

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:	8 (1961)
Heft:	3-4
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: 19.02.2026

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

Besprechungen

Maria et Ecclesia

P. Karl Balić, der Präses der internationalen marianischen Akademie, stellte fest, daß es unter den im Jahre 1958 in Lourdes¹ versammelten Theologen weder Minimalisten, noch Maximalisten gab (II. Bd. S. 458), daß man geneigt war « tribuendi beatissimae Virgini tot privilegia quot dari possunt... » (II. Bd. S. 453). Ein Fortschritt scheint darin zu liegen, daß die Problemstellung, wenn auch nicht deren Lösung, klarer wurde, nämlich: steht Maria als aktive Miterlöserin neben Christus, steht sie außer und über der Kirche (Christotypistae), oder ist Maria das erste und vorzügliche Glied der erlösten Kirche (Ecclesiotypistae).

Alois Müller (II. Bd. S. 343-366), der mit *Heinrich Köster* (II. Bd. S. 21-49) zu diesem Problem wohl den wertvollsten Beitrag leistete, stellt zwar nachträglich mit Recht fest, daß auf dem Kongreß in Lourdes verschiedene Voten die Tendenz zum Ausdruck brachten, die Mariologie, statt von dem bibeltheologisch konkreten, von einem metaphysisch-verselbständigteten Gottesmuttertumsbegriff her aufzubauen, was zu einem Marienbild führt, das einfach nicht mehr recht in die klare Erlösungslehre der biblischen Tradition passen will². Gemeint sind hiemit wohl jene Theologen, die in der Maternitas das Formalobjekt der Mariologie sehen und Maria als aktive Miterlöserin gleichsam autonom neben Christus und über die Kirche stellen. Balić sagte zwar, wir sollten mit soliden Erkenntnissen zufrieden sein und führt ein beherzigenswertes Zitat von Bonaventura an: « Non oportet novos honores configere ad honorem Virginis, quae non indiget nostro mendacio, quae tantum plena est veritate » (II. Bd. S. 457).

Es ist natürlich nicht möglich, auf die einzelnen Abhandlungen der bereits erschienenen 11 Bände einzugehen. Von besonderem Interesse sind vor allem das Ziel und die Ergebnisse des Kongresses, wie sie von Balić selber formuliert wurden. Die größte Aufmerksamkeit galt der Stellung Mariens in der Heilsökonomie, den Beziehungen Mariens zu Gott, zu Christus und zu den Gliedern der Kirche. Es sollte vor allem die Art von Mariens

¹ *Maria et Ecclesia*. Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, Vol. II-VI, VIII, X, XI, XIII, XV, XVI. – Academia Mariana Internationalis, Romae 1959-60. – Verfasser und Titel der einzelnen Abhandlungen wurden in dieser Zeitschrift aufgeführt: FZPT 6 (1959) 243, 478 f.; 7 (1960) 237-240, 360 f., 471.

² A. MÜLLER: Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit, in dem von M. Roesle und O. Cullmann herausgegebenen Buch: Begegnung der Christen. (Stuttgart-Frankfurt 1959), S. 594.

Mitwirken bei der objektiven Erlösung herausgearbeitet werden. Auf dem Kongreß waren nun allerdings Theologen anwesend, die eine erneute Diskussion über die Corredemptrix-Frage für überflüssig hielten, da die « maior pars theologorum » hierin übereinstimme (!), es möchte vielmehr die Corredemptrix und Mediatrix universalis zum Dogma erhoben werden³. Da aber Pius XII. dieses Begehr, das schon nach dem Kongreß von 1950 vorgetragen wurde, mit der Bemerkung zurückwies, er werde kein weiteres Mariendogma verkünden, sah man wohlweislich von einem erneuten Vorstoß ab (II. Bd. S. 459). Andere wünschten ein Dogma über die « Maternitas spiritualis ». Wieder andere erhofften, daß wenigstens das Minimum von dem herausgearbeitet werde, was Maria, der Alma Socia Christi, zugesprochen werden kann. Das Ergebnis war aber nur : « Porro, ex lectionibus disputationibusque huius Congressus apparuit quaestionem de « corredemptione » mariana neque tam simplicem neque tam claram esse prouti alicui videri poterat » (II. Bd. S. 462). Balić selber erhoffte, daß wenigstens ein neues Marienfest eingeführt würde, das die Alma Socia, oder die Maternitas spiritualis, oder die Mediatio universalis quoad gratias zum Gegenstand hätte. Er schlug vor, eines der Feste von den sieben Schmerzen Mariens in diesem Sinne umzuändern (II. Bd. S. 17). Die flämisch-holländische Sektion und Kardinal Tisserant unterstützten diesen Vorschlag (II. Bd. S. 451 u. 472).

Balić gibt die Vota der 13 Sektionen zu den angedeuteten Fragen abschließend kurz wieder (II. Bd. S. 437-464).

Die deutsche Sektion⁴ vertrat, besonders gestützt auf patristische Untersuchungen, die ekklesiologische Lösung. Die kanadische Sektion hingegen vertritt ein unmittelbares positives, nicht bloß rezeptives Mitwirken Mariens bei der objektiven Erlösung, wobei der hl. Irenäus als Kronzeuge dienen soll⁵. Die Spanier⁶ wollen die Mariologie vor allem von der Gottesmutter- schaft her aufbauen⁷ und vertreten eine « efficacia Mariae in gratiarum productione, gratia sacramentali minime excepta, necnon efficacia Mariae in totam spiritualem vitam, unde haberetur quaedam mystica experientia » (II. Bd. S. 441). Große Uneinigkeit bestand auch in der Frage nach dem « Priestertum Mariens ». C. Koser (II. Bd. S. 169-206) äußert sich positiv, rechnet aber damit, daß seine Lösung nicht sogleich angenommen wird. E. Doronzo (II. Bd. S. 149-167) spricht von einem Priestertum Mariens « non

³ II. Band, S. 5, 444 und 207-222 (Beitrag von Parente). Im Vorwort zum VIII. Band (S. vi) gibt Balić die Ansicht von Parente mit den Worten wieder : Maria war nicht nur auf Kalvaria aktiv an der Erlösung beteiligt, sie ist es auch weiterhin beim ganzen Erlösungswerk derart, « ut recte dicenda est insimul cum Christo et subordinate ad illum... *concausa* nostrae salutis ».

⁴ Vol. III : De parallelismo Mariam inter et Ecclesiam. 660 S.

⁵ Vol. IV : Cooperatio B. V. Mariae et Ecclesiae ad Christi redemptions. 538 S.

⁶ Vol. VI : Maria Mater Ecclesiae eiusque influxus in Corpus Christi mysticum quod est Ecclesia. 544 S.

⁷ In diese Richtung scheint auch der Beitrag von M. J. NICOLAS : De transcendentia Matris Dei, zu weisen (II. Bd., S. 73-87).

⁸ Vol. V : Mariae potestas regalis in Ecclesiam. 248 S.

simpliciter et plene, sed diminute et secundum quid ». Schließlich kommt die Sektion von Lateinamerika, der dieser Fragenkomplex anvertraut war, zur Erkenntnis: « rem esse sat intricatam necnon multa prudentia indigere, cum facillime sermo de Mariae sacerdotio ad lamentabiles conclusiones ducere queat... » (II. Bd. S. 442). Nicht viel positiver sind die Ergebnisse der Darlegungen über die « Regalitas Mariae »⁸. Es bestehen zwischen dem Königstum Christi und Mariens mehr Unterschiede als Gleichheiten, so ungefähr wie zwischen der Ascensio Christi und der Assumptio Mariae in coelum (G. Jouassard, V. Bd. S. 189). « Ici il nous faudra éviter l'écueil d'une analogie maladroite entre la reine et le roi. La reine n'est pas un roi au féminin, une « femme-roi », ni roi en second. C'est la compagne de celui qui est le roi » (M. J. Nicolas, V. Bd. S. 194). Die Unterschiede zwischen dem Priestertum und Königstum Christi und Mariens sind so groß, daß man, kaum daß davon gesprochen wird, sogleich befürchten muß: Priestertum und Königstum Mariens, ja, aber ganz anders als bei Christus. Es ist vielleicht die kritische Frage berechtigt: warum überhaupt vom Priestertum und Königstum Mariens sprechen, wenn man darunter doch auf der ganzen Linie etwas anderes zu verstehen hat als bei Christus?

Die 136 Seiten des *VIII. Bandes* sind den Beziehungen zwischen Maria und der Eucharistie gewidmet, während der *X. Band* die Beiträge der Sektion « Unitas » über Maria und die Einheit der Christen wiedergibt (243 Seiten). Gerade weil viele Protestanten geneigt sind, Maria im Rahmen der Kirche aufzunehmen⁹, sollte es vermieden werden, Maria neben Christus und über die Kirche zu stellen.

Im Zusammenhang mit der Frage von Mariens Mitwirken bei der Erlösung steht das im *XI. Band* (268 Seiten) besprochene Problem: Maria und das Apostolat. Nachdem alle Christen berufen sind, im Reiche Christi an der Erlösung der Welt mitzuarbeiten, so kann man sicher in Maria, der Königin der Apostel, ein Ideal und Vorbild für die Mitarbeit der Christen sehen. *Band XIII* (335 Seiten) widmet sich den wunderbaren Heilungen in Lourdes, dem Wunder als solchem, seiner Erkennbarkeit und Beweiskraft. *Band XV* (366 Seiten) verfolgt die Marienbilder und Marienschilderungen in Kunst und Literatur unter besonderer Berücksichtigung der Parallelen: Maria-Kirche. Selbst Rainer Maria Rilke wird befragt. *Band XVI* bringt auf 246 Seiten die bei verschiedenen Anlässen des Kongresses von Kardinälen und Bischöfen gehaltenen Ansprachen und Predigten.

Wegweisend für eine Lösung der Frage, ob Maria als Erlöste ganz auf der Seite der Erlösten, oder als aktive Miterlöserin (als Nicht-Erlöste) ganz auf der Seite Christi stehe, sind sicher die Darlegungen von *I. A. de Aldama* (II. Bd. S. 119-136) über die Lehräußerungen der Päpste, die den Mittelweg zu gehen scheinen: « B. Virgo non est tota ex parte active redimentis, quia est et ipsa redempta, quamvis perfectissimo modo. Neque tamen est tota ex parte passive redemptorum, quia ex voluntate Dei constituta est socia Redemptoris », und zwar nicht bloß als Mutter des Erlösers, auch nicht als bloße Privatperson, sondern als wirkliche Gefährtin beim objektiven Werk

⁸ Vgl. ROESLE-CULLMANN [Anm. 2] a. a. O. 573-592.

der Erlösung (S. 133 f.). Aber selbst dieser Mittelweg findet unter den Theologen wieder eine dreifache Verzweigung : Maria ist *aktiv, aber rezeptiv* am Erlösungswerk beteiligt (Köster, Semmelroth, Dillenschneider, Schmaus u. a.) ; Maria ist *nicht aktiv, sondern dispositiv* mittätig (Baur) ; Maria ist auf Grund einer positiven Anordnung Gottes *aktiv* mittätig. Dieses Mitwirken ist aber vom Wirken Christi, des alleinigen Erlösers *wesenshaft* verschiedenen (Lebon, Bover u. a.).

Mir will scheinen, ein rezeptives Mitwirken bei der objektiven Erlösung sei ein theologisches Postulat, weil auch die objektive und eigentliche Erlösersat Christi, ähnlich wie die Inkarnation, die Zustimmung und Aufnahmewilligkeit der zu Erlösenden fordert. Erlösung kann nur zustande kommen durch das Tun des Erlösers und das sich Erlösenlassen des zu Erlösenden. Maria hat nicht nur bei der Verkündigung, sondern auch unter dem Kreuz « loco totius humani generis » gehandelt, sie hat beide Male das Erlösenwollen ihres Sohnes und das sich Erlösenlassen des Menschengeschlechtes bejaht, herbeigesehnt, unter dem Kreuze sogar als Mutter schmerzlich mitgelebt. Hier liegen die Wurzeln für die Parallele : Maria-Ecclesia, mit welcher allerdings die sog. « christotypisten » kaum etwas anfangen können, und doch ist diese Parallele eine der ältesten marianischen Lehren. Sie können für ihre aktive Miterlösung durch Maria nur ein, nicht zu beweisendes göttliches Dekret und eine *decentia* anführen, während das aktiv-rezeptive Tun Mariens immerhin theologisch sehr begründet ist. Man könnte das aktiv-rezeptive Mitwirken Mariens, analog zu den Vorgängen bei der subjektiven Erlösung des Einzelchristen, das *opus operantis ecclesiae vel generis humani* bei der objektiven Erlösung nennen, während die Erlösersat Christi das *opus operatum* bleibt. Zur subjektiven und wirksamen Erlösung durch die Sakramente braucht es sicher auch das *opus operantis*, das allerdings nur aus Gnade durch den Glauben geleistet werden kann. Obwohl nun der sakramental geheilige und erlöste Mensch aktiv und rezeptiv und unter dem Einfluß der Gnade einen notwendigen und wirklichen Beitrag zu seiner Erlösung leisten muß, so ist und bleibt er dennoch der Erlöste, er kann nicht « Miterlöser » genannt werden. Analog könnte man nun sagen : Maria hat unter dem Kreuz als Vor-Erlöste und Geheilige (also mit der Gnade) das nötige *opus operantis Ecclesiae* bei der objektiven Erlösung geleistet, aber auch sie kann darob nicht, ebensowenig wie der subjektiv Erlöste, Miterlöserin genannt werden, oder man müßte den Begriffen Erlöser und Miterlöserin einen je ganz verschiedenen Sinn geben, wobei es offenbar nicht einmal genügte, nur von analogen Begriffen zu reden. Dieser Vergleich und diese Lösung sichern Maria voll und ganz ihre Stellung in der Soteriologie und Ekklesiologie, auch ohne Corredemptrix-Dogma. Dieser Vergleich läßt uns auch erahnen, was und wieviel Maria unter dem Kreuz gelitten hat. Ihr *opus operantis* schließt all das Glauben, Lieben und Leiden ein, die der Einzelmensch sein Leben lang und die Kirche durch die Jahrhunderte subjektiv nachzuholen haben bis zur Vollendung der Erlösung. Aber auch all das ist noch gering im Vergleich zu dem, was Christus durch sein *opus operatum* geleistet hat.

THOMAS KREIDER OSB

Dogmatik

Flick, Maurizio, SJ - Zoltan Alszeghy, SJ: Il Creatore. L'inizio della salvezza. (Nuovo corso di teologia cattolica, III, parte II.) – Libreria editrice Fiorentina, Firenze 1959. 470 p.

Im vorliegenden Handbuch behandeln die beiden Professoren der Gregoriana die Lehre von der Schöpfung im allgemeinen, von der Erschaffung und vom Urstand des Menschen im besonderen, sowie die Frage der Erbsünde und ihrer Folgen. Die Verfasser haben das positiv-scholastische Einteilungsschema bei den einzelnen Thesen zwar beibehalten, aber doch in einer recht lockeren Weise, und in mancher Hinsicht führen ihre Darlegungen sehr vorteilhaft über frühere Manualien dieser Art hinaus. Mit vollem Recht wird schon in der Einführung die Schöpfung von der Heilsgeschichte her als Beginn des Heils gesehen und dementsprechend ein heilsgeschichtliches Organisationsprinzip des Traktates postuliert. Die « Note e Chiarificazioni », die jeweils den einzelnen Thesen angefügt werden, enthalten oft ausgezeichnete Bemerkungen gerade auch zu Fragen, die mit der Heilsgeschichte zusammenhangen (z. B. Theologie der Zeit, der Geschichte) oder sonst von allgemeiner anthropologischer Bedeutung sind. Die biblische Theologie ist im allgemeinen in beachtenswerter Weise eingearbeitet. So wird z. B. bei der Frage nach dem Ziel der Schöpfung in glücklicher Weise nach dem biblischen Begriff der « gloria Dei » gefragt, um eine umfassende, den Texten des Vaticanums entsprechende Antwort zu geben. Die dogmengeschichtlichen Zusammenhänge werden gründlich geklärt und die lehramtlichen Entscheidungen unter Beziehung des nötigen historischen Materials sachgemäß interpretiert.

Andererseits kommt man doch nicht ganz am Eindruck vorbei, die Durchführung des heilsgeschichtlichen Gesichtspunktes geschehe noch recht zaghafte und vermöge nicht den ganzen Traktat zu prägen. Dies zeigt sich schon rein formal darin, daß etwa Ausführungen über die Zeit und die Theologie der Geschichte in den Erläuterungen, und nicht in einer These, gebracht werden. Darüber hinaus hätte es die heilsgeschichtliche Schau wohl verlangt, die Schöpfungslehre im Sinn von Kol. 1,15-17 christozentrischer zu formulieren mit den entsprechenden Folgerungen natürlich für die ganze Protologie (Gnade Adams als Gnade Christi ausführlicher, supralapsarischer und infralapsarischer Charakter der Gnade, der Integrität u. a.). Karl Barths These von der Schöpfung als äußerem Grund des Bundes und vom Bund als innerem Grund der Schöpfung ließe sich mutatis mutandis auch in einer katholischen, heilsgeschichtlichen Dogmatik ausführen.

Im einzelnen seien folgende Bemerkungen gestattet: Im Hinblick auf die schwierigen Fragen der theologischen Interpretation von Gen. 1-3 und der Protologie überhaupt wäre es wohl von Vorteil gewesen, den hermeneutischen Fragen noch mehr Aufmerksamkeit zu schenken. – Die Frage der Evolution wird im Hinblick auf den menschlichen Leib u. E. allzu zurückhaltend behandelt. Bei aller Vorsicht, die hier geboten sein mag, müßte man sich heute doch wohl nicht nur mit einer Diskussion des Problems begnügen,

sondern dürfte auch in aller Bescheidung eine These wagen. In diesem Zusammenhang wäre wohl auch eine aufgeschlossene und zugleich kritische Auseinandersetzung mit dem Werk Pater Teilhard de Chardins am Platz gewesen. – S. 249 wird der Monogenismus als « theologisch gewiß » qualifiziert, und zwar mit gutem Recht. Weniger richtig ist indes wohl die Interpretation des entsprechenden Passus der Enzyklika « *Humani generis* », der nach allen Regeln der Interpretation lehramtlicher Entscheidungen vorsichtiger gehalten ist, als es die Verfasser wahrhaben wollen. Auch die Dekrete des Trienter Konzils über die Erbsünde müßten diesbezüglich nuancierter ausgelegt werden, zumal nicht ohne weiteres evident ist, daß der Polygenismus auch mit einer z. B. mehr juridischen Explikation der Erbsünde (die theologisch unhaltbar, aber doch als Meinung zugelassen sein mag) notwendigerweise in Konflikt kommen muß. Tatsächlich wundert man sich, daß der Monogenismus nach der ganzen Art der Argumentation nicht höher eingestuft wird, was nicht ganz logisch erscheint, aber doch besser unterlassen wurde.

Den einzelnen Kapiteln ist jeweils eine Bibliographie in Auswahl beigegeben. Die Fußnoten zeigen, daß die einschlägige Literatur im allgemeinen gut verwendet wurde. Gelegentlich wünschte man bei der Bibeltheologie eine vermehrte Benützung auch protestantischer Autoren (Eichrodt, Von Rad u. a.), überhaupt eine noch stärkere Betonung der spezifisch biblischen Perspektiven (z. B. bei der Frage der Unsterblichkeit der Seele, wo die bedeutende Untersuchung von P. Féret über den Tod zwar zitiert, aber doch nicht genügend ausgewertet wird). Bei der Frage der Konkupiszenz und der Folgen der Erbsünde wäre auch *B. Stöckle*, Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos (Ettal 1954) zu berücksichtigen gewesen, und für die Darstellung der protestantischen Erbsündenlehre hätte *W. H. Van de Pol*, Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung (Einsiedeln 1956) gute Dienste leisten können.

Schließlich ein technischer Hinweis: S. 44 fehlen Anmerkung 8-10; S. 385 unten sind Zeile 7 und 8 vertauscht.

Zusammenfassend sei festgehalten: Wenn der vorliegende Traktat auch noch nicht jene heilsgeschichtlich durchgearbeitete Schöpfungslehre bringt, die man sich heute wünschen möchte, so enthält er doch gute Ansätze in dieser Richtung und bietet jedenfalls in klarer Darstellung, guter Sachkenntnis und persönlicher Durchdringung des Stoffes eine gründliche Einführung in die verschiedenen Fragen der Schöpfungs- und Erbsündenlehre.

M. LÖHRER OSB

Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Gesamtausgabe der Summa Theologica.

Bd. 26 : Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter (III, 16-34). – Bd. 28 : Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung (III, 46-59). – Kerle, Heidelberg ; Styria, Graz 1957, 1956. (15)-646, (15)-503 S. – Für die Übersetzung beider Bände zeichnet Heinrich M. CHRISTMANN OP, Anmerkungen und Kommentar sind bearbeitet von Adolf HOFFMANN OP.

Der Text der Übersetzung ist einfach und schlicht, entspricht dem Sinne, ja meistens dem Wortlaut des Urtextes, ist im allgemeinen leicht verständlich und vermeidet unnötige grammatische Verworrenheiten. Die Übersetzer bemühen sich, jeden einzelnen lateinischen Terminus mit einem einzigen deutschen Wort wiederzugeben. Daß bei diesem Trachten nach Kürze und Einfachheit das deutsche Wort manchmal den Inhalt des lateinischen Terminus doch nicht restlos wiederzugeben vermag, ist zu erwarten. So kann man z. B. die Wörter « maiores » und « minores » doch nicht einfach hin mit « Gebildete » und « Ungebildete » übersetzen (Bd. 28, S. 75, 79). Es handelt sich nämlich nicht schlechthin um Gebildete und Ungebildete, sondern um Menschen, die als Führer in religiösen Dingen, als Lehrer der geoffenbarten Wahrheiten, die anderen, ihre Untergeordneten, zu belehren haben und eben deshalb im Glauben bewanderter sein müssen. Deshalb ist die teilweise umschreibende Übersetzung des Bd. 15 der Deutschen Thomas-Ausgabe (Glaube als Tugend) durch « Höhergeordnete », « Höhergestellte », « Untergeordnete », « Menschen aus dem Volke », « einfache Menschen » glücklicher zu nennen. Auch sollte das Übersetzen desselben Terminus mit verschiedenen Worten wenigstens in demselben Band vermieden werden. So dürfte in q. 52, a. 5, ad 3 « cumulus gloriae » eher mit « Fülle von Herrlichkeit » als mit « Inbegriff der Herrlichkeit » wiedergegeben werden (Bd. 28, S. 181). « Cumulus » bedeutet im Sprachgebrauch des hl. Thomas nicht etwas Wesentliches, sondern etwas zur Vollkommenheit Gehörendes, was bei Kreaturen immer nur auf akzidenteller Ebene zu finden ist (vgl. I q. 5, a. 1). Nun leuchtet es aber ein, daß die Gegenwart Christi als Menschen nicht den « Inbegriff » der Seligkeit ausmacht, sondern nur zur « Fülle » der Herrlichkeit gehört. Hingegen ist das Wort « cumulus » in q. 54, a. 4, ad 1 richtig mit « Fülle von Herrlichkeit » übersetzt (Bd. 28, S. 225). Diese kleinen Aussetzungen, die wir machen, wollen aber keineswegs das Verdienst der Übersetzer, die uns eine getreue, leicht verständliche Übersetzung im heutigen Deutsch bieten, leugnen oder schmälen.

Hoffmann erweist sich in den Anmerkungen und im Kommentar als ein sicherer Führer des Thomasstudiums. Das Wesentliche ist immer meisterhaft hervorgehoben, die Erklärungen sind kurz gefaßt und doch unmißverständlich. Niemand wird es ihm zum Vorwurfe machen können, daß er Diskussionen, die sich an eine Frage der Summa knüpfen aus dem Wege geht, oder gerade nur erwähnt. Die Kunst und auch die Schwierigkeit einer Anleitung zum Thomasstudium besteht eben darin, daß man sich auf das Wesentliche beschränken muß, den Weg zu weiteren Erörterungen nicht betreten kann und doch offen halten soll. Besonders möchten wir die Nüch-

ternheit in mariologischen Fragen und die Sachlichkeit bezüglich der Stellungnahme des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis hervorheben. Diese gesunde Reaktion gegen unverantwortliche Übertreibungen gewisser Mariologen ist zu begrüßen. Die Antwort auf die von Christmann in der Einleitung zu Bd. 26 gestellten Frage (S. [11]) kann nur zu Gunsten von Thomas ausfallen: « Man könnte mit demselben Recht fragen, wer Maria den größeren Dienst erweist: Thomas, der sie ganz in den Schatten ihres Sohnes stellt, oder jene, die Maria aus diesem Schatten herauszerren in ein Licht, das nicht mehr Licht vom Lichte ihres Sohnes ist, der doch von Sich selbst gesagt hat: ICH bin das LICHT der Welt (Jo. 8, 12). »

Wenn wir auch dem Kommentar und den Anmerkungen unsere Anerkennung nicht verweigern dürfen, so können wir uns doch nicht des Eindruckes einer gewissen Zwiespältigkeit erwehren. Der Kommentar hätte die Aufgabe, den Text von Thomas zu erläutern. Ein typischer Kommentar, der ähnlichen Versuchen zum Vorbild dienen kann, ist der Kommentar Cajetans. Nun aber haben die Anmerkungen oft viel mehr den Charakter eines Kommentars als der Kommentar selbst. Der Kommentar bietet eine sozusagen selbständige Abhandlung, die auch vom ganzen getrennt ihren Wert beibehalten würde und eben deshalb die Eigenart des Kommentars verliert. Inhaltlich ist diese zusammenfassende Abhandlung gewiß vorzüglich, jedoch fragen wir uns, ob der Zielsetzung der Deutschen Thomas-Ausgabe gedient sei, wenn sie den Laien statt ihn zum Durchlesen des Thomas-Textes gewissermaßen zu zwingen, ihn noch dazu verleitet, den Originaltext zu überspringen und sich mit der leichter lesbaren Zusammenfassung zu begnügen? Die französische Übersetzung der Summa (Editions de La Revue des Jeunes, Desclée, Paris) vermeidet diese Gefahr dadurch, daß sie in den « Notes explicatives » die nötigen Texterklärungen bietet und in den « Renseignements techniques » nicht eine Zusammenfassung der ganzen Doktrin gibt, sondern nur auf ergänzende oder konnexe Fragen eingeht.

Inhaltlich haben wir nichts Wesentliches auszusetzen. Auf einiges möchten wir aber doch hinweisen:

1. Bezüglich der strittigen Frage, ob in Christus ein oder zwei Daseinsakte seien, vertritt der Kommentar die allgemein thomistische Auffassung, des einzigen Seins. Richtig wird gesagt, daß jene Theologen, die die sachliche Identität von Wesenheit und Dasein auch in geschaffenen Dingen annehmen, logischerweise auch in Christus zwei Daseinsakte setzen, die Thomisten hingegen auf Grund der Realdistinktion schreiben Christus einen einzigen Daseinsakt zu (Bd. 26, S. 459-460). Um nicht den Eindruck zu erwecken, daß dieses Problem allein der Streitfrage zwischen Thomismus und Molinismus entspringt, hätte man betonen können, daß die Leugnung der Distinktion zwischen Essenz und Existenz notwendigerweise zur Annahme eines doppelten Existenzaktes in Christus führt, ihre Bejahung hingegen die Annahme eines einzigen Daseinsaktes nur möglicherweise nach sich zieht. Dies beweist nicht nur die aktuelle Diskussion zwischen Thomisten, sondern auch das Werk des hl. Thomas « De Unione Verbi Incarnati ».

2. Keine leichte Aufgabe ist es, die Lehre des hl. Thomas über die Empfängnis Christi (III. qq. 31-33) mit der modernen Zeugungsbiologie in

Einklang zu bringen. Wenn es Theologen gibt, die in ihren Vorlesungen die Lehre des Aquinaten wiederholen, als ob noch immer die aristotelisch-thomatische Auffassung in Kraft wäre, so gibt es auch andere, die in das entgegengesetzte Extrem fallen und glauben, daß man alles, was Thomas über die Empfängnis Christi gesagt hat, auf Grund der heutigen Biologie über den Haufen werfen muß. Hoffmann fällt in keines der beiden Extreme. Als Thomist übernimmt er natürlich den ganzen Tatsachenbestand der heutigen Biologie, weiß aber auch, daß der Philosoph im Lichte seiner eigenen, in metaphysischen Einsichten wurzelnden Prinzipien, jene Tatsachen auswerten muß. Wollte sich nämlich der Philosoph in der Kosmologie von der Metaphysik emanzipieren, so hörte er auch auf, Philosoph im thomistischen Sinne des Wortes zu sein, denn der Thomismus bedeutet nicht nur eine mehr oder weniger verschwommene Geistesrichtung, sondern ein System, das auf metaphysischen Prinzipien fußt, deren Gültigkeit für den ganzen Bereich des Seins anerkannt wird. Beachtenswert ist, was der Kommentar über die verschiedene Bewertung des Wunders der Empfängnis Christi sagt (Bd. 26, S. 604-606). Dadurch wird implizit auch Antwort auf eine Frage gegeben, die der Kommentar zwar nicht stellt, die aber hätte aufgeworfen werden können: ob nämlich der Heilige Geist auch den materiellen Anteil des männlichen Samens ersetzt? Zu begründen ist auch, daß sich Hoffmann bezüglich des Zeitpunktes der Belebung durch die Geistesseele zu keinen voreiligen Schlüssen hinreißen läßt (Bd. 26, S. 598-600). Die heutige Biologie kann apodiktisch nicht beweisen, daß die Befruchtung mit der Besetzung durch die Geistesseele zusammenfällt – es ist fraglich, ob dies apodiktisch jemals beweisbar sein wird –, sie legt höchstens diese Voraussetzung nahe. Eben deshalb ist es richtig, beide Voraussetzungen vor Augen zu halten und eine entsprechende theologische Interpretation für beide Voraussetzungen zu finden. Das Problem der Erbsündenfreiheit Christi ist gerade nur angedeutet (Bd. 26, S. 588-590). In diesem Punkte scheint die heutige Biologie ziemlich wichtige Modifikationen der Erbsündenübertragung zu erheischen. Wenn an der aktiven Zeugung nicht nur der Mann, sondern auch die Frau teilnimmt, kann man nicht die Erbsündenfreiheit Christi – wie es Thomas tut – damit begründen, daß er der Keimkraft nach nicht von Adam stammt (III, q. 31, a. 7). Wie aber auch gegenwärtig die Erbsündenfreiheit Christi in suis causis erklärt wird, man hätte, um einem Mißverständnis des theologisch unbewanderten Laien vorzubeugen, an dieser Stelle hervorheben sollen, daß es für Christus in Anbetracht seiner göttlichen Personalität metaphysisch unmöglich war, eine Sünde zu begehen oder sich die Erbsünde zuzuziehen.

Der Vollständigkeit der biologischen Frage wegen hätte man anläßlich q. 32, a. 4 eine ergänzende Bemerkung machen können. Wenn man heute nicht mehr sagen kann, daß die gesamte Wirkkraft aufseiten des Mannes und die gesamte Passivität aufseiten der Frau liege, weil sowohl den Eizellen wie den Samenzellen Stoff und Keimkraft zukommt, so bleibt es doch weiterhin wahr, daß das stoffbeladene, stark passive Ovulum in deutlichem Kontrast zur energiebeladenen Aktivität des Spermiums steht (vgl. Hudeczek, Zur Differenzierung der Geschlechter in biologischer Sicht, FZPT 4 (1957) 257-272). Es ist übrigens dem Scharfsinn Cajetans nicht entgangen, daß

Thomas im Artikel eigentlich nicht bewiesen hat, daß die gesamte Wirkkraft aufseiten des Mannes sei: « Plus infertur, quam sequatur. Licet enim sequatur, Ergo vis activa se tenet ex parte patris, non tamen sequitur, Ergo tota se tenet ex illa parte » (Com. Cajetani, n. V). Und Cajetan gibt zu, daß die Konsequenz apodiktisch nicht bewiesen sei, wenn sie auch sinnvoll angenommen werden kann: « Non est alienum a doctrina sana tradere quod ratione consonat, licet demonstratio mathematica non habeatur, licet alii oppositum sentiant » (ebenda n. IX). Cajetan mag recht haben, aber es kommt doch vor, daß was uns heute als « sinnvoll » erscheint, morgen sich als falsch erweisen wird. Gegenwärtig werden wir die exklusive Aktivität zwar nicht dem Manne und die exklusive Passivität nicht der Frau, bzw. den von ihnen hervorgebrachten Keimzellen zuschreiben, aber doch auch nicht leugnen können, daß Mann und Frau nicht nur psychisch, sondern auch schon biologisch in der Richtung von Aktivität und Passivität differenziert sind.

3. Der Kommentar vertritt die Auffassung, daß man mit der Übernahme von Thomas These, wonach bei Christi Geburt kein Öffnen des Mutterleibes stattfand, schlechthin den Akt des Gebärens leugnen müßte (Bd. 26, S. 566-568). Diese Folgerung ist aber nicht zwingend, denn man kann ja das Öffnen des Mutterleibes schon als eine Folge des Gebärens betrachten. Das Gebären selbst besteht ja wesentlich in der Kontraktionsaktivität des Uterus, wodurch das Kind auf seinen Geburtsweg geleitet wird. Beim Abschluß dieses Vorganges fand aber bei der Geburt Christi keine Verletzung des Hymens und keine Öffnung des Mutterleibes statt – Christus konnte auch durch den verschlossenen Mutterschoß nach außen gelangen –, und darin besteht eben das Wunder. Deshalb scheint es nicht nötig zu sein, das Öffnen des Mutterleibes anzunehmen, um das aktive Gebären Mariens zu wahren, und das Wunder auf die Unverletztheit des Hymens beschränken zu wollen. Man kann nämlich ganz gut den Geburtsakt bejahen und zugleich auch der Tradition gemäß die wunderbare, jungfräuliche Geburt Christi aus unversehrtem Mutterschoß beibehalten.

4. Der Kommentar zu q. 54, a. 3 (Bd. 28, S. 437) nimmt an, daß die auferstandenen Körper kraft der Gabe der Feinheit (subtilitas) andere Körper durchdringen können. Viele Handbücher vertreten diese Ansicht, so z. B. Zubizarreta, *Theologia Dogmatico-Scholastica*, vol. IV, Q. XLVIII, Art. VI, § 2; Diekamp, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, vol. IV, Tract. de Novissimis, Cap. 2, § 4. Diese Auffassung bekämpft Thomas in seinen verschiedenen Werken – sie ist übrigens auch die Auffassung Suarez (*De Mysterio Vitae Christi*, disp. 48, sect. 5, n. 16, *Opera Omnia*, ed. Vives, 1860, tom. 19, p. 863) – kann also nicht als die Auffassung Thomas' betrachtet werden. Gewiß, liest man nur den ersten Satz von q. 54, a. 1, ad 1, so könnte man glauben, Thomas leite selbst die Durchdringlichkeit von der Verklärung der Körper ab. Aber der Zusatz « sicut quidam dicunt » muß uns schon vorsichtig machen. Es handelt sich da noch nicht um die endgültige Auffassung von Thomas. Er gibt nur eine vorläufige Antwort, die alle jene akzeptieren können, die das Durchdringen der Körper für eine Folge der Verklärung halten. Ähnlich sagt Thomas in q. 28, a. 2, ad 3: « Quidam dixerunt Chri-

stum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse, quando exivit de clauso utero virginis. » Und auf diese Voraussetzung eingehend lehnt er diese Lösung ab : « Sed hoc non convenit his quae supra determinata sunt. Huiusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriae animae ad corpus ; ut infra dicetur, cum tractabitur de corporibus gloriosis. Dictum est autem supra, quod Christus ante passionem ‘permittebat carni suae agere et pati quae propria’ : nec fiebat talis redundantia gloriae ab anima ad corpus. » Daß aber die These, das Durchdringen der Körper sei eine Folge der Verklärung, nicht die Meinung des Aquinaten ist, ergibt sich aus der Fortsetzung der oben erwähnten Antwort : « Sed utrum hoc facere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi inducta, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur, ubi agetur de resurrectione communi » (q. 54, a. 1, ad 1). Wir wissen, daß Thomas diesen Teil der Summa nicht mehr verfassen konnte. Das Supplementum, das wesentlich die Lehre des Sentenzenkommentars aufnimmt (IV Sent. dist. 44, q. 2, a. 2 und IV Sent. dist. 49, q. 4, a. 5, qua 2 et 3), formuliert die Lehre des Aquinaten ganz unzweideutig : « Illud quod impedit corpus nostrum nunc ne simul cum alio sit in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem Subtilitatis... Sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinae » (Suppl. q. 83, a. 2). Virtute divina fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis eius materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia. Et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco » (Suppl. q. 83, a. 3). Und begründet wird ebenda diese Lehre daraus, daß sich zwei Körper individuell von einander nur dann unterscheiden können, also nur dann zwei sein können, wenn sie infolge der Dimensionen voneinander örtlich unterschieden sind. Allein Gott kann sie in ihrer individuellen Distinktion auch dann erhalten, wenn sie den Dimensionen nach örtlich zusammenfallen. Nun aber berechtigt uns nichts anzunehmen, Thomas hätte diese seine Lehre des Sentenzenkommentars in seinen anderen Werken widerrufen. Nicht nur in früheren Werken, wie in IV Contra Gentes, cap. 87, sondern auch in Werken des zweiten Pariser Aufenthaltes, wie Quodl. 1, q. 10, a. 1 und a. 2, und in Joh. 20, lect. 4, finden wir überall diesselbe Doktrin. Aber auch in der Summa in dem schon zitierten ad 1 lesen wir : « Nunc autem, quantum ad propositum sufficit, dicendum est quod non ex natura corporis, sed potius ex virtute divinitatis unitae, illud corpus ad discipulos, licet verum esset, januis clausis introivit. » Und sich auf Augustinus und Gregorius berufend, lehrt er in diametraler Opposition zum ersten Satze derselben Antwort, daß das Durchdringen des Körpers Christi durch verschlossene Türen einem Wunder zuschreiben sei. Ähnlich sagt er auch in III q. 57, a. 4, ad 2 : « Quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum quod in eodem loco possint esse ; sicut et fecit ‘corpus Christi ut de clauso utero Beatae Virginis exiret’, et quod ‘intravit januis clausis’ sicut dicit beatus Gregorius (In Evang., lib. 2, hom. 26). Corpori ergo Christi convenire potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinitatis assistentem et hoc operantem. »

Nach Thomas also haben die auferstandenen Körper kraft ihrer Subtilität keine positive Fähigkeit, andere Körper zu durchdringen, sie können dies höchstens kraft der Allmacht Gottes, d. h. infolge eines Wunders tun.

5. Bei ausgesprochen exegetischen Fragen der Summa, wie in III q. 53, a. 3, ad 2, wäre es angezeigt, in einer Anmerkung auf die Stellungnahme der heutigen katholischen Exegese hinzuweisen, wie dies z. B. in Anmerkung (35) von Bd. 28 geschieht (S. 345-346).

Im allgemeinen möchten wir noch bemerken, daß man mit Anmerkungen zu Texten, die von Laien – denn auch diese sind vor Augen zu halten – nur schwer verstanden werden, nicht allzu sehr sparen sollte. So wäre z. B. zu III q. 19, a. 1, ad 4, und zu III q. 49, a. 6, ad 3 eine kurze Anmerkung am Platze gewesen.

Erfreulich ist es, daß der Kommentar und die Anmerkungen vieleexegetische und historisch-spekulative Erörterungen aufweisen. Wünschenswert wäre es, wenn man bei der Erklärung jeder Quästion der Summa ein quellenhistorisches Studium zur Hand hätte, doch ist es nicht die Aufgabe des Kommentators, diese positiven Studien zu verfassen, er kann höchstens auf die schon bestehenden hinweisen. Dies aber soll er immer tun !

Alles in allem sind wir den Herausgebern und Mitarbeitern der Deutschen Thomas-Ausgabe zu neuem Dank verpflichtet und wir beglückwünschen sie zur Bereicherung der theologischen Literatur durch diese zwei vorzüglichen Bände !

T. MEHRLE OP

Lexikon der Marienkunde, hrsg. von K. ALGERMISSSEN, L. BÖER, G. ENGLHARDT, C. FECKES, M. SCHMAUS, J. TYCIAK. 2. Lieferung (1958), 3./4. Lieferung (1959), 5. u. 6. Lieferung (1960). – Pustet, Regensburg 1958-60. Sp. 193-1152.

Nachdem sowohl über das Anliegen wie über die Anlage des Marienlexikons schon berichtet wurde (s. diese Zeitschrift 5 [1958] 450-451), genüge für die vorliegenden Lieferungen die bloße Anzeige. Die 2. Lieferung (von *Anbetung* bis *Astarte*) umfaßt die Spalten 193-384, die 3. und 4. Lieferung (in einer Doppelnummer mit den Stichworten *d'Astorga* bis *Beweinung Christi*) reicht von Spalte 385-768. Von der 3. Lieferung ab ist anstelle des unerwartet verstorbenen Msgr. Professor C. Fleckes als Fachleiter für Dogmatik Msgr. Prof. Schmaus getreten. Die 5. Lieferung reicht von *Beweinung Christi* bis *Brüder Jesu*, die 6. von *Brüder Jesu* bis *Cima*.

H. M. KÖSTER SAC

Brinktrine, Johannes : Die Lehre von der Mutter des Erlösers. – Schönningh, Paderborn 1959. 135 S.

Diese Mariologie ist ein Teil der vom gleichen Verfasser vorgelegten Gesamtdogmatik. Sie teilt mit den übrigen Bänden des Gesamtwerkes die Orientierung am *Hl. Thomas von Aquin*, den Stil, die Anlage, und vor allem die gediegene Nüchternheit. Der Verfasser steckt sich das Ziel, in den Spuren des Jesuitentheologen *Suárez* Frömmigkeit und Wahrheit zu verbinden,

und nach der Mahnung *Pius XII.* sich von Übertreibung ebenso fern zu halten wie vor Enge. Man kann ihm ohne Rückhalt bestätigen, was er sich wünschte : daß er diesem « Ideal ... nahegekommen » ist (5 f.), ja daß er es erreicht hat.

Die Einteilung, wie die ganze Konzeption, ist traditionell scholastisch. Die Gottesmutterchaft wird als Quelle aller marianischen Privilegien verstanden und an den Anfang gestellt. Ein zweiter Teil entfaltet die aus ihr erfließenden Privilegien, zuerst für die Seele (Freiheit von Erbsünde, persönliche Sünde, Konkupiszenz ; Gnadenfülle), dann für den Leib (Jungfräulichkeit, Tod und Verherrlichung). Ein dritter (letzter) Teil zeichnet das Verhältnis zwischen Maria und uns Menschen (Mutter, Mittlerin, Königin, Hyperdulie).

Die Darlegungen ranken sich um klar und nüchtern formulierte Sätze (Thesen), die in einem übersichtlichen Verzeichnis und mit genauem theologischem Sicherheitsgrad versehen dem Werk vorangestellt werden (9). Literatur ist reichlich, wenn auch erklärtermaßen (11, 95) nur in Auswahl verzeichnet. Die Lehre der Kirche geht den übrigen Beweisquellen (auch der Heiligen Schrift) voran. Die Formulierung der theologischen « Beweise » trägt dem Konvenienzcharakter genügend Rechnung. Der Schriftbeweis beansprucht nicht, immer stringent zu sein (36, 63). Der Väterbeweis ist ausgiebig und gut gewählt ; wo sich ein sicheres, ausdrückliches Zeugnis nicht findet, wird freimütig Fehlanzeige erstattet. Wo immer möglich wurde auch die Liturgie herangezogen. B. wertet die Gottesmutterchaft, in die er den Konsens wesentlich hineinnimmt, als heilige Form, analog der hypostatischen Union (24-25), und rückt sie an Rang über die *visio beata* (21). Maria war, entgegen neueren Deutungen, schon vor der Verkündigung zur Jungfräulichkeit entschlossen (59), und hat schon bei der Botschaft des Engels die Gottheit ihres Sohnes erkannt (55). B. prüft, in welchem theologisch vertretbaren Sinn von einer *gratia capitis* bei Maria die Rede sein könne (55 f.). Der Verfasser findet eine Mitwirkung Mariens am Kreuzesopfer Jesu (als « Miterlöserin ») durchaus diskutabel, ja auf der Sinnlinie ihres Mitwirkens zu Nazareth ; sie wäre auch eine « Krönung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis ». Eine Befähigung dazu setzt freilich für Maria einen « eigenen » und « wesentlich verschiedenen » Modus der Erlösung voraus (105). B. denkt diese Beteiligung Mariens an der erlösenden Tat Jesu nach dem Modellfall Evas an der Seite Adams (103 f.). Daß die andere, ekklesiologische Erklärung dieser Mitwirkung « eine zu materielle Auffassung der Gnade zur Voraussetzung » habe (106), werden die Vertreter dieser Deutung wohl nicht als zutreffend anerkennen.

Diese Mariologie wirkt auch dort, wo sie sich nüchtern und zurückhaltend gibt, ehrfürchtig und (im guten Sinne) fromm. Das ist ein erfreuliches Zeichen und eben das, was dem Verfasser erklärtermaßen als Ideal vorschwebte.

H. M. Köster SAC

Bibliotheca Immaculatae Conceptionis : Textus et disquisitiones. – Academia mariana internationalis, Romae 1958-59.

