

**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:** 6 (1959)

**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:** 20.01.2026

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

# Besprechungen

## Bulletin de Théologie biblique du Nouveau Testament

1. Les « théologies bibliques » se succèdent et ne se ressemblent pas. Celle que vient d'élaborer le professeur de l'Université de Nottingham <sup>1</sup> est la plus stimulante que nous connaissions, ne serait-ce que par son exposé liminaire, à la fois pénétrant et nuancé — qui donne le ton de tout l'ouvrage — sur la légitimité et la nature d'une Théologie biblique. Il s'agit de dégager la signification du Nouveau Testament envisagé dans son ensemble, et le seul principe d'interprétation valable est celui de Jésus lui-même, réinterprétant le schème vétéro-testamentaire du salut. Le témoignage des Apôtres sur l'enseignement et la vie du Christ doit être accepté comme un donné, et si l'on n'accepte point la foi de ces témoins qualifiés, on se ferme radicalement l'intelligence des origines chrétiennes.

Un autre mérite de cet ouvrage est de rejeter toute disposition trop systématique des thèmes, et par conséquent la recherche d'une cohérence doctrinale qui ne correspondrait pas à l'orientation originale de chaque document. Mais on ne relève que mieux l'harmonie des conceptions des Synoptiques, de Paul, des Pastorales ou de Jean. Qu'il s'agisse de la foi, par exemple, elle est toujours réponse et obéissance personnelle à la Parole de Dieu transmise par le prédicateur ; don de grâce, elle implique retournement vers le Seigneur et se prolonge en connaissance et relation intime, sans que cette « saisie » verse dans la spéculation philosophique, la gnose ou le mysticisme. C'est dire que R. A. réagit contre l'hellénisme de S. Jean, et se sépare explicitement des positions de Bultmann et de Dodd, en soulignant les attaches de chaque notion ou réalité néo-testamentaire avec la révélation biblique antérieure.

Dans sa présentation même, cette « théologie », fortement pensée, se distingue de ses devancières par le caractère plus poussé de son élaboration. Les textes ne sont analysés que dans la mesure où ils sont significatifs d'une conception générale attestée par d'autres documents. Nous n'avons donc pas ici une succession d'exégèses de détail, et encore moins une recherche des sources ou des influences, mais une « intelligence » de l'Évangile : Proclamation du propos divin du salut, annoncé par les prophètes, maintenant accompli par l'exaltation du Messie crucifié qui reviendra et consommera toutes choses.

<sup>1</sup> Alan RICHARDSON : *An Introduction to the Theology of the New Testament*. — SCM Press, London 1958, 423 p.



De là, le nombre de remarques pénétrantes et nouvelles qui parsèment ce volume. A propos des miracles, par exemple, il s'agit moins de savoir si Jésus les a réellement accomplis, que l'autorité qui lui a permis de les réaliser ; sinon, ils seraient aussi inintelligibles que les paraboles ; or ils démontrent ce que Jésus était réellement, et on peut les classer en trois groupes : signes isaïens (Mt. XI, 4), exorcismes (XII, 28), miracles-paraboles élaborés théologiquement, tels que la multiplication des pains et la résurrection des morts (Jo. XI, 25). La doctrine de l'Ascension enseigne trois vérités fondamentales concernant le Seigneur ressuscité : Il est notre prophète, prêtre et roi. Plutôt que d'eschatologie réalisée, il faudrait mieux parler d'une eschatologie en voie de réalisation (p. 86). C'est une erreur de penser que la doctrine de la justification paulinienne par la foi a été élaborée seulement en opposition à la théologie juive des œuvres ; elle est conçue en relation avec la doctrine prophétique, surtout isaïenne, de la « justice de Dieu », salvatrice, qui nous justifie par un acte objectif, nous incorporant au Christ, dont nous partageons la propre justice, etc.

On pourrait multiplier les éloges... et aussi des réserves. Si la primauté de Céphas est très fortement établie, c'est en tant que pierre de fondation ; et le commentateur insiste sur l'absence de mention des successeurs, sans relever que nombre d'images statiques dans le N. T. recouvrent une notion dynamique. Malgré d'excellentes réflexions sur la conception biblique de personnalité (p. 104), ce qui est dit de la personne du Saint-Esprit est insuffisant. De même, les justes observations sur les presbytres exerçant une *épiscopè* et la vérité historique obligeant à constater que « le monoépiscopalisme était une nécessité pratique urgente » (p. 328), n'aboutissent pas à une notion sacramentelle du sacerdoce dans l'Eglise, etc.

Le rôle de la critique n'est pas de souligner les imperfections d'une œuvre, mais de préciser sa valeur et ce qu'elle apporte de neuf dans le courant des publications analogues. Or cette théologie, trop modestement qualifiée d'introduction, est d'un Maître.

2. Les deux premiers chapitres du troisième Evangile ont été surabondamment étudiés par les exégètes contemporains — la bibliographie du présent volume ne comporte pas moins de cinq cents titres<sup>2</sup> — ; aussi bien R. Laurentin ne prétend pas en donner un nouveau commentaire analytique, mais une exégèse critique et littérale qui débouche sur une théologie biblique : Quelle est la source de Lc. I, 5-II, 52 ? Ses procédés de composition ? Son exploitation de l'A. T. et des traditions juives ? Son genre littéraire et la doctrine qu'il exprime ?

L'Evangile de l'enfance a été élaboré par étapes. La Vierge Marie, premier témoin, en est la source ; ses souvenirs, conservés parmi les disciples de saint Jean, ont été consignés dans un texte hébraïque que Luc a traduit en grec. Qu'il s'agisse du plan selon lequel l'Evangéliste a ordonné les données historiques (dyptique entre les parents du Précurseur et la Mère de Jésus, entre Jean et Jésus) ou de son idée directrice (manifestation inaugurale des

<sup>2</sup> René LAURENTIN : *Structure et Théologie de Luc I-II* (Etudes Bibliques). — Gabalda, Paris 1957. 232 p.

temps nouveaux dans le cadre du culte et du Temple), la pensée s'oriente vers un Messie transcendant. De surcroît, un grand nombre d'allusions aux textes de l'A. T. tend à identifier Jésus à Iahvé. Ce ne sont pas des références explicites, mais un éclairage donné par les écrits inspirés sur les faits de l'histoire pour en faire comprendre la signification<sup>3</sup>. La réflexion midrashique, en effet, veut répondre à un problème nouveau et incorporer à la révélation une donnée nouvelle surgie au cours de l'histoire du peuple de Dieu. Le midrash tantôt explicite la signification confuse et dense d'une parole biblique, tantôt actualise et découvre le propos divin d'un fait biblique. La Vierge Marie fut la première à méditer sur les circonstances de l'enfance de Jésus. Luc, après saint Jean, prolonge cette réflexion. Il interprète les faits en fonction des Ecritures. Faute d'instrument conceptuel approprié, il exprime ses perceptions — qui ne peuvent être formulées en clair — par les suggestions mêmes de la révélation antérieure<sup>4</sup>.

R. L. se garde de donner une forme rigide à ces allusions. Mais s'il est vrai que l'Evangéliste ne s'est pas posé de façon abstraite la question de la divinité du Christ, il reste qu'il a conçu la naissance du Sauveur comme l'inauguration des temps eschatologiques et même que ce Messie appartenait autant à la sphère divine qu'au monde des humains<sup>5</sup>. Corrélativement, la Vierge Marie apparaît comme Fille de Sion et type de l'arche d'alliance, le lieu de la résidence de Iahvé se manifestant à son peuple dans les derniers temps<sup>6</sup>. On lira avec une attention particulière, la Note-Annexe 1 (p. 165 sv.) où, après avoir établi que Luc a saisi la divinité du Christ et l'a exprimée de manière archaïque, sous les voiles du processus midrashique, l'auteur se demande si Marie a été informée de la divinité de son fils dès l'Annonciation. Il observe que le message de l'Ange (Lc. 1, 28-32 = *Soph.* III, 14-17 ; Lc. 1, 35 = *Ex.* XL, 35) comporte deux allusions fondamentales à la divinité du Christ, et que sa Mère a saisi de façon enveloppée, mais réelle, l'objet de ce message. Connaissance plus implicite qu'explicite, plus réelle que notion-

<sup>3</sup> « Le procédé a pour but de dire à mots couverts ce qu'on n'oserait pas dire en termes directs » (p. 92).

<sup>4</sup> D'où le nom de « théologie allusive » que R. L. donne à cette présentation religieuse des données de l'histoire, tel un chant ou l'accompagnement d'une mélodie : « La réflexion midrashique est l'exhaussement d'une pensée qui se cherche et perçoit déjà au plan de l'expression directe » (p. 119).

<sup>5</sup> C'est ce qui ressort de l'examen des titres de Jésus en Lc. 1-II : Les épithètes de grand et de saint conviennent spécialement à Iahvé, comme la lumière et la gloire. Seigneur implique transcendance et Roi peut coïncider avec la souveraineté théocratique de Iahvé lui-même... Aucun de ces titres n'est indigne de Dieu ; divers recoupements inclinent de façon convergente à leur accorder une valeur proprement divine, et la théologie allusive permet d'accéder à l'assimilation de Jésus à Iahvé, qui est le dernier mot de la christologie de Lc. 1-II. En d'autres termes : Ce qui dans l'A. T. se rapportait au Seigneur Dieu est actualisé en fonction du Seigneur Jésus.

<sup>6</sup> Dans une Note-Annexe, R. L. montre que la virginité de Marie est non seulement une pièce importante de Lc. 1-II, mais que le propos de virginité de la mère du Sauveur correspond aux suggestions de la Bible et du milieu ambiant, notamment aux conceptions des Esséniens et des « vierges-thérapeutes » de Philon.

nelle ; « on se représenterait plus volontiers cette foi première en la divinité du Christ comme impliquée dans une attitude vitale » (p. 174) ; en tout cas, l'Évangéliste laisse entendre que le premier noyau de la réflexion midrashique, élaborée ultérieurement par Luc lui-même, remonte à Marie.

Tout ceci ne donne qu'une bien pâle idée du contenu de ce livre aussi important par ses acquisitions objectives<sup>7</sup> que par sa méthode. Sans doute, peut-on apprécier diversement telle ou telle notation<sup>8</sup>, mais on ne saurait assez louer un ouvrage qui mérite de faire date dans l'élaboration de la théologie biblique. Il souligne que, sans partager la foi subjective de Luc, on ne saurait comprendre objectivement son texte. Non seulement, dans ce dernier, le plan de l'histoire et celui de la théologie ne sont pas isolés et étrangers l'un à l'autre, mais l'exégèse ne peut discerner le sens de l'écrit inspiré si elle n'est pas guidée, dirigée par la lumière divine. Si la théologie spéculative requiert la foi pour élaborer le contenu de ses sources, la théologie biblique est une théologie proprement dite, parce qu'elle procède du même *lumen*. Jamais on ne l'avait affirmé avec tant de justesse, ni réalisé avec plus de bonheur et de fruit.

3. Si R. L. exagère l'excellence du midrash<sup>9</sup>, il est indéniable que la première théologie biblique a été élaborée par les Apôtres eux-mêmes interprétant les événements de l'histoire du salut en les confrontant avec les annonces prophétiques<sup>10</sup>. E. Sjöberg<sup>11</sup> a montré que telle était la méthode d'interprétation scripturaire de l'apocalyptique juive, de Qumrân et même de saint Paul (cf. *II Cor.* III, 12-18 ; *Eph.* v, 32). Renouvellant totalement le problème du Secret messianique, il retrouve dans le judaïsme les deux thèmes connexes du Mystère des desseins de Dieu et du Messie caché<sup>12</sup>, secrets déposés dans les Ecritures et découverts aux initiés lors de la crise eschatologique. La tradition évangélique la plus ancienne, systématisée et accentuée par Marc, contenait l'idée d'un secret messianique imposé à Jésus par les conjonctures de son ministère. Si le Seigneur se manifeste par son enseignement et ses miracles, ceux-ci ne sont intelligibles qu'en fonction d'une sagesse reçue de Dieu. D'où l'incompréhension des « œuvres » du Fils de Dieu johannique : la stupeur devant les prodiges ne conduit pas à l'intelligence

<sup>7</sup> Par exemple, Lc. I-II n'est ni un pastiche des Septante, ni une traduction de l'araméen.

<sup>8</sup> On s'étonne de la traduction de *κεχαριτωμένη* par « objet de la faveur » (pp. 34, 67, 148, 152) et de la personnification de [l']Esprit Saint (Lc. I, 35 ; cf. pp. 77, 79, 149) qui n'est qu'une force d'en-haut.

<sup>9</sup> Optimiste inflation empruntée à R. BLOCH, art. *Midrash*, dans *D. B. S.* v, col. 1263-1281.

<sup>10</sup> Comparer Jo. II, 17-22 ; le discours de Pierre à la Pentecôte, etc.

<sup>11</sup> E. SJÖBERG : *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, LIII). — C. W. K. Gleerup, Lund 1955, x-290 S.

<sup>12</sup> Selon l'apocalyptique, le Messie est caché au ciel jusqu'à la fin des temps. Pour les Rabbins, il existe en quelque endroit inconnu sur terre, soit qu'il ignore lui-même son rôle messianique, soit qu'il attende l'heure de sa manifestation. Ce n'est qu'à partir du II<sup>e</sup> siècle, qu'il sera assimilé au serviteur d'Isaïe.

du mystère, à moins que l'on ne reçoive une révélation du Père (Mt. xi, 5 sv.). Au-delà des textes et de leur rédaction tardive, on peut atteindre les propres conceptions et déclarations de Jésus (Mc. iv, 11 sv. ; Mt. xvi, 17 sv.). Dans le chap. iv : *Jésus, le Fils de l'Homme caché*, E. S. démontre — contre le scepticisme de la *Formgeschichte* —, une authentique conscience messianique en Jésus : Celui-ci s'est présenté comme le Fils de l'Homme inaugurant le royaume de Dieu. Sans doute, n'a-t-il pas insisté sur sa préexistence, mais il a accentué son rôle de Juge châtiant les impies, et récompensant les élus. Il a surtout souligné sa mission de Sauveur convertissant les pécheurs et de Serviteur souffrant devant expier les péchés du peuple (Lc. xii, 50 ; Mc. viii, 33 ; x, 45). Tout en se rattachant à la tradition apocalyptique du Fils de l'Homme, surtout de Dan. vii, le Seigneur a donc présenté une notion originale du Messie. Tout ceci est élaboré avec clarté et prudence, une critique littéraire très poussée et une admirable érudition des sources juives.

4. Autant que la royauté, le prophétisme est une note caractéristique du Messie, nouveau Moïse, selon la tradition juive. Dans sa thèse de doctorat en philologie biblique, F. Gils s'attache à préciser la figure prophétique du Christ, telle qu'elle se dégage des synoptiques<sup>13</sup>. Un premier chapitre ayant rapidement relevé la foi des foules en Jésus-prophète-thaumaturge<sup>14</sup>, notre auteur s'attache davantage aux visions prophétiques du Seigneur<sup>15</sup> et surtout aux annonces de l'avenir. Une première section, dont la longueur déconcerte quelque peu, est consacrée aux prédictions du royaume des cieux (pp. 89-133), de ses secrets, de son établissement, de ses sujets, de ses chefs, de sa consommation enfin. Une deuxième section analyse excellemment les prédictions de la Passion et de la Résurrection, en prouvant leur historicité<sup>16</sup>. En guise de conclusion, F. G. esquisse quelques perspectives générales qui n'arrivent pas à masquer l'omission d'une définition ou d'une conception claire du prophète et du prophétisme<sup>17</sup>. Très fouillée et de bonne qualité

<sup>13</sup> F. GILS : *Jésus prophète d'après les Evangiles synoptiques* (Orientalia et biblica Lovaniensia, II). — Publications Universitaires, Louvain 1957. xi-196 p.

<sup>14</sup> Dans leurs parties narratives, les Evangélistes ne désignent jamais Jésus comme prophète ; et parmi les familiers de Jésus, seuls les disciples d'Emmaüs le confessent comme tel, donnant à ce titre une coloration messianique ; mais le Seigneur ne se désigne lui-même que rarement ainsi et jamais d'une façon très explicite (Lc. xiii, 33 ; Mt. xiii, 57). Il semble donc que ce titre, attaché à la personne du Sauveur durant sa vie publique, soit tombé assez vite en désuétude et n'ait guère été exploité par les Evangélistes ; car Jésus était plus qu'un prophète.

<sup>15</sup> Notamment les visions inaugurales du Baptême et de la Transfiguration, « l'hymne extatique » (Mt. xi, 25-30, qui aurait pu être élaboré plus théologiquement), la connaissance des secrets des cœurs, la perception des Anges et des démons. Nous félicitons F. G. d'écrire à propos de la théophanie du Jourdain : « Dans la rédaction finale de nos Evangiles, l'idée de filiation ne peut être mise en doute » (p. 63).

<sup>16</sup> A la base de presque toutes les annonces de la Passion se trouve une référence aux poèmes du Serviteur souffrant d'Isaïe ; mais parce qu'il s'identifie au Fils de l'Homme glorieux de Dan. vii, 13, Jésus ne pouvait pas ne pas prédire aussi son triomphe futur, qui sera le thème majeur de la prédication apostolique, laquelle influencera la rédaction synoptique.

<sup>17</sup> Il résulte de l'ensemble de la thèse que Jésus est prophète en tant que thau-

au point de vue exégétique, cette thèse appelle une élaboration théologique en fonction de la personne du Fils de Dieu incarné ou de la fonction messianique du Sauveur<sup>18</sup>.

5. C'est peut-être le reproche inverse qu'il faudrait adresser à l'élaboration religieuse du Sermon sur la montagne par J. Staudinger<sup>19</sup>. Celui-ci, bien informé de la littérature contemporaine et même des problèmes critiques, suit sa voie personnelle, mais ne rattache pas toujours ses notations doctrinales au texte et au contexte immédiat. S'il est certain, par exemple, que le Saint-Esprit (Jo. xvi, 13 sv.) a aidé les Apôtres à conserver le souvenir exact des paroles de Jésus, ce secours ne rend pas compte de la variété des rédactions de Mt. et Lc. Si J. St. se montre à bon droit très réservé sur le nombre des « doublets » — le Seigneur ayant répété en plusieurs circonstances ses enseignements fondamentaux —, il a tendance à introduire d'emblée dans le texte original les interprétations de l'exégèse postérieure. Comprendre, par exemple, la pauvreté en esprit comme un fruit du Saint-Esprit (pp. 25, 266-269), c'est oublier que cette locution matthéenne était déjà qumranienne (de qui oblige à rendre Luc responsable de la suppression des deux derniers mots : « en esprit »). Mais plutôt que de multiplier les réserves, il faut souligner la « méthode » de l'auteur : commenter chaque texte par les passages parallèles, et l'apport positif de ce travail, notamment l'opposition radicale établie entre Jésus et Satan. C'est en fonction du combat entre le Règne de Dieu et le Prince de ce monde qu'il faut comprendre la quatrième demande du *Pater*. Le Seigneur qui avait refusé à son Adversaire de changer une pierre en pain pour apaiser sa faim, se doit de pourvoir aux nécessités de ces pauvres qu'il a arrachés à la tyrannie du diable et se sont consacrés à lui ; *ἐπιούσιος* s'entend par conséquent aussi bien du pain matériel que de l'aliment de la vie surnaturelle. Les exigences du Discours inaugural sont effectivement réalisables par tous les disciples, à l'imitation du Christ lui-même, grâce au Saint-Esprit et à la grâce qui leur communiquent la force de Dieu. J. St. pense que l'apôtre Jacques est à l'origine de la rédaction de Luc, et il est bien vrai que l'Épître de cet Apôtre peut être considérée comme un commentaire du Sermon sur la montagne, les parallèles étant très stricts, notamment avec Lc. vi, 34-38 ; mais de telles notations, pour être démonstratives, devraient être poursuivies minutieusement.

6. Mt. ix, 35-x, 42 nous a conservé un « code de la route », les conseils-types que le Christ a donnés à ses premiers missionnaires et qui vaudront

mature, parce qu'il est en relation immédiate avec le monde surnaturel (mais comment ?), son intelligence pénétrante des Écritures venant d'un charisme, et son don d'intuition qui lui permet de « lire dans les choses de la nature » et dans les événements un reflet des desseins de Dieu.

<sup>18</sup> Comparer le portrait philonien de Moïse-prophète ! A ce propos, nous tenons à remercier R. CADIOU de sa belle et si opportune traduction de *La Migration d'Abraham* (Sources chrétiennes, 47. Editions du Cerf, Paris 1957, 91 p.) présentée par une introduction et accompagnée de notes.

<sup>19</sup> J. STAUDINGER S. J. : *Die Bergpredigt*. — Herder, Wien 1957. 360 S. On pourra lire également J. W. BOWMAN — R. W. TAPP : *The Gospel from the Mount*. — The Westminster Press, Philadelphia 1957. 189 p.



jusqu'à la fin des temps pour tous les apostolats. *L. Cerfaux* nous aide à les méditer de la façon la plus simple, la plus savoureuse et la plus authentique, en se servant de l'exemple ou des maximes des saints, « ces exégètes que nous avons choisis pour guides »<sup>20</sup>.

7. Il est paradoxal que la Galilée, lieu de naissance du christianisme, qui a fourni au Seigneur la quasi-totalité de ses Apôtres « Galiléens » (*Act.* I, 11 ; XI, 26), soit pratiquement ignorée des derniers livres du N. T. (la seule mention explicite est celle de *Act.* IX, 31), et ne suscite point l'intérêt des exégètes. *L. E. Elliott-Binns*, frappé de ce mystère, recueille les documents ou les traces d'information qui permettent de se faire une idée du christianisme galiléen<sup>21</sup>. A l'instar de J. Staudinger, il voit dans l'épître de Jacques une tradition tout à fait primitive, cette lettre ayant été écrite par un judéo-chrétien aux disciples galiléens de Jésus demeurés fidèles à ses enseignements<sup>22</sup>. Cet écrit, joint à certaines sources des Synoptiques, permet de déceler un type de christianisme et de foi distinct de celui de Paul et des païens convertis, et ignorant l'évolution de l'Eglise de Jérusalem. Nous atteindrions ici le schéma du *kérygma* primitif<sup>23</sup>.

8. Le nom de M<sup>lle</sup> Annie Jaubert, qui n'était guère connu que dans les milieux universitaires, est entré dans l'histoire depuis qu'elle a brisé la *crux interpretum* que constituait jusqu'ici la chronologie de la Passion<sup>24</sup>. On sait que les Synoptiques, transcrivant une tradition palestinienne, considèrent le dernier repas de Jésus comme un repas pascal ; alors que selon saint Jean, écrivant dans la diaspora, en fonction d'un milieu hellénisé, le Maître a été crucifié la veille de la Pâque. La solution est que les deux traditions ne parlent pas de la même Pâque. Avec beaucoup d'érudition et de pénétration, A. J. montre que le judaïsme du I<sup>er</sup> siècle utilisait un double calendrier :

<sup>20</sup> L. CERFAUX : *Discours de Mission dans l'Evangile de saint Matthieu*. (Spiritualité biblique, 476.) — Desclée, Tournai 1957. 147 p. Les formules heureuses abondent. Commentant d'emblée : « Allez aux brebis perdues » (Mt. x, 6), L. C. observe que l'apostolat, né de la vision du besoin des âmes, commence par une immense pitié. La pauvreté des « voyageurs apostoliques » démunis de ressources humaines est une affirmation de la valeur du spirituel, une protestation contre la civilisation matérielle. S'il ne faut saluer personne, c'est que les embauchés à la vigne du Seigneur sont gens pressés, tout occupés du règne de Dieu. La Providence qui les garde et conduit, mystère de richesse et d'amour, exclut l'anxiété, etc.

<sup>21</sup> L. E. ELLIOTT-BINNS : *Galilean Christianity*. (Studies in biblical Theology, 16). — SCM Press, London 1956, 80 p.

<sup>22</sup> Si Jésus a choisi la Galilée comme premier champ d'apostolat, c'est que sa population fournissait l'auditoire le plus vaste et le plus varié, plus ouvert à une religion spirituelle que les Judéens ; et que, loin de Jérusalem, le Seigneur pouvait y garder une plus grande liberté de parole (pp. 23 sv.).

<sup>23</sup> A l'instar des Sadocites se réfugiant à Damas, les chrétiens se sont réfugiés à Pella après le martyre de Jacques. Revenus dans leur patrie, ils ont dû y établir un christianisme florissant, puisque les Rabbins considéreront Capharnaüm comme infestée de *Minim*. Mais ceux-ci auraient été plus tard contaminés par l'ébionisme, secte qui n'est pas sans affinité avec l'Islam !

<sup>24</sup> A. JAUBERT : *La Date de la Cène. Calendrier biblique et Liturgie chrétienne*. (Etudes Bibliques.) — J. Gabalda et C<sup>ie</sup>, Paris 1957, 159 p.

l'un solaire, officiel ou légal ; l'autre lunaire, liturgique ou sacerdotal<sup>25</sup>, où les grandes fêtes, notamment Pâque et Tabernacles, aussi bien que le début de chaque trimestre, tombent un jour fixe, le mercredi. Dès lors, au lieu de bloquer dans un invraisemblable raccourci tous les événements qui se seraient produits entre la Cène et la crucifixion, on les répartira comme suit : Dernière Pâque, le mardi soir (veille de la Pâque selon le calendrier sacerdotal) ; arrestation dans la nuit du mardi au mercredi ; réunion du sanhédrin, comparution du Christ et des témoins, le mercredi ; séance du verdict, accusations devant Pilate et renvoi à Hérode, le jeudi ; condamnation et mort le vendredi.

9. Mais il est plus facile de découvrir des documents historiques et d'expliquer leur connexion que de déterminer la teneur et l'origine de l'eschatologie dans la primitive Eglise. Les recherches se multiplient ; la plupart assez décevantes, car viciées par des préjugés dogmatiques. Le mérite de J. A. T. Robinson, s'attaquant à ce problème, est d'être aussi objectif et indépendant que possible, et de situer son enquête sous un jour assez neuf : Quelle est l'origine de la foi de l'Eglise au second Avènement ? Plus précisément : Quelle relation y a-t-il entre cette foi et l'enseignement même du Seigneur<sup>26</sup> ? Si l'on définit l'espérance de la parousie : « L'attente de la venue du Christ, du ciel sur la terre, dans une gloire manifeste et définitive »<sup>27</sup>, il est indéniable que l'ensemble du N. T. atteste la foi et le désir de ce retour : *Maran atha!* Toutefois, le *credo* initial semble se résumer dans la foi à la souveraineté du Christ inaugurée à sa résurrection et l'exaltation à la droite de Dieu : Jésus est *Kyrios*. Comment donc les conceptions eschatologiques se sont-elles insérées dans la christologie centrée sur la Seigneurie de Jésus ? Selon J. A. T. R., le Maître n'aurait pas prédit son retour. Il aurait envisagé sa Parousie d'une part comme une *victoire* plénière et une vengeance des souffrances de la Passion<sup>28</sup>, d'autre part comme une *visite* de Dieu à son peuple pour le préparer « au Jour grand et terrible »<sup>29</sup>. Le ministère même du Christ est la venue de Dieu, venant chercher des fruits dans sa vigne. D'où les exhortations du Maître à ses contemporains de veiller, et ses avertissements en fonction de la crise politique et religieuse menaçante en cas de refus de sa personne et de son message. Jésus ne pense pas à un retour après une absence, mais à un acte de suprême présence et d'intervention. Son programme eschatologique doit s'accomplir durant « cette génération » (Mc. XIII, 30 ; Lc. XI, 50 sv., XVII, 24). Ce sont les Evangélistes qui ont

<sup>25</sup> Attesté, non seulement par les documents de Qumrân, le livre des *Jubilé*s, etc., mais par toute une tradition patristique orientale, dont les textes sont cités *in-extenso*.

<sup>26</sup> J. A. T. ROBINSON : *Jesus and his Coming. The Emergence of a Doctrine*. — SCM Press, London 1957. 192 p.

<sup>27</sup> Cette présence-venue est orchestrée de tout un complexe de notions apparentées : Le jour du Seigneur, le dernier jugement, le rassemblement des élus, la fin du monde.

<sup>28</sup> Mc. XII, 36 ; XIII, 26 ; XIV, 62 : triomphe immédiat ou imminent au jour de la résurrection ; Dieu inaugurant son royaume en puissance ; le règne du Christ étant réalisé par sa mort rédemptrice.

<sup>29</sup> Mal. III, 1 sv. Cf. le jour de la visite, Mc. XII, 1-12 ; Lc. XIX, 44.

étendu ce *terminus ad quem* chronologique aux siècles à venir, jusqu'à la fin de l'histoire ; la crise imminente de la ruine de Jérusalem étant du même ordre que celle de la fin du monde où le Christ viendra dans sa gloire (Mc. ix, 1). Cette projection du présent dans l'avenir — surtout dans Mt. xvi, 27 ; xxv, 31 sv. — est un procédé de l'apocalyptique qui envisage l'histoire *sub specie finis*, en fonction de sa consommation, et l'Eglise a donc traduit l'eschatologie de Jésus dans les formes de pensée de l'apocalyptique. Déjà actuellement, il y a une anticipation présente des signes de la venue du Christ en puissance. Parce que le Christ de la foi est le Seigneur de la gloire, on doit attendre la consommation de son règne (Mc. xiii, 24-26), son retour, l'avènement vraiment messianique de « celui qui doit venir » encore (Lc. xxiv, 21), et dont le règne ne fait que débiter<sup>30</sup>.

A vrai dire, si certains chrétiens, ceux de Thessalonique par exemple, attendent le Christ « une seconde fois », parce qu'ils envisagent la plénitude de sa souveraineté comme un événement séparé du premier, leurs conceptions révèlent des hésitations dans leur élaboration christologique (cf. *Act.* ii et iii). Pour saint Jean, au contraire, « l'heure vient et elle est déjà venue » (Jo. xvi, 32), les deux moments ne sont pas séparables, l'acte messianique est actuel, car l'aller du Christ vers son Père commence la venue du Christ vers les siens : L'essence de la Parousie n'est pas autre chose que la mutuelle habitation avec les disciples dans l'amour. Rien n'est proprement futur, car la manifestation commencée à Pâques se consomme peu à peu. Tout étant déjà rassemblé dans le Christ, le deviendra de plus en plus. La foi dans le Christ qui est venu et qui reviendra s'épanouit dans le Christ qui vient. — Il est difficile de faire le partage dans ce champ entre le bon grain et l'ivraie. Maintes suggestions sont neuves et fécondes ; mais, malgré la finesse des analyses, l'auteur ne tient pas assez compte de la diversité des écrivains, de leurs dates respectives, de leurs moyens d'expression personnelle et surtout de leurs silences et même de leur ignorance. En ce domaine, il semble que ce soit une gageure d'élaborer une doctrine cohérente à travers tout le N. T.

10. A l'instar de J. A. T. Robinson, Neill Q. Hamilton reconnaît que la doctrine paulinienne du Saint-Esprit est fonction de la christologie de l'Apôtre<sup>31</sup> ; mais alors que le premier recherche l'origine historique, le fondement de la foi de l'Eglise en l'eschatologie, le second se demande comment celle-ci doit animer la vie du croyant, et c'est pourquoi il l'envisage en fonction de l'Esprit Saint. Selon *I Cor.* xii, 3, l'Esprit Saint est source de la foi au Seigneur ; d'après *Rom.* viii, 9 ; *Gal.* iv, 6 ; *Philip.* i, 19, il révèle et com-

<sup>30</sup> Il y aurait beaucoup à dire sur les remaniements que les Evangélistes, notamment Mc. xiii, 24-27, auraient apporté aux paroles du Maître transmises par la tradition, et le considérant comme Messie en vertu de sa résurrection, dès le baptême ou sa naissance, alors que son retour seul le consacrerait comme tel. Par contre, l'auteur dénonce à bon droit l'amphibologie de la formule « eschatologie réalisée » et propos de lui substituer : eschatologie proleptique ou inaugurée (pp. 100-101).

<sup>31</sup> N. Q. HAMILTON : *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*. (Scottish Journal of Theology occasional Papers, 6.) — Oliver and Boyd, Eddinburgh 1957. vii-94 p.



munique le Christ aux disciples ; et selon *II Cor.* III, 17, il est l'instrument de tous les bienfaits de la nouvelle Alliance ; ce texte identifiant le Christ ressuscité, source de ces bienfaits, et l'Esprit agent de leur distribution. Un autre groupe d'assertions (*Rom.* I, 4 ; *I Cor.* VI, 14 ; XV, 45) envisage l'Esprit comme la puissance qui accomplit la résurrection du Sauveur et lui donne le principe de vie de sa nouvelle existence ; de sorte que l'Esprit sera tout désigné pour être le médiateur de la présence du Seigneur dans le croyant.

L'autre base de la pneumatologie paulinienne est son eschatologisme. On voit, en effet, l'Esprit référé à l'avenir, à l'éternité, au temps de la consommation du processus rédempteur. De ce chef, il sera l'agent de la résurrection générale (*Rom.* VIII, 11) et de la vie dans le royaume à venir (*Rom.* XIV, 17). Dès maintenant il est prémices et gage de cet avenir renouvelé. Ce double aspect rend compte de la tension de la vie chrétienne, entre la résurrection du Christ et la Fin : Déjà donné actuellement et habitant dans le croyant, l'Esprit est source de son espérance (*Rom.* V, 5) et l'adapte en le sanctifiant au monde futur<sup>32</sup>. Son œuvre permanente est positive et créatrice<sup>33</sup>.

11. Sous une forme très modeste, Mgr L. Soubigou présente la publication des douze conférences qu'il a prononcées à Rio-de-Janeiro, comme une première initiation d'ensemble à la pensée paulinienne<sup>34</sup>, et il est bien vrai que cet ouvrage donne une esquisse de la personne et de la théologie de l'Apôtre sous une forme vivante et précise à la fois. Mais quiconque est averti de la littérature du sujet découvrira sur-le-champ l'originalité et la valeur de cette synthèse, dont tous les éléments sont exactement équilibrés<sup>35</sup> et ne sont jamais transposés hors de leurs perspectives originales. Rare mérite<sup>36</sup>.

12. On a beaucoup écrit et dans les sens les plus divers sur l'attitude du christianisme primitif, de saint Paul en particulier, vis-à-vis de la femme<sup>37</sup> ; mais, en dehors de la littérature d'édification, aucun catholique n'avait consacré à ce thème une étude d'ensemble. P. L. Hick comble cette lacune

<sup>32</sup> Les chap. 4-6 critiquent pertinemment l'eschatologie conséquent d'A. Schweitzer, réalisée de C. H. Dodd, et réinterprétée (démythologisée) de R. Bultmann (pp. 41-82).

<sup>33</sup> Sur l'activité de l'Esprit dans les textes de Qumrân et le IV<sup>e</sup> Evangile, cf. les notations de J. COPPENS, dans *L'Evangile de Jean. Etudes et Problèmes*, Paris 1958, pp. 209-223.

<sup>34</sup> Mgr L. SOUBIGOU : *Saint Paul guide de pensée et de vie*. — P. Lethiellieux, Paris 1957. 174 p.

<sup>35</sup> Une seule bavure : La grâce et même la charité sont présentées dans le chap. VII consacré aux « principes de l'ascèse paulinienne », séparées par conséquent de la foi (chap. IV) et du Saint-Esprit (chap. IX). D'ailleurs l'expression ascèse paulinienne sonne faux.

<sup>36</sup> Il est profondément regrettable qu'un exposé de cette valeur ne soit pas édité sous une forme plus noble.

<sup>37</sup> On sait que G. Delling prêtait à l'Apôtre un jugement hostile aux femmes ; d'autres, comme Weinelt et Leenhardt le présentaient comme extrêmement favorable. Junker, Leipoldt, Oepke sont plus nuancés et objectifs.

et de la manière la plus heureuse<sup>38</sup>. La première partie, consacrée à la situation faite à la femme dans le monde contemporain de l'Apôtre, donne déjà une idée de la pondération et de la sûreté du jugement de notre auteur. Chacun sait, en effet, que les témoignages des anciens sont des plus contradictoires. Selon que l'on s'informe auprès de Platon et d'Aristote, de Suétone, Plaute et Juvénal, des textes papyrologiques ou épigraphiques, on peut aussi bien conclure à la dépravation de la femme et de la vie de famille au I<sup>er</sup> siècle, qu'à la beauté des unions conjugales et au respect de la matrone<sup>39</sup>. Bien que l'information de P. L. H. soit de seconde main, elle est suffisamment complète, et son élucidation exacte, tenant compte des temps et des lieux autant que des conjonctures individuelles<sup>40</sup>. Mais saint Paul n'est guère dépendant de ces conceptions païennes ; il ne s'inspire que de l'enseignement révélé et d'abord de la doctrine du Sauveur qui a apporté un renouvellement intérieur d'où découle la dignité de la femme et la considération dont elle doit être entourée<sup>41</sup>. Aussi bien, l'Apôtre proclame-t-il l'équivalence (*Gleichwertigkeit*) de l'homme et de la femme devant Dieu, au plan naturel et surnaturel : Les deux sexes, égaux en droit, reçoivent la même grâce de la filiation divine (*Gal.* III, 26-28 ; *I Cor.* VII, 3 sv.).

Dans la vie sociale cependant, notamment dans la vie de famille, il y a un « ordre » naturel, divinement institué, qui fait de l'homme l'image et le reflet immédiat de Dieu, tandis que la femme est l'image de l'homme, tête et chef<sup>42</sup> ; d'où la dépendance et l'obéissance due par l'épouse au foyer domestique (*Col.* III, 18 ; *Eph.* v, 22 ; *Tit.* II, 5). Dans la communauté chrétienne, la femme participe comme tous les croyants au sacerdoce royal et apostolique des laïcs, mais jamais elle ne reçoit l'imposition des mains et ne prend rang dans la hiérarchie sacrée exclusivement réservée aux hommes.

<sup>38</sup> Ludwig Hick CSSR : *Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit.* — Amerikanisch-Ungarischer Verlag, Köln 1957. 196 S.

<sup>39</sup> Dans le judaïsme, tout un courant mysogine accuse Eve d'avoir provoqué le malheur de l'homme. Ses descendantes sont des êtres dangereux qu'il faut maintenir dans la sujétion. Mais d'autres rabbins exaltent la femme, exhortent le mari à honorer son épouse qui est son bonheur et sa vie, sa richesse et sa couronne. Cf. l'union d'Aqiba et de Rachel.

<sup>40</sup> La période hellénistique accentue la personnalité individuelle, l'égalité de nature entre les humains (La Stoa confesse que les femmes ont reçu des dieux le même *logos* que les hommes) et se caractérise par un renouveau de la vie familiale, grâce à un meilleur standard de vie (logement, vêtement, nourriture). L'autonomie et l'intervention des femmes s'accroissent dans la cité et les relations sociales.

<sup>41</sup> Non seulement le Christ restitue à la femme une place d'honneur, au point de vue religieux et moral, en condamnant le divorce, l'adultère et la fornication ; mais lui-même a vécu trente ans au sein d'un foyer, il appelle les femmes au royaume de Dieu, les fait intervenir dans ses paraboles, reçoit leurs hommages et leurs services, intervient par des miracles en leur faveur.

<sup>42</sup> P. L. H. a d'excellentes pages sur le *voile*, symbole de la dépendance de la femme (*I Cor.* XI, 3-16), et qui est tout autre chose qu'une mode ou une coutume passagère. Sa signification dans les assemblées cultuelles garde toute sa valeur, encore qu'elle soit méconnue par trop de Fribourgeoises et d'Américaines (observation du Recenseur).

Saint Paul se conforme ici à l'institution mosaïque et au choix d'Apôtres masculins par le Seigneur, donc à une disposition providentielle de Dieu. P. L. H. estime que c'est seulement cette détermination divine positive qui exclut les femmes du sacerdoce <sup>43</sup>. Pourtant, la féminité comme telle semble bien les rendre incapables de recevoir le sacrement de l'ordre, puisque Eve est le type de la faiblesse humaine (*I Tim.* II, 12) et que leur complexion les situe *in statu subjectionis* comme l'expliquera saint Thomas. Quoiqu'il en soit, un chapitre très neuf et lucide cherche à situer la place de la femme dans le ministère et l'organisation hiérarchique de l'Eglise ; elle a un rôle propre d'aide, de conseil, de dévouement ; son rôle charitable en faveur des pauvres et des laïcs demeure plus urgent que jamais.

13. L'université grégorienne garde le privilège envié d'orienter ses jeunes docteurs vers des thèses d'histoire de l'exégèse. La dernière en date collige les interprétations d'*Apoc.* XII, 1 sv. chez quatre-vingt-neuf auteurs, dont trois inédits, postérieurs au Concile de Trente et jusqu'à la Bulle *Ineffabilis Deus* <sup>44</sup>. C'est de loin (63 titres), l'exégèse ecclésiologique qui prévaut, qu'on l'entende de l'Eglise primitive, de celle des élus, de celle des derniers temps, surtout de l'Eglise militante, enfantant les chrétiens et en lutte avec l'hérésie et les persécuteurs <sup>45</sup>. Il semble que ce soit le P. Grégoire Ferrari qui le premier ait compris au sens littéral la femme d'*Apoc.* XII de la Vierge Marie. La plupart des auteurs ne considèrent cette identification que comme une possibilité, surajoutée à l'interprétation ecclésiologique, par analogie et sans preuve proprement dite, sous la pression de la tradition vivante du peuple chrétien et de la liturgie. On félicitera l'auteur de son courage au labeur et de la prudence de son jugement.

C. SPICQ OP

<sup>43</sup> Pour notre auteur l'interdiction faite aux femmes de prendre la parole dans les assemblées cultuelles (*I Cor.* XIV, 34) ne serait pas une défense d'enseigner, mais de discuter et de contredire ; simple question de bon ordre (p. 176).

<sup>44</sup> Augustino TRABUCCO : *La « Donna ravvolta dal Sole » (Apoc. 12) nell'esegesi cattolica post-tridentina*. Excerpta ex dissertatione ad lauream in facultate theologica pontificiae universitatis gregorianae. — Pontificia Universitas gregoriana, Romae 1957. 117 p.

<sup>45</sup> En général, on identifie la lumière au Christ, les étoiles aux Apôtres, la lune aux réalités terrestres, les fils aux chrétiens, les souffrances au martyre, l'adversaire au diable. Mais pour le P. J. Harduin, il s'agit de la *Synagoga judaica* avec les douze tribus pour étoiles, et qui devient chrétienne en recevant des ailes. Pour Bérulle, le fils est « le dernier Roy des François » !

### Kritik an der Kirche ?

Der süddeutsche Rundfunk hat unlängst eine Sendereihe durchgegeben, in welcher Laien und Theologen protestantischer und katholischer Provenienz ihre kritischen Vorbehalte an die Adresse der Kirche äußerten. Das imponierende Echo, welches ihre Alarmsignale in den Reihen des Auditoriums auslösten, bewog Hans Jürgen Schultz, diese 40 verschiedenen Voten zu sammeln und taliter qualiter in Buchform herauszugeben<sup>1</sup>. Was ein beachtliches Risiko war ! Denn eine Rede ist nun einmal keine Schreibe, wie hier wieder einmal mehr deutlich wird, ganz abgesehen davon, daß die in solchen Fällen fast unvermeidlichen mühsamen Wiederholungen und Überschneidungen eine besinnliche Lektüre nicht unerheblich belasten. Doch das ernste Anliegen, welches in diesen Blättern spielt, der frische Elan, der alles durchzieht, und die aufrichtige Liebe, die man wenigstens bei der größeren Zahl der Mitarbeiter glaubt registrieren zu können, drängen gewisse Ressentiments wegen mangelnder formaler Überholung an den Rand und nehmen den Leser von Anfang an in die Mitte der Auseinandersetzung hinein.

Kritik an der Kirche ist nicht neu. Die Referenten geben dies selbst anstandslos zu. Und man könnte ihre diesbezüglichen Konzessionen noch bedeutend dahingehend ausweiten, daß ihr Thema sicher zu den meist und leidenschaftlichst abgewandelten der Gegenwart gehört, weswegen man sich eigentlich etwas wundert, daß die 5000 (nur 5000 ?) Zuschriften aus Hörerkreisen immer wieder mit so breitem Pathos ausgerufen werden, während man den beiden Verlagen, die sich in die Buchausgabe teilen, ohne Prophet zu sein, eine recht lukrative Einnahmequelle in Aussicht zu stellen wagt.

Wer sich an das Studium dieser Schrift heranmacht, wird von deren Originalität überrascht. Weniger im inhaltlichen Sinne. Denn die gerüttelte Fülle von Einwänden, die hier zur Diskussion gestellt ist, vermag das traditionelle Maß der leider oft berechtigten Klagen kaum in nennenswerter Weise zu überrunden. Wohl aber dürfte die eigentümliche Entstehungsweise unseres Buches den aufmerksamen Leser rasch gefangen nehmen und zwar, wie mir scheinen will, aus drei Gründen : Einmal haben sich hier in einer vielleicht noch nie getätigten Weise Persönlichkeiten aller christlichen Richtungen und Stände zu einer interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft zusammengefunden. Sie stellen also gewissermaßen einen Ausschnitt aus der Oekumene dar und können darum den berechtigten Anspruch erheben, gehört zu werden. — Mehr : sie sind, wenigstens ihrer eigenen Erklärung nach, in wohlthuendem Gegensatz zu der oft so snobistischen und destruktiven Art gewisser Negations-Pathetiker alle von einer durchaus positiven und konstruktiven Absicht beseelt, weswegen man sie in den aufgeschlossenen Kreisen der amtlichen Kirche bestimmt ernst nehmen wird. — Endlich standen sie alle vor dem Mikrophon. Ihr ursprünglich mündliches Wort hat also bedeutend weiter gestrahlt, als dessen hier vollzogene schriftliche

<sup>1</sup> *Kritik an der Kirche*, herausgegeben von Hans Jürgen SCHULTZ. — Kreuzverlag, Stuttgart ; Otto Walter-Verlag, Olten 1958. 335 S.

Fixierung es überhaupt ahnen läßt. Man muß sogar annehmen, daß es auch zu solchen Hörern vordrang, die bisher vielleicht an der in Frage stehenden Problematik vollständig vorübersahen und jetzt plötzlich aus ihrem behüteten Frieden aufgeschreckt wurden und die Orientierung verloren. — Es ist darum m. E. für jeden verantwortungsbewußten Seelsorger eine Pflicht, den hier vorgetragenen Bedenken und Wünschen nachzugehen. Er darf sich nicht einfach ins Réduit einer billigen Bagatellisierung zurückziehen, muß vielmehr mit einer unvoreingenommenen Bereitschaft zu erfahren versuchen, was man denn nun eigentlich von ihm will. Schreiber dieser Zeilen hat sich denn auch ehrlich in besagter Richtung bemüht, kam aber dabei gelegentlich zu Resultaten, die weder theologisch noch psychologisch mit gewissen Thesen unserer Schrift zur Deckung gelangen. Er möchte darum in diesem Zusammenhang im Sinne einer Gegenkritik folgende Fragen vorlegen.

1. Es geht hier um die Kirche. Dieses Wort ist den verschiedenen christlichen Konfessionen gemeinsam, die zugrunde liegende Idee aber nicht. Denn der Katholik hat nun einmal trotz mannigfachster christologischer Berührungspunkte einen wesentlich andern Kirchenbegriff als jenen, den beispielsweise ein gläubiger Lutheraner vertritt. Das ist zur Genüge bekannt, wird auf diesen 336 Seiten sogar mehrfach betont. Warum hat man dann aber in der buchtechnischen Gestaltung der obigen Sendereihe dies nicht deutlich zum Ausdruck gebracht? Wäre mit einer klaren Abgrenzung der jeweiligen konfessionellen Vertretung nicht beiden Teilen besser gedient gewesen? Würde bei einer Scheidung in zwei Hauptteile, deren erster vielleicht die protestantischen, deren anderer die katholischen Stimmen auffinge, das Grundanliegen nicht bedeutend schärfer in die Augen springen? Beim Rundfunk tat dies nicht not. Denn hier war es für den Ansager ein leichtes, die vorgängige ideologische Standortbereinigung zu tätigen. In der Buchgestaltung aber vermissen wir diesbezügliche Hinweise. Man muß manchmal zuerst etliche Meilensteine abschreiten, ehe die verschiedenen Lagerzeichen sichtbar werden. Das ist bestimmt ein Risiko, und man wird dem Herausgeber, der laut eigener Aussage irgendwie um dasselbe zu wissen scheint, kaum den Vorwurf ersparen können, er habe durch Ausschaltung der fälligen Präventivmaßnahmen manchem Mißverständnis Tür und Tor geöffnet und den theologisch nicht vorgebildeten Leser unter Umständen in eine böse Geistesverwirrung hineinmanövriert.

2. Bei einem solchen Standardwerk der beschwörenden Geste muß man von vornherein damit rechnen, daß der ausgestreckte Zeigefinger jede mögliche Dimension irdisch-geistlicher Existenz berührt. Man wundert sich darum auch nicht weiter, wenn in diesem Buche der Dialog so ziemlich alles umspielt, worüber man im konkreten Falle etwa sprechen kann, angefangen beim oft allzumenschlichen Profil der « Beamteten » bis hinauf zu deren Versagen im apostolischen oder gar liturgischen Raum. Ja, es ist eine recht unappetitliche « summa peccatorum », die hier auf dem Servierboy herangefahren wird und deren Tatsächlichkeit man leider nicht ohne weiteres ins bloß mythologische zu sublimieren vermag. Aber eben so leider sei vermerkt, daß ihre Darstellung gelegentlich äußerst undurchsichtig wirkt. So hat man des öfteren den Eindruck, dieses Buch sei ein metaphysisches



Coctail, in welchem nicht selten wesentliches und unwesentliches zu einem derartigen Gebräu zusammengemischt sind, daß daran ein inkarnierter Kirchenfeind sein zartes Gemüt zu einer ganz angenehmen Zimmertemperatur aufzuwärmen vermöchte. Nebensächliche Dinge sind hauptsächlich und dringlichen manchmal dermaßen vorgelagert, daß sie letztere fast überdecken und somit den Blick in die eigentliche Tiefe der Drangsal eher verschleiern als öffnen.

Ferner wachsen die einzelnen Forderungen hie und da direkt ins gegensätzliche und widerspruchsvolle aus. Was soll denn der Kritisierte eigentlich noch denken, wenn ihm, wiederum beispielshalber, Herr X ob seiner kontemplativen Weltferne grollt, während ihm zu gleicher Zeit Herr Y eine zu aktive Weltnähe als Vorwurf in die Tasche und in das Gewissen schiebt? Man sieht zuweilen wirklich nicht mehr durch. Gerade im Problem der sicher hochwichtigen Umschaltung auf die apostolischen Bedürfnisse der Gegenwart melden sich so verschiedene Richtungen zu Wort, daß es fast unmöglich ist, dieselben zu harmonisieren.

Endlich möchte ich mir im jetzigen Zusammenhang bei den 40 « Eidgenossen » noch das Imprimatur für die ganz bescheiden hingesezte Frage erbitten, ob eine Kritik tatsächlich noch konstruktiv ist, wenn sie mit solchen Verallgemeinerungen arbeitet. Es finden sich in unserem Buche zwar mancherlei « Gut-Achten ». Aufs große gesehen aber gewinnt man den Eindruck, daß in der Kirche eigentlich so ziemlich alles im argen liegt, und wenn man den Begründungen für diese immerhin etwas kühne Behauptung nachgeht, dann stellt man fest, daß häufig Einzelfacta einfach ins Universale umgebogen werden und damit eine Induktionsmethode zum Durchbruch gelangt, vor der man sonst das Auditorium anderer, nicht theologischer Vorlesungsräume dringend zu warnen pflegt.

3. Den schmerzlichsten Punkt in dieser Schrift erreicht man aber erst dort, wo sich beim Studium die nüchterne Erkenntnis aufdrängt, daß die Kritiker vielfach unmögliches verlangen. Dazu folgendes:

Wenn ich auf Grund einer langjährigen Erfahrung aufgerufen bin, vor jungen werdenden Theologen eine « Berufsberatung » zu machen, dann verweise ich meine Aspiranten betreff der traditionell zur Ausgabe gelangenden moralischen, intellektuellen, religiösen und apostolischen Qualitäten gerne an den berufsethischen Kleriker-Katechismus, betone aber dafür etwas, was wohl viel zu ängstlich totgeschwiegen wird, nämlich die Notwendigkeit des priesterlichen Glaubens an das Geheimnis des Erfolges im Mißerfolg. Denn das Leben des modernen Seelsorgers, besonders in den Großpfarreien unserer Städte, ist nun einmal normalerweise fast automatisch auf ein gewisses Versagen ausgerichtet. Und dies trotz vielleicht guter theologischer Bildung und allerbesten religiöser Willensbereitschaft. Warum? Weil zu viele Aufgaben auf ihn einstürzen. Er soll auf die Kanzel und hier so predigen, daß die Einfachen ihn verstehen und die Intellektuellen sich nicht langweilen und zwar auch jene Intellektuellen nicht, deren Ansprüche um ein beachtliches höher liegen, als die vorliegenden Blätter es hie und da wahr haben wollen. — Er soll in den Beichtstuhl und seine dortige Sendung so erfüllen, daß er das geknickte Rohr nicht bricht, aber trotz aller Tiefenpsychologie auch in

unseren Tagen kompromißlos zur Bergpredigt steht. Er soll zu den Alten, zu den Kranken, zu den Müden und diese immer wieder mit so echtem, einführenden Verständnis zum Glauben an den tiefen Sinn ihres Daseins erwecken, daß sie nicht angewidert erklären: Herr Kaplan, lassen Sie mich endlich in Ruhe. — Er soll in die Schulen und daselbst die hoffnungsvollen, « halbstarken » Garanten der Zukunft mit einer derartigen Begeisterung für das Reich Gottes erfüllen, daß sie alle unisono ausrufen: unser Vikar ist ein Genie! Und er soll in die Organisationen hinein. Ja, auch in diese! Gewiß nicht als Charitasdirektor, der den Laien das Brot wegnimmt, oder als Privatsekretär zur Führung von Kartotheken, wohl aber als geistlicher Berater, von den Laien selbst gerufen und mit ihren konkreten Hoffnungen für die « Kongregation » und deren Sein oder Nichtsein verantwortlich belastet. — Ja, er soll gewissermaßen alles. Und kein Mensch kann alles. Was man außerhalb des seelsorglichen Raumes auch mit herzerfrischender Offenheit zugibt. Denn wenn ich an Gastritis leide und damit zum Augenarzt gehe, dann schaut er mich etwas erstaunt an und meint dann mit malitiösem Unterton: Hören Sie mal, wir haben Spezialisten!

Also Spezialisten auch in der Seelsorge? Ja, sicher! Niemand wird die Berechtigung der respektiven Anrufe unseres Buches leugnen. Doch sollte man dann billigerweise auch zugeben, einmal: daß die Kirche sich bezüglich dieser Wünsche tatsächlich und wirkungsvoll engagieren ließ; zum andern: daß eine adaequate Übertragung der in Frage stehenden Analogie auf unsere Zusammenhänge vollständig ausgeschlossen ist, worüber ich wohl kein Wort mehr zu verlieren brauche, weil die Evidenz dieser Behauptung für jeden in die Augen springt, auch wenn er nur zu den Ahnenden und nicht zu den Einsichtigen gehört. — Bleibt also bestehen, daß der Priester sehr oft in ein Aufgebot von Pflichten eingespannt ist, dem er zu seinem eigenen Leidwesen manchmal nur in recht unvollkommener Weise gerecht zu werden vermag. Diese Feststellung hat nichts mit einer Retuschierung der so oft beschworenen menschlichen Schwäche klerikaler « Übermenschen » zu tun. Wir wollen die beliebten Schnapspriester der modernen Bühne mit- samt ihren vielleicht noch ominöseren Kollegen aus der Lieblosigkeit oder pfarrherrlichen Diktatur bestimmt nicht hinter die Kulissen abschieben. Aber in unserer Frage geht es eben nicht um moralische Defekte, an deren Korrektur jeder sein Leben lang zu arbeiten hat, sondern um eine immanente, naturhafte Begrenzung der Gaben und Talente, welche die so begehrenswerte universale Strahlung einfach verunmöglicht und den Eingeeengten vor die Alternative stellt, sich entweder in der Dimension des Kreuzes durch den Glauben an die Gnade des Mißerfolges in der Freiheit der Kinder Gottes zu bewahren oder an diesem Mißerfolg zu zerbrechen. — Unsere Kritiker berücksichtigen diese Tatsache zu wenig. Sie unterscheiden nicht, wie sonst überall üblich, zwischen Möglichkeiten und irrealen Wunschträumen und werden dadurch vielfach ungerecht.

Konstruktive Kritik? Vielleicht. Ich könnte mir aber auch denken, daß mancher ergraute Reichs-Gottes-Kämpfer, der im Dienste der Seelen jahrzehntelang sein Bestes hergab, nach der Lektüre dieses Buches sehr unkonstruktiv resigniert, während der eine oder andere aus der werdenden

theologischen Generation sich sagt: wenn es so steht, will ich die Finger davon lassen. Dann gehe ich lieber in die Fabrik oder ins Parlament!

4. Endlich möchte ich abschließend noch eine Gegenfrage stellen: ob nämlich die Kritisierten ihrerseits nicht auf Grund gerade dieses Buches manche desideria an ihre Kritiker vormerken könnten? Denn diese machen es einem bestimmt nicht immer leicht, den Glauben an die eingangs erwähnte Reinheit ihrer Absicht durchgängig zu tätigen, verfallen sie doch gelegentlich in einen Jargon, der sehr deutlich an den preußischen Wachtsmeister der wilhelminischen Ära erinnert. Zugegeben: die Auseinandersetzung vollzieht sich auf weite Strecken hin in einer recht vornehmen Atmosphäre. Um so störender wirkt das hochnäsige « von-oben-herab », mit welchem vereinzelte unserer « Kreuzritter » in Szene treten.

Ferner verdeutlicht unsere Schrift erneut die alte Wahrheit, daß nicht nur der Kritisierte, sondern auch der Kritiker relativ sind. Und daß man darum letzterem den dringenden Rat geben muß, seine « Artillerie » à jour zu halten. Denn wenn es auch wahr ist, daß in diesem Buche äußerst gescheite Dinge zum Vortrage gelangen, so kann doch ehrlicherweise nicht bestritten werden, daß mancher aus dieser langen Reihe angeblich prominenter Vertreter der Offensive recht bescheidene Fündlein beisteuert, die in keiner Proportion zum investierten Heldengestus stehen, und darum den Verdacht erwecken könnten, daß bei einer eventuellen Vertauschung der Rollen nicht mehr er vor unserer Kanzel, sondern wir vor der seinen fliehen würden, wenigstens für den Fall, daß die von ihm hier durchgestandenen Erkenntnisse dem ungefähren Durchschnitt seiner Prominenz entspricht. — Ja, eine leichte Dosis Bescheidenheit könnte da und dort gute therapeutische Dienste tun.

Schließlich erlaube ich mir noch den schüchternen Zweifel, ob unsere Olympier sich das Recht zu ihrer oft ziemlich scharfen Kritik aus einem entsprechend aktiven Einsatz bei der so dringend notwendigen Mitarbeit im priesterlichen Raum hergeholt haben. Ich kenne nämlich manchen vielgeschmähten Geistlichen, der sich geradezu die Augen wund schaut, ob denn nicht endlich in seiner Pfarrei ein paar wackere Christophoroi aufstünden, ihm zu helfen, Christi göttliche Last durch die Lande zu tragen. Er findet sie nicht, dafür aber dutzendweise Meckerer, die sich bei einem Glas Burgunder über seine ungehobelten Predigten, sein mangelndes Organisationstalent und seine schäbige Soutane (er kann sich vorläufig noch keine andere leisten, weil er die Hälfte seines ohnehin spärlichen Gehaltes in die Bannmeile trägt!) intensiv auslassen. — Es haben mir schon viele Laien erklärt, wie vorsichtig man mit seinem Urteil werde, sobald man sich einmal persönlich in den Betrieb einschalten lasse und dann etwas von den fast unvorstellbaren Schwierigkeiten zu ahnen beginne, die bewältigt werden sollten. — Vielleicht haben unsere 40 tapferen Mannen und Frauen dies tatsächlich schon selbst im Laien-Hilfsdienst erfahren. Wenn nicht, möchte ich sie dazu ermuntern und im Zusammenhang damit der Vermutung Ausdruck verleihen, die 2. Auflage dieses Buches bekomme dann wahrscheinlich ein etwas anderes Gesicht.

LUZIUS M. SIMEON OP



### Um das Verständnis von Newmans Beitrag zur Theologie

Papst Pius XII., der 1950 die Untersuchungen zur Kanonisation Newmans eröffnete, nennt Newman den « Ruhm und Glanz der ganzen Kirche »<sup>1</sup>. « Wie wenige seines Jahrhunderts hat Newman die religiöse Erfahrung des Christentums bereichert », schreibt der schwedische Bischof Y. T. Brilioth<sup>2</sup>, und P. E. Przywara setzt sich überzeugend dafür ein, daß Newman der Titel eines Kirchenlehrers der neuen Zeit gebühre, nehme er doch die Mittelstellung zwischen der Scholastik und der Moderne ein<sup>3</sup>.

Drei neue Newmanbücher wollen gerade den Wert des Newmanschen Gedankengutes auf theologischer Ebene zeigen. Die Verfasser dieser drei Bücher sind wohl verschieden im Vorgehen, Newman zu verstehen und zu deuten, einig aber im Aufzeigen der großen Bedeutung dieses Mannes für die Theologie.

#### I.

Das erste Buch ist dogmengeschichtlicher Art: O. Chadwick, « *From Bossuet to Newman, the Idea of Doctrinal Development*. » Cambridge University Press, 1957, 253 p. Es ist unmöglich, den Ideenreichtum dieser Vorträge Chadwicks, hier zu einem Buch gesammelt, erschöpfend darzustellen. Doch durch eine kurze Skizzierung des Inhaltes wird der Wert des Buches leicht ersichtlich.

Im 1. Kapitel zeigt Chadwick, wie die eigentliche Diskussion der Entwicklung der christlichen Lehre aus der Kontroverse mit dem Protestantismus stammt. Als Ausgangspunkt stellt der anglikanische Theologe Chadwick Bossuet heraus, der im Streitgespräch mit den Protestanten seiner Tage seine Ansicht über die Dogmenentwicklung formuliert und veröffentlicht hat: « *Histoire des variations des Eglises protestantes* » (1688). Dieses Werk, welches sogar einen Gibbon « bekehren » konnte, blieb die stärkste Waffe der katholischen Apologetik für ein ganzes Jahrhundert. Bossuets Axiom galt unbestritten: Änderungen im Glauben sind immer Zeichen des Irrtums (S. 5), denn die christliche Religion kam vollständig und vollkommen vom Herrn, die Kirche hat das « *depositum fidei* » unverändert zu erhalten und den Menschen zu überliefern (S. 6). Die Irrlehrer aber, welche die Kirche zu Dogmatisierungen veranlassen, helfen ihr nicht etwa, die Lehre besser zu verstehen, sondern sie nur besser mitteilen zu können (S. 20). Fortschritt in der Lehre war somit für Bossuet nicht tieferes Verständnis, wohl aber bessere missionarische Ausbreitung der Offenbarung.

Im 2. Kapitel, *Logical Explanation*, wird die Stellung der Scholastik zur Dogmenentwicklung dargelegt. Besonders aber wird gezeigt, wie die spanischen Theologen des 17. Jahrhunderts zu dieser Frage sich äußerten. Schon die Meister dieser Tradition, Duns Scotus, Bonaventura, Thomas

<sup>1</sup> s. Newman-Studien, Bd. 3, 1957, 248.

<sup>2</sup> Y. T. BRILIOTH: *The Anglican Revival*, 1925.

<sup>3</sup> E. PRZYWARA: Newman — Möglicher Heiliger und Kirchenlehrer der neuen Zeit, in: Newman-Studien, Bd. 3, 28 ff.; vgl. auch 18.

von Aquin haben den Weg für die scholastische Erklärung gewiesen: Wenn die Kirche definiert, entfaltet sie nur klarer den inneren Gehalt der Offenbarung (« explicating what was implicit », S. 23). Alle nachfolgenden scholastischen Deutungsversuche gingen in der gleichen Richtung und sprachen deshalb von logischen Schlußfolgerungen: Petrus Lombardus (« fides velata — fides distincta », S. 24), Vasquez (S. 32), Molina (S. 33), Suarez (S. 33). Auch im Streit um die Begriffe « fides infusa — fides acquisita » in den Schriften de Lugos und Arriagas ist immer die Rede von logischen Schlußfolgerungen, nur ihr Wert und ihr Zwang wurden verschieden beurteilt.

Chadwick umreißt dann die Stellungnahme moderner Scholastiker in dieser Frage, besonders Marin-Solas (S. 211). Ihre Lösung bringt Chadwick auf folgende Formel: Vor einer Definition müssen die Theologen zwar Schlußfolgerungen ziehen aus gegebenen Glaubenssätzen, doch hängt die Wahrheit einer so erarbeiteten und nachträglich durch die kirchliche Autorität als Glaubenssatz aufgestellten Definition nicht mehr von den Gründen, Praemissen und Folgerungen ab. Mit gewissem Recht stellt Chadwick fest, daß das Schlußfolgern damit seinen alten Platz in der Dogmenentwicklung verloren hat (S. 47). Auch bei den neuesten « logischen » Erklärungsversuchen (von C. Boyer, T. Zapelena, Ch. Journet, C. Dillenschneider) weist Chadwick auf Schwächen und Lücken hin (S. 211).

Bezeichnenderweise wußte Newman vor der Abfassung seines « Essay on Development » nichts von all diesen jahrhundertealten Erklärungsversuchen durch logische Schlußfolgerungen.

Im 3. Kapitel, *The Catholic Critics*, zeigt Chadwick, daß auch die französischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts kaum beeinflusst waren von dieser « logischen Tradition », sie waren ja meist Historiker (S. 48). Nach der Darlegung der Stellung Harouins (S. 49), des Jansenismus (S. 52) und Martins (S. 57), des Gegners von Bossuet, zeigt Chadwick, wie Mabillon von seinen historischen Studien her überhaupt keine Theorie der Dogmenentwicklung kannte (S. 66), und wie Germon sogar jede Entwicklung als häretische Interpolation hinstellte (S. 67). Erst Schelstrate fand eine einigermaßen neue Erklärungsweise in seiner seit 1685 vertretenen Theorie, daß Christus den Aposteln restlos alles mitgeteilt habe, diese aber wegen der Arkandisziplin viele Dinge geheimhalten mußten, welche im Verlauf der Kirchengeschichte nun ans Tageslicht kommen (S. 69). Weil aber die Voraussetzungen Schelstrates historisch unhaltbar waren, suchte Berruyer eine neue Lösung und fand heraus, daß der Grund der Sicherheit des Glaubens die Autorität der Kirche ist, die gar keine Beweise und Folgerungen braucht (S. 70). Dieser pure Fideismus Berruyers ist nur die logische Konsequenz aus Hardouins Ansicht (S. 73).

Im 4. Kapitel, *Progress in Religion*, wendet sich Chadwick den anglikanischen Theologen des 18. Jahrhunderts zu, die, im Gegensatz zu ihren französischen Kollegen, in der Religion wie in den weltlichen Wissenschaften einen wirklichen Fortschritt feststellten. Im Zeitalter der Rationalisten hielt man sich für fähig und berechtigt, auch die Religion verstandesmäßig zu « verbessern ». In Butlers « Analogie » sah man ein Mittel, eine bessere Theologie zu finden (S. 77). Für Locke war der Verstand die natürliche

Offenbarung Gottes, und Berkeley sah eine solche im natürlichen Ablauf der Dinge (S. 78). Mit dem Fortschritt in den Wissenschaften war man auch imstande, die Offenbarung besser zu verstehen (S. 79). Da die Ansicht vertreten wurde, die Sprache dogmatischer Formeln, wie etwa der 39 Artikel, ändere sich wie der Wert des Geldes (S. 80), war es folgerichtig, wenn die Latitudinärer zwar keine Entwicklung in der Offenbarung sahen, die ein für allemal in der Schrift eingeschlossen ist, sondern nur annahmen, die christliche Lehre ändere sich (S. 81) und zwar im Sinne eines besseren Verständnisses dieser unveränderlichen Offenbarung (S. 83). Dieser Ansicht war auch Bischof Butler (S. 84), der keinen Fortschritt in der Offenbarung, wohl aber einen in der Theologie anerkannte.

Gerade diese Ansicht Butlers war die Grundlage für Newmans Theorie (S. 86), obwohl er selber Unterschiede zwischen seiner eigenen Ansicht und jener Butlers feststellte (S. 89). Während nämlich für Butler die Bibel allein die unveränderliche Offenbarung enthielt, war es für Newman zwar auch die Bibel, aber so wie sie von der alten Kirche verstanden wurde, und während für Butler der geschulte und gebildete Verstand das Mittel des besseren Verständnisses, also des Fortschrittes in der Theologie war, hielt Newman nicht den Verstand allein, sondern den Verstand in Verbindung mit dem Gewissen als die treibende Kraft einer Entwicklung. (Hier ist einerseits deutlich der Einfluß Humes auf Newman zu spüren, von dem Chadwick nur ganz allgemein spricht S. 125 ; andererseits liegt darin auch die Wurzel der Konversion Newmans zur katholischen Kirche, von der Chadwick nichts sagt). Newman benützt also die Gedanken Butlers, beruht aber nicht ausschließlich auf seinen Prinzipien (S. 95).

Da Newman von einer Entwicklung gesprochen hat, war es fast selbstverständlich, daß man ihn in Zusammenhang brachte mit Vertretern von philosophisch-theologischen Entwicklungstheorien oder von naturwissenschaftlichen Deszendenztheorien.

Im 5. Kapitel, *Newman and the Philosophy of Evolution*, wird deshalb gezeigt, was damals alles in der Luft lag, und welchen Einfluß besonders die deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts ausübten, allen voran Möhler. Doch ist es klar erwiesen, daß Newmans Theorie der Entwicklung begründet war in seinen patristischen Studien und nicht abhing von den zeitgenössischen Denkern (S. 118), nicht einmal von Möhler, dem Newman zwar eine der seinen ähnliche Entwicklungstheorie zuerkannte.

Aus dem Kapitel 6, *Ward*, geht hervor, daß Newmans Lösung, trotz des moralischen Elementes des Gewissens, wesentlich intellektualistisch blieb und nicht wie jene von W. G. Ward rein moralisch wurde, sodaß nicht wie nach ihm jene Religion als die richtige anzusehen ist, welche den höchstmöglichen Typ der Heiligkeit hervorzubringen imstande war (S. 134).

Im folgenden Kapitel 7, *Newmans Theory*, legt Chadwick die beiden Gedankenlinien dar, welche sich durch das ganze « Essay on Development » hindurchziehen : eine historische und eine doktrinaire (S. 139). Beide sind aber in einander verwoben, denn sobald Newman im geschichtlichen Argument hat zeigen können, daß im Lauf der Kirchengeschichte irgend eine Veränderung in der Lehre stattgefunden hat, braucht er auch eine Theorie,

um die Veränderung zu erklären (S. 144). Neben den Erklärungsversuchen von Bossuet und der Scholastik stellt Newman seinen eigenen auf, welcher zwei Aspekte aufweist. Einerseits ist die christliche Offenbarung eine Idee, welche sich als Einheit dem Geiste, dem Herzen und dem Gewissen der Kirche als Körperschaft ausdrückte und sich in der Zeit formulieren und auswirken muß. Andererseits ergeht es der Kirche wie dem einzelnen Gläubigen, der zum Glauben gelangt (S. 151), der ja eigentlich in denselben hineinwächst, den er anfangs nur in den großen Zügen erfaßte und annahm, der aber immer neue Sätze formuliert aus dem einmal wortlos angenommenen Ganzen (S. 153).

So macht es Chadwick ersichtlich, daß Newman annimmt, die Kirche versorge uns tatsächlich mit neuen Lehren trotz der Abgeschlossenheit der Offenbarung, da sie sich eben vieler Wahrheiten gar nicht bewußt war (S. 154). Die Kirche wächst aber in diese neuen Wahrheiten hinein ohne bewußtes, logisches Beweisverfahren; erst hinterher, wenn sie zurückschaut, kann sie logische Implikationen merken (S. 156).

Als Newman katholisch geworden war, drängte es ihn natürlich, seine Theorie der Entwicklung der christlichen Lehre von der Kirche als rechtgläubig anerkannt zu sehen (S. 164).

Im 8. Kapitel seines Buches, *Newman and Rome*, läßt Chadwick uns die riesigen Schwierigkeiten sehen, die sich ergaben, als römische Theologen des 19. Jahrhunderts sich über Newmans Werk hermachten. « Newman miscet et confundit omnia », stöhnte P. Perrone (S. 169). « All this shows, how little they have of a view », stöhnte Newman (S. 241). Das ganze Kapitel zeigt so recht die Verschiedenheit der Ausdrucksmittel Newmans und der römischen Theologen, welchen er seine Rechtgläubigkeit beweisen wollte. Newmans Werk konnte in Rom nicht auf Englisch gelesen werden; Übersetzungen, welche man dort benützte, waren ganz ungeschickt oder sogar falsch. Zudem ließen sich Newmans Argumente nicht in scholastische Syllogismen pressen.

Newman blieb bei seiner Meinung und hielt an seiner Theorie fest, Perrone « bekehrte » ihn nicht. Gerade deswegen hat Newman, wie Chadwick im letzten Kapitel seines spannenden Buches darlegt (S. 185), einen ganz persönlichen Beitrag zum Glaubensverständnis der Kirche geleistet.

\*

Wir gehen durch das ganze Buch hindurch einig mit dem anglikanischen Theologen Chadwick; gewisse stillschweigende Folgerungen, die er in einige Texte hineingelegt haben mag und auf die schon anderswo hingewiesen wurde<sup>4</sup>, stören den Faden der Untersuchung nicht.

Nur mit der negativen Antwort, welche er in seinem letzten fragenden Abschnitt nahelegt (S. 195), können wir nicht einig gehen, dort nämlich, wo Chadwick glaubt, Newmans « Essay on Development » könne nicht

<sup>4</sup> z. B. Letter to the Editor, in: Times Literary Supplement, 27. 12. 1957, von Maurice BÉNEVOT SJ; Besprechung in: The Downside Review 76 (1958) 294 ff., von H. F. DAVIS.

restlos neben dem Dekret *Lamentabili* des sacrum Officium vom Jahre 1907 bestehen, mit andern Worten, wo Chadwick meint, Newmans Lösung sei nicht ganz katholisch. Obwohl wir doch einerseits glauben, daß die Offenbarung abgeschlossen ist mit den Aposteln, wie es jenes Dekret lehrt (Denz. 2021), sagen uns andererseits gerade jene Theologen, welche den Entscheid für das *neue* Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vorbereiten mußten, daß diese Formel nicht durch einen demonstrativen Beweis aus einem Offenbarungstext abgeleitet werden könne, sondern daß sie garantiert sei durch das *Glaubensbewußtsein* der Kirche und des Lehramtes<sup>5</sup>.

Wenn wir an der Abgeschlossenheit der Offenbarung festhalten, trotzdem aber ein *neues* Dogma, einen neuen Glaubenssatz annehmen, wenn weiterhin die kirchlichen Dokumente Ausdrücke gebrauchen wie « *Vetus est Christi fidelium erga eius beatissimam matrem Virginem Mariam pietas sentientium...* » (Denz. 1100), oder: die Wahrheit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel « *sacris litteris innititur, christifidelium animis penitus est insita...* » (Denz. 2332), warum soll dann die Ansicht Newmans vom allgemeinen Glaubensbewußtsein der Kirche nicht katholisch sein? Warum soll eine Lösung, die die beiden Gegebenheiten der Abgeschlossenheit der Offenbarung und der Neuheit eines Glaubenssatzes vereint und erklärt, nicht katholisch sein<sup>6</sup>? Im Gegenteil scheint doch im Lichte gerade der neuesten Definition jene Lösung, welche Newman vor 100 Jahren als Anglikaner gefunden und als Katholik zeitlebens vertreten hat, als rechtgläubig bestätigt. Das beweist einmal mehr die Aktualität Newmans, aber auch des ausgezeichneten Buches von Chadwick, sowohl für Anglikaner als auch für Katholiken.

## II.

Wenn nun dem so ist, warum sollte es allen linguistischen und emotionalen Verschiedenheiten zum Trotz nicht möglich sein, Newman auf eine scholastische Formel zu bringen? Tatsache ist, daß solche Versuche gescheitert sind<sup>7</sup> und Newman selber sagte, daß er als Mensch des 19. Jahrhunderts eben nicht mehr so denke wie die mittelalterliche Scholastik<sup>8</sup>.

Während nun Dr. Chadwick die Stellung Newmans in der religions-philosophischen Ideengeschichte aufzeigte, hat P. J.-H. Walgrave OP in seinem Werk, « *Newman, Le développement du Dogme* », Casterman, Tournai-Paris 1957, 398 p., versucht, an Newman von der Scholastik her geformte Denkkategorien anzulegen und herauszufinden, wo er nach seiner Glaubenspsychologie hingehört, welches seine neuen Beiträge sind, und wo « Lücken » in einem System zu finden wären.

Im 1. Teil (S. 17-76) untersucht Walgrave Newmans Persönlichkeit, zuerst seine Anfangsgegebenheiten und dann seine geistige Entwicklung.

<sup>5</sup> K. RAHNER, Das neue Dogma. Wort und Wahrheit, 7 (1952) 57-59.

<sup>6</sup> s. F. M. WILLAM: Newman und P. Perrone, in: Newman-Studien, Bd. 2, 1954, 120 ff.

<sup>7</sup> s. W. RENZ: Newmans Idee einer Universität, 1958, 314 ff.

<sup>8</sup> W. WARD: The Life of Cardinal Newman, vol. 2, 1912, 269.



Da Walgrave eine Synthese erarbeiten, die ganze Newmansche Idee der Entwicklung des Dogmas rekonstruieren will, indem er alle Elemente aus Newmans riesigem Werk dieser Synthese einzuverleiben (S. 14) und hierarchisch-organisch zu ordnen versucht (S. 303), muß er so vorgehen. Doch scheint dann die Persönlichkeit Newmans in diesem 1. Teil allzusehr unter dem Gesichtspunkt der « Entwicklung » gesehen zu sein. In den « philosophischen » Werken, wenn man einige davon so nennen will, ist Newman doch auch sehr aristotelisch-rational, und nicht so sehr platonisch-existentiell, wie Walgrave zu betonen scheint. Die « Logic » Whatelys beeinflusste Newman nämlich viel mehr als etwa dessen Kirchenlehre (S. 39), obwohl Newman in der Apologia darüber nichts sagt<sup>9</sup>. Auch zeigt ja Walgrave ganz richtig (S. 51), wie alle Werke Newmans in seiner katholischen Zeit von der Sorge um die intellektuelle Lage seiner neuen Glaubensgenossen getragen war. Daß er aber den emotionalen Weg zur Verstandeserkenntnis immer wieder betonte, war doch eher dem Einfluß Humes, insofern dieser die gesunde Reaktion auf den reinen Rationalismus war, zuzuschreiben als jener von Walgrave so sehr in den Vordergrund gerückten Antinomie von Verstand und Gewissen (S. 43), die sich zwar richtigerweise im ganzen Werke Newmans finden lassen.

