde von Achmin-Panopolis. 1893, S. 27 u. Taf. XVI, 8), d. h. in Ägypten wo wir sie, der daselbst herrschenden Christologie entsprechend, im Sinne Grillmeiers am wenigsten gesucht hätten. Die Gottheit ist hier hinreichend durch den Nimbus und den von oben geöffneten Himmel angedeutet, gradeso wie der

Tod durch die geschlossenen Augen. Übrigens ist der dem Sonnenkult entlehnte Nimbus bereits in der Juliergruft des Vatikans durch die kreuzförmig angeordneten Strahlen zum christlichen Symbol umgeformt worden.

Ich frage mich daher, ob die Lösung der gegensätzlichen Zeichen des Lebens (geöffnete Augen) und des Todes (geöffnete Seite) nicht auf jenem Wege gesucht werden sollte, den G. selbst S. 118 f. andeutet, aber nicht zu Ende geht. Der Maler des Rabulas-Codex will augenscheinlich möglichst viele, zeitlich nicht immer zusammenfallende Einzelheiten des Kreuzigungsgeschehens auf ein und demselben Bilde vereinen und zwar in einer streng gewährten Symmetrie: Der erhöhte Heiland in ärmelloser Tunika zwischen beiden Schächern, den zwei Soldaten mit der Lanze und dem Schwamm, zwischen Maria und Johannes einerseits, drei heiligen Frauen andererseits, zwischen Sonne und Mond, zwei Bergen im Hintergrund. Zu Füßen des Kreuzes des Herrn sitzen drei, wohl das Los werfende Soldaten. Im Gegensatz zur «kontinuierenden» und «distinguierenden» Darstellungsweise, bei welchen die zeitliche Folge durch räumlich nebeneinander stehende, unter sich getrennte oder nicht getrennte Bilder ausgedrückt wird, erstrebt diese «kompletierende» Darstellungsart durch die Häufung der Einzelheiten das gleiche Ziel. Diese verschiedenen Verfahren sind uns seit der frühesten christlichen Kunst bekannt, z. B. in der Darstellung der Jonasgeschichte und des Opfers Abrahams. Die offenen Augen und die durchbohrte Seite des Erlösers wären dann nicht notwendig ein theologisierender Hinweis auf die Gottheit und Menschheit in der Einheit der Person, sondern würden zeitlich auseinanderliegende, in der Betrachtung geeinte Momente der Leidensgeschichte darstellen. Wir wollen noch weiter gehen. Nachdem Haltung und Gesichtsausdruck der Schächer beim rechten das Vertrauen, beim linken die Schmähung zeigen, mag der Künstler in die Gesichtszüge des Erlösers (leicht geneigtes Haupt, geöffnete Augen) seine göttliche Liebe und Vorwürfe zugleich hineingelegt haben, etwa im Sinne der sehr alten Karfreitags-Improperien: «Aceto sitim meam potasti, et lancea perforasti latus Salvatori tuo» (mozarabische Liturgie). Die Kreuzigung von S. Maria Antiqua in Rom spricht diese vorwurfsvolle Sprache noch deutlicher und eindringlicher. Daß dem antiken Menschen ein toter Gott ein unvorstellbarer Widerspruch und daher ein lebender Gekreuzigter annehmbarer war, sei gerne zugegeben und damit auch, daß die offenen Augen *in etwa* mit dem Glauben an die Gottheit des Gekreuzigten in Zusammenhang stehen können.

O. PERLER

**Grotz, Joseph, SJ : Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche.** — Verlag Herder, Freiburg 1955. XXI-490 S.

Eine eingehende, oft bis ins Gebiet der Philologie vordringende Untersuchung der vorhandenen Quellen aus der vornicänischen Zeit erlaubt dem Verfasser, folgende, z. T. neue Thesen aufzustellen: 1. Die geheime Privatbuße ist damals (als Sakrament) noch unbekannt. — 2. Für Gedanken-sünden übernehmen etliche aus freien Stücken den öffentlichen Bußstand. Wenn dies auch nicht als verpflichtend erachtet wird, so fördert die Kirche doch jenen Zug zur Metanoia. — 3. Die öffentliche Kirchenbuße ist die

einzig (als Sakrament) geübte. Für öffentliche Sünden ist sie verpflichtend, wird jedoch meistens freiwillig übernommen, d. h. erbeten. Sie beginnt mit dem geheimen Sündenbekenntnis, fordert eine gewisse Genugtuung, hauptsächlich Besserung, und führt durch Handauflegung und eucharistische Kommunion zur Versöhnung mit Gott (*pax divina*). — 4. Die Verstoßung aus der Gemeinde (Exkommunikation) kommt erst allmählich dazu, und aus ihr entwickeln sich die Stufen des Bußstandes, die je nach den Gegenden und Epochen verschieden oder stärker betont werden. — 5. Die Dauer des Beharrens in der Buße und die Schwere der Genugtuung werden bemessen nach der Schwere der Sünde an sich und nach dem Grade des gegebenen Ärgernisses. — Die bisherige Bußliteratur wird hiermit in mehreren Punkten angegriffen und oft gründlich kritisiert, fast immer mit Recht. Die meisten Schlußfolgerungen des Verf. werden wohl Anerkennung finden. An Beweisen fehlt es übrigens nicht, wenn auch hie und da die Analyse einer Quelle etwas forciert scheint (was auch in der bisherigen Literatur der Fall war). Der Verfasser zeigt aber mehr als seine Vorgänger das erforderliche Verständnis für die konkreten Situationen, in denen die Quellen entstanden sind, er lebt sich in sie hinein, bevor er ihren schriftlichen Niederschlag durch eine geschickte Textexegese ausnützt und die herrschenden Normen herauschält. Vom methodischen Standpunkt aus gesehen ist dies wohl der große Vorzug der vorliegenden Arbeit. Die gebotene Analyse führt aber noch zu unzähligen Schlußfolgerungen auf anderen Gebieten: Entstehung gewisser Kanones, Institutionen, liturgischer Bräuche, moralwissenschaftlicher Anschauungen usw. in den nachfolgenden Perioden. Die hier untersuchten Quellen sind: Hermas, Cyprian, Origenes, Klemens von Alexandrien, Tertullian, Didaskalie, Hippolyt, Kallist, Gregor der Wundertäter, Petrus von Alexandrien, Origenes und die Konzilien von Elvira, Ancyra, Neocäsarea und Nicäa. Die griechischen Texte werden im Anhang ausführlich mitgeteilt, was die Brauchbarkeit des Werkes erheblich erhöht. Hoffentlich wird der Verf. die erforderliche Zähigkeit und Muße aufbringen, um seine Untersuchung bis zum Mittelalter weiterzuführen. Unzählig sind nicht nur die direkten Quellen, die sich dort aufdrängen, sondern auch die verwandten Institutionen, die ebenfalls durch zahllose Zeugnisse bekannt sind. *Macte animo!*

G. G. MEERSSEMAN OP

**Hohensee, H. : The Augustinian Concept of Authority.** — *Folia, Supplement II*, 1954. 77 p.

Die Schrift umfaßt ein Verzeichnis der « Auctoritas »-Stellen in den Augustinus Werken (1164 werden namhaft gemacht), eine Anthologie der wichtigsten Texte davon, eine summarische Interpretation des « Auctoritas »-Begriffes mit einigen textkritischen Bemerkungen, endlich 5 Indices, welche die verschiedenen Seiten dieses Begriffes beleuchten. Die Stellenliste S. 14-22 ist chronologisch geordnet, was die bei Augustinus immer zu beachtende Entwicklung leichter ermitteln läßt. Ein staunenswerter Fleiß liegt in der wenig umfangreichen Arbeit verborgen. Wie nützlich sie dem Theologen sein kann, zeigt ein Vergleich mit der gewissenhaften Dissertation von

P. Magnus Löhrer (s. FZPT 3 [1956] 456), der im Gegensatz zur fast nur materiellen Zusammenstellung von Hohensee nach den Grundsätzen der theologiegeschichtlichen Methode das gleiche Problem der Autorität beim jungen Augustinus untersucht und darstellt. Man hätte bei Hohensee vielleicht eine andere Disposition gewünscht, etwa nach dem Muster des Thesaurus oder des Lexicon Athanasianum oder gar des Theologischen Wörterbuches von Kittel. Immerhin ist vorliegende Zusammenstellung eine nützliche Vorarbeit zu einer vollständigen und längst fälligen Konkordanz, die sowohl philologischen wie theologischen und geschichtlichen Zwecken dienen sollte.

Einige Stichproben zeigten gewisse Mängel. So fehlt z. B. die Stelle aus *De agone christ.* 10, 11 (zu S. 15 u. 63): *vel credamus divinae auctoritati, quam voluit esse in Scripturis sanctis de Filio suo.* *De musica* muß es, statt 3 : 3,4 ; 3 : 2,4 heißen (zu S. 20). S. 41 statt « *grais* » « *gravis* ». *De civ. dei* 20, 14 (zu S. 21 und 41) konnte ich nicht finden. Hoffen wir, solche Fehler seien nicht allzuhäufig.

O. PERLER

**Aurelius Augustinus : Die wahre Religion.** *De vera religione liber unus.* Übertragen v. Carl Johann PERL. — Schöningh, Paderborn 1957. xxvi-133 S.

Mit Genugtuung verfolgt der deutschsprachige Augustinusfreund den verhältnismäßig raschen Publikationsrhythmus der deutschen Augustinusausgabe. Die unermüdliche Übersetzerertätigkeit von Carl Johann Perl trägt daran sicherlich ein nicht geringes Verdienst.

Der vorliegenden Übertragung von « *de vera religione* » können die schon früher erwähnten Übersetzerqualitäten (s. FZPT 3 [1956] 454 f.) nachgerühmt werden. Sie sind offensichtlich die wohlverdiente Frucht eines in jahrelangem Umgang erworbenen inneren Verhältnisses zur persönlichen Lebens- und Gedankenwelt des Heiligen von Hippo.

Vorwort und Anmerkungen bieten an Erklärungen, was zu einer ersten fruchtbaren Lektüre dieser ideologisch geballten Frühschrift Augustins unerlässlich ist. Das Vorwort skizziert trefflich den « Sitz im Leben », das Entstehen, das Anliegen und die Bedeutung des Traktates. Die ziemlich umfangreichen Anmerkungen (S. 101-122 in Kleindruck) gleichen einer angenehmen kommentierenden « Führung » durch den Text, wobei die verschiedenen Kapitel der Reihe nach in ihrer Eigenart und ihrer Thematik dem Leser vorgestellt werden. Ein kritisch anspruchsvoller Teilnehmer an dieser « Führung » wird allerdings eingehendere begriffstechnische Exkurse über die wichtigsten Grundgedanken wie Autorität, Wunder, Freiheit, Sünde usw. missen. Die diesbezüglichen Erörterungen verlieren sich zu stark inmitten historischer, literarischer und psychologischer Verdeutlichungen. Das « angehängte » Register und die mehr « symbolischen » bibliographischen Hinweise hätten sorgfältiger ausgearbeitet zu werden verdient. Sie sind eine erste Hilfe. Als solche leisten sie dennoch ihren Dienst.

A. EICHENBERGER OP



# Besprechungen

## Randbemerkungen zur Mariologie des hl. Albert d. Gr.

Wenn der hl. Augustin unter den Lesern seiner Schriften nicht nur den « pius lector », sondern auch den « liber corrector » zu finden wünscht <sup>1</sup>, dann muß erst recht ein Anfänger nicht nur auf Kritik gefaßt sein, sondern diese auch, soweit sie objektiv ist, gern annehmen <sup>2</sup>. Bei aller Bereitschaft hierzu halte ich es doch für angebracht, auf eine Kritik zu meinem Buche « Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium » etwas näher einzugehen.

R. P. A. Fries CSsR läßt in seinem Artikel « Zur Mariologie Alberts des Großen » <sup>3</sup> ziemlich klar durchblicken, ich habe eine Studie von ihm, in der ein entscheidendes Argument gegen die Echtheit des dem hl. Albertus zugeschriebenen « Mariale » kurz angedeutet wird, nicht nur kennen und zitieren müssen, sondern tatsächlich gekannt, ohne sie jedoch zu zitieren.

Ohne auch im geringsten die bona fides des P. Fries in Zweifel ziehen zu wollen, sehe ich mich doch gezwungen, dazu eine erklärende Bemerkung zu machen.

Die besagte Studie wurde von P. Fries in « Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria », hrsg. v. C. Feckes, Paderborn 1954, veröffentlicht <sup>4</sup>. Der Herausgeber überreichte dieses Sammelwerk als Neu-

<sup>1</sup> AUGUSTINUS, De Trin. III n. 2 ; PL 42, 869 : « Sane, cum in omnibus litteris meis non solum pium lectorem sed etiam liberum correctorem desiderem, multo maxime in his ubi ipsa magnitudo quaestionis utinam tam multos inventores habere posset quam multos contradictores habet. Verumtamen, sicut lectorem meum nolo mihi esse deditum, ita correctorem nolo sibi ; ille me non amet amplius quam catholicam fidem, iste *se non amet amplius quam catholicam veritatem*. Sicut illi dico : ‚Noli meis litteris quasi Scripturis canonicis inservire‘... ita isti dico : ‚Noli meas litteras ex tua opinione vel contentione... corrigere‘. »

<sup>2</sup> Von denen, die nicht nur in ihren Veröffentlichungen, sondern auch privat willkommene Korrekturen zu meinem Buche machten, seien hier genannt : R. P. Henri Barré CSSp, Klaudius Jüssen, René Laurentin, Don Odo Lottin OSB, P. Franz Pelster SJ, Mons. Gerard Philips. Ihnen sei auch an dieser Stelle ein herzliches Wort des Dankes gesagt.

<sup>3</sup> Veröffentlicht in dieser Zeitschrift 4 (1957) 437-446.

<sup>4</sup> A. FRIES, Maria als Stellvertreterin der Menschheit bei Albert dem Großen und in einigen Schriften unter seinem Namen, in : Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria, Paderborn 1954, 176-180 ; ein Referat für die Tagung der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen in König-

erscheinung während des internationalen marianischen Kongresses (24. Okt. bis 1. Nov. 1954) dem Präsidenten der internationalen marianischen Akademie. Bei dieser Gelegenheit erhielt ich die erste Nachricht von der Existenz dieses Bandes. Zu gleicher Zeit aber war mein Buch bereits veröffentlicht und lag in der anlässlich des Kongresses organisierten Ausstellung des marianischen Buches auf. Die Unmöglichkeit, die besagte Studie von P. Fries gekannt oder sogar ausgewertet zu haben, bedarf also keiner weiteren Erläuterungen mehr.

Trotzdem geben mir diese und noch einige andere Andeutungen von P. Fries Anlaß, einige Randbemerkungen zur Problematik des von mir bearbeiteten Gegenstandes zu machen.

Als ich im Jahre 1949 meine Dissertation « S. Alberti Magni doctrina de plenitudine gratiae in B. Maria Virgine » verteidigt hatte <sup>5</sup>, wurde mir nahegelegt, die gesamte Mariologie des Doctor universalis zu bearbeiten <sup>6</sup>. Nachdem ich zunächst durch andere Arbeiten verhindert war <sup>7</sup>, konnte ich endlich 1951 die wichtigsten Grundsätze über die besonderen Gnadenvorzüge und die Miterlöserschaft Mariens nach den Schriften des hl. Albert erarbeiten. 1952 begann ich mit der Erklärung der Probleme um die Mutterschaft. Diese Untersuchungen zeigten mir, daß die Lehre über die Materie bei der Empfängnis Christi, so wie sie im Traktat des hl. Albert « De incarnatione » vorgetragen wird, im Widerspruch steht zu der entsprechenden Lehre im « Mariale », wo zu dem Schlußurteil Alberts bemerkt wird : « Istis rationibus

stein i. T. im Dezember 1953. — Das « Imprimatur » erhielt dieses Buch erst am 20. Juli 1954.

<sup>5</sup> In dieser Dissertation wurde bereits die Unechtheit des « Compendium super Ave Maria » verteidigt, dagegen die Echtheit des « Mariale » beibehalten. Den Traktat « De natura boni » habe ich damals als zweifellos echt angeführt. Später aber fand ich folgende Argumente gegen die Autorschaft des hl. Albertus : 1. dieser Traktat wird in alten Katalogen nicht aufgeführt, was nach Anschauung des Präsidenten der Albertus-Kommission selbst stark gegen die Echtheit spricht (vgl. KOROŠAK, Mariologia S. Alberti 40-41 und Anm. 5) ; 2. Albertus zitiert ihn niemals, nicht einmal in der Summa de bono, die doch denselben Gegenstand behandelt, obwohl er sonst sehr gern seine eigenen Schriften zu zitieren pflegt ; 3. nur in zwei Hss aus späterer Zeit ist der Traktat erhalten (vgl. a. a. O. 38 Anm. 1, und 59-60) ; 4. in diesem Traktat werden nur ganz selten andere Autoren zitiert, während solche Zitate in den anderen Werken des hl. Albertus überaus zahlreich sind ; 5. der theologische Lehrgehalt ist sehr dürftig (vgl. a. a. O. 41, und z. B. 364 Anm. 17) ; 6. die Sprache ist schon zu weit entwickelt. — Für die Schwierigkeiten unter 4, 5, 6 — die wirklich « mere internae » sind — konnte ich eine gewisse Lösung finden (vgl. a. a. O. 41), nicht aber für die Schwierigkeiten äußerer Natur unter 1, 2, 3. Darum bediente ich mich im Index meines Buches (S. 643) der unpersönlichen Form : « Tractatus De natura boni a duobus codicibus tardioris aetatis transmissus non sine difficultatibus criticis Alberto attribuitur. » Vgl. dazu FRIES, Zur Mariologie Alberts des Großen, 440.

<sup>6</sup> Vgl. C. BALIĆ OFM, Il contributo dei Frati Minori al movimento mariologico moderno. Mar. 11 (1949) 444 Anm. 13.

<sup>7</sup> Ders., Testimonia de assumptione B. V. M. ex omnibus saeculis, II, Romae 1950, S. VI.

[pro solo sanguine] consentiunt *quidam* [sc. Albertus] et dicunt quod tantum de sanguinibus conceptus sit ». Dann aber heißt es : « Contra hoc obicitur », und die Ansicht Alberts wird abgelehnt <sup>8</sup>.

Man könnte, solange die Textüberlieferung noch nicht völlig geklärt ist, zuerst an einen späteren Einschub denken ; oder, wenn diese Vermutung unmöglich wäre, eine andere Lösung suchen, in der die äußeren Kriterien in Einklang mit den inneren gebracht werden. Wer auch nur in etwa mit dem mittelalterlichen Schrifttum vertraut ist, weiß, wie notwendig gerade die Durchforschung der Handschriften ist, um so manche wichtige Probleme, die heute noch in Dunkel gehüllt sind, einer Lösung näher zu bringen. So hat z. B. die genauere Erforschung der Kodizes ergeben, daß im « liber Duns » vollständige Distinktionen von Schülern später hinzugefügt worden sind <sup>9</sup>, und daß sogar Quästionen, die von Duns Scotus selbst stammen, von Interpolationen wimmeln, wie es die kritische Ausgabe der Werke des Skotus klar zeigt. Scheinbar steht es in diesem Punkte um die Schriften des Lehrers des Duns Scotus, Wilhelm Ware, auch nicht besser. Außer einigen Additionen von Martin Alnwick sind in einem Cod. Florent., Bibl. Laurent. S. Crucis (plut. 33 dextr. cod. 1), der einen im übrigen sehr gewöhnlichen Kommentar des Mag. Ware enthält, am Ende der q. 4 Prol. (f. 6<sup>r</sup>) folgende Worte zu finden : « *Contra opinionem Ware arguitur quod idem est speculari et contemplari, quia secundum Papiam contemplari idem est quod conspiciere vel rimari* » usw. Diese Stelle findet sich zwar auch in anderen Hss., jedoch ohne die Worte, die hier kursiv gedruckt sind.

Von besonderer Bedeutung für unsere Frage ist die Lösung des Problems der « Summa Halesiana ». In dieser Summe sind nicht nur ganze Traktate als interpoliert anerkannt worden (z. B. « De missione visibili » im I. Buche, « De corpore humano » und « De coniuncto » im II.) und es ist nicht nur festgestellt worden, daß das IV. Buch später von Schülern vollendet worden ist, sondern die Herausgeber fanden auch, daß es in den ersten drei Büchern Alexander manchmal als fremder Autor zitiert wird und seine Lehren stillschweigend oder auch ausdrücklich geändert (z. B. in Tom. II nn. 106, 181, 273, 347, 421 ; in Tom. III nn. 51, 75, 83, 92, 112, 498 ; in Tom. IV nn. 46, 70, 136, 657), ja sogar offen angegriffen werden, wie z. B. in Summa p. II n. 249 sub III ad 2 (ed. Quaracchi II, 310b) : « *Dicunt tamen alii* [sc. Alexander in Quodl. I] *materiam quodammodo esse unam et continuitatem habere a caelo empyreo usque ad terram. — Sed non video qualiter hoc esse possit, eo quod . . .* » <sup>10</sup> ! Ähnlich in p. III n. 183 sol. (Quaracchi IV 256a) : « *Hic sunt diversae opiniones. Una est [Alexandri] quod illa claritas non fuit gloriosa, sed similis gloriosae ; et hoc dicunt iuxta auctoritatem Bedae . . . Sed dicendum sine praeiudicio* » usw. ; ebenso wird dort n. 192 sub III (Quaracchi IV

<sup>8</sup> Vgl. KOROŠAK, Mariologia, 16.

