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: 9 (1962)

Heft: 2-3

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: 16.09.2025

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

Besprechungen

Zu Karl Jaspers' Philosophie der Transzendenz

Die « Festschriften » sind eine fragwürdige Sache geworden. Öfters werden wichtige Aufsätze in dieser Weise in einer verhältnismäßig geringen Auflage verbreitet, sodaß man später die größte Mühe hat, sie aufzufinden. Vielleicht gilt das auch für die vorliegende Festschrift, die Gerhard Huber zum 70. Geburtstag Heinrich Barths herausgegeben hat [1]. In einem ausführlichen ersten Beitrag erörtert *Karl Jaspers* das zentrale Problem von der Philosophie her : « Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung » (S. 1-92). Seitens der Theologie kommt dann als nächster der Bruder des Jubilars zu Worte : *Karl Barth,* « Philosophie und Theologie » (S. 93-106). *Hermann Diem* setzt sich unter dem Titel « Dogma und Existenz im theologischen Denken » (S. 107-117) mit Rudolf Bultmann auseinander. Der Beitrag von *Emil Brunner,* « Christlicher Glaube und Philosophie der Existenz » (S. 119-130), richtet sich im besondern an Martin Heidegger. *Fernand Brunners* « De l'unité de la verité » (S. 131-165) gibt eine historisch-systematische Ausführung, während *Alfred de Quervain* in « Das Ethos in der christlichen Existenz » (S. 167-197) sich vor allem mit der Offenheit des Christentums für die irdische Wirklichkeit befaßt. Zum Schluß führt der Herausgeber *Gerhard Huber* « Heinrich Barths Philosophie » vor (S. 199-249). Anschließend findet man eine *Bibliographie* der Schriften von Heinrich Barth (S. 251-261).

Der Beitrag von *Karl Jaspers* ist geradezu eine Herausforderung für die Theologen. Um so befremdender ist es, feststellen zu müssen, daß in den weiteren Beiträgen kaum auf ihn Bezug genommen wird. Deutlicher noch als in den Vorlesungen, die unter dem Titel « Der philosophische Glaube » herausgebracht wurden, richtet Jaspers hier scharf profilierte Fragen an die Offenbarungstheologie. Damit ihm aber nicht wieder eine « Unschärfe der Gedankenbildung » vorgeworfen werden könnte, hat er sich im vorliegenden Aufsatz unter anderm mit einigen konkreten Fragen an Karl Barth gewendet. « Der Theologe », so heißt es dann, « möge mir verzeihen, wenn ich auf den folgenden Seiten einige seiner Sätze in meinem für ihn gewiß törichten Sinn beklopfe » (S. 61). Es handelt sich hier um den Aufsatz Barths « Die Lehre

[1] *Philosophie und Christliche Existenz.* Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960. Herausgegeben von Gerhard HUBER. – Verlag Helbing und Lichtenhahn, Basel – Stuttgart 1960. 261 S.

von den Sakramenten » aus dem Jahre 1929. Man hätte erwarten dürfen, daß Karl Barth in seinem Beitrag für diese Festschrift den Handschuh aufgenommen hätte. Leider ist das nicht der Fall. Vielleicht meinte er, daß es nach den Ausführungen in seiner Kirchlichen Dogmatik III/2, 133-143 nicht mehr nötig war. Aber auf S. 83 dieser Festschrift nimmt Jaspers gerade auf diese Stelle der Dogmatik Barths Bezug. So scheint hier doch ein Mangel an Koordination seitens der Schriftleitung vorzuliegen, der um so bedauernswerter ist, weil hier eine einzigartige Gelegenheit zur Auseinandersetzung führender Persönlichkeiten über das in der heutigen Lage brennende Problem Glaube-Unglaube-Philosophie vernachlässigt wurde. Die Jaspers'sche Frage wird immer bedrängender und schon der Versuch einer Antwort seitens der Theologie hätte Wesentliches zur Klärung der Situation beitragen können.

Wegen der großen Bedeutung von Jaspers' Beitrag möchten wir uns hier auf ihn beschränken. In einem kurzen ersten Kapitel zeigt Jaspers, daß der alte Gegensatz von Vernunft und Glaube nicht mehr das Wesentliche trifft. Eine Einsicht in Wesen und Grenzen der spezifisch modernen Wissenschaften läßt « die im Kampf von Glaube und Vernunft aufgetretenen Schwierigkeiten zu einem wesentlichen Teil verschwinden » (S. 19). Der eigentliche Gegensatz betrifft nicht Wissen und Glauben. Nach Jaspers' Auffassung vom Wesen der Philosophie kann der alte Gegensatz also reduziert werden zur polaren Spannungseinheit : (philosophischer) Glaube – (Offenbarungs-)Glaube (S. 23). Zur Verdeutlichung dieser These skizziert Jaspers sodann kurz seine erkenntnistheoretischen Hintergründe. Das Umgreifende, nie erreichtes, sondern immer beabsichtigtes Objekt einer wirklichen Philosophie, kommt nur in der Subjekt-Objekt-Spaltung zur Erscheinung. Von der Subjektsseite her erscheint es uns als Dasein, Bewußtsein überhaupt oder Geist, von der Objektsseite her als Welt. Diese Erscheinungsweisen des Umgreifenden befinden sich alle noch in der Sphäre der Immanenz. « Erst durch einen Sprung von dorther betreten wir den Boden, auf dem nach der Subjektsseite das Umgreifende das Selbstsein der Existenz ist, nach der Objektsseite das Umgreifende der Transzendenz » (S. 25). Von der Existenz wird folgendes ausgesagt : Sie ist nicht Sosein, sondern Seinkönnen ; sie ist Freiheit, die sich geschenkt weiß ; sie ist unvertretbar und unersetzbar ; sie ist geschichtlich und nur in Kommunikation von Existenzen wirklich ; sie ist nicht im Wissen um sie wirklich und im Grunde verborgen, weil Gabe von der Transzendenz her (S. 29-32).

Die Transzendenz tritt nach Jaspers nicht selbst und unmittelbar in die Erscheinung. In der Erfahrung existentieller Freiheit jedoch werden wir ihrer gewiß. Denn im Bewußtsein unserer Freiheit erfahren wir, daß Freiheit alles entwerfen kann, nur nicht sich selbst. Die menschliche Freiheit zeigt sich zutiefst als eine Gabe und so ist « Freiheit allein durch Transzendenz » (S. 47). Obgleich die Transzendenz in der existentiellen Freiheitserfahrung höchste Wirklichkeit für uns ist, oder gerade deshalb, hält Jaspers ganz entschieden daran fest, daß diese Transzendenz sich in der Welt niemals so inkarnieren kann, daß es eine bestimmte Wirklichkeit geben würde, die die absolute, alle Menschen verpflichtende Offenbarung der Gottheit wäre. Eine

solche objektive Offenbarung der Transzendenz sei innerlich unmöglich, weil das Unendliche und Umgreifende nicht mit einer endlichen Wirklichkeit identisch sein könne. Es ist absurd, anzunehmen, daß Eisen Holz oder zwei mal zwei fünf sein könnte, genau so absurd ist es nach Jaspers (S. 47) zu meinen, daß ein Mensch die Erscheinung der Transzendenz sein könnte. Wenn es gestattet wäre, eine von Offenbarungsgläubigen gebrauchte Ausdrucksweise in der Philosophie anzuwenden, müßte eine solche Behauptung als « Gotteslästerung » qualifiziert werden, meint Jaspers (S. 58). « Was für den Offenbarungsgläubigen Wirklichkeit ist, das ist es nicht schlechthin. Wir sprechen nicht gegen Gott, sondern gegen den menschlichen Anspruch, Gott zu vertreten. Wir müssen aussprechen, was *für uns* gilt : – *negativ :* es gibt keine direkte Realität Gottes in der Welt, keinen Gott, der in der Welt durch eine Instanz von Amt, Wort, Sakrament spräche, dem Gehorsam zu leisten wäre, – *positiv :* Gott hat uns geschaffen zur Freiheit und Vernunft, in denen wir uns geschenkt werden, in beiden verantwortlich vor einer Instanz, die wir in uns selbst finden als das, was unendlich mehr ist als wir selbst » (S. 56-57).

Trotz dieser Ausführungen ist Jaspers bereit, der « biblischen Religion » gegenüber einen durchaus positiven Standpunkt einzunehmen. Diese biblische Religion enthält nach ihm die Offenbarungsgehalte, die bleiben, « wenn die Offenbarungsrealisierung zu Gunsten des Chiffern charakters verschwindet » (S. 74). In diesem Sinne hat Jaspers auch Achtung für die Person Jesu. Selbst habe er sich nicht für Gott ausgegeben, das sei nur eine Erfindung des Johannesevangeliums « aus dem Begehren des Glaubens, der nicht der Glaube Jesu war » (S. 77). In Mk 10,18 sieht Jaspers die Bestätigung seiner Behauptung [2]. Die Wirklichkeit des Juden Jesus von Nazareth ist dem Basler Philosophen « unvergleichlich erleuchtend als Chiffer seines Gottesvolkes » (S. 78).

Zu diesen und anderen sogenannten biblischen Ausführungen von Jaspers sollte nun doch einiges gesagt werden. S. 82 verweist Jaspers auf seine Jesusdarstellung im 1. Band seines Werkes « Große Philosophen » (S. 186-214). Unter dem Wort « Quellen » findet man dort nur zwei Zeilen : « Bibel : das Neue Testament, besonders die Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas ; ferner : Hennecke, Apokryphen ». Als « Literatur » werden ausschließlich drei Namen gemeldet : « Schweitzer, Dibelius, Bultmann ». Kritik an einer solchen fast grotesken Einseitigkeit der Information ist absolut notwendig. Eine solche unwissenschaftliche Schmalspurtheologie lag auch schon in den « exegetischen» Abhandlungen von « Der philosophische Glaube » vor[3] . Wenn die Philosophen die Theologen zu einer wissenschaftlich sauberen Haltung auffordern, so dürfte man doch erwarten, daß sie selber diesbezüglich ein leuchtendes Vorbild sein würden.

Mit dieser kleinen Bemerkung trifft man den Kern von Jaspers' Ausführungen selbstverständlich nicht. Es ist sogar die Frage, ob seine zentrale

[2] Vgl. K. Jaspers : Der philosophische Glaube (Fischer Bücherei 249), Frankfurt 1960, S. 85.

[3] A. a. O. S. 84-91.

Inspiration nicht fast ganz unterschrieben werden kann. Die Analyse der existentiellen Freiheit ist überzeugend. Es sei aber bemerkt, daß eine solche Analyse zu verschiedenen Konsequenzen führen kann. Man kann mit Sartre und Camus den Weg gehen, der zur Annahme der Absurdität des menschlichen Daseins führt [4]. Die Kontingenzerfahrung der menschlichen Freiheit wirkt sich hier also rein negativ aus. Der Sisyphus des Camus weiß sich dazu verurteilt, für immer eine sinnlose Aufgabe zu wiederholen. Im Augenblick, wo er den Berg heruntergeht, um in der Ebene wieder den Stein gegen die Bergwand hinaufzurollen, weiß er – sehr bewußt –, was er zu tun hat. Gerade dieses Wissen aber ist sein einziger Trost. Nur darin transzendiert er sein Fatum [5]. Jeder Versuch, dem Leben einen Sinn zu verleihen durch Heranziehung einer Transzendenz, ist in dieser Denkatmosphäre Feigheit. Vor allem dem Christentum wird eine derartige Inauthentizität vorgeworfen : man flieht zum *deus ex machina*, um seiner eigenen Verantwortung zu entrinnen. Simone de Beauvoir hat es knapp und sicher formuliert : « Ein Gott kann verzeihen, auswischen, wiederherstellen ; wenn Gott aber nicht existiert, dann sind die Fehler der Menschen unwiderruflich » [6].