Im 2. Kapitel des 1. Teiles durchgeht dann Walgrave sorgfältig die Werke Newmans und zeigt chronologisch, wo und wie sich Newmans Ansicht über die Entwicklung in den betreffenden Werken äußert. Vielleicht hätte ein Vergleich der betreffenden Stellen (S. 68) der « Idee einer Universität » in der 1. Ausgabe (1852) mit jenen der 3. Ausgabe (1873) Licht geworfen auf den Übergang vom « konservativen » zum « liberalen » Newman<sup>10</sup>. Auch (S. 69) hätte Newmans Beitrag « Über die benediktinischen Jahrhunderte » der Januarnummer des « Atlantis » 1859 interessante Hinweise enthalten.

Da die Glaubensentwicklung notwendigerweise zwei Aspekte aufweist, denjenigen der Entwicklung und Änderung sowie denjenigen der Identität und Unveränderlichkeit, so behandelt Walgrave im 2. Teil seines Buches (S. 77-211) den Aspekt der Änderung an der Newmanschen Theorie der Glaubensentwicklung und dann im 3. Teil (S. 215-300) jenen der Unveränderlichkeit und Konstanz. Es ist aber nicht recht ersichtlich, warum Walgrave so vorgeht, denn historisch gesehen ging es dem anglikanischen Newman ja zuerst darum, die Kontinuität im Glauben zu sehen trotz einer notwendigen Entwicklung, also Änderung. Walgrave konstatierte das ja selber (S. 215).

Nachdem Walgrave im 1. Abschnitt des 2. Teiles die Psychologie Newmans untersucht und klar dargestellt hat, zeigt er im 2. Abschnitt, wie Newmans Glaubenspsychologie sich seiner allgemeinen Psychologie anschließt. Die allgemeinen Grundsätze hat Walgrave aus Newmans « Grammar of Assent » geschöpft und sie berechtigterweise zusammengebracht mit jenen des « Essay on Development », denn Newman selber vergleicht ja die Ent-

<sup>9</sup> s. A. D. CULLER, *The Imperial Intellect*, 1955, 39-43.

<sup>10</sup> W. WARD: Einleitung zur Ausgabe « On the Scope and Nature of University Education », in: *Everyman's Library* 1915.

wicklung des Glaubens der Kirche als Ganzes mit jener im einzelnen Gläubigen. Mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt und dem Newmanschen Gedankengut im allgemeinen keinen Zwang antut, gibt Walgrave das Resultat seiner bisherigen Untersuchungen (S. 155).

Von der allgemeinen Betrachtung der Äußerungen Newmans über die « Psychologie der Gesellschaft » geht Walgrave dann weiter zur Darstellung der verschiedenen Kräfte, welche nach Newman die Entwicklung der Tradition der Kirche beeinflussen (S. 194-206). Obwohl alle Stellen mit außerordentlicher Textkenntnis zusammengetragen sind, sei wiederum die Frage gestattet nach dem Grund für die Methode des Vorgehens, die doch der Mentalität Newmans entgegengesetzt ist. Newman geht doch immer vom Konkreten zum Abstrakten über.

Auch im 3. Teil seines Werkes (S. 215-300) geht Walgrave konsequent auf seine eigene Weise vor. Zuerst wird Newmans *allgemeine* Apologetik dargelegt, welche den Zweck hat, zu beweisen, daß das Wachsen des Glaubens die Unveränderlichkeit der Offenbarung nicht antastet (S. 215), und die ferner die notwendige Entfaltung einer religiösen Weltauffassung rechtfertigen will, deren volle Entwicklung bei der Kirche enden muß (S. 244). Dann erst zeigt Walgrave, wie Newman *konkret* zuerst kirchengeschichtlich illustriert hat, daß wir berechtigt sind, a priori anzunehmen, daß eine von Gott gegebene Offenbarung nicht verloren gehen wird, und wie Newman dann rein verstandesmäßig, in einer philosophisch-historischen Untersuchung die Dogmengeschichte behandelt.

Am Schluß seines 3. Teiles faßt Walgrave das Resultat seiner Untersuchungen zusammen. « Terminons en essayant de condenser ces vues de Newman, librement, brièvement, dans l'ordre » (S. 297). Zwar leuchtet aus dieser großen Synthese Newmans Größe und Weitsicht auf, besonders nach der Definition der Himmelfahrt Mariens. Aber es erhebt sich auch hier wiederum die Frage nach der Berechtigung des Vorgehens. Wird so nicht Newman eine Abgeschlossenheit und Systematik zugeschrieben, welche seine Werke nie aufweisen, sagt doch Walgrave selber, man müsse deren « caractère littéraire et occasionnel » beachten (S. 53, Anm. 1). Doch hat Walgrave gerade mit seiner Methode für den in scholastischen Denkkategorien vorgehenden Theologen ohne Zweifel ein unentbehrliches Werkzeug geschaffen, um Newman verstehen zu können, dank seiner scholastischen Herkunft, die ihm aber den Zugang zum ganz anders gearteten Newman nicht verwehrte. Die Frage von J. L. May, was denn der Laie davon habe, wenn er diesem gelehrten Führer (Walgrave) gefolgt sei durch alle Etappen dieses langen und verwickelten Abenteuers, bleibt aber nicht unberechtigt. « Es muß ihm vorkommen, nicht die Stimme Newmans gehört zu haben. »<sup>11</sup>

Der eingeschlagene Weg muß Walgrave notwendigerweise zu einem Schlußkapitel führen: Newmans Platz in der philosophisch-theologischen Geistesgeschichte, Wert und Lücken seines Argumentes, kritische Stellungnahme. Richtigerweise ist Newmans Konzeption der Glaubensentwicklung auch für Walgrave ein eindeutiger Beweis für Newmans Gleichgewichtssinn

<sup>11</sup> J. L. MAY: Non in dialectica..., in: The Tablet, 2. 2. 1957, 106.

und die Macht seines Genies, da er die logische Struktur der Dogmenentwicklung mit ihrer Abhängigkeit von der ganzen lebendigen moralischen Person des Gläubigen zu verbinden wußte (S. 322). Mit Recht — man ist nur auf den ersten Blick erstaunt über den Titel « *Lacunes de la psychologie newmanienne du développement* » — hebt Walgrave hervor, daß Newman selber seine Werke als provisorisch und unvollkommen hielt, weil er für seine Untersuchungen Gegenstände wählte, die noch niemand erforschte, und daß seine Art, alles mit Analogie zu erklären, oft nicht restlos begriffliche Klarheit bringt (S. 323). Zudem weist Walgrave auf die Tatsache hin, daß Newmans « *Essay on Development* » ein unvollendetes Werk ist, was wiederum Unklarheiten in der Konzeption und Ungenauigkeiten in der Analyse und im Ausdruck erklärt (S. 330).

\*

Scholastischgebildete Leser werden P. Walgrave dankbar sein für die gewissenhafte Analyse der Newmantexte und für die scharfsinnige Synthese der darin enthaltenen Ideen. Sind hier Kritiken geäußert worden, so sollen sie anregen, über das Studium Walgraves Werk hinaus, Newman selber und im Zusammenhang zu lesen; denn wenige Schriftsteller sind so oft zitiert worden ohne Rücksichtnahme auf Zusammenhang und Stellung im ganzen Argument wie Newman<sup>12</sup>.

### III.

Einen ganz ähnlichen Weg wie Walgrave schlug Norbert Schiffers ein, um Newmans Kirchenbegriff zu untersuchen: *Norbert Schiffers, « Die Einheit der Kirche nach Newman »*, Patmos Verlag Düsseldorf 1956, 329 S.

Im 1. Teil seines Buches (S. 39-158) zeigt Schiffers die verschiedenen Entwicklungsstufen, in welchen sich uns das Kirchenbild Newmans darbietet. Angefangen vom kirchengeschichtlich bedingten theologischen und persönlichen Hintergrund Newmans, über seine Predigtäußerungen, Väterstudien, Reformversuche, bis zum Finden der Verwirklichung seines Kirchenbegriffes in der katholischen Kirche, wird uns chronologisch Newmans jeweilige Sicht der Kirche dargelegt. Aus all dem geht hervor, daß Newman die Einheit der Kirche vor allem in der Einheit der Lehre sieht. Zwar ist diese auf dem Glauben begründete Einheit für Newman nicht starre Einheitlichkeit wie etwa bei Bossuet, sondern lebendige Einheit dadurch, daß der Einzelne in der Kirche den Glaubensinhalt « realisieren » muß, wobei die Autorität der Kirche berufen ist, dieses « Realisieren » wachsen zu lassen und nur dann sich einzuschalten, wenn die Einheit der Kirche zu schützen wäre. Newman sieht aber auch die *innere* Einheit, welche garantiert ist durch das Heilswirken des Einen Gottes, von dem als Quelle (« dogmatisches Prinzip ») alle Wahrheit und (« sakramentales Prinzip ») alle heiligende Kraft ausgeht.

Dieser erste Teil des Werkes von Schiffers ist insofern der befriedigendste, da er Newmans Persönlichkeit und Wirken am besten entspricht. Newman

<sup>12</sup> H. F. DAVIS: *The Catholicism of Newman*, in: *Centenary Essays*, 1945, 36.



ist doch der eigentliche Glaubensverkünder. Das schließt ein, daß er wohl eine Gesamtschau der Kirche haben, sich aber immer der jeweiligen Zuhörerschaft anpassen mußte. Wir werden deshalb Newmans ganzem Kirchenbegriff in keinem seiner Werke begegnen. Zudem hat sich bei ihm, angeregt durch Kontroverse und Studium, die Einsicht in das Wesen der Kirche ganz merklich vertieft, obwohl man in all seinen Gedankengängen eine erstaunlich einheitliche Linie feststellen kann. Aus diesen Gründen scheint immer jene Darstellung von Newmans Ideen die adäquateste, welche versucht, die Interessenkreise eines Werkes herauszuarbeiten und seine Lösung auf dem jeweiligen geschichtlichen Hintergrund aufleuchten zu lassen. Dann aber sollen die Gedankengänge am Ganzen der Offenbarung auf ihren Wahrheitsgehalt, an den modernen theologischen und exegetischen Erkenntnissen auf ihren Neuheitswert geprüft werden. Schiffers geht aber andere Wege.

Er stellt im 2. Kapitel seines Buches (S. 161-260) Newmans Äußerungen zu einem System zusammen, das einem als solches imponiert und logisch erscheint. Weil aber Newmans « reales Denken » nicht auf philosophische oder theologische Wesenheiten, sondern auf die reale Wirklichkeit ausgerichtet ist, scheint dieser Teil des Buches von Schiffers weit von Newman entfernt. Mögen die einzelnen Bausteine dieses Systems noch so sorgfältig ausgewählt sein, so haben sie lange nicht die gleiche Leuchtkraft wie im betreffenden Newmantext selber oder verschieben hie und da den Akzent so sehr, daß man in Newman ein abgeschlossenes System vermuten möchte (bes. S. 223-229). Die Mühe und die Akribie, welche hinter diesem zweiten Teil des Buches stecken, würden dem Newmanverständnis besser dienen, wenn sie enger mit dem Newmantext zusammengegangen wären. Doch soll diese Bemerkung nicht den großen wissenschaftlichen Wert einer solchen Synthese für die Newmanforschung und für die Vertiefung unserer Kenntnisse von der Kirche herabmindern.

Im abschließenden Teil (S. 263-315) faßt Schiffers Newmans Gedanken über die Einheit der Kirche in Bildern der Kirche zusammen, wie sie Newman nach der Weise der Heiligen Schrift gebraucht, die ja auch nicht in terminologisch festumrissenen Definitionen über die Kirche zu uns spricht, sondern in Bildern wie: Kirche als « Volk Gottes », « Reich Gottes », « Königreich Christi » (empire), « Leib Christi », « Säule und Fundament der Wahrheit », « Stadt des Glaubens ... Zelt Davids ».

Jedesmal werden dann die Bilder durch die ganze neuere Exegese, vorab die protestantische deutsche Bibelforschung, verfolgt. Damit will Schiffers eine Klärung der Begriffe erreichen. Notgedrungen weitet sich aber die Darstellung zu einer umfassenden Sichtung der modernen Aussagen über die Kirche und zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den protestantischen Exegeten und Theologen von heute aus. Sie weicht deswegen oft sehr weit vom Text Newmans ab, ist in sich aber interessant und wertvoll. Diese neueren Erkenntnisse scheinen eher eine Parallele zu Newman zu sein: Wie er zu seinen fruchtbarsten Zeiten, finden diese Theologen durch unvoreingenommene historisch-literarische Studien, durch keine vorgezeichneten Wege und vorgeschriebenen Ziele behindert, neue Ein-

sichten, die unser theologisches Wissen vertiefen und durch ihre eventuellen Lücken oder Irrtümer die Kirche die Wahrheit besser erkennen lassen. Schiffers Konfrontierung der Ideen Newmans mit den modernen theologischen Erkenntnissen, seien sie nun richtig oder falsch, zeigt, daß Newmans Sicht der Einheit der Kirche rechtgläubig, und daß er in mancher Hinsicht als moderner Theologe anzusprechen ist.

\*

Will man Newman gerecht werden, so scheint es vor allem immer geboten, seinen methodischen Ausgangspunkt zu beachten, nämlich einen lebendigen Vorgang. In all seinen Werken ist Newman der Verkünder und Seelsorger. Er ist immer der schlichte Beobachter des wirklichen *Lebens* und der Theoretiker der *konkreten* Religiösität. Seine Religionspsychologie und seine Äußerungen über die Kirche sind immer im Grunde genommen eine « Philosophie der subjektiven Religion ». <sup>13</sup> Newman unterscheidet sich daher immer von der Scholastik, die auf eine Philosophie der objektiven Religion ausgeht, d. h. auf ein System der religiösen Wahrheiten an sich. Er unterscheidet sich aber auch von jeder Form von Platonismus, der auf Ideenwesen ausgeht. Es gibt für Newman nur eine langsame, beschränkte Annäherung an die Wahrheit auf dem Wege mühsamer Empirie.

Nur so ist auch er zur wahren Kirche gelangt: über historisch orientierte Etappen, die wachsende Einsicht vom häretischen Charakter der anglikanischen Kirche. Als er erkannte, daß es der Gott des Gewissens ist, der sich in der kirchlichen Autorität voll entfaltet, gleichsam als Gewissen der Kirche als Ganzes, und als er sehen mußte, wie seine Kirche dieses Amt nicht leisten wollte, hat er den Schritt getan. Da hat sich seine Bitte aus den Tagen der sizilianischen Krankheit erfüllt: I loved to choose and see my path — but now lead Thou me on!

WOLFGANG RENZ OSB

### Fragen der Theologie heute

Aus Anlaß der 150. Jahrfeier des Priesterseminars in Chur gaben Professoren dieser theologischen Lehranstalt ein großes Sammelwerk heraus<sup>1</sup> das Aufschluß über einen wichtigen Teil jener Probleme bietet, die heute in der theologischen Diskussion einen besonderen Rang einnehmen. Der Zweck des Werkes wird genau bestimmt und die Rezensenten sind gebeten, in ihrer Beurteilung diesen Zweck vor Augen zu halten. « Es soll damit unmittelbar nicht der weiteren Forschung gedient, sondern den in der Seelsorge tätigen Geistlichen und theologisch interessierten Laien eine Orientierung über Ergebnisse und Richtungen des zeitgenössischen theologischen Denkens und Forschens geboten und eine Übersicht über den Stand wich-

<sup>13</sup> E. PRZYWARA, Religionsbegründung, Scheler-Newman, 1923, 223.

<sup>1</sup> *Fragen der Theologie heute*. Hrsg. v. Johannes FEINER, Joseph TRÜTSCH und Franz BÖCKLE. — Benziger Verlag, Einsiedeln 1957. 588 S.

tigster Fragen und Probleme ermöglicht werden, welche die Theologie heute beschäftigen und deren Kenntnis nicht ohne Einfluß auf Verkündigung und Seelsorge sein dürfte » (Vorwort, S. 8). In der Tat entspricht dieses Unternehmen einem realen Bedürfnisse und kann so ein wichtiges Bindeglied darstellen zwischen wissenschaftlicher Theologie und pastoraler Praxis.

In der Absicht, die theologische Problematik klar und lebendig darzustellen, behandeln sachkundige Professoren und Schriftsteller die Hauptprobleme, die auf den verschiedenen Gebieten der Theologie diskutiert werden. In drei großen Abschnitten werden sie klargestellt, und der Leser wird wirklich in das Ringen um Lösungen der Schwierigkeiten und in ein immer tieferes Verständnis der Glaubenswahrheiten eingeführt. Der erste Abschnitt ist den *fundamental-theologischen* Problemen gewidmet: Mythos und Offenbarung (H. Fries), Glaube und Erkenntnis (J. Trütsch), Tradition (J. R. Geiselman), Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift (J. Schildenberger), Altes Testament (J. Schildenberger), Neues Testament (R. Schnackenburg), Apostolische Nachfolge und Primat (O. Karrer). — Im zweiten Abschnitt werden die meist umstrittenen Probleme der *Dogmatik* dargelegt: Natur und Gnade (K. Rahner), Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen (J. Feiner), Christusbild (A. Grillmeier), Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie (A. Müller), Einheit des Kirchenbegriffes (O. Semmelroth), Kirche und Kirchen (Th. Sartory), Sakramente als Organe der Gottbegegnung (H. Schillebeeckx), Eschatologie (H. U. von Balthasar). — Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit den brennenden Fragen aus der sogenannten *praktischen* Theologie: Bestrebungen in der Moraltheologie (F. Böckle), Theologie und Sozialwissenschaften (A. F. Utz), Verkündigung heute aus lebendigen theologischen Einsichten (E. Haensli), Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung (F. Hofmann), der Laie in der Kirche (A. Sustar), Theologie der irdischen Wirklichkeiten (J. David). Ein Werk, das in seiner Zielsetzung und Anlage zweifelsohne zu begrüßen ist und ein Beweis dafür, daß es der heutigen Theologie an Vitalität und Aktualität nicht fehlt.

In einem solchen Sammelwerk, das formell für Nichtfachleute bestimmt ist, hat man das Recht, zu erwarten, daß die Verfasser sich um Klarheit der Darstellung und um Sicherheit der angebotenen Lösungen und der endgültigen Auffassungen bemühen. Leider aber ist das nicht immer der Fall. Es wäre beispielsweise Vieles am Aufsatz über *Natur und Gnade* (K. Rahner) auszusetzen. Doch sei hier nur auf eines hingewiesen. Um zeigen zu können, daß die Gnade und das Gnadenleben überhaupt nicht etwas in sich rein Bewußtseinsjenseitiges sind, sondern vom Menschen wirklich erfahren werden können, behauptet der Verfasser: « Die faktische Natur ist *nie* eine ‚reine‘ Natur, sondern eine Natur in einer übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (auch als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann, und eine Natur, die dauernd überformt ist (was nicht heißt: gerechtfertigt ist) durch die angebotene übernatürliche Heilsgnade. Und diese ‚Existenziale‘ seiner konkreten Natur (seiner ‚historischen‘ Natur) sind nicht rein bewußtseinsjenseitige Seinszuständlichkeiten, sondern machen sich in der Erfahrung des Menschen geltend » (S. 225). In einem andern Aufsatz über die *Bestrebungen in der Moraltheologie*, dessen Verfasser offenkundig unter dem

Einfluß Rahners steht, ist die Rede von einer unverlierbaren inneren Hinordnung der menschlichen Person in ihrer konkreten Natur auf das übernatürliche Ziel (S. 442). Trotz aller Bemühungen des Verfassers leuchtet es uns gar nicht ein, wie nach dieser Lehre die unmittelbare Gefahr eines verhängnisvollen und vom Verfasser selbst mit Recht verworfenen Extrinsicismus und eines totalen Naturalismus vermieden werden könne. Ferner zu behaupten, Gnade sei « Gott selbst, seine Mitteilung, in der er sich selbst als die vergöttlichende Huld, die er selbst ist, dem Menschen schenkt. Hier ist sein Werk wirklich Er selbst (als der mitgeteilte) » (S. 220), heißt das ganze Problem verwirren und zwei grundverschiedene Realitäten — *gratia creata* und *gratia increata* — durcheinanderwerfen. Wenn sodann im gleichen Sinne behauptet wird, daß « eine rein geschaffene Entität streng als solche nie ein absolutes Geheimnis sein kann » (S. 218), scheint uns das sehr schwer vereinbar zu sein mit der allgemeinen und konstanten Lehre der Kirche seit dem zweiten Konzil von Orange. Es sei hier auf die gründliche Studie über *Menschliche Natur und übernatürliche Ordnung*, die Joseph Endres 1957 in dieser Zeitschrift (S. 4-18) veröffentlichte, hingewiesen.

Eine der Bedeutung dieses großen Sammelbandes angemessene Kritik kann nun freilich durch die hier angemeldeten Bedenken keineswegs erschöpft werden. Die Mannigfaltigkeit der behandelten Fragen erfordert an sich eine ebenso vielfältige Fachkritik. Das gilt indes auch von den guten Seiten dieses Gemeinschaftswerkes, die wahrlich nicht fehlen. So ist beispielsweise einer der besten Beiträge Otto Karrers ausgezeichnete Arbeit über die apostolische Sukzession und den Primat (im wesentlichen schon in der ZKT 1955 erschienen). Aber auch Arbeiten, die den theologischen Fachmann zum Widerspruch reizen können, ja müssen, sind jedenfalls für ihn nicht ohne Wert. Im Gegenteil, gerade sie zwingen zur Stellungnahme, zum fruchtbaren aufbauenden Neuüberdenken, zur kritischen Besinnung der eigenen Position. In dieser anregenden Funktion dürfte wohl die vorzüglichste Qualität dieser Jubiläumsgabe des Churer Seminars bestehen, zugleich aber auch ihre Begrenzung. Jedenfalls sei hier die Frage wenigstens aufgeworfen, ob ein solches Werk wirklich in die Hand der « theologisch interessierten Laien » gehöre ; denn auch für diese, nicht nur für in der Seelsorge tätige Geistliche, ist es doch veröffentlicht worden. Gewiß sei nicht bestritten, daß eine Reihe von Beiträgen diesem von den Herausgebern intendierten Ziel aufs beste entsprechen. Aber auch nur ein einziger Artikel von der Art und vom Geiste der « Eschatologie » — Abhandlung stellen das Ganze vom laientheologischen Standpunkte aus gesehen in Frage ! Es soll uns durchaus fern liegen, hier irgendwelche theologische Noten auszuteilen. Was jedoch dogmatisch an der äußersten Grenze liegt und bei möglichst weitherziger Auslegung vielleicht gerade noch in eine theologische Fachzeitschrift oder Monographie hineinpassen mag, kann doch beim theologischen Laien nur Verwirrung und Unsicherheit hervorrufen ; denn dieser « theologisch-interessierte » Laie ist nun eben einmal theologisch nicht durchgebildet und daher auch gar nicht in der Lage, überspitzte Formulierungen als solche zu erkennen.

Wenn der Verf. zwar eingangs betont, daß das von der Kirche dogmatisch Festgelegte — im einzelnen zählt er dazu ausdrücklich « das be-



sondere Gericht », Fegfeuer und Hölle — durch keine im Gange befindlichen Erörterungen erschüttert oder angezweifelt werde, so salviert er damit nichts anderes als was jeder Gläubige, erst recht der theologisch interessierte Laie, als sicheres Glaubensgut bisher bekannte. Aber im Zuge seiner « Reduktionen » und « Vereinfachungen » meint er, wir könnten nicht leugnen, « daß es biblisch nicht zwei Gerichte und Gerichtstage gibt, sondern nur einen, und daß wir deshalb das partikuläre Gericht nach dem Tode in einem (wie immer zu denkenden oder vielmehr nicht konkret auszumalenden) dynamischen Zusammenhang mit dem Endgericht sehen müssen » (S. 411). In der Folge ist das « sogenannte » (sic!) Fegfeuer eben auch nur als eine « Dimension des Gerichts » — also doch wohl dieses *einen* Gerichtes! — zu verstehen, sodaß dann freilich auch für « das ökumenische Gespräch » vieles gewonnen sei! Gewiß, dies letztere sei restlos zugestanden. Aber wie soll da der katholische Laie, ja wie soll auch irgendein Theologe das alles mit der *sicheren* Glaubenslehre der Kirche von den drei « Eschata » *vor* dem Endgericht zusammenreimen? Nirgends ist übrigens auch nur die geringste Spur eines Bezuges auf die entsprechenden authentischen Dokumente der Kirchenlehre zu finden. Soll das heißen, daß eben das « scriptura sola »-Prinzip zu gelten habe? Dabei sei hier ganz abgesehen von der weiteren Frage, ob denn des Verfassers bibeltheologische Behauptungen wirklich in dieser kategorischen Form überhaupt aufrechtgehalten werden können.

Wenn aber vollends die in diesem Zusammenhange natürlich unvermeidbare Frage der Prädestination dem Verf. wiederum Gelegenheit gibt, den « stets positiv gefaßten (offenlassenden) Prädestinationsbegriff der Schrift » gegen die theologische Lehre von der doppelten Prädestination auszuspielen (S. 142), dann dürfte doch wohl nicht nur der theologisch interessierte Laie in eine bestürzende Verwirrung geraten. Es heißt da, daß diese dem hl. Augustinus vorzuwerfende « furchtbare Verfinsterung des christlichen Glaubens, unter der der mittelalterliche und reformatorische, aber auch noch der gegenreformatorische Mensch — ganz im Gegensatz zum Menschen des Urchristentums und der Väterzeit — unsäglich gelitten hat », nichts anderes sei als eine höchst fragwürdige theologische Konsequenz oder Konklusion, die sich — mit andern — von der biblischen Heilsaussage entferne! Zugegeben, daß der Verfasser nach weiteren ähnlichen Auslassungen im Stile der von ihm gepriesenen heutigen christlich-existenziell orientierten « Theologie der Hoffnung » (S. 414) es nicht unterläßt, sich erneut ins « Réduit » der kirchlichen Orthodoxie zurückzuziehen. Aber was nützt das, wenn der schlichte einfache Gläubige eine solche Eschatologie trotz besten Willens mit seinem bisherigen katholischen Glauben an das gewiß furchtbare, aber deshalb nicht weniger in diesem Glauben gesicherte Mysterium der Hölle nicht vereinbaren kann? Die « praedestinatio ad aeternam mortem », wie Augustinus (De anima et eius origine IV, 11) dies ausdrückt und nach ihm die Synode von Valence (Denz. 322), also die reprobatio impiorum, gehört ganz gewiß nicht weniger zum längst absolut gesicherten Glaubensgut des Magisterium ordinarium der Kirche, wie ihr Gegenstück, die « praedestinatio electorum ad vitam, ad gloriam! » Wie läßt sich da im Ernst Augustins Lehre zu einem eigentlich nicht länger tragbaren Theologumenon herab-

würdigen? Das mindeste, was sich von diesem eschatologischen Beitrag sagen läßt, ist dieses: daß er theologische Zweideutigkeiten wahrlich nicht entbehrt! Schade für das Ganze, schade auch für die an sich höchst begrüßenswerte Zielsetzung der Herausgeber! Besser wäre es gewesen, wenn zum mindesten dieser Aufsatz — um die malitiöse Ausdrucksweise des Autors auf ihn selber anzuwenden! — « hinter den still herabgelassenen Fensterläden » (404) seiner theologischen Werkstätte verblieben wäre.

CORNELIUS WILLIAMS OP

### Philosophie

**Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern**, herausgegeben von Karl FORSTER. Heft 1-3. — Karl Zink Verlag, München 1958.

Eine beachtliche Leistung der Katholischen Akademie in Bayern, knapp ein Jahr nach der Eröffnung bereits drei Hefte von hohem Niveau vorlegen zu können.

1. Da sind zuerst die *Eröffnungsvorträge der Katholischen Akademie in Bayern* (Heft 1, 74 S.). In einer kurzen Ansprache umreißt Kardinal Wendel Ziel und Aufgabe der Akademie: Der Wahrheit zu dienen! Der zweifache Weg zu ihr — der des Glaubens und der des Forschens — muß zugleich die Brücke zum heutigen Leben schlagen. Es geht ja nicht nur um ein rechtes Weltbild, sondern auch um eine rechte Weltgestaltung. Daher das Leitmotiv der Akademie: « Katholische Freiheit und Weite gegenüber der Sache und ihrer objektiven Geltung in der Spannungseinheit zwischen christlicher Toleranz und echter geistiger Auseinandersetzung um die Wahrheit. » Besonders dankbar wird man den Hinweis auf ein gut nachbarliches Verhältnis zur Evangelischen Akademie registrieren.

Romano Guardini bringt in seinem Vortrag « Die Kultur als Werk und Gefährdung » eine Beschreibung des kulturschaffenden Vorganges, nachdem er zuvor den Begriff Kultur bestimmt hat, ihn dem der Natur gegenüberstellend und das Ineinanderfließen beider aufzeigend. Ein Blick in die Geschichte zeigt das langsame aber stetig fortschreitende Sich-Ablösen von der Naturbasis durch die Technik, das uns heute die schicksalsschwere Frage aufdrängt: « Zwingt die Welt der Apparaturen dem Menschen nicht eine Existenz auf, die er auf die Dauer nicht leisten kann? » Es geht um eine Neuformung der Kultur in unserer Epoche! Diese Aufgabe kann der heutige Mensch nicht mehr bewältigen. Mit einem durch die Erfahrung begründeten Pessimismus trifft Guardini diese Feststellung, gibt aber zugleich den Hinweis auf eine mögliche Lösung. Seine Mahnung zum kontemplativen Leben und zu einer — tiefer verstandenen — Askese mündet in die, bei ihm nun schon zu einem « ceterum censeo » gewordenen Aufforderung: auf das Vorbild des Orients zu schauen.

Der « Philosoph der Schwelle und der Kreuzwege » Gabriel Marcel versucht in seinem Referat « Der Glaube als geistige Dimension » eine Antwort auf die Frage, welchen Status muß der Philosoph als Philosoph dem Glauben zuerkennen? Seine prägnante Analyse des Glaubensbegriffes (Glaube ist

nicht Ausweg und Flucht, ist nicht Meinung, ist nicht Plausibilitätsurteil, ist nicht Aberglaube und Einbildung, auch nicht die Summe der aufzählbaren Glaubenssätze) ergibt die schöne existenzielle « Definition »: « Glaube ist die aktive Verneinung des Todes, der sich wie ein Regenbogen über das Diesseits und Jenseits des Feststellbaren spannt » — eben eine andere und neue Dimension. So kann der Philosoph den Glauben nur dann als nebensächlich betrachten, « wenn man sich zu einem Dualismus bekennt, der in letzter Analyse beseitigt werden muß ». Das hat Marcel im Verlauf des Vortrags bereits getan.

2. Heft 2 (61 S.): *Zum Problem der Psychogenie in der modernen Medizin* bringt zwei Referate aus der ersten Ärztetagung der Akademie vom 6. und 7. April 1957 in Eichstätt. *Paul Matussek* nimmt « Zum Problem der Psychogenie » von medizinischer Seite her Stellung, indem er seine Zuhörer daran erinnert, daß « der Hypostasierung des Körpers vergangener Zeit » neue Erkenntnisse gegenüberstehen. Wenn er auch für die eigentliche Schwierigkeit, die Erfassung des krankmachenden Agens im Psychischen keine (er-)lösende Antwort vorlegen kann, so bringt er doch einen guten, zusammenfassenden Überblick des bisher Geleisteten, sowie einige Hinweise und Beispiele für die Praxis des Arztes, die in manchem an « Angina temporis » erinnern.

*Johannes B. Lotz SJ* betrachtet « Das Problem der Psychogenie im Lichte der philosophischen Anthropologie ». Er zeigt sowohl die Möglichkeit als auch die Grenzen derselben auf. Die Möglichkeit: Viel-Einheit des Menschen im Wirken und Sein. Die Theorie der Wechselwirkung, nach der das Körperliche und das Seelische nur im Austausch miteinander stehen, wird als ungenügend charakterisiert. Nur das Vorstoßen zur Wesens- und Seinseinheit ergibt die klare Möglichkeit der Psychogenie. Der *Mensch* ist krank oder gesund, nicht der Leib nur oder die Seele. — Niederschlag der Lehre des Aquinaten von der Einheit der Form! Die Grenzen der Psychogenie sind durch die Unterscheidung von Seele und Körperlichem gezogen. Des Leibes Eigengesetzlichkeit stellt dem Einfluß der Seele gegenüber eine Schranke dar; ebenso wie innerhalb der Seele der geistige Bereich unangetastet bestehen bleibt.

3. Heft 3 präsentiert das Ergebnis einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, vom 10.-12. Januar 1958, auf der Themen des politischen Bereiches besprochen wurden. Es trägt die Überschrift: *Christentum und demokratischer Sozialismus* (320 S.). Damit sind zwei Fronten abgesteckt, die sich trotz aller Aufgeschlossenheit für das Verbindende, trotz aller Bemühungen des gegenseitigen Verstehens durch alle acht abgedruckten Referate hindurchziehen. Besonders scharf treten sie hervor, wenn die wirklich grundlegenden Dinge zur Sprache kommen. So, wenn *Gustav Gundlach SJ* (Katholizismus und Sozialismus) gleich im ersten Referat feststellt, daß eine echte politische Partei aus dem Weltanschaulichen gar nicht herauskommt. Demgegenüber verkündet *Carlo Schmid*, der den « Ideologischen Standpunkt des deutschen Sozialismus der Gegenwart » darstellt: Wir sind keine Weltanschauungspartei mehr! Der letzte Grund für diese Divergenz kommt in den beiden folgenden Vorträgen ans Licht. *Adolf Süsterhenn* legt seine An-

sicht über « Politik aus christlicher Staatsauffassung » dar und zeigt, daß das Naturrecht die primäre, für den Christen verbindliche Norm aller Politik ist, zu der — selbstverständlich — die Nächstenliebe hinzukommt, « als der starke Motor zur Erfüllung der Gerechtigkeitspflicht ». *Adolf Arndt* (Die sozialistische Staatspolitik — heute) kehrt wieder zur Darlegung Carlo Schmid's zurück. In etwa versucht er den Gegensatz zu mildern, indem er diese heikle Frage in den vorpolitischen Raum verweist. Es gehe um letzte Wahrheiten, über die es keine Abstimmungsmöglichkeit gebe. So ist die SPD wiederum als Nicht-Weltanschauungspartei bestätigt, das Naturrecht — mit Rücksicht auf unsere evangelischen Brüder — zurückgeschoben, Toleranz und Neutralität sind zum Grundgedanken erhoben. Allerdings muß er dann die Feststellung machen, daß das sozialdemokratische Leitbild des Staates nicht These eines christlichen Staates sein kann.

Weniger scharf sind die Gegensätze auf dem Gebiete der Kulturpolitik. Das liegt im Wesen der Sache. Hier standen sich *Götz Frh. von Pölnitz* (Wesen, Aufgaben und Wege christlicher Kulturpolitik) und *Waldemar von Knöringen* (Kulturpolitik als Staatspolitik) gegenüber. *Gerhard Weisser* sprach über « die sozialpolitischen Ziele der SPD ». Er war vor allem bestrebt, das Gemeinsame der beiden Stellungen hervorzuheben. Er versuchte auch, die verschiedenen Suppositionen des « Unglückswortes Weltanschauungspartei » herauszuarbeiten, zieht sich aber schließlich doch auf (s)einen Standpunkt zurück: « Wir legen die Anhänger unserer Bewegung im Gegensatz zu jenen totalitären Regimen, die aus der Verkündigung wissenschaftlicher Lehren politische Aktionen machen, auch nicht auf bestimmte wissenschaftliche Doktrinen fest. »

Abschließend sprach *Oswald von Nell-Breuning SJ* über « die politische Verwirklichung der christlichen Soziallehre. Als Zentralfrage stellt er: Gibt es ein christliches Ordnungsbild der Gesellschaft, oder ein Ordnungsbild, dessen Verwirklichung von der christlichen (katholischen) Soziallehre gefordert wird? Als Ziel ist die Aufgabe gestellt, aus dem unorganischen einen organischen Pluralismus zu schaffen, dessen Verwirklichung allerdings nicht in unserer Macht steht. — Alles in allem, ein ausgezeichnetes Mittel zur Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Diskussion.

F. SCHMÖLZ OP

**Progreß in Philosophy.** Philosophical Studies in honor of Rev. Dr. Charles A. Hart. Edited by J. A. McWILLIAMS SJ. — The Bruce Publishing Co, Milwaukee 1955. VI-216 p.

Diese Festschrift, P. Hart von Mitarbeitern und ehemaligen Studenten dargeboten in dankbarer Anerkennung seiner 25jährigen Tätigkeit als Sekretär der American Catholic Philosophical Association, umfaßt vier Teile: Prolegomena, Metaphysica, Naturalia und Ethica. Der erste Teil umreißt P. Harts persönliche philosophische Arbeit, aber stets im Zusammenhang mit so manchen erfreulichen Annäherungen an das nicht-scholastische Denken, die während seiner Sekretariatsjahre erreicht werden konnten. Die Abhandlungen des 2. Teiles beleuchten die verschiedenen Aspekte einer « existentialistischen » Deutung der thomistischen Metaphysik. Der Abschnitt



« Naturalia » behandelt das Verhältnis von Kosmologie und moderner Naturwissenschaft, während in « Ethica » im Licht der thomistischen Grundsätze die Beziehungen von Gesetz und Staat in Amerika untersucht und beurteilt werden.

W. A. WALLACE OP

### Naturphilosophie — Psychologie

**Margenau, Henry : Thomas and the Physics of 1958 : A Confrontation.** (The Aquinas Lecture, 1958.) — Marquette University Press, Milwaukee 1958. v-61 p.

Dieser Vortrag eines hervorragenden amerikanischen Physikers möchte auf manche Übereinstimmungen hinweisen, die zwischen Thomismus und modernen physikalischen Theorien bestehen, aber auch auf so viele Gegensätze. Jedoch ist die Gegenüberstellung zumeist recht oberflächlich und beruht größtenteils auf dem bizarren Irrtum des Verfassers, daß dem Intellectus agens die Entwicklung naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Theorien zuzuschreiben sei. Die eigentliche Bedeutung dieses Vortrages für den Thomisten dürfte wohl darin bestehen, jene Kluft aufzudecken, die noch überbrückt werden muß, damit thomistische Naturphilosophie und moderne Naturwissenschaft einander überhaupt verstehen können.

W. A. WALLACE OP

**Viola, Coloman, SJ : L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après saint Thomas d'Aquin.** — Home universitaire « Card. Mindszenty », Louvain 1957 (ohne Pagin.)

Die moderne Schichtentheorie hat die Einheit des Menschen verdunkelt. Deswegen ist es interessant, aus der vorliegenden Arbeit zu erfahren, wie der hl. Thomas als Vertreter einer Richtung innerhalb der scholastischen Psychologie zum Thema der Einheit des Menschen Stellung nimmt, auf welche Gründe hin und auf welchem Wege er zu einer Bejahung der Einheit kommt.

Der Verfasser geht den Gedanken des Aquinaten nach, so wie er sie in den zeitlich aufeinander folgenden Schriften ausdrückt. In den Schriften, die der theologischen Summe vorausgehen, bilden die Tätigkeiten der Seele, besonders die Sinnestätigkeit, den Ausgangspunkt. Aus der Natur der Tätigkeiten schließt Thomas auf die Natur der Seele. Er stellt fest, daß sie nicht reiner Geist ist, sondern wesentlich auf einen Leib hingeordnet ist. In der theologischen Summe sieht er den konkreten Menschen als Träger der Tätigkeiten. Es steht also nicht mehr die Seele allein, sondern das konkrete Ich und dessen unmittelbare Erfahrung im Vordergrund. Derselbe Mensch setzt die sensitiven und intellektiven Tätigkeiten (1 q. 76 a. 1 c.). Diese Grunderfahrung findet eine befriedigende Erklärung nur, wenn die substantielle Einheit des Menschen angenommen wird. In den Schriften, die sich an die theologische Summe anschließen, baut Thomas seine These noch weiter aus; er legt jetzt aber den Nachdruck auf die intellektive Tätigkeit des Menschen als der Erfahrungstatsache, die zur Annahme der substantiellen Einheit zwingt.

Immer wieder zeigt sich so, wie Thomas bemüht ist, den Kontakt mit dem unmittelbar Gegebenen zu finden und aufrechtzuerhalten.

E. GRUNERT CSSR

**Luyten N.-A., OP: La condition corporelle de l'homme.** Discours rectoral prononcé le 15 novembre 1956 à l'occasion de l'ouverture solennelle de l'année académique. (Discours universitaires, N. S. 21.) — Editions Universitaires, Fribourg 1957. 45 p.

Welche Bedeutung besitzt der Leib für ein Wesen, dessen innerste Wirklichkeit sich als Geistiges kundtut? Mit dieser Frage leitet der Verfasser seinen Beitrag zum Leib-Seele-Problem ein (5). Die Behandlung des Gegenstandes erscheint auf den ersten Blick anspruchslos. Die ursprüngliche Bestimmung der Darstellung als Rede vor einem nichtfachphilosophischen Auditorium forderte eine allgemeinverständliche Sprache und legte den Verzicht auf jeden größeren wissenschaftlichen Apparat nahe. Bei genauerer Lektüre erweist sich die Schrift jedoch als ein kleines Meisterstück philosophischer Auseinandersetzung. In geradezu souveräner Beherrschung von Stoff und Sprache wird das Thema mit einer konstruktiven Kraft des Denkens entwickelt, die man nicht häufig antrifft. Immer schärfer kristallisiert sich das Problem heraus, bis seine Lösung in einer ebenso einfachen wie prägnanten Wahrheitsaussage heraustritt.

Platon und die Materialisten geben die beiden « Leitmotive », deren Variationen und Differenzierungen in ihrer geschichtlichen Kontinuität bis zur Gegenwart angedeutet werden: der Leib ist ein Hemmnis des Geistes — der Geist ist eine Hervorbringung der Materie, ihr Epiphänomen. Die letztere These wird nicht weiter diskutiert; obwohl noch in den Theorien moderner Autoren enthalten, die das Geistige als Funktion biologischer oder triebhafter Bedürfnisse zu erklären versuchen, ist sie heute im wesentlichen überwunden. Um so schwieriger erweist sich die positive Deutung des Leiblichen für die Entfaltung des menschlichen Geistes. Die harmonische Zuordnung des Körpers zum Geist wird im allgemeinen zugegeben, ja der Leib wird als Disposition, als Instrument der geistigen Innerlichkeit anerkannt, seine hohe Bedeutung zur Welterschließung in Kunst und Technik hervorgehoben. Aber seine negative Wirkung tritt ebenfalls hervor und vermag philosophisch nicht eingeordnet zu werden. Erbanlagen und akute Erkrankungen, Müdigkeit und heftige Triebvitalität hemmen die geistige Potenz des Menschen, stören seine denkerische Tätigkeit, seine personale Freiheitsentfaltung. Die Erfahrung enthüllt ein Ambivalenz-Verhältnis zwischen Leib und Seele, ein « Zugleich » von Harmonie und Disharmonie.

Der Widerspruch dieser beiden Erfahrungsphänomene kann ohne deren Verneinung nur in einer höheren Synthese gedeutet werden. Diese erwächst aus dem rechten Verständnis des Materie-Form-Verhältnisses, das der Aquinate aus ontologischer Perspektive angeboten hat: « Der Leib widersteht nicht formal dem Geist, insofern als er von diesem informiert ist, insofern als sich der Geist in ihm manifestiert und durch ihn zum Ausdruck gelangt » (24), sondern insofern er noch nicht vollständig von der Entelechie durchdrungen ist. Die Prägung durch die Geist-Form ist kein schlechthin

gegebenes Faktum, sondern fordert einen dynamischen Prozeß ; sie bleibt ständige Aufgabe. Dort, wo der Geist seine Herrschaft nicht vollzieht, wird der Leib zum Widersacher, zum ambivalenten Faktor. An dieser Stelle steht die philosophische Analyse der Leib-Ambivalenz für die Offenbarungswahrheit der Erbsünde offen. Der Verlust der vollendeten Formkraft des Geistigen geht auf den Sündenfall zurück. Die endgültige Suprematie des Geistes über den Leib in einer zukünftigen Schöpfung krönt die Erwartung, die uns aus der Harmonie-Erfahrung ersteht und bewahrt den Philosophen vor einer einseitig pessimistischen Deutung der Disharmonie.

Die Schrift kann als kleine Kostbarkeit der gegenwärtigen anthropologischen Literatur gewertet werden.

S. PFÜRTNER OP

**Jacob, Josef, SVD : Passiones.** Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin. (St. Gabrier Studien, XVII. Bd.) — St. Gabriel-Verlag, Mödling b. Wien 1958. xvi-104 S.

Eine Arbeit über die Leidenschaftslehre beim hl. Thomas — heute geschrieben — wird es wohl kaum vermeiden können, bereits Bekanntes nochmals zu sagen ; es sei denn, man nähert sich dem Problem vom medizinisch-psychologischen Standpunkt aus. Zwar hat der Autor das nicht getan, doch hat er versucht, einen besonderen Blickwinkel herauszuarbeiten, der im übrigen recht modern und viel diskutiert ist : die leibseelische Struktur der Leidenschaften. Ein aktuelles Anliegen, das mit in die Psychogenie hereinspielt, das die Ganzheit des Menschen zum Ausgangspunkt nimmt. Es kommt im ersten und dritten Kapitel zum Vorschein, so z. B. wenn der Autor darauf hinweist, daß der *Mensch* in seiner Ganzheit die Leidenschaften erlebt, daß die *Person* erleidet, so auch in der Definition der Leidenschaft. An einigen Stellen wurde Thomas durch neue Erkenntnisse verbessert : die Ernährungskräfte sind nicht nur aktiv, sondern auch passiv ; der Wahrnehmungsgegenstand bringt zwar seine Qualitäten nicht physisch im Organ hervor, löst aber dennoch physisch-chemikalische Prozesse in ihm aus, bedingt also eine « immutatio naturalis », nicht nur « spiritualis », wie Thomas angenommen habe. Leider sind diese Korrekturen nur hingesetzt. Man möchte vielleicht eine bessere Verarbeitung derselben wünschen.

Besonderes Lob gebührt der klaren Terminologie und den übersichtlichen Schemata. In der modernen Sprechweise wird genau unterschieden zwischen Gut und Schlecht einerseits und Wert und Unwert andererseits. Die schematischen Darstellungen zeigen dem Leser auf einen Blick die Lehre des Aquinaten und die « Ergänzungen ». Gut dargestellt wurde auch die Lehrentwicklung der « *passiones corporales* » vom Sentenzenkommentar über *De Veritate* zur *Summa*, sowie das Gesamtbild der Anteilnahme des niederen Strebens an der Vernunft.

Stichproben haben ergeben, daß die Zitationen sorgfältig gemacht worden sind. Auf Seite 67, Zeile 19 wird es wohl heißen müssen : die... Zweiwertigkeit *der* Umweltdinge, nicht : die... Zweiwertigkeit *und* Umweltdinge.

F. SCHMÖLZ OP

**Kircher, Veronica : Die Freiheit des körpergebundenen Willens.** (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik, Bd. 15.) — Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1957. 197 S.

Innerhalb des gesamten Freiheitsproblems nimmt die Frage nach dem Verhältnis von sittlicher Selbstbestimmung und psychophysischen Determinanten unseres Seelenlebens heute aufgrund der ausgedehnten Forschungen der empirischen Psychologie eine Vorrangstellung ein. Die vorliegende Arbeit versucht zwecks weiterer Klärung des Problems eine Konfrontation der entsprechenden Deutungen bei Thomas von Aquin und bei Autoren der gegenwärtigen Psychologie.

Diese Zielsetzung bestimmt den formalen Aufbau der Studie. Nach einer Einleitung, die die Fragestellung umreißt (13-20), kommen als Vertreter der heutigen Forschung *I. M. Pradines*, *E. de Greeff* und *P. Ricœur* zur Sprache (21-114). Der folgende Hauptabschnitt ist der Lehre des *Aquinaten* gewidmet (115-182). Und schließlich wird ein Endvergleich der behandelten Theorien gegeben (183-195).

Die Untersuchung verdient nach Themawahl und Art der Behandlung Beachtung. Schon die Gegenüberstellung thomasischer und moderner Aussagen über das Problem ist zur Befruchtung des wissenschaftlichen Gesprächs sehr zu begrüßen. Die Verfasserin hat die Schwierigkeiten, die aus der Andersartigkeit in Methode und Terminologie bei den gewählten Vergleichspartnern erwachsen, nicht gescheut, um durch die sprachlich und historisch bedingten Verschiedenheiten zu den inhaltlich gleichen Objektbereichen vordringen und sie sachgerecht darlegen zu können. Der Austausch an Einsichten zwischen thomistischer und moderner Psychologie ist zumal in einer Zeit, die durch die « Emigration in die Unverständlichkeit » (Gehlen) gekennzeichnet ist, erheblich erschwert.

Daher hilft die Studie einerseits, der Gefahr der Sterilität zu begegnen, die der thomistischen Anthropologie als einem « alten » Lehrsystem drohen würde, wenn sie die empirischen oder induktiven Faktoren in der Erkenntnisgewinnung vernachlässigte. So kommt u. a. bei der « Auseinander-Setzung » der Lehre Pradines und de Greeffs das wichtige Problem der psychischen Genese zur Sprache. In der zugleich würdigenden wie kritischen Analyse wird darauf hingewiesen, wie sehr willentliches Streben und sittliches Urteilen auf sinnlichen Triebfunktionen und instinktiven Wertbindungen aufbauen. Dabei erweisen sich heutige Einsichten für die Lehre des Aquinaten als bedeutsame Ergänzungen, hat dieser sich doch vornehmlich in seiner Abstraktionslehre um die Beziehungen zwischen Vernunft- und Sinneserkenntnis, jedoch weniger um die Bedeutung des Trieb- und Instinktlebens für das sittliche Wollen bemüht (11, 123). — Andererseits wird auch die thomatische Theoria in ihrem aktuellen Wert für die moderne Anthropologie sichtbar. Sie stellt den heutigen Autoren die Aufgabe der Überprüfung neu, wie weit ihre Deutungen zu Konsequenzen materialistischer Art, oder, in Reaktion darauf, zu einem falschen Spiritualismus (Pradines, de Greeff, 27, 52), oder schließlich zu einem von jeher drohenden Leib-Seele-Dualismus (Ricœur, 71) führen.

Die Verfasserin erhebt nicht den Anspruch, das Problem in seiner ganzen Vielschichtigkeit systematisch dargestellt zu haben (11). Der Wert ihrer Arbeit liegt im Versuch, Psychologen der « alten » und « neuen » Seelenkunde in Kontakt zu bringen. Gleichzeitig weist die gewählte Beschränkung aber auch auf die begrenzte Gültigkeit der vollzogenen Aussagen hin. So anregend z. B. die Frage ist, wie weit Thomas « die positive Bedeutung der spontanen Sinnlichkeit, insbesondere der ‚passio antedecens‘ für die Willensentscheidung » richtig oder zu einseitig im Gegensatz zur zielbewußten, verantworteten Entscheidung gewertet hat (131), so wichtig ist es, die Antwort darauf aus der Gesamtlehre des Aquinaten zu geben. In diesem Fragekomplex hätte die genügende Berücksichtigung der thomasischen Lehre über die Mit- oder Eigenwirkung der sinnlichen Antriebskräfte für die sittliche Vollendung (vgl. etwa I-II 50, 3 ; 56, 4 ; 59, 1-5) kaum die Feststellung bestehen lassen, daß « die Leidenschaften bei ihm (Thomas) eine gewisse Fragwürdigkeit zu behalten scheinen », er also bei einer einseitig negativen Bewertung der Sinnlichkeit gemäß der triebfeindlichen Atmosphäre seiner Zeit stehen geblieben ist (128). Vielleicht wäre auch die Kritik der modernen Autoren an gewissen Stellen bei einer systematischen Darstellung ihrer Lehre etwas behutsamer erfolgt. — Als « Schönheitsfehler » müssen die falschen Verweise innerhalb der Arbeit bedauert werden, die offenbar auf die andere Seitenzählung des Manuskriptes zurückgehen.

Im Ganzen aber ist die Untersuchung nicht nur mit Fleiß, sondern auch geistreich gearbeitet. Ihre Lektüre dürfte bei der gedanklichen Klarheit eine wertvolle Bereicherung für Psychologen, Pädagogen und Moralphilosophen darstellen.

S. PFÜRTNER OP

### Theodizee — Religionsgeschichte

**Silva-Tarouca, Amadeo : Praxis und Theorie des Gottbeweises.** — Verlag Herder, Wien 1950. 210 S.

Die Schlußworte des Buches lauten : « Es gibt der schönen und geistreichen, aber unexistenziellen und unverbindlichen Theorien genug. Existenzielle und menschlich gelungene Gottesbeweise bringen sie selten hervor. Denn das Gottverlangen und Gottbeweisen ist die Wirklichkeit selber ; darum auch ihre Sprache, ihr Leben, ihr Geist. Alles Seiende unserer Erfahrung, alle Wirklichkeit existiert potenzbemischt. — Sie ist ursachbedürftig. — Wenn sie aber ursachbedürftig existiert, dann ist sie verursacht, seinsbewirkt. — Also existiert das Seinsbewirkende. Dieses aber, die Wirkursache des Seins, des Wirklichen als solchen nennen wir : Gott. »

Diese letzten Sätze sind der einzige Gottesbeweis in der üblichen Form, den das Buch bringt ; dazu noch als Schluß. Diese Bemerkung soll aber kein Tadel sein. In sehr eingehenden Analysen der tatsächlichen Lage — Philosophie ist ja für den Autor Wirklichkeitswissenschaft, der Onto-Phänomenologie ziemt = Analyse der Wirklichkeitserfahrung — arbeitet sich der Verfasser erst an das Thema heran. Zudem ist das Buch auch als ein erster Band einer Philosophie über « das Dasein Gottes und seine Folgen » angekündigt.



Demgemäß steht zunächst ein Kapitel über die heutige Lage der gottbestimmten Philosophie und daraus wird als Aufgabe für die Philosophie existenzieller Radikalismus, menschliche Lebensnähe und zeitgemäße Fortschrittlichkeit gefordert. So wird die Lebenswichtigkeit des Gottbeweises aufgezeigt und der Irrationalismus, der dies ablehnt, selbst als geheimer Rationalismus entlarvt, sein berechtigtes Anliegen aber herausgestellt, Gottesbeweise naturwissenschaftlicher Prägung abzulehnen, denen nicht das voll-philosophische Wissenschaftsideal zugrunde liegt. Das Anthropomorphe unserer Philosophie wird nicht mit Nietzsche als Nachteil gewertet, sondern als einzig richtig betont, weil die Wirklichkeit selbst stets als intelligibel, menschartig, geordnet auftritt: in allem und jedem menschlich urerlebten Wirklichen ist zugleich ein getrennt Letztgegebenes und ursprünglich Gemeinsames da. Wir müssen und brauchen uns also nur dem Anruf des Seins, der Führung durch die Wirklichkeitserfahrung anzuvertrauen. Diese Wirklichkeit zeigt sich als eine veränderliche, potenzbemischte. Und je näher der Aktive von seinem Genie, von seinem Wirklichkeitsgehorsam an das Sein herangeführt wird, desto intensiver erlebt er das « Wird ». Und im « Wirkt » entdeckt er gerade am Aktiven der eigenen veränderlichen Existenz ihre Ursachbedürftigkeit, den gottbeweisenden Anruf des Seienden. Diese Ursachbedürftigkeit wird des weitern untersucht und vom naturwissenschaftlichen Kausalgesetz abgehoben. Ob der Naturwissenschaftler annimmt, daß jedes Einzelphänomen ausnahmslos oder nicht ausnahmslos exakt vorherberechenbar ist, für oder gegen das ontische Kausalprinzip wird damit weder positiv noch negativ etwas ausgesagt. Die Allgemeingültigkeit dieses Kausalprinzips läßt sich zwar nicht in abstracto allgemein oder statisch beweisen; dennoch ist es nicht bloß ein Axiom, ein Satz, der einfach an die Spitze gestellt wird, sondern wird wirklichkeitsdynamisch an jedem einzelnen vorhandenen Dasein streng bewiesen; für die Wissenschaft des allgemeinen Prinzips an sich bleiben wir auf den Erweis angewiesen: auf die Erhellung durch Analyse und Reflexion, nicht also Beweis durch Deduktion oder Induktion. Mit dem Gottbeweisen als Anfang und Grundlage und der Ontologie des Gottbeweises schließt das gehaltvolle Buch.

Im ganzen haben wir hier eine durchaus originelle Behandlung dieses Thema 1 jeder Philosophie. Das Buch zeigt, wie moderne Philosophie aussehen soll und kann, die, ohne an Zeitgemäßheit zu verlieren, doch aus der philosophia perennis lebt.

V. FLESCH OFM Cap

**Rasolo, Louis SJ : Le dilemme du concours divin : primat de l'essence ou primat de l'existence ?** (Analecta Gregoriana, LXXX, ser. Fac. phil. sect. B. n. 7.) — Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1956. 134 p.

Encore une étude consacrée au vieux et irritant problème du concours divin et de la liberté de l'homme. C'est la thèse moliniste qui y est soutenue. Celui pourtant qui craindrait d'y retrouver des arguments mille fois proposés, des explications ressassées, sera agréablement surpris et intéressé par une présentation nouvelle et une manière encore inédite de réfuter le « banné-zianisme ». Je n'irai pourtant pas jusqu'à dire qu'il sera convaincu.

En bref, le propos de R. est de rajeunir la controverse du concours divin en la ramenant, de façon il faut le dire assez inattendue, à la querelle beaucoup plus récente des philosophies de l'existence et des philosophies de l'essence. C'est en raison de sa conception de l'être comme essence que le bannézianisme réclamerait l'intervention de Dieu dans la *détermination* même de l'acte libre : d'où la prédétermination et toute ses implications. Mais délivrons-nous de cette chimère, allons au cœur du mystère de l'être, qui est l'*esse*, et nous serons délivrés de ce faux problème insoluble : Dieu par sa motion donne à l'acte l'*esse*, et en cela toutes les exigences de la causalité première et universelle de l'*Ipsum Esse subsistens* sont satisfaites ; la volonté libre suffit à donner la *détermination*, qui est limitation et négativité. Qui doutera en outre, après les brillantes démonstrations d'Etienne Gilson, que saint Thomas ne nous ait précédés dans cette découverte de l'*esse* ?

Les choses ne sont pas si simples. Sans entrer dans la querelle de l'être et de l'essence, il est facile de voir que le problème du concours divin n'est en aucune manière écarté, et encore moins résolu, par une conception existentielle de l'être. S'il est vrai en effet que, selon saint Thomas et selon une métaphysique existentielle, l'*esse* n'est pas déterminé *par lui-même* — ne comportant pas, ne pouvant pas comporter une limitation de cette perfection pure qu'il est, « *forma formarum et actualitas omnium actualitatum* » —, cela ne veut pas dire qu'il n'est pas déterminé *en lui-même* par ce principe de limitation qu'est l'essence : sans cela il faudrait concevoir l'être comme une perfection univoque limitée extrinsèquement dans les diverses essences comme un liquide homogène dans une série de vases de formes et de grandeurs diverses. Mais que seraient ces essences extrinsèques à l'être ? C'est bien une telle conception qui nous ferait tomber dans l'essentialisme le plus rétrograde. En réalité, il faut dire sans aucun doute que Dieu, par son action créatrice ou gubernatrice, qui atteint toute chose en son *esse* (sub ratione essendi) s'étend par là même jusqu'à ses ultimes déterminations, qui sont encore de l'être. Et il en est de même de l'action motrice qu'il exerce sur la volonté : elle ne saurait donner l'agir sans donner un agir déterminé, car Dieu est l'agent universel dont l'action s'étend à tout ce qui est, et il n'est que des choses et des actions déterminées ; agent tout-puissant qui fait tout ce qu'il veut ; agent intelligent et libre, qui ne veut que ce qu'il conçoit. « *Effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem intellectus et voluntatis ipsius* » : la phrase est de saint Thomas (I q. 19 a. 4), le bannézianisme n'a rien à lui ajouter, qui soit plus fort et plus net.

Puisqu'on situait le débat au niveau de la plus haute métaphysique, il fallait suivre l'auteur dans ces hauteurs. Si nous redescendons pourtant au plan du problème particulier de la détermination libre, on doit noter ce qu'il y a d'équivoque à dire que la détermination est purement négative. N'y a-t-il pas dans le péché un *defectus libertatis* dont l'équivalent ne se retrouve pas dans l'acte bon, et la volonté créée, qui est *causa prima in deficiendo*, n'est-elle pas à l'inverse cause seconde quand elle choisit bien ? Mais choisir bien ou choisir mal, n'est-ce pas justement se déterminer ? Il faut donc que Dieu soit la cause première de la détermination bonne.

Malgré son intention de se tenir strictement sur le plan philosophique, l'A. ne peut pas éviter de s'engager dans la solution des problèmes théologiques de la grâce et de la prédestination. Et il aurait mieux valu qu'il en soit conscient, car il aurait vu qu'attribuer la détermination de l'acte à la seule liberté créée, ce n'est pas expliquer le concours divin, c'est l'exclure, en le déclarant inutile pour cela seul qui importe au théologien : le choix, l'ensemble des choix, dont est faite une destinée humaine.

J.-H. NICOLAS OP

**Drioton, Etienne - Dr. Georges Contenau - J. Duchesne-Guillemin : Les Religions de l'Orient Ancien.** (Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX<sup>e</sup> siècle, No. 141.) — Librairie Arthème Fayard, Paris 1957. 143 p.

In diesem Bändchen werden die altorientalischen Religionen von drei hervorragenden Fachleuten dargestellt. Etienne Drioton, der die altägyptische Religion behandelt (S. 7-54), hat diesen Abschnitt klar gegliedert, indem er zuerst die Glaubensanschauungen mit ihrem historischen Werdegang (S. 12-34) und dann die Kultpraxis (S. 35-52), besonders ausführlich den Totenkult, behandelt. Die Tabelle der wichtigsten Gottheiten (S. 13-18) vermittelt auch dem völlig Uneingeweihten sofort eine allgemeine Orientierung über die altägyptische Religion. Bei der Erörterung der theologischen Spekulation werden die (durch die Weisheitsliteratur bezeugten) monotheistischen Tendenzen hervorgehoben (S. 26-28. 32. 52), mit denen sich Drioton an anderer Stelle, gestützt auf eine ausführliche Dokumentation, eingehender befaßt hat (*Le monothéisme de l'ancienne Egypte. Cahiers d'histoire égyptienne* 1. 1948. S. 149-168); allerdings betrachtet er die von Hermann Junker (*Pyramidenzeit* [Einsiedeln 1949]; vgl. *Anthropos* 46, 1951, 657 f.) gegebene Deutung dieses Phänomens nur als Hypothese. Beachtenswert ist die Bemerkung über das Verhältnis von Moral und Magie (S. 44) und das ruhig abgewogene Werturteil über die ägyptische Religion (S. 52 f.). Bei der Literatur, die französische, englische und deutsche Werke umfaßt (S. 54), hätte auch noch erwähnt werden können: Günther Roeder, *Volksglaube im Pharaonenreich* (Stuttgart 1952), ein Buch, das über die « nicht-offiziellen » Elemente der altägyptischen Religion orientiert, freilich mit Vorsicht zu gebrauchen ist (vgl. *Anthropos* 48, 1953, 335). — Eine originelle Form der Darstellung hat Duchesne-Guillemin gewählt, der die iranische Religion behandelt (S. 99-140). Den Hauptteil seiner Ausführungen bildet ein *Petit Dictionnaire de la religion iranienne* (S. 103-126), die Erklärung von 15 grundlegenden Begriffen in ihrem historischen Werdegang. Auf die vielfachen Meinungsverschiedenheiten unter den Iranisten wird in sehr deutlicher, geradezu humorvoller Weise hingewiesen (S. 102). Nach dieser freimütigen Erklärung folgt man den Ausführungen mit umso größerem Vertrauen. Besonders ansprechend sind die Hinweise auf das Verhältnis von Monotheismus und Dualismus (S. 101, 110 f., 144, 117) sowie die Abschnitte über die Beziehungen der iranischen Religion nach außen: Iran und Griechenland (S. 127-129), Iran und Israel (S. 129-136), Iran und Gnostizismus (S. 136-138); vgl. auch die Bemerkung über Manichäismus und Katharismus (S. 101 f.). Hier finden sich oft klassisch formulierte Ur-

teile über diese komplizierten Probleme, von denen man gern einige wörtlich zitieren möchte, was aber der Raummangel verbietet. — Die schwierigste Aufgabe hatte Georges Contenau zu bewältigen, der im mittleren Teil des Bändchens auf äußerst knappem Raum (S. 55-98) die bunte Fülle der alten Religionen Mesopotamiens, Syriens und Kleinasiens darstellen mußte. Er tut das mit wenigen, sicheren Strichen, die eine Meisterhand verraten. Zuerst behandelt er die « asianischen » (weder semitischen noch indogermanischen) Religionen (S. 59-70) mit stark naturistischem, auf Fruchtbarkeitskult eingestellten Charakter (S. 59) ; sie finden sich bei Hittitern und Hurritern, in Urartu und Elam (S. 60-64), desgleichen in Phönizien, wo man allerdings auch einer ethischen Gottesauffassung begegnet (S. 65-70). In der sumerischen Religion (S. 71-75) sind, durch frühzeitigen Kontakt mit den Semiten, die asianischen Elemente etwas abgeschwächt worden (S. 71, 72, 74) ; allerdings darf der semitische Einfluß nicht überschätzt werden (vgl. S. 76, 83, 96 usw.), und vielfach ist auch die Abgrenzung schwierig (vgl. S. 57 f.). Die babylonisch-assyrische Religion wird relativ am ausführlichsten behandelt (S. 76-97). Wichtig ist hier z. B. der Hinweis, daß man nicht von einem eigentlichen Tod, höchstens von einer Art « Winterschlaf » der Vegetationsgottheiten sprechen kann (S. 83, 87) — woraus sich ergibt, daß auch von einer wirklichen Auferstehung keine Rede sein kann. (Vgl. dazu jetzt auch die zurückhaltenden Formulierungen von W. v. Soden, Art. Auferstehung. I. Sterbende und auferstehende Götter. Die Religion in Gesch. u. Gegenw. <sup>3</sup>I, Sp. 688 f.) Stellenweise scheint Contenau « Primitivität » mit noch unentwickeltem ethischem Empfinden gleichzusetzen (vgl. S. 82, 97) ; hier wirken offenbar noch Auffassungen der älteren Ethnologie nach. Sein Gesamturteil über die babylonisch-assyrische Religion (S. 97) spricht dagegen auch offen über alles Dunkle, das selbst der höchstentwickelten Gestalt dieser Religion anhaftete, wozu besonders die düstere Jenseitsauffassung gehört.

Einige sinnstörende Druckfehler sind stehengeblieben : die Überschrift von S. 12 « Les Dieux du Territoire » ist im Inhaltsverzeichnis (S. 141) entstellt zu « Les Dieux du Tertiaire » (!) ; ebenso ist « divination » (S. 92) zu « divinisation » geworden (S. 143). S. 32 und 33 steht 1805 statt 1085 v. Chr., S. 57 « Phénide » statt « Phénicie ».

Als Ganzes bietet das vorliegende Bändchen eine zwar für weitere Kreise berechnete, aber solid fundierte und instruktive Darstellung der altorientalischen Religionen.

J. HENNINGER SVD

### Ethik — Gesellschafts- und Staatslehre

**Packard, Vance : Die geheimen Verführer.** Der Griff nach dem Unbewußten in jedermann. — Econ-Verlag, Düsseldorf 1958. 320 S.

Es handelt sich hier um die Darstellung von psychologischen Methoden zur möglichst vielseitigen — man kann wohl sagen erschöpfenden — Stimulierung des « appetitus concupiscibilis » im Hinblick auf die Determinierung

des Willens hauptsächlich zum Einkauf des riesigen Angebotes moderner Wirtschaftsgüter. Die Mittel, die eingesetzt werden, gehen von der einfachen, geschickt auf die Sinne und das Assoziationsdenken eingestellten Reklame bis zum Eindringen in das Unterbewußtsein, wobei die Kenntnisse der wissenschaftlichen Tiefenpsychologie unbedenklich zur « Manipulierung » und « Knetung » der menschlichen Seele angewandt werden. Am Schluß berichtet noch ein Kapitel vom « Einsatz » der Kinder als Druckmittel zur Aufweichung der Kaufresistenz ihrer Eltern. — Betrachtet man die angeführten Tatsachen vom Standpunkt der Moral, so kann man zunächst nur erschüttert und beklommen dastehen vor der Macht des menschlichen Trieblebens und sich einen traurigen Reim machen auf die Weisheit des vielgepriesenen « *actus humanus* ». Versucht man sodann, zu einem sittlichen Urteil zu kommen, so erheben sich freilich einige Schwierigkeiten. Im *allgemeinen* gesehen ist die hier geschilderte Ausbeutung der menschlichen Schwäche, die Vergewaltigung der Entscheidungsfreiheit durch raffinierte Triebentfesselung und Trieblenkung, sowie natürlich die schamlose Ausnützung von Kindern moralisch abzulehnen. Denn es handelt sich dabei um eine psychologische Beeinflussung — eine Art gelinder « Gehirnwäsche » — von *überdimensionierter* Intensität, die bei zahlreichen « Opfern » geradezu Zwangsimpulse und Zwangshandlungen auslöst. Darin, daß das Triebleben, dem man doch das Gesetz der vernünftigen Selbstbeherrschung auferlegen soll, durch immer wieder neue und gesteigerte Reize in eine *unproportionierte* Aktivität versetzt wird, besteht ein weiteres Unrecht. Die Folgen dieser Mißproportion sind zu bekannt. Hier liegt nicht zuletzt eine der Erklärungen für den praktischen und naiven Materialismus zahlreicher « Wirtschaftswunderchristen ». — Wo im *einzelnen* jedoch die Grenze zwischen sittlich erlaubter und zu verwerfender Methode liegt, läßt sich freilich — von einigen klaren Ausnahmen abgesehen — nicht immer leicht sagen. Diese Frage wird vor allem durch das Taktgefühl des gewissenhaften Verkäufers, bzw. Unternehmers entschieden werden müssen. — Sicherlich trägt dieses Buch nicht zuletzt dazu bei, beiden Seiten — dem Verkäufer und dem Käufer — die Augen zu öffnen. Vor allem ist es für den letzteren gedacht — darum auch die unwissenschaftliche äußere Form der Darstellung —, damit er seiner Würde wieder bewußt werde und lerne, sich, wie überall, so auch auf dem Markt als « Mensch » zu benehmen.

J. F. GRONER OP

**Evers, Hans-Ulrich : Der Richter und das unsittliche Gesetz.** Eine Untersuchung. — Walter de Gruyter, Berlin 1956. VIII-154 S.

Der Verfasser ist sich völlig darüber klar, angesichts welcher menschlichen Situation er seine Aussagen macht: daß hinter uns eine Periode schändlichster Justiz liegt und daß die Menschheit auch in Zukunft stets der Gefahr ausgesetzt bleibt, unter die Macht des ungerechten Gesetzes zu fallen. Dennoch vertritt er die Ansicht, der Richter habe die Pflicht, auch dann ein Gesetz anzuwenden, wenn es ihm ungerecht erscheint. Man könnte dieser These des Autors ruhig beipflichten, wenn man mit ihm einerseits die Unantastbarkeit des rein positiven Rechtes (Recht, weil von der gesetzgebenden



Autorität richtig als « Recht » erklärt) anerkennt (dann ist es eben recht, wenn der Richter dieses « Recht » anwendet, im gegenteiligen Fall handelt der Richter unrecht), und andererseits dem Gewissen des Richters die Möglichkeit abspricht, mit Sicherheit wahres, auf dem Naturgesetz fußendes Recht zu erkennen und es zugleich als unbedingte sittliche Verpflichtung anzuerkennen. Unter diesen Voraussetzungen allerdings « endet die juristische Geltung eines Rechtssatzes nicht bereits, wenn er mit dem Sittengesetz in Konflikt gerät », und « auch die verwerflichste Rechtsordnung hat dann noch einen verpflichtenden Wert » (141). Man könnte einem Volk keineswegs gratulieren, wenn sich seine Richter die Gedanken Evers bis in die praktischen Konsequenzen zu eigen machten. Hieße dies nicht die Seins-Sitten-Rechtsordnung letztenendes auf den Kopf stellen oder — schlicht ausgedrückt — den Menschen mehr gehorchen als Gott ?

J. F. GRONER OP

**Rauscher, Anton: Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in « Quadragesimo anno ».** Eine Untersuchung zur Problematik ihres gegenseitigen Verhältnisses. (Schriften des Instituts für christl. Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Josef HÖFFNER, Bd. 6.) — Aschendorff, Münster Westf. 1958. 156 S.

Zwei heiß umkämpfte Begriffe greift das Thema aus der Enzyklika heraus. Subsidiaritätsprinzip (SP) und Berufsständische Ordnung (BO), die bisher in Widerspruch zueinander gesehen worden sind, werden einem Harmonisierungsversuch unterzogen. Nicht in der konkreten Verwirklichung der beiden Prinzipien, sondern in ihrer metaphysischen Verankerung und Beziehung zueinander.

Der Aufbau der Arbeit ist — dem gestellten Thema entsprechend — klar: I das SP, II die BO, III die Beziehung beider zueinander. Wobei allerdings zu bemerken ist, daß die drei Kapitel in ungleichem Verhältnis zueinander stehen. Es überrascht vielleicht, daß gerade Kapitel II rein quantitativ kaum ein Fünftel von Kapitel I ausmacht; ist es doch die BO, die bisher « weder in der Theorie noch in der Praxis Fuß fassen konnte », die « einer Verschwörung des Schweigens » zum Opfer gefallen ist. Aber auch *ratione comprehensionis* fallen die beiden letzten Abschnitte dem ersten gegenüber merklich ab. Im Mittelpunkt steht, wie in der Enzyklika selbst, das SP, als « oberstes sozialphilosophisches Prinzip ». Gesellschaftstätigkeit ist nur ergänzende Hilfe für die menschliche Person, der der *unbedingte* Vorrang eingeräumt wird. Der Verf. hält scharfe Abrechnung mit jeder Art von Theorie, die die Gemeinschaft als Wesenskonstitutiv der Person ansehen will; ebenso mit jedem Rückgriff auf die Trinitätsgemeinschaft in der Erklärung der menschlichen Person.

Bei der Verankerung des SP wird der formale Ansatzpunkt herausgearbeitet: Es geht nicht um das Verhältnis Gesellschaft und Person, sondern um das zwischen « engeren » und « weiteren » Gemeinschaften, um die « Vielgestaltigkeit der objektiven Werte und folglich der erforderlichen Gemeinschaften in ihrer relativen Eigenständigkeit und gleichzeitigen Hierar-

chischen Verbundenheit ». Letztlich ist das SP in der menschlichen Person verankert ! Hier wie später kommt ein unverkennbarer Zug zum Personalismus zum Ausdruck.

Sehr hart wird über das « Ganzheitsgesetz » und ihre Vertreter geurteilt. Die Meinungen Weltys und A. van Leeuwens stellt der Verfasser einander gegenüber, um sie zusammen mit der von A. F. Utz regelrecht zu verdammen. Eine Vereinbarkeit von SP und Ganzheitsgesetz sei ausgeschlossen. Jeder Versuch dazu « bedeutet eine Verkehrung und innere Aushöhlung des SP, ist ein Rütteln und Deuteln, das die Enzyklika kategorisch verurteilt ». Leider muß man dann feststellen, daß sich dieses harte Urteil auf den alten *circulus vitiosus* stützt : das Sein enthält das Sollen, das Sollen ist die Norm des Seins (vgl. S. 88, Note 115).

Im Abschnitt über die BO werden zunächst Grund und Anlaß auseinandergehalten, warum die Enzyklika diese Frage aufgeworfen hat. Anlaß bietet die fortschreitende Gefährdung der menschlichen Gesellschaft. Grund ist die Ordnung des Gesellschaftslebens. Staat und Gesellschaft werden unterschieden. Die Idee der BO wird entwickelt : bestimmendes Element der Gesellschaft ist die Leistungsgemeinschaft. Leistung ist gleichbedeutend mit « Beruf ». Das ist der naturgemäße Aufbau der Gesellschaft « von unten her ». Und, weil naturgemäß, auch sittliche Verpflichtung.

Die letzten zwölf Seiten widmet der Verfasser der Beziehung zwischen SP und BO. Es besteht kein Widerspruch zwischen beiden, auch keine neutrale Gegenseitigkeit, sondern eine echte, positive Entsprechung. SP und BO sind unmittelbarer Ausfluß der gesellschaftlichen Wesensanlage der menschlichen Person. In ihrer gegenseitigen Entsprechung halten die beiden Prinzipien die Balance zwischen Kollektivismus und Individualismus.

Man hätte wünschen mögen, daß gerade eine so wichtige Arbeit mit etwas mehr Ruhe geschrieben worden wäre. Wie der Verfasser seine « Gegner » behandelt, ist nicht immer fair. Für den unvoreingenommenen Leser dürfte es z. B. schwer sein, aus Weltys Sozialkatechismus Bd. I, S. 35 etwas von « Armut der geistigen Individualität gegenüber der allgemeinen Art » zu finden (vgl. S. 25). Ebenso erfährt Werner Schöllgen (Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre Bd. V, S. 57) eine Fehlinterpretation. Er spricht von einer bis ins Vitale hinabreichenden sozialen Anlage des Menschen, vom « animal sociale », das den Hintergrund zum « rationale » bildet. Ausdrücklich betont er, daß es nicht als « unteres Stockwerk » anzusehen sei. Das ist nach den Gesetzen der Logik eine durchaus richtige Sprechweise, in der Genus und *differentia specifica* unterschieden werden. Wie daher der Verfasser zu dem Vorwurf kommt, daß sich die menschliche Person nicht aus einem triebhaften Teil und dem dazukommenden, ihn durchherrschenden Geist *zusammensetze*, bleibt unerklärlich. Darüber hinaus ist folgende Behauptung höchst problematisch und wirklichkeitsfern : « Diese (das organisch-sinnliche Leben) kann deshalb niemals mit geistigem Leben in Widerspruch geraten... » (vgl. S. 29). Ebenso willkürlich erscheint die Interpretation von A. F. Utz (Das Subsidiaritätsprinzip, S. 16), dem der Verfasser den Gedanken unterschiebt, daß das Gemeinwohl von der *Willkür* jedes einzelnen bestimmt werde (vgl. S. 49, Note 82). Das sind nur ein paar

Beispiele, die zeigen, daß der Verfasser nicht immer mit letzter Genauigkeit gearbeitet hat.

Zum Literaturverzeichnis läßt sich sagen, daß es zuviel enthält. Der Verfasser hat in der Einleitung die Meinung vertreten, daß er die Klarheit seiner *spekulativen* Darlegung nicht durch ausländische Literatur trüben wollte (S. 12). Doch fanden auch die aufgeführten deutschen Autoren nicht alle genügende Verarbeitung (z. B. Fuchs, Lutz, Ottel, Schilling, Schwer). Sie wären daher besser weggelassen worden.

Ungeachtet dieser Kleinigkeiten aber kann man dem Verfasser für die Arbeit danken. Sie gibt nicht nur einen guten Durchblick durch das Schrifttum Gustav Gundlachs, sondern führt es auch in der durch das Thema angegebenen Frage weiter.