<sup>9</sup> Vgl. C. BALIĆ OFM, Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences (Bibl. de la Revue d'hist. ecclés. I), Louvain 1927, 2-8. 92-93. 143. 200-201 usw.

<sup>10</sup> Vgl. V. DOUCET OFM, Prolegomena in lib. III necnon in libros I et II « Summae Fratris Alexandri », Quaracchi 1948, 272 Anm. 3, 268. 292.

268b) eine Lehrmeinung Alexanders zitiert, dann aber verworfen und an deren Stelle eine andere vorgeschlagen mit den Worten: « *Sed melius dicendum videtur...* » Trotz alledem aber wird Alexander von den Kritikern mit ziemlicher Einmütigkeit als Autor dieser Summe anerkannt, und zwar darum, weil er den Stoff dazu gab, die Arbeitsmethode vorschrieb und Verbesserungen anbrachte<sup>11</sup>. In ähnlicher Weise lassen ja auch heute noch manche Professoren sich in ihren Arbeiten von einem Stabe von Mitarbeitern unterstützen.

Es könnte hier noch die Rede sein von vielen anderen Problemen dieser Art, etwa betreffs der Werke des hl. Thomas oder Hugos de St. Cher<sup>12</sup>. Doch der Kürze wegen möchte ich diese übergehen und nur noch hinweisen auf die Kontroverse bezüglich der Echtheit der Summe « *De mirabili scientia Dei* », die schon lange als Kompilation anerkannt ist, in der man nur sehr schwer die Lehren, die tatsächlich vom Doctor universalis stammen, bestimmen kann. Trotz aller Additionen, Interpolationen und späteren Bearbeitungen wird diese Summe bis heute dem hl. Albert zugeschrieben<sup>13</sup>.

Wenn man dieses alles bedenkt, wird man sich wohl nicht wundern können, wenn auch mir ein einziger Text, der der Echtheit des « *Mariale* » widerspricht, nicht als hinreichend erschien, eine Jahrhunderte alte Tradition, die in so vielen Schriften alter und moderner Autoren, darunter auch in manchen Spezialstudien niemals in Zweifel gezogen wurde, zu verwerfen. Das gilt um so mehr, als bereits einige Jahre nach dem Tode des hl. Albert dieses Werk in seiner *Legenda* ausdrücklich dem Doctor universalis zugeschrieben wird<sup>14</sup>. In erster Linie wollte ich meine Zuflucht zu den Hss. nehmen. Obwohl ich nun eine Anzahl von Kodizes selbst erforschte und andere erforschen ließ, so ergab diese immer noch unvollständige Untersuchung doch keine Sicherheit und ich wagte es nicht, das Ergebnis dieser Arbeit zu veröffentlichen. Es blieb mir nichts anderes übrig, als die für die Herausgabe der *Summa Halesiana* angewandte Methode in etwas freierer Form nachzu-

<sup>11</sup> Ebd. 369: « Quapropter, omnibus consideratis atque perpensis, nos ita concludendum esse censemus, ut nempe dicatur quod ipse Alexander quodammodo Summam fecit, sed collaborantibus aliis et maxime Ioanne de Rupella... item, ex propriis maxime scriptis, sed etiam ex alienis. Unde et *authentica* et *halensiana* Summa quodammodo dici potest, *non autem simpliciter*, nisi forte quoad Librum II. » — Vgl. auch C. BALIĆ OFM, *De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata*. Ant 20 (1945) 297; und die Rezensoren gewöhnlich so.

<sup>12</sup> Vgl. BALIĆ OFM, *De critica textuali* 278-280. — Es könnte auch die Frage aufgeworfen werden, ob die Sekretäre des hl. Thomas nicht nur eine materielle Arbeit leisteten, sondern auch selbständig Korrekturen und Additionen anbrachten. Bezüglich Hugos de S. Cher vgl. KOROŠAK, *Mariologia*, 287 Anm. 6.

<sup>13</sup> Vgl. I. M. CONGAR OP, S. Albert le Grand. RSPT 22 (1933) 536: « La *Sum. theol.* d'Albert... représente non seulement une œuvre de vieillesse, mais une compilation dans laquelle la part personnelle d'Albert est difficile à préciser. » Das könnte man auch vom « *Mariale* » behaupten.

<sup>14</sup> Vgl. B. GEYER, *Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus* (Misc. G. Mercati, II, Studi e Testi 122), Città d. Vaticano 1946, 405; F. PELSTER SJ, *Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Großen*. Sch 30 (1955) 397 und Anm. 46.

ahmen : d. h. ich suchte in den einzelnen Quästionen des « Mariale » nach eventuell vorhandenen Quellenschriften, sowohl nach solchen, die ausdrücklich als solche bezeichnet wurden, als auch besonders nach stillschweigend herangezogenen ; ich studierte verwandte Traktate und achtete dabei auf Übereinstimmung und Verschiedenheit in den Lehrmeinungen, und ganz besonders auf die Zeit ihrer Abfassung. Die Anordnung des « Mariale » erleichterte meine Arbeit sehr, besonders da in ihm alle mariologischen Lehrmeinungen der damaligen Zeit angeführt werden.

Nach diesen Untersuchungen schien es mir sicher, daß das « Mariale » noch zu Lebzeiten des hl. Albert <sup>15</sup> von einem Mitglied des Predigerordens verfaßt worden war <sup>16</sup>. Der Verfasser hat dieselben Quellen wie der Doctor universalis benutzt. In vielen Quästionen verteidigt er aber Meinungen, die dem hl. Albert fremd sind, ohne es ausdrücklich zu bemerken. Einmal jedoch verteidigt er sogar ausdrücklich eine entgegengesetzte Meinung, und zwar gerade auf naturwissenschaftlichem Gebiete. Auf der anderen Seite habe ich nach Erforschung eines Drittels der einschlägigen Hss. keine kritischen Notizen vorgefunden. Eine Überprüfung nach inneren Merkmalen zeigte mir sodann die Unmöglichkeit, den hl. Albert voll und ganz als Autor auszuschließen. Wenigstens besteht die Möglichkeit, daß die Struktur der Quästionen von ihm entworfen worden war und daß außer den Quästionen « De incarnatione » noch manch anderes Material von ihm stammt, zum Teil aus seinen persönlichen Heften. Es schien mir darum recht, bei der Abfassung dieser marianischen Summe die oberste Leitung durch den hl. Albert nicht gänzlich auszuschließen, sondern zurückzugreifen auf die Hypothese vom Schüler, der nicht nur auf Anraten (so wie es für das Compendium super salutatione angelica zutrifft <sup>17</sup>), sondern auch mit Hilfe des hl. Albert dieses Werk niederschrieb <sup>18</sup>.

Später las ich bei R. Laurentin, daß ein Mitarbeiter der Albertus-Kommission, P. Albert Fries, ein Werk vorbereitete, in dem die Unechtheit

<sup>15</sup> Bestätigt später von O. LOTTIN OSB, Bespr. des Aufsatzes von PELSTER, in : Bulletin de théol. anc. et méd. 7 (1955) n. 1455 ; und PELSTER, Zwei Untersuchungen, 394 : « Ich muß gestehen, daß in den vorgelegten Texten die Abhängigkeit zwar evident ist, daß ich aber keinerlei Grund für die Priorität von Bonaventura finde. Es ist doch von vornherein viel wahrscheinlicher, daß ein Prediger über die Vorzüge der Mutter Gottes sich nach einer mariologischen Schrift umsieht, als daß der Verfasser eines Buches aus einer Predigt eine Stelle entnimmt. » Diese Begründung ist zutreffend, selbst wenn man über die Echtheit dieser Predigt Zweifel hegen könnte, wie es zwar nicht äußere, wohl aber innere Kriterien nahelegen scheinen.

<sup>16</sup> Ebenfalls bestätigt von PELSTER, Zwei Untersuchungen, 391.

<sup>17</sup> Vgl. KOROŠAK, Mariologia, 27 : « iubente vel suadente magistro Alberto ».

<sup>18</sup> Ebd. 610-611 und Anm. 5 ; Vorwort von C. BALIĆ, VII-VIII (Das Vorwort ist datiert « 8 decembris 1953 », wurde also wenigstens acht Monate vor der oben in Anm. 4 genannten Studie von P. Fries geschrieben). — Mit Recht sagt R. LAURENTIN, Que reste-t-il de l'œuvre mariale d'Albert le Grand ? VSs 38 (1956) 349 Anm. 6 : « L'élimination est moins poussée chez Korošak. » Nach P. Fries bin ich in dieser Frage zu vorsichtig, nach G. F. Rossi zu leichtsinnig ; siehe unten Fußnote 21.



des « Mariale » allseitig bewiesen werden solle<sup>19</sup>. Die Lektüre des Buches erfüllte aber meine Hoffnung nicht, in ihm Argumente, die auf äußeren Gründen fußen, und sichere Notizen aus den 70 Hss. des « Mariale » zu finden<sup>20</sup>.

Heute nehmen fast alle Kritiker, ausgenommen Giovanni Felice Rossi CM<sup>21</sup>, die Unechtheit des « Mariale » an. Diese Tatsache an sich könnte eventuell meine allzugroße Vorsicht als unbegründet erweisen, sie beweist aber nicht ohne weiteres den Wert der Intuitionsmethode oder ganz allgemein einer auf nur inneren Beweisgründen aufbauenden Methode. Das gilt um so mehr, als allzu oft eine solche Methode zu Irrtümern geführt hat. Auch sollte man nicht nur die größeren und wichtigeren Werke nach den modernen Regeln der Textkritik erforschen, sondern auch unbedeutendere, die auf den ersten Blick eine solche Beachtung nicht zu verdienen scheinen. So wird man um so leichter zu einem sicheren Ergebnis in dunklen und verwickelten Fragen der Textkritik kommen.

BRUNO KOROŠAK OFM

<sup>19</sup> KOROŠAK, Mariologia, 610-611 Anm. 4. — Aufrichtig bedaure ich es, daß ich die Bemerkung von A. FRIES (Zum Daniel- und Psalmenkommentar Alberts des Großen. RTAM 19 [1952] 342 Anm. 27: « De laude beatae Mariae Virginis (Mariale super Missus est) . . . die unecht ist, wie in einer demnächst erscheinenden Arbeit dargetan wird ») nicht gekannt und somit in meinem Buche auch nicht vermerkt habe. Dasselbe wäre zu sagen auch für eine andere Bemerkung von demselben, in: Eine Marienpredigt des Bartholomäus von Bologna, OFM. FS 4 (1953) 389 Anm. 5: « Daß das Mariale unecht ist, wird in einer druckfertig vorliegenden Arbeit nachgewiesen. » Aber als diese Studie von P. Fries erschien, wurde auch mein Buch schon druckfertig dem Pont. Athen. Antonianum für das « Nihil obstat » vorgelegt; vgl. die Dissertationsausgabe meines Buches: Theses ad Lauream N. 95 S. IV. Auch sind diese beiden Studien vor 1956 von keinem Mariologen zitiert worden; ja, sie waren sogar den Mitbrüdern des P. Fries unbekannt, wie z. B. C. DILLENSCHNEIDER CSsR, Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial (Bibl. mar. mod. aevi, 2), Romae 1954, 163 Note 182.

<sup>20</sup> Vgl. A. FRIES CSsR, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften, in: Beiträge zur Gesch. der Phil. u. Theol. des Mittelalters, Band 37, Heft 4, Münster Westf. 1954, 2-3: « Die Arbeit beabsichtigt auch nicht, alles zu bieten, was zur Vollständigkeit einer literarkritischen Untersuchung gehören würde, etwa die Geschichte der handschriftlichen Überlieferung des Mariale. Diese vorzulegen, muß bei der großen Zahl und dem weiten räumlichen Abstand der Handschriften einer eigenen Untersuchung überlassen werden. »

<sup>21</sup> Vgl. G. F. ROSSI CM, Bespr. meines Buches in DT 58 (Piacenza 1955) 240-241: Korošak « non affronta nemmeno la critica esterna della questione, nè offre il materiale per questo esame, mentre sarebbe stato di somma importanza la raccolta dei dati positivi dei singoli codici relativamente all'autore del *Mariale* con l'indicazione almeno approssimativa dell'origine e dell'epoca dei codici stessi. Il lavoro dunque di P. Korošak . . . mi sembra una grande fatica che danneggerà la soluzione del problema dell'autenticità degli scritti mariologici di Sant'Alberto, come il recente studio del P. A. FRIES, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. . . E possibile che *tutta* la tradizione ms. sia nell'errore di attribuzione? È possibile che tutti quelli del sec. XIII e XIV che hanno sentito e scritto del Mariale come opera di Sant'Alberto siano stati ingannati? La tradizione non ha dunque più nessun valore? — La critica interna non può distruggere le conclusioni della critica esterna. » — Rossi übersieht offenbar auch den Unterschied zwischen *authenticitas simpliciter* und *secundum quid*.

### Erwiderung

Der ganze Tenor meiner Besprechung des Buches von B. Korošak OFM (im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 437-446) läßt zur Genüge erkennen, daß sie dem wertvollen Werk gerecht zu werden sucht und mit Anerkennung nicht geizt.

Wie es nahelag, sollten meine Bemerkungen « vor allem unsere literarkritischen Untersuchungen koordinieren und dadurch etwas dazu beitragen, weitere Klarheit in das Schrifttum Alberts zu bringen » (445). Hätte nun K. im Vorwort seines Buches, wo es zu erwarten war, so über dessen Entstehung berichtet wie jetzt hier in den « Randbemerkungen », dann hätte nicht darauf hingewiesen zu werden brauchen, daß im ideengeschichtlichen Teil die Folgerungen aus dem literargeschichtlichen nicht gezogen sind (A. Emmen OFM) und daß das Werk in einem späteren Stadium etwas umgemodelt und mit der Unechtheit des Mariale äußerlich in Einklang gebracht wurde (R. Laurentin). Daher ließ es eine oft gehörte Frage als wünschenswert erscheinen, den Verfasser zu einer Äußerung darüber zu veranlassen, « wann und wie er daraufkam, daß das Mariale unecht ist » (439). In den « Randbemerkungen » gesteht jetzt K. selber, daß er die beiden ersten Hinweise auf die Unechtheit des Mariale in zwei Artikeln, die für sein Werk einschlägig und für ihn leicht erreichbar waren, nicht beachtet hat. Klar war ferner, daß K. die von C. Feckes im Sommer 1954 herausgebrachte Festgabe « Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria » für sein Buch nicht mehr benutzen konnte. Keineswegs sollte insinuiert werden, wie K. annehmen zu müssen glaubt, er hätte diese Veröffentlichung « nicht nur kennen und zitieren müssen, sondern tatsächlich gekannt, ohne sie jedoch zu zitieren ». Aber in einer Anmerkung meiner Besprechung (S. 439) war angegeben, daß mein Beitrag zur Festgabe bereits im Dezember 1953 auf der Tagung der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen als Referat gehalten worden war: « Maria als Stellvertreterin der Menschheit bei Albert d. Gr. und in einigen Schriften unter seinem Namen », worin der entscheidende Grund für die Unechtheit des Mariale vorgelegt wurde. K. bestätigt nun, daß er erst bei Gelegenheit des Internationalen Mariologenkongresses in Rom (24. 10. - 1. 11. 1954), als sein Buch schon gedruckt war, von der Existenz der Festgabe und damit auch von meinem Referat Kenntnis bekam. Durch diese Klarstellung ist jetzt immerhin das erreicht, worauf es allein ankam, daß nämlich für die Unechtheit des Mariale « die Duplizität der Begründung » vorliegt, « die natürlich, falls (jetzt: *da*) sie unabhängig erfolgt ist, viel interessanter und gewichtiger ist ».

ALBERT FRIES CSsR

## Philosophie

Henle, R. J., SJ : *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas.* — Nijhoff, The Hague 1956. XXIII-487 p.

Die Tatsache, daß die Philosophie des hl. Thomas trotz ihrer grundlegend aristotelischen Inspiration sich dennoch nicht jedweden typisch platonischen Gedankengut verschloß, kann nicht mehr bestritten werden. Wie weit dieser Einfluß reicht und wie Thomas sich überhaupt gegenüber dem Platonismus verhielt, ist aber erst noch zu erforschen. Die Aufgabe erweist sich um so schwieriger, als verschiedene Vorfragen noch unabgeklärt sind, wie z. B. : Was verstand man im Mittelalter und was verstand Thomas unter Platonismus ? Wie weit wurde der platonische, bzw. neuplatonische Einschlag der arabischen Philosophie und der kirchlichen Autoren erkannt, d. h. in welchem Maße muß von einem unbewußten Einfluß gesprochen werden ? Eine endgültige Beurteilung der Stellungnahme des hl. Thomas zum Platonismus wird somit erst möglich sein, wenn einmal das gesamte *Corpus Platonicum medii aevi* vorliegt.

Henle beschränkt sich denn auch in seiner Untersuchung bewußt auf jene Stellen im Gesamtwerk des Aquinaten, an welchen dieser ausdrücklich auf Plato oder die Platoniker Bezug nimmt. Im ersten Teil (7-288) stellt Verf. diese Texte zusammen und gibt fortlaufend die Referenzen zu den Quellenwerken ; allerdings für gewöhnlich nicht zu den Werken erster Hand, worin eine bestimmte These erstmals entwickelt wird, sondern zu denjenigen, aus welchen Thomas höchstwahrscheinlich oder mit moralischer Sicherheit seine Informationen schöpfte. Dies ist literarhistorisch bestimmt gerechtfertigt und wertvoll ; dennoch wäre mancher Forscher dankbar, für eine bestimmte platonische Ansicht den Verweis auf den betreffenden Dialog selber zu finden, statt nur die Referenz zur Metaphysik oder zu De anima des Aristoteles, wo Platos Lehre wiedergegeben wird. Gerade diese Quellenangaben lassen deutlich den vorläufigen Charakter spüren, der einer Untersuchung in diesem beschränkten Rahmen anhaften muß. Vielfach kommen als Quellen der Liber de causis, die Araber, Nemesius, Augustinus, Pseudo-Dionysius in Frage, lauter Werke, die Thomas sehr oft als Autoritäten anführt, ohne sie als platonisch zu bezeichnen. Man bedenke z. B., wie oft wegleitende Gedanken aus dem Liber de causis in die Theorie der Erkenntnis der Engel und der *anima separata* eingegangen sind, wie etwa die Sätze, daß jede Intelligenz voller Formen ist, jede Intelligenz das ihr Übergeordnete und ihr Untergeordnete erkennt, daß die höheren Wesen durch universellere Formen erkennen. Nach dem für die Textauswahl aufgestellten Grundsatz waren aber diese Texte nicht einzubeziehen. Damit soll lediglich die objektive Schwierigkeit, die sich dem Unternehmen entgegenstellt, festgehalten sein. Der Autor gibt übrigens im zweiten Teil einige Auskünfte über die Stellung, die Thomas als Kommentator gegenüber De causis und Ps.-Dionysius bezog. Doch auch davon abgesehen verdient Verf. den wärmsten Dank für das wertvolle Text-Inventar mit den Quellengaben. Ebenso für das beige-

fügte Register (255-288), das ein rasches Auffinden der wichtigsten Termini ermöglicht.

Im zweiten Teil folgt die eigentliche Untersuchung der Stellungnahme des hl. Thomas zum Platonismus auf vorgenannter Grundlage (291-470, ab S. 427 Anmerkungen). Zu Beginn liest man mit großem Nutzen ein Kapitel über die Methode, welche der Aquinate bei der Beurteilung einer gegebenen philosophischen These anwendet. Er unterscheidet die *positio*, auch *opinio* genannt, und die *via* oder *ratio*, worauf jene beruht. In der *via* unterscheidet er bisweilen eine *radix* oder ein *principium* oder *fundamentum*, d. h. einen grundlegenden Ausgangspunkt, der die ganze Gedankenführung bestimmt; bisweilen erblickt er in der *via* eine für das betreffende System typische allgemeinere Art, einem Problem zu begegnen. In der Kritik einer *positio* geht Thomas nicht immer gleich vor. Das eine Mal führt er die vertretene Ansicht auf ihre Gründe zurück und hebt vielleicht noch den grundlegenden Ausgangspunkt hervor, um dann die Begründung oder die Ansicht selber oder beide anzufechten. Andere Male greift er direkt die Ansicht an, ohne die *via* zu analysieren. Durch dieses Verfahren wird die Möglichkeit gewonnen, eine bestimmte These von ihrer ursprünglichen Begründung zu lösen und sie anders (besser) zu begründen, oder sie umzuformen wie eine *auctoritas*, wobei allein noch die ursprüngliche Formel stehen bleibt, währenddem der Inhalt ein neuer, dem eigenen System angepaßter ist.