Die drei hier angezeigten Arbeiten stammen aus dem Kreise um P. *Balić*, den Leiter der franziskanischen Skotuskommission und den verdienstreichen Organisator der letzten Internationalen Mariologischen Kongresse. Sie stellen wertvolle Beiträge zur Geschichte des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis dar und figurieren in der obengenannten Sammlung.

1. **Korošak, Bruno, OFM** : *Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores OFM qui Concilio Tridentino interfuerunt*. (Vol. 6.) – 1958. xvi-146 p.

Die Schrift veröffentlicht Forschungen, die, ursprünglich für den 2. Internationalen Mariologischen Kongreß (Rom 1954) bestimmt, so anwuchsen, daß sie nun als eigener Faszikel erschienen (V f.). Sie will, soweit dies heute noch möglich ist, den Einfluß der Franziskaner auf die Äußerungen des Trienter Konzils über die Unbefleckte Empfängnis bestimmen. Es waren, sei es als Konzilsväter, sei es als Theologen, etwa 50 Franziskaner am Konzil beteiligt. Die Studie sucht unter Auswertung des bisherigen Forschungsstandes gewissenhaft zu ermitteln, wer von diesen Franziskanern sicher authentische Schriften über die Immakulatafrage hinterließ (1-10), um dann nach einer gedrängten Übersicht über den allgemeinen Stand der Immakulatafrage bis zum Beginn des Konzils (11-17) darzulegen, was von franziskanischen Konzilsteilnehmern vor dem Konzil (18-70), während des Konzils (71-88) und nach dem Konzil (89-109) zur Frage geäußert wurde. Sie stellte dabei fest, daß die Franziskaner zwar die *Immaculata Conceptio* verteidigt, zu diesem Zweck aber jeden betonten Skotismus vermieden haben, sei es, um das Lager der Verteidiger nicht durch Schulstreitigkeiten zu spalten, sei es, weil man sie nur nach dem allgemeinen kirchlichen Glauben und nicht nach Schulmeinungen gefragt hatte, sei es schließlich, um den möglichen Spielraum der theologischen Freiheit in dieser Frage nicht einzuschränken (110 f.).

Ein Anhang veröffentlicht u. a. ein auf die Frage bezügliches Scholion von *Andreas De Vega* (?), ein Votum von *Jakob Lainez SJ*, und ein Breve *Gregors XIII.* in der causa *Johannes Maldonat*.

2. **Hechich, Barnabas, OFM** : *De Immaculata Conceptione B. Mariae V. secundum Thomam de Sutton OP et Robertum de Cowton OFM* : Textus et doctrina. (Vol. 7.) – 1958. xvi-204 p.

Diese verdienstvolle Arbeit ist sozusagen ein Nebenertrag der Scotus-Kontroverse : der Frage nämlich, ob nicht am Ende Scotus in seinen Argumenten für die *Conceptio Immaculata* mehr von seinen eigenen Zeitgenossen, als umgekehrt diese und die Nachwelt von ihm gelernt haben. Diese Frage kann nur durch minutiöse geschichtliche Teiluntersuchungen entschieden werden und H. hat für zwei Zeitgenossen des Scotus eine solche Arbeit durchgeführt : für seinen Ordensbruder *Robert de Cowton* und für den

Dominikaner *Thomas de Sutton*. Er musterte zuerst die Quellen (1-51), edierte dann die entsprechenden Texte beider Theologen (55-116), sowie eine verkürzte Wiedergabe der Sentenzen des *Richard Snedisham* (117-124), schließlich die Notizen eines Anonymus über *Robert de Cowton* und *Thomas v. Aquin* (125-127). Anschließend stellt H. den Einfluß beider Autoren auf die schwebende Kontroverse dar (132-138) und zeigt, wie sie die Gegner (139-145) und Freunde (146-164) der *Conceptio Immaculata* beurteilen, insbesondere wie sie sich zu *Heinrich von Gent* stellen (165-188).

Das Ergebnis ? *Duns Scotus* ist bald von der Art gewesen, daß er die Theologen entweder zu Anhängern oder zu Gegnern hatte ; gleichgültig ließ er niemand (147). *Robert de Cowton* ist offensichtlich weitgehend positiv an *Scotus* orientiert (147-161). *Thomas de Sutton* kennt *Scotus*, hält aber gegen *Scotus* zu seinem Ordensbruder *Thomas v. Aquin* (161-164). Aber weder der eine noch der andere wagt seine Ansicht als sicher auszugeben ; jeder hält seine Meinung für mehr wahrscheinlich und verteidigt sie unter dieser Einschränkung (193 f.).

3. **Rosato, Leo, OFM : Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli.** (Vol. 8.) – 1959. xv-143 p.

Auch *Petrus Aureoli* ist ein Zeitgenosse, wenn auch mehr ein Rivale als ein Schüler des *Scotus* (1-2). R. stellt zunächst alle literarischen Äußerungen seines Autors über die schwebenden Fragen zusammen (5-17) und zeichnet die wissenschaftliche Einstellung, womit dieser die Frage anging (17-23). Er arbeitet die Vorstellung des *Petrus Aureoli* über die Erbsünde heraus (25-37), um dann zu zeigen, wie dieser sich die Ausnahme Mariens von der Allgemeinheit der Erbsünde dachte (38-48). Die sich aufdrängende Frage, ob und wie für Gott eine solche Ausnahme durch Vorbewahrung möglich sei, ist Gegenstand des folgenden zweiten Kapitels (49-78). Ein weiteres drittes Kapitel legt die Meinung des *Aureoli* über das Faktum der *Conceptio Immaculata* und über seinen theoretischen Sicherheitsgrad dar (79-104). Das letzte, vierte Kapitel beschäftigt sich mit den Quellen und der Bedeutung des *doctor facundus* im historischen Ablauf der Gesamtkontroverse (105-129).

Das Ergebnis ist, daß *Aureoli* von *Bonaventura*, *Wilhelm v. Ware*, *Scotus* und anderen beeinflußt ist (108) ; es bleibt aber sein Ruhm, daß er den ersten scholastischen Traktat ausdrücklich über diese Frage verfaßte, daß er das Problem schon im Sinne der später dogmatisierten Entwicklung genau formulierte (105 f.), und auf die weitere Entwicklung einen großen fördernden Einfluß nahm (131-136).

H. M. KÖSTER SAC

Malo, Adrien-M., OFM : Pour le centenaire de Lourdes. – Les éditions franciscaines, Montréal 1958. 119 p.

Der Band ist ein geschichtliches Dokument zum zehnjährigen Jubiläum der kanadisch-mariologischen Arbeitsgemeinschaft. Er stellt zugleich eine Huldigung an den Präsidenten der internationalen mariannischen Akademie und den Organisator des Lourdes-Kongresses, *P. Balić*, dar, der aus diesem

Anlaß Kanada besucht und zur Vorbereitung des Lourdes-Kongresses 1958 eine Reihe kompetenter Konferenzen gehalten hat. Die Schrift enthält ein detailliertes Reisejournal (8-13) dieser Vortragstournée. Es folgen im Abdruck die von P. Balić gehaltenen Konferenzen : *Lourdes, la ville des miracles ; Deux questions de théologie. Sur le thème : Marie et l'église ; Marie, Mère de Dieu et Mère des hommes, dans la pensée de l'éternel* (17-80). Ein zweiter Teil enthält die zur Verleihung des juristischen Ehrendoktorates durch die Universität Ottawa an P. Balić gewechselten Urkunden und Reden (83-93). Ein dritter Teil veröffentlicht die Initiative von P. Balić zugunsten der Schweigenden Kirche : Seine Promemoria an Pius XII., die päpstliche Antwort hierauf, den Anruf von P. Balić an die freie Welt, und ein Kreuzzugsgebet für die hinter dem Eisernen Vorhang gefährdeten Glaubensbrüder. Den Schluß bildet ein von P. Balić über die Korredemptrix-Frage im *Osservatore Romano* vom 20. 10. 57 veröffentlichter Artikel.

H. M. KÖSTER SAC

Franciscus Xav. de Abárzuza OFMCap : *Manuale theologiae dogmaticae*, vol. IV : *De Sacramentis in genere et in specie*. Editio 2a. – Ediciones Studium, Madrid 1957. xxiv-554 p.

Zur Charakterisierung sei nur auf einige Punkte verwiesen. In bezug auf die causalitas sacramentorum folgt Abárzuza der Ansicht von Billot : die Sakamente sind causae intentionales dispositivae (S. 51-65). Der Traktat über die Eucharistie ist, ähnlich wie bei Filograssi, in drei Teilen behandelt : das Geheimnis der Realpräsenz, das Opfer und das Sakrament. Das Wesen des eucharistischen Opfers ist in der Doppelkonsekration gegeben (S. 280-297). In der Darlegung über das Ehesakrament wird die Problematik der Zweckfrage nicht berührt. Die besonders im deutschen Sprachraum viel und fruchtbringend diskutierte Frage über die « Mysteriengegenwart »¹ wird mit keinem Wort berührt, was nicht nur für das Lehrbuch, sondern auch für die Sakamente selber das Fehlen eines wertvollen Aspektes und belebenden Impulses bedeutet.

T. KREIDER OSB

Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa. A cura di Antonio PIOLANTI. – Desclée, Editori Pontifici, Roma-Parigi-Tournai-New-York 1957. xv-1231 p.

Unter der Leitung von Monsignore A. Piolanti haben rund fünfzig Theologen an diesem Sammelwerk über die Eucharistie mitgearbeitet, das vom Herausgeber als eine Vorbereitung für die Feier des siebten Zentenars der Promulgierung des Fronleichnamsfestes (1264/1964) gedacht ist. Die überwiegende Zahl der Mitarbeiter stammt aus Italien, ein Dutzend sind Franzosen oder Belgier, ganz wenige haben eine andere Nationalität. Wenn man deshalb auch nur in einem eingeschränkten Sinn von einer europäischen Zu-

¹ Zur Orientierung siehe : RT 57 (1957) 510-551 ; 58 (1958) 20-54. Ebenso : FZPT 6 (1959) 420-430.

sammenarbeit sprechen kann, wird man doch gerne anerkennen, daß es Piolanti gelungen ist, eine große Zahl guter Kräfte für das Werk zu gewinnen, die sich mit wissenschaftlichem Ernst an die ihnen gestellte Aufgabe gemacht haben. Wie der Herausgeber im Vorwort ausführt, präsentiert sich der Band wenigstens als Versuch einer Summe über die Eucharistie : « La costruzione, che ne è risultata, tende a superare la frammentarietà della enciclopedia, con la palese aspirazione di imitare la summa medievale, in cui tutto era in funzione di una idea centrale. Siamo ben persuasi di essere rimasti lontani dall'ideale e pertanto consideriamo il nostro come un tentativo, che traduce l'intimo travaglio della scienza teologica ... » (S. v).

Die *materielle* Fülle des Werkes ist denn auch tatsächlich erstaunlich. Der erste inhaltlich und umfangmäßig gewichtigere Hauptteil befaßt sich mit den biblisch-dogmatisch-apologetischen Fragen um die Eucharistie (« L'Eucaristia nel pensiero »). Er ist folgendermaßen gegliedert : Der erste Abschnitt handelt über die Quellen des Glaubens an die Eucharistie mit Einschluß des kirchlichen Lehramtes. Die bedeutendste Untersuchung im biblischen Teil hat *G. Ruffino* über die Eucharistie im Neuen Testament geschrieben. Einige kleinere Aufsätze über die alttestamentlichen Typen und die Malachiasprophezeiung sind vorangestellt (*G. Rinaldi, G. R. Castellino*). Andere Arbeiten folgen über die Eucharistie bei den ersten Vätern (*D. van den Eynde*), den Alexandrinern (*Th. Camelot*), der Schule von Antiochien (*J. Lécuyer*), den afrikanischen Vätern (*Ch. Boyer*). Mit zwei Untersuchungen über die Eucharistie in der Archeologie (*A. Amore*) und in den lehramtlichen Entscheidungen (*A. Zigrossi*) schließt der Abschnitt.

Im zweiten umfassenden Abschnitt wird die Theologie der Eucharistie entwickelt, wobei das Schwergewicht auf der Transsubstantiation (*A. Piolanti*) und der Explikation der verschiedenen Aspekte der Realpräsenz liegt (*H. Bouëssé, L. Ciappi, L. Zanni*). Anschließend werden die Fragen des Meßopfers (*A. Piolanti*), der Teilnahme der Gläubigen am Opfer (*G. Philips*), der Meßopferfrüchte (*G. Rambaldi*), der Epiklese (*M. Gordillo*), der Wirkungen (*A. Piolanti*) und der Heilsnotwendigkeit (*R. M. Pizzorni*) der Eucharistie besprochen.

Der dritte Abschnitt stellt die Irrtümer über die Eucharistie dar von der Zeit der Väter über das Mittelalter und die Reformation bis in die Gegenwart hinein, wo nicht nur auf verschiedene Theorien protestantischer Exegeten und Theologen, sondern auch auf irrite Anschauungen im katholischen Bereich aufmerksam gemacht wird (*G. Zannoni, A. Piolanti, D. Stiernon, L. Cristiani, S. Zedda, A. Michel*). Im vierten werden die Beziehungen zu anderen Glaubensgeheimnissen, zum Priestertum (*R. Spiazzi*), zur Kirche (*P. Parente*), zu Maria (*R. Laurentin*), zum Herzen Jesu (*L. Penzo*) und zur Trinität (*M. Schmaus*) untersucht. Der letzte Abschnitt befaßt sich schließlich mehr apologetisch mit den Parallelen im außerchristlichen Bereich (*K. Prümm*) und den Problemen, die sich hinsichtlich der Transsubstantiation von den heutigen Naturwissenschaften her ergeben (*R. Masi*).

Im zweiten Hauptteil des Werkes werden Fragen des Kultes, der Spiritualität, des Rechtes, der Literatur und Kunst in Verbindung mit der Eucharistie behandelt.

Man müßte eine eigene große Abhandlung schreiben, wollte man die verschiedenen Beiträge einzeln besprechen. Wir begnügen uns hier mit einigen kritischen Bemerkungen, die den Gesamtcharakter des Werkes verdeutlichen und einige Schwächen sichtbar machen sollen. So imponierend das Werk der materiellen Fülle nach ist, so vermag es, qualitativ gesehen, doch nicht ganz zu befriedigen.

1. Bei aller Anerkennung der Monumentalität der Anlage des Bandes wünschte man doch eine größere *Konzentration* des Inhaltes. Nachdem man schon keine eigentliche Enzyklopädie der Eucharistie schaffen wollte, wäre es wohl von Vorteil gewesen, einige sekundäre Aspekte auszuscheiden und dafür einige andere Fragen (z. B. in der Bibeltheologie !) zu vertiefen. Natürlich kann der Band nun auch zur Konsultierung für die verschiedensten Fragen der Eucharistie dienen. Sofern das mitbeabsichtigt ist, hätten Herausgeber und Verlag unbedingt auf ausführlichere *Indices* achten müssen. Dankbar ist der Leser für das synthetische Summarium, das *R. M. Pizzorni* seinem Beitrag über die Heilsnotwendigkeit der Eucharistie vorangestellt hat. Sofern das Werk eine Neuauflage erlebt, ließe sich das vielleicht auch bei anderen Beiträgen machen.

2. Wie schon angedeutet, ist die *biblische Grundlegung* im Vergleich zu anderen Teilen eher kurz gehalten. Der bedeutendste Beitrag in dieser Beziehung ist die Arbeit von *G. Ruffino* über die Eucharistie im Neuen Testamente, die die neuere exegetische Literatur im allgemeinen gut einbezogen hat. Bei der Darstellung der eucharistischen Rede Jesu (S. 94-106) hätten jedoch *Bultmann* und *Cullmann* jedenfalls berücksichtigt werden müssen. Daß *Jo. 6,26-65* ganz von der Eucharistie zu deuten sei, scheint mir auch durch die Darlegung Ruffinos nicht erwiesen zu werden. Gewiß steht das personale Essen Christi durch den Glauben nicht als etwas zweites *neben* dem sakramentalen Essen, und insofern bildet die Rede eine innere Einheit und kann als eucharistische Rede bezeichnet werden. Es müßte aber unter Wahrung dieser Einheit doch der Aspekt des Glaubens (sollte der nicht auch höchst realistisch sein ?) im ersten Teil der Rede schärfer herausgearbeitet werden, als es hier geschieht.

Grundsätzlich ist zu den bibeltheologischen Arbeiten zu bemerken, daß sie zu sehr durch ein Schema bestimmt sind, wie es durch die späteren Glaubensaussagen und die Theologie der Realpräsenz und des Opfercharakters der Messe nahegelegt wird. Natürlich muß das alles auch in Erscheinung treten. Aber es ließe sich doch noch viel mehr aus der Schrift herausholen. Man vergleiche, um nur auf zwei Aspekte hinzuweisen, die Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Eucharistie und der Auferstehung des Herrn bei *F. X. Durrwell*¹ und die Untersuchungen *Thurians*² und *Schildenberger*³

¹ F. X. DURRWELL: Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium (Salzburg 1958) 333-345.

² M. THURIAN: L'Eucharistie – Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession (Neuchâtel 1959).

³ J. SCHILDENBERGER: Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha, in: Opfer Christi und Opfer der Kirche, hrsg. v. B. NEUNHEUSER (Düsseldorf 1960) 75-97.

über den alt- und neutestamentlichen Begriff des Gedächtnisses (die letzten beiden Arbeiten sind allerdings jünger als das vorliegende Werk), um zu sehen, wie viel gerade für die Eucharistie aus der Schrift herauszuholen wäre. Eine solch offenere Betrachtungsweise hätte es vor allem möglich gemacht, die Eucharistie mehr in die *Heilsgeschichte* hineinzustellen, ein Gesichtspunkt, der im ganzen Band offensichtlich zu kurz kommt⁴.

3. *Dogmengeschichtlich* sind die Aussagen der ersten Väter, sowie die der Alexandriner und Antiochener gut zusammengefaßt und vom entsprechenden theologischen Hintergrund her gedeutet. Hingegen vermißt man eine Darstellung des Metabolismus des *Ambrosius* und bedauert, daß *Augustinus* nicht ausführlicher (gemessen am Gesamtumfang des Werkes!) zu Worte kommt. Jedenfalls wäre es wichtig gewesen, schon in der Patristik genau den Ausgangspunkt für die späteren verschiedenen Tendenzen der theologischen Explikation der Eucharistie zu fixieren und dementsprechend die Dogmengeschichte auch nach *Augustinus* weiterzuführen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Man spricht in der späteren Zeit wohl ausführlich von eucharistischen Häresien, man registriert sorgfältig die verschiedenen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, soweit zu den dogmengeschichtlich interessanten Arbeiten von *De Lubac* und *Yves de Montcheuil* Stellung genommen wird⁵, ist die Beurteilung vorwiegend negativ, aber man kommt so doch nicht zu einer echten dogmengeschichtlichen Betrachtungsweise, die übrigens durchaus nicht rein historisch zu sein braucht, sondern sehr theologisch sein kann. Methodologisch scheint mir das durch einen ungenügend geklärten Begriff der « Tradition » bedingt, die im Schema des Werkes als zweite Quelle neben die Schrift gestellt wird, und unter der die Väter subsumiert werden. Das führt dazu, daß intentional die Väter soweit befragt werden, als sie zum Beleg der Glaubensaussagen nützlich sind (ich sage intentional von der Anlage des Werkes her, denn faktisch führen einzelne Arbeiten, die von guten Spezialisten gemacht wurden, durchaus weiter), und daß keine über die Patristik hinausführende dogmengeschichtliche Betrachtung erfolgt, es sei denn in den genannten ungenügenden Formen.

4. Die *theologische Reflexion* beginnt mit einigen Untersuchungen über die Transsubstantiation und die Realpräsenz. Es handelt sich dabei um gründliche Arbeiten scholastischer Theologie. Vor allem bringt *A. Piolanti* in guter Argumentation die thomistische Auffassung der Transsubstantiation zur Geltung und macht das Ungenügen der spätscholastischen Reproduktions- und Adduktionstheorien deutlich. Andererseits vermag gerade dieser Teil des Werkes nicht ganz zu befriedigen. Wie *Betz*, *Scheffczyk* und andere m. E. zu,

⁴ In einzelnen Beiträgen kommt der Gesichtspunkt immerhin zur Geltung besonders im Artikel von M. SCHMAUS über die Beziehung zwischen Trinität und Eucharistie S. 699-708.

⁵ Es handelt sich um *DE LUBAC H. : Corpus Mysticum = Théologie 3* (Paris 1949^r) und um *DE MONTCHEUIL Y. : La raison de la permanence du Christ sous les espèces eucharistiques d'après S. Bonaventure et S. Thomas*, in: *Mélanges Théologiques = Théologie 9* (Paris 1951) 71-83, die von L. ZANNI: *Simbolo e realtà nell'Eucaristia* S. 315-327 kritisch besprochen werden. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß an den beiden Arbeiten einiges auszusetzen ist.

Recht betonen⁶, ist die Dreiteilung in Realpräsenz, Opfer und Sakrament, die hier unproblematisch vorausgesetzt wird, künstlich und nicht ungefährlich, weil ja auch die Realpräsenz und das Opfer im Rahmen der sakramentalen Idee zu deuten sind. Es wäre verfehlt zu glauben, das sei schließlich nur Sache der Einteilung. Gerade bei diesem Werk wird deutlich, daß die Eucharistie als Opfersakrament in der umfassenden Einheit ihrer einzelnen Momente theologisch als Ganzes nicht genügend in Erscheinung tritt, wenn die Aspekte so auseinandergenommen und nebeneinander (unter Vorangehen der Realpräsenz) gestellt werden. Man kommt nicht um den Eindruck herum, daß hier die Bibeltheologie und die Liturgie kaum einen Einfluß auf die theologische Darstellung ausgeübt haben, und man wird deshalb auch nicht erwarten dürfen, daß diese Theologie neue Impulse für die bessere Gestaltung der Liturgie geben kann. Auch die in sich gute Arbeit von *G. Philips* über die Teilnahme der Gläubigen am Meßopfer vermag die ungenügende Perspektive der theologischen Reflexion des ganzen Abschnittes allein nicht zu korrigieren und kann so auch nicht ganz verhindern, daß der Aspekt der Messe als Opfer und Mahl der Kirche allzusehr zurücktritt.

Im gleichen Zusammenhang wäre es wohl richtiger gewesen, wenn die Probleme, die *R. Masi* in seiner Untersuchung über das Verhältnis der Eucharistie zu den heutigen Naturwissenschaften aufwirft, schon die Problematik der Arbeit über die Transsubstantiation bestimmt hätten. Jedenfalls hätte man sich methodologisch schon hier mit den Fragen befassen müssen, die in neuerer Zeit besonders *Colombo* eingehend und gut dargestellt hat⁷.

Wenn *Piolanti* mit Berufung auf *Selvaggi* sagt: « Ciò che S. Tommaso ha espresso con terminologia filosofica, si può tradurre in termini di fisica moderna » (S. 241 Anm. 72), so wird hier die Frage nun doch zu sehr vereinfacht. Die Arbeit von *Masi* selber, die gründlich und überlegt geschrieben ist und zur Annahme einer mehrfachen Realpräsenz in einer Hostie kommt, scheint mir nicht genügend zu beachten, daß Brot primär eine anthropologische Größe ist. Dieser Aspekt, der zudem der von der Offenbarung her vordergründige ist, müßte jedenfalls mehr berücksichtigt werden unter voller Wahrung der Realität der Transsubstantiation. Wie immer man von da aus die Transsubstantiation und Realpräsenz erklären mag, so müßte die Explikation doch den anthropologischen Ansatz bewahren und dürfte nicht einfach von einem eingeengten physikalisch-chemischen Begriff des Brotes her operieren. Bleibt aber der anthropologische Ansatz gewahrt, so dürfte man sinnvollerweise nicht zur Annahme einer mehrfachen Realpräsenz in einer Hostie kommen. Der richtige Ansatz der theologischen Explikation hat seine Konsequenzen übrigens bis in die eucharistische Frömmigkeit hinein⁸.

⁶ J. BETZ: Eucharistie. Lex. f. Theol. u. Kirche III (Freiburg i. Br. 1959) 1153 f. ; L. SCHEFFCZYK: Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie, in: Pro Mundi Vita – Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß, hrsg. von der Theologischen Fakultät München (München 1960) 203-222.

⁷ Vgl. die zusammenfassende Bilanz mit dem Verweis auf die früheren Arbeiten C. COLOMBO: Bilancio provvisorio di una discussione. SC 88 (1960) 23-55.

⁸ Man lese einmal die folgende Aussage, die A. BLASUCCI in seinem Artikel über die Geistliche Kommunion mit voller Billigung anführt S. 1023: « Se fossi uno

5. Die Darstellung der eucharistischen *Irrtümer* gibt eine gute Orientierung. Bei der Behandlung der heutigen Strömungen der protestantischen Theologie wäre es wünschenswert gewesen, noch mehr auf die *Fragen* zu achten, die sich dem katholischen Theologen stellen. Ein bißchen Zugwind aus der protestantischen Theologie hätte auch in die Systematik mehr frische Luft bringen können. Jedenfalls scheint es uns nicht, daß das vorliegende Buch schon eine genügende Antwort auf die dem katholischen Theologen von protestantischer Seite gestellten Fragen ist, wie es *Zedda* in seinem Artikel « *I critici non cattolici e le origini dell'eucaristia* » S. 574 meint. Im übrigen ist der Artikel gut informiert und loyal geschrieben.

6. In den Arbeiten über den *Kult* (Meßgeschichte, Konzelebration, Officium, Kommunion, Frühkommunion, Tabernakel, Fronleichnamsfest, Eucharistische Bruderschaften, Anbetung, Geistliche Kommunion) und die eucharistische *Gesetzgebung* findet sich viel historisches und rechtliches Material, für das man dankbar ist. In manchen Beiträgen vermißt man dafür die theologische Vertiefung um so mehr. Gerade in diesem Teil wäre es wünschenswert gewesen, auch auf die *Gefährdungen* der eucharistischen Frömmigkeit, auf ein isoliertes Kommunionverständnis usw. aufmerksam zu machen, wie es etwa *F. X. Arnold*, *J. A. Jungmann* und (nach Erscheinen des vorliegenden Werkes) *Henry Fischer* getan haben⁹. Man vergleiche einmal die kritische Untersuchung Fischers über den Erstkommunionunterricht mit dem, was hier über die Frühkommunion gesagt ist! Andererseits ließen sich verschiedene althergebrachte Übungen wie die Anbetung des Allerheiligsten und die Geistliche Kommunion theologisch tiefer begründen, als es hier geschieht. Man vergleiche die einschlägigen Arbeiten von *Karl Rahner* und *Schlette*¹⁰. Auch die Fragen des Stipendiums, der Meßzelebration u. a. verdienten eine theologisch vertiefte, und nicht nur juridisch-kanonistische Behandlung¹¹. Wir kommen gerade bei diesem Teil nicht um den Eindruck herum, daß in diesem Werk Liturgie und Theologie noch recht weit auseinanderstehen, und es ist nur zu hoffen, daß *Vagaggini*: *Il senso teologico della liturgia* (Roma 1957; s. dazu FZPT 5 [1958] 178-187) und andere Werke auch im Süden ihre Früchte zeitigen werden.

scienziato studierei il modo di rendere più duraturo il pane, in modo che ci possa rimanere mezzodì, per stare sempre inseparabilmente unito con Gesù ... » und lese als theologischen Kommentar dazu: K. RAHNER: *Danksagung nach der heiligen Messe*, in: *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959) 209-212.

⁹ F. X. ARNOLD: *Vorgeschichte und Einfluß des Trierter Meßopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit*, in: *Die Messe in der Glaubensverkündigung* (Freiburg i. Br. 1950) 114-161; J. A. JUNGmann: *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft* (Einsiedeln 1955); H. FISCHER: *Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung* (Düsseldorf 1959).

¹⁰ K. RAHNER: *Über die Besuchung*, in: *Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959) 218-235; H. R. SCHLETTE: *Kommunikation und Sakrament = Quaestiones Disputatae 8* (Freiburg i. Br. 1959).

¹¹ Wie sich kirchenrechtliche Fragen um die Meßfeier theologisch behandeln lassen, zeigt gut K. MÖRSDORF: *Der Träger der eucharistischen Feier. Pro Mundi Vita* (s. Anm. 6) 223-237.

7. Wie schon angedeutet, präsentiert sich der Band gut in der äußeren Aufmachung. Wertvoll ist die ausgewählte *Bibliographie*, die jeweils den einzelnen Artikeln beigelegt ist. Sehr zu bedauern sind hingegen die unglaublichen *Druckfehler*, die sich vor allem bei der Zitation fremdsprachiger Literatur eingeschlichen haben. Verlag und Herausgeber müßten sich doch dafür einsetzen, daß so etwas in diesem Maß bei einem wissenschaftlichen Werk nicht vorkommt.

Zusammenfassend sei folgendes festgehalten : Der Theologe, der sich in die Fragen über die Eucharistie vertiefen muß, wird am vorliegenden Band nicht vorbeikommen und für manche gute Arbeit dankbar sein. Als Ganzes scheint mir das Werk aber doch recht entfernt zu sein von einer Theologie der Eucharistie, wie sie heute geschrieben werden müßte, und in der Gesamtperspektive sowie in einzelnen Beiträgen bleibt es beträchtlich hinter dem zurück, was anderswo schon biblisch, dogmatisch und pastoralliturgisch erarbeitet wurde.

M. LÖHRER OSB

Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960, hrsg. v. der theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München. – Max Hueber Verlag, München 1960. 331 S.

Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Hrsg. v. Michael SCHMAUS. – Max Hueber Verlag, München 1960. 196 S.

Die beiden hier angeführten Sammelwerke stehen in Verbindung mit dem Eucharistischen Kongreß in München, « Pro Mundi Vita » als Festschrift der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität, « Aktuelle Fragen zur Eucharistie » als Sammlung der Referate und einiger Diskussionsbeiträge, die auf der Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker in Passau vom 7. bis 10. Oktober 1959 im Hinblick auf den Kongreß gehalten und von Michael Schmaus herausgegeben wurden.

1. Die Beiträge der Festschrift « Pro Mundi Vita » wurden größtenteils auch von Professoren der Münchener Universität geschrieben. Nicht alle Arbeiten stehen dem Thema gleich nahe. Am weitesten weg führt *Wilhelm Keilbachs* Aufsatz « Transzendenz, Archetypus, Mysterium » (S. 147-164), in dem der christliche Begriff des Mysteriums (verstanden als « Geheimnis ») mit der jasperschen Transzendenz und dem Archetypus Jungs verglichen und von ihnen kritisch abgegrenzt wird. Die wertvolle Gegenüberstellung hätte durch eine tiefere Analyse des Geheimnisses noch gewinnen können, das nicht so sehr « in der Verlängerung dessen, was sich der erkennenden Vernunft stellt » (S. 161), liegt, sondern viel ursprünglicher zum Wesen des Menschen als Bedingung der Möglichkeit aller kategorialer Erfassung der Vernunft gehört. Man vergleiche *K. Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie = Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960) 51-99. – Näher an das eucharistische Thema heran führt von der Soziologie her eine Untersuchung des inzwischen verstorbenen *N. Monzel*, der die eucharistische Tischgemeinschaft im Licht der soziologischen Kategorienlehre (geistige Persongemeinschaft tendiert zu symbolischer Gemeinschaft im Vitalen) würdigt (S. 181-202). Der Autor macht dabei darauf auf-

merksam, daß er in diesem Artikel zum ersten Mal eine Skizze der Gesetzmäßigkeiten sozialer Elementarbeziehungen (Vitalgemeinschaft, Gesellschaft, Geistige Persongemeinschaft), die er in jahrelanger Bemühung analysiert hat, veröffentlicht. – *Theoderich Kampmann* schreibt über « Die laudatio sacramenti im Werke Gertrud von Le Forts » (S. 128-146), geht dabei aber auch stark auf die allgemeinen theologischen Perspektiven im Werk der Dichterin ein.

Drei Beiträge befassen sich mit bibeltheologischen und patristischen Aspekten der Eucharistielehre. Melchisedech als Typus Christi wird von *V. Hamp* untersucht (S. 7-20), der die Linie von Gen. 14,18-20 über Ps. 110,4 zum Neuen Testament hin zieht. Zutreffend und methodologisch von Bedeutung scheint mir die Bemerkung Hamps zu Psalm 110,4, die Frage, ob es sich um einen messianischen oder um einen Königspsalms handle, könne nicht mit einem Entweder-Oder, sondern nur mit einem Sowohl-Als auch beantwortet werden. In diesem Zusammenhang darf vielleicht der Wunsch ausgesprochen werden, ein Alttestamentler möchte den ganzen Fragenkomplex der messianischen Weissagungen in einer dem heutigen Stand seiner Wissenschaft (im Blick auch auf die protestantische Bibeltheologie und ihre methodologischen Fragestellungen) und den Einsichten heutiger Theologie entsprechenden Weise wieder aufgreifen. Das Werk von *Paul Heinisch*, Christus der Erlöser im Alten Testament (Graz 1955) ist bibeltheologisch unbefriedigend. – *A. W. Ziegler* macht auf den erdhaften Realismus des Irenäus aufmerksam (S. 21-43), um von da aus seinen eucharistischen Realismus zu verdeutlichen, während über die Eucharistielehre des Augustinus als Curiosum des sonst durchgehend deutsch gehaltenen Bandes eine englische Notiz von Abt *Hugo Lang* (vorgebracht ursprünglich am ersten internationalen patristischen Kongreß in Oxford 1950) zu lesen ist (S. 44-48).

Einige Arbeiten sind kirchengeschichtlicher oder ikonographischer Art: *R. Bauerreis*, Basileus tes doxes – Ein frühes eucharistisches Bild und seine Auswirkung (S. 49-67); *H. Tüchle*, Eucharistie und Propaganda-Kongregation in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens (S. 68-81); *M. Hartig*, Die eucharistischen Gnadenstätten in Bayern (S. 97-113); *K. Weinzierl*, Die Corporis-Christi-Erzbruderschaft bei St. Peter in München (S. 114-127). *G. Schwaiger*, Johann Adam Möhler und der Laienkelch (S. 82-96) weist bei der Darstellung Möhlers auf die Aktualität der Frage hin: « Man kann dem Heiligen Vater die Bitte um den Laienkelch kaum mit schöneren Worten unterbreiten, als sie der große Symboliker ausgesprochen hat: „Wir würden uns freuen, wenn es einem jeden freigestellt würde, ob er aus dem gesegneten Kelche trinken wolle oder nicht“ » (S. 96).

Von den drei kirchenrechtlichen Untersuchungen zeichnen sich die Aufsätze von *K. Mörsdorf*, Der Träger der eucharistischen Feier (S. 223-237) und *M. Kaiser*, Manifestation des öffentlich-rechtlichen Charakters der Eucharistie in der applicatio pro populo (S. 238-255) durch ihre theologische Substanz aus. Während Mörsdorf an seine anderweitig schon vertretene Auffassung der Polarität von Weihe- und Hirtengewalt anknüpft, um von da aus zu erklären, in welchem Sinn durch die Priesterweihe eine Befähigung zur Repräsentation der Kirche zusammen mit der Befähigung zur Repräsen-

tation des verborgenen Herrn gegeben wird (Grundbestand an Hirtengewalt durch die Weihe, konkrete Hirtenstellung durch die kanonische Sendung), geht Kaiser dem tieferen theologischen Sinn der applicatio pro populo nach, wobei er deutlich macht, daß die neuere Praxis einer Befreiung der Applikationspflicht an den aufgehobenen Feiertagen zugunsten eines guten kirchlichen Zweckes zu einer neuen Gefährdung des öffentlich-rechtlichen Verständnisses des Meßopfers wird. Mehr auf das Kirchenrechtliche beschränkt sich *A. Scheuermann*, Der eucharistische Ort nach kirchlichem Recht (S. 311-331).

Zur Dogmatik sind die folgenden drei Arbeiten zu rechnen : *H. Fries* geht in ansprechender Weise dem Zusammenhang von Eucharistie und kirchlicher Einheit nach, wobei er vom Neuen Testament über die Kirchenväter die Brücke zu « *Corporis Christi* » und « *Mediator Dei* » schlägt (S. 165-180). *M. Schmaus* untersucht den Zusammenhang von Eucharistie und Auferstehung von den Toten (S. 256-279). Bei der Explikation der Beziehung der Eucharistie zu den zentralen soteriologischen Geschehnissen des Todes und der Auferstehung des Herrn sowie zur Kirche nimmt er einige Ausführungen seines Vortrages in « *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* » (siehe unten) wieder auf, übernimmt auch Karl Rahners These über das Verhältnis von Wort und Sakrament (Sakrament als höchste Verleiblichung des Wortes, vgl. S. 260), führt aber dann weiter zur Frage nach der Beziehung zwischen Kommunion und leiblicher Verklärung, die er in existentiell-personalen Kategorien ausdrückt. – Dogmatisch besonders wertvoll ist die sorgfältige, nüchterne Arbeit von *L. Scheffczyk*, Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie (S. 203-222). Ihre Bedeutung liegt vor allem darin, daß hier auch reflex nach allen Seiten hin begründet wird, weshalb und wie die Eucharistie als ganze als Opfersakrament zu fassen ist. Scheffczyk unterwirft zunächst die verschiedenen Definitionen der Eucharistie und die Einteilungen des Tractates einer Kritik, um dann (in einer ähnlichen Konzeption wie *A. Vonier*, *G. Söhngen*, *M. Schmaus*, *J. Betz* u. a.) zu zeigen, daß Sakrament und Opfer eine innerlich differenzierte Einheit bilden, wobei das Opfer das eigentliche Subjekt in der Eucharistie darstellt, während das Sakramentale die Position des Prädikates einnimmt, sodaß einerseits die Eucharistie als Sakrament immer vom Opfergeschehen abhängig bleibt, andererseits das Opfergeschehen als ganzes streng sakramental (und nicht naturhaft) verstanden werden muß.

Eine moraltheologische Arbeit von *R. Egenter*, Das persönliche Opfer des Christen in seinem eucharistischen Bezug (S. 294-310) und eine pastoral-liturgische Untersuchung des Lebensgedankens in den Postkommunionen des römischen Meßbuches von *J. Pascher* (S. 280-293) runden die gediegene Festschrift ab.

2. Im Unterschied zu « *Pro Mundi Vita* » umfaßt der Band *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* nur dogmatisch ausgerichtete Arbeiten. Der bereits erwähnte Aufsatz von *K. Mörsdorf* ist auch hier zu finden und wurde ursprünglich wohl als Vortrag gehalten. – *M. Schmaus*, Christus, Kirche und Eucharistie (S. 53-71) expliziert in geschickter Weise vor allem den Charakter der Messe als Opfer der Kirche. Die Teilnahme der Kirche ist das « *Plus* », welches der Messe gegenüber dem Kreuzesopfer zukommt, jedoch nicht im Sinn eines selbständigen Tuns der Kirche, da die Kirche zum voraus im

Kreuzesopfer mitgemeint ist. Die Untersuchung von Schmaus erweist auch die Fruchtbarkeit des Gedächtnisbegriffes zur Explikation der Zusammenhänge von Meßopfer und Kreuzesopfer.

Von großer Dichte und theologischer Bedeutsamkeit ist das einführende Referat von *Karl Rahner*, Wort und Eucharistie (S. 7-52). Im ersten Teil erörtert Rahner eingehend das grundsätzliche Verhältnis von Wort und Sakrament. Es handelt sich hier zunächst um eine Frage des Traktates *De sacramentis in genere*, der nach ihm « nicht eine abstrakte Formalisierung des Wesens der einzelnen Sakramente ist, sondern ein Stück des Kirchentraktates, der der Lehre von den einzelnen Sakramenten wirklich vorausgeht und ihnen nicht als eine nachträgliche Verallgemeinerung nachfolgt ... » (Kirche und Sakrament = *Quaest. Disp. 10* [Freiburg i. Br. 1960] 38). In dieser ekklesiologischen Sicht werden die verschiedenen Sätze über das Wort formuliert, das als Wort Gottes in der Kirche ein inneres Moment am Heilshandeln Gottes ist und als solches, wo es in intensivster Wesensverwirklichung gegeben ist, die Gnade Gottes gegenwärtigen läßt, die es anzeigt. Die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes als Gegenwärtigung der Heilstat Gottes im radikalen Engagement der Kirche bei den entscheidenden Heilssituationen des Einzelnen ist das Sakrament und nur es. Im zweiten Teil wird schließlich begründet, weshalb in der Eucharistie, die als solche das Urkerygma der Kirche ist, das Wort als inkarnatorisches und eschatologisches Wort Gottes und als absolute Selbstaussage der Kirche als ganzer und auf den Einzelnen hin seinen absoluten Höhepunkt erreicht. Die Ausführungen Rahners, die hier nur sehr verkürzt angedeutet werden, sind auch kontroverstheologisch sehr bedeutsam, weil sie in aller Schärfe den biblischen Begriff des Wortes erfassen und ihn in inneren Bezug zum Sakrament setzen.

Weniger glücklich sind m. E. die Darlegungen *Winklhofers* über die Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung (S. 92-109), der den « Kernvorgang » des sakramentalen Geheimnisses im Speisewerden des Herrn sieht, nicht nur, weil, wie *B. Welte* S. 185 in seinem Diskussionsbeitrag zutreffend bemerkt, der Begriff Speise im Verhältnis zum Mahl einen zu eingeschränkten Sinn hat, sondern vor allem deshalb, weil der Opfercharakter der Messe, die doch ein sacrificium visibile, wenn auch sakramentaler Art ist, in Winklhofers Darstellung nicht genügend zum Ausdruck kommt. Daß Christus für uns Speise wird, ist logisch doch die Folge seines Opfers, die konkrete Form der Zuwendung seines Todes zum Genuß, nicht aber das innere Konstitutiv des Opfers selber. Man vergleiche dazu den kritischen Diskussionsbeitrag von *J. Schildenberger* S. 180-183. Bei der Theorie Winklhofers ist auch nicht klar ersichtlich, wie die Einmaligkeit des Opfers Christi gewahrt bleibt, da diese Theorie doch im Hinblick auf den « Kernvorgang » des Speisewerdens, der formell als Opfer qualifiziert wird, ein je neues Tun Christi postulieren muß.

J. Auers Vortrag handelt von den Wirkungen der Eucharistie (S. 110-155) und versucht eine differenziertere Schau dieser Wirkungen vorzulegen. Fraglich scheint mir, ob sich die Unterscheidung zwischen individuell-personalem und sozialem Raum hinsichtlich der Wirksamkeit der Gnade so streng durchführen läßt, wie Auer S. 138 f. meint. Mindestens ist die Herleitung der Unterscheidung von der Sündentilgung problematisch, da eine tiefere Schau

der Sünde doch bei *jeder* Sünde ein antisoziales Moment deutlich machen könnte (und nicht nur bei « bestimmten Sünden ») und dementsprechend auch die Sündentilgung immer ein soziales, d. h. ekklesiologisches Moment einschließt und bei keiner Sünde nur im « privaten Bußgericht » geschieht.

L. Scheffczyk, Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie (S. 156-179), zeigt die grundlegenden theologischen Momente auf, die bei einer Betrachtung der Materie einbezogen werden müssen und weist der Eucharistie den Ort zu, den sie im heilsgeschichtlich bedingten Aufstieg der Materie zu einer immer höheren Symbol- und Zeichenhaftigkeit hat. – Der Diskussionsbeitrag von *B. Welte* zum Referat von *L. Scheffczyk* bringt insofern einen sehr positiven Hinweis, als er eine mehr anthropologische (und nicht nur physikalische) Betrachtungsweise der Realitäten von Brot und Wein nahelegt. Die Explikation der Wandlung durch Stiftung eines neuen Bezugszusammenhangs, der das Einzelseiende nach Welte primär konstituiert und in der Wandlung geändert würde, scheint mir indes auch als Arbeitshypothese (als solche wird sie von Welte zurückhaltend qualifiziert) schwer annehmbar zu sein : Vom Bezugszusammenhang wird wohl erklärbar, daß Brot und Wein als physikalisch-chemische Substanzen « Speise » oder « Nicht-Speise » sein können, und dieser Aspekt mag seine Bedeutung haben für die Frage z. B. der Realpräsenz in konsekrierten Species, die rein chemisch-physikalisch noch als Brot- oder Weinkonglomerat charakterisiert werden können, ohne daß sie aber vom anthropologischen Bezugszusammenhang her noch als Brot und Wein im Sinn von Speise erscheinen (das wäre der Fall z. B. nach dem Genuß der betreffenden Species). Aber wie läßt sich die Wandlung als solche im Sinn der kirchlichen Lehre als Transsubstantiation der Substanz von Brot und Wein in die Substanz des Fleisches und Blutes Jesu Christi (mit allem, was dazugehört) durch eine Änderung des ursprünglichen Bezugszusammenhangs, so wesentlich er auch zu einer Sache gehören mag, erklären ? Kann Brot- und Wein-Sein im Verhältnis zu Fleisch- und Blut-Sein adäquat durch einen Bezugszusammenhang, der das Seiende konstituierte, erklärt werden ? Das müßte doch zum mindesten näher gezeigt werden. Gibt es ferner, sofern man die Wandlung von der Änderung des Bezugszusammenhangs her verstehen möchte, ein eindeutiges Kriterium, um die Realpräsenz der Eucharistie von der dynamischen Wirkweise der übrigen Sakramente zu unterscheiden, bei denen man doch auch von einem neuen Bezugszusammenhang sprechen könnte ? Jedenfalls müßte man verschiedene philosophische Voraussetzungen näher klären, wenn der Vorschlag Weltes auch nur als Arbeitshypothese näher in Betracht gezogen werden sollte.