F. SCHMÖLZ OP

**Decker, Günter : Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen. — Verlag Otto Schwartz, Göttingen 1955. x-435 S.**

Bücher von solch wissenschaftlicher Gründlichkeit sind heute beinahe eine Seltenheit geworden. Was hier über eine höchst aktuelle Frage des Völkerrechts geboten wird, steht auf tiefen wissenschaftlichen Fundamenten und zugleich auf einer ausgebreiteten Erfahrungsbasis. Der Verf. hat nicht nur die großen Bibliotheken des In- und Auslandes besucht, sondern ist selbst zu Anschauungsstudien nach Ostasien gereist, um dort einen unmittelbaren Eindruck des Selbstbestimmungsproblems zu gewinnen. D. erkennt sehr richtig, daß der Friede unter den Völkern nicht einfach auf der formalen Doktrin der Norm « *pacta sunt servanda* » begründet werden kann. Der Friede kann überhaupt nicht mehr nur formal von den Staaten und den Prinzipien, die deren Zusammenleben beherrschten, hergeleitet werden. In dem Maße, wie der Staat seine Legitimation durch den Willen der Nation erhält, die politische Willensbildung also demokratisch erfolgt, gewinnt das Volkstum politische Gestalt. Die Auseinandersetzung zwischen Nation und Staat ist also eine Notwendigkeit geworden. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Recht auf Heimat und Nationalität ein Individualrecht ist, das als solches eine gemeinschaftliche Ausübung verlangt, kommt der Verf. zur bedeutenden Schlußfolgerung, daß Nationen, die gegen ihren Willen durch Staatsgrenzen zerteilt und getrennt werden, das Recht haben, sich wieder zu vereinigen : « Nicht die Bildung oder Erweiterung von Staaten auf Grund des Selbstbestimmungsrechts ist die große Gefahr für Frieden und internationale Sicherheit, sondern die Aufteilung von Nationen oder die zwangsweise Verselbständigung ihrer Teile. Teile einer Nation, die gegen ihren Willen einem fremden Staate angegliedert wurden, haben daher das Recht, sich ihrem Nationalstaat anzuschließen. Dasselbe gilt auch für die zum geschlossenen Volksboden gehörenden, aber in einem andern Staate lebenden sogenannten 'Minderheiten' » (S. 232).

Allerdings betont der Verf. ebenfalls, daß vor dem Selbstbestimmungsrecht gleichsam als Bedingung die Selbstbestimmungsfähigkeit gegeben sein muß. Wer aber entscheidet nun, ob diese Selbstbestimmungsfähigkeit vorliegt oder nicht ? D. meint hierzu, daß dieses Urteil nicht irgendeiner starken

Kolonialmacht zustände, sondern vielmehr einer internationalen Organisation — wie unvollkommen sie auch sein möge —, in der alle Zivilisationen der Welt vertreten seien.

Das Problem wird stets in engem Kontakt mit dem bestehenden Völkerrecht und dem völkerrechtspolitischen Trend behandelt. Wie stark das Bewußtsein des Selbstbestimmungsrechtes in den Völkern lebt, beweist der Verf. an den Beispielen Deutschlands, Österreichs, Japans, des Sudans, von Singapur und Malaya, Zyperns, Goas, Kaschmirs, Irlands, Vietnams, Marokkos, Algeriens und Tunesiens.

Das Werk bietet am Schluß eine ansehnliche Dokumentenübersicht und eine ins einzelne gehende Bibliographie. Es mag einer die Meinung des Verfassers teilen oder nicht, er wird auf jeden Fall der erstaunlichen wissenschaftlichen Leistung seine ungeteilte Anerkennung zollen. A. F. Urz OP

### Geschichtsphilosophie

**Dempf, Aloys: Kritik der historischen Vernunft.** — Verlag R. Oldenbourg, München 1957. 319 S.

Wie in früheren Arbeiten, so bemüht sich D. auch in der vorliegenden darum, das Verhältnis der «reinen», d. h. der allgemeingültigen Erkenntnisse aussprechenden Vernunft zur «geschichtlichen» Vernunft zu klären. Was er vor 25 Jahren im «Sacrum Imperium» untersuchte, was in der «Selbstkritik der Philosophie» auf noch breitere Grundlage gestellt wurde, das wird in dieser Arbeit auf die Typologie aller Geschichtsphilosophien ausgedehnt. Die Erforschung der Philosophien des Westens und Ostens wird dabei ausgewertet.

Es geht also um die Reinigung der geschichtlichen Vernunft oder um die Reinigung der Vernunft von ihren geschichtlichen Bedingtheiten, um so den Mittelweg zu finden zwischen einer Überbetonung der geschichtlichen Vernunft, die bis zur Leugnung der reinen Vernunft geführt hat, und der Überbetonung der reinen Vernunft, welche die geschichtliche Vernunft leugnet. Aloys Dempf trägt so auf seine Weise zur Überwindung des Relativismus bei, der mit einem einseitigen Historismus verbunden ist. Der Historismus hat sicher das Verdienst, die Augen geöffnet zu haben für die Mächte der zeitlichen und gesellschaftlichen Bedingungen und ihrer Auswirkung auf das menschliche Erkennen. Doch ist der Historismus nicht die letzte Weisheit. Es gibt eine reine Vernunft, die als theoretische Vernunft zur Idee einer Weltordnung, als praktische zur Idee eines ewigen Gesetzes und als emotionale zur Idee des wesentlichen Menschen und seines ewigen Heiles gelangen kann. Diese allgemeinen Ideen finden aber nun — und das ist das Werk der geschichtlichen Vernunft — in den verschiedenen Weltaltern und Kulturen einen verschiedenen bildhaften Ausdruck. Neben der bleibenden Ordnung der Lebensmächte steht deren zeitliche Konkretisierung.

Das Werk ist so aufgebaut, daß zunächst in einer kurzen Geistesgeschichte die Verbindung von Zeitgeist, Geisteswelt und Zeitgesetz mit der Zeitlage und mit dem Spannungszustand der bleibenden Lebensmächte aufgewiesen

wird. Daran schließt sich eine Bestimmung des Stils der einzelnen Kulturen, indem D. aus der Fülle der geistigen Strömungen und geschichtlichen Bewegungen jene Züge herausgreift, die das Wesen der Kultur ausmachen. Endlich unternimmt er es, den bleibenden Ertrag all der geschichtlichen Äußerungen der Vernunft zu bestimmen: klar tritt die Kontinuität der Leistungen trotz der immer neuen zeitlichen Ansätze hervor, die Einheit der abendländischen Geistesgeschichte trotz ihrer großen geistigen Revolutionen. Vor allem aber — und damit ist die Überwindung von Historismus und Psychologismus erst gegeben — wird die metaphysische Grundlage der Ideenbildung im allgemeinen und der Bildung der Ideen: Gott, Mensch, Welt und Gemeinschaft klar und überzeugend herausgestellt.

E. GRUNERT CSsR

### Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart

**Antonio Rosmini nel centenario della morte.** Saggi vari a cura della facoltà di Filosofia. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, N. S. vol. LVII.) — Vita e Pensiero, Milano 1955. 324 p.

Die philosophische Fakultät der katholischen Universität Sacro Cuore von Mailand hat entsprechend ihrer grundsätzlichen Gegnerschaft zur Philosophie Rosminis am Kongreß von Stresa nicht teilgenommen. Diese Zusammenkunft galt der Feier des 100. Todestages von Antonio Rosmini und hatte den Zweck, Rosminis Philosophie zu verteidigen und bekanntzumachen. Der vorliegende Band soll nun in etwa ihr Fernbleiben von diesem Kongreß ausgleichen. Die Gegenstände dieser acht Beiträge erschöpfen sicher nicht den ganzen Umfang des Werkes und die Gestalt Rosminis; aber sie sind charakteristisch, und man darf die Publikation als wichtigen Beitrag werten zur Rosmini-Forschung. Die Studien sind gediegen und zuverlässig.

Ohne ein Werturteil über Rosminis System fällen zu wollen, weist P. Agostino *Gemelli* OFM in einer magistralen psychologischen Analyse (La genesi religiosa della filosofia di A. R., p. 10-29) den ganz innigen Zusammenhang auf, der zwischen Rosmini, dem Menschen und katholischen Asketen, und Rosmini dem Philosophen besteht, und dies im Gegensatz zu seinen idealistischen Interpreten. Die Vereinigung mit Gott, die der Glaube ihn lehrt und die er innerlichst erlebte, entsprach eben seiner Idee vom Sein, die dem Menschen geschenkt wird als etwas Göttliches, das nach Rosminis Auffassung den Menschen mit Gott verbindet.

Mgr. Francesco *Olgiate* (A. R. e la filosofia classica, p. 30-103) hat wohl den wichtigsten und vollständigsten Beitrag geleistet. Es ist dies eine unvoreingenommene, aber sehr bestimmte Widerlegung jener These, die aus Rosmini gerne einen Fortsetzer der klassischen, insbesondere der thomistischen Philosophie machen möchte. Verschiedene Referenten des Kongresses von Stresa, so Guzzetti, Sciacca, haben diese Auffassung vertreten. Nach einem kurzen Überblick über Rosminis philosophische Umwelt, in der der empirische Phänomenismus vorherrschte, zeigt der Verf., wie diese philo-



sophische Richtung, zusammen mit dem Einfluß Kants und Malebranches, Rosminis Denken von Anfang an entscheidend bestimmt hat. Gewiß will R. diesen Phänomenismus überwinden, aber er nimmt dessen Ausgangspunkt an, ferner Lockes Auffassung von der Abstraktion, das Prinzip, daß die Sinne nur subjektive Veränderungen vermitteln. Auf diese Weise bleibt Rosmini natürlich der Zugang zum abstraktiven Begriff verwehrt.

Von Kant, dessen Formensubjektivismus er verwirft, übernimmt R. das Prinzip, daß erkennen urteilen ist und nicht begriffliches Erfassen. Nach Kants Vorbild erarbeitet sich auch R. eine analoge aprioristische Erkenntnis mittels einer Form a priori, die Idee des allgemeinsten Seins, die dann allerdings bei R. eine objektive und nicht bloß eine subjektive Form ist, eine empfangene und nicht eine hervorgebrachte. Rosmini ist also nicht Kantianer, wie ihn viele italienische Philosophiehistoriker verstanden haben. Doch kann man sich wohl fragen: vermag denn diese objektive Form die ursprünglich subjektive Sinneserkenntnis zu objektivieren? Oder m. a. W. gelingt es R., den Phänomenismus zu überwinden? Nein! Er bleibt darin stecken; denn die Idee des Seins impliziert ja nur die reine Möglichkeit.

Rosmini versucht diesen toten Punkt zu überwinden, indem er die dreifache Schichtung des Seins anführt (reales, ideales, moralisches Sein): das Sein ist eins in drei Formen, eins und dreifach, ganz in jeder Form. Es gibt kein rein ideales Sein, das nicht ebenso real wäre und umgekehrt. Sodann greift er auf die Ich-Perzeption zurück (nicht im Sinne des idealistischen Selbstbewußtseins). Jedoch bleibt stets dieselbe Schwierigkeit bestehen, nämlich die ontologische Unhaltbarkeit des Ausgangspunktes.

Aus all dem geht hervor, daß man bei Rosmini nicht von Thomismus reden kann, nicht einmal von Platonismus und Augustinismus. Die klassische Philosophie ist wesentlich Metaphysik, während die Philosophie Rosminis auf den Gnoseologismus ausgerichtet ist, von wo aber keine Brücke zur Seinsmetaphysik führt. Rosmini bleibt im modernen Phänomenismus stecken.

Der Beitrag von Battista *Pasinetti* (La « Civiltà Cattolica » e la filosofia rosminiana, p. 104-140) ist eine sorgfältige Rekonstruktion der Auseinandersetzung, wie sie die « Civiltà Cattolica » mit Rosmini geführt hatte.

Emanuele *Severino* (Innatismo rosminiano, p. 141-163) untersucht die logische Stichhaltigkeit der angeborenen Ideen. Nach ihm ist die logische oder semantische Unabhängigkeit der Seinsidee (d. h. ihre Annahme in absolut abstrakter Weise) ein Widerspruch, insofern nämlich absolute Abstraktion von jeder Bestimmung überhaupt dem Nichts gleichkommt. Daher ist also das Sein = Nichts! Für Rosmini ist zweifelsohne das Angeborensein der Seinsidee der semantischen Unabhängigkeit äquivalent. Man darf daher mit Recht schließen: die angeborene Idee des Seins ist logisch ungültig und wertlos, sie ist sogar widerspruchsvoll.

Eine weitere sehr gute Arbeit ist der lange und inhaltsreiche Beitrag von Italo *Mancini* (Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano, p. 164-229). Es handelt sich um eine kritische Prüfung der ontologischen Richtigkeit der Grundlage, auf der Rosmini seine Metaphysik aufbaut. Die Untersuchung ist genetisch-chronologisch durchgeführt. Im « Nuovo Saggio » und den Schriften seiner frühen Epoche stellt R. das meta-

physische Problem auf der ideologischen Grundlage der Idee vom Universalsten, etwas, das nicht Gott ist (Malebranche), das losgelöst ist von der abstraktiven Erfahrung, welche Rosmini verwirft; es ist nicht eine reine « *intentio secunda* », sondern etwas, das Rosmini gleichsam aufbauscht, das er als ontologische Realität in Erscheinung bringen will, als Reflex Gottes, der an der « Ontologizität » Gottes teilhat.

Im Bewußtsein der Unsicherheit dieser Grundlage tendiert R. in der Zeit der folgenden Polemiken immer eindeutiger auf diese theologische Verankerung der Seinsidee, die in der « *Teosofia* » (1849) das zentrale Thema ist. Indes löst sich dieser Versuch in einen *circulus vitiosus* (Theologie - Ontologie - Theologie) auf. Schlußendlich fehlt also dem rosminianischen System eine selbständige Basis, die ihm die rationale Festigkeit verleihen könnte. Es ist dies vielmehr eine « *filosofia panoramica* » (p. 228) in einem theologischen Rahmen, eine Art plotinischer Philosophie, und nur als solche hat sie einen unbestreitbar historischen Wert.

Guido Aceti (*La filosofia rosminiana del diritto e della politica*, p. 230-276) gibt zunächst eine ausführliche Darstellung dieses interessanten Aspektes rosminianischer Philosophie. Im kritischen Teil setzt sich A. mit Rosminis Grundkonzeption einer Rechtsphilosophie auseinander, die aus der angeborenen Seinsidee, unabhängig von jeder juridischen Erfahrung, erwachsen soll. Wert und Aktualität einer solchen Auffassung sind dadurch in Frage gestellt, daß sie auf Postulaten beruht, die jeglichen Beweises aus der Erfahrung entbehren, und daß sie außerdem der Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, Person, Gesellschaft, der politischen Ordnung allergrößte Schwierigkeiten entgegenstellt.

Aus der sehr reichhaltigen Briefsammlung Rosminis läßt der bedeutende Historiker Giovanni Soranzo (*La formazione e lo sviluppo del patriottismo di A. R.*, p. 277-317) Ursprung und Entwicklung des Patriotismus Rosminis von den ersten Jahren bis 1848, also in einem Lebensabschnitt, der in dieser Hinsicht noch wenig erforscht worden ist, wiedererstehen.

Abschließend hebt Elisa Oberti (*Note sul Congresso rosminiano*, p. 318-324) in ihrem kurzen Kongreßbericht den Mangel des lebendigen Dialoges zwischen den Kongressisten hervor, was darauf zurückzuführen sei, daß man nicht imstande war, die sehr komplexe und unruhige Philosophenpersönlichkeit Rosminis eindeutig zu definieren.

C. MARINOZZI OFMCap

**Tavianini, Umberto : Una polemica filosofica dell' 800. T. Mamiani - A. Rosmini. Un contributo alla storia della filosofia italiana nel sec. XIX. (Il pensiero moderno. Collana di storia della filosofia, IIa serie, volume 2.)** — CEDAM, Padova 1955. 95 p.

Wie es der Untertitel angibt, handelt es sich hier um einen Beitrag zur Geschichte der italienischen Philosophie des 19. Jahrh. Allerdings war Mamiani ein im Grunde genommen sehr unbedeutender Philosoph, trotz des Ansehens, dessen er sich bei seinen Zeitgenossen erfreute. Aber im Rahmen der damaligen Philosophie seines Landes tritt er insofern hervor, als er zu Philosophen von Bedeutung und Rang in polemischen Gegensatz trat.

T. zeichnet in großen klaren Linien — weniger klar in gewissen Einzelheiten — das System Mamianis in der Zeit des Werdens (1832-50) und zwar im Zusammenhang mit den Polemiken mit Rosmini, die sein Denken aufs tiefste beeinflussten: Methode, Gewißheit, Kriterien der Gewißheit, Erkenntnis, Welt, das Absolute. M. setzte sich zur Aufgabe — die über seine Kräfte ging! —, die italienische Philosophie zu erneuern, und zwar unter Führung des « gesunden Menschenverstandes » und auf der Grundlage eines recht oberflächlichen Eklektizismus, wobei er aber trotz besten gegenteiligen Willens den Voraussetzungen des Sensismus, Innatismus und des kantischen Kritizismus zum Opfer fällt. Wie gerade Rosminis Kritik bewiesen hat, führt dieser Eklektizismus zum Skeptizismus und Pantheismus. In der Frage nach dem Absoluten nimmt M. gleichzeitig den kosmologischen und ontologischen Gottesbeweis an und glaubt, sie beide in gegenseitiger Ergänzung verbinden zu können. Aber wiederum ist es Rosmini, der ihm die Identifikation von logischer und realer Ordnung vorwirft und außerdem auf die Gefahr des Pantheismus hinweist, insofern M. nämlich nicht unterschied zwischen dem Absoluten und der universalen Substanz der objektiven Wirklichkeit. Schließlich aber nähert sich M. dem Platonismus in der Form des Ontologismus Giobertis, indem er zugleich frühere Positionen wenigstens teilweise aufrechterhält, wiederum in der eklektischen Illusion befangen, diesmal Aristotelismus und Platonismus miteinander versöhnen zu können.

C. MARINOZZI OFM Cap

**Luciani, Albino : L'origine dell'anima umana secondo Antonio Rosmini.** Esposizione e critica. — Tipografia vescovile, Belluno 1950. 113 p.

Von den zahlreichen Studien, die über diesen Gegenstand vor und nach dem Verurteilungsdekret des Hl. Offiziums (14. Dez. 1887, Denzinger 1891 ff.) veröffentlicht worden sind, gibt uns der Verf. zunächst eine eingehende Inhaltsangabe. Aber diese Untersuchungen sind alle entweder nicht vollständig oder zu stark polemisch gehalten. Außerdem vernachlässigen sie wichtige Elemente, so z. B. physiologische Aspekte und geschichtliche Voraussetzungen, auf denen Rosmini seine Theorie aufbaut. Deshalb beabsichtigt L., die ganze Frage im Zusammenhang mit Rosminis philosophischem Gesamtsystem neu aufzuwerfen, « per dare un'idea il più possibile completa ed esatta della sentenza rosminiana » (p. 7). Die Arbeit teilt sich in einen darstellenden und einen kritischen Teil, beide mit derselben Klarheit, Präzision und wissenschaftlichen Methode ausgeführt. Im ersten Teil legt der Verf. kurz und knapp die geschichtlichen Voraussetzungen (Kap. 1), den Kern des Systems (Kap. 2) und die Beweise (Kap. 3) dar. Der beträchtlich größere zweite Teil ist einer gründlichen Kritik der rosminischen Lehre gewidmet. Er kommt zum Schluß, daß Rosmini von Übereilung, naiver Leichtfertigkeit und einem beträchtlichen Mangel an wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit, aber auch von Entstellungen der thomistischen Lehre und einer gefährlichen Verwandtschaft mit Leibniz und Wolff nicht freizusprechen sei. In der Kritik der rosminischen Theologie wird sodann jeder einzelne Autoritätsbeweis und jede einzelne ratio theologica, die Rosmini zu seinen Gunsten anführte, im eigent-

lichen Sinne zerzaust. Nicht weniger negativ fällt die Kritik der philosophischen Grundlagen aus, die voll sind von Dunkelheit und unüberwindbaren Schwierigkeiten und zudem auch nur schwer vereinbar mit der katholischen Lehre von der direkten Erschaffung der Seele durch Gott, ihrer Unsterblichkeit und Geistigkeit. Gewiß lehrt Rosmini nicht den Traduzianismus, aber auch nicht den Kreatianismus, nicht einmal den gemäßigten. Sein « traducianismo spirituale » scheint viel mehr eine subtile Art von leibnizischem Präexistenzialismus zu sein, der mittels einer Mehrzahl von Seelen dem Traduzianismus aus dem Wege zu gehen sucht, um sich möglichst mit dem Kreatianismus zu versöhnen (p. 99).

Ein derart negatives Resultat mag nun allerdings nicht wenig überraschen. Auch wenn man keineswegs Anhänger Rosminis ist, muß man sich doch fragen, ob dies alles nicht doch auf gewisse Vorurteile zurückzuführen ist. Verf. will freilich durchaus unparteiisch sein. Das ist er auch im 1. Teil. Aber für den 2. Teil hätte man doch wohl etwas mehr Verständnis erwartet, und vor allem eine tiefer gehende Untersuchung der wirklich grundlegenden Aspekte rosminianischer Philosophie, z. B. des Begriffes des Angeborenen, des « sentimento fondamentale », der Erleuchtung durch das ideale Sein, usw. Man kann sich bei der Lektüre dieses Buches des Eindrucks nicht erwehren, daß L. in seiner Kritik sich allzusehr mit Randbemerkungen begnügt, daß er sich ständig um den Kern des ganzen Systems bewegt, ohne aber je auf diesen selbst zu stoßen.

C. MARINOZZI OFM Cap

**Heidegger, Martin : Was heißt denken?** — Max Niemeyer, Tübingen 1954. 175 S.

« Die Schrift bringt den unveränderten Text der beiden einstündigen Vorlesungen, die unter dem selben Titel im Wintersemester 1951-52 und im Sommersemester 1952 an der Universität Freiburg i. Br. gehalten wurden. »

Was heißt denken ? Die Frage muß gestellt werden, denn das Wesen des Denkens, seine Herkunft, die in dieser Herkunft gelegenen Wesensmöglichkeiten des Denkens sind uns nach der Ansicht Heideggers noch fremd. Wir müssen das Denken wieder lernen. Eine weitausholende Interpretation des Nietzsche-Wortes : « Die Wüste wächst ; weh dem, der Wüste birgt ! » ist für den Leser eine Anleitung, das Denken zu lernen, indem er dem Denkweg dieses Denkers folgt. Heidegger wehrt in dem Zusammenhang eine Reihe der landläufigen Mißverständnisse ab, denen Nietzsche ausgesetzt worden ist, und er arbeitet als dessen Anliegen die Klärung der Frage heraus : Ist der jetzige Mensch in seinem metaphysischen Wesen darauf vorbereitet, die Herrschaft über die Erde im ganzen zu übernehmen ? Das Eingehen auf Nietzsche in diesem Umfang ist kein Abweichen von der Frage : Was heißt denken ? Vielmehr zeigt sich an ihm, daß denken ein sich einlassen auf den Bezug zum Sein ist.

Die Frage : « Was heißt denken ? » hat nach Heidegger einen vierfachen Sinn : 1. Was bedeutet das Wort ? 2. Was versteht die Logik darunter ? 3. Was gehört alles dazu, daß ich imstande bin, wesensgerecht zu denken ? 4. Was ist es, das uns heißt, d. h. uns befiehlt, zu denken, oder

was ruft uns in das Denken? Heidegger gewinnt seine Antwort aus der Deutung, die er einem als Fragment V erhaltenen Ausspruch des Parmenides gibt:  $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau'\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\ \xi\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ . Denken ist demnach ein « vorliegenlassen und in die Acht nehmen ». Dasjenige nun, worauf sich das « vorliegenlassen und in die Acht nehmen » bezieht und beziehen muß, ist das Sein des Seienden. Das Sein des Seienden ist es, das uns in das Denken ruft.

E. GRUNERT CSsR

**de Waelhens, Alphonse: Chemins et impasses de l'ontologie Heideggerienne.** A propos des Holzwege. (Les Philosophes contemporains, 6.) — Nauwelaerts, Louvain 1953. 52 p.

Die Schrift bietet eine für einen französisch sprechenden Leserkreis bestimmte glückliche Zusammenfassung und aufschlußreiche Kommentierung der Leitgedanken der « Holzwege ». Der Verfasser arbeitet aus den verschiedenartigen Teilen des Originals immer wieder das Anliegen Heideggers klar heraus: Die Unterscheidung von Sein und Seiendem. Zum Schluß deckt er eine Schwierigkeit auf, die sich dem Leser hinsichtlich des Verständnisses des Menschen und seiner Stellung zum Sein aufdrängt, indem er sagt: « Wenn die Wahrheit und ihre Enthüllung mit dem Menschen beginnt, wie ist es dann zu verstehen, daß sie — selbst wenn er nicht ihr Schöpfer ist — von ihm abhängen und mit ihnen die Zeit und Geschichte, ohne daß der Mensch über diese Gegenwart verfügt, welche er nicht aus sich genommen hat? » Meiner Meinung nach könnte Heidegger antworten: Der Mensch verfügt über die Gegenwart in dem Sinn, daß es von ihm abhängt, ob Wahrheit ausgesprochen wird oder nicht. Er verfügt nicht darüber in dem Sinn, daß er sie schafft. In dem Bereich, der der phänomenologischen Betrachtungsweise Heideggers zugänglich ist, ist es eben der *Mensch*, der Wahrheit ausspricht oder nicht.

E. GRUNERT CSsR

**Armbruster, Ludwig, SJ: Objekt und Transzendenz bei Jaspers.** Sein, Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik. (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX/1.) — Felizian Rauch, Innsbruck 1957. 139 S.

Die Arbeit gehört der Schriftenreihe « Philosophie und Grenzwissenschaft » an, die vom philosophischen Institut an der theologischen Fakultät in Innsbruck herausgegeben wird.

Gründlich vertraut mit der Methode und den Gedanken Jaspers', wie sie in dessen Hauptschriften enthalten sind, unternimmt es der Verfasser, 1. den Objektsbegriff bei Jaspers zu klären (K. 1-4,) um dann 2. zu zeigen, wie dieser Objektsbegriff von einer Tragweite ist, die Jaspers selber nicht bemerkt zu haben scheint; denn er schließt nach Ansicht des Verfassers die Möglichkeit einer objektiven Metaphysik ein, die Jaspers für unmöglich hält. (K. 5.)

Ad 1: Vier Arten von Gegenständen lassen sich bei Jaspers feststellen: Der weltimmanente Gegenstand, die logischen Vergegenwärtigungen des Umgreifenden, das Signum der Existenz, der metaphysische Gegenstand. Gemeinsam ist allen, daß sie Inhalte sind, auf welche sich ein intentionaler



Akt des meinenden Bewußtseins richtet. Unterschieden sind sie durch die Art und Weise, wie jeweils das Denken vom Sein erfüllt wird.

Die vier Arten des Gegenständlichen sind nicht als übergangslos getrennte und adäquat unterschiedene Bereiche zu verstehen. So ist z. B. die Idee Bindeglied zwischen immanentem Gegenstand (Welt) und Existenz, die Existenz wiederum Bindeglied zwischen Welt und Transzendenz. Im immanenten Gegenstand kommt nun nach Jaspers das absolute Sein zur Erscheinung. Das kann zweierlei bedeuten: Das absolute Sein ist von der Seinsweise des immanenten Seins verschieden, oder: Es ist nicht schlechthin verschieden.

Ad 2: Der Verfasser betont nun, daß Jaspers das Verschiedensein so sehr übersteigert, daß er sich den Weg zu einer objektiven Metaphysik verschließt. Doch zu einer solchen Überspitzung des Verschiedenseins muß es nicht kommen; ja, Jaspers äußert sich ausreichend in einer Weise, daß er selber die Kontinuität insbesondere der objektiven Gehalte anerkennt. Der weltimmanente Gegenstand ist für Jaspers eine Wirklichkeit, die immer mehr ist als sie selbst. Sie ist Hinweis auf das absolute Sein oder auf die Transzendenz. Die rationale Entfaltung dieses Zusammenhanges ist zugleich Entfaltung einer objektiven Metaphysik. « Sie wird allerdings keine Metaphysik eines im Besitze des absoluten Seins sich bereits befindenden Geistes sein, sondern die eines Geistes, der im Wissen um seine Freiheit und Verantwortung in der Welt lebt und dem absoluten Sein entgegenstrebt. »

E. GRUNERT CSsR

# Besprechungen

## Hl. Schrift

**Bauer, Johannes B. : Bibeltheologisches Wörterbuch. — Verlag Styria, Graz 1959. 859 S.**

Es scheint langsam Mode zu werden, bedeutendere exegetische Neuerscheinungen dadurch in empfehlende Erinnerung zu rufen, daß man gegenüber früheren Generationen zunächst einmal alles bisher Gewesene in lärmendem Steilstieg mehr oder weniger überrennt. Was der Bauer, der als verantwortlicher Herausgeber zeichnet, in der Einleitung zum vorliegenden bibeltheologischen Wörterbuch offenbar auch praktiziert, belichtet er doch dessen aktuellen Wert unter anderm durch den ziemlich wegwerfenden Hinweis auf die exegetischen Mängel der « vorgekauften, spekulativ überreizten (dogmatischen) Handbücher ». Doch er hätte dies besser nicht getan. Denn abgesehen von der immerhin etwas gewagten Stilblüte sind vorgekaute Spekulationen ganz einfach ein innerer Widerspruch, wie jeder Philosophiestudent im 1. Semester ihm schlagend beweisen könnte. — Und was dann das eigentliche, in die obige Sentenz verfrachtete Anliegen betrifft, so wird man bei einer objektiven Konfrontierung der modernen Exegese mit der ebenfalls modernen Dogmatik zugeben müssen, daß auch letztere in steigendem Maße darum ringt, sich zu einem vertieften biblischen Verständnis durchzusetzen. Freilich bleibt hier noch vieles zu tun, weswegen Bauer mit Recht die Autorität Pius XII. zu seinen Gunsten engagieren kann. Aber er unterschlägt dabei, daß der gleiche Papst im Laufe seines Pontifikates auch sehr viele dringliche Vorbehalte an die Adresse der Bibelwissenschaftler in seine Rundschreiben aufgenommen hat und es darum wohl fraglich bleibt, in welchem Raum die von ihm erwähnten « bitteren Erfahrungen » Roms drückender waren.

Eine weitere, wenngleich in ganz andere Richtung weisende Eigentümlichkeit in dem etwas merkwürdigen Beweisverfahren Bauers ist der Rückgriff auf die Theologie der Väter, die wir in unserem jetzigen konkreten Zusammenhang lieber nicht hätten Revue passieren lassen. Denn ihre (der Väter) Bedeutung liegt darin, authentische Kronzeugen des Glaubens der Kirche, nicht aber kritische Beweisquellen in einem auf die letzte Spitze der gegenwärtigen Forschung emporgetriebenen exegetischen Standardwerk zu sein. Oder will Bauer uns beispielshalber die Homilie Gregors zum 1. Advent als lebendige Bibeltheologie empfehlen ? Vielleicht ! Doch

in diesem Falle ist mir die « tote » Bibeltheologie der vorgekauften, spekulativ überreizten Handbücher immerhin noch lieber.

Wer aufgrund solcher Feststellungen das Vorfeld der eigentlichen Diskussion mit gewissen Ressentiments verläßt, um sich in das Studium dieses Buches zu verlieren, wird angenehm überrascht. Denn er gewinnt den Eindruck einer wenigstens teilweise hochwertigen Leistung. Führende Spezialisten mit manchmal recht klingendem Namen haben sich in die mühevollen Arbeit geteilt. Sie wählen aus der reichen Ideenwelt der Offenbarung besonders wichtige biblische Grundbegriffe aus und suchen deren Inhalt aus der Gesamtschau beider Testamente dem Leser begreiflich zu machen, um so die private Lektüre der Schrift anzuregen und überdies dem Käufer des Wortes brauchbares Material in die Hände zu spielen. Sie sind also von einem äußerst praktischen Anliegen erfüllt, dessen Zeitnähe wohl von niemandem bestritten wird und dessen Realisierung in diesen Blättern tatsächlich auf weite Strecken hin glücklich gelungen ist, weswegen man den Verfassern aufrichtig einen glücklichen Bucherfolg wünscht.

Im einzelnen sei folgendes notiert :

1. Warum gibt man diese Neuerscheinung eigentlich unter so einem irreführenden Titel in Umlauf ? Eine Enzyklopädie ist doch kein Wörterbuch und Rahmenartikel, die in einer flächenhaften Ausdehnung von ca. 30 bis 40 Seiten aufscheinen (vgl. etwa den Begriff des Mysteriums oder jenen andern von der Liebe), lassen sich sicher nur bei deutlicher Vergewaltigung des allgemeinen Sprachgebrauches unter solch einen literarischen Generalnenner katalogisieren. Schärfere Stilisierung in der Namengebung könnte darum bestimmt nichts schaden, besonders zu einer Zeit, die punkto Kurswert der Begriffe bedenklich in die Grenznähe einer inflatorischen Katastrophe geraten ist.

2. Was ist eigentlich Bibeltheologie ? – Sicher eine verhängnisvolle Frage, wenn man überlegt, daß unser Buch nur bibeltheologische Aussagen machen will und Bauer überdies in seiner großangelegten Einführung ausdrücklich zu einer Wesensbestimmung der zur Frage stehenden Disziplin ansetzt. – Aber in Wirklichkeit befriedigt weder das eine noch das andere. So enttäuscht schon der oben erwähnte introduktorische Versuch einer Definition, dem man an sich gespannt entgegensieht. Denn was hier nicht ohne Pathos vorgelegt wird, greift kaum über gelegentliche embryonale Ansätze in Lymbis Abrahae hinaus. Aber auch die dann einsetzende Artikelfolge bringt uns unter diesem Blickpunkt weder in ihrer horizontalen noch in ihrer vertikalen Anlage einer Lösung wesentlich näher. Es ist ja bei bestem Willen nicht recht einzusehen, wie sie sich nun von anderen lexikalischen Publikationen, die zwar keine bibeltheologische Falte in der Denkerstirne tragen, im übrigen aber eiusdem generis sind, abheben soll. Man blättere nur einmal in so bedeutenden Werken, wie sie uns in jüngerer Zeit Kalt, Haag oder gar Kittel (er wird in diesem Buche erfreulicherweise oft, aber trotzdem wohl nicht immer zur Genüge zitiert !) geschenkt haben. Und dann zeige man uns den wirklich in die Augen springenden Unterschied von dort nach hier auf. Er dürfte schwerlich zu finden sein. Das ist übrigens auch normal. Denn die Bibeltheologie als arteigene Wissenschaft ist ja erst

jüngster Provenienz. Sie drängt zwar mit Macht nach vorwärts, hat aber noch kein fest umrissenes Profil. Alles ist vorläufig noch im Fluß, wie Spicq, der sich als Fachmann schon verschiedentlich an diese Frage heranwagte, immer wieder durchblicken läßt. Noch aus seiner jüngsten diesbezüglichen Äußerung (*Nouvelles réflexions sur la théologie biblique*. RSPT 42 [1958] 209-219) geht hervor, daß die theologische Pfadfinderarbeit auf diesem Gebiete kaum über die Anfänge hinausgewachsen ist und darum eventuelle « Kathedralentscheidungen » entschieden verfrüht sind.

3. Man macht uns in der Einleitung präventiv darauf aufmerksam, « daß in dem vorliegenden Werke vor allem die theologisch belangreichen Worte behandelt werden, und auch diese' ohne Anspruch auf Vollständigkeit ». So müssen wir von vorneherein mit Ausklammerungen rechnen, was übrigens bei einem bloß einbändigen, wenngleich sehr voluminösen Lexikon durchaus verständlich ist. Aber ein schärferes Aufteilungsprinzip hätte doch wohl gute Dienste getan. Man kann sich nämlich des Eindrucks nicht erwehren, daß in dieser « belangreichen » Sammlung (das sei ohne jeden ominösen Akzent gesagt; denn unser Buch verdient dieses Ehrenprädikat wirklich) auch weniger belangreiche Begriffe Aufnahme fanden, während man andererseits aufrichtig bedauert, daß derart zentrale biblische Themen, wie das von der göttlichen Vaterschaft oder jenes von der göttlichen Kindschaft, nicht eigenständig zur Behandlung kamen, sondern mittels Stichworthinweisen im Register nach ihren einzelnen Grundelementen abgesehen und dann systematisch geordnet werden müssen.

Trotz solcher und ähnlicher Bedenken muß man diese Neuerscheinung durchaus bejahen. Die einzelnen Beiträge verraten ja meist ein hohes Niveau und vermögen darum dem interessierten Leser bestimmt die erhoffte Anregung zu bieten. Überdies ermöglicht ihm, sollten seine Ansprüche noch höher liegen, der reiche Literaturnachweis eine weitere, fruchtbare Verfolgung der angesprochenen Themen. Und endlich hat er hier im Gegensatz zu den früher erwähnten Werken alles in einem handlichen, schmucken und materiell durchaus erschwinglichen Einzelband beisammen. – Tolle ergo et lege, quidquid sit de notione theologiae biblicae.

L. SIMEON OP

Levie, Jean, SJ: *La Bible, parole humaine et message de Dieu*. (Museum Lessianum, sect. biblique, 1.) – Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1958. xi-345 p.

Pater Levie, der durch seine verschiedenen Publikationen und seine Artikel über Fragen der Heiligen Schrift bekannt ist, bietet in diesem Band eine Zusammenfassung früherer Arbeiten, die aber neu durchdacht und weithin ergänzt sind.

Der erste, mehr historische Teil gibt eine Übersicht über die archäologischen Forschungen im Orient, über die protestantische und katholische Exegese seit der Mitte des letzten Jahrhunderts bis in die Gegenwart, unter weit ausholender Berücksichtigung der kirchlichen Vernehmlassungen aus jüngster Zeit, die allen bekannt sind. Die Zusammenstellungen sind

wertvoll, weil die Linie der Entwicklung klar herausgearbeitet und eine reiche Bibliographie herangezogen ist.

Der zweite, mehr lehrhafte Teil entspricht dem Titel des Buches genauer. Es werden die Prinzipien grundgelegt, die für die Exegese leitend sein müssen. Nach einer kurzen Erwähnung der Inspirationslehre ist im ersten Kapitel über die menschliche Seite der Schrift das zusammengefaßt, was die Manualien gewöhnlich unter der Rubrik: « Quaestio biblica » darlegen. Das zweite Kapitel, vielleicht das persönlichste, zeigt die göttliche Fülle des inspirierten Wortes, die über das Erfassen des Hagiographen und im Lichte der späteren Offenbarung erkannt werden kann. Im dritten Kapitel umreißt der Verfasser an verschiedenen Beispielen die Möglichkeiten und die Grenzen des Schriftbeweises in der Theologie unter der steten Führung der Kirche.

Wie die Klugheit es in exegetischen Werken erfordert, geht der Verfasser den schlichten Weg der Mitte und betont die Wichtigkeit sowohl der menschlichen als auch der göttlichen Seite der Schrift. Methodisch hätten wir gerne auf die beständigen Hinweise, daß die Ausführungen nur Teilstücke seien, verzichtet, nachdem das in der Einleitung gesagt worden war. Auch die breiten Ankündigungen des Inhaltes und des Planes der einzelnen Teile und Kapitel scheinen überflüssig, da man ja ein sehr ausführliches Inhaltsverzeichnis zur Verfügung hat. So ist der behandelte Stoff, der sicher dem Theologen und Priester vieles bietet und dem Fachmann als Zusammenfassung wertvoll ist, durch eine fast pedantische Schulmethode leider etwas unangenehm umrahmt.

B. STEIERT OSB

**Schedl, Claus, CSsR: Geschichte des Alten Testaments, I. Bd. : Ur-  
geschichte und alter Orient. Mit 6 Karten u. Textzeichnungen ; II. Bd. :  
Das Bundesvolk Gottes. Mit 4 Karten. – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1956.  
xxvi-374, xvi-327 S.**

Der erste Abschnitt des 1. Bandes (S. 3-192) behandelt, unter Stellungnahme zu den außerbiblischen Kosmogonien bei Israels Nachbarvölkern, und, was den Ursprung des Menschengeschlechtes betrifft, die biblische Urgeschichte, also den Inhalt der ersten elf Kapitel des Buches Genesis: Ursprung der Welt und Ursprung des Menschengeschlechtes, wie sie auf den ersten Seiten der Bibel erzählt werden. Bei der Erzählung über die Stammeltern und den Sündenfall im Paradies, wird wohl mit Recht darauf hingewiesen, daß die buchstäbliche Deutung der Erzählung wohl noch immer die beste sein dürfte (S. 92). Jedenfalls wird der Theologe an der Ursünde als geschichtliche Tatsache zu Anfang der Menschheitsgeschichte festhalten müssen. Weitere Kapitel behandeln die Scheidung der Menschheit (Gen. Kap. 5 und 6), die Sündfluterzählung (6, 1 - 9, 17) mit Berücksichtigung des Gilgamesch-Epos, die Nachkommen Noes (9, 10 - 11, 9) mit dem Turmbau von Babel als Abschluß. Ein Anhang zu diesem Teil gibt Richtlinien für die Beurteilung der Chronologie dieser Urgeschichte.

Der zweite Abschnitt (S. 195-395) befaßt sich zunächst mit Ägypten und den Ägyptern, dann mit den Völkern Vorderasiens: den Sumerern, den Akkadern, den Aramäern, auch mit den Kassiten, Churriten und Hethi-



tern. Das ganze mündet aus in ein Kapitel über Kanaan und seine Bewohner, wobei gebührende Rücksicht genommen wird auf die ziemlich komplizierte und noch immer nicht völlig geklärte « Habiru-Frage ». Dieser zweite Abschnitt wird abgeschlossen mit einigen Notizen über die Religion der Kanaanäer und über die im vorisraelitischen Palästina auftretenden Schriftsysteme.

Der zweite Band führt die Geschichte des Alten Testamentes weiter von der Zeit der Patriarchen bis zum Ende der Richterperiode. Mit Recht hält Schedl fest an der Auffassung, daß die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob historische Einzelpersonen sind. Die sogenannte « stammesgeschichtliche Deutung » dieser Figuren, die sich zum Teil noch heute großer Beliebtheit erfreut, läßt sich letzten Endes doch wohl nicht gut vereinigen mit der Geschichte dieser Patriarchen, wie sie im Buche Genesis erzählt wird. Unter den Patriarchen ist natürlich Abraham die Hauptperson. Die früher so beliebte Behauptung, Abraham sei als Zeitgenosse des berühmten Königs Hammurapi von Babel zu betrachten, wird hier als « nicht mehr verfechtbar » aufgegeben. Keiner der vier in Gen. 14 genannten Könige kann mit genügender Sicherheit mit einem aus der altorientalischen Geschichte bekannten Monarchen gleichgesetzt werden. Deshalb macht auch der biblische Patriarch Abraham nicht notwendigerweise die chronologische Herabsetzung mit, die König Hammurapi in den letzten Jahrzehnten über sich ergehen lassen mußte.

Der zweite Abschnitt dieses Bandes befaßt sich mit der Mosesfigur, mit dem Gottesbund am Sinai, und mit dem Inhalte des Pentateuchs, wobei dann auch ein kurzer Überblick über die Geschichte und den heutigen Stand der Pentateuchkritik gegeben wird. Die Behandlung dieses Teiles zeigt große – manche werden vielleicht sagen : allzugroße – Gemäßigkeit. Schedl neigt dazu, den « Jahwisten » geradezu mit Moses zu identifizieren.

Der dritte und letzte Abschnitt behandelt die « Landnahme », wie sie im Buche Josua geschildert wird, und anschließend die Richterzeit. Der Einzug in Kanaan und die Eroberung des Landes unter Josua werden zwischen 1250 und 1200 v. Chr. angesetzt ; für die Periode der Richter bleiben dann die Jahre 1200-1020 v. Chr. übrig, die tatsächlich genügen dürften, um darin die im Richterbuche erzählten Ereignisse unterzubringen.

Prof. Schedl zeigt sich in seiner alttestamentlichen Geschichte als durchaus kompetenten Fachmann auf seinem weitverzweigten Gebiete. Dabei ist das Werk überall gemeinverständlich gehalten. Für Bibelkreise und auch für den Religionsunterricht in Gymnasien und derartigen Anstalten scheint es uns vortrefflich geeignet.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

Tresmontant, Claude : *Etudes de Métaphysique biblique*. — Gabalda et C<sup>ie</sup>, Paris 1955. 264 p.

Dans un essai antérieur (Essai sur la pensée hébraïque, édit. du Cerf 1953), l'auteur avait « essayé de dégager, par des analyses de détail, la structure et les tendances constitutives de la métaphysique biblique ». Il avait cru pouvoir assigner comme point de départ à cette métaphysique la notion de création. Création sans cesse agissante, conduisant le monde vers

une maturité définitive : « Le monde est en train de se construire sous nos yeux, de mûrir, et cette genèse va se poursuivre dans une direction que nous révèlent les prophètes d'Israël. Cette genèse n'est pas indéfinie. L'œuvre de Dieu tend vers son achèvement, avec le concours de l'homme désormais vers un seuil de maturation où il subira une transformation radicale et qui marquera l'avènement d'un monde nouveau et impérissable, d'une durée éternelle. »

Le premier essai était surtout descriptif. Dans l'ouvrage que nous présentons, le point de vue sera davantage critique. Il s'agira de confronter la pensée hébraïque avec le réel tel que les sciences positives nous le découvrent progressivement.

Or cette pensée est absolument à l'aise lors de cette confrontation. Elle se distingue ainsi de la pensée grecque relevant de la gnose. Dans la mesure où Aristote suit l'observation « scientifique » il ne tombe pas sous le même verdict. « La conception hellénique du monde était, semble-t-il, hantée par un pessimisme naturel, faussée par ce qu'on pourrait appeler un manichéisme avant la lettre. Le dualisme apparaît comme un des caractères congénitaux de la philosophie grecque : opposition entre le monde sensible et le monde intelligible, entre la matière et la forme, entre le corps et l'âme, l'action et la contemplation... « La métaphysique biblique est *saine*, en ce sens qu'elle est indemne de ce dualisme provenant d'un préjugé mythologique. La métaphysique biblique a échappé à toute mauvaise conscience et à tout complexe de culpabilité vis-à-vis de l'existence corporelle, de la réalité sensible et de la fécondité du devenir. Cela lui permet de se trouver de plain-pied avec la recherche scientifique.

La pensée biblique s'appuyant sur la Révélation d'un Dieu Créateur s'accorde avec toute découverte expérimentale dans le monde de la création ; elle s'opposera par contre radicalement aux conceptions panthéistes de la gnose grecque et de l'Inde parce que le panthéisme est incompatible avec l'idée même de création. L'auteur le montre en étudiant les notions de matière, de temps, de chute, de sens de l'histoire, et même d'un Dieu-Personne.

L'auteur fait montre d'une bonne information scientifique. Il s'attarde même avec complaisance à l'exposé de la pensée de tel ou tel savant : s'il eût été plus sobre, son œuvre aurait gagné en unité. Parmi les meilleures pages nous retiendrons surtout celle qu'il consacre au sens de l'histoire d'après la mentalité biblique.

V. PYTHON OP

**Hauret, Charles : Origines de l'Univers et de l'Homme d'après la Bible (Genèse I-III).** — Gabalda et C<sup>ie</sup>, Paris 1953. 255 p.

Cette étude exégétique tient compte de la majorité des problèmes concernant les origines du monde. Problèmes actuels s'il en fût. On a eu que trop tendance à prendre les textes de la Genèse dans un sens exclusivement matériel ; non pas littéral mais littéraliste ! L'auteur dégage la réalité historique contenue sous les symboles d'actions aussi matérielles que celle d'un Dieu pétrissant l'homme, constituant une femme d'une côte d'Adam, renfermant un précepte d'obéissance dans l'interdiction de manger un fruit !

Le chanoine Hauret montre très bien comment la Révélation entend surtout donner un enseignement religieux et n'entend nullement trancher les questions que peut résoudre la science expérimentale. La vraie mentalité biblique est absolument à l'aise avec toutes les découvertes de la science ; si l'on a opposé Foi et science c'est au nom d'une conception dualiste des choses ; au nom d'un pessimisme qui fait fi de l'optimisme biblique entièrement tourné vers un Dieu d'amour.

Le présent livre contient de nombreux canevas, bien élaborés, et fort utiles pour un enseignement pédagogique. Il peut servir d'instrument à des cercles d'études.

Fidèle aux directives du Magistère pour une interprétation compréhensive des Ecritures, l'auteur dégage avec perspicacité, sous tout détail imagé, et la réalité historique et l'enseignement religieux contenu sous le symbole. Ce faisant il met en évidence le sens littéral lui-même, c'est-à-dire le sens que l'auteur sacré entendait donner à ce qu'il écrivait sous l'inspiration divine respectueuse de son propre génie. Donnons à titre d'exemple l'explication donnée de la création de l'homme :

La maquette de glaise faite par Dieu nous indique le soin particulier que Dieu prit à la création de celui qu'il faisait à son Image. Le souffle divin sur le visage humain signifie que venant directement de Dieu, sans intermédiaire, la vie humaine (l'âme) est spirituelle et immortelle. L'extraction d'Eve hors du côté d'Adam doit nous faire comprendre que la femme est de la même nature que l'homme, que l'époux et l'épouse ne font qu'un et que l'épouse dépend de l'époux. En outre, ce couple d'un homme et d'une femme façonnés par Dieu témoigne de l'unité du genre humain et de la monogamie primitive. Le transfert de l'homme dans le jardin d'Eden exprime l'élévation à un état qui dépasse les normes mêmes de la nature (état de grâce préternaturel). Quant à l'arbre de vie, il symbolise la source d'immortalité dont bénéficiait le couple avant la chute. En nommant les animaux, Adam affirme que par son intelligence et son pouvoir il a été institué de par Dieu, dominateur du monde animal. Le ton de confiance entre Dieu et Adam nous enseigne que l'homme est admis dans l'intimité d'un Dieu personnel. La prohibition de manger à l'arbre de la science veut dire que le bonheur originel est subordonné à l'obéissance, etc. . .

On ne manquera pas de méditer ce livre accessible au grand public et dont la critique a déjà fait tant d'éloges.

V. PYTHON OP

**Ohlmeyer, Albert : Moses im Glanze des Erlösers.** — Verlag Herder, Freiburg 1957. 219 S.

Das Hauptanliegen dieses Buches ist ein christologisches. Der Autor legt dar, daß die ganze Heilige Schrift des Alten Bundes nichts anderes war als eine Zeichnung Gottes vom kommenden Messias, ein Entwurf, der durch die Fleischwerdung, das Leben und Sterben des Herrn seine Verwirklichung fand. Es wird dem Leser leicht verständlich, daß der Neue Bund den Alten in sich aufnimmt, so daß der ganze Alte Bund im Neuen verklärt und vergeistigt fortbesteht. Ohlmeyer geht aus von der Verklärung Christi auf dem Berge Tabor, nach dem Bericht von Lk. 9, 30 f., wo es heißt, daß

Moses und Elias mit Christus über dessen Hinscheiden sprachen. Dieses Hinscheiden (Exodos) bringt der Autor in Verbindung mit dem 2. Buche Moses, das denn den eigentlichen Gegenstand der Betrachtung bildet. Dabei findet der ganze Reichtum, den die Kirchenväter und mittelalterlichen Theologen in ihren Erklärungen gesammelt haben, seine Verwendung. Dadurch soll die Schrifterklärung nicht nur den Theologen von Nutzen sein, sondern auch den Priestern bei der Verkündigung der christlichen Lehre vor dem Volke dienen und schließlich allen Gläubigen dazu helfen, ein heiliges, eines Christen würdiges Leben zu führen. N. KETTERER OP

**Bruno, Arvid : Das Hohe Lied, das Buch Hiob.** Eine rhythmische und textkritische Untersuchung nebst einer Einführung in das Hohe Lied. – Almquist u. Wiksell, Stockholm 1956. 193 S.

Über das Hohe Lied stellt der schwedische Gelehrte folgende Hypothesen auf: Es gehört zur literarischen Gattung der dramatischen Dichtung und dürfte zur Zeit Salomos entstanden sein. Die gesamte Handlung spielt in Jerusalem. Dramatis personae: 1. Sie (= das Mädchen), 2. Er (= der Liebhaber, unsichtbare Person), 3. der König Salomo, 4. die Agenten des Königs, 5. Chor der Weiber, 6. Chor der ländlichen Bevölkerung. Das Spiel besteht aus zwei Akten: 1, 2 – 5, 1 und 5, 2 – 8, 14. Das Hohe Lied besingt die echte Liebe, richtet zugleich eine moralische Warnung an Herz und Gewissen der weiblichen Jugend und will letztendlich eine *Predigt* sein, was ohne weiteres den Platz des Büchleins unter den Heiligen Schriften rechtfertigt. Damit werden die allegorischen Umdeutungen in der jüdischen Gemeinde und der christlichen Kirche hinfällig (S. 27). Ob der Dichter zu einer « Prophetenschule » gehört hat und das Gedicht durch die Schüler dieser und anderer Schulen (!) als Singspiel aufgeführt wurde, sind Fragen, die dahingestellt bleiben (S. 28). S. 29-30 geben Anweisungen für eine Vorführung des Schauspiels in moderner Inszenierung. Der klassischen Forderung von Einheit in Raum und Zeit wird dadurch Genüge getan, daß ein Großteil des Textes als Traum, beziehungsweise als Rückerinnerung des Mädchens an früher Erlebtes gedeutet wird, und so werden dann auch die vielen Textumstellungen vermieden, die sonst von den Anhängern der « dramatischen Hypothese » vorgenommen zu werden pflegen. An Textänderungen im Einzelnen ist freilich auch hier eine stattliche Anzahl vorhanden. Mitunter ist es sogar etwas schwierig, einen gegebenen Text in Arvid Bruno's Fassung wiederzuerkennen. So bietet z. B. 4, 8 folgenden Wortlaut:

Du –  
mehr denn der Mond vollendet !

Du –  
mehr denn der Mond,  
wenn er aufgeht,  
wenn er herabblickt vom Gipfel des Amana,  
vom Gipfel des Senir,  
auf die Berge mit den Höhlen der Löwen,  
mit den Gruben der Parden !

Bei der Behandlung des Buches Hiob werden, wie es bei der bekannten Einstellung des Übersetzers nicht anders zu erwarten war, auch der Prolog und der Epilog als poetische Texte gewertet und in Strophen aufgeteilt. Auch die Einleitung der Elihureden macht drei Strophen aus :

Da ließen diese drei Männer ab,  
                   Hiob zu entgegnen,  
 weil er in seinen Augen gerecht war.  
 Da entbrannte der Zorn des Elihu, des Sohnes Barachels,  
                   des Busiters aus dem Geschlechte Ram,  
 gegen Hiob entbrannte sein Zorn,  
                   weil er sich für gerecht erklärt hatte.

usw.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

**Bruno, Arvid: Das Buch der Zwölf.** Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. – Almqvist u. Wicksell, Stockholm 1957. 234 S.

Der unermüdliche Vorkämpfer der alttestamentlichen Metrik hat diesmal das Zwölfprophetenbuch zum Gegenstand seiner Untersuchung gewählt. Es wird natürlich keinem heutigen Alttestamentler einfallen, zu bestreiten, daß viele Teile dieses Buches in metrischer Form verfaßt worden sind, und nicht einmal, daß es unter diesen Büchlein solche gibt, (Nahum, z. B. oder Sephanja) die ganz in poetischer Form gehalten sind. Hingegen wird es nicht jedem einleuchten, daß z. B. auch die Jona-Erzählung oder die Büchlein Haggai und Maleachi als metrische Erzeugnisse zu schätzen und zu erklären sind.

Die Grundprinzipien sind auch hier die gleichen, welche aus den sonstigen Veröffentlichungen Brunos bekannt sind. Er legt seinen Untersuchungen den überlieferten Masoretentext zu Grunde. Aber sooft er feststellen muß, daß der Rahmen zu eng oder zu weit ist für den hebräischen Wortlaut einer gegebenen Stelle, wird ohne weiteres vorausgesetzt, daß der Text fehlerhaft ist. Dann wird zunächst eine der alten Übersetzungen herbeigezogen, nämlich wenn sie einen hebräischen Text liefern kann, der « rhythmisch besser und auch sonst einwandfrei ist ». Kommt man auch auf diesem Wege nicht zum verlangten Resultat, dann tritt die Konjekturekritik in Aktion, welche meistens nach bereits früher geäußerten Vorschlägen gehandhabt wird. Wir haben schon zu wiederholten Malen unsere Bedenken gegen diese Methode ausgesprochen.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

**Vezin, August: Das Evangelium Jesu Christi.** Zusammenschau und Erläuterung. Mit einer Karte von Palästina und einem Plan von Jerusalem. 4., verbesserte Auflage. – Herder, Freiburg 1958. XII-533 S.

Wenn ein wissenschaftliches Werk noch zu Lebzeiten seines Verfassers die 4. Auflage erfährt, dann zeugt dies für seinen bleibenden Wert, und wenn dieser Verfasser im Alter von 80 Jahren sich nicht einfach mit einer stereotypen Herausgabe begnügt, sondern seine früheren Ausgaben in äußerst



sauberer Gewissenhaftigkeit auf den heutigen Stand der Exegese und ihrer Hilfswissenschaften aufzuarbeiten weiß, dann zeugt dies für seinen noch ungebrochenen geistigen Elan. Man vertraut sich darum gerne seiner Leitung an und spürt dabei auf Schritt und Tritt, daß die scheinbar etwas kühne Ankündigung einer « Zusammenschau und Erläuterung » nicht zu hoch gegriffen ist. – Selbstverständlich sind Synopsen relativ. Zuviel liegt noch und mutmaßlich wohl bleibend im Dunkel, als daß es möglich wäre, auf Grund der evangelischen Berichterstattung die einzelnen Etappen des öffentlichen Lebens Jesu chronologisch exakt abzustecken. Doch Vezin weiß um diesen Tatbestand. Er betont ihn ausdrücklich. Mehr: Er zwingt durch genaue Schichtung der einzelnen Sicherheitsgrade den Leser direkt in die bestehende Problematik hinein und erzieht ihn damit zu einem vorsichtig abgewogenen Urteil, das auf die Dauer immer noch das beste Präventivmittel gegen eventuelle spätere Enttäuschungen darstellt. Dabei geschieht dies alles in vornehmer, sachlicher Art. Nirgendwo fallen Kathedralentscheidungen, wie wir sie heute leider im bibelwissenschaftlichen Raume manchmal bis zum Überdruß gewohnt sind, wo des öfters ein Fachmann seine fachmännische Vor- und Umwelt in einer derartig schulterhochgezogenen Weise abtut, daß man ihn gelegentlich gerne in die wohltuende Therapie einer größeren Bescheidenheit abschieben möchte.

Der 2. Teil vorliegender Schrift will dann mit Erläuterungen die besinnliche Lektüre vertiefen helfen. Und er tut dies auch und zwar wieder in hervorragend scharfer didaktischer Führung. Man staunt direkt, welche Unsumme an historischer und philologischer Kenntnis in dieses feine, scheinbar so schmale, tatsächlich aber äußerst voluminöse Taschenbuchformat hineinverarbeitet wurde. Freilich bietet der Autor hier keine Unterhaltungslektüre. Die teilweise äußerst konzentrierte Darstellung setzt eine ebenso konzentrierte Aufmerksamkeit voraus. Wo sich aber jemand zu dieser durchzusetzen vermag, dort dürfte er in Vezin einen nicht erreichten « Baedeker » auf der Reise in das gelobte Land des Neuen Testaments gefunden haben.

L. M. SIMEON OP

**Bishop, Eric F. F.:** *Jesus of Palestine. The local Background to the Gospel Documents.* – Lutterworth Press, London 1955. 328 p.

Jamais on ne tiendra assez compte de l'arrière-plan palestinien de l'histoire de Jésus pour interpréter nos Evangiles. Cette conviction décida le P. Lagrange à fonder son Ecole Biblique à Jérusalem; elle rend compte des études des PP. Schwalm et Buzy, voire de Strack-Billerbeck, et de la parole si juste de Renan: « La Palestine est le cinquième Evangile. » A son tour, B. E. s'efforce de serrer de plus près le texte sacré en l'éclairant par les mœurs et coutumes, les façons de penser et de parler, la langue et la vie courante de la Palestine contemporaine. Son effort n'est pas neuf, mais son originalité se marque cependant par sa confrontation particulière avec le monde et la psychologie arabe. Bien informé de celles-ci par un séjour de près de trente ans dans le Proche-Orient, l'auteur propose maintes exégèses nouvelles, dont plusieurs méritent de retenir l'attention. (Les

mages, venant de l'Orient, arriveraient du Yémen ; Judas n'aurait pas embrassé Jésus, mais lui aurait baisé la main) ; bon nombre sont suggestives (Pierre, *bar Jonah*, viserait la filiation spirituelle de l'apôtre par rapport au prophète Jean-Baptiste) ; certaines sont simplement curieuses. L'ensemble est sérieux, et tout exégète aura profit à le lire. C. SPICQ OP

**Reuss, Joseph: Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche.** Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 61. Band = V. Reihe, Band 6.) – Akademie-Verlag, Berlin 1957. XLVII-463 S.

J. Reuss, le spécialiste des chaînes évangéliques (cf. *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen*, Münster, 1941 ; *Die Evangelien-Katenen im Cod. Archivio di S. Pietro gr. B 59*, dans *Biblica*, 1954, p. 207-216) présente une édition critique des fragments des commentaires de l'ancienne Eglise grecque sur le premier Evangile, dispersés dans les chaînes de *Mt.*, et encore inédits. A vrai dire, quelques textes avaient été déjà publiés par Cramer, Mai, Migne, etc. ; mais en nombre restreint, d'une façon très défectueuse, à partir de *mss.* médiocres et comportant beaucoup d'erreurs d'attributions. Editer un texte critique de ces chaînes représente un travail immense et beaucoup d'acribie. Les copistes ou les compilateurs, en effet, ont multiplié les fautes textuelles, omis ou confondu les auteurs, empruntent à d'autres traités telle notation sur un verset de *Mt.*, abrègent ou modifient quelque peu leurs sources. Dans une introduction fouillée, J. R. rend compte de son but, du contenu, des sources et de la méthode de son travail. On s'y reportera surtout pour connaître les différents types de *mss.* qu'il a utilisés et classés selon leur valeur et leur contenu.

Signalons à l'usager qu'il trouvera ici des extraits de commentaires sur *Mt.*, par Apollinaire de Laodicée (ca. 310-392). Son exégèse, conforme aux principes de l'école d'Antioche, cherche à comprendre exactement le texte, instituant des comparaisons entre *Mt.*, les autres synoptiques et *Jo.*, relève la différence entre les béatitudes de *Lc.* et du premier Evangile, précise la signification des nombres, étudie la « question » des frères de Jésus. Le commentaire de Théodore d'Héraclée († ca. 355), peu connu de nos jours, était qualifié par saint Jérôme : « elegantis apertique sermonis et magis historicae intelligentiae (*De vir. ill.* 90 ; *P. L.* XXIII, 695). De même facture que la précédente, son exégèse sobre éclaire le sens littéral, élabore la signification de *παρά* et *μωρέ*, l'état présent et eschatologique de la souveraineté de Dieu, la doctrine des Pharisiens et des Sadducéens ; mais un souci théologique amène à préciser la naissance virginale de Jésus, la raison du mariage de Joseph et de Marie, les deux natures dans le Christ, le rapport du Père et du Fils, la formule trinitaire du baptême, etc. Puis Théodore de Mopsueste (ca. 350-428) ; Théophile, patriarche d'Alexandrie (385-412) ; Cyrille d'Alexandrie († 444), à qui la critique de J. R. restitue de nouveaux fragments ou en soustrait de quasi-traditionnels, notamment ceux qui appartenaient au commentaire sur *Lc.* De toutes façons, se confirme ici une exégèse à tendance dogmatique, apologétique et allégorique. Photius de Constantinople (ca. 820-

891) enfin, nous ramène à l'école d'Antioche, avec la formulation d'un art rhétorique raffiné. Dépendant de Chrysostome, Photius a le souci du mot-à-mot, mais n'hésite pas devant les applications moralisantes. Il propose d'ailleurs plusieurs interprétations valables d'un même texte et multiplie les Excursus : La Question de la Madeleine, les caractères du Royaume des cieux, etc. L'ouvrage se termine par de très précieuses tables : Versets de *Mt.* commentés ; textes de l'Ancien et du Nouveau Testament cités ; noms propres ; écrivains ecclésiastiques et autres ; surtout un index des mots grecs.

Cette rapide esquisse évoque la valeur de ce volume, nécessaire à tout bibliste. On ne saurait trop louer de tels instruments de travail, surtout lorsqu'ils sont réalisés avec cette compétence et ce soin. Pendant des générations, ils alimentent l'interprétation de l'Ecriture et mettent en contact avec les grands esprits de l'Eglise primitive. On attend avec impatience les deux autres tomes annoncés qui contiendront les fragments de chaînes johanniques et les commentaires sur *Lc.*

C. SPICQ OP

Ljungman, Henrik : *Das Gesetz erfüllen*. Matth. V, 17 ff. und III, 15 untersucht. (Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1, Bd. 50, Nr. 6.) — C. W. K. Gleerup, Lund 1954. 140 S.

Wie die Scholastiker ohne Unterlaß die Begriffe des Seins, der Subsistenz und der Relationen neu untersuchen, so bemüht sich der Exeget um ein immer tieferes Verständnis der fundamentalen « Logia » des Neuen Testaments. Eine der wichtigsten dieser Aussagen Christi ist ohne Zweifel die Behauptung, er sei gekommen, das Gesetz und die Propheten zu « erfüllen », und nicht, sie aufzuheben. Wie ist dies zu verstehen ? Alles hängt davon ab, wie man πληρῶσαι übersetzt. Rein philologisch könnte man übersetzen : Jesus hält sich treu an das Gesetz, er läßt es in Kraft, ergänzt es und bringt es so zur Vollendung. Jede dieser Sinngebungen ist mit guten Gründen vertreten worden. Das Verdienst von L. besteht darin, daß er den Inhalt des Verses nach seinem Kontext (Mt. 5, 17-48) zu bestimmen sucht. Dabei beachtet er besonders die Antithesenreihen zwischen dem Alten und dem Neuen Gesetz und bringt zunächst πληρῶσαι in enge Beziehung mit πάντα von Vers 18 und mit δικαιοσύνη von Vers 20 : Jesus spricht als Messias im Namen Gottes. Er hat nicht den Auftrag, die Gebote aufzuheben (καταλῦσαι wird oft οἰκοδομεῖν gegenübergestellt), noch die frühere gottgewollte Ordnung umzustürzen, wie es einige seiner Jünger glauben (μὴ νομίσητε, vgl. 10, 34). Er erfüllt im Gegenteil das Gesetz, indem er die Gerechtigkeit vermittelt, die es verspricht und verfolgt. Alles, was das Gesetz enthält und was im göttlichen Willen beschlossen ist, wird in Christus seine Erfüllung finden. Kein Satz, kein Strich (ἐν-μία) wird preisgegeben werden. Sein wahrer Gehalt ist unteilbar, er ist ein unzertrennliches Ganzes. Es handelt sich nicht um die materielle Ausführung der Bestimmungen — Jesus wird sich gegen das Sabbatgebot vergehen —, sondern um eine höhere Gerechtigkeit, die von den mosaischen und rabbinischen Fesseln befreit ist und sich mit der göttlichen Vollkommenheit vergleichen läßt. Anders ausgedrückt : durch die Ankunft des Erlösers ist bezüglich der Propheten und des mosaischen

Gesetzes eine neue Situation geschaffen worden. Jene sind erfüllt, da die Jünger ja nun als Söhne Gottes die Gerechtigkeit erlangen. Dieses ist vollkommen geworden und mehr als das : es besteht in der Liebe, d. h. in der völligen Hingabe, wie sie der Liebesfülle Gottes selber eigen ist.

Diese klare, gewissenhafte und nüchterne Monographie läßt den gleichzeitig erschienenen Artikel von A. M. HONEYMAN, Matthew 5, 18 and the validity of the Law, New Testament Studies, 1945, 141-142, weit hinter sich.

C. SPICQ OP

**De Groot, Adrian, SVD : Die schmerzhaftes Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk. 2, 35). Eine biblisch-theologische Studie.** — Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1956 xvi-130 S.

Die Schrift arbeitet sich gleichsam von rückwärts an die simeonische Weissagung vom Schwert durch Mariens Seele heran. Sie inventarisiert zuerst Zeugen aus dem Orient, dann 5 lateinische Väter und 18 mittelalterliche Exegeten (1-66). Die Erklärer im Osten wie im Westen deuten (wenn sie nicht gelegentlich an das Martyrium denken) das « Schwert » zuerst auf Glaubenszweifel Mariens, dann im Osten auf persönliches Leiden, im Westen zuletzt auf heilsbedeutendes Leiden (61-63). Diese letzte Deutung macht sich der Verfasser in einem zweiten Teil über den umfragten Schrifttext Lk. 2, 34-35 in unmittelbar exegetischer Arbeit als Literalsinn zu eigen. Die « auch »-Partikel in der Maria betreffenden Aussage des prophetischen Greises reiht offenbar das Schicksal Mariens mit einem der vorher erwähnten Schicksale zusammen. Vorher erwähnt sind aber zwei Schicksale : der Messias, der Widerspruch erleidet, und die Unglücklichen, denen er zum Fall und zum Zeichen des Widerspruchs wird. Die alte (Origenes) Deutung hatte Maria nun mit den Letztgenannten verknüpft (Glaubenszweifel). Umgekehrt der Verfasser. Er rückt Maria mit Christus zusammen : was der Messias beim heilsgeschichtlichen Zusammenstoß mit dem Unglauben an Leid (Widerspruch) erfährt, geht als Schwert durch Mariens Seele. Die Prophezeiung des Simeon ist also eine neue Bestätigung des Protoevangeliums Gen. 3, 15 vom *consortium* zwischen Mutter und Sohn. Sie steht « mitten zwischen der Erstankündigung der Erlösung [im Paradies] und deren Erfüllung am Kreuze... » (124). « Der Prophet hebt also die Mutter auf die messianische Ebene und läßt sie kraft einer Verbindung mit ihrem Sohn an seiner Wirkung teilnehmen » (113). Der (finale) Schlußsatz vom Offenbarwerden der Gedanken bezieht sich demgemäß auf das gemeinsame Leiden sowohl des Messias als seiner Gefährtin (114). — Diese Deutung fügt sich nicht nur gut in das Bild Mariens ein ; sie scheint auch unter den exegetischen Möglichkeiten die beste.

H. M. KÖSTER SAC

**Barrett, C. K.:** *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text.* — S. P. C. K., London 1955. XII-531 p.

De Westcott à Bultmann, en passant par Lagrange, Bernard, Hoskyn et Dodd, les études sur le quatrième Evangile se multiplient, et il semblerait que l'on dût obtenir des solutions définitives. Il n'en est rien. Si la qualité et le nombre des exégètes permettent de pénétrer plus avant dans l'intelligence de la pensée johannique, ils soulèvent plus de problèmes qu'ils n'en résolvent. C'est du moins ce que l'on constate à la lecture de l'introduction si prudente et assez bien informée de C. K. Barrett. Celui-ci essaie de préciser l'arrière-plan non chrétien (A. T., judaïsme, platonisme et stoïcisme, religion de salut et gnose) et chrétien du IV<sup>e</sup> Evangile (tradition synoptique, Paul et la primitive Eglise). A bon droit, il refuse d'envisager le mandaïsme comme une source possible, mais il a tort d'omettre — par préterition — une influence de l'Epître aux Hébreux. Dans le chapitre sur la théologie de l'Evangile, la christologie est trop sommaire. C. K. B. se montre très réservé sur les dislocations possibles du texte. Quant à l'origine de Jo., s'il faut identifier le disciple aimé avec Jean, fils de Zébédée, ce n'est pas à celui-ci qu'il faudrait attribuer la rédaction de l'Evangile, mais à l'un de ses disciples anonymes, entre 90 et 140, soit à Ephèse, soit à Antioche ou Alexandrie. Toutes précisions avancées à titre d'hypothèses, mais qui laissent le lecteur sur sa faim, car l'immense littérature du sujet — totalement ignorée par notre auteur — ne justifie plus guère un tel scepticisme ; à tout le moins, le lecteur candide devrait-il être informé de l'existence d'autres conjectures vraisemblables.

Le commentaire riche et minutieux s'attache surtout à l'exégèse littérale et linguistique ; il s'appuie sur une excellente connaissance du grec classique et de la Koiné ; sans tenir assez compte, toutefois, de la langue des papyrus. Si le Papyrus Egerton 2 est heureusement confronté avec le texte canonique, les mss. de Qumrân n'ont pu être utilisés par l'auteur. Celui-ci, à bon droit, retient la leçon traditionnelle de Jo. I, 13, et porte constamment son attention sur l'émergence possible d'une source araméenne. Cette mise au point des recherches de Black et de Torrey est peut-être le meilleur apport de ce volume. On regrettera, par contre, l'absence de toute notation doctrinale, et la pauvreté du « plan » proposé : I, 19 - XII, 50 (narrations, entretiens, discours) ; XIII, 1 - XVII, 26 (Jésus seul avec ses disciples) ; XVIII, 1 - XX, 31 (passion et résurrection) ; XXI, 1 - 15 (appendice). Œuvre d'un excellent professeur, non d'un maître. C. SPICQ OP

**Findlay, J. Alexander :** *The Fourth Gospel. An expository commentary.* — The Epworth Press, London 1956. VIII-165 p.

Il y a peu à dire sur ce commentaire destiné au grand public et fort succinct. L'auteur se révèle parfaitement au courant des difficultés de l'exégèse et des opinions critiques contemporaines. Loin de s'asservir aux autorités, il a des vues personnelles et... des doutes qu'il ne craint pas de faire partager. On pourrait « expliquer » saint Jean autrement, mais ces pages se lisent avec intérêt. C. SPICQ OP



**Knox, Ronald: L'Évangile de saint Paul.** Traduit de l'anglais par E. DELPIERRE-DELATTRE SJ. (Présence chrétienne.) — Desclée de Brouwer [Bruges] 1956. 89 p.

Des six chapitres qui composent cet opusculé, le meilleur est le quatrième : *saint Paul et l'humanité du Christ*, qui traite en fait de la rédemption par solidarité, non par substitution. Mais le reste déçoit, d'abord par des fautes de traduction (on arme un navire, on ne l'équipe pas, p. 76), ou des imprécisions : « Les premiers chrétiens étudiaient oralement leur foi » (p. 7) ; Jésus né « d'une mère paysanne » (p. 10), était « le Frère aîné de toutes choses créées » (p. 13) ; puis par des erreurs proprement dites : Saint Paul a fourni à Luc « une bonne partie de son texte » (p. 8) ; « la question de la tradition entraînait difficilement en jeu » pour les premiers témoins évangéliques (p. 7) ; l'épître aux Romains a été écrite « sous l'impression du moment » (p. 9). *I Tim.* II, 15 : « presque certainement, c'est une allusion à la maternité de Notre-Dame » (p. 23). Enfin, les gaucheries : Saint Ignace de Loyola est présenté comme modèle de saint Paul (p. 16). Pire encore : « Nous ne trouverons en saint Paul rien qui ne soit pas en accord avec le courant de la théologie catholique » (p. 18). Heureusement pour l'Apôtre !

C. SPICQ OP

**Studies in Ephesians** edited by F. L. CROSS. — A. R. Mowbray, London 1956. 121 p.

Sans apporter du nouveau — ce n'est pas leur intention — ces huit exposés sur l'Épître aux Ephésiens, donnés au III<sup>e</sup> Congrès de Théologie et de Pastorale à Oxford, en juillet 1955, se lisent avec intérêt ; notamment le premier, dû à J. N. Sanders, concevant l'Épître comme le testament spirituel de saint Paul à l'Eglise, écrit à la fin de son unique captivité romaine. Il revenait à D. E. Nineham — qui a récemment émis des idées audacieuses sur la paternité divine dans les synoptiques — de faire valoir les indices en faveur de la non-authenticité paulinienne. L'Épître s'expliquerait mieux si elle était de la période post-apostolique (on ose écrire que ἡγαπημένος, par exemple, est fréquent dans *I Clement*, *Barnabé*, *Hermas*, *Ignace* !). Soulignons surtout le bel exposé de S. F. B. Bedale sur la théologie de l'Eglise (corps, épouse, temple). Celui de D. E. H. Whitely (*christologie*) contient des suggestions intéressantes ; tandis que « le mystère chrétien » de S. M. Gibbard — qui fait grand cas de O. Casel — déçoit. Autre est la liturgie, autre l'exégèse. Il est vrai qu'en « Pastorale »...

C. SPICQ OP

**Rigaux, Béda, O. F. M. : Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniens.** (Etudes bibliques.) — J. Gabalda, Paris ; J. Dukulot, Gembloux 1956. xxxii-754 p.

Un des caractères les plus affligeants des publications contemporaines, même religieuses, est la rapidité de rédaction des meilleurs auteurs sur les sujets les plus divers. Si bien que nombre d'articles ou d'ouvrages, signés de noms illustres, sont superficiels et contiennent maintes vues erronées.

Ces écrivains mettent au compte de « l'évolution de leur pensée » de graves rétractations, mais celles-ci ne sont encore que de nouvelles erreurs, dues à l'incompétence ou à une réflexion hâtive.

Ce n'est pas ce reproche que l'on pourra adresser au P. Béda Rigaux, qui approfondissait la doctrine des *Thessaloniens* dès 1932, dans son étude désormais classique : *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*. La rédaction de son introduction (340 pages) et de son commentaire (375 pages) sur les deux *Epîtres aux Thessaloniens* montre qu'il n'a cessé de réfléchir sur le texte apostolique, de bénéficier des travaux contemporains et de mettre sa pensée au point. C'est dire que nous avons ici le Maître le plus compétent et un guide sûr. Non seulement l'analyse philologique fait appel à toutes les ressources de la linguistique grecque, hellénistique et sémitique, non seulement chaque thème est replacé dans son contexte original – et les textes de Qumrân sont utilisés avec profit –, mais le jugement de l'exégète est aussi prudent que ferme, se gardant d'une fidélité servile, aux anciens tout autant que des engouements pour les nouveautés, Bultmaniennes et autres...

Nos deux *Epîtres* sont de la main de Paul — Silas ne les a pas rédigées (contre Selwyn). La première écrite de Corinthe au début de 51 fut suivie (contre T. W. Manson) quelques mois plus tard de la seconde, adressée aux mêmes destinataires (contre Harnack, Goguel). Ce ne sont pas des réponses à une prétendue lettre des chrétiens de Thessalonique. Un chapitre important sur les caractères littéraires de nos écrits étudie les emplois respectifs du « nous » et du « je », le vocabulaire qui est proprement paulinien, le style qui a une forte empreinte sémitique, et les affinités littéraires avec l'Ancien Testament (citations, réminiscences) et les Synoptiques. Il n'y a pas de dépendance littéraire des *Thessaloniens* par rapport aux premiers Évangiles, mais une commune tradition de l'enseignement de Jésus. A juste titre, B. R. refuse de voir dans *I Thess.* des traces de catéchisme baptismal, à la suite de Selwyn. Il ne s'agit que d'une parénèse de sainteté. Plutôt que de théologie paulinienne, notre auteur préfère parler de « message apostolique », qu'il divise en *kérygme* (l'apôtre a une fonction messianique, dans la ligne du prophétisme ; il est témoin, messenger et exemple), *parénèse* (christocentrique, pneumatologique, eschatologique, ecclésiologique) et *eschatologie*.