Im folgenden wird gezeigt, wie Thomas mittels dieser Methode die platonische Ideen-, Erkenntnis- und Seelenlehre, ferner den Begriff der Teilhabe und die Theorie der *substantiae separatae* der Kritik unterzieht und dank gewandter Umformung manch echtes Anliegen seinem eigenen System einbaut.

P. KÜNZLE OP

**Nink, Caspar, SJ : Zur Grundlegung der Metaphysik.** Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution. — Verlag Herder, Freiburg Br. 1957. VII-179 S.

Das Buch bietet nicht, wie der Titel zunächst vermuten läßt, eine selbständige « Grundlegung der Metaphysik »; es stellt vielmehr eine Ergänzung der großen « Ontologie » (Freiburg 1952; vgl. diese Zeitschrift: 1 [1954] 328-331) des Verf. dar. Vornehmlich wird die dort zu knapp behandelte Lehre von den (Real-)Prinzipien und von der Konstitution des endlichen Seienden durch seine Prinzipien dargelegt. Ein abschließendes Kapitel spricht außerdem von der « Methode der Ontologie » (148 ff.).

In der scholastischen Literatur wird auf die Eigenart der Realprinzipien nur selten eingegangen. Daher wird man die von N. gebotenen Anregungen dankbar aufgreifen. Leider sind die Ausführungen, die hohe Anforderungen stellen, jedoch stärkstens mit denen der « Ontologie » verwoben, auf welche stets wieder Bezug genommen wird. Ohne eine gute Kenntnis dieses Werkes dürften viele Partien der « Grundlegung » unverständlich bleiben. U. E. wäre der Sache noch mehr gedient gewesen, wenn der Verf. einmal seine Darlegungen in größerem Maße unabhängig von früheren Veröffentlichungen geboten und zum anderen gerade in der Frage nach der Eigenart der « consti-

tuentia » (43 ff.) mehr entwickelt hätte. Tatsächlich steht eine äußerst schwierige Doktrin in fertiger Form vor dem Leser.

Wie N. es selbst betont (114), trägt er eine von neueren Thomisten verschiedene Lehre vor. Eine diesbezügliche Diskussion dürfte sich an dieser Stelle erübrigen. Wie aber die thomistische Lehre schließlich in einen Konzeptualismus führe und nur noch eine induktive Metaphysik als Möglichkeit offen lasse, wie angedeutet wird (116), bleibt uneinsichtig.

D. M. SCHLÜTER OP

**Huber, Gerhard : Das Sein und das Absolute.** Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie. (Studia philosophica, Jahrbuch der Schweiz. philos. Gesellschaft, Supplementum 6.) — Verlag f. Recht u. Gesellschaft, Basel 1955. xv-206 S.

Die wirklich nicht einfache ontologische Problematik versteht der Verf. durch die Explikation an und aus historischen Gegebenheiten dem Verständnis des in der Terminologie der modernen Philosophie nicht besonders bewanderten Lesers sehr wohl nahezubringen. Aus der Philosophie eines Plotin, eines Marius Viktorinus und Augustins werden einige dem Verf. bedeutsam erscheinende Linien herausgearbeitet, um allmählich die Wandlung des Seinsverständnisses, der Transzendenz, des Absoluten zu entwickeln. Augustin wird als die Gegenposition zu Plotin gesehen, Marius Viktorinus als Stufe zwischen Plotin und Augustin. In einem Anhang folgen sachliche und historische Ausblicke : Thomas v. Aquin, Meister Eckhart, Nikolaus Cusanus, Spinoza, Leibniz, Kant und der deutsche Idealismus werden jeweils als Beispiele für die Entwicklung des ontologischen Problems kurz behandelt.

H. ist sich sehr wohl bewußt, daß seine philosophiegeschichtlichen Ausführungen auf historische Richtigkeit nicht in allweg Anspruch erheben können. Wer erinnert sich bei solcher Benützung der Geschichte zur Darstellung sachlicher Probleme nicht ohne weiteres an Heidegger ? Es wäre darum zwecklos, hier auf historisch Unrichtiges hinzuweisen. Der Wert des Buches liegt in den systematischen Ausführungen. Weithin führt das Buch sicher und treffend in die gegenwärtige ontologische Problematik ein. Mit Recht weist H. am Schluß auf den engen Zusammenhang des fundamentalen Seinsverständnisses mit dem Selbstverständnis des Menschen hin, um auf die latente Gefahr aufmerksam zu machen, die in einer philosophisch-theologischen Übersteigerung des ontologischen Gedankens liegt (206).

A. HUFNAGEL

**Owens, Joseph, CSsR : St. Thomas and the future of Metaphysics.** (The Aquinas Lecture, 1957.) — Marquette University Press, Milwaukee (USA) 1957. III-97 p.

Der Verf. entwickelt knapp die Eigenart und die bleibende Bedeutung der Metaphysik. Die Metaphysik des hl. Thomas wird in ihrer Besonderheit als eine Metaphysik des « actus essendi » aufgezeigt. Diese Deutung schließt notwendig andere Aspekte ein : Akt-Potenz, Analogie und Partizipation. Die Darlegungen zeichnen sich durch eine gute Kenntnis des hl. Thomas und der



neuesten thomistischen Literatur aus. Dem Verf. ist es gelungen, auf wenigen Seiten eine geschlossene Darstellung der thomistischen Metaphysik zu geben.

D. M. SCHLÜTER OP

**Smith, Gerard, SJ : The truth that frees.** (The Aquinas Lecture, 1956.)  
— Marquette University Press, Milwaukee (USA) 1956. VII-79 p.

In engem Anschluß an Aristoteles und Thomas legt der Verf. zunächst die Struktur des menschlichen Wissens dar. Die Bedeutung der Universalien wird gut herausgearbeitet und ein scharfer Unterschied des naturwissenschaftlichen Wissens zum metaphysischen gezogen. Naturwissenschaftliches Wissen macht den Menschen nur in gewisser Hinsicht frei, nämlich zu einer Beherrschung der Welt, während es für die eigentlich menschlichen Belange nichts leisten kann. Die wahre Freiheit erlangt der Mensch erst durch die Gotteserkenntnis und in der Gottesliebe.

D. M. SCHLÜTER OP

**Oedingen, Karlo : Die spekulative und die geoffenbarte Wahrheit.** — Balduin Pick Verlag, Köln. 1956. 103 S.

Gleich in der Vorbemerkung zu seinem klar, übersichtlich und flüssig geschriebenen Büchlein sagt der Autor von seiner Arbeit: « Sie will die beherrschende Stellung des platonischen Glaubens an die göttliche Vernunft (gemeint ist die menschliche Vernunft, die sich irgendwie für göttlich hält) in der europäischen Philosophie und seine Unvereinbarkeit mit der biblischen Lehre dartun. » Nach Plato ist die Vernunft das eigentlich Göttliche im Menschen, Philosophieren ist Verähnlichung mit Gott (9). So muß sie mit der christlichen Weisheit in Widerspruch geraten: « Die Weisheit Platos ist nicht heimlich und verborgen, sondern im fortschreitenden Gang der dialektischen Forschung wird sie immer klarer eingesehen, und wer sie in ihrer Reinheit schaut, für den gibt es kein Geheimnis mehr. Für den platonischen Philosophen gibt es keine möglichen Überraschungen aus der Tiefe Gottes, denn Gott ist Idee, und die Idee ist das Begreifliche, und wie sie begriffen ist, so ist sie notwendig. Die Weisheit, die Paulus meint, hat 'Gott verordnet vor der Welt zu unserer Herrlichkeit', sie entstammt einem dialektisch nicht ableitbaren und fixierten freien Willen. Pauli Gott ist der Gott der Gnade, d. h. der Gott der frei sich schenkenden oder versagenden Liebe. 'Es weiß niemand, was in Gott ist, als der Geist Gottes'. Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geiste Gottes, er kann ihn nicht erkennen, denn er muß 'geistlich gerichtet' sein. Der psychikos anthropos kann Gottes Weisheit nicht finden — das 'Logistikon' aber ist psychisch » (20).

Das Büchlein unternimmt es nun, in einem geschichtlichen Überblick zu zeigen, wie sich in patristischer, scholastischer und moderner Philosophie immer wieder Plato statt Paulus durchgesetzt habe und daß trotz altem und neuem Testament die Lehre der Schrift auch von Christen verraten wurde, Augustinus, Thomas, Bonaventura und die modernen Päpste nicht ausgenommen. Dabei will der Autor nicht nur den Widerspruch zur Schrift aufzeigen, sondern durch kritische, manchmal sogar ein wenig sarkastische Ausführungen das innere Ungenügen der von ihm « platonisch » genannten

Auffassung dartun. So schreibt er als Zusammenfassung in der Schlußbemerkung: « Es hat sich gezeigt, daß sich die platonische Vernunft als göttliche vorgestellt, aber als solche sich nicht hat ausweisen können. Der Glaube an die 'göttliche' Vernunft ist ein folgenschwerer Irrtum » (91).

Für eine gar zu sicher sich dünkende und gebärdende scholastische Philosophie und Theologie wird hier eine ernste Gewissenserforschung angestellt. Wir möchten aber doch meinen, daß katholische Kirche und katholische Wissenschaft nicht durchaus so schlecht sind, wie es nach dem Büchlein scheint. Der Verfasser sagt in der Vorbemerkung selber, daß er « nicht der Meinung ist, daß die vorgetragenen Gedanken eines Philosophen den gesamten Horizont seines Denkens ausmessen. Es gibt auch einen Augustinus, der nicht Platoniker ist... Für unsere Untersuchung ist indes wichtig, daß auch sie — und gerade sie — in bedeutsamen Bestandstücken ihrer Lehre die platonische Tradition fortgesetzt haben ». Hat sich der Autor diese ehrenrettende Vorbemerkung auch immer vor Augen gehalten? Es möchte scheinen, daß es schwer hält, auf 103 kurzen und schmalen Seiten zweitausend Jahre Philosophie und Theologie gerecht zu beurteilen, wenn nicht etwas gesagt wird, das durch das Einverständnis aller Fachleute garantiert ist. Sollten etwa die Ausführungen des Aquinaten über Glauben und Wissen — unbestritten ein Glanzstück seiner philosophisch-theologischen Arbeit — wirklich mit sich bringen, daß es kein Geheimnis mehr gibt?

Uns will scheinen, daß der Autor aus der hl. Schrift ein Urmißtrauen in jedes menschliche Erkenntnisbemühen herausliest, das freilich die genannten Philosophen und Theologen nicht teilten. Denn ohne irgend eine Erkenntnissicherheit gibt es kein Menschentum, auch kein Glauben und keine Bücher, selbst das des Autors nicht.

V. FLESCH OFM Cap

**Hoeres, Walter : Sein und Reflexion.** (Forschungen zur neueren Philosophie u. ihrer Geschichte, hrsg. v. Prof. Dr. H. MEYER, N. F. Bd. XI.) — Konrad Triltsch Verlag, Würzburg 1956. XII-151 S.

Der Verfasser glaubt einen neuen Weg gefunden zu haben zum Verständnis der modernen Bewußtseinsphilosophie. Bisher habe man diese von scholastischer Seite einseitig beurteilt nach den Prinzipien der scholastischen Seinsphilosophie und dadurch keine Brücke zum beiderseitigen Verständnis schlagen können. H. bietet in der hier vorliegenden Schrift eine davon verschiedene Betrachtungsweise, die gewissermaßen von einem gemeinsamen Nenner ausgeht. Er findet diesen in der Naturtendenz unseres erkennenden Geistes, die irgendwie auf ein intelligibile gerichtet ist, d. h. nach ihm auf einen notwendigen Sachverhalt, und zwar abgesehen davon, ob dieser seine Notwendigkeit von außen durch die Art der gegenständlichen Verknüpfung oder von innen durch die Art der Darbietung im Bewußtsein bezieht. Er meint, daß diese Naturtendenz an sich blind sei und erst im Vollzug der Erkenntnis in der Art ihrer Zielrichtung auf das intelligibile hin bestimmt werde. Sie könne dabei unbeschadet ihrer naturhaften Veranlagung einen doppelten Weg einschlagen. Entweder bleibe sie beim Bewußtseinsinhalt stehen und vollziehe ihr intentionales Gerichtetsein nur in der schlichten

Hinnahme des Inhaltes in seiner faktischen Gegebenheit ohne notwendige Verknüpfung mit dem objektiven Sachverhalt, oder aber sie gehe unmittelbar auf den bewußtseinsjenseitigen Sachverhalt, der in seiner Notwendigkeit vom Objekt her bestimmt wird. Letzteres sei die Position der scholastischen Philosophie, der es in erster Linie um die innere Einsicht des dargebotenen Inhaltes zu tun wäre, während die moderne Bewußtseinsphilosophie den Inhalt zunächst nur soweit in Betracht ziehe, als er im Bewußtsein gegeben sei und zwar aus einer inneren Freude an der Reflexion als solcher, d. h. einer Freude, die mit jeder Aktivierung der Naturtendenz des Geistes verbunden sei. Diese « frei schwebende isolierte Reflexion » nennt er « *erhabene* » Reflexion, weil sie sich erhebt « über die naturhafte Vorerkenntnis, welche den Geist an die Gesetzmäßigkeit des Seins bindet ». Der Geist, der dabei als « *erhabener* » Geist sich gibt, werde dadurch fehlgeleitet, indem er aufgrund seiner eigenen Tendenz nach Wahrheit vormalige Einsichten verwirft und dadurch von Stufe zu Stufe weiter getrieben wird zu immer größerer Aufgabe an Erkenntnissubstanz bis zur völligen Gleichgültigkeit gegenüber aller Seins- und Wertgesetzmäßigkeit. Kant, Hegel und Husserl werden dabei als Beleg herangezogen.

Mit großem wissenschaftlichen Ernst und gewandter Darstellung sucht der Verfasser die Schlüsselstellung der « *erhabenen* » Reflexion für das Verständnis der modernen Philosophie einsichtig zu machen und zwar aus dem Blickwinkel des scholastischen Denkens heraus, das er sich selber zu eigen macht. Sicher zuzugeben ist, daß die frei schwebende isolierte Reflexion der modernen Philosophie, die sich dem Seinsaspekt entzieht, verantwortlich gemacht werden muß für den immer größer werdenden Verlust an Erkenntnissubstanz. Doch weniger einsichtig ist die Verbindung der « *erhabenen* » Reflexion mit der Naturtendenz des erkennenden Geistes, wie der Verfasser sie sieht. Diese Naturtendenz wird von ihm gewissermaßen halbiert. Einerseits geht sie auf die Einsicht in den Seinszusammenhang und andererseits in Ablösung davon auf das bloße Haben des Inhaltes im Bewußtsein, insofern dadurch eine *delectatio* ausgelöst wird. Letzteres sei nur ein Aufhalten in ihrer vollen Entfaltung, die zwar eine Fehlleitung nach sich ziehe, aber sie doch selber unangetastet lasse in ihrem naturhaft intentional gerichteten Charakter. Er beruft sich dabei auf die Freude, die der Geist empfindet allein schon durch das Im-Bewußtseinhaben und die nichts anderes sei als ein Ausfluß seiner naturhaften Tendenz in Richtung der Wahrheitserkenntnis. Das wäre richtig, wenn diese Freude nicht nur eine funktionale Begleiterscheinung der Betätigung des Geistes als solcher wäre, sondern die Folge einer von ihm getätigten Wahrheitserkenntnis. Denn darauf allein geht seine Tendenz als *erkennender* Geist, sein *appetitus naturalis* innerhalb der Erkenntnisrichtung. Die Wahrheitserkenntnis aber ist in ihrer ganzen Tendenz nicht auf das bloße Haben des Bewußtseinsinhaltes gerichtet, sondern auf dessen innere Durchdringung nach seinen Seinsmomenten. Erst nachträglich wendet sich von dort das Bewußtsein zurück auf seinen eigenen Bezirk, insofern dort die Wahrheitserkenntnis sich vollzieht. *Formalobjekt* der Erkenntnis des Geistes ist das *Seiende* nach seinem inneren Sein und zwar in seiner *objektiven* Gegebenheit. Darum kann keine

Rede davon sein, daß nicht nur die einsichtnehmende Erkenntnis, sondern auch die sog. « erhabene » Reflexion es mit dem obiectum formale der geistigen Erkenntnis zu tun habe, wie vom Verfasser behauptet wird. — Was die Bezeichnung « erhabene » Reflexion und « erhabener » Geist betrifft, so wird sie wegen ihrer Doppelsinnigkeit wohl kaum Eingang in das Vocabularium der scholastischen Philosophie finden.

Trotz dieser Bedenken, die man gegen diese neue Theorie anführen kann, ist sehr wohl anzuerkennen, daß der Verfasser einen neuen Weg gesucht hat, um zu einem beiderseitigen Verständnis zwischen scholastischer und moderner Erkenntnishaltung zu gelangen.

J. ELL CSsR

**Gilen, Leonhard, SJ : Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes.**

Mit einem Anhang : Unveröffentlichte Briefe Kleutgens an den Mainzer Seminarregens Dr. Moufang, 1863-66. — Verlag A. Hain, Meisenheim am Glan 1956. 150 S.

G. stellt mit Recht seine Darlegungen über Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes in einen weiten Rahmen : im ersten Teil seiner Studie geht er zunächst auf die Stellung Kleutgens innerhalb der Neuscholastik ein. G. zeigt sich dabei als ein recht guter Kenner der Geschichte der Neuscholastik ; in manchen Punkten vermag er die bisherigen Darstellungen zu korrigieren. Der zweite, systematische Teil bringt die Darstellung und Beurteilung der Lehre Kleutgens : Kl. baue seine Theorie vom Erkenntnisbild wesentlich auf Thomas auf ; eine Nachprüfung der aus Thomas zitierten Stellen ergebe, daß Kl. bereits alle wesentlichen Stellen für dessen Lehre vom Erkenntnisbild gefunden habe. Das Erkenntnisbild sei eine Nachbildung und Neuerzeugung des erkannten Gegenstandes im erkennenden (menschlichen) Subjekt, ein Vorgang, der von Subjekt und Objekt gemeinsam hervorgerufen werde. Letzteres setze eine Einigung zwischen Subjekt und Objekt voraus, die durch die Abstraktion erfolge. Das Erkenntnisbild sei damit eine Ähnlichkeit des Gegenstandes, ein neues Sein im Erkenntnissubjekt. Dieses Erkenntnisbild sei das, was die Scholastik mit ‚species expressa‘ bezeichne, während das mit ‚species impressa‘ Gemeinte von Kl. Erkenntnisform genannt werde. Die Erkenntnisform sei das durch die Abstraktion Hervorgeführte, das letztlich die Einheit zwischen Subjekt und Objekt herstelle. Das Erkenntnisbild sei schließlich sehr wohl zu unterscheiden von dem, was in alter und neuer Zeit mit Idee bezeichnet werde. Wohl enthält es das Wesen der Dinge wie der Erscheinungen, sei identisch mit dem ‚Begriff‘ der Dinge, unterscheide sich aber nicht vom Erkenntnisakt, sei mit diesem vielmehr identisch. Es sei darum für jegliche Erkenntnis notwendig, so lehre Kl. zuerst, später aber meine er, diese Notwendigkeit auf die Erkenntnis des Sinnenfälligen und Materiellen einschränken zu sollen. Nach dieser Darlegung, die mit Recht das erste Gewicht auf den metaphysischen Charakter des Erkenntnisbildes legt, geht G. dazu über, die Frage nach der Beziehung zwischen Erkenntnisbild und Psychologie im Sinne Kleutgens zu beantworten : « Von der Seite des erkennenden Subjektes her gesehen, ist das Erkenntnisbild eine Modifikation des erkennenden Menscheinges und da-

mit auch eine Erscheinung des erkennenden Menschengestes » (108). Vom Erkenntnisbild her erfahre darum die Lehre von der Immaterialität des menschlichen Geistes, von der Abstraktion, vom intellectus agens und possibilis eine neue Beleuchtung. Im Schlußkapitel wird kurz auf die Bedeutung dieser Lehre Kleutgens eingegangen ; hinzugefügt werden noch einige kritische Bemerkungen über den Beweis für die Notwendigkeit des Erkenntnisbildes und über die Schwierigkeit der Bildtheorie bei geistigen Objekten.

Das Buch verdiente, um der Wichtigkeit seines Gegenstandes willen, eine ausführliche Stellungnahme. Es sei hier auf folgendes hingewiesen : War es die Absicht Kleutgens, lediglich die « species-Theorie » des hl. Thomas darzustellen oder ist es nur die Meinung des Verf., daß Kl. dies de facto getan hat ? Ist des Aquinaten « species-Lehre » nicht in einem konsequenteren Sinn echt metaphysisch als die Bildtheorie, die hier zur Darstellung gekommen ist ? Treffen die kritischen Schlußbemerkungen nicht weit mehr eine « Bildtheorie », wie sie vor nicht allzulanger Zeit noch dem hl. Thomas fälschlicherweise zugeschrieben wurde ?