Jaspers geht einen anderen Weg. Er ist der Meinung, daß diese Wahl für die absolute Absurdität metaphysisch nicht haltbar sei. Das heißt, daß nach ihm eine solche Lebenshaltung, die, obwohl sie gerade die Verantwortlichkeit ganz ernst nehmen möchte, zuletzt doch wieder in eine Form der Inauthentizität ausmündet. Selbstverständlich lehnt auch er jeden billigen Fluchtversuch in die Richtung der Gottheit als « *alibi* » ab. Bei Nietzsche hatte er schon gelesen : « Der Instinkt der Lebensmüdigkeit hat die andere Welt geschaffen » [7]. Man darf nie an die transzendente Gottheit appellieren als an eine letzte, konkrete Instanz, die sich außerhalb meiner eigenen freien Verantwortung befinden würde. Insoweit geht Jaspers also mit Sartre, Camus und vielen anderen einig. Anders wird es, wenn er mit Nachdruck betont, daß *in* der existentiellen Wahl meiner Freiheit die transzendente Gottheit selber mitbejaht wird. Gott existiert, aber in meiner Freiheit, als deren tragender Grund und Ursprung. Gottes absolute Transzendenz garantiert seine absolute Immanenz. Die kontingente Freiheit wird zum metaphysischen Widerspruch, wenn man nicht zugleich die absolute Transzendenz mitaffirmiert. Wenn man das nicht annimmt, so bleibt nur noch der Nihilismus übrig. Der zu Ende gedachte Nihilismus zeigt aber, wie im Falle Nietzsches, seine eigene Unmöglichkeit. Der konsequente Nihilismus ist sogar ein eklatanter Hinweis auf die Transzendenz. Schon früher hat Jaspers dies am Leben und Denken Nietzsches deutlich zu machen versucht. Auch Nietzsche wurde in seiner authentischen Existenzerfahrung dazu gezwungen, einen

[4] Vgl. auch E. Grin : Existentialisme et morale chrétienne. TZ 12 (1956) 631-647.

[5] A. Camus : Le mythe de Sisyphe, Paris 1957², S. 165 f. : « La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire. Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris ».

[6] Simone de Beauvoir : Pour une morale de l'ambiguité, Paris 1948⁶, S. 23 f.

[7] K. Jaspers : Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin-Leipzig 1936, S. 282.

Glauben anzunehmen : den Glauben an den Übermenschen, die ewige Wiederkehr, Dionysos. Diese von Nietzsche entworfenen Mythen ersetzen die Symbole der Transzendenz, die andere der Tradition entnommen haben : Gott, Himmel, Schrift und Kirche. Die Gottlosigkeit Nietzsches ist « die sich steigernde Unruhe eines sich vielleicht nicht mehr verstehenden Gottsuchens » [8].

Gegen Jaspers Auffassung der Transzendenz hat man darauf hingewiesen, daß auch hier die Inauthentizität einschlüpft. *Die* Transzendenz existiere nach ihm nur in *meiner* Existenz. Es wäre also die Frage, ob Jaspers sich zu einer wirklichen Transzendenz durchringe oder doch wieder mit einer zwar subtilen Selbstaffirmation auskomme. Eigentlich würde dann in diesem Zusammenhang nicht von *der* Transzendenz, sondern nur von *meiner* Transzendenz die Rede sein können [9].

Trotz der Häufigkeit und Lautstärke, mit der dieser Einwand erhoben wird, ist er für Jaspers vielleicht doch nicht so beunruhigend. Jaspers selber würde der erste sein, anzuerkennen, daß man in seiner tiefsten Existenzerfahrung nicht zur *reinen* Transzendenz durchstößt. Es handelt sich hier nicht um einen leichten Syllogismus, bei dem man am Ende das Trümmerfeld der irdischen Wirklichkeit verläßt, um nun im klaren Raum der eröffneten Transzendenz befreit atmen zu können. Man bleibt im Kerker seiner eigenen Endlichkeit. In – nicht nach – dieser Erfahrung seiner absoluten Unzulänglichkeit und kontingenten Freiheit wird der Mensch einen Grund gewahr. So bald er diesen Grund rein, für sich und explizit fixieren will, entgleitet er ihm. In der impliziten Erfahrung der Transzendenz kann es sich aber nicht mehr allein um *meinen* Grund und Ursprung handeln. Zunächst ist das ausgeschlossen, weil der Mensch nur in einer für ihn wesentlichen Kommunikation zu dieser Grunderfahrung kommen kann und zweitens weil *mein* Ursprung mein Ursprung nicht sein kann, wenn er nicht der Ursprung überhaupt ist.

Obgleich wir uns hier in sehr großer Entfernung vom mittelalterlichen Denken zu befinden scheinen, ist es doch möglich, daß Jaspers hier von Thomas von Aquin Gesellschaft geleistet wird. Es ergibt sich, daß die viel umstrittenen Gottesbeweise, Parademateriel einer feuerfesten Theodizee, jedenfalls nicht etwas von *Gott in sich selbst* aussagen wollen. Das Argument des Thomas ist triftig : Gott wird von uns immer nur aus dieser Welt erkannt ; deshalb können wir als endliche Geschöpfe die göttliche Welt in sich niemals erreichen. Die Gottesbeweise sind Aussagen, die sich direkt auf das Innerweltliche beziehen. Die Stellung, daß diese Welt ihren Ursprung nicht in sich selbst hat, enthält *in recto* eine Affirmation hinsichtlich dieser Welt, nur *in obliquo* und implizit enthält sie einen Hinweis auf Gott. Prinzipiell sind die Standpunkte von Jaspers und Thomas in dieser Hinsicht nicht so abgrundtief verschieden. Thomas nimmt vorzugsweise Bezug auf die Welt. Der moderne Philosoph sieht die Welt nur noch als Korrelat des Menschen. Infolgedessen wendet er seine Aufmerksamkeit fast ausschließlich dem tiefsten

[8] A. a. O., S. 386.

[9] Vgl. K. Barth : Kirchliche Dogmatik III/2, S. 133-143 ; auch F. Flückiger : Existenzphilosophie und christlicher Glaube. TZ 8 (1952) 321-339.

Wesen des Menschen und dessen Unzulänglichkeit zu. Am zentralsten meldet sich nach Jaspers diese Unzulänglichkeit zuletzt im Personskern : der Freiheit. Implizit meldet sich dann in dieser Erfahrung zugleich die Transzendenz. « Implizit », das heißt – genau wie bei Thomas – immer in einem Urteil, das sich ausdrücklich und direkt auf eine innerweltliche Realität richtet [10].

Weil Thomas und Jaspers wie gesagt aus verschiedenen irdischen Wirklichkeiten zur Transzendenzerfahrung vordringen, scheint es uns möglich, Jaspers' Haltung der Transzendenz gegenüber sogar religiös zu nennen. In der impliziten Erfahrung, die den klassischen Gottesbeweisen zu Grunde liegt, braucht das nicht notwendig der Fall zu sein. Wenn aber der Mensch, nachdem er alle irdischen Wirklichkeiten durchkreuzt hat, zum Zentrum seiner personalen Existenz zurückverwiesen wird, so ist es fast ausgeschlossen, den Grund dieses Personkerns nicht mehr auch selber als Person aufzufassen. Obgleich in sich nie erkannt und nie fixiert, bekommt die Transzendenz, in der sich meine endliche Freiheit aufgenommen und grundgelegt weiß, die Züge einer Person. In dem Augenblick aber, da man dieses Person-Sein der Transzendenz ausspricht, ist man nach Jaspers einer Art der Verweltlichung der Transzendenz anheimgefallen. Jaspers' Stellungnahme in diesem Punkt scheint nicht einheitlich. In seiner « *Philosophie* » [11] wird gezeigt, daß der Mensch in verschiedenen Weisen der Versuchung ausgesetzt ist, die Transzendenz zu beeinträchtigen. Auch das Gebet heißt eine solche Beeinträchtigung, denn der betende Mensch wendet sich an Gott, mit dem er in Kommunikation treten möchte. Gott oder die Transzendenz werden zu einer persönlichen Gestalt herabgesetzt. Person-Sein schließt notwendig Kommunikation ein, die Transzendenz kann jedoch nie von etwas oder jemandem außer sich abhängig gedacht werden. In « *Von der Wahrheit* » hat es den Anschein, daß Jaspers diesbezüglich etwas milder geworden ist. Es wird dort nicht abgestritten, daß man die Transzendenz doch mit Recht « Gott » nennen kann, « sofern wir als Einzelne uns persönlich getroffen wissen, als Person *zur Transzendenz als Person* einen Bezug gewinnen » [12]. Welchen Namen man der Transzendenz gibt, sei von der Erfahrung, in der man sich ihrer gewahr wird, abhängig.

Vielleicht läßt sich auch hier noch die Grundinspiration Jaspers in thomistischer Sicht einigermaßen rechtfertigen. In der « *Philosophie* » wird der Name « Person » als reine Univokation abgewiesen. Gott ist keine Person wie jede irdische Person. Wenn aber in « *Von der Wahrheit* » der Personname für Gott doch legitimiert zu werden scheint, so zeigt sich, daß diese Benennung « nur » analog einen Sinn hat. Thomas' Charakterisierung der analogen Aussage hat nun eine merkwürdige Übereinstimmung mit Jaspers Grundinspiration : « Wir können Gott nur benennen von den Geschöpfen her ... So wird das, was von Gott und den Geschöpfen gemeinsam ausgesagt wird, in dem Sinne ausgesagt, daß ein Verhältnis von der Kreatur zu Gott besteht

[10] Vgl. A.v. D. Putte : « God » in geloof en theologie, in : Jaarboek werkgenootschap katholieke theologen in Nederland 1960, Hilversum 1961, S. 157-163.

[11] K. Jaspers : Philosophie, Berlin 1932, Bd. III, S. 166.

[12] K. Jaspers : Von der Wahrheit, München 1948, S. 111.

als zu ihrem Grund und Ursache, in der sich alle Vollkommenheiten der Dinge schon vor ihnen finden und zwar in überragender Weise »[13]. In der vorliegenden Festschrift scheint Jaspers jede Analogie im Sprechen von der Transzendenz ausschalten zu wollen : « Das Denken der Gottheit durch Analogie ist immer ihre Verweltlichung. Das Vorstellen durch Analogien ist eine Form ... die wir, je entschiedener die Gottesgewißheit wird, verwerfen müssen, im Verzicht uns selber überwindend » (S. 75). Vielleicht überschätzt Jaspers das Unternehmen der analogen Aussage. In Wirklichkeit will es nicht mehr, als was Jaspers auch selber für gestattet hält : « Im Transzendieren zur Gottheit hin in Chiffern sich zu bewegen, die zwar vergeblich sind, *wenn sie Gott selber sein wollen*, aber doch je auf ihre Weise, mehr oder weniger ansprechend, gleichsam *den Weg lenken* » (S. 75). Das Jasperssche Anliegen, Gottheit und Transzendenz *nullo modo* zu verweltlichen, wird von den wirklich großen Theologen, wie Thomas, geteilt.

Trotz jedes Annäherungsversuchs bleibt doch zuletzt eine unüberwindliche Schwierigkeit, die in der Festschrift mit vollen Registern wiederholt wird. Das Christentum glaubt, daß der Mensch Jesus Christus wirklich Gott war. Es glaubt, daß Jesus von sich gesagt hat : « Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich » (Jo. 14.6). Hier stellt sich die wiederholte Kernfrage von Jaspers ein : « Ist der Offenbarungsglaube unumgänglich gebunden an die Verkehrung von Chiffernsprache in Realität ? » (S. 52).

Diese Schwierigkeit ist entscheidend. Sie kann von keiner Konkordanzmethode abgeschwächt werden. Dennoch läßt sich hier einiges sagen. Die Identifikation zwischen dem Menschen Jesus und der Gottheit wird nicht so unproblematisch und gradlinig vollzogen, wie Jaspers vielleicht vermutet. Jahrhundertelang hat man sich abgemüht, um schließlich eine mühsame Terminologie für dieses größte der christlichen Mysterien herauszufinden. Man unterscheidet dann sorgfältig zwischen einer göttlichen und einer menschlichen Natur im irdischen Jesus. Mit fast peinlicher Gewissenhaftigkeit hütet man sich vor der Auffassung einer Vermischung der beiden Naturen. Man spricht von der göttlichen Person, die die Menschheit Jesu aktualisiert, aber diese Aktualisierung beeinträchtigt in keiner Weise die menschliche Natur. Das Bestreben der « modernen » Christologie – bezeichnenderweise neuantiochenisch genannt[14] – geht dahin, sich mehr gegen die monophysitische Urtendenz zu wehren als in früheren Zeiten, die oft auch zwischen dem irdischen und dem himmlischen, verklärten Christus zu wenig Unterschied gemacht haben[15]. Dennoch bleibt die Inkarnation eine wesentliche Glaubensaussage. Irgendeine Union zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen hat in Jesus stattgefunden, aber so, daß : 1. die von Gott angenommene Menschheit nicht aufhört, ganz und wirklich Menschheit zu

[13] Summa theol. I, q. 13, a. 5.