Respectant la hiérarchie des valeurs, B. R. consacre près de cent pages à la Parousie du Seigneur, qu'il rattache à l'attente juive du jour de Iahvé et au prophétisme israélite. On n'a rien écrit de mieux sur ce lexique néotestamentaire de l'épiphanie, de l'apocalypse et de la Parousie du souverain ou de la divinité ; l'influence politique et religieuse contemporaine n'est point minimisée. Saint Paul a tenu compte dans son élaboration religieuse de la joyeuse entrée du roi prenant possession de sa capitale ou d'un chef-lieu de province. Les deux *Epîtres* sont commandées par une perspective parousiaque, parfaitement une, et notre auteur s'insurge à bon droit contre la thèse actuelle voulant distinguer : jugement contre les Juifs coupables (destruction de Jérusalem) et le retour du Christ (fin du monde). Encore que succinctes, les pages relatives à la parénèse paulinienne, centrée sur

l'attente de la venue du Seigneur, sont excellentes : Le comportement du chrétien est défini par la patience sous l'épreuve et l'espérance-participation au triomphe du Christ. Quant à la date de la Parousie, Paul l'a espérée prochaine, mais n'a jamais prêché qu'elle fût pour demain (p. 226). Lucides et assez neuves sont les notations sur les signes traditionnels de la fin : arrivée des temps mauvais, apogée du mal (cf. Qumrân), apostasie, qui est un refus de l'Evangile, négation du divin, anarchie complète. Nous nous réjouissons de voir le P. Rigaux identifier l'Antéchrist non à une collectivité, mais à une personnalité concrète, suppôt de Satan, faisant figure de prophète, d'instaurateur d'une religion par prédication et par miracles. Nous regrettons par contre, qu'il refuse d'identifier le « Retenant ». La thèse de O. Cullmann sur les prédicateurs de l'Evangile, rapprochés des deux témoins de *Apoc.*, semble devoir entraîner la conviction.

L'introduction se termine par deux chapitres très fouillés sur le *Texte* (présentation des témoins, classement des matériaux, apparat critique, qui suit von Soden et Merk) et l'*Histoire de l'exégèse*, précisant l'orientation de chaque école exégétique. Contre certains qui surévaluent les citations de la Bible chez les Pères, notre auteur observe à bon droit que ces derniers citaient l'Ecriture d'après des manuscrits tardifs. Il note enfin que le fascicule sur les Thessaloniens dans la Bible de Jérusalem n'est ni un extrait ni un abrégé du présent ouvrage (p. 333).

Quant au commentaire proprement dit, il ne peut se résumer. Qu'il suffise de dire sa richesse d'érudition, son acribie dans l'analyse et son information quasi-exhaustive de la littérature actuelle. Tout lecteur sérieux saura gré à B. R. de citer les études relatives à tel ou tel verset. Nous félicitons spécialement l'auteur d'avoir utilisé les papyrus et les inscriptions, trop négligés encore de la plupart des exégètes, encore que ce soient les meilleurs témoins de la langue hellénistique. Ici ou là, le recenseur pourrait marquer son désaccord ; par exemple, il est exagéré de dire : « Un apôtre n'est pas un convertisseur d'âmes, mais un fondateur d'églises » (p. 349 ; mais cf. p. 429 : le salut est individuel et l'Evangile s'applique à chaque cas en particulier) ; nous doutons fort qu'il s'agisse du Saint-Esprit personnel dans *I Thess.* I, 5 (p. 376 ; cf. la juste réserve, p. 377), etc. Mais, au total, on ne saurait surestimer la valeur de cet ouvrage, le meilleur qui existe sur ces Epîtres difficiles, et qui constitue un acte admirable de religion envers l'Ecriture inspirée.

C. SPICQ OP

**Vetus Latina.** Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, Bd. 26 : *Epistulae catholicae, Apocalypsis*. 1. Lieferung, *Jac.* 2. Lieferung, *I P.* - Verlag Herder, Freiburg 1956-58. 184 S.

Fidèle à son propos de publier un fascicule par an, l'abbaye de Beuron édite la *Vieille latine* de *Jac.* et *I Pet.* L'exceptionnelle qualité de cette œuvre n'est plus à louer. Non seulement les matériaux utilisés (manuscrits et citations patristiques) sont bien plus nombreux que dans le vieux Sabatier (1743), mais l'utilisation des meilleures éditions critiques permet de préciser l'authen-

ticité et la patrie d'origine de chaque texte. A bon droit, Dom B. Fischer, le directeur de l'entreprise, édite le texte grec intégralement, en mentionnant les variantes qui reparaissent dans le latin ; suit la Vulgate, également avec ses variantes, puis les diverses familles textuelles de la *Vetus latina*. Pour *Jac.*, l'Afrique ne fournit que quelques bribes ; le texte européen, très composite, est surtout représenté par les témoins espagnols. Pour *I Pet.*, au contraire, à la vieille famille espagnole (S) originaire d'Afrique, s'ajoutent les textes donatistes et augustinien et celui de Carthage de l'époque de Cyprien. Cette publication est aussi indispensable aux exégètes qu'aux spécialistes de la critique textuelle. Ils se procureront ici les références aux commentaires patristiques et à la bibliographie la plus moderne, ils seront avertis de surcroît des divergences d'interprétation des premiers interprètes. Vg. τὸ δοκίμιον = *tribulatio, probatio* (*Jac.* I, 3) ; ὑπομονή = *patientia, sufferentia* (*ibid.*) ; ἀπλῶς = *simpliciter, affluenter, abundanter* (I, 5) ; ἀγαπητοί = *dilecti, dilectissimi* (I, 5) ; ἀνυπόκριτος = *simplex, in affectus* (*I Pet.* I, 22), etc. Il est réconfortant de constater que notre monde surmené et hâtif peut produire des travaux aussi patients, minutieux et solides. C. SPICQ OP

### Dogmatik

Schell, Hermann : *Verherrlichung und Gemeinschaft*. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Herausgegeben von Paul-Werner SCHEELE. – Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1957. 439 S.

Unter obigem Titel, mit dem Schell « das höchste Doppelziel des Universums... Verherrlichung und Gemeinschaft des dreieinigen Gottes » (Das Wirken des dreieinigen Gottes, S. 588) meinte, wird hier versucht, die Theologie des berühmten Würzburger Dogmatikers der Jahrhundertwende in Auszügen vorzulegen und damit einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen. Eine reiche Auswahl wörtlicher Texte aus seinen verschiedenen Schriften ist in diesem Buch beisammen, angeordnet nach dem üblichen Aufbau unserer Lehrbücher der Dogmatik in der Reihenfolge ihrer Traktate, wie sie ja auch in Schell « Katholischer Dogmatik » selbst eingehalten wurde. Ein Vorwort bekennt sich zu dessen Gegenwartsbedeutung. « Nicht als ob wir von ihm die fertige Lösung beziehen könnten – er suchte sie selbst erst ; nicht als ob wir ihm in allem folgen sollten – er hat in manchem geirrt ; wohl aber, weil seine Grundhaltung in vielem für uns maßgebend sein kann ; wohl aber, weil er wesentlichen Grundfragen entschieden nachgegangen ist und in vielem grundlegende Wahrheiten gefunden und dann so gelebt und ausgesprochen hat, daß er uns wirklich helfen kann. Schells Lebenswerk birgt viele Elemente jener « christlichen Summa », die uns aufgegeben ist » (S. 5). Die folgende Einführung, überschrieben « Mysterium missionis » (S. 15-58), zeichnet pietätsvoll « Leben und Werk Hermann Schells », ohne die Tragik darin zu verschweigen. Die Textauswahl erstreckt sich von S. 60 bis 428, sie umschließt 831 zusammenhängende Stücke von der Gotteslehre bis zur Lehre von den Enddingen, mit Angabe des

jeweiligen Standortes in den Werken des Meisters. Den Schluß bildet ein sorgfältiges Register.

Das Buch leistet einen sinnvollen Dienst, indem es auch aus den verbotenen Schriften des Würzburger Theologen das unanfechtbare Gedanken-gut zu bieten bemüht ist. Grundrichtung und Lieblingsideen Schells leuchten dem Leser dieser Exzerpte in aller Deutlichkeit auf, sie kehren immer wieder, so das Lieblingsthema von der göttlichen Trinität und der Teilhabe des Menschen an deren Leben, so auch die Schell eigentümliche pathetische Verherrlichung von « Tat » und « Tatkraft ». Es entgeht einem wohl nicht, wie sehr dieser « existentielle » Denker dem Zuge seiner Zeit verpflichtet war, gerade in dem soeben erwähnten steten Hochgesang auf Tat, Unternehmungslust, kraft- und machtvollens Wirken. Hier haben wir gleichsam das Echo des optimistischen Leistungsdranges, der Fortschrittsfreudigkeit politischen, wirtschaftlichen wie wissenschaftlichen Aufschwunges, den gerade das Deutsche Reich jener Jahrzehnte erlebte, daran Schell mit dem ganzen Feuer seiner Seele aktiven Anteil nahm. Es mag sein, daß jene Ideale sowie der Stil mit seiner zuweilen überladenen Rhetorik dem heutigen Werten und Empfinden nicht mehr ganz entsprechen. Aber der theologisch interessierte Leser wird sich dadurch, so hoffen wir, die Freude am Gedanken-reichtum eines der repräsentativsten deutschen Gottesgelehrten nicht verderben lassen. Die Ausstattung des Buches ist alles Lobes würdig und macht es zu einem würdigen Denkmal.

C. ZIMARA

Billot, Ludovicus, SJ : *De Deo uno et trino*. Commentarius in primam partem S. Thomae. Ed. 8<sup>a</sup>. – Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1957 665 p.

Cette toute récente édition d'un des livres les plus importants du cardinal Billot, et l'effort de diffusion des autres ouvrages non encore épuisés du grand théologien jésuite, témoignent de l'actualité d'une pensée et d'un enseignement qui ont marqué si profondément la théologie contemporaine. Il faut se réjouir de cette entreprise et en féliciter les auteurs.

Durant sa longue et féconde carrière, le cardinal Billot a apporté à l'étude des principales questions théologiques un souci de rigueur et une exigence intellectuelle qui l'ont conduit à renouveler bien des problèmes importants et, si l'on peut légitimement discuter plusieurs des solutions qu'il a proposées, on ne peut pas, abordant ces mêmes problèmes, les ignorer. Ce fut aussi un grand et prestigieux ouvrier de cette renaissance thomiste qui, sous l'impulsion des Papes, a orienté la théologie et la philosophie chrétienne dans les voies qui, pour être celles du passé, et justement parce qu'elles sont celles d'un grand passé qui portait en lui toutes les espérances de l'avenir, sont aussi celles du présent le plus actuel.

Beaucoup de problèmes se posent aujourd'hui aux prêtres et aux théologiens, que Billot ne connaissait pas. Mais celui qui aura étudié sa doctrine sans se laisser enfermer en elle sera mieux armé pour les résoudre d'une façon neuve à la fois et, au meilleur sens du terme, traditionnelle.

J.-H. NICOLAS OP



Franciscus Xaverius de Abárzuza, OFM Cap. : *Manuale theologiae dogmaticae*, vol. II : De Deo uno, trino, creante, elevante ac de Novissimis. Ed. 2a ; vol. III : De Verbo incarnato, De B. Virgine Maria, de gratia Christi et de virtutibus infusis. Ed. 2a. – Ediciones Studium, Madrid - Buenos Aires 1956. XXIV-471, XXIII-651 p.

Das in flüssigem Latein geschriebene Lehrbuch könnte eine Lücke ausfüllen, da unsere Dogmatik-Lehrbücher meist in der Muttersprache geschrieben sind, obwohl es eindeutiger Wunsch der Kirche ist, es möchten wenigstens die Vorlesungen über Dogma und Moral in lateinischer Sprache gehalten werden (vgl. SKZ 1952, S. 564 ff.). Ohne den Gesamtwert des Manuale anzuzweifeln oder zu überheben, sei auf einige Punkte hingewiesen. Mangelnde Übersichtlichkeit, die eher auf Kosten der Drucktechnik zu setzen ist, beeinträchtigt da und dort die « Handlichkeit » des Manuale. Der Verfasser folgt mit Vorzug dem Aquinaten (z. B. Bd. II, S. 27 in bezug auf die *essentia Dei metaphysica* ; S. 36 in bezug auf die *distinctio inter essentiam et attributa Dei*), in gewissen Spezialfragen aber begreiflicher Weise eher dem Theologen seines Ordens : Scotus. Die *quinque viae* finden kaum Erwähnung (S. 24). Daß der Traktat *de Novissimis* im Anschluß an *de Deo Creante* eingeschoben wird (S. 397-447), scheint innerlich kaum berechtigt, denn logisch und inhaltlich gehört die Eschatologie in der faktischen Heilsordnung doch eher zum « *Opus Recreationis* ». Bei einer Wesensbestimmung der Gnade wäre als erster Punkt wohl zu erwähnen : *gratia est supra essentiam*, nicht bloß *supra exigentias et vires cuiuslibet naturae*, wie auf S. 331 f. zu lesen ist. Sympathisch ist, was Verf. über die *scientia Dei de futuris liberis et futuribilibus* sagt : « *Mysterium sane impenetrabile, quod frustra omnino mens humana patefacere conatur. Quocumque te vertas, mysterium admittas necesse est... Quid igitur nos ?... Silentium tibi laus* » (S. 68 f.).

Ausführlich ist im III. Bd. das Problem vom Inkarnationsmotiv behandelt, wobei die Ansicht des Scotus als « *probabilis et certa* » bezeichnet wird (S. 149). « *Probabilis* » ist hier wohl nicht mit « *wahrscheinlich* » zu übersetzen, sonst ginge es schwer mit « *certa* » zusammen. In der Mariologie scheint Verf. das Extremste zu sagen, was gesagt werden kann, besonders in bezug auf die *Corredemptio*. Der Verf. nimmt die Mitwirkung Mariens in *ordine ad acquisitionem gratiarum* als aktiv-effizientes (*de congruo*), nicht bloß als passiv-rezeptives Tun, was andere Theologen ja auch vertreten. S. 268 (Anm. 5) sagt er sogar : « *Sunt etiam theologi qui valorem huius satisfactionis dicant esse non tantum de congruo, sed etiam aliquo modo de condigno ; quae sententia solidam probabilitatem habere videtur tum quia satisfactio est Matris Dei, cuius dignitas est fere infinita, tum quia malitia peccati non est simpliciter, sed secundum quid infinita.* » Mir will scheinen, daß mit solcher Terminologie « *aliquo modo de condigno* » und « *fere infinita* » der Weg der Theologie als Wissenschaft verlassen und Spekulation im anrühigen Sinne betrieben wird. Nicht Bewunderung, noch Zustimmung, sondern Staunen und Besorgnis muß erregen, was nach dem Verf. in diesem von der Kirche noch keinesfalls entschiedenen, sondern nur zur Diskussion gestellten Fragenkomplex schon alles « *de fide* » sein soll. Hören wir seine Thesen und Zensuren : 1. *Beatam Virginem Mariam esse vero et proprio*

sensu Mediatrix, est doctrina *de fide*, ex magisterio ordinario. 2. Beatam Virginem Mariam cooperatam esse ad redemptionem obiectivam, saltem remote, est doctrina *de fide*. 3. Beatam Virginem Mariam cooperatam esse ad redemptionem obiectivam et quidem immediatam et proximam, est doctrina conformior documentis Romanorum Pontificum.

Stellen wir die Ansichten anderer Theologen aus ihren Lehrbüchern gegenüber. Schmaus (Mariologie 1955) behandelt diese Fragen sehr ausführlich und wohlwollend. Er gibt in der Frage von Mariens Mitwirken bei der objektiven Erlösung der Ansicht von Dillenschneider den Vorzug, der Mariens Mittun nicht bloß als rezeptiv, sondern als aktiv bezeichnet (S. 331). Aber Schmaus gibt dieser Ansicht folgende Zensur: « Solange das kirchliche Lehramt keine verbindliche Erklärung gibt, gelangt die These über einen hohen Grad von *Wahrscheinlichkeit* nicht hinaus » (S. 337). Oder Pohle-Gummersbach (Dogmatik Bd. II. 1956): « In Unterordnung unter die Erlösungstätigkeit ihres Sohnes und in Abhängigkeit von ihr hat Maria uns miterlöst und uns alle Gnaden mitverdient. *Sent. probabilis* » (S. 430).

Über das Mitwirken Mariens « in ordine ad distributionem gratiarum » sagt Verf.: 1. Quod mediatio Mariae sit omnino specialis in ordine ad dispensandas gratias, est *de fide* ex magisterio ordinario Ecclesiae. 2. Quod praedicta mediatio referatur ad *omnes gratias* modo generali, est doctrina omnino certa (S. 277). Hören wir zur Beruhigung Schmaus: « Was die Sicherheit unserer These von der allgemeinen Gnadenvermittlung Marias betrifft, so bedeuten die päpstlichen Äußerungen keine unfehlbare Glaubensentscheidung. Sie sind aber doch von großer Bedeutung und verbindlich... Es wäre für den Glaubensvollzug gefährlich, von dieser Lehre abzuweichen » (l. c. S. 360). Oder Pohle-Gummersbach: « Maria ist seit ihrer Aufnahme in den Himmel Mittlerin aller Gnaden in dem Sinne, daß nach Gottes positiver Anordnung keine Gnade ohne ihre spezielle *Fürbitte* erteilt wird. *Sententia tuta et communis* » (l. c. S. 449). Es ist sehr bedauerlich, wenn nicht bedenklich, wenn selbst Theologen in Glaubensfragen derart divergieren. Auf jeden Fall wäre sehr zu wünschen, daß Verf. in seinen Zensuren « *de fide* » etwas mehr Zurückhaltung übe, sonst müßte er ja alle, die seinen Thesen nicht zustimmen, als Häretiker taxieren. Wer Maria die größeren Privilegien zuteilt, ist damit nicht auch schon der frömmere Marienverehrer und bessere Theologe. Fromme und überschwängliche Gefühle sollen weder für noch gegen ein Dogma sprechen dürfen.

T. KREIDER OSB

**Dijkman, Joop, SCJ : Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes.** Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung. (Studia Friburgensia, Neue Folge Bd. 18.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1957. XIII-166 S.

Diese Dissertation möchte zeigen, wie das Mysterium des menschengewordenen Wortes eine Offenbarung der Trinität einbeschließt und in dem der Kirche seine Fortsetzung findet (S. 2). Ein erster Teil betrachtet Christus als Offenbarung des Dreieinigen, eine Offenbarung, die ihren Gegenstand freilich nicht vollkommen enthüllt, sondern zugleich verhüllt, da

Christi Menschennatur sie vermittelt. Diese beiden kontrastierenden Aspekte der Offenbarung Gottes in Christus werden je aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift, der patristischen Tradition und der Lehre des hl. Thomas von Aquin erwiesen, unter besonderer Würdigung der Allgemeingültigkeit solcher revelatio. Im zweiten Teil will D. zunächst den echt geschichtlichen Charakter der Gottesoffenbarung in Christus beleuchten, die dem Gesetz eines Fortschritts im Lauf der Zeit untersteht, sodaß wir es wirklich mit Offenbarungsgeschichte und Heilsgeschichte zu tun haben, wesentlich auch auf dem Weg verschiedenartiger Prüfung, an die Gott je nach der Gewährung weitere Enthüllung und Erfüllung bindet. An zweiter Stelle kommt in diesem Teil die eschatologische Ausrichtung der Gottesoffenbarung in Christus zur Erörterung. Die Auferstehung Christi rückt da in den Brennpunkt der Betrachtung, jedoch ohne daß sie aus der innigen Verbindung mit dem Menschwerdungsmysterium gelöst würde, dessen « Krönung » sie sein soll. Während die Offenbarung der Person des Heiligen Geistes im irdisch-sterblichen Leben Jesu erste Verheißung blieb, geht sie durch dessen Auferstehung ihrerseits in Erfüllung über. Des Geistes unsichtbares Wirken leitet alsdann das Leben der Kirche. Auch dieser zweite Teil bietet dreifache Begründung: Heilige Schrift, patristische Überlieferung, Thomas von Aquin. Ein Schlußkapitel, der Jungfräulichkeit Mariens gewidmet, sollte herausstellen, wie gerade dieses Geheimnis, mit der trinitarischen Offenbarung verflochten, nach altkirchlicher Auffassung in eigener Weise urbildlich die eschatologische Ausrichtung der Kirche bestätigt.

Der Verf. erklärt einmal: « Die Absicht der vorliegenden Arbeit ist, das Mysterium des menschengewordenen Wortes ... als Offenbarung der Dreifaltigkeit darzustellen und von da her die 'Sakramentalität', das 'Mysterium der Kirche als die Fortsetzung des Christusmysteriums zu begreifen » (S. 2); und wiederum: « Diese Studie will zu einem tieferen Verständnis des Christus- und Kirchenmysteriums beitragen, indem sie es zurückführt auf das allesbeherrschende Mysterium des dreieinigen Gottes » (S. 4 f.). Der Durchführung der Absicht einer Vertiefung hat leider schon die Breite des Themas geschadet. Dazu kommt, daß D. aus dem Drang nach direkter Aktualität im Verlauf seiner Arbeit ihr zu viele Ideen einverleiben will, die er in beachteten neueren Büchern oder Aufsätzen findet. Das hat ihn gerade von selbständiger Vertiefung abgelenkt und ihn sogar an einer befriedigenden Synthese dieser modernen « Quellen » gehindert.

Deutsche Ausdrucksweise ist dem Verf. sichtlich zu wenig vertraut; Spuren davon haften der Arbeit trotz der ihm hierin zuteilgewordenen Hilfe an (z. B. S. 8, Z. 15; S. 9, Z. 1; Z. 8; Z. 14; S. 12, Mitte; S. 22, Anm. 7; S. 30, Z. 6 v. u.; S. 67, Z. 5 v. u.; S. 72, Z. 13 v. u.; S. 79, Z. 11 v. u.; S. 89 ist die Rede vom « Werken des Logos »; S. 109, Z. 11 v. u.; S. 134: « ihm nachzureden », wo der Verf. offenbar sagen will: « ihm vorzuwerfen »; S. 140, Z. 12; S. 146, Z. 7; S. 147, Z. 6 und S. 153: « des zweiten Adams »). Der Schreib- oder Druckfehler gibt es auch eine Anzahl. Statt « kol. » ist gebräuchlich « Sp. »; S. XII lies: Meegeren ... juxta D. Thomae doctrinam; S. XIII lies: Schmitt ... ressucité; S. 4, Z. 14 v. u. lies: Endreich; S. 39 und 164 lies: Kirchgäßner; S. 94 lies: Couturier; S. 114 und 156

lies : Riesenfeld ; S. 135, Anm. 6 lies : convertitur ; S. 154 lies : Hammersberger. Wo die Herausgeber ihr Werk « Das Konzil von Chalkedon » nennen, ist das zu achten und nicht « Chalcedon » zu zitieren (S. xi und S. 50) ; « Cyr. v. Jerusalem, Catechese » (S. x) wirkt nachlässig ; Hotz, F. (S. xi und S. 137) ist der Titel der Arbeit unvollständig. Im Literaturverzeichnis vermißt man einiges, das bei der Ausarbeitung gut gedient hätte, wie etwa M.-E. Boismard, *Le prologue de saint Jean*, Paris 1953 ; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951 ; T. Käppeli, *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, Freiburg Schw. 1931 ; M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster i. W. 1927 ; mehrere Artikel des Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament von G. Kittel - G. Friedrich, so *καιρός* (G. Delling) ; *καλύπτω* usw. (A. Oepke) ; *κύριος* (G. Quell - W. Foerster) ; *παῖς θεοῦ* (J. Jeremias) ; *πατήρ* (G. Schrenk) ; *πεῖρα* usw. (H. Seesemann). – Namen- und Sachverzeichnis sind fleißig, aber arg mechanisch redigiert, es brauchten nicht alle aufeinander folgenden Seiten in der Weise angegeben zu werden wie es z. B. bei Augustinus, Eschatologie, Evangelium, Glaube, Sohn Gottes, Sünde, Vater, Zeit geschieht.

C. ZIMARA

**von Petersdorff, Egon : Daemonologie, I. Bd. : Dämonen im Weltenplan.**  
– Verlag f. Kultur und Geschichte, München 1956. VIII-416 S.

Obwohl dieses Buch von kompetenten Autoren als « ein Standardwerk », als « das Werk über die Dämonologie » angezeigt wurde, konnte es doch zunächst etliches Mißtrauen erwecken, sowohl im barock anmutenden Titel als auch durch seinen vielleicht doch allzu großen Umfang. Nach der Lektüre verschwindet jedoch dieser Argwohn, und zwar in erster Linie dank der wirklich ungeheueren Erudition des Verf., die alles Notwendige und fast alles Nützliche verwendet hat aus den kirchlichen Dokumenten, aus der Bibel und der Liturgie (in allen Fassungen), aus den Vätern und den Theologen (ein Fünftel ungefähr von den zirka 1500 Anmerkungen ist dem hl. Thomas entnommen), aus der Mystik, der Hagiographie, der Literatur, der Geschichte, der vergleichenden Religionswissenschaft usw. Sodann aber auch dank der maßvollen Zurückhaltung im Urteil. Eigene Urteile fehlen durchaus nicht, oft wird aber von einer Entscheidung aus Vorsicht und Bescheidenheit abgesehen, und wo geurteilt wird, spürt man die Absicht, die richtige Mitte zu treffen. Nicht zuletzt sei aber auch hervorgehoben, daß P. eindrucklich klar gemacht hat, wie sehr wir in unserer Theologie die Person und Wirksamkeit des Teufels einfach vernachlässigt haben !

Im einzelnen dürften hier noch eine Reihe wissenswerter Details kurz hervorgehoben werden : so über neutrale Engel (87), den Teufel als angeblichen Demiurgen (94), Teufel und Reinkarnationsidee (198), Götzendienst und die Dämonen (95, 218), Mysterienfrömmigkeit (231), falsche Prophezeiungen (248), Abälards Theorie, daß Gott nicht Mensch wurde, um uns vom Joche des Teufels zu befreien (255), die dämonische Besessenheit in den Evangelien (269), den dummen Teufel im Mittelalter (284), die Satansprozesse (290), Sakramente und Teufel, z. B. die zehn Exorzismen der Taufe

(313), Sakramentalien (311, 335, 338), die Leoninischen Gebete nach der Messe (328) usw.

Für eine zweite Auflage könnten einige Stellen neu überprüft werden, die jetzt fragwürdig erscheinen (26, 40, 48, 85, 96, 206, 247, 308). Vielleicht stimmen sie alle ohne weiteres der Sache, wenn auch nicht immer der geläufigen Terminologie nach. – Nach dieser Lektüre wartet man mit Ungeduld auf den zweiten Band dieses großartigen Werkes.

A. H. MALTHA OP

**Second Franciscan National Marian Congress** in celebration of the Marian Year in honor of the Centenary of the definition of the dogma of the Immaculate Conception, May 4-9, 1954. (Studia Mariana, cura commissionis marialis franciscanae edita, IX.) – San Francisco, California 1954 [veröffentlicht 1957]. 197 p.

Dieser alles in allem über 200 Seiten zählende, drucktechnisch bestausgestattete Band gibt die Tagesordnung und das Programm, vor allem aber die wissenschaftlichen Referate des in Californien im marianischen Jahr 1954 abgehaltenen mariologischen Nationalkongresses wieder. Die Franziskaner haben ihn veranstaltet; aber auch Mitglieder anderer religiöser Gemeinschaften (Dominikaner, Jesuiten, Redemptoristen, Schulbrüder, der bekannte Maryknoller James Keller) haben sich beteiligt. Erklärtes Ziel dieses wissenschaftlichen Teiles der Veranstaltung war, den Priester in einem marianischen Zeitalter für seine Führeraufgabe an den Seelen besser zu befähigen(7). Es wurde die Frage erwogen, ob die herkömmliche mariologische Seminar-ausbildung genüge, und Mittel zur Abhilfe wurden überdacht (8-10).

Die wissenschaftlichen Referate beschäftigten sich mit der Verehrung der Unbefleckten Empfängnis in den Vereinigten Staaten von 1854 (M. A. Habig : 11-23); mit der Immakulataidee in der Frühzeit der Franziskanerschule (A. B. Wolter : 26-69). im 14. Jahrhundert (I. Brady : 70-110) und bei den Kirchenvätern (N. De Amato : 112-132); mit dem franziskanischen Anteil an der Verehrung der Immakulata in den Vereinigten Staaten zwischen 1854-1954 (M. Grajewski : 133-145), mit dem Beitrag des bedeutenden spanisch-mexikanischen Franziskaner Erzbischofs Juan de Zumarraga zur marianischen Frömmigkeit in Mexiko (F. de J. Chauvet : 146-155), mit der Geschichte der Immakulata in Californien (M. J. Guilfoyle : 158-160) und mit Duns Scotus als dem Verteidiger der Immakulata (B. Vogt : 161-175). Eine (mittlerweile als Buch erschienene) Abhandlung über : *Maria die unbefleckt Empfangene – gestern, heute und in Ewigkeit* (Th. Pläßmann : 176-192) schließt die Reihe, die durch ein Sach- und Namensverzeichnis (193-197) erschlossen wird. Die drei dogmengeschichtlichen Beiträge zur Immakulataidee in der Franziskanerschule geben in den Fußnoten Originalexzerpte

H. M. KÖSTER SAC

**Walter, Eugen : Maria, Mutter der Glaubenden.** 2. durchges. Aufl. – Herder, Freiburg 1957. 148 S.

An dieser Schrift ist der nüchterne und doch gepflegte Stil zu loben. Doch auch anderes. So schon die Grundabsicht, ganz nahe an der Heiligen



Schrift zu bleiben (Vorwort ; weiter S. 2-4). Denn die Bereitschaft, das, was die Kirche überdies verbürgt, gerne zu glauben (3), schirmt dieses Schriftprinzip gegen den Protestantismus ab. Obendrein kommt durch das ganze Buch hin (nach der anfänglichen Verwahrung gegen die subjektiven « Übermalungen » und « Eintragungen » in das Marienbild etwas überraschend) auch eine meditative Bemühung um die *analogia fidei* und um den *intellectus fidei* zu Wort. W. glaubt auf diese Weise, aus den kargen Einzelerwähnungen Mariens in der Heiligen Schrift geradezu ein « Bild » (4), ja sogar ein « Wesensbild » (4) Mariens finden zu können : « einen durchgehenden Zug in der Art, wie Gott an ihr handelt, und in der Art, wie sei darauf antwortet » (4). Er glaubt « bis zu einem gewissen Grade auch die Gründe für beides zu erkennen » (4). So arbeitet er z. B. den « Wurzelgedanken » heraus, aus dem die Erkenntnis der Unbefleckten Empfängnis aufkeimte (136). W. schließt also keineswegs die in der Kirche immer geübte theologische Verarbeitung der Schrift aus. Für nicht wenige Puritaner wird vielleicht schon hier die so übel gescholtene « Konklusions-Theologie » beginnen. Immerhin : Was hier nicht restlos auszumachen ist, läßt W. immer vorsichtigerweise offen. Dann fordert W. (mit Recht), bei Maria die *consecutio temporum* zwischen dem *status viae* und dem *status gloriae* zu beachten (2-3). Wird das Bild Mariens dadurch herber, so doch auch ansprechender (4).

Es ist, wie schon der Untertitel deutlich macht, ein besonderes Anliegen der Schrift, als Grundverfassung Mariens den Glauben, und besonders seinen Einsamkeits- und Wagnischarakter (Vorwort ; 4-11 ; 33 ; 56-59) herauszuarbeiten. « Zum Glauben gehört hier, daß wir nicht nur über die Zukunft nicht verfügen, sondern auch nicht im voraus wissen, wie wir uns zu verhalten haben. Wir müssen uns für Weisungen bereit halten, ja wir müssen sogar gewärtig sein, daß wir uns im Vernehmen der Weisungen irren können und müssen Korrigierbarkeit von vornherein mit einbeziehen in das Bekenntnis des Glaubens, und in den Gehorsam des Glaubens. Es kann auch Gott gefallen, nachdem wir uns guten Glaubens zu etwas entschieden haben, uns davon wegzurufen und in andere Richtung zu weisen. Damit ist nicht einmal gesagt, daß das Erstgewollte, das sich nachher als nicht das Richtige erweist, von Gott zu jener Stunde nicht gewollt war » (91).

Im großen Gang der Gedanken folgt W. der Chronologie des Marienlebens. Dabei finden, je an ihrem Ort, die als antimarianisch empfundenen Stellen der Schrift einen guten Kommentar. So nennt W. Lukas 11, 27 eine « indirekte Seligpreisung Mariens » (106). Bei Markus 3, 21-30 sieht er Maria nur äußerlich bei den ungläubigen « Brüdern ». « Vielleicht hatte man sie nur mitgenommen, ohne ihr zu sagen, was geplant war » (102). Was W. über Lukas 1, 27-38 und über ein Jungfräulichkeitsvorhaben Mariens denkt ? Dies : Daß Maria wohl an Ehe, aber nicht an ehelichen Umgang gedacht habe (13-19, 24-25). W. hält, in bewußtem Unterschied von anderen katholischen Erklärern (25), Maria nicht für adäquat aus dem Judentum erklärbar ; er deutet sie von Christus her. Er tut dies, ohne ihre Psychologie zu verunnatürlichen. « Sie braucht von ihrem Herausgenommensein aus der erb-sündlichen Verschuldung nichts gewußt zu haben... Aber, der so gnadenhaft an ihr gehandelt hat, bevor sie etwas davon verstand und verstehen

konnte, der konnte in ihr auch eine Bereitschaft zu etwas erwecken, wofür sie sicher nicht einmal einen Namen gewußt hätte » (18). Verläßt W. aber nicht den Grundsatz, Maria aus ihrer eigenen Gnadenführung zu deuten, wenn er bei der Verkündigung Maria die Erkenntnis der metaphysischen Gottessohnschaft ihres Kindes « schwerlich » glaubt zubilligen zu können, weil es « dafür... im Alten Testament keine Vorbereitung » gab (23-24) ? Übrigens, dort wo er die Glaubensleistung Mariens angesichts ihres Neugeborenen in Bethlehem dramatisiert (56-59), scheint er dann doch die Erkenntnis der « Menschwerdung », und « das Paradox... : Gott ist Mensch, Gott ist Kind geworden » (57) als die Glaubensaufgabe für Maria anzusetzen, in der die späteren Geschlechter sich leichter getan hätten.

Die Bedeutung Mariens ? Mit ihrer « Entscheidung leistet ein Mensch den höchstmöglichen Beitrag zur Erlösung, und in diesem Beitrag der Menschheit verwirklicht sie zugleich ihr Bestes » (27). Das wird herausgearbeitet auf dem Hintergrund, daß die Tat Jesu, « von Gott aus betrachtet » (27) – und diese « Betrachtungsweise ist die entscheidende » (28) – « die Tat Gottes » selbst war (27). « Wohl hat Christus zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, aber beide Naturen sind im Besitze einer Person, und diese ist die göttliche. Von dem Augenblick an, da diese Menschheit begann, also von dem Augenblick an, den wir an seiner Mutter erwägen, ging ihr Schicksal auf Gottes Rechnung, war die gott-menschliche Ordnung grundgelegt, in der das Menschliche grundsätzlich aufgenommen und heimgebracht ist zu seinem Ursprung. Und für jeden liegt das Heil nun darin, in diese gott-menschliche Ordnung zu gelangen. Kein Mensch braucht sie mehr zu errichten (noch könnte er es), er muß sie nur erreichen, annehmen für seine Person. Hier wurde sie angenommen für alle. Hier stand diese gottmenschliche Ordnung als Ganzes und in ihrem Ursprung vor eines Menschen Entscheidung. Darum hat die Menschheit an keiner Stelle entschiedener zu ihrem Heil mitwirken können, als in diesem « Ja » der Jungfrau » (28). Als vor etwa zehn Jahren ein anderer deutscher Theologe seiner Mariologie unter anderem auch diesen Gedanken zugrunde legte, stieß er (wegen « Monophysitismus ») auf einigen Widerstand. Das Mißverständnis scheint nun aufgeklärt zu sein. Schreibt doch jetzt auch K. Rahner (Maria, Mutter des Herrn, Theologische Betrachtungen, Freiburg 1956, S. 35 f.) : « Diese menschliche Person, die wir Maria nennen, ist in der ganzen Heilsgeschichte gleichsam der Punkt, auf den steil von oben herab das Heil des lebendigen Gottes in diese Geschichte hineinfällt, um sich von da aus über die ganze Menschheit zu verbreiten. » Wo aber steht Christus ? « So sehr er auch mit uns in seiner menschlichen Natur den Vater anbetet und ihm huldigt, so ist er doch zugleich auch der, den wir anbeten als unser ewiges Ziel. Sein Geheimnis besteht gerade darin, daß er beides ist. Wenn wir aber im Blick auf dieses Geheimnis des Sohnes, der Mensch ist, fragen : Wo ist Maria ? dann müssen wir sagen : Sie gehört ganz auf unsere Seite. So ist sie die, die ebenso das Erbarmen Gottes empfangen muß wie wir ; dann ist sie diejenige, die das in vollendeter Weise lebt und repräsentiert, was wir selber vor Christus sein sollen. » « Maria ist das Symbol der in der Kirche zur Heilsgemeinschaft berufenen und im Glauben sich Gott anheimgebenden Mensch-

heit » (148), und damit zugleich « das höchste Symbol » für die Mitwirkung zum Heilswirken Gottes (147), « Prototyp » und « Maßbild » und « Urbild der Begegnung von Gnade und Freiheit, von Gott und Mensch » (140). Gehört Maria als Erlöste in eine Reihe mit den übrigen, so doch auch « an ihre Spitze » (9). Als Jungfrau und Mutter ist sie vor allem das Hochbild der Frau (141). In ihrer Unterwerfung unter Gott ist sie « eine gottgegebene Antwort auf die Grundnöte unserer Zeit »: sie prägt das echte Bild des Menschen aus (140). Eine Betrachtung (135-148) über die Bedeutung besonders der leiblich in den Himmel aufgenommenen Jungfrau für unsere anthropologisch verworrene Zeit schließt die theologisch wie sprachlich sehr gediegene Schrift.

H. M. KÖSTER SAC

**Galtier, Paulus, SJ : De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus.**  
Ed. novissima. – Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1956. VIII-576 p.

Cette nouvelle édition d'un livre bien connu, déjà réédité en 1950, est un signe à la fois de son succès et de son utilité. Succès mérité, utilité certaine et confirmée par le rapide épuisement de l'ouvrage. Il constitue en effet une petite somme du sacrement de pénitence, où l'étudiant trouve rassemblés sous une forme claire, concise et méthodique les principaux renseignements concernant la source révélée, l'histoire, les décisions dogmatiques et la théologie de la pénitence.

Lui reprochera-t-on son organisation toute scolaire ? Il faudrait oublier que le livre est fait pour les écoles et qu'avant de pouvoir aborder avec fruit des études d'un genre plus libre et d'une touche plus personnelle, l'étudiant doit d'abord apprendre ce qu'il faut savoir des différents traités théologiques.

Les solutions proposées bien que tendant visiblement à se rapprocher le plus possible de ce qui pourrait être considéré comme « doctrine commune », sont pour une part le résultat d'un choix. On n'en saurait faire grief à l'auteur, puisqu'il s'agit toujours de questions librement discutées dans l'Eglise, et que les raisons du choix sont exposées clairement. On peut regretter seulement, ou au moins contester, ce qui paraît être le principe général de tous ces choix, dans la partie spéculative, à savoir une conception excessivement juridique du péché. Pour dire que la contrition parfaite, dans la justification extrasacramentelle, ne joue le rôle que d'une disposition et d'une cause méritoire *ex congruo* ; que l'attrition suffit à exclure toute attache effective au péché et en conséquence que le pécheur peut être justifié sans contrition et donc sans un acte de charité : il faut n'avoir pas vu, ou ne pas admettre, que le péché est d'abord et essentiellement *aversion de la volonté*, de sorte que, tant que l'aversion demeure, la volonté reste pécheresse et que, inversement, dès qu'elle disparaît – et par là même qu'elle a disparu –, la volonté est droite, justifiée. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de milieu entre l'état de péché et l'état de grâce ; or tel serait l'état que déterminerait l'*attrition* telle que la définit le P. Galtier, comprenant avec la volonté de ne plus pécher celle de faire l'acte de charité dans les circonstances où il serait obligatoire (p. 76; p. 341). En réalité,

pour celui qui s'est détourné de Dieu par le péché, l'acte de charité est un devoir urgent, car la seule manière de faire cesser l'aversion est de se convertir, ce qui est essentiellement l'acte même de charité.

Ce n'est pas qu'on doive revenir à l'erreur des contritionnistes, ni même épouser les vues de Billuart, reprises par le P. Périnelle, que l'auteur non sans quelque injustice place dans le camp des contritionnistes. L'interprétation que l'auteur propose, après le P. Cavallera et d'autres, du Concile de Trente sur ce point de la suffisance de l'attrition doit emporter l'adhésion. Mais cela signifie que celui qui est seulement attrit est dans les dispositions requises pour recevoir fructueusement le sacrement de pénitence : cela ne signifie nullement que l'absolution le laissera dans son attrition, ce qui ne saurait se concevoir, puisque le sacrement cause la grâce et la charité, tandis que l'attrition « est exclusive » de la charité et donc de la grâce. Le fameux adage médiéval : « vi clavium ex attrito fit contritus », contient la seule solution acceptable de cette antinomie entre la suffisance de l'attrition pour être justifié (par le moyen du sacrement) et la nécessité de la charité, qui est la justice même dont nous sommes justifiés. Car il ne s'agit pas de faire de la justification notre œuvre, en en faisant l'effet formel de la contrition : nul n'aimerait Dieu si Dieu ne l'aimait le premier, et principalement le pécheur ne se convertirait pas si Dieu ne le convertissait à soi, de sorte que c'est toujours l'amour de Dieu qui justifie gratuitement ; mais il justifie en faisant jaillir en la créature l'amour qui est sa justification et sans lequel elle ne peut être que pécheresse. Mais chez un adulte comment l'amour jaillirait-il autrement qu'en un acte ?

En ce qui concerne l'autorité de saint Thomas, qu'il soit permis de rappeler que la *justification de l'impie* fait dans la Somme l'objet d'une longue question du traité de la grâce. On y voit comment pour le grand docteur l'acte de conversion vers Dieu et de détestation du péché, qui constitue un seul mouvement de l'âme, est à la fois la disposition ultime, le principe formel et l'effet de la justification, dont la cause efficiente première est l'acte divin d'infuser la grâce. C'est dans ces perspectives qu'il faut lire ce que saint Thomas a écrit ultérieurement dans la III<sup>e</sup> Pars du sacrement de pénitence – dont la justification de l'impie est justement l'effet propre –, et qu'il faut suppléer ce que, hélas, la mort ne lui a pas laissé le temps d'achever. On voit alors que dans sa doctrine, et en vérité, l'idée d'une rémission des péchés sans contrition est intrinsèquement contradictoire.

J.-H. NICOLAS OP

### Moraltheologie

**Rauch, Wendelin: Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie.** Hrsg. v. Robert SCHLUND. – Herder, Freiburg i. Br. 1956. x-404 S.

– **Testificatio veritatis.** Ansprachen, Kriegsbriefe, Hirten schreiben. – Herder, Freiburg i. Br. 1956. 202 S.

In dankenswerter Weise werden hier neben einem größeren, freilich unvollständig gebliebenen Entwurf zu einer Moraltheologie verschiedene

kleinere Arbeiten des leider zu früh verstorbenen Freiburger Erzbischofs in einer geschlossenen Sammlung vorgelegt. Unter den einzelnen Abhandlungen seien besonders hervorgehoben: « Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik » (Beitrag zur Geyser-Festschrift « Philosophia perennis », 1933); « Probleme der Eugenik im Lichte der christlichen Ethik » (1933), ein Vortrag, der sich gegen die Sterilisierungsmaßnahmen des « 3. Reiches » richtet; verschiedene Beiträge zu Fragen der Ehemoral; « Grundsätzliches zur Frage des privaten Eigentums nach der sozialen Botschaft der Kirche », hervorgegangen aus einem öffentlichen Vortrag nach dem 2. Weltkrieg (1947), wo dieses Thema eine besondere, zeitbedingte Aktualität besaß.

In all diesen Untersuchungen kommt die typische Denkart Rauchs zum Ausdruck: das an der Philosophia perennis geschulte Bohren in die Tiefe. Dabei steht dem Ethiker und Moralisten stets seine Lieblingsidee vor Augen: Das Wahre tun, d. h. Handeln entsprechend den Gegebenheiten des natürlichen und übernatürlichen Seins. Mit einer Meisterschaft sondergleichen und mit einem außerordentlichen Blick für die sittlichen Forderungen des « Seins » versteht es Rauch, diesen Leitgedanken an den verschiedensten Themen durchzuführen und im Leser das Bewußtsein des sicheren Stehens auf dem festen Boden der Metaphysik zu vermitteln. – Die gleiche Gründlichkeit finden wir auch in der Sammlung von Ansprachen, Kriegsbriefen und Hirtenschreiben, die sich freilich mehr religiösen und pastorellen Gegenständen oder Fragen des praktischen geistlichen Lebens widmen.

Rauchs Abhandlungen ragen zwar nicht so sehr durch « blendende » Diktion hervor, sie sind aber umso mehr Beispiele einer klaren und tief-schürfenden Geistesarbeit und darum gerade heute jedem zu empfehlen, der das Problem wirklich durch-denken will.

J. F. GRONER OP

**von Hildebrand, Dietrich: Wahre Sittlichkeit und Situationsethik.** – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957. 194 S.

Es war sicher ein glücklicher Gedanke des Patmos-Verlags, dieses im J. 1955 in englischer Sprache veröffentlichte Werk des bekannten aus der phänomenologischen Schule Husserls hervorgegangenen Ethikers und Soziologen Dietrich von Hildebrand dem deutschen Publikum zugänglich zu machen. Denn hier handelt es sich um zwei stark verbreitete Richtungen der Sittenlehre von heute, um zwei Auffassungen des christlichen Lebens überhaupt, nämlich um die sogenannte « Sündenmystik » und die « Situationsethik ». Der Verf. ist nicht von vornherein zu diesen beiden Richtungen unsympathisch eingestellt, sondern hat die Absicht, « jenen Elementen in der Situationsethik, die einen gewissen Wert haben, gerecht zu werden nach dem Grundsatz: *ex stercore aurum* » (S. 18; vgl. St. Thomas, in II Metaph. lect. 1, n° 287). In dieser aufrichtigen Absicht bringt er eine höchst objektive und stichhaltige Darstellung der genannten Theorien. Erst dann unterzieht er sie seiner scharfen und tiefsinnigen Beurteilung im Lichte der ewigen Prinzipien des gesunden Menschenverstandes und des christlichen Glaubens. So behauptet er mit vollem Recht gegen die einseitigen Übertreibungen der



Sündenmystik: « Wir müssen eindeutig verstehen und in vollem Umfang erkennen, daß der Zöllner nicht *wegen* seiner Sünde, sondern *trotz* seiner Sünde über dem Pharisäer steht » (S. 94; vgl. auch S. 114-116). Mit größter Klarheit und Sicherheit widerlegt er die drei Grundirrtümer der Situationsethik, die darin bestehen, erstens das Moment des « Sollens », der Verpflichtung, aus der Sphäre der Sittlichkeit auszuschalten; zweitens die allgemeinen Prinzipien der Sittlichkeit als nicht mehr gültig hinzustellen, und drittens behaupten zu wollen, die christliche übernatürliche Sittlichkeit setze das natürliche Sittengesetz außer Kraft. Hier geht es offenbar um die Beziehung einerseits zwischen Schöpfer und Geschöpf überhaupt, und andererseits zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, zwischen Natur und Gnade. Aus dem Grundsatz, daß die Gnade die Natur voraussetzt und sie vervollkommnet, beweist H. mühelos die Unrichtigkeit der genannten Thesen.

Man kann sich mit der ganzen Darstellung des Verf. einverstanden erklären. Doch könnte man wohl weiter fragen, nach den letzten Wurzeln nämlich der Unannehmbarkeit der neuen Morallehren. Der Verfasser stellt zwar die Tatsache dieser Unannehmbarkeit klar und eindeutig fest. Aber gerade der Grund dieser Tatsache scheint uns nicht genug erörtert zu sein. Wir sollten uns doch auch die Frage stellen: *warum* ist es so? warum muß es so sein? Es wird z. B. nirgends gründlich untersucht, *wie* und *warum* der Zöllner *trotz* seiner Sünde über dem Pharisäer stehe. Um solche Probleme in ihrem letzten Grunde zu lösen, müßte man die scharfsinnige Theologie der Sünde des hl. Thomas und seine genial gefaßte Habituslehre anwenden. Bekanntlich ist die Sünde, theologisch gesehen, ein Verstoß gegen ein Gebot Gottes und infolgedessen gegen Gott selber; wir dürfen aber nichtsdestoweniger das große und tiefe Wort des hl. Thomas nicht vergessen: « Nicht wird nämlich Gott von uns beleidigt, es sei denn, daß wir wider *unser* Gut handeln » (St. Thomas in der Summe wider die Heiden, III, Kap. 122). Kraft der sittlichen und psychologischen Prinzipien der thomistischen Habituslehre könnte man genau klarlegen, worin die Überreste des übernatürlichen Organismus im Sünder bestehen (Glaube und Hoffnung bleiben normalerweise noch im Sünder bestehen als Prinzipien übernatürlicher Tätigkeit) und welche ihre Wirkung im Leben des Sünders sei. Es sei hier auf die gründliche Studie hingewiesen, die R. Verardo O. P. diesbezüglich in dieser Zeitschrift (FZPT, 2 [1955] 68-79) veröffentlichte: « Christliches Leben oder Psychoanalyse? » Wir dürfen es aber dem Verf. nicht übelnehmen, daß er diese Erörterungen in diesem Werke nicht durchführte, denn er verspricht uns andere Publikationen, in denen er sich bemühen will, « das Wesen der christlichen Sittlichkeit *im einzelnen* herauszuarbeiten » (S. 193). In der Erwartung dieser weiteren und tiefergehenden Studien des Verfassers danken wir ihm vorläufig für die vorliegende klare Darstellung eines äußerst wichtigen Problems und für seine im großen und ganzen befriedigende und unzweideutige Stellungnahme. – All denjenigen, die über eine falsche, angeblich christliche, tatsächlich aber aus Sündenmystik und Situationsethik zusammengewürfelte und leider auch von vielen christlichen Schriftstellern aus rein affektiven Gründen vertretene Moral Auskunft haben wollen, empfehlen wir gerne dieses aufschlußreiche Buch.

C. WILLIAMS OP

**Prümmer, Dominic M., OP: Handbook of Moral Theology.** Translated from the latin by Gerald W. SHELTON. – The Mercier Press, Cork 1956. 493 p.

Es war ein glücklicher Gedanke, D. Prümmers « Vademecum theologiae moralis » ins Englische zu übersetzen. Denn einmal handelt es sich hier um die konzentrierte Darstellung eines bewährten Handbuches, vor allem aber besitzt der englisch sprechende Theologe und Priester nunmehr in seiner Muttersprache ein « Vademecum », dessen lateinische Ausgabe für viele wohl mehr ein unangenehmer Fremdling als ein willkommener « Begleiter » war. Ob die etwas voluminös ausgefallene Ausgabe freilich gerne in der Rocktasche « mitgeht », ist eine andere Frage. Zum raschen Auffinden der einzelnen Sachgebiete wäre es wohl besser gewesen, als Kolumnentitel die Überschriften der Traktate oder Kapitel zu nehmen, anstatt 463 mal « Moral Theology » über die Seiten zu drucken.

J. F. GRONER OP

**Schmidt, Philipp, SJ: Dunkle Mächte.** Ein Buch vom Aberglauben einst und heute. – Knecht, Frankfurt a. M. 1956. 275 S.

Der durch seine zahlreichen Veröffentlichungen auf dem Gebiet des Aberglaubens schon seit über zwanzig Jahren wohlbekannte Fachmann legt in diesem Werk eine zusammenfassende Schau über « Wahrsagerei » und « Zauberei » vor. Den zwei so betitelten Hauptabschnitten geht eine kurze Darlegung über das « Wesen des Aberglaubens » voran. Dem Ganzen folgen ein Schrifttumverzeichnis und ein Sachregister. Die Bedeutung des Buches für die praktische Seelsorge braucht man nicht besonders zu unterstreichen. Trifft der Seelsorger doch tagtäglich – selbst bei Frommen und Frömmsten – auf vielfältigen Aberglauben und Wahnbrauch, eine Tatsache, die seine Meinung über die Echtheit des christlichen Glaubens und Lebens seiner Schäflein manchmal schon schwer belasten kann. Hier liegt für ihn das tiefere Problem. Zu seiner Bewältigung wird er im Literaturanhang des vorliegenden Werkes manches Dienliche finden. – « Wünschelrute » fehlt im Stichwortverzeichnis, obwohl davon im Abschnitt « Erdstrahlen » (123-124) kurz die Rede ist.

J. F. GRONER OP

**Schilling, Otto: Handbuch der Moraltheologie. III. Band: Spezielle Moraltheologie, Sozialer Pflichtenkreis.** – Schwabenverlag, Stuttgart 1956. 365 S.

Mit diesem Band liegt nun die 2. Auflage der Moraltheologie von Schilling vollständig vor. Er entspricht in seinem Aufbau ganz genau dem 3. Abschnitt des 2. Teiles der ersten Ausgabe (Lehrbuch der Moraltheologie, München 1928). Was über das Werk im allgemeinen zu sagen ist, wurde in dieser Zeitschrift (Bd. 2 [1955] 236 f.) bereits ausgesprochen. Auch für diesen Band bürgt der Name des Autors, und dies umso mehr, als sich Schilling in die Fragen des sozialen Lebens bekanntlich mit besonderem Erfolg eingearbeitet hat. Dies schließt natürlich nicht aus, daß man über diesen oder jenen Punkt nicht anderer Meinung sein könnte. Bei der Begründung der Notwehr z. B. könnte man, *salva reverentia* gegenüber den Autoritäten,

die hier Pate stehen, durchaus fragen, ob es sachlich möglich sei, *nicht* zunächst die Absicht direkter Tötung zu haben. Es müßte dann allerdings auch bewiesen werden, daß das Individuum Träger der Tötungsgewalt ist, – wenigstens für den Fall der Notwehr. Mit Genugtuung stellt man fest, daß Sch. neuesten Problemstellungen nicht aus dem Wege gegangen ist. Es sei beispielsweise nur auf den Abschnitt: « Der Krieg nach christlicher Auffassung » (S. 341-345) verwiesen. All dies ist dazu angetan, das Werk des verehrten Verfassers allen, die nach solida doctrina streben, aufs wärmste zu empfehlen.

J. F. GRONER OP

**Frank-Duquesne, Albert: Schöpfung und Zeugung.** Philosophie und Mystik der Ehe. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1955. 314 S.

Es bedarf wohl einer langen und intensiven Beschäftigung mit der Welt der östlichen Theologie, jüdisch-gnostischen Denkens und platonischer Weisheit, um zu dem, was in diesem Buch über den hintergründigen Gehalt der Ehe gesagt wird, ein inneres Verhältnis zu gewinnen. Unter dieser Voraussetzung wird man dann auch abmessen können, wie weit sich die Thesen des 1955 verstorbenen Belgiers mit den gesicherten Erkenntnissen abendländischer Wissenschaft vertragen oder diese geradlinig weiterzuführen vermögen. Den anfänglich Zögernden ermuntern jedenfalls ein theologischer Fachmann wie Julius Tyciak, der das Geleitwort schrieb, und das kaum überbietbare Lob, das Claudel dem Verfasser zollte, dazu, in die fremdartigen Gedanken Frank-Duquesnes einzudringen. Und der Hoffnung, wenigstens ein intellektuelles Erlebnis gehabt zu haben und viel Anregung davonzutragen, kann jeder, der es wagt, sicher sein.

J. F. GRONER OP

### Geschichte der patristischen und scholastischen Theologie

**Siedlecki, Edmund J.: A Patristic Synthesis of John VI, 54-55.** (Pontif. Facultas theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum : Dissertationes ad Lauream, 27.) – Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein (Illinois USA) 1957. xi-298 p.

La thèse de doctorat de E. J. S. comprenait originairement trois parties : une exégèse de Jo. vi, 54-55 ; l'interprétation « patristique » de ces versets, de la Didaché à Isidore de Séville et Jean Damascène ; une synthèse de la doctrine eucharistique. La partie publiée expose uniquement la pensée d'Augustin, Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie (un appendice traite de Fulgence de Ruspe), et non seulement sur les deux versets précités, mais sur tout le discours du « Pain de vie » et d'autres textes du N. T. De sorte que le titre de l'ouvrage est fallacieux.

Ceci dit, l'auteur nous offre l'exposé le plus ample et le plus minutieux que nous possédions de la doctrine de l'Eucharistie chez les plus éminents représentants de la pensée latine, antiochienne et alexandrine. Ce n'est pas une histoire de l'exégèse, mais un chapitre de théologie et de patristique. Les

Pères sont unanimes à voir dans Jo. vi, 54-55 un précepte divin de recevoir l'Eucharistie ; ils l'entendent d'une nécessité de moyen, à la fois pour préserver la vie divine une fois qu'on l'a reçue, et d'une nécessité absolue pour le salut ; celle-ci étant satisfaite par une acception *in voto* au baptême. Les spécialistes jugeront si l'intervention des catégories postérieures de la scolastique pour interpréter les Pères *reverenter*, traduit exactement leur pensée originale. Il ne faut pas oublier que la rigueur des formulations, exprimant la justesse de la pensée, ne date guère que de saint Thomas d'Aquin. Du moins, cette investigation exhaustive permettra à chacun de se faire un jugement, et nombre de résultats sont définitivement acquis. Nous pensons spécialement à l'analyse de la notion de « spirituel », à propos de Jo. vi, 54-55, qui s'entend tantôt de la manducation eucharistique, tantôt du corps et du sang du Christ actuel<sup>1</sup>.

C. SPICQ OP

**Orbe, Antonio, S. J. : En los albores de la Exegesis Iohannea (Joh. I. 3).** Estudios Valentinianòs, vol. II. – **Los primeros Herejes ante la Persecución.** Estudios Valentinianos, vol. V. (Analecta Gregoriana, LXV, LXXXIII) – Apud aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1955/6. VIII-403, XI-314 p.

1. Spécialiste du Gnosticisme, O. consacre un long et difficile volume à l'exégèse valentinienne de Jo, I, 3. Le sujet est d'importance, car il engage la découverte de la pensée johannique par la toute première exégèse, et celle-ci porte sur le point capital de la foi chrétienne : le Logos éternel, vie et lumière des hommes. Un bon candidat au doctorat aurait fait un inventaire des sources, analysé les textes et fixé l'interprétation scripturaire, en montrant comment les gnostiques avaient retrouvé dans le prologue johannique la justification de leurs présupposés dogmatiques. En réalité, l'étude de O. manifeste une toute autre ampleur. Après avoir traduit et commenté la notice consacrée par Origène à Héracléon, disciple de Valentin, l'auteur cherche à déterminer la genèse de cette intelligence hérétique du Logos créateur et personnel (un excursus sera consacré aux puissances astrales et au Demiurge). D'où une enquête à travers la philosophie païenne, avant tout platonicienne et plotinienne, les divers courants gnostiques et toute l'exégèse des premiers siècles. Ainsi, ce mouvement religieux se trouve exactement situé à une période précise, et déterminé par ses composantes. C'est du bon travail historique, et de surcroît exégétique ; car O., analysant de près la pensée d'Origène – le meilleur commentateur de la pensée valentinienne –, n'hésite pas à consulter tous les interprètes anciens pour déterminer le sens d'un vocable. Par exemple, *omnia*, dans *omnia per Ipsum facta sunt*, doit s'entendre du seul cosmos matériel et n'inclut pas les éléments spirituels, les hommes pneumatiques ni le plérôme. *Ipse* désigne Jésus, personnellement identique au Logos ; mais le Sauveur, qui introduit dans le *Nous* le règne intelligible (*logos endiathetos*), devient dans la chair *logos*

<sup>1</sup> La bibliographie, immense, a été exploitée par l'auteur. Seuls, lui ont échappé les articles du XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelone, 1952 (t. I, pp. 392-423 ; II, pp. 424-429). La transcription des textes cités dans leur langue originale est rarement fautive. Fidélité trop rare pour ne pas être louée.

*prophoricos*. Quant à la création proprement dite, Héracléon l'attribue à la causalité du Logos, mais n'agissant point personnellement. Celui-ci communique au Démoniurge l'idée exemplaire du Cosmos et de ses éléments (τὴν αἰτίαν) ; de sorte que le monde ne provient pas de lui (ἀφ' οὗ ni ὑφ' οὗ) mais de son instrumentalité (δι' οὗ). Encore faut-il réserver la « conscience » du Démoniurge jusqu'à l'incarnation, et limiter son intervention au domaine de la matière. Dans ces spéculations très obscures, O. fait preuve d'une grande virtuosité pour discerner quelques précisions cohérentes, en se basant notamment sur la signification des particules (διά, ἐν, ὑπό).

Il va sans dire que la pensée gnostique est beaucoup plus complexe à analyser que nous ne le suggérons, mais O. est un guide sûr et remarquablement informé. On lui saura gré, en outre, des qualités typographiques de son ouvrage ; par exemple des *indices* des lieux scripturaires, des auteurs cités, et des matières traitées, qui suivent la bibliographie.

2. Peut-être le 5<sup>e</sup> volume aurait-il été mieux intitulé : *Los Valentinianos ante el Martirio*, puisqu'il se limite à la doctrine de ces gnostiques sur le martyre, telle qu'elle nous est connue par Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien. Même avant l'époque des grandes persécutions, Montanistes, Marcionistes, Valentiniens dégageaient de Mt. X, 32-33 des attitudes fort différentes devant le martyre : « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai aussi pour lui devant mon Père qui est dans les cieux. » Alors que les premiers l'entendraient de façon obvie et réaliste, les Valentiniens en évacuaient la portée par une dialectique subtile. Pour Héracléon — et peut-être Ptolémée — l'unique martyre authentique est celui de la « confession » quotidienne sincère, incompatible avec l'hypocrisie. Dès là que l'on possède la gnose, le reste (le sensible et l'extérieur) est superflu, entre autres la « confession publique » devant les tribunaux païens. Selon d'autres, l'*homologie* requise par le Seigneur doit s'entendre en un double sens : l'un, vulgaire, ne s'appliquant qu'aux psychiques ou ecclésiastiques, qui doivent confesser le Christ en ce monde, devant les tribunaux païens ; l'autre, réservée aux spirituels, réalisable par l'ascension dans la patrie, et comprenant une double profession : devant les puissances du mal (démons ou anges matériels) et devant les anges du feu du Démoniurge ; elle utilisait des formules d'efficacité magique assurant l'accès aux cieux supérieurs.

C'est dans cette ligne de pensée que s'intègrent les conceptions valentiniennes de la crucifixion du Christ supérieur, analysées dans la seconde partie du livre. Il y a, en effet, deux crucifiés : le Christ inférieur, le Logos fait chair, mort sur une croix visible à Jérusalem ; et le Christ supérieur, Sophia Achamot qui se crucifie en traversant l'Horus (= Staurus) ou frontière du *Pneuma*. Si les Valentiniens font preuve de lâcheté en justifiant de la sorte leur apostasie devant les risques de mort, saint Irénée n'est pas sans quelque affinité avec cette conception cosmique de la croix du Christ unifiant tout en lui. S'inspirant, en effet, d'*Eph.* II, 15-17 ; III, 18, il voit dans l'Esprit Saint le principe de cohésion et de perfection de tout ce qui existe et qui se diffuse au nord (habitants du ciel), au sud (âmes de l'enfer), à l'est (peuple juif), à l'ouest (Gentils). Le Verbe embrasse ces quatre dimensions pour porter leur ensemble au Père (p. 230).



Ce n'est pas la faute de A. O. si ces doctrines sont obscures et bizarres. Outre son érudition et sa sagacité d'exégète, il a fait effort pour exposer clairement la doctrine commune des Valentinieniens et les divergences de tel ou tel auteur. De ce chef, il est le guide indispensable pour quiconque doit s'aventurer dans ce maquis. Deux *Excursus* terminent l'ouvrage ; un sur la formule  $\epsilon\lambda\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\omicron\nu\acute{o}\varsigma$  du *Martyrium Petri*, l'autre sur le martyre selon l'*Epistula Iacobi* du Codex Jung. Celle-ci reconnaissant la nécessité du martyre sanglant se trouve donc en désaccord avec les doctrines valentiniennes.

C. SPICQ OP

**Capmany, José : « Miles Christi » en la espiritualidad de San Cipriano.** (Colectanea San Paciano, serie teológica, vol. I.) — Seminario conciliar ; Editorial Casulleras, Barcelona 1956. 396 p.

Der Verfasser legt uns in diesem Werk eine ganzheitliche Schau der Spiritualität des hl. Cyprianus (Bischof und Martyrer in der Verfolgung des Valerianus) vor, die aufbaut auf dem Begriff des « miles Christi », des Christen, der immer und überall ringt und kämpft gegen alles, was ihm sein übernatürliches Leben rauben oder seinen Aufstieg zu Gott hindern könnte, besonders Folter und Martertod. — Zunächst zeigt uns C. die Grundlagen dieses Kampfes, vor allem die Taufe, die uns ihr verpflichtendes Kennzeichen einprägt. Es folgen Schilderungen des « miles Christi » im Martyrium, vor der Verfolgung und im Kampf gegen die alltäglichen Schwierigkeiten. Die nächsten Kapitel befassen sich mit seinen Beziehungen zu Gott und Christus, seinem großen Herrn, Heerführer und Vorbild, zu seinen Feinden, besonders zur Welt und zum Fleisch. Im Folgenden werden seine Beweggründe, seine typischen Tugenden (Glaube, Starkmut und Geduld) und seine Waffen (Gebet, Abtötungen, gutes Beispiel etc.) aufgezählt. Der Schluß befaßt sich mit den Besiegten (Apostaten, Schismatikern und Sündern) und den Heilmitteln für sie. — Das Buch ist heute sicher wieder recht aktuell, besonders wenn wir an die Worte des Heiligen Vaters über die Müdigkeit der Guten denken. Der hl. Cyprianus erinnert uns daran, daß das Christentum nicht eine Religion der Bequemen und Müden, sondern der Streiter und Kämpfer ist. Auch wir können heute das Martyrium leben, wenn nicht in blutiger Form, so doch im Alltag als lebendige Zeugen des Glaubens und der Gottesliebe in dieser kalten und materialistischen Welt. Obwohl in diesem Buch viel Zeitbedingtes zu finden ist, wird sein Kerngedanke immer aktuell bleiben, sein Aufruf zum Heroismus und zur christlichen Konsequenz.

R. M. FERES SAC

**McGlynn, Robert H. : The incarnation in the sermons of Saint Peter Chrysologus.** (Pont. Facultas theolog. Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissert. ad lauream, 25.) — St. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois 1956. 150 p.

Patrologen und Kirchenhistoriker haben sich noch zu keinem einmütigen Urteil über die dogmengeschichtliche Bedeutung des hl. Petrus Chrysologus durchgearbeitet. Die einen sehen in ihm eine theologische Randfigur

ohne besonderen Einfluß auf die Lehrentwicklung des 5. Jh., die andern erblicken in seinen Predigten ein reiches, aber noch viel zu wenig beachtetes Feld tiefer theologischer Aussagen und fruchtbarer dogmatischer Ansatzpunkte. Unbestritten jedenfalls ist der Ruf des heiligen Bischofs als treuen Hirten und unumstößlichen Verteidigers der Orthodoxie. Dafür hat ihn Benedikt XIII. 1729 mit dem Titel eines Kirchenlehrers ausgezeichnet.

In der vorliegenden Arbeit wird das gesamte Predigtmaterial in Hinsicht auf die Inkarnationslehre sorgfältig untersucht und in sechs anregend geschriebenen und übersichtlich gestalteten Kapiteln zusammengefaßt. Das erste davon gibt eine gute, gedrängte Einführung in das Leben des Heiligen und in die Geschichte der Textüberlieferung seiner Werke. Die folgenden handeln über das Mysterium der Inkarnation, die Person Christi, die Mutter Gottes, die Glieder des mystischen Leibes des Herrn. Ein dazwischengefügtes Kapitel versucht, des Kirchenlehrers Stellung gegenüber den Häresien des Arius, des Nestorius und des Eutyches näher zu erläutern, ein Unternehmen, das in Anbetracht der vielfach mangelhaften Textedition von Migne über das Skizzenhafte leider nicht hinauskommen kann. Erst die textkritische Ausgabe der Predigten im Corpus von Wien wird ein fruchtbares Studium der Beziehungen von Petrus Chrysologus zu den heterodoxen Strömungen seiner Zeit ermöglichen.

A. EICHENBERGER OP

**Mascia, Girolamo, O. F. M. : La teoria della relazione nel « De Trinitate » di S. Agostino.** (Studio introduttorio.) (Studio teologico, I.) — S. Lucia al Monte, Napoli 1955. 87 p.


Das Buch ist zum weitaus größten Teil eine Zusammenfassung der Arbeit von *I. Chevalier*, O. P., *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* (Fribourg 1940). Chevalier legte in einem ersten Teil (S. 17-86) die Lehre Augustins dar und widmete den zweiten (S. 89-163) dem Relationsgedanken in der Trinitätslehre der Augustinus bekannten griechischen Kirchenväter. Er rechtfertigte dieses Vorgehen in der Einleitung mit der Erklärung, man müsse die Sache als solche schon kennen, deren Ursprünge man erforschen will, vorher stelle sich einem die Frage nach ihnen ja überhaupt nicht. « Voilà pourquoi, au lieu de suivre un ordre chronologique, on a placé l'exposé de la pensée augustinienne en première partie » (S. 8). M. beginnt mit dem Denken der griechischen Väter, wo er die Ergebnisse Chevaliers freilich sehr stark kondensiert, sodaß der Abschnitt eher die Gestalt bloßer Vorfrage gewinnt (S. 15-26), und kommt dann auf die Lehre Augustins (S. 27-85). Gerade dieser Hauptteil erweist sich bei Vergleich auf Schritt und Tritt als Wiedergabe von Chevalier, nicht bloß inhaltlich, sondern auch im Wortlaut, freilich in eklektisch kürzender Weise, und das recht geschickt und glücklich. Auch die in den Fußnoten angegebene Literatur ist zumeist Übernahme von dort. M. bekennt sowohl ausdrücklich in der Einleitung (S. 14) als auch in Verweisen Seite für Seite seinen Anschluß an diese Quelle und dann und wann an ein paar andere, besonders italienische Monographien oder an Artikel der ausgezeichneten *Enciclopedia Cattolica*. Am Schluß bietet eine lange Fußnote (S. 74-79) noch die italienische Über-

setzung eines Abschnittes aus Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et Creatore*. M. erhebt nicht den Anspruch, eigene wissenschaftliche Forschung vorzulegen. So kann man ihm keinen Vorwurf machen. Nützlich wäre ihm wohl gewesen die Kenntnis des Artikels von Chevalier: *La théorie augustinienne des relations trinitaires. Analyse explicative des textes*. DTF 18 (1940) 317-384. Desgleichen die Kenntnis des Urteils, das Altaner in bezug auf den zweiten Teil des Buches von Chevalier über die Abhängigkeit Augustins von griechischen Quellen zu fällen sich genötigt sah (*Historisches Jahrbuch d. Görresges.* 1949, 854 f. und TR 48 [1952] 46). M.s Arbeit befremdet schließlich doch durch ihren zwischen Exzerpt und Übersetzung schillernden Charakter. — Einige Fälle irriger Schreibweise bei fremdsprachigen Referenzen, kleiner Versehen bzw. Ungenauigkeiten oder Druckfehler ließen sich aufzählen. Z. B. S. 12: Willmart (wie bei Chevalier!) statt: Wilmart; ebd.: Chevalier, ... la pensée gréque (das einzigmal, wo der volle Titel des Werkes von Chevalier erscheint!) statt: grecque; S. 19 Nourrison statt: Nourrisson; ebd. Guilloux, Saint Augustin savat-il ... statt: savait-il ... usw. S. 74: das Buch von Garrigou-Lagrange ist nicht von 1934, sondern 1943. Bedauerlich ist das Fehlen eines Verzeichnisses der Literatur und Abkürzungen.

C. ZIMARA SMB

**Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie**, herausgegeben von Michael MÜLLER. — Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.

**Bd. 1:** Müller, Michael: *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*. Eine moralgeschichtliche Untersuchung. — 1954. 325 S.

 **Bd. 2:** Brandl, Leopold, OFM: *Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus*. Eine moralgeschichtliche Untersuchung. — 1955. 317 S.

**Bd. 4:** Ziegler, Josef Georg: *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200-1350*. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie. — 1956. xxiv-320 S.

1. Der durch seine geschichtlichen Forschungen wohlbekannte Autor eröffnet hiermit die Reihe der von ihm herausgegebenen « Studien zur Geschichte der kathol. Moralthologie ». Im ersten Teil seines Werkes legt M. kurz die augustinische Lehre von der Idealehe im Paradies und ihre Weiterentwicklung im frühen Mittelalter dar. Der zweite, ausführlichste Teil untersucht die einzelnen Zeitepochen: I. der 1. Abschnitt der Frühscholastik, II. Die Spiegelung der theologischen Lehre in der kanonistischen und kanonistisch beeinflussten Literatur, III. Der zweite Abschnitt der Frühscholastik, IV. Die Zeit des Übergangs zur Hochscholastik, V. Die großen Theologen der Hochscholastik (Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Petrus von Tarantasia). Der dritte Teil faßt die Ergebnisse zusammen. — Nicht ohne Spannung verfolgt man die Bemühungen der Theologengenerationen, wie sie um die rechte Erkenntnis dieses zentralen Bereiches des menschlichen Lebens ringen. Bereits der Frühscholastik war es gelungen, sich von der augustinischen Vorstellung, die Geschlechtslust und Geschlechtstrieb für den Urzustand leugnete, zu lösen. Schwieriger und bedeutsamer gestaltete sich jedoch das Bemühen um die moralische

Bewertung der Geschlechtslust. Erst nach langem Kampf gegen die zähen, von Augustinus herrührenden Vorurteile gelang es in der Hochscholastik, den ehelichen Verkehr vom Odium der Sündhaftigkeit freizusprechen. Allerdings war damit eine Bresche gegen die überkommenen Wertungen und Gefühlseinstellungen nur auf « höchster Ebene » geschlagen. Alte Gedankengänge wirkten nebenher und noch lange weiter nach und wurden vor allem durch die Reformation mit den bekannten Folgen für die Sakramentalität der Ehe wieder aufgegriffen. – Auch in der Frage der Bewertung der Ehe zwecke schwanken die Autoren lange hin und her, bis in der Hochscholastik die Idee zum Siege kommt, daß die *sedatio concupiscentiae* auf dem zweiten Platz hinter der *procreatio prolis* ihren legitimen Platz hat und sich mit Hilfe der Gnade durchaus in die Ordnung der von Gott gestifteten Ehe einfügen läßt. – Schließlich vollzog sich im Laufe der Zeit auch ein Wandel in der subjektiven Einstellung zum ehelichen Verkehr. Die Entwicklungslinie verläuft so, daß die Betrachtungsweise von der einseitigen Betonung der objektiven Werte abrückt und in immer betonterer Weise für die sittliche Güte und die Vorzüge der « personalen Wertung » der Ehe eintritt.

Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß der Verfasser mit aller erdenklichen Sorgfalt gearbeitet hat. In einem siebenseitigen, enggedruckten Verzeichnis der Quellen (Handschriften und gedruckte Literatur) stehen die Autoren noch einmal beisammen, die Müller im Verlaufe seiner Darlegungen ins Gespräch gezogen hat. Besonders wertvoll sind die zahlreichen Textbelege, die in den Fußnoten stehen. Der berechtigte Wunsch nach einem Sach- und Personenregister könnte wohl in einer zweiten Auflage erfüllt werden.

2. Aus der großen Anzahl der Theologen, die sich im Mittelalter mit der menschlichen Sexualität beschäftigten, greift B. den hl. Albertus Magnus heraus. In drei Teilen (I. Die ethische und metaphysische Wertung der Sexualität, II. Die Ehelehre, III. Keuschheit und Jungfräulichkeit) bietet der Verfasser das bei Albert vorliegende Material in einer Zusammenschau, die vom theologiegeschichtlichen Sinn und der Verarbeitungskraft des Verfassers beredtes Zeugnis ablegt. Als Ergebnis seiner Untersuchungen kann B. feststellen, daß Albert im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen Geschlechtslust und geschlechtliche Erregung auch für den Paradieseszustand als natürliche Gegebenheiten angenommen hat. Freilich konnte er sich vom augustinischen Sexualpessimismus nicht ganz lösen und vermochte noch nicht zu einem völlig positiven Verhältnis zum Geschlechtlichen zu gelangen, wenngleich er als erster die Vielschichtigkeit des sexuellen Phänomens anerkannte und eine Lehre von den Ehezwecken und Ehegütern ausgearbeitet hat, die in der heutigen Diskussion um die Zweckfrage richtungweisend sind. Von besonderem Wert ist Alberts Traktat *De castitate*. Hier zeigt sich der Systematiker und selbständige Denker am eindrucksvollsten. Schließlich verdient noch hervorgehoben zu werden, daß Albert in Einzelfragen durch seinen spekulativen Tiefsinn einerseits und andererseits durch seinen naturwissenschaftlichen Scharfblick seine Vorgänger vielfach überragt. Mit Thomas verglichen erscheint – was nicht überrascht – die Verbundenheit Alberts mit augustinischen Gedankengängen bezüglich der Ehelehre charakteristisch.

Auch steht er dem Aquinaten an denkerischer Schärfe und Systematisierungskraft nach. Andererseits hat er, um mit dem Verfasser zu sprechen, « mit der Auswertung und Zusammenfassung der verschiedenen Strömungen der theologischen Tradition in seiner Sexualethik die reifere und geschlosseneren Synthese geschaffen ».

3. Der vierte Band der « Studien » beschäftigt sich ebenfalls mit dem Sexualproblem. Sein Thema wurde schon von Prof. Müller in seiner « Paradiesesehe » angeschnitten, wo von der « Spiegelung der theologischen Lehre in der kanonistischen und kanonistisch beeinflussten Literatur » die Rede ist. Ziegler geht nun dieser Literatur, insbesondere den Pönentialsommen, ausführlich nach und untersucht dabei ihre Stellung zum Wesen der Ehe, zur Wertung der Ehe und zum Vollzug der Ehe (diese drei Gesichtspunkte bilden zugleich die Haupteinteilungspunkte des Buches). Im einzelnen werden behandelt: Robert von Flamesbury, ein gewisser Dominikaner namens Conrad, Raymund von Pennaforte OP, Wilhelm von Rennes OP, Monaldus von Capo d'Istria OMin, Johannes von Freiburg OP, Astesanus von Asti OMin und Bartholomäus von Pisa OP. Die Meinungsverschiedenheiten der großen Theologen « spiegeln » sich in diesen « Handbüchern der Moral » tatsächlich insofern wieder, als auch in ihnen bald diese, bald jene Richtung mehr zum Ausdruck kommt, die « Summulae » unterscheiden sich jedoch von der großen Literatur dadurch, daß sie mehr die Notwendigkeiten der praktischen Seelsorge im Auge haben und damit eine vernünftige Mitte in der Beurteilung sexueller Gegebenheiten bevorzugen. — Auch dieser Band ist sorgfältig gearbeitet und reich mit Zitaten versehen. Ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein getrenntes Personen- und Sachregister vervollständigen das Werk.