A. HUFNAGEL

**Hawkins, D. J. B. : Crucial problems of modern philosophy.** — Sheed and Ward, London and New York 1957. 150 p.

Es ist das Anliegen des Verfassers, den Philosophiestudierenden, die bei dem, was ihnen heute geboten wird, ein heilloses Durcheinander finden, von der modernen Philosophie aus einen Weg zu ebnen zu den wahrhaft aufbauenden Systemen der Vergangenheit, wie sie besonders durch Platon und Aristoteles grundgelegt und im Mittelalter weitergeführt wurden. Dafür ist es nötig, aus der modernen Philosophie gerade die Punkte herauszuschälen, die am meisten Anlaß geben zu der Verwirrung des Geistes von heute. Es handelt sich hierbei besonders um die Frage, wieweit einerseits die Erfahrung und andererseits die erkennende Kraft des Geistes am philosophischen Wissen beteiligt sind. Seit Descartes, der sich vom Denken der Vergangenheit gründlich absetzte, ist gerade diese Frage in Verwirrung geraten. Und dabei ist es eine solche, die immer wieder gestellt werden muß. Wie sie nun in der modernen Philosophie beantwortet wurde, sucht der Verfasser bei den verschiedenen Typen des modernen Denkens klar herauszustellen.

Er beginnt mit den Bannerträgern der modernen Philosophie : Descartes, die englischen Empiristen und Kant. Dann leitet er über zu den zeitgenössischen Erscheinungen der Philosophie, wie sie sich darstellen bei den britischen Philosophen : Moore, Russel und Wittgenstein, sowie in den modernen Systemen des Marxismus, des Positivismus logischer Prägung und des Existentialismus. Bei all diesen geht es darum, die geistige Enge und Einseitigkeit in der Beantwortung einer in sich berechtigten Fragestellung sichtbar zu machen und das darin sich offenbarende Anliegen von dem universalen und allseitigen Gesichtspunkt der philosophia perennis aus einer angemessenen Klärung und Lösung entgegenzuführen. Den deutschen Leser interessiert dabei besonders der Einblick in die heutige Philosophie der britischen Halbinsel, der ihm durch den englischen Autor hier geboten wird, der durch sein gut fundiertes Wissen im Bereich des alten und neuen



Denkens wohl geeignet sein mag, zwischen Vergangenheit und Gegenwart eine verstehende Brücke zu schlagen. Nur scheint mir, daß Aristoteles in der Bewertung seiner Erkenntnistheorie etwas zu kurz gekommen ist. Die Stellung des Autors zum Universale ist nicht ganz klar. Sonst offenbart sich Hawkins als treuer Anhänger und Verfechter der *philosophia perennis*, die von Platon und Aristoteles her ins Mittelalter hineinführt und jetzt darauf wartet, durch die positiven Ergebnisse des modernen Denkens weiterhin angereichert zu werden.

J. ELL CSsR

Ell, Johannes : *Der Existenzialismus in seinem Wesen und Werden.* (Mensch u. Welt. Eine Schriftenreihe zu den Fragen unserer Zeit, hrsg. v. Hieron. FENYVESSY OP, Bd. VI.) — H. Bouvier & Co, Bonn 1955. 151 S.

Der Titel des Werkes zeigt schon die beiden (ungleich langen) Teile auf : Existenzialismus in seinem Wesen, Existenzialismus in seinem geschichtlichen Werden.

In der Einleitung « Existenzauffassung in alter und neuer Sicht » wird das Begriffspaar « Essenz-Existenz » vorgeführt und in einem kurzen Aufriß von Plato über Augustinus, Thomas, Nominalismus, Descartes, Idealismus, Hegel, Kierkegaard die Tonverschiebung vom einem Partner zum andern aufgezeigt. Hatte man früher die Essenz überbetont und ihr (im Idealismus) die ganze Wirklichkeit übertragen, so wird jetzt im Gegensatz die Existenz ganz aus der Essenz herausgeholt und auf sich selbst gestellt. In der konkreten Verwirklichung hat die Essenz für die Existenz nichts zu sagen, sie wird im Gegenteil erst durch die Existenz erstellt. Sie wird nämlich aus der substanzialen Wesenssphäre, wo sie bislang beheimatet war, herausgenommen und in die Tätigkeitsordnung des Menschen hineinverwiesen, sie wird zu einem Modus des menschlichen Handelns, sie betrifft die Freiheit im Vollzug der Lebenstätigkeiten, die nicht aus einer vorgegebenen Wesensgesetzlichkeit erfließt, noch ihre Richtlinien aus einer übergeordneten Ideenwelt bezieht, sondern durch die jeweilige Situation rein von außen her bestimmt wird. So trägt Existenz das Gesetz des Handelns in sich selbst. Das gemeinsame Merkmal des Existenzialismus ist die Vorrangstellung der Existenz gegenüber der Essenz.

Hiemit ist so etwas wie ein Wesen des Existenzialismus aufgezeigt, obwohl ja das Wesen gerade von ihm abgewertet wird ; man könnte paradox formulieren : sein Wesen ist, kein Wesen haben zu wollen. Will der Mensch nicht in immer neu freiheitlicher Verhaltensweise « existent » werden, so ist er nur « vorhanden ». In der « Angst » wird der Mensch aus der Verfallenheit an das Unpersönliche und Alltägliche in die Eigentlichkeit persönlichen Verhaltens zurückgerufen und vor sein eigenes Selbst gestellt. Das ist freilich immer ein « Wagnis » ; denn die Entscheidung geschieht aus dem Nichts heraus, ohne klarblickende Überlegung, und muß immer wieder neu erstellt werden. Die Sonderformen der Existenzauffassung beruhen auf der verschiedenen Deutung, die sie dem Willensverhalten des Menschen im Vollzug seiner Existenz geben. Dies wird aufgezeigt an Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, Lavelle, immer aber so, daß das dargelegte Grundschema sichtbar wird.

Damit wird der Versuch unternommen, das oft so schwierige Philosophieren dieser Männer so nachzuzeichnen, daß klar wird, was sie meinen ; es wird gleichsam ein gemeinverständliches Wörterbuch ihrer Terminologie erstellt ; die heute vielfach gebrauchten, aber meist unverstandenen Modewörter werden schlicht-menschlich so-zu-sagen übersetzt.

Dieses Phänomen « Existenzialismus » soll nun durch sein geschichtliches Werden noch näher geklärt werden. Es wird weit ausgeholt. Die Überschriften zeigen den Weg : Nominalismus, Nikolaus von Cues, Renaissancephilosophie, Rationalismus, Empirismus und Materialismus, Kritizismus Kants, deutscher Idealismus, Kierkegaard (er ist also nicht so sehr in den Existenzialismus als in seine Geschichte hineingenommen), Ganzheits- und Lebensphilosophie, Dilthey und Scheler.

Nach diesem Weg durch die Geschichte meint der Verfasser eine falsche Substanzauffassung im Ausklang als Grund für die Entwicklung der Philosophie zum Existenzialismus verantwortlich machen zu können : die Überbetonung der Beharrungstendenz, der Substanz auf Kosten der formgebenden Dynamik ließ sie als nutzlos erscheinen, trieb den Aktualismus und damit den Existenzialismus hervor. Der Mensch muß wieder vom Geist gesehen und ihm so seine Stellung im Kosmos zurückgegeben werden.

V. FLESCH OFM Cap

**Pustet, Fritz : Gewissenskonflikt und Entscheidung.** Die Behandlung der Konfliktfrage in der materialen Wertethik und in der Ethik des kritischen Realismus und ihre kritische Würdigung. — Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1955. 182 S.

Das Buch behandelt die Frage, wie schwierige Probleme der Ethik grundsätzlich zu lösen sind (2 f. ; vgl. 129 f., 133, 143 ff.). In etwa berührt sich sein Thema mit dem, was in der Moralthologie bzw. Ethik als Pflichten-kollision und « conscientia dubia » erörtert wird.

Nach einer Einleitung gibt der Verf. zunächst einen historischen Überblick. Recht cursorisch werden das antike Drama und die « platonisch-aristotelische » Ethik unter dem Gesichtspunkt des Konfliktproblems besprochen, während die diesbezüglichen Lösungsversuche aus Ciceros « De officiis » ausführlicher dargestellt werden. Daran schließt sich ein Abschnitt über Thomas v. Aq. und die Moralsysteme an.

Wie der Untertitel es bereits andeutet, konzentriert sich P. auf die Behandlung des Konfliktproblems in der materialen Wertethik (M. Scheler ; N. Hartmann) und in der Ethik des kritischen Realismus (H. Driesch ; A. Wenzl). In diesem ausführlichsten Teil (69-146) findet sich u. a. auch eine gute Darstellung der moralphilosophischen Lehren von Driesch und Wenzl, die beide als Ethiker nicht sehr bekannt sind.

In der kritischen Würdigung (147-175) arbeitet der Verf. gut heraus, daß weder Scheler (149) noch Hartmann (152) das Konfliktproblem haben lösen können (vgl. 158) ; von einer teleologischen Betrachtungsweise lasse sich nicht absehen (159, 161, 163, 165). Überdies sei der Gedanke inhaltlich bestimmter Werte und ihrer Rangordnungen sehr wohl mit einer teleologischen Sicht der Ethik vereinbar (167). Gegenüber der Ethik Hartmanns wer-

den verschiedentlich recht treffende kritische Bedenken geäußert (169, 173).

Einem Leser, der einigermaßen mit der scholastischen Ethik vertraut ist, bleiben die grundsätzlichen Ausführungen des Verf. ein wenig unbestimmt. Die Antwort auf den Einwand, die gebotene Lösung gehe auf den Satz hinaus « Der Zweck heiligt die Mittel » (164) will nicht recht befriedigen. Ebenso ist es nicht einsichtig, wie sich in einer religiös orientierten Ethik vielfach die Gefahr ergebe, das Konfliktproblem nicht genügend zu würdigen (13). Als Beleg für seine Ansicht zitiert P. an erster Stelle einige Sätze aus dem philosophischen Wörterbuch von Brugger (Art. « Gewissen »).

Leider ist der Verf. in keiner Weise hinreichend mit den von ihm auch behandelten scholastischen Lösungsversuchen vertraut. Die Ausführungen zu Thomas von Aq. (45 ff.) hätten präziser formuliert werden müssen. Mit der ohnehin nicht in die Tiefe gehenden Darstellung dessen, was Thomas zu « Gesetz », « Klugheit », « Epikie » sagt, ist der Fragenbereich, wie er zur Diskussion steht, für die Lehre des Aquinaten nicht erschöpft. Wenn der Verf. der Ansicht ist, Thomas habe zwar zum Problem des Konflikts vieles richtig gesehen und manchen wertvollen Hinweis gegeben ; bei ihm sei aber das letzte Wort noch nicht gesprochen worden, weil die Hinweise zu allgemein seien (48/9 ; 52), so kann diese Ansicht wohl nur deshalb geäußert werden, weil der Verf. offenbar nur einige wenige Stellen aus der Summa Theologiae nachgeschlagen hat. Ein jedes gute Handbuch der thomistischen Moralthologie hätte ihm sachkundigere Auskunft geben können. Leider wiederholt P. auch die groteske Behauptung Hessens, daß mit dem scholastischen Satze « ens et bonum convertuntur » die Gefahr bestünde, Wertordnung und Naturgegebenheiten zu verwischen (74).

Mit gespannter Aufmerksamkeit geht schließlich der Leser an den Abschnitt « Die Suche nach einer allgemeinen Regel zur Lösung von Gewissenszweifeln in den Moralsystemen des 17. und 18. Jahrhunderts » (52-68). Denn in den Moralsystemen spielt das « Konfliktproblem » eine äußerst wichtige Rolle. Der Verf. kommt in seinen Untersuchungen zu folgenden Ergebnissen : In den Moralsystemen tut sich eine Grundhaltung kund, in der man sich über das Wesen des Guten nicht genügend Rechenschaft gibt (67) ; der dem Gesetz zugrundeliegende Sinn würde nicht mehr gesehen (68) ; die Grundhaltung der Moralsysteme sei vom Geiste des Moralpositivismus getragen (157), sie blieben im Vordergründigen stecken (158).

Diese gewiß nicht geringfügigen Behauptungen werden leider nicht mit einem detaillierten Quellennachweis belegt. Im Anschluß an das « Lexikon für Theologie und Kirche » (Buchberger) werden vielmehr zunächst einige Ausführungen über die Kasuistik gemacht (52-57) ; außerdem findet sich (65 ff.) eine äußerst dürftige Aufzählung der verschiedenen Moralsysteme im Anschluß an die Lehrbücher von Mausbach und Schilling. Den meisten Platz beansprucht jedoch (57-64) ein recht großzügiger « ideengeschichtlicher » Überblick, der in seinen Pauschalurteilen (vgl. auch 43 f.) äußerst anfechtbar ist. Nur ein Beispiel zur Illustration : « Nach dem Grundsatz des 'cujus regio, ejus religio' glaubt man, auch in Angelegenheiten des Glaubens und der persönlichen Überzeugung der Untertanen unbeschränkt verfügen zu können. (Auch hier stand Hobbes geistige Vaterschaft.) » (S. 62) Wahr-

scheinlich weiß der Verf. nicht, wann der genannte Grundsatz aufgestellt und seit wann er praktiziert wurde; ebenfalls scheint er sich über die Lebensdaten des englischen Philosophen Hobbès wenigstens bei der Niederschrift dieser Zeilen nicht ganz im Klaren gewesen zu sein.

Es kann niemandem verübelt werden, wenn er anderer Ansicht ist als die doch wohl nicht in allem schlecht beratenen Philosophen und Theologen der Barockscholastik. Eine *wissenschaftliche* Auseinandersetzung mit einem Gegner verlangt aber, daß der Gegner selbst gehört, d. h. gründlich studiert werde. Ohne diese Sachlichkeit kann es keine Wissenschaft geben.

D. M. SCHLÜTER OP

**Bowe, Gabriel, OP : The Origin of Political Authority.** An Essay in Catholic Political Philosophy. — Clonmore & Reynolds LTD, Dublin 1955. 102 p.

Nach einem gedrängten Überblick über die neutestamentlichen Texte und päpstlichen Verlautbarungen zur Frage des Ursprungs der politischen Autorität befaßt sich der Autor hauptsächlich mit den Vertretern der Translations- und Designationstheorie. Obwohl der Streit um diese Theorien heute abgeflaut ist, ergeben sich dennoch aus der eingehenden Interpretation der Texte Einsichten und Zusammenhänge, welche die Bedeutung dieser Theorien über ihre ursprünglich rein theologische Kontroverse hinaus klar erweisen. Ich denke dabei vor allem an den Zusammenhang, der zwischen der Translationstheorie und der demokratischen Staatsform besteht. Während die frühen Vertreter der Theorie, wie Cajetan, Victoria und Soto noch das Gleichgewicht aller Regierungsformen betonen, ergibt sich mit der Vertiefung und dem Ausbau dieser Theorie durch Suarez ein materielles Übergewicht der Demokratie, wenn er sie als die ursprüngliche, göttlich-natürliche Regierungsform bezeichnet (S. 56). Was aber bei Suarez noch rein materiell aufgefaßt wird, gewinnt dann später und heute bei Maritain den Ausdruck eines wertmäßigen Vorrangs. In diesem Zusammenhang ist gerade der Nachweis des Autors von Bedeutung, daß Translationstheorie und demokratische Regierungsform nicht notwendig zusammenhängen müssen.

Ein eigenes, ausführliches Kapitel ist der Anschauung des hl. Thomas von Aquin zur Frage des Ursprungs der politischen Autorität gewidmet. Hier bekommt besonders die Herausarbeitung seiner Unterscheidung zwischen *auctoritas in abstracto* und *in concreto* Gewicht, die einen wertvollen Ansatzpunkt für die heutigen rechts- und staatsphilosophischen Untersuchungen abgeben kann. Unter beiden Aspekten ist nach Thomas Gott der Urheber der politischen Autorität, aber unter einem abstrakten Aspekt ist er es unmittelbar, unter dem konkreten ist er dagegen letzter Urheber, während die Institution der Autorität dem *jus gentium* (hier im Sinne des Mittelalters genommen) überlassen bleibt. Von hier aus ergeben sich interessante Parallelen zu den heutigen Bemühungen auf dem Gebiet des internationalen Rechts, die Institution der Autorität wieder stärker auf die internationale Gemeinschaft zu verlagern, deren Normen zwar nicht mit dem Inhalt des *jus gentium* des Mittelalters identisch sind, aber mit diesem

in einigen wesentlichen Punkten übereinstimmen; ich denke dabei vor allem an die Konventionen zum Schutz der Menschenrechte.

In einer abschließenden Untersuchung bemüht sich der Autor um eine kritische Würdigung der einzelnen Theorien und um ihre Synthese. Interessant ist in diesem Zusammenhang seine Auffassung, daß die Translations-theorie keineswegs eine echte Translation der politischen Autorität durch das Volk besage: « In fact the rôle of the people is one of determination rather than of translation » (S. 95). Mit dieser Abschwächung rückt dann die Translationstheorie inhaltlich der gemäßigten Form der Designations-theorie, etwa vertreten durch Kardinal Billot, näher (vgl. dessen Text auf S. 95), sodaß von daher eine Synthese der beiden Theorien ohne große Schwierigkeiten zu finden ist.

A. HERTZ OP

### Fundamentaltheologie

**Lais, Hermann : Probleme einer zeitgemäßen Apologetik.** — Herder, Wien 1956. 231 S.

Das Buch gibt in erweiterter Form die Vorträge wieder, die der Verf. auf einem vom Österreichischen Seelsorge-Institut 1955 in Wien veranstalteten « Theologischen Tag » über « Probleme einer zeitgemäßen Apologetik » hielt. Das Besondere liegt also in der Berücksichtigung pastoraler Bedürfnisse, die auch vom Fachtheologen nicht zu vernachlässigen sind. Das Hauptgewicht liegt nicht sosehr auf der glaubenbegründenden, sondern glauben-verteidigenden Funktion der Apologetik, die ähnlich wie bei den Apologeten zu Beginn des Jahrhunderts als allgemeine « Grenzwissenschaft » verstanden wird. Nach dem klassischen Schema der *Demonstrationes religiosa, christiana und catholica* werden die wichtigsten Fragen berührt, die dem heutigen Katholiken in bezug auf das Verhältnis von Glauben und Wissen Schwierigkeiten bereiten. Die Stärke des Buches liegt auf informatorischem Gebiet. Besonders zu erwähnen sind die zahlreichen wertvollen Hinweise auf die einschlägige Literatur. Die Antworten mußten angesichts der Fülle und Vielfalt der Probleme notwendig summarisch ausfallen. Am meisten empfindet man dies bei der Behandlung der streng philosophischen Fragen (63-74). Was die Frage der Kirchengliedschaft betrifft, so scheint der Anschluß an die Sakramentenlehre (bes. 182 f.) etwas zu eng gefaßt, der Unterschied zwischen « Kirchengemeinschaft » und « Gnadengemeinschaft » zu sehr vom individuellen Standpunkt aus bestimmt. Symptomatisch wird wohl zu beurteilen sein, daß neben der Fülle von naturwissenschaftlichen und philosophischen Grenzfragen keine apologetischen Bedenken von seiten der Geschichte her erwähnt werden. Was schließlich den Verweis (14) auf meinen Artikel in FZPT 1 (1954) 211-217 betrifft, so werden meine Gedanken völlig mißverstanden und entstellt. Ich habe nicht die « Trennung von Apologetik und Fundamentaltheologie » gefordert, sondern nur betont, daß man die *Nuancen* der beiden Begriffe zu berücksichtigen habe: die Apologetik ist zunächst praktisch, die Fundamentaltheologie hingegen theo-



retisch ausgerichtet ; Apologetik besagt in erster Linie Glaubensverteidigung, Fundamentaltheologie hingegen Grundlegung der theologischen Wissenschaft. Ferner habe ich nicht gesagt, es müsse in der *ganzen* Fundamentaltheologie eine « uneingeschränkt dogmatische Methode » zur Anwendung kommen, ich habe *nur für den Traktat De locis* — und zwar im deutlichen Unterschied zu den Traktaten *De revelatione* und *De Ecclesia* — eine formell dogmatische Methode als einzig befriedigend verteidigt. H. STIRNIMANN OP

**Beumer, Johannes, SJ : Auf dem Wege zum Glauben.** Eine katholische Apologetik für Laien. — Knecht, Frankfurt a. M. 1956. 176 S.

Es ist sicher nicht ohne Grund, wenn die Apologetik sich fast als letzte theologische Disziplin an das Problem der Theologie für Laien heranwagt. Neben der geringen Popularität kann man dafür auch auf besondere im Stoff begründete Schwierigkeiten hinweisen. Nirgends besteht ja wie bei der Apologetik so sehr die Gefahr, durch Vereinfachungen mehr zu schaden als zu nützen. Trotzdem besteht bei vielen Laien das Bedürfnis nach einer kurzen prinzipiellen apologetischen Orientierung. Das Buch verdient also schon wegen der Tatsache, daß es gewagt und geschrieben wurde, Anerkennung.