Wie immer man den einzelnen Beiträgen dieses Werkes gegenüberstehen mag, so wird man doch gern zugestehen, daß hier wertvolle theologische Arbeit geleistet wurde, die über den unmittelbaren Anlaß der Dogmatikertagung und des Eucharistischen Kongresses hinaus fruchtbar sein wird.

M. LÖHRER OSB

Bender, Ludovicus, OP : *De Matrimonio. Commentarius.* – R. Berruti, Torino 1958. 123 p.

Bender behandelt vor allem die dogmatischen Probleme des Ehesakramentes, um den mehr moralischen und rechtlich-kasuistischen Betrachtungsweisen die nötigen Grundlagen zu liefern. Der Verfasser folgt im Aufbau, in den Darlegungen und Beweisen den traditionellen Wegen, bemüht sich aber doch da und dort eigene Lösungen zu bringen. So vertritt er die Ansicht, daß ein matrimonium naturae zum Sakrament wird, wenn beide Eheleute nachträglich die heilige Taufe empfangen und dies nicht wegen der Taufe allein, noch durch Erneuerung des consensus, sondern durch das « *vinculum matrimoniale persistens* » (S. 28-31). Auch für « *excepta fornicatione* » des Matthäus-Evangeliums (5, 32 ; 19, 9) schlägt B. (S. 94), gestützt auf Untersuchungen von Bonsirvin und Vaccari (siehe Biblica 1955, S. 149-151), eine andere Lösung vor als jene, die das Problem vom philologischen Standpunkt her lösen wollen, indem sie *παρεκτός* (excepta) mit « ausgeschlossen auch bei » und *μὴ ἐπί* (nisi ob) mit « nicht einmal bei » wiedergeben. Diese letzteren Übersetzungen fanden zwar bereits Eingang in die meisten deutschen Ausgaben, so bei Karrer, Kürzinger und in der Echter Bibel. Bender will das « nisi ob fornicationem » beibehalten. Die Frau kann also entlassen werden, weil es sich, wie Bender und seine Gewährsleute annehmen, gar nicht um die rechtmäßige Ehefrau handelt, sondern um eine Konkubine. Der Sinn von *excepta fornicatione* wäre also : *excepto casu concubinatus* (Vaccari, Biblica 1955, S. 151). Selbstverständlich kann und muß diese Frau entlassen werden, « *quia vita cum ea est fornicaria* » (S. 94). So weit, so gut ! Aber wie erklären sich dann die weiteren Worte Christi : « *et qui dimissam duxerit* (*γαμῶν*), *moechatur* (*μοιχᾶται*). Wäre B's. Annahme richtig, so wäre ja der Versuch der entlassenen Konkubine eine Ehe einzugehen, wieder Ehebruch. Mit « *dimissa* » muß also doch eine noch gültig verheiratete Frau gemeint sein, nicht eine entlassene Konkubine. Es handelte sich zudem, laut Fragestellung der Pharisäer, die Jesus « auf die Probe stellen wollten » (19, 3), um das umstrittene Problem der Ehescheidung. Auch hätten die Jünger Jesu auf diese von Bender und Vaccari gebrachte Lösung des Problems nicht geantwortet mit : « Wenn die Sache von Mann und Frau so steht, so ist es nicht gut, zu heiraten » (19, 10). Diese Reaktion ist nur verständlich, wenn die Entlassung der rechtmäßigen Ehefrau zur Diskussion stand und bei der Annahme, daß Christus bei Matth., mit noch schärferer Akzentuierung, das Gleiche sagt, was Mk. und Lk. überliefern.

In der Behandlung der Zweckfrage des Ehesakramentes (S. 56-70) hätte nicht nur der *finis operis* oder *obiectivus*, sondern auch der *finis operantis* oder *subiectivus* besprochen werden müssen. Objektiv bleibt die *procreatio proli* der *finis principalis* und es geht nicht an, nachdem die Stellungnahme des *Sanctum Officium*¹ erfolgt ist, einfach das « *mutuum complementum* » zum *finis principalis* (*obiectivus*) zu machen, was allerdings nicht ausschließt,

¹ Das S. Offic. hat auf eine Anfrage mit « negative » geantwortet. Ob das schon einer « *condemnatio* » gleichkommt, wie Bender auf S. 62 sagt, ist fraglich (AAS 1944, S. 103).

daß subjektiv oft genug das *mutuum complementum*, die Sehnsucht nach seelisch-leiblicher Lebensgemeinschaft, zum *finis principalis et primarius*, d. h. *immediatus* wird. Auch dieses Verlangen nach volliger Lebensgemeinschaft und gegenseitiger Vollendung in allen Lebensfunktionen ist gottgewollt und naturbedingt, wenn es auch *objektiv Mittel* zum *finis principalis*, zur *procreatio prolis* ist, die sicher nicht ausbleiben kann, wenn die Eheleute dem Naturdrang des *mutuum complementum* stattgeben. Man sollte also die subjektive Betrachtungsweise und die neuen Erkenntnisse über die Hindernisse und Beziehung der Geschlechter nicht einfach übersehen, denn auch die subjektiven Zweckbestimmungen der Ehe sind ebenso in der Natur des Menschen begründet wie die objektiven. Davon wußte schon der « Römische Katechismus », wenn er sagt: « Der erste Grund (warum Mann und Frau die eheliche Verbindung eingehen sollen) ist eben die Gemeinschaft zwischen den beiden Geschlechtern ... Ein zweiter Grund ist das Verlangen nach Nachkommenschaft » (2. Teil, 8. Kap. 13. Fr.). Darauf nimmt Pius XI. Bezug und schreibt in *Casti connubi*: « Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der römische Katechismus sehr wahr und richtig erklärt, als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen. Nur muß man dann die Ehe nicht im engeren Sinne als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im weiteren Sinne als volle Lebensgemeinschaft fassen » (AAS 1930, S. 548 f.). Die Arbeit von E. Boissard (*Questions théologiques sur le mariage*; bes. S. 134 f.) scheint Bender entgangen zu sein. Boissard schlägt vor, für das *mutuum complementum* die Bezeichnung « *fin immédiate* » und für die *procreatio prolis* « *fin médiate* » zu verwenden, wobei der *finis mediatus* « *superieur en dignité* » bleibt. Diese Betrachtungsweise ist bisher m. W. unwidersprochen geblieben.

Am Schluß und nur nebenbei sei erwähnt, daß sich in der Arbeit von Bender ziemlich viele störende Druckfehler finden: z. B. in der *Praefatio (contractoriae)*; S. 21, Anm. 2; S. 36, Zeile 12; auf S. 94 f. glaube ich nicht weniger als vier Druck- oder Schreibfehler festzustellen.

T. KREIDER OSB

Doms, Herbert: Dieses Geheimnis ist groß. Eine Studie über theologische und biologische Sinnzusammenhänge. – Verlag Wort und Werk, Köln [1960]. 121 S.

Der durch sein Buch « Vom Sinn und Zweck der Ehe » bekannte Verfasser geht in dieser Studie der Bedeutung des Paulinischen Wortes nach, daß die christliche Ehe ein Abbild des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche sei. Dabei – und hier liegt das Besondere – wird die Bildhaftigkeit dieses Verhältnisses bis in die zellulären Strukturen und Vorgänge des Biologischen hinein verfolgt. Der Verfasser war zu dieser Aufgabe umso mehr berufen, als er, wie auf der letzten Seite zu lesen steht, Biologe von Fach ist. Mit einer nicht geringen Spannung begleitet man ihn daher und wird immer wieder überrascht von der Vielfalt des Gleichnishaften, die zum Vorschein kommt. Freilich steht man dann doch etwas betroffen vor einem Hinweis

wie etwa diesem: « Der Mann dringt in die Frau ein, nicht umgekehrt. Er ergießt seinen Samen in das Innere der Frau. Der Frau kommt allein die Fähigkeit zu, den in sie eindringenden Mann und seinen Samen in sich aufzunehmen. Es geht nicht umgekehrt. So dringt der eucharistische Christus in die Seele des Gläubigen ein und 'sendet' in sie seinen Heiligen Geist. In anderem, weiteren Sinne ist schon die erste Besitzergreifung eines Menschen durch Christus in der Taufe, wobei der Herr ihm sein 'Pneuma' schenkt und ihn zu seinem Gliede macht, ein analoger Vorgang » (S. 86 f.). Der Verfasser ist zwar weit davon entfernt, « ganz in Träumereien zu verfallen », eine Gefahr, derer er sich wohl bewußt ist, und er betont ausdrücklich, daß er unter dem menschlichen Geschlechtsakt nicht einfach den animalisch-biologischen Vorgang des « Coitus » versteht, sondern eine « Hinordnung, die vom Geistigen über das Sinnlich-Seelische bis ins Leibliche reicht, darum tief personal ist und, wenn vollmenschlich vollzogen, eine Personenschenkung darstellt, in der jeder der beiden Partner in ihm angelegte geistige, sinnlich-seelische und leibliche Möglichkeiten in Richtung auf den anderen Partner aktuiert und die Aktuierung von dessen entsprechenden Möglichkeiten entgegennimmt » (S. 116). Doch stellt man sich eben die Frage, inwieweit Gott in biologischen Vorgängen als solchen sein gnadenhaftes Verhältnis zu den Menschen abgespiegelt wissen will. Univokate Gegebenheiten auf tierischer und, wenn man will, auch pflanzlicher Ebene, liegen doch zu hart daneben, als daß einen nicht das Gefühl der Beklommenheit überkommen müßte, wenn auf der gleichen Stufe beim Menschen Projektionen vorgenommen werden, die bis in die hypostatische Union hineinreichen. Gewiß muß alles Geschöpfliche wegen seiner Verursachung durch Gott einen « Sinn », und zwar letztenendes einen « göttlichen » Sinn haben, d. h. die Bedeutung von « vestigium » bzw. « Abbild » von irgendetwas Götlichem. Welche von diesen beiden Möglichkeiten in einer konkreten geschöpflichen Gegebenheit jedoch tatsächlich vorhanden ist, läßt sich nicht immer einfach sagen. Sicher bildet in der christlichen Ehe die Verbindung zwischen Ehemann und Ehefrau sowohl statisch (Ehe als Stand) als auch dynamisch (Ehe in ihrem Vollzug) das Christus-Kirche-Verhältnis in seinem Sein und seiner Aktivität ab. Ob sich jedoch dieses eminent *geistige* Christus-Kirche-Verhältnis auch in *rein biologischen*, d. h. materiellen und darum für beliebige Signifikationen offenen Zusammenhängen (wie etwa Samenzelle – Eizelle), « abbilden » kann, darf man wohl bezweifeln, sonst stünde nichts im Wege, auch im dreiblättrigen Kleeblatt des hl. Patrik ein « Abbild » der heiligsten Dreifaltigkeit zu erblicken. – Es mag für den naturwissenschaftlich gebildeten Verf. einen speziellen Reiz gehabt haben, dem übernatürlichen Vorbild der christlichen Ehe einmal bis in mikroskopische Größenordnungen nachzuspüren. Das Hauptgewicht der Arbeit scheint indessen nicht darin zu liegen, sondern vielmehr in der Betonung (und dem reichlichen Beweis dafür) der Zeichenhaftigkeit der christlichen Ehe überhaupt, und zwar mit dem entschiedenen Einschluß des Ehevollzugs. Freilich tritt hier eine gewisse Schwierigkeit zutage, insofern der Vollzug einerseits sicher nicht das sakramentale Zeichen ist oder auch nur komplementiert (wird es doch ganz und allein durch den Konsens zum Ehevertrag gesetzt), und anderseits bewirkt er ebenso sicher die vollkommene

und unauflösliche Festigkeit des Bandes, hat also anscheinend doch irgend etwas mit dem Sakrament innerlich zu tun. Der Verf. greift zur Lösung dieser Schwierigkeit auf das Bußsakrament zurück und weist darauf hin, daß dort der äußere Vollzug der auferlegten Buße sakramentalen Charakter trage, wenngleich das Sakrament selbst bereits vorher vollwesentlich konstituiert würde. Auf ähnliche Weise könne man auch den Vollzug der Ehe ins Sakrament hineinbringen. Freilich liegen hier nun doch einige Unterschiede vor. Die Ausführung der Buße gehört zum Sakrament, insofern sie zu seinem Zustandekommen willentlich vorhanden sein muß. Als Ausführung hingegen bildet sie nur einen integrierenden, d. h. das Sakrament nicht konstituierenden Bestandteil, doch immerhin Bestandteil des *Sakramentes* und ist insofern etwas anderes als eine nicht-sakramentale Bußübung. Der Vollzug der Ehe hingegen braucht bei der Vertragschließung nicht einmal als Wille vorhanden zu sein (beiderseitiger freiwilliger Verzicht auf den Vollzug), geschweige denn daß man sagen könnte, er « integriere » das Sakrament und habe darum in sich irgendeine sakramentale Bewandtnis. – Läßt sich das Problem nicht dadurch erhellen, daß man in der ersten ehelichen Hingabe eine conditio sine qua non erblickt, durch welche der Vertrag seine *volle* sakramentale Wirksamkeit bezüglich des *Ehebandes* erhält? In dieser Sicht kommt die ganze Tragweite des ersten actus coniugalis für die Ehe als Sakrament zur Geltung und der Tiefe seiner Signifikation für das Christus-Kirche-Verhältnis wird nichts genommen, einer Signifikation, die auch den nachfolgenden ehelichen Akten nicht fehlt, wenngleich sie nicht mehr die Bedeutung des ersten Vollzuges haben, sondern « nur noch » heilbringende Wiederholungen des Urbildes gottmenschlicher Liebe sein können.

J. F. GRONER OP

Piolanti, Antonio: Il mistero della comunione dei santi nella rivelazione e nella teologia. – Desclée, Editori Pontifici, Roma-Parigi-Tournai-New-York 1957. xiv-810 p.

Gegenstand des umfangreichen Buches von Monsignore A. Piolanti ist der Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen. Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Im ersten wird die Einfügung des Artikels ins Glaubenssymbol besprochen und die ntl. Terminologie untersucht. Zwei ausführliche Abschnitte handeln über die mit « Gemeinschaft der Heiligen » gemeinte Sache in Schrift und Väterüberlieferung. Dabei steht der Gedanke der Solidarität im Vordergrund und es wird auf den Austausch geistiger Güter im Gottesvolk und auf die wechselseitige Beziehung zwischen himmlischer und irdischer Gemeinschaft geachtet. Das biblische Verständnis der Solidarität wird im AT durch die Begriffe der Segnung, des Bundes, des Reiches, der Braut, im NT durch die Begriffe des Reiches (Synoptiker), des Weinstockes (Johannes) und des Leibes (Paulus) im einzelnen erläutert.

Der zweite Teil des Buches ist eine weitausholende spekulative Synthese: *Grundlagen* der Gemeinschaft der Heiligen sind der ewige Heilsplan Gottes, dessen dreifaltiges Leben sich in der sozialen Struktur der Kirche spiegelt, Christus als Haupt und Mittler im Werk der Erlösung, der Heilige Geist als Seele der Kirche, die den mystischen Leib eint und ihm die übernatürlichen

Güter mitteilt, die Hierarchie als Realisierungsprinzip in Teilnahme am Hauptsein Christi und in Unterordnung unter Ihn, Gnade und Liebe (mit Einschluß der anderen eingegossenen Tugenden) als Formalursachen und die Eucharistie als Symbol, insofern sie die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt und die totale Realisierung der Gemeinschaft der Heiligen ist. *Objekt* der *communio sanctorum* sind die *sancta*, an welchen die *sancti* Anteil erhalten. Sie werden unterschieden und im einzelnen analysiert als Beitrag Christi in den von ihm gestifteten Sakramenten, die *ex opere operato* wirken, als Beitrag der Kirche, vor allem im *opus operantis Ecclesiae* der Liturgie, als Beitrag der einzelnen Gläubigen in der Form des Verdienstes, der Satisfaktion, der Ablässe und des Gebetes. Das *Subjekt* der Gemeinschaft der Heiligen bildet die streitende, leidende und triumphierende Kirche in ihrer Einheit und wechselseitigen Beziehung.

Schon diese flüchtige Übersicht vermag anzudeuten, daß der *intellectus fidei* der Gemeinschaft der Heiligen vor allem aus der Zusammenschau des Glaubensartikels mit zentralen Aspekten der Ekklesiologie, Christologie, Soteriologie, Sakramentenlehre und Eschatologie sich ergibt. So entsteht tatsächlich ein großes theologisches Gebäude, das Ausblicke nach allen Seiten gestattet, dessen viele Kammern aber auch – um im Bild zu bleiben – nicht in einem kurzen Rundgang überblickt werden können. Die Väter und Scholastiker werden in reichem Maße zitiert, sodaß das Werk rein quantitativ gesehen eine Fülle theologischen Materials zum Thema enthält. Eine konzisere Darstellung hätte allerdings auch ihre Vorteile gehabt!

Die Ausführungen des zweiten Teiles zeigen immer wieder, daß der Verfasser in der scholastischen Theologie vortrefflich zu Hause ist. Gelegentlich hat man allerdings den Eindruck, das von der Schultheologie Gesagte werde zwar sorgfältig und ausführlich wiedergegeben, jedoch ohne eine besondere Vertiefung der spekulativen Ansätze. Letzteres hätte freilich ein ganz anderes Eingehen auf manche Fragestellungen vor allem der Exegese und der neueren Theologie verlangt, als es hier geschieht. So wird z. B. S. 385-394 die ontologische Inklusion der Menschheit in Christus mehr als Faktum ausgesprochen als spekulativ tiefer begründet, wie es u. a. Malevez, Congar, Mersch und Malmberg versucht haben. Vgl. F. Malmberg, Ein Leib – ein Geist (Freiburg i. Br. 1960) 243-273. Erfreulich ist jedoch, daß das soziale Element im ganzen Bereich der Heilsökonomie stark herausgehoben und die Christozentrik vor allem auch des Alten Bundes (Gnade Christi im AT) nachdrücklich unterstrichen wird.

Leider wird die neuere Literatur zum Thema und zu verwandten Fragen trotz des großen Literaturverzeichnisses in ihren Anregungen und Problemstellungen nicht genügend beachtet. Die bibeltheologische Grundlegung berücksichtigt nur wenig neuere exegetische Arbeiten, vor allem nicht aus dem deutschen Sprachgebiet. Das hat u. a. zur Folge, daß wichtige biblische Begriffe wie *βασιλεία*, *ἐκκλησία*, *σῶμα*, *Χριστοῦ* kaum in der nötigen Differenziertheit dargestellt und in ihrem ursprünglich biblischen Sinn genauer erarbeitet werden. Als kleines Beispiel diene die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit nach dem AT, die der Verfasser ganz im Anschluß an eine frühere Tradition und ohne Eingehen auf die heutige Exegese vornimmt, wenn er sagt: « per

se, affermare che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio significa che l'uomo nella sua parte spirituale, per la sua intelligenza e la sua libera volontà, supera l'ordine di tutte le creature materiali e partecipa della perfezione di Dio » (S. 32 f.). Das ist wohl die Deutung Augustins, aber sie entspricht doch nicht ganz dem atl. Denken, nach welchem der Mensch als ganzer gottebenbildlich geschaffen ist. – Für die dogmengeschichtliche Darstellung wäre auch *J. R. Geiselman*, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers (Freiburg i. Br. 1955) 56-106 einzusehen. – Die Ausführungen über das Bußsakrament gehen an den Arbeiten von B. Poschmann und K. Rahner vorbei. – Vor allem vermißt man ein ernsthaftes Eingehen auf die Aussagen evangelischer Theologen zur *communio sanctorum*. *D. Bonhoeffer*, *Sanctorum Communio* – Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Berlin 1930), eine Arbeit, die nach Karl Barth (KD IV/2, 725) heute noch instruktiver, anregender, erleuchtender und wirklich « erbaulicher » zu lesen ist als allerlei Berühmtes, was seither zum Problem der Kirche geschrieben wurde, wird zwar in der Bibliographie zitiert, aber nicht ausgewertet. S. 3 wird von der protestantischen Auffassung kurzerhand gesagt : « Il protestantesimo è l'individualismo, l'isolamento più completo e totale dell'uomo di fronte a Dio, da cui dipende esclusivamente la salvezza o la dannazione. » So einfach liegen nun aber die Dinge doch nicht. Wenn es auch wahr ist, daß eine Auslegung der *communio sanctorum* im vollen katholischen Sinn einer Beziehung auch zu den Heiligen des Jenseits und zu den Seelen im Fegefeuer von vielen (nicht allen !) evangelischen Theologen abgelehnt wird, so halten doch die meisten von ihnen an anderen wesentlichen Aspekten der Gemeinschaft der Heiligen fest. Man vergleiche etwa *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik IV/2 (Zollikon 1955) 725-747 ; *P. Althaus*, Die christliche Wahrheit (Gütersloh 1958) 515-523 ; *H. Vogel*, Gott in Christo (Berlin 1952) 827-832, 1036-1055 u. a.

Zur Sache selber einige Randbemerkungen :

Eine eingehende Darstellung der Gemeinschaft der Heiligen, wie sie hier angezielt ist, hätte auch das Problem der *communio peccatorum* ausdrücklich aufgreifen müssen. Es gehört unbedingt in eine realistische Kirchentheologie hinein, wie nicht erst die Reformatoren, sondern schon die Väter betonen. Vgl. das reiche Material, das allein schon *H. U. v. Balthasar*, *Casta Meretrix : Sponsa Verbi* (Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961) 203-305 zusammengestellt hat.

In den soteriologischen Ausführungen (S. 401) verschwindet das Osterereignis neben der *passio*, offenbar deshalb, weil die Erlösung zu ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Verdienstursächlichkeit gewertet wird, während doch gerade Thomas Tod und Auferstehung als Momente der *redemptio obiectiva* unter dem Aspekt der Instrumental- und Exemplarursächlichkeit zusammenfaßt, ein Anknüpfungspunkt, der heute weiter entfaltet werden sollte. Vgl. *S. Lyonnet*, La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul, in : *Christus Victor Mortis* (Roma 1958) 95-118.

Problematisch scheint uns die Bezeichnung der Hierarchie als Christus untergeordnetes Zentrum der *communio sanctorum* (S. 482), da in dieser

Bezeichnung die wesentliche Dienstfunktion der Hierarchie im Hinblick auf die Auferbauung der Gemeinschaft der Heiligen zu sehr verdunkelt wird. Neben der äußenen Hierarchie wäre wohl auch mehr auf die innere Hierarchie der Kirche zu achten und eine Theologie der Heiligkeit im engeren Sinn zu entwerfen, die bestimmten qualifizierten Gliedern der Kirche im Zusammenhang mit einer besonderen kirchlichen Sendung zukommt.

Unbefriedigend werden u. E. die Fragen um den Ablaß, das Verdienst und die Genugtuung behandelt, gerade weil der Verfasser sie bis in alle Einzelheiten hinein in juridischen Kategorien darstellt, ohne irgendwie zu sehen, daß manche dieser Formulierungen für viele gläubige und zeitaufgeschlossene Christen religiös kaum erträglich sind. Sie sind auch von der Sache her keineswegs so erforderlich! Es besteht keine dogmatische Schwierigkeit zuzugeben, daß die heutige Ablaßpraxis (nicht der Ablaß als solcher) eine zeitbedingte Gestalt hat, die der Überprüfung bedarf. Warum sollte der Ablaß nicht als Sakramentale verstanden werden können, das ex opere operantis et orantis Ecclesiae (und nicht ex opere operato, wie Piolanti meint) wirkt, auch wenn dieses Sakramentale mit einem jurisdiktionellen Akt der Kirche verbunden ist, der sich auf den Nachlaß einer (heute weitgehend fiktiven) Kirchenbuße bezieht und diesbezüglich sichere Wirkungen hat? Vgl. *K. Rahner*, Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, in: Schriften zur Theologie II (Einsiedeln 1955) 185-210. Eine solche Sicht ließe eine Vereinfachung der Ablaßformen zu, die zwar historisch erklärbar, dem heutigen Menschen existentiell aber nur schwer zumutbar sind, da dieser einem zu quantitativen Denken im religiösen Bereich nicht zu Unrecht skeptisch gegenübersteht und es nicht ohne weiteres begreifen kann, daß einem Ablaß von 40 Tagen, einem Jahr, oder 7 Jahren genau umgrenzte « Mengen » des Kirchenschatzes (vgl. S. 670-673) entsprechen sollen. – Ähnliche Vorbehalte sind auch gegenüber der Explikation der Satisfaktion de condigno für Lebende im Stand der Gerechtigkeit zu machen, die ohne Grund ein rein juridisches Verständnis des reatus poenae temporalis voraussetzt (vgl. S. 653). Die tiefe und religiös so bedeutsame Wirklichkeit des Füreinander-Einstehens vor Gott wäre in einer zurückhaltenderen Darstellung wohl besser hervorgetreten, sodaß auch hier weniger mehr gewesen wäre.

Diese Bemerkungen sollen die Bedeutung des Werkes von A. Piolanti nicht schmälern. Es ist ein gewichtiger Beitrag zur Theologie der Kirche und soll als solcher angenommen sein, auch wenn man in Einzelheiten anderer Auffassung ist und einige Perspektiven anders zeichnen möchte, als sie hier entworfen sind.

M. LÖHRER OSB

Moraltheologie

Hirschbrich, Ernst : **Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende.** – Bernina-Verlag, Klosterneuburg (NÖ) 1959. 163 S.

Das Werk vermittelt einen höchst interessanten Überblick über die Entwicklung des moraltheologischen Denkens und literarischen Gestaltens im deutschsprachigen Raum. Es ist an sich zwar nicht ganz richtig, wenn man wissenschaftliche Entwicklungen – vor allem theologischer Art – nur vom Blickpunkt einer nationalen, bzw. kulturellen Gruppe aus betrachtet, doch läßt sich anderseits nicht bestreiten, daß in den letzten Jahrzehnten gerade von deutsch sprechenden Autoren starke Impulse zur Erneuerung und Neufassung der Moral ausgegangen sind. H. nimmt sich nun alle bedeutenderen Vertreter dieser Zeit vor und skizziert, je nach Rang, kürzer oder länger deren Werke (größere Untersuchungen werden Mausbach, Schilling, Tillmann, Ermecke und Häring gewidmet). Mit Recht unterscheidet er zwei Gruppen von moraltheologischen Darstellungen : einmal kerygmatische und für einen breiteren Leserkreis bestimmte Werke und sodann Werke mit streng wissenschaftlichem Charakter (in Wirklichkeit gibt es freilich eine Reihe von Moraltheologien, die beiden Anliegen Genüge tun wollen). In der ersten Gruppe hat sich der biblische und christozentrische Zug deutlich durchgesetzt, und dies ist ohne Zweifel eine überaus begrüßenswerte Tatsache, die viel zum Ansehen der Moral und zur vertieften Verwirklichung des christlichen Lebensideals beigetragen hat. Auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Literatur erheben sich bedeutend größere Schwierigkeiten für eine Reform. An Versuchen zur « Verlebendigung » im Sinne eines christozentrischen Aufrisses fehlt es auch hier nicht, doch wird man – mit H. – nicht behaupten können, daß dies bis jetzt gelungen sei. Ob es jemals überhaupt gelingen kann ? Läßt sich eine wissenschaftliche Darstellung der Moral, das heißt die mit den Mitteln der philosophia perennis durchgeführte Untersuchung des Objekts, anders gestalten als auf dem Weg über die Abstraktion, die Prinzipien und Normen, die freilich weit ans Konkrete heranreichen sollen, und die zugleich Ziele tugendhaften Strebens bilden, wobei Christus als persönliche Verwirklichung dieses Strebens stets vor Augen steht ? Vgl. zu diesem Fragenkomplex : *L. B. Gillon OP, La théologie morale et l'éthique de l'exemplarité personnelle*, Angelicum 34 (1957) 241-259 ; 361-378 ; *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, ibid. 36 (1959) 263-286 ; auch *J. Kraus, Zum Problem des christozentrischen Aufbaus der Moraltheologie*, Divus Thomas (Fr.) 30 (1952) 257-271. Außerdem denke man einmal an das – offenbar wenig bekannte – *Prolegomenum primum*, das *J. M. Ramírez OP* zum 1. Band seines Werkes *De hominis beatitudine* (Biblioteca de Theólogos españoles, vol. 8, Salamanca 1942) schrieb. Was dort über den Begriff der Moraltheologie ausgebretet wird, läßt sich an Tiefe, Blickweite und systematischer Akribie wohl schwerlich durch andere Gedankengänge ersetzen.

J. F. GRONER OP

Le péché. Etudes de Marc ORAISON, François COUDREAU, Henry NIEL SJ, J. DE BACIOCCHI SM, Gustav SIEWERTH. (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 249 p.

Mehrere Autoren nehmen in diesem Buch Stellung zu verschiedenen Aspekten der Sünde. Der bekannte Arzt und Theologe *Marc Oraison* behandelt « Psychologie et sens du péché » (7-52), *François Coudreau PSS* spricht vom Standpunkt der Pastoral aus : « Catéchèse et sens du péché » (55-77), *Henri Niel SJ* befaßt sich mit « La responsabilité et ses limites » (81-119), *J. de Baciocchi SM* ergreift das Thema : « Rédemption de péché » (123-166) und der deutsche Philosoph *Gustav Siewerth* beschließt mit : « La doctrine du péché originel. La doctrine chrétienne du péché originel développée par référence à la théologie de saint Thomas d'Aquin » (169-248).

Trotz des Mangels eines Vorwortes, in dem das Grundanliegen des Buches hätte angegeben werden können und sollen, merkt der Leser sogleich, daß es den Verfassern um einen Dienst an der Seelsorge geht. Und zwar wollen sie die angeschnittenen Probleme vor allem vom Psychologischen her beleuchten und dadurch ein besseres Verständnis der oft nur rein dogmatisch oder moraltheologisch vorgetragenen Gegebenheiten erschließen. Dies ist sicher ein berechtigtes Anliegen, hat die moderne Psychologie mit ihrem verfeinerten Wissen um die menschliche Seele doch tatsächlich zur psychologischen Seite des normwidrigen Verhaltens einiges zu sagen, was die früheren Theologen noch nicht so sagen konnten. Man kann diese wirklich « mit Seele » geschriebenen Kapitel jedem, der mit Seelen zu tun hat, nur empfehlen ; er wird sich ihrer dann mit mehr Verstand und mit noch mehr Liebe annehmen.

J. F. GRONER OP

Ramírez, Santiago, OP : La esencia de la esperanza cristiana. (Coloquios Salmantinos, 1.) – Ediciones Punta Europa, Madrid 1960. 352 p.

En opus monographicum plena ac profundiori theologia refertum, quo R. P. Ramírez, olim professor et nunc honorarius Universitatis Friburgensis Helveticae, hispanicas litteras noviter ditavit. Praeclarus auctor argumentum hoc de spei christiana essentia, sane semper arduum ac crescentis in dies actualitatis, luculenter pertractat methodo quidem et ratione expositionis plane theologica. Agit nempe, successivis capitibus, praeprimis de obiecto spei iuxta revelationem et iuxta varias explicationes et differentias theologicas obiecti principalis et secundarii. Dein de motivo spei fusius discursum protrahit, egregie exponendo diversos aspectus motivi principalis tum et varia motiva secundaria. Aequa lucide caput evolvit de subiecto spei, ac inde maiori prolixitate quaestionem de actu spei cum omnibus suis effectibus et proprietatibus, inter quas praecipue de certitudine eius exhausto sermone considerat et disputat. Ultimo demum capite de habitu spei et eius definitione agit, qua omnia complectuntur varia elementa essentiae huius theologalis virtutis.

Opus quidem apparent inmensa eruditione et litteratura ornatum, etsi fere restricta ad puros fontes theologicos : per prius et fuse ad Scripturae textus, ad S. Augustinum in traditione patristica, ac inter theologos plenissime

ad S. Thomam aliosque magnos scholasticos, ut S. Albertum Magnum et S. Bonaventuram. Sic pollet auctor questiones ex summis principiis ac propriis fontibus exponere ac dilucide solvere.

Consulto cl. auctor abstinet ab omni investigatione vel analysi philosophica spei naturalis, ac proinde a modernis elucubrationibus ac bibliographia circa hanc materiam. Non tamen negligit omnem discussionem super aspectus proprie theologicos ; inde recentes tendentias ac theorias deviatae quae in hac parte apparuerunt vehementer impugnat atque invictae crisi submittit. Sic insignis prostat eius defensio de ratione arduitatis ut nota propria obiecti spei, vel de eius certitudine contra illam oppugnantes, atque speciatim de recto sensu spei sic dictae communariae, acriter refellendo interpretationem historico-doctrinalem P. Charles eiusque asseclae P. Lain Entralgo in hoc problemate.

Laudandum ergo admodum est praesens opus ut exemplar monographiae theologicae ac plane dignum quod legatur ab specialistis, atque in generali a theologiae cultoribus et omnibus quotquot solida ac spiritualia opera theologica requirunt. Atque optandum esset ut in ampliorem diffusione eius ad alias linguas verteretur. T. URDÁNOZ OP

Aszetik – Mystik

Galot, Jean, SJ : *Le Coeur du Père.* (Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, 49.) – Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1957. 208 p.

Dem Christen, der sich um einen persönlichen Zugang zu Gott bemüht und der dem himmlischen Vater näher kommen möchte, bietet dieses Buch wertvolle Hilfe. Es macht deutlich, daß schon der Schöpfung die Absicht Gottes zugrunde lag, uns zu seinen Kindern zu machen. Als ein Vater erweist sich Gott auch im Heilsgeschehen der Erlösung ; selbst über seine verlorenen Söhne beugt er sich, um ihnen seine Vergebung zu schenken. Auf den Einwand, weshalb Gott in all seiner Güte dennoch in der von ihm geschaffenen Welt die Möglichkeit des Sündenfalles zugelassen hat, antwortet der Autor, indem er auf jene noch größeren Güter, auf jenes den Menschen noch freigebiger beschenkende Heil hinweist, das des Vaters Großmut uns zugedacht hat. Gerade dadurch, daß das ganze Gewicht der Darstellung auf die grenzenlose Liebe des Vaters gelegt ist, trägt das Buch zu einer Erweiterung der christlichen Lebensauffassung bei und fördert ein vertrauensvoller Verhältnis zu Gott. BERNHARD BONVIN OP

Riaud A., CSSp.: *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes.* – Editions Spes, Paris 1956. 174 p.

Das vorliegende Bändchen will nichts Neues zur Theologie des Hl. Geistes beitragen, sondern ein Führer auf dem Weg zur Heiligkeit sein. Die hauptsächlichsten Aussagen der Bibel sowie die sicheren Ergebnisse der Theologie helfen dem strebenden Christen, den in ihm wohnenden Hl. Geist

mit seinen Antrieben und Einsprechungen als Prinzip der Heiligkeit zu erkennen. Die Kapitel folgen in der Anordnung: Natur, Gaben, Früchte des Hl. Geistes. Ein kurzer Apparat von theologischen Anmerkungen erläutert die Begriffe der Missio des Hl. Geistes, der Relation in der Trinität sowie das Beziehungsverhältnis der Mysterien Christi zum übernatürlichen Leben seiner Glieder.

A. M. EICHENBERGER OP

von Balthasar, Hans Urs: La prière contemplative. Traduit de l'allemand par Robert GIVORD. (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. 331 p.

Ce livre est la traduction française de celui que le lecteur de langue allemande connaissent déjà dans sa version originale sous le titre *Das betrachtende Gebet* (Einsiedeln 1955). De traduction en traduction l'œuvre de Hans Urs von Balthasar se répand dans le public français, et y apporte sa richesse, un peu confuse peut-être, et sa force de suggestion. Les œuvres de spiritualité en particulier ne sont jamais banales.

Je n'oserai pas assurer pourtant, avec l'éditeur français, qu'« il n'y a sans doute pas de livres qui marqueront plus profondément la spiritualité de ce temps que cette initiation à la prière », qu'est le livre ici présenté. S'il s'agit des laïcs, des chrétiens engagés dans l'action, – voire des membres, mieux formés, des instituts séculiers pour qui le livre a été écrit –, je ne puis m'empêcher de penser que cette prose abondante, touffue et très dense, en rebutera un grand nombre et que ceux-là mêmes qu'elle intéressera, touchera et éveillera aux réalités spirituelles – il y en aura sans aucun doute – auront du mal à en retirer un enseignement précis et profitable. S'il s'agit des théologiens, ils ne peuvent pas ne pas s'étonner devant cette réflexion longue et serrée qui ne se réfère qu'à elle-même, qui ne cherche jamais à se justifier par un effort de preuve, qui ignore délibérément tous les Maîtres spirituels qui ont parlé de la contemplation, nous ont dit leur expérience et en ont tiré pour nous des directives infiniment précieuses, tous les théologiens aussi qui se sont déjà occupés de ce problème. Est-ce un traité de la contemplation ou une longue, et belle d'ailleurs, profonde, suggestive méditation sur la parole de Dieu ? On tâche de nous expliquer ce que voit le contemplatif, mais à aucun moment on ne nous dit par quelles voies on peut être conduit à le voir soi-même.

Malgré ces critiques il faut reconnaître que le lecteur de nos pages austères sera récompensé de ses peines par une foule d'aperçus très beaux et très neufs sur les principales vérités dont se nourrissent la foi et la contemplation.

J.-H. NICOLAS OP

Maritain, Jacques et Raïssa: Liturgie et contemplation (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Bruges-Paris] 1959. 100 p.

Livre petit par son volume, mais riche et grandement important pour les catholiques d'aujourd'hui. Le renouveau liturgique est un des faits majeurs de la vie actuelle de l'Eglise d'aujourd'hui. Rien ne nécessite que

ce progrès se fasse au détriment de la prière silencieuse et de la vie mystique. Rien, sinon ce démon de la réaction, qui incline l'homme à se poser en s'opposant, à n'affirmer une valeur méconnue qu'en niant et en repoussant les valeurs jusque là magnifiées. C'est un fait que certains des promoteurs de la prière liturgique affichent un mépris injustifié pour l'oraision et la contemplation. Pie XII dans l'Encyclique *Mediator Dei* a fermement réagi contre l'opposition factice qu'on voudrait faire entre la *prière objective*, seule valable, seule ordonnée à la gloire de Dieu, et la *prière subjective*, tournée vers le culte du moi. Appuyés sur cet enseignement, les auteurs, dans la troisième partie de l'ouvrage, réfutent ces accusations trop légèrement portées contre la prière dite *subjective*, et dénoncent avec pertinence la tentation totalitariste du mouvement liturgique chez ceux qui, méconnaissant la différence des natures et des grâces, méconnaissant surtout la liberté spirituelle et l'intimité de la personne, prétendent « imposer aux âmes des cadres rigides et les chargent d'obligations extérieures qui sont du même type que les observances de la Loi ancienne » (p. 92).

Mais ce serait mal servir la contemplation que d'accepter de la mettre en opposition à la prière liturgique. Les auteurs n'ont garde de tomber dans ce piège, et, au contraire, montrent de façon profonde et convaincante combien ces deux formes de prière dépendent l'une de l'autre et se complètent. Cette intime connexion pourtant n'exclut pas un ordre, et le primat de la contemplation est affirmé avec force, et pour une raison décisive, qu'aucun thomiste ne saurait récuser : la supériorité des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit, dont relève immédiatement l'oraision, sur l'ensemble des vertus morales, et donc aussi sur la plus haute d'entre elles, la religion, qui concerne le culte. Subordonner d'ailleurs n'est pas exclure et, considérant l'acte suprême du culte, le saint sacrifice, en tant qu'acte du Christ, les auteurs montrent admirablement qu'à ce sommet l'activité théologale du chrétien se subordonne à l'activité cultuelle du Christ, dont elle dépend et à la participation de laquelle elle conduit. Mais c'est un sophisme d'en conclure que, si l'on compare dans une même âme, ou d'une âme à l'autre, l'activité contemplative et l'activité cultuelle, celle-ci doit prévaloir.

Il est impossible dans un bref compte rendu de signaler toutes les mises au point fines et pénétrantes, tous les éclaircissements, toutes les trouvailles aussi qui fourmillent dans ce peu de pages. Il faut souhaiter qu'elles soient lues et que non seulement les fidèles et les pasteurs, mais aussi les théologiens et les liturgistes s'en inspirent et y apprennent à mieux *distinguer* liturgie et contemplation, non pour les opposer, mais pour les *unir*. J.-H. NICOLAS OP

Paul-Marie de la Croix OCD: L'Evangile de Jean et son témoignage spirituel. – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 589 p.

Ce livre, comme le précédent du même auteur consacré à « l'Ancien Testament source de vie spirituelle », se situe dans le grand mouvement de retour à la Bible qui entraîne si heureusement les catholiques de notre temps.

Il veut faire découvrir dans le quatrième évangile les réalités divines « que la théologie a explicitées et dont saint Jean fut le témoin privilégié ».

Il ne s'agit pas d'un livre d'exégèse, ni d'un livre de théologie biblique, qui exigerait des justifications plus rigoureuses. Il ne s'agit pas non plus, nous dit-on, d'un « livre de piété ». C'est un large et profond exposé de la spiritualité chrétienne, retrouvée dans une lecture attentive et fervente de saint Jean.

Il faut souhaiter à ce livre le même succès qu'à celui qui l'a précédé. On peut craindre pourtant chez bien des lecteurs une déception : le retour à la sainte Ecriture comporte une exigence de détermination aussi exacte que possible de ce qu'a voulu dire l'écrivain sacré ; cette exigence est bonne, car il n'est pas de sens valable de l'Ecriture qui ne soit fondé sur le sens littéral, c'est à l'auteur inspiré, non à telle ou telle de ses interprétations, que le catholique d'aujourd'hui veut revenir, et elle sera déçue. Sans transformer ce livre de spiritualité en une étude exégétique, on aurait pu faire effort pour dégager le sens littéral des textes cités, justifier l'interprétation qu'on en propose, et en distinguer plus nettement l'explicitation et l'utilisation spirituelle qui en est faite. On est trop souvent arrêté, même quand il s'agit d'une vue belle et profonde, par un doute au sujet de l'attribution à saint Jean lui-même de l'idée ou de l'intention qui lui sont prêtées.

J.-H. NICOLAS OP

Schering, Ernst : *Mystik und Tat. Therese von Jesu, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik.* – Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1959. 356 S.

Diese eingehende Untersuchung eines protestantischen Theologen zeugt jedenfalls von der größten Hochschätzung für die betreffenden spanischen Mystiker und von einer ernsten, geflissentlich objektiven Erforschung ihres Lebens und ihrer Werke. Zudem weist sie eine seltene Beherrschung der ganzen einschlägigen Literatur aus spanischem, deutschem, französischem und englisch-amerikanischem Gebiet auf. Als Beitrag zur friedlichen Annäherung der Konfessionen auf Grund vertiefter Einsichten können wir sie nur freudig begrüßen.

Daß die mystischen Erlebnisse erst durch die Tat ihre Echtheit als göttliche Begnadigung bewahrheiten, ist, wie es schon ihr Titel anzeigt, der Grundgedanke dieser vortrefflichen Arbeit. Bei Therese geschieht es durch die erfolgreiche Aktivität ihres Leistens, bei Johannes durch die heroische Geduld seines Leidens. Diese Gegenüberstellung vereinfacht allerdings allzusehr die eigentlichen Verhältnisse. Johannes nahm doch, abgesehen von den ungefähr neun Monaten seiner Kerkerhaft zu Toledo und von den allerletzten Jahren seines Lebens, einen sehr aktiven Anteil an der Reform des Karmel, wenn auch oft mehr im Stillen, was übrigens vom Verf. durchaus nicht verschwiegen wird. Auch sonst zeigte er sich sehr aktiv. Schon im ersten Jahr zu Duruelo ging er mit Pater Antonio den ganzen Tag in die Umgegend aus, um dem armen, unwissenden Landvolk zu predigen, worüber Mutter Teresa sich ganz besonders freute (*Fundaciones* c. 14, 8). Das wird hier (250) leider nicht erwähnt.

Am meisten interessiert uns, wie Verf. die Mystik auffaßt. Die Mystik, heißt es (20), « kann zunächst als der äußerste Gipelpunkt einer persönlichen

Begegnung mit dem persönlichen Gott bezeichnet werden ». Somit ist sie « eben doch – man mag sich drehen undwinden wie man will – ein integrierender Bestandteil des Glaubens » (21 vgl. 11). Man wird erkennen müssen, « daß das Ziel der Mystik die Verinnerlichung und Verpersönlichung des religiösen Lebens darstellte » (322). Es gilt aber vor allem, « das mystische Leben in gewisser Hinsicht als letztes Geheimnis zu achten » (27).

« Mit einer bloßen medizinisch-psychologischen Zurechtlegung » der mystischen Erlebnisse « ist wenig anzufangen. Derartige Erklärungen gehen an dem Kern der Sache vorbei ... Für den, der für das Übernatürliche kein Organ hat, mag es bei solchen Zurechtlegungen, die in Wahrheit völlig versagen, ihr Bewenden haben ». Dem « wahren Sachverhalt » werden sie nicht gerecht. Ebensowenig können wir uns das Ganze dadurch nahe bringen, « daß wir es ... aus eigenem Erleben uns verständlich machen ». Es handelt sich ja « um eine Begnadung, die eben nur solchen ganz ungewöhnlichen Personen zu teil wird ». Wir können « nur versuchen das Ganze zu begreifen, in dem wir besonders darauf achten, welche Wirkungen » diese Erlebnisse « gehabt haben » (192).

Also noch einmal entscheidet « die Selbstbehauptung der Mystik durch die Tat ». Diesem Standpunkt wird man eine ziemlich weitgehende Berechtigung nicht absprechen können.