Überschaut man zum Schluß noch einmal, was in diesen drei Büchern über die menschliche Sexualität, ihren Gebrauch und ihre Bewertung in vergangenen Jahrhunderten geschrieben, welche Einseitigkeiten verteidigt, welche negativen Urteile gefällt, welche bedenklichen moralischen Qualifizierungen ausgesprochen wurden und überlegt dabei, in welche sittlichen Konflikte die Menschen von damals durch die Fragwürdigkeiten in Lehre und Belehrung gekommen sein müssen, so kann man nur einigermaßen erschüttert sein über die tragische Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes, der auf einem so wichtigen und alle berührenden Gebiet des Lebens derartig verschlungene Wege gehen mußte.

J. F. GRONER OP

**Szabó, Titus, OFM :** De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae. (Bibliotheca Academiae catholicae hungaricae, moderante P. Innocentio DÁM OFM, sectio philos.-theologica, I.) — Orbis catholicus, Herder, Romae 1955. 209 p.

Als 1. Band der philosophisch-theologischen Abteilung erscheint in der Bibliotheca academiae catholicae Hungaricae ein Werk über den hl. Bonaventura, ein Stück aus der Trinitätslehre des seraphischen Lehrers, nämlich: der Widerschein der Dreifaltigkeit in den Geschöpfen.

In der Praefatio zitiert Szabó Terentians « Habent sua fata libelli » und



zeigt uns die geistige Geschichte des Buches auf, er nennt Stohr und Bissen als Vorgänger; von letzterem konnte er etwas Material übernehmen. Zehn Jahre hat die Ausarbeitung des Buches gebraucht. Das wundert uns nicht. Bonaventura ist ja noch lange nicht so erforscht, wie er es verdient; was er wirklich gelehrt hat, ist nicht überall durchaus klar. Denken wir nur, wie manchen Zweifel die viel intensivere Beschäftigung mit Thomas von Aquin noch offen läßt. Dazu waren die in jeder Theologie schwierigen Fragen über Wesen und Wert der analogen Gotteserkenntnis und über die Beziehung von Natur und Gnade, gerade wie sie in der Theologie des seraphischen Lehrers aufscheinen, das Thema berührend und mußten studiert werden. Ja, da der Mensch und das Denken des Menschen eine Einheit ist, muß jede Lehre eines Theologen auf einem Teilgebiet immer vom Ganzen seiner Theologie getragen sein und kann auch nur von ihr her verstanden werden.

Trinität und Übernatur behandelt Bonaventura in seinem *Breviloquium*, während Trinität und Natur in ihrer Beziehung aufzeigen die Schriften: *Itinerarium mentis in Deum*, *De reductione artium ad theologiam*, *Collationes in Hexaemeron*; im Sentenzenkommentar findet man Einschlägiges über die Menschenseele im besonderen; die Dreifaltigkeit als Stern der Vollkommenheit leuchtet auf im goldenen Büchlein *De triplici via*; für den Exemplarismus sind die *Quaestiones disputatae de scientia Christi* und *de mysterio Trinitatis* bedeutsam; erwähnt seien noch die *Sermones de Trinitate* und *de triplici testimonio ss. Trinitatis*.

Das Thema, das der Autor ein « schönes » nennt, ist jedenfalls auch ein subtiles und schwieriges. Des Verfassers Verdienst ist es, Ordnung und Klarheit einzuführen. Mit *vestigium* einerseits, *imago et similitudo* andererseits zeigt er zuerst die Analogiestufen auf, um dann die Analogie in der sichtbaren Welt, in der Welt des Geistes und in der übernatürlichen Welt im einzelnen zu verfolgen. Zur Analogie der Dreifaltigkeit in der Hierarchie der Engel und der Kirche ist eine bildliche Skizze gebracht, die bereits die Genialität der Konzeption wie freilich auch eine gewisse Freizügigkeit im Aufstellen von Zuordnungen zeigt, die nicht allen Menschen jeder Zeit gleich liegt.

Das Buch gehört eingehend studiert und dann wird man sich mit ihm auseinandersetzen müssen, was hier nicht geleistet werden soll. Auf ein interessantes Detail sei jedoch hingewiesen: die *distinctio formalis*. Nach Szabó — er kann sich hier auf seine frühere Untersuchung « *De distinctionis formalis origine bonaventuriana* » (*Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Romae 1951, 379-445) berufen — geht Duns Scotus mit seiner *distinctio formalis ex natura rei* nur den genuinen Weg Bonaventuras, der seinerseits auch hier auf Augustinus fußt. Auch der Thomas des Sentenzenkommentars gehöre noch hieher; erst später habe Thomas eine Unterschiedenheit der göttlichen Vollkommenheiten (darum geht die Frage) von innen abgelehnt und eine *distinctio virtualis minor ab extrinseco* gelehrt, nämlich aus dem Vergleich der göttlichen Wesenheit mit den Geschöpfen hinsichtlich der Nachahmbarkeit. Demgegenüber lehre Bonaventura den Grund im Innern Gottes — *ex natura rei*, wie später Scotus sagt — was vielleicht ein Geheimnis sei, aber notwendig, soll Gottes Vollkommenheit und Unabhängigkeit gewahrt bleiben (28-40).

V. FLESCH OFMCap

van den Oudenrijn, M. A., OP: Eine alte armenische Übersetzung der Tertia Pars der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin. Einleitung nebst Textproben aus den Hss Paris Bibl. Nat. Arm. 134, Wien Mech. 332, Leiden Univ. Bibl. Or. 5494 und Vatikan Borg. Arm. 45. — Francke, Bern 1955. 240 S. mit 4 Tafeln.

Le R. P. van den Oudenrijn s'est spécialisé dans l'édition des textes orientaux de la langue arménienne du Moyen Age, domaine dans lequel le plus gros travail reste encore à faire. Il vient de nous donner quelques extraits de la traduction arménienne de saint Thomas. Cette traduction fait partie de ce grand mouvement de l'Orient du XIV<sup>e</sup> siècle d'approcher la pensée théologique occidentale : à ne citer dans le monde byzantin que Maxime Planude († 1330 ?) et Demétrios Cydonès, de Thessalonique († 1384 ?) qui regrettait de ce que « chez nous on rangeait les Latins parmi les Barbares ».

La traduction arménienne peut être taxée d'excellente parmi ces premiers essais (p. 9). Elle fut achevée en 1347, par les Dominicains arméniens dans le « Couvent de la Mère de Dieu », à Qr̄nay (pp. 20-23). Le principal ouvrier en fut Fra Yakobos Targmann (« le Traducteur »), qualifié de Vardapet (« de l'ordre des docteurs ») (p. 20). Le Prieur de ce couvent très réputé était Fra Yohan Qr̄neçi, disciple du Vardapet Esayi Nçeçi de Gaylejor (pp. 21, 26) et qui a réuni dans son couvent de nombreux Vardapets de renom (pp. 24, 26). Il est donc tout naturel que le R. P. Van den Oudenrijn se soit attaché tout spécialement à ces gloires oubliées de son Ordre, dont les manuscrits sont malheureusement pour la plupart encore indénités. Son travail est basé sur l'étude de quatre manuscrits de Paris, Vienne, Leiden, et Vatican qui remontent tous au XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle. L'édition de Francke est excellente, je n'ai relevé que quelques fautes de typographie, inévitables dès que l'on travaille sur les langues orientales : je ne puis les donner ici. Le texte est très clair, soigné, et les notes critiques exécutées avec minutie.

Les travaux d'introduction sont remarquables d'érudition : c'est pour cela que l'on aurait aimé une nomenclature des noms et des matières traitées, pour rendre plus utile à d'autres chercheurs l'érudition connue du R. P. van den Oudenrijn. Si le Révérend Père s'excuse par manque de place (p. 47) de l'absence d'un petit dictionnaire des termes théologiques latins et de leur traduction arménienne, le plus grand service à ceux qui s'occupent de ces textes du moyen âge, il a essayé d'y remédier (pp. 37-47), mais l'ordre alphabétique latin ou arménien aurait été plus utile à une consultation rapide.

Celui qui s'intéresse à ces questions spécialisées et qui ne connaît pas du tout l'arménien, pourra regretter l'absence de traduction de certains colophons surtout en vers, dont l'aspect scientifique n'est pas négligeable.

Ces petits détails, dus au manque de place et à la difficulté de travailler dans les langues orientales, surtout pour trouver un correcteur des épreuves, n'enlèvent rien au travail immense sous-jacent à ces 240 pages présentées avec netteté et érudition. Travail historique et théologique indispensable pour qui veut pénétrer la langue et l'histoire de l'Arménie du Moyen Age.

C. HAYOZ OFM Conv

Schweizer, Othmar, MS : Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin. (Studia Friburgensia, Neue Folge Bd. 16.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1957. xiv-123 S.

Nach zwölf Jahren veröffentlicht der Verf. hier seine Doktordissertation in Überarbeitung und unter Einbeziehung der inzwischen zum Gegenstand publizierten Neuerscheinungen. Es geht um die richtige Thomasinterpretation in der bestimmten Frage, warum die konkrete menschliche *Natur* Christi nicht auch menschliche *Person* sei. Die Beantwortung kann, sagt der Verf., schon prinzipiell nur im Sinne einer Wahl zwischen drei Theorien erfolgen, denn mehr als diese drei Lösungsversuche könne es gedanklich nicht geben. Er nennt sie : die Modustheorie, die Existenztheorie, die Theorie der reinen Union. Ein erstes Kapitel legt sie inhaltlich kurz dar, kennzeichnet sie in ihrem Verhältnis zueinander und in den angerufenen Gründen und reiht provisorisch die Sätze aus Thomas auf, die diesem die Mitgliedskarte bei einer und im Fortgang der Geschichte bei allen drei Parteien verschafft haben. Kap. 2 bietet einen problemgeschichtlichen Überblick, in dem die Hauptvertreter der verschiedenen Auslegungen auch hinreichend zu Wort kommen. Im dritten haben wir den Kern der Arbeit, die Analyse der Thomastexte aus ihrem Zusammenhang und in chronologischer Anordnung. Nach jeder Analyse der Stellen aus einem Werk oder Teilen eines solchen wird das Ergebnis für die drei Ansichten klar angemerkt. Kap. 4 will als « Synthese » die Ergebnisse zusammenfassen und den Personbegriff, wie er Thomas von der natürlichen Vernunft sowohl wie von der Offenbarung her erscheint, umreißen. Das geschieht in zehn Thesen mit Verweis auf die Belegstellen. Der Verf. ist zur Überzeugung gelangt, daß weder Modus- noch Existenztheorie sich mit Recht auf Thomas berufen, der hingegen der Lehre einer reinen Union durch alle seine Werke hindurch günstige Grundlagen bietet. Ein Schlußwort bricht noch eine Lanze für die spekulativen Vorzüge dieser Ansicht vor den beiden andern.

Die Arbeit zeichnet sich aus durch gewissenhafte Methode der Untersuchung und klare Darstellung. Der Thomasexegese dürfte die Anerkennung kaum versagt werden. Damit hat der Verf. seine wesentliche Absicht vollauf erreicht. Wir hätten nur ein paar Bemerkungen. Ist eine Meinung « tödlich getroffen » (S. 100), so wird man es vielleicht doch aus Klugheitsgründen nicht laut sagen, auch nicht allzu nachdrücklich auffordern, « immer wieder » zu lesen. S. 122 wäre der « Stolz » des Philosophen besser unerwähnt geblieben. Stilistische Feilung ließe sich anbringen : S. 37, Z. 12 f. ; S. 50, Z. 12 ; S. 63, Z. 14. S. 76 würde man vor dem Zitat (r) etwa erwarten : « Hier haben wir diesen Text. » S. 78 ist in der Zitation aus Quodl. 9. a. 3 vielleicht versehentlich etwas übergangen, da von dem S. 16 unter « Ibid. » stehenden Passus hier nichts verlautet ? – Die Eigenart der Arbeit macht begreiflich, daß weder ein Sach- noch ein Namenverzeichnis erscheinen. Das Inhaltsverzeichnis kann beides ersetzen.

C. ZIMARA

De Vooght, Paul, OSB: *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et du début du XV<sup>e</sup> avec le texte intégral des 12 premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317).* – Desclée de Brouwer (Bruxelles) 1954. 495 p.

Als Frucht einer sorgfältigen Forschungsarbeit legt uns hier der Verfasser ein vortreffliches Werk vor über die Lehrmeinungen zur Frage der Quellen der Theologie, wie sie bei den Theologen im 14. und zu Beginn des 15. Jh. vorherrschten.

Wie Gerson sind die meisten der Ansicht, die Heilige Schrift *sei uns als ausreichende und unfehlbare Norm zur Leitung der ganzen kirchlichen Gemeinschaft ... bis ans Weltende* (S. 240) gegeben. Wenn daher die Humanisten des 16. Jh. auf die Rückkehr zur Heiligen Schrift als der einzigen Glaubensregel pochen werden, so bleiben sie darin nur der im Mittelalter allgemein anerkannten Lehre treu. Und solange ein Erasmus und ein Lefèvre d'Etaples das kirchliche Lehramt nicht verworfen haben werden, sind sie auch dem Geiste der Reformation noch nicht verfallen; denn deren Häresie besteht nicht sosehr in der These: Die Heilige Schrift ist die einzige Offenbarungsquelle, als vielmehr im Satz: nicht der katholischen Hierarchie steht es zu, das Wort Gottes auszulegen, sondern den prädestinierten Gläubigen.

Es ist deshalb nicht erstaunlich, wenn Gerhard von Bologna in seiner « Summa » (deren erste 12 Quästionen hier erstmals kritisch herausgegeben werden) die Heilige Schrift als die einzige Quelle der Theologie bezeichnet, denn er fügt sogleich hinzu, daß die Kirche sich unmöglich vom richtigen Sinn der Bibel entfernen kann. Dieses Prinzip wird vom gesamten Mittelalter anerkannt. Es gestattet, zugleich die Heilige Schrift als genügende Glaubensregel anzusehen und doch der kirchlichen Autorität gegenüber völlige Unterwerfung zu fordern. Für die Scholastik gibt es eben keine Dualität der Glaubensnormen: die Kirche verkündet der christlichen Welt nichts anderes als die Lehre der Heiligen Schrift.

Der Verfasser hätte jedoch den wesentlichen Anteil, den die Auswertung der liturgischen und kanonischen Äußerungen der Kirche für die mittelalterliche Theologie besitzt, stärker hervorheben dürfen. So scheint uns die Auffassung eines Thomas von Aquin z. B. weniger einfach, als es die Darstellung de Vooghts vermuten läßt (vgl. II-II 10, 12). Die Theologie kann ebensogut aus den von der Kirche anerkannten Gebräuchen schöpfen als aus den Büchern der Heiligen Schrift. Dasselbe gilt von der Liturgie, worin der hl. Thomas entscheidende Beweisgründe findet (vgl. I 28, 2, *sed contra*; I 31, 4, *obi. 4*; III 2, 5, *sed contra*).

Unserer Ansicht nach zögerten die scholastischen Theologen keinen Augenblick, nicht nur den Schrifttext, sondern auch die von der Kirche durch Jahrhunderte weitergegebenen Riten und Gebräuche als echten Ausdruck der geoffenbarten Wahrheit anzusehen. Andererseits jedoch war es denselben Theologen, auf Grund einer Schriftauslegung, die sich nicht immer streng an den Literalsinn hielt, möglich, anhand von Bibeltexten fast alle Dogmen der Kirche zu rechtfertigen. Deshalb scheint uns dieser Satz des Autors vollkommen richtig: « Les scolastiques étaient moins sévères

que nous pour l'argument d'Écriture, et ils n'éprouvaient pas de difficulté à lire dans l'Écriture des vérités que nous n'y trouvons plus, ou que nous n'y retrouvons qu'à l'aide de la tradition ancienne » (S. 263).

Diese Identifizierung von Schrift und Offenbarungsgut wird sich als ungenau erweisen, sobald die Irrlehre die Kirche herausfordern wird, ihren Glauben zu rechtfertigen. Wie hätte man z. B. die Lehre vom Ablass aus der Bibel allein beweisen wollen? Unter den von de Vooght erforschten Theologen ist tatsächlich einer, der das Prinzip der « Sola scriptura » heftig angreift, Wilhelm von Waterford. Weshalb? Weil er Wiclif bekämpft. Der Verfasser ist sehr hart in seiner Beurteilung Waterfords, *dessen Streitschrift er für völlig wertlos hält* (S. 209). Auch wir sind bereit, Wiclifs Gegner einer unsachlichen Polemik zu bezichtigen; es wäre aber nicht vergebliche Mühe gewesen, Waterfords Angriffe auf ihren tieferen Sinn zu prüfen. Angesichts seiner Irrlehre, welche die Kirche zur Rechenschaft zieht, sieht sich der Theologe gezwungen, auf den Wert der ungeschriebenen Überlieferung zu pochen. Dasselbe wird sich zur Zeit der Gegenreform wiederholen.

Der Autor gebraucht mehrmals das Wort « Tradition »; zu unserem Bedauern gibt er davon nirgends eine genaue Sinnbestimmung. Stellt er es gleich mit dem « depositum revelatum », wie dies in den Paulusbriefen geschieht? Oder bezeichnet er damit einzig und allein die mündliche Lehre der Apostel? In den Schlußbetrachtungen wird erklärt: « Finalement, les mots n'important guère » (S. 264). Doch dieses Prinzip hat eine Ungenauigkeit der Aussage zur Folge, die den Leser hie und da in Zweifel läßt. So steht z. B. auf S. 52: « La méthodologie de Gérard de Bologne est entièrement centrée sur l'idée que l'Écriture est parole de Dieu révélée. Seule l'Écriture l'est, et seule elle est infaillible ». Auf S. 42 jedoch war betont worden, für Gerhard bleibe die Kirche der Offenbarung treu. Die Lektüre wird durch solche sich widersprechende Aussagen erschwert. Schließlich entdeckt man die eigentliche Ansicht des Verfassers, wenn er schreibt: « En dernière analyse, il n'y a pas deux, mais une seule autorité, celle de Dieu; elle est révélée dans l'Écriture, gardée par l'Eglise » (S. 42). G. BAVAUD

### Ignatius von Loyola - Petrus Canisius

**Iparraguirre, Ignacio, SJ : Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola.** (Subsidia ad historiam SJ, 1.) — Institutum historicum SJ, Roma 1957. 151 p.

Die Bibliographie über den Gründer des Jesuitenordens hat den Vorteil, daß sie das fast 700 Nummern umfassende Material zunächst genau gruppiert, vor allem in Quellen, Biographien, Monographien über einzelne Lebensphasen, Glorifikationen, Exerzitien, Konstitutionen, Autobiographie, Geistigkeit usw. Ebenso wichtig ist, daß allen bedeutenderen Arbeiten eine kurze Charakteristik und Wertung sowie Hinweise auf beachtenswerte Rezensionen beigegeben sind. So wird die Studie des protestantischen Professors H. Böhmer als von « seltener Objektivität » gepriesen, auch wenn der Verfasser « nicht in die tiefsten Beweggründe » des Heiligen vordrang. Das bekannte Buch von



Fülöp-Miller ist als eine Darstellung demaskiert, die den großen Spanier nur von der rein menschlichen Seite erfaßt und ihm sogar noch « eine machiavellische Politik » zuschreibt. Die gediegene Bibliographie, die noch ein gutes Register der Autoren und Materien besitzt, dürfte ein Paradigma für ähnliche Arbeiten sein.

I. MÜLLER OSB

de Leturia, Pedro, SJ : *Estudios ignacianos*. Revisados por el P. Ignacio IPARRAGUIRRE SJ. 2 vol. I : Estudios biográficos, II : Estudios espirituales. (Bibliotheca Instituti historici SJ, vol. X-XI.) — Roma 1957. xxxii-475, xiii-544 p.

Ces deux grands volumes sont à la fois un monument de piété filiale et une précieuse contribution, tant à l'Histoire qu'à la Théologie spirituelle. Le R. P. de Leturia S. J., fondateur de l'Archivum historicum de la Compagnie de Jésus, organisateur et doyen de la Faculté d'Histoire de l'Eglise à l'Université grégorienne, est mort en 1955 sans avoir pu mener à terme l'entreprise à laquelle il avait consacré les vingt-cinq dernières années de sa vie : écrire une biographie scientifique de saint Ignace de Loyola conforme aux exigences les plus strictes de la critique historique. C'est sans doute à cause de la rigueur même avec laquelle il ressentait ces exigences qu'il prolongeait toujours la préparation de cet ouvrage et la mort l'a surpris au milieu des travaux d'approches qu'avec une patience inlassable il multipliait. Comment ne pas souhaiter que cette œuvre soit continuée et un jour terminée ?

Car de toute cette préparation il reste heureusement de nombreuses traces, et les nombreux travaux qu'énumère la bibliographie des écrits ignaciens du R. P. L. sont de précieux jalons qui marquent la route déjà parcourue et consignent les résultats obtenus au cours de tant de recherches. Les deux volumes que nous a donnés le R. P. Iparraguirre, collaborateur, ami, et, en cela, exécuteur testamentaire du R. P. L., qui, se voyant obligé de renoncer à écrire la vie de saint Ignace qu'il projetait, avait conçu le dessein de cette publication, rassemble les articles qui se rapportent à saint Ignace lui-même, à son époque et à ses successeurs immédiats, et qui, dispersés dans diverses revues, seront évidemment beaucoup plus faciles à consulter, ainsi réunis, et d'ailleurs prennent un relief beaucoup plus grand du seul fait de leur rapprochement. On a mis à part ceux qui se rapportent à la biographie proprement dite du saint — et qui constituent le premier tome — et ceux qui se rapportent à sa spiritualité, et remplissent le tome deuxième.

Laissant aux Revues spécialisées le soin de dire la valeur et l'intérêt de ces études au point de vue de l'histoire, nous voudrions attirer l'attention sur leur grande importance au point de vue de la théologie spirituelle.

Le génie religieux de saint Ignace, l'originalité de son enseignement et de sa direction, l'immense influence qu'il a eue et qu'il ne cesse d'exercer dans l'Eglise, en fait un Maître spirituel trop important pour qu'il soit possible à la théologie spirituelle de l'ignorer, pour qu'elle n'ait pas à attendre de son étude approfondie un enrichissement immense et nécessaire. Mais

cette étude exige sans aucun doute que la doctrine ignatienne soit replacée dans son contexte historique et que soient connus sa genèse, son développement, l'orientation que le maître lui-même entendait lui donner.

La manière si profonde et si vraie dont le R. P. L. concevait sa tâche d'historien, telle que nous le reporte son éditeur dans sa longue et fervente introduction, fait de ses travaux historiques une introduction particulièrement précieuse pour l'étude de la spiritualité ignatienne : il ne se contentait pas en effet de reconstituer le plus exactement possible les événements qui ont constitué la trame de la vie du saint, mais cherchait à découvrir à travers eux comment s'est formée et développée sa sainteté personnelle et son action de fondateur, aidé en cela par cet instinct qu'il avait, nous dit-on, pour découvrir des connexions de dépendance entre faits apparemment sans lien ; sans doute aussi par les intuitions de sa piété filiale.

C'est ainsi par exemple que la naissance à Manrèse de la vocation apostolique, la lente transposition du projet primitif de pèlerinage et d'établissement définitif aux Lieux saints, en celui de se rendre à Rome pour se mettre à disposition du souverain pontife, avec la parallèle maturation de la « romanité » de saint Ignace, lui faisant finalement trouver à Rome, vivant, agissant, souffrant en la personne du souverain pontife, Jésus-Christ que seul il cherchait dans les lieux où il a autrefois vécu, souffert, prêché, nous éclaire singulièrement sur le sens profond de la dévotion de saint Ignace au Saint Siège, ainsi que sur l'étonnante continuité en profondeur de cette vocation, qui présente en apparence des changements de direction si surprenants. Cela nous éclaire aussi sur un des aspects les plus remarquables et les plus difficiles peut-être de l'âme de saint Ignace, cette attention perpétuellement en éveil pour connaître la volonté de Dieu, et cette suspension de la décision jusqu'au moment où cette volonté s'est fait connaître assez clairement : dans le cas présent, tant par la voix du souverain pontife à qui les compagnons du vœu de Montmartre décident de recourir pour savoir ce qu'ils doivent faire, que par cette consolation intérieure que saint Ignace avait attendue durant toute la longue préparation de sa première messe, comme le signe de cette « élection » décisive (p. 10).

Ce rôle, si important, si particulier aussi, des consolations spirituelles comme signe de la volonté divine en vue de l'élection, est longuement exposé et très finement analysé à propos des « Exercices spirituels » et de leur mise en application par saint Ignace dans l'élaboration des règles de la Compagnie. C'est un rôle de confirmation, qui ne supplée jamais les motifs rationnels, mais qui leur confère une force surnaturelle, sans laquelle il semble qu'ils ne seraient pas capables d'incliner définitivement la volonté du saint. Il y a là évidemment, pour la théologie des inspirations divines particulières, un *donné*, qui contraste assez fortement, à première vue, avec la pratique et le conseil d'un saint Jean de la Croix, et dont la théologie spirituelle ne peut pas ne pas tenir compte en cette matière si délicate et si importante, où elle doit préserver la pureté de la foi aussi bien d'une attention excessive à l'extraordinaire que d'un refus systématique de toute intervention divine dans la conduite des âmes.

Toute la section d'ailleurs consacrée aux « Exercices spirituels » est

évidemment d'une importance capitale pour quiconque veut connaître et comprendre cette source majeure de la théologie spirituelle. Le P. L. nous fait assister à la lente genèse des Exercices : à leur préparation inconsciente et imparfaite d'abord à Loyola et Montserrat, où, sous l'influence de ses premières lectures et de ses premières découvertes, ils se forment obscurément en lui comme une expérience vécue et personnelle ; puis c'est Manrèse et l'illumination décisive de Cardoner, où sa vocation apostolique s'est découverte à lui, et où il commence, en élaborant les Exercices, à penser à la direction des âmes ; s'il les rédige alors, c'est comme un « manuel pratique de direction dont il s'aidera pour conduire les autres par les voies que lui-même avait parcourues » (l. II, p. 15) ; enfin c'est à Paris, au contact de ses premiers compagnons, à l'expérience de leurs réactions à sa direction, qu'il complète son livre, dont la mise au point définitive se poursuivra jusqu'à sa mort (p. 24). Rien donc, on le voit, de cette sorte de dictée céleste, à Manrèse, que s'imaginent naïvement certains dévots, et c'est beaucoup plus beau ainsi. Les Exercices s'insèrent dans une tradition, que saint Ignace a connue à Montserrat par la « Ejercitatorio » de fr. Garcia de Cisnero, qui, nous dit le P. L., « joignait admirablement à l'antique tradition contemplative des bénédictins et de Gerson le courant nouveau de la « devotio moderna » de Gérard de Zutplen et de Juan Mombaert ». Mais un génie n'est jamais le simple continuateur d'une tradition et son œuvre, sans être une génération spontanée, est quelque chose de nouveau, le principe d'un courant qui n'existait pas avant lui. Ainsi les Exercices spirituels sont-ils marqués du génie religieux de saint Ignace, des illuminations divines exceptionnelles de Manrèse, et de sa prodigieuse connaissance des âmes que l'expérience n'a cessé de développer en lui.

Le regret que l'on éprouve à ne pas avoir cette biographie scientifique de saint Ignace que le P. L. préparait, est un peu atténué par cette publication qui déjà facilitera grandement aux théologiens l'étude de ce grand Maître spirituel que fut et ne cesse d'être dans l'Eglise saint Ignace de Loyola.

J.-H. NICOLAS OP

**Brodrick, James, SJ : Saint Ignace de Loyola.** Les années du pèlerin. Traduit par J. BOULANGÉ SJ. — Editions Spes, Paris 1956. 369 p.

Unter allen Publikationen, welche zur Feier des vierhundertsten Todesjahres des hl. Ignatius von Loyola erschienen sind, nimmt P. Brodricks Buch zweifellos einen wichtigen Platz ein. Es sticht hervor sowohl durch seine anziehende, unmittelbare Darstellungsart als auch durch die Neuheit seiner Ergebnisse.

Schon lange erwartete man von P. Brodrick eine Geschichte des heiligen Ordensgründers, gleichsam als Krönung seiner vielbewunderten Arbeiten über Robert Bellarmin, Petrus Canisius, Franz Xaver, die Anfänge des Jesuitenordens. Diese Erwartung zeigt sich heute erfüllt, wenn auch leider nur zur Hälfte ; denn dieser erste Band umfaßt nur die siebzehn Jahre des « Pilgers ». Es sind die harten Jahre jenes geistigen « Lehrganges », den der Verwundete von Pamplona mit kühnem Eifer unternimmt, und der bis zur Ankunft in

Rom im Jahre 1538 dauern wird. Diese Zeitspanne, in der sich Gott des Helden bemächtigt, um aus ihm einen Heiligen zu machen, wird von P. Brodrick mit Einfühlungsgabe und religiöser Gesinnung erforscht. Unter seinen Händen wird sie zur lebendigen, greifbaren Gegenwart. In ausführlichen Anmerkungen wird der Bericht wissenschaftlich unterbaut und mit den wichtigsten Forschungen und Dokumenten in Verbindung gebracht. Dazu fügen sich die persönlichen Erlebnisse des Autors, der dem Pilger Iñigo de Loyola auf Schritt und Tritt gefolgt ist. Einige glänzende Seiten über Spanien, Frankreich und Italien geben davon beredtes Zeugnis.

Vielleicht kann man der Darstellung vorwerfen, hie und da etwas zerrissen und unausgeglichen zu wirken; allzuleicht nehmen farbreiche anekdotische Berichte überhand. Der vorzügliche Gesamteindruck jedoch läßt die angekündigte Fortsetzung mit Freude erwarten. L. DUCREST OP

**Brodrick, James, SJ : Saint Pierre Canisius.** Traduit et adapté par J. BOULANGÉ SJ et A. NOCHÉ SJ. 2 vol. — Editions Spes, Paris 1957. xvi-527, 511 p.

Das zweibändige Werk des bekannten Verfassers, englisch erschienen 1935, deutsch übersetzt 1950, liegt hier in französischer Übertragung und Bearbeitung vor. Wer, wie Rez., als geborener Freiburger in der Verehrung des « Père Canisius » aufgewachsen ist und sich noch lebhaft an den frommen Eifer erinnert, mit dem 1897 sein dreihundertjähriger Todestag im Collège Saint-Michel hier in Freiburg begangen wurde, kann sich nun herzlich freuen, endlich einmal diese groß angelegte Lebensbeschreibung des heiligen Jesuiten in seiner französischen Muttersprache lesen zu dürfen. Sie ist ja bisher die erste, die der historischen Bedeutung dieses unentwegten und erfolgreichen Vorkämpfers der katholischen Reform im deutschen Sprachraum gerecht wird, was übrigens bis vor den letzten Jahren kaum möglich gewesen wäre. Sie beruht nämlich auf Quellen, die uns erst in den *Beati Canisii Societatis Jesu Epistulae et Acta* von Otto Braunsberger S. J. (8 Groß-oktav Bände, Herder, Freiburg, 1895-1923) und in den *Monumenta Historica Societatis Jesu* (62 Groß-oktav Bände, Madrid-Rome 1894-1933) mit einer Vollständigkeit erschlossen wurden, die schwer zu überbieten sein dürfte.

Dies gewaltige Material mit kundigem Blick zu sichten, mit gewissenhafter Sachlichkeit auszuwerten und zu einer wohlgefügtten Gesamtdarstellung von imponierender Großartigkeit zu gestalten, ist P. Brodrick vortrefflich gelungen. Stünde nicht die Schwere des Gegenstandes dem entgegen, so könnte man diesen Canisius beinahe wie einen Roman lesen. Aber die Anliegen, mit denen der zweite Apostel Deutschlands sich zu befassen hatte — man denke bloß z. B. an seine Beteiligung an den Verhandlungen des Tridentiner Konzils —, lassen sich nur mit ernstem Nachdenken verstehen und verfolgen. Da kann dem Leser auch die größte Kunst der Aufmachung diese Mühe nicht ersparen.

Natürlich vermochten die französischen Übersetzer mit der stilistischen Vollendung, die Brodricks Schriften nachgerühmt wird, nicht zu wetteifern. Eine gewisse Schwerflüssigkeit haftet jeder Übertragung aus einer fremden

Sprache unvermeidlich an. Zum Glück ging dabei der köstliche Humor, mit dem Brodrick seine Ausführungen immer wieder zu würzen versteht, doch nicht verloren. Die lateinischen, öfters sehr umfangreichen Zitate aus den Quellen wurden, über Brodricks eigene Fassung hinweg, nach dem Original neu übersetzt.

Über das Leben und Wirken des Heiligen, wie es uns hier entgegentritt, wollen wir nicht näher eingehen. Interessant sind immerhin die Schwierigkeiten, die Canisius als Provinzial mit manchen seiner Untergebenen erleben mußte, wie auch seine Konflikte mit dem berühmten Pater Paulus Hoffaeus, seinem Amtsnachfolger, dessen tatkräftige Eigenwilligkeit sich manchmal schroff und heftig auswirken konnte. Diese bemühenden Menschlichkeiten werden in aller Offenheit erörtert. Über « Petrus Canisius und Paulus Hoffaeus » unterrichtet sehr ausführlich ein neuerer Aufsatz von B. Schneider S. J. in ZKT 1957, 304-330. Den erwähnten Konflikten haben wir es zu verdanken, daß 1580 Canisius nach Freiburg abgeschoben wurde, was dieser beneidenswerten Schweizerstadt zu nicht geringem Segen gereichen sollte.

Canisius' Hauptstärke lag in der Ausübung des Predigtamtes, die er unermüdlich – so lange seine Gesundheit es zuließ – bis in die Freiburgerjahre mit nachhaltigem Erfolg fortsetzte, und in der Gewinnung einflußreicher Persönlichkeiten im Verkehr von Mann zu Mann, wofür er eine ganz eigene Begabung zeigte. Es war ihm nicht gegönnt, als Schriftsteller, so viele zum Teil wichtige Werke er auch verfaßte, Bleibendes zu hinterlassen. Indes ist doch sein Katechismus sowohl in der größeren als in den zwei kürzeren Ausgaben noch lange nach seinem Tode immer wieder gedruckt und benutzt worden. Er war aber in ganz erster Linie ein Heiliger, dem die Rettung der Seelen und die Ehre des Herrn über alles ging.

Bei einer wohl zu erwartenden neuen Auflage dürfte einiges zu revidieren sein. Z. B. ist II 102 die Fußnote 31 teils irrtümlich oder mißverständlich, teils sinnlos. II 444 wird Nikolaus von der Flüe als gewesener « fermier » bezeichnet, aber der heilige Eremit war nicht Pächter (« fermier »), sondern selbständiger Bauer (« paysan », « agriculteur »), wie das vorliegende « farmer » des englischen Textes hier zu übersetzen ist.

Kennzeichnend für das theologische Klima, in dem der Verfasser lebt und das er bei seinen Lesern als selbstverständlich voraussetzt, ist II 369 die Fußnote 44 über die von Canisius besorgte und mit einer mächtigen Einleitung versehene Neuausgabe von *de justificatione* des Franziskanertheologen Vega. Von der in diesem Werk vertretenen thomistischen Gnadenlehre heißt es dort, daß sie dem Heiligen doch nicht deshalb so bestimmt zuzuschreiben wäre, « wie man es getan hat, um ihn in Mißkredit zu bringen ». Jedenfalls war Canisius, gleich den übrigen Jesuiten der ersten Generation, in theologischen Dingen sehr konservativ eingestellt, was denn auch seine Meinungsverschiedenheit mit Pater Hoffaeus in der Frage des Gelddarlehens schon zur Genüge beweist. Da war eben Canisius durchaus ein « vir antiquus ».

M.-S. MORARD OP



**Kirchenrecht**

**Feine, Hans Erich: Kirchliche Rechtsgeschichte. I. Band: Die katholische Kirche.** 2. durchgearbeitete und ergänzte Aufl. – Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1954. xxiii-715 S.

Das Werk des evangelischen Kirchenrechtshistorikers Feine, in erster Auflage im Jahre 1950 erschienen, schloß eine längst empfundene Lücke in der Wissenschaft des Kirchenrechts. Das Fehlen einer brauchbaren größeren Zusammenfassung, die das Bild der kirchlichen Rechtsentwicklung abrundete, hatte sich längst fühlbar gemacht, dies umsomehr, als sich in den letzten Jahrzehnten das Interesse in steigendem Maß der Erforschung der kirchlichen Institutionen zugewandt hatte. Lange Zeit befaßte man sich vornehmlich nur mit der Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechtes. Zwar hatte Ulrich Stutz seinerzeit seinen vielgeschätzten « Grundriß des Kirchenrechts in seinen historischen Teilen » veröffentlicht (vgl. Bd. V der Holtzendorff-Kohlenschen Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, 2. Auflage 1913/14) und auch der im Jahre 1950 verstorbene Bonner Kirchenrechtler Albert M. Koeniger einen knappen Grundriß vorgelegt (1919). Die auf breitere Basis ausgerichtete *Historia Institutorum* (1941) von Bertrandus Kurtscheid OFM blieb leider unvollendet, da der Tod dem angesehenen Kanonisten die Feder, menschlich gesprochen, allzu früh aus der Hand nahm. Feine selbst ist aus der Schule von Ulrich Stutz hervorgegangen und ihr verpflichtet. Sein vorliegendes Werk ist, wie er selber vermerkt, aus dem Gedanken einer Neubearbeitung des Stutzschen Grundrisses hervorgegangen, da dieser selber nicht mehr dazukam, eine geplante ausführliche Darstellung der kirchlichen Rechtsgeschichte fertigzustellen, und – wie aus seinem Buch « Der Geist des Codex iuris canonici » (Stuttgart 1918, S. 172, Anm. 1) hervorgeht, – den Wunsch hatte, eine jüngere Kraft möchte eine Lehr- oder Handbuch der kirchlichen Rechtsgeschichte schreiben. Feine hat es übernommen, die kirchliche Rechtsgeschichte in Anlehnung an Stutz neu zu schreiben und die Fülle der neuen Forschungsergebnisse systematisch zu verarbeiten. Zur Frage der Periodisierung hatte er sich in einem Vortrag, den er auf der 7. Tagung der deutschen Rechtshistoriker in Heidelberg (1949) hielt, geäußert; vgl. Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abteilung, 36 (1950) 1-14. In der Darstellung, bedingt durch die Anlehnung an sein Vorbild, ist das Hauptaugenmerk auf die kirchliche Verfassungsgeschichte konzentriert und auf jene Gebiete, die von Stutz besonders gepflegt und erforscht wurden. Das Verwaltungsrecht, vorab das der Sakramente, sowie das Prozeß- und Strafrecht, mußten leider zurücktreten und sind oft nur cursorisch behandelt. Auf einen sorgfältigen und ausführlichen Literaturnachweis hat der Verfasser, trotz zeitbedingten Schwierigkeiten bei der Ausarbeitung, gleichfalls besonderes Gewicht gelegt. Man wird ihm dafür besonders dankbar sein, wie auch für sein vornehmes Bemühen, dem katholischen Standpunkt gerecht zu werden. Daß das Register ausführlich und verläßlich erarbeitet ist, sei nur am Rand vermerkt. Mit Freude wird jeder

Kanonist den beiden weiteren in Aussicht gestellten Bänden entgegensehen. So soll der zweite Band die Rechtsgeschichte der Kirchen der Reformation behandeln; der dritte die der orientalischen Kirchen. Die Abfassung des ersteren ist Johannes Heckel-München anvertraut, die des andern übernahm Heinrich Felix Schmied-Wien.

H. O. LÜTHI OP

**Studia Gratiana** post octava Decreti saecularia auctore consilio commemorationi gratianae instruendae edita, vol. IV-V, curantibus Jos. FORCHIELLI, Ord. Iur. Eccles. Universitatis Bononiae, Alph. M. STICKLER, Ord. Hist. Iur. Can. Pont. Athen. Sales. Romae. – Institutum Gratianum, Bononiae 1956-1957, 1958. 296, 128 p.

Der 4. Band der « *Studia Gratiana* » enthält, wie die vorangehenden [vgl. FZPT 2 (1955) 213-219; 4 (1957) 232-234] eine Anzahl von Studien- und Forschungsbeiträgen, die sich mit dem Lebenswerk des großen Kanonisten von Bologna befassen. *Andrea Lazzarini* (Rom) geht in seinem Aufsatz: « *Gratianus de Urbēveteri* » (IV, 1-15) dem Geburtsort Gratianus nach. *Valeriano Meysztowicz* (Roma): « *L'insegnamento del Decretum di Graziano in Polonia* » (IV, 17-25) zeigt in kurzen Zügen, daß es leider unmöglich sei, den Einfluß Gratians im 12. und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts aufzuzeigen, da durch den Mongoleneinfall vom Jahre 1241 die einschlägigen Urkunden und Dokumente verloren gingen und man nur auf Vermutungen angewiesen ist. Das Decretum Gratiani war die Grundlage des kanonistischen Unterrichts auf der Universität Krakau seit ihrer Gründung (12. Mai 1364) bis zur Promulgation des neuen Codex Iuris Canonici. Auch die Akademie von Zamosc, gegründet im Jahre 1589, verpflichtete sich dem Decretum bis zu ihrer Schließung durch die österreichische Regierung im Jahre 1772. Desgleichen war es Gegenstand von Studium und Unterricht an der Universität Wilno (1579-1939). *Tihomil Drezga* (Los Angeles, California): « *Le décret de Gratien et les croates* » (IV, 27-36) gibt in gedrängtester Form einen Überblick über das Studium und den Einfluß des Dekretes im kroatischen Sprach- und Kulturraum. *Conrado Leonardi* (Roma) bietet in seiner gründlichen und weitausholenden Studie: « *La vita e l'opera di Ugucione da Pisa decretista* » (IV, 37-120) eine äußerst wertvolle Zusammenfassung der Forschungsergebnisse über Lebensgang und Lebenswerk des großen Kanonisten, der zweifellos den bedeutendsten Dekretisten zuzuzählen ist. Er übte auf die späteren Kanonisten einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus. Sein größter Schüler war der spätere Papst Innozenz III., der seinen Lehrer († als Bischof von Ferrara) in der Folge verschiedentlich zu wichtigen Geschäften heranzog. *Jean Dauvillier* (Toulouse): « *La jurisdiction arbitrale de l'église dans le décret de Gratien* » (IV, 121-129), der inzwischen verstorbene *Ernst Hoyer* (Würzburg): « *Gratian und der Blutbann der geistlichen Fürsten des mittelalterlichen Reiches* » (IV, 131-183), *Eugen Heinrich Fischer* (Dillingen/Donau): « *Bußgewalt, Pfarrzwang und Beichtvater-Wahl nach dem Dekret Gratians* » (IV, 185-230); *Charles Lefebvre* (Lille/Paris): « *Gratien et les origines de la 'dénonciation évangélique' de l'accusatio à la 'denunciatio'* » (IV, 231-250) untersuchen anhand der einschlägigen Gesetzestexte die Entwicklung der Lehre des Meisters bis zum

heutigen Recht. *Josef Trummer* (Graz) beschließt den Band mit seinem Beitrag « Das Personenrecht des Kodex und das Decretum Gratiani » (IV, 251-286). Nicht weniger als 86 canones des Personenrechts im CIC enthalten Verweisungen auf Gratians Dekret. Die Überprüfung der einschlägigen Stellen zeigt, daß das Personenrecht des Codex vielfach im Dekret des Meisters verankert ist. – 28 Tafeln mit Reproduktionen herrlicher Initialien aus Handschriften des Dekretes sind dem Bande beigelegt.

Der 5. *Band* der *Studia Gratiani* enthält die Akten des Kongresses, der anlässlich des achten Zentenars des Dekretes im Jahre 1952 in Bologna und Rom stattfand, und über den bereits berichtet wurde ; vgl. FZPT 2 (1955) 213.

H. O. LÜTHI OP

**Wehrhahn, Herbert: Kirchenrecht und Kirchengewalt.** Studien zur Theorie des Kirchenrechts der Protestanten auf lutherischer Lehrgrundlage. – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956. XII-160 S.

Die Arbeit ist in etwas anderer Fassung 1951 der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen als Habilitationsschrift eingereicht worden. Sie will, wie der Untertitel es ausdrückt, ein wegweisender, kritischer und klärender Beitrag zur Theorie des Kirchenrechts der Protestanten auf lutherischer Lehrgrundlage sein. Die einleitende Studie grenzt deshalb das Thema ab und beleuchtet die notwendigen Grund- und Vorfragen. Dann gibt die erste Studie einen « Überblick über die in der protestantischen Kirchenrechtstheorie herrschenden Methodenlehre und vorläufige Kritik derselben » (S. 14-35). Die zweite Studie ist betitelt : « Die die protestantische Kirchenrechtstheorie beherrschende Methodenlehre im Lichte der lutherischen und praktischen Theologie » (S. 36-96). Die dritte endlich : « Zur Bedeutung der lutherischen Unterscheidungslehren (« Gesetz und Evangelium », « Geistliches und weltliches Regiment ») für das Problem der Kirchenordnung » (S. 97-157) beschließt die auch für katholische Theologen und Kirchenrechtler anregende Schrift.

H. O. LÜTHI OP

**Isele, Eugen: Das Freiburger Münster St. Nikolaus und seine Baulast.** Rechtsgeschichte einer Kirche.

**Jäggi, Peter: Das verweltlichte Eherecht.**

**Schwander, Vital: Von den Religionsdelikten.** Begriff, System, Rechtsgüter, Glaubensdelikte.

(Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat, Bd. 10-12.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1955. 128, 52, 117 S.

Diese drei Studien wurden auch unter dem Titel : « Drei Abhandlungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat, Msgr. Celestino Trezzini anlässlich seines Rücktrittes vom Lehramt gewidmet » in einem eigenen Band veröffentlicht. Celestino Trezzini war durch mehr als drei Jahrzehnte Professor für Rechtsphilosophie und Kirchenrecht an der juristischen Fakultät der Universität Freiburg (Schw.).

*Eugen Isele* schenkt uns eine gründliche Arbeit, der mehr als nur lokal-historische Bedeutung zukommt. Zunächst klärt er die Rechtsnatur der

Kultusbaulast, leuchtet in die damit zusammenhängenden Probleme hinein und legt die großen Linien der Entwicklung des einschlägigen kirchlichen und staatlichen Rechts dar. Das zweite Kapitel ist der Rechtsgeschichte der St. Niklausenkirche gewidmet und zeigt in drei Abschnitten deren geschichtliche Entwicklung vom zwölften Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein. Die Rechtslage der verschiedenen Perioden ist bereits durch deren Überschrift charakterisiert: Die Kirche des Stadtherrn (1157-1308) – Das Münster der Bürger (1308-1797) – Neuzeitliche Wandlungen (1798-1924). Quellen und Literatur sind in extenso angeführt. Der Anhang enthält wertvolle Urkunden aus der Rechtsgeschichte von St. Nikolaus.

*Peter Jäggi* unternimmt in seiner Abhandlung in ruhiger und sachlicher Weise den Versuch, die bedeutendsten Probleme zu klären, die sich im Zusammenhang mit der Verweltlichung des Eherechtes aufdrängen. Nicht nur als Erscheinungsform des gesellschaftlichen Lebens, sondern auch als Rechtsinstitut wurde die Ehe, wie der Verfasser einleitend hervorhebt, im christlich gewordenen Abendland durch die christliche Glaubens- und Sittenlehre bestimmt. Im Laufe der Entwicklung zeichneten sich in der Folge zwei Grundformen ab. Wo das Glaubensgut der Kirche zu voller Entfaltung und Geltung gelangte, war sie alleiniger Gesetzgeber und zugleich Trägerin der Gerichtsbarkeit. Ihre Wirkung auf die Ehe war in diesem Falle eine « primär-funktionelle »: sie besorgte ausschließlich die mit der Ehe zusammenhängenden wichtigsten gesellschaftlichen Funktionen. Die zweite Grundform hatte sich dort herausgebildet, wo der Staat aus vorchristlicher, ostkirchlicher, reformatorischer oder gar absolutistischer Anschauung heraus selber Ehegesetze erließ oder ein außerkirchliches Gewohnheitsrecht anerkannte. Hier zeigte sich die Wirkung des Christentums in der materiellen Übereinstimmung des staatlichen Eherechts mit der christlichen Ehelehre. Das hatte naturgemäß eine funktionelle Einbeziehung der christlichen Religionsgemeinschaften in das Eherecht zur Folge, indem der Staat entweder die Forderung der Kirche auf Beobachtung der kirchlichen Eheschließungsform und auf Ausübung der Ehegerichtsbarkeit nachlebte, oder sogar, unter Wahrung seiner Hoheit, den kirchlichen Organen übertrug. Beiden Grundformen war das materiell nach der christlichen Doktrin ausgerichtete Eherecht – wenn es auch nicht überall den gleichen Inhalt hatte –, und die aufeinander abgestimmte Aufteilung der eherechtlichen Funktionen zwischen Kirche und Staat gemeinsam. Dank diesem Zusammenwirken bestand im Abendland prinzipiell eine einheitlich christliche Eheordnung. Im Folgenden untersucht dann der Verfasser die schweizerischen Verhältnisse. Auch in der Eidgenossenschaft bestand in diesem Sinne bis nach Mitte des vergangenen Jahrhunderts eine, allerdings vielfach bereits abgeschwächte, christliche Eheordnung. Die Ehegesetzgebung lag bei den Kantonen, nicht beim Bund. Deshalb galt für Katholiken in manchen Kantonen im Prinzip das kanonische Eherecht; der Staat begnügte sich mit zusätzlichen Bestimmungen administrativer Natur. Die Eheschließungsform war die kanonische; die geistlichen Gerichte befanden über Gültigkeit der Ehe und über Trennungsklagen. Andere Kantone, beeinflusst vom österreichischen Recht, stellten eine für Katholiken gültige Ehegesetz-



gebung auf. Aber selbst hier galt die kirchliche Trauung, und für Katholiken war die Scheidung ausgeschlossen. Für Protestanten hingegen bestand ein staatliches, aber konfessionell ausgerichtetes Eherecht. Nur vier Kantone hatten bereits ein laiziertes Eherecht. So präsentiert sich, in großen Zügen gezeichnet, die Situation in der Schweiz. Die Jahre 1874 und 1875 brachten dann, als Ergebnis einer nicht aufzuhaltenden Entwicklung, die Säkularisierung des Eherechtes durch den Bund, und die Einführung der obligatorischen Zivilehe. Das neue Zivilgesetzbuch hob zwar das Gesetz von 1874 auf, übernahm aber dessen eherechtliche Ordnung ohne grundsätzliche Änderung. Nach diesen Feststellungen unternimmt es der Verfasser aufzuzeigen, wie sich dieses verweltlichte Eherecht von der früheren, christlich geprägten Eheordnung unterscheidet, und was es mit ihr noch gemein hat. Vorab wurde die Mitwirkung der Kirche bei den eherechtlichen Funktionen beseitigt, der Inhalt des Eherechtes eigenmächtig gestaltet und die Lösbarkeit des Ehebestandes gesetzlich verankert. Die Ähnlichkeit zwischen der säkularisierten staatlichen und der christlichen Eheordnung zeigt sich vor allem darin, daß der Staat die christliche Eheordnung nachgebildet hat. Er hält auch am Grundsatz der Einehe, am Konsensualprinzip und an der Tatsache fest, daß die Ehe ein jedermann zugängliches Rechtsinstitut ist, ein Faktum, für das das Christentum seit seinen Anfängen gekämpft hatte. Auch übernahm der Staat von der christlichen Eheordnung den öffentlich-rechtlichen Charakter der Ehe. Es sei auch festgehalten, daß er die eigenen eherechtlichen Funktionen dem christlichen Eherecht nachgestaltet hat, wie z. B. die Trauform und die Ehehindernisse. Ein Grund dafür dürfte sein, daß die hergebrachte, christlich geformte Ordnung zu sehr im Volksbewußtsein verankert war, als daß sie radikal hätte beseitigt werden können. So beinhaltet das verweltlichte Eherecht unausgesprochen christliches Gedankengut, was zwar Vorteile, aber doch auch Gefahren in sich birgt. Es ist das Werk des modernen Staates, während die frühere Ordnung das Werk der Kirche und des mit ihr zusammenarbeitenden Staates abendländisch-christlicher Prägung war. Beim modernen Staat überwiegt der Gedanke der Freiheit, früher herrschte der der Autorität vor. In geistreicher Art verfolgt der Verfasser die Auswirkung der neuen geistigen Grundhaltung und dieses Ausbaues der christlichen Ordnung bis in die letzten Verzweigungen hinein. Es ist das tragische Ende der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche auf einem der bedeutendsten und wichtigsten Gebiete der Volkserziehung. Die religiöse Begründung der Ehe bleibt nun dem Gewissen des Einzelnen überbunden!

*Vital Schwander* berücksichtigt in seiner Arbeit gleichfalls das schweizerische Recht. Sie war zunächst als Darstellung des Art. 261 StGB (Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit) geplant, wurde dann aber erweitert. Die Studie will den rechtlichen Grundlagen der Religionsdelikte nachgehen. Neben dem staatlichen Recht wird auch das kirchliche miteinbezogen. Anknüpfend an die Hauptäußerungen der Religion, kombiniert der Verfasser sie mit den verschiedenen Rechtsgütern, unter deren Blickpunkt die Religionsdelikte betrachtet werden können. Im letzten Abschnitt geht er dann näher auf die einzelnen Glaubensdelikte ein.



Alle drei Beiträge sind wertvolle Studien aus dem Gebiet des Verhältnisses von Kirche und Staat.

H. O. LÜTHI OP

**Holböck, Carolus:** *Tractatus de iurisprudentia Sacrae Romanae Rotae iuxta decisiones quas hoc sacrum tribunal edidit ab anno 1909 usque ad annum 1946 et publicavit in voluminibus I-XXXVIII.* – Officina Libraria « Styria », Graetiae 1957. 400 p.

Die Rechtssprechung des obersten päpstlichen Gerichtshofes der Sacra Romana Rota ist für die Kirchenrechtswissenschaft eine reiche Fundgrube kanonistischer Erkenntnisse. Seitdem Pius X. im Zuge seiner Kurialreform die Rota, die mit dem Untergang des Kirchenstaates ihr Ende gefunden hatte, wiederherstellte (Const. « Sapienti consilio », vom 29. Juni 1908), werden jährlich laufend die wichtigsten Urteile samt ihrer Begründung der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Leider mußte man bisher einen Index generalis, der den Zugang zur Judikatur erleichtert hätte, vermissen. Der Sammelband des Salzburger Kanonisten, der eine « Summe der Spruchpraxis der S. R. Rota » darstellt, ist ein vollkommener Ersatz dafür. Holböck hat die bedeutendsten Entscheidungen systematisch geordnet und verarbeitet, und oft auch umfangreiche Textzitate angeführt, insbesondere aus Urteilen, die wegen ihrer Bedeutung wegweisend sind. Das Werk leistet der Theorie und der Praxis große Dienste und vermittelt einen wertvollen Einblick in die Spruchpraxis der Rota.

H. O. LÜTHI OP

**Lazzarato, Damianus:** *Iurisprudentia pontificia. De metu, cc. 214 et 1087.* – Typis Polyglottis Vaticanis [1956]. LIV-1380 p.

In diesem äußerst umfangreichen Sammelband hat der Autor 622 Fälle « ex capite metus » zusammengetragen, die von bischöflichen und päpstlichen Gerichtshöfen behandelt wurden, oft unter Mitwirkung der römischen Kongregationen, hauptsächlich des S. Officium und der Sakramentenkongregation. Die meisten dieser Fälle sind solche aus dem Eherecht. Davon erhielten 332 einen positiven Entscheid. Vor allem für kirchliche Richter, aber auch für alle, die am kirchlichen Recht interessiert sind, ist die fleißige Arbeit des Autors, der als Anwalt an der römischen Kurie tätig ist, ein höchst willkommenes Quellen- und Nachschlagewerk, das ihnen unschätzbare Dienste leistet, denn die Lösungen dieser Rechtsfälle enthalten Probleme und Fragen, mit denen der Kanonist sich immer und immer wieder auseinandersetzen muß.

H. O. LÜTHI OP

**Kaps, Johannes:** *Das Testamentsrecht der Weltgeistlichen und Ordenspersonen in Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und bürgerlichem Recht Deutschlands, Österreichs und der Schweiz.* – Verlag « Christ Unterwegs », Buchenhain (vor München) 1958. 304 S.

Die außerordentlich gründliche und umfassende Studie darf mit Recht stärkste Beachtung beanspruchen, nicht nur wegen ihrer soliden wissenschaftlichen Fundierung, sondern vor allem auch wegen ihrer Bedeutung

für die Praxis. Der erste Teil, « Die Entwicklung des kirchlichen Rechts über das Testament der Geistlichen und Ordenspersonen » (S. 19-115), bietet die rechtsgeschichtliche Entwicklung der einschlägigen Fragen, zunächst hinsichtlich des Testamentsrechts der Weltgeistlichen, dann im Hinblick auf das der Ordenspersonen. Der Autor geht oft ausführlich auf die zeitgenössischen Streitfragen ein; vgl. z. B. die Kontroverse zwischen den beiden spanischen Theologen Navarrus und Sarmiento de Medoza über die Testierfreiheit der Weltgeistlichen und ihrer Verpflichtung, ihr geistliches Einkommen zu guten Zwecken zu testieren, oder die Streitfrage nach der Natur dieser Verpflichtung, ob sie eine rechtliche sei (*ex iustitia*) oder nur eine moralische (*ex praecepto*). Im zweiten Teil, « Das heute geltende kirchliche Recht über das Testament der Weltgeistlichen und Ordenspersonen » (S. 117-153) gibt er eine wohl begründete Darstellung des einschlägigen geltenden kirchlichen Rechts, wobei er sich zunächst mit der Testierfreiheit und der Testierpflicht der Geistlichen auseinandersetzt, dann sich mit Inhalt und Form des Testamentes befaßt. Besonderes Interesse verdienen seine Ausführungen über die vermögensrechtliche Stellung der Ordenspersonen. Der dritte Teil, « Die wichtigsten Bestimmungen des deutschen, österreichischen und schweizerischen Zivilrechts über Testamente » (S. 155-262) bringt die analogen Bestimmungen und Vorschriften des staatlichen Rechts betreffs Errichtung und Aufhebung von Testamenten, sowie über die Testamentsvollstrecker. Dieser Abschnitt ist insofern von Bedeutung, als die zivilrechtlichen Bestimmungen über das Erbrecht (Erbfolge, Testierfähigkeit, Testamentsform) auch für den Klerus gilt. Die Kirche hat dies wiederholt anerkannt und auch eingeschärft. So weist der Verfasser darauf hin, daß z. B. die Päpste Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. ihr Privattestament nach den italienischen Gesetzen errichteten. Die genaue Einhaltung und Beobachtung der bürgerlichen Testamentsform wird im praktischen Leben vielen unangenehmen Schwierigkeiten vorbeugen. Im Anhang fügt der Autor verschiedene Muster von Testamenten an. Ergreifend sind auch die beiden abgedruckten geistlichen Testamente von Kardinal *Faulhaber* und Msgr. *Lampert*, Provikar der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch. Quellen- und Literaturverzeichnis sind erschöpfend erarbeitet; ein ausführliches Namen- und Sachregister erleichtert die Benützung des Werkes, für das man dem Verfasser nur danken kann. Es ist ein wertvoller Beitrag für Wissenschaft und Praxis.

H. O. LÜTHI OP

**Chang, Paschalis, OFM: De relationibus iuridicis inter superiores regulares et moniales exemptas ipsis subditas (secundum Codicem vigentem).** – Impressis Libreriae Regensbergianae, Monasterii 1953. VIII-75 p.

Der Verfasser gibt in seiner Arbeit eine Zusammenfassung der geltenden kirchlichen Vorschriften und Gesetze hinsichtlich des Verhältnisses der Höheren Ordensobern zu den ihnen unterstellten exempten Nonnen und grenzt ihre Rechte und Pflichten sorgfältig ab. Die deutschsprachige kanonistische Literatur ist leider nicht berücksichtigt. Für die Praxis eine brauchbare Arbeit.

H. O. LÜTHI OP

### Missionswissenschaft

**Köster, Hermann, SVD: Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie.** – Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1954. 122 S.

P. Köster ist einer der theologischen « Rufer in der Wüste » im Fernen Osten. Während seiner 20 Jahre theologischen Unterrichtes in einem chinesischen Seminar behielt er einen wachen Sinn und verfolgte stets die neuere Literatur. Er hat nicht nur anregende Aufsätze über Fragen fernöstlicher Pastoral geschrieben, z. B. über die theologische Ausbildung der chinesischen Priester, über die christliche Verkündigung; er tritt im vorliegenden Buch auch zur Diskussion mit den westlichen Theologen an. Er hofft, daß durch die zwei Aufsätze « Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie » und « Wissenschaftstheoretisches zur sogenannten Missionswissenschaft » und die zu erwartende Aussprache darüber « frische Säfte und Kräfte in den alt ehrwürdigen Baum der hl. Theologie aufsteigen, damit er nicht holzig und trocken werde, sondern aus verjüngter innerer Lebenskraft neue und frische Früchte zeitige » (Vorwort). Es sind der Wünsche und Fragen zu viele, die er an die Theologie als ganze und an jedes einzelne Fach richtet, als daß wir hier darauf eingehen könnten. Die Auseinandersetzung damit ist aber jedem Professor der Theologie anzuraten.

W. BÜHLMANN OFMCap

**Scientia Missionum Ancilla.** Clarissimo Doctori Alphonso Ioanni Mariae *Mulders*, missiologiae professori, hunc librum dedicant amici occasione sexagesimi eius anniversarii. – Dekker u. Van de Vegt, Nijmegen 1953. xxvii-299 p.

Nachdem die Schweiz mit der Festschrift Kilger 1950 die Reihe der Festschriften im Bereich der jungen Missionswissenschaft eröffnet hatte, folgte 1951 die Festschrift Dindinger und 1953 die Festschrift Mulders zum 60. Geburtstag des Gründers und Leiters des missionswissenschaftlichen Institutes der Universität Nimwegen. Daß dieser eine solche Ehrung verdient, beweist schon die Bibliographie seiner Bücher, Reden, Artikel und Besprechungen, die 13 Seiten umfaßt. Ein Schimmer dieser Ehrung fällt auch auf die Universität Freiburg, wo der Jubilar 1921 mit dem theologischen Doktorat summa cum laude die Grundlage für seine fruchtbare Tätigkeit gelegt hatt. Unter der Anregung von Ed. Löffeld und J. Wils haben 20 der bekanntesten Vertreter der Missionswissenschaft oder ihrer Hilfswissenschaften Beiträge geliefert, die dartun, wie die Wissenschaft den Missionen gedient hat und dienen kann und soll. Einige der Autoren haben inzwischen die hier behandelten Aspekte in erweiterter Form veröffentlicht.

W. BÜHLMANN OFMCap

**Funk, Josef, SVD : Einführung in das Missionsrecht.** (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr. 3.) – Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen (Rhld.) 1958. 156 S.

Mit Freude und Dank nehmen wir die erste deutsche Einführung in das Missionsrecht entgegen. Seit 1925 liegt der erste Band des lateinischen Jus

Missionarium von P. Grentrup SVD vor, der keine Fortsetzung fand ; manche Artikel in unseren Zeitschriften haben das Missionsrecht wesentlich gefördert, aber zu einer Gesamtdarstellung ist es bisher nicht gekommen. Im allgemeinen darf man zu dem vorliegenden Werke sagen, daß der Wurf gelungen ist, sodaß man den Studenten und den Missionaren ein Handbuch bieten kann in gutem, übersichtlichem Druck, das in knapper Form in alle Fragen einführt. Zu wünschen wäre ein Register am Schluß.

Zu bedauern ist, daß der Autor sich nicht an die Einteilung des CJC gehalten hat, zu dem doch das Missionsrecht nur eine Ergänzung darstellt. Zudem läßt sich die Einteilung Verfassungsrecht – Verwaltungsrecht jedenfalls in dieser Weise nicht durchführen. Oder gibt es ein Verwaltungsrecht nur für die Missionare und nicht für die Missionsoberen und die römische Propaganda usw., die abschließend im 1. Teil behandelt werden ? – Bei jedem Abschnitt ist am Schluß die Literatur angegeben. Im Text stehen nur einzelne Hinweise auf CJC und Formula major oder minor. Es wäre doch besser, wenn die Literatur im einzelnen unter dem Text angegeben wäre, damit man sich im Zweifelsfalle schneller orientieren kann.

Die Kirche hat gewiß an sich die Rechte einer vollkommenen Gesellschaft, aber nur auf Grund des Glaubens, der nicht erzwingbar ist. Es ist deshalb nicht nur Bescheidenheit, wenn die Kirche ihre Rechte nicht hervorkehren kann. Sie hat das Bewußtsein ihrer Rechte, fordert sie von den Gläubigen, die Ungläubigen aber sucht sie für den Glauben wie für die Anerkennung ihrer Rechte zu gewinnen, indem sie sich vorläufig begnügen muß mit der Anerkennung, die ihr geschichtlich und soziologisch zukommt. Eine maßvolle Besteuerung von seiten des Staates sowie eine wohlwollende Handhabung der Devisengesetze scheint mir vollberechtigt, da die Kirche und Mission trotz ihrer Selbständigkeit ohne den Nutzen der staatlichen Einrichtungen nicht auskommt und deshalb auch an den Lasten teilnehmen muß (S. 21 ff.).

S. 152 sagt der Autor, eine Kirche, ein Haus, das zu vollem Recht einem Orden inkorporiert ist, werde vom Ordensoberen in Abhängigkeit vom Missionsoberen verwaltet. Das gilt gewiß von den nicht exempten Orden, während die exempten nur in der Seelsorgstätigkeit vom Missionsoberen abhängig sind.

Wünschenswert wäre am Schluß der Abdruck der Formula major und minor der von der Propaganda bewilligten Apostolischen Fakultäten, der Hauptquelle des Missionsrechtes neben dem CJC, die nicht jedem zugänglich ist.

B. BIERMANN OP

Van der Marck, Wilhelmus H. M., OP: *Statuta pro Missionibus recentiora inter se ac praesertim cum iure ecclesiastico communi comparata.* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 22.) – Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1958. xvi-92 p.

Als der Kapuzinergeneral P. Bernard Christen von Andermatt 1884 die Leitung des Ordens in die Hände bekam, war eine seiner wichtigsten Aufgaben, die danieder liegenden Missionen wieder zu heben. Zu diesem

Zweck ließ er ein Missionsstatut herstellen, das 1887 promulgiert wurde. Er hat damit, wie P. van der Marck in seiner Freiburger Dissertation feststellt, etwas geschaffen, « quod fuit primum in genere et de facto quodammodo causa aliorum quae sunt in genere » (86). Dieses Statut, 30 Jahre vor der Kodifikation des Kirchenrechtes ein kleiner Codex für die Missionen, wurde für die meisten der 20 seither erschienenen Statuta anderer Orden und Kongregationen Anlaß und Vorbild. Nach zwei Kapiteln über Ursprung und Aufbau dieser Statuta stellt der Autor hauptsächlich zusammen, was diese und der Codex über das Personen- und Güterrecht in den Missionen bestimmen. Er beschränkt sich auf die positive Darlegung der einzelnen Punkte. Ausnahmsweise bringt er eine Anregung oder Kritik an, so wenn er z. B. die Tatsache hervorhebt, daß bei den Punkten über die Vorbereitung der Missionare fast nur von sprachlichen und naturwissenschaftlichen Fächern die Rede ist (50 f.). Interessant wäre die Frage gewesen, wie weit die Missionsstatuta auf den Codex eingewirkt haben. Das ganze ist eine sehr gründliche Arbeit, die dem Missionsrechtler und vor allem auch den Kongregationen, die noch die Abfassung eines eigenen Statutes vorhaben, gute Dienste leistet.

W. BÜHLMANN OFMCap

**Sugranyes de Franch, Ramon : Raymond Lulle, Docteur des Missions.** Avec un choix de textes traduits et annotés. (Nouvelle Revue de Science missionnaire, Supplementa V.) – Schöneck-Beckenried (Schw.) 1954. 152 p.

In den letzten 50 Jahren ist außerordentlich viel über Raymundus Lullus geschrieben worden, zumal in seiner Heimat Mallorca. Dort kommt auch die große kritische Ausgabe seiner gesammelten Werke heraus (Palma de Mallorca 1905-1953, bisher 21 dicke Bände). Sein Werk und seine Lehre bieten vielerlei Probleme, und diese Probleme sind zum Teil sehr aktuell. Das Grund-Ideal seines Lebens, von dem er geradezu besessen war, war die Bekehrung der Ungläubigen. Deshalb verließ er Weib und Kind, Hab und Gut, und durchzog 50 Jahre als Laie die damals bekannte Welt, sei es, um für diese Idee zu werben, sei es, um selber den Glauben im Heidenlande zu verkünden. Und inzwischen verfaßte er seine Schriften – man zählt über 240 Titel – didaktischen, poetischen, mystischen, philosophischen Inhalts, die alle letztlich das eine Ziel verfolgten. Und schließlich opferte er für dieses Ziel sein Leben, indem er in der Barbarei wegen seiner Predigt gesteinigt wurde. – Er wurde von den ihn begleitenden Kaufleuten halbtot auf das Schiff gebracht und starb auf der Heimfahrt im Angesicht der heimatlichen Insel 1316. So erfüllte er den letzten Teil des Programms, das er für den Missionar aufgestellt hatte. Er wurde der erste Missions-Publizist durch Schrift und Tat.

Als solchen sucht ihn uns Verf. auf Grund einer umfassenden Kenntnis seiner Schriften näher zu bringen, indem er im 1. Teil ein Porträt des großen Missionars zeichnet, im 2. mit den Worten der alten Vita, die einer seiner Schüler kurz vor seinem Tode (zwischen 1309 und 1311) in lateinischer Sprache niederschrieb, mit eigenen kritischen Noten. Im 3. Teil folgt dann



« Le grand dessein », das große Ideal in seinen Grundzügen und in seinen Auswirkungen in fünf Punkten : 1. Das Missionsideal, 2. die theologischen Prinzipien, 3. die Missionsmethode, 4. R. L.'s Optimismus und 5. seine Kreuzzugspläne. Das ist der Hauptteil, wo er als « Docteur des Missions » charakterisiert wird, der seiner Zeit um Jahrhunderte vorausging.

Ramon Lull geht aus von der Liebe des Gekreuzigten, der sich für das Heil aller geopfert hat, die nun durch die Unkenntnis dieses Heiles doch verloren gehen. Das müssen die Gläubigen wissen, um dann durch die Predigt des Evangeliums den Ungläubigen die Kenntnis zu bringen. Dabei führt er drei Prinzipien an : Bereitschaft bis zum Tode des Martyriums, Kenntnis des Buches, das er auf Grund einer Erleuchtung verfaßt hat, nach dem er der « Doctor illuminatus » genannt wird. In diesem Buche sucht er mit « zwingenden Beweisen » die Ungläubigen zum Glauben zu führen. Er fordert die Gründung von Klöstern, in denen die fremden Sprachen gelehrt und die Missionare vorgebildet werden, von den Missionaren aber außer gründlicher theologischer Vorbildung die Kenntnis der Sprachen und Religionen der Ungläubigen, insbesondere der Mohammedaner, die er selber wie kein anderer Missionar des MA studierte. In einem überstiegenen Optimismus glaubte er, daß die gelehrten Mohammedaner Skeptiker seien, daß er ihnen seine Beweise nur vorzutragen habe, um sie und mit ihnen das Volk zu gewinnen. Darin allerdings wurde er durch seine eigenen Erlebnisse enttäuscht, was auch der Hauptgrund gewesen sein mag, daß seine immer wiederholten Vorschläge nicht das gewünschte Echo fanden.

Was die Kreuzzugsprojekte Lulls angeht, so glaube ich darin keinen Widerspruch sehen zu müssen zu seinen Äußerungen über die Missionsmethode, wie S. es tut. Man braucht nicht Pazifist zu sein, wenn man überzeugt ist, daß der Glaube sich nur auf eigene freie Entscheidung gründen und deshalb nur durch friedliche Predigt des Evangeliums vermittelt werden kann. Selbst Las Casas – *De unico vocationis modo* – war kein Pazifist, wenn er auch alle Kriege der Spanier in Amerika für ungerecht erklärte. Mit seinen Zeitgenossen war Lullus überzeugt, daß für den Kreuzzug gegen die Sarazenen gerechte Gründe vorlagen und ebenso für den Kampf gegen die rechtlich der Kirche unterstehenden Griechen.

Die beigegebenen Texte aus den Schriften Lulls S. 90-145 (aus der *doctrina pueril*, dem *Roman Libre de Blanquerna*, dem *Libre de contemplació en Deu*, jeweils nur einige Kapitel in französischer Übersetzung nach der katalanischen Gesamtausgabe), dann der bisher unedierte *Tractatus de modo convertendi infideles* an Papst Nikolaus IV. und der *Cant de Mestre* Ramon nach der Ausgabe von Barcelona 1925 als Probe der Poesie, ebenfalls in französischer Übersetzung, geben uns einen tieferen Einblick in seine Schreibart und werden gewiß manchen Leser veranlassen, auch andere Schriften Lulls zu lesen.

Die lullistischen Streitigkeiten werden in dem Buche nur am Rande bemerkt, was auch dem Zwecke des Buches am besten entspricht. Da Lullus in seiner Philosophie von der franziskanisch-augustinistischen Schule ausging, war es unvermeidlich, daß andere sich gegen ihn erhoben. Seine Arbeit für die Mission aber kann nur unsere Bewunderung erregen, zumal wenn wir

mit dem Autor seine rationes necessariae nicht als Beweise für das Dogma, sondern für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung ansehen.

B. BIERMANN OP

de Crisenoy, Maria : *Saint François Xavier, apôtre des Indes et du Japon.*  
— Editions Spes, Paris 1953. 272 p.

Rétif, André SJ, avec la collaboration de Daniel-Rops, Jean Blanc, Ger-  
vais Dumeige, Yves Raguin, Henri Bernard Maître, H. Mora, Jean Guen-  
nou, A. Rocaries, Jean Mécerian, C. Couturier, Jean-Emile Janot, Paul  
Mailleux : *Les Héritiers de Saint François Xavier.* (Cahiers Missionnaires, 2.)  
— Librairie Arthème Fayard, Paris 1956. 189 p.

1. Der in Paris studierende Edelmann aus dem Baskenland, der erste  
Gefährte des hl. Ignatius, der Pionier der asiatischen Jesuitenmission, der  
Aszet, der zuletzt fast nichts mehr aß, der Missionar, der als Abbild der Güte  
Gottes gut war zu den Heiden und Sündern, der Provinzial, der mit unbot-  
mäßigen Untergebenen sehr scharf verfahren konnte, der Idealist, der sich  
mit Japan und China unbegrenzte Hoffnungen machte und beide Male ent-  
täuscht wurde, der Christusjünger, der wie sein Meister in der Verlassenheit  
sterben mußte, der hl. Franz Xaver, erhält hier eine neue Beschreibung. In  
der Wunderfrage nimmt die Verfasserin eine kluge Mittelstellung ein. Die  
psychologischen Spannungen mit den Mitbrüdern in Goa werden leicht ange-  
deutet. Die Mutlosigkeit des Heiligen gegen Schluß seines Lebens und die  
Bitte um Versetzung nach Afrika, wo er hoffe, etwas mehr wirken zu können,  
werden verschwiegen. Das Buch will ja nicht eine wissenschaftliche Dar-  
stellung, sondern eine Volksbiographie des Patrons aller Missionen sein. Unter  
der Literatur findet man ausschließlich französische Werke. Die Arbeiten  
von P. Schurhammer und P. Wicki müßten aber heute doch auch für eine  
volkstümliche Biographie zu Rate gezogen werden.

2. Die Cahiers Missionnaires stellen eine neue Art von Missionspubli-  
kationen dar. Sie unterscheiden sich von den Missionszeitschriften, indem  
sie in Buchformat von ca. 200 Seiten herauskommen, und haben doch wieder  
mit ihnen gemeinsam, daß sie alle drei Monate erscheinen und man sie  
abonnieren kann. Der Hauptteil behandelt jeweils ein Thema der Missions-  
geschichte oder der Missionsproblematik der Gegenwart, die letzten 32 Seiten  
enthalten einzelne Originalberichte über aktuelle Missionsereignisse oder  
Auszüge aus neuen Missionsbüchern. Pfarrbibliotheken kann mit dieser Art  
von Publikationen sehr gedient sein. Das vorliegende Heft 2 behandelt die  
Missionsarbeit der Gesellschaft Jesu in Geschichte und Gegenwart. Es hat  
stark werbenden Charakter. Mit berechtigtem Stolz stellen die verschiedenen  
Mitarbeiter (meist Jesuiten) die Missionsleistungen ihrer Gesellschaft dar,  
die sich rühmen kann, der stärkste Missionsorden der Kirche zu sein.

W. BÜHLMANN OFMCap

# Besprechungen

## Philosophie

**Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie**, herausgegeben von den Professoren des Philosophischen Institutes in Salzburg, I/1957; II/1958. – Verlag Pustet, München-Salzburg-Köln. 248, 240 S.

In diesen zwei ersten Bänden bietet das Salzburger Jahrbuch eine Anzahl von beachtenswerten Arbeiten aus der Feder erprobter Forscher. All diese Arbeiten hier einzeln aufzuführen, kann nicht unsere Aufgabe sein. Rez. möchte sich nur damit begnügen, auf jene hinzuweisen, die seinem eigenen Interessenkreis am nächsten liegen.

1. Da sei also vor allem auf die zwei Abhandlungen von P. Beda *Thum* (Ontologie der Zeit nach objektivierender Betrachtungsweise, I, 7-31; Ontologie der Zeitrelationen, II 186-210) aufmerksam gemacht. Darin werden tiefeschürfende metaphysische Grabungen auf dem hintergründigen Boden der Zeit und des Zeitlichen mit einem eindrucklichen Aufwand an Wissen und Scharfsinn durchgeführt, die in einer weiteren Untersuchung über das Zeitbewußtsein ihren Abschluß finden sollen (II, 210). Im ersten Aufsatz notieren wir den Versuch, « Sein » aus seiner existenziellen Verklammerung mit « Gegenwärtig-Sein » zu lösen, um das Sein richtig zu denken, wie Verf. meint, « als Akt, der Macht und Fähigkeit, Grund zu sein, bedeutet » (I, 27). Aus dem zweiten erwähnen wir die schwierigen Erörterungen über das Walten einer Kausalität, die nie in zeitlich Distantes eigentlich reichen kann, im Rahmen des zeitlichen Nacheinander, welches das Weltgeschehen im Einzelnen und im Ganzen durchzieht (II, 189-198). Weniger gefällt uns die Neigung, die P. Thum verrät, falls wir ihn richtig verstehen, die fließende Zeitfolge als aus Instantanakten konstituiert aufzufassen (I, 29 f.) und dies mit Hinweis auf die « partes actu minimae » mancher Scholastiker, die doch, wie er es selber weiß, etwas ganz anderes als punktartige Aktuierungen sind. Freilich darf er sich auf Spekulationen der höheren Mathematik berufen, die uns Profanen nicht einsichtig sein können. Wie dem auch sei, erweist sich jedenfalls P. Thum als ein berufener Metaphysiker von unverkennbarer Aufgeschlossenheit.