[14] Vgl. ZKT 77 (1957) 212-228.

[15] Vgl. E. Schillebeeckx : Het bewustzijnsleven van Christus. Tijdschrift voor theologie 1 (1961) 227-250.

sein, 2. die Gottheit nicht *in ihrer eigenen transzendent-himmlischen Existenzweise* das irdische Leben teilt, 3. die göttliche Weise des Person-Seins einen völlig irdischmenschlichen Gehalt annimmt.

Wenn nun sogar die klassische Theologie nicht davor zurückschreckt, auf den tiefsten Kern des Menschseins selber als Grund dieser einmaligen Union, welche in Christus stattfand, hinzuweisen [16], dann möchte man den Philosophen Jaspers dazu auffordern, wenigstens die Möglichkeit offen zu halten, daß die transzendente Gottheit sich einmal in einem Menschen so manifestiert hat, daß die optimale Vereinigung mit Gott, die überhaupt für den Menschen möglich ist, einmal im Menschen Jesus realisiert worden ist. Jedes Sprechen wird hier zu einem Stammeln. Es bleibt eine Art Spiel mit Analogien, in dem man immer im zweiten Satz das, was im ersten gesagt wurde, korrigieren muß. In diesem respektablen Ringen, das das innerste Wesen der Theologie ausmacht, balanciert sie öfters am Abgrund der Absurdität und Kontradiktion entlang. Gerade das Vermeiden dieser Absurdität ist der Einsatz dieses theologischen Wagnisses. Deshalb ist Kierkegaard – auch in dieser Festschrift von Jaspers wieder als Kronzeuge des theologischen Denkens vorgeladen (S. 77) – schließlich kein zuverlässiger Führer ins christliche Glaubensdenken über Gott und Christus [17]. Angesichts der Christusgestalt kann man sich mit dem nervös glaubenden Kierkegaard sofort zum absoluten Paradoxon von Jesu Gottmenschlichkeit bekennen. In dem Augenblick wird aber Jaspers Einspruch erheben. Und mit Recht. Der echte Theologe wird sich mit dem voreiligen Bekenntnis zum Paradoxon nicht zufriedenstellen. Er versucht zumindest, das Nicht-Widersprüchige aufzuweisen. Daher dieses mühsame Suchen nach immer neuen und immer wieder tastenden Formulierungen. Trotz dieses für den Philosophen wahrscheinlich langweiligen Schauspiels, das die Theologie ihm immer darzubieten hat, scheint es uns doch gestattet, darauf hinzuweisen, wie vermessen es seitens der Philosophie ist, wenn man der transzendenten Gottheit kurzatmige menschliche Verbotsbestimmungen vorhalten will. Das geschieht, wenn man der Transzendenz die Möglichkeit abspricht, sich irgendwo in dieser Welt maximal mitzuteilen. Sobald man die Transzendenz als unumgängliche Wirklichkeit bejaht, scheint auch der letzte Schritt zur Annahme der Möglichkeit einer für uns nicht ganz einsichtigen göttlichen Initiative hinsichtlich eines Auserwählten keine Hybris mehr, sondern eine demütige Unzulänglichkeitserklärung des immer scheiternden Menschen zu sein. Wenn man eine solche Unzulänglichkeitserklärung bezüglich des menschlichen Vermögens, die Transzendenz in sich zu ergründen, abzugeben bereit ist, warum dann nicht auch bezüglich der inneren Möglichkeit dieser Transzendenz, sich einmal maximal mitzuteilen ? Würde hier ein allgemeingültiges Veto ausgesprochen, so geriete man doch wieder in die Inauthentizität : man spricht ein absolutes Urteil aus über die Möglichkeiten der Transzendenz, deren völlige Undefinierbarkeit man früher energisch verteidigte.

[16] Vgl. Thomas von Aquin : Summa theol. III, q. 1, a. 3 ad 3 und q. 6, a. 2.

[17] Vgl. W. Anz : Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. ZKT 51 (1954) 50-105.

Damit man im Menschen Jesus von Nazareth diese höchste Form der Vereinigung mit Gott anzuerkennen bereit wäre, braucht man ein spezifisches Organ. Wie Jaspers bekennt, daß Metanoia notwendig ist, um die Chiffernsprache hören und verstehen zu können, so betonen wir, daß kein Mensch aus eigener Kraft und Kondition die Anwesenheit Gottes im Menschen Jesus mit Sicherheit wahrnehmen kann. Der transzendente Gott, der in einem Menschen das Maximum der Gottverbundenheit realisierte, kann aber den vielen das genau so unergründliche Vermögen zur Anerkennung dieses Gnadenwunders schenken. Sich selber überlassen, kann der Mensch nicht weiterkommen als zu einer aus tiefster Selbstkonzentration emporgewachsenen Anerkennung seiner selbst als eines Wesens der unausdenkbaren Möglichkeiten. *Welche* Möglichkeit nun durch ein souverän-freies Eingreifen der Transzendenz realisiert wurde, kann nur in einem demütigen Horchen, gleichfalls Gabe anderswoher, für uns aufgehen.

B. A. WILLEMS OP

Die Tradition bei J. E. Kuhn

Der Begriff der Tradition bildete jahrhundertelang ein Hauptthema der Kontroverstheologie. Man möchte glauben, die lange eifrige Besinnung über die Tradition habe diesen Begriff immer mehr geklärt zum Vorteil einer ökumenischen Annäherung. Tatsächlich jedoch hat diese Besinnung eher zu einer Versteifung geführt. Und das sogar innerhalb der einzelnen Konfessionen, in denen die Tradition in ziemlich verschiedener Weise verstanden wurde. Es ist bezeichnend, daß sich *Y. Congar* genötigt sah, seinem geplanten Werk über die Tradition eine eigentliche geschichtliche Studie über die verschiedenen Auffassungen der Tradition vorauszuschicken.

Bei dieser Sachlage ist es besonders zu begrüßen, daß *Josef Rupert Geiselmann* [1] ein Werk geschrieben hat, das die ganze theologische Arbeit von *Joh. Ev. Kuhn* über die Tradition darstellt und deutet. Dieses Werk mag auch deshalb eine besondere Bedeutung haben, weil die Frage der Tradition schon von Anfang an im Mittelpunkt der theologischen Forschung der katholischen Tübingerschule stand. Schon der Begründer der Schule, *J. S. Drey*, bemühte sich vor allem um die Klärung der Frage, wie das ursprüngliche Faktum Jesu im Raum der Kirche ein stets Gegenwärtiges werden könne. Daß für *Johann Adam Möhler*, den Hauptrepräsentanten der Schule, die lebendige Tradition ein Grundanliegen war, ist bekannt. Das komplexe Problem der Tradition hat sein Schüler *Kuhn* gleich zu Anfang seiner Lehr-

[1] J. R. GEISELMANN: *Die Überlieferung in der neueren Theologie, Bd. III:* Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens, die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung – das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn. – Herder, Freiburg i. B. 1959. XIV-369 S.

tätigkeit aufgegriffen und bis zum Lebensende damit gerungen, nicht zwar in der warmen, alle Seelenkräfte in Anspruch nehmenden Art des Meisters, sondern in einer kühlen, überlegenden Arbeit des Geistes. Es ist zum besseren Verständnis der Tradition aufschlußreich und im übrigen geradezu spannend, unter der Führung *Geiselmanns* das Ringen dieses von den Vätern tief beeinflußten Dogmatikers zu verfolgen, der als Dialektiker an Hegel geschult war.

I

Dieses Ringen setzt schon am Anfang der Lehrtätigkeit Kuhns ein. Dazu bietet sich ihm gleich eine Gelegenheit : die Auseinandersetzung mit dem « Leben Jesu » von David Friedrich Strauß, die er als Professor des Neuen Testamentes in Gießen unternimmt. Im Leben Jesu, wie es uns die Evangelien überliefern, muß man nach Strauß zwei Gegebenheiten sorgsam auseinander halten : das einfache geschichtliche Gerüst und das bunte sinnvolle Rankenwerk frommer Reflexion und Phantasie. Diese mythische Ausschmückung ist das Werk des romantisch unbewußt schaffenden und gestaltenden Volksgeistes ; sie ist die « absichtslos dichtende Sage des allgemeinen Individuums, der christlichen Glaubensgemeinschaft ». Das Mittel dieses schöpferischen Bildens ist die mündliche Überlieferung (8). « Der Glaube schafft – unbewußt – die Geschichte in den Mythos um » (28).

Kuhn verwirft nicht alles bei Strauß. Vor allem bezüglich dessen, was die Tradition als Inhalt betrifft, geht er in manchem mit ihm einig. Für beide sind die Evangelien der literarische Niederschlag der lebendigen Glaubensverkündigung der Apostel, wie sie sich vor allem in den Predigten bekundet, die die Apostelgeschichte uns überliefert. Für beide enthalten die Evangelien mehr als bloße Geschichte – schon das « Evangelium vor dem Evangelium », zu dem Kuhn vorstoßen will, ist mehr als Geschichte. Für beide gibt es im Leben Jesu des Neuen Testamentes außer dem geschichtlichen Gerüst auch das, was über das bloß Geschichtliche hinausgeht, das heißt : eine schöpferische Auswertung der Geschichte Jesu.

Das ist eine neue Auffassung, die Kuhn in allen Phasen seines Traditionsverständnisses unterstreicht. Allerdings, dieses Neue, Schöpferische ist nicht Mythos, sondern didaktisch-dogmatische Überlieferung. Tatsächlich sieht sich das Kerygma der Apostel, « sobald es die Grenzen Palästinas überschreitet und den hellenistischen Raum betritt, vor neue, völlig anders geartete kulturelle, politische, soziale, geistesgeschichtliche und persönliche Verhältnisse gestellt, die gewisse eigentümliche Modifikationen in der Verkündigung des uns in Jesus gewordenen Heiles gegenüber dem Kerygma im israelitischen Kreis notwendig machen » (40). Diese Modifikationen machen sich in der Anwendung des Historischen auf das Lehrhafte und in bestimmten Folgerungen bemerkbar. Es sind das Folgerungen, die aus diesen Modifikationen für die konkreten Verhältnisse derer gezogen werden, an die die Botschaft gerichtet war. Die so verkündigte Botschaft ist eine theologische Ausrichtung der Geschichte auf das Heil. Das heißt : das apostolische Kerygma gibt Geschichte in höherer Form, – Heilsgeschichte. Kuhn schreibt

1838 : « Die Evangelisten gehen von dem Historischen im Leben Jesu nur aus und bauen darauf das Theologische, nämlich den Beweis des Glaubens an Jesus Messianität » (38).

Wenn sich Kuhn in der Bildung seines Begriffes der Tradition als Inhalt auch zum Teil von Strauß anregen ließ, so stellt er diesen Begriff doch ganz im Gegensatz zur Auffassung von Strauß auf. Das Schöpferische, Gestaltende des apostolischen Kerygmas ist alles andere als das Ergebnis des absichtslos dichtenden, mythengestaltenden Schaffens des Volksgeistes, das heißt hier des allgemeinen Individuums der urchristlichen Glaubensgemeinschaft. Nach *Geiselmann* ist es dieser starken Opposition gegen Strauß zuzuschreiben, daß Kuhn die gläubige Gemeinde, den Sensus fidelium, endgültig als mitgestaltendes Prinzip aus dem Traditionsbegriff ausscheidet (296, 45).

Das formgestaltende Prinzip der Tradition ist nicht ein rein menschliches, sondern ein gottmenschliches Tun der Apostel als Organen des Heiligen Geistes. Es ist das magisterium Spiritus sancti, das sich durch die Apostel und die bestellten Diener bekundet.

Da Kuhn sich zuerst als Exeget um den Begriff der Tradition bemühte, ist es auch verständlich, daß er ihn zunächst inbezug auf die Schrift ins Auge faßt. Aber auch – von 1839 an – als Dogmatiker arbeitet er an der Klärung des Traditionsverständnisses. Diese Bezogenheit auf die Heilige Schrift hat er zeitlebens bewahrt. Und vor allem als Dogmatiker hat er seinen Traditionsbegriff immer mehr entwickelt und vertieft.