Ferner sei die gründliche und solide theologische Struktur hervorgehoben. Nirgends läßt Verf. sich auf Gedanken ein, die irgendwie an den Rand des katholischen Bewußtseins führen. Die Anwendung der klassischen Argumente hätte man aber an gewissen Stellen vielleicht etwas freier gewünscht. Vor allem scheint die Betonung der *Via primatus* (159-169) das Problem etwas zu verkürzen, umso mehr als ja gerade hier bei den Andersgläubigen die Voraussetzungen zur Schlüssigkeit des Beweises meistens fehlen. Auch hätte man hier eine etwas stärkere Berücksichtigung der aktuellen ökumenischen Lage gewünscht. Hinter folgende Sätze könnte man begründete Fragezeichen setzen : « Die *klassische Periode* für die katholische Apologetik war die der sogenannten *Gegenreformation* » (15). « Je vollkommener eine Offenbarung ist, desto mehr paßt sie sich der geistigen Natur des Menschen an, die der *sinnlichen Ausdrucksweise entbehren kann* » (25). « Noch weniger als die Möglichkeit des Wunders bereitet die *Erkennbarkeit* Schwierigkeiten » (39). Man kann den Schwierigkeiten der *Via notarum* « zum größten Teil bequem ausweichen, indem zur Erhöhung der Sicherheit *möglichst viele* Kennzeichen und Merkmale eingesetzt werden » (158). Wie man sieht, berühren diese Bedenken jedoch nur untergeordnete Punkte. Als ganzes ist das Werk sowohl in sich als auch in bezug auf die Vermittlung einer tieferen theologischen Bildung für Laien bestens zu empfehlen.

H. STIRNIMANN OP

**Brunet, Georges : Le pari de Pascal.** — Desclée De Brouwer, Paris 1956. 141 p.

Ce petit livre s'efforce d'aborder sous un angle nouveau un problème peut-être insoluble, celui de la signification véritable du pari de Pascal et de la place qu'il doit occuper dans l'apologétique de l'auteur des « Pensées ». Ce qui importe ici c'est moins la conclusion de l'auteur, quoiqu'elle soit

d'ailleurs parfaitement digne de retenir l'attention, que la méthode employée. Celle-ci consiste dans l'examen attentif du texte tel qu'il se présente dans le manuscrit originel qui est, on a raison de nous le rappeler, un brouillon. B. suggère même (p. 116 ss.) que des experts en écritures, usant de leurs méthodes propres, pourraient nous fournir des résultats intéressants, en particulier sur le synchronisme ou non-synchronisme des fragments soumis à leur analyse.

Il ne peut être question de suivre l'auteur dans les méandres de son argumentation ni d'examiner en détail, si intéressant et suggestif soit-il, son essai de reconstruction du texte du pari. Pour lui, le pari de Pascal est « une sorte de nébuleuse ou l'on discerne plusieurs courants d'idées et qui a passé par plusieurs étapes » (p. 118). En définitive, Pascal est trop riche. « A la fois réaliste et imaginaire, inventeur génial et prestigieux artiste, profond géomètre et chrétien enflammé, il lui a plu, un jour, d'appliquer sur une construction solide et de style inédit, un vernis mathématique qui s'écaille dès qu'on y touche. En voulant prêter son concours à l'apologiste, le géomètre s'est mêlé d'une affaire qui ne le regardait pas » (p. 129).

Ce travail, c'est ce qui fait sa valeur et son intérêt, est le fruit d'un effort sérieux, pour orienter la recherche pascalienne sur une voie nouvelle. A ce titre, il sera lu avec profit par tous ceux à qui tient à cœur une compréhension toujours meilleure, plus réelle et plus profonde, de la pensée religieuse de Pascal.

M. GÉTAZ OP

**Gilson, Etienne : Les métamorphoses de la Cité de Dieu.** — Publications universitaires de Louvain ; Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1952. ix-293 p.

Dans ce beau livre, l'auteur étudie comment l'humanité a tenté, au cours des siècles, l'édification d'une société universelle. Le christianisme a révélé au monde le dessein de Dieu d'unir toute la race humaine dans le Christ. Mais les hommes, à mesure qu'ils se sont éloignés de la civilisation médiévale ont rationalisé la conception augustinienne de la Cité de Dieu. Ainsi M. Gilson nous expose l'histoire d'un effort obstiné pour faire de cette cité éternelle une cité temporelle, en substituant à la foi n'importe quel lien naturel concevable comme force unitive de cette société (p. 288).

Nous n'avons pas l'intention d'analyser dans le détail les vues profondes et nuancées de M. Gilson. Sur un seul point nous nous sommes sentis en désaccord avec lui. Son jugement sur la *Monarchia* de Dante nous a paru trop sévère, car, à notre avis, la pensée de Léon XIII se déploie dans le prolongement direct de celle du poète florentin. Ce dernier a eu raison de proclamer, dans un temps où régnait l'augustinisme politique, que le pouvoir de l'empereur comme tel ne relevait pas de la juridiction du Pape. Résumant la pensée de Dante, M. Gilson écrit : Le temporel, le laïc, le rationnel sont autonomes dans leurs ordres propres, comme la nature vis-à-vis de la grâce, bien qu'il soit de l'intérêt de la nature de mettre à profit les bienfaits de la grâce, comme il l'est, pour le temporel, de bénéficier du spirituel (p. 147). Cette doctrine nous apparaît conforme à celle de l'en-

cyclique *Immortale Dei* et nous ne dirions point avec M. Gilson que Dante a commis une grave erreur dans sa manière d'entendre la subordination du temporel au spirituel (p. 152).

M. Gilson détermine à plusieurs reprises les rapports de la fin de l'Etat à celle de l'Eglise par la distinction de moyen et de fin. Le bien commun de la société temporelle nous apparaît plutôt comme une fin intermédiaire que le pouvoir politique est capable d'atteindre d'une manière autonome. Certes les chefs d'Etat, pour réaliser sans défaillances leur mission, doivent écouter l'enseignement de l'Eglise et recourir à ses sacrements. Mais la vérité et la grâce du Christ ayant guéri leur nature blessée par le péché, ils vaquent à une tâche d'ordre naturel qui n'est pas soumise à la juridiction de l'Eglise. Cette dernière, à notre avis, ne peut intervenir dans le domaine politique que *ratione peccati*, c'est-à-dire seulement lorsque l'Etat viole les droits de la Cité de Dieu ou ne respecte pas la loi naturelle. C'est pourquoi, une nation qui recherche d'une manière impeccable le bien commun n'offre à l'Eglise aucune occasion d'intervenir dans le domaine politique. M. Gilson parle de la *juridiction religieuse de l'Eglise* qui, *sans changer aucunement de nature, a des incidences politiques directes* (p. 278). Pour notre part, nous préférierions parler d'une influence purificatrice sur le temporel dans lequel la hiérarchie ne peut intervenir, par son pouvoir de juridiction, qu'occasionnellement, c'est-à-dire lorsque l'Etat manque gravement à son devoir.

G. BAVAUD

# Besprechungen

## Neues Testament

**Gaechter, Paul, SJ : Petrus und seine Zeit.** Neutestamentliche Studien.  
— Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1958. 458 S.

Man möchte jeden bibeltheologisch interessierten Leser ermuntern, den Preis (125 öS) an dieses aufrüttelnde Buch zu wagen. Nur soll er sich dabei nicht durch den Titel irreführen lassen; denn die breitspurige Etikette: Petrus und seine Zeit — mit welcher Gaechter diese neutestamentlichen Studien in Umlauf setzt, könnten bei näherer Einsicht in die 450 schwer beladenen Textseiten seine diesbezügliche Erwartung etwas abkühlen. Zwar beginnt es ganz programmgemäß mit Simon, dem Sohn des Jonas, der nach Johannes 21 in Zukunft Jesu Lämmer weiden soll. Aber in den restlichen acht Kapiteln, von denen übrigens die meisten als Monographien schon früher durch die Rotationsmaschinen liefen und hier nur überarbeitet in einem schmucken Sammelband zur Neuauflage gelangen, tritt der erste Papst öfters so bescheiden zurück, daß seine Silhouette eben nur noch aus der Ferne durchschimmert. Es soll sich also jeder klar darüber sein, daß es Gaechter trotz der petrinischen Beschriftungsspirale in seinem Buche nicht nur um den obersten Primatträger, sondern um exegetische Grundfragen der neutestamentlichen Urgeschichte überhaupt geht.

Man wird, aufs Große gesehen, der modernen Bibelwissenschaft kaum den Vorwurf machen können, sie leide an zu traditionsgebundener Überalterung. Gaechter bekennt sich zwar gelegentlich stöhnend zur anderen Ansicht, was uns aber nicht im geringsten daran hindert, die oft geradezu erfrischende Dynamik zu bewundern, die sich in respektiver Hinsicht auch auf katholischer Seite mehr und mehr Bahn bricht. Und gerade dies ist es, was den aufmerksamen Leser unseres Buches von Anfang an gefangen nimmt; denn dessen Verfasser mag punkto Entwicklungsfähigkeit wenigstens in seiner ihm eigenen Branche den meisten Kollegen noch um etliche, neutestamentliche Stadien voraus sein. Aufgrund eines nicht alltäglichen Forschertalentes und einer ihm oft nachgerühmten Kombinationsgabe gelingt es ihm nämlich immer wieder, in Neuland vorzustößen und bei den unzählige Male schon abgewandelten Themen bisher nicht entdeckte Möglichkeiten aufzuzeigen. Ich erinnere etwa an die Ausführungen in Kapitel 5, wo das rechtliche Grundverhältnis von Jerusalem zu Antiochia in einer meines Wissens noch nie getätigten Prägnanz herausgearbeitet wird. Oder an die

hochinteressanten Exkursionen in die geistige Landschaft des Völkerapostels, über dessen seelisches Profil und dessen kirchlichapostolische Sendung buchstäblich revolutionäre Erkenntnisse vorgetragen werden.

Frägt man nun nach den Gründen, dank derer es Gaechter gelingt, mit diesem vorwärtsstürmenden Elan immer neue Positionen zu beziehen, dann will uns scheinen, daß diese nicht primär im *Philologischen* zu suchen sind. Zwar sei zugegeben, daß der Autor einen ganzen Waggon verbalgrammatischer Kleinarbeit in seine Studien verfrachtet. Aber wir sind diese, übrigens in vieler Hinsicht wertvolle Wort-Sezierungsmethode in bibelwissenschaftlichen Belangen schon seit langer Zeit zu sehr gewohnt, als daß wir vor Staunen nun aus den Wolken fallen würden, wenn wir ihr in « Petrus und seiner Zeit » wieder einmal mehr und scheinbar sogar ohne wesentlichen Fortschritt über frühere Resultate hinaus begegnen. — Ähnliches wäre zu sagen von den zuweilen großartigen *historischen Perspektiven*, in welchen Gaechter seine Gestalten und Ziele geschickt abzuleuchten vermag; denn es ist in jüngerer Zeit ja immer ein Grundanliegen aller wirklich « ernsten Bibelforscher » gewesen, zwecks tieferer Erfassung der Schrift das allgemeine Kulturmilieu der Geschichte zu Rate zu ziehen. Wenn also unser Verfasser in allerdings sehr glücklicher Weise den gleichen Weg einschlägt, dann folgt er hier nur den Spuren seiner exegetischen Ahnen, ohne dieselben, soweit ersichtlich ist, zu überholen.

Anders aber werden die Dinge dort, wo Gaechter seine Gefolgschaft zu einem Besuch im *kanonistischen* und im *experimentalpsychologischen* Institut einlädt; denn in diesen beiden Vorlesungsräumen fühlt er sich offenbar zuhause und überschüttet uns darin denn auch konsequenterweise mit wirklichen Neuigkeiten. — Sein juristischer Versuch z. B. deckt in kühner Linienführung noch kaum berührte Entwicklungsmomente im kirchlich-hierarchischen Organisationswesen auf. Zwar wäre es nicht gerade notwendig gewesen, das Trauerpathos einzuschalten, weil angeblich die überwiegende Mehrzahl der Kommentatoren es bis zur Stunde in sträflicher Weise unterlassen haben soll, die hochwertigen rechtlichen Fundgruben zugunsten ihrer Zwecke auszunützen. Mag sein, daß im Beziehungsverhältnis der Lokalkirchen zueinander der genannte Aspekt zuwenig berücksichtigt wurde. Aber um die Grundproblematik und um deren embryonale Lösungsversuche wußte man schon lange vor Gaechter. Immerhin aber bleibt Letzterem das wohl unbestrittene Verdienst, diese Versuche rekordmäßig nach vorwärts getragen zu haben. Seine Ergebnisse wirken verblüffend. Man kann sich deren immanenter Logik des öfteren nicht entziehen. Und wenn sich dieses Buch im Wellensturm der Meinungen zu behaupten vermag, dann dürfte es wohl manchem Vertreter der liberalen Urgroßväterzeit einiges Kopfzerbrechen bereiten. Dem katholischen Fundamentaltheologen, der à jour bleiben will, sei der dringende Rat gegeben, zur Übereindung seiner Kenntnisse gelegentlich nach diesem Werk zu greifen.

Eine weitere Liebe, der sich Gaechter als Bibelwissenschaftler verschworen hat, ist die schon erwähnte Psychologie; denn « entgegen der modernen Exegese wurde fleißig auf das Psychologische Bedacht genommen in der Überzeugung, daß alles menschliche Reden und Handeln ganz wesent-



lich psychologisch bestimmt ist ». So steht es für alle, die dies noch nicht wissen sollten (daß nämlich alles menschliche Reden und Handeln psychologisch bestimmt ist !) mit deutlich in die Terz erhobener Stimme im Vorwort, und wir können uns somit mutmaßlich wieder auf mancherlei Überraschungen gefaßt machen, selbst wenn wir die kategorische Erklärung des obigen lapidaren Satzes ablehnen ; denn wieder sei bescheiden am Rande notiert, daß es auch schon früher wenigstens psychologische Tastversuche in der Erklärung des Wortes Gottes gab, vielleicht nicht so « fleißig » wie in unserem Falle, aber immerhin in genügender Breite, um jenes verallgemeinernde « entgegen der modernen Exegese » auf ein erträglicheres Niveau herunterzuschrauben. Doch da Gaechter eben meistens « ent-gegen » und « dagegen » ist, kann man solche Maximen eines renommierten Wissenschaftlers eventuell auf das vorwissenschaftliche Konto des persönlichen Jargons buchen und sich im übrigen ehrlich daran freuen, daß hier einmal ein Paulus aufscheint, bei dem aufgrund der heute so beliebten Psychoanalyse die echt menschlichen Züge des erbsündlich belasteten Heiligen durchbrechen, die ihrerseits wieder dazu beitragen, manche dunklen Stellen der Apostelgeschichte und der paulinischen Korrespondenz bisher ungewohnten Erklärungsmöglichkeiten zu öffnen.

Wenn man also dankbar zu den reichen Anregungen steht, die dieses Buch vermittelt, so muß man doch gleicherweise auch mancherlei Bedenken vormerken, die sich bei der Lektüre melden ; denn das Tempo, mit dem Gaechter über die Tradition hinausrast, nimmt manchmal etwas beängstigende Formen an. Zum Belege hierfür notiere man sich einfach einige seiner Forschungsergebnisse.

1. Die sieben hellenistischen « Diakone » der Apostelgeschichte, die laut Text um charitativ-administrativer Belange willen ernannt wurden, sind eigentlich keine Diakone, sondern Bischöfe mit episkopaler Jurisdiktion und ihnen wurden selbstverständlich sieben weitere, im Text zwar nirgendwo erwähnte, aber um das Ausgleiches willen zu fordernde Kollegen hebräischer Provenienz zur Seite gestellt, sodaß wir also in der Urgemeinde schon mit einer ganz imponierenden Hierarchie zu rechnen haben : 1 Papst, 11 Apostel und 14 (noch nicht infulierte !) Bischöfe.

2. Es ist « klar », daß der berühmte Bischof Jakobus von Jerusalem mit keinem seiner beiden Namensvettern im Apostelkollegium auch nur das geringste zu tun hat, sondern einem der hebräischen Diakone gleichgesetzt werden muß.

3. Man sollte sich heute den naiven Luxus nicht mehr leisten, im antiochenischen Streitfall Petrus gleichsam verschüchtert in die Ecke abzuschieben und Paulus als glorreichen Triumphator zu feiern. Ganz im Gegenteil : Petrus hat in diesem Kriege eindeutig gesiegt und sein Gegenspieler wurde so empfindlich geschlagen, daß er seine Niederlage lange nicht mehr verwand. Sie fraß sich wie eine schwärende Wunde in sein Gemüt und manche der gelegentlich sehr heftigen Ausbrüche seines leidenschaftlichen Charakters mögen durch die Rückerinnerung an die Vergeblichkeit seines damaligen Widerstandes veranlaßt worden sein.

Solche und ähnliche neue Thesen mehr legt Gaechter uns vor. Man

könnte nämlich deren Zahl mühelos steigern und beispielshalber auch die Frage der Adelphoi in den Diskussionsbereich einspannen. Doch die genannten Hinweise genügen, um die etwas eigenartige und zuweilen überscharfsinnige Arbeitsmethode, um die es hier geht, herauszustellen und den Verfasser da und dort in Parallele zu andern Autoren zu setzen, an deren Adresse er in seinem eigenen Buche ein etwas malitiöses Lächeln bereithält; denn wenn Colson angeblich Gedanken in den Text hineinträgt, die darin nicht enthalten sind (S. 141), wenn Staufer reichlich viel in eine einfache Mitteilung hineinliest (S. 270), wenn Lietzmann mit nicht wenig Phantasie arbeitet (S. 283) und wenn Saas endlich sich nicht nüchtern an die Quellen hält (S. 387), dann sind dies alles Trainingsübungen, die auch Gaechter im Notfall durchzuexerzieren vermag. Sonst wäre es doch wohl kaum zu jenen 14, durch Handauflegung konsekrierten Prälaten und Jurisdiktionsträgern gekommen, von denen ja die Apostelgeschichte tatsächlich furchtbar wenig zu berichten weiß und deren Existenz in so früher geschichtlicher Stunde trotz der ausgedehnten Pionierarbeit Gaechters nicht zu befriedigen vermag. — Ebenso schockiert die mit Siegessicherheit vorgetragene « Klarheit » des Jakobus in Jerusalem. Zugegeben: der gleichnamige Apostel ist wissenschaftlich als « Metropolit » der Urgemeinde schon seit langem mit der Hypothek einer schweren Fragwürdigkeit belastet. Aber von hier her bis zu den Aufstellungen Gaechters ist noch ein weiter Weg und mehr als eine ansprechende Möglichkeit wird er mit seinen Schlußfolgerungen kaum bieten.

Doch am eigentümlichsten berührt bei ihm sicher die Darstellung des antiochenischen Streitfalles und in engem Zusammenhang damit die « Psychoanalyse » der paulinischen Reaktionen. Zwar wird man Gaechter selbstverständlich das Recht einräumen, wieder einmal anderer Ansicht zu sein, auch wenn « die Exegeten aller Richtungen sich darin einig sind, daß Paulus einen vollen Sieg errungen hat ». Aber man dürfte dann wenigstens eine etwas fundiertere Beweisführung erwarten, als Gaechter sie vorzulegen imstande ist. Und vor allem scheint seine Charakterschilderung des petrinischen Gegenspielers nun doch über das tragbare Maß hinauszugreifen. Der verehrte Verfasser braucht gewiß nicht die geringste Sorge zu haben, daß wir seinen Wunsch, man möge ihn nicht verketzern, mißachten würden. Aber daß wir bei aller Freude an der beglückenden « Vermenschlichung », die sich in der modernen Hagiographie durchgesetzt hat, derart massive Vorstöße ins Anthropomorphe beim vielleicht lebendigsten Christismystiker aller Zeiten nicht restlos mitvollziehen, sei hier einmal klar ausgesprochen. Die hyperrealistische Schilderung dieses Starrsinns und dieser oftmaligen jähren und unbeherrschten Temperamentsausbrüche ob eines vor langer Zeit einmal erlittenen Unrechtes lehnen wir ab. Man hat ja manchmal tatsächlich den Eindruck, statt des Mannes aus dem 12. Kapitel des 2. Korintherbriefes einen ewig reizbaren und rechthaberischen Polterer vor sich zu sehen. Und dabei soll das alles mit Moral nichts zu tun haben, sondern offenbar nur mit Tiefenpsychologie, quia nullo modo peccavit. — Qui capere potest, capiat!