2. Auch die Arbeiten von Dr. J. *Bauer* (Glossen über den gemäßigten Realismus, I 49-71; Zur « quarta via » des Aquinaten, II 83-94) verdienen hervorgehoben zu werden. Darin bekundet sich ein reger, treffsicherer, unbeirrbarer kritischer Sinn, dem die Unausgeglichenheiten und Ausweglosig-

keiten des gemäßigten Realismus oder die Unmöglichkeiten so mancher Deutungen der rätselhaften « quarta via » nicht entgehen konnten. Leider operiert Dr. Bauer öfters, wie übrigens so viele andere sonst, mit dem unsinnigen Begriff eines mehrdeutigen Begriffes, d. h. so viel als einer mehrdeutigen Deutung. Zudem müssen wir gestehen, daß sein mathematischer Trick, um ohne weiteres aus dem gegebenen « Mehr oder Weniger » das Gegebensein des « absolut Allermeisten », d. h. konkreter aus der Gegebenheit endlichen Seins ohne weiteres die Gegebenheit des unendlichen Seins zu erschließen, uns gar nicht einleuchten will.

3. Sodann haben wir mit nachhaltiger Anteilnahme die zwei historisch-kritischen Studien von Dr. W. Hoeres (Naturtendenz und Freiheit nach Duns Skotus, II 95-134 ; Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl, II 211-230) durchgelesen. Wir hätten zwar gewünscht, daß er in der ersten Untersuchung ebenso kritisch gegen Skotus gewesen wäre, als er es ist gegen Thomas, den er nicht immer richtig versteht (auch für Thomas ist jedes Naturstreben im Wesen des Geschöpfes grundgelegt und in ihm ohne weiteres mitgegeben), immerhin ist er gegen die flagranten Unzulänglichkeiten des skotischen Denkens nicht blind gewesen. Dagegen hat uns seine unerbittliche Auseinanderlegung der phänomenologischen Denkschritte bei Husserl, mit ihrer doch etwas zugespitzten Negativität, großen Eindruck gemacht.

4. An Umfang und Bedeutung ragen aber zwei geistesgeschichtliche Abhandlungen empor, die des P. E. Jos. Schächer über Aristoteles (War Aristoteles « Aristoteliker » ? I 157-238) und die des P. A. Auer über Eckehart (Eckehart-Studien, II 7-82). Als bekannter und eigenständiger Aristotelesforscher war P. Schächer wie wenige befugt, eine abschließende Untersuchung zu veröffentlichen über Zürchers umstürzendes Unternehmen, das CA (corpus aristotelicum) zu mehr als Zweidrittel dem Aristoteles abzusprechen. Er hat es in der Form einer eingehenden Gesamtdarstellung getan, indem er nach einem Überblick über die Ergebnisse der Aristotelesforschung seit Jäger, an denen er selbst namhaft beteiligt gewesen ist, und nach einem kurzen Kapitel zur Genesis der Zürcherschen Hypothese, diese Hypothese selbst samt deren Begründung in möglichst objektiver Zusammenfassung uns vor Augen führt, über ihre Beurteilung durch die gelehrte Forschung einläßlich berichtet, um endlich zu Zürchers Argumenten Punkt für Punkt in aller Umständlichkeit Stellung zu nehmen. Und so kommt er denn zum folgenden Schlußurteil : « Hat also Zürcher sein Buch umsonst geschrieben ? Soweit er es schrieb, um seine Hypothese zu beweisen : ja ! Denn keines seiner Argumente ist ihm geglückt. Seine Beweismethoden, seine methodologischen Prinzipien scheinen uns vielfach nicht nur anfechtbar, sondern geradezu verfehlt. Mit A. Mansion möchten wir zugeben, daß sich im dritten Teil des Zürcherschen Buches, unter den lehrinhaltlichen Diskrepanzen auch solche finden, welche Stoff für interessante Untersuchungen geben könnten. (Das wußte man aber schon vor Zürcher. Rez.) Doch gebührt Zürcher zweifellos das Verdienst, als erster (auch das ist zuviel gesagt. Rez.) die Bedeutung sprachlicher, stilistischer und lexikologischer Untersuchungen für die CA-Forschung erkannt, allerlei nützliche Vorarbeiten geleistet und nützliche Beiträge geliefert zu haben. Dafür wollen wir ihm dankbar sein » (I 237 f.).

Neulich äußerte sich diesbezüglich A. Mansion, der soeben von Schächer erwähnte Löwener Meister, in einer gelegentlichen Bemerkung (RPL 1959, 65), mit noch größerer Schärfe. « Trop de travailleurs sérieux », schreibt er dort, « ont déjà perdu des heures précieuses à s'enfoncer par devoir d'état ou par acquis de conscience dans cet ouvrage sans valeur – sans valeur, non pas parce que la thèse en est paradoxale, mais parce que l'auteur se montre incapable d'en édifier aucune preuve sérieuse ».

Schächers Untersuchung ist eine nach allem erschöpfende, soweit wenigstens derartige uferlose Streitfragen überhaupt erschöpfend zu behandeln sind. Und dafür wollen wir auch ihm dankbar sein.

5. In seinen weitläufigen Eckehart-Studien bietet P. Auer eine fleißige, umsichtige, umständliche Untersuchung über alle kennzeichnenden Themen des als Mystiker berühmten Meisters. Sie sticht wohltuend von den viel zu vielen abschwächenden Deutungsversuchen ab, die man zur Rechtfertigung seiner vermessenen Formeln und Wendungen immer wieder allenthalben ausfindig macht und dem gelehrten wie ungelehrten Publikum aufischt. Sie ist nüchtern objektiv und, bei aller Schonung der subjektiven Intentionen Eckeharts, übersieht sie keines der unerträglichen Paradoxa, in denen der meisterhafte Prediger seiner verstiegenen Denkart Ausdruck zu geben pflegt.

P. Auer, der nur die von Quint in moderner Übertragung herausgegebenen Traktate und Predigten Eckeharts benutzt, geht von der Hypothese aus, daß die Quelle des Eckehartschen Denkens mittelbar, wenn nicht unmittelbar, im Neoplatonismus von Plotin und von Proklus zu suchen wäre. Ob ihm der Beweis dafür gelungen ist, möchten wir nicht behaupten. Seine diesbezüglichen Zitate sind viel zu kurz und zu dürftig, um schlüssig zu sein.

Von Proklus abgesehen, den Rez. zu wenig kennt, darf jedenfalls Plotin für die pantheisierenden Tendenzen des Eckehart und für seine Formulierungen nicht verantwortlich gemacht werden, dafür nämlich, daß Eckehart, wenn er auch « persönlich nie Pantheist sein will », die Eigenständigkeit der Kreatur dem Schöpfer gegenüber « sachlich und sprachlich » nicht zu wahren vermag. « Alle seine Gedanken über Gott und Geschöpf, jedenfalls in den Predigten, tragen diesen Stempel » (II 23 f.).

Niemand hat schärfer als Plotin den unendlichen, unüberbrückbaren Seinsabstand betont, der das göttliche Hen von allem unterscheidet, was von ihm ausgeht. Ungeschieden zwar von allem übrigen durch die Gegenwart seines einsetzenden Waltens, bleibt es stets von all dem grundverschieden. Wohl entspricht das vielbesprochene Seelenfünklein einer plotinischen Auffassung der Seele in ihrem schauenden Gipfel oder Zentrum, aber nie in dem Sinn daß, wie Eckehart wiederholt erklärt, dieses Fünklein nicht nur gleich, nicht nur vereint, sondern geradezu eins mit Gott wäre. « Diese Formulierungen, meint P. Auer, sind nicht anders als ontologisch zu nehmen » (II, 31) und er verweist auf die erstaunlichen Stellen 354, 32 ff. ; 402, 4 ff. aus Quints Übertragung, die er mit vollem Recht « wohl hart » findet.

Daß man es uns glaube, zitieren wir zwei Stellen, deren erste das Verhältnis des Hen zum Nous und zur Psyche, zur zweiten und dritten « göttlichen » Hypostase präzisieren will (Enn. V, III, n. 11 l. 16/20 Bréhier).



« Was vor jenen (nämlich vor Nous und Psyche) west, ist ihr Urgrund (nämlich das Hen), der aber ihrem Wesen nicht innerlich zugehört: denn das, wovon es ausgeht, gehört nicht innerlich zum Wesen eines Dinges, sondern nur das, woraus es besteht. Das wovon jedes ausgeht, ist keinem identisch, sondern ist von allen verschieden (*ἕτερον πάντων*). Daher ist das Hen nicht etwas von allen, sondern es ist vor allen, so daß es auch selbst vor dem Nous ist. »

Die zweite Stelle ist allgemeiner gefaßt (Enn. V, V n. 12, l. 47 ff.): « Das Erste (das Hen) war nicht den *πάντα* identisch, sonst würde es der *πάντα* bedürfen, sondern die *πάντα* überragend, war es im Stand zu bewirken, daß sie in sich bestehen, während es selbst über ihnen blieb. » Es wäre leicht, eine ganze Anzahl ähnlicher Sprüche aus Plotin aufzuführen.

Der von P. Auer zitierte Schluß der 22. Predigt (bei Quint, 255, 7): « Gott ist Alles und ist Eins » ist nach seiner Ansicht von Eckehart « wörtlich gemeint » und vielleicht viel wörtlicher noch als unser Verf. selbst es nehmen möchte.

Diese bemerkenswerte Predigt führt den Grundgedanken aus, « daß es außerhalb Gottes nichts gibt, als nur das Nichts, sodaß Gott alle Dinge in sich hat » (Quint 251). Als « ein Versagen des Versagens und Verleugnen des Verleugnens » schließt er nichts aus und schließt er alles ein. « Nichts ist also außerhalb Gottes und alle Kreaturen sind in Gott » (Quint 253).

Jetzt aber wollen wir zu dieser Predigt die 3. (Quint 165 ff.) heranziehen, deren Grundgedanke derselbe ist und in der wiederholt betont wird: « Alles was in Gott ist, das ist Gott » (167, 17. 28). Aus dieser Predigt hat nun der Kölner Zensor einen Satz angekreidet, der in unserer Textüberlieferung nicht mehr vorkommt (er wurde offenbar von den Abschreibern « pietätsvoll » ausgelassen): « *Omne quod est, hoc est Deus* » = « Alles was ist, das ist Gott » (RS. II Théry 252 f.). Quint meint dazu (471), der Zensor habe fälschlich den vorher zitierten Satz so übersetzt: nur « in dieser falschen Übersetzung ist sein Inhalt radikal pantheistisch ». Man darf aber wohl nicht annehmen, daß der Kölner Zensor so unverständlich oder so unredlich war, eine derart gewaltsame Fälschung zu begehen. In seiner Erwiderung bezeichnet zwar Eckehart den Satz als falsch, bestreitet aber nicht, ihn gepredigt zu haben, sondern zieht beschwichtigend den paulinischen Spruch heran: « *per ipsum et in ipso sunt omnia.* » Und da geht uns sofort ein Licht auf, so daß wir im Stande sind, den ganzen Gedankengang der einen wie der anderen Predigt zu rekonstruieren.

« Alles was ist, das ist in Gott. » – « Alles was in Gott ist, das ist Gott. » – Also: « Alles was ist, das ist Gott. »

Eine eingehende Analyse beider Predigten würde dies durchaus bestätigen. Und so erst erhält der Schluß der 22. Predigt seinen vollen Sinn: « Gott ist alles und ist Eins. » Danach gilt dann in logisch richtiger Umkehrung: « Alles ist Gott und ist Eins. » Gerade das *ἐν καὶ πᾶν* des antiken Pantheismus. Und so verstehen wir auch den Schluß der Predigt vom edlen Menschen, wo es von der Seele heißt: « Eines mit Einem, Eines von Einem, Eines in Einem und in Einem Eins ewiglich » (Quint, 149, 10 f.).

Seiner Grundeinstellung nach erscheint Eckehart als ein Identitäts-

fanatiker, sagt er ja selbst so recht bezeichnend in derselben 22. Predigt: «Gott tut also, als sei er deshalb eins, damit ... er die Seele nur in sich vernarrt mache» (Quint, 254, 33). Sein Verfahren aber ist ein, wohl unbekannt, sophistisches, insofern jeder Gedankengang ihm recht ist, wenn er nur zu seinem Identitätsschluß führt! Teilt man die Mystik in experimentelle und spekulative Mystik, so vertritt Eckehart, ungewollt gewiß, eine dritte Mystik und das ist die sophistische Mystik. Das sei indes mehr im Scherz gesagt, ohne die geistesgeschichtliche Bedeutung dieses Redegewaltigen leugnen zu wollen, bei dem doch so oft das Wort den Gedanken führte, wie es offenkundig in unserem Fall zutrifft.

Notieren wir noch nebenbei aus P. Auer folgende sehr richtige Bemerkung betreffs Seelengrund: «Für Tauler ist grunt der reine Grund, wie ihn Gott erschaffen hat ohne Zufälligkeiten im Gegensatz zum anderen Seelenbezirk. Meister Eckehart nimmt an der Stelle offenbar das Seelenfünkeln an, das Gott selbst ist» (II 76). Da wäre natürlich auf P. Wylers eingehende Untersuchung zu verweisen (Der Seelengrund in Taulers Predigten, in: Lebendiges Mittelalter, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1958).

6. Zum Schlusse aber möchten wir in pietätsvollem Gedenken den interessanten Aufsatz über Stensen-Spinoza-Leibniz (II 135-151) erwähnen aus der Feder des neulich verstorbenen P. Dr. Betschart, den wir in Freiburg noch gut gekannt haben. Daraus könnte man ersehen, wie einer ein bahnbrechender Physiologe und ein heiligmäßiger Konvertit sein kann, ohne philosophisch auf der Höhe seiner Gesprächspartner zu stehen.

Das Salzburger Jahrbuch hat sich mit unbestreitbarem Vorzug in die wissenschaftliche Literatur von heutzutage eingeführt. M.-S. MORARD OP

### Antike Philosophie

**Kuhn, Helmut: Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik.** — Kösel-Verlag, München 1959. 223 S.

Verfasser dieses packend schönen Werkes ist ein selbständiger Denker, der eine beneidenswerte Vertrautheit mit der griechischen, vorab mit der platonischen Philosophie an den Tag legt. Erstmals 1934 erschienen, wird es jetzt nach bald 25 Jahren neu herausgegeben, und zwar nicht ohne gelegentliche Ergänzungen, wie aus dem Nachwort (179 ff.) und den zugehörigen Anmerkungen (222 f.) zu ersehen ist.

Es handelt sich zunächst um den Versuch, das eigentlich Sokratische aus den platonischen Gesprächen abzuheben, zugleich aber um ein in die Tiefe dringendes Nachvollziehen des sokratischen Anliegens, um dadurch hypothetisch in die Urgeschichte der abendländischen Metaphysik vorzustoßen. Man wird dem Verfasser im Ganzen wohl zustimmen dürfen.

Die sokratische Frage nach der richtigen Lebensführung des Menschen, die, bei allem Nichtwissen und Wissen des Nichtwissens, in der Sorge um seine Seele bestehen soll, die uns eigene Seinsvollendung, von Sokrates selbst rein ethisch verstanden, wird durch die ontologische Reflexion seines genialen Schülers zu einer Metaphysik des Menschen und der Welt erweitert, die

im Guten als dem allerhöchsten Sein ἐπέκεινα τῆς οὐσίας gipfelt, samt der Unsterblichkeit der Seele, möchte Rez. hinzufügen, die erst dem vorbildlichen Sterben des Sokrates die letzte Weihe verleiht.

Wenn der Verlag auf dem Umschlag « das Gute als Grundlage des Seins » hinstellt, so dürften wir dagegen mit einigem Recht auf S. 30 verweisen, wo nach Sokrates das Gute als « Seinsvollendung » gedeutet wird und auf S. 103 f. – eine wunderbare Stelle –, wo das Vertrauen zum Sein als die Grundeinstellung des Sokrates erscheint. « Das Gute » Platons bildet diesbezüglich keinen entscheidenden Gegenbeweis, denn das platonische Gute ist nichts anderes als Sein in seiner höchsten Potenz und in seiner weltgründenden Bedeutung.

S. 217 schreibt Verf. vom Seelenmythos: « Er zeigt, daß nicht nur dieses Leben von der Wahl abhängt, sondern auch ein das Ende des Lebens, den Tod, weit überdauerndes Leben der Seele. Sollten wir diesen Seelenmythos ontologisch ernst nehmen, müßte er bedenklich erscheinen. » Der Mythos sei als ein « Wagnis » gemeint. Dem können wir wohl entgegenhalten, daß nach allen einschlägigen Texten der Mythos sich als solcher nicht auf die Unsterblichkeit der Seele bezieht, die Plato bewiesen zu haben fest überzeugt ist, sondern nur auf die poetisch-fiktive Schilderung des Geschehens, das sich dabei im übersinnlichen Bereich abspielen mag.

Das Buch Helmut Kuhns bedeutet, noch viel mehr als wir es auf diesem beschränkten Raum zeigen konnten, eine hervorragende Bereicherung der philosophischen Literatur über das Problem Sokrates-Plato.

M.-S. MORARD OP

**Vanhoutte, Maurice: La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon.** (Studia Universitatis « Lovanium », faculté de philosophie et lettres, 1.) – Editions de l'Université, Léopoldville 1957. 43 p.

Verf. hat sich bereits durch bedeutende Arbeiten (über Platons « Gesetze » 1954; über Platons « ontologische Methode » 1956) als namhafter Platonforscher ausgewiesen. Sehr selbständig, wenn nicht eigenwillig, ausgesprochen kritisch in seiner Wertung des Philosophen, in peinlicher (auch kleinlicher wie hier S. 27) Texttreue bemüht er sich, dessen Werke gleichsam mit neuen Augen zu betrachten, um aus ihnen Neues ans Licht zu bringen. Nicht ungern weist er dabei wiederholt auf Einstellungen der heutigen Philosophie hin, wie z. B. hier S. 42: « ce que nous appelons actuellement le sentiment moral de l'existence ».

Vorliegende Schrift bietet eine geistreiche Analyse des « Gorgias » mit dem Ziel, den Freiheitsbegriff zu bestimmen, der sich aus dem wechselreichen Verlauf des Dialogs ergibt. Gemeint ist die Freiheit der Gesprächspartner im Zustimmen oder Ablehnen gegenüber den Gedanken, die Sokrates ihnen nahelegt oder gar aufdrängt. Abgesehen von den großen Altersdialogen, wo kein eigentliches Gespräch mehr stattfindet, könnte man alle Dialoge Platons unter diesem Gesichtspunkt untersuchen. In der Absicht Platons handelt es sich aber einfach um die lebendige Darstellung der auftretenden Personen durch ihr Reden und Verhalten, ohne irgendwelche theoretische Hintergedanken über die Freiheit, mit der sie sich so oder so benehmen. Es geht

ihm einzig darum, ihre Stellungnahme schauspielerisch zu kennzeichnen, was ihm denn auch mit seltener Meisterschaft gelingt. Wenn irgend eine Theorie der Freiheit dabei herauskommt, nicht nur der inneren Denkfreiheit, mit der sich Verf. hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich befaßt, sondern auch der äußeren Redefreiheit, die hier ebenfalls mitspielen dürfte, so handelt es sich nicht um eine Theorie Platons, der so etwas gar nicht vorhat, sondern um eine Theorie des Verfassers, wie er sie sich auf Grund ihrer spontanen und wirklichkeitsnahen Betätigung im platonischen Gespräch nach eigenem Ermessen ausgedacht hat.

Darüber verbreitet sich Verf. in seinem Schlußwort (40-42), dessen letzter Satz verkündet: « So also lehrt uns der Gorgias, daß die Freiheit ihren Ursprung nur auf dem Gebiet der Gläubigkeit und des Glaubens (*de la croyance et de la foi*) findet, wenn nämlich ein direktes Zurückgreifen auf die Vernunft momentan ausgeschlossen ist » (42). Wenn ich das Ganze richtig verstanden habe, handelt es sich nur um die innere Denkfreiheit, also nicht um die eigentliche Willensfreiheit im allgemeinen, die auch unter strikter Gewissensbindung durch die Vernunft zwischen ja und nein noch immer wählen kann. Da hätten wir dann die Auffassung des heiligen Thomas, nach welchem die Zustimmung unseres Geistes im Wissen naturnotwendig erfolgt, im Glauben frei vollzogen wird. Mag auch Platon selbst damit einverstanden sein, was nach seiner Unterscheidung zwischen *μάθησις* und *πίστις* (454c ff.) ziemlich naheliegt – merkwürdigerweise hat Verf. diese Stelle nicht eigens beachtet –, so hat er jedenfalls im Gorgias nicht die Absicht gehabt, diese Frage abzuklären. Wohl behauptet Platon bald darauf (460b ff., 509e *μηδὲνα βουλόμενον ἀδικεῖν*), daß Wissen und Wollen naturnotwendig übereinstimmen, wie er es auch sonst in all seinen Werken wiederholt einschärft, vorab im Protagoras. Das ist aber eine andere Frage, obwohl sie nicht ganz ohne Beziehung zur gegenwärtigen steht. Hier wird besagte Anschauung als selbstverständlich hingestellt und dient dazu, den Gorgias selbst in Widerspruch mit sich zu setzen, weil er sich verleiten ließ, diesem sokratischen Erbstück gleichsam unbesehen zuzustimmen (460b ff.).

Immerhin geben wir gerne zu, daß unser Gespräch und alle übrigen Gespräche Platons, die wirkliche Gespräche sind, bei ihrer lebensechten Gestaltung sehr wohl ausgezeichnetes Material enthalten, um eine psychologische Theorie der inneren und äußeren Zustimmungsfreiheit zu begründen. So war es also ein glücklicher Gedanke, die Analyse des Gorgias unter diesem ungewöhnlichen Gesichtspunkt vorzunehmen, um sie zu erneuern und zu vertiefen. Und das hat Verf. in seiner scharfsinnigen und umständlichen Art vortrefflich geleistet.

Freilich tritt bei einer solchen Behandlung das Hauptanliegen des Gorgias, die Frage nach der richtigen Lebensweise und nach der richtigen Politik, jener nämlich, die sich zu solcher Lebensweise zu erziehen vornimmt, stark in den Hintergrund, um Fragen der Geistespsychologie (Logik, Methodik, Dialektik, Denketik) Platz zu machen. Die sind es eben, die dem Verf. am Herzen liegen und die denn auch den eigenen Wert seiner Abhandlung ausmachen. Ganz besonders gilt seine nachdenkliche Aufmerksamkeit der von Sokrates-Platon geforderten « *systématicité et circularité* », wie er sich ausdrückt, des dialektischen Verfahrens.



Bei seiner bereits erwähnten kritischen Einstellung gegen Platon dürfte Verf. die Beweiskraft der Gründe unterschätzen, mit denen Platon seine Hauptthese (πῶς βιωτέον 472c, 488a, 492d, 500c d, 507d, 512e, 513a, 527bc) samt deren unabdingbaren Folgerung vertritt: Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden, am schlimmsten aber ist ungestraftes (= ungebüßtes) Unrecht tun. Diese Gründe bilden nicht bloß, wie Verf. meint, eine affektgeladene Beredung oder Beschwörung (une incantation). Jedenfalls könnte man dies mit gutem Recht bestreiten. Aristoteles hat gerade darin das eigentliche Verdienst seines Meisters gesehen, wenn er in einem zu wenig beachteten Gedicht (Rose Frg. 673, vgl. Jaeger, Aristoteles 108 ff.) seiner gedenkt als « eines Mannes, den selbst zu loben die Schlechten kein Recht haben: der einzige oder der erste der Sterblichen, der offenbar erwies, durch eigenes Leben wie durch regelrechte Begründung, daß der Mann gut wird zugleich und beglückt ».

Verf. scheint sich ganz besonders am Vorgehen Sokrates gegen Kallikles gestoßen zu haben (25-29). Er, Sokrates, vergewaltigt dessen Gewissen. Er behandle ihn mit der grimmigsten Rücksichtslosigkeit (25). Er zwingt ihm ein unsinnig mechanisches Verfahren auf. Er mißhandle ihn. Er verrate eine sophistische Denkweise (26). Er entstelle seine Gedanken (27; wir kommen darauf bald zurück). Er treibe heuchlerische Verstellung. Er benehme sich bubenhaft (un gamin), mit Perfidie (28), unverschämt, unredlich: höher geht es nicht mehr (un comble), um endlich mit einem allerhöchsten Schwindel (suprême imposture) aufzutrumphen (29). Das sind starke Ausdrücke. Wenn sie auch durch verständigere Zwischenbemerkungen in etwa gemildert werden, bleiben sie dennoch übertrieben genug. Da hat sich Verf. einigermaßen vergaloppiert.

Der gewöhnliche Leser, der soeben den hemmungslosen Übermut des Kallikles mit verhaltener Empörung ertragen mußte, ist dem platonischen Sokrates dafür nur dankbar, daß er mit überlegener Seelenruhe den anmaßenden Bramarbas in seiner dialektischen Hilflosigkeit bloßstellt und unerbittlich in die Enge treibt, bis er mürrisch die Waffen streckt. Wenn es hin und wieder etwas sophistisch dabei zugeht, so handelt es sich unverkennbar um ein humorvolles Spiel von bester komischer Art, mit jener un-nachahmlichen Mischung von Ernst und Scherz, die Platon eigen ist.

In einem Punkt jedenfalls hat Verf. sehr zu Unrecht dem Sokrates Entstellung der Gedanken Kallikles' vorgeworfen (27). « Hast du nicht soeben, erinnert ihn da Sokrates, die tatkräftigen und die einsichtigen Männer als die Guten (τοὺς ἀγαθοὺς) geheißten? » (497e) Kallikles läßt es ohne Weiteres gelten. In Wirklichkeit aber, meint Verf., habe Kallikles keineswegs von den Guten, sondern allein von den Stärkeren (τοὺς κρείττους) gesprochen. Da haben wir jene kleinliche Worttreue, von der ich eingangs schrieb, die den Sinn verfehlt. Der zuerst von Kallikles gebrauchte Ausdruck ist an sich ein mehrdeutiger, analogischer Art. Er bezeichnet im allgemeinen irgend eine Überlegenheit (an Tugend, an Wissen, an Macht, an Fertigkeit, an Tatkraft usw.). Kallikles versteht ihn von jener Überlegenheit, die zur politischen Führung berechtigt (491d) und den Begabteren, den Tüchtigeren eignet. Das sind in seinen Augen offenbar zugleich die an Wert Überlegenen,



also die besseren Männer : die ἀγαθοί. Sokrates hat ihn also nicht mißdeutet. « Nicht die besseren (κρείττους) Schuster meine ich, noch die besseren Köche », betont Kallikles, um anschließend genau zu erklären : « Die Besseren nenne ich jene, die sich auf die Geschäfte des Staates verständen, in Hinsicht auf dessen gute Verwaltung (ὄντινα ἂν τρόπον εἶ οἰκοῖτο) und nicht bloß dies, sondern auch tatkräftig wären, fähig durchzuführen, was sie im Sinne haben, ohne aus Seelenschwäche davon abzulassen » (491b). Verf. selber ist es, der eine Entstellung des vorliegenden Gedankens begeht, wenn er den ersten Teil dieser Definition wie folgt übersetzt : « Je parle ... de ceux qui seront intelligents pour administrer les affaires de l'Etat, *quelle que puisse être d'ailleurs la manière dont ils réussissent* » (von Verf. selbst unterstrichen). Der Sinn der fraglichen Wendung : « jene die sich auf die richtige Führung der Staatsgeschäfte verstehen », dürfte übrigens auch durch andere Stellen (500c, 512e, 515b) feststehen. Ich will hier nur wegen der engen Verwandtschaft 515b anführen : ὄντινά ποτε τρόπον οἷε δεῖν πολιτεύεσθαι ἐν ἡμῖν = « ich möchte erfahren, auf welche Weise du meinst, daß man bei uns den Staat regieren soll ».

Nichtsdestoweniger möchten wir allen, die sich für die Werke Platons interessieren, diese neue Schrift des einfalls- und kenntnisreichen Forschers nur empfehlen. Er gehört zu den Mutigen, die einen vorwärtsbringen. Bei Vanhoutte gibt es immer etwas zu lernen, auch dann, wenn man in gezieltem Gebrauch der von ihm untersuchten Freiheit ihm nicht zustimmen mag.

M.-S. MORARD OP

**Mainberger, Gonsalv, OP : Die Steinsstufung als Methode und Metaphysik.** Untersuchungen über « Mehr und Weniger » als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles. (Studia Friburgensia, N. F. 24.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. xxxi-248 S.

Die Reflexion über die « quarta via » des hl. Thomas findet in dieser Untersuchung eine Erweiterung, die eine wünschenswerte genauere Bewertung ihrer geschichtlichen und zugleich spekulativ inhaltlichen Bedeutung ermöglicht. Der Verfasser beschränkt sich aber nicht darauf, den Spuren des Gebrauches des Seinsstufungsbegriffes als eines realistisch beweiskräftigen Prinzips im Sinne der *Summa theologiae* bei Platon und Aristoteles nachzugehen, sondern er bietet uns eine eingehende Behandlung des Thomas « Mehr und Weniger » bei Platon und Aristoteles dar, wie es in den verschiedensten logisch-methodologischen oder metaphysischen Kontexten erscheint.

Das macht die vorliegende Arbeit zu einer wertvollen unentbehrlichen Materialsammlung für jedes Studium des Themas, läßt aber andererseits den inhaltlichen Zusammenhang der verschiedenen Teile nicht leicht erkennen und schadet der Durchsichtigkeit des Ganzen, wenigstens für den gewöhnlichen nicht spezialisierten Leser, der aus kritischem Interesse für den thomistischen Gottesbeweis an dieses Buch herantritt. Die einzelnen Texte werden aus ihrem Zusammenhang heraus gedeutet, indem der Verfasser ihren Inhalt gewissenhaft darlegt. Der philologisch eingestellte Leser wird

es aber stark vermissen, daß die einschlägigen Texte nicht im Wortlaut angeführt werden. Ihn werden die vielen Hinweise, welche die Deutung des Verfassers reichlich belegen, kaum zufriedenstellen können. Ein knapper Rückblick auf den zweiten und dritten Teil (auf Platons und Aristoteles' Lehre) erleichtert in etwas die Übersicht über das Ganze. Der erste Teil behandelt den Ausgangspunkt und das philosophische Moment der Seinsstufung. Sehr begrüßenswert sind ein griechisches Wörterverzeichnis und das Sach- und Stellenverzeichnis (S. 226-245).

C. NEGRO SJ

**Tugendhat, Ernst**: TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, 2.) — Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1958. x-160 S.

So eigenartig der Titel dieser Untersuchung lautet, so eigenwillig erscheint auch der Leitgedanke, nach dem sie ausgerichtet ist. Es handelt sich nämlich darum, wie es in der Verlagsanzeige heißt, « die ganze ontologische Problematik des Aristoteles ... aus einer einheitlichen Grundlage zu entwickeln ... Diese Grundlage ... findet ihre eigentümliche Dimension in der Subjekt-Prädikat-Struktur, die Aristoteles *τὶ κατὰ τινός* nennt. Dieses Gefüge, das von der bisherigen Forschung nur als logische Struktur behandelt wurde, wird von Tugendhat als eine 'Zweifältigkeit' des Seins selbst interpretiert und als 'Ursprungsfeld der Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik' in Anspruch genommen » (Rückseite des Umschlags).

Das scheint aber auf den ersten Blick ein ziemlich fragwürdiges Beginnen zu sein. Die Zweifältigkeit der Aussage ist durchaus nicht, nach richtigem Denkverständnis, als eine Seinszweifältigkeit des Ausgesagten zu interpretieren. Das im Prädikat Gemeinte wird, ganz im Gegenteil, als geradezu eins und dasselbe mit dem vom Subjekt Bezeichneten hingestellt und das ist der Sinn des aristotelischen *τὶ κατὰ τινός λέγεσθαι*. Die Zweifältigkeit liegt nur in der Verschiedenheit der Begriffe, unter denen ein und derselbe Gegenstand nach verschiedener Hinsicht gedacht wird, so daß die entsprechenden Denkinhalte in diesem einen Gegenstand sachlich zusammenfallen, wie es das aristotelische *τὶ τινὶ ὑπάρχειν* besagt. Die logische Zweifältigkeit der Aussage setzt die ontologische Einheit des Ausgesagten voraus, die gerade in jener ihren eigentümlichen Ausdruck findet.

Das sagen wir allerdings aus unserer Erkenntnis der in jeder Aussage gemeinten Identität zwischen Subjekt und Prädikat, sofern die Aussage sinnvoll genommen wird. Es ist aber vielleicht nicht ohne weiteres klar, ob Aristoteles selbst diese Auffassung vertritt oder, wie Tugendhat will, die Zweifältigkeit des Satzes als solche für eine Zweifältigkeit des Seins, bzw. für deren Ausdruck hält. Für das Erste spricht indes schon allein seine treffliche Kennzeichnung des Urteils als *σύνθεσις τις νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων* (de an. 430b 28). Ferner seine gelegentliche Bemerkung: *ἡ συμπλοκή ἐστὶν ... ἐν διανοίᾳ, ἀλλ' οὐκ ἐν πράγμασι* (Met. 1027b 30). Dafür sprechen auch seine Ausführungen über die oberste *ἀρχή*, über das Urwesen oder Hauptwesen, dessen absolute Einheitlichkeit und Einfachheit ihm nicht im Geringsten zweifelhaft sind und dem er doch Met. 1071 b 3 - 1075 a 11 eine ganze Reihe

verschiedener Prädikate beilegt, von ἀττιος ἀκίνητος angefangen bis zu νοήσεως νόησις. Auch für Tugendhat, und da hat er richtig gesehen, gipfelt die ganze aristotelische Metaphysik im Aufweis dieses Hauptwesens als « des schlechthinnigen εἶν, bei dem die Zwiefältigkeit herausspringt » (34), die Zwiefältigkeit des Sagens und des Seins, wie Tugendhat es meint, bei dem aber trotzdem die Zwiefältigkeit bzw. Vielfältigkeit des Sagens sich offenkundig durchhält, was Tugendhat, der auf diesen Abschluß der Metaphysik nicht näher eingeht, übersehen hat, wie übrigens Aristoteles selbst an anderer Stelle (Met. 1051b 17/32), gerade die Stelle, die am meisten für Tugendhats Grundansicht sprechen dürfte. Da wird nämlich für einfaches Sein einfaches Sagen nachdrücklich gefordert. Diese Unausgeglichenheit der aristotelischen Setzungen werden wir natürlich dem Versuch unseres Verf. zu gute halten müssen.

Danach durfte er annehmen, daß nach Aristoteles selbst die Weise des Sagens für die Weise des Seins maßgebend wäre und umgekehrt. Das ist aber faktisch nicht der Fall, auch für Aristoteles nicht, mag er auch theoretisch einen Anlauf in dieser Richtung gemacht haben. Das Sagen, auch sein Sagen, ist stets zwiefältig, welcher nur immer dessen Gegenstand sein mag. Und des Sagens Gegenstand ist immer als ein und derselbe Gegenstand gedacht, gleichviel ob er ein Ganzes oder ein Einfaches darstellt. Wenn nun dem so ist, kann sich Aristoteles nicht auf die Zwiefältigkeit der Aussage berufen haben, um die Zwiefältigkeit des Seins zu begründen und somit, wie Tugendhat es sich großzügig ausdenkt, einen neuen Sinn des Seins einzuführen, im Gegensatz zu dessen bisherigem, ihm selbst noch immer maßgebendem Sinn als des schlechthinnigen εἶν. Und daher, meint Verf., konnte es für Aristoteles « zu keinen eindeutigen Lösungen kommen » (34).

« Es handelt sich also, fügt Tugendhat hinzu, um lebendiges Philosophieren und die Interpretation darf nicht ein vermeintliches System rekonstruieren wollen, sondern muß versuchen, der Bewegungsrichtung dieses Denkens nachzugehen, die schließlich über es hinausweist » (34), nämlich über die Zwiefältigkeit als Sinn des Seins hinaus auf das schlechthinnige εἶν, « bei dem die Zwiefältigkeit herausspringt » (34).

Die Zwiefältigkeit oder vielmehr Mannigfaltigkeit, die sich allmählich aus dem Bereich des vorliegenden Seins entwickelt: Ganzes-Stoff-Form (εἶδος, λόγος), Substanz – ursprüngliche oder nachträgliche Nebenbestimmungen, δύνανμις-ἐνέργεια, Einzelnes-Allgemeines, vergängliche – einfachste Substanz usw., entstammt nicht der Zwiefältigkeit der Aussage als ihrem Ursprungsfeld, sondern nur und allein den an den Sachen selbst je orientierten Erwägungen (« je nach dem Zwang der Sachen » 68) über die Gegebenheiten des logischen und ontischen Gebietes, worin Aristoteles, trotz allen Unebenheiten und Unzulänglichkeiten, sich als der große, vorbildliche Realist erweist, der er sein wollte.

Am Rand dieses vorläufigen Geplänkels wollen wir nur noch die seltsame Umkehrung der tatsächlichen Beziehung zwischen dem τι κατὰ τινός (sagen) und dem τι τινί (sein) des Aristoteles anmerken, die Tugendhat vornimmt. « Das einzigartige Verhältnis », schreibt er, « zwischen der Präsenz (d. h. nach Verf. Prädikat, Form, εἶδος) und dem Vorliegenden (d. h. nach

Verf. Subjekt, ὑποκείμενον) läßt sich nicht als 'Beisein', 'Zusammensein', 'Insein', oder wie auch immer sonst fassen, denn jede solche Erklärung kommt von außen und verdinglicht; weil es einzig vom 'ist' der Aussage getroffen wird, ist das λέγεσθαι bzw. κατηγορεῖσθαι τι κατὰ τινός, als die eigentliche Wesensbestimmung des ὑπάρχειν τι τινί und als die ontologisch höhere und präzisere Formulierung zu bezeichnen » (22/23). Das Sagen also gäbe dem Sein seine Wesensbestimmung, als das ontologisch höhere Moment.

Nun aber ist das Behauptete des τι κατὰ τινός gerade das τι τινί ὑπάρχειν als «die Präsenz des Vorliegenden», wie Verf. selbst betont, d. h. als eine Präsenz, die dem Vorliegenden innerlich zugehört (also doch 'Insein') und die das entsprechende Sagen bewahrheitet bzw. dessen Richtigkeit bestimmt. Nach An. pr. 49a 6, worauf Tugendhat hier selbst verweist, wird ganz unzweideutig τὸ ὑπάρχειν τόδε τῷδε als gleichwertig mit τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε hingestellt. Die Wahrheit und Richtigkeit des τόδε κατὰ τοῦδε geht auf τὸ ὑπάρχειν τόδε τῷδε zurück, als auf den Sachverhalt nach welchem die Aussage wesensmäßig abgestimmt ist. Auf dem ὑπάρχειν liegt die eigentliche Wesensbestimmung des ganzen Verhältnisses.

Hat man nun diese und ähnliche Schwierigkeiten, wie z. B. die über den Wahrheitsbegriff (7), hinter sich, hat man sich auch an die besondere Terminologie des Verf. gewöhnt und hat man sich schließlich mit der immer wieder auftauchenden « Präsenz des Vorliegenden » wohl oder übel abgefunden, so wird man bald vom hohen Wert dieser Untersuchung freudig überrascht. Tugendhat geht mit kühnem Mut und unablässigem Fleiß, mit ungewöhnlichem Scharfsinn und gewissenhafter Objektivität auf all die maßgebenden Texte des Stagiriten ein, wie vor allen die mittleren Bücher der *Metaphysik*, besonders Z, und die eigenartig bedeutsamen Kapitel des zweiten Buches der *An. post.*, ohne vor den schwierigsten Halt zu machen. Ist auch hin und wieder die Deutung, die er vorschlägt, so geistreich, daß sie noch schwieriger ist als der Text selber und wird man auch mehr als einmal anderer Meinung sein dürfen, so gehört doch seine Arbeit zweifellos zu den allerbesten, die dem Denken des Aristoteles gewidmet wurden. Sie verdient nicht bloß gelesen, sondern auch einläßlich studiert zu werden. Wir selbst haben sie nicht weniger als dreimal ganz und zwar mit wachsendem Interesse durchgenommen. In vielen Punkten hat sie die Gedanken des Meisters trefflich abgeklärt, so in der Frage der Universalien, so z. B. auch, wo er vom λόγος des σύνολον feinsinnig bemerkt: er « ist zwar allgemein, aber er meint allgemein das Einzelne ... » (110). Allerdings ist sie, wie soeben gesagt, nicht immer so leicht zu verstehen.

Wie Tugendhat mit Recht betont (68), « kommt Aristoteles beim Problem der οὐσία zu keiner eindeutigen Stellung und die Problematik wird in verschiedenen Zusammenhängen, je nach dem Zwang der Sachen selbst, verschieden weit vorgetrieben ... Die positive Bedeutung dieser schwebenden Haltung ist bisher verkannt worden, weil man an Aristoteles mit einer Auffassung von Philosophie als *System* herangetreten ist und infolgedessen die Unentschiedenheit von Z entweder weg interpretiert hat (...) oder sie vorschnell in bloße Widersprüchlichkeiten auseinandergelegt und damit verhärtet hat (wie in maßgebender Form Ed. Zeller). Das Buch Z ist nicht nach

seiner Lehre zu befragen, sondern nach der *Bewegungsrichtung* seiner *Problematik*, die über es selbst *hinausweist*. » Freilich könnte die chronologische Einordnung der verschiedenen Textstücke, die 68 Anm. 1 erwähnt wird, ihre Deutung nicht wenig erleichtern, aber die Forschung ist über diese Frage noch nicht schlüssig geworden. Dieser Hinweis auf die aporetische Komplexität der aristotelischen Traktate und auf das Problem ihrer chronologischen Entstehung hat für das gesamte Studium über Aristoteles entscheidende Bedeutung.

Der geehrte Verf. wird uns gewiß unsere Schwierigkeiten nicht übel nehmen und wird es auch verstehen, wenn wir ihm noch am Schluß entgegen halten möchten, daß nicht das Sein auf das Vernehmen abgestimmt ist, wenigstens auf der Stufe des menschlichen Denkens, sondern daß umgekehrt das Vernehmen auf das Sein wesensmäßig angewiesen ist und sich nach ihm allein zu richten hat, natürlich soweit dessen Blickfeld als eines Vernehmens von uns reicht, dem nur die Gegebenheiten der Erfahrung zugänglich sind und was sich aus ihnen denkerisch erschließen läßt.

M.-S. MORARD OP

### Moderne Philosophie

**Heimsoeth, Heinz:** Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. (Kantstudien, Ergänzungshefte, 71.) – Universitätsverlag, Köln 1956. XI-257 S.

Vorliegender Band bietet wertvolle Einsichten und Anregungen für jeden, der an metaphysischen Fragen interessiert ist. Es geht hier vor allem um ontologische Fragen und Begriffe in der Philosophie Kants, die in ihrer geschichtlichen und systematischen Verknüpfung mit der zeitgenössischen Philosophie untersucht werden, wobei Wolff und Crusius im Vordergrund stehen. Er sagt selber dazu in der Vorrede: « Die hier in einem Bande zusammengefaßten Untersuchungen kreisen alle um das Thema der Kantischen Philosophie, auch da, wo von andern Denkern des 18. Jahrhunderts gehandelt oder noch weiter zurückgegriffen wird. Sie sind bestimmt von einem zweifachen Anliegen. Es geht einmal um historische Ursprünge und den Werdegang dieses Gedankengefüges samt den ihm einwohnenden Spannungen. Und zweitens geht es, ineins damit, um die Herausstellung der Seinsfragen und Seinsvoraussetzungen, welche für Kants Philosophie, auch insofern sie als Bewußtseins- und Erkenntnislehre auftritt, zutiefst bestimmend waren. »

Das Kernstück des Bandes sieht er « in der eben jetzt verfaßten Abhandlung, die hier an erster Stelle auftritt. Sie setzt bei Chr. Wolff ein und zielt auf die Kategorientafel Kants. Die Absicht ist, diese zwölf Kategorien samt dem, was noch dazu gehört, auf ihren jeweiligen Gehalt hin anzuleuchten », und zwar nach ihrem ontologischen Charakter. Daran schließen sich vier Abhandlungen, die schon früher erschienen waren und jetzt kaum mehr zu haben sind. Sie lauten der Reihe nach: « Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit », « Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius », « Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus »,



« Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie ». Schon dieser kurze Überblick zeigt die Bedeutung dieses Bandes für ein tieferes Verständnis der ontologischen Grundlagen in der Philosophie Kants, vor allem durch die scharfsinnige Interpretation eines bedeutenden Kenners dieser Philosophie.

J. ELL, CSsR

**Henrici, Peter: Hegel und Blondel.** Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der « Phänomenologie des Geistes » und der ersten « Action ». (Pullacher philos. Forschungen, Bd. 3.) – Verlag Berchmanskolleg, Pullach b. München 1958. xix-206 S.

In einer neuen Sicht des Ancilla-Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie kommt es dem Verfasser darauf an, festzustellen, wie die beiden oben genannten Dialektiken zur *Tatsache* der christlichen Offenbarung stehen, um daran den Grundcharakter und die Wahrheit des in Frage kommenden philosophischen Systems abzumessen. Und zwar geschieht das durch die Gegenüberstellung der Denk- und Erkenntnismittel des betreffenden Systems mit denen, die sich aus der Tatsache der christlichen Offenbarung ergeben. Bei diesem neuartigen Versuch einer wissenschaftlichen Begegnung zwischen ratio und fides geht es bei der Offenbarung nicht um ihren Inhalt, sondern um ihre Tatsache, und näherhin um ihre Vereinbarkeit mit philosophischer Systembildung und zwar in Anschluß an zwei bestimmte Systeme, die für eine solche Konfrontierung besonders geeignet sind, weil sie in ihrem jeweiligen dialektischen Verfahren viele gemeinsame Züge haben und dennoch kraft ihrer besonderen Methode zu einem andern Resultat gelangen.

Es handelt sich hierbei um das dialektische System bei *Hegel* in seiner « *Phänomenologie des Geistes* » und um jenes bei *Blondel* in der ersten Ausgabe seiner « *Action* ». Beide Werke nehmen einen bestimmenden Platz ein in der Denkweise ihrer Autoren. Sie zeigen dabei eine in die Augen springende Ähnlichkeit. Denn « in beiden Werken führt eine einige und vielgestaltige Dialektik den Geist von der Sinnesempfindung bis zur geoffenbarten Religion, indem sie das Selbstbewußtsein, das Verhältnis des Inneren zum Äußeren, die verschiedenen Gestalten der wissenschaftlichen, sozialen und moralischen Wirklichkeit durchschreitet ». Doch größer als die Ähnlichkeit ist ein tiefgreifender Gegensatz, der sich schließlich als ein solcher zwischen Pantheismus und Theismus erweist. Der Verfasser spricht darum von einer « discordia concors », insofern das Übereinstimmende durch das Gegensätzliche überboten wird.

Was die Autoren zunächst eint, ist das gemeinsame Problem: die Versöhnung zwischen dem Allgemeinen und dem Einmaligen. Den Ort ihrer Einigung sehen sie im *konkreten* Gedanken. Insofern spricht man bei ihnen von einer « Philosophie des Konkreten ». Dabei wird aber im Sinne eines sog. « Panlogismus » vorausgesetzt, daß alles dem philosophischen Erkennen zugänglich ist. Somit ist es die Aufgabe beider Dialektiken, alles positiv Gegebene in ein streng philosophisches Denken einzuführen. Dabei wird vom Verfasser näher untersucht, wie das beiderseitige dialektische Verfahren strukturiert ist, aus welchen Voraussetzungen es sich ergibt und zu

welchen sachlichen Folgerungen es hinführt. An drei Punkten setzt er hierbei an : am Anfang der Dialektik in der Untersuchung der *sinnlichen Erkenntnis* ; sodann in ihren sachlichen Auswirkungen im Reich des *selbstbewußten* Innenlebens ; und schließlich in ihrer endgültigen Bewährung in der Begegnung mit dem *Absoluten*.

Bei näherer Untersuchung stellt sich dann heraus, daß das Verhältnis von Subjekt und Objekt bei Hegel rein *formell* und bei Blondel *existentiell* gesehen und bewertet wird. Dementsprechend geht bei Hegel das « Andere » in das « Selbst » über, während es bei Blondel in einem Anderssein stehen bleibt und nur durch die Tat in eine einheitliche Verbindung mit dem « Selbst » gebracht wird. Dadurch bleibt Raum für ein « Jenseitiges », das sowohl dem « Selbst » als auch dem « Andern » gegenüber steht, und zwar als etwas dem freien Willensentschluß Aufgegebenes. Bei Hegel wird auch das « Jenseitige » mit dem « Andern » ganz in das « Selbst » hineingezogen. Eine echte Begegnung mit dem göttlichen Offenbarer wird dadurch unmöglich gemacht, während das dialektische Verfahren Blondels in seinem Endresultat geradezu darauf hinsteuert. Seine Dialektik zeigt darum im Gegensatz zum Hegelschen Verfahren durch sein Geöffnetsein für die christliche Offenbarung einen wahren Ancilla-Charakter. Nach der Auffassung des Autors stützt sie sich als eine rein philosophische Dialektik dabei auf keinerlei theologische Vorannahmen und Vorentscheidungen. Aber sie könne das nur sein, « indem sie als Teilgeschehen des gesamten Existenzvollzugs den Bereich des 'reinen' Philosophierens immer schon überschritten hat ».

Wenn es auch dem Autor bei seinen Ausführungen im Letzten darum zu tun ist, das Ancilla-Problem in ein neues Licht zu stellen, so gewährt er doch dabei lichtvolle Einblicke in die Art des Philosophierens bei beiden Dialektikern, die für eine Gesamtbeurteilung ihrer Philosophie von großer Wichtigkeit sind. Der Weg, den er schrittweise dabei einschlägt und mitgehen läßt, verlangt eine außergewöhnliche Konzentration der Gedanken.

J. ELL CSsR

**Ritz, Maria: Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel.** (Studia Friburgensia, nouvelle série 21.) – Editions universitaires, Fribourg (Suisse) 1958. xv-123 p.

In dieser klar gegliederten und wohl durchdachten Schrift verbreitet sich die Verfasserin über ein Grundproblem der Philosophie von Maurice Blondel (1861-1949). Es geht hier um die ontologische Frage der Verwirklichung des *Seins* bei den Geschöpfen und bei Gott. Ausführlich hat Blondel das Seinsproblem erörtert in seiner Schrift : « l'Etre et les êtres » (Paris 1953). Es klingt aber schon an in der ersten Ausgabe seiner « Action » (1893) und in seiner Erklärung des « Vinculum substantiale » bei Leibniz (1893-1930). Im ersten Teil ihrer Schrift verlegt sich die Verfasserin auf eine klare und umfassende Darstellung dieses Problems in der Auffassung von M. Blondel. Dieser geht aus von dem naturhaft in uns gegebenen Seinsbegriff, der in keiner Weise realisierbar ist in der gesamten Weltwirklichkeit. Denn dort findet sich weder in den bestehenden noch in den werdenden Dingen ein substantiales Sein mit eigenmächtigem Charakter. Aus sich heraus sind

sie darum kein Seiendes. Deshalb kann auch der Begriff des Seins nicht von ihnen her abgeleitet werden. Dieser geht vielmehr auf Gott zurück. Er fällt zusammen mit der Idee Gottes, der in sich allein die Einheit von Essenz und Existenz verwirklicht und so allein das wahre « Sein » darstellt und die einzige Substanz. Die geschaffenen Dinge können nur soweit im formalen Sinn zu einem Seienden werden, als sie durch die Verwirklichung ihres Zieles am göttlichen Sein teilnehmen. Dieses gehört aber der Übernatur an. Gott als Erstursache ist dies im Sinne der christlichen Tradition als Urheber der Gnade. Nur durch gnadenhafte Teilnahme an der übernatürlichen Ordnung gewinnen die Geschöpfe somit ein Sein im wahren Sinne des Wortes. Um trotzdem den Seinsunterschied zwischen Gott und den Geschöpfen zu wahren, nimmt B. bei aller geschöpflichen Wirklichkeit, auch bei den reinen Geistern, eine materielle Seinsunterlage an, die nicht zuläßt, daß das Geschaffene in das Ungeschaffene völlig hineinversinkt.

Diese Seinsauffassung, nach der die innere substantiale Seinsfestigkeit der Geschöpfe von der gnadenhaften Einwohnung Gottes abhängig gemacht wird, soll nach Blondel genau der Lehre entsprechen, die durch Augustin und Thomas vertreten wird, insofern darin das für die Glaubenswahrheiten geforderte naturgegebene Fundament dargeboten wird. Die Kritik, womit sich der zweite Teil der vorliegenden Schrift beschäftigt, hat demgemäß zu zeigen, ob und wie weit dies in Wirklichkeit zutrifft. Es handelt sich dabei um das naturhafte substantiale und das übernatürliche Sein sowie um die gegenseitigen Beziehungen. Wie näher gezeigt wird, steht die Seinsauffassung Blondels unter dem Einfluß von Theorien verschiedenster Richtung, die nichts miteinander zu tun haben, außer daß sie den Unterschied zwischen Natur und Übernatur nicht scharf genug wahrnehmen. Die kritische Auseinandersetzung mit Blondel vollzieht sich durch einen Vergleich seiner Lehre mit der des hl. Thomas. Die Verfasserin hat sich dabei besonders zum Ziel gesetzt, den eigentlichen Kern herauszuarbeiten, der dem Werke Blondels zugrunde liegt. Sie geht dabei näher ein auf den Seinsunterschied zwischen dem physischen, metaphysischen und übernatürlichen Bereich ; auf den Unterschied zwischen dem geschaffenen substantialen Sein und der naturhaften Gegenwart Gottes in den Geschöpfen als *causa prima* sowie auf den Unterschied zwischen dieser natürlichen Gegenwart Gottes und jener übernatürlichen Art durch die Gnade. Daran schließen sich einige Folgerungen, die sich daraus ergeben für die Fähigkeiten und Tätigkeiten der Geschöpfe und in Sonderheit für unser Erkennen, soweit es sich auf das Sein und auf Gott bezieht. Gegen die behauptete Unselbständigkeit im Sein der Geschöpfe wird dabei aus thomistischer Sicht besonders Stellung genommen und darauf hingewiesen, daß eine übernatürliche Einwirkung Gottes nur anknüpfen kann an solche Wesen, die aufgrund ihrer geistigen Natur einen höheren Grad der selbsteigenen inneren Selbständigkeit aufweisen. Nur für die dynamische Entfaltung dieser inneren Selbständigkeit trifft die Behauptung Blondels zu, daß die Geschöpfe erst im *Werden* ihr volles Sein erreichen, und zwar unter Einwirkung Gottes, wobei aber für die besondere Art dieser göttlichen Einwirkung zu unterscheiden ist zwischen der natürlichen und übernatürlichen Seinsordnung.

Vorliegende Schrift bietet einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der zeitgenössischen Philosophie, die trotz der verschiedensten Richtungen bei Blondel in irgend einer Form anzutreffen ist. Er hat versucht, aus den Anregungen, die das Zeitdenken ihm bot, eine Philosophie zu entwerfen, die ähnlich wie die des hl. Thomas als Grundlage dienen könnte für den Aufbau der katholischen Glaubenslehre. Daß Absicht und Gelingen dabei nicht ganz in Einklang zu bringen sind, zeigt die vorzügliche Arbeit der Verfasserin, die gerade vom philosophischen Standpunkt aus eine anerkennenswerte Leistung darstellt.

J. ELL CSsR

### Sozialethik

**Welty, Eberhard, OP : Herders Sozialkatechismus.** Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort. II. Band : Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung. 2. Aufl. III. Band : Die Ordnung des Wirtschaftslebens. — Herder, Freiburg 1957-58. xv-397, xv-483 S.

1. Herders Sozialkatechismus bedarf keiner Empfehlung mehr ! Das beweist allein schon die Tatsache, daß für den zweiten Band so schnell eine zweite Auflage erfolgen konnte, fast unverändert und nur durch einige Hinweise auf besonders wichtige Worte aus den jüngsten Sozialbotschaften Pius' XII. und einen Nachtrag weniger Neuerscheinungen bereichert.

Welche Fülle an Material hier zusammengetragen und bearbeitet worden ist, läßt bereits ein Blick in das Inhaltsverzeichnis ahnen. Dieser zweite Hauptteil (nicht der *erste*, wie im Inhaltsverzeichnis der ersten Auflage zu lesen war !) befaßt sich mit dem Aufbau der Gemeinschaftsordnung und ist in vier Abschnitte gegliedert : Ehe und Familie, die Ordnung der « Gesellschaft », die staatlich-politische Ordnung, die überstaatlich-politische Ordnung.

Man mag vom theoretisch-systematischen Blickwinkel aus an dieser Einteilung kritisieren, daß sie das Material verschiedener Sachgebiete verwebt. Vom praktischen Gesichtspunkt aus ist sie völlig gerechtfertigt, denn es ist nicht zu leugnen, daß die Natur oder der Mensch, der sich von den Gesetzen der Natur leiten läßt, tatsächlich « dreimal ansetzt » : von Ehe und Familie zur « Gesellschaft », von der Gesellschaft zu Volk und Staat, und von da zur Völker- und Staatsgemeinschaft. Der Verfasser betont, daß das Buch nach praktischen Gesichtspunkten geschrieben worden ist ; es will ja « vornehmlich denen, die den Katechismus als Hand- und Werkbuch für Kurse, Lehrgänge und Aussprachen benützen wollen, die nötige Handreichung bieten ».

So findet man – und man muß das als besonderen Vorzug an dieser Einteilung hervorheben – z. B. im Lehrabschnitt über Ehe und Familie nicht nur eine Antwort auf die Fragen nach dem Sinn und dem Wesen der Familie, sondern über alle Punkte, die damit im Zusammenhang stehen : Erziehung, Recht auf Erziehung, Erziehungsberechtigung der Kirche und des Staates, Schule, Verhältnis zwischen Eltern und Schule. Wobei der Autor den « brenzligen » Fragen beileibe nicht aus dem Wege geht ; z. B. Was ist zu tun, wenn der Staat die unchristliche Schule aufzwingt ?

Einen ebenso umfangreichen wie ausgeglichenen Traktat enthält der zweite Lehrabschnitt: die Ordnung der « Gesellschaft ». Was hier über die berufsständische Ordnung gesagt wird, dürfte trotz massiver gegenteiliger Ansichten auch in Zukunft Bestand haben.

Sehr reichhaltig ist auch der dritte Abschnitt: die staatlich-politische Ordnung; fast möchte man sagen zu reichhaltig. Hier sind sicher verschiedene Elemente aufgeführt, die streng genommen nur am Rande der Politik liegen, z. B. die Rechtsprechung, die Steuerfrage (die man vielleicht eher im III. Band vermuten würde), die Kultur- und Wohlfahrtsaufgaben. Doch mögen auch sie im weitgespannten Rahmen des Sozialkatechismus ihre Berechtigung behaupten. Die Lehrstücke über Staatsform und Widerstand gegen die Staatsgewalt zeigen eine kompakte Fülle gegenwartsnaher Probleme. Es ist unschwer zu erraten, daß die persönlichen Erfahrungen aus jüngster Vergangenheit den Verfasser dazu bewogen haben, in einzelnen Fragen einen freieren Standpunkt einzunehmen (vgl. die « Lüge » vor Gericht, das Revolutionsrecht u. a.), oder die Entscheidung offen zu lassen (wie in der Frage des Tyrannenmordes).

Im vierten Lehrabschnitt werden vor allem Ziele aufgezeigt: der internationale Staatenbund. Das liegt in der Natur der Sache! Auch hier sind wieder die wirtschaftlichen und rechtlichen Fragen mit den politischen verwoben. Die sehr ausgedehnten, wertvollen und vorsichtig bearbeiteten Kapitel über Weltfrieden, Krieg, moderne (ABC-)Waffen führen zur Folgerung: der Krieg hat aufgehört, ein geeignetes Mittel der Politik zu sein. Wobei allerdings dem Verteidigungskrieg (und dem « Befreiungskrieg » ?!) die Berechtigung auch heute noch erhalten wird.

2. Der dritte Band bildet noch nicht – wie ursprünglich vorgesehen war – den Abschluß des gesamten Werkes; wir haben noch einen weiteren über die Sozialreform zu erwarten. Die große Einteilung ist klar: Die Lehre vom Eigentum, Würde und Recht der menschlichen Arbeit, die Arbeit als Erwerbstitel.

Immer wieder vom Gemeinwohl ausgehend und auf dieses ausrichtend, umreißt Welty seine Wirtschaftsordnung. Die Lehre vom Eigentum kann nicht anders als eine sehr abgewogene Bearbeitung genannt werden. Mit ein paar Stichworten nur sei die Aktualität angedeutet: Sozialisierung (vollständige, « kalte »), Enteignung, Neuverteilung des Eigentums usw. Auch im zweiten Lehrabschnitt findet der Leser alle mit der menschlichen Arbeit im Zusammenhang stehenden Probleme behandelt. Vor- und Nachteile der Arbeit im « Maschinenzeitalter » werden behutsam gegeneinandergestellt, Arbeitsteilung, Technisierung und Rationalisierung auf ihr Für und Wider untersucht. Das Zauberwort « Automation » wird ins Licht gestellt und von ihm – einmal nicht mehr zu umgehen – werden schwerwiegende sittliche Folgen abgeleitet, die sich aus einer erheblichen gesellschaftlichen Strukturveränderung ergeben werden.

Für jeden, der heute bei den diskutierten Schwierigkeiten mitreden will, dürften die Fragen: Arbeitsverkürzung, 40-Stunden-Woche, gleitende Arbeitswoche und « Freizeit » unentbehrliches Material bieten.

Bei der Behandlung des Streikes hätte der Theoretiker sicher wieder



eine Trennung des gesellschaftspolitischen vom staatspolitischen Streik gewünscht (wobei letzterer in den Band II, 3. Abschnitt, 6. Lehrstück verwiesen worden wäre), doch hat Welty auch hier, dem Charakter des Werkbuches folgend, alles mit dem Stichwort in Verbindung stehende zusammengefaßt.

Gestatten wir uns schließlich noch einen Hinweis auf die « seit 1945 in einen völlig neuen Abschnitt getretene » Mitbestimmung aus dem dritten Teil des Bandes. Sie kann besonders als Beispiel für die sorgfältige Arbeitsweise Weltys angeführt werden. Hier wird ganz deutlich, daß der Autor nie als « Dogmatiker » auftreten will, daß er – wie überall in dem ganzen Werk – alle Meinungen anführt (und auch die Gründe für dieselben!), daß er keinen Anspruch auf letzte Lösungen erhebt, wo diese nicht oder noch nicht zu geben sind, daß er aber immer eine mögliche Linie und Richtung aufzeigt und weist. Nie verläßt er den festen Boden der allgemeinkatholischen Lehre; sein Charakteristikum ist die solide Fundierung durch die päpstlichen Verlautbarungen! Immer belegt und erläutert er durch treffende Beispiele. Es gibt keine Veröffentlichung, die so in die konkrete Wirklichkeit hineinspricht, wie den Sozialkatechismus. Wenn « an gewissen Stellen die spekulative Position der thomistischen Schule hindurchschimmert », so kann das nur als Zeichen der guten Verbindung, der gelungenen und tragfähigen Brücke zwischen Theorie und Praxis gewertet werden. Weltys Sozialkatechismus ist in der Tat *das* Standardwerk! Und wenn wirklich (in irgendeiner Zukunft, wer weiß wann?) von einer anderen Position aus der Versuch unternommen werden wird, ein ähnliches, zweites Standardwerk zu schaffen, dann wird diesem hier vorliegenden immer noch das unschätzbare Verdienst und der unverlierbare Vorteil bleiben, daß es zur rechten Zeit und nicht erst, wenn die Würfel schon gefallen sind, erscheinen konnte.

F. M. SCHMÖLZ OP

**Heath, Spencer: Citadel, Market and Altar.** Emerging Society. Outline of Socionomy, the new natural science of society. — The Science of Society Foundation, Baltimore, Md. 1957. xxiv-259 p.

Das ist eine neue Auffassung von Gesellschaftswissenschaft, verfaßt von einem Mann, der zugleich Ingenieur und Rechtsgelehrter ist. Er kümmert sich wenig um die philosophische oder soziologische Tradition und verwendet einen eigenen Wortschatz aus technologischen und ökonomischen Quellen. Das Buch untersucht die schöpferische Kraft in freier Gemeinschaft. Der Titel drückt die Überzeugung des Verfassers aus, die *Burg* habe keine andere Aufgabe als den *Marktplatz* zu schützen; nur wenn das geschieht, kann der Mensch schöpferische Kräfte entfalten und sich der spontanen Seite des Lebens widmen, nämlich dem Kult und der Kultur, beide symbolisiert durch den *Altar*.

W. A. WALLACE OP

**Welzel, Hans: Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs.** Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. – de Gruyter, Berlin 1958. 114 S.

Hans Welzel – auf dem Gebiete des Naturrechtes längst kein unbekannter Autor mehr – hat hier seine überarbeitete und ergänzte Dissertation aus dem Jahre 1928 vorgelegt. Daß er wieder auf Samuel Pufendorf zurückgegriffen hat, begründet er damit, daß immer noch eine umfassende Darstellung der Naturrechtslehre Pufendorfs fehle und daß man schwerlich einen zweiten deutschen Juristen finden dürfte, der jemals eine annähernd gleich große Geltung gehabt habe.

Es handelt sich um das moderne *profane* Naturrecht! Pufendorf ... befreite das Naturrecht endgültig von der Theologie (!) – das Naturrecht allerdings, daß er nur in der « völligen Stagnation » der Spätscholastik kennengelernt hatte. Als Folge ergibt sich daraus die « methodische Angleichung der Naturrechtslehre an die Naturwissenschaften » (18). Ganz richtig kritisiert der Autor Pufendorfs Meinung und sagt, daß diese mathematische Fundierung in der Naturrechtslehre unmöglich sei (ebd.).

Sachlich ergibt sich bei Pufendorfs Vorgängern Hobbes und Spinoza aus dieser methodischen Grundhaltung « die Mechanik des sittlichen und staatlichen Lebens » (19), der gegenüber Pufendorf als geniale Leistung die Lehre von den *entia moralia* schuf. Er selber wird dadurch « Kulturphilosoph »; das Naturrecht wird « Kulturrecht ». Er sieht richtig, daß sich die *spezifisch* christlich-biblischen Naturrechtslehren *nicht* vom « Stande der Unschuld » des Menschen herleiten lassen, sondern von der Menschennatur, wie sie in jeder Seinsweise vorhanden ist. Dann allerdings stellt er sich mit seinem obersten Prinzip des Naturrechtes in Gegensatz zur scholastischen Schulphilosophie und bricht – nach der Meinung Welzels – deren Macht. Dem ist nur sehr schwer zuzustimmen, da ja – wie der Autor selber zugeben muß – der Beweis dieses Prinzips Pufendorf mißglückt ist (46). Wie schön es auch lauten mag (« Jeder soll sich so zu erhalten trachten, daß er nicht die menschliche Gemeinschaft stört »), als oberstes Prinzip des Naturrechtes können wir es nicht anerkennen.

Wenn Welzel in den ersten Kapiteln zu den problematischen Sentenzen Pufendorfs kritisch Stellung genommen hat, so vermißt man das in den folgenden (Die Staatslehre, Naturrecht und Religion, Staat und Kirche). Eine Erklärung (oder Widerlegung) wäre des öftern nötig gewesen. So z. B. bei dem Satz: « Alle souveräne Gewalt entsteht aus *freiwilliger* Unterwerfung und *Einverständnis* der Bürger, nie aus bloßer Gewalt » (68). Oder: « Dennoch kann sie (die Souveränität) ... auch widerrechtlich handeln, und zwar nicht nur wider das Naturrecht, sondern auch wider spezielle Abmachungen (Grundgesetze). » Ebenso daß Pufendorf das Widerstandsrecht gegen *diese* Souveränität verneint (80). Hier hätte der Autor ja auf die Explikation Bodo Börners zurückgreifen können (Die Lehre Pufendorfs von der beschränkten Monarchie. Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Tübingen 1954, 110. Bd. S. 510-521).

Auch die Ansichten Pufendorfs in den letzten beiden Kapiteln blieben unwidersprochen stehen. « Die natürliche Theologie ist für Pufendorf nur

eine Ergänzung der Naturrechtslehre » (99). « Religion und Kultur bewegen sich in zwei grundsätzlich getrennten Kreisen » (101). « Die Kirche ist ein *collegium* » (d. h. eine Zweckgesellschaft) (104 f.).

Eine Stellungnahme des Autors zu diesen Ansichten Pufendorfs hätte den Wert des Bändchens sicher noch erhöht, zumal es die bisher einzige, umfassende Darstellung der Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs darstellt.

F. M. SCHMÖLZ OP.

**Huber, Max: Die Staatsphilosophie von Joseph de Maistre im Lichte des Thomismus.** (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Band 71.) – Helbing & Lichtenhahn, Basel 1958. 288 S.

Das Thema hätte vom Autor ein Zweifaches verlangt: einmal eine gründliche Kenntnis der thomistischen Lehre, zweitens eine objektive Darstellung der Staatsphilosophie de Maistres. Beides vermißt der Leser mit großem Bedauern, wenn er dem Verfasser auf seiner Entdeckungsfahrt folgt (Huber vergleicht sich S. 10 mit Kolumbus, der ausgezogen sei, Indien zu entdecken und Amerika gefunden hat!) Zahlreiche Autoren, fast alle Lexica von Rang und Namen mußte der Autor umsegeln (im wörtlichen Sinne zu nehmen!), um *den* de Maistre zu finden, der dem bisher allgemein anerkannten *katholischen* gerade entgegensteht.

Der Autor hat als und für Historiker geschrieben (17). Aber der Historiker kann zu keinem richtigen Urteil kommen, wenn er nicht wenigstens die fundamentalen Grundbegriffe seines Sachgebietes kennt. In der Tat hat es den Anschein, als ob hier manches fehlen würde.

Das zeigt schon die Interpretation des scholastischen Naturrechtes, die mit der Erkenntnis ansetzt, daß auch der Mensch, im Grunde genommen, nicht frei sei, denn « das Gesetz des Menschen unterscheidet sich *nicht wesentlich* von den übrigen Naturgesetzen » (22). Diese erschütternde Behauptung setzt der Autor unbewiesen (und unbeweisbar) hin, um auf der nächsten Seite zu sagen, daß sich der Mensch im Gegensatz zu den vernunftlosen Wesen *frei* zu seinem Ziele hinbewege und diesen Weg selbst bestimme. Ebenso überrascht uns die Behauptung, daß das Mittelalter mit dem Begriff der Volkssouveränität durchaus vertraut war und daß die Scholastik das Volk als den naturrechtlichen Träger der Staatsgewalt betrachte (206). Es mag in der Gegenwart zwar als Kompliment angesehen werden, den hl. Thomas als Demokraten hinzustellen, doch dürfte es in Wirklichkeit eine recht willkürliche Interpretation sein. Der belesene Leser, der weiß, daß der Gedanke der Volkssouveränität erst bei Suarez eigentlich zum Durchbruch kommt, fühlt sich brüskiert, wenn ihm entgegengeschleudert wird: « Wer sich gegen diese Interpretation stemmt, lehnt sich gegen den Thomismus und, eo ipso, gegen die katholische Lehre auf » (208).

Was Huber an charakterlichen Eigenschaften de Maistres zutage gefördert hat (79 ff.), ist nicht gerade erbaulich. Hier und im ganzen Buch überhaupt hat man den Eindruck, daß es der Autor nur auf eine negative Kritik abgesehen hatte.

Als Grundanliegen de Maistres hat sich für ihn nachträglich ergeben:

die zeitliche Herrschaft der göttlichen Vorsehung. Das Religiöse steht über dem Politischen ! (60) Das ist richtig, berechtigt aber noch nicht zu dem Schluß, daß de Maistre ein waschechter Okkasionalist gewesen sei.

Die Staatslehre wird scholastisch in vier Kapiteln – den 4 *causae* entsprechend – und in einem Ineinanderschieben von thomistischen und de Maistre'schen Zitationen geboten. Sie stehen unter der unglücklichen Überschrift « Metapolitik ». Unglücklich deswegen, weil Metapolitik entweder « hinter der Politik » besagt ; dann gehört die Staatslehre nicht mehr dazu. Oder sie bezeichnet die politische Wissenschaft als solche ; dann gehört neben der Staatslehre noch manches andere dazu.

Die Darstellung wäre wohl klarer geworden, wenn Huber auf einige Abschweifungen verzichtet hätte. Was haben z. B. der spätscholastische und seitenfüllende Universalienstreit oder die Aufklärung mit ihren Spielarten in einem Buch über die Staatsphilosophie de Maistres zu suchen ? Es hätte doch genügt, das politische Denken dieser Zeit (50) darzulegen.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die scharfe Konfrontation zwischen de Maistre und dem Thomismus nur dadurch entstanden ist, daß beide Lehren einer leichten Verzerrung anheimgefallen sind. Das dem Autor anscheinend unbekannte Werk von Francis Bayle (*Les idées politiques de Joseph de Maistre*. Paris 1954) wird den Tatsachen ohne Zweifel mehr gerecht.

F. M. SCHMÖLZ OP.

**Corrigenda :** In Heft 2 dieses Jahrganges sind bei der Besprechung von J. DIJKMAN : Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes, folgende Druckfehler unterlaufen :

S. 191, Z. 9 statt « Gewährung » lies : *Bewährung* ; Z. 16 statt « erste » lies : *erst* ; Z. 2 v. unten statt « ressucité » lies : *ressuscité* ; S. 192, Z. 4 statt « Hotz » lies : *Holtz*.

# Besprechungen

## Mysteriengegenwart

Mit der Enzyklika « Mediator Dei » und dem Brief des Kardinals Marchetti-Selvaggiani vom 25. XI. 1948 an den Fürsterzbischof von Salzburg schien es um die Mysterientheologie ruhiger geworden. Aber gerade dieser Ruhe bedurfte es, um den für die heutige Theologie bedeutungsvollsten und fruchtbarsten Fragenkomplex neu zu überprüfen; denn vorher war schon eher eine Kampfstimmung ausgebrochen, die bisweilen an den Gnadenstreit erinnerte.

Im Gedächtnisbuch für Odo Casel<sup>1</sup> kommt P. Burkhard Neunheuser zur Erkenntnis, daß « Mediator Dei » die sog. Mysterienlehre gewiß nicht in ihrer Gesamtheit anerkenne, daß es aber auf Grund positiver Äußerungen des Rundschreibens nicht mehr um die *Tatsache* der Heilsgegenwart an sich gehe – weil sie nach P. B. Neunheuser anerkannt werde –, sondern um die *Art und Weise* dieser Gegenwart<sup>2</sup>. Eine Reihe von Theologen<sup>3</sup> machte sich, ohne Polemik, an die Arbeit, die theologischen Grundlagen der Mysterienlehre bei den Kirchenvätern und bei Thomas von Aquin zu untersuchen, weil es bei Casels, mehr intuitiven als spekulativ-systematischen Darlegungen an diesem theologischen Unterbau fehlte. Und in der Tat, um die Ergebnisse vorwegzunehmen: die *Tatsache* der Mysteriengegenwart scheint bei den bisher speziell untersuchten Kirchenvätern<sup>4</sup> und beim Aquinaten festzustehen. Über die *Art und Weise* der Heilsgegenwart finden sich aber in Schrift und Tradition keine stichhaltigen Aussagen, sodaß die Lösung dieses weit schwierigeren Problems der spekulativen Theologie überlassen werden muß. Casel selbst wollte zunächst nur positive Theologie, er war der

<sup>1</sup> *Vom christlichen Mysterium*. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB. Herausgegeben von Dr. Anton MAYER, Dr. Johannes QUASTEN, Dr. Burkhard NEUNHEUSER OSB. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1951.

<sup>2</sup> A. a. O. 356.

<sup>3</sup> Es sei auf die sehr wertvolle Arbeit von Jean GAILLARD OSB, *La Théologie des Mystères*, RT 57 (1957) 510-551, verwiesen. Gaillard bietet einen zuverlässigen und objektiven Überblick über den Stand der Mysterienlehre unter Berücksichtigung nahezu aller einschlägigen Arbeiten der letzten Jahre.

<sup>4</sup> J. BETZ: *Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik*. Freiburg i. Br. 1955. G. FITTKAU: *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953.



spekulativen Theologie und der scholastischen Terminologie eher abhold, weshalb ihn scholastisch geschulte Theologen leicht bedrängen konnten.

Die bedeutendste Arbeit, die nach dem Tode Casels im Dienste der Mysterientheologie geschrieben wurde, ist ohne Zweifel die systematische Abhandlung von *Dr. P. Polykarpus Wegenaer* (Benediktiner der Abtei Maria Laach), die im Folgenden besprochen werden soll<sup>5</sup>. Die Untersuchung prüft « die philosophisch-theologische Möglichkeit der Gegenwart der historisch vergangenen Heilstat im Sakrament »<sup>6</sup>. Verfasser ist sich bewußt, daß er da und dort über Thomas hinausgehen muß, aber dennoch die sicheren thomasischen Prinzipien von der Gegenwart der *virtus divina* im Gottmenschen und in seinem Heilswerk in einem konsequenten Zu-Ende-Denken auf die Sakramente übertragen kann<sup>7</sup>. Dabei geht es um die « begriffliche Sicherung der thomasischen Lehre von der operativ-dynamischen Gegenwart der *passio Christi* »<sup>8</sup>.

Das Anliegen der Mysterientheologie ist keine Spitzfindigkeit, sondern ein Problem, das jeden Theologen in der Erlösungs- und Sakramentenlehre beschäftigen muß. Wir müssen die Antwort finden auf die Frage: wie kann die geschichtlich einmalige, vergangene und örtlich abgegrenzte *Passio Christi* alle Menschen aller Zeiten wirksam, d. h. deren Erlösung und Heil wirkend, erreichen? Alle sind sich einig: es geschieht durch den Glauben, durch die Liebe und die Sakramente<sup>9</sup>. Wegenaer hofft die weitere Frage beantworten zu können, *ob und auf welche Weise* die längst vergangene Heilstat selber (Mysteriengegenwart), nicht bloß deren Frucht und Wirkung (Effektustheorie) im Sakrament gegenwärtig wird<sup>10</sup>.

Die Grundlage für die Lösung der gestellten Aufgabe ist die von Thomas vorgetragene Lehre von der Wirkkraft der Menschennatur Christi und seines Heilswerkes durch den « *contactus virtutis divinae* ».