In einer ersten Phase dieser Entwicklung drückt sich der Dogmatiker im Sinne *Bellarmins* so aus : « Durch die Art und Weise, wie die Apostel das Wort Gottes durch Christus im Heiligen Geiste ministrierten, ist dasselbe *teils* ein geschriebenes, *teils* ein mündlich überliefertes » (48). So versteht er denn auch das « et » im berühmten Satz des Tridentinums : *veritatem Evangelii contineri in libris scriptis et sine scriptis traditionibus*, als ein « teils ». Die Tradition ist nun für Kuhn der Inbegriff der nicht geschriebenen Traditionen, eine zweite neben der Heiligen Schrift stehende und ihr gleichwertige Teilquelle des Wortes Gottes. Die in der kirchlichen Verkündigung fortströmende apostolische Überlieferung *ergänzt* als Offenbarungsquelle die Schrift zum vollständigen Worte Gottes ; sie ist allerdings auch Prinzip der dogmatischen Auslegung der Schrift (76).

Eine neue Phase in der Entwicklung des Traditionsbegriffes fällt in der ersten Auflage der Dogmatik auf (1846). Die Tradition ist jetzt Quelle des Glaubens ; sie enthält das Wort Gottes in seinem gesamten Ausmaße (70, 73). Da die Tradition nicht mehr Teilquelle ist, bringt ihr die Heilige Schrift nicht mehr einen fehlenden Teil hinzu. Es ist nun umgekehrt so, daß die Tradition die inhaltlich unvollständige Schrift zum vollständigen Worte Gottes ergänzt, weil die Überlieferung in der kirchlichen Verkündigung die ganze Offenbarung enthält (73). Auf die Frage, warum denn in diesem Falle die Schrift überhaupt noch da sei, läßt sich folgende Antwort geben : wenn auch die Schrift nicht inhaltlich die mündliche Überlieferung zum vollen Worte Gottes ergänzt, so bestätigt sie diese doch dokumentarisch (74). Der feste Buchstabe der Schrift ist für die lebendig fließende Tradition ein Regulator und eine Art von Zaun (75).

Die letzte Entwicklungsphase, die 1858 einsetzt, verdankt Kuhn vorallem dem eingehenden Studium der Väter. Wichtig war auch seine sinnvolle Analyse der Texte des Tridentinums. Wie Kuhn in der letzten Phase dem « teils » bezüglich der Tradition den Abschied gegeben hat, so tut er jetzt das gleiche gegenüber der Schrift. Dieses neue Verständnis der Schrift führt Kuhn, wie er selbst sagt, zu einem höheren Begriff der Überlieferung (119).

Wenn nun nach Kuhn auch die Schrift die ganze Offenbarung enthält, muß er dann nicht in einen Widerspruch geraten oder wenigstens das reformatorische « Sola Scriptura » annehmen ? Nein. Beides vermeidet er durch folgende Unterscheidungen : Erstens : Es gibt eine absolute und eine relative Vollständigkeit der Schrift. Die Schrift ist nur relativ vollständig, das heißt : sie enthält bestimmte Inhalte nur dem Prinzip nach, keimhaft oder andeutungsweise. Die Tradition ist die Entfaltung dessen, was in der Schrift nur keimhaft angelegt ist. Zweitens : Es ist zu unterscheiden zwischen Quelle der Wahrheit und Quelle des Glaubens. Die Schrift ist Quelle der christlichen Wahrheit, die Tradition ist in erster Linie Quelle des Glaubens, Prinzip der Erkenntnis der christlichen Wahrheit (97, 111, 127).

Die in der Schrift enthaltene Wahrheit kommt nur auf dem mittelbaren Wege der Deutung und Auslegung zu uns ; die lebendige Tradition bietet uns die Offenbarung lehrinhaltlich unmittelbar. Die Tradition hält sie im lebendigen Bewußtsein, während die Schrift sie nur im toten Buchstaben hat. Dort ist die Offenbarung historisches Dokument, hier ist sie lebendiger Geist.

« Die lebendige Tradition ist geradezu das stets lebendige Verständnis und immer gegenwärtige Bewußtsein der Offenbarung Christi, des Sinnes der Lehre Jesu, das unmittelbare, lebendige Ergriffensein von der göttlichen Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche. » So kann der Tübinger Dogmatiker sein neues Verständnis der Überlieferung dahin zusammenfassen : « Die apostolisch-kirchliche Lehrtradition in ihrer höchsten Bedeutung ist nicht eine Quelle der Wahrheit außer und neben der Schrift, sondern der unmittelbare Besitz, das lebendige Bewußtsein und Verständnis der christlichen Wahrheit in der Kirche » (119-120). Kuhn betont : Die Tradition ist inhaltlich gesehen nicht etwas, das in einer bestimmten Formulierung, etwa des apostolischen Symbolums, ein für allemal vorfindbar ist. Die Tradition ist keine tote Lehrsumme, keine geprägte Münze, die mechanisch von Hand zu Hand weitergegeben wird (177).

So ist Kuhn, wie *Geiselmann* es unterstreicht, zu einem organisch-dynamischen, « lebendigeren und geistigeren Begriff » der Tradition gelangt, der sich vom mehr quantitativ-statischen Begriff der nachtridentinischen Kontroverstheologie stark abhebt. Die Tradition ist inhaltlich gesehen nicht ein fertig Formuliertes und Starres, sondern ein geistig Dynamisches, das sich seine Formulierung immer neu schafft : eine lebendige Substanz der christlichen Botschaft, die wegen den wandelnden kulturellen, sozialen, völkischen und politischen Verhältnissen immer wieder in neue Ausdrücke und Formulierungen eingeht, in stets neuen Vorstellungen und Begriffen sich fortpflanzt, sich aber dennoch stets identisch bleibt. So lebt die Tradition. Sie selbst ist in ihrem Prinzip und Wesen das vom Hl. Geist getragene christ-

liche Bewußtsein – das Verständnis der Wahrheit –, das von den Aposteln auf die Kirche überging und sich in der treuen Bewahrung der Lehrüberlieferung und der wahren Auslegung der Schrift offenbart.

II

Es ist interessant festzustellen, daß ein solches Verständnis, das von aller aprioristischen Abwehrstellung frei ist, schon um die Mitte des letzten Jahrhunderts klar ausgesprochen wurde. Die Tatsache, daß dieses Verständnis einer richtigen Intention der protestantischen Reformation gerecht wird, ist gegenwärtig umso bemerkenswerter, als gerade heutzutage getrennte Brüder wichtige von ihnen vernachlässigte Elemente des Traditionsbegriffes wieder aufgreifen, die dem Dogmatiker Kuhn durch das Studium der Trienter Beschlüsse und der Werke der Väter aufgeleuchtet sind.

Die These von der (relativen) Vollständigkeit der Schrift wird zum Beispiel von einem vorzüglichen Kenner der Tradition *H. de Lubac,* als Lehre der Väter bestätigt. Er schreibt : « Que l'Ecriture contienne toute la Révélation, ce fut, au sens que l'on va dire, la thèse à peu près unanime jusqu' à la veille de la Réforme» [2].

Getrennte Brüder heben nun auch Wirklichkeiten hervor, die bisher durchwegs als Elemente des katholischen Traditionsbegriffes angesehen wurden. *M. Thurian* zum Beispiel definiert die Tradition als das beständige Leben der Schrift *in der Kirche* oder auch als das Leben der Kirche, die auf den Geist hört, der immer aufs neue das Wort Gottes wiederholt [3]. Der Standpunkt der Sola Scriptura ist denn auch nach Thurian ganz überholt [4].

Der Theologe von Taizé weist sogar besonders auf die Bedeutung der Liturgie als Ausdruck der Tradition hin. In dieser Beziehung verengt leider Kuhn den Traditionsbegriff. Wenn für ihn die Kirche Trägerin der Tradition ist, so meint er damit ausschließlich das Magisterium Spiritus sancti des apostolischen Amtes, das Lehramt der Kirche. Das mythengestaltende Schaffen des Volksgeistes, gegen das er in seiner Auseinandersetzung mit Strauß gekämpft hatte, scheint bei ihm eine bleibende Skepsis gegenüber jeder inneren Beziehung zwischen Tradition und Volk, auch der Gemeinschaft des gläubigen Volkes, hervorgerufen zu haben. Mit der Kirche als Trägerin der Tradition kann gewiß nichts anderes gemeint sein als der ganze Leib Christi. Nicht nur das Lehren der Kirche, sondern auch das Leben der

[2] H. DE LUBAC : L'exégèse médiévale, Paris 1961, S. 56.

[3] M. THURIAN : L'unité visible des chrétiens et la tradition, Paris 1961, S. 10-11 : La Tradition est cette vie constante de l'Ecriture dans l'Eglise sous l'impulsion de l'Esprit. La Tradition est la vie de l'Eglise à l'écoute du Saint-Esprit répétant toujours à nouveau la Parole de Dieu. La Tradition ne peut pas être un canon d'écrits comme l'Ecriture, car elle est essentiellement la vie der l'Ecriture dans l'Eglise ...

[4] Ibid. S. 49 : Il est évident que l'attitude apologétique portestante à l'égard de la tradition ne tient plus, selon laquelle l'Eglise ne doit fonder son enseignement que sur la Bible seule, tout ce qui est ajouté par la tradition des hommes étant inutile ou même dangereux pour la pureté de l'Evangile. Cette position ... est aujourd'hui tout à fait périmée.

Kirche : das Beten aller Gläubigen, ihr Leiden und Lieben, gehört zu diesem mystischen Leib und damit zur Tradition.

Wie für Newman so war auch für Kuhn die Entwicklung des Überlieferten, das heißt : der Tradition als Inhalt, ein Grundanliegen. Ein Drittel des Werkes von Geiselmann – das zweite Buch – ist denn auch diesem Anliegen gewidmet. Wir müssen hier darauf verzichten, auf es einzugehen ; es geht da übrigens eher um die Verwirklichung der Tradition als um ihr Wesen. Aber im ganzen Werke betont Geiselmann, daß nach Kuhn die Tradition nicht etwas Starres, fertig Formuliertes, sondern ein geistig Dynamisches ist. Und es heißt da, die lebendige Überlieferung trage etwas Schöpferisches in sich (178). Dieser Ausdruck : das Schöpferische, ist irreführend. Theologisch verstanden bedeutet er : etwas « aus dem Nichts » erstehen lassen. Und da es in der Tradition um etwas Theologisches geht, ist hier das Schöpferische im eigentlichen Sinn auszuschließen. Kuhn und Geiselmann scheinen mit diesem Ausdruck allerdings nur das Neue bezeichnen zu wollen, das sich in aller Entwicklung zeigt. Der Baum besitzt inbezug auf den Samen, aus dem er herausgewachsen ist, bestimmt etwas Neues. Geiselmann schreibt : « Im Wirken des Geistes haben wir den Grund für das Schöpferische der lebendigen Überlieferung zu sehen. Dies Schöpferische besteht nicht darin, daß für dieselben Vorstellungen und Begriffe ein neuer Ausdruck gefunden werde, sondern darin, daß der wesentliche Inhalt der Offenbarung in stets neuen Vorstellungen und Begriffen erfaßt werde. Diese Vorstellungen und Begriffe hängen aber dem Inhalt der Offenbarung nicht bloß äußerlich um wie das Kleid dem Körper, sondern wachsen aus ihm organisch heraus. Die lebendige Substanz der christlichen Offenbarung entwickelt sich in diesen Vorstellungen objektiv (179) ».

Inbezug auf das Leben und das Wesen der Tradition ist noch lange nicht alles abgeklärt. Aber es ist doch eine erfreuliche Tatsache, daß sogar vom interkonfessionellen Standpunkt aus einseitig enge Auffassungen über die Tradition aufgegeben werden zugunsten einer tieferen Einsicht in den Begriff der Tradition und daß sich auch in dieser Grundfrage der Kontroverstheologie der letzten Jahrhunderte ein Ansatz zu einem biblischen und katholischen Verständnis in verschiedenen Konfessionen anbahnt, wie es zum Beispiel auch für die Rechtfertigungslehre der Fall ist.