Es ist klar, daß wir auch bei den großen Heiligen einen mehr oder weniger mühsamen Weg der Läuterung aus dem erbsündlichen Chaos in die

Ordnungen Gottes voraussetzen müssen und darum mit Gaechter einig sind, wenn er eine solch innere seelische Reinigung auch bei Paulus annimmt. Nur dauert sie hier, *visis omnibus circumstantiis*, reichlich lange. Gaechter scheint das selbst zu fühlen. Er hat offenbar Angst, die von ihm heraufbeschworene, schwärende Wunde könnte chronisch vereitern und zum Karzinom ausarten! Darum bemüht er sich, den Heilungsprozeß etwas zu beschleunigen und macht den schüchternen Versuch, das Entstehungsdatum des Galaterbriefes aus dem Jahre 54 auszuklammern und mehr nach vorne zu verlagern. Doch dürfte er damit wenig Glück haben. Es gibt ja heute noch seriöse Forscher, die den Abfassungstermin des besagten Dokumentes allen Ernstes nicht vor, sondern nach 54 ansetzen. In diesem Falle aber würde, in moderne Proportionen umgebogen, der Beichtvater seinen tiefenpsychologischen Poenitenten wohl behutsam darauf aufmerksam machen, daß solch ärgerniserregende Dinge nach so langer Zeit christlichen Strebens eigentlich nicht mehr vorkommen dürften, und Paulus hätte dann noch etliche Gelegenheit, sich anlässlich der Neuerscheinung Gaechters zuweilen im Grabe umzudrehen!

Die hier erhobenen Einwürfe wollen die eingangs gegebene « *Approbation* » nicht aufheben, sondern unterstreichen. Der Rezensent hat während der Lektüre trotz lebhaften Widerspruchs so viel Gewinn aus den Studien gezogen, daß es ihm ein Bedürfnis ist, dieselben weiter zu empfehlen. Nur soll sich der reife Leser dabei soviel Mut bewahren, daß er auch dort, wo Exegese nicht sein Fach, sondern nur sein « *Hobby* » ist, das « *jurare in verba magistri* » vermeidet.

L. M. SIMEON OP

**Spicq, C., OP : Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, I.** (Etudes bibliques.) — J. Gabalda, Paris 1958. 334 p.

Bereits im Jahre 1955 hat der Verfasser eine sehr gründliche Studie über die Wortbedeutung von ἀγαπάω und seine Derivate in der Umwelt des NT veröffentlicht (siehe die Besprechung in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1957, S. 459 f.). Sie ist als wesentliche Vorarbeit für eine Theologie der Agape im NT gedacht, deren erster Band nunmehr vorliegt. Gesondert nach dem Verbum ἀγαπάω, dem Substantiv ἀγάπη und dem Adjektiv ἀγαπητός untersucht der Verfasser hier die Stellen, an denen die Wortgruppe bei den Synoptikern, im Jakobusbrief, in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen begegnet. Den verschiedenen Schriften sind Zusammenfassungen beigelegt, in denen die spätere Synthese aller Einzelergebnisse aus dem NT, die den Höhepunkt des Werkes bilden soll, vorbereitet wird. Die bekannten Vorzüge des Verfassers treten auch in seinem neuesten Werk klar zu Tage: strenge Handhabung der exegetischen Methode ohne Rücksicht auf vorgefaßte Meinungen und eine seltene Überschau über die ganze Literatur. Mit diesem Rüstzeug bildet die Analyse aller Texte — nicht nur einer Textauswahl! — die zuverlässige Voraussetzung für eine sachgerechte und erschöpfende Gesamtdarstellung der Agape im NT. Der Verfasser setzt sich sorgfältig mit allen in der Literatur aufgeworfenen Problemen auseinander, sodaß die Untersuchung wichtigerer Stellen einen großen Raum einnimmt: z. B. Jesus,

der geliebte Sohn Gottes (Mt. 3, 14 parr ; S. 53/61) ; die Liebe Gottes, das Vorbild der Nächstenliebe (Mt. 5, 43/48 parr ; S. 16/27. 98/116) ; das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Lk. 10, 25/37 parr ; S. 38/46. 85/90. 137/48. 179/84) ; die Liebe der Sünderin (Lk. 7, 36/50 ; S. 120/37 ; das königliche Gebot der Nächstenliebe (Jak. 2, 8 ; S. 194/204) ; die Nächstenliebe, die Erfüllung des ganzen Gesetzes (Gal. 5, 14 und Rö. 13, 8/10 ; S. 237/46. 259/66) ; die Liebe Gottes und Christi, die Grundlage der Heilsgewißheit (Rö. 8, 28/39 ; S. 246/57) ; die Nächstenliebe, das Band der Vollkommenheit (Kol. 3, 12/14 ; S. 268/75) ; die Liebe Christi zu seiner Kirche, das Vorbild der Liebe des Gatten zu seiner Gattin (Eph. 5, 25/33 ; S. 285/94). Die zahlreichen Zitate und Literaturhinweise sowohl zu den vom Verfasser vertretenen wie von ihm abgelehnten Auffassungen ermöglichen dem Leser jederzeit die Kontrolle der Ausführungen. Auch die umfangreiche Bibliographie und das ausführliche Sachregister dürften von den Benutzern sehr begrüßt werden. Schon der erste Band läßt voraussehen, daß die großen Meinungsverschiedenheiten über die Agape im NT durch diese Monographie weitgehend behoben werden können. Sie ist ein Standardwerk über ein zentrales Thema der neutestamentlichen Theologie, das auf lange Zeit hin unübertroffen bleiben wird. So darf man den Verfasser zu dieser neuen großartigen Leistung aufrichtig beglückwünschen. K. GIERATHS OP

**Kuss, Otto : Der Römerbrief.** Übersetzt und erklärt. Erste Lieferung (Röm. 1, 1 bis 6, 11). — Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1957. VII-320 S.

Diese auf etwa 800 Seiten kommende Erklärung des wichtigsten Paulusbriefes ist aus der Arbeit an der Neuauflage des 6. Bandes des Regensburger Neuen Testamentes (RNT) entstanden. Da das Manuskript einen Umfang gewann, der die Grenzen des RNT weit übersteigt, haben Verlag und Verfasser sich entschlossen, diese Auslegung gesondert herauszugeben. Aus ihrer Entstehungsgeschichte erklärt es sich, daß auch hier Anmerkungen unter dem Text fehlen, leider auf Kosten der Lesbarkeit des umfangreichen Kommentars ; übrigens hätten nicht nur die zahlreichen Literaturhinweise, sondern auch viele Einzelheiten m. E. unschwer in Anmerkungen verwiesen werden können. Dieser Nachteil vermag aber den ungewöhnlichen Wert des Kommentars nicht zu beeinträchtigen. Der bekannte Paderborner Neutestamentler verbindet umfassende Kenntnis des Stoffes mit kluger Handhabung der exegetischen Methode, sorgfältige Analyse des Textes und klare Herausarbeitung des Gedankengangs mit eingehender Darstellung der beherrschenden Themen paulinischen Denkens. Alle anfallenden Probleme und der neueste Stand der Forschung sind berücksichtigt. Das zeigt schon ein Blick auf die angeführte Literatur. Alles Wichtige ist verzeichnet, « vor allem Beiträge, die nützliche Überblicke und Zusammenfassungen bieten oder der Forschung mit erfolgreichen Entdeckungen oder durch den Widerspruch, den sie weckten, besonders förderlich gewesen sind » (VI). Die verschiedenen Untersuchungen des Verfassers zur paulinischen Theologie, die bereits in Zeitschriften erschienen waren, sind teilweise übernommen worden, besonders in die zahlreichen, oft sehr ausgedehnten Exkurse (z. B. : « Gerech-

sprechen, Gerechtesprochenwerden und die Gerechtigkeit des Gerechtesprochenen » (121-131), « Der Glaube » (131-154), « Tod und Auferweckung Jesu als die zentralen Heilstatsachen » (161-174), « Sünde und Tod, Erbtod und Erbsünde » (241-275), « Die Heilsgeschichte » (275-291), « Die Taufe » (307-319). Es geht dem Verfasser darum zu erkennen, was Paulus seinen Adressaten sagen wollte. Darin sieht er « die Voraussetzung für alle Versuche, das damals und für damals gesprochene Wort dem Leser und Hörer hier und heute aufzuschließen » (VII). Damit ist gesagt, daß dieser wissenschaftliche Kommentar auch ein seelsorgerisches Anliegen hat. Trotzdem sei der nachdrückliche Wunsch erlaubt, der Verfasser möge den wesentlichen Gehalt dieser hervorragenden Leistung nun auch in einer Neuauflage des RNT den vielen Theologen und interessierten Laien zugänglich machen, die nicht die Zeit finden, die ausführliche Ausgabe durchzuarbeiten.

K. GIERATHS OP

**Gnilka, Joachim : Ist 1 Kor. 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer ? Eine exegetisch-historische Untersuchung. — Michael Triltsch-Verlag, Düsseldorf 1955. 133 S.**

Für seine Lehre über das Fegfeuer beruft sich das Tridentinum (Denz. 983) auf die Heilige Schrift. Faßt man das so auf, daß die Heilige Schrift ausdrücklich und ex officio über das Fegfeuer handle, so obliegt die Pflicht, solche Schriftstellen vorzuführen. Das ist denn auch geschehen. Neben 2 Makk. 12, 38-46 verweist man meist auf 1 Kor. 3, 10-15, dort auch das Feuer findend, das man im Purgatorium gern haben will, um es zum Feg-« Feuer » zu machen. Die Exegeten — und nicht nur die protestantischen unter ihnen — winden aber den Dogmatikern eine dieser Waffen nach der andern aus der Hand.

Die Untersuchung von Gnilka ist vornehmlich eine historische. Nach einer Vorgeschichte über die Vorführung des Feuers als Gerichtsfeuer im AT, in den atl. Apokryphen, im NT, bei den Apostolischen Vätern, bei Justin, Klemens von Alex. und Hippolyt und über die Ekpyrosis (Weltbrand) geht er der reichlichen Verwendung der Korintherbriefstelle in der altchristlichen Literatur nach, indem er die Zeugnisse je nach der Exegese von « Tag » (Vers 13) in drei Gruppen faßt: Jüngster Tag, Todestag, Tag der irdischen Drangsal; in jeder Gruppe wieder kommen zuerst die Zeugen der Ostkirche, dann die der Westkirche, zu Wort. Es ergibt sich, daß die Stelle keineswegs vorwiegend vom Reinigungsort oder gar von einem Feuer an diesem Reinigungsort verstanden wurde; die letztere Deutung wird vielmehr von einer Linie gebracht, die von Origenes über Augustin zu Gregor d. Gr. führt. Besonders die Griechen wollten von einem Reinigungsfeuer nichts wissen, und so mußte man sich bei den Unionsbestrebungen im 13. Jahrhundert und im Zusammenhang mit dem Unionskonzil Ferrara-Florenz (1438/39) ernstlich um eine Lösung bemühen; der Autor schildert das in einem vierten Teil.

Zu diesen 114 Seiten geschichtlichen Inhalts tritt dann noch ein Anhang, der zuerst eine Zusammenfassung des bisher Behandelten und dann gleich-



sam nur zur Abrundung das bringt, was wohl die meisten Leser vornehmlich interessiert: Wie ist die Korintherstelle richtig auszulegen? Die Antwort Gnilkas lautet: Die einzelnen Glaubensboten helfen am Werk mit, das in erster Linie Gottes ist, an dessen Segen alles liegt. Der Lohn, den sie erhalten werden, hängt nicht vom Amt ab und auch nicht vom Erfolg, sondern allein von den persönlichen Bemühungen und Anstrengungen des einzelnen Glaubensboten. Der « Tag » ist der Jüngste Tag, das « Feuer » ein Prüfungsfeuer, ein Bild für den göttlichen Zorn, der sich im Gericht kundtut; zu Unrecht hat Origenes hier die Idee des Weltbrandes eingeführt und aus dem metaphorischen Gerichtsfeuer ein reales Reinigungsfeuer gemacht. Im Hinblick auf diese « Feuerprobe », auf das kommende Gericht, werden die Glaubensboten ihr Bestes leisten; sollte aber einer nichts leisten, so wird er keinen Lohn erhalten. Nur im Vorübergehen, weil sie schon angetönt ist, ohne zum eigentlichen Gegenstand zu gehören, gibt der Apostel auch Antwort auf die Frage: Wird der schlechte Arbeiter überhaupt gerettet werden? « Er wird gerettet werden » (nicht « bewahrt bleiben »; Chrysostomus und nach ihm viele), « so wie durch Feuer ». Das ist wohl eine sprichwörtliche Wendung, die es offen läßt, ob er gerettet wird; ist seine schlechte Arbeit Ausfluß innerer Schlechtigkeit — gar wenn er den Aufbau bewußt hindert und zerstört —, so wird er die Gerichtsprobe nicht bestehen, jedenfalls muß er um sein Heil ernst besorgt sein.

Über Reinigungsort und gar Reinigungsfeuer an diesem Ort macht unsere Stelle somit keine Aussage; ein eventueller Schriftbeweis für die kirchliche Fegfeuerlehre darf sich auf sie nicht berufen.

V. FLESCH OFM Cap

### Mariologie

**Lexikon der Marienkunde.** Herausgegeben v. Konrad ALGERMISSEN, Ludwig BÖER, Carl FECKES, Julius TYCIAK. 1. Lieferung. — Pustet, Regensburg [1957]. 192 S.

Die in Ungeduld das schon länger angekündigte Marienlexikon erwartet haben, sind nun, da sie mit der ersten Lieferung eine Probe des Ganzen in Händen halten, nicht enttäuscht. Die lexikographische Leistung des Verlages Pustet ist ebenso gediegen, wie das Stichwortverzeichnis der Herausgeber sorgfältig und reichhaltig ist. Das Lexikon macht sich wissenschaftliche Gründlichkeit und Sachlichkeit zur Pflicht. Es berücksichtigt die marienische Frage in allen Fachgebieten: in Dogmatik, Dogmengeschichte, Religionsgeschichte, Exegese, Liturgie, Kirchengeschichte, Frömmigkeitsgeschichte, sowie in Literatur- und Kunstgeschichte. Wie gründlich die Dogmengeschichte behandelt ist, zeigen nicht nur die Artikel über *Albertus Magnus* (A. Fries) mit 10 ½, und *Ambrosius* (J. Huhn) mit 7 Spalten, sondern auch die Berücksichtigung bescheidenerer Namen wie *Amphilochius* (G. Söll), *Akazius* und *Abaelard* (O. Stegmüller). Die Liturgie ist vertreten mit Stichworten wie *Akathistos* und *Anaphora* (J. Tyciak), die Literaturgeschichte mit Artikeln über *Abecedarien* (W. Lipphardt/H. Schaurete) und *Akrostichis*

(L. Böer), sowie über *Andreas Ady*, den bedeutendsten Vertreter der ungarischen Lyrik. *Ägypten* ist mit gut 3, *Afrika* mit ungefähr 18, *Athiopien* mit etwa 8 Spalten behandelt.

Zahlreiche, dem Text eingefügte Abbildungen, nicht wenige ganzseitige Bildtafeln (auf den 191 Seiten der ersten Lieferung sind es ihrer 10), illustrieren die frömmigkeits- oder kunstgeschichtlichen Artikel. Über die Ausführlichkeit einzelner Artikel, vor allem ihrer nicht direkt mariologischen Einleitungen, kann man verschiedener Ansicht sein. *Altötting* sind 4, allein der Stadt *Aachen* (das Bistum nicht gerechnet) sind 11 Spalten gewidmet. Bei der Verschiedenheit und Vielzahl der Mitarbeiter sind solche Unterschiede im Ausführlichkeitsmaßstab, wie manchmal auch im Wert, unvermeidlich.

Das Marienlexikon macht jedenfalls, wie sich schon jetzt sagen läßt, nicht zuletzt durch die jeweils angezeigte Spezialliteratur die Marienkunde in einem bisher nicht erreichten Ausmaß verfügbar und interessant. Sein Ruhm ist auch, daß es der erste Versuch dieser Art überhaupt ist. Nicht sein geringster Reiz dürfte sein, daß es der Initiative eines Laien entspringt. Studienrat Dr. Ludwig Böer, Bruchsal, hat (in vorerst undeutlichen Umrissen) den Plan dazu unter aussichtslosen Umständen in russischer Gefangenschaft gefaßt, als eine im voraus gelobte Dankesleistung für sicher erwartete Heimkehr. So hat das Werk seinen Ursprung im gelebten Marienvertrauen. In gelebte Marienverehrung möge es sich schließlich auch wieder umsetzen.

H. M. KÖSTER SAC

Lorenzin, Paschalis, OFM : *Mariologia Iacobi a Varagine OP* (Bibl. Mariana Medii Aevi, VI.) — Academia Mariana, Romae 1951. xvi-200 p.

In der Geschichte der Verehrung der Gottesmutter Maria steht dem berühmten Dominikaner Iacobus a Varagine (1228 oder 1230 bis 1298), Erzbischof von Genua, ein guter Platz zu. Zwar sind seine Gedanken über Maria, ähnlich wie bei Bernhard von Clairvaux und größtenteils bei Bonaventura OFM, nur in Predigten und in der erbaulichen Heiligenlegende niedergelegt. Aber dank der « *Legenda aurea* » war er einer der angesehensten und am meisten gelesenen religiösen Schriftsteller des Mittelalters, und der Wert seiner Predigten, obgleich sie später der Vergessenheit anheimfielen, ist daran zu erkennen, daß am Ende des 14. Jahrhunderts Laurentius Pignon noch schrieb, Jakobus habe viele Predigten verfaßt, « die von den Brüdern allgemein benutzt werden » (*Catalogus fratrum spectabilium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, III [ed. G. Meersseman O. P., Laurentii Pignon Catalogi et Chronica, Romae 1936, S. 9]).

L. hat nun in einer ansprechenden Monographie die Gedanken des Jakobus über Maria, die — im Unterschied etwa zu Bonaventura und Thomas — sehr oft « *mater nostra* » genannt wird, systematisch erfaßt. Er zeichnet zunächst in einer Einführung (1-13) die geistige Gestalt des Jakobus, bespricht die Quellen seiner Forschung (*Legenda aurea*, *Sermones de Sanctis*, *Sermones quadragesimales*, *Sermones de beata virgine*, genannt *Mariale*), deren Entstehungszeit und Eigenart, sowie die Methode seiner Arbeit. Die Untersu-

chung verläuft in vier Abschnitten: 1. Maria als Mutter des menschgewordenen Wortes (15-43), 2. Maria als Mittlerin und Mutter der Gläubigen (45-87), 3. Gnadenprivilegien Marias (89-158), 4. Einfluß des Jakobus auf die christliche Kunst (159-185). Am Schluß steht eine Zusammenfassung der Ergebnisse samt einem Autoren- und Sachverzeichnis.

Bei Jakobus ist es nun so, daß die dogmatischen Lehrpunkte von einer Fülle von Bildern und Vergleichen umrankt sind, wie auch von frommen Erwägungen, die zwar von begeisterter Liebe eingegeben, aber mit theologischer Wissenschaft nicht gut vereinbar sind, sondern unter die Freiheiten erbaulicher Darstellung gerechnet werden müssen. Vielleicht entspräche es mehr der Eigenart des vielgerühmten Predigers und hochbegabten Dichters, der überdies stark unter dem Einfluß Bernhards steht, wenn die Untersuchung jeweils gerade von seiner Bildersprache ausgegangen wäre und den darin enthaltenen Kern gemäß dem bildlichen Ausdruck und dem Zusammenhang schlicht freigelegt hätte. L. hat einen anderen Weg gewählt, indem er an die Predigten des Jakobus Fragen der systematischen Mariologie stellt und behutsam nach Ansatzpunkten sucht, die einer Lösung moderner Fragestellungen dienlich sein können. Immerhin bekommt der Leser auch bei diesem Vorgehen einen hinreichenden Einblick in Gehalt und Gestalt der Marienpredigten des Jakobus.

Durchgehends setzt L. mit gutem Griff auch die Ausführungen seines Autors zur Mariologie der scholastischen Theologen (besonders des Albertus Magnus, Bonaventura und des Thomas von Aquino) in Beziehung. Das gibt zwar der Darstellung mehr Relief, hat aber auch den Nachteil, daß die Äußerungen des Jakobus über Maria, die doch auf dem Gebiet der Verkündigung und der Frömmigkeit liegen, zu sehr der Theologie angenähert werden, sodaß schließlich einmal der Prediger als « *fidelis interpres* » der Lehre des Thomas bezeichnet wird (105). Jakobus büßt wahrhaftig nichts an Ansehen ein, wenn man, den gerade in Sachen Marias so wichtigen Unterschied zwischen Frömmigkeit und Theologie beachtend und unterstreichend, ihm einen guten Platz in der Geschichte der marianischen Frömmigkeit zuweist und seine « *Mariologie* » mehr als Illustration denn als Darlegung des Mariengeheimnisses nimmt. Jedenfalls untersteht er viel stärker als die Vertreter der Scholtheologie dem Einfluß der neutestamentlichen Apokryphen und der Legenden, was natürlich für sein Hauptwerk eine günstige Voraussetzung bildet. Auch einige Äußerungen (z. B.: *Omnia quae sunt filii, sunt matris* [154]; *beata virgo multa miracula est operata* [118 Anm. 157]) sind dem frommen Gemüt und der dichtenden Phantasie entsprungen und insofern der « *sacra doctrina* » fremd. Zwei Stellen erinnern sodann an das bisher Albert dem Großen zugeschriebene *Mariale super 'Missus est'*, das ausdrücklich der praktischen Frömmigkeit dienen will: einmal die Meinung, daß Maria nach der Empfängnis Christi auf Grund der für sie damit verbundenen Heiligung bereits dem Zustand der Vollendeten angehörte, « *licet exsistens in via* » (112); ebenfalls in der Frage nach der Gnadenvermittlung die Verwendung des Prinzips: *Causa causae est causa causati*. Schließlich ist ja auch bereits genügend herausgearbeitet, daß der Einfluß der Legenda sich zunächst und zumeist im Beten und Leben der Gläubigen geltend machte, also in der Fröm-

migkeit, und daß von daher auch das Denken und Schauen des Volkes gegenüber den Himmlischen sich wandelte und dieses hinwieder das Schaffen der Künstler bestimmte (vgl. S. 176 f.). In der Frömmigkeit also, nicht in der Theologie, liegt die Hauptbedeutung des Jakobus. Besonders dankenswert ist der letzte Abschnitt: *De influxu Legendae aureae in artem sacram* (175-185). L. führt dort zunächst kurz aus, wieso Jakobus weiterlebt als « Schöpfer, der nicht sterben wird, solange christliche Kunst besteht » (Richard Benz, *Legenda aurea*, Volksausgabe [Jena 1925] S. VII). Sodann hebt er mit Recht hervor, wie die *Legenda aurea* als Ganzes die Abkehr vom feierlichen statuarischen Gottes- und Heiligenbild mitbewirkte und die hohe gotische Kunst, wie wir sie kennen, erst ermöglichte (S. 176 f.), und schließlich weist er an einigen großen Zyklen und Szenenfolgen den Einfluß der Erzählerkunst des Jakobus bis in Einzelheiten hinein nach (177-185).