Im I. Teil seiner Arbeit (S. 9-53) legt der Verfasser, gestützt auf Thomas dar, daß und wie die geschichtlich einmalige *passio Christi* in den Sakramenten gegenwärtig und wirksam ist. Nach einer philosophischen Vorbemerkung zur Gegenwart der *virtus divina* ganz allgemein, folgt der Beweis von der Gegenwart dieser *virtus divina* im *historischen* Heilswerk Christi. Die Menschheit Christi ist in doppelter Hinsicht beim Erlösungswerk Werkzeug der hypostatisch geeinten Gottheit. « Die Menschheit Christi und die in ihr vollzogenen Mysterien sind durch die gegenwärtige *virtus divina efficienter* wirksam »<sup>11</sup>. Dieses Wirken ist aber, wie alles vernünftige Tun, durch eine Idee bestimmt. « Wir müssen deshalb noch eine andere Ursächlichkeit der Menschheit Christi berücksichtigen: ihre Vorbildursächlichkeit (*causalitas formalis extrinseca*). Auch Thomas betrachtet die Mysterien des

<sup>5</sup> Polykarpus WEGENAER OSB: *Heilsgegenwart*. Das Heilswerk Christi und die *Virtus divina* in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 33.) – Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1958. xv-128 S.

<sup>6</sup> A. a. O. 4.      <sup>7</sup> A. a. O.      <sup>8</sup> A. a. O. 5.

<sup>9</sup> Cf. S. Th. III 48, 6 ad 2; 49, 1 ad 5; 49, 5.

<sup>10</sup> A. a. O. 7.      <sup>11</sup> A. a. O. 20.

irdischen Lebens Jesu als Vorbild für das, was am Christgläubigen vor allem sakramental, aber auch außersakramental, geschieht.»<sup>12</sup> Auf Grund der hypostatischen Union ist also die Menschennatur Christi instrumentum divinitatis und zwar sui generis. « So sind die mysteria carnis Christi wegen der unendlichen Kraft Christi nicht durch raum-zeitliche Distanz in ihrem Wirken behindert und können weiterwirken in effizienter und exemplarischer Ursächlichkeit.»<sup>13</sup> Im nachfolgenden Satz kommt nun allerdings der große Schritt von der einmaligen (vergangenen) Heilstat zum stetigen Gegenwärtigwerden, nicht bloß der virtus divina, sondern der *Heilstat* selber: « Die Heilstat Christi ist also wirkend gegenwärtig überall, wo sie Heil bewirkt, und zwar die geschichtliche Heilstat, die-dem physischen Sein nach vergangen – durch den contactus virtutis divinae dem zu erlösenden Menschen gegenwärtig wird ... Die göttliche Kraft, die im Ursakrament, der Menschheit Christi und den in ihr vollbrachten Heilstaten, wirkend gegenwärtig war, diese virtus divina geht durch die Menschheit Christi weiter in die Sakramente: Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta (STh III 60 Prol.). »<sup>14</sup>

Ich glaube, hier liegt die ganze Problematik der Mysteriengegenwart. Thomas spricht zwar immer wieder von der virtus divina und der virtus salutifera, die durch die Menschheit Christi (effizienter et exemplariter) in die Sakramente hineinfließen; meint er aber damit wirklich die historische Heilstat selber, oder eben nur ihre « virtus », ihre Kraft und Frucht? Ist die Heilstat nicht auch für Christus Vergangenheit? Wie kann eine vergangene Tat Gegenwart und in der Gegenwart wirkend sein, so oft und wo immer ein Sakrament gespendet wird? Hierüber sei später einiges gesagt.

Folgen wir zunächst Wegenaer in seinen weiteren Darlegungen über die *Art und Weise* wie die mysteria carnis Christi durch die virtus divina in den Sakramenten gegenwärtig sind.

Unter der Voraussetzung, daß die geschichtlich vergangenen Heilstaten im verherrlichten Christus Gegenwart, d. h. Ewigkeit geworden sind, ist es ein Leichtes auf Grund der Sakramentenlehre des Aquinaten zu beweisen, daß in den Sakramenten nicht bloß der *verklärte Christus* effizienter und exemplariter wirkt, sondern die historische Heilstat selber: Sacramenta sunt in genere signi. Sie bewirken aber effizienter, was sie bezeichnen<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> A. a. O.    <sup>13</sup> A. a. O. 21 f.    <sup>14</sup> A. a. O. 22.

<sup>15</sup> WEGENAER sagt richtig (S. 26), daß dem Zeichen als solchem keine effiziente Ursächlichkeit zukomme, sondern nur eine formalursächliche, oder besser: eine exemplarursächliche (causa formalis extrinseca). Darum ist es aber auch nicht richtig, oder zumindest sehr mißverständlich, vom Sakrament als einem « *signum efficax* » zu sprechen, wie es Wegenaer mit vielen anderen Theologen tut. Bei Thomas findet sich diese Bezeichnung nicht. Das « *efficax* » bezieht sich nicht auf « *signum* », sondern auf « *causa* ». Ein Zeichen ist höchstens insofern *efficax*, als es ein *signum aptum* ist, d. h. insofern es geeignet und fähig ist, das auszudrücken, was es soll. Die Sakramente sind *signa apta* und *causae efficientes*. Wir werden später sehen, daß bei Casel, wahrscheinlich auf Grund der Bezeichnung « *signum efficax* », eine gewisse Konfusion entstand.

Zeichen und darum Ursache aber sind die Sakramente für ein Dreifaches : « sacramentum est signum *rememorativum* eius quod praecessit, scilicet passionis Christi ; et *demonstrativum* eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae ; et *prognosticum*, idest praenuntiativum, futurae gloriae »<sup>16</sup>. Da in den Sakramenten Bezeichnen und Verursachen vereint sind, (causant quod significant), muß man ohne Umschweife annehmen, daß in und durch die Sakramente : id quod praecessit, *scilicet passio Christi*, wirksam und darum gegenwärtig wird. Als Zeichen ist das Sakrament Abbild (exemplatum) der geschichtlichen Heilstat und zugleich Vorbild (exemplar) für das Heilsgeschehen, oder den Heilsvollzug im Menschen. Anders ausgedrückt : « Wie Christus starb und von den Toten auferstand, so muß auch der Mensch durch das Sakrament oder das sakramentale Abbild dieses Christusgeschehens innerlich und seinsmäßig dem leidenden und erhöhten Herrn gleichgestaltet werden. »<sup>17</sup> Nach dem Aquinaten übt im Sakrament also nicht nur der verherrlichte Christus eine werkzeugliche Wirksamkeit aus, es ist vielmehr die historische Heilstat Christi nach der ihr innewohnenden Kraft wirksam und wirkend gegenwärtig. So gesehen besteht kein Hindernis zur Annahme, daß durch die Sakramente als physische Instrumentalursachen jene Heilstaten, durch die Christus unsere Erlösung vollbrachte – allerdings nicht objektiv, dinghaft oder gar substantiell – sondern dynamisch, operativ aufleben, ja daß sich unser Heil, sakramental und außersakramental, im ähnlichen Ablauf vollziehe, in dem Christus einst unser Heil erwirkte<sup>18</sup>. Auf Grund der formalen Abhängigkeit des exemplatum vom exemplar, des Christusgläubigen von der passio, ist die passio in einer analogen Weise (analogia attributionis) gegenwärtig<sup>19</sup>.

Grundlegend für die Heilsgegenwart ist die Tatsache, daß die Menschennatur Christi beim Erlösungswerk physisches Werkzeug war. Ebenso wichtig scheint mir der Nachweis, der bei Wegenaer etwas zu kurz kommt, daß die Sakramente nicht nur moralische, sondern *physische* Instrumentalursachen der Heilsgnade sind, daß also ernst gemacht wird mit dem Tridentinischen : sacramenta continent et conferunt quod significant<sup>20</sup>. Wer den Sakramenten nur die moralische Ursächlichkeit oder Wirkkraft zuschreibt, kann m. E. kaum die Mysteriengegenwart vertreten, darum mag auch die Mysterienlehre besonders von einer Seite her Opposition finden. Für Thomas selber liegt die Wirkkraft der Menschennatur Christi und der Sakramente auf der gleichen Ebene : « Wie das Fleisch Christi werkzeugliche Kraft zum Wunderwirken besaß wegen seiner Verbindung mit dem Worte, so auch die Sakramente wegen ihrer Verbindung mit Christus, dem Gekreuzigten. »<sup>21</sup> Leider unterläßt es Wegenaer die physische Wirkkraft der

<sup>16</sup> S. Th. III 60, 3.      <sup>17</sup> WEGENAER, 37.

<sup>18</sup> In diesem Sinne können wir die Worte des Aquinaten verstehen : « Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianae religionis » (III 62, 5).

<sup>19</sup> WEGENAER, 39.

<sup>20</sup> Conc. Trid. Sessio VII DB 849.

<sup>21</sup> Quodl. XII 9, 14 : « Sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter coniunctionem ad Verbum, ita sacramenta per coniunctionem ad Christum crucifixum et passum. »

Sakramente darzulegen und sagt: « Ein ähnliches Eingehen auf die instrumentale Ursächlichkeit der Sakramente erübrigt sich. »<sup>22</sup>

Am klarsten hat sich Thomas zur werkzeuglichen Gegenwart der Heilmysterien geäußert in seinen Darlegungen über die *Auferstehung Christi* als der Ursache unserer Auferstehung: « Resurrectio Christi ... nostrae resurrectionis ... est causa efficiens ... »<sup>23</sup> Nicht bloß der verherrlichte, aufgestandene Christus, sondern seine geschichtliche Auferstehung ist ihrem Ewigkeitswert nach Wirkursache unserer Auferstehung. « Die virtus divina bedient sich bei der Auferstehung des Menschen der geschichtlichen Auferstehung Christi und macht die Auferstehung des Menschen vom Werkzeug abhängig. Das instrumentum, nämlich die Auferstehung Christi, nimmt gleichsam in der Hand Gottes an der perennitas der virtus divina teil ... »<sup>24</sup> Diese aktive Heilswirksamkeit und damit die Gegenwärtigkeit, darf man nicht auf die Auferstehung beschränken: « Et ideo, sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ipsius sunt nobis salutaria, ut supra dictum est; ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina ... »<sup>25</sup>

Zu den bekannten Erklärungen, daß die Menschheit Christi und die geschichtlichen Heilstaten als Werkzeug der allgegenwärtigen virtus divina auch in distantiam wirkkräftig sein können, wäre ergänzend hinzuzufügen, daß die *individuelle Menschennatur Christi* potenziell, natürlich und fundamental tatsächlich mit allen Menschen in gewissem Kontakt steht. Auf Grund der hypostatischen Union zwischen dem Logos und seiner menschlichen Individualnatur sind alle Menschen, wie die Kirchenväter immer wieder sagen, in Christus eingeschlossen und mit Gott geeint. Mit dieser natürlichen, fundamentalen Einheit des ganzen Menschengeschlechtes in Christus, dem neuen Haupte, begründen die Kirchenväter nicht selten die Universalität der Erlösung. Diese natürliche Christusverwandtschaft ist die natürliche Disposition und Verbindung für die gnadenhafte Christugemeinschaft. Auch hier gilt: gratia supponit naturam<sup>26</sup>.

Viele Texte des hl. Thomas bestätigen, daß die passio Christi in den Sakramenten auf ähnliche Weise wirkt und gegenwärtig ist – als Vorbild- und Wirkursache – wie die Auferstehung Christi Vorbild und Ursache unserer Auferstehung ist<sup>27</sup>. « Wir können sagen: durch die virtus divina wirken Christus und seine passio im Sakrament; die passio ist durch die ihr innewohnende göttliche Kraft wirksam und in diesem Sinne gegenwärtig. »<sup>28</sup> Selbstverständlich kann die passio Christi nicht ihrem vergangenen physischen Sein nach gegenwärtig werden, sondern nur ihrer *Wirkkraft* nach.

<sup>22</sup> WEGENAER, 39.

<sup>23</sup> S. Th. III 56, 1 ad 3.

<sup>24</sup> WEGENAER, 44.

<sup>25</sup> S. Th. III 56, 1 ad 3.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu: Thomas KREIDER OSB: Unsere Vereinigung mit Christus, Freiburg Schw., S. 118-123. Es wurde in dieser Arbeit die Mysterienlehre nicht berücksichtigt, was aber über die « Christusförmigkeit und Christusebenbildlichkeit » der Erlösungsgnade gesagt wurde (S. 139-158), kann der Mysterienlehre nützlich sein.

<sup>27</sup> Siehe die Texte bei WEGENAER, 46.

<sup>28</sup> A. a. O. 47.

Da die *virtus divina*, mittels der *mysteria carnis Christi* als Werkzeug, unser Heil wirkte, sind die geschichtlich einmaligen gottmenschlichen Erlösertaten aus der raum-zeitlichen Begrenzung heraus – und, wenn man so sagen darf, in die *virtus divina aeterna* hineingehoben. Die *passio Christi* ist wohl zeitlich vergangen, aber nicht ausgelöscht, sondern in Christus, dem ewigen Hohenpriester, selber Ewigkeit geworden und in ihm *actu praesens*. Wir müssen wohl beachten, daß die *Person des Logos* der einzige Träger der Heilstat Christi ist. Die universale und efficiente Heilskraft des Todes Christi ist im Lichte der *göttlichen* Wirkkraft zu sehen: « *Passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae.* »<sup>29</sup> Es steht also die göttliche Tätigkeit hinter der Wirkkraft sowohl der historischen Heilstat, als auch jener der Sakramente. In Christus sind nun einmal Zeit und Ewigkeit vereint. Wie die *virtus divina* durch die menschlichen Heilstaten unser Heil in die Zeitlichkeit hineinwirkte, so kann auch umgekehrt die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit der Heilstaten in die Ewigkeit Christi eingehen und dort bleiben. Im sakramentalen Heilsgeschehen können die in Christus Ewigkeit gewordenen Heilstaten erneut in die Zeit « einbrechen » und durch die ewige *virtus divina* wirkkräftig und gegenwärtig werden. So überbrückt die *virtus divina* die raum-zeitliche Distanz zwischen der historischen *passio* und dem sakramentalen Heilsgeschehen. Ähnlich urteilt Gaillard: « La permanence virtuelle des actes passé dans le Christ glorifié, répétons le, est une vérité incontestable. Saint Thomas l'enseigne. »<sup>30</sup> Mit *Monden* und *Schillebeeckx* bejaht auch Gaillard, daß es möglich ist « de trouver dans les actes humains du Christ, *en tant mêmes qu'actes humains*, un élément permanent »<sup>31</sup>. Auf jeden Fall hat St. Thomas für diese Lösung die Prinzipien geliefert. « Die Mysterienlehre betont, so schreibt Wegenaer, im Anschluß an Casel<sup>32</sup>, daß die *Oikonomia Christi* zwar in der Geschichte sich vollzog (bis zur Passion), aber auch in die Ewigkeit hineinragt; daß sie als Tat des Gottmenschen eine übergeschichtliche Bedeutung hat, daß sie Heilsgeschichte, d. h. Tat Gottes an der Menschheit, ist; daß sie also Einbruch aus der Ewigkeit in diese Zeitlichkeit ist. »

Die *passio Christi* kann also durch die Sakramente wirkend und gegenwärtig werden *ihrer Wirkkraft nach* (*praesentia per operationem*). « Wenn die *passio* der Wirkkraft nach in der sakramentalen Handlung gegenwärtig wird, dann kann man auch von einer dynamischen Gegenwart der *passio* sprechen, nicht aber von einer dinghaften oder substanziellen Gegenwart. »<sup>33</sup> Wegenaer spricht von der operativ-dynamischen Gegenwart der *passio Christi* und sieht in dieser thomasischen Lehre den Schlüssel zum Verständnis der Mysterienlehre<sup>34</sup>.

\*

Daß der hl. Thomas die Tatsache einer Mysteriengegenwart kennt, wird von allen Theologen bestätigt, die diese Frage beim Aquinaten einge-

<sup>29</sup> S. Th. III 48, 6 ad 3.

<sup>30</sup> GAILLARD, 538 f.

<sup>31</sup> A. a. O. 540.

<sup>32</sup> WEGENAER, 126.

<sup>33</sup> A. a. O. 50.

<sup>34</sup> A. a. O. 5; 117.



hend prüften, so z. B. von M. Matthys<sup>35</sup>, Gaillard<sup>36</sup>, J. H. Nicolas<sup>37</sup>, der eine neue Erklärung gibt für die « présence agissante des mystères du Christ dans et par les sacrements ». Gehen wir kurz darauf ein. Zunächst lehnt Nicolas die Lösung durch den « symbolisme sacramentel » mit Recht als unzureichend ab. « ... Toutes les voies qu'ouvre la notion de présence symbolique conduisent à l'impasse. »<sup>38</sup> Ebenso unbefriedigt läßt einen die Lösung mit dem Hinweis auf die « présence virtuelle » und die « efficacité des sacrements », in denen der verherrlichte Christus jene Gnade vermittelt, die er einst auf Golgotha verdient hat. Wie soll das Meßopfer wirkliches Opfer sein und das gleiche Opfer wie das Kreuzesopfer, wenn es nur die Früchte des Kreuzesopfers vermittelt ohne « réactualisation de l'événement du Calvaire »<sup>39</sup>. Gott will, wie es bei Paulus ausdrücklich geoffenbart ist, daß der Mensch gerettet werde « par conformité progressive au Christ souffrant, mourant, résuscité ». Die Ansicht, daß die Heilstaten Christi in den Sakramenten nur insofern gegenwärtig werden, als der verherrlichte Christus ihre Früchte vermittelt, sans aucunement réactualiser les actes salvifiques du Christ, wird dieser Offenbarungswahrheit nicht gerecht<sup>40</sup>. Die Sakramente verursachen, was sie bezeichnen, sie bezeichnen aber die « passio Christi », also ist diese auch wirkend und gegenwärtig in und durch die Sakramente. Die sog. Effektus-theorie vertritt die Auffassung, daß die Sakramente wohl die passio Christi bezeichnen, Gnadenursache aber ist nicht die geschichtliche Heilstat, sondern der verherrlichte Christus. Diese Auffassung ist offensichtlich inkonsequent und ungenügend. Sie führt nicht zu einer « présence agissante des mystères du Christ ». Die meisten Theologen greifen nun wie der Aquinate auf die virtus divina zurück, welcher allein auch die geschichtlichen Heilstaten Christi ihre Wirkkraft verdanken. Die virtus divina aber erreicht alle Zeiten und Orte ; das gleiche gilt auch von den mit ihr verbundenen und in ihr Ewigkeit gewordenen geschichtlichen Heilstaten Christi. So werden die geschichtlichen Heilstaten wirksam und gegenwärtig in und durch die Sakramente. Dies ist, wie wir sahen, die Lösung von Wegenaer. Gaillard sagt von ihr : « Cette solution, qui n'offre aucune difficulté et représente l'enseignement formel de saint Thomas, devrait rallier tous les thomistes, comme le minimum permettant de parler

<sup>35</sup> M. MATTHIJS OP : *Mysteriengegenwart secundum S. Thomam*. Ang 34 (1957) 393-399. « Per recursum igitur ad virtutem aeternam qua omnes actiones et passionis Christi instrumentaliter operantur tempore et loco speciatim per symbola sacra, et qua oblatio peracta semel in cruce perpetuatur ministerialiter ritu sacro consecrationis, quaedam praesentia mysterii praeteriti a S. Thoma admittitur absque re-actuatione reali-obiectiva plane inintelligibili » (p. 399).

<sup>36</sup> GAILLARD, 539 f.

<sup>37</sup> Jean-Hervé NICOLAS OP : *Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements*. RT 58 (1958) 20-54. « Ainsi les mystères du salut sont-ils présents dans et par les sacrements comme dans leur signe d'abord, mais aussi comme dans leur substitut causal » (p. 50).

<sup>38</sup> NICOLAS, a. a. O. 31.

<sup>39</sup> A. a. O. 32.

<sup>40</sup> A. a. O. 33.

en propres termes d'une présence mystérique ... »<sup>41</sup> Nicolas lehnt auch diese Lösung ab (S. 35-40), weil sie sich auf eine, für diesen Fall unzulängliche Auffassung von der Instrumentalursache stütze. Er muß sie ablehnen, weil er scheinbar auch die Auffassung von der in der virtus divina Ewigkeit gewordenen passio Christi ablehnt (S. 28 f.) und zu bestimmt sagt: « La passion, la Mort et la résurrection du Christ ne sont plus et partant n'agissent plus. »<sup>42</sup> Nicolas hält aber daran fest: « Et pourtant c'est en vertu de ces mystères et en y participant que l'homme aujourd'hui et jusqu'à la fin des temps est personnellement sauvé ... »<sup>43</sup>

Ein Fort- und Hineinwirken der actiones salvificae Christi, und zwar derselben actiones, die unser Heil objektiv erwirkten, in und durch die Sakramente muß sicher angenommen werden. Das erkennt man am besten für das sakramentale Opfer. Wie soll die spezifische und numerische Identität zwischen Kreuzes- und Meßopfer, ja der Wert des heiligen Meßopfers überhaupt, erklärt und begründet werden, wenn nicht dadurch, daß das sacrificium internum der heiligen Messe spezifisch und numerisch das gleiche ist wie im Kreuzesopfer? Dauert aber diese oblatio interna Christi in Cruce als formales Element des Kreuzesopfers nicht ewig fort, ist sie in Christus nicht mehr existent, so muß für das Meßopfer eine neue und andere oblatio interna (sacrificium internum) gefunden werden; das aber hätte zur Folge, daß das Meßopfer ein anderes Opfer wäre als das Kreuzesopfer. Das gleiche Argument gilt für alle Sakramente. Nach dem uns besonders durch Paulus kundgewordenen Plane Gottes soll sich die Erlösung im Menschen verwirklichen durch die völlige und immer vollkommenere Angleichung an den leidenden, sterbenden, auferstandenen und verherrlichten Christus. Also müssen auch eben diese Heilstaten in den Sakramenten und im Menschen wirksam und Gegenwart werden. Dazu aber ist erfordert, daß in den Sakramenten jene und dieselben Taten, oder inneren Akte, wirkend und gegenwärtig werden, durch die Christus unser Heil wirkte. Wie aber soll nun das geschehen, wenn diese Taten und Akte im verherrlichten Christus nicht mehr existent sind? Hier steht man vor dem Dilemma: entweder nimmt man die Fortdauer dieser inneren Akte und der Heilstaten in Christus an, und damit die Möglichkeit ihrer « réactualisation », oder man stellt die Identität zwischen Christi (objektivem) Erlösungswerk und unserer subjektiven Erlösung, d. h. die Mysteriengegenwart überhaupt in Frage. Von Anfang an war das gesamte Heilswerk Christi, von der Inkarnation bis zur Himmelfahrt, einschließlich der Einsetzung der Sakramente, auf die persönliche Erlösung aller und jedes einzelnen Menschen hingeordnet, sodaß wir in der subjektiven Erlösung wirklich nur die Weiterführung und Vollendung der objektiven Heilstaten sehen müssen.

Nicolas will nun die « présence agissante des mystères du Christ » dadurch erklären, daß er die subjektive Erlösung durch die Sakramente abhängig macht von einer « motion actuelle du Christ » (S. 40-54). Christus gibt den Sakramenten ihre Wirkkraft durch seine « motion actuelle ». <sup>44</sup>

<sup>41</sup> GAILLARD, a. a. O. 540.

<sup>42</sup> NICOLAS, a. a. O. 40.

<sup>43</sup> A. a. O. 40 f.

<sup>44</sup> A. a. O. 50.

Diese motion actuelle in den Sakramenten « est à la fois distincte et confondue avec les actes rédempteur du Christ »<sup>45</sup>. Trotz des « distincte et confondue » muß auch nach Nicolas in den Sakramenten die gleiche « action du Christ » wirksam werden, die einst das objektive Erlösungswerk vollbrachte. Darum sagt er: « l'efficience de l'action sacramentelle vient bien de la motion actuelle du Christ, mais cette motion reprend et continue celle qui a rendu efficiente l'action rédemptrice »<sup>46</sup>. Und doch ist die motion actuelle « entitativement distincte » vom Heilstun Christi im objektiven Erlösungswerk, aber Christus kann « reprendre indéfiniment cette action »<sup>47</sup>. « Ce n'est donc pas seulement le même agent, mais aussi la même action, sinon matériellement, du moins formellement : et cela explique que l'effet formel de cette action soit l'assimilation non au Christ glorieux, mais au Christ rédempteur. »<sup>48</sup> Auf Grund dieser Aussagen ist das « prolonger, reprendre, continuer » berechtigt, unbefriedigend aber bleibt die Erklärung, warum die « action du Christ » beim subjektiven Erlösungswerk « entitativement distincte » sei vom Tun Christi beim objektiven Heilsgeschehen. Prolonger, continuer, reprendre kann man doch nur was noch vorhanden, existent ist. Auch Nicolas müßte zur Begründung der « même action du moins formellement » zurückgreifen auf die von den meisten Thomisten vertretene Lehre von den in der virtus divina Ewigkeit gewordenen Heilstaten Christi, nur dann scheint eine « même action prolongée, et continuée » möglich. Tut man das nicht, so läuft man Gefahr, daß auf Grund der « action entitativement distincte » und der « motion actuelle du Christ glorieux » das sakramentale Heilsgeschehen, von der objektiven Heilstat losgelöst, etwas ganz anderes wird, als was Christus getan und gewollt hat. Es ließe sich der neue Aspekt von der motion actuelle in die Lösung von Wegenaer aufnehmen. Sicher braucht es im sakramentalen Heilswerk eine « motion par le Christ » als ein Fortwirken der Ewigkeit gewordenen Heilstaten Christi in der Zeit. Die meisten Theologen vertreten ja z. B. für das sakramentale Opfer eine « oblatio actualis » Christi, es müssen auf jeden Fall die Einheit und Kontinuität zur oblatio actualis in Cruce gewahrt sein. Diese motion actuelle, oder die oblatio actualis wird, wenn man so sagen will, ausgelöst durch den Glauben und die Intention : faciendi quod Christus redimendo et sacramenta instituendo voluit. Dieses unerläßliche opus operantis des Spenders und des Empfängers der Sakramente müßte auch in der Mysterienlehre noch mehr betont werden, um die Verdinglichung und Automatisierung der Sakramente zu vermeiden<sup>49</sup>.

\*

<sup>45</sup> A. a. O. 50 ; p. 51 heißt es sogar : « entitativement distincte ».

<sup>46</sup> A. a. O. 52 ; p. 49 heißt es « prolonge ».

<sup>47</sup> A. a. O. 51.      <sup>48</sup> A. a. O. 52.

<sup>49</sup> Marie Bernard DE SOOS OSB : *Le Mystère liturgique d'après Saint Léon le Grand* (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster i. W. 1958) drückt das Hauptanliegen des hl. Papstes Leo in folgenden Worten aus : « Pour saint Léon, l'activité du sujet joue vraiment un très grand rôle ; une attitude purement passive des fidèles, ou une conception des mystères liturgiques agissant par eux-mêmes,

Kommen wir nun zurück zu Wegenaer. Im II. Teil (S. 54-86) werden die bisher gewonnenen Ergebnisse an den « potissima sacramenta », Eucharistie und Taufe, geprüft. Diese Darlegungen, ganz auf Thomas fußend, bestätigen die Richtigkeit der im I. Teil gefundenen Lösung. Sehr aufschlußreich ist der III. Teil, in dem die thomasische Lehre von der « wirkenden Gegenwart der historischen Heilstaten per contactum virtutis divinae » mit dem Hauptanliegen Casels verglichen wird.

Casel spricht von einer objektiven und wirklichen Gegenwart oder Darstellung der vergangenen Heilstat im *Zeichen und durch das Zeichen*<sup>50</sup>. Daß im Zeichen und Symbol allein die dargestellte Sache nicht objektiv gegenwärtig ist, hat Nicolas überzeugend dargelegt<sup>51</sup>. Casel spricht wie viele andere vom « wirkenden Zeichen » (*signum efficax*), was bei ihm nun offensichtlich dazu führt, Zeichen und Ursache zu vermengen, oder dem Zeichen zuzuschreiben, was nur die *causa efficiens* vermag<sup>52</sup>. Casel hat, das ist die Quintessenz seiner Lehre, das Gegenwärtigwerden der historischen Heilstaten Christi vertreten. Aber diese Gegenwart ist nach ihm objektiv, oder gar substanziell. Casel kannte die thomasische Lehre von der Vergegenwärtigung der historischen Heilstat ihrer Wirkkraft nach per *contactum virtutis divinae* nicht, oder hat sie mindest nicht ausgewertet<sup>53</sup>. Darum muß Wegenaer zugeben, daß manche unglückliche Formulierungen Casels zu Mißverständnissen bei anderen führen<sup>54</sup>, ja daß seine Interpretation des klassischen Thomastextes III. 60, 3 unrichtig und ungenügend ist<sup>55</sup>. Wegenaer faßt dann die Ansicht Casels von der sakramentalen Gegenwärtigsetzung der *passio Christi* in der Messe in fünf Aussagen zusammen (S. 99-103) und nimmt kritisch Stellung dazu (S. 103-110). Wir dürfen sicher annehmen, daß Wegenaer seinen Mitbruder richtig interpretiert. In der sakramentalen Grundkonzeption stimmt Casel mit Thomas überein<sup>56</sup>. Ich möchte sogar beifügen, daß Casel dem Aquinaten wahrscheinlich näher steht als die Anhänger der Effektus-Theorie, die in den Sakramenten nur die Applikation der Erlösungsfrüchte sehen. Aber die Aussagen und Beweisgründe Casels sind des öftern mißverständlich, seine Berufung auf Thomas geschieht bisweilen zu Unrecht<sup>57</sup>. Nach Casel ist die Passion (in der Eucharistie) ebenso *realiter praesens* wie der Leib Christi<sup>58</sup>, darum ist Casel der Ansicht, daß die Passion Christi « per modum substantiae » gegenwärtig sei<sup>59</sup>. Diese Auffassung kann sich keinesfalls auf Thomas berufen und Wegenaer urteilt « benigne », wenn er sie « äußerst mißverständlich » nennt<sup>60</sup>. Sie ist theologisch nicht haltbar.

quelles que soient les conditions du sujet, sont tout à fait en dehors de sa pensée. » Saint Léon insiste principalement sur cet effort personnel des chrétiens pour revivre en eux (et tous ensemble) la vie de celui qui est leur exemplaire ; c'est là l'objet principal de sa prédication. Mysterienlehre und Mysterientheologie stehen also bei Leo d. Gr. nicht im Vordergrund, er begnügt sich mit kurzen Hinweisen (p. 102 f.).

<sup>50</sup> Bei WEGENAER, 93.

<sup>51</sup> NICOLAS, 22-31.

<sup>52</sup> Vgl. oben Anm. 15.

<sup>53</sup> Vgl. bei WEGENAER, 97.

<sup>54</sup> A. a. O.

<sup>55</sup> WEGENAER, 108 f.

<sup>56</sup> A. a. O. 103.

<sup>57</sup> A. a. O. 104.

<sup>58</sup> A. a. O.

<sup>59</sup> A. a. O. 106.

<sup>60</sup> A. a. O. 107.

Wegenauer korrigiert Casels Ansicht, daß der Opferakt des Priesters nicht der Opferakt Christi sei und sagt: « Der Opferakt des Priesters ist ein wirklicher, er ist der Opferakt Christi, und dieser priesterliche Opferakt liegt in der Konsekration. »<sup>61</sup> Diese Aussage müßte m. E. etwas vorsichtiger formuliert werden, damit nicht der Eindruck entstehe, als ob der persönliche Opferakt des Priesters, als *oblato interna*, die heilige Messe zum Opfer mache. Denn durch die Intention und den Opferakt des Priesters als *causa ministerialis* wird in erster Linie der Opferakt Christi als *sacrificium internum* gegenwärtig und vollzieht sich durch die Konsekration die unblutige Darstellung des blutigen *sacrificium externum* am Kreuze.

Casel hat seine Mysterienlehre vor allem an der Eucharistie als Opfer entwickelt. Selbstverständlich vertritt er die reale Gegenwart des Todes Christi auch für die Taufe. Ich glaube aber, daß Wegenauer auch hier benigne interpretiert wenn er sagt: « Für Casel wie für Thomas handelt es sich um eine Gegenwart der historischen *passio* ihrer aktuellen Wirkkraft nach durch den *contactus virtutis divinae*. Man muß von einem dynamischen Gegenwärtigwerden der *passio* sprechen im Hinwirken auf die Heilung und Heiligung des Menschen. »<sup>62</sup> Ob Casel nicht mehr wollte, wenn er sagt, daß wegen der Eingliederung in Christus und wegen der Mittätigkeit des Täuflings der Tod Christi « zuerst », objektiv und unabhängig vom Menschen wirken und somit gegenwärtig sein muß<sup>63</sup>. Mir scheint, daß Casel auch für die Taufe die Gegenwart der historischen Heilstat *per contactum virtutis divinae* nicht kannte. Vielmehr scheint er mit seinem Argument: « Wenn der Effekt wirklich da ist, muß auch die *causa* wirklich dasein »<sup>64</sup>, zu fordern, daß physische Wirksamkeit auch schon die objektive Gegenwart der *causa* bedingt.

Es wäre vielleicht der Mysterienlehre dienlicher gewesen, wenn jene Punkte, in denen Casel zu weit ging, noch klarer herausgestellt worden wären, nicht um Casels Leistung und Verdienste zu mindern, sondern um die Mysteriengegenwart, die sich, wie nun feststeht, auf Thomas berufen kann, von Überspitzungen zu befreien und dadurch allgemein annehmbar zu machen. Es wäre nur zu wünschen, daß alle Schüler Casels und die Hüter seines Erbes die gewonnenen Erkenntnisse aufnehmen und auswerten. Casel hat für die Mysterientheologie im wahrsten Sinne des Wortes Pionierarbeit geleistet. Pioniere aber müssen kraftvoll vorstoßen, und dürfen, um Zögernde mitzureißen, gelegentlich auch einmal über das Ziel hinausschießen. Auch Nicolas, der über Casel zwar mit « *esprit* », aber da und dort doch heftig ins Gericht geht, bezeugt: « *En théologie sacramentaire la théorie mystérique de Dom Casel a joué le rôle d'un ferment actif ... L'influence de Dom Casel dans cette redécouverte n'est pas niable.* »<sup>65</sup> Casel ging, wohl inspiriert durch die gelebte Liturgie, intuitiv vor. Intuition ist der Theologie ebenso nötig wie die Demonstration. Durch Kritik und Suchen nach neuen Wegen soll die Intuition nicht in Frage gestellt, sondern fundiert werden.

THOMAS KREIDER OSB

<sup>61</sup> A. a. O. 110.

<sup>62</sup> A. a. O. 114.

<sup>63</sup> A. a. O.

<sup>64</sup> A. a. O. 115.

<sup>65</sup> NICOLAS, 20.



## Um die theologische Bedeutung der Privatoffenbarungen

Zu einem Buch von Karl Rahner

### I

Wer an die Menge falscher Erscheinungen und Prophezeiungen der letzten Jahrhunderte denkt, der wundert sich nicht, daß so mancher Christ in den « Privatoffenbarungen »<sup>1</sup> einen Auswuchs der volkstümlichen Sucht für das Wunderbare oder eine Art geistlicher Koketterie der Mystiker sah. Begreiflich, daß die Theologen ihnen gegenüber sich durchwegs zurückhaltend zeigen. Wenn sie auf Privatoffenbarungen etwas näher eingingen, so geschah das fast ausschließlich aus seelsorglichen Gründen, in der Absicht, die Gläubigen davor zu warnen. Welche theologische Disziplin hätte sich denn mit ihnen näher befassen sollen ?

Etwa die *Dogmatik*? Die Dogmatiker lehnten es ab mit der Begründung : Entweder bringen uns diese Offenbarungen lehrinhaltlich etwas Neues oder nicht. Wenn ja, dann sind sie zu verwerfen, denn seit dem Tod des letzten Apostels gibt es keine dogmatisch bereichernde Offenbarung mehr<sup>2</sup>. Bringen sie aber nichts Neues, dann sind sie überflüssig.

Könnten sie etwa in der *Moraltheologie* Platz finden ? Nein, auch da nicht. Diese handelt ja von den Grundprinzipien unseres Handelns, die uns ein für alle Mal gegeben sind. Ist sie nicht gerade dazu da, aus diesen Prinzipien das abzuleiten, was jeder Christ in jeder bestimmten Situation als Wille Gottes zu tun hat ? Da erscheinen die Privatoffenbarungen überflüssig.

Man könnte vielleicht meinen, sie gehörten in die *Apologetik* hinein, da es ihr doch um die Offenbarung geht. Aber hier ist die allgemein christliche Offenbarung gemeint. Und wenn das Vatikanum als Erweise (argumenta) dieser Offenbarung die Wunder und Prophezeiungen nennt, denkt man da nicht einzig an die in der Schrift erwähnten Prophezeiungen ? Wo gibt es übrigens andere, die genügend erwiesen sind ?

Sollte sich etwa die *Exegese* mit den Offenbarungen befassen ? Warum wohl ? Ist sie nicht Deutung der Schrift ? Und ist die Bibel nicht « Revelatio publica », die als solche sich von den « privaten » Offenbarungen unterscheidet ?

Privatoffenbarungen werden oft im Zusammenhang mit der *Mystik* erwähnt. Je näher ein Mensch Gott steht, desto mehr und eher scheint Gott sich ihm kund zu tun. Man hat behauptet, daß die « mystische Verlobung » eine Voraussetzung jeder echten besonderen Offenbarung sei<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Privat sind diese Offenbarungen nur dogmatisch gesehen inbezug auf die allgemein verbindliche Revelatio publica ; tatsächlich können sie aber mehr oder weniger öffentlich sein. Man denke an Lourdes.

<sup>2</sup> Decr. « Lamentabili », prop. 21, Denz. 2021.

<sup>3</sup> K. Hock : Johannes vom Kreuz und die Nebenerscheinungen der Mystik. TPQ 7 (1925) 703 : « Ist eine Seele noch nicht zur mystischen Verlobung gelangt,

Und doch : befand sich etwa Bernadette Soubirous zur Zeit ihrer Erscheinungen im Zustande der mystischen Verlobung ? Waren etwa die Kinder von Fatima und Beauraing Mystiker ? Es ist Tatsache, daß wir kaum irgendwo härtere Urteile gegen die Privatoffenbarungen finden als beim großen Kirchenlehrer der Mystiker : Johannes vom Kreuz. Er schreibt z. B. : « Seitdem uns Gott seinen Sohn gegeben, der das Wort ist, hat er uns kein anderes Wort mehr zu geben. In diesem Wort hat er uns in einem zugleich alles gesagt ; er hat uns nichts mehr zu sagen. »<sup>4</sup> Wer Visionen, besondere Offenbarungen verlangt, der begeht eine Sünde. Tatsache ist, daß die wortlose Mystik reiner Kontemplation oft als Gegensatz zu den Offenbarungen verstanden wurde. Diese sind eigentlich bloß Begleiterscheinungen der Mystik, in der sie nicht ihren Platz finden können.

Zu diesen Erwägungen ließe sich manches sagen. Sie sind charakteristisch für eine bis vor kurzem ziemlich allgemein verbreitete Einstellung der Theologen gegenüber den Privatoffenbarungen.

## II

In dieser Beziehung ist nun eine Wandlung im Gange. Ein neues Bestreben geht dahin, die Privatoffenbarungen nicht nur von der Dogmatik oder von irgend einer andern theologischen Disziplin her zu verstehen, sondern nach ihrer besondern theologischen Bedeutung zu fragen und so eine « Theologie der Offenbarung » aufzubauen.

Einige Ansätze in dieser Richtung findet man bei I. M. Congar, E. Ranwez, J. M. Stählin und andern<sup>5</sup>. Origineller und besonders befruchtend sind die folgenden Veröffentlichungen : Der Artikel « La foi et les signes » von J. H. Nicolas<sup>6</sup> und das Buch : « Visionen und Prophezeiungen » von K. Rahner<sup>7</sup>. Auf dieses Buch, das erstmals 1952, und 1958 in einer im wesentlichen kaum veränderten zweiten Auflage erschienen ist, möchten wir wenigstens insofern eingehen, als es die Frage nach dem theologischen « Wesen » der Privatoffenbarungen aufwirft. Diese wird gleich im ersten Kapitel behandelt, in dem von der Möglichkeit und der theologischen Bedeutung dieser Offenbarungen die Rede ist. In einem zweiten Kapitel geht das Buch auf psycho-

hat sie also noch nie in der Ekstase die mystische Liebesvereinigung auch nur vorübergehend genossen, so ist alles, was sie an Visionen und Offenbarungen vorbringt, als Täuschung anzusehen. »

<sup>4</sup> Subida del Monte Carmelo, L. II, c. 22, n. 3 S. 191, (Burgos 1931) : « todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar ».

<sup>5</sup> Y. CONGAR : La crédibilité des révélations privées. VSs 53 (1937) 22-48. – E. RANWEZ : Révélations privées. Revue diocésaine de Namur 5 (1950) 165-178, 318-333. – J. M. STÄHLIN : Revelaciones. Madrid 1954.

<sup>6</sup> J. H. Nicolas : La foi et les signes. VSs 25 (1953) 121-164.

<sup>7</sup> K. RAHNER : *Visionen und Prophezeiungen*. 2., unter Mitarbeit von T. BAUMANN SJ ergänzte Aufl. (Quaestiones disputatae, 4.) – Herder, Freiburg 1958. 107 S. – Grundlegende Auffassungen dieses Buches finden sich schon in K. Rahners Artikeln : « Über Visionen und verwandte Erscheinungen », Geist und Leben 21 (1958) 179-213, und « Les révélations privées », Revue d'Ascétique et de Mystique 25 (1949) 506-514.

logische Probleme ein, die diese stellen. Ein weiteres Kapitel handelt über Kriterien und Verhaltensweisen. Das Buch schließt mit einigen Bemerkungen über Prophezeiungen.

Karl Rahner geht in seiner Untersuchung über die theologische Bedeutung der Privatoffenbarungen von der Kritik einer « durchschnittlichen Auffassung » aus. Dieser Auffassung geht es fast ausschließlich um die Arten, die Psychologie und die Echtheit der Privatoffenbarungen. Es fehlt ihr eine eigentliche « theologische Betrachtungsweise ». So kommt es, daß – im Sinne dieser Auffassung – die Kirche sich mit den Privatoffenbarungen nur insofern beschäftigen könne oder müsse, als es zu entscheiden gelte, ob sie mit dem kirchlichen Glaubensgut übereinstimmen, um sie dann dem bloß menschlichen Glauben freizugeben (S. 21).

Eine solche Auffassung ist nach Rahner zu negativ und zu positiv zugleich. Sie ist zu *negativ*, weil sie die nachapostolischen – Rahner sagt meistens die « nachchristlichen » – Offenbarungen nur als « private » betrachtet und sie alles, was in der Schrift zu einer Theologie des Prophetischen vorliegt, brach liegen lasse und es unterlasse zu fragen, « welche Funktionen sie in der Kirche haben, welches ihr Verhältnis zum hierarchischen Amt der Kirche sei, welche Bedeutung ihre Sendung habe für die Geschichte der Kirche in ihrem innern und äußern Leben ». Und der Autor bemerkt in diesem Zusammenhang, es habe sich eigentlich nie eine orthodoxe Theologie ihrer angenommen (S. 22).

Die « durchschnittliche Auffassung » ist aber auch zu *positiv*. Sie sieht im großen und ganzen in den nachapostolischen Privatoffenbarungen einen Anwendungsfall der allgemeinen Theologie des Offenbarungsgeschehens, wie sie die Fundamentaltheologie entwickelt. Gewiß, sie stehen wenigstens insofern nicht auf gleicher Linie wie die allgemein gültige Offenbarung, als sie sich nicht verpflichtend an alle wendet ; aber sie ist doch Offenbarung *Gottes*. Mit der Tatsache des Redens Gottes steht aber nach Rahner auch die Möglichkeit eines verpflichtenden Glaubens an die Privatoffenbarungen fest. Und diese mögliche Glaubenspflicht (*fides divina*, wenn auch nicht *fides ecclesiastica*) beschränkt sich nicht auf den Offenbarungsempfänger : « Wenn im allgemeinen die Theologen zugeben, daß der unmittelbare Empfänger der Privatoffenbarungen die göttliche Mitteilung *fide divina* glauben könne und sogar (bei genügender Sicherheit) müsse, dann ist eigentlich nicht einzusehen, warum dasselbe nicht auch bei andern der Fall sein könne » (S. 24).

Eine solche Auffassung ist offensichtlich zu positiv, weil nach ihr « ein wirklicher, das Wesen der Sache betreffender Unterschied zwischen öffentlicher und nachchristlicher privater Offenbarung » nicht gefunden wird. Zur Wahrung dieses Unterschiedes und als Voraussetzung zur theologischen Sinngebung der Privatoffenbarungen fordert Rahner einen « wesentlichen qualitativen Unterschied » zwischen den vorchristlichen Offenbarungen und den nachchristlichen kirchlichen, nicht rein individuell bedeutsamen Privatoffenbarungen.

Dieser wesentliche Unterschied ist darin zu suchen, daß die vorchristlichen Offenbarungen noch heilsgeschichtliche Bedeutung haben oder haben können, die andern aber nicht. *Vor* Christus konnte der Gegenstand der

Offenbarungen noch ein dem Menschen verhülltes Ereignis sein, das dessen Situation vor Gott wesentlich zu verändern vermochte : Gesetz und Gnade, Zorn und Bund zum Beispiel, hingen noch vom freien, dem Menschen verborgenen Handeln Gottes ab. Jetzt aber, *nach* Christus, ist das Heilshandeln endgültig und allgemein offenbar. Wir leben in der Endzeit, in der wir nichts zu erwarten haben, was unsere Heilssituation wesentlich verändern könnte.

Wenn dem aber so ist, was für eine theologische Bedeutung kann denn in dieser Endzeit noch den Privatoffenbarungen zukommen ? Was könnten sie uns denn bieten, was nicht schon unabhängig von ihnen durch die allgemeine Offenbarung erkannt werden kann ? Sind sie also nicht « unbedeutend », überflüssig ? Aber eine andere Frage drängt sich hier auf : wie kann denn etwas unbedeutend, überflüssig sein, was Gott geoffenbart ? Die Privatoffenbarungen müßten sich in die endzeitliche Heilssituation einordnen lassen. Allerdings hätten sie dort eine besondere Rolle zu spielen.

Das ist tatsächlich möglich durch die folgende theologische Sinngebung der nachapostolischen Privatoffenbarungen : « Ihr Wesen liegt nicht in der Offenbarung einer gegenständlichen Inhaltlichkeit (in ihrem assertorischen Charakter), die nur 'akzidentell' zur allgemeinen Offenbarung hinzukäme oder mit ihr schon identisch wäre, sondern : Privatoffenbarungen sind in ihrem Wesen ein *Imperativ*, wie in einer bestimmten geschichtlichen Situation gehandelt werden soll ; sie sind wesentlich keine neue Behauptung, sondern ein neuer Befehl. In ihren *Behauptungen* sagen sie wirklich nur, was man immer schon aus Glaube und Theologie weiß. Und dennoch sind sie nicht überflüssig oder bloß ein himmlischer Repetitionskurs der allgemeinen Offenbarung oder eine intellektuelle Mäeutik zur Erkenntnis von etwas, was man grundsätzlich auch ohne diese Hilfe finden könnte. Denn, was in einer bestimmten Situation als Wille Gottes zu tun ist, das läßt sich logisch in eindeutiger Weise nicht ableiten bloß aus den allgemeinen Prinzipien des Dogmas und der Moral, auch nicht unter Zuhilfenahme der Analyse der vorliegenden Situation » (S. 27).

### III

In diesen paar Sätzen beschreibt Rahner vortrefflich die besondere theologische Bedeutung der nachapostolischen Offenbarungen. Damit diese Lösung reiner und breiter zur Geltung komme, möchten wir folgende kritische Erwägungen anstellen.

Es ist gewiß wahr, daß die von Rahner beschriebene « durchschnittliche Auffassung » der Theologie gegenüber den Privatoffenbarungen *zu negativ* ist ; daß aber eigentlich noch nie eine orthodoxe Theologie sich der Theologie des Prophetischen angenommen habe, das scheint uns eine etwas übertriebene Behauptung. Wenn auch ein Kardinal Torquemada, ein Kanzler Gerson, ein Kardinal de Bona, Eusebius Amort und andere in ihren Schriften über Privatoffenbarungen fast ausschließlich mit den Unterscheidungsmerkmalen sich befassen, so gibt es doch andere Theologen, die wesentliche Elemente einer theologischen Sinngebung dieser Offenbarungen angeben oder andeuten, wie z. B. Thomas von Aquin im Traktat über die Weissagung und

die Salmaticenses in ihrer Abhandlung über den Glauben. Es gibt auch besondere theologische Traktate über die Privatoffenbarungen, in denen einige dieser Elemente entwickelt werden. Man denke an den « *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations* » von Lenglet du Fresnoy, der 1751 erschienen ist. Das Buch hält allerdings schlecht, was der Titel verspricht. D. Gravina gab 1638 seinen « *Lapis Lydius* » heraus, der nach seinem vollen Titel zu schließen nur von Unterscheidungskriterien handeln sollte; tatsächlich ist aber das Buch geradezu eine theologische Abhandlung über die Privatoffenbarungen.

Wenn die « durchschnittliche Auffassung » der Theologen gegenüber den Offenbarungen nach Rahner zu positiv ist, so liegt das nicht so sehr in der Auffassung jener Theologen, als vielmehr in zwei Annahmen, aus denen heraus er die Auffassung interpretiert. Er nimmt erstens wie Suárez an<sup>8</sup>, der Glaube an die Privatoffenbarungen könnte als *fides divina* möglich und geboten werden, insofern wenigstens, als es sich um den unmittelbaren Empfänger handle. Rahner sagt, dies werde « allgemein » von den Theologen zugegeben. Wer sich mit dem Schrifttum, das sich auf die Privatoffenbarungen bezieht, etwas näher befaßt hat, kann hierin Rahner nicht zustimmen. Bald nachdem die Theologen angefangen hatten, diese Frage zu behandeln, waren sie geteilter Meinung<sup>9</sup>, und der Einfluß der Lehren Benedikt XIV. über die Privatoffenbarungen trug besonders dazu bei, daß die Suárezische Ansicht mehr und mehr an Geltung verlor.

Die Richtigkeit der Annahme selbst kann hier nicht untersucht werden; es würde zu weit führen. Es sei nur bemerkt, daß, wenn nach Rahner eine Privatoffenbarung keine neue « Behauptung » ist – Thomas sagt im gleichen Sinne: keine neue Lehre, wie wir noch sehen werden –, sondern ein « Imperativ » zur Tat, so ist nicht einzusehen, wie sie einen Teil des Glaubensgegenstandes ausmachen könnte; und wenn dem so ist, so kann sie auch keinen Glaubensakt begründen.

<sup>8</sup> F. SUÁREZ: *Opera omnia* XII, de fide, disp. 3, sect. 10, n. 5 (Paris 1858): « Assero primo, revelationem privatam sufficienter propositam, in quacumque materia versetur, sufficere ad assensum fidei ejusdem speciei et ejusdem habitus cum aliis assensibus fidei catholicae, et consequenter talem revelationem ad objectum formale fidei sufficere ... probatur primo ex scriptura, in qua legimus multas revelationes privatas factas ... »

<sup>9</sup> Bezeichnend ist hier die theologische Diskussion im Tridentinum inbezug auf das durch Sess. VI, Can. 16 (ed. Societas Goerresiana, vol. 12, n. 71, S. 693) gelöste Problem: « cumque nonnulli theologi hic certitudinem fidei etiam citra specialem revelationem varie assererent, complures alii in hanc descenderant sententiam: nemo citra specialem revelationem potest esse certus certitudine fidei de sua adepta gratia et praesenti gratia, certitudine inquam fidei, quia de certitudine scientiae atque evidentiae, quam hic nemo admiserat, frustra quaereretur, et certitudine coniecturali, probabili sive ut nonnulli appellant morali, notum est plerosque certos esse posse ... » Und die Salmaticenses (*Cursus theol.* t. XI, tr. 17, de fide, disp. I, dub. 4, n. 103, S. 48, Paris 1879) schreiben: « Est enim dissidium non leve inter authores, an hisce revelationibus privatis, et eorum objectis debeamus, vel saltem possimus per habitum fidei theologiae assentire. »



Aber einfach erstaunlich erscheint uns die zweite Annahme: was hier für den unmittelbaren Empfänger angenommen wird, soll auch für andere gelten. Rahner übersieht hier offenbar einen wichtigen Unterschied: der unmittelbare Empfänger einer Offenbarung unterscheidet sich als solcher von jedem andern dadurch, daß er diese unmittelbar von Gott (oder einem seiner himmlischen Gesandten) erhält und daß – wenn er sie mit aller Gewißheit annimmt – dies unter dem Einfluß einer Gnade geschieht, die er zugleich mit der Offenbarung vom himmlischen Mitteiler bekommt. Diese Gnade scheint uns die Prophetengabe zu sein, die eine sehr starke Gewißheit erreichen kann – *maximam certitudinem habet* (S. T. II-II q. 171, a. 5).

Wer aber eine Offenbarung vom Propheten, vom Seher vernimmt, steht nicht unter dem Einfluß dieser Gnade. Der Seher kann nicht, wie Gott, mit dem Wort auch die Gewißheit über dessen göttlichen Ursprung geben. Man vergesse in diesem Zusammenhang nicht die Lehre Benedikts XIV. und des hl. Pius X., nach der man Offenbarungen und Erscheinungen mit bloß menschlichem Glauben anzunehmen habe<sup>10</sup>.

Was nun die *Lösung des Problems selbst* angeht, sehen wir nicht ein, warum der Autor als Ausgangspunkt einen « wesentlichen qualitativen Unterschied » zwischen den vorchristlichen und nachchristlichen Offenbarungen verlangt, und warum er diese Lösung – prinzipiell wenigstens – nicht auch auf die vorchristlichen Privatoffenbarungen anwendet, die doch gewiß auch ihre theologische Bedeutung haben. Gab es nicht auch in der Geschichte des Volkes Gottes Offenbarungen, die als Imperativ nur eine bestimmte Situation z. B. in der Periode des mosaischen Gesetzes betrafen?

Selbstverständlich gehören die nachapostolischen Offenbarungen heilsgeschichtlich in die Endzeit und in diesem Sinne sind sie von den andern verschieden; aber ein wesentlicher Unterschied scheint sich aus ihrer eigenen Inhaltlichkeit nicht zu ergeben. Die Weissagung des Agabus über eine große Hungersnot, wie sie das 11. Kapitel der Apostelgeschichte berichtet, ist eine prophetische Offenbarung, die heilsgeschichtlich nichts Konstitutives bringt, aber doch in die große Öffentlichkeit dringt. Solche Offenbarungen gab es auch in der vorchristlichen Zeit. Öfters wurde im Alten Bund Hungersnot geweissagt (Jer. 24, 10; Ezech. 16-17). Auch diese Weissagungen boten heilsgeschichtlich nichts Neues.

K. Rahner scheint nicht zu beachten, daß es im Alten Bund, neben der großen heilsgeschichtlichen Offenbarung durch Moses z. B., auch Privat-

<sup>10</sup> BENEDIKT XIV (De servorum Dei beatificatione, l. II, c. 32, n. 11) schreibt: « Licet non debeatur nec possit adhibere assensum fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae iuxta prudentiae regulas, iuxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles ». Vgl. Enzyklika « Pascendi dominici gregis » (Actes de Pie X, t. III, S. 174, Paris 1936); Collegii Salmatic. *Cursus theol.* a. a. O. n. 115, S. 54: « ex dictis infertur, omnes qui privatas revelationes aliis communicatas, et ab Ecclesia approbatas audiunt, assentiri illis dumtaxat per fidem humanam, nec ad aliam teneri, quia non praestant illis assensum, nisi innixi testimoniis illarum personarum quae illas a Deo accepisse testantur, quod fallibile est ... »

offenbarungen gibt, die sich zu jener Offenbarung verhalten wie die nachapostolischen Offenbarungen zur Offenbarung in Christus.

#### IV.

Von nicht zu überschätzendem Wert ist hier die Lehre, die *der hl. Thomas* im Traktat über die Weissagung (S. T. II-II q. 174, a. 6) entwickelt. Er fragt sich da, ob die Stufen der Weissagung sich entsprechend dem Fortgang der Zeit entwickeln. Er bejaht die Frage, insofern es sich um Offenbarungen handelt, die den für die heilsgeschichtlichen Zeitalter geltenden Gottesglauben (*fides Deitatis*) betreffen. Beziehen sich aber die Offenbarungen auf die innerhalb dieser Zeitalter (der Patriarchen, des Gesetzes und der Gnade in Christus) zu vollbringenden Handlungen, so steht es anders: « Was die Lenkung der menschlichen Handlungen angeht, ergibt sich die Verschiedenheit der prophetischen Offenbarung nicht aus dem Fortgang der Zeit, sondern aus der Bedingung der Aufgaben (*conditionem negotiorum*) ... Und darum sind zu jeder Zeit Menschen von Gott her über das, was zu tun ist, unterrichtet worden, sofern es für das Heil der Auserwählten dienlich war » (zitiert nach der deutschen Thomas-Ausgabe, Bd. 23). Wer diese Lehre des Aquinaten vor Augen hat, sieht nicht ein, warum man einen « wesentlichen » Unterschied zwischen vorchristlichen und nachapostolischen Offenbarungen machen müßte. Die heilsgeschichtlichen Perioden sind für die Privatoffenbarungen nicht entscheidend. Es kommt hier letztlich auf die Art oder « Bedingung » der jeweils zu vollbringenden Handlung an.

Wenn hier von Gottesglauben (*fides Deitatis*) und Handlungen (*negotia*) die Rede ist, so könnte man versucht sein, an die heute geläufige Unterscheidung von Dogma und Moral zu denken. « Die Bedingung der Aufgaben » beträfe demnach das durch das freie Eingreifen Gottes bestimmte Handeln. Thomas von Aquin gibt denn auch im soeben zitierten Artikel (zu 3), wo er die Unterscheidung zwischen den zwei Arten der prophetischen Offenbarung wieder aufnimmt, als Beispiel eine Prophezeiung, die zu den nachapostolischen Offenbarungen gehört. Besonders beachtenswert ist der Kontext, den übrigens der Heilige Vater Johannes XXIII. anlässlich des Abschlusses der Jahrhundertfeier von Lourdes als theologische Stütze für seine Erklärung über die Privatoffenbarungen heranzog<sup>11</sup>: « In jedem einzelnen Zeitalter haben Männer nicht gefehlt, die den Geist der Weissagungen besaßen, nicht, um neue Glaubenslehren vorzubringen, sondern zur Lenkung der menschlichen Unternehmungen. In diesem Sinne berichtet Augustinus, daß Theo-

<sup>11</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959) 147: « ... Que nul ne s'étonne d'ailleurs d'entendre les Pontifs Romains insister sur cette grande leçon spirituelle transmise par l'enfant de Massabielle. S'ils sont constitués gardiens et interprètes de la Révélation divine, contenue dans la Sainte Ecriture et la Tradition, ils se font aussi un devoir de recommander à l'attention des fidèles – quand après mûr examen ils le jugent opportun pour le bien général – les lumières surnaturelles qu'il plaît à Dieu de dispenser librement à certaines âmes privilégiées, non pour proposer des doctrines nouvelles, mais pour guider notre conduite: 'non ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directiones'. Tel est bien le cas de Lourdes ... »

dosius Augustus eine Gesandtschaft zu Johannes schickte, der in der Wüste Ägyptens wohnte, und von dessen steigendem Ruhm er gehört hatte, daß er mit dem Geiste der Weissagung begabt sei; und von ihm empfing er die gewisseste Botschaft des Sieges – *nuntium victoriae certissimum* » (Übersetzung der deutschen Thomasausgabe).

Auch vorchristliche Offenbarungen betreffen den Ausgang einer Schlacht. David und Saul zum Beispiel verlangen Offenbarungen (I Samuel, Kp. 23 und 28). Gerade von solchen Offenbarungen sagt Johannes vom Kreuz, daß Gott sie nicht liebt und daß die Menschen sie nicht verlangen sollten (Subida., L. II, c. 21, besonders n. 6). Es erhellt überhaupt nirgends so klar als aus der Heiligen Schrift, daß es in jedem heilsgeschichtlichen Zeitalter Privatoffenbarungen gegeben habe<sup>12</sup>.

Alle Privatoffenbarungen, die vorchristlichen wie die andern, finden darin ihre theologische Bestimmung, daß sie in einer bestimmten Situation angeben, was als Gottes Wille zu tun ist. Dieser Wille ist tatsächlich nicht in jedem Falle folgerichtig ableitbar aus einem göttlichen Gesetze. Wie oft hat Gott in der Geschichte anders entschieden als sogar ganz vom Gesetze Gottes erfüllte Menschen. Man lese zum Beispiel das Buch der Klostergründungen von der hl. Theresia von Avila (vgl. u. a. Kap. 31, nn. 11-12).

Gewiß hat Gott uns ein für allemal Gesetze geoffenbart und uns einen Verstand gegeben ... Das kann an und für sich genügen, um alle unsere Handlungen zu leiten. Aber tatsächlich greift Gott, der Herr der Geschichte, ereignishaft in diese ein. Und das geschieht durchwegs zur besseren Einhaltung der schon geoffenbarten Gesetze, insofern diese durch Schwäche vernachlässigt oder durch einseitigen Einfluß einer Mentalität einseitig interpretiert werden. Bezeichnend war zum Beispiel die Abwehrhaltung mancher Theologen gegen die Offenbarungen, die die hl. Margaretha von Alacoque vom Herrn in einer jansenistisch beeinflussten Zeit erhielt.

So sieht denn auch J. H. Nicolas den theologischen Seinsgrund der Privatoffenbarungen mit Recht darin, daß sie subsidiäre, außergewöhnliche Zeichen sind, die eine Schockwirkung haben können. Und so vermögen sie da zu wirken, wo die sakramentalen Zeichen zur Gewohnheit geworden sind<sup>13</sup>.

Die Privatoffenbarung ist ein Ausdruck göttlicher « Seelsorge » an uns. Und wenn sie sich auch nur außergewöhnlich bekundet, so bleibt sie doch eine dem Volke Gottes immer wieder zukommende Gnade. Das Volk Gottes des Neuen Bundes ist die Kirche. K. Rahner betont mit Recht das « Wesen » der Privatoffenbarungen im Zusammenhang mit dem Leben der Kirche.

<sup>12</sup> Card. DE BONA : *De discretionem spirituum*, c. 20, n. 4 (Bruxelles 1674) : « De publicis revelationibus ad communem Ecclesiae utilitatem disputant theologi cum de fide agunt. Privatas autem de quibus hic disserimus in omni aetate et omni statu hominum semper fuisse a primo parente usque ad nos tum ex Sacra Scriptura tum ex privatis historiis evidens est ».

<sup>13</sup> J. H. NICOLAS, a. a. O. [Anm. 6] 139 : « Plus frappantes par leur caractère religieux, elles (les manifestations du divin) provoquent chez certains et parfois dans l'ensemble du peuple chrétien, un choc salutaire que les signes sacramentals si dépouillés et devenus habituels ne produisent pas habituellement. C'est leur raison d'être providentielle. »

Wie sollten sie, die eine sekundäre, aber doch bedeutende, treibende Funktion in der Kirche haben, nicht in der Theologie ihren Platz finden? Sie sind als Ausfluß der Vorsehung Gottes eine Art göttlicher Seelsorge um die Kirche. Sie gehören mit der Weissagung als Prinzip des Handelns in die Moral. Nicht umsonst zitiert Thomas, gerade da, wo er am besten den Sinn der prophetischen Offenbarungen kennzeichnet, das Buch der Sprüche 29, 18: « Wenn die Weissagung aufhört, wird das Volk auseinander fallen » (S. T. II-II q. 174, a. 4). Und wenn er Ziel und Sinn der Weissagung darin sieht, daß sie zum Wohle der Kirche da ist – datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiae (S. T. q. 172, a. 4) –, so ist damit ein Grundanliegen Rahners inbezug auf die Privatoffenbarungen ausgesprochen. Insofern die Kirche vor allem das Volk Gottes des Neuen Bundes ist, gilt das Gesagte am unmittelbarsten von den « nachchristlichen » Offenbarungen, um die es vor allem praktisch geht<sup>14</sup>.

LORENZ VOLKEN MS

### Heilige Schrift

**Daniélou, Jean: Die heiligen Heiden des Alten Testaments.** – Schwabenverlag, Stuttgart [o. J.]. 143 S.

Der Verfasser wendet seine Aufmerksamkeit den biblischen Gestalten zu, die vor der Gründung des israelitischen Volkes oder außerhalb seiner Offenbarung lebten. Er trägt über jeden von ihnen, Abel, Henoch, Daniel, Noe, Job, Melchisedech, Lot und die Königin von Saba, alle Gegebenheiten aus Schrift und Tradition, oft auch aus israelitischen und sogar mohammedanischen Überlieferungen zusammen. So belehrend diese Informationen sind, sie bleiben nicht Selbstzweck, sondern dienen dem Verfasser zur Veranschaulichung der bekannten These, daß der Mensch aus der Natur und dem Gewissen die notwendigsten Heilswahrheiten ableiten kann. Vom missionarischen Standpunkt aus wollen die Darlegungen einen Beitrag zur Lehre vom Heil der schuldlos außerhalb des Christentums lebenden Menschen liefern. Mehr aber noch steht das Anliegen des Verfassers im Vordergrund, daß die Elemente der « kosmischen Religion », wie er sie nennt, nämlich die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung und der Kult dieser biblischen Heiligen wieder mehr zu Ehren kommen mögen.

So berechtigt die Bestrebungen dieses Buches sind, muß doch beigelegt werden, daß er wohl zu weit gegangen ist, die erwähnten Gestalten einfachhin Heiden in unserem Sinne wie auch Heilige mit der heutigen Bedeutung des Wortes zu nennen. Um diesen Gegensatz herauszubekommen, sind die Beweisführungen sicher scharfsinnig, aber den alten Texten ist damit wohl viel modernes Gedankengut unterschoben worden. Die Auf-

<sup>14</sup> Mehrere Fragen, die K. Rahner aufwirft, und andere desselben Fragenkreises haben wir eingehender und in theologischer Zusammenschau zu behandeln versucht in der Arbeit: « Les révélations dans l'Eglise », die wir demnächst zu veröffentlichen gedenken.

machung des Büchleins ist gefällig, aber die griechisch beigegebenen Ausdrücke und auch der deutsche Text ist nicht frei von störenden Druckfehlern.

Wenn somit die Exegese etwas überspitzt scheint, bleibt das Buch mit seiner Information und seinen Anregungen ein wertvoller Beitrag, um gewisse Einseitigkeiten unseres religiösen Denkens zu überwinden.

B. STEIERT OSB

**Masson, Denise: Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne.** Etudes comparées. 2 vol. – Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris 1958. x-829 p.

Les études vraiment neuves et fécondes sont trop rares pour que le recenseur ne dise sa joie de présenter celle-ci, fruit savoureux de vingt années de recherches et de réflexion. D. M. a, en effet, relevé les éléments proprement religieux communs au judaïsme, à l'islam et au christianisme, leurs similitudes de pensée et d'expression, ainsi que les analogies dogmatiques rencontrées dans ces traditions monothéistes. Toutes trois assurément communient dans la même foi : Tout vient de Dieu créateur et retourne à Dieu fin dernière. Mais le judaïsme et l'islam sont davantage axés sur la transcendance divine, tandis que le christianisme se veut religion d'amour. C'est dire que les lignes de pensée ici tracées seront tantôt divergentes et tantôt parallèles. Le principal mérite de l'auteur est de suggérer les rapprochements avec une extrême prudence et de se refuser à tout concordisme. Il sera toujours loisible à la critique de dépister des emprunts ou des influences historiques, mais l'essentiel est d'abord de présenter une somme théologique de l'Islam dans une perspective judéo-chrétienne.

Le profane ne peut manquer d'être frappé de l'appauvrissement doctrinal du Coran par rapport à la révélation biblique : ignorance du péché originel et de la nécessité d'une rédemption, rejet de toute idée du sacerdoce, éthique plus légaliste et rituelle que fondée sur la nature de l'homme, etc. Si les attributs du vrai Dieu transcendant et immanent sont identiques, les accusations de Mahomet contre le trithéisme des chrétiens – incompatible avec l'unité de l'essence divine – viennent d'une méconnaissance des notions de personne, de nature et d'attribut, et surtout de l'enseignement de Jésus relatif à son Père.

Exégètes chrétiens et Islamologues pourront faire des réserves sur tel ou tel exposé de leur théologie respective. Il reste que cet ouvrage est le premier à exposer la foi coranique, en fonction de son donné antérieur et par un auteur chrétien, soucieux de la comprendre avec sympathie. Il est hautement souhaitable que cet effort soit poursuivi, et que de leur côté, un *oulama* et un rabbin présentent, selon leur angle de vision propre, la croyance chrétienne « comparée » avec le Talmud et le Coran. Nul doute que ces exégèses compétentes de la Parole de Dieu, contenue dans le *Livre*, ne contribuent à unir les enfants de Dieu dispersés dans le monde.

C. SPICQ OP



**Amiot, François: Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.** – Letouzey et Ané, Paris 1958. 288 p.

Rarement ouvrage a mieux correspondu à son but ; en l'espèce : accompagner et compléter le *Nouveau Testament*, extrait de la *Sainte Bible* de Pirot-Clamer. La compétence exégétique de l'auteur donne toute sécurité, et l'on appréciera plus que jamais sa manière sobre qui lui permet de suivre et d'élucider le texte évangélique, tout en évitant les discussions techniques. Nous sommes particulièrement heureux de la chronologie adoptée (28-30), de la distinction des trois Marie, de l'interversion de Jo. v et vi, et des précisions données sur la nature et le but de l'enseignement en paraboles. Tout cela est d'un homme de métier. Mais dans une réédition, il serait souhaitable de ne plus informer le grand public des fantaisies du P. Audet sur la virginité de Marie, voire même de l'existence des quelques *mss.* sans valeur sur l'attribution du *Magnificat* à Elisabeth ; de nuancer enfin, voire même de supprimer les allusions à « la tradition » (!) situant la maison de la Vierge « dans le calcaire de la colline et comportant une ou deux chambres » (*sic*, p. 28), accordant à Marie des « grâces mystiques extraordinaires » au moment de l'enfantement (? p. 39), et attribuant l'angoisse du Christ à Gethsémani d'abord « à la vue des péchés des hommes » (p. 243)... alors que le Christ ne les avait pas plus présents à l'esprit qu'au premier jour. Dans la bibliographie, *Jésus en son temps*, si pauvre, doit être éliminé. Légères bavures, aisément nettoyables dans une composition dont les spécialistes seuls peuvent apprécier le mérite.

C. SPICQ OP

**Ryder Smith, C.: The Bible Doctrine of the Hereafter.** – The Epworth Press, London 1958. xiv-281 p.

C'était toujours avec curiosité et joie que l'on abordait la lecture d'un ouvrage de R. S., certain d'y trouver un exposé solide et neuf (on sait que notre auteur ne cite que les écrivains inspirés, et jamais un commentateur). On ne sera pas déçu par ce livre posthume, consacré – ironie de la Providence – aux Fins dernières.

Si le problème est complexe, il semble bien que l'Eglise primitive ait eu une doctrine commune et cohérente de l'au-delà, qu'il s'agisse de chaque individu ou de l'humanité comme telle. Depuis les prophètes, l'histoire du monde est divisée en deux âges (*aion*), l'ère présente qui est celle du péché, de la souffrance, de l'imperfection, l'ère future, de la justice, de la joie et de la consommation ; l'une et l'autre sont sous le gouvernement de Dieu, et c'est lui qui détermine la fin de la première et l'inauguration de la seconde. Le « Jour » marque le point de clivage de ces deux époques, mais dans la nouvelle Alliance, il désigne tantôt le jour du salut, marqué par l'envoi du Fils à la plénitude des temps (*II Cor.* vi, 2), tantôt la seconde venue du Fils de l'homme consommant le salut (*Rom.* xiii, 11). Il s'agit alors de la Parousie-Epiphanie, qui n'est pas seulement la venue ou la présence du Christ, mais la manifestation de sa victoire, inaugurée dès l'Ascension, et qui s'accompagne de récompenses pour ses loyaux sujets et de châtiments de ses ennemis. Cette foi au « jour final » (*télos, suntéléia*) domine toute la vie chrétienne (*maran*

*atha*). Toutefois, les Synoptiques semblent identifier la Parousie au retour du Christ dans son royaume, à l'expansion de l'Eglise, concomitante à la ruine de Jérusalem. Mais tous les écrivains du N. T. considèrent la Parousie comme proche, sans préciser cependant cette proximité, et *II Pet.* demandera de l'entendre de la façon la plus large.

Alors que l'A. T. divisait les hommes en bons et mauvais, le N. T. les considère comme tous mauvais, encore que certains deviennent bons de par la foi au Christ. La valeur d'un chacun se détermine selon qu'il vit ou non, en accord avec la lumière de sa conscience. C'est dire que le jugement est permanent, la discrimination entre bons et mauvais est actuelle. Ceux qui meurent avant la Parousie sont l'objet d'une sentence finale sanctionnant leur état. L'Ecriture dit peu de choses sur l'avenir des méchants : objets de la malédiction, de l'anathème, de la colère du Christ, ils sont châtiés dans la géhenne et le feu, « jetés dehors », dans les ténèbres. Les bons héritent le royaume : saints, purs, parfaits, ils possèdent la vie éternelle en présence du Christ et sont bienheureux.

Il est difficile de préciser la part de symbolisme et de littéralisme dans l'évocation des nouveaux cieux et de la nouvelle terre. L'*apokatastasis* et la *palingénésia* semblent envisager une re-crédation, un renouveau de l'univers, habitat des corps ressuscités. Dans un dernier chapitre R. S. examine la thèse de l'universalité du salut prônée par certains modernes, et conclut qu'elle est difficile à concilier avec les textes néo-testamentaires à moins d'exploiter l'argument de silence... Cet ouvrage devra être consulté par quiconque s'interroge sur le sort des âmes après la mort, par tout bibliste aussi qui s'enquiert de l'enseignement scripturaire sur la mort et le shéol, la résurrection, l'éternité et le Paradis.

C. SPICQ OP

**Corell, Alf: Consummatum est.** Eschatology and Church in the Gospel of St. John. Translation into English made by the Order of the Holy Paraclete, Whitby, from *Consummatum est; Eskatologi och Kyrka i Johannes-evangeliet* (Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1950). — S.P.C.K., London 1958. x-240 p.

Décidément, l'eschatologisme régresse de jour en jour. Non seulement Et. Stauffer vient d'esquisser une silhouette du Christ sans en tenir compte, mais les meilleurs exégètes ne parlent plus que d'eschatologie retardée (J. Schneider), réalisée (C. H. Dodd), « au-delà du temps et accomplie dans le temps » (O. Michel). Depuis la forte thèse de E. Ruckstuhl (*Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Fribourg 1951), nul ne souscrit aux thèses extrémistes de R. Bultmann. Mais il est difficile de renouveler un thème tant qu'on l'envisage dans les termes traditionnellement posés dans les discussions d'école. Le mérite de C. A. est d'abord de s'être dégagé de l'arbitraire confusion entre eschatologie et apocalyptique, puis d'avoir compris l'eschatologie johannique au sens collectif et non plus comme le fruit d'une mystique individuelle.

Une eschatologie authentique doit se référer au passé (les promesses du salut au cours de l'histoire d'Israël), au présent (insérée dans la foi et la vie chrétienne contemporaine : le royaume de Dieu est déjà là), à l'avenir

(orientée vers la venue et la consommation du nouvel âge). De ce chef, le quatrième Evangile considère la mort et la résurrection de Jésus comme fait eschatologique – *Consummatum est* –, réalisant l'attente du salut dans le peuple élu et chez les païens, mettant le point final à tout le ministère du Verbe incarné sur la terre, inaugurant une nouvelle dispensation et constituant une anticipation de la consommation finale. Or l'Eglise, fondée pour être l'instrument de cette réalisation de la rédemption pour l'humanité entière, continue l'œuvre du Christ jusqu'à la Parousie (p. 84) ; enracinée dans l'histoire présente, elle accomplit les promesses de l'A. T., et anticipe l'accomplissement dernier (p. 111). Un livre neuf et bienfaisant.

C. SPICQ OP

**Niewalda, Paul : Sakramentssymbolik im Johannesevangelium?** Eine exegetisch-historische Studie. — Lahnverlag Limburg 1958. xxvi-172 S.

Daß die Frage, « welchen Raum die Sakramente im Johannesevangelium einnehmen » (S. 1), schon unzählige Male abgewandelt wurde, dürfte zur Genüge bekannt sein. Und wem es trotzdem noch nicht aufgegangen ist, der greife nach diesem Buche. Dann wird ihn schon die immense Fülle der hier investierten Literatur überraschen, noch mehr aber die wissenschaftliche Konfrontierung mit den bisherigen Publikationen zum schwebenden Problem, zu welcher sich der Verfasser auf Schritt und Tritt sowohl im positiven als auch im negativen Sinne gezwungen sieht. Er kommt dabei zum Schlusse, daß auf rein exegetischem Wege wenig gesicherte Resultate herauszuarbeiten sind, hofft aber, in der weitgesteckten, auf ca 140 Seiten ausgedehnten historischen Exkursion zu günstigeren Ergebnissen zu gelangen. Was offenbar auch der Fall ist. Warum ? Weil Niewalda hier zunächst ein Quellenmaterial vorzulegen hat, das vom liturgischen Kreis bis zum profangeschichtlichen Raum alle einschlägigen Dimensionen umspannt. Und dann, weil er das respektive Stoffgebiet unter konsequenter Ausnutzung des Symbolgedankens in äußerst sauberer Analyse untersucht. So gelingt es ihm tatsächlich, uns für seine Grundidee von einer « sehr lebendigen sakramentalen Symbolik im Johannesevangelium » (S. 164) zu gewinnen. Dabei bleibt freilich die Frage offen, ob bei gewissen Details, besonders im ziemlich breit angelegten archeologischen Beweisgang, die an sich sehr ansprechenden Folgerungen immer ganz zu recht bestehen. Doch hierüber müssen die Spezialisten entscheiden.

L. SIMEON OP

### Dogmatik

**Christus Victor Mortis.** Terza Settimana Teologica, 23-27 Settembre 1957. — Pontificia Università Gregoriana, Roma 1958. 324 p.

Die Vorträge des vorliegenden Bandes wurden an einer theologischen Studienwoche der Gregoriana gehalten und befassen sich mit dem Mysterium der Auferstehung Christi in seiner ganzen soteriologischen und eschatologischen Bedeutung. Im Vordergrund der Betrachtung stehen Fragen der bib-

lischen und dogmatischen Theologie. In zweiter Linie wird aber auch der apologetische, liturgische und spirituelle Aspekt der Auferstehung berücksichtigt.