LORENZ VOLKEN MS

Quelques livres de spiritualité

Ce bulletin qui ne veut pas être exhaustif, groupe un certain nombre de livres de spiritualité parus ces dernières années, principalement en langue française. Il fait suite à la série de livres présentés déjà dans une précédente livraison (année 1961, p. 377 ss.).

Textes. – Plusieurs d'entre eux livrent au public de grands textes de spiritualité, d'accès difficile, ou même devenus introuvables, à moins que, dans un cas au moins, ils ne soient inédits.

1. La belle collection de spiritualité « Christus », poursuivant avec une remarquable régularité sa série « Textes », nous propose encore deux écrits de haute qualité et de grande importance pour l'histoire de la spiritualité. C'est d'abord le *Mémorial* du bienheureux *Pierre Favre* [1]. Une longue introduction du P. de Certeau situe cette œuvre dans la vie de l'auteur, et celle-ci dans le contexte historique de son époque. Pierre Favre est, on le sait, un des premiers compagnons de saint Ignace, membre du petit groupe qui fut le noyau de la Compagnie de Jésus. Formé à la vie chrétienne dans son petit village de Savoie dans un milieu religieux fervent et traditionnel que n'avaient aucunement touché les mouvements réformistes de l'époque ; formé à la vie intellectuelle au contraire dans cette Sorbonne où dominaient alors la philosophie et la théologie nominaliste d'Occam et, plus directement, de son disciple Gabriel Biel, Favre trouve en saint Ignace le maître qui oriente sa vie intérieure et son existence d'une façon décisive. Fort intelligent, passionné de savoir, mais, semble-t-il, plus soucieux de connaître que de penser, et de tendance nettement volontariste, il fut à la fois victime et artisan de cette dissociation entre la vie chrétienne profondément vécue et la doctrine, qui est un des maux les plus graves de l'époque et une des faiblesses de ceux qui auront à s'opposer dans l'Eglise à la terrible crise causée par la Réforme. La théologie cesse d'être considérée comme une science, – et du point de vue proprement de l'analyse intellectuelle les positions que l'on tient alors sont d'une pauvreté navrante –, mais elle est essentiellement « le sentiment du mystère qui se donne dans l'expérience, une sagesse empreinte de piété et mûrie par le discernement, réflexion d'un type particulier, née et occupée des rapports personnels avec Jésus-Christ et des attitudes morales qu'ils appellent » (p. 25). Il est frappant de constater, comme le fait le P. de Certeau, que la perspective religieuse de Favre est à la fois analogue et opposée à celle des luthériens : « Position voisine dans la mesure où la priorité donnée à la volonté sur l'intelligence et aux rapports personnels sur les rapports substantiels porte toute l'attention sur ces relations personnelles avec Dieu et conduit à chercher dans l'expérience intérieure le signe que l'on est accepté de Dieu ; bien opposée pourtant, puisque chez Favre ces relations se fondent sur l'action de Dieu au fond de l'être même, et que chez Luther, trop conscient de son état de pécheur pour croire à une transformation intérieure, cette relation se définit par la confiance (fiducia) en celui d'où viendra plus tard la guérison. L'expérience est pour le premier l'épanouissement d'une Présence, et pour l'autre l'attente d'une Venue salvatrice ; mais tous deux y voient le fondement de la connaissance et de la vie religieuse » (p. 23-24). Certes, il y a un abîme entre ces deux attitudes religieuses, l'abîme que creuse la sainteté dans une âme pleinement généreuse, et qui n'accepte pas de mettre en question la foi ; car la mésestime de l'intelligence trouve chez le saint un contrepoids efficace dans l'acceptation qu'il fait de la doctrine révélée,

[1] Bienheureux Pierre FAVRE : *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de CERTEAU SJ (Collection « Christus », Textes, N° 4.) – Desclée de Brouwer, Bruges 1960. 457 p.

enseignée par l'Eglise. Pour être fidèle, pour être saint, il n'est sans doute pas nécessaire d'être pleinement cohérent avec soi-même : mais comment répondre à ceux qui au nom de cette cohérence, et partant des mêmes positions intellectuelles, rejettent la foi et la sainteté ?

Le Mémorial est le journal spirituel tenu par Favre pendant une première période d'un an, puis, après quelques années d'intervalle, une autre période plus courte, de quelques mois. Il comporte le récit minutieux des grâces reçues, de toutes les expériences religieuses faites, avec une analyse de ces grâces et de ces expériences, en vue de découvrir les intentions divines qui s'y manifestent et de se soumettre à ces intentions. Il contient de très belles pages, est animé d'un bout à l'autre d'un magnifique élan de ferveur spirituelle, d'une générosité totale, d'une belle passion du Christ et de l'extention de son règne. Il déborde de beaucoup le simple récit d'une vie spirituelle, car celui qui raconte ces choses, et qui y réfléchit devant nous, ne les a pas racontées pour nous, mais pour en tirer une leçon qui passait dans sa direction spirituelle, dans sa prédication, et qui maintenant, grâce à cette édition « indiscrète » (comme le souligne le commentateur, pour marquer que jamais Favre n'a pensé que quiconque lirait ces pages qu'il écrivait pour lui seul) sur tous ceux qui le lisent.

Un autre intérêt considérable de ce texte et d'autres semblables, est de nous montrer chez un des tous premiers disciples de saint Ignace, disciple devenu lui-même un maître, les « Exercices spirituels », non pas commentés comme de l'extérieur, mais vécus, mis en action. On sera très intéressé de ce point de vue par la perspective très nettement mystique, et par la portée intensément apostolique que prennent les « Exercices spitrituels », dans la pensée et dans l'âme de Pierre Favre. Et par lui, dans la pensée et l'âme des hommes si nombreux qui firent les Exercices sous sa direction, et qui, au sortir de là, devenaient apôtres à leur tour, se mettaient à prêcher le royaume de Dieu.

2. Cette perspective mystique est plus fortement marquée encore chez le Père *de Clorivière*, dont le P. Rayez réédite le si important traité de l'Oraison [2], Chez C., la tradition carmélitaine, la tradition salésienne, et la tradition ignatienne se fondent en une doctrine à la fois très riche, et très pratique de l'oraison. Le mot « doctrine » d'ailleurs est mal choisi : C. ne pense pas tant à faire une théologie des voies mystiques, qu'à les décrire en maître spirituel, et y conduire pratiquement les âmes qui se mettent sous sa direction, même par l'intermédiaire de son livre. Son expérience personnelle, et aussi son expérience de directeur se fait sentir tout au cours du livre. On sera surtout extrêmement frappé par le sens très noble qu'il avait de le liberté spirituelle : « L'esprit de Dieu ne veut point qu'on agisse avec contrainte, il aime la liberté et il permet à chacun de suivre son attrait particulier quand cet attrait est bon et porte l'esprit vers les choses saintes. »

[2] Pierre de Clorivière : *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison.* Introduction et notes par André Rayez SJ (Coll. « Christus », Textes, N° 7.) – Desclée de Brouwer, Bruges 1960. 232 p.

Cette combinaison du sens de la liberté des âmes et de la diversité des voies de chacune avec le sens de la nécessité des méthodes, et d'une certaine rigueur que l'on s'impose dans la voie spirituelle, est une caractéristique de son traité. De ce point de vue il semble qu'il soit d'une très grande opportunité aujourd'hui. Car dans le domaine de la direction spirituelle, nous souffrons de ce que l'on a appelé une « méthodophobie », qui est extrêmement pernicieuse, parce qu'elle introduit beaucoup d'âmes dans l'illusion d'avoir déjà accédé à une véritable oraison, alors qu'elles se sont dispensées des efforts que Dieu demande habituellement pour arriver là ; mais d'autre part il est certain, comme le remarque dans une excellente note le commentateur, que l'on ne saurait sans imprudence imposer la méditation à toutes les âmes, et que sans doute aujourd'hui cet exercice, tel qu'il est décrit par les anciens auteurs, même par le P. de C., est souvent peu adapté aux manières habituelles de penser et de sentir de nos contemporains. C. avait conscience de cela, et il achève son exposé, assez classique, de la méthode de méditation, par un chapitre plein de finesse intitulé : « Qu'il ne faut point user de trop de contrainte dans la méditation ». Respecter la liberté des âmes tout en étant très exigeant à leur égard, en ne les laissant pas confondre la paresse avec la passivité sous l'action du Saint-Esprit, tel est l'idéal que doit se donner tout directeur d'âme : il est très visible que le P. de C. y est parvenu à un degré éminent, et son livre est le fruit de son expérience.

On remarquera que ce qu'il appelle l'oraison de recueillement et qu'il situe encore dans la phase active de la vie d'oraison, semble répondre bien plutôt à la classique voie illuminative, dans laquelle déjà apparaît la contemplation infuse. Et dans les épreuves de l'oraison affective qui précède celle-là, on reconnaît les descriptions de la nuit des sens par saint Jean de la Croix.

Une autre raison d'actualité de cette réédition, est que le P. de C. fut le fondateur de la société des prêtres du Cœur de Jésus et de celle du Cœur de Marie qui est une préfiguration de nos instituts séculiers : il ne fait aucun doute que les laïcs si nombreux qui se sentent appelés de nos jours à chercher la perfection de la charité et à se vouer à l'apostolat en restant dans le monde, trouveront dans ce traité de l'oraison une excellente initiation à la prière, sans laquelle, comme il le dit lui-même en commençant, ils ne sauraient en aucune manière réaliser leur vocation.

L'introduction érudite, claire et précise du P. Rayez les aidera à profiter de ce beau livre, en même temps qu'elle est une contribution précieuse à l'histoire de la spiritualité.

3. Dans la collection de spiritualité que sont devenues les « Etudes carmélitaines », le R. P. Debongnie publie une nouvelle traduction de la « Vita et doctrina » de sainte *Catherine de Gênes*, moins le « Dialogo » dont l'authenticité est mal assurée, et qui, selon l'auteur, n'ajoute rien de bien important à l'œuvre [3]. Cette traduction est précédée d'une brève intro-

[3] Père DEBONGNIE CSsR : *La grande Dame du pur amour, sainte Cathe-*

duction, dans laquelle nous est présentée la vie de sainte Catherine de Gênes et l'œuvre parue sous son nom peu après sa mort. Cette introduction est la reproduction partielle de l'article « Catherine de Gênes » du « Dict. d'Histoire et de Géographie eccl. » (t. II, col. 1506-1515) du même auteur.

Grâce à cette édition, un texte spirituel célèbre et dont l'influence a été très grande se trouve mis de nouveau à la portée de tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité. Le sous-titre très suggestif : « La grande dame du pur amour » dit bien l'intérêt de ce texte, tant au point de vue historique qu'au point de vue de la doctrine. Sainte Catherine de Gênes, en effet, a été utilisée par les quiétistes. Fénelon se réclamait d'elle. Quant à Bossuet, l'introducteur cite un mot de lui qui exprime assez bien les sentiments mêlés que pouvaient lui inspirer ces pages : « Je ne vois rien que d'admirable... mais tout n'est pas à imiter et beaucoup de choses ont besoin d'explication » (p. XIX).

En réalité il est facile de voir que c'est tout à fait à tort qu'on pourrait voir en elle un précurseur du quiétisme. Non seulement sa vie, qui fut d'un dévouement très actif envers le prochain, montre à quel point elle avait compris que le véritable amour de Dieu s'exprime par un service, mais aussi sa doctrine même, qui témoigne d'une telle ardeur, et d'une violence même de l'acte d'amour, exclut totalement la chimère quiétiste d'un état de totale immobilité spirituelle.