Natürlich wird der Mutter Teresa höchstes Lob erteilt. « Die ganz eigenartige Verschmelzung im Innern ihrer Seele zwischen den mystischen Erlebnissen, scharfer Selbstbeobachtung und nüchternem, praktischen Verstand macht das Wesen von Therese aus » (93). « Ihr leidenschaftliches Suchen nach Wahrheit bildet einen Grundzug ihres geistigen Charakters » (133). Indem sie « die Beobachtung, Beschreibung und Analyse ihrer mystischen Erlebnisse bis zur Virtuosität ausbildete », meint Heiler, dem man durchaus zustimmen muß, wird sie zur « Schöpferin der psychologischen Richtung der Mystik » (78,84). Von ihrem klugen Takt und vom persönlichen Zauber, mit dem sie den Menschen begegnete und sie für ihre Zwecke zu gewinnen vermochte, ist auch öfters die Rede (z. B. 224 in der Parallele zwischen Therese und Don Quijotte). Mit Recht wird eigens betont, daß « sie jene mystische Technik eigentlich nicht kennt, die die mystischen Gnaden herbeiführen soll » (59) und ebenfalls, daß sie der sogenannten Identitätsmystik mit ihrem pantheistischen Beigeschmack entschieden fern steht (178).

Wegen ihrer zahlreichen Visionen wird sie zur Eidetikerin gestempelt (24 und öfters sonst). Die « Eidetik » besteht in einer ungewöhnlichen psychischen Veranlagung, die durch die Lebhaftigkeit und Leibhaftigkeit der Vorstellungen gekennzeichnet ist. « Im Traum sind wir alle Eidetiker » (51). Der Eidetiker hätte also im wachen Zustand ähnliche Vorstellungen, wie man sie sonst nur im Traume hat. Daß nun Therese in diesem Sinn Eidetikerin gewesen wäre, müßte uns vorerst aus Tatsachen ihres sonstigen Lebens nachgewiesen sein. Denn ihre Schauungen gehören nicht gerade zu dem, wozu sie veranlagt war, sondern vielmehr zu dem, was ihr aus höherer Begnadung zu Teil wurde.

Nach Schering wäre die klassische Unterscheidung zwischen äußerem, bildlichen, und bildlos-geistigen Schauungen nicht mehr vertretbar (6).

Therese habe es zwar von ihren geistlichen Beratern übernommen, daß die bildlos-geistigen Schauungen das Höchste darstellen. Tatsächlich aber wären für sie die Bilder das Höchste gewesen (104). Das ist aber nicht richtig. Wohl bemerkt sie (*Vida* c. 28,9 ; *Moradas* 6 c. 9, 1), daß die bildlichen Schauungen unserer Natur mehr angemessen sind und daß sie wegen ihrer nachhaltigen Wirkungen sehr zu schätzen sind. Letzteres vertritt sie im Gegensatz zu Johannes vom Kreuz, der sie, wohl im Anschluß an die negative Dialektik des Areopagiten, die er als eine mystische Anleitung mißversteht, radikal verwirft. Nicht aber verwirft er die bildlos-geistigen Schauungen, die er ausdrücklich anerkennt und hochhält. Nun hat Therese ebenfalls diese bildlos-geistigen Schauungen als die höchsten geachtet und in ihrer unaussprechlichen Großartigkeit eigens hervorgehoben. Wir verweisen z. B. auf ihre Schauung der die ganze Schöpfung umschließenden Gottheit, vor deren Angesicht alles geschieht (*Vida* c. 40, 4, 9-11) und auf das ständige Bewußtsein der im Tiefsten der Seele anwesenden, mit ihr vertraulich verkehrenden drei göttlichen Personen (*Moradas* 7 c. 1, 6-7. 10 ; 5^{er} *Gewissensbericht* 13-20 ; 6^{er} *Gewissensbericht* aus dem Jahre 1581, 3-4. 10), welches die mystische Vermählung sozusagen abschließt.

Damit ist zugleich gesagt, gegen Scherings Meinung, daß Therese doch aus ihren Erlebnissen zweifellos eine Art System, natürlich *a posteriori* und nicht *a priori*, hat bilden wollen und daß es ihr auch gelungen ist, was übrigens die *Seelenburg* zur Genüge beweist.

Das wären ungefähr die wichtigeren Punkte, in denen wir dem verdienten Verfasser nicht beizupflichten vermögen. Wir möchten nun noch auf zwei « Bravourstücke » seines Werkes aufmerksam machen, die besonders geistreich ausgeführt sind, nämlich auf seinen Vergleich zwischen Therese und Luther (149-156) und auf seinen bereits erwähnten Vergleich zwischen Therese und Don Quijotte (220-224). Sonst hätten wir bloß zwei weniger wichtige Bedenken anzumelden.

Nach Schering « findet sich in ihren (Theresens) Werken, wenn man von einigen wenigen Hinweisen absehen will, keine eigentliche Passionsmystik » (138). Tatsächlich scheint Therese nur wenige Leidensvisionen gehabt zu haben. Aber die Hinweise auf das Leiden des Herrn sind in ihren Werken sehr zahlreich und einige von ihnen nicht weniger nachdrücklich als ausführlich. Bei einer flüchtigen Übersicht konnten wir mehr als hundert solche Hinweise feststellen.

« Zu der berühmten Erscheinung der Elevation, wobei beide (Therese und Johannes) in der Luft zu schweben schienen », meint Verf. (256), « daß es zunächst als ein Ausdruck dafür gewertet werden soll, daß beide in ihrem Gespräch in 'höheren Regionen schwiebten'; die hinzugekommene Nonne, die vom hohen Geistesflug der beiden Mystiker wußte, sah dieses Erhobensein bildhaft vor sich ». Also auch eine Eidekerin ! Das sieht aber jenen « psychologischen Zurechtlegungen » gar sehr ähnlich, die Verf. (122) ausdrücklich ablehnt. Jedenfalls hat Therese tatsächlich (*Vida* c. 20, 4-7.18 ; c. 29, 14) zahlreiche derartige Elevationen erfahren, wie sie es unzweideutig bezeugt.

Es wäre hier nur noch eine kleine historische Berichtigung anzubringen.

Im höchst betrüblichen Streit zwischen Gracian und Doria nach dem Tode der Mutter Teresa ist es nicht Doria, wie Verf. meint (372), sondern Gracian, der für weitere Entfaltung der apostolischen Tätigkeit eintrat, während Doria sie möglichst einschränken wollte und es durch verleumderische Beschuldigungen schließlich dahin brachte, den heiligmäßigen Gracian aus dem Orden ausstoßen zu lassen (vgl. *Lebendiger Karmel*, Freiburg i. d. Schweiz 1959, S. 36/7).

Abschließend wollen wir nochmals den hohen Wert und die erfreuliche Bedeutung dieser schönen und hervorragenden Arbeit unterstreichen. Sie ist von der aufrichtigsten Verehrung für diese zwei großen Persönlichkeiten und für die katholische Mystik überhaupt beseelt. Sie wird auch in weitem Ausmaße ihrem Gegenstand gerecht. Die von uns geäußerten Bedenken berühren eigentlich die Hauptsache kaum. Wir bedauern nur, daß die Textbelege bloß nach Band und Seite der deutschen Übersetzung der betreffenden Werke angegeben sind. Der Hinweis auf den Urtext selbst nach Titel und Kapitel hätte uns viel Zeit erspart.

M.-S. MORARD OP

Cognet, Louis: *De la dévotion moderne à la spiritualité française.* (Je sais – je crois, Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 41.) – Fayard, Paris 1958. 123 p.

La collection « Je sais, je crois » s'adresse, on le sait, au public cultivé, soucieux de faire dans sa culture générale une place convenable à la connaissance du catholicisme. En s'adressant pour cela le plus souvent à d'éminents spécialistes de chaque question, elle produit des ouvrages, de volume réduit et de lecture aisée, mais en même temps d'un sérieux incontestable, et qui fournissent en outre à l'auteur sollicité l'occasion d'une synthèse fort intéressante de ses travaux antérieurs. Cela se vérifie spécialement pour ce précieux petit livre où M. L. Cognet, avec une érudition, une clarté et une profondeur remarquables, nous retrace les origines et la genèse de ce qu'on est convenu d'appeler la « spiritualité française », cette spiritualité du XVII^e siècle qui, au travers de pénibles controverses et de déplorables intrigues politiques, a pu se constituer, s'épanouir, en des œuvres immortelles, se concrétiser en la formation de nombreuses générations de prêtres et de laïcs, grâce auxquelles elle est encore vivante parmi nous. Dans ce peu de pages on ne trouvera pas seulement une mine de renseignements fort utiles, mais aussi un récit agréable et des jugements pénétrants, nuancés, sur les principaux spirituels de la période qui va de la Réforme à la fin du XVII^e siècle, sur leur œuvre, sur leur influence. J.-H. NICOLAS OP

Cognet, L.: *Crépuscule des mystiques.* Bossuet - Fénelon. – Desclée, Tournai 1958. 397 p.

M. L. Cognet, dans ce nouvel ouvrage, reprend la question si importante de la controverse quiétiste en France à la fin du XVII^e siècle, et de la lutte navrante qui opposa à ce moment Bossuet et Fénelon, aboutissant, avec la défaite de ce dernier, à ce que Brémond nommait « la déroute des mystiques ».

Historien de la spiritualité, et non des événements, M. Cognet ne retient de ceux-ci que ce qui est indispensable à l'intelligence d'un conflit qui fut essentiellement, comme il le dit dans son avant-propos et comme il le montre tout au long du livre, un conflit d'idées, ou plutôt de tendances d'esprit, malgré la part si grande qu'il faut reconnaître en toute cette affaire, aux intrigues politiques et aux mesquins ressentiments ou ambitions personnels. S'il n'y avait pas eu Madame de Maintenon et ses intrigues, et les jalousies de ceux-ci, les soucis de carrière de ceux-là, les choses sans doute auraient évolué autrement, mais le conflit entre les mystiques et leurs adversaires, entre les Fénelon et Bossuet, aurait eu lieu sous une forme ou sous une autre.

Dire que les choses auraient évolué autrement, c'est dire qu'elles n'auraient pas abouti à cette défaite des mystiques dont la conséquence désastreuse fut le discrédit « jeté pendant quelque deux siècles sur l'oraison passive ». Ce que l'auteur, visiblement très sympathique aux « mystiques », et nommément à Madame Guyon et à Fénelon, ne dit pas, – et qui ressort pourtant assez clairement de l'histoire qu'il raconte, des textes qu'il cite –, c'est que, de cette défaite et de ce discrédit, les « mystiques » en ce conflit portent, pour une grande part, la responsabilité. La théologie de Fénelon était insuffisante et bien des objections et des refus de Bossuet étaient justifiés, même s'il faut reconnaître qu'il manquait à la fois de ce minimum d'intuition et de cet élémentaire souci de sympathie qui lui auraient permis de percevoir les réalités en question et d'entrer dans les vues des mystiques. Quant à Madame Guyon, l'auteur sait la rendre sympathique et intéressante plus qu'on était accoutumé à se la représenter, mais on ne saurait contester, ni l'extrême confusion de sa doctrine et de son langage, ni surtout l'inquiétante part d'excitation névrotique qui, même si elle a été gratifiée, comme il semble, de véritables grâces mystiques, ne pouvait que la rendre très suspecte à un théologien et à un pasteur. Il est indéniable que son influence à Saint-Cyr était dangereuse et a été pernicieuse, quoiqu'il faille penser d'ailleurs des motivations secrètes de Madame de Maintenon. Et ce qu'il faut peut-être reprocher le plus à Fénelon c'est de s'être mis pratiquement sous la direction de cette femme, qui avait tant besoin d'être dirigée, et dont l'inclination à diriger les autres ne venait certainement pas de la seule grâce. N'a-t-il pas cédé là plus ou moins consciemment à un désir trop naturel et insuffisamment contrôlé de réussite spirituelle et de sécurité, perdant de vue le véritable intérêt de sa pénitente ?

Ce premier ouvrage nous laisse à la publication des « Maximes des Saints ». Un second suivra qui racontera la lutte ouverte entre ces deux grands prélat, dont il est si profondément regrettable que leurs deux génies se soient partiellement neutralisés. Et comme il faut qu'ils soient grands l'un et l'autre et attachants, comme il faut aussi que la question sur laquelle ils se sont opposés soit vitale, pour que, près de trois siècles plus tard, on se passionne encore pour leur combat et qu'on ne puisse s'empêcher de prendre parti pour l'un ou pour l'autre ! Visiblement c'est pour Fénelon que M. Cognet prend parti, mais il le fait de telle manière que le jugement du lecteur reste libre.

J.-N. NICOLAS OP

Borowicz, Antonius: De inspirationibus in vita ascetica secundum P. Gasparem Družbicki SJ. (Excerpta ex Dissertatione ad lauream in Facult. theol. Pontif. Univ. Gregorianae.) – Universitas Gregoriana, Romae 1955. 43 p.

Nous avons là l'extrait publié d'une thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Université Grégorienne. La lecture en est un peu décevante. On aimerait savoir qui est ce spirituel polonais du XVII^e siècle, assez peu connu. Quelles sont aussi ses sources, et en particulier si sur ce point précis des « inspirations » il a une doctrine originale ou s'il est seulement un écho de saint Ignace. Quant à cette doctrine elle-même, qui consiste essentiellement à faire de l'inspiration divine une connaissance expérimentale de la volonté de Dieu sur l'âme, elle souffre, du moins dans la présentation qui nous est faite, d'une lacune étrange, aucun essai d'explication ne nous étant proposé de cette expérience qui, paradoxalement, est située dans la vie ascétique. L'auteur à plusieurs reprises souligne que le P. Družbicki n'est pas un théoricien, mais un praticien : à ce titre-là pourtant on attendrait qu'il nous dise quelque chose de l'itinéraire spirituel et des différentes formes que ne saurait manquer de prendre l'expérience de la volonté divine aux diverses étapes du progrès. Sans doute la réponse à plusieurs de ces questions se trouve-t-elle dans la partie non imprimée de la thèse.

J.-H. NICOLAS OP

Heilige Schrift

Krämer, Karl Fr.: Gott unser Heil nach dem Zeugnis der Bibel. Altes Testament. (Herder-Bücherei, Dünndruckausgaben, Bd. D 4.) – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960. 287 S.

In Herders allgemein bekannten Dünndruckausgaben ist der 4. Band der Heiligen Schrift des Alten Testaments gewidmet. Als Auswahlbibel will das handliche Bändchen die notwendigen Texte für Schule und Heim bieten. Für die Auswahl der Texte waren verschiedene Gesichtspunkte leitend. Die chronologische Darstellung ist der Biblischen Geschichte förderlich. Die bewußte Betonung der Heilsgeschichte will den religiösen Gehalt nahe bringen. Eine Abstimmung der Texte auf den allgemeinen deutschen Katechismus soll die dort gegebenen Stellen nach Wahl des Lehrers bereichern helfen.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Vollbibel dem jugendlichen Alter und auch manchem unvorbereiteten Erwachsenen nicht zuträglich ist. So scheint, beim heutigen erfreulichen Wachsen der biblischen Frömmigkeit hier ein Werk vorzuliegen, das den Bedürfnissen einer großen Zahl von Gläubigen entspricht. Es empfiehlt sich, damit noch ganz besonders die Zeittafeln des gleichen Verfassers zu gebrauchen.

B. STEIERT OSB

de Fraïne, Jean: *Prier avec la Bible. Les antécédents bibliques de grandes prières chrétiennes.* – Editions Beyaert, Bruges 1961. 246 p.

Der durch seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen bekannte Verfasser stellt hier für das Vater unser, das Magnifikat und die acht Seligkeiten textliche Vorläufer aus dem Alten Testament zusammen und bereichert sie durch kurze theologische Erwägungen. So füllt sich der Wortlaut dieser wichtigen Gebete und Verheißenungen, die, wie der Verfasser es wünscht, zum betrachtenden Gebete einladen.

B. STEIERT OSB

Vaccari, Alberto, SJ: *Il genere letterario del libro di Giona in recenti pubblicazioni.* – Sonderdruck aus: *Divinitas* 5 (1961). Pontif. Università Lateranense, Roma 1961. 28 p.

Der Verf. kommt nach der Aufzählung verschiedener Auffassungen über das Buch Jonas zum reaktionären Schluß, daß es ein geschichtliches Werk sei. Von der Identität des Jonas, der in 2 Reg. 14,25 genannt wird, und dem Kleinen Propheten ausgehend, ist der Verfasser der Meinung, nur eine wahre Geschichte habe dem Manne angehängt werden können, was in Bezug auf die Untreue stimmen könnte. Der Autor vergleicht auch die Mission des Jonas mit der des Propheten Amos, der nicht zu den Heiden, sondern zu den getrennten Brüdern gesandt wurde. Die Schwierigkeiten, wie die Größe Ninives, beruhen nach dem Verfasser auf schlechter Interpretation der Texte. Mit der Unterscheidung zwischen Wahrheiten natürlicher und religiöser Ordnung glaubt er sie behoben. Die Frage der Realität des Fisches bleibt offen, und doch ist gerade sie es, die die Gemüter bewegt.

B. STEIERT OSB

Lamarche, Paul, SJ: *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et Messianisme.* (Etudes bibliques.) – Gabalda, Paris 1961. 168 p.

Ohne Zweifel sind die Texte des Propheten Zacharias dunkel und haben darum im Laufe der Geschichte oft mehr zu Korrekturen und Spekulationen als zu eigentlichen Erklärungen Anlaß gegeben.

Lamarche faßt das Problem von einer, wenn nicht ganz neuen Seite, so doch mit neuer Kraft an und führt es folgerichtig bis zum Letzten durch. Nachdem er eingangs auf den Parallelismus und besonders den Chiasmus aufmerksam gemacht hat, durchgeht er alle Schwierigkeiten des Textes, skizziert dann seine Methode, die vor allem auf der literarischen Struktur aufbaut, und behandelt Perikope um Perikope unter diesem Gesichtspunkt. Die Zusammenfassung erlaubt ihm, mit einer gewissen Sicherheit auf die Einheit des Verfassers zu schließen.

Inhaltlich, was sehr wichtig ist, glaubt Lamarche, daß beim Hirten die Beschreibung eines Zeitgenossen oder eines schon verstorbenen Nachkommens Davids vorliege, dessen Taten aber Grundlage zu einer zukünftigen, messianischen Ausweitung Anlaß geben. Der Vergleich mit dem Gottes-Knecht des Deutero-Isaias scheint diese Annahme zu bestätigen.

Es ist hoch erfreulich, eine Exegese zu finden, die den Text ohne Konjekturen und Umstellungen beibehält, zu gliedern und zu erklären sucht.

Es ist auch an der Zeit, die allzu ausschließliche Einteilung von wörtlich und typisch messianisch zu ergänzen, wie der Verfasser es tut, indem er darlegt, daß eben der ganze Verlauf der Geschichte immer wieder messianisch geschaut und überhöht wurde.

So verdient die Arbeit wirklich Beachtung. Man muß allerdings einwenden, daß gewisse Einzelheiten der Einführung, da allgemein bekannt, wohl überflüssig sind und daß mit den öfteren Wiederholungen das Tasten und Suchen oder das Schulmäßige noch unangenehm nachwirken. Für die Druckfehler entschuldigt sich die Druckerei auf einem Korrekturbogen.

So kann man sagen, daß wir hier vor einem Meisterstück exegetischer Arbeit stehen, bei dem aber die Spuren der Bearbeitung noch etwas zu stark sichtbar sind.

B. STEIERT OSB

Dupont, Jacques: *Les sources du Livre des Actes. Etat de la Question.* – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1960. 168 p.

– *Mariage et Divorce dans l’Evangile.* Matthieu 19, 3-12 et parallèles. – Abbaye de Saint-André ; Desclée de Brouwer, Bruges 1959. 239 p.

1. On ne saurait dire quels services rendent aux biblistes des exposés comme ceux de Dom Dupont sur *Les Problèmes du Livre des Actes d’après les Travaux récents* (1959), et la reconnaissance que l’on doit à son auteur, non point d’avoir réédité cette étude en la mettant à jour, mais de nous donner un nouvel inventaire des recherches consacrées aux sources, soit en fonction des méthodes littéraires caractéristiques de la *Quellenkritik*, soit du point de vue de la critique des formes. Le bilan est assez décevant, en ce sens qu’aucune source utilisée par l’auteur des *Actes* n’a pu être identifiée de façon certaine ; mais on a progressé dans la connaissance des procédés de composition de Luc, et il semble bien que celui-ci utilise ses propres notes de voyage et ses rédactions partielles, qu’il recompose en y mettant le cachet de son vocabulaire, de son style et de sa personnalité. C’est merveille de voir notre critique évoluer avec tant d’aisance dans ces broussailles des publications contemporaines. Il dénonce à juste titre l’ignorance des Pontifes à l’égard des recherches de leurs collègues, les préjugés anti-conformistes et anti-traditionnels qui n’ont rien à voir avec les requêtes objectives de la science. Les étudiants en Ecriture Sainte ont ici mieux qu’un guide, un Maître qui les formera.

2. Les mêmes qualités d’érudition, d’information exhaustive, d’analyse limpide se retrouvent dans l’examen de la fameuse incise matthéenne, au sujet du divorce : « Si quelqu’un répudie sa femme, sauf en cas d’inconduite, et en épouse une autre, il commet l’adultère. » J. D. reprend la solution de saint Jérôme comprenant le verbe « répudier » (Mt. xix, 9) au sens affaibli de « séparer ». L’exception de « l’inconduite » se rapporterait seulement au premier verbe, et non à l’ensemble de la phrase. Nous ne sommes pas convaincus, car il s’agit bien de répudiation proprement dite au v. 3, et il est difficile de donner deux acceptations différentes au même verbe dans le même contexte. De plus, on sort du problème posé par les Pharisiens sur l’indissolubilité du mariage, et l’on aboutit à une banalité. Nous pensons

personnellement que le substrat araméen, dépisté par J. Bonsirven (zenût = faux mariage) demeure l'explication la plus satisfaisante. Mais chaque page de ce volume est riche d'enseignements, et nul ne pourra plus traiter du mariage et des eunuques spirituels sans s'y référer. C. SPICQ OP

Braun F. M.: *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne.* (Etudes Bibliques.) – J. Gabalda, Paris 1959. xviii-428 p.

Voilà un beau livre, dont l'écriture est aussi aisée que la documentation exacte et abondante ; l'ampleur de l'horizon s'allie à l'acribie propre à l'exégète de métier. Une première partie souligne excellemment quelques caractéristiques littéraires du quatrième Evangile, et n'a point de mal à montrer l'unité de l'ouvrage (contre R. Bultmann), dont la paternité johannique s'est étendue sur I, II, III Jo, et l'Apocalypse. La prédication orale de l'apôtre a donné lieu de bonne heure à des rédactions partielles composées en araméen. Pour composer son Evangile grec, Jean a eu recours à un disciple bénévole, juif de la diaspora, qui, après la mort de l'apôtre, a mis la dernière main à cet écrit, en y ajoutant le chapitre xxi. A très juste titre, *F. M. B.* montre que cet ouvrage, rédigé avec beaucoup d'art, n'a rien d'une compilation ; mais avec tous les modernes passionnés de préhistoire littéraire, il n'a pas suffisamment souligné que notre texte actuel est avant tout celui d'un témoin oculaire, rapportant ce qu'il a personnellement vu et entendu (cf. pp. 21-22), d'où son caractère kérygmatique si bien noté (p. 19). Les deux ou trois pages contre le déplacement possible des feuillets sont tout à fait insuffisantes (pp. 23-25) ; simple prise de position, qui ne répond pas aux difficultés réelles de l'ordre actuel, et parfaitement exploitées par J. H. Bernard ; à cet égard, la citation de Claudel, père de tant de contre-sens bibliques, est pénible.

La deuxième partie recherchant comment le quatrième Evangile fut reçu dans l'Eglise ancienne, est la plus neuve, et constitue le pendant des recherches entreprises il y a dix ans par Ed. Massaux sur les traces de l'Evangile de saint Matthieu dans la littérature chrétienne. On y trouvera une mine de renseignements sur *P⁵²*, *P⁶⁶*, *P. Egerton*, l'*Evangile de Vérité*, l'attribution probable des *Odes de Salomon* à Bardesane, des notations fort judicieuses sur la *Didaché* et le *Testament des Douze Patriarches*.

La troisième partie rassemble le dossier de l'Evangéliste. Le disciple que Jésus aimait est sûrement un palestinien, qui a passé par l'école du Baptiste et qui fut en relation avec les cercles communautaires juifs. C'est le fils de Zébédée et de Salomé, sœur de la Vierge Marie, qui a vécu à Ephèse où il serait mort de vieillesse.

On pressent quelle provende notre auteur met à la disposition de tous les bibliques, professeurs ou étudiants ; car les thèses traditionnelles d'écoles – telle que celle de Jean l'ancien d'après Papias interprété par Eusèbe – y sont présentées d'une manière neuve, avec la solution autorisée de l'un des plus éminents johannistes contemporains. A titre amical, signalons quelques vétilles à corriger dans une prochaine édition : La référence exacte de l'inscription d'Ephèse, mise en exergue (N^o 18), est N^o 18 *h* (non, N^o 19 *h* ; p. ix, n. 1).

L'édition des ouvrages de J. Daniélou (p. xiii) et de C. H. Roberts (p. 86, n. 1) est respectivement de 1958 et de 1935 ; Jo 1, 16 est traduit correctement « nous avons tous reçu » (p. 20), une faute de typographie est sans doute responsable de « nous avons tout reçu » (p. 4). Le lecteur complétera la bibliographie par J. E. DAVEY, *The Jesus of St. John*, Londres 1958 ; M. F. WILES, *The spiritual Gospel*, Cambridge 1960.

C. SPICQ OP

Cantinat, Jean, CM: Les Epîtres de saint Paul expliquées. – J. Gabalda, Paris 1960. 234 p.

Parmi les innombrables production de vulgarisation biblique, ce volume occupe une place hors de pair. Il n'est pas orienté vers un thème à la mode, il n'est pas un démarquage de travaux érudits et sans sève spirituelle, il n'est pas non plus un affadissement de la belle Parole de Dieu adaptée au « grand public », mais une présentation intelligente et parfaitement informée de chaque épître de saint Paul, permettant aux lecteurs de comprendre la pensée apostolique et de pousser plus avant leurs recherches. C'est une « introduction » au meilleur sens du terme, aussi aisée dans la redaction que respectueuse du texte sacré.

C. SPICQ OP

Kuss, Otto : Der Römerbrief übersetzt und erklärt. Zweite Lieferung (Röm. 6,11 bis 8,19). – Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1959. vii, 321-624 S.

Die Fortsetzung dieses Römerbriefkommentars zeichnet sich durch die gleichen Vorzüge aus, die in dieser Zeitschrift bereits an der ersten Lieferung hervorgehoben wurden (Jahrgang 1958, S. 448 f.). Der Verfasser weist wieder ständig darauf hin, daß das tragende Element der paulinischen Theologie der Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Jesu ist. Gegenüber jenen Kritikern, die eine « pneumatische » Auslegung befürworteten, bekennt er sich erneut mit Nachdruck zu der historisch-kritischen Exegese und bemüht sich mit den Mitteln der Philologie und der Geschichte zunächst einmal darum, zu verstehen, was Paulus den römischen Christen sagen wollte. Er ist davon überzeugt, daß gerade der in dieser Weise gedeutete Text auch seine Bedeutung für den Menschen von heute und für unsere Zeit hat, mit anderen Worten : daß die sorgfältige Erforschung des Literal sinnes zugleich dem berechtigten Bedürfnis des Bibellesers nach « existentieller » Auswertung der Heiligen Schrift entgegenkommt. Die Exkurse zu entscheidenden Aussagen des Textes machen dieses Mal drei Viertel des Kommentars aus : « Mit Christus » (321-381), « Heilsbesitz und Bewährung » (396-432), « Zur Geschichte der Auslegung von Röm. 7,7-25 » (462-485), « Das Fleisch » (506-540), « Der Geist » (540-595), « Die Herrlichkeit » (608-618). Der Verfasser versichert aber, daß die dritte (und letzte) Lieferung vor allem der Einzel-exegese gewidmet sein wird. Das ermutigt uns zu der Hoffnung, daß er sein bedeutsames Werk bald abschließen kann.

K. GIERATHS OP

Schoeps, Hans-Joachim: Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. XII-324 S.

Spécialiste des origines chrétiennes, et célèbre par son excellente *Théologie et histoire du Judéo-Christianisme* parue il y a dix ans, le professeur d'Erlangen était qualifié pour esquisser les grands traits de la doctrine paulinienne en fonction du milieu juif où l'Apôtre a été formé et où il a puisé ses cadres de pensée : Paul est un authentique pharisién, un rabbin exégète, qui doit sa structure mentale et ses préoccupations religieuses au judaïsme de son temps. Plus exactement, l'Apôtre a assimilé la culture ambiante du judaïsme de la diaspora, et le principal mérite de cet ouvrage est de réduire à néant la dichotomie trop longtemps reçue dans les écoles entre un judaïsme palestinien mûré dans son archaïsme et un judaïsme hellénistique ouvert à la philosophie grecque : stoïcisme ou religions à mystère. Le beau livre de V. Tcherikover (*Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphie 1959) est décisif sur ce point.

Mais là où l'étude de H.-J. S. est déconcertante, c'est lorsqu'elle fait de Paul un syncrétiste judéo-païen, amalgamant religion juive et mythologie païenne, par exemple à propos du baptême et de l'eucharistie. Certes, la personnalité de l'Apôtre est complexe, et sa pensée souvent originale, représentant un courant parmi beaucoup d'autres dans l'Eglise primitive. Mais peut-on dire qu'il a inventé une eschatologie que la suite de l'histoire a démontrée fausse, qu'il se soit mépris sur la conception de la Loi dans les milieux palestiniens orthodoxes de son époque, que sa notion d'apostolat ait été différente de celle des Douze ? L'auteur reconnaît avoir travaillé à cet ouvrage depuis vingt ans, mais il s'y révèle plus historien qu'exégète. Les idées et les reconstitutions globales l'emportent sur l'analyse des textes. A force de penser un thème, on s'éloigne des sources, et la logique éclipse le fait. De surcroit, si H.-J. S. avait admis l'authenticité des Pastorales, de Eph. et Col., qu'il reconnaît seulement comme deutéro-pauliniennes, il aurait enrichi la théologie de l'Apôtre d'une valeur appréciable.

Le dernier chapitre est assez pessimiste : Aucun disciple n'a interprété adéquatement la pensée du « plus grand théologien de la chrétienté ». Il aurait fallu un génie égal à celui du maître et adopter une problématique identique à la sienne. Mais notre auteur se devrait de donner l'exemple d'une stricte fidélité à la pensée de l'Apôtre et ne pas écrire : C'est Paul qui, sous l'influence du paganisme, a décerné à Jésus le titre de Fils de Dieu ; Jésus lui-même, escomptant la fin du monde prochaine, ne se croyait pas Dieu (pp. 108, 163). Chacun trouvera une mine de réflexions dans cet ouvrage fortement pensé, mais nous nous devions d'en préciser l'orientation.

C. SPICQ OP

Pfammatter, Josef: Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe. (Analecta Gregoriana, vol. 110 ; Series Facultatis theologicae sectio B, n. 33.) – Libreria editrice dell' Università Gregoriana, Roma 1960. xix-196 S.

La première idée de cette thèse est venue de la confrontation de I Cor. III, 11 et Eph. II, 20 : Le fondement de l'Eglise est tantôt le Christ, tantôt les Apôtres et Prophètes. Comment concilier cette antinomie ? Mais l' « intention » de notre Docteur est théologique et son travail tend à préciser ce que l'allégorie de la construction apporte à l'intelligence de la nature de l'Eglise. Une première partie analyse, en suivant leur ordre chronologique, les textes majeurs de saint Paul exploitant une métaphore architecturale : maison, temple, colonne, soutènement, fondement, sanctuaire, inscription, pierre, édifier, démolir, architecte. Dès les premières épîtres, les « familiers de la foi », apparaissent habiter un édifice divin, une ville céleste, un sanctuaire (la distinction de celui-ci avec un temple aurait pu être davantage exploitée) ; dans I, II Cor., Rom., la communauté chrétienne est présentée comme une construction divine qui grandit – depuis l'annonce de l'Evangile jusqu'au jugement par le feu au dernier jour – grâce au ministère apostolique et l'édification réciproque de ses membres favorisant le bon usage de la grâce en chacun d'eux. Les Epîtres aux Col. et Eph. mettent en valeur la quadruple caractéristique de la véritable Eglise : unité (composé de nombreuses pierres, le temple est unique), sainteté (séparation du profane et dédicace à Dieu), apostolice (fondement des apôtres et prophètes, qui sont les mêmes personnages exerçant des fonctions diverses), catholicité (le mur de séparation est supprimé ; juifs et païens ne constituent qu'un peuple de Dieu). Les Pastorales emploient un nouveau lexique et insèrent les conceptions pauliniennes dans de nouveaux contextes ; elles accentuent l'aspect solidité et stabilité de la construction. Une brève et dense synthèse insiste d'une part, sur la causalité et la souveraineté absolue de Dieu sur l'Eglise, son activité continue comme principe de vie et d'accroissement ; d'autre part, sur le caractère inébranlable et la sainteté de cet édifice que le Seigneur a désigné comme son Eglise (Mt. XVI, 18). Cette inamovibilité ressort nettement d'une comparaison avec les textes de Qumrân, qui font l'objet d'un *Excursus*, consacré aux origines possibles de la métaphore paulinienne.

Souhaitons que le nouveau Docteur ait le loisir de poursuivre ses travaux scripturaires. Il fait ici la preuve de ses qualités d'exégète, en traitant un thème qui n'avait pas encore été exploité. Son information est étendue et son jugement aussi ferme que sûr ; on le consultera avec fruit pour comprendre les notions d'édification, fondement et « pierre d'angle » par exemple, qu'il identifie à bon droit avec la « clef de voûte », à la suite de J. Jeremias. Etude enrichissante et agréable à lire.

C. SPICQ OP

Prigent, Pierre: **Apocalypse 12.** Histoire de l'Exégèse. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2.) – J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. vi-154 p.

Le chapitre XII a souvent été considéré comme le centre et la clef de toute l'Apocalypse ; on y a vu la persécution de l'Antéchrist, un résumé de l'histoire du salut, une prophétie de la fin des temps ou de la conversion finale des Juifs, et bien d'autres choses. Les catholiques contemporains y cherchent souvent le fondement de leur mariologie. C'est dire l'intérêt de cette histoire de l'exégèse, depuis Hippolyte et André de Césarée jusqu'aux P. P. Braun et Le Frois, conduite avec lucidité et une acribie remarquable. Il en résulte que l'interprétation mariologique ne date ni de Tychonius ni d'Augustin, comme on l'écrit souvent, mais de Quodvultdeus, Oeconomius, Ambroise Autpert. Il s'agit, en réalité, d'une interprétation chrétienne de l'histoire, où tout est accompli, mais tout n'est pas encore révélé : La femme représente l'Eglise, c'est-à-dire la foule qui constitue la communauté des Saints, contre laquelle Satan durant un temps limité engage ses ultimes ressources.

Exégètes et historiens ne pourront se dispenser de consulter cette étude si riche en notations critiques : l'inauthenticité probable de la version arabe d'Hippolyte et des scholies d'Origène ; la non-valeur du texte de Victorin de Pettau dans l'édition de Migne ; les traces de l'exégèse de Tychonius dans Primasius, Bède, Beatus de Liebana et les homélies pseudo-augustiniennes ; ces 18 homélies étant en réalité de Césaire d'Arles, etc.

Nul ne se plaindra que l'enquête – ignorant Jacques de Lausanne, Pierre le Chantre, Nicolas de Gorran, que nous avions signalés dans notre *Esquisse de l'Exégèse latine* – ne soit pas exhaustive, mais l'on est surpris de la mention de Madame Guion et de Claudel (pp. 96-97 ; 140, n. 10) et surtout du manque de proportion entre les notices : le P. Allo ne bénéficie que d'une ligne (p. 136) à l'instar d'un certain Gentil de Bonqueval (p. 139), alors que Lusseau-Collomb en ont trois et Reeves huit ! Si saint Thomas d'Aquin n'a pas commenté l'Apocalypse, il n'est pas assuré que le texte de l'édition de Parme soit une « double recension » (p. 53, n. 7), car la fin du premier commentaire, qui pourrait être de Guerric de Saint-Quentin, est identique à celle du commentaire d'Hugues de Saint-Cher. De toute façon, l'auteur semble ignorer le *Repertorium biblicum* de F. Stegmüller, qui lui aurait indiqué des Postilles « in Apocalypsim » (IV-V, № 8067 ; cf. *Bulletin thomiste*, X, 1959, p. 111).

C. SPICQ OP

Patristik

Peterson, Erik : Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen. – Herder, Rom-Freiburg-Wien 1959. VIII-372 S.

Karl Rahner hat einmal bemerkt, daß man Aufsätze, die man in Fachzeitschriften « erscheinen » läßt, heutzutage mehr versteckt als veröffentlicht. Es war daher ein guter Gedanke Petersons, eine Reihe von 23 Aufsätzen, die er in den Jahren 1944 bis 1958 publizierte, im vorliegenden Buch neu herauszugeben. In diesem Neudruck sind alle Aufsätze « teilweise umfangreich » überarbeitet worden. Der Themenkreis ist so vielumfassend, daß er im Rahmen einer Besprechung nicht wiedergegeben werden kann. Alle Artikel haben dennoch Berührungspunkte mit dem, was im Titel des Buches angedeutet wird. Damit wir einen allgemeinen Eindruck vermitteln können, sei auf einiges hingewiesen.

Eine tiefgehende Textanalyse von I Kor. 1, 18 f. führt den Verfasser zur Überzeugung, daß Paulus hier nicht gegen die hellenistische Mystik, sondern gegen die jüdischen Mystiker polemisiert. Besonders aufschlußreich ist auch der Aufsatz über das Problem des Nationalismus im christlichen Altertum. Der siebente Absatz enthält eine kurze Notiz gegen Cullmann, der in seinem bekannten Petrus-Buch die Meinung vertritt, daß bis in die 2. Hälfte des 2. Jhs. kein Dokument das Martyrium des Petrus explizit bezeugt. Peterson untersucht die Petrus-Apokalypse und kommt zur gegenteiligen Ansicht. Aus dem Praescriptum des 1. Clemens-Briefes schließt der Verfasser, daß dieser Brief « im Grunde an die ganze Diaspora gerichtet ist », und zwar als Mahnschrift. Die Kirche Roms hatte « das Recht » dazu, weil das « martyrion » zu den Charismen der Kirche gehört. Der Name « christianus » (Apg. 11, 26) ist den Jüngern Jesu von den Römern als politische Charakterisierung gegeben worden. Von daher müssen auch die bekannten Stellen bei Sueton, Tacitus und Flavius Josephus gedeutet werden. Mehrere Aufsätze berühren den Ursprung der christlichen Askese. In diesem Zusammenhang finden wir auch manche deutende Hinweise bezüglich der jüdischen Anthropologie und der Konkupiszenzlehre.

Der Verfasser, seit 1934 Professor für altchristliche Literatur und allgemeine Religionsgeschichte am päpstlichen Institut für christliche Archäologie in Rom, besitzt offensichtlich zwei Eigenschaften, die bei einem Gelehrten seines Formats leider nur selten zusammen vorhanden sind : gründliche, kritische Quellen- und Literaturkenntnis, dabei aber einen erfreulichen wissenschaftlichen Spürsinn. Dies ermöglicht ihm, Sinnzusammenhänge zu ermitteln, die anderen Forschern entgehen würden. Daß seine Hypothesenbereitschaft vielleicht dann und wann zu weit geht, kann man kaum übelnehmen (vgl. S. 210-211, oder S. 214 über den galiläischen Ursprung der jüdischen Asketenbewegung).

Ein ausführliches Namen- und Sachregister erhöht die Brauchbarkeit dieses Buches, das eine große Verbreitung verdient. B. WILLEMS OP

Orbe, Antonio , SJ: Hacia la primera Teología de la Procesión del Verbo. Estudios Valentinianos, vol. I, 1-2. (Analecta Gregoriana, vol. XCIX-C, series Facultatis theologicae sect. A, n. 17-18.) – Apud aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1958 xx-512 ; viii, 513-821 p.

Le dessein initial de A. O. était de retracer l'exégèse de Jo. 1, 1-2 dans l'Eglise primitive. Mais les premières spéculations sur la génération du Verbe sont dûes, dès le second siècle, aux gnostiques, surtout aux Valentiniens, de telle sorte que notre auteur s'est attaché non seulement à déterminer la teneur de cet enseignement hétérodoxe, mais à retrouver ses présupposés, ses thèmes fondamentaux ou sa mentalité, tout autant qu'à mettre en lumière les réactions polémiques et théologiques de la véritable Eglise. Cette étude aboutit à un exposé de la théologie trinitaire et plus précisément de la génération du Verbe, antérieure au Concile de Nicée, dont l'ampleur et la précision dépassent tout ce que nous possédions jusqu'ici.

Une pagination unique court à travers les deux volumes du tome premier ; le second étant tout entier consacré à l'analyse du terme gnostique *probolè* qui fut supplanté par *homoousios*. Rien n'est instructif, au plan de l'histoire des doctrines, comme de suivre la concurrence de ces deux termes dans l'élaboration des processions trinitaires. Sans doute, le premier, avec son acception d'émission ou de génération matérielle, était-il suspect, à tout le moins avait-il besoin de purification pour exprimer le mystère divin ; d'ailleurs sa caution gnostique, son emploi par Novatien ou les montanistes n'étaient pas fait pour l'accréditer dans la théologie orthodoxe. Mais saint Justin, Denys d'Alexandrie, saint Hilaire l'emploient, et il faudra les critiques des Irénée, Origène et Athanase pour qu'il soit définitivement rejeté.

On pourrait conclure que la sémantique théologique se développe selon l'analogie de la foi, tout autant qu'en fonction de l'étymologie et des analyses philologiques. Les grandes erreurs valentiniennes et gnostiques viennent d'abord de leurs présupposés anthropologiques et philosophiques. Mais on ne peut récuser l'intérêt que ces hétérodoxes ont porté au mystère de la Trinité et l'immense effort qu'ils ont fait pour approfondir la théologie des activités divines. A. O. aurait pu mettre en exergue de son livre, qui demeurera fondamental : *Oportet haereses esse*. – On déplore de trop nombreuses erreurs d'orthographe dans la transcription des noms propres. C. SPICQ OP

Perler, Othmar: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ? (Papyrus Bodmer XII). (Paradosis, 15.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1960. 94 S.

Der Papyrus Bodmer (PBodm) XII bietet ein Hymnenfragment in griechischer Sprache, das Michel Testuz 1959 zum erstenmal publizierte. Schon vorher hatte der Ordinarius für Patrologie, Dogmengeschichte und christliche Archäologie an der Universität Freiburg (Schweiz) eine kritische Ausgabe des Textes, eine Untersuchung über Herkunft und Verfasser, einen Kommentar und eine literarische Würdigung vorbereitet ; die Ergebnisse wurden im September 1959 dem 3. Internationalen Kongreß für patristische Studien in Oxford vorgelegt und werden in der vorliegenden Publikation der Öffentlichkeit übergeben.

Es war außerordentlich schwierig, den Text näher zu bestimmen, ihn zu lokalisieren und zu datieren, umfaßt er doch nur 6 Zeilen, – ein Laie wüßte mit einem solch kurzen und fragmentarischen Text kaum etwas anfangen. – Perler übersetzt das Fragment folgendermaßen :

« Preiset den Vater, (ihr), die Heiligen,
Singet der Mutter, ihr Jungfrauen !
Wir preisen, wir erheben über alle Massen, (wir) Heilige !
Erhöht wurdet ihr, Bräute und Bräutigame,
Weil ihr gefunden habt euren Bräutigam : Christus.
Zum Lobe trinket, Bräute und Bräutigame,

..... »

P. machte sich die ohnehin schon schwere Aufgabe nicht leicht. Die Tatsache, daß das Fragment auf der Rückseite des letzten Blattes des PBodm XIII (Passahhomilie des Meliton von Sardes) steht, führte ihn auf den Gedanken, das Fragment mit den Schriften Melitons (um 200) zu vergleichen und zu untersuchen, ob Hymnus und Homilie nicht nur rein äußerlich (im Papyrus Bodmer), sondern auch innerlich und gedanklich eine Einheit bieten. Und tatsächlich ergibt eine minutiöse Konfrontierung stilistische und inhaltliche Entsprechungen zwischen dem Fragment und den Schriften Melitons.

In einem 2. Teil wird ein eingehender Kommentar geboten, in welchem die Heilige Schrift, der jüdische Messianismus, die Agape der quartadecimanischen Ostervigil und vor allem die Brautmystik in christlicher Überlieferung als Quellen, Vorbilder oder Parallelen des Hymnen-Inhaltes aufgezeigt werden. Gerade der letztgenannte Abschnitt beweist eine erstaunlich weite und tiefe Kenntnis der irgendwie zu Vergleichszwecken in Frage kommenden literarischen, archäologischen und liturgischen Zeugnisse, auf Grund derer der Verf. den geistigen und geistesgeschichtlichen Hintergrund zeichnet.

Als literarische Gattung des Fragmentes nennt P. den Dialog und den hymnischen Preisgesang, wie sie schon der frühesten Liturgie eigen sind und die, wie auch stilistische Eigentümlichkeiten, semitische und hellenistische Einflüsse verraten (S. 86).