Es sei noch darauf hingewiesen, daß M. Grabmann in einem von L. nicht erwähnten Aufsatz zwei Predigten des Jakobus über die Schönheit Marias in deutscher Übersetzung veröffentlicht hat: *Die Schönheit Marias nach dem Mariale des seligen Jakob von Voragine O. P., Erzbischofs von Genua* († 1298), in: *Divus Thomas* 27 (Frib. 1949) 87-102. Endlich sei aber auch mit Anerkennung erwähnt, daß L. seine empfehlenswerte Forschung in einem glatten und leicht lesbaren Latein darbietet. A. FRIES CSsR.

**Belloli, Luigi: La teologia dell'Assunzione corporea di Maria SS. dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX.** Contributo alla storia del dogma. (*Analecta Gregoriana*, vol. 79, ser. fac. theol. sect. B, n. 28.) — Universitas Gregoriana, Romae 1956. xxvi-407 p.

Über die wechselvolle und reiche Geschichte der assumptionistischen Bewegung in der Mariologie und im kirchlichen Leben während der letzten hundert Jahre gab es — angefangen von Luigi Vaccari bis zu Balič und Jugie — schon eine ganze Reihe historischer Beiträge. Eine Art Synopse, die sowohl hinsichtlich der Autoren als auch der Gedanken möglichst ins Detail geht, hat aber noch gefehlt. Dies ist nun, mit einer Beschränkung auf den zweiten Teil des 19. Jahrhunderts, die Aufgabe, die sich Belloli gesteckt hat. Auch nach dieser extensiven zeitlichen Beschränkung sind, dank der minuziösen Vertiefung ins Einzelne, immerhin noch (die Register abgerechnet) 390 Seiten herausgekommen. Die Arbeit bietet zuerst einen Längsschnitt durch den angegebenen Zeitraum. Hier geben die Namen der Autoren und der einzelnen Länder die Stichworte ab; die Darstellung der Lehren und Gedanken ist dem eingeordnet (Teil I-III). Dann folgt (im Schlußteil IV) ein Querschnitt durch die Sache selbst. Hier geben umgekehrt die Teilaspekte der Frage (Tod Mariens, Unverweslichkeit ihres Leibes, Auferstehung und Verklärung) den Leitfaden ab, und es werden jedesmal, wieder untergeteilt nach weiteren Gesichtspunkten (Faktum, Gewißheitsgrad, Beweise usw.), die Autoren eingeordnet und Übereinstimmung wie Unterschiede herausgearbeitet. Ungefähr 16 Seiten Bibliographie stecken das weite Quellgebiet ab, aus dem Belloli — aus kleinen Rinnsalen und aus beachtlichen Strömen — den Stausee seiner Kenntnisse zusammengebracht hat. Drei

Register am Ende schlüsseln die Arbeit auf: ein Register der behandelten Autoren (mit 174 Nummern); ein anderes Register mit den von diesen Autoren zitierten Zeugen; ein letztes mit den sonst zitierten, in den beiden ersten Registern nicht aufscheinenden Autoren. Neben Don Carlo Colombo (Mailand) haben die in mariologischen Fragen rühmlich bekannten Professoren P. Lennerz und P. Filograssi (Rom) bei der Arbeit Pate gestanden und garantieren für ihre Qualität.

H. M. KÖSTER SAC

**Jellouschek, Carl Johann : Die ältesten Wiener Theologen und das Dogma vom Jahre 1950.** Inaugurationsvortrag [Univ. Wien] gehalten am 10. Nov. 1955. — Holzhausen, Wien 1956. 28 S.

Hier veröffentlicht der 1956 mit dem Rektorat der Wiener Universität betreute Dogmenhistoriker Ergebnisse aus seiner Handschriftenforschung über die Frühzeit der Wiener *Alma Mater*, wie sie in diesem Detail und in dieser Frage noch nicht bekannt waren. Heinrich von Langenstein und Heinrich Totting von Oyta nehmen, mit 16 Seiten, den Hauptteil der Arbeit ein, wobei wieder die Bedeutung des Pseudo-Augustinischen « Liber de assumptione beatae Mariae Virginis » sichtbar wird (11-13). Die Nachfahren (Johann v. Retz, Nikolaus v. Dinkelsbühl, Bertholdus de Vienna, Petrus Reicher v. Pyrawart, Johann Geuss v. Feining, Nikolaus v. Graz, Stephan v. Eggenburg, Thomas Ebendorfer v. Haselbach, Johannes Nider, Leonhardus Praxatoris v. Cham, Matthias Fabri v. Augsburg, Paulus Wann, Michael Lochmayr, Thomas Peuntner v. Guntramsdorf) werden « wegen Zeitmangels » — es handelt sich ursprünglich um eine Vorlesung — etwas eilig über die Bühne geführt. Der Leser findet nichtsdestoweniger (und ist hierdurch vor dem Hörer des Vortrages im Vorteil) das jeweils Einschlägige in den Anmerkungen. Diese Texte sind wertvoll, weil sie sonst in Handschriften vergraben und mithin schwer zugänglich blieben. Jellouschek kommt zu dem Ergebnis, daß « die Wiener Theologen des ausgehenden 14. und des 15. Jahrhunderts... alle, sofern Handschriften von ihnen erhalten sind, den frommen Glauben ... an Marias leibliche Aufnahme kennen und begünstigen » (3-4).

H. M. KÖSTER SAC

### Sakramente

**Hödl, Ludwig : Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis, OP († 1323).** (Münchener Theol. Studien, Systemat. Abteilung, 10. Bd.) — K. Zink, München 1956. xxiv-263 S.

Diese Inauguraldissertation der Münchener Theologischen Fakultät will « einen literarhistorischen und problemgeschichtlichen Beitrag leisten zur Erforschung der mittelalterlichen Sakramentenlehre » (Vorwort). Unter beiden Gesichtspunkten eignet sich Herveus Natalis ausnehmend gut. Mehrere literarhistorischen Einzelfragen tauchen im Laufe der Darlegung auf. Problemgeschichtlich behauptet Herveus eine hervorragende Stellung als einer der Dominikanertheologen, die im Orden die Lehrautorität des hl. Thomas von Aquin gegen andere Richtungen zur Geltung brachten, und zwar sowohl



durch eigene wissenschaftliche Arbeit wie durch disziplinäre Vorschriften und Maßnahmen, war er doch lange selber Magister, dann aber von 1309 bis 1318 Ordensprovinzial für Frankreich, zuletzt einige Jahre Ordensgeneral (1318 bis 1323). « Die Überwindung der Schule Jakobs von Metz, deren großer Vertreter Durandus ist, und die Durchsetzung der Lehre des Thomas von Aquin innerhalb des Ordens ist nicht zuletzt das Verdienst des Herveus » (S. 20).

Hödl behandelt die Fragen, die das Wesen der Sakramente, deren Wirksamkeit und den sakramentalen Charakter betreffen, bzw. das äußere (I. Teil, S. 21-179) und das innere Sakrament (II. Teil, S. 180-229), wie es im Anschluß an die auch von Herveus übernommene Sakramentsdefinition bei Petrus Lombardus etwa heißen kann. Ein dritter Teil, noch kürzer als der zweite (S. 230-256), befaßt sich mit der Frage nach der Eigenart der sakramentalen Gnade überhaupt. Herveus Natalis hat einen Sentenzenkommentar und Quodlibeta hinterlassen, die beide auch im Druck erschienen, ferner zur Sakramentenlehre ungedruckte polemische Schriften gegen Jakob von Metz und dessen Schule, sodann gegen Durandus von St. Pourçain. Alle diese Schriften werden zu den genannten Fragen sorgfältig einvernommen, wobei allerdings für die sog. *Evidentiae contra Durandum super IV. Sententiarum* der einzige bisher bekannte Codex durch Brand an der Universitätsbibliothek Münster i. W. im zweiten Weltkrieg verlorengegangen, sodaß der Verf. dafür nur mehr aus J. Kochs Werk über Durandus Bruchstücke schöpfen kann.

Untersuchung und Darstellung sind mit eingehender Gewissenhaftigkeit erfolgt, das Buch wird so eine Fundgrube bleiben für die Kenntnis des Standpunktes eines führenden Theologen der mittelalterlichen Thomistenschule zu Wesensfragen der allgemeinen Sakramentenlehre, und nicht bloß das, sondern zugleich für die Kenntnis der Ansichten so einflußreicher Thomasgegner innerhalb des Ordens, wie etwa Jakob von Metz und Durandus. Noch eigens sei vermerkt, daß die literarkritischen Urteile im allgemeinen überzeugend wirken, indem sie durch Zitate wie Textvergleiche Nachprüfung ermöglichen. Vielleicht hätte H. auch in andern Fällen, wo es nur um die Darlegung der Lehre des Herveus geht, noch reichlicher den lateinischen Text in Fußnoten begeben dürfen.

Besonders im Literaturverzeichnis sind einige Schreib- oder Druckfehler stehen geblieben. S. xiv, Z. 13 v. u. lies: Audet, ... au sacerdoce...; Z. 7 v. u. lies: Baciocchi; S. xv Mitte lies: Bouëssé, Le Sauveur... Chambéry...; S. xvi statt Fanfari: Fanfani; S. xvii statt Goubil lies: Goupil; S. xviii: Gribomont, Le lien... Das nur als Auswahl. S. 12 Z. 11 v. u. lies: « ... dem Herveus... » S. 155 Z. 10 lies statt « Herveus »: Petrus. S. 230 Z. 6 des Textes lies: « ... approprians... » — Zu S. 239: es läßt sich über die « Thomasgemäßheit » und damit vermutlich auch über die « Herveusgemäßheit » der Wiedergabe von « spiritualis » mit « geistlich » wohl verschieden optieren, am ehesten wird es vom jeweiligen Kontext abhängen. Oft ist « spiritualis » bei Thomas Gegenbegriff zu « corporalis », was aber weder Leugnung noch Übersetzung der materiellen, sinnenfälligen Komponente der Sakramente selbst einschließt, nicht einmal Verkennung ihrer übernatürlichen, « geistlichen » Wirkung auch für den Leib.

C. ZIMARA

**Finkenzeller, Josef : Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Buße nach Johannes Baptist Gonet OP (1616-1681).** (Münchener Theol. Studien, Systemat. Abteilung, 11. Band.) — K. Zink, München 1956. xx-335 S.

Mit Geduld und Ausdauer folgt F. Schritt für Schritt den Darlegungen Gonets zu den beiden Sakramenten der Taufe (S. 1-97) und der Buße (S. 98-322) im *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores*, nachdem er in einer knappen Einleitung über Leben, Lehre und literarische Tätigkeit dieses bekannten Dominikanertheologen referiert hat (S. xvii-xx).

Im *Clypeus* will Gonet die Lehre des hl. Thomas von Aquin nach dessen *Summa theologica* gegen die Kritik verteidigen, die Vertreter anderer Richtungen und Schulen, wie etwa Skotisten, Nominalisten an ihr geübt haben. F. möchte nun zunächst den Standpunkt von Gonet zu den einzelnen Fragen herausstellen, was aber aus dem Charakter des *Clypeus* nicht geschehen kann ohne eingehend sowohl den des hl. Thomas selbst wie den der von Gonet jeweils ins Auge gefaßten Widersacher genau zu erörtern. « Die Ansichten der Gegner, die Gonet bekämpft, wurden in den meisten Fällen aus ihren eigenen Werken erarbeitet. Bei der Lehre von der Buße konnten Einzeluntersuchungen zu Rate gezogen werden. In manchen Fragen mußten die Angaben Gonets und anderer Scholastiker zugrunde gelegt werden, da die Werke der Autoren selbst nicht greifbar waren » (S. xix). Berücksichtigt sind so eine Reihe von Autoren aus dem Zeitraum vom 13. bis weit in das 17. Jahrhundert. Zugleich aber weist F. auf die spätere Lehrentwicklung hin, wenn diese eine Weiterführung oder gar Klärung des betreffenden Problems bietet, sodaß seine Arbeit gegebenenfalls zur Ansicht von Gonet auch wieder kritisch Stellung nimmt und den heutigen Stand der Fragen anmerkt.

Unter « Zusammenfassung und Ergebnis » (S. 323-329) wird Gonets Stellungnahme zu den einzelnen Fragen kurz und klar wiederholt. Vielleicht wären die wenigen Sätze des ersten Abschnittes dort passenderweise ganz an den Schluß verlegt worden, da sie das summarische Urteil über Gonets Leistung bieten und insofern doch wohl das « Ergebnis » der Ergebnisse. Es lautet : « Überblickt man die vorliegende Untersuchung von den Sakramenten der Taufe und der Buße, so kann man sich dem Urteile nicht verschließen, daß Gonet die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas gelungen ist. In manchen Punkten ist ihm freilich durch ein starres Festhalten an der überkommenen Tradition der Weg zu einer gesunden Weiterentwicklung der thomistischen Lehre versperrt geblieben. Ebenso wenig ist zu bestreiten, daß er gelegentlich über das Tridentinum skotistisches Gedankengut übernommen hat. Die kasuistische und rechtliche Behandlung vieler Fragen teilt er mit den Theologen seiner Zeit. »

Die Arbeit zeugt, wie von unermüdlichem Fleiß, so von treuer Gewissenhaftigkeit, zuverlässig informiert sie über die Vielfalt der Ansichten pro und contra. Vielleicht wäre eine entwicklungsgeschichtliche Linie da oder dort deutlicher zu zeichnen gewesen. Die mögliche Abhängigkeit der einzelnen Autoren voneinander hätte entsprechende Berücksichtigung erfahren, wenn deren Chronologie konsequenter beachtet worden wäre, als man dies

in älteren Darstellungen etwa vorfindet. Z. B. : S. 41 käme Tolet vor Suarez ; S. 57 vor Vazquez ; S. 62 Petrus Ledesma vor Gonet ; S. 185 Franz de Victoria vor Dom. Soto. S. 173 f. wird die Formulierung zum Anachronismus, da sie so lautet, als habe der Standpunkt des Suarez « Anklang gefunden » bei Ockham, Gabriel Biel, Joh. Maior.

Hin und wieder machen die bibliographischen Referenzen den Eindruck zufälliger Bekanntschaft, wichtigere Beiträge bleiben unerwähnt (so S. 34 Anm. 10 zur postbaptismalen Salbung ; S. 52 Anm. 7 zum Jenseitslos unge-taufter Unzurechnungsfähiger ; S. 184 Anm. 16 zur Frage attritio-contritio bei Thomas von Aquin). — Von Schreib- oder Druckfehlern ist dieses Buch erfreulicherweise fast völlig frei. Statt « P. Bruner » (S. XI ; 28 ; 45) lies : Brunner. S. XIV Z. 3 lies : Latran. C. ZIMARA

Filograssi, Josephus, SJ : *De Sanctissima Eucharistia quaestiones dogmaticae selectae*. Sexta editio recognita. — Univers. Gregoriana, Romae 1957. 484 p.

« Ad modum prolegomeni » schickt der Verfasser dem eucharistischen Traktat eine Abhandlung über Tradition und kirchliches Lehramt voraus (S. 7-69). Eine Eigenart der *quaestiones dogmaticae selectae* über die Eucharistie ist, daß der Verfasser den Traktat in drei, nicht wie sonst meist üblich, in zwei Teilen vorlegt. Der erste Teil handelt von der Realpraesenz und von der Transsubstantiation (nicht aber vom Sakrament), der zweite Teil von der Eucharistie als Opfer und der dritte Teil von der Eucharistie als Sakrament. Zu beachten ist die Bemerkung im Vorwort : « Tantum praecipuae quaedam quaestiones evolvuntur : quoad reliquas, remittitur lector ad probatos auctores » (S. 5). Erfreulich und erfrischend ist besonders der Traktat über das Wesen des Meßopfers (S. 365-421) wohl deshalb, weil die Gedanken von « Mediator Dei » gründlich mitverarbeitet werden. Die These lautet : *Missae sacrificium quoad essentiam in sola utriusque speciei consecratione consistit* (S. 366 ff. ; vgl. S. 415). Im Argument aus der Lehre der Kirche kann sich der Verfasser auf « Mediator Dei » berufen und sagen : « Quare thesis nostra dicenda est *doctrina catholica* ; neque, ut videtur, inter catholicos contraria opinio post Litteras Mediator Dei teneri potest » (368). Trotzdem nimmt sich Filograssi noch die Mühe, all die verschiedenen « Meßopfertheorien » anzuführen und zu widerlegen, was man sich doch eigentlich künftig, nachdem die obige These bewiesen ist, ersparen könnte. Als *sacrificium internum* (*oblatio interna*), welches die durch die doppelte Konsekration repräsentierte *sacrificatio incruenta Redemptoris* erst eigentlich zum Opfer macht, vertritt Verf. die « *oblatio actualis* » Christi sacerdotum ministerio (S. 395 f.).

Als Argument für diese These, die wirklich nicht bloße « Meßopfertheorie » ist, könnte man sicher, außer « Mediator Dei » und « *Mystici Corporis* » auch die Worte Pius XII. aus einer Ansprache an Kardinäle und Bischöfe vom 2. Nov. 1954 anführen : « Quoad sacrificii Eucharistici oblationem *tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes*... » (AAS 1954, p. 669). Sehr zu bedauern ist, daß in einem Buch, welches *quaestiones*

dogmaticae selectae » zum Untertitel hat, das Problem der Mysteriengegenwart, ausgerechnet für die Eucharistie, auf zwei Seiten abgetan wird (S. 411 f.). Die wertvolle Arbeit von *Wegenauer* (Heilsgegenwart), der sich hauptsächlich auf Thomas stützt, zeigt doch, daß Mysteriengegenwart, insbesondere in der Eucharistie, für einen Thomasanhänger, als den sich Filograssi ausweist, beileibe nicht etwas Unkatholisches ist, vor dem man sich fürchten müßte.

T. KREIDER OSB

**Journet, Charles : La messe.** Présence du sacrifice de la croix. (Textes et études théologiques.) — Desclée de Brouwer [Bruges] 1957. 376 p.

C'est une théologie complète, dans sa relative brièveté, du mystère de la messe que Mgr Journet présente dans ce nouveau livre. A sa manière ordinaire, qui est d'un théologien, il place au point de départ et au centre de son exposé une intuition, qui est la donnée même de la foi, mais vivement perçue et profondément pénétrée, celle-même qu'exprime le sous-titre: la messe est la présence agissante au milieu de l'Eglise, et avec la participation de l'Eglise, du sacrifice du Calvaire qui étend par elle son action à toutes les générations, à tout homme de bonne volonté. A partir de là il explique peu à peu toutes les parties du mystère, examine toutes les questions qui peuvent se poser, écarte toutes les objections qui ont été faites, ne négligeant aucun point fût-il minime, et pourtant ne se perdant jamais dans le détail, par cet art qu'il a de tout ramener au centre, de tout placer sous la lumière de l'intuition primordiale. De ce point de vue ce livre, comme les précédents ouvrages du même auteur, répond parfaitement au besoin des prêtres qui, absorbés par leur ministère, ne peuvent trouver le temps d'une étude scientifique mais qui doivent et peuvent, pour leur vie personnelle comme pour leur ministère, entretenir et approfondir la théologie qu'ils ont apprise au séminaire. A celui des laïcs cultivés aussi, qui, de plus en plus nombreux, sont avides de doctrine, et à qui si souvent ne sont offerts, sous prétexte d'adaptation aux courants intellectuels modernes, que des essais et des approximations. Les uns et les autres trouveront dans ce livre une mine de renseignements et d'élucidations, qui sur une foule de questions peuvent être pour eux au moins l'amorce et le stimulant d'une recherche ultérieure, dans la ligne d'une doctrine très sûre et très profonde, à la fois traditionnelle et ouverte à tous les développements de la conscience et du sens chrétien. Ouverte aussi, et ce n'est pas une des qualités les moins précieuses du livre, aux aspirations spirituelles de l'âme religieuse, qui sera sans cesse au cours de ce livre mise en présence d'un mystère de vie, et invitée à le mieux connaître pour mieux le vivre.