Tout n'est pas d'un intérêt égal dans ce texte, fait pour une bonne part du récit de ses disciples, entrelacé de citations qu'ils font de paroles entendues de la bouche de la sainte. Paroles enflammées, et parfois très émouvantes : « O merveille dont on ne peut rendre compte ni en paroles, ni par signes, ni par figures, ni par des soupirs, ni par des cris, ni d'aucune manière. C'est pourquoi je dis à juste titre qu'il me semble être emprisonnée et investie de toute part, n'en pouvant dire la moindre miette. O pauvre langue qui ne trouve pas de mots ! O pauvre intelligence qui est vaincue ! O volonté, comme tu es apaisée ! Tu ne veux plus autre chose désormais, parce que tu es engloutie dans le rassasiement. O mémoire remplie et sans occupation ni attention aucune ! » (p. 75). De tels accents ne peuvent tromper sur l'authenticité et l'intensité de l'expérience spirituelle dont ils procèdent. Il semble que l'amour pur pour sainte Catherine de Gênes ce soit essentiellement l'amour de Dieu désintéressé, et très particulièrement qui se désintéresse de tous les goûts et de toutes les satisfactions sensibles. Il lui arrive bien pourtant de condamner en termes peut-être excessifs la recherche de soi dans la perfection, mais si elle parle alors de damnation, c'est sans contredit parce qu'elle envisage le cas où quelqu'un rechercherait la gloire et le bonheur du Ciel sans aucunement rapporter à Dieu ce désir (cf. p. 69). Au contraire, quand elle envisage l'introduction subreptice de quelque recherche de soi dans le désir de la perfection, elle dira simplement que cet homme « n'est pas encore bien anéanti » (108).

rine de Gênes (1447-1510). Vie et doctrine et Traité du purgatoire. Introduction, traduction et notes. – Les Etudes carmélitaines, Desclée de Brouwer, Bruges 1960. XXIII-223 p.

Mais certainement la partie la plus belle, la plus profonde, et aussi la plus célèbre de ce texte est ce que l'on appelle le « Traité du purgatoire ». En réalité, il s'agit du groupement fait par les disciples après sa mort de diverses paroles qu'elle a prononcées et qui se rapportent à la souffrance des âmes du purgatoire. Ce qui est remarquable dans ces pages, c'est l'interprétation de ces souffrances par comparaison avec les souffrances mystiques de l'âme ici-bas. Et très expressément la sainte dit en terminant qu'elle a souffert dans son âme, et par retentissement dans son corps, de cette purification : « Mon âme à ce que je vois est dans ce corps comme dans un purgatoire en tout semblable au vrai purgatoire, mais à la mesure réduite que le corps peut supporter pour éviter qu'il ne meure. Néanmoins cela s'aggrave peu à peu jusqu'à ce qu'enfin mort s'en suive » (p. 214). De la sorte ce « Traité du purgatoire » est en même temps, et plus encore peut-être, un traité des purifications mystiques. Cependant, en ce qui concerne le purgatoire lui-même, les vues de la sainte sont profondes, spirituelles, et justes. Elle sait distinguer entre la coulpe, qui disparaît totalement au moment de la mort dans l'âme qui est en état de grâce à ce moment, de la trace que le péché a laissée dans l'âme, qu'elle appelle la rouille, et qui est une tache dont l'âme elle-même désire ardemment être débarrassée avant de paraître devant Dieu. Elle décrit, en termes qui certainement se rapportent beaucoup plus sûrement à la situation de l'âme sainte ici-bas, qu'à celle de l'âme du purgatoire, cette faim d'être purifiée, ce besoin de souffrir pour ôter l'obstacle du péché qui empêche l'union avec Dieu. Elle exagère sans doute quand elle dit que sans cette purification l'âme paraîtrait devant Dieu avec son impureté : car il est bien clair que la vision béatifique et l'amour qui en procède purifient radicalement l'âme. Elle termine par un cri où passe tout son amour de Dieu et son amour des âmes : « Il me vient une envie de crier avec une telle force que sur la terre tous les hommes en seraient épouvantés... Vous vous abritez tous sous l'espérance de la miséricorde divine. Elle est si grande, dites-vous. Mais vous ne voyez pas que cette bonté de Dieu tournera à votre condamnation, puisque c'est contre la volonté d'un si bon Maître que vous aurez agi. Sa bonté devrait au contraire vous forcer à faire sa volonté tout entière, et non pas vous porter à la présomption de faire le mal. Sa justice ne peut être frustrée, il faut de toute façon qu'elle soit pleinement satisfaite » (p. 213).

De tels cris ne sont pas d'une quiétiste. Elle a le souci du salut des hommes, et par là elle montre que le salut n'est pas chose dont le vrai amour de Dieu nous apprendrait à nous désintéresser.

4. Voici maintenant un livre placé sous l'autorité de saint *François de Sales*, dont le R. P. A. Denis, moine de Tamié, a assemblé des textes selon un plan de son choix, de façon à constituer un traité de la vie religieuse et spirituelle, qu'il nous donne comme « inédit », pour marquer qu'avec ces textes anciens on a fait un livre tout nouveau [4].

[4] *De la vie parfaite ou Traité de la vie religieuse et spirituelle*, selon saint François de Sales. Textes rassemblés par le R. P. Alphonse Denis, moine de Tamié. – Gardet, Annecy 1961. xxx – 242 p.

Qu'un tel ouvrage puisse rendre des services dans la ligne de la « lecture spirituelle », on l'admettra sans peine : les œuvres de saint François de Sales constituent une masse trop considérable pour être accessible au grand nombre. Et la plupart des textes qui sont situés dans ce livre auraient été introuvables pour le lecteur moyen. On ne saurait approuver pourtant sans réserve notable, ni le projet, ni sa réalisation. Avant tout il faut récuser la déclaration liminaire de l'auteur de l'assemblage : « L'auteur, le seul auteur de cet ouvrage est saint François de Sales. Le texte est complètement de lui. » D'abord le texte n'est pas tout, et il est très clair que ces textes authentiques sont placés dans ce traité sous une lumière et dans une perspective qui est celle que leur impose le P. Denis, et à laquelle le saint demeure étranger. Si lui-même avait écrit un traité de la vie religieuse et spirituelle, qui, comme on le prétend, se situerait entre l'« Introduction à la vie dévote » et le « Traité de l'amour de Dieu », personne ne peut penser qu'il aurait lui-même choisi le plan qui lui est ici imposé. D'autre part, ces textes sont des fragments parfois minimes, détachés, sans aucun souci de chronologie, de leur contexte soit général soit immédiat. Non seulement cela se rencontre sous les titres des divers paragraphes, constitués par l'auteur, mais encore à l'intérieur de chaque paragraphe, sous un même thème spirituel, sont alignés selon un ordre qui ne peut être qu'artificiel, des phrases prises aux œuvres les plus diverses, les plus éloignées dans le temps, les plus différentes d'intention. Pour chacun de ces fragments la référence nous est donnée : oui, mais elle est donnée aux œuvres complètes d'Annecy, sans aucune mention de la nature de l'œuvre à laquelle ce fragment est emprunté.

Une méthode aussi contestable sera-t-elle justifiée seulement par le bien qu'elle procure en mettant la doctrine de saint François de Sales à la disposition d'un très grand nombre d'âmes qui cherchent la perfection soit en religion, soit dans le monde ? Cela n'est pas tellement sûr. D'abord on pourrait peut-être étendre à ce domaine de l'écriture la grande règle de toute morale : « La fin ne justifie pas les moyens ». D'autre part, on risque de donner une assez fausse idée de la doctrine de saint François de Sales en la présentant d'une manière aussi peu capable de la faire connaître telle qu'elle est. Beaucoup par ce petit livre auront accès à cette doctrine du saint, qui sans cela ne l'auraient pas connue, c'est vrai. Mais peut-être faut-il penser aussi, parmi les lecteurs de ce livre, à tous ceux qui auraient pu lire l'«Introduction à la vie dévote », ou le « Traité de l'amour de Dieu », ou les « Entretiens de la vie religieuse », ou même quelque peu la « Correspondance », et qui ne le feront pas par négligence, par paresse, par l'illusion de croire que ce livre qu'on met entre leurs mains les dispense de cet effort. On nous dit : « Le lecteur désireux de recourir à la source ou au contexte d'origine, pourra toujours s'y référer, car le présentateur donne la référence de tous les textes cités » : il est à craindre que trop peu de lecteurs aient ce désir, et il est à espérer que ceux qui d'aventure l'éprouveraient et le suivraient, abandonneront la présentation vraiment trop artificielle du P. Denis, et préféreront mettre leur soin à lire attentivement fût-ce un seul ouvrage du saint docteur.

5. C'est une méthode toute différente et beaucoup plus acceptable que le R. P. Rigal a suivie pour réaliser à propos de *Bérulle* un projet analogue : rassembler les principaux textes du célèbre fondateur de l'Oratoire se rapportant à la sainte Vierge [5]. Ce n'est pas, en effet, une mosaïque de fragments arrachés de tous les coins de l'œuvre qui nous est ainsi présentée, mais des textes importants, qui sous la plume même de Bérulle constituaient un tout. C'est d'abord la « Vie de Jésus », qui occupe les deux tiers de l'ouvrage ; ce sont ensuite de magnifiques « Elévations » consacrées au mystère de l'Incarnation et au rôle qu'y joua la Sainte Vierge ; ce sont ensuite, tirés des « Œuvres de piété » de larges extraits se rapportant aux mystères conjoints de Jésus et de Marie. Le tout se terminant par la fameuse prière de M. Olier : « O Jesu vivens in Maria », d'inspiration si manifestement bérullienne.

On a appelé Bérulle : « le premier théologien de la Vierge en Occident ». Et personne ne conteste la place éminente qu'il tient dans l'histoire de la spiritualité, comme maître de l'Ecole française. Mais son importance, comme le souligne justement le P. Rigal, n'est pas seulement historique. Bérulle a été un grand spirituel : pour une grande part son œuvre n'a pas vieilli, et elle est capable encore de stimuler et de nourrir la vie intérieure des chrétiens. La publication de ces textes se justifie par là. On a grande joie et grand profit à relire certaines pages justement célèbres, d'une élévation de ton et d'une profondeur qui les rend beaucoup plus actuelles, parce qu'au-dessus des modes superficielles et passagères, que tant de livres de spiritualité qui se veulent adaptés à l'homme moderne. Bien des prédicateurs, et bien des théologiens aussi, pourraient apprendre en relisant Bérulle que, dans le domaine de la mariologie spécialement, une forte sobriété est incomparablement plus capable de glorifier la Vierge, de la faire connaître et aimer, que les débordements de l'hyperbole et de la sentimentalité. Ce que Dieu a fait de celle qu'il a choisie pour être sa Mère est incomparablement plus beau et plus grand que les inventions de l'imagination humaine.

6. Des Etats Unis nous vient une thèse de doctorat qui comporte la traduction anglaise et le commentaire de deux traités de *Gerson* consacrés l'un et l'autre au difficile problème de l'examen des visions surnaturelles et du jugement à porter sur elles [6]. Gerson fut et reste une autorité en la matière. La triste période du grand schisme avait provoqué un véritable foisonnement de visions et de prophéties : comme si la douloureuse éclipse de l'autorité enseignante laissait la place libre à toutes les inspirations particulières, bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses, sages ou folles. C'est aussi, ne l'oublions pas, l'époque des béghards et de leur prétention à une conduite tout à fait étrangère aux voies ordinaires de la morale et de la religion, dont

[5] Cardinal de Bérulle : *Les mystères de Marie :* Vie de Jésus, Elévations, Œuvres de piété. Textes recueillis et présentés par Marcel Rigal. (Lettres chrétiennes.) – Grasset, Paris 1961. 268 p.

[6] Paschal Boland : *The Concept of Discretio Spirituum in John Gerson's « Drobe patione spirituum »* and *« De distinctione verarum visionum a falsis »*. Dissert. – The Cholatic University of America Press, Washington 1959. x-169 p.

Gerson dans son traité cite quelques traits caractéristiques. Il est le premier à avoir écrit un traité consacré expressément à ce problème.

La « discretio spirituum » est pour lui un charisme au sens le plus précis du mot. Et c'est peut-être pour cela qu'il admet qu'à propos d'une révélation reçue par soi-même ou par un autre, on peut être tellement certain de son origine divine qu'on soit obligé de la croire de foi divine. Il va jusqu'à écrire : « Si nous refusons, ridiculisons, ou rejetons immédiatement chaque chose, nous apparaîtrons diminuer l'autorité de la révélation divine, laquelle a autant d'autorité maintenant qu'elle en avait autrefois, car Dieu ne manque pas du pouvoir de faire une révélation » (p. 79). Bien entendu cela n'implique pas du tout qu'une révélation nouvellement reçue pourrait contredire en quelque manière que ce soit la révélation faite déjà à l'Eglise : bien au contraire, la conformité du nouveau message avec les vérités de la foi et l'enseignement de l'Eglise est un des signes indispensables d'authenticité que donne Gerson.