P. kommt zum Ergebnis : Das Fragment in PBodm XII ist ein liturgischer Text, der als hymnenartiger Dialog zwischen Vorsteher und Gemeinde bei der Agape der quartadecimanischen Ostervigil im Anschluß an die Homilie gesungen wurde und der demnach « eine der seltensten Quellen zur Liturgie der Quartadecimaner, ... der älteste nichtbiblische Hymnus zur Ostervigil, jedenfalls eines der kostbarsten Zeugnisse frühchristlichen Bewußtseins, voll biblischen Inhaltes, prophetischer Begeisterung und theologischer Tiefe » ist (S. 89). Als Verfasser darf mit guten Gründen Meliton von Sardes angesehen werden.

Die Arbeit ist ein vorbildliches Beispiel einer kritischen Untersuchung und Würdigung, die gründliche Erudition und Quellen- und Literaturkenntnis verrät.

A. HÄNGGI

Otto, Stephan: « Natura » und « Dispositio ». Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. (Münchener Theologische Studien, II. System. Abt., 19. Bd.) – Hueber, München 1960. xxiii-222 S.

Diese Dissertation der Theologischen Fakultät München will ein dogmengeschichtlicher Beitrag zum Problem « Natur-Übernatur » sein, welches von H. de Lubac (Surnaturel, Paris 1946) neu aufgerollt wurde. Diesem wird vorgeworfen, die Zeit vor Augustinus nicht berücksichtigt zu haben. Daher engt der Verfasser seine Untersuchung auf den ersten Theologen des lateinischen Westens ein. Um indessen Tertullians Eigenart und Bedeutung für die Folgezeit ermessen zu können, zieht er die Linie einerseits zu den frühen Griechen, namentlich zu Irenaeus, anderseits zu Augustinus, welcher der abendländischen Theologie seinen Geist aufgeprägt hat.

Die Untersuchung der beiden Grundbegriffe « *natura* » und « *dispositio* » gibt die Einteilung. Trotzdem T.'s Naturlehre ohne die stoischen Einflüsse nicht zu verstehen ist, orientiert sie sich an der Offenbarung. Durch die mit der Natur gegebene Veranlagung (*dispositio*) wird der Mensch auf eine durch sein Tun zu verwirklichende « *quodammodo natura* » hingeordnet, d. h. auf die Gottebenbildlichkeit, im Falle des guten Handelns. « *Natura* besagt die durch das Tun des Menschen und das Tun Gottes am Menschen gewirkte Zuständlichkeit der Gottesnähe oder Gottesferne » (S. 162). « Die 'natürliche Theologie' T.'s ist deshalb nicht die Theologie einer 'natura pura'; es ist die Heilswissenschaft von der *natura*, die sich in dem konkret-geschichtlichen Ganzen des Heilsplanes hält » (ebd.).

Im 2. Teil folgert der Verfasser nach einer lexikalischen Untersuchung, der Ausdruck « *dispositio* » (*oikonomia*) bedeute den umgreifenden Gesamtplan Gottes (S. 181). Er sei trotz seiner profanen Herkunft (Rhetorik) durchaus theologisch, weil durch Eph. 3, 9 u. 1, 10 bedingt. T. verstehe darunter « die Heilsplanung Gottes und deren Durchführung im Schöpfungsplan, in der Heilsgeschichte des Alten Bundes und deren Aufgipfelung in der Menschwerdung » (S. 181 f.). Weltplan und Heilsplan ineinander verquickt, haben zum Mittelpunkt den Logos-Christus. Das Ziel der « *dispositio* » ist « das Sichtbarwerden des 'Endes' in der Erfüllung ». Dieses ist deshalb auch « das Ziel und die Erfüllung der Natur, die durch den Weltplan, in dem sich der Heilsplan schon andeutet, ins Leben gerufen wurde » (S. 217). « Einerseits diesem irenaeischen Gedanken (Heilsplan als vorherrschende Konstruktion) verpflichtet, gelingt es T. jedoch anderseits, mittels seiner aktualistisch-heilsgeschichtlichen Konzeption der 'natura' das Plandenken aufzulockern » (Ebd.). Der Unterschied zwischen der Auffassung des Irenaeus (der griechischen) und der mit T. beginnenden, mit Augustinus abgeschlossenen, abendländischen Auffassung, d. h. des ökonomischen, heilsgeschichtlichen Denkens einerseits, des nicht-ökonomischen anderseits, wurde vorab anhand der Bildspekulation (vgl. S. 50-66) hervorgehoben. Demzufolge beginne das theologische Verständnis für die Zeit erst spät (Aug. Conf. XI).

Damit sind einige Grundgedanken der Arbeit umrissen. Die frische Problemstellung, das Bestreben, durch Quellenforschung und lexikalische Vergleiche den echten T. zu ermitteln, von ihm die Linie zu Augustinus und

zur späteren Theologie zu ziehen sind ebensoviele Vorzüge dieser Erstlingsarbeit.

Freilich scheinen uns gewisse Formulierungen zum wenigsten übertrieben. Ich wähle aus: « Man wird nicht umhin können festzustellen, daß Augustin mit dem Gewicht seiner Autorität den lebendigen Strom frühchristlichen, heilsökonomischen Denkens zum Versiegen gebracht hat » (S. 66). Ich möchte dies nicht einmal für seine Trinitätslehre in diesem Maße behaupten (z. S. 42). Der Verfasser glaubt (S. 10 f.), die Theologie des zweiten und dritten Jahrhunderts in drei große Traditionssströme aufteilen zu können, den alexandrinischen, kleinasiatischen (mit Irenaeus als Höhepunkt), den römisch-karthagischen ». Die Alexandriner werden als jene charakterisiert, die sich um die philosophische Durchdringung der Gottes- und Logoslehre bemühen, die Kleinasiaten als jene, welche die göttliche Heilsökonomie darstellen. Mit T. beginnt die auf das Konkrete gerichtete Theologie der abendländischen Kirche. Daß mit einem solchen Schematismus die geschichtliche Wirklichkeit nicht ausgeschöpft wird, beweist die Überlegung, daß die griechischen Apologeten (Justinus usw.), ohne zu den Alexandrinern zu gehören, die Logosspekulation als erste gefördert haben, daß anderseits Clemens ein durchaus auf das Konkrete ausgerichteter Moralist war (vgl. seinen « Erzieher »); daß Ignatius, mit dem die kleinasiatische Theologie begonnen wird, ein Syrer war; daß die Bezeichnung « römisch-karthagische Theologie », d. h. abendländische Theologie, an deren Wiege T. steht, sehr anfechtbar ist, auf jeden Fall, wenn man sie auf Augustinus auslaufen läßt. Bei diesem waren andere Quellen als Tertullian wirksamer als Ambrosius und Hilarius, die weit mehr den Griechen verpflichtet waren. Unter den griechischen Quellen ist eine, die gerade für den Begriff « *natura* », wenigstens auf dem Gebiet der Christologie, maßgebend war, nicht genannt, nämlich Melito von Sardes. Die Abhängigkeit folgt nicht bloß aus dem Vergleich beider. Sie wird auch durch das Zeugnis des Hieronymus (De vir. ill. 24) gestützt. Ungenügend scheint die Darstellung der Bildspekulation. Die vorzüglichen, nicht erwähnten Untersuchungen von H. Merki (Fr. 1952 u. Reallex. f. Antike u. Christen. IV 1959, 459-79) hätten eine genauere Kenntnis dieses wichtigen Theologoumenons vermitteln können, das seine Geschichte, d. h. seine Entwicklung in der antiken Philosophie wie Patristik hat. Was daher über die gegenseitige Abgrenzung tertullianischer und griechischer (Klemens v. Al.) Tugendlehre S. 59 gesagt wird, vermag nicht zu überzeugen.

Beiläufig sei auf sprachliche Neubildungen hingewiesen, die m. E. kein Gewinn weder für die Theologie noch die deutsche Sprache geworden sind, wie die Ausdehung der Bezeichnung « heilsgeschichtlich » auf das subjektive Heils-Handeln des Einzelnen, wie « inferioristische Christologie », « Mächtigkeit zur Selbstentfaltung », « aktualistische Bildlehre », « kategorial-analytisch », « aktanalytisch », « Analogizität » usw.

Ähnliche Vorbehalte sind inbezug auf die Bibliographie und die Zitationsweise zu machen. Wir sind heute gewohnt, mit kritischeren Ausgaben zu arbeiten als es in vielen Fällen die bei Migne nachgedruckten Texte sind (Ambrosius, Cyprian, Hippolyt, Epiphanius usw.). Die Arbeit L. Dunckers über die Christologie des hl. Irenaeus (1843) wäre sicher vorteilhaft durch

jene von A. Houssiau (1955) ersetzt worden. Außer den erwähnten Werken von Stelzenberger und Pohlenz zum Stoizismus hätte auch das jüngste von M. Spanneut (Paris 1957) seinen Platz gehabt, wenigstens wenn man sich bemüht, dem Literaturverzeichnis einen so breiten Rahmen einzuräumen.

O. PERLER

Mesot, Jean, SMB : Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand. (Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, VII.) – Schöneck-Beckenried (Schw.) 1958. xi-153 S.

Die Tätigkeit des hl. Ambrosius als Bischof von Mailand fällt in eine Zeit, da bereits die christliche Religion in Oberitalien zu herrschen begann. Die Arianer errangen die Oberhand und vertrieben die katholischen Bischöfe. Da war es seine Hauptaufgabe, eine sittliche und intellektuelle Wandlung herbeizuführen und die Kirche zu festigen. Die zuströmenden Schismatiker und Heiden mußten eingegliedert werden. Aber wenn eine eigentliche Heidenpredigt bei Ambrosius nicht nachzuweisen ist, so ist sein missionarischer Erfolg für seine Zeit von größter Bedeutung. Davon will M. berichten. Bisher ist Ambrosius in der missiologischen Literatur stiefmütterlich behandelt worden. Bekannt sind nur die beiden Aufsätze von W. Wilbrand in Missionswissenschaft und Religionswissenschaft I und IV (= ZMR 28 u. 31, Münster 1938 und 1941), die M. gebührend würdigt, aber nie zitiert. Im 1. Abschnitt behandelt M. nach einem kurzen Lebensabriß des hl. Ambrosius die geschichtliche Umwelt, die politischen und religiösen Verhältnisse, insbesondere in Mailand, wie es zum Verständnis der Tätigkeit des Heiligen notwendig ist, im 2. Abschnitt sodann die « Politik im Dienste der Bekehrung ». Sein Bischofssitz in der Kaiser-Residenz und seine bisherige Laufbahn gab ihm ein besonderes Ansehen und eine weite Wirkungsmöglichkeit, die durch seinen Takt und seine Festigkeit noch gemehrt wurde. So konnte er es erreichen, daß der Einfluß der Heiden zurückgedrängt und die christliche Kirche geeinigt wurde. Im 3. Abschnitt behandelt M. die « Seelsorge und Bekehrung ». Ambrosius steht groß da als Metropolit von Oberitalien, der sich um gute Bischöfe bemühte und sie durch seine Briefe zu apostolischem Eifer entflammte, der in seiner eigenen apostolischen Arbeit auf der Kanzel und in persönlicher Beratung immer auch die Andersgläubigen zu gewinnen suchte. Heidenpredigt und Judenpredigt, Katechumenat, Taufvorbereitung, Einführung in die Mysterien, die Seelsorge an den Neugetauften werden besonders behandelt. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit den Früchten seiner Bekehrungstätigkeit, insbesondere mit der Bekehrung des hl. Augustinus.

An einzelnen Stellen würde man einen besseren Stil oder klarere Übersetzungen wünschen, wie etwa im letzten Satz S. 27 und 32, S. 44, Mitte des 1. Abschnittes (lateinisch Anm. 133).

M. bietet uns ein lebendiges Bild der missionarischen Tätigkeit des großen Heiligen und Kirchenlehrers, die für die Verchristlichung von Oberitalien entscheidend war. Ein Index der Personen, Orte und Sachen, sowie der zitierten Stellen aus den Werken des hl. Ambrosius (über 1000 !) erleichtert den Gebrauch des Buches.

B. BIERMANN OP

Marrou, Henri : Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. (Rowohlts Monographien, 8.) – Rowohlt, Hamburg 1958. 175 S. [Übertr. v. Christine MUTHESIUS].

Der Gedanke, durch preiswerte Bücherreihen in Kleinformat den modernen Menschen mit den größten Erzeugnissen der Weltliteratur bekannt zu machen und mit ihren Autoren anzufreunden, hat in der letzten Zeit Schule gemacht. Fast jede Woche bringt neue Lieferungen auf den Markt, und es ist begrüßenswert, daß dabei die christliche Literatur nicht übergangen wird. – Hier liegt in dieser Art eine Übersetzung des vor drei Jahren in der französischen Collection « Maitres spirituels » erschienenen kleinen Werkes über Augustinus von Henri Marrou vor. Der Verfasser ist durch seine Studien über Zeitgeschichte und Geisteswelt des großen Kirchenlehrers auch dem deutschen Leser kein Unbekannter mehr. Aber vielleicht muß man selber einmal an der Sorbonne zu seinen Füßen gesessen sein, um den Zauber des intimen Verhältnisses, das ihn mit seinem großen und heiligen « Freund » verbindet, lebhaft in Erfahrung bringen zu können. Wer zwischen den Zeilen lesen kann, wird allerdings gerade im obgenannten Bändchen recht deutliche Spuren davon finden. Ob man das auch von der vorliegenden deutschen Wiedergabe behaupten kann ? Offen gestanden : Nein ! Eine mechanisch-wörtliche Übersetzung, eine viel weniger glückliche Aufmachung, schlechtes Papier und dementsprechend verwaschenes Bildmaterial – von dem auf der letzten Seite vollends deplazierten Reklameblatt für « Kosmetikschöpfungen und Feinseifen » aus dem Mouson Haus ganz zu schweigen – stellen diese deutsche Übertragung leider weit hinter ihr französisches Original zurück.

A. EICHENBERGER OP

O'Meara, John J. : Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine. – Etudes Augustiniennes. Paris 1959. II-184 p.

Die gelehrte Untersuchung will beweisen, daß Porphyrs Werk, welches Augustinus und zwar er allein in *De civ. dei X* 29 u. 32 unter dem Titel « *De regressu animae* » zitiert, mit der in *De civ. dei XIX* 23 unter dem Namen 'Εκ λογίων φιλοσοφίας erwähnten, nur fragmentarisch, besonders in Eusebius' *Praeparatio evangelica* erhaltenen Abhandlung identisch ist oder wenigstens Teil derselben bildet. Weiterhin glaubt der Verfasser den Einfluß dieser Porphyrschrift in den Bekenntnissen und schon in den frühesten Dialogen (*C. Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*) feststellen zu können. Das führt ihn zum Schluß, daß nicht Plotins *Enneaden*, sondern wahrscheinlich Porphyrs genanntes Werk am unmittelbarsten auf Augustinus' Bekehrung einwirkte (*Conf. VII* 9, 13 : « *procurasti mihi... quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos* »). Die Doppelspurigkeit des Titels erklärt O. aus der auch anderswo bezeugten Tatsache mehrerer Titel für ein und dasselbe Werk. Durch den Nachweis der Identität von Absicht, Inhalt und Terminologie der unter den zwei Titeln erhaltenen Porphyrtexte erhärtet er seine Auffassung.

Vorliegende Arbeit berührt somit in erster Linie die Philosophiegeschichte. Ob sie die seit Jahren hochgehende Kontroverse über die « Pla-

tonicorum libri », die Augustinus neue Wege wiesen, abzuschließen vermag, wird die Zukunft zeigen. Bekanntlich hat W. Theiler schon 1933 die These von Porphyrs und nicht Plotins Einfluß verfochten und die Forschung nachhaltig beeinflußt. Man ist daher überrascht, den Namen des Berner Philologen nirgends erwähnt zu finden.

Die Erklärung der zwei Titel, wobei « De regressu animae » mehr eine inhaltliche Angabe wäre, mag für das erste Zitat in *De civ. dei X 29* genügen: ... intuentes Porphyrium in his libris, ex quibus multa posui, quos de regressu animae scripsit » etc. Mehr Schwierigkeiten bietet das zweite, sehr genaue Zitat in *De civ. dei X 32*: « cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro ». Ein Hinweis auf die Art und Weise, wie derselbe Augustinus mit Cyprianzitaten umgeht, mag unser Bedenken beleuchten. Wenn Augustinus in *Sermo Guelferbit. XXVI, 2* nicht eine Aufzählung der Titel, sondern eine Umschreibung des Inhaltes gibt, faßt er den Inhalt des Traktates *De unitate* richtig in die Worte: « haereticorum frontes unitatis demonstratione (= c. 4) et praedicatione (= c. 5 sq.) contrivit ». Wenn er aber den Traktat in *C. Crescon. II 33, 42* zitiert (wie *De regressu* an. in *De civ. Dei X 32*), nennt er den genauen Titel: « In epistula quam *de unitate* conscripsit. »

Der Beweis aus der Inhaltsidentität der unter zwei verschiedenen Titeln stehenden Porphyrfragmente wäre zwingend, wenn dieser Inhalt nur in *einem* Werke vorgelegen hätte. Das ist aber bei der großen Fruchtbarkeit Porphyrs nicht anzunehmen. O. selbst gibt uns den Beweis in die Hand, indem er die inhaltliche Verwandtschaft zwischen Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας und dem Brief an Anebo annimmt (S. 108). Ein endgültiges Urteil scheint daher noch verfrüht. Eine Neuausgabe Porphyrs, die O. mit Recht verlangt, ist abzuwarten.

Wesentlich bleibt für den Theologen der weitgehende Einfluß der Neuplatoniker auf den Kirchenlehrer. Daß Plotins Enneaden und zwar unmittelbar, nicht nur durch das Prisma Porphyrs, diesen beeinflußt haben, steht auch für O. außer Frage. O.' Liste der Augustinustexte, welche durch Porphyri veranlaßt wurden, dürfte wohl u. a. durch die Weihnachtspredigt *sermo 184,1* erweitert werden, wenn man sie mit *De civ. dei X 29* vergleicht.

O. PERLER

Guzzo, Augusto : Agostino e Tommaso. – Edizioni di « Filosofia »,
Torino 1958. vii-276 p.

Guzzo (geb. 1894) gehört zu den vielseitigsten und produktivsten italienischen Philosophen unseres Jahrhunderts (vgl. A. Plebe u. a., *Augusto Guzzo, Ed. di « Filosofia »*, Turin 1954, 127 S.). Ein ansehnlicher Teil seiner akademischen Lehrtätigkeit wie seiner Veröffentlichungen hat der Geschichte der Philosophie gegolten. So auch das vorliegende Buch, in dem zwei frühere Publikationen über Augustinus und eine über Thomas von Aquin zusammen neu erscheinen. Es handelt sich also nicht um eine vergleichende Gegenüberstellung der beiden christlichen Denkergestalten, vielmehr sind sogar die zwei Augustinusstudien je selbständig. Die erste: *Agostino dal « Contra*

Academicos » al « De vera religione » (S. 1-90) spürt den geistigen Anliegen nach, welche die Dialoge von Cassiciacum und die Schriften der nächstfolgenden Jahre veranlassen. G. erblickt darin den Niederschlag einer Entwicklung, die Augustinus selber um diese Zeit noch durchmacht oder jedenfalls noch nicht abgeschlossen hat. Die Soliloquia z. B. sollen, obschon alsbald nach den Büchern *De ordine* verfaßt, im Vergleich damit die größere Entschiedenheit offenbaren, mit der dem christlichen Autoritätsglauben der Vorrang vor den niegestillten Ansprüchen bloßmenschlicher Vernunft eingeräumt wird. Das Interesse an psychologischer Deutung hindert aber G. nicht, den Inhalt der einzelnen Schriften Schritt für Schritt genau zu registrieren und wiederzugeben, sodaß man hier eine zuverlässige Einführung in deren Gedankenwelt bekommt, mit diskreten Hinweisen auch auf Quellen, wie etwa für die Argumente in *De immortalitate animae* und *De quantitate animae* auf Plotin. Dabei fällt die Bemerkung: « Wir gehören gewiß nicht zu denen, die da glauben, eine Lehre entwertet zu haben, wenn sie dafür eine Quelle angeben können » (S. 58). Ausführlich verweilt der Verfasser bei « *De vera religione* », das wie eine Synthese des bisherigen Denkens Augustins und das Glaubensbekenntnis enthalte, das sozusagen Programm seines künftigen geistigen Schaffens sein wird (S. 76). – Leider wurde G. verleitet, die bei Augustinus und andern Kirchenvätern für das Geheimnis der Menschwerdung noch gebräuchlichen Wendungen « *hominem induere* », « *hominem suscipere* » oder « *assumere* » (wie auch « *hominem gerere* ») durch « *vestire*, *assumere persona humana* » zu übersetzen (S. 72, 79). Störend wirkt es, wenn am Schluß der Abhandlung Paulus, dem vierten Evangelium und Augustinus ausgerechnet Giordano Bruno quasi als Vertreter einundderselben Überzeugung zugesellt wird (S. 90).

Die zweite Studie will die Gnadenauffassung des Bischofs von Hippo erläutern (S. 91-208). Sie erscheint zum drittenmal. Ursprünglich hatte G. sie betitelt: *Agostino e il sistema della grazia* (1929/30), änderte aber auf Kritik hin die Überschrift der Buchausgabe von 1934 in eine, wie er sagt, « streng historische » um: *Agostino contro Pelagio*. Und dabei hat es auch jetzt sein Bewenden. Die gewählte Methode, heißt es im Vorwort der zweiten Ausgabe, möchte unter anderm bei jeder der analysierten Schriften die Voraussetzungen, das Grundanliegen, die Absicht herausschälen, die sie zu einem lebendigen Dokument machen, zugleich aber die Verbindung dieser Schrift mit folgenden ins Licht rücken, zeigen, wie eine spätere aus Fragen entsteht, die durch frühere keine vollbefriedigende Lösung fanden oder überhaupt erst geweckt wurden. Die Einleitung erklärt, daß die Wirklichkeit und Notwendigkeit der göttlichen Gnade auch im frühesten Schrifttum Augustins nicht einfach ignoriert wird. Dann beginnt die Darstellung des eigentlichen pelagianischen Konfliktes. Den bewegten, langwierigen Verlauf dieses Kampfes zeichnet G. einläßlich an Hand der Werke, Predigten, Briefe, in denen der « *Doctor gratiae* » von 411 an bis Ende seines Lebens alles zur Widerlegung des Gegners und Verteidigung seines eigenen Standpunktes aufbietet. Die Thesen eines Pelagius, Cölestius, Julian, die Schwierigkeiten der Mönche von Hadrumetum, die der sog. Semipelagianer wie die Antworten Augustins werden gewissenhaft dem Text entnommen und diskutiert.

tiert, in Anerkennung der Position des Kirchenvaters, des Rechtes seiner Berufung auf Schrift und kirchliche Überlieferung. Das Schlußwort lehnt die Behauptung ab, daß eine solche Gnadenlehre zum Pessimismus führe, sieht darin sogar einen « radikalen Optimismus ». – Bei gewissen Ungenauigkeiten muß man vor Augen halten, daß hier ein Laie, der zudem weltanschaulich eigene Wege geht, einen schwierigen theologischen Stoff zu meistern hat. S. 143 f., Anm 13 z. B. scheint zu übersehen, daß die kirchliche Lehre über das Wesen der Erbsünde nicht einfach bei der Auffassung Augustins geblieben ist. Auch die Rückführung der Annahme der Erbsünde und ihrer Folgen auf vorausgehende Erkenntnis der Notwendigkeit der Gnade (Vorwort, S. 97) dürfte dogmengeschichtlich unzutreffend sein. Ein kleines Versehen S. 119 : Cyprian war nicht Bischof von Hippo.

Die dritte Abhandlung : *Disegno e struttura della « Summa contra Gentiles »* (S. 209-271, 1. Ausgabe 1931) soll an einem der Werke des Thomas von Aquin die Grundideen dartun, die alle seine Werke beseelen. Dazu eigne sich dieses besonders gut, da es als einheitliches und abgeschlossenes Ganzes ein fertiges System biete, zugleich verhältnismäßig rasch übersichtlich sei. Die Arbeit hat vier Kapitel : 1. Aufbau der « Summa contra Gentiles » ; 2. die darin bekämpften Lehren ; 3. die « Summa contra Gentiles » und Aristoteles ; 4. das darin herrschende Verhältnis zwischen Philosophie und Offenbarung. Mit Nachdruck erklärt G., daß bei Thomas die Philosophie, näherhin der Aristotelismus, nicht um ihrer selbst betrieben werden, sondern im Dienst des christlichen Glaubens und seiner Theologie. In solchem Licht sieht G. das Gesamtunternehmen der sog. « philosophischen Summe » des Aquinaten, und es ist interessant, die diesbezügliche Übereinstimmung mit jüngeren Darstellungen, wie etwa mit den Angaben von M. D. Chenu in *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, S. 247-254 zu konstatieren. Eine Reihe von Beispielen zeigt den oft kühnen, verblüffenden Gebrauch, den Thomas aus dem Material des Stagiriten macht.

G. hat in den drei hier gebotenen Studien wiederum die ihn auszeichnende Fähigkeit zur unverfälschten Geistesgeschichte bestätigt, das, was M. F. Sciacca von ihm zitiert : « Non solo non si ha nessun interesse a far dire agli altri quel che vogliamo noi ; ma il nostro solo interesse è di svolgere le nostre più late possibilità d'intendimento tant'oltre, da cogliere quel che un sistema dice di più proprio e particolare » (in : A. Plebe u. a., *Augusto Guzzo*, S. 53).

C. ZIMARA SMB

Clark, Mary T., RSCJ : Augustine, Philosopher of Freedom. A Study in Comparative Philosophy. – Desclée Co., New York [1958]. 273 p.

Das Buch möchte Richtigkeit und Vorzüge des augustinischen Verständnisses menschlicher Freiheit aufzeigen. Eine Reihe Theorien über die Willensfreiheit wie auch über die Freiheitsidee im individuellen, sozialen, politischen Bereich wird mit den Gedanken des Kirchenvaters konfrontiert. In der vorchristlichen griechischen Philosophie hätten gerade Platon und Aristoteles aus Überschätzung des Intellektes die Bedeutung der Willeneinstellung als solcher verkannt. Eingehender legt C. die Anschauungen

Plotins in 6. Enn. 8 dar, die dem Thema ex professo gelten. Den Kern der Wahlfreiheit sieht Plotin im Vermögen der Selbstbestimmung, aber auch er meint, der rechte Gebrauch dieses Vermögens folge wie ohne weiteres aus hinreichendem Wissen und Denken, die uns Lösung vom Trug der Phantasie, vom Impuls der sinnlichen Triebe, Abwehr der Launen eines sogenannten Zufalls brächten. Die Möglichkeiten des Einzelnen, die Anlagen seines besseren Ich zu aktualisieren, hält Plotin für unbegrenzt, der Mensch kann aus eigenen Kräften bis zur Fühlungnahme, bis zur Einung mit dem Ureinen, dem göttlichen Urgrund gelangen, er erreicht dann die absolute Freiheit, die Gott dank seiner Allmacht besitzt. So habe Plotin menschliche Freiheit als dynamische Beziehung zu Gott verstanden und eingesehen, daß vollkommenste Freiheit nicht unbedingt Wahlfreiheit nach allen Seiten sei. Die Analyse der plotinischen Gedanken über die Freiheit des Einen, des göttlichen Urgrundes ergibt, daß absolute Selbstbejahung, Selbstbesitz, Allmacht die Komponenten sind.

Augustins Auffassung entnimmt die Autorin vorwiegend aus *De libero arbitrio*, den *Confessiones* und den Schriften gegen die Pelagianer. *De libero arbitrio* stellt die Frage nach dem Ursprung des Bösen und leitet es vom freien Wollen des Geschöpfes her. Schon dort findet C. unter anderm die Erklärung, daß weder Gottes Vorwissen noch des Menschen eigenes Wissen den Willen zu seinen Entschlüssen nötigen, ferner die Deutung des wirklich freien Willens als desjenigen, das freie Fähigkeit hat zum rechten Handeln, d. h. zur Betätigung gemäß dem Urteil der Vernunft, in der sich das « ewige Gesetz » kundgibt. Dann ist der Mensch auf die echten Werte ausgerichtet, lebt aus der Wahrheit und in der Liebe zu Gott. Im gefallenen Zustand kann er solche unbehinderte Freiheit zum Guten nur durch Gottes gnädige Hilfe erlangen, die Erfahrung der eigenen moralischen Not soll ihn veranlassen, beharrlich um die göttliche Hilfe zu bitten, die ihm alsdann nicht versagt wird. Nichts in der Welt kommt der so gewonnenen Freiheit gleich, wo sie fehlt, sind bürgerliche und soziale Freiheit nur blasser Schein. Die pelagianischen Irrtümer konnten bei Augustinus diese Überzeugungen, für die er einen Ausweis an seinen persönlichen inneren Kämpfen hatte, nur noch festigen. Mit Gilson und andern betont C. eine Unterscheidung, die zu richtiger Interpretation des Kirchenvaters unerlässlich sei: die zwischen dem freien Willen und der Freiheit (S. 45). Der freie Wille (*libera voluntas* oder *liberum arbitrium* oder einfach *voluntas*) gehört zur menschlichen Natur, er ist bei allen Menschen auch im jetzigen gefallenen Zustand da. Die « *libertas* » aber, etwas Höheres als Wahlfreiheit, identifiziert Augustinus mit dem *guten Willen* (*bona, recta voluntas*) oder auch mit der Kraft, Wünsche und Vorsätze des guten Willens in der *Tat* durchzuführen (nach Röm 7, 15 ff.). – Die Freiheit der menschlichen Person zum Guten im Sinne Augustins nennt C. « theologische » Freiheit, da sie in der Gottesliebe gründet, in ihr das wahre Glück findet, und weil sie aus Gottes Gnade stammt. Sie beschränkt sich nicht auf Beseitigung äußerer und innerer Bindungen oder Hemmungen, « negative » Freiheit, « freedom from », sondern ist « positive » Freiheit des Einsatzes auf höhere Ziele hin, bis zum Endziel, das Gott dem Menschen bestimmt hat, « freedom to ». – Eine folgende Gegenüberstellung plotinischer

und augustinischer Freiheitslehre markiert beträchtliche Unterschiede: dort immer noch starke Bindung des Wollens an intellektuelle Einsicht und die Verheißung eines Selbsterlösungsprozesses, hier tieferer Sinn für die Situation des Menschen, der die Sehnsucht seines « Herzens » tatsächlich nur in Gott stillen kann, das aber nur durch die Gnade zu erreichen vermag. – C. zeigt noch, wie Anselm von Canterbury die Gedanken Augustins weitergibt, Thomas von Aquin sie dann mit abgewogener Deutung des « liberum arbitrium » systematisch ausgestaltet, und würdigt moderne Anschauungen von Freiheit, so besonders die, welche J. P. Sartre befürwortet. Die Aufgabe aber, den Geist Augustins für unsere Zeit fruchtbar zu machen, hat nach Urteil der Autorin kaum jemand besser gelöst als M. Blondel. – C. versieht das Buch mit sorgfältigen und reichen Indizes: einer Bibliographie, einem Namenverzeichnis und dem der Augustinusreferenzen.

Wir haben hier eine fleißige Arbeit, die der Lehre Augustins über die Freiheit gewissenhaft nachgeht. Seinem Begriff der « libertas » schreibt sie u. E. größere Geschlossenheit und Konsequenz zu als er *de facto* besitzt, da ihn die Texte, wie wir oben sagten, bald mit dem rechten Wollen, bald mit dem rechten Handeln erklären. Eine straffere Darstellung unter Vermeidung von Wiederholungen hätte dem Buch zum Vorteil gereicht. S. 114 lies: « auxilium sine quo non »; S. 149 Anm. lies: E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik.

C. ZIMARA SMB

La Bonnardi  re, A.-M. : Biblia Augustiniana. A. T. II : Livres historiques. – Etudes Augustiniennes, Paris 1960. 172 p.

Fräulein A. M. La Bonnardi  re (die ungekürzte Nennung beider Vornamen wäre für die Leser nützlich, für die Bibliothekare notwendig gewesen) setzt sich zum Ziel, sämtliche Bibelzitate des Kirchenlehrers chronologisch und inhaltlich einzuordnen und in einer Biblia Augustiniana vorzulegen. Damit sollen die längst revisionsbed  rfigen Arbeiten von Lefant O. P. (1661) und Anna de Lagarde (Hs. Göttingen 1863) ersetzt werden. Die Autorin beginnt mit dem zweiten Band des Alten Testamentes, der die geschichtlichen Bücher (17 an der Zahl) umfaßt, die Augustinus am wenigsten benutzt. Er verwendet sie indessen in der Katechese, in der Psalmenerkl  rung, in der Polemik besonders der Civitas Dei. Bisweilen wurden ihm Sonderfragen aus diesen Büchern vorgelegt. Da die Echtheit des Speculum umstritten ist, wird dieses Werk mit Zurückhaltung benutzt. Die Einleitung zu den einzelnen Büchern gibt Zeit und Umstände an, welche die Verwertung der Schrifttexte veranla  tten. Wir erhalten auch Einblick in die Hermeneutik. Für Augustinus haben die geschichtlichen Bücher der Bibel historischen und prophetischen Wert. Die « res gestae » k  nden Christus und die Kirche.

Niemand entgeht die Bedeutung der hier begonnenen Arbeit. Einmal vollendet, wird sie ein überaus nützliches Hilfsmittel der Augustinusforschung sein. Für die Textkritik würde sie freilich erst dann ein zuverlässiges Instrument werden, wenn für alle Augustinuswerke einwandfreie Ausgaben vorlägen. Auch die Chronologie ist heute noch keineswegs abgeschlossen.

Doch sei lobend hervorgehoben, daß hinter den hier vorgelegten Tabellen und ihrer Kommentierung ein Bienenfleiß und eine beachtenswerte Kenntnis der augustinischen Gedankenwelt verborgen liegt. O. PERLER

Eichenseer, Caelestis, OSB : Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus. Mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 4. Bd.) – Eos Verlag der Erzabtei St. Ottilien, 1960. xxiii-501 S.

Dieser stattliche Band – eine Dissertation der Theologischen Fakultät München – behandelt in einem ersten Teil (S. 9-154) allgemeine Fragen wie Semantik des Wortes *Symbolum*, Beziehungen zwischen Taufbefehl, Tauffragen und Aussagesymbol, *Symbolum* und Glaubensregel, literarische Form und liturgischer Gebrauch. Er schließt mit einer Bestandesaufnahme der (wichtigsten) Stellen, in denen Augustinus das *Symbolum* verwertet.

Der zweite Teil (S. 155-471) behandelt die einzelnen Artikel des *Symbolum* bei Augustinus und ihre geschichtlichen Voraussetzungen. Abschließend wird der Wortlaut der Symbole hergestellt, die Augustinus gebraucht, jenes der Mailänderkirche, «persönliches» *Symbolum* des Lehrers genannt, und jenes der afrikanischen Kirche, bzw. jener von Hippo. Da der Verfasser Inhalt und Form der einzelnen Glaubenssätze in ihrem genetischen Zusammenhang bis auf die Urkirche verfolgt, wächst seine Untersuchung zu einer Darstellung der Symbolgeschichte und, wenn nicht in Wirklichkeit, so doch in der Zielsetzung, zu einer eindrucksvollen Summa der Theologie des Afrikaners. Eine Einschränkung ist inbezug auf die Sakramentenlehre und die summarisch behandelte Gnaden- und Prädestinationslehre zu machen. Eine sehr umfangreiche Literatur wurde verarbeitet und reichlich benutzt. Dies gilt vor allem für die viel beachtete Untersuchung von J. N. D. Kelly (1952), um von den älteren Forschungen Hahns (1897) und Kattenbuschs (1894 u. 1900) zu schweigen. Auch philologischen Belangen schenkt P. E. seine Aufmerksamkeit. Er kann es dank einer bei Theologen nicht alltäglichen humanistischen Bildung. Zustatten kam ihm auch die Verwertung des Zettelmaterials des Institutes des Thesaurus linguae latinae.

Der weite Horizont, unter dem das Thema gesehen und behandelt wird, ist Stärke und zugleich Klippe der Arbeit. Nur der Optimismus eines Anfängers und der eiserne Fleiß eines Jüngers Benedikts von Nursia durfte sich an ein so weitschichtiges und zugleich schwieriges Thema heranwagen. Der Durchschnittsleser wird dem Verfasser für die Einführung in die umfangreiche und verwinkelte Symbolforschung (1. Teil des Buches) sehr dankbar sein. Dem wissenschaftlichen Fortschritt wäre eine Beschränkung des Themas und eine straffere Darstellung dienlich gewesen. Ob eine Darstellung der Theologie des Kirchenlehrers im Rahmen des *Symbolum* glücklich war, scheint fraglich. War doch diese Theologie weithin das Ergebnis von Kontroversen. Nur von diesen her kann sie verstanden und erschöpfernd behandelt werden.

Eine Untersuchung vorliegenden Umfanges, dazu auf dem Gebiet der Symbolforschung, wo für Hypothesen ein weiter Raum bleibt, wird natür-

lich nicht durchgängig Zustimmung erwarten können. Ich erwähne z. B. die doppelte Taufformel: « Im Namen Jesu » und die trinitarische, die späte Ansetzung eines Aussage-Credo usw. Es würde sich lohnen, die lange Abhandlung über den 3. Artikel: « Qui natus est de Spiritu sancto et virgine Maria » näher anzusehen. Die Praeposition « de » im Gegensatz zu « ex » des römischen Symbols weist offenbar auf ein höheres Alter und eher auf eine orientalische Vorlage, zumal verbunden mit der Wortstellung « virgine Maria ». Man vergleiche Justinus Dial. 113, 4 ; 120, 1 usw., Melito von Sardes, Osterhomilie 66. Die Praeposition « ex » dürfte trotz Matth. 1, 18 eher auf die Behauptung der wahren menschlichen Natur in der Abwehr des Doketismus zurückzuführen sein, wie es die Varianten bei Lk. 1, 35, die Texte aus Ignatius, dem apokryphen 3. Korintherbrief 5 (PBodmer X) usw. nahelegen. Die mit der Logosspekulation verbundene Auslegung von Lk. 1, 35 durch Justinus und seine Nachfolger ist durchaus verständlich, da auch nach Lukas « Pneuma agion », ohne Artikel, nicht die 3. Person der Dreieinigkeit ist, sondern das göttliche Wesen, geradeso wie die « Dynamis Ypsistou ». Nach den philosophischen und theologischen Voraussetzungen des Justinus kann damit nur der Logos gemeint sein, ohne daß damit eine Verwechslung mit dem Heiligen Geist vorliegt.

Es wäre ungebührlich und mißverständlich, wenn man bei einer Arbeit dieser Art gewisse Lücken in den Angaben der literarischen und monumentalen (Baptisterien, Inschriften u. Ikonographie) Quellen, ebenso wie moderner Autoren vorwerfen wollte. Wie unvollständig die Darstellung etwa der Höllenfahrt und der Himmelfahrt in diesem Rahmen ist und kaum anders sein kann, mag etwa ein Blick in J. Krolls « Gott und die Hölle » (1932) und in die zwei Bände von V. Larrañaga, « La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento » (1943) nahelegen. All dies vermag indessen den Eindruck einer überdurchschnittlichen Leistung nicht zu verwischen. Sie ist viel versprechender Anfang. Der Meister wird sich in der Beschränkung offenbaren.

O. PERLER

Maier, Jean-Louis : Les Missions divines selon saint Augustin. (Paradosis, XVI.) – Editions Universitaires, Fribourg 1960. ix-224 p.

In der von Prof. O. Perler geleiteten Sammlung dogmengeschichtlicher Monographien « Paradosis » erschien 1958 als 12. Band : G. AEBY, *Les Missions divines de saint Justin à Origène*. Das hier zu rezensierende Buch ist als Fortsetzung gedacht. Den Titel sollen aber folgende Worte der Einleitung erklären : « Très vite, saint Augustin nous est apparu comme le géant parmi tous les théologiens des missions divines. C'est pourquoi nous estimons qu'il y a un intérêt tout particulier à étudier la pensée augustinienne pour elle-même. Dès lors, les prédecesseurs de l'évêque d'Hippone au IV^e siècle, nous ne les envisagerons que pour autant qu'ils ont pu être utilisés comme sources par le grand Docteur » (S. 2). Ein erster Teil spricht von « Augustins Vorläufern im 4. Jahrhundert », mit den Abschnitten : Arianismus und trinitarische Sendungen ; die griechischen Quellen Augustins ; die lateinischen Theologen des 4. Jahrhunderts (S. 5-98). Der zweite Teil legt die Lehranschauungen Augustins dar, zunächst über die sog. Theo-

phanien im Alten Testament, dann in zwei Abschnitten über die sichtbaren und die unsichtbaren Sendungen, wobei im Zusammenhang mit letzteren von der Einwohnung der Trinität und von dem Verhältnis zwischen dem Thema der Sendungen und der *Imago-Dei*-Lehre die Rede ist (S. 99-198). Ein Schlußkapitel gilt der Herausstellung der Originalität in Augustins Auffassung der Theophanien sowie der sichtbaren und unsichtbaren Sendungen (S. 199-219). Außer einem Inhaltsverzeichnis und einer Bibliographie wird am Schluß ein Stellenverzeichnis der Augustinuszitate oder -verweise und ein solches der erwähnten antiken und modernen Autoren beigegeben.

Die Arbeit bietet eine zuverlässige Information aus den Quellen für die Aussagen der behandelten einzelnen Autoren zum Gegenstand. Klarer Aufbau und flüssige, gewandte Darstellung gehören zu ihren Vorzügen. Der Wert des Schlußkapitels : « *L'originalité de saint Augustin* », besteht vielleicht nicht so sehr in einem tatsächlichen Nachweis besonderer Selbständigkeit und Qualität der Auffassungen Augustins auf dem Gebiet der trinitarischen Sendungen (ob dieser Nachweis glücklich sei, kann bezweifelt werden), sondern darin, daß die dortigen Ausführungen mit großer Genauigkeit die Ansichten des Kirchenvaters für die einzelnen Aspekte der Frage zusammenfassen und von denen der früheren Autoren des 4. Jahrhunderts abheben, die M. untersucht hat. Der dogmengeschichtliche Ertrag des Buches verringert sich leider durch den Umstand, daß M. eingestandenermaßen die griechische Patristik jenes Jahrhunderts nicht gründlich selber entsprechend dem heutigen Stand der Quellenpublikation erforscht hat, sondern hier auf das Urteil von B. Altaner darüber abstellt, ob Augustinus dieses oder jenes Werk kennt oder nicht. Altaner erhebt aber nirgends den Anspruch, die gesamte heute verfügbare griechische Patristik jenes Zeitraumes im Hinblick auf Quellen Augustins behandelt zu haben. Ansichten können nicht bloß durch die Lesung der Schriften, in denen sie erstmals auftauchen, weiterwirken, sie können dies geradesogut durch Mittelglieder verschiedener Art. Noch gewonnen hätte das Schlußkapitel ferner, wenn es Augustinus zunächst ebenso umfassend mit den von G. Aeby untersuchten Repräsentanten der frühen Patristik konfrontiert hätte (darunter etwa die Lateiner Tertullian, Novatian, Cyprian, die Augustinus ja ohne sprachliche Behinderungen einsehen konnte) wie dann mit den von ihm berücksichtigten Schriften des 4. Jahrhunderts. Dann hätten für das heikle Problem der trinitarischen Sendungen die Linien einer dogmengeschichtlichen Entwicklung von Justin, ja sogar von den neutestamentlichen Schriften an und einschließlich der Gnosis des 2. Jahrhunderts (cf. G. Aeby, Einleitung und Kapitel 2) bis auf den Kirchenlehrer von Hippo ausgezogen werden können. Mit sehr anzuerkennender Ehrlichkeit sagt M. in der Einleitung : « ... nos recherches, si elles portent sur l'ensemble de la littérature latine, ne considèrent la production grecque que de façon très fragmentaire : le lecteur se gardera donc d'y voir un aperçu complet de la théologie des missions au IV^e siècle » und macht dazu die Anmerkung : « Pour obtenir cette vue d'ensemble, il suffirait de compléter l'étude de la littérature orientale ». Glaubt er dieses Studium doch wenigstens soweit selber geleistet zu haben, daß Lücken, die für die Frage der Abhängigkeiten in der Theorie der trinitarischen Sendungen bedauerlich

wären, ausgeschlossen sind ? Glaubt er es, dann hätte er versuchen können, noch klarer und detaillierter aufzuzeigen, welchen Autoren ein erster wesentlicher Beitrag für diesen und jenen Teilaspekt der Lehre über die trinitarischen Missionen zu verdanken ist, so herauszustellen, was auch Augustinus hierin als verpflichtendes Erbe, bindende Tradition ansah, die er zu achten und weiterzugeben hatte. Das hätte geschehen können, ohne entscheiden zu wollen, welche Autoren der vorausgehenden Patristik dieser bewußt oder unbewußt als eigentliche « Quellen » benutzt habe. Damit hätte also M. die Warnung befolgt, die er S. 199 Anm. 2 von Altaner übernimmt, hätte aber besser zu eruieren vermocht, was selbst und gerade der Kirchenlehrer von Hippo unbeschadet seiner Originalität als maßgebendes Kirchenkerygma bzw. schon definitiv gewonnene, gültige Einsicht betrachtete. Eine gewisse Unausgeglichenheit, meinetwegen ein bloßer « Schönheitsfehler », steckt darin, daß M. trotz jener Anmerkung S. 25 das ganze Kapitel betitelt : « Les sources grecques de saint Augustin ».