Besonders wertvoll scheint uns die Heraushebung der Einheit des österlichen Mysteriums in verschiedenen Beiträgen: Von der Geschichte der Exegese her zeigt S. *Lyonnet* (*La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul*, p. 95-118), wie die Auferstehung im Sinne der paulinischen Theologie von den griechischen und verschiedenen lateinischen Vätern in ihrer vollen ursächlichen Bedeutung für die Rechtfertigung des Menschen gesehen wurde, und wie sich auch Thomas (im Unterschied zu vielen späteren Theologen) den Gegebenheiten der Schrift anpaßt, indem er Tod und Auferstehung des Herrn im Hinblick auf die Rechtfertigung unter dem Gesichtspunkt der Wirkursächlichkeit zusammenfaßt, während er sie exemplarursächlich unterscheidet. Die Auferstehung wird deshalb mit Recht der *redemptio obiectiva* zugewiesen und eine Synthese der Erlösung *nur* unter dem Gesichtspunkt der Verdienstursächlichkeit als ungenügend erklärt. – In seiner Untersuchung « *The Resurrection of Christ, Instrumental Cause of Grace* » (p. 71-84) vertieft W. A. *Van Roo* diese Einsicht durch nähere Bestimmung der Instrumentalursächlichkeit der Auferstehung, die nicht nur von der menschlichen Natur des verklärten Christus, sondern auch vom Ereignis der Auferstehung auszusagen ist. Die allgemeine Theorie der Instrumentalursächlichkeit greift Gedanken auf, die der Verfasser ebenfalls im Zusammenhang mit der Sakramentenlehre entwickelt hat (*De sacramentis in genere*, Romae 1957). Insofern Christus durch alle Mysterien seiner Menschheit verursacht, die Wirkungen aber je verschiedenen Mysterien ähnlich sind (das Absterben der Sünde dem Leiden, die Neuheit des Lebens der Auferstehung), gibt es eine gewisse Appropriation der instrumental bewirkten Wirkungen. – Auch H. *Schmidt* (« *Paschalibus initiati mysteriis* », p. 263-280) weist die gleiche Einheit des Ostermysteriums nicht ohne treffende Bemerkungen zu Fragen der Praxis aus den Texten der Osterliturgie nach.

Einige Arbeiten unterstreichen die Rolle der verklärten Menschheit Christi. Besonders ausführlich und gründlich ist die Untersuchung von J. *Alfaro*, *Cristo glorioso, revelador del Padre* (p. 22-70), in der nach der Darlegung der joanneischen Aussagen über Christus als Offenbarer des Vaters auf Erden und in der Glorie die Frage nach der Bedeutung der verklärten Menschheit Christi für die *visio beatifica* näher erörtert wird. – J. H. *Wright* gibt einen Überblick über die Stufen der Vollendung der Welt durch Christus mit Einbezug der Engel und der Schöpfung unterhalb des Menschen (*The Consummation of the Universe in Christ*, p. 85-94), während *Teodorico da Castel S. Pietro* die Theologie des Hebräerbriefes über das himmlische Priestertum und Opfer Christi skizziert (p. 119-134). – S. *Tromp* macht schließlich in einer vorzüglichen biblisch-theologiegeschichtlichen Explikation von Kol 2, 19 und Eph 4, 16 auf die ekklesiologische Funktion Christi als des Hauptes aufmerksam (« *Caput influit sensum et motum* », p. 153-167). Die scholastischen Interpretationen der betreffenden Paulusstellen werden von der alten Medizin her verständlich gemacht.

Probleme der speziellen Eschatologie im Zusammenhang mit dem Ostergeheimnis werden von L. *Ciappi* (*La risurrezione dei morti secondo*

la dottrina cattolica, p. 3-21) und S. *Garofalo* (Sulla « escatologia intermedia » in S. Paolo, p. 135-153) behandelt. Im ersten Artikel wäre eine schärfere Herausarbeitung der einzelnen Punkte, die im Glauben verpflichten, wünschenswert. Die Natur der Auferstehung von den Toten analysiert der Verfasser nach den verschiedenen Ordnungen der Kausalität unter besonderer Berücksichtigung der Frage der Identität des Auferstehungsleibes, wobei er sich für eine numerische Identität, aber nur der Wesensprinzipien Materie und Form entscheidet. Die zweite Abhandlung ist eine Auseinandersetzung mit O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ? Le témoignage du N. T.* (Neuchâtel). So sehr Garofalo mit Recht bemerkt, daß die Alternative Cullmanns in dieser zugespitzten Form falsch gestellt ist, so wäre es doch von Vorteil gewesen, die Grundperspektive der Schrift schärfer herauszuarbeiten, wie es etwa H. M. Féret katholischerseits in seinem ausgezeichneten, vom Verfasser nicht zitierten Artikel, *Der Tod in der biblischen Überlieferung : Das Mysterium des Todes* (Frankfurt a. M. 1955) getan hat.

Drei Beiträge befassen sich mit dem apologetischen Aspekt der Auferstehung des Herrn : *É. Dhanis*, *L'ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l'évangile de saint Marc* (p. 167-210) ist eine sehr sorgfältige literarkritische Untersuchung des Markusberichtes über die Auferstehung, in der durch innere Gründe der Zusammenhang des Berichtes vom Begräbnis Jesu und vom Besuch des Grabes am Ostermorgen mit der vorausgehenden Passionsgeschichte nachgewiesen wird, sodaß Markus aller Wahrscheinlichkeit nach auch beim Bericht über die Auferstehung auf jene in der Gemeindefradition schon vorhandene Passionsgeschichte zurückgegriffen hat, die mit einem Hinweis auf die Auferstehung endete. Weitere interessante Parallelen werden zum 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes gezogen. – *K. Prümmer* (*I cosiddetti « dei morti e risorti » nell'ellenismo*, p. 211-239) setzt sich mit der Frage der religionsgeschichtlichen Parallelen zur Auferstehung des Herrn auseinander und begründet nach einer Beschreibung des religionsgeschichtlichen Materials die Einmaligkeit des christlichen Kerygmas von der Auferstehung. – *V. Marozzi* (*Osservazioni medico-psicologiche sui fatti concernenti la risurrezione di N. S.*, p. 240-62) bespricht die unmittelbare medizinische Ursache des Todes Christi und widerlegt bezüglich der Auferstehung Christi die Halluzinationstheorie.

Der liturgischen Seite des Ostermysteriums widmet sich schließlich außer dem schon erwähnten Artikel von H. Schmidt *A. Raes* in einer durch reiches Textmaterial belegten Darstellung der Auferstehung nach der byzantinischen Liturgie (p. 218-293). Ein Artikel von *L. M. Mendizábal* über die Bedeutung der Auferstehung für jede Spiritualität (*La vida espiritual como participación progresiva de la resurrección de Cristo*, p. 294-324), in dem nach einer bibeltheologischen Betrachtung des Todes und der Auferstehung vor allem der sakramentale und asketische Aspekt der Auferstehung des Herrn herausgearbeitet wird, beschließt die Reihe der Studien über das österliche Mysterium.

Es wäre verfehlt, wollte man dieser theologischen Woche einen Vorwurf machen, weil nicht alle wichtigen Fragen über das Ostermysterium



besprochen wurden. Es konnte sich nur um eine Auswahl grundlegender Fragen handeln, und diese Auswahl scheint uns im Ganzen gut getroffen. Wenn eine besonders wichtige Frage noch hätte ausführlicher behandelt werden sollen, dann ist es u. E. der Glaubensartikel vom Abstieg ins Totenreich. A. Raes macht zwar auf die Bedeutung dieses Abstiegs in der östlichen Liturgie aufmerksam. Es hätte sich aber eine einläßliche dogmatische Behandlung dieser Frage gelohnt, zumal gerade eine Theologie des Hadesabstiegs explizieren müßte, in welchem Sinn Christus wirklich « victor mortis » ist. Besonders erfreulich an der ganzen Studienwoche ist die einläßliche Darstellung des eigentlich biblischen und theologischen Aspektes der Auferstehung. Eine Theologie der Auferstehung und der damit zusammenhängenden Fragen wird nicht an dem vorbeisehen dürfen, was in den Beiträgen dieser theologischen Woche in sorgfältiger Untersuchung und aufgeschlossener Haltung erarbeitet wurde.

M. LÖHRER OSB

**Alberti Magni Ord. fr. Praed. De sacramentis**, primum edidit Albertus OHLMEYER OSB, **De incarnatione**, primum edidit Ignatius BACKES, **De resurrectione**, primum edidit Wilhelmus KÜBEL. (Opera omnia, tom. XXVI.) – Aschendorff, Monasterii (Münster) 1958. XXXVI-421 p.

Nicht zu verwechseln mit einer gedruckten *Summa theologica* (Ausg. Borgnet, Bd. 31-33), die Albert der Große in seinen späteren Jahren verfaßt hat « pro fratribus legentibus et disputantibus, qui non semper habent copiam originalium » (Bd. 33, 402), ist eine größere, aber unvollendet gebliebene theologische Summe, von der Jammy und Borgnet nur einen Teil in ihre Gesamtausgaben der Werke Alberts aufgenommen hatten, nämlich die *Summa de creaturis*, welche aus zwei Abhandlungen besteht: *De quattuor coaequaevis* (Borgnet, Bd. 34, 307-799) und *De homine* (Bd. 35). Die Kölner Editoren der *Opera omnia* beabsichtigen, zunächst die bisher ungedruckten Werke Alberts zu veröffentlichen, und haben von der großen, unvollendeten Summa bereits einen bei Jammy und Borgnet fehlenden Traktat, nämlich die *Questiones de bono*, als tom. XXVIII ihrer Gesamtausgabe veröffentlicht (vgl. Divus Thomas 30 [1952] 102-114). Nun bringen sie in tom. XXVI drei weitere Teile: *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione*. Als Grundlage dienen die Hss., die in den jüngsten Jahren von M. Weiß, M. Grabmann, A. Ohlmeyer, G. Meersseman, H. F. Dondaine und A. Dondaine aufgefunden wurden. Die älteren Kataloge der Werke Alberts erwähnten diese Schriften überhaupt nicht, oder sie spielten ganz undeutlich auf ihre Existenz an, was beweist, daß ihre Kenntnis auf keine direkte Benützung des Textes selbst zurückging. Wahrscheinlich kannten sie ihn nur aus den vielen Stellen in Alberts anderen Schriften, die auf jene weniger verbreiteten Traktate hinweisen. W. Kübel stellt diese 52 Verweise in der Einleitung zusammen (S. VI-VIII) und schließt aus denselben mit Recht, daß sie die Echtheit einwandfrei beweisen. Solche Verweise sind auch nützlich, weil sie uns einen Einblick in die Arbeitsmethode (und in die Arbeitswut!) des Verfassers erlauben, ganz zu schweigen von den unzähligen Fragen der Chronologie, die sie lösen oder ... ungelöst lassen. Viele Worte werden wir nicht verlieren, um

den hohen Wert der hier edierten Schriften Alberts hervorzuheben oder um die vorzügliche Herstellung des Textes zu loben. Welch ungeheuere Arbeit die Verifizierung der Zitate gefordert hat, kann man sich leicht denken. Das von Prof. B. Geyer geleitete Albertus-Magnus-Institut hat hierzu auch andere Fachleute herangezogen: Fr. Anders, Fr. Heyer und A. Kalsbach. Ein erster Mitarbeiter, B. Van Hulse OP, der 1937 die Bearbeitung des dritten Traktates angefangen hatte, starb 1950 nach langer Krankheit. Sein Teil wurde sodann von W. Kübel von vorne an wieder aufgegriffen und zum guten Ende geführt. In einer Beilage finden sich *Addenda et corrigenda* zu den bereits erschienenen Tomi XII und XIX; sie berücksichtigen zum Teil die Besprechungen von Cl. Vansteenkiste in *Angelicum* 31 (1954) und 33 (1956).

G. G. MEERSSEMAN OP

### Moraltheologie

**Moralprobleme im Umbruch der Zeit.** Hrsg. v. Virgil REDLICH OSB. – Max Hueber Verlag, München 1957. 181 S.

Der vorliegende Sammelband bietet uns den Text von acht Vorträgen, die an einem Kongreß von Moraltheologen 1956 zu München gehalten wurden. Die Verfasser wollen nicht an erster Stelle das *Wesen* der Moraltheologie erörtern, sondern bemühen sich hauptsächlich, die *Aufgaben* der Moraltheologie und des Moraltheologen angesichts der Bedürfnisse der modernen Welt näher zu bestimmen und eindringlicher ins Bewußtsein aller Fachleute, Theologen und Seelsorger zu rufen. Drei die Moralwissenschaft im allgemeinen interessierende Themen werden von bekannten Fachmännern dargestellt, nämlich neue Gesichtspunkte in der Erforschung der Moral (J. Lecerq), die gegenwärtigen Bestrebungen in der Moraltheologie und Moralphilosophie im französischen Sprachgebiet (P. Delhaye) und die Stellung des Gesetzes in der Sittenlehre (B. Häring). In diesem letzten Aufsatz betont der Verfasser mit vollem Recht, daß das Sittengesetz dem Menschen nicht von außen auferlegt wird, sondern eher aus dem Wesen des Menschen, insofern er Glied des mystischen Leibes Christi ist, als das die organische und geistige Entwicklung gerade dieses Wesens beherrschende Prinzip deduziert werden sollte. Das ist der tiefe Sinn des Sittengesetzes. – Über die protestantische Ethik der Gegenwart gibt uns Aufschluß D. Heinz-Horst Schrey. Die übrigen Vorträge sind der Erforschung von Spezialproblemen gewidmet: in zwei aufschlußreichen Abhandlungen betrachtet L. M. Weber die moderne Ethik und das Problem der Krankheit in christlicher Sicht. Die beiden letzten Essays bringen Überlegungen, welche mehr oder weniger die christliche Morallehre berühren, eines sogenannten Friedenspsychologen, d. h. mit anderen Worten eines Pazifisten (W. J. Weilgart), und einer Psychotherapeutin (Eva Firkel). Im großen und ganzen ein interessantes Werk, worin klar dargestellt wird, wie der Moraltheologe die sicheren Ergebnisse moderner Wissenschaften – Physiologie, Psychologie, Therapeutik u. a. m. – zu Hilfe ziehen kann und sogar muß.

Doch erlaube ich mir die folgenden kritischen Bemerkungen zu machen. Daß es heutzutage neue und ganz besondere Probleme gibt, mit denen der Moraltheologe sich auseinandersetzen muß, liegt auf der Hand ; daß wir aber « heute erst anfangen, uns bewußt zu werden, was Moral ist », wie J. Leclercq zu behaupten wagt (S. 12), steht gar nicht so fest. Man braucht ja keine *neue* Moral aufzubauen oder zu erdenken, um die Probleme unserer Zeit lösen zu können. Wenn die Sache sich so verhielte, so würden wir für jeden einzelnen Fall eine neue Ethik erfinden müssen ; was nichts anderes wäre als eine besondere Art Situationsethik. – Man kann sodann nur staunen, daß Seite 23 auf die Verurteilung von drei Werken Dr. Hesnards (von denen man zwei ebenda lobend erwähnt !) nicht verwiesen wurde (AAS 1956, S. 95.) Ein kleines Versehen ?

C. WILLIAMS OP

**Armas, Gregorio, ORSA : La Moral de San Agustín.** – Difusora del Libro, Madrid 1955. 1181 p.

Der hl. Augustinus hat bekanntlich keine systematische Theologie verfaßt. Und doch wird er mit Recht anerkannt als der erste, der den Versuch machte, viele theologische Probleme wissenschaftlich-systematisch darzustellen. Das trifft vor allem für seine Morallehre zu. Während des ganzen Mittelalters und weit über das 13. Jh. hinaus blieb er und bleibt er noch heute die Hauptquelle einer spezifisch christlichen Sittenlehre. Im Jahre 1679 veröffentlichte P. Benedictus a S. Jacobo ein Enchiridion der ganzen augustinischen Theologie gemäß dem Aufbau der Summa des hl. Thomas von Aquin. Das vorliegende Werk von P. Armas bringt nur die Moraltheologie des großen Heiligen, und zwar eingeteilt in vier Hauptabschnitte : 1. Fundamentalsittenlehre, wo Texte über das Endziel des Menschenlebens, über die menschlichen Handlungen, über das Gewissen, das Gesetz, die Sünde und die sittlichen Tugenden geboten werden ; 2. die Gaben des Heiligen Geistes und die theologischen Tugenden ; 3. die Gebote Gottes und seiner Kirche, und verschiedene Standesplichten ; 4. die Sakramentenlehre. So kann man sagen : hier stellt der hl. Augustinus selber seine Sittenlehre systematisch dar. Eine große Fülle von Stellen aus den verschiedensten Werken Augustins, klar und logisch geordnet, wird uns im lateinischen Urtext und in kastellanischer Übersetzung vorgelegt. Kenntniss der spanischen Sprache ist deshalb keineswegs notwendig, um das reiche Material, das hier vorhanden ist, verwerten zu können. Obwohl es durchaus kein Ersatz für das direkte Studium des hl. Augustinus ist, empfehlen wir doch dieses sehr wertvolle Enchiridion der augustinischen Sittenlehre sowohl akademischen Lehrern als auch Studenten.

C. WILLIAMS OP

**Deman, Thomas, OP : Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin** (Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, XV.) – Institut d'études médiévales, Montréal ; Vrin, Paris 1957. 134 p.

Im Jahre 1951 hielt der verstorbene Prof. Deman im Rahmen der « Conférences Albert le Grand, Montréal » einen höchst interessanten und sehr bedeutenden Vortrag über die Anfänge der Moraltheologie. Die Gedanken-

entwicklung mußte er dabei zwangsläufig sehr kurz fassen und verschiedene Gesichtspunkte konnten dabei nur angedeutet werden. Auf wenigen Seiten behandelte D. dort die Bedeutung des hl. Augustinus für das Entstehen einer regelrechten wissenschaftlichen Synthese und Darstellung der ganzen christlichen Sittenlehre. Im vorliegenden posthumen Werk, das der Verfasser selber noch vollständig redigieren und korrigieren konnte – einige Tage vor seinem unerwarteten Hinscheiden –, greift er eben dieses Thema wieder auf und untersucht es gründlich und ausführlich. Anhand von vielen Texten und aus einer tiefen persönlichen Kenntnis der Morallehre des großen Bischofs von Hippo heraus, ist er imstande zu zeigen, daß Augustinus tatsächlich verschiedene Moralprobleme wissenschaftlich behandelte, indem er die ganze Moralität auf ihren letzten vernunftmäßigen, d. h. einer wissenschaftlichen Untersuchung und Lösung zugänglichen Grund, auf den Zielgedanken (= Glückseligkeitslehre) zurückführte. Das will nun freilich nicht sagen, daß Augustinus ein vollständiges *corpus doctrinae moralis*, eine wissenschaftliche Synthese der ganzen Morallehre oder der sittlichen Botschaft des Neuen Testaments ausarbeitete. Das war das Verdienst des hl. Thomas. – Aus der Lektüre dieser sehr wertvollen Studie geht auch klar hervor, daß der hl. Augustinus nie zur Idee der organischen Einheit des ganzen theologischen Wissens, der Moraltheologie und der Dogmatik, durchgedrungen ist. Die ganze Offenbarungslehre *de credendis et de agendis* als eine Einheit aufzufassen und als eine einzige Wissenschaft und allumschließende Weisheit darzustellen war die geniale Leistung des Aquinaten. – Wir empfehlen dieses Werk all denen, die sich um den wahren Sinn der Moraltheologie bemühen, und auch denen, die für die « heilsgeschichtliche » oder « religiöse » Sittenlehre des hl. Augustinus Interesse haben.

C. WILLIAMS OP

**Van Roo, William A., SJ : Grace and Original Justice according to St. Thomas.** (Analecta Gregoriana, 75.) — Apud Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1955. 212 p.

Die vorliegende Dissertation ist die Arbeit eines Studenten, der offensichtlich fleißig (aber leider rein materiell) zu arbeiten weiß. Das bereits von vielen Theologen gründlich erforschte Thema über das Verhältnis zwischen der heiligmachenden Gnade und der Iustitia Originalis will er neu anhand von Thomastexten durchdenken. Zu diesem Zweck hat er sämtliche Stellen, wo der hl. Thomas das Problem direkt und ausdrücklich behandelt, zusammengesucht. Er ist auch offenkundig in der großen Literatur, die dieses Thema irgendwie berührt, bewandert, und er zeigt, daß er sich der ganzen Problematik bewußt ist. Trotz der großen materiellen Kenntnis der einschlägigen Thomastexte muß dem Verfasser aber eine wahre Einsicht und Zusammenschau des theologischen Sachverhaltes, den Thomas zur Darstellung bringt, abgesprochen werden. Das zeigt sich eben unzweideutig, so bald er anfängt, die vielen Thomasstellen zu deuten: wo eine Schwierigkeit vorhanden ist, trägt Thomas angeblich immer die Schuld; er soll die Sache konfus dargestellt haben! Das soll uns aber keineswegs überraschen oder enttäuschen, versichert uns der Verfasser, weil eben auch der hl. Tho-

mas von Adam abstammt! (S. 202) Als einziges Beispiel der Leichtfertigkeit des Studenten (doch stellvertretend für viele, die leicht anzuführen wären) und infolgedessen auch des großen Mangels an wissenschaftlicher Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit soll folgendes angeführt werden. Im wichtigen dritten Kapitel des dritten Hauptabschnittes wird die Lehre vom Verhältnis zwischen der Gnade und den eingegossenen Tugenden untersucht. Der hl. Thomas hat bekanntlich den Zusammenhang von Gnade und Tugenden durch die Analogie des Verhältnisses zwischen dem Wesen der Seele und ihren Potenzen erklärt. Der Verfasser aber eruiert aus den verschiedensten offenbar von ihm nicht verstandenen Texten eine angeblich konfuse Lehre des hl. Thomas. So lautet sein endgültiges Urteil über die klare und tiefsinnige Darstellung und Erklärung des Aquinaten: « We may be content to conclude that there is some indication of efficient causality of the soul in the origin of the potencies, but that the teaching remains very obscure ... there is little to be gained by advancing farther into the gathering darkness » (S. 188-189). Statt Texte rein materiell zusammenzustellen, würden wir dem Verfasser gerne ein gründlicheres Studieren des hl. Thomas empfehlen. Dann wird auch wohl er, statt der vermeintlichen Finsternis und Obskurität, Licht und Klarheit finden! Die ganze Arbeit ist Zeichen des Fleißes eines Studenten, aber auch der Unreife eines Anfängers. C. WILLIAMS OP

**Delhayé, Ph. : Rencontre de Dieu et de l'homme. Foi, Espérance, Charité – Vertus théologiques en général. – Desclée, Tournai 1957. 160 p.**

Das vorliegende Werk ist weder eine rein theologische Abhandlung noch ein Erbauungsbuch, sondern bietet uns eine gediegene und neudurchdachte Darstellung des übernatürlichen und geistlichen Lebens, das auf seine unmittelbaren Quellen, die drei theologischen Tugenden, zurückgeführt wird. Denn das uns in der Gnade von Gott geschenkte Leben kommt zur Wirkung und äußert sich zu allererst in den göttlichen Tugenden. Diese Tugenden bilden eben die innersten und unmittelbaren Prinzipien der Vergöttlichung unseres ganzen Lebens, des Lebens des christlichen Alltags. Pflicht jedes Christen ist es, diese gottgegebenen Lebenskeime hochzuschätzen und zu pflegen, damit sie sich in ihm organisch entwickeln und dadurch sein ganzes Dasein zu durchdringen vermögen. Der bekannte Mediävist und Moraltheologe von Lille, Prof. Delhayé, schreibt in diesem Bändchen *ex abundantia scientiae*. Aus seinem großen Wissen beschreibt er genau das Wesen dieser drei Tugenden und schildert auch die Art und Weise ihrer Auswirkung im Leben des Christen. Erfreulich ist es, daß er den sogenannten « christozentrischen » Charakter eben dieser göttlichen Lebensprinzipien besonders hervorhebt, denn das göttliche Leben in uns ist zugleich eine seinshafte Verähnlichung mit Christus. – Ich erlaube mir, auf einige kleine Ungenauigkeiten, die sich in diese wertvolle Darstellung eingeschlichen haben, aufmerksam zu machen. Erstens wird durch die Wiedervereinigung mit ihrem auferstandenen Körper eine Seele im Himmel nicht vollkommener, sondern die Glorie und Glückseligkeit, der Glanz der Seele wird dem Körper mitgeteilt. In dem Sinne könnte man zugeben, die Vollkommenheit der Seele sei exten-



siv, nicht aber intensiv größer geworden (vgl. S. 28 f.). – Sodann scheint es der Wirklichkeit nicht zu entsprechen, daß die Caritas durch jegliche Betätigung wächst und stärker wird, oder beziehungsweise von Gott noch mehr in der Seele verwurzelt wird (vgl. S. 143 f.). Das geschieht nur durch eine aus dieser Tugend entspringende intensivere Tätigkeit. — Schließlich mag man es wohl bedauern, daß der Verfasser die leidige Zersplitterung der theologischen Wissenschaft in Moral und Dogmatik u. a. m. als fait accompli anerkennt (vgl. S. 149 f.). Es gibt bekanntlich viele Theologen, die die organische Einheit des ganzen theologischen Wissens unnachgiebig und mit bester Begründung vertreten und heute noch in ihren *Moral*-Vorlesungen die Gnade und die drei göttlichen Tugenden ausführlich behandeln. Trotz dieser Aussetzungen, die mehr die Fachtheologen interessieren, empfehlen wir diese Abhandlung all denen, die sich für eine wahre, auf theologischer Grundlage basierende Frömmigkeit einsetzen wollen.

C. WILLIAMS OP

### Kirchengeschichte

**Gieraths, Gundolf OP : Kirche in der Geschichte.** — Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, Essen 1959. 126 S.

Das Büchlein bietet eine zwar nicht originelle, aber doch gute « Theologie der Geschichte » sowie eine kritische « Methodik der Geschichtsforschung ». Der Verfasser, der in Walberberg als Dozent der Kirchengeschichte wirkt, zeichnet sich besonders durch Kenntnisse in der spätmittelalterlichen Dominikanergeschichte aus. Selbstverständlich werden Fachleute da und dort die Akzente etwas anders setzen. Man wird beim mittelalterlichen Papsttum sich vielleicht mehr an die Arbeiten Kempfs anlehnen, man wird den Calvinismus als Wirtschaftsethik zumal in Holland nach dem Urteil Hui-zingas eher etwas abwerten, zu Galilei die Ausführungen P. Wysers (DT [Fr.] 21, 1943, 412-422) heranziehen und endlich Voltaire nach den Darlegungen W. Kaegis nicht in jeder Hinsicht zum Propheten des absoluten Fortschrittsglaubens machen. Aber im Ganzen gesehen, haben wir ein wertvolles, zusammenfassendes und anregendes Opus vor uns. Beachtenswert sind Kapitel wie : « Kirchengeschichte und Wissenschaft », « Aufgaben des Kirchenhistorikers », « Kirche und Kultur ». Den Schluß bildet das Kapitel « Historia magistra vitae » und die im ganzen Buche oft benutzte Ansprache des Papstes Pius XII. am Internationalen Historikerkongreß von Rom im Jahre 1955.

I. MÜLLER OSB

**Winter, Ernst Karl : Christentum und Zivilisation.** — Amandus-Verlag, Wien 1956. 531-31 S.

Zunächst zum Titel : Verf. gebraucht Zivilisation im weiten, alle schöpferischen Elemente umfassenden Sinn. — Sechs Hauptabschnitte (Fundamentum — zur Grundlegung christlicher Zivilisation ; Evangelium — zur Deutung der christlichen Anfänge ; Ekklesia — zur Geistesgeburt der Kirche ; Basileia — zur Erkenntnis des Reiches Gottes ; Polis — zur Neubegründung

des Österreichischen Staatsbewußtseins ; Ökumene — zur Orientierung im Atomzeitalter) zeigen die geistige Spannweite des Verf., der hier das Ergebnis mehr als 30jähriger Studien ausbreitet. Soviel Themen, soviel Probleme ! Die folgenden Ausschnitte können die Gedankengänge des Verf. nur andeuten.

« Fundamentum » : Verf. zeigt, wie die christliche Zivilisation auf den beiden Ständen, Klerus und Laien, Priester und Väter, beruht, die er auf die beiden Ursakramente, Weihe und Ehe, zurückführt. Nicht nur politisches Wirken des Klerus lehnt er ab, sondern auch seine Betätigung in den weltlichen Wissenschaften, wobei nicht allzu Positives erzielt (37), aber wertvolle Kräfte für die theologische Arbeit verloren gegangen seien. So fehle der christlichen Welt noch das philosophisch-soziologische System, das, tiefergreifend als der formale Neukantianismus, Platon und Kant in der Perspektive der christlichen Zivilisation verbinden, damit aber auch ... das konservative und progressive Interesse der Gesellschaft in neuem Geist versiegeln würde » (40). Die wenig klare Zielsetzung überrascht nicht, wenn man liest, daß Verf. die Übernahme des Thomismus als offizielle kirchliche Doktrin als unfruchtbar bezeichnet (39), anderseits in Kant « die Leuchtkugel sieht, die sich in der unendlichen Fülle moderner geistiger Kräfte vervielfältigt hat » (42). Nachdem die Kirche das Ende des « Germanischen Milleniums » erkannt hat und nun politisch unsicher geworden ist (47), glaubt Verf. das Gedeihen der christlichen Zivilisation am ehesten gesichert, wenn sich der slavische Mensch und der irische, dessen Substanz Verf. im amerikanischen Katholizismus bestimmend tätig sieht, im geistig bedeutungsvollen Donau-Alpenraum treffen und hier den neuen « dritten Menschen » bilden (48 f.).

Im Abschnitt « Evangelium » begrüßt Verf. jüdische Beiträge zur Leben-Jesu-Forschung (Buber, Brod u. a.). In der überwiegend negativen protestantischen Pentateuch- und Evangelienkritik sieht er die wesentlichsten Voraussetzungen für die deutsche politische Entwicklung des letzten Jahrhunderts (85). Der katholischen Laienwissenschaft stellt er den Übergang von der Vita zur Historia als Aufgabe hin, eine kritische Sichtung, die zugleich historisch und mystisch denkt (92). Von zwei gegensätzlichen Tendenzen im Matthäusevangelium, der judenchristlich-schriftgelehrten und der un- bzw. antijüdischen, hält Verf. letztere für die ursprüngliche, und dies schon wegen ihres Antipharisäismus. Unter der Leitung von Jakobus minor sei die schriftgelehrte Bearbeitung des Evangeliums und auch seine Übersetzung ins Griechische in Jerusalem erfolgt ; den Rabbinern habe das Griechische näher gestanden als das Aramäische (107). Die erste Überlieferung sei dem Apostel Matthäus zuzuschreiben, hinter dem Petrus und die drei anderen Erstberufenen stehen.

Zu « Basileia » und « Ekklesia » meint Verf., erst in einem späteren Stadium von Christi Wirksamkeit, als sich die historische Unmöglichkeit der Durchsetzung seines Reiches noch zu Lebzeiten ergab wegen des Unverständnisses und der sonstigen Gegensätze, sei auf die Reichsgründung am Anfang die Kirchengründung zum Abschluß erfolgt (141). — Unter Christus-Chronologie behandelt Verf. eingehend die Osterberechnung. Über das Ostermahl sagt er dabei : « Während der rechte Flügel, der Kreis der nazarethanischen

Brüder, der an der pharisäischen Osterberechnung festhielt, annahm, daß es sich um das Ostermahl handelte, das Christus, vielleicht galiläischer Sitte folgend, freier gestaltet hatte, wußte der linke, der Kreis um die genesarethanischen Erstberufenen, von Anfang an, daß es sich angesichts der bindenden Osterberechnung des Hohenpriesters nicht um das Ostermahl handeln konnte » (168). — Von Jerusalem läßt Verf. zwei Traditionslinien ausgehen : die großjakobäische nach Ephesus, die kleinjakobäische nach Rom ; der ephesisch-johannäischen Linie mißt er die größere Glaubwürdigkeit zu : « Die Kontinuität von Ephesus allein hat die apostolische Überlieferung gerettet und weitergegeben, nachdem zuerst die Jerusalemer Kirche unter Jakobus minor, dann aber auch die beiden römischen Brennpunkte, die petrinisch-judenchristliche und die paulinisch-heidenchristliche, von tödlichen Katastrophen verschlungen worden waren » (180). Konsequenz läßt Verf. den Donau-Alpenraum, seine österreichische Heimat, nicht von Rom, sondern unmittelbar vom Osten die rechte Tradition empfangen, wobei er Viktorin von Pettau als Vermittler annimmt (184).

Die Ausdehnung der Josephsverehrung liegt Verf. sehr am Herzen. Folgende Sätze dürften diesem Ziel aber kaum dienen : « Es liegt eine tiefe Genugtuung darin, wenn wir heute wissen können, daß Christus am 18. 3. starb, am 19. 3. im Grabe lag und am 20. 3. auferstand. Denn darin liegt die Erkenntnis, daß Christus das himmlische Hochzeitsmahl mit dem Vater (Mt. 26, 29) am Tage seiner Grabesruhe, dem 19. 3., feierte, an dem die Kirche später den Tag seines Vaters Joseph begehen würde » (203).

Im 6. Kap. werden österreichische Fragen behandelt, wobei Verf. drei Patrone als typische Vertreter seines Landes vorstellt : Severin von Noricum, Papst Pius X. und den letzten Habsburger Kaiser Karl. Sehr temperamentvoll sucht Verf. ein frühchristliches Grab in Wien-Heiligenstadt für Severin in Anspruch zu nehmen, um den rechten Ausgangspunkt für die Ausstrahlung seines Heiligen über Wien auf die ganze christliche Ökumene zu gewinnen (313). Für dieses « staatsmännisch-religiöse Genie » (325) ist dem Verf. kein Prädikat zu hoch (319, 320, 326) ; die zitierte Vita des Eugippius wird überinterpretiert. Auch die Inanspruchnahme von Papst Pius X. für die österreichische Stammes- und Geisteswelt (344) wird anderwärts auf Widerspruch stoßen. Über die historische Bedeutung Kaiser Karls (1916/18) zu urteilen, erscheint verfrüht ; Verf. möchte allerdings sein Andenken aus der historisch-politischen Sphäre in die spirituell-mystische erhöht sehen (368). — Langjährige Bekanntschaft mit Dollfuß legitimiert Verf., über den Bundeskanzler wesentliche Mitteilungen zu machen, ebenso über die politische Entwicklung in Österreich nach dessen Tod bis 1938. Damals suchte Verf. als dritter Bürgermeister von Wien die österreichische Arbeiterschaft mit dem autoritären Regime zu versöhnen. Seipel, Dollfuß und Schuschnigg wirft er Fehlleistungen vor, die in jedem Fall aus der falschen Anwendung der scholastischen Sozialmetaphysik auf die Staatspolitik hervorgingen (391).

Die Emigration führte Verf. nach Amerika. Die Kapitel, die er über die dortige Industrieentwicklung und beginnende Atomwirtschaft schrieb, sind nicht nur für seine Landsleute, sondern für Europa beachtlich. So würden z. B. die 160 Millionen der Montanunion ganz anders in der Lage

sein, ihre Eigenheit zu wahren als die 7 Millionen Österreicher, deren Schwerkraft Verf. wohl etwas überschätzt. Auch die Erhaltung eines gesunden Bauerntums gegenüber Amerika und Rußland, die Gewinnung der Arbeiterschaft für die Werte des Bodens, die qualitative Volksernährung, die Erhaltung der biologisch-genetischen Substanz, sind europäische Aufgaben. Ernste Würdigung verdient die Feststellung des Verf., daß die Atomwaffe das ethische Problem des Krieges völlig verändert habe, daß also damit auch der scholastische Begriff des « gerechten Krieges » keine ewige Wahrheit bleibe (492).

Das Buch hat noch ein Schlußkapitel, gewissermaßen das Testament des Verf. Aus seiner altösterreichisch-legitimistischen Gesinnung hat er nie ein Hehl gemacht. Daß er, in der alten, großen Habsburger Tradition aufgewachsen, diese nicht abstreifen und mit der neuen Neutralität — das Schweizer Vorbild sollte nicht nur « technisch », sondern innerlich aufgenommen werden ! — sich nicht befreunden kann, wer will es ihm verübeln ? So weist er also auf neue Möglichkeiten in Südosteuropa hin, nicht nur kulturelle und wirtschaftliche, sondern auch staatspolitische. Durch die Linien Stettin-Triest und Odessa-Königsberg sieht er das Einflußgebiet des neuen Österreich begrenzt (512). Die betroffenen jungen Nationen, denen er Österreich als Hort der Freiheit anpreist (525), werden hierauf selbst antworten können. Daß Verf. diese seine Träume durch massive Hetze gegen Deutschland zu verwirklichen sucht (521, 523 f.), daß ihm die Teilung Deutschlands wie ein « Idealfall » (524) erscheint, der gar nicht lang genug dauern kann, wird ihm in Deutschland keine begeisterten Leser verschaffen ; er wird aber darauf keinen Wert legen.

E. K. Winter ist nicht Österreich ; er selbst bezeichnet sich als « Alleingänger » (419). Outsider können gelegentlich recht anregend wirken ; dieses Prädikat ist dem Buch im ganzen nicht zu versagen. Das reiche, vielseitige Wissen des Verf. wäre durch den beabsichtigten Band « Anmerkungen » noch mehr zur Geltung gekommen. Das der 1. Aufl. beigefügte Heft läßt sehr viele Fragen ungeklärt, zumal Lust am Kombinieren und lebhaftes Temperament den Verf. oft auf recht abseitige Wege führen. Wenn dann noch die durchweg spürbare Tendenz hinzukommt, seiner Heimat, gestützt auf Konstruktionen, die von Wien-Heiligenstadt bis zur Urkirche reichen, auch für die Zukunft eine ökumenische Bedeutung zu sichern, so wird das Buch auf weiten Strecken zu einer politischen Tendenzschrift, was seinem wissenschaftlichen Wert nicht dient.

A. THIELE OSB

**Seppelt, Franz Xaver : Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, Bd. 2 : Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im Frühen Mittelalter, von Gregor dem Großen bis zur Mitte des 11. Jh., 2. neubearb. Aufl. — Bd. 3 : Die Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter, von der Mitte des 11. Jh. bis zu Coelestin V., 1. Aufl. — Bd. 4 : Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance, von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII., 2. Aufl. Neu bearbeitet v. Georg SCHWAIGER. — Kösel, München 1955, 1956, 1957. 455, 649, 527 S.**

Die Neubearbeitung seiner in fünf Bänden 1931-1941 in Leipzig erschienenen Papstgeschichte hat der 1956 verstorbene Fr. Xav. Seppelt weder abschließen, noch, wie er beabsichtigte, in sechs Bänden bis zur Mitte des 20. Jh. weiter führen können. Schon in den letzten Jahren seines Lebens mußte er für die zweite, verbesserte Auflage wegen seines Augenleidens einige Mitarbeiter heranziehen, vor allem seinen Schüler, Privat-Dozent Georg Schwaiger. Nach Bd. 1 (Der Aufstieg des Papsttums von den Anfängen bis zum Ausgang des 6. Jh.) erschienen die vorliegenden Bände; den vierten unterzeichnet G. Schwaiger als verantwortlicher Bearbeiter. Er glaubt mit Recht, « auch dort, wo größere Änderungen nötig schienen, ganz im Geiste seines Lehrers geschrieben zu haben. Besondere Sorgfalt wurde auf umfassende Literaturhinweise verwendet; sie sollen, zumal im Text knappe Fassung geboten war, dem wissenschaftlich interessierten Leser an jeder Stelle eine eingehendere Beschäftigung ermöglichen » (Nachwort zu Bd. 4). Zur Charakterisierung der vorliegenden Bände sei auf unsere Besprechung des 1. Bandes in der FZPT 2 (1955) 499 verwiesen. Die dort hervorgehobenen Vorzüge der Seppelt'schen Papstgeschichte finden sich in den folgenden Bänden wieder; wir möchten nur hinzufügen, daß sie hier noch stärker hervortreten. Dies werden die Dozenten der Kirchengeschichte auf Schritt und Tritt feststellen können. Auch dort, wo hängende Probleme berührt werden, hebt sich die irenische und reservierte Stellungnahme des Verfassers, bzw. des Bearbeiters, günstig ab im Vergleich zum waghalsigen, übereilten Urteil anderer, sowohl katholischer als auch andersdenkender Historiker. Ein protestantischer Kollege hat uns offen gestanden, daß er dies als eine « erfreulich neue Erscheinung » in der Papstgeschichtsschreibung betrachtet. Vielleicht kommen die Historiker, auch im katholischen Lager, allmählich zur Einsicht, daß der von Leo XIII. formulierte Ratschlag zu befolgen ist: « Primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat; ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis. » Wir möchten noch hinzufügen, daß, wenn Seppelts Periodisierung sich in einer Papstgeschichte leicht verteidigen läßt, dieselbe in einer Kirchengeschichte nicht ohne weiteres anzuwenden ist.

G. G. MEERSSEMAN OP

**Pétre, Hélène: Die Pilgerreise der Aetheria.** – Bernina-Verlag, Stift Klosterneuburg bei Wien 1958. 280 S.

Karl Vretska hat das 1948 erschienene Werk Pétrés: « Journal de voyage » hier nicht nur mit feinem Sprachgefühl übersetzt, sondern auch mit neueren Hinweisen und Literaturangaben bereichert. Die lebendig geschriebene Einleitung (S. 5-84) befaßt sich mit Autor und Datierung, dem Pilgerwesen, der Topographie, der Sprache und dem Stil. Pétre tritt für Galizien und nicht Gallien als Heimat der Aetheria ein. Die Edition (88-261) bietet auf der einen Seite den leider nicht ganz erhaltenen lateinischen Text der einzigen aus dem 11. Jahrhundert stammenden Handschrift, dazu in einer ersten Schicht von Anmerkungen die Korrekturen und Ergänzungen der Gelehrten, in einer zweiten Schicht die notwendigen Sacherklärungen. Auf der andern Seite läuft die deutsche Übersetzung fortlaufend weiter.



Die Indices (S. 273-280), zwar etwas knapp gehalten, stellen die Schriftzitate, die Eigennamen und Sachbegriffe zusammen. Wer Einzelheiten und Finessen studieren will, wird zur Edition von Geyer, zum philologischen Kommentar von Löfstedt und der Spezial-Literatur greifen (vgl. Bibliographie S. 85-87). Aber die vorliegende handliche Ausgabe erfüllt ihren Zweck, eine allgemeine und erste Einführung in Text und Probleme zu geben, vollkommen. Der Bericht einer hohen Dame, die um 400 eine dreijährige Reise nach Ägypten, Palästina und Kleinasien unternahm, einzig aus religiösem Interesse und einzig die Heilige Schrift als Pilgerführer mit sich führend, bietet soviele anziehende und wichtige Mitteilungen über die damaligen Zustände und das liturgische Leben des christlichen Orientes, daß sich die Einsicht in ihr Werk in jeder Hinsicht lohnt.

I. MÜLLER OSB

**Rosenberg, Alfons : Michael und der Drache.** Urgestalten von Licht und Finsternis. Mit einem Geleitwort von Ida Friederike GÖRRES. — Walter-Verlag, Olten 1956. 329 S.

An dem Buch interessiert uns besonders die mittelalterliche Wallfahrts-geschichte. Sie beginnt mit der Michaels-Epiphanie im kleinasiatischen Chonae, die in der griechischen Kirche am 6. September gefeiert wird. Über das Michaelion, das Konstantin I. († 337) erbaute, geht dann die Kultlinie auf den Monte Gargano, wo nach der Tradition 490-439 Erscheinungen vorkamen. In die gleiche Zeit, nämlich 495, datiert Verf. St. Michaels Mount auf einem Inselberg der englischen Westküste (Cornwall). Ein Gegenstück dazu stellt Mont St. Michel in der Normandie dar, früher eine Grabstätte für Druiden, seit ca. 708 ein Heiligtum des großen Engels. Diese Wallfahrts-stätten schildert Verf. in ebenso geistreicher wie anschaulicher Art. Freilich handelt es sich nicht um eine eigentliche kritische Kultgeschichte, da Verf. zu wenig Texte und Literatur heranzieht, auch oft Heiligtümer aufzählt, ohne sie chronologisch zu fixieren (z. B. S. 147-154, 320-322). Man wird zum Ganzen die zurückhaltende Darstellung von B. Kötting, *Peregrinatio Religiosa* (1950) vergleichen, woraus sich andere Datierungen ergeben. So dürfte die Verehrung auf dem Monte Gargano nicht vor ca. 520 entstanden sein. Ein innerer Zusammenhang zwischen dem spätmittelalterlichen Absinken des Michaelspatroziniums und dem Anwachsen des Marien-Titels (S. 64-65) besteht kaum, gab es doch schon im Früh- und Hochmittelalter soviele Marien-Patrozinien und wuchs ja auch die Michaelsverehrung in der Barockzeit nicht wenig.

Dem Verf. geht es aber nicht nur um die Michaelsheiligtümer, er sucht überhaupt die « Geschichte der Wallfahrt » und die « Geschichte der Kult-höhle » seit Anbeginn darzustellen. So meint er, daß « die unvergängliche Substanz des Göttersohnes Merkur » sich eigentlich auf den hl. Michael beziehe, wie auch Merkur nur « ein Gehäuse » Michaels war. Man fragt sich, ob die Quellen nicht da und dort zu wenig differenziert und die Fragen nicht allzu sehr vereinfacht wurden. Sicher hat der belesene Verfasser ein weit-schichtiges und oft sehr entlegenes Material herbeigeschafft und manchen lehrreichen Hinweis z. B. auf die Symbolik des Stieres und das Rot als Farbe

des Bösen usw. gegeben. Es hätte der Sache freilich genützt, wenn die theologischen Belege, so die Ausführungen des Pseudo-Areopagiten und die Thesen der Alt- und Neuscholastiker miteinbezogen worden wären. Auch der gebildete Leser wäre ebenso für eine grundsätzliche Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Mythos und christlicher Offenbarung dankbar gewesen. So geben z. B. die klaren Darlegungen von H. Fries (Fragen der Theologie heute, 1957, S. 11-43) die nötige kritische Grundhaltung, um das vielfältige, interessante und anregende Material Rosenbergs in die richtige Sicht zu setzen.

I. MÜLLER OSB

**Hafner, Wolfgang, OSB : Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti.** Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, hrsg. v. Stephanus HILPISCH u. Emmanuel v. SERVERUS, Abtei Maria Laach, Heft 23.) — Aschendorff, Münster 1959. XIX-158 S., 9 Beilagen, 3 Tafeln.

Es liegt eine erweiterte Dissertation aus der Schule Lehmanns (München) vor, die zum Schlusse kommt, daß der erste Kommentar zur Benediktiner-Regel erst wenig nach 817 von Abt Smaragdus stammt. Von ihm unabhängig schuf um die Mitte des 9. Jahrhunderts (nach 848) Hildemar einen Kommentar, ein fränkischer Benediktiner, der zur Hebung der lombardischen Klöster vom Mailänder Erzbischof Angilbert II. (824-860) berufen wurde. Erhalten sind einzig Niederschriften von Hildemars Vortrag und in drei verschiedenen Bearbeitungen. Die erste Redaktion steht in einem Reichenauer Codex des 9. Jahrhunderts, welche man seit dem 11. Jahrhundert einem Abt Basilius zuschrieb. Die Vorlage stammt aus Oberitalien, wohl von Verona, von wo sie dann nach Reichenau kam. Die zweite Redaktion ist in einer Handschrift von Dijon aus dem 11. Jahrhundert als ältestem Zeugen erhalten. Der Text nähert sich in gewisser Hinsicht der Reform Benedicts von Aniane, was wir bei Basilius nicht finden. Die dritte Überlieferung, zuerst in Handschriften von Bobbio und Montecassino des 10. Jahrhunderts greifbar, wurde bislang wohl irrtümlich Paulus Diaconus zugeschrieben, stammt aber auch aus dem 9. Jahrhundert und vertritt die Cassinensische Richtung von Hildemars Kommentar.

Die Arbeit Hafners beschlägt vor allem den noch uneditierten Basilius-Text einerseits, dann die vermeintliche Autorschaft der dritten Tradition andererseits. Die Untersuchung, die meist mit indirekten Indizien arbeiten muß, macht einen durchaus gediegenen und sauberen Eindruck. Wenn die neue Edition der Benediktinerregel im Wiener Corpus nicht überraschende Ergebnisse zeigt, was nicht zu erwarten ist, dann dürfte auch das Gesamtergebnis des vorliegenden Opus nicht nur überzeugen, sondern auch dauernd der Wissenschaft eingegliedert werden. Wie viele Hinweise, auch im paläographischen Teile, im Werke des jungen Engelberger Mönches zu finden sind, das kann nur der feststellen, welcher das leider fehlende Register selbst herstellt. Wir stoßen auf Klöster und Geistesstätten wie Corbie, Reichenau, Brescia und Verona, Pavia und Montecassino. Es ist die Rede vom irischen und griechischen Einfluß, von der Geschichte liturgischer Feste (Apostelfest, Mariae Himmelfahrt) und der Entwicklung monastischer Bräuche

(Profeß, Pförtner, Bücherabschreiben). Es ist zu hoffen, daß der Verfasser noch verwandte und ähnliche Stoffe der Karolingerzeit in seinen weiteren Studien behandelt.

I. MÜLLER OSB

**Orlandi, Stefano, OP : « Necrologio » di S. Maria Novella.** Testo integrale dall'inizio (1235) al 1504, corredato di note biografiche tratte da documenti coevi. 2 Vol. — Olschki, Firenze 1955. LVI-642, 716 p.

Ein monumentales Werk ! Das 1221 in Florenz gegründete Dominikanerkloster Santa Maria Novella hat so viele für Kirche und Kultur verdienstvolle Männer hervorgebracht, daß ein wissenschaftliches Denkmal solchen Ausmaßes angebracht war. Die wichtigste Quelle seiner Literatur- und Kunstgeschichte wird hiermit den Forschern zugänglich gemacht. Unter Necrologium, im Gegensatz zu Obituarium, versteht man ein biographisches Register der Konventsmitglieder, deren Elogium jeweils beim Absterben in chronologischer Reihenfolge eingetragen wurde. Im Ganzen sind es hier 752 Elogien (Bd. I, S. 1-205). Es folgen sodann (Bd. I, 209-642 und Bd. II, 1-383) über die gleichen Personen ebensoviele vom Herausgeber selbst aus sonstigen, meist zeitgenössischen Quellen zusammengestellte bio-bibliographische Notizen, die hie und da regelrechte Monographien darstellen. Handschriften, Drucke und Literatur werden überall mit peinlicher Genauigkeit angegeben. Im I. Anhang (II, 387-405) bringt der Herausgeber sieben ausgewählte Dokumente über Kirche und Kloster, darunter (405-417) das eigentliche Obituarium (hier *Calendario ecclesiastico* genannt), im II. Anhang (418-518) 80 Dokumente, die sich auf einzelne Konventsmitglieder beziehen, im III. Anhang (519-589) die Konventsobrigkeiten von 1331 bis 1500 nach zeitgenössischen Quellen, einige Listen der jeweiligen Konventsmitglieder nach datierten Urkunden usw. (S. 590-600), im IV. Anhang eine kritisch zusammengestellte Liste der Prioren von 1219 bis 1500 (S. 600-609). Das Quellen- und Literaturverzeichnis geht von S. 613-630, die verschiedenen Indices von S. 633-716. Es finden sich unter den im Necrolog vorkommenden Predigerbrüdern Sprößlinge der großen florentinischen Familien (Acciaiuoli, Albizi, Agli, Altoviti, Ardinghelli, Bentacordi, Calcagni, Calvacanti, Donati, Guidalotti, Gerolami, Medici, Minerbetti, Nerli, Passavanti, Peruzzi, Filippi, Ristori, Sassetti, Ruccelai, Soldanieri, Strozzi, Ginori, Vecchietti, Tornabuoni), Erzbischöfe und Bischöfe, Heilige und Selige, Theologen, Philosophen, Inquisitoren, Dichter, Architekten, Scholastiker und Humanisten. Das vorliegende Werk ist eine wahre Fundgrube für drei Jahrhunderte Florentiner Geschichte. Die Forscher auf dem Gebiete der Scholastik, des Humanismus und der Kunst werden hier mit vollen Händen schöpfen können.

G. G. MEERSSEMAN OP

**Gabriel, Astrik L. : Student Life in Ave Maria College, Mediaeval Paris. History and Chartulary of the College.** (Publications in Mediaeval Studies, XIV.) — University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1955. xviii-460 S.

Die kleine Pariser Studentenbursche « Ave Maria » wurde 1336-46 durch Stiftungen und Schenkungen des königl. Rates Jean de Hubant gegründet.

Sie beherbergte 6, bzw. 8 arme Schüler (*bursarii*) vom 8. oder 9. bis zum 16. Lebensjahr, und bezahlte ein Stipendium an 6 auswärtswohnende Schüler im gleichen Alter. Für die intellektuelle Bildung sorgte ein im Hause wohnender *magister*, der Grammatik und Logik dozierte; mit der religiösen Erziehung war ein Kaplan beauftragt. Die Burse wurde 1769 mit dem Collège Saint-Louis-le-Grand verschmolzen. Für unsere Leser wird das 10. Kapitel (185-198) über die Bibliothek und das intellektuelle Leben der Bursa wohl das interessanteste sein. Man ist aber enttäuscht über die geringe Rolle, die das Institut im Universitätsbetrieb gespielt hat; dies ist jedoch daher zu erklären, daß die Schüler bloß Knaben waren. Einzig folgende Episode dürfte hier erwähnenswert sein: « Als Beweis für den guten Ruf der Burse möge die Tatsache erwähnt werden, daß Petrus de la Ramée dieses Haus wählte, um einige seiner aufsehenerregenden Vorlesungen zu halten: 1536 griff er die Autorität des Aristoteles an mit der These: *Quaecumque ab Aristotele dicta sint falsa et commentitia esse*. Daraufhin wurde ihm jede Vorlesung über Philosophie untersagt; er sollte fortan nur über die Klassiker oder einen anderen Gegenstand lesen » (S. 234). Das Interesse des vorliegenden Werkes liegt auf dem Gebiete der Erziehungsgeschichte und der Frömmigkeit. Der Verf. hat sein Thema ausgezeichnet und quellenmäßig ausgearbeitet und sein Chartularium musterhaft herausgegeben. G. G. MEERSSEMAN OP

**Veit, Ludwig Andreas – Ludwig Lenhart: Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock.** – Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1956. xi-332 S.

L. A. Veit war es nicht mehr vergönnt, sein bekanntes Buch « Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter » (Herderverlag 1936) fortzusetzen und ein entsprechendes Werk über die nachfolgende Zeit herauszubringen. Er hatte jedoch vor seinem Tod (1939) das bereits gesammelte Material seinem Landsmann *L. Lenhart* übergeben, der es inzwischen durch eigene Studien ergänzte und nun in diesem Band als schöne und reife Frucht vorlegt. Unzweifelhaft durchliest man diese Blätter mit noch mehr Interesse (und Vergnügen) als Veits oben erwähntes Buch, weil uns das Barockfromme doch viel näher liegt als das Mittelalterliche, ja weithin auch heute noch – vor allem in ländlichen Bezirken des deutschen Südens – dem religiösen Leben seine unzweideutige Note gibt. Diese Tatsache kommt einem gerade bei der vorliegenden Lektüre so recht erst zum Bewußtsein. Leider bröckelt heute durch die Industriegesellschaft und die immer mehr um sich greifende Verstädterung, aber auch durch eine nicht immer sehr barockfreundliche Liturgie viel von der Fülle, Kraft und gottgeweihten Irdischkeit barocker Traditionen ab. Andererseits scheint gerade der Mensch des rationalisierten und « sachlichen » Zeitalters besondere Sehnsüchte nach barockem Schwung und Überfluß zu verspüren (man denke nur an den « Barock » in der Möbel- und Wohnraumgestaltung, an den Wunsch vieler Leute, in ihrem Heim ein barockes Figürchen oder Schwänzchen zu haben, oder – auf rein religiösem Gebiet – an die echt barocken Verehrungsweisen der « Fatima-Muttergottes » oder an ähnliche Erscheinungen). Die Barockkultur verstand es eben, in einzigartig blutvoller Weise, das Himmlische

mit dem Irdischen zu verbinden und dem Menschen einen Begriff von der überfließenden Herrlichkeit eines Gottes vor Augen und Ohren zu stellen, der außer dem Himmel auch noch die Erde für sich und seine Frommen gemacht hat. Könnte sich an dieser, an sich uralten Idee nicht neues Feuer für die Praxis der Seelsorge entzünden? Das Problem ist wahrlich akut, wo das Irdische und das Überirdische immer mehr und heillos auseinanderzufallen drohen und der moderne Mensch, der im Bann der Univozität des Naturwissenschaftlichen steht, immer unfähiger wird, den « Sprung » vom Geschaffenen zum Ungeschaffenen zu machen, eine Fähigkeit, die dem frommen Barockmenschen noch so im Fleisch und Blute lag, daß er wie selbstverständlich alles Göttliche vernatürlichte und alles Natürliche vergöttlichte. Es bedeutet eine große geistige Bereicherung, diese Mentalität an den unzähligen Einzelphänomenen, die V. und L. behandeln, verwirklicht zu sehen und ihren auch heute noch gültigen Wert zu erkennen.

Dieses Buch gehört nicht nur in die Hand des Kirchenhistorikers, sondern vor allem in die des praktischen Seelsorgers, der aus dem vielen, was es über Sakramente, Sakramentalien, Heiligenverehrung, frommes Theater, Wallfahren, Volksandachten u.a.m. berichtet, kostbares Wissen für seine religiöse Unterweisung schöpft und ihn vor allem dazu anregt, einen gesunden « barocken Sinn » in sich und anderen zu pflegen.

J. F. GRONER OP

### Pastoraltheologie

**Verkündigung und Glaube.** Festgabe für Franz X. Arnold. Herausgegeben von Theodor FILTHAUT und Josef Andreas JUNGSMANN SJ. – Verlag Herder, Freiburg 1958. 359 S.

Die frühe Tübinger Schule ist dadurch gekennzeichnet, daß sie das historische und spekulative Denken verbindet und zugleich offen ist gegenüber den Strömungen der Zeit. Diese Merkmale zeichnen auch das Schaffen des verdienten Tübinger Pastoraltheologen *Franz X. Arnold* und die ihm zu seinem 60. Geburtstage (10. September 1958) von Schülern und Freunden gewidmete wissenschaftliche Festgabe aus. Der stattliche, auch in der äußeren Aufmachung sich würdig präsentierende Band enthält nicht weniger als zwanzig Beiträge, die um die beiden Themen kreisen, die das Lebenswerk des Geehrten bestimmen: Verkündigung und Glaube.

Eine erste Gruppe der Aufsätze ist geschichtlich ausgerichtet. *K. H. Schelkle* legt in seinem aufschlußreichen Beitrag « Zur biblischen und patristischen Verkündigung der Eschatologie » (nach Röm 13, 11-13) dar, wie die Kirchenväter die eschatologische Verkündigung des Neuen Testaments aufnahmen und ihrerseits predigten. Es zeigt sich, daß sie an den alten eschatologischen Vorstellungen festhielten, sie aber nicht mehr mit dem sehnsüchtigen Harren auf den Herrn beseelten, sondern, aus antiker Weltuntergangsstimmung heraus, mehr mit der Furcht vor dem drohenden Gericht. – Daß *Yves M.-J. Congar OP* das Thema « Die Kasuistik des heiligen Paulus » wählt, mag überraschen. Er legt anhand der Stellungnahme des Apostels zu seiner Handarbeit, zum Götzenopferfleisch, zur Beobachtung der Gesetze über Speisen



und Tage dar, daß auch Paulus von der Kasuistik Gebrauch machte, dabei aber keineswegs rein juristischer oder legalistischer Sehweise verfiel. Durch das wesentliche Moment der Agape unterscheidet sich die paulinische Ethik und Kasuistik tief von der stoischen Moral und Kasuistik. – Thomas von Aquin verdient den Ehrentitel « Doctor angelicus » auch deswegen, weil er den eu-angelischen Charakter der christlichen Lehrverkündigung klar erkannt und gewahrt hat. Auf diesen oft übersehenen, beispielhaften Wesenszug der Lehrweise des Aquinaten weist *A. Hufnagel* in seinem Aufsatz « Freude und christliche Verkündigung nach Thomas von Aquin » hin. Es fallen in diesen Zusammenhang wichtige Bemerkungen über Wesen und Bedeutung der Freude überhaupt und der christlichen Freude. – *R. Padberg*, der in seiner Habilitationsschrift « Erasmus als Katechet » (Freiburg 1956) bereits nachwies, daß der vielumstrittene Fürst des Humanismus nach dem Zeugnis seiner Katechismen nicht jener Skeptiker und Adogmatiker war, als der er vielfach gilt, sondern ein in der soliden Glaubenstradition verwurzelter Vorkämpfer eines Reformkatholizismus im guten Sinne, kommt auf Grund der Paraphrase zum Römerbrief, der im exegetischen Werk des Erasmus eine Schlüsselstellung einnimmt, zum gleichen Befund (« Glaubenstheologie und Glaubensverkündigung bei Erasmus von Rotterdam »).

Die zweite, mehr spekulativ gerichtete Gruppe von Beiträgen leitet der durch seine tiefeschürfenden Untersuchungen zur Mysterientheologie bekanntgewordene *J. Betz* durch den Versuch einer dogmatischen Bestimmung des Verhältnisses von « Wort und Sakrament » ein. Er kommt darin zu dem für eine Theologie des Wortes bedeutsamen Fazit, daß das Wort nicht nur Belehrungsmittel, sondern auch Gnadenmittel ist. Da es aber nicht das volle Heil wirkt, ist es jedoch nicht eigentliches Sakrament, aber sakramental oder ein Sakramentale, ja « sogar das Ur-sakramentale oder das Sakramentale schlechthin » (S. 99). – « Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott », dieses insbesondere von D. Bonhoeffer eindringlich vorgebrachte Problem stellt sich *H. Fries* in einer positiven Auseinandersetzung mit den allzu extremen Thesen dieses starken Nachhall findenden protestantischen Theologen, der radikale Christlichkeit und radikale Weltlichkeit miteinander verbinden und das Christentum von den religiösen Vorstellungen reinigen wollte. – Aus der von *H. Flatten* angestellten kirchenrechtlichen Untersuchung über die « Missio canonica » geht hervor, wie dieser kanonistische Terminus im Wesen des christlichen Verkündigungs- und Glaubensaktes gründet, wie er im Laufe der Zeit entfaltet, im Kirchenrecht fixiert und in Konkordaten gesichert wurde. – Kürzere Beiträge von *F. M. Willam* (« ‚Kerygma‘ und die Denkformen der Gegenwart ») und *G. Delcuve S. J.* (« Heilsgeschichtliche Aspekte für unsere Verkündigung ») erörtern aktuelle kerygmatisch-katechetische Probleme. – *J. A. Jungmann SJ* faßt in seinem Aufsatz « Das kirchliche Fest nach Idee und Grenze » das heiße Eisen der Frage an, wie und inwieweit auch Anliegen und Anlässe aus dem diesseitig-irdischen Bereich mit der kirchlichen Festfeier verbunden werden können. Wie diese Frage, so findet auch das Problem der Zwecksonntage (Caritas-, Presse- usw. -Sonntag) eine organische Lösung, die das doppelte Anliegen wahrt, das kirchliche Fest rein zu erhalten und die Welt nicht zu ignorieren.

Damit ist der Übergang zu pastorell-praktischen Problemen gegeben. *V. Schurr CSsR* faßt seine in verschiedenen Schriften geäußerten eindringlichen Gedanken über « Situation und Aufgabe der Predigt heute » zusammen. Die kerygmatische Erneuerung setzt, wie Schurr betont, die Erneuerung der Theologie voraus und insbesondere die Schaffung einer Theologie des Wortes. – *J. Hofinger SJ* (« Das Kerygma im Dienste der Missionsliturgie ») stellt gegenüber verkehrten Auffassungen klar, daß der religiösen Unterweisung gegenüber dem gottesdienstlich-sakramentalen Geschehen eine grundsätzlich dienende Rolle zukommt, woraus sich für die richtige Gestaltung des missionarischen Gottesdienstes und der Kultfeier überhaupt wichtige Folgerungen ergeben. – An welcher Stelle der Messe die Predigt stehen soll, ist, wie *B. Fischer* bemerkt, im Laufe der Geschichte verschieden beantwortet worden. Fischer skizziert in seiner Untersuchung über « Die Predigt vor der Kommunionsspendung » die bis anhin noch nicht geschriebene Geschichte eines der bedeutendsten Ansätze zur Wortverkündigung und veröffentlicht im Anhang die Kommunionansprache des Trierer Rituale von 1574. – Mehr der Problemstellung als der Problemlösung wollen die Ausführungen von *F. Coudreau* über « Katechismus, Katechese, Katechumenat » dienen. Sie werden weitergeführt und vertieft durch die pastoraltheologischen Überlegungen von *P.-A. Liégé OP* über die Institution des Katechumenats (« Das Katechumenat im Aufbau der Kirche »), deren Bedeutung nicht nur für die Mission, sondern für das ganze Leben der Kirche neu zu entdecken ist. – *Th. Filthaut* (« Verkündigung und Erziehung ») vermittelt einen aufschlußreichen Rundblick auf die protestantische Religionspädagogik der Gegenwart, die zum Problem der christlichen Erziehung eine zwiespältige Stellung einnimmt.

Auf Fragen, die sich aus der durch die Technik veränderten Situation von heute an die Pastoration stellen, gehen die vier letzten Beiträge des, wie wir sehen, sehr reichhaltigen Sammelbandes ein, doch in ununterschiedlicher Haltung. Während *F. X. von Hornstein* im abgewogenen Aufsatz « Seelsorge im Zeitalter der Technik » in echt pastoreller Haltung den Seelsorger zu einer bejahenden Einstellung zu der in Gottes Schöpfung potentiell enthaltenen und heute faktisch gegebenen Welt der Technik aufmuntert und ihm aufzeigt, wie er auch den in dieser Welt stehenden Menschen von heute den Weg zu Gott finden lassen kann, hält *Th. Kampmann* (« Der Film, die Technik und das Zwischenreich ») es für « kurzschlüssig, die Errungenschaften spätneuzeitlicher Technik mit dem Schöpfungsauftrag zu verkoppeln » (294 f.). Er erklärt die Welt der Maschine zu einem Zwischenreich, « das weder der Natur angehört noch der Übernatur, sondern, wiewohl Emissär des Menschengestes, in sich selber steht und um sich selber kreist » (295). Zu solchen Formulierungen und zu der damit verbundenen schwarzseherischen Beurteilung des Films sind doch wohl Fragezeichen anzubringen, wiewohl Kampmanns Bedenken ernstlich zu überlegen sind. Wenn man behauptet, « daß die 'demoralisierende' Wirkung des Films mit seiner Existenz zusammenhängt » (300), « daß die nivellierende Wirkung des Films zu seinem Wesen als mechanical matter gehört » (301), bleibt dann für einen Christen nicht bloß radikale Abwendung übrig statt der im gleichen Aufsatz in Überein-

stimmung mit Päpsten und Bischöfen geforderten Haltungsmitteln zwischen avantgardistischer Munterkeit und konservativistischer Verstocktheit dem Film gegenüber? Auch halte ich die als plausibel erklärte Möglichkeit, « daß nämlich der Mensch eines guten Tages, der selbstgesetzten Fron überdrüssig, die Produkte seines Ingeniums brutal zerstört » (306), für utopisch.

Der Aufsatz Kampmanns steht, wie zum vorausgehenden, so auch zum nachfolgenden, in schroffem Gegensatz. *A. Auer* bemüht sich hier um einen Beitrag « Zur theologischen Grundlegung einer christlichen Laienfrömmigkeit ». Er sieht das Specificum einer Laienspiritualität darin, daß die Liebe, das christliche Vollkommenheitsideal überhaupt, « am Stoff der Welt verwirklicht wird » (309, Anm. 8), sodaß die Einheit des christlichen Vollkommenheitsstrebens gewahrt bleibt. Der Bildung einer solchen Laienfrömmigkeit sei vor allem die von Anfang an mönchische Prägung der christlichen Frömmigkeit hindernd im Wege gestanden. Es scheine sich deshalb die Begründung einer christlichen Laienspiritualität von der Rätefrömmigkeit her nicht zu empfehlen. Statt von oben nach unten sei besser von unten nach oben zu bauen und « aus der heilsgeschichtlichen Betrachtung des Seins und des Sinnes von Mensch und Welt die für jeden Christen zunächst verbindliche Frömmigkeit zu entwickeln » (310). Zunächst bedürfe es « der geistlichen Realisierung des Schöpfungsglaubens » (311), sodann des Inkarnationsglaubens und der « Hoffnung auf Herrlichkeit » (Pinsk). Ob in diesen Gedankengängen das Pendel von der pessimistischen Haltung zur Welt nicht allzusehr nach der Gegenseite ausschlägt und die christliche Frömmigkeit nicht allzu einseitig als inkarnatorisch, als Weltfrömmigkeit gesehen wird? Wird hier das Wort « vom Kreuz », das paulinische « nichts anderes kennen als Christus den Gekreuzigten » nicht etwas überhört und das Kreuz aus Christentum und Christenleben irgendwie ausgeklammert (vgl. 319-321)? Hat etwa Christus gesagt: Wer mir nachfolgen will, der inkarniere sich in der Welt – oder nicht vielmehr: « der nehme täglich sein Kreuz auf sich? » Es scheint mir heute angezeigt, darauf zu achten, daß wir von einer allzueinseitigen *theologia crucis*, wie sie etwa Bonhoeffer betreibt (vgl. A. Fries im gleichen Band, 103-115), nicht ins entgegengesetzte Extrem einer ebenso einseitigen *theologia incarnationis* fallen, sondern alle drei christlichen Pole: Menschwerdung – Kreuz – Verherrlichung wahren. « Wenn das Samenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt ... » Auch die christliche Laienfrömmigkeit kommt nicht aus ohne das Opfer, das Opfer Christi und das eigene, von dem jedoch in diesen Ausführungen kein Wort gesagt wird. Firmung und Eucharistie werden mit Recht als grundlegende Sakramente für die christliche Laienfrömmigkeit betrachtet, dabei aber die Eucharistie auch wieder rein inkarnatorisch gesehen, so in der unhaltbaren Gleichstellung: « Wenn die Eucharistie die ‚Aktualpräsenz der historischen Inkarnation‘ ist, dann tritt der Logos zu den eucharistischen Elementen doch wohl in das gleiche Verhältnis wie bei der Inkarnation zu seinem irdischen Leib » (323). Vor der hier naherückenden Gefahr eines Paninkarnationismus würde eine gewisse *sobrietas* und *weise discretio* sowie die Beachtung aller Offenbarungsdaten bewahren. In der Sicht der Offenbarung geschah doch wohl die Inkarnation in erster Linie um der erlösenden Passion

willen, vergegenwärtigen die eucharistischen Gestalten den *Opferleib* und das *Opferblut* Jesu Christi zur Verkündigung des Todes des Herrn (Paulus), besteht das christliche Leben in der Kreuzesnachfolge. Es ist der Laienfrömmigkeit nicht gedient, wenn die Linien der Offenbarung verkürzt und für die Spiritualität nur noch die Momente der Schöpfung, Menschwerdung und Verherrlichung beachtet werden. Vielmehr gilt das in einer Anmerkung zitierte Wort Congars, wonach die « Hauptwerte einer Heiligung in der Welt » in Berufung, Dienst und seinen Forderungen, Verpflichtung und Verantwortung bestehen, und « das alles unter dem Zeichen des Kreuzes » (325, Anm. 51). Diese Bemerkungen, die anzubringen wir für nötig hielten, wollen nicht bestreiten, daß dieser Beitrag wertvolle Ansatzpunkte zu einer christlichen Laienspiritualität enthält. Dankbar ist man auch um die klärende Orientierung, die *F. Benz* im aktuellen abschließenden Aufsatz des Sammelbandes über « Das Prinzip der Anpassung in der gegenwärtigen missionarischen Seelsorge in Frankreich », über die Mission de France und ihr Seminar, die Arbeiterpriester, die apostolische Aktivierung der Laien gibt.

Sowohl die Beiträge des Sammelwerkes wie das im Anhang zusammengestellte Schrifttum von F. X. Arnold, für dessen weltweite Wirkung die mehrfachen Übersetzungen der hauptsächlichsten Werke zeugen, lassen ermessen, welch wertvolle Anstöße der Gefeierte der Pastoraltheologie gab. Der Rezensent, der dem Geehrten ebenfalls viel verdankt, wünscht diesem für seine Arbeit im « Dienste am Glauben » ein herzliches *Ad multos annos* !

A. BERZ.

**Duployé, Pie : Rhetorik und Gotteswort.** – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957. 95 S.

Der Titel könnte hinter diesem Bändchen eine gelehrte Abhandlung oder eine systematische Predigtlehre vermuten lassen. Doch weit gefehlt. Diese Schrift des französischen Dominikaners ist alles andere als ein trockenes Lehrbuch. Eher ist sie ein saftiges Pamphlet gegen die Verkalkung und Blutarmut der durchschnittlichen Predigt der Neuzeit ; ein geistreicher, angriffiger Aufruf, in der Verkündigung des Wortes Gottes auch die schöpferischen, dichterischen Eigenkräfte des Menschen im Prediger ins Spiel zu bringen. « Kurz gesagt, es gilt, der Rhetorik und Poetik innerhalb der Kirche ein Rechtsstatut und die Existenzbedingungen zu sichern » (S. 18). So lautet die Grundthese der selber einen ganz musischen und rhetorischen Charakter tragenden Schrift, die von Oswalt von Nostitz brillant übersetzt wurde. Die Grundthese wird vor allem im Kap. I « Die Krise der Predigt » und III « Größe und Grenzen der Homiletik » verfochten. Es geht dabei nicht ohne überspitzte und gewagte Behauptungen ab. Daß aber doch nicht einem rein subjektiven Sich-selbst-Aussprechen des Predigers das Wort geredet wird, erhellt vor allem aus dem mittleren Kapitel : « Mit der Bibel alt werden ». Die von blitzenden Bildern, Vergleichen und Zitaten funkelnde Schrift ist köstlich zu lesen und ihr Inhalt trotz der legeren Form des Erwägens wert.

A. BERZ



Fichter, Joseph H., SJ: *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*. – Verlag Herder, Freiburg 1957. 247 S.

– **Soziologie der Pfarrgruppen**. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 5). – Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen 1958. 178 S.

1. Aus der allgemeinen Religionssoziologie ging als Unterabteilung die Pfarrsoziologie hervor, die grundgelegt wurde durch das Werk von Norbert Greinacher: *Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung* (Alsatia-Verlag, Colmar-Freiburg 1955). In den Vereinigten Staaten verlegt sich vor allem Joseph H. Fichter SJ, Professor der Soziologie an der Loyola Universität von New Orleans, auf dieses für die Pfarrseelsorge so wichtige Gebiet. Aus religionssoziologischen Durchforschungen städtischer Pfarreiverhältnisse im Süden der U.S.A. ging das vorliegende Werk hervor, das im Original den Titel trägt: *Social Relations in the Urban Parish* (Chicago 1954). Das Buch enthält eine Fülle interessanter Probleme und Feststellungen. Im 1. Teil umreißt es den Begriff «Pfarrangehöriger» und beschreibt die verschiedenen Typen von Pfarreigliedern: Führer und Kernpfarrangehörige, Durchschnittspfarrangehörige, Randkatholiken, «schlummernde» (= religiös abgestandene) Katholiken. Der 2. Teil sucht einen Querschnitt des religiösen Verhaltens zu geben und den Einfluß des Wohnungswechsels und der gesellschaftlichen Stellung auf die religiöse Praxis festzustellen. Der 3. Teil umreißt die Bedeutung des Pfarrgeistlichen in seinen verschiedenen Rollen, die Typik und Struktur religiöser Laiengruppen und die Beziehung zwischen Schule und Pfarrei. Der 4. Teil, der wohl eher an den Anfang gehört hätte, kommt auf die hauptsächlichen Probleme, Anliegen und die ethischen Grenzen der Pfarrsoziologie zu sprechen, und ein Anhang hebt deren Nutzen für die Religion hervor.

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich auf die Verhältnisse in den Südstaaten der USA (auf «weiße» Pfarreien) und sozusagen ausschließlich auf amerikanische Literatur. Dies bildet den Vorteil für den Sozialwissenschaftler, der dadurch auf ihm ferner liegende Verhältnisse und Literatur hingewiesen wird, woraus sich interessante Vergleichspunkte ergeben. Der Praktiker hingegen, z. B. der Großstadtpfarrer, möchte eher wissen, wie die Verhältnisse in einer Stadtpfarrei bei uns liegen. Weil jedoch die Struktur der Großstadt und die Psyche des Großstädtlers in allen Kontinenten verwandte Züge aufweist, dürfte die Darstellung meistens auch auf unsere Verhältnisse zutreffen.

Den Begriff des Pfarrangehörigen faßt Fichter enger als das Kirchenrecht, indem er zu Taufe und Wohnort im Pfarrbezirk noch die rassische Herkunft sowie die subjektiven Merkmale der persönlichen Absicht, eines Minimums an religiöser Praxis und die gesellschaftliche Teilhabe an der Pfarrei erfordert. Die religiös nicht praktizierenden («schlummernden») Katholiken werden aus dem Begriff «Pfarrangehöriger» ausgeschieden mit der widersprüchlichen und theologisch irrigen Bemerkung: «Ohne Zweifel hat der volkstümliche Grundsatz: 'Einmal katholisch, immer katholisch',



einen Sinn ; aber soziologisch ist er ohne Belang (übrigens auch theologisch, wenn die Person 'den Glauben verloren' hat). » (S. 8). Als ob es keinen Character indelebilis gäbe ! Überhaupt scheint das Buch nicht frei von der Gefahr, der alle solche religionssoziographischen Werke ausgesetzt sind, nämlich allzusehr die theologische Grundlage zu verlassen zu Gunsten einer rein empirisch-positivistischen Betrachtungsweise. So, wenn von den verschiedenen Funktionen des Seelsorgers die liturgische Funktion erst an neunter und letzter Stelle (S. 115 f.) erwähnt wird, obwohl sie theologisch gesehen zentral ist. Auch die eigentliche Aufgabe der Kirche wird völlig übersehen, wenn (S. 140 f.) für sie bloß die gattungsgemäßen Funktionen jeder Gemeinschaft angeführt werden : « Kirche wie Schule dienen ... a) zur Befriedigung der grundlegenden gesellschaftlichen Bedürfnisse der einzelnen, b) als die wirkenden Fundamente der gesellschaftlichen Ordnung, c) als Hauptinstrumente der gesellschaftlichen Kontrolle, d) als Leitbilder für das gesellschaftliche Verhalten der Einzelmenschen, e) als Träger der Kultur der Gesellschaft, f) als Bewahrer der Gesellschaft. »

Die Terminologie ist nicht immer leicht verständlich. Oft lassen erst die Ausführungen erkennen, was unter einem Titel gemeint ist, z. B. « gesellschaftliche Integration als Folge freier religiöser Wahl » (S. 171 ff.).

Trotz dieser einschränkenden Bemerkungen bildet dieses Buch ein für die Pfarrsoziologie grundlegendes Werk, das jeder Religionssoziologe und Großstadtseelsorger berücksichtigen sollte.

2. In seinem zweiten Werk greift Fichter aus der Pfarrsoziologie einen bestimmten Kreis heraus : zwölf verschiedene Pfarrgruppen, die nach ihrer Zusammensetzung, Zielsetzung, Funktion, ihrem Verhältnis zur Pfarrei und Pfarrgeistlichkeit sowie in ihren Beziehungen untereinander und zu übergeordneten Verbänden durchleuchtet werden. Zum Unterschied vom ersten Werk betrifft diese Untersuchung die uns naheliegenderen Verhältnisse in einer deutschen Stadtpfarrei, aber, was besonders reizvoll ist, in der Sicht des Amerikaners, der das uns selbstverständlich Gewordene nicht einfach für selbstverständlich nimmt. Es ergeben sich manche für die Gemeinschafts-seelsorge dienlichen Erkenntnisse, wenn auch der entscheidende übernatürliche Faktor von einer Soziographie nicht erfaßt werden kann.

Wertvoll an beiden Werken ist das ausführliche Sachregister.

A. BERZ