Cet appel à un charisme n'exclut en aucune manière un examen méthodique : bien au contraire les deux traités ont été écrits, et spécialement le second, pour fournir les règles directrices d'un tel examen. Et Gerson, d'une façon très caractéristique, réclame de l'examinateur et qu'il soit théologien et qu'il ait une certaine expérience mystique : l'auteur de la thèse croit devoir faire des réserves sur ce dernier point, et pense que la connaissance de grands mystiques, comme sainte Thérèse et saint Jean de la Croix doit pouvoir suffire ; il n'est pas sûr que ce soit lui qui ait raison contre son auteur.

L'attitude de Gerson à l'égard des révélations privées est extrêmement intéressante, à la fois très ferme et très souple. Il préconise une voie moyenne entre la crédulité excessive et le scepticisme systématique. Il insiste beaucoup sur l'examen de la personne du voyant, exigeant de lui que la vision qu'il nous propose, comme une pièce de monnaie dont il s'agit de contrôler l'aloi, ait : « le poids de l'humilité..., la flexibilité de la discrétion, la solidité de la patience..., qu'elle porte l'image de la vérité..., qu'elle ait enfin l'étincelante et authentique couleur de la divine charité... » (p. 106). On peut presque se demander s'il n'est pas en cela excessif, car si la prophétie est elle-même un charisme, elle n'exige pas de soi la grâce, et par conséquent exige encore moins la plénitude de la vertu.

Il faut noter avec un particulier intérêt la première qualité, l'humilité, sur laquelle il insiste dans ses deux traités. Il précise que cette humilité s'oppose à l'excessive curiosité, à l'attachement à ses propres visions, et aussi au désir d'avoir des visions. Il se montre en cela un précurseur de saint Jean de la Croix, dont la prudence en ces matières est célèbre. Comme lui il écarte l'idée que l'âme pourrait se faire tort à elle-même en se défiant par humilité d'une faveur qui en fait serait une authentique visite du Saint Esprit : « En réalité le Saint-Esprit qui se donne à l'humble ne se retirera nullement en conséquence de ce comportement humble dont nous avons parlé. Bien au contraire, il entrera dans l'âme qui est vile à ses propres yeux, si humble et si simple, sans aucun signe d'hypocrisie, et selon son bon plaisir il la conduira victorieusement à la gloire » (p. 34).

On notera aussi parmi les inconvénients qu'il souligne du désir excessif et désordonné des visions et révélations, celui-ci : « Un grand nombre de chrétiens risqueraient de se détourner de l'étude de la sainte Ecriture pour porter leur attention sur de telles visions, qui les intéressent bien davantage parce qu'elles viennent de se produire, et ils demeureraient de ce fait dans l'ignorance des vérités nécessaires pour leur salut » (p. 32): c'est là une considération d'une grande actualité.

« Je me suis occupé de ce problème, écrit Gerson au début de son second traité, à cause des nombreuses illusions que j'ai vu arriver à notre époque et très spécialement dans ce siècle. Dans cette dernière heure avant l'arrivée de l'Antéchrist, le monde comme un vieillard dans ses radotages doit endurer de nombreuses imaginations et illusions semblables à des rêves. On dit : je suis le Christ, et ainsi, abandonnant la vérité, on se laisse attirer par des mythes et induire en erreur » (p. 79). Ce mal du temps de Gerson est un mal de notre époque aussi, et c'est pourquoi il était utile de publier ces deux traités, et d'en faire connaître la doctrine. Mais pourquoi n'avoir pas donné, à côté de la traduction anglaise, le texte même de Gerson ? Il était assez bref pour ne pas surcharger l'ouvrage, qui eût été rendu par là beaucoup plus utile.

7. Est-ce une nouvelle mystique, et un grand écrivain spirituel inconnu qu'a découvert le R. P. Guennou, des Missions étrangères, dans un manuscrit des archives de la maison des Missions étrangères de Paris ? Il en est convaincu et nous livre sa découverte dans un ouvrage qui nous raconte la vie et l'itinéraire spirituel de *Claudine Moine*, tel qu'il a pu le reconstituer, par de patientes et ingénieuses recherches, d'après le manuscrit de ses relations spirituelles [7]. Il faut reconnaître que les nombreux textes qu'il cite sont d'un très grand intérêt, et d'une grande beauté. Il faut sans doute attendre qu'il ait édité les « Relations spirituelles » dans leur ensemble, avant de porter un jugement définitif. En tout cas le vœu qu'il émet à la fin de son livre est sans aucun doute réalisé : il donne à son lecteur le désir d'aborder le texte intégral des « Relations » dont il lui fait désirer vivement la publication prochaine.

*

Etudes. – 1. Parmi les études de spiritualité qui nous sont parvenues, le livre du R. P. Sérouet O.C.D. consacré aux rapports entre *sainte Thérèse et saint François de Sales* nous laisse encore occupés des maîtres spirituels [8]. L'introduction nous annonce l'intention du livre, et la méthode suivie. Il est classique en histoire de spiritualité de reconnaître une très grande conformité entre la doctrine de saint François de Sales et celle de sainte

[7] Jean GUENNOU : *La couturière mystique de Paris.* – Les Editions du Cerf, Paris 1959. 310 p.

[8] Pierre SÉROUET : *De la vie dévote à la vie mystique.* Sainte Thérèse d'Avila, saint François de Sales. – Les Etudes carmélitaines, Desclée de Brouwer, Bruges 1958. 446 p.

Thérèse. Cependant, alors que les uns parlent comme si sainte Thérèse avait été vraiment l'inspiratrice de saint François de Sales, d'autres au contraire, jaloux de préserver l'originalité de ce dernier, tendraient à nier toute influence réelle. Sans compter ceux qui disent que saint François de Sales n'aurait pas compris sainte Thérèse. L'auteur a voulu en avoir le cœur net, et il s'est rendu compte alors que d'une façon générale on parlait de ces rapports entre les deux mystiques, soit pour les affirmer, soit pour les nier, sans se soucier de justifier par des méthodes véritablement critiques aussi bien ces affirmations que ces négations. En particulier sans tenir compte de l'évolution de la doctrine de saint François, et également de la chronologie de ses contacts réels avec l'œuvre de la sainte. Il a donc entrepris de reprendre cette question en utilisant pour la résoudre la méthode comparative que l'on emploie normalement pour déceler les influences qui ont présidé à l'élaboration d'une œuvre littéraire. Il justifie l'emploi de cette méthode, même pour des œuvres de théologie mystique dans l'élaboration desquelles est intervenue sans aucun doute l'expérience mystique et par conséquent l'action du Saint-Esprit, en constatant, très justement, que cette action du Saint-Esprit ne supprime nullement chez l'écrivain l'élaboration personnelle et par conséquent l'usage des sources. Qu'il est donc possible au critique littéraire d'en faire abstraction méthodiquement. On pourrait signaler à ce sujet, pour corroborer ce raisonnement, que très légitimement on poursuit de telles recherches de sources même pour l'œuvre d'un écrivain sacré, dont la source transcendante pourtant est l'inspiration du Saint-Esprit.

Cependant l'auteur fait remarquer que l'application de la méthode comparative a des exigences spéciales et des limites propres dans le cas de mystiques, surtout de mystiques orthodoxes. Car ils puisent aux mêmes sources, ils donnent la même doctrine, ils ont lu les mêmes livres, et surtout ils participent à des expériences très semblables. De sorte qu'il est extrêmement difficile de se fonder sur une simple similitude de doctrine pour parler d'influences littéraires. Il faudra avoir recours à des indices plus précis, dont le principal évidemment est la reconnaissance par l'auteur de la source dont il dépend ; dont aussi la similitude des images employées peut tenir lieu.

Les résultats auxquels l'auteur aboutit au terme d'un ouvrage qui tient, soit au point de vue de la rigueur de la méthode, soit au point de vue de l'étendue et de la minutie de l'information, les promesses de l'introduction, sont extrêmement significatifs par leur modération même. Influence très mince, si l'on considère sainte Thérèse à l'égard de saint François de Sales comme une source volontairement et expressément utilisée. L'auteur montre en effet que saint François de Sales n'a réellement connu l'œuvre de la sainte qu'à partir de 1602, c'est-à-dire quand il avait lui-même environ 35 ans, qu'il avait déjà une grande expérience mystique, et que sa doctrine était pour l'essentiel déjà constituée. D'autre part, il est à peu près certain que pendant les six ou sept dernières années de sa vie, saint François de Sales ne lisait plus sainte Thérèse, non qu'il l'ait le moins du monde rejetée, mais faute de temps, et sans doute aussi parce qu'il en avait assimilé tout

ce qu'il avait à y prendre. Au point de vue littéraire, c'est très particulièrement au moment de la composition du « Traité de l'amour de Dieu », et particulièrement alors qu'il rédigeait les livres 6 et 7 du Traité, qu'il s'est servi du « Château intérieur », qu'il tenait alors ouvert sur sa table (p. 406). D'autre part, l'influence de sainte Thérèse elle-même et du Carmel thérésien, s'est fait sentir sans aucun doute dans cette autre œuvre de saint François de Sales qu'est la Visitation, dont la structure se rapproche volontairement de celle du Carmel. Mais l'influence générale aussi, qui consiste d'abord en ceci que sainte Thérèse lui est apparue comme le type même de l'âme toute donnée à Dieu, comme l'exemple de cette sainteté dont il veut donner dans ses ouvrages et dans sa direction la description.

En terminant, l'auteur résume sa pensée en disant que sans doute saint François de Sales n'aurait pas été très différent de ce que nous connaissons de lui, ni par son œuvre écrite, ni par la Visitation, s'il n'avait pas connu sainte Thérèse. Mais d'autre part en fait, il a beaucoup reçu d'elle, de sorte que cette correspondance qu'ordinairement on reconnaît entre les deux grands mystiques, n'est pas chimérique : « Ainsi de l'influence de sainte Thérèse sur saint François de Sales : indiscutable, mais non pas nécessaire, limitée tant qu'on voudra, mais combien féconde » (p. 408).

Il ne fait pas de doute que cet ouvrage remarquablement conduit avec une rigueur critique et une utilisation fort intelligente des résultats de cette critique apportera un grand bénéfice à la connaissance de la doctrine du grand mystique savoyard. Et également d'ailleurs à la connaissance de l'influence de sainte Thérèse sur la spiritualité française.

2. Voici maintenant quelques ouvrages de théologie, qui intéressent la spiritualité par leur intention de nourrir la foi en vue de la vie intérieure.

C'est d'abord la réédition du livre bien connu du P. *Héris* [9]. Livre de spiritualité, dont le but est de conduire les lecteurs à la contemplation du mystère de Dieu ; mais d'une spiritualité fondée en doctrine. On y trouve un large exposé de la doctrine chrétienne sous l'angle de l'amour, c'est-à-dire sous l'angle de ce que Dieu est pour nous essentiellement.

Le fait qu'on ait pu rééditer ce livre déjà ancien, est un signe de la diffusion qu'il a déjà obtenue et un gage du bien qu'il est encore appelé à faire.

3. Très semblable quant à son but et son inspiration, mais très personnel dans sa réalisation, voici un livre sur la charité [10]. Son auteur, le P. *Perrin* OP., très connu en France, et aussi à l'étranger, comme un des principaux spécialistes de la spiritualité des laïcs, et aussi comme le fondateur et animateur d'un institut séculier d'extension internationale, nous donne là une synthèse de sa doctrine spirituelle. Doctrine qu'il a prêchée

[9] Ch.-V. Héris OP : *Le mystère de Dieu.* 2e éd. (Collection « Lumière de la foi »). – Les Editions du Cerf, Paris 1960. 299 p.