Im Rahmen einer Besprechung können wir nur noch auf ein paar Einzelheiten hinweisen, die uns besonders aufgefallen sind. Hätte Augustinus gesagt, was M. S. 35 seinen Worten entnimmt, so wäre es nicht ein « Geständnis » (aveu), sondern eine gewagte Behauptung. Es heißt aber nur : « Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate ... divinorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod ... » (De Trin. 1, 4, 7). Das erlaubt weder den Schluß, er habe fast alle, noch den, er habe lange nicht alle früheren Schriften über die Trinität gelesen, das « potui » gibt dem Satz einen recht harmlosen Sinn.

Bei Behandlung der Lehre von den Theophanien hält der Verf. die Lehre für die beste, die er in Augustins späteren Schriften jedenfalls bevorzugt sieht, daß nämlich die sog. Theophanien des Alten Testamentes nicht eher Werk und Kundgabe des Verbum waren als der Gottheit überhaupt, oder aber, sei es der ganzen Trinität (Mambre), sei es bald dieser bald jener Person, und zwar durchwegs unter Vermittlung von Engeln. Die Frage scheint aber nicht berührt, ob für jene Kirchenväter auf ihrem Standpunkt ein sachlich zureichender Grund vorliege, die von ihnen so angenommenen alten Theophanien, soweit sie die zweite und dritte trinitarische Person betreffen, von trinitarischen Sendungen unterscheiden zu wollen. Die Frage drängt sich wohl nur umso mehr auf, wenn M. recht hat mit der Deutung, die er S. 137 Anm. 1 der von Augustinus vermutlich aus Ambrosius De fide 5, 7, 99 (bei M., S. 91 f., Anm. 5 ; S. 155-160 ; S. 210) übernommenen näheren Bestimmung der Fälle trinitarischer Sendung gibt, wonach « mitti est cognosci » (De Trin 4, 20, 29) nicht besagen soll, das Erkanntwerden der gesendeten Person durch die Geschöpfe, an die sie gesendet wird, gehöre zum inneren Wesen einer Sendung. Dann bleiben nämlich als Wesenselemente trinitarischer Sendung tatsächlich bloß die zwei, die die spätere traditionelle Theologie angibt : innergöttlicher Hervorgang und besonderer geschöpflicher Effekt. Wieso diese beiden nicht auch bei Theophanien für Sohn und Geist zutreffen, ist kaum einzusehen. Man kann denken, Augustinus habe die Frage des Unterschiedes von Theophanien und Sendungen nicht ex professo und präzis gestellt, weil er selbst in De Trin. keine auch nur einigermaßen vollständige

Behandlung auftauchender Probleme anstrebte. Daran ist vielleicht die Geschichte des Werdens dieses Werkes und seiner gegen den Willen des Autors vor Vollendung eingeleiteten Veröffentlichung nicht unbeteiligt.

Bedauerlicher als die eben erwähnte Unklarheit erscheint uns, daß Augustinus im Interesse der Polemik gegen Arianer und Pneumatomachen sich verleiten ließ, aus Is. 48, 16 folgern zu wollen, daß auch der Heilige Geist mit dem Vater den Sohn sende, ferner zur Behauptung kam, es gebe sogar Selbstsendung einer trinitarischen Person. Wie M. zeigt, war diese Meinung für den ersten Punkt nahegelegt durch eine Schrift *De Trin.* in sieben bzw. acht Büchern, die jetzt Gregor von Elvira zugesprochen wird (lib. 3), dann durch Ambrosius in *De fide* 2, 9, 75 f. ; cf. 2, 11, 97 ; *De Spir.* S. 3, 1, 7 f. ; 3, 2, 9, bei beiden bereits in Front gegen die genannten Irrlehren. Die letzte Stelle bei Ambrosius ist auch schon vielleicht ein Ansatz für den zweiten Punkt, indem er dort mit Gal. 1,4 von der Selbstingabe des Sohnes spricht. Diesen Spuren folgt der Bischof von Hippo zunächst *De Trin.* 2, 5, 8 f., da allerdings, wie uns vorkommt, für beide Teilaussagen in etwas unverbindlichen oder zurückhaltenden Wendungen, zudem in sachlich nicht gerechtfertigter Heranholung von Schrifttexten wie Gal. 2,20 und Mt. 1,18 zur Deutung trinitarischer *Sendung* (statt sie von der Selbstingabe Christi und von der Menschwerdung bzw. Jungfrauengeburt besser zu unterscheiden). Was M. S. 92 Anm. 1 schreibt, verrät zwar Bedenken hinsichtlich Solidität und Folgerichtigkeit der Gedankengänge bei Ambrosius in dieser ganzen Frage, doch allzu verschleiert. Was S. 134 über « *chemin parcouru ...* » steht, ist ein diesbezüglich unbefriedigender Entlastungsversuch für Augustinus. Entschiedener als in *De Trin.* verwertet letzterer Is. 48,16 zur Deutung trinitarischer Sendung in zwei späteren Schriften direkter Polemik gegen den Arianismus : C. serm. Arian. (a. d. J. 418), Kap. 19 und 21 ; C. Maxim. Arian. episc. (a. d. J. 428), 2, 20, 4, hier wieder für Selbstsendung mit Rekurs auf Gal. 2,20, dazu auf Joh. 5,19. Auch da unternimmt M. eine u. E. fragwürdige Verteidigung (S. 148 Text und Anm. 4 ; S. 150, Anm. 5). Die Supposition, daß an den genannten Stellen von Augustinus nur « *ad hominem* » argumentiert werde, scheint dem Kontext, dem Gegenstand und dem Charakter des Kirchenvaters unangemessen. Die plausible Sachlage ist eher die, daß er im antihäretischen Eifer, vielleicht auch in der Eile einer Erwiderung (vgl. was er *Retr.* 2,52 zu eben der Schrift C. serm. Arian. sagt), dann und wann seine eigene bessere Einsicht momentan ignorieren oder vergessen und Schriftworten zu leicht einen Sinn unterlegen kann, den sie nicht notwendig oder gar im Zusammenhang offensichtlich nicht haben, besonders wenn er weiß, daß schon vorher kirchliche Autoren, die er schätzt, wie hier etwa Ambrosius, diese Deutung gegen die gleiche Häresie vertraten. Vielleicht betrachtete er es im vorliegenden Fall sogar als eine Pietätspflicht Ambrosius gegenüber, dessen Auslegung von Is. 48,16d zu stützen. Das kann jedoch für uns kein hinreichender Grund sein, sie weiter stützen zu wollen. Dafür steht die sicher besser beratene frühere patristische Tradition über den Begriff trinitarischer Sendung, die innere Konsequenz und Geschlossenheit für sich hat, von Augustinus selber grundsätzlich bejaht wird (die oben erwähnte Bestimmung ihrer beiden Wesenselemente), ferner die klare Möglichkeit,

den fraglichen Teil des Isaiaverses, wie man ihn in Septuaginta und Vetus Latina las, mit den meisten Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts entweder auf die Sendung des Propheten allein, oder auf die des Isaia und Christi, aber Christi in seiner Menschheit, zu beziehen (so z. B. noch Hieronymus). Daraus ein Argument für Sendung der zweiten trinitarischen Person durch die dritte gewinnen und aus anderweitigen Schrifttexten fadenscheinig sogar Selbstsendung folgern zu wollen, heißt das Ergebnis früherer Lehrentwicklung, das in Abwehr eines dynamistischen oder modalistischen Monarchianismus gerade aus den Bibelworten über die Sendungen die Ordnung der Hervorgänge und den wirklichen Unterschied von Vater, Sohn und Geist von einander für gesichert hielt (s. etwa G. Aeby, op. cit., *passim* und einen großen Teil von M.s Buch), wieder in Frage stellen. Da kann doch nur ein Entweder-oder sachgerecht sein, kein Sowohl-als auch je nach dem Gegner, den man gerade bekämpft. Leider hat Augustins Autorität über Petrus Lombardus die lateinische Theologie in der Frage der trinitarischen Sendungen mit von vornherein abwegigen Dubia, Objektionen und Distinktionen belastet (s. als Beispiel etwa : *Salmanticenses, Cursus theologicus*, 3. Band der ed. Paris 1877, disp. 19, dub. 2, 3, S. 733-737). Dieser Tatbestand ruft das boshaftes Bedenken wach, ob das Prädikat « le géant » im zu Anfang erwähnten Satz des Verfassers etwa nur quantitativ gemeint wäre ? Hegt nicht M. selber einen leisen Zweifel an der qualitativen Tragweite, wenn er S. 206 Anm. 7 die « vues profondes » des Hilarius von Poitiers hervorhebt, den er allerdings nur mit dem übrigen « vierten Jahrhundert » vergleicht, während Augustins *De Trin.* usw. schon dem fünften angehören?

Im Abschnitt über Sendungen und Bild Gottes (S. 179-198) sucht M. einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen zwischen den Autoren, die die Begriffe « Natur » und « Übernatur », « natürliche » und « übernatürliche Ordnung » zur Interpretation der Lehre Augustins für durchaus geeignet halten, und denen, die davor warnen, weil die Unterscheidung erst einer späteren Stufe der theologischen Lehrentwicklung entstamme und der Auf-fassung des Kirchenvaters in jenem Fragenkreis nicht angemessen sei. M.s Erörterungen dazu S. 191-198 führen doch nicht in eine Mitte, denn trotz anfänglicher Reserve will er alsbald doch eher bei Augustinus eine von vornherein « übernatürliche » Perspektive feststellen (S. 192 : « ... il sera question ... d'image surnaturalisée ... »). Beweist das nicht einmal mehr, daß die Kategorien « Natur – Übernatur » die Klärung der Gedanken dieses Kirchenvaters, wie mancher andern, nicht fördern ? (vgl. die Diskussion in *Augustinus Magister III*, 186-192 und F. Körner, *Deus in homine videt*, in *Philos. Jahrbuch* 64 [1956], 166-217, S. 215 f., Anm.).

S. 171 f. Anm. 2 scheint übersehen, daß « ungeschaffene Liebe » für den Heiligen Geist schon an sich bloße Zueignung (Appropriation) ist (wie etwa Allmacht für den Vater, Weisheit für den Sohn), also Appropriation a « fondement » von Appropriation b. Beide, sowohl ungeschaffene wie geschaffene Liebe, sind Zueignungen, die schon das Neue Testament selbst vornimmt. – Zur Auslegung von Joh. 7,39 S. 174 f. wäre eine Bemerkung über deren Diskutierbarkeit nicht deplaziert gewesen.

Diese kritischen Hinweise sollen nicht das positive Urteil über M.s Werk

als Ganzes aufheben und mögen vor allem gewertet werden als Zeichen des Interesses, das es selbst für eine letztlich so problembelastete Theorie wie die der trinitarischen Sendungen zu wecken vermag.

Für die Literatur wäre eine Erwähnung des noch wertvollen *Th. Schermann*, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in libr. III de Spir. S., München 1902 angebracht, und von *L. Herrmann*, Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe, in ZKG 1958, 197-218, Zusammenfassung einer ausführlicheren Arbeit, dann von *H. Dörries*, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas ... Göttingen 1956. – S. 22, Z. 6 f. sollten Anführungszeichen den Sinn verdeutlichen: « On y rejette à la fois la ‘consubstantialité’ de Nicée et la ‘similitude’ des semi-ariens ». – S. 74 Anm. 4 ist die Zitationsweise unklar; zwischen dem Verweis auf Bardy für dessen Zitat im Text oben und dem Zitat aus Séjourné sollte etwa ein Strich stehen und innerhalb des Zitates aus Séjourné sollten die Worte von Arnou nicht mit gleichen doppelten, sondern mit einfachen Anführungszeichen versehen sein. – S. VIII lies: J. Barbel ... Literatur ... der Fortdauer ... ; S. IX und 214 Anm. 2 lies: Merki: ... zur Gottähnlichkeit ... ; S. 215 Anm. 1: Th. Huijbers: Zelfkennis ... ; J. Heijke: ... van de gedachte ... ; S. 223: Index alphabétique ; S. 15, Z. 13 lies: l’hérétique ; S. 13 Z. 5 ist « les novateurs » eine unglückliche Bezeichnung in einem Satz, der zugibt, sie könnten sich auf die Subordinatianer vor ihnen berufen.

C. ZIMARA

Agterberg, Marinus, OESA : « Ecclesia-Virgo ». Etude sur la virginité de l’Eglise et des fidèles chez saint Augustin. – Heverlé, Louvain 1960. 135 p.

Diese Dissertation des « Angelicum » (Rom) erschien zuerst in der Zeitschrift « Augustiniana » VIII-X (1958-60). Ihr erster Teil behandelt die augustinische Auslegung der Schrifttexte Matth. 25, 1-11 (Gleichnis der zehn Jungfrauen) und 2 Kor. 11, 2-3. Es ist die Theologie der « Ecclesia-Virgo », nach welcher alle Gläubigen dem Geiste nach, d. h. durch ihre Beziehung zu Christus Jungfrau sind und zwar eine Jungfrau wegen ihrer Eingliederung in den einen Leib der Kirche. Der 2. Teil untersucht den Begriff der « virginitas mentis ». Sie besteht, soweit dies hienieden möglich ist, in der Befreiung von der durch die Sünde Adams verursachten Gottesferne und Versklavung in der Begierlichkeit (der « vetustas ») durch die Hingabe an Gott im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe. Der 3. Teil zeigt die Verbindung zwischen der « Ecclesia Virgo » und den « sanctimoniales », welche nicht bloß dem Geiste, sondern auch dem Leibe nach jungfräulich sind: In ihnen kommt die Jungfräulichkeit der Kirche zur vollkommenen Entfaltung und Darstellung.

Diese Arbeit zeichnet sich durch die kluge Beschränkung auf ein klar umrissenes Thema aus, das die Kräfte eines Anfängers nicht übersteigt; durch die theologische Tiefe und Einbettung in die augustinische Gedankenwelt; endlich durch die methodisch richtig geführten Analysen. Sie hätte gewonnen durch die Einbeziehung der patristischen Quellen und Voraussetzungen. Zwischen den angeführten biblischen Grundlagen und Augustinus entfaltet sich das Thema der Brautschaft und geistigen Ehe in der Tauf-

liturgie (vgl. etwa die jüngst gefundenen Katechesen des Joh. Chrysostomus), in der asketischen Literatur (z. B. Methodius), in der Theologie. Augustinus steht in einem breiten Traditionstrom. Einen Ausblick auf diesen weiten Horizont, einen Hinweis wenigstens auf die Literatur, hätte man erwarten dürfen. Ebenso scheint der Ausschluß der Mariologie nicht hinreichend begründet. Nicht nur die Bibliographie und das Inhaltsverzeichnis, sondern vor allem Indizes der Stellen, Personen und Sachen hätten der Sonderausgabe einen selbständigen Wert verliehen.

O. PERLER

Vanneste J., SJ : Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite (Museum Lessianum, sect. philos. 45.) – Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1959. 264 p.

Ce livre est une étude approfondie de la théologie mystique du Ps.-Denys : laissant de côté dans la doctrine de ce dernier l'« économie » ou « théurgie », que le R. P. Roques a présentée dans son beau livre sur « L'univers dionysien » (Paris, Aubier 1954), l'auteur s'attache uniquement à ce qui, dans cette doctrine, concerne la connaissance de Dieu.

Le Pseudo-Denys, « saint Denis », a été donné pendant des siècles, est considéré encore aujourd'hui par certains, comme une source majeure de la mystique chrétienne. En fait, de très grands mystiques se sont réclamés de lui, et d'abord saint Jean de la Croix. L'auteur pense, et montre de façon assez convaincante, qu'il y a là une équivoque. Rien ne laisse soupçonner que l'auteur des « Noms divins », et même de la « théologie mystique », ait connu l'expérience mystique, et en tous cas qu'il ait voulu y conduire son lecteur. Le mot « mystique » sous sa plume évoque bien plus l'idée d'un « Mystère » objectif que d'une expérience, et la voie qu'il propose pour y entrer est une voie essentiellement métaphysique.

Cette démarche, l'auteur nous montre d'abord que selon Denys elle se décompose en trois moments : l'*abandon de tout*, l'*ἀφαίρεσις*, – qu'il ne faut pas entendre dans un sens moral, mais ascétique : c'est ce que l'auteur traduira par « abstraction négative » – ; l'*inconnaissance*, qui est le noeud de toute la théologie mystique ; l'*union* enfin, l'*henosis*, dont il est malaisé de voir en quoi elle consiste.

Chacun de ces trois moments est ensuite analysé d'une manière pénétrante, à l'aide de textes tirés non seulement de la « Théologie mystique », mais encore des « *Noms divins* » et de certaines *Lettres*, dont la convergence est frappante. On voit en particulier que la *voie négative*, l'*ἀφαίρεσις*, était déjà indiquée dans les *Noms divins* comme la plus convenable pour atteindre à la connaissance de Dieu par le *non-connaître*. Ainsi ce premier moment se décompose-t-il en deux processus : un processus *descendant* par affirmations successives des perfections créées,

« car tout cela (ces noms divins positifs) nous le disons à bon droit de Dieu et il est loué à partir de tous les êtres selon le degré d'être de tout être dont il est la cause. Mais, d'autre part, la plus divine connaissance (que nous avons) de Dieu, c'est celle par l'inconnaissance... » (D. N. 7, 3 ; cité p. 116) ;

un processus *ascendant* par négations successives,

« car nous avons raison de dire qu'elle (la théarchie) n'est rien de ce que sont les êtres et nous ignorons cette indéfinissable Suressence qui ne se peut penser ni dire » (C. H. 2, 3 ; cité p. 111).

L'A. insiste ici sur le sens véritable des négations selon Denys : elles expriment de manière privative une position éminente. Ainsi Dieu est à la fois Ténèbre et Lumière, car ce qui est nié de lui dans le terme Ténèbre, c'est l'imperfection immanquablement enveloppée dans notre concept de lumière.

Il est impossible d'entrer dans le détail de ce livre si riche, si suggestif. Il donnera lieu sans doute à des discussions entre spécialistes, car il n'hésite pas à prendre des positions nettes, toujours bien appuyées, mais dont le caractère contestable est souligné par l'auteur lui-même. De toute façon, même si toutes les conclusions auxquelles il aboutit n'étaient pas acceptées, il restera une contribution des plus importantes à l'étude d'un penseur dont l'influence sur la pensée théologique a été immense. Son intérêt n'est pas seulement historique : le Pseudo-Denys demeure un maître prestigieux dont nous avons encore beaucoup à apprendre sur nos possibilités de connaître Dieu et sur les voies qui peuvent conduire à cette connaissance.

J.-H. NICOLAS OP

Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und Mystik

Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammmer. Hrsg. von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg Schw. – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1958. xvi-316 S.

Daß eine Festgabe zum 70. Geburtstag eines führenden Germanisten auch außerhalb des engen Fachkreises beachtet werden muß, ist nicht alltäglich, bei W. Stammmer indes ganz natürlich. Ihm eigneten, wie A. Schmid im Vorwort (x-xi) lobt, Neigung und Befähigung, sein « Fach nach allen Richtungen auszuweiten und es zum Kern einer allgemeinen Geistesgeschichte des deutschen Mittelalters zu machen ». So konnte es nicht anders sein, als daß die Beiträge dieser Festschrift all die Kulturbereiche betreffen, mit denen der Gefeierte in lebendige Fühlung trat : Rechts- und Kunstgeschichte, religiöses Brauchtum und Theater und nicht zuletzt die christliche Mystik. Zu diesem letzten Stichwort sind zwei Arbeiten zu nennen.

G. G. Meersseman OP bringt unter dem Titel « *Von den Freuden Mariens* » einen Beitrag zur Geschichte der niederdeutschen Mystik (79-100). Er veröffentlicht drei Texte : eine lateinische, rhythmisch gefaßte Betrachtung des 14. Jh. über die sieben Freuden Mariens in ihrem Erdenleben (Cod. Regin. 121, f. 223^{vb}-226^{ra}), dazu eine etwas jüngere niederdeutsche Version derselben (Cod. Darmstadt 1968, f. 211^r-219^v) und eine unbeachtete Fassung der Parallelstellen bei Mechthild von Hackeborn (Cod. Cambrai, f. 129^v). Die lange Geschichte dieser Andachtsform hat der Verf. in dem

inzwischen erschienenen 2. Band über den « *Hymnos akathistos im Abendland* » dargestellt, weshalb hier eine kurze Zusammenfassung derselben genügte, um die drei Texte zu situieren.

Die Studie von *P. Wyser OP*, « *Der Seelengrund in Taulers Predigten* » (204-311), ist ohne Zweifel die gründlichste Monographie, die diesem Thema bis jetzt gewidmet worden ist. Sie durchgeht zunächst die vor ihr sowohl von Theologen als Philologen vorgelegten Interpretationen (208-216), die nun als überholt zu betrachten sind. Im 2. Kap., über Taulers Terminologie (216-242), stellt W. die sinnverwandten Ausdrücke von Seelengrund zusammen, um aller Stellen habhaft zu werden, die Aufschluß über Taulers Auffassung vom Seelengrund zu geben vermögen. In unermüdlicher Geduld untersucht der Verf. auch herauszufinden, ob der in gewissem Sinne neuartige Begriff *Seelengrund* eine Entsprechung in der biblischen oder patristischen Literatur habe. Angeregt von *J. Reypens*, Ame (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques), in *Diction. de Spiritualité* I, 441 findet W. bei Diadochus von Photike eine Reihe bestens passender Entsprechungen. Doch ist bis jetzt vom Weg, auf dem sie ins lateinische Schrifttum übergegangen wären, noch nichts zu sehen. Die Korrelativität hingegen von Gottes- und Seelengrund hat ihr Fundament in Ps. 41, 8 : *abyssus abyssum invocat*. Hier hat Ps.-Dionysius als Vorbild gedient, doch haben die Termini *profundum* usw. der lateinischen Übersetzungen keinen Bezug zum Psychischen. Augustinus hingegen frägt nach dem Abgrund der Seele und nennt ihn wiederholt *abditum mentis*. Dieser Begriff entspricht nun Taulers Seelengrund sehr genau. Auch sämtliche Aussagen Taulers über die Synonyma von Seelengrund sind nur verständlich aus Augustins Introverionsmystik, die die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der platonisch-neuplatonischen Tradition von der Gottähnlichkeit unseres Geistes verbindet. Tauler beruft sich ausdrücklich auf *Proklus*.

Diese Erkenntnisse führen zur Darstellung von Taulers metaphysischer Anthropologie (3. Kap. 242-252). Auch diese ist deutlich an der platonisch-neuplatonischen Dreiteilung orientiert. Ort der mystischen Vereinigung ist der lautere, bloße Geist, d. h. das reine Wesen der Seele, im Gegensatz zu allen Kräften und Tätigkeiten. Hierin berührt sich Tauler eng mit Eckhart. Auch das *Seelenfünklein* des großen Meisters ist die reine Seelensubstanz. Jedoch waltet ein großer Unterschied zwischen beider Lehre. Eckharts Seelengrund ist ungeschaffen, wie das 4. Kap. (252-276) zeigt, Taulers Seelengrund hingegen, wie im 5. Kap. (276-282) bewiesen wird, ist geschaffen, wahrt die Transzendenz Gottes und schließt jede pantheistische Deutung aus.

Nach all diesen genauen, keinem Problem ausweichenden Untersuchungen bleibt noch die letzte, wichtige Frage zu erklären : Wie verbindet Tauler mit seiner Seelengrund-Auffassung die *Imago*-Spekulation ? (6. Kap., 282-311). Da wird vorerst eine höchst interessante Feststellung gemacht : Die *Imago*-Lehre Taulers zeitigt eine zweifache Auffassung vom Seelengrund. In der Gesamtausgabe von Vetter finden sich nur drei Predigten (1, 11, 21), in denen sich Tauler Augustinus anschließt, um die Seele anhand der Trias *memoria, intellectus, voluntas* als Gottes Ebenbild nachzuweisen. Nach der andern, ungleich öfter ausgesprochenen Auffassung ist der Seelengrund selber,

genommen im Gegensatz zu den Seelenkräften, das Ebenbild Gottes, und zwar wie Tauler eigens betont, des dreifaltigen Gottes. Diese zweite, eigentlich taulerische Auffassung kommt in etwa schon bei der Darlegung der ersten, traditionellen zum Durchbruch, indem Tauler, selbst wenn er anhand des augustinischen Seelenternars die Seele als *imago Trinitatis* aufweist, doch festhalten will, diese *imago* sei identisch mit dem Seelengrund. Hierin liegt insofern eine Inkonsistenz, als eine solche Behauptung sich erklären ließe, wenn Tauler die Seelenkräfte als mit der Seelensubstanz identisch setzen würde. Das ist aber nicht der Fall. Tauler muß die Fähigkeiten vom Wesen der Seele real unterscheiden, weil er immer wieder erklärt, die Vereinigung der Seele mit Gott sei etwas so Tiefes und Erhabenes, daß daran weder seelische Fähigkeiten noch Akte beteiligt sein können. Sie ist nur im reinen Seelengrund selber möglich ohne jede Vermittlung. Das erklärt auch, warum sich hierin Tauler von Augustin entfernt und keine der Varianten seiner Trinitätspsychologie gebrauchen kann. Denn ob die Potenzen mit der Seelenwesenheit identifiziert oder von ihr, mit Thomas, real unterschieden werden, oder die Mittellösung der Franziskanerschule gewählt werde, immer wird das Abbild der Dreifaltigkeit erst durch den Akt deutlich: « *verbum esse sine cogitatione non potest* ». Man muß daher endgültig davon absehen, die Taulersche Seelengrundauffassung thomatisch interpretieren zu wollen. Die Grundidee derselben hat Tauler – auf bislang noch nicht bekanntem Wege – von *Proklus*, auf den er sich ausdrücklich beruft. So bestrickend diese Einheitsmystik ist, vermag sie doch noch lange nicht die Richtigkeit der thomatischen Psychologie und Mystik in Frage zu stellen.

Wer sich inskünftig über Taulers Mystik äußern will, wird Wysers Studie nicht außer acht lassen können.

P. KÜNZLE OP

Chenu, M. D., OP : La théologie au douzième siècle. (Etudes de philosophie médiévale, XLV.) – Vrin, Paris 1957. 413 p.

– **La théologie comme science au XIII^e siècle.** 3^e édition revue et augmentée. (Bibliothèque thomiste, XXXIII.) – Vrin, Paris 1957. 111 p.

– **La théologie est-elle une science?** (Je sais – je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 2.) – Fayard, Paris 1957. 121 p.

1. Um uns ein Bild von der Geschichte der Theologie des 12. Jh. zu machen, stehen uns ausgezeichnete Werke zur Verfügung, die uns mit den führenden Köpfen samt ihren Schulen und Tendenzen bekanntmachen, über die Methoden und Literaturgattungen, die Problemstellungen und Lehrerentwicklungen Aufschluß geben. Wenn Ch. sich daran machte, nochmals und von einem ganz andern Gesichtspunkt aus diese Geschichte darzustellen, so nicht etwa, weil er den Wert der bekannten Werke von de Ghellinck, Gilson, Grabmann, Landgraf, Leclercq, Lottin in Frage ziehen wollte. Er ist zu gewiefter Historiker, um nicht zu wissen, daß all ihre Ergebnisse (und noch viele erst zu sammelnde) für das Gesamtbild unerlässlich sind. Er will aber durch die Texte hindurch den Wurzelgrund erreichen, aus dem sie gewachsen sind, das Klima untersuchen, in dem die Autoren gelebt haben,

die Mentalität kennen lernen, aus der heraus die Theologie des 12. Jh. ihre Anregungen erhielt. Diese Theologie soll gewürdigt werden im Blick auf die Bedingungen und Vorgänge des sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Lebens der Zeit, der gesellschaftlichen Bestrebungen und Ideale, Errungenschaften und Institutionen im profanen wie im kirchlichen Bereich. Man muß Ch. die meisterhafte Begabung zugestehen, in den Texten diese Auskünfte zu finden. Damit ist wie eine neue Dimension gewonnen, die dem flächenhaften Bild die Tiefe hinzufügt.

Von den 18 Kapiteln, die dieses Buch ausmachen, sind 7 (1-4, 8, 10, 16) früher veröffentlichte, doch umgeformte Zeitschriften-Artikel. Der erste Teil (Kap. 1-9), betitelt *La première scolastique*, behandelt das überkommene Erbe, während der zweite Teil: *Réveil évangélique et science théologique* (Kap. 10-19) die in den letzten Jahrzehnten des 12. Jh. erwachenden geistigen Strömungen aufzeigt.

1. Kap. : *La nature et l'homme. La renaissance du XII^e siècle.* Die Wiedergeburt der Antike ist nicht das Privileg des 16. Jh., auch das 12. Jh. kannte eine solche. Sie war echt, denn sie äußerte sich nicht in bloßer Nachahmung, sondern löste eine folgenreiche Auseinandersetzung aus. Das Universum wird als ein Ganzes, als Kosmos erlebt, der nicht bloß wegen seiner Symbolhaftigkeit, sondern um seiner eigenen Großartigkeit willen studiert zu werden verdient. Die Aufwertung der Zweitursachen und des Studiums der Physik (Quadrivium) hat eine Entzakralisierung der Natur, eine Einschränkung des Wunderbaren und eine Kritik des Wunders zur Folge. Letztere führt zur Unterscheidung zwischen dem Wunder und dem Übernatürlichen der Gnade. Die Personifizierung der Natur läßt eine zeitlang die alte Theorie der Weltseele aufleben. Sie wird ziemlich rasch abgelöst durch den Hierarchie-Gedanken des Ps.-Dionysius. Der Stufenbau wirkt wie eine Theophanie, in der Ursächlichkeit und Sinngebung zusammenfallen. Hierin findet St. Viktor, im Gegensatz zum naturalistisch denkenden Chartres, die Möglichkeit eines neuen, kosmischen Symbolismus, der dem Universum einen sakralen Wert verleiht. Beide Schulen geben auch dem Thema des Menschen als Mikrokosmos, dem Gegenstück zur belebt gedachten Welt, eine verschiedene Schattierung.

Die Kontroverse *Cur homo?* (2. Kap.) ist als unmittelbare Folge des an der geschaffenen Kreatur entdeckten Eigenwertes zu verstehen. Ist der Mensch geschaffen worden, nur um den Platz der gefallenen Engel auszufüllen, oder vielleicht einfach unabhängig davon, *propter se*?

Das 3. Kap. *Conscience de l'histoire et théologie* vermittelt interessante Aufschlüsse über die ersten Ansätze zu einer theologischen Betrachtung des zeitlichen Verlaufs, nach dem sich Gottes Heilswille verwirklicht. So paradox es klingen mag, kam die Anregung dazu gar nicht etwa von Augustin, dessen Gottesstaat als erstes Werk der Geschichtstheologie gilt. Im Gegen teil, seine Erklärung der Dingwesenheiten durch die *rationes aeternae* förderte eine theologische Betrachtung, die von einer zeitlichen Abfolge der Wirkungen der göttlichen Allmacht absah.

Hugo von St. Viktor dagegen ist mit den griechischen Vätern der Meinung, eine solche Abfolge widerstreite nicht der göttlichen Allmacht und

sei zugleich der menschlichen Wirkweise, mit der sie sich verbindet, entsprechender. Übrigens findet diese geschichtliche Betrachtung, außer bei Hugo, nicht in den Schulen Heimatrecht, sondern bei den Chronisten der Fürsten und Kaiser. Sie sind es, die auf Gottes Walten in der Zeit, auf die Entwicklung innerhalb der Kirche, die *sex mundi aetates*, die Übertragung der Reichsgewalt von den Römern an die Germanen hinweisen, und die hinter all dem die Pädagogik Gottes erblicken. Die Theologen sind mehr bedacht auf das zu allen Zeiten unveränderte Glaubensgut. Es wird vom Faktor Zeit nur wie durch einen äußern Umstand verändert: Christus wird kommen, Christus kommt, Christus ist gekommen ist wesentlich derselbe Inhalt, wie Petrus Lombardus und viele andere mit Hilfe der nominalistischen Theorie der logischen Identität der Sätze, die zeitlich unterschiedene Handlungen aussagen, dartun.

Von dieser Inanspruchnahme der spekulativen Grammatik durch die Theologie handelt ausdrücklich das 4. Kap., *Grammaire et théologie*. Am eben erwähnten Beispiel der gleichbleibenden Wahrheit bei Veränderung der Zeit, wie auch am analogen Fall der göttlichen Namen wird die stufenweise Entwicklung der theologisch korrekten Aussage dargestellt. Sie geht von der Grammatik über die Logik zur Erkenntnispsychologie und schließlich zur Wissenschaftstheorie. Die Grammatiker kannten bloß die *modi significandi*. Zur Lösung der Schwierigkeiten mußten auch die *modi intelligendi* (*Peri hermeneias*), die auch die Rolle und Verfassung des denkenden Subjektes berücksichtigen, miteinbezogen werden. Es geht hier um jenen Fragepunkt, ohne den weder der Fall Gilberts de la Porrée noch die Kontroverse um das Axiom « Quidquid est in Deo Deus est » zu verstehen sind.

Im 5. Kapitel weist allein schon der Plural des Titels, *Les platonismes du XII^e siècle* auf die nicht mehr zu übersehende Tatsache hin, daß platonisch-neuplatonisches Gedankengut in verschiedensten Verbindungen und auf vielerlei Wegen dem Mittelalter zugeflossen ist. Am meisten vermitteln die Autoren der ausgehenden Kaiserzeit, und zwar vorwiegend die christlichen. Dieser Umstand verschafft dem Platonismus, nebst seiner ihm von Haus aus eignenden religiösen Gesinnung, Kredit bei den christlichen Denkern. Anderseits stehen gewisse seiner Lehren im offenen Widerspruch zur biblischen Lehre, so die Entstehung der Geschöpfe durch Emanation über Mittelwesen, die Existenz der unerschaffenen Materie *ab aeterno*.

Nach diesen gemeinsamen positiven und negativen Zügen wird näher untersucht, was bei Augustinus, Boethius, Ps.-Dionysius und schließlich bei den Arabern Platonismus ist, welche Synkretismen dieser Platonismus ein geht, was den Platonismus eines Ps.-Dionysius in Gegensatz zum Platonismus Augustins bringt. Die verschiedenen Versuche der Theologen des 12. Jh., aus all diesem buntschillernden Material das Brauchbare auszulesen und mit dem Glaubensgut zu harmonisieren, entbehren wahrlich nicht der Spannung.

Von den genannten Vermittlern platonischen Gedankengutes kommt Boethius in anderer Hinsicht eine noch größere Bedeutung zu. Von der *Aetas boetiana* (6. Kap.) zu sprechen, erlaubt seine nachhaltige Wirkung als Schöpfer des lateinischen, philosophischen Wortschatzes, als Meister der

Logik und Methode. Um die Mitte des Jh. wird sein Einfluß als Aristoteles-Kommentator allerdings eingeschränkt durch das Bekanntwerden des zweiten Teils des *Organon*. Gleichzeitig macht sich eine gewisse Reserve gegen seine theologischen *Opuscula* geltend. In der Verwendung von Vernunftgründen in der Theologie, die ihn zum ersten Scholastiker machen, scheint er den Anhängern Augustins zu weit zu gehen. Gerade an diesem kurzen Kapitel zeigt sich der typische Unterschied zwischen einer Geschichte der Theologie, die bloß die nackten Tatsachen des Einflusses, seines Ausmaßes usw. festhalten würde, und einer solchen, die auch erklärt, worin er begründet ist, warum Boethius geschätzt wurde.

Die Theologie des 12. Jh. hat aber nicht nur streng logische Methoden in Dienst genommen. Wie auf andern Gebieten bediente man sich auch in der Glaubenswissenschaft des Symbols, um Erkenntnisse auszudrücken, die sich nicht in Begriffe fassen noch beweisen lassen. Das 7. Kap., *La mentalité symbolique*, stellt wohl in diesem Zusammenhang die erste von einem Theologen unternommene Abhandlung über Wesen, Ziel und Grundlage dieser Methode dar. Welch außergewöhnliche Vertrautheit mit der Theologie dieser Zeit dem Verf. eignet, zeigt sich wiederum hier, wo er darlegt, welche Gesetze diese Methode regeln, und aufzudecken weiß, daß sie Grundauffassungen verschiedener philosophischer Systeme (Aristoteles, Augustinus, Dionysius) gehorcht.

Uns heutigen mag sie fern liegen, umso mehr bedürfen wir dieser wertvollen Aufschlüsse, um gewisse Texte überhaupt zu verstehen. Über die Literaturgattungen, die typischer Ausfluß dieser Methode sind, die *Allegoriae* und *Distinctiones*, handelt eigens das folgende Kap., *La théologie symbolique*.

Die Geschichte einer Theologie, welche auch organisatorisch die Bibel zur Grundlage nahm, kann natürlich nicht auskommen, ohne ein Kapitel, das nach den Methoden und Resultaten dieses Bibelstudiums frägt. Ch. will die Auffassung der Autoren über das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament untersuchen. Er beobachtet sie indessen nicht dort – nachdem dies schon andere getan haben –, wo sie sich ausdrücklich und gewissermaßen obligatorisch zu diesem Thema äußern müssen, sondern wo sie es unauffällig, spontan tun. Das Resultat zeigt sich schon im Titel: *L'Ancien Testament dans la théologie médiévale*. In manchen Punkten erlangt das Alte Testament ein Übergewicht und übt wie einen jüdenchristlichen Druck auf die Auslegung des Neuen Testamente aus. Bezuglich der Typologie heißt das: man betont mehr das *Novum in Veteri latet* als das *Vetus in Novo patet*.

Warum aber kommt ausgerechnet diese Studie über die Bibel an den Schluß des ersten Teiles der Geschichte einer selbst methodisch von der Bibel abhängigen Theologie? Damit umso deutlicher der Umschwung sichtbar werde, der in den letzten Jahrzehnten des 12. Jh. einsetzt: die mächtige Bewegung nämlich, die sich als Zeichen der Zeit in einer echten Besinnung auf die Neuheit und Aktualität des Evangeliums äußert. Davon handelt der zweite Teil.

Das 10. Kap., *Moines, Clercs, Laics*, schildert die tiefgreifende soziale Umbildung, welche das Aufkommen von Handwerk und städtischer Bürger-

schaft bedeutet. Es ist ein Durchbruch der bisherigen feudalen Ordnung, zugleich von gewaltiger Bedeutung für das kirchliche Leben, deren Institutionen bis anhin auf den Feudalismus abgestimmt waren. Die Rückbesinnung auf das evangelische Ideal zeitigt nicht nur eine religiöse Vertiefung bei den Mönchen und Chorherren. Auch die Laien, die in der Welt leben und an ihrer Gestaltung arbeiten, werden in großer Zahl von den Idealen der Urgemeinde erfaßt. Sie verlangen nach religiöser Führung – und Bildung. Das stellt die Theologen vor neue Aufgaben. Besonders muß ein neues Gleichgewicht zwischen Natur und Gnade gefunden werden.

Kap. 11, *Le réveil évangélique*, zeigt des näheren auf, wie die sich organisierende Theologie aus den Erfordernissen des Apostolates und des Eifers für die Verkündigung des Wortes Gottes bestimmt wird. Die Entstehung der *Quaestio* ist damit eng verknüpft, ebenso die wachsende Bedeutung des Litteralsinnes in der Schriftauslegung. Diese und weitere Tatsachen machen deutlich, daß die scholastische Theologie ihre Entwicklung nicht in erster Linie Aristoteles verdankt. Sein Einfluß soll keineswegs geschmälert werden, schon gar nicht der *illapsus* im 13. Jh. Es gilt aber auch, schon für das 12. Jh., vom Bekanntwerden der griechischen Väter Notiz zu nehmen, (12. Kap.). Dieses *orientale lumen* (Kap. 13) zeigte den Lateinern mit einem Male, daß man manches auch anders sehen könne. Verweisen wir kurz auf den Begriff *continuatio* und seinen Einfluß auf die Gnadenlehre (291, Anm. 2), auf die Förderung der Schöpfungslehre (293, Anm. 1), auf die Unterscheidung von Natur und Übernatur (293). Die Ansichten der beiden Traditionen stießen oft schroff aufeinander. Auf die Begegnung mit den griechischen Vätern geht zum Teil auch das *Erwachen des metaphysischen Interesses* zurück. Es wird hier (14. Kap.) soweit untersucht, als die *Theologie* metaphysische Begriffe verwendet. So erhalten wir einen Überblick sowohl über die verwendeten Begriffe, als auch über die Fragen, die deren Einführung veranlassen. Ein weiterer Auftrieb des metaphysischen Denkens ist durch eine neuerliche, vor 1200 anzusetzende Verbreitung von Aristoteles-Übersetzungen zu erklären. Sie selber muß unabhängig von den Irrtümern Davids von Dinant und Amalrichs von Bène das Aristoteles-Verbot von 1210 verursacht haben.

Die folgenden zwei Kapitel (15. *Les Magistri. La « science » théologique*, 16. *Authentica et Magistralia*) behandeln weiter ausholend, was dem deutschsprachigen Leser wenigstens zur Hauptsache in der Übersetzung der « *Introduction à l'étude de saint Thomas* » (= Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Heidelberg - Graz 1960) zugänglich ist: Das Aufkommen der magistri, ihr Werdegang und ihre Stellung; Die Entwicklung der theologischen Methode; Die Literaturgattungen; Unterschied zwischen monastischer und scholastischer Theologie; die Bedeutungen des Ausdrucks *auctoritas*; die « Autorität » der magistri: die Technik der *auctoritates*.

Das 12. Jh. darf auch auf dem Gebiet der Wortschöpfung, der Ausbildung technischer Begriffe seine Verdienste buchen. Das 17. Kap. hält die charakteristischen Züge, Erfolge und Grenzen dieser Anstrengung fest. Endlich mußte das 12. Jh. auch, wie jede Zeit, einen Ausgleich finden zwischen Tradition und Fortschritt (18. Kap.).

Der Rezensent ist sich wohl bewußt, daß diese Inhaltsübersicht trotz ihrer Länge in keinem Maß den Reichtum der Ideen und Gesichtspunkte des besprochenen Werkes erkennen läßt. Er kann nur hoffen, die Absicht geweckt zu haben, das Buch selber zu studieren. Es verlangt angestrengtes Studium, denn der Stil des Autors ist sehr dicht. Manchmal hätte man gerne eine ausführlichere Darlegung des Gedankens. Der deutsche Leser wird auch das eine oder andere Mal vom Wörterbuch keine brauchbare Auskunft erhalten. Keines wird ihm angeben, was z. B. mit *bloquer* bzw. *blocage* gemeint ist: Verbindung von zwei Dingen oder Ideen zu einem unzertrennlichen Block. Doch wird er, wenn er durchgehalten hat, seine Mühe belohnt sehen und dankbar anerkennen, daß ihm noch nie so klar geworden sei, daß im 12. Jh. wirklich die Ansätze zu der großen Theologie der Hochscholastik liegen.

2. Mit der Theologie als Wissenschaft im 13. Jh. hat sich Ch. schon 1927 befaßt. Die nunmehr erschienene 3. Aufl. gibt sich zwar als durchgesehene und erweiterte, doch werden die seit der 2. Aufl. geführten Diskussionen nur in kurzen Anmerkungen gestreift. So z. B. die auch auf deutschem Sprachgebiet geäußerten Kritiken gegen die sog. « Konklusionstheologie » (84, Anm. 1). Im übrigen war eben schon die 2. Aufl. eine gediegene historische Studie über den wissenschaftlichen Charakter der Theologie, die den überragenden Anteil des hl. Thomas klar erkennen ließ.

3. Die drittgenannte Broschüre entwickelt zum Teil die gleichen Gedanken in einer gemeinverständlichen Form, unter Verzicht auf den wissenschaftlichen Apparat und mit Rücksicht auf die heutige, der wissenschaftlichen Form der Theologie wenig Verständnis entgegenbringende Mentalität. Darüber hinaus ist das Verhältnis von Theologie und Glaube, Theologie und Geheimnis, die Unterschiede der theologischen Systeme, die Einheit der Theologie und ihr Kulturwert erläutert.

P. KÜNZLE OP

Ratzinger, Joseph : Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura.

– Schnell & Steiner, München-Zürich 1959. xxiii-167 S.

Durch eineinhalb Jahrtausende, von Eusebius bis Bossuet, hat man den Ablauf der Welt- und Kirchengeschichte als Heilsgeschichte aufgefaßt. In dieser Zeitspanne steht Bonaventura, dessen Geschichtstheologie hier an Hand seiner « *Collationes in Hexaëmeron* » untersucht wird, besonders auch im Hinblick auf den Einfluß, den Joachim von Fiore in seinen Grundgedanken auf den Doctor seraphicus ausgeübt hat. Ein nicht leichtes Bemühen, da eine wörtliche Übereinstimmung nicht vorliegt, weshalb die bisherige Forschung zu entgegengesetzten Überzeugungen gekommen ist: während M. Grabmann, H. Berresheim und vor allem E. Gilson jedweden Einfluß ablehnen, sprechen sich A. Dempf und L. Tondelli für einen solchen aus. Die Einschränkung auf die Abhängigkeit Bonaventuras von dem Kalabreser Abt ergibt sich aus der Tatsache, daß Bonaventura die bis dahin gängigen drei Einteilungsschemata (die Sieben-Zeitalter-Lehre ; die fünf Weltzeiten ; die Dreigliederung in die Epochen des Natur-, des Schrift- und des Gnaden- gesetzes) ausscheidet und statt dessen das doppelte Siebenerschema für das Alte und Neue Testament, wie es Joachim kennt, vorzieht. Nach dem Abt

von Fiore bewegt sich nämlich die Erkenntnis der Geschichte im Widerspiel von Altem und Neuem Testament ; es gibt nicht nur die Entsprechung der sieben Schöpfungstage zu den sieben Zeitaltern von Adam bis Christus, wie Augustinus sie gelehrt, sondern es gibt auch die Entsprechung zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Geschichte, wie Augustinus sie entschieden abgelehnt hatte. Damit konnte ein geschichtstheologischer Lieblingsgedanke Bonaventuras klarer und besser verwirklicht werden : Christus ist nicht nur Ende und Höhepunkt, sondern – zwischen den beiden Schemata stehend – Mittelpunkt der Geschichte. Ideen Joachims dürften auch mitgespielt haben, daß Bonaventura einen noch ausstehenden Zustand der Vollendung in der Geschichte hier auf Erden annimmt.