Ils seront intéressés aussi, et le théologien de profession avec eux, par la solution qui y est proposée du problème théologique des rapports entre la messe et la croix: une fois qu'on a subordonné étroitement la messe à la croix, saisi et compris que celle-ci est l'unique sacrifice, il reste à se demander comment il peut se faire que la messe soit le sacrifice de la croix. Que veut-on dire au juste quand on parle d'un « renouvellement du sacrifice

du Calvaire » ? Un appendice groupe les principales solutions que les théologiens catholiques ont proposées de ce problème, et leur nombre, leur diversité, doit nous faire mesurer la distance qui restera toujours entre la simple donnée de foi — que Mgr J. met en relief par l'Écriture, la Tradition, les formules conciliaires —, et l'explication rationnelle qu'elle appelle, mais qui lui demeurera toujours inadéquate.

Cependant, on ne saurait se dérober devant le devoir d'expliquer en se réfugiant paresseusement dans le mystère, car si le mystère était inintelligible, il ne serait pas mystère, mais absurdité. Celui-là seul a le droit de dépasser l'explication qui a consenti d'abord à passer par l'explication.

Celle à laquelle se rallie l'A. et qu'il expose en formules pleines et saisissantes, veut rendre compte du renouvellement du sacrifice de la croix par une *présence opérative* de ce sacrifice à la messe. Les actes par lesquels le Christ s'est sacrifié sont passés et ne sauraient être réitérés ; d'autre part ni au ciel ni à la messe le Christ ne saurait offrir un autre sacrifice que celui de la croix : ce sont donc les actes de ce sacrifice qui sont renouvelés à la messe, non par réitération, mais par une extension de leur efficacité, rendue possible, même après qu'ils ne sont plus, en vertu de la divinité conjointe qui, elle, n'est pas limitée par le temps et par le lieu, et a pu faire « toucher » à ces actes rédempteurs tous les temps et tous les lieux. Le Christ actuellement glorieux, qui, par le ministère du prêtre, accomplit la transsubstantiation, lui confère la valeur sacrificielle de son sang répandu, qu'elle représente sacramentellement.

Ce serait sans doute la meilleure explication, celle qui, parmi toutes celles que présente l'A. semblerait tenir compte le plus complètement des données de foi et des formules dogmatiques, si une telle présence opérative d'actes passés pouvait se concevoir. Le peut-elle ? Puis-je distinguer dans un acte son *être* et son *efficacité*, pour dire que l'une demeure quand l'autre est passé ? D'une façon générale d'ailleurs, si « l'agir suit l'être », il paraît bien difficile de concevoir qu'il ne disparaît pas avec lui.

Cette simple objection, à laquelle il n'est peut-être pas impossible de répondre après tout, ne veut en rien diminuer la valeur d'un livre, à la fois fervent et d'une exigeante intellectualité, qui est en même temps une communication généreuse de la doctrine sacrée et une contribution importante à la science théologique.

J.-H. NICOLAS OP

### Kirchengeschichte

Pflegler, Michael : *Dokumente zur Geschichte der Kirche*. 2. neubearbeitete und vermehrte Aufl. — Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1957. 738 S.

Historische Quellenbücher stehen notwendigerweise im Bücherregal eines jeden, der geschichtliche Kenntnisse für seine redaktionellen, homiletischen oder pädagogischen Zwecke braucht. Das bekannte Quellenbuch über den römischen Katholizismus des Altkatholiken Carl Mirbt (1924) oder die *Documenta Ecclesiastica* des Jesuiten J. de Guibert (1931) und andere ähnliche Sammlungen haben sich durchaus als praktisch erweisen können, bieten aber



nicht immer das, was gerade unsere Zeit aus der Geschichte beantwortet haben will. Hier springt das Werk von M. Pfliegler, Professor an der Universität Wien, in die Lücke. Gegenüber der ersten Auflage von 1938 kamen 130 Dokumente dazu. Diese 326 Nummern, angefangen von der Apostelgeschichte bis zum Konkordat mit Spanien 1953, breiten ein gewaltiges Material aus. Man wird sich bei einer Neubearbeitung und Erweiterung vielleicht für die älteren Texte einen größeren Kommentar wünschen und für einzelne Nummern, wie z. B. die Inquisition, eine kurze Einleitung. Ebenso dürfte die englisch-französische Aufklärung mehr zum Worte kommen, auch wenn sie nicht so ausführlich behandelt werden muß wie die deutsche, die sehr glücklich umschrieben wird. Aber das sind nur nebensächliche Bitten. Solche Textsammlungen sind ja schließlich keine systematischen Darstellungen, sondern nur Illustrationen dazu.

Der Hauptwert des wertvollen Buches dürfte die reiche und feinfühlig dokumentierte neueste Zeit sein. Man liest nicht ohne innere Bewegung, was der Verfasser über den Kommunismus und vor allem über den Nationalsozialismus zusammengestellt hat.

I. MÜLLER OSB

**Lotharii Cardinalis (Innocentii III) De miseria humane conditionis.** Edidit Michele MACCARRONE. (Thesaurus Mundi. Bibliotheca scriptorum latinorum mediae et recentioris aetatis.) — In aedibus Thesauri Mundi, Lucani [Lugano] (1955). XLII-113 p.

Dieses bis ins 16. Jahrhundert stark verbreitete und in mehreren Sprachen übersetzte Opusculum des nachmaligen Papstes Innocenz' III. wird hier mustergültig im Urtext dargeboten von Monsignore Maccarrone, Prof. der Kirchengeschichte am Lateranum, Herausgeber der *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, Verfasser von zwei wichtigen Monographien: *Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, und *Vicarius Christi: Storia del titolo papale* (vgl. FZPT 2 [1955] 247). Das zu den christlichen « Klassikern » zu rechnende Opusculum Innocenz' III. wird herausgegeben in einer bei Theologen allzu wenig bekannten Sammlung *Thesaurus mundi*, die betreut wird von einem Redaktionskomitee, dem Prof. Walter Wili, Bern, Prof. Giuseppe Billanovich, Fribourg, und Dr. Luigi Rusca, Mailand, angehören. Wenn man die früher so viel gelesenen Betrachtungen des großen Papstes über die menschliche Schwäche heutzutage liest, dann begreift man, mit welcher pessimistischen Skepsis er selbst dem Treiben, Kämpfen, Leiden und Sündigen der Millionen, aus denen die von ihm geführte « Christenheit » bestand, zusah. Haben nicht alle Lenker der Völker (schon Moses!) über die « miseria humanae conditionis » mit ebensolchem Pessimismus geurteilt?

G. G. MEERSSEMAN OP

**Schirmer-Imhof, Ruth : Jeanne d'Arc. Dokumente ihrer Verurteilung und Rechtfertigung 1431-1456.** Übersetzt und eingeleitet. — Bachem, Köln 1956. 270 S.

**Stolpe, Sven : Das Mädchen von Orléans.** Das Schicksal der Jeanne d'Arc. Mit einer Einführung von Ida Friederike GÖRRES. Übersetzung aus

dem Schwedischen von Alfred von STERNECK. — Knecht (Carolusdruckerei), Frankfurt a. M. 1955. 421 S. [Originaltitel : « Jeanne d'Arc ». Stockholm 1949.]

1. Niemand wird die hier in deutscher Übersetzung gebotenen Prozeßdokumente ohne tiefe Erschütterung und nachhaltige Erbauung lesen können. Ihnen geht eine sachkundige Einführung voraus, die alles zu deren richtigem Verständnis Erforderliche mitteilt. Die nicht immer leichte Übersetzung ist im Ganzen treu und treffend. Nur an einer Stelle (S. 147) ist sie gänzlich verfehlt. Es handelt sich um die Aussage von Magister Jean Beaupère beim Rechtfertigungsprozeß. Jener Maître Beaupère war einer der grimmigsten unter den geistlichen Richtern gewesen, die sie 1431 verhört und verurteilt hatten. Nach der Übersetzung von Ruth Schirmer sagte er unter anderem aus : « Johanna war unschuldig. Sie war zart von Gestalt, wie es einer Jungfrau ansteht. Keinem ihrer Worte war zu entnehmen, daß sie nicht keusch war. » Der französische Text, wie er bei Stolpe S. 406 zitiert wird, lautet : « Dit (Beaupère) quant à l'innocence d'icelle Johanne, qu'elle était subtile de subtilité appartenant à femme ; il n'a point sçu par aucunes paroles d'elle, qu'elle fut corrompue de cors. » Eine für diesen alten Fuchs recht kennzeichnende Aussage. Die richtige Uebersetzung lautet : « Was nun die Unschuld jener Johanna betrifft, war sie schlau wie es Weibern eigen ist ; aus keiner ihrer Äußerungen habe er erfahren, daß sie am Leib verderbt gewesen wäre. » « Cors », wovon « corsage », bedeutet nämlich unzweideutig Leib ; für Herz, wie Ruth Schirmer und auch Stolpe das Wort verstanden haben, müßte « cœur » stehen.

Es fehlt hier das Protokoll vom 7. Juni 1431, eine Woche nach der Hinrichtung der Heiligen. Obwohl es einen außergerichtlichen Akt darstellt, der jeder juridischen Authentizität entbehrt, bildet es doch für die historische Forschung ein Zeugnis, das, so verdächtig es sein mag, berücksichtigt werden muß und in einer Dokumentensammlung, wie die vorliegende, hätte Platz finden sollen.

2. Das glänzende Werk Sven Stolpes gehört zum Schönsten, was über die Jungfrau von Orléans geschrieben wurde. Es schildert das einzigartige Schicksal dieses heiligen Mädchens, auf dem düsteren Hintergrund der damaligen Verhältnisse, mit einer dramatischen Kraft, die den Leser vom Anfang bis zum Ende in atemloser Spannung hält. Auf eingehendem und sehr kritischem Studium der Quellen beruhend, ist es vom Bestreben mit bestimmt, das Wundermäßige (Charismatische) gegen das Heiligmäßige (Gnadenhafte) in ihrer Erscheinung zurücktreten zu lassen. Man wird diesem Bestreben, das den Grundsätzen der christlichen Weisheit durchaus entspricht, gerne beipflichten. Aber auch in dieser Beziehung darf die historische Treue nicht verletzt werden.

Stolpe schreibt 186 : « Wir alle haben in der Schule gelernt, Jeanne d'Arc habe durch ein Wunder Karl VII. unter allen Männern seines Hofes erkannt. Aber das ist Unsinn. » Nun hatte Stolpe selber bereits 115 ganz Ähnliches über ihre Begegnung mit Robert von Baudricourt bedenkenlos berichtet. « Ohne Schwierigkeit gelangte sie zum Kommandanten, zweifelte einen Augenblick, an welchen von den vielen Kriegern im Saal sie sich wenden sollte, hörte aber ihre Stimme sagen : ‚Hier steht er.‘ Und trat vor. »

Das ist ziemlich genau, was Jeanne selbst vor Gericht aussagte : « Als ich in Vaucouleurs ankam, erkannte ich Robert von Baudricourt ; und dennoch hatte ich ihn nie gesehen. Ich erkannte ihn durch die Stimme. Sie sagte mir, daß er es war » (Schirmer 45). Und wie berichtet sie nun selbst über ihren ersten Besuch bei Karl VII. ? « Nach der Mahlzeit ging ich zum König ins Schloß. Als ich den Saal betrat, erkannte ich ihn unter allen anderen ; meine Stimme wies ihn mir » (Schirmer 46). In einer späteren Gerichtssitzung kommt sie nochmals darauf zurück : « Ich glaube mich auch zu erinnern, daß ich ihm (dem König) sagte (in dem Brief nämlich, den sie an ihn geschickt hatte), ich würde ihn unter allen anderen erkennen » (eb. 56). Das wäre also doch kein Unsinn.

Wir möchten noch einen anderen Punkt, allerdings von geringerer Wichtigkeit, berichtigen. Jeanne erwähnt vor Gericht, wie sie von ihrem Bruder hörte, die Leute sagten in ihrer Heimat « quod ipsa Johanna ceperat factum suum apud arborem Dominarum Fatalium. Sed dicit quod non fecerat et dicebat sibi contrarium » (323, Fußnote 75). Stolpe übersetzt : « man erzähle in ihrer Heimat, daß sie bei dem Baum der Feen mitgemacht [Magie getrieben] habe. Sie erklärte aber, das habe sie nicht getan. » Nun ist der Sinn des fraglichen Gerüchtes offenbar ein ganz anderer. Man meinte nämlich, « sie habe ihr Unternehmen beim Baum der Feen ins Auge gefaßt und begonnen » (mit anderen Worten : ihre Sache habe beim Baum der Feen den Anfang genommen). « Das habe sie nicht getan und es ihrem Bruder gegenüber aufs entschiedenste verneint », erklärte sie.

Ida Görres hat zum Werke Stolpes eine bedeutende Einführung (7-24) von überlegener Geistigkeit beige-steuert, die psychologisch und hagiographisch bis zum letzten dringt, wenn auch über deren Schlußbetrachtung ein leises Bedenken sich anmelden könnte. « Unberechenbares Unheil hat der unheilige Gehorsam in der Kirche angerichtet. Sein rechtes Widerspiel ist *der heilige Widerstand*. . . Diesen heiligen Widerstand hat Johanna uns als großes Vorbild vorgelebt, . . . auf den einen sachlichen Punkt eingeschränkt, auf dem dieser Widerstand befohlen und darum erlaubt ist : das Nein der Gehorsamen, erst an der Grenze aufgerichtet, wo Willfähigkeit Sünde einschlösse . . . Dieser fromme Widerstand eines Kindes ist in Johanna heilig gesprochen worden » (23). Am Schluß heißt es dann : « In der Gestalt der Jungfrau von Orléans, so scheint uns, hat die Kirche, welche die Mutter und Schirmherrin der schwachen und irrenden Menschheit ist, auch aus der Schar der von ihr Verurteilten jene, die vor Gottes Augen schuldlos waren, an ihr Herz gezogen und ihre Schmach auf Erden mit der Glorie der Heiligen vergolten und gekrönt » (24).

So wollen wir doch lieber, ob diesem erhebenden Aufblick, jedes Bedenken einfach unterdrücken.

M.-S. MORARD OP

**Delekat, Friedrich : Über den Begriff der Säkularisation.** — Quelle u. Meyer, Heidelberg 1958. 73 S.

Die Mainzer Rektoratsrede des protestantischen Theologen handelt nicht über die Säkularisation von Kirchengut, sondern über den Begriff der geistigen Säkularisation der neueren Jahrhunderte und verschiedener Kulturen. Drei Thesen stehen im Vordergrund : Erstens bedeutet Säkularisation in der vor- und außerchristlichen Welt, die von Magie und Götzen erfüllt ist, eine Entdämonisierung. Zweitens bezeichnet die Verweltlichung in einem Verchristlichungsprozeß wie bei der frühen abendländischen Geschichte « eine unvermeidbare Folge der Weltmissionierung », eine Angleichung z. B. an die römische Kultur, an das begrifflich-logische Denken der vorchristlichen Philosophie und Wissenschaft. Drittens stellt Säkularisation die gewollte Abkehr von der aufgenommenen christlichen Tradition dar, wo die Welt « nur Welt » und « nichts – als – Welt » sein will. In diesem Zusammenhange sucht Verf. zu belegen, daß Kant, Rousseau, Smith usw. an sich noch nicht diese Geistigkeit vertreten wollten. Wertvoll sind die Bemerkungen über den modernen Atheismus, Antihumanismus und Nihilismus, die sich an dieses Thema knüpfen. Im Einzelnen kann man da und dort zu sehr pointierte Sätze mit einem Fragezeichen versehen (vergl. S. 27-28, 34, 36 usw.), aber das ganze Büchlein besticht doch durch seine tiefe christlich-eschatologische Einstellung.

I. MÜLLER OSB

**Regamey, Pie, O. P. : Kirche und Kunst im XX. Jahrhundert.** Eingeleitet von Abt Hugo LANG O. S. B. Ins Deutsche übersetzt von Gerolf COUDENHOVE. — Verlag Styria, Graz 1954. xv-500 S. u. 66 Bildtafeln.

Der bekannte Kenner und Kritiker moderner Sakralkunst hat schon oft und mit Nachdruck in den « Cahiers de l'art sacré » auf bedeutende Werke aus dem deutschen Sprachgebiet (bezüglich des Kirchenbaues besonders aus der Schweiz) hingewiesen. Umso erfreulicher ist es, wenn nun sein Hauptwerk, das seine ganze Tätigkeit widerspiegelt, auch in deutscher Übersetzung vorliegt (Titel der Originalausgabe : *Art sacré au XX<sup>e</sup> siècle ?* Coll. *L'art et Dieu* n. 2, Editions du Cerf, Paris 1952).

Bekanntlich nimmt R. in der Auseinandersetzung um die moderne Kunst eine eigene Stellung ein. Er will in erster Linie vermitteln — zwischen den sachlichen ästhetischen Anforderungen und den echt religiösen Anliegen. Sein Bemühen wird aber bewußt in eine nicht leidenschaftslose, polemische Form gekleidet. Endgültiges soll auch im gegenwärtigen Buch, das eine « Überprüfung der Gesamtlage » (S. 4) genannt wird, nicht geboten werden. « Alles ist fraglich geworden » (S. 4) ! « Alles bleibt noch zu tun » (S. 5) ! Es erübrigt sich also, unter diesen Voraussetzungen auf gewisse Mängel und Einseitigkeiten, besonders auf eine ziemlich weit getriebene ungeschichtliche Betrachtungsweise, hinzuweisen. Viel wichtiger sind hier die praktischen Erfolge. Denn R. hat durch seinen Kampf sicher viel erreicht und neue Möglichkeiten einer gewissen Zusammenarbeit zwischen Künstlern und Theologen geschaffen.

Im ersten Teil werden die religiösen Forderungen an die moderne Sakral-

kunst behandelt, im zweiten die Forderungen und Möglichkeiten der lebenden Kunst und im dritten die Forderungen, Wünsche und Möglichkeiten des gläubigen Volkes. — Mit besonderem Interesse wird man das 4. Kap. des zweiten Teiles über die « christlichen Möglichkeiten der glaubenslosen Künstler » (S. 238-256) lesen. Das Problem hat sich ja anlässlich verschiedener Aufträge aus neuester Zeit (Assy, Audincourt, Ronchamp usw.) in sehr akuter Weise gestellt. Wir sind durchaus einverstanden, wenn der Verf. stark den objektiven Gesichtspunkt, die objektive Verherrlichung Gottes hervorhebt und sagt, daß der « Sakralcharakter » eines Kunstwerkes « eigentlich in der Qualität der Formen liegt » (S. 254). Trotzdem scheint uns das, was unter dem Titel « ausgewogene Lehre » dargelegt wird, etwas einseitig. Besonders deshalb, weil der Vergleich zwischen den « gläubigen » und den « glaubenslosen » Künstlern eindeutig zugunsten letzterer hinkt. Bezüglich der ungläubigen Meister spricht R. von « Ersatzglauben », von ihrer « Empfänglichkeit » und ihrem « Einfühlungsvermögen » in die gläubig-religiöse Welt — d. h. von gewissen « gratiae gratis datae » —, währenddem bezüglich der gläubig gesinnten Künstlern die *rein persönliche* Heiligung durch den Glauben betont wird. Im Fall der bewußt christlich Schaffenden spricht R. *nur* vom « Wunder », wenn es gelingt, die Dinge des Glaubens gebührend zu verlebendigen (S. 252). — Ein sehr bewegendes Problem wird im folgenden 5. Kap. : « Debatte über die nichtfigurative [abstrakte] Kunst » angeschnitten. Leider sind aber gerade hier die Überlegungen vom religiösen Gesichtspunkt aus sehr kurz, allzu kurz ausgefallen. — Der eigentliche Wert des umfangreichen Buches liegt in den klaren Fragestellungen, in den vielen aus reicher Erfahrung und Sachkenntnis stammenden Bemerkungen und nicht zuletzt im ziemlich integralen Aufrollen der entscheidenden Problemkreise. Die religiösen Forderungen an die Sakralkunst werden sehr deutlich und mit Ernst formuliert, besonders diejenigen, die sich auf liturgische Überlegungen stützen.

Die deutsche Ausgabe ist großzügig gestaltet und gegenüber der französischen mit einer Reihe vorzüglicher und kommentierter Abbildungen (die sowohl Stilreinheit als Stillosigkeit illustrieren sollen) ausgeschmückt. Abt Hugo Lang O. S. B. verweist in seinem sprühenden Vorwort auf die Rolle der bildenden Kunst für die nach Möhler und Newman als « Geschehen », als « Leistung des christlichen Glaubensgeistes » verstandene Überlieferung.

H. STIRNIMANN OF