An diesem Punkt lehnt Bonaventura Joachims Zeitalter des Evangelium aeternum aber eindeutig ab. Er wendet sich gegen das revolutionäre Element, daß dieser Zustand der Vollendung ein neues Testament bringe. Das Neue Testament ist für uns das testamentum aeternum. Die trinitarische Einteilung der Geschichte (Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes) ist geschichtstheologisch nur in einem sehr begrenzten Maße benutzt. Für Bonaventuras Geschichtsauffassung nimmt Ratzinger erweiternde Zwischenglieder an, d. h. zweite Quellen, die Joachim bereits ausdeuteten. Es handelt sich nach Ansicht des Verfassers dabei z. T. um Quellen aus dem Franziskanerorden, wofür die auffallende Anwendung auf den hl. Franz und teilweise auch auf seinen Orden schließen läßt. Wenn auch der Orden noch nicht der Orden der Endzeit ist, so sieht Bonaventura den Ordensstifter doch als Gesandten der Endzeit, dessen Stigmatisation ihn zum angelus ascendens ab ortu solis der Apokalypse macht.

Ratzinger hat ebenso einleuchtend dargelegt, wie Bonaventuras geistige Eigenart, bzw. sein geistiges Milieu in der Schilderung der noch bevorstehenden diesseitigen letzten Zeit zum Durchbruch kommt. Die Betonung des affectus, der schon im Sentenzenkommentar (1250/52) über dem intellectus steht, wird bis zum Hexaëmeron (1273) immer stärker, wo es dann heißt : « *Sola (vita) affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentis impunit* » (S. 93). Hierin liegt dann auch das Schwergewicht, ja überhaupt das Wesen der letzten diesseitigen Geschichtsepoke, in die Franziskus als Gestalter dieses Zeittabschnittes gut hineinpaßt.

Im letzten Kapitel wird das Verhältnis der Geschichtstheologie des seraphischen Lehrers zum Aristotelismus behandelt. Die Verbindung ist enger, als es vielleicht zunächst scheinen möchte. Im Ergebnis wird das Gesamtbild von Bonaventuras Antiaristotelismus über die Arbeiten von E. Gilson und F. Van Steenberghen hinaus noch wesentlich ergänzt, tiefer präzisiert und gleichsam abgerundet. Ratzinger hebt in Bonaventuras Antiaristotelismus drei Schichten von sehr verschiedener Bedeutung voneinander ab. Zunächst unterscheidet sich Bonaventura – bei aller Wertschätzung und grundsätzlichen Anerkennung der aristotelischen Philosophie – von Anfang an durch einen völlig anderen Zeitbegriff, nach dem die Ewigkeit der Welt entschieden verneint wird. Seit 1267, d. h. seit den Anfängen des lateinischen Averroismus, entfaltet sich dann aus dem ursprünglichen sachlichen Antiaristotelismus ein streng von diesem abzugrenzender geschichtstheolo-

gischer, der gegen die zeitgenössischen Aristoteliker gerichtet ist, die wegen der *Verselbständigung* der Philosophie gegenüber dem Glauben zu bekämpfen sind. Bonaventura brandmarkt hier nur die von der Theologie losgelöste Philosophie, eine Ein- und Unterordnung unter die Theologie wird aber durchaus noch zugelassen. Im Hexaëmeron spitzt sich dann endgültig der « Antiphilosopismus zum prophetischen Antischolastizismus » (S. 160) zu, in dem franziskanische Motive mit denen Joachims und des Pseudo-Dionysius zusammenlaufen. Die Vernunfttheologie wird als vorläufig erklärt und für die bevorstehende Endzeit eine reine Theologie der Autoritäten prophezeit. Das spekulative Denken, sowohl im philosophischen wie theologischen Bereich, ist *jetzt* noch berechtigt, und Bonaventura, der dieses Denken selbst intensiv pflegt, mißt ihm für die Gegenwart noch eine hohe Bedeutung bei. Aber in einer kommenden höheren Stufe wird es überwunden und überflüssig. « Die Lebensform des hl. Franz wird einmal die allgemeine Lebensform der Kirche sein – der simplex et idiota wird triumphieren über alle die großen Gelehrten und die Kirche der Endzeit wird Geist von seinem Geiste atmen » (S. 161).

Den krönenden Abschluß der Geschichtstheologie Bonaventuras bildet das Wort « Friede ». Aber es ist nicht der Friede Gottes in der Ewigkeit, wie ihn Augustinus deutet, sondern ein Friede, den Gott auf dieser Erde in der Endzeit selbst errichten wird, als wollte er am Ende doch noch offenbar machen, wie es eigentlich hätte sein können und nach seinen Plänen hätte sein sollen.

Man kommt heute immer mehr dazu, die heilsgeschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte nicht als *eine*, sondern als *die* adaequate Deutung der Kirchengeschichte zu sehen. Aber auch diese Deutung, und gerade sie, muß sich darüber klar sein, daß sie nur vorläufig ist. Der Sinn eines einzelnen Ereignisses, Sendung und Auftrag von bestimmten Persönlichkeiten können endgültig erst bestimmt werden, wenn die Geschichte der Kirche abgeschlossen ist, d. h. im Lichte der Eschatologie. Die mittelalterlichen Geschichtstheologen wußten noch nicht viel von der modernen kritischen Geschichtswissenschaft, aber sie sahen richtig und bauten in ihrer tiefen Gläubigkeit den gesamten historischen Ablauf in das Heilgeschehen ein. Es erübrigts sich, die Geschichtstheologie Bonaventuras kritisch mit dem tatsächlichen Verlauf zu vergleichen; sie war zeitbedingt. Aber sie steht in ihrer Grundkonzeption unter heilsgeschichtlichem Aspekt, wie es damals gar nicht anders möglich war, ja sie geht über die anderen Einteilungsschemata noch hinaus. Wir sind heute auf langen Umwegen wieder bei der heilsgeschichtlichen Sicht der Kirchengeschichte gelandet und könnten für die nähere Ausgestaltung von der grundsätzlichen Einstellung früherer Erklärungsversuche lernen. Es ist das Verdienst Ratzingers, einen weiteren, gut gearbeiteten und man kann sagen wesentlichen Beitrag zu diesen Fragen vorgelegt zu haben, der volle Anerkennung verdient.

G. GIERATHS OP

Breuning, Wilhelm : **Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg.** (Trierer Theol. Studien, 10.) – Paulinus-Verlag, Trier 1959. XVI-272 S.

Das Buch von B., eine Trierer Dissertation, erfüllt vollauf die Erwartung, die der Teildruck (Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Ulrich von Straßburg. Paulinus-Verlag Trier 1954) geweckt hatte. Es bietet eine auf sorgfältigem Quellenstudium beruhende Einzeluntersuchung, bereichert mit der Erstausgabe des vollständigen Traktates des sechsten Buches der umfangreichen *Summa de summo bono* Ulrichs.

Neben einer kurzen Einleitung (Leben und Bedeutung Ulrichs, sein literarisches Hauptwerk und dessen Überlieferung : S. 1-4) umfaßt die Untersuchung zwei Teile, über die Gerechtigkeit des Urstandes sowie über Ursünde und Erbsünde. Der erste Teil (5-99) befaßt sich in drei Kapiteln mit der Erkenntnis und dem Gnadenstand der ersten Menschen, mit den Gaben für Leib und Willen des Menschen im Paradies und mit dessen Lebensbedingungen. Der zweite Teil (100-210) mit vier Kapiteln ist der Ursünde und der Erbsünde gewidmet : Die Ursünde ; Wesen und Übertragung der Erbsünde ; Eigenschaften der Erbsünde und deren Tilgung ; schließlich die Gerechtigkeit Gottes und die Erbsünde.

Diese dem Traktat selber entnommene Gliederung läßt bereits erkennen, welchen Fragen um Erhebung und Fall Ulrich mit den anderen Theologen des 13. Jahrhunderts ein besonderes Interesse zuwandte. Dabei stellt B. die jeweils erhobene Lehre Ulrichs ständig in Zusammenhang mit anderen Teilen der Summa, mit der theologischen Tradition und mit den Auffassungen der zeitgenössischen Theologen – besonders seines Lehrers Albertus Magnus, des Alexander von Hales, Bonaventuras, des Thomas von Aquino und des Petrus von Tarentaise –, sodaß die Aussagen Ulrichs nicht isoliert, sondern in die Entwicklung eingebettet erscheinen und daher leichter zu werten sind. Eine Zusammenfassung und Bewertung am Schluß (Inhalt der Lehre Ulrichs, ihre Quellen, theologiegeschichtlicher Wert des Traktates : 211-216) sowie die Edition des Traktates – in der Hauptsache gemäß den anerkannten Richtlinien der *Editio Coloniensis* der Werke Alberts d. Gr. – (217-259) und ein fünffaches Register (*Scripturae sacrae, auctorum, rerum et vocabulorum, Personen- und Sachverzeichnis* : 261-272) erhöhen noch den Wert der Untersuchung, fördern deren Benutzung und erleichtern die Nachprüfung der Darlegungen am untersuchten Text.

Eine ausgezeichnete Arbeit, die mit der zuverlässigen Forschung einen klaren Stil und eine übersichtliche Darstellung verbindet und vom Verlag in angepaßter und ansprechender Gestalt dargeboten ist. Daß B. so gründlich und so geschickt einen Ausschnitt der Theologie des 13. Jahrhunderts – die heilsgeschichtliche Anthropologie bei Ulrich von Str. – bearbeitet und dadurch zum Fortschritt in deren Erforschung pro modulo suo – wie es von jedem gilt, welcher der Wissenschaft dient – beigetragen hat, das findet nicht nur den Glückwunsch der Fachleute, sondern weckt auch den Wunsch nach weiteren Arbeiten dieser Art und Qualität aus seiner Feder. Einige Fragen und Hinweise, vom Studium des Buches selber angeregt und nahegelegt, möchten seinen Wert nur noch etwas unterstreichen.

Beim Schrifttum Ulrichs (S. 2) dürfte wohl auch eine *Quaestio de quolibet* genannt werden, die zwar in den literargeschichtlichen Quellen nicht erwähnt, doch aber in der *Summa confessorum* seines Schülers Johann von Freiburg teilweise zitiert wird (A. Fries, *Johannes von Freiburg, Schüler Ulrichs von Straßburg*, RTAM 18 [1951] 336 f.). Vgl. die Bespr. durch F. Pelter S. I., in: *Scholastik* 27 (1952) 478. – Zur Lehre Alberts über die Erschaffung des Menschen in Gnade darf ich auf einige Bemerkungen hinweisen, die B. nicht mehr verwerten konnte, in TR 53 (1957) 198 ff. – Es wäre zu fragen, ob Ulrich (S. 10 u. 32) nicht irgendwie unter dem Einfluß Rolands von Cremona OP steht. Dieser verwendet als theologisches Prinzip, mit dem sich die Vollkommenheit des Urstandes begründen lasse, in aller Strenge das Schriftwort Deut. 32, 4 Vulg. ('*Dei perfecta sunt opera*') : *Et beatus Anselmus Cantuariensis dicit, quod numquam homo ante peccatum fuit sine gratuitis. Quod videtur Praepositino, et mihi videtur ; Dei enim perfecta sunt opera* (*Summa* ; Paris, Maz. Cod. 795, f. 32vb). Auch setzt Roland in diesem Zusammenhang das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30) ein, das allegorisch auf den Zustand des gefallenen Menschen gedeutet wurde (*Vulneratus in naturalibus, spoliatus gratuitis*). – B. fragt (S. 42), ob Ulrich wohl den ersten Teil der *Summa* von Thomas gekannt hat. Die Stoffanordnung in der Urstandslehre ist bei Ulrich ähnlich wie bei Thomas in der *Summa* (S. 8). Könnte nicht auch z. B. der einleitende Satz des 2. Kap. (T 2, 5-8 ; S. 222) eine Reminiszenz an Thomas, *Summa theol.* I q. 38 a. 2 corp. sein, obwohl Ulrich in den Gedanken über den Heiligen Geist und über die Liebe als erstes Geschenk und als Eigentümlichkeit des Geistes vorwiegend von Albert inspiriert ist (S. 6) ? Hüben wie drüben wird auch die aristotelische Begriffsbestimmung von Geschenk (*datio irreddibilis*) verwendet. – Bei der Frage nach dem Verhältnis von Mann und Frau kommt für Albert nur die *Summa de mirabili scientia Dei* II mit einer ausdrücklichen Stelle zu Wort (S. 65). Befragt man jedoch seine sicher echten Schriften – B. selber merkt oft einen Unterschied oder einen Gegensatz an, wenn die *Summa* unter dem Namen Alberts ins Spiel kommt –, dann ist es nicht so, daß « er die Überlegenheit des Mannes in allen Dingen (lehrt), die nicht mit den spezifisch mütterlichen Aufgaben zusammenhängen, aber die Parität in der Gnadenordnung (wahrt) ». Albert betont stark die Gleichheit von Mann und Frau im Ethischen, unterliegt jedoch im Biologischen als solchem der antiken und mittelalterlichen Unterbewertung der Frau, wonach die Frau nicht die vollkommene Wirkung der Zeugung ist – unter Berufung auf Apoc. 12, 5 : 'peperit filium masculum' – und anderseits an der Zeugung nur passiv beteiligt ist. Im Spezifisch-Menschlichen aber, auch beim Vollzug des Zeugungsaktes, sieht er die beiden Geschlechter auf der gleichen Stufe stehen, was vielleicht nicht immer genügend beachtet worden ist. Vgl. A. Fries, *Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter* (Thomistische Studien, 7) Freiburg/Schweiz, Paulus-Verlag 1958, 167 175 f. 377 f. – Daß die Erbsünde die geringste von allen Sünden ist (S. 205 u. 257 T 67), spricht auch Albert mit der gleichen Begründung aus : *quia minus habet de voluntario* (*Quaestio de poena parvolorum sine baptismo decedentium*, a. 3 [Cod. Vat.

lat. 781 f. 22vb]) ; ebenso Thomas – nach B. (In II Sent. d. 33 q. 2 a. 1 ad 2 ; De malo q. 5 a. 1 ad 9 ; Summa theol. I-II q. 87 a. 5 ad 2). Für eine schwere Sünde hält sie Wilhelm von Auxerre (Summa aurea, l. 4 tr. 3 c. 6 q. 2 [ed. Regnault f. 13vb]), gegen den sich Roland von Cremona wendet (Summa ; Paris, Maz. Cod. 795, f. 88ra) ; der strengeren Ansicht ist wohl auch Roger Marston O. F. M. (Quaestio disp. de statu naturae lapsae, q. 1 a. 2 [ed. Quaracchi 1932, 165 f.]). Während nun Albertus Magnus seine mildere Auffassung auch noch im Lukaskommentar vertritt (Super Luc. 12, 59 [Borgnet 23, 283b]), wird in dem gleichaltrigen Kommuniontraktat unter seinem Namen die Erbsünde zweimal als eine Art (species) der schweren Sünde bezeichnet (tr. 6, II, c. 3 n. 2 [ed. Borgnet 38, 398a 402b]). – Die wichtigste Quelle für Ulrichs Traktat, der sich nicht an die dialektische Form der Sentenzkommentare und der Summen hält, sondern in freier, oft reichlich apodiktischer Darstellung die Fragen erörtert – worauf B. mehrmals hinweist –, ist der Sentenzenkommentar des Thomas ; dann auch die Sententiae des Petrus Lombardus selber (S. 213). Im 15. Jahrhundert nennt Dionysius der Kartäuser öfters Ulrichs Traktat über die Erbsünde und gibt dreimal einen längeren Abschnitt daraus wieder (In II Sent. d. 30 q. 1 ; d. 32 q. 1 und q. 3 [ed. Tournai 1903, 383a 424b 431b]) ; das letzte Kapitel des Traktates wird auch benutzt von Johannes Nider OP, *De reformatione Religiosorum* (ed. Antwerpen 1611, 38).

Das Werturteil am Schluß (S. 216) ist gemäßigter und trifft sicher eher das Richtige als manche Lobsprüche aus Mittelalter und Neuzeit. – Ebenso gewiß ist ein tieferer Einblick in die Christologie des 13. Jahrhunderts zu erwarten vom fünften Buch der Summa Ulrichs, das I. Backes – dessen Anregung und Förderung hinter der vorliegenden Untersuchung steht (S. V) – in editionsfertigem Text vorbereitet hat (S. 1). Einzelne bereits veröffentlichte Kapitel haben die Notwendigkeit gezeigt, das Interesse geweckt und den Wunsch verstärkt, es möchte bald möglich sein, das ganze fünfte Buch zum erstenmal zu edieren, damit der von Albert Ehrhard gehegte Plan wenigstens teilweise verwirklicht wird.

A. FRIES CSsR

Geschichte der neuzeitlichen Theologie

Bavaud, Georges : La dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands. (Studia Friburgensia, N. S. 14.) – Editions universitaires, Fribourg 1956. xv-213 p.

Cet ouvrage est consacré à un événement dont l'importance n'apparaît pas de prime abord très grande. Tel n'est pas l'avis de l'auteur. Il s'efforce d'en dégager la signification et d'en souligner la portée en le situant dans l'histoire doctrinale du protestantisme. Le sous-titre de cette thèse en indique bien le propos.

L'ouvrage comprend trois parties. La première nous décrit la dispute, la seconde nous en donne la doctrine, la troisième s'attache à montrer pour-

quoi et comment les deux orateurs principaux de la dispute, Farel et Viret, sont devenus calvinistes, et s'efforce d'apporter des éléments nouveaux de solution au problème de l'origine et de la formation du système théologique de Calvin.

La première nous présente avec beaucoup de vie et de relief la dispute de Lausanne en la situant dans son cadre historique et en restituant l'atmosphère des débats. C'était, à n'en pas douter, une dispute dirigée dont les résultats étaient établis d'avance. L'attitude hésitante des catholiques, mal préparés pour un tel débat, offre un contraste frappant avec l'allure décidée et conquérante des Réformateurs.

Parmi ceux-ci, Calvin joue un rôle assez effacé et les deux orateurs principaux sont Farel et Viret. Notons aussi l'énigmatique figure de Caroli ; cet ancien docteur de Sorbonne passe alternativement du catholicisme à la Réforme et de celle-ci au catholicisme. Sa formation scolastique, son habileté dialectique lui permettent d'intervenir avec succès au profit des Réformateurs, surtout dans le débat sur l'Eucharistie où les catholiques font d'ailleurs assez piètre figure. La défense de ceux-ci est, dans l'ensemble, faible. Blancheroze, médecin et théologien, est plus ou moins pénétré des doctrines de Joachim de Flore. Son exposition de la doctrine eucharistique est particulièrement malheureuse, puisqu'il va jusqu'à identifier trans-substantiation et mutation substantielle. Si le dominicain Dominique de Montbousson a quelques interventions heureuses, il défend d'une manière à tout le moins équivoque l'autorité de l'Eglise en méconnaissant la vraie nature des rapports de l'Eglise et de l'Ecriture. Les Actes de la dispute ont été rédigés par Viret ; une excellente édition critique en a été publiée par A. Piaget en 1928. A la suite de ce dernier, l'auteur admet leur caractère vérifique.

La seconde partie de ce travail expose les différents points de la discussion : Règle de foi, justification par la foi avec les divers problèmes qui se posent à ce sujet ; les sacrements, l'Eucharistie en particulier (la controverse porte avant tout sur la messe), le culte en esprit et en vérité ; l'Eglise du Christ : le pouvoir des clefs, les rapports de l'Eglise et l'Etat ; ceux du mariage et du célibat ; la vraie nature de la liberté chrétienne. L'examen de ces diverses questions permet à l'auteur d'excellentes mises au point doctrinales, dans un esprit à la fois ferme, compréhensif et nuancé.

La troisième partie aborde en définitive un sujet nouveau, assez vaste et complexe. On ne saisit peut-être pas toujours, qu'on nous permette cette légère réserve, le lien organique existant entre la très modeste dispute de Lausanne et les multiples problèmes historiques et doctrinaux agités dans les dernières pages de ce livre.

Cette dernière partie, intitulée « De Lefèvre à Calvin », comprend trois chapitres : Farel disciple de Lefèvre d'Etaples ; la conversion de Farel au protestantisme ; pourquoi Farel et Viret sont-ils devenus calvinistes ?

Les pages consacrées à Lefèvre d'Etaples et à son influence sur Farel nous paraissent tout particulièrement heureuses ; on y évoque bien la physionomie tourmentée de cet humaniste mystique qui oscille entre la foi traditionnelle et les doctrines nouvelles. Son influence sur Farel constitue dans

l'évolution de celui-ci un point de départ. Le réformateur dauphinois a trouvé chez Lefèvre le principe de la « *sola scriptura* », dont celui-ci ne tire pas d'ailleurs toutes les conséquences ; il a appris à négliger l'obéissance au magistère ecclésiastique, la croyance en la valeur méritoire des œuvres accomplies par amour, la valeur de la prière adressée aux saints. Par ailleurs, Lefèvre conserve la foi en la présence réelle et admet le caractère sacrificiel de la messe. Il n'enseigne pas la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule. En définitive, dans cette dernière partie, l'intention principale de l'auteur est, on l'a noté très justement (C. Journet : NV 32 [1957] 150 s.), « d'apporter une contribution valable à l'histoire de la genèse de la pensée calviniste en particulier en ce qui concerne les rapports de la foi et des œuvres, de la justification et de la sanctification ». « On s'imagine souvent que Calvin, ayant remarqué les insuffisances du luthéranisme trop négatif en face de la doctrine scripturaire de la sanctification, a voulu le corriger de l'extérieur en lui apportant le complément qui lui manquait. En réalité, Calvin n'a pas pris pour fondement de sa doctrine la théologie de Wittenberg, mais celle que nous révèle la dispute de Lausanne. Bien longtemps avant la conversion de Calvin au protestantisme, Farel avait réalisé une synthèse de la doctrine de Lefèvre et de Luther » (Bavaud, p. 205).

A Lausanne « les Réformateurs romands enseignent d'une part : Sans la foi vive personne n'est justifié et, d'autre part, ils prétendent : Dans la foi vive, seule la foi, à l'exclusion de la charité, opère la justification. La première affirmation est d'origine fabrisienne, la seconde, d'origine luthérienne. Farel unit dans sa théologie deux courants de pensée contradictoires et qui normalement devraient s'exclure » (ibid., p. 171). « La première formule explique pourquoi l'*Institution chrétienne* insiste tant sur la nécessité de la sanctification, la seconde nous apprend pourquoi Calvin reprend le thème de la justice imputative » (ibid., p. 206). « Si le calvinisme renferme des thèses contradictoires, n'en cherchons pas ailleurs la cause que dans l'union réalisée par Farel et ses amis de deux théologies opposées, celle de Lefèvre et celle de Luther » (p. 206).

Voici donc, selon M. Bavaud, la conclusion qui s'impose sur les rapports du luthéranisme et du calvinisme au sujet de la justification : « Les théologies calvinistes et luthériennes s'accordent substantiellement sur le problème de la justification, mais nous pensons que le point de départ des deux systèmes est différent. Sous l'influence d'une expérience personnelle, Luther croit découvrir dans l'Écriture que la nature est totalement corrompue par le péché ; il en conclut logiquement que nous sommes justifiés par la foi seule. Pour Calvin, au contraire, le point de départ se situe sur le plan théologal : quels sont les rapports de la foi et de la charité dans la foi vive ? C'est en refusant à la charité la dignité de cause de la justification que Calvin en a déduit, selon les lois d'une logique rigoureuse, que la nature était totalement corrompue. Si la thèse de la corruption de la nature est le point de départ du luthéranisme, elle est le corollaire du calvinisme » (p. 208 s.). La solution apportée par B. à cet important problème historique est-elle de tout point satisfaisante ? Il est malaisé de le dire. Elle a en tout cas l'avantage de nous ouvrir des perspectives nouvelles, éclairantes et suggestives sur la question.

On ne peut en tout cas que souscrire à cette affirmation de sa conclusion : « Le nominalisme n'explique pas, à lui seul, la naissance de la Réforme. L'histoire nous montre que l'abandon de la tradition catholique s'est produite avec Luther *sur le plan de la spiritualité* avant même de se manifester dans le domaine théologique. En effet, que veut le Réformateur et, après lui, tous ses disciples ? Donner aux consciences une certitude absolue de leur salut. Cette préoccupation était tout à fait étrangère aux théologiens nominalistes. Ne simplifions donc pas le problème des origines de la Réforme en le réduisant exclusivement à une mauvaise conceptualisation d'intuitions authentiquement chrétiennes. En réalité, ce problème est plus complexe... » (p. 210 s.). Serait-ce un jugement téméraire de penser que l'auteur vise ici la position, schématique à l'extrême, de Bouyer dans son livre, si suggestif et intéressant par ailleurs : « Du Protestantisme à l'Eglise » ? Peu importe : on gagnera toujours, nous semble-t-il, à envisager sous tous leurs aspects les graves problèmes que pose à l'esprit un mouvement religieux comme celui du XVI^e siècle. Remercions M. Bavaud d'avoir attiré notre attention sur ce point.

M. GÉTAZ OP

Orcibal Jean : Port-Royal entre le miracle et l'obéissance. Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly. – Desclée de Brouwer [Bruges] 1957. 197 p.

Cet ouvrage, écrit par un spécialiste des études concernant Port-Royal, présente un intérêt à la fois historique et psychologique. Grâce à la mise en œuvre de documents inédits, il offre une contribution appréciable à ce travail de découverte du vrai Port-Royal, envisagé sous tous ses aspects, dont on voit de plus en plus la nécessité. Sainte-Beuve, par exemple, n'a consacré qu'une brève mention à cette Flavie Passart, dont la vie et le caractère constituent en définitive l'objet principal de cette étude. L'auteur s'efforce de rechercher les raisons de son changement d'attitude puisque, après avoir fait partie des « résistantes », elle en vint à être le porte-parole du parti de la soumission ; il cherche à déterminer sa part d'influence dans le conflit des tendances qui divisaient Port-Royal à ce moment, le rôle qu'elle a joué, la nature de ses rapports avec l'archevêque de Paris, Péréfixe. Il essaie enfin, et c'est l'aspect psychologique de son travail, de résoudre l'éénigme de cette personnalité au comportement si déconcertant, pour ne pas dire aberrant. Il le fait en s'inspirant des données de la psychopathologie actuelle et de la caractériologie (cf. p. 182 s., n. 97). « C'est bien de la pathologie que relève pour la plus grande part le cas de la malheureuse Flavie Passart » (p. 102). « Son hystérie est née d'un mécanisme de protection contre l'angoisse que provoquait en elle la dissolution de ses synthèses mentales, sous le coup d'émotions trop nombreuses, et trop violentes, pitoyable désarroi que nous avons vu noter les témoins les plus mal intentionnés, et elle a grandi sur le terrain d'un infantilisme psychique voisin de la mentalité primitive et par là aussi sensible que celle-ci à la suggestion » (p. 103).

Chez elle d'ailleurs « la spontanéité l'emportait de beaucoup sur le calcul, ou, en d'autres termes, l'hystérie proprement dite sur la mythomanie » (104).

L'auteur se livre en guise de conclusion à un parallèle entre les deux rivales : Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly et Flavie Passart. Tout les oppose l'une à l'autre : milieu social, caractère, – l'une (Flavie) est une grande nerveuse, l'autre, une passionnée – qualités intellectuelles et morales, voire même conception de la vie spirituelle : l'une (Angélique) se livre à une oraison méthodique et discursive qui revient à faire de la prière un enchaînement logique de pensées ; l'autre (Flavie) était attirée par une mystique affective d'assez mauvais aloi d'ailleurs (p. 119). Les deux héroïnes n'ont en somme de commun qu'un certain déséquilibre psychique. L'une et l'autre étaient victimes de leur faiblesse nerveuse et de la vivacité de leur imagination. L'ouvrage se termine par deux appendices dont le second (« La sœur Marie-Gabriel Houel et son « encyclique » sur les miracles de Port-Royal) est particulièrement révélateur d'une certaine mentalité régnant alors à Port-Royal.

M. GÉTAZ OP

Desautels, Alfred R., SJ : Les Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle. 1701-1734. (Bibliotheca Instituti historici SJ, vol. VIII.) – Institutum historicum SJ, Roma 1956. xxvii-256 p.

Cette étude est le résultat du dépouillement conscientieux des fameux Mémoires de Trévoux de 1701, date de leur fondation, jusqu'à 1734. A partir de ce moment, nous dit l'auteur, la lutte devient plus ouverte et plus vive, les masques tombent et les rédacteurs se rendent compte enfin de l'ampleur et de l'urgence du danger. Ce livre nous fait connaître, et c'est ce qui fait son intérêt, la prise de position des Mémoires à l'égard de presque tous les problèmes philosophiques, moraux et théologiques agités à l'époque. Les questions littéraires, notamment la fameuse querelle des anciens et des modernes, ne sont pas négligées. Il y a cependant une exception notable et caractéristique. « On constate l'absence de toute référence à certains traités théologiques inspirés des décrets gallicans de l'Assemblée du clergé de 1682 ou des décrets sévèrement augustiniens de celle de 1700. N'étant pas libres de s'écarter de ces directives sans risquer des ennuis avec le Parlement, les rédacteurs se conduisirent avec toute la prudence requise. Ainsi, ils n'ont ni attaqué ni mentionné les ouvrages favorisant la thèse de la damnation en masse des païens, ou celle rejetant l'inaffabilité personnelle du Pape. Ces doctrines allaient à l'encontre des traditions théologiques de la Compagnie » (p. 243 s.).

L'ouvrage est divisé en quatre parties. Première partie : *Les Mémoires de Trévoux et les problèmes philosophiques de l'époque*. Résolument anticartésiens, les rédacteurs s'attaquent avec plus de force encore à Malebranche qu'ils accusent de spinozisme. La sympathie de Fénelon, leur ami, pour l'oratorien philosophe n'est pas sans les embarrasser. Ils voient un certain intérêt à la physique cartésienne et au système de Newton. S'ils sont favorable à la théorie copernicienne, leur opposition à celle de Newton devient toujours grandissante.

La seconde partie considère les Mémoires comme témoins des idées morales et pédagogiques. Ils doivent constater, non sans un regret caché sans doute, le déclin du probabilisme. « Victorieux sur le front du jansénisme,

les Jésuites devaient avouer leur impuissance à sauver le probabilisme. Ils ne résistaient plus. Leurs moralistes étaient passés au camp des probabilistes » (p. 68). Pascal n'est évidemment pas leur homme. « Son nom apparaît rarement dans leurs extraits ; mais, on ne le sent que trop, ils ne peuvent l'écrire sans quelque irritation » (p. 69). Au reste, ce qui les préoccupent le plus et à juste titre, c'est la sécularisation de la morale (ch. III).

La troisième partie envisage la prise de position des Mémoires à l'égard des querelles théologiques : Jansénisme, Quiétisme, Gallicanisme sont successivement envisagés ; le problème de la validité des organisations gallicanes attire aussi leur attention (p. 162-170). Ils livrent, comme il fallait s'y attendre, un combat acharné contre le jansénisme et minimisent par contre la gravité de celui que les incrédules commencent à livrer à l'Eglise.

C'est à la défense de la foi chrétienne assumée par les rédacteurs que la dernière partie est consacrée. Leur effort apologétique manque d'ampleur et de vigueur intellectuelle. Ils font preuve d'un fidéisme étroit, d'une incapacité totale à saisir la gravité de la situation et la portée exacte des débats qui s'engagent. Le seul point où ils se montrent plus compréhensifs et avertis, est le problème de l'Ecriture Sainte tel qu'il se le posait après la controverse entre Bossuet et Richard Simon (p. 229 et ss.). En dépit de leur bonne volonté, de leur réel souci d'information, de leur sincère préoccupation de défendre l'Eglise, malgré quelque réaction heureuse dans l'appréciation de certains livres ou de certains courants doctrinaux, les rédacteurs apparaissent dans l'ensemble inférieurs à leur tâche. Il faut dire à leur décharge qu'ils n'étaient pas les seuls.

Cette étude constitue une contribution appréciable à l'histoire des idées au XVIII^e siècle. Il faut souhaiter que le R. P. Desautels continue son travail en étudiant avec autant de soin la période des Mémoires qui s'étend de 1734-1765.

M. GÉTAZ

Pritz, Josef : Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert. (Freiburger Theologische Studien, 71. Heft.) – Verlag Herder, Freiburg im Br. 1957. xvi-302 S.

Franz Werner (1810-1866) war in Österreich einer der ersten Rufer für die Freiheit der Kirche gegenüber dem nach-josefinischen Staatskirchentum und für die wahre kirchliche Lehre gegenüber einer verwässerten aufklärerischen Theologie. Der Verfasser zeichnet hier zunächst das Lebensbild Franz Werners. Er stammt aus St. Pölten und wirkte hauptsächlich in dieser Diözese, meist in theologischen Lehranstalten. Für kurze Zeit betätigte er sich politisch, als Abgeordneter auf dem Frankfurter Nationalkongreß. Klar durchschaute er damals die Gefahren einer preußischen Hegemonie. Für seine integre Haltung ist bezeichnend, daß er von den einen als « ultramontan », von den andern als « ultraliberal » verketzt wurde. Unermüdlich rief er zur Erneuerung des kirchlichen Lebens auf. Manchen Widerständen zum Trotz setzte er sich für eine gründlichere wissenschaftliche Bildung des Klerus ein. Die « Hofbischofe », die untertägig am status quo der kirchlich-staatlichen Beziehungen festhielten, forderte er freimütig auf, die neuge-

wonnenen Freiheiten der Kirche wahrzunehmen, die Mitarbeit des Klerus durch die Feier von Diözesansynoden zu aktivieren, die Behandlung von Ehesachen nicht weiterhin weltlichen Gerichten zu überlassen, usw.

Besondere Beachtung verdient die Auseinandersetzung Werners mit *Hermes* und seinem System. Vor Werner setzte die antihermesianische Kritik meist nur an der Peripherie des hermesianischen Systems an. Franz Werner durchschaut den Zentralirrtum von Hermes: die Nichterfassung einer wesentlich übernatürlichen Ordnung. Die heiligmachende *Gnade* ist für Hermes nur eine in Gott bleibende Geneigtheit, uns aktuelle Gnadenhilfen zu schenken, nicht ein *habitus* in uns. Die *Rechtfertigung* wird nur als aktuelle Sündenvergebung verstanden. Aus Angst vor dem Pantheismus und vor einer Beeinträchtigung der Willensfreiheit versteht Hermes die Gnade nicht als ontische Erhöhung und seinsmäßige Verbindung des Menschen mit Gott. Daher auch der irrite *Erlösungsbegriff*: Die Sünde macht Gott nicht wirklich dem Menschen abgeneigt. Gott bleibt im Grunde unwandelbar dem Menschen versöhnt. Er fordert bloß zur Erziehung des sündigen Menschen eine Genugtuungsleistung, die auch nach dem strengen Recht als für eine Versöhnung ausreichend betrachtet werden muß. Hermes sieht nicht, daß die *Sünde* einen objektiven Zwiespalt zwischen Gott und dem Menschen begründet, weil für ihn Heiligkeit und Sittlichkeit nicht im Wesen Gottes gründen, sondern nur in einer von Gott (willkürlich) gesetzten äußeren Ordnung, und weil der Verlust der Gnade nicht als ein Herausfallen aus einer seinsmäßigen übernatürlichen Ordnung verstanden wird. Hermes muß die übernatürlichen Wirklichkeiten erkennen, weil er unter kantianischem Einfluß einen deistischen und subjektivistischen *Gottesbegriff* vertritt. Die Erkenntnis des Wesens Gottes ist dem Menschen nicht einmal kraft der Offenbarung möglich. Der Mensch kann sich höchstens im subjektiven Vorstellungsvermögen ein Bild von Gott machen, so absolut ist die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf. Konsequent kommt Hermes zu der von der Kirche verworfenen Auffassung, daß die *Vernunft* Hauptrichtschnur und einziges Mittel der Erkenntnis übernatürlicher Wirklichkeiten ist. Nur der philosophisch Ungebildete ist auf die Offenbarung angewiesen.

Dieser kurze Überblick zeigt, daß diese Monographie nicht nur den österreichischen Kirchenhistoriker interessieren wird, sondern von allgemeinerem theologiegeschichtlichem Wert ist.

G. HOLZHERR OSB

Religionsgeschichte

Vereno, Matthias: Mythisches Wissen und Offenbarung. (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, hrsg. v. Thomas MICHELS OSB, 1.) – Aschendorff, Münster 1958. 111 S.

Fünf Vorträge des Autors, gehalten an den Salzburger Hochschulwochen, sind in diesem Bändchen zu einer Skizze des Mythos, seiner Motive (II), seiner Gestaltungsbereiche in Astrologie und Alchemie (III), seiner Über-

windung (IV) und seiner möglichen Geltung im christlichen Aeon (V) zusammengefaßt.

Der thematische Verlauf ist folgerichtig aufgebaut, und das in II und III verwendete Material besticht durch seine Fülle und Anschaulichkeit. Wir erfahren von nordischen Kosmo- und Anthrogonien, vom Kultopfer, wie es im Rigweda überliefert ist, von chinesischer, iranischer und ägyptischer Mythologie als Ausdruck der makrokosmisch-mikrokosmischen Entsprechungsganzheit. Als veranschaulichender Aspekt der Extensität und Intensität des Kosmos (ausgedehnt und gerichtet) sind Astrologie und Alchemie angeführt, die wiederum in der Vielfalt ihrer Erscheinungen klar und verständlich in den Blick kommen. So etwa in der Darstellung der symbolischen Systematik der Astrologie als orientalisch-abendländisches Entsprechungssystem (51 ff.).

Worauf es jedoch im Versuch eines Vergleiches zwischen Mythos und Offenbarung ankommt, sind die denkerischen Voraussetzungen, welche sich der Forscher auferlegt oder für welche er optiert. In I legt sich der Autor auf eine konsequent theologisch-historische Methode fest, die er mit der « Uroffenbarung » unterbaut. Der Mythos öffnet sich der objektiven Erkenntnis durch den Sprung in den Glauben (11), in dessen Licht er als « die durch die Sünde gebrochene Überlieferung der Wahrheit » definiert wird (17). Die *λόγοι σπερματικοί*, zwar der theologischen Tradition entnommen, sind doch allzu bequeme Krücken, um ein ethnologisch und entwicklungs geschichtlich umstrittenes Problem einfach in Christus sich absorbieren zu lassen. Wer jedoch die Esoterik des Mythos durch die dem Mythischen eigene Aussageweise löst, verfällt, so meint V., der Hybris, durch eigene Erkenntnisfortschritte die Erbsünde aufheben zu wollen (22).

Aus dieser Sicht ergeben sich dann etwa folgende Sätze. « Damit ist eine mythische Lehre nie als solche wahr » (64). Wir sind also wieder etwa bei der euhemeristischen Interpretation angelangt. – « Sobald wir vom Mythos her denken, verfehlen wir unser Ziel » (74). Das heißt doch: der Mythos hat keine Eigentlichkeit. Nach Schellings Philosophie der Mythologie würde man dadurch aber seinen eigenen Standpunkt mythologisieren. Merkwürdig muten im vorliegenden Band die Ausführungen über die mariologischen « Inbegriffe » an. Sie gipfeln im Urteil: « In ihr (Maria) ist das Ziel allen mythischen Strebens ... restlos erfüllt ... Maria ist die katholische Antwort auf alle Entmythologisierung » (79 f.).

Auch die Durchführung des Analogieprinzips (V) von der Ähnlichkeit in je größerer Unähnlichkeit vermag nicht in allen Punkten kritischer Be trachtung standzuhalten.

G. MAINBERGER OP

Kirchgässner, Alfons : Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. – Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959. 551 S., 16 Bildtafeln.

Der Autor, katholischer Großstadtpfarrer und Schriftsteller, will ein tieferes Verständnis des katholischen Kultes vermitteln und zwar durch den Nachweis, daß die Kulturformen mit den religiösen Überlieferungen der gesamten Menschheit verflochten sind und in ihnen wurzeln. Dabei wendet

er sich nicht an den Spezialisten der Religionswissenschaft oder der Liturgiegeschichte, sondern an einen weiteren Kreis. So kann er also auf die Belege für die vielen Einzeltatsachen und für ihre Deutungen verzichten und außerdem die benutzte Literatur in einer Liste von 75 – meist deutschen, sowie einigen französischen und englischen – Büchern zusammenfassen (auch ohne z. B. anzumerken, daß M. Eliade, « Traité d'histoire des religion » das Original von « Die Religionen und das Heilige » ist).

In den ersten Hauptstücken wird vor allem das Symbol behandelt und die Kategorien der Entsprechung, Teilhabe, Kraft, Heiligkeit und Reinheit ; im fünften bis achtten Hauptstück : Wort, Mythos, Ritus, Opfer, Spiel, Magie, Ort, Grenze, Mitte, Zeit, Fest, Beginn, Ende, Kreislauf, Wiederholung, Prozession, Berührung, Verhüllung, Salbung usw.

Überraschend ist die geistige Freiheit des Autors. Traditionen, so heißt es z. B. S. 237, wie der Dualismus rein-unrein, der den Segnungen zu Grunde liegt, behaupten sich gegenüber einem sich klärenden Gottesbegriff, obwohl sie logischerweise abgetan werden müßten. Aber solche tragenden Gedanken, die ganzen Abschnitten zu Grunde liegen, werden vielfach, wenn nicht sogar zumeist, von der gehäuften Menge der Einzeltatsachen zugedeckt. Wie die Lektüre für den, der sich ein wenig in der Fachliteratur auskennt, ermüdend ist, so muß sie für den eigentlich gemeinten Durchschnittsleser eher verwirrend sein.

Der Verfasser oder einer seiner Freunde sollte darum den gedanklichen und grundsätzlichen Teil herausheben (er läßt sich auf etwa 50 Seiten zusammenziehen) und die einzelnen Thesen durch ein oder das andere klar durchgeführte Beispiel veranschaulichen. Ein solch durchsichtiges Büchlein wäre das religionsgeschichtliche Gegenstück zu Guardinis psychologischem Meisterstück « Von heiligen Zeichen » und würde die hohe und praktische Zielsetzung des Autors weit besser, d. h. praktischer erreichen als dieser schwere Band.

F. BORNEMANN SVD

Gardet, Louis: Connaître l'Islam. (Je sais – Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle. – Quatorzième partie : Religions non chrétiennes et quête de Dieu. N^o 143.) – Librairie Arthème Fayard, Paris 1958. 159 p.

Es ist keine leichte Aufgabe, auf so engem Raum die wesentlichen und die aktuellen Aspekte des Islams darzustellen. Louis Gardet hat die Fülle des Stoffes in vorbildlicher Weise gemeistert. Von den 9 Kapiteln behandeln die ersten 5 Geschichte und Wesen des Islam (Les Origines, S. 15-32 ; Développements historiques, S. 33-44 ; La communauté musulmane, S. 45-60 ; Elaboration des valeurs de foi, S. 61-81 ; Les actes de l'homme et sa destinée, S. 82-93), die letzten 3 die gegenwärtige Situation mit ihren Problemen (Figure de l'Islam contemporain, S. 104-122 ; Les problèmes de l'Islam contemporain, S. 123-139 ; Islam et chrétienté, S. 140-155), während das 6. Kapitel (Culture et humanisme, S. 94-103) auch inhaltlich den Übergang zwischen den beiden großen Teilen bildet.

Die Stellung des Korans gegenüber den christlichen Mysterien (S. 28-30) wird treffend dahingehend gekennzeichnet, daß man eher von Unkenntnis

der christlichen Dogmen in ihrer authentischen Form als von deren direkter Leugnung sprechen muß (S. 29). Auf 12 engbedruckten Seiten wird ein instruktiver Überblick der islamischen Geschichte gegeben (man sehe z. B. die gedrängte und doch klare Aufzählung von 7 Faktoren der Spaltung in der Abbasidenzeit, S. 37 f.). S. 45, Anm. 1, wird mit Recht davor gewarnt, den christlichen Begriff der Kirche u. ä. auf die ganz anderen Gegebenheiten des Islam anzuwenden. Bei der Darstellung der islamischen Mystik (S. 88-93) weist der Autor darauf hin, daß zwar das islamische Moralgesetz im wesentlichen dem Dekalog entspricht, daß aber ein *Gebot* der Gottesliebe (wie Deut 6,4) nicht vorhanden ist (S. 89).

Es gäbe noch viele solcher treffenden Bemerkungen und Formulierungen hervorzuheben – zumal da ein mit dem Stoff noch nicht vertrauter Leser zunächst über manches hinweglesen und erst allmählich die Verbindung von Kürze und Exaktheit schätzen lernen wird –, aber der Raum erlaubt es nicht. An Ausstellungen ist nur sehr wenig anzubringen. Einige Druckfehler sind übersehen worden (dure statt dures, S. 32 ; Welhausen statt Wellhausen, S. 36, zweimal ; tribu statt tribut, S. 36 ; chérifiennes hasamide statt chérienne hasanide, S. 42 ; muslin statt muslim, S. 59 Anm. 3 ; Schact statt Schacht, S. 66 Anm. 6 ; survécut statt survécu, S. 75 , fut statt furent, S. 76 ; *ta'til* statt *ta'wil*, S. 79 ; attermoient statt atermoient, S. 115 ; Barhayn statt Bahrayn, S. 116 ; Lybie statt Libye, S. 116 ; Islâ statt Islâm, S. 147 Anm. 7, négatrice statt négatrices, S. 154 ; éminement statt éminemment, S. 156). Inhaltlich sind nur einige kleine Versehen anzumerken : Die Christen in Nağrân waren wohl eher Monophysiten als Nestorianer (S. 30 f., 58). Wenn Negerafrika jetzt 51-55 Millionen Muslime zählt (S. 43), kann ihre Zahl im 18. Jahrhundert noch nicht 35-40 Millionen betragen haben (S. 42). S. 51 ist statt *khorbân* wohl zu lesen *khérém*. Die Angabe, daß es in Japan 800 000 Muslime gibt (S. 121), wird im Annuaire du Monde Musulman 1954 nur mit großem Vorbehalt wiedergegeben (« très douteux », a. a. O. S. 105). Bei den Angaben über Bevölkerungsdichte pro qkm in den « Bidonvilles » nordafrikanischer Städte (S. 137) muß ein Versehen vorliegen. Die Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft erscheint nicht in Fribourg (S. 154 Anm. 20), sondern in Schöneck bei Beckenried (Schweiz).

Diese kleinen Schönheitsfehler beeinträchtigen aber in keiner Weise den hohen Wert des Buches. Besonders originell sind die vier letzten Kapitel ; vor allem das Schlußkapitel « Islam et chrétienté », mit seiner meisterhaften Verbindung von dogmatischer Korrektheit und irenischer Haltung, verdient eine aufmerksame und wiederholte Lektüre. Die Gefahren eines christlich-islamischen Dialogs werden klar umschrieben (S. 142-145) und ungeeignete Wege entschieden abgelehnt : « ... il ne semble pas que la rencontre Islam-chrétienté doive se faire sur un mode de débats apologétiques, et point davantage selon des recherches de pseudo-ententes dogmatiques » (S. 145) ; anschließend werden dann aber beachtenswerte positive Vorschläge gemacht (S. 145-155). So führt das Buch von der geschichtlichen Darstellung zu recht aktuellen Gegenwartaufgaben.

J. HENNINGER SVD

Missiologie

Camps, Arnulf, OFM: Jerome Xavier SJ and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial works and missionary activity. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa VI.) – Schöneck-Beckenried 1957. xix-260 p.

Über die Geschichte der Jesuitenmission im Reiche des Großmogul ist bereits mehrfach wissenschaftlich gearbeitet worden. Ich weise nur hin auf Edw. Maclagan 1896, London 1932². Auch Hieronymus Xavier, der Neffe des hl. Franz Xavier, ist kein Unbekannter mehr seit den Arbeiten von H. Hosten SJ und A. Santos SJ. Aber seine Arbeit ist noch nicht wissenschaftlich gewürdigt worden auf Grund seiner meist persischen Schriften. P. Camps war in der glücklichen Lage, sie in verschiedenen europäischen Bibliotheken vorzufinden und insbesondere die Schätze des Generalarchivs der Jesuiten frei benutzen zu dürfen. Bei der Literatur hätte auch wohl M. Müllbauers Geschichte der kath. Mission in Ostindien, Freiburg 1852, mit seinen Hauptquellen erwähnt werden dürfen.

Camps beschränkt sich im 1. Kapitel auf eine kurze Lebensbeschreibung: geb. 1549, SJ 1568, Indien 1581, Mogulreich 1595, am Hof Akbars — 1605, am Hof Jahangirs — 1615, in Goa 1617. Dann gibt er eine kritische Übersicht über seine literarische Tätigkeit. Im 2. Kap. behandelt er die religiöse Lage im Mogulreiche zu jener Zeit, im 3. als Hauptgegenstand seine Kontroversschriften, im 4. seine persönliche missionarische Tätigkeit.

Die herrschende Religion Nord-Indiens war bis zur Zeit der Mongolen der Hinduismus gewesen und war es auch noch zur Zeit Akbars. Die herrschenden Mongolen waren in ihrer Gesamtheit zum Mohammedanismus übergetreten. Kaiser Akbar aber war von dem Ehrgeiz erfüllt, sein Volk religiös zu einigen, er berief die verschiedenen Religionsdiener an seinen Hof, um mit ihnen über die wahre Religion zu disputieren oder sie mit einander disputieren zu lassen. Er anerkannte vielfach die Lehre der Jesuiten, freute sich über die Abfertigung der Mohammedaner. Der Erfolg war die Freiheit für die Predigt des Evangeliums (1602), aber für sein Volk begründete er eine eigene Religion, die er Din-i Ilahi, die göttliche Religion, nannte. Jahangir wandte sich schließlich zum Mohammedanismus zurück.

Xavier bemühte sich besonders um die Gunst, möglicherweise auch um die Bekehrung des Kaisers, weil ohne dessen Willen die christliche Mission im Mogulreiche nicht möglich war. Dazu hatte er die Möglichkeit des freien Disputes mit den Mohammedanern am Hofe, die er als die führende Klasse besonders ins Auge faßte. Dazu verfaßte er zunächst in portugiesischer, dann in persischer Sprache sein umfangreiches Hauptwerk *Fonte de Vida*, « Lebensquell », das von Camps eingehend analysiert und besprochen wird. Es ist ein Gespräch zwischen dem Philosophen, dem Mullah und dem Pater, in dem zunächst die Fragen um den einen und dreifaltigen Gott besprochen und der Mohammedanismus mit dem Christentum verglichen wird. Xavier zeigt sich als hervorragender Kenner des Koran und der Hadith, der Überlieferung, ohne daß er auf frühere Arbeiten zurückgreifen konnte. Für die christliche Lehre standen ihm jedenfalls mehrere Werke des hl. Thomas von

Aquin zur Verfügung. So wurde das Buch auch späterhin als Handbuch für die Diskussionen mit den Mohammedanern benutzt.

Xavier war ein hervorragender Missionar, der gerne sein Leben im Martyrium eingesetzt hätte, wie es sein Vorgänger Rudolf von Aquaviva 1583 getan hatte. Mit 46 Jahren gab er sich der Erlernung der schwierigen persischen Sprache hin und brachte es zur Beherrschung dieser Sprache, dazu wohl auch des Hindostani, trotzdem er sich der Hindus weniger annahm und auch vom Ordensgeneral gemahnt wurde, das Volk nicht zu vernachlässigen. Bezgl. seiner anderen Schriften bemerkt Camps, daß der persische, vom holländischen Protestant Louis de Dieu 1639 lateinisch herausgegebene Traktat über das Leben Jesu und des Apostels Petrus von Rom indiziert wurde. Darüber hätte man gern näheres gehört. Nach Heinr. Reusch (Der Index der verbotenen Bücher, II, Bonn 1883-85, 89 f.) wurden 1646 alle Schriften von Louis de Dieu indiziert, im Jahre 1661 aber speziell die Übersetzung von Xavier, und noch einmal am 8. 3. und am 13. 11. 1662. Ob diese Indizierung wegen der von Louis de Dieu geübten Kritik erfolgte, wird nicht gesagt. Jedenfalls scheint es, daß Xavier nicht genügend zwischen den Berichten des Evangeliums und der Apostelgeschichte und den apokryphen und legendären Nachrichten unterschied, wogegen Louis de Dieu in einer Abhandlung von ca. 100 Seiten protestiert hatte.

Leider entsprach der Erfolg nicht den Bemühungen. Es gab hervorragende Konvertiten, sowohl unter den orientalischen Christen wie den Hindus und den Mohammedanern, aber ihrer waren sehr wenige. Xavier mußte nach 18jähriger Tätigkeit feststellen, daß er nie durch Gründe einen Mohammedaner bekehrt habe. Die Bekehrten seien durch menschliche und materielle Gründe zur Konversion gekommen, die Vornehmen, um Europäerinnen heiraten zu können. Die Hauptgemeinde von Agra umfaßte 1604 einschließlich der Portugiesen und der früheren Schismatiker 310 Christen. Statistiken sind nicht bekannt geworden. So fragt man sich, ob es recht war, so großes Gewicht den « führenden » Schichten beizulegen. Ob bei den unterdrückten Hindus nicht doch mehr zu erreichen gewesen wäre ?

Jedenfalls müssen wir dem Autor dankbar sein für seine mühevolle und ergebnisreiche Arbeit, die uns einen tiefen Einblick in eine fremde Welt gestattet. Für die Islamkunde und die Mohammedanermission bietet die Arbeit viele Anregungen und Einsichten. B. BIERMANN OP

Niederberger, Oskar, SMB : Kirche-Mission-Rasse. Die Missionsauffassung der Niederländisch-Reformierten Kirchen in Südafrika. (Neue Zeitschrift f. Missionswissenschaft, Supplementa IX.) – Administration der NZM, Schöneck-Beckenried, 1959. xvii-402 S.

Das Thema des Buches ist aktuell und wird zumal jeden interessieren, der schon einmal von der Stellungnahme der Südafrikanischen Union und von der Apartheid gehört hat. Diese wird von Katholiken wie Protestant auf das schärfste abgelehnt, und überall wird heute die wesentliche Gleichheit der Rassen verfochten. Wie ist die Haltung der kalvinischen Kirchen Südafrikas zu verstehen, welche die Rassenpolitik der Union unterstützt ?

Verf. hat das Mögliche getan, um auf diese Frage eine authentische

Antwort geben zu können, hat zumal die in Europa schwer zugängliche afrikanische Literatur gesammelt und durchgearbeitet. Daß er die weißen Afrikaner « Afrikaaner » nennt im Gegensatz zu den Schwarzen, erscheint mir ungeschickt, da nur die Schreibweise verschieden ist. Man würde besser bei der Bezeichnung « Afrikander » bleiben.

Im 1. Abschn. legt Verf. den Kirchenbegriff Kalvins und der niederländischen Reformierten Kirchen geschichtlich dar und verfolgt dann im 2. Abschn. die Entwicklung ihrer Mission vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, im 3. die Entfaltung im 19. und im 4. den Ausbau und die « Rechtfertigung », d. h. die Selbst-Verteidigung der Kirchen gegen die erhobenen Einwände.

Wenn van Riebeeck bei der Gründung der Kap-Kolonie 1652 die Verbreitung der wahren Religion hervorhob, so war diese doch dem Handel untergeordnet und blieb bis zur Besetzung durch die Engländer (1795) eine Frage der eigenen Grenzen und der Sklaven-Bekehrung. 1804 löste sich die Kapkirche von der eigenen Mutterkirche, der Gemeinde von Amsterdam und ihrer « Classis ». Nach dem Großen Treck (1835/1838) trennte sich in Transvaal 1853 die Nederl. Hervormde und 1858 die Gereformeerde Kerk von der Kapkirche. 1862 wurde ein Teil von der Kapkirche abgetrennt und es bildeten sich seit 1865 die Kirchen von Oranje-Freistaat, Natal und Transvaal.

Von der Kapkirche wurden dann wieder seit 1881 eigene Missionskirchen gegründet: 1881 für die Mischlinge im Kap, 1926 in Nyassaland, 1921 für die Bantus in S. Afr., 1952 in Südrhodesien, 1956 in Nigerien. Auch von der Or. Freistaat-Kirche gingen zwei Missionskirchen aus: 1910 für die dortigen Bantu, 1943 in Nord-Rhodesien. Auch in Natal wurde eine Bantu-Kirche gegründet 1952 und in Transvaal 1932 (Tafel S. 387 f.).

Im Schlußkapitel faßt V. das Ergebnis der Untersuchungen zusammen. Er konstatiert einen großen Wandel der angewandten Missionsgrundsätze. Sie haben sich mit der Geschichte entwickelt, in der die Ref. Kirchen den Ausdruck des Willens Gottes erblicken. Mit Recht erklärt V., daß die Grundlage (auch im protestantischen Sinne) das Wort Gottes bleiben muß.

Die missionarische Leistung der Ref. Kirchen wird voll anerkannt. Die anfangs vernachlässigte Missionspflicht wird immer klarer gesehen, und zwar als Pflicht der Kirche, unabhängig vom Staat. Aber die « Minderwertigkeit » der Rasse bedingt auch eine Minderwertigkeit der Missionskirche. Der Kirchenbegriff wird einseitig von der Seite der NRKirche aus gesehen und ihr gar ein missionarisches Vorrecht in SAfrika und darüber hinaus zugeschrieben. Ziel wird die Gemeinde- und Sonder-Kirchengründung für die verschiedenen Rassen. Die an sich berechtigte und notwendige Akkommodation wird auf die Spitze getrieben und führt zur Trennung. Für die « Apartheid » ist der Protestantismus nicht direkt verantwortlich, der anfangs jeden Bekehrten als gleichberechtigt anerkannte. Aber er ist mit schuld an der Entwicklung. Sein Kirchenbegriff bot zu wenig Schutz für die Einheit, der kalvinische Determinismus sah zu leicht in geschichtlichen Entwicklungen den Willen Gottes.

Deshalb fordert der V. eine « Neuentdeckung des unzerstörbaren Wertes der Einzel-Persönlichkeit », eine Erneuerung des kirchlichen Lebens, nicht nur in soziologischer, sondern auch in religiöser Beziehung. Nur so wird die Einheit kommen, um die Christus gebetet hat. B. BIERMANN OP.

Liturgik

Stenzel, Alois, SJ : Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie. (Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens, VII-VIII.) – Rauch, Innsbruck 1958. 319 S.

Es kann wohl nicht bestritten werden, daß die Sakramenten-Theologie, aber auch die Pastoral und die Liturgie der Sakramente, in verschiedener Hinsicht vernachlässigt wurden. Neben der Eucharistie – allzu einseitig nur als *Meß-Opfer*, zu wenig als *Mahl* betrachtet – traten die übrigen Sakramente in der Lehre und in der Praxis in den Hintergrund.

Die liturgische Erneuerung besinnt sich wieder mehr auf die Bedeutung der « Sakramente im Leben des Christen » (so der Titel des ins Deutsche übertragenen Werkes des P. Marie-Michel Philipon OP, Herder, Freiburg 1958), zumal auf die zentrale Stellung des ersten und notwendigen Sakramentes, der *Taufe*, die vielfach ein eigentliches « rituelles Winkeldasein » (Jungmann) fristen mußte. Ein Taufbewußtsein entsteht, eine neue Tauffrömmigkeit wird gepflegt. Die Taufe wird wieder als Gemeindeangelegenheit gesehen und als öffentlich-gemeinschaftlicher Gottesdienst gefeiert. Man holt den Taufstein unter der Emporenstiege hervor und stellt ihn in eine eigene Taufkapelle oder sonstwie sinnvoll in das Kirchenganze hinein. Die Kirche selbst hat durch die Reform der Ostervigil die Taufe in den feierlichen Kult integriert und ihre eminente Bedeutung durch die neu in die Osternachtliturgie eingebaute Taufgelübde-Erneuerung eindrücklich ins Bewußtsein der Gläubigen hineingestellt.

Bisher gab es noch keine aus den Quellen herausgearbeitete Synthese der Taufliturgie und ihrer Geschichte, wie sie J. A. Jungmann in seinem Standardwerk für die Messe geschaffen hat. A. Stenzel, Professor in Frankfurt, veröffentlichte nun in der lange Zeit unterbrochenen Innsbrucker Schriftenreihe « Forschungen zur Geschichte der Theologie und des innerkirchlichen Lebens » eine « genetische Erklärung der Taufliturgie », ohne allerdings ein Pendant zu « Missarum sollemnia, eine genetische Erklärung der römischen Messe » seines Lehrers Jungmann bieten zu können und zu wollen, wenn auch dieser im Vorwort « Zum Geleit » die Arbeit seines Schülers neben sein eigenes magistrales Werk stellt und meint, sie sei « geschlossener und zielsicherer » als er es selbst « gekonnt hätte ».

Stenzel will, wie er in der Einleitung sagt, nicht eine Theologie der Taufe, nicht eine Dogmengeschichte der Taufe (eine solche schrieb B. Neuenheuser OSB im 4. Bd. des v. Schmaus-Geiselmann-Grillmeier hrsg. « Handbuch der Dogmengeschichte », Freiburg 1956; s. FZPT 5 [1958] 207-210) ja nicht einmal eine eigentliche Liturgiegeschichte der Taufe bieten. Ihm geht es darum, den Ritus der Taufspendung und dessen Entwicklung aufzuzeigen, die « genetischen Linien der jahrhundertelangen Entfaltung vom schlichten Kern zum kaum noch durchschaubaren Aktgefüge » (10) herauszuarbeiten. Darum gibt er auch keine Erklärung und Exegese der liturgischen Texte und Formeln, oder dann höchstens insoweit sie « für Einordnung, Deutung, Funktion usw. eines Ritus von Belang sein können » (ebd.).

Und gerade dies gehört doch wesentlich zu einer Gesamtdarstellung der Taufliturgie.

In einem ersten Abschnitt untersucht S. « die Taufliturgie der Anfänge » (13-52) und stellt fest, daß in der apostolischen Zeit « kein eigentliches Rituale der Taufe, d. h. keine über Tauchung und Glaubensbekenntnis hinausgehende Ordnung der Taufe, die für die Kirche einheitlich und verbindlich gewesen wäre », bestand (41).

Der 2. Abschnitt : « Die Zeit des klassischen Katechumenates » behandelt die Taufordnung gemäß Hippolyt von Rom und Tertullian (55-76) und die Entwicklung der einzelnen Riten im Osten (77-164) und im Westen (165-197) : Hippolyts « *Traditio apostolica* » ist die Quelle, « in der uns ein ausgebildetes Taufritual erstmalig mit Sicherheit faßbar wird » (55), mit einem organisierten Katechumenat, mit rubrizistisch bis ins einzelne bestimmten Riten, mit der Prüfung der Taufbewerber und dem rituell umschriebenen Taufakt (69) ¹.

Der 3. Teil befaßt sich mit dem noch nicht allseitig geklärten Problem der Taufskrutinien-Ordnung auf Grund des Zeugnisses des Diakons Johannes (201-206), des *Sacramentarium Gelasianum* (207-219) und des *Ordo Romanus XI* (220 ff.) : S. ist von der Theorie Andrieus, nach welcher die Drei-Skrutinienordnung des *Gelasianum* von der Sieben-Skrutinienordnung des *OR XI* abhängt, nicht überzeugt ; er kannte die umfangreiche und mit erstaunlicher Akribie geschriebene Arbeit von Antoine Chavasse (*Le Sacramentaire Gélasien* [Vaticanus Reginensis 316]. *Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VI^e siècle*. Paris-Tournai 1958) noch nicht : dieser hat inzwischen das Gegenteil nachgewiesen, daß nämlich die Ordnung des *OR XI* mit den sieben Skrutinien das letzte Stadium des Katechumenates – und zwar für die Kindertaufe – darstellt.

Für Dogma und Sakramententheologie ist u. a. von besonderer Bedeutung die Tatsache, daß die heutige indikative Taufformel : « *Ego te baptizo in nomine ...* » relativ erst sehr spät aufkommt : Die erste ausdrückliche Bezeugung dieser Formel ist der Brief Paulins von Aquileia an die Synode von Forli aus dem Jahre 796, während sie im Osten schon früher nachgewiesen werden kann (112) ; nach Hippolyt z. B. wird die Taufe mit der dreifachen Glaubensbefragung, der dreifachen Antwort und dem dreimaligen Untertauchen gespendet.

Im letzten Abschnitt geht der Verf. der « Entwicklung vom Taufritus zum Taufordo » (243-308) nach, wobei er unter Taufritus « die in mehrere, zeitlich getrennte Veranstaltungen ausgefaltete Taufvorbereitung und -spendung », unter Taufordo « das praktisch kontinuierlich vollzogene Zeremoniell von Taufvorbereitung und -spendung » versteht (242). Dabei untersucht er den « *Taufbrauch im Frankenreich* », die neuen Kodifizierungen in den

¹ Dazu wäre das inzwischen erschienene wichtige Werk zu konsultieren : J. M. HANSSENS SJ, *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère*. (Orientalia Christiana Analecta, 155.) Roma 1959 (xxxii-547 S.), bes. die Kap. » *L'initiation chrétienne* (127-145) und » *Le cérémonial de l'initiation* » (442-488).

Pontifikalien und Ritualien und schließlich die Vereinheitlichung des Taufordo durch das Rituale Romanum von 1614. Im Schlußkapitel : « Stellungnahme und Ausblick » unterzieht er den heutigen, z. T. recht zufällig herausgebildeten Ordo der Kritik (bedauert z. B. das Fehlen eines eigens für die Kindertaufe geschaffenen Rituales) und meldet Wünsche für die kommende Liturgiereform an.

Die Ausführungen – reichlich durchwirkt von oft recht persönlichen Reflexionen – zeugen von einer ausgezeichneten Kenntnis der Quellen und der verschiedenen Probleme. Zu bedauern ist, daß die Darlegungen des Verf. nicht die Klarheit und Verständlichkeit seines Lehrers – eines Meisters der Synthese und Klarheit – aufweisen : der Stil ist sehr eigenwillig und auch für den deutschsprachigen Leser oft schwer verständlich ; man kommt nicht darum herum, gewisse Stellen wiederholt zu durchgehen ; man sollte gelegentlich zum voraus wissen, was der Autor sagen will, um zu erfassen, was er sagt.

Die Methode der Querschnitte (Stand des Taufritals in einer bestimmten Periode) « zerstückelt » in etwa die Darstellung und erschwert die Erfassung der « Genesis » (es handelt sich ja um eine *genetische* Erklärung !) der Taufliturgie. Manch einer würde Längsschnitte für die einzelnen Riten (wie übrigens auch Seitenüberschriften !) begrüßen. Und für den Nicht-Fachmann müßten im Verzeichnis der « Abkürzungen » (319) nebst den Periodica und den Lexica weitere Abbreviationen aufgeführt werden, denn wie wird er, falls er die Ausführungen S. 43 oder 62 nicht gesehen – oder übersehen – hat, wissen, daß unter HKO « Hippolyts Kirchenordnung » und unter KoZ « Kompetenzzeit » zu verstehen ist ?

Zweifellos handelt es sich beim vorliegenden Werk um eine sehr wert- und verdienstvolle Arbeit, in welcher alles Wesentliche zusammengetragen ist, was für die Entwicklung des Taufritus von Bedeutung ist.

A. HÄNGGI.

Baur, Johannes : Kleine Liturgik der heiligen Messe. – Verlag Felizian Rauch, Innsbruck 1957. 100 S.

Dieses kleine Werk ist eine praktische Einführung nicht nur in die Rubrizistik, sondern auch in die Geschichte und Theologie der heiligen Messe. Was der Altmeister der Liturgiegeschichte J. A. Jungmann in seinem Werk « Missarum sollemnia » ausführlich behandelt, ist in diesem Buch knapp zusammengefaßt. Sein praktischer Wert wird dadurch noch erhöht, daß das Dekret der Ritenkongregation vom 23. März 1955 über die Vereinfachung der Rubriken berücksichtigt ist.

B. DRACK OSB

Gaillard, Jean, OSB: Les solennités pascales. Itinéraire liturgique pour la Quinzaine de Pâques. Nouvelle édition. – Equipes enseignantes, Paris 1957. 238 p.

Das Buch setzt sich zum Ziel, die Christen zu einer fruchtbaren Teilnahme an den Osterfeierlichkeiten hinzuführen. Zu Beginn gibt der Autor eine bemerkenswerte Einführung in Sinn und Eigenart der christlichen

Liturgie, die er gesamthaft als fortdauernde Feier des Ostergeheimnisses kennzeichnet. Das Folgende will nichts anderes sein als ein hilfreicher Führer durch alle liturgischen Geschehnisse vom Palmsonntag bis zum Samstag nach Ostern.

Dem Sinn der Buchreihe gemäß, in die sich das Werk einfügt, wurde auf jeden wissenschaftlichen Apparat und auf eine allzu technische Sprache verzichtet. Dies und die etwas einfache äußere Aufmachung sollen uns aber nicht über den wirklichen Wert des Buches täuschen. Auf jeder Seite ist die solide theologische und liturgiegeschichtliche Grundlage deutlich spürbar. Dazu kommt der Atem der persönlich immer neu gelebten Liturgie. Daß G. im Gegensatz zu manchen heutigen Autoren dennoch bei einer straffen Durchführung der Hauptlinien geblieben ist, erhöht nur noch den Wert seines Buches.

Den Schluß bildet ein Hinweis auf Bücher, Zeitschriften, Artikel, Schallplatten und Kurzfilme, welche dem tieferen Verständnis der Liturgie der Karwoche dienen können. Prediger, Katecheten und Lehrer werden dieses Werk mit Vorteil benützen.

F. SPESCHA OP

Mariani, Bonaventura, OFM : *Breviarium Syriacum seu Martyrologium syriacum saec. IV iuxta cod. SM Musaei Britannici add. 12150 ex syriaco in latinum transtulit notisque atque introductione illustravit B. M. (Rerum ecclesiasticarum documenta, series minor : Subsidia studiorum, 3.)* – Herder, Roma 1956. 71 p.

Das von M. in der wertvollen Serie « Subsidia studiorum » (eine Abteilung der wichtigen von L. C. Mohlberg OSB betreuten Publikationsreihe « Rerum ecclesiasticarum documenta ») in lateinischer Übersetzung edierte « Breviarium syriacum » ist in Wirklichkeit ein eigentliches Martyrologium, und zwar das älteste, das wir kennen. Es ist eng verwandt mit dem Martyrologium Hieronymianum ; beide stammen offenbar aus dem gleichen Archetyp.

Dieses Martyrologium wurde wahrscheinlich um 362 in Nikomedien in griechischer Sprache für privaten Gebrauch verfaßt und um 411 ins Syrische übersetzt. Es wurde im Jahre 1866 von W. Wright herausgegeben. M. basiert seine Übersetzung auf die Ausgabe von J. B. De Rossi-L. Duchesne in den Acta Sanctorum Novemb. Bd. II,1 (nicht « t. 21 », wie es S. 4. heißt !), Bruxelles 1894. Eine deutsche Übersetzung hat E. Egli, Martyrien und Martyrologien, schon 1887 in Zürich – und 1911 H. Lietzmann in « Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen », 2 (Die drei ältesten Martyrologien, S. 7-15) veröffentlicht.

Dem Herausgeber ist man dankbar, daß er uns dieses für die Geschichte des Heiligenkultes wichtige Dokument, das auf die abendländischen Martyrologien einen nicht geringen Einfluß ausübte, in einer so gediegenen Ausgabe in die Hand gibt.

A. HÄNGGI.

Pastoraltheologie

Schamoni, Wilhelm : Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung. – Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1958 135 S.

Dieses Buch, welches sich vor allem an die Seelsorger richtet, will zeigen, daß die Kirchenentfremdung so Vieler auch darauf zurückzuführen ist, daß gewisse Glaubenswahrheiten zu wenig eindringlich oder kaum verkündet werden und so nach und nach aus dem Glaubensbewußtsein des Volkes entschwinden. Zu diesen vernachlässigten Wahrheiten gehört nach der Ansicht des Verfassers die biblische Lehre von der Welt, die im Argen liegt und für die Christus nicht betet. Schamoni glaubt auch, daß ein übertriebener Heils-optimismus, für den es fast gewiß ist, daß subjektiv und objektiv schwere Sünden kaum vorkommen und der meint, daß weitaus der größte Teil der Menschen das ewige Heil erreicht, in der Seelsorge sich sehr verhängnisvoll auswirken kann. Sich auf den Artikel von A. Michel, Nombre des Elus im D. Th. C. IV. berufend, neigt der Verfasser der Ansicht zu, daß wohl der größere Teil der Katholiken gerettet wird, ist aber von der Tatsache sehr beeindruckt, daß in früheren Jahrhunderten eine strengere Ansicht vorherrschend war. Schamoni gesteht, daß er erst nach zwanzig Jahren priesterlichen Wirkens seine erste Predigt über die Hölle hielt und er setzt sich dafür ein, daß man in der Glaubensverkündigung wieder mehr darauf hinweisen müsse, daß die Pforte eng ist, die zum ewigen Leben führt. Aber nicht nur diese mehr negativen und abschreckenden Wahrheiten sollten tiefer ins Glaubensbewußtsein eindringen, sondern auch das beglückende Geheimnis, daß Christus schon in seinem Erdenleben durch die «visio beata» um jede einzelne Seele wußte, und daß seine verklärte Menschheit über Zeit und Raum hinweg instrumentalursächlich unsere Seelen begnadigt und heiligt.

In einem Anhang bringt Schamoni längere Zitate aus theologischen Werken über die behandelten Probleme und einige Privatoffenbarungen über die Hölle. Wenn auch nicht alle Einzelheiten dieses Werkes unanfechtbar sind – so etwa die sehr unkritische Übernahme der Höllenvisionen der Schwester Josefa Menendez –, so bietet Schamonis Buch dem Seelsorger und vielleicht auch dem Theologen Anlaß zur Überlegung, ob er nicht gewisse Wahrheiten zu sehr in den Hintergrund gestellt habe. B. DRACK OSB

Arnold, Franz Xaver : Mann und Frau in Welt und Kirche. 2. überarb. u. erweit. Auflage. – Glock und Lutz, Nürnberg 1959. 190 S.

Aus Vorträgen im Kreis führender Persönlichkeiten des katholischen deutschen Frauenbundes erwuchs die 1948 veröffentlichte Schrift des Tübinger Pastoraltheologen F. X. Arnold über «Die Frau in der Kirche». Sie fand in mehrfacher Übersetzung weltweite Beachtung. In der vorliegenden überarbeiteten und erweiterten Auflage behandelt sie die geschlechtliche Polarität des Lebens in Welt und Kirche. Nur schade, daß weder ein Register noch überhaupt ein Inhaltsverzeichnis auf Vielfalt und Aktualität der Themenstellung hinweist. Darum seien hier die sprechenden Kapitelüberschriften ange-

führt : Monopol des Männlichen ? – Die Zweipolarität der Schöpfung und der Heilsordnung – Das Seelen- und Wesensbild der Frau – Das spezifische Mann- und Frausein – Die Stellung der Frau in der Kirche – Sinnlichkeit und Sexualität im Lichte von Theologie und Seelsorge – Das eheliche Geheimnis in Theologie und Seelsorge – Gleichberechtigung ?

F. X. Arnold geht mutig auf die gestellten Fragen in ihrer geschichtlichen und heutigen Problematik ein und sucht sie im engen Anschluß an die Lehre der Offenbarung und einer gesunden Philosophie, insbesondere auch von den aristotelisch-thomasischen Prinzipien aus zu lösen. Er gelangt dabei zu einer abgewogenen und abgerundeten pastoraltheologischen Synthese, die dem Seelsorger den Blick für die immer wieder an ihn herantretende Geschlechterfrage schärft und richtet, so daß er dem Wesen und der Sendung der Frau gerechter zu werden vermag.

A. BERZ

Russmann, Josef: Sendung der Frau. Aus der Praxis eines Frauenseelsorgers. – Seelsorger-Verlag Herder, Wien 1958. 317 S.

Der Wert dieses Buches, seine Größe und Grenze zugleich dürfte durch den Untertitel « aus der Praxis eines Frauenseelsorgers » die richtige Belichtung erfahren. Der Verfasser legt hier nämlich Predigten und Konferenzen vor, die er im Laufe einer 10jährigen Tätigkeit als Diözesan-Frauenseelsorger von Wien gehalten hat. Dabei versucht er das vielfältige Material nach den hauptsächlichsten Problemkreisen irgendwie zu ordnen und spielt damit den in der Pastoration stehenden Priestern eine Art Schul-Lexikon über die einschlägigen Fragen in die Hände, dessen Bedeutung beachtlich ist.

Freilich erlebt man bei aufmerksamem Studium auch die Berechtigung jener Klage, die der Autor im Vorwort an seine eigene Adresse erhebt, dahingehend, daß es ihm leider « vielfach an der nötigen Zeit gefehlt hat, die Gedanken bis ins letzte durchzudenken oder gar auf geschliffene Ausdrücke und schöne Form Gewicht zu legen »; denn in dieser Richtung bleiben tatsächlich viele *desideria* unerfüllt. Schon über die etwas eigentümliche Logik der Aufgliederung kann man disputieren und sich fragen, ob sie einer ruhig fortschreitenden Entwicklung dient. Ebenso melden sich theologisch mancherlei Bedenken und es erweist sich wieder einmal mehr, daß sich die moderne Panik vor scholastisch exakten Begriffen nicht immer im Sinne eines fruchtbareren Verständnisses auswirkt. Doch schlußendlich sucht ja der geplagte Hilfsarbeiter des Reichen Gottes auf Erden nicht einen spekulativen Traktat über das « Wesen der Frauenseele », sondern Anregung für mühevolles apostolisches Wirken. Und dies findet er hier sicher in reichem Maße.

L. M. SIMEON OP

Stern, Erich : Die Psychotherapie in der Gegenwart. Richtungen, Aufgaben, Probleme, Anwendungen. (Handbuch der klinischen Psychologie, Bd. II.) – Rascher, Zürich 1958. VII-474 S.

Der Wert dieses Buches liegt vor allem in seinem umfangreichen informatischen Charakter. Wer die zwölf Kapitel über die « Hauptrichtungen der modernen Psychotherapie » und die sieben weiteren über « Anwendungen,

Grenzgebiete, Probleme » durchstudiert hat, bekommt schon einen guten Begriff über das, was heute auf dem Gebiet der Psychotherapie vor sich geht. Außerdem kann er sich anhand der Literaturhinweise, die fast jedem Kapitel beigegeben sind, weiter unterrichten. Bei der Verschiedenheit der « Systeme », bzw. der Einstellungen derer, die sie vertreten, wird man letzte Antworten philosophischer oder gar theologischer Art kaum erwarten. Es ist freilich auch nicht nötig, bei jedem einzelnen psychotherapeutischen Fall solche Antworten zu geben, doch allgemein – und in diesen oder jenen konkreten Fällen sicher auch – stellt sich das Problem eben doch. Schließlich geht es ja um Psycho - Therapie, also um die Seele, deren tiefstes Sein und letzte Aspirationen nicht ignoriert werden dürfen, soll wirklich « Heilung » geschaffen werden. In einem Beitrag « Psychotherapie und Seelsorge » gedenkt A. Köberle (Tübingen) zwar dieses Anliegens, ohne es jedoch aus der Fülle theologischer Schau zu erhellen.

J. F. GRONER OP

Gegenwartsfragen der Psychiatrie für Ärzte, Erzieher und Seelsorger, hrsg. v. Werner SCHÖLLGEN u. Hermann DOBBELSTEIN. — Verlag Herder, Freiburg 1956. xi-311 S.

Das Sammelwerk umfaßt neben philosophierenden Erwägungen von Werner Schöllgen : « Einleitung : Die Ontologie der Medizin als Rahmen für die Arbeit des Psychiaters » (1-76), Fachbeiträge folgender Autoren : *Florian Laubenthal* (Neurologisch-psychiatrische Kliniken und ihre Kranken, 77-118 ; Selbstmord und Selbsttötung, 119-137 ; Über die Süchtigkeit, 138-149 ; Die Hirnverletzten, 150-159 ; Die juristische Situation klinisch-psychiatrischer Arbeit, 160-173), *Hans Aloys Schmitz* (Der Jugendliche vor Gericht. Jugendpsychiatrische Voraussetzungen für ein gerechtes Urteil, 174-190), *Hermann Schmitz* (Abnorme Jugendliche. Vererbung, Krankheit, Fehlerziehung, 191-208), *Peter Röttgen* (Der Neurochirurg und sein Arbeitsgebiet, 209-228), *Wilhelm Graf* (Seelsorge in der Heilanstalt. Die seelsorgliche Ansprechbarkeit der Kranken und die Betreuung der Angehörigen und Entlassenen, 229-245), *Hermann Dobbelstein* (Aus der Praxis des Nervenarztes : Auffällige Menschen in psychiatrischer Beurteilung, 246-305). – Es war ein guter Gedanke des Herderverlages, moderne Kenntnisse über das abnorme Seelenleben einer breiteren Schicht von Nichtfachleuten zugänglich zu machen. Nicht zuletzt werden moraltheologisch und seelsorglich Interessierte dafür Dank wissen ; denn mit zunehmender Zivilisierung und Verstädterung stellt sich ihnen das Problem des Abnormen täglich mit größerer Dringlichkeit. Die vorliegenden Aufsätze, die z. T. aus der Feder wohlbekannter Spezialisten stammen, werden zum besseren Verständnis mancher rätselhafter Phänomene dienen und nicht zuletzt auch für die Betreuung der « Normalen » von Nutzen sein. – Der Wiener Philosoph Mitterer, der S. 9 zitiert wird, heißt mit Vornamen nicht « Bernhard », sondern « Albert ».

J. F. GRONER OP

Doppelstein, Hermann: Psychiatrie und Seelsorge. Eine praktische Anleitung für Seelsorger und ihre Hilfskräfte. – Verlag Herder, Freiburg 1952. VII-164 S.

Das Büchlein führt in allgemein verständlicher Weise in psychiatrische Probleme ein. Es werden behandelt: « Echte Psychosen » (Schizophrenie, manisch-depressives Irresein), « Andere geistige Erkrankungen » (Epilepsie, Induziertes Irresein, Haftpsychose), « Organische Geisteskrankheiten » (Paralyse, Alterspsychosen, Suchtpsychosen, Schwachsinn). Den Abschluß bietet ein Abriß über die Behandlung der Psychosen, eine Zusammenstellung der wichtigsten gesetzlichen Bestimmungen nach dem deutschen StGB, eine Erklärung der Fachausrücke sowie noch ein kleines Literaturverzeichnis. Entsprechend der Vorbildung des Verfassers wird das Hauptgewicht auf die Psychiatrie gelegt. Die theologischen Hinweise fehlen jedoch nicht und sind durchwegs richtig (nach einer Bemerkung im Vorwort wurde das Manuskript von dem bekannten Moralisten B. Ziermann CSsR durchgesehen). – Für den Seelsorger wäre auch eine Darstellung der « Psychopathien » von Nutzen gewesen, denn diese Krankheiten sind für die Pastoration zahlenmäßig und seelsorglich ein viel drückenderes Problem als die Geisteskrankheiten im strengen Sinn. Die Beurteilung der « Lobotomie », von der S. 132 f. die Rede ist, dürfte nach dem, was man auf diesem Gebiet inzwischen an Erkenntnissen und Erfahrungen gewonnen hat, günstiger oder wenigstens differenzierter ausfallen. – Die klare Sprache, die übersichtliche Darstellung, die kluge Begrenzung des Stoffes sowie vor allem die zahlreichen Beispiele machen die Lektüre überaus angenehm und für jeden Seelsorger empfehlenswert.

J. F. GRONER OP

Snoeck, Andreas, SJ : Skrupel – Sünde – Beichte. Pastoralpsychologische Anregungen. – Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1960. 171 S.

Der Verfasser, Moralprofessor in Löwen, ist bekannt geworden durch seine Schrift « Beichte und Psychoanalyse », in der er schon klar die Grenz- und Verbindungslien zwischen der Verwaltung des Bußsakramentes und der psychotherapeutischen Tätigkeit gezogen hat. Im vorliegenden Buch wendet sich der Verfasser zunächst mit großem pastoralem Verantwortungsgefühl an den Beichtvater. Während eine ältere Generation von Priestern leicht zu einseitigem « Moralisieren » im Beichtstuhl neigt, besteht für die jüngere Generation eher die noch bedenklichere Gefahr des Psychologisierens. Snoeck betont sehr, daß dem Priester primär die weihevolle Vermittlung des Sakramentes obliegt. Diese Handlung soll von einer persönlichen, gläubigen Haltung des Priesters getragen sein und beim Poenitenten den Glauben wecken. Sie darf nicht mit dem seelsorglichen Gespräch verwechselt werden. Auch die Gewissenserforschung darf nicht eine tiefenpsychologische Untersuchung werden. Bemerkenswert ist, daß der Verfasser, der dauernd zu größter pastoraler Güte mahnt, doch für einen größeren Ernst in der Bußauflage eintritt. Die aufgegebene Buße soll Kristallisierungspunkt für weitergehende persönliche Initiativen des Bußgeistes werden. – Auch die geistliche Leitung, die sauber vom eigentlichen Beichtvorgang unterschieden sein muß, darf nicht

der psychotherapeutischen Führung gleichgesetzt werden. Jener geht es um die Aufdeckung der eigentlichen Berufung einer Person, dieser um die Heilung der Personstrukturen. All dies besagt aber nicht, daß vom Beichtvater und Seelenführer nicht ausreichende psychologische Kenntnisse erwartet werden. Der Beichtvater muß unter die Oberfläche der Anklage und der sündhaften Tat sehen können. Er muß z. B. mit der Möglichkeit rechnen, daß bei « Verdrängungen » gewisse sündhafte Taten « Ersatzhandlungen » sind. – Ganz besonders notwendig ist es, den Hintergrund der Skrupelhaftigkeit in jedem Einzelfall zu ergründen. In dieser Hinsicht bietet Snoeck wertvolle Anregungen. Auch seine Hinweise auf die Behandlung der Skrupulanten verdienen Beachtung. Er vermeidet dabei den Fehler, angeblich sicher wirksame Methoden zur Heilung der Skrupelhaftigkeit anzupreisen. – Eine kleine Reserve, welche die Bedeutung des Werkes nicht schmälert, ist gegenüber der Unterscheidung von Bekehrungs- und Beichtreue (S. 35) angebracht, da der Verfasser dahin zu tendieren scheint, den Charakter der Kirchlichkeit fast ausschließlich der Beichtreue, nicht der Bekehrungsreue zuzuschreiben.

G. HOLZHERR OSB

DEUTSCHER KONGRESS FÜR PHILOSOPHIE

Die Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e. V. veranstaltet den 7. Deutschen Kongreß für Philosophie vom 21. bis einschließlich 25. Oktober 1962 in Münster in Westfalen. Das diesjährige Generalthema lautet: *Philosophie und Fortschritt*. Wie schon beim 6. Kongreß, der 1960 in München stattfand, gliedert sich das Tagungsprogramm in Sektionen, Kolloquien und zwei oder drei öffentliche Vorträge. Folgende Themen sollen dabei zur Sprache kommen:

1. Geschichtliche und philosophische Voraussetzungen der Fortschrittsidee.
2. Geschichte des Menschen, Evolution und Fortschritt.
3. Säkularisation – Fortschritt oder Verfall.
4. Fortschritt und Bewahrung in der Krise der Bildung.
5. Revolution und Tradition.
6. Geschichtlichkeit und Metaphysik.

Die Organisation des Kongresses liegt in den Händen von Herrn Professor Dr. Joachim Ritter, Philosophisches Seminar der Universität Münster in Westfalen, Johannisstraße 12-17. Bitten um nähere Auskünfte sind an diese Adresse zu richten.

PREISAUSSCHREIBEN

der Arbeitsgemeinschaft Europäischer Philosophielehrer

Die Arbeitsgemeinschaft Europäischer Philosophielehrer stellt folgendes Thema zur Bearbeitung :

*Die Aufgabe des philosophischen Unterrichts im Bildungswesen
des Abendlandes*

Es soll untersucht werden, ob und inwieweit aus der Tatsache der gemeinsamen abendländischen Kulturtradition eine gemeinsame Idee eines philosophischen Unterrichts abgeleitet werden kann. Dabei müßte im einzelnen gezeigt werden, welche philosophischen Probleme den Kern dieses Unterrichts bilden sollten. Erwünscht sind auch Hinweise auf die Gestaltung dieses Unterrichts. Die Arbeiten würden an Wert gewinnen, wenn sie im Hinblick auf die Eigenart der abendländischen Nationen die Grenzen der gemeinsamen Idee eines philosophischen Unterrichts aufzeigten.

Der Umfang der Arbeiten soll vierzig Schreibmaschinenseiten zu dreißig Zeilen nicht überschreiten.

Die Arbeiten sind bis zum 1. Oktober 1962 an die in der Ausschreibung genannte Adresse einzureichen. Sie dürfen nicht den Namen des Verfassers nennen, vielmehr lediglich durch ein Kennwort gekennzeichnet werden. Dieses Kennwort muß auf einem beigefügten verschlossenen Umschlag stehen, der Namen und Adresse des Verfassers enthält.

Jedes Land bildet eine dreigliedrige Jury, die aus den eingereichten Arbeiten die beiden besten auswählt. Diese werden an die Zentralstelle in Bremen geschickt. Hier werden die Arbeiten von einer internationalen Jury endgültig beurteilt, die sich aus je einem Vertreter derjenigen Sprachgebiete zusammensetzt, aus denen die Arbeiten eingereicht worden sind.

Die drei besten Arbeiten werden honoriert und sollen gedruckt werden. Das Ergebnis wird bei der nächsten Tagung der Arbeitsgemeinschaft Europäischer Philosophielehrer bekanntgegeben.

Die Arbeiten sind an folgende Adressen einzureichen :

für die *Schweiz* : Herrn Dr. André VOELKE z. Z. Präsident des Verbandes Schweizerischer Philosophielehrer, Chemin de Champ-Rond 15, *Chailly-sur Lausanne* VD

für die deutsche *Bundesrepublik* : Herrn Oberstudiendirektor Dr. Erwin LEBEK, Arnold-Böcklin-Straße 14, (23) *Bremen*

für *Österreich* : Herrn Hofrat Dr. Wolfgang DÜRRHEIM, Franklinstraße 21, *Wien XXI*