[10] Joseph-Marie Perrin OP : *Le mystère de la charité.* (Textes et Etudes théologiques). – Desclée de Brouwer, Bruges 1960. 532 p.

durant de longues années à un nombre considérable d'âmes, mais aussi qu'il a élaborée au contact de ces âmes, de leurs difficultés quotidiennes, de leurs aspirations. Plusieurs des chapitres de ce livre, nouvellement édité, mais dont certaines parties avaient déjà paru, ont aidé et éclairé une Simone Weil dans son cheminement spirituel. C'est dire le grand intérêt de l'ouvrage. « Je voudrais, écrit l'auteur, que ce travail puisse servir à tous ceux à qui une vie surchargée rend impossible l'accès aux études de théologie et à qui leurs responsabilités font un devoir de posséder cette sagesse d'en-haut qui juge de tout et anime une action féconde. Ne doivent-ils pas être « l'action temporelle de l'amour éternel » ? (p. 8)

En effet, ce livre constitue une véritable synthèse de théologie, mais toute centrée sur le thème fondamental de l'amour de Dieu pour l'homme, et de la réponse de l'amour de l'homme à l'amour de Dieu, réponse qui prend une forme double : amour de Dieu et amour du prochain. Ce n'est pas, ce ne veut pas être, un livre de science, et le P. Perrin n'ambitionne aucunement de faire avancer les questions théologiques ; mais c'est un livre riche de science, alimenté aux sources les plus pures, les plus nobles de la pensée chrétienne, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, saint François de Sales, pour ne citer que ces maîtres principaux. Ce n'est pas un livre de méditation non plus, bien que visiblement il jaillisse d'une contemplation très personnelle, très profonde, très continue du mystère de Dieu. C'est un livre qui veut mettre à la disposition des laïcs, pour qu'ils en vivent et pour qu'elle règle leur action, la parole de Dieu, recueillie dans la sainte Ecriture, méditée par l'Eglise durant des siècles, pensée et vécue par des générations de docteurs et de saints et qui, si souvent répétée et de mille manières, donnera à ceux qui liront ce livre avec l'attention qu'il mérite une impression de nouveauté.

4. Plus didactique, mais immédiatement ordonné à la vie spirituelle, le livre du P. *Pruche* OP [11] se présente comme un « essai de théologie, pour les laïcs, qui se veut attentif aux manières inattendues dont l'homme d'aujourd'hui se pose des problèmes peut-être éternels » (p. 11). Il veut être une réponse au vœu exprimé par l'assemblée des évêques de France en mai 1960, demandant que soit intensifié l'enseignement religieux au sens le plus haut, le plus complet et le plus total du mot. Il s'inscrit dans le renouveau biblique contemporain, non pas en ce sens qu'il aurait pour but de « reconduire immédiatement à la Bible, mais de clarifier les questions d'ensemble soulevées par la lecture des Livres saints, de répondre aussi par la tradition de l'Eglise, mûrie de vingt siècles et porteuse des martyrs (?), aux nombreux points d'interrogation que cette lecture, même inattentive et superficielle a pu susciter, du point de vue de la destinée humaine, avec le souci dominant d'organiser dans le sens de l'Eglise Maîtresse de Vérité tous les irrationnels apparents. On entend faire saisir la belle

[11] Benoît PRUCHE OP : *Histoire de l'homme, mystère de Dieu.* Une théologie pour les laïcs. – Desclée de Brouwer, Bruges 1961. 451 p.

harmonie interne et la grande allure du message chrétien sans rien dissimuler du mystère. Ce n'est pas un cahier de recettes, mais l'ensemble d'une architecture vertigineuse et dont la transcendance même est déjà une réponse valable à ce que l'homme d'aujourd'hui attend et vers quoi inconsciemment il tend. » (*ib.*)

L'entreprise est généreuse. Son intérêt réside surtout dans l'organisation de l'ensemble, et dans la manière de poser les problèmes, en fonction des requêtes, des besoins et aussi des partis-pris des laics d'aujourd'hui. Aussi est-ce à eux de dire, par l'accueil qu'ils réserveront à cet ouvrage, dans quelle mesure le but poursuivi a été atteint.

5. Beaucoup moins soucieux au contraire de doctrine théologique, le livre du P. *Galot* se présente comme une longue et prenante méditation sur le don du Saint Esprit aux diverses phases du mystère de l'Incarnation et de son application à chacun [12]. Les multiples problèmes théologiques qui se rencontrent au long de cette méditation, sont délibérément négligés. La sainte Ecriture est constamment utilisée, non selon une méthode exégétique, ou de théologie biblique, mais plutôt pour nourrir et soutenir la méditation de l'auteur. Beaucoup de lecteurs seront sans aucun doute entraînés par cette méditation et parviendront à une intelligence savoureuse du mystère qui leur est ainsi présenté. D'autres peut-être regretteront qu'aucune réponse ne soit donnée aux multiples questions qui ne peuvent manquer de surgir dans leur esprit au long de leur lecture. Mais l'auteur manifestement n'a pas entendu écrire un traité de théologie du Saint Esprit.

6. Signalons enfin le livre dans lequel le P. *Langlais* nous livre la très longue expérience d'un Père Maître dominicain [13]. De par sa nature même, ce livre s'adresse principalement aux dominicains, et spécialement à ceux qui sont chargés de la formation des jeunes. Pourtant on peut y trouver d'une façon plus large un exposé de la vie religieuse, qui peut intéresser aussi d'une façon générale la théologie des états de perfection. A une époque où l'on a trop tendance à ramener la vie religieuse à un statut purement juridique, il est bon et utile de la voir présentée pour ce qu'elle est vraiment, c'est-à-dire la recherche difficile et courageuse de la perfection de la vie chrétienne.

*

Divers. – 1. Désorientée par les problèmes nouveaux qui surgissent de toute part, par le foisonnement d'idées nouvelles et de mises en question des certitudes les mieux établies, l'intelligence catholique aujourd'hui a besoin d'être guidée et rassurée. Les guides ne lui manquent pas qui lui

[12] Jean GALOT SJ : *L'esprit d'amour.* (Museum Lessianum, sect. ascétique et mystique, 50.) – Desclée de Brouwer, Bruges 1959. 251 p.

[13] Emile-Alphonse LANGLAIS OP : *Le Père Maître des novices et des frères étudiants dans l'ordre des Frères-Prêcheurs.* – Desclée de Brouwer, Bruges 1959. 368 p.

proposent, soit une course affolante derrière la nouveauté toujours changeante, soit la crispation sur les positions anciennes avec le rejet systématique de toute idée d'évolution et de progrès. Attitudes ruineuses l'une et l'autre, non seulement parce que dangereuses, mais d'abord parce que fausses et mutilant la vérité même dont elles se réclament. Sur les principaux problèmes qui se posent aujourd'hui avec urgence à la conscience chrétienne, – transcendance et présence de Dieu, optimisme de l'élan créateur et acceptation de la rédemption par la croix, sens de l'autorité et sens de la liberté, fidélité à l'intelligence et soumission de la foi, respect de la tradition et inventivité, appel de l'action dans ce monde à sauver et sauvegarde de la contemplation hors du monde, épanouissement de la personnalité et nécessité de l'ascèse –, le livre du P. *Bouyer* « Humain ou chrétien ? » projette une précieuse lumière [14]. On nous le présente comme un « art de penser chrétien proposé au monde catholique moderne », et il est bien cela. Art de penser dont le principe, simple et fécond, consiste à prendre du recul par rapport aux prises de position violentes et antagonistes, et à considérer calmement l'objet qui est en question à la lumière de l'Ecriture et de la Tradition chrétienne. Beaucoup de baudruches se dégonflent alors et aussi beaucoup d'affirmations prétendues évidentes sont piteusement confondues.

Mais la méthode ne nous est pas seulement proposée, elle est excellemment mise en œuvre, et nous la voyons appliquée au jugement, toujours intelligent, pénétrant, à la fois sympathique et sans faiblesse, des grands événements qui ont troublé, et troublent encore la conscience des catholiques, principalement en France : les prêtres ouvriers, la publication de l'œuvre de Teilhard de Chardin, et bien d'autres qu'il est aisé de reconnaître au passage.

Et c'est aussi un art de bien dire. Le ton n'est jamais amer, mais toujours grave, quoique parfois caustique : juste ce qu'il faut pour rappeler certains enthousiastes au sens du ridicule. Les formules excellentes et qui forcent la réflexion y abondent. Citons au hasard : « Ne pas aimer le monde tel qu'il est, dominé par les forces du mal, c'est donc la condition nécessaire simplement pour l'aimer vraiment, pour l'aimer comme Dieu l'aime : Dieu qui l'a créé, Dieu pour qui le monde est si cher qu'il n'a pas hésité, pour le sauver tout entier, à donner son Fils unique... » (p. 35). « Il est curieux qu'à tant de chrétiens l'édification du monde moderne donne une telle impression d'unité, alors que tant de non-chrétiens clairvoyants s'interrogent de plus en plus attentivement sur ce qui leur semble son ambiguïté fondamentale » (p. 127).

Il faut souhaiter que ce livre soit très lu et que les importantes leçons qu'il contient soient attentivement méditées. La clarification qu'il opère dans les idées étrangement confuses qui le plus souvent président à l'activité des plus zélés ou des plus généreux est d'un grand prix.

[14] Louis Bouyer : *Humain ou chrétien ?* (Pensée chrétienne.) – Desclée de Brouwer, Bruges 1958. 159 p.

Cette lecture donnera sans doute aux prêtres le goût de lire aussi le livre plus récent du même auteur, dont la plume décidément est d'une admirable fécondité[15]. C'est un livre de spiritualité sacerdotale qui commence paradoxalement par contester qu'il y ait une spiritualité sacerdotale, ou d'une façon plus générale, qu'il y ait diverses spiritualités en christianisme, pour cette raison qu'il n'y a qu'une sainteté chrétienne « dont la figure extérieure varie suivant les conditions où elle a eu à se déployer, mais dont l'essence profonde reste toujours la même » (p. 6). Il est bien clair que si la diversité des spiritualités signifiait diversité des saintetés, elle serait contraire à toute la tradition, et à la vérité. Mais si l'on veut dire seulement que cette unique sainteté, pleinement réalisée dans le Christ, prend des formes très diverses, non pas simplement selon les circonstances extérieures, mais aussi selon la nature et selon la grâce de chacun, selon sa vocation encore, on peut continuer à parler d'une diversité des spiritualités dans l'Eglise, en excluant seulement ici la systématisation excessive que dénonce l'auteur. D'ailleurs, en fait, dans tout son livre il nous parle d'une spiritualité qui est propre au prêtre, commandée par sa vocation. Et on ne saurait douter que, quelle que soit la grande diversité qui existe dans les formes de réalisation de la sainteté sacerdotale, celle-ci comporte des caractères communs qui permettent d'en traiter d'une façon générale. Et c'est ce que fait excellemment l'auteur dans ce livre, se situant dans une grande tradition française illustrée par des noms de Bérulle, de Condren, Olier etc.

On retrouve dans ce livre toutes les qualités que nous notions dans le précédent, une vue très aiguë et très exacte des exigences du surnaturel, une critique ferme, souvent spirituelle, parfois malheureusement un peu acerbe, des excès et des illusions qui le dénaturent, soit dans un désir maladroit d'adaptation, soit au contraire dans l'intransigeance d'une séparation mal comprise. Sur les exigences de la Parole de Dieu en particulier, sur la nécessité de la rendre vivante, directe, et en même temps de respecter son objet qui est la vérité divine, et non pas une vérité politique, ou profane, dont l'auteur dénonce d'une façon assez caustique le caractère illusoire chez les prêtres qui dans la réalité sont beaucoup plus éloignés des préoccupations réelles des gens du monde qu'ils ne se l'imaginent, il a des passages et des formules tout à fait remarquables. Egalement sur la nécessité de nourrir cette Parole d'une profonde préparation, humaniste d'abord, mais principalement biblique et traditionnelle. Une idée essentielle sur laquelle l'auteur revient souvent, soit pour la prédication, soit pour le mystère des sacrements et pour la liturgie en général, est que le prêtre doit d'abord et avant tout être fidèle de sa propre religion. Sous une forme vivante et expressive nous retrouvons là cette exigence fondamentale de la prédication que saint Thomas exprimait en disant : « Contemplata aliis tradere ».

Cet excellent ouvrage, comme celui qui le précède, peut corriger bien des idées fausses, dissiper beaucoup d'illusions, montrer le droit chemin dans l'exercice du ministère sacerdotal, entre un conservatisme sclérosé,

[15] Louis BOUYER : *Le sens de la vie sacerdotale*. – Desclée, Tournai 1960. 201 p.

et un progressisme inconséquent. Cet enseignement est illustré, pour les trois grandes parties de la fonction sacerdotale que l'auteur distingue, – la parole, le ministère des sacrements, la prière –, par la présentation de grandes figures bibliques dans lesquelles le prêtre peut voir soit l'accomplissement parfait, soit la préfiguration de ce qu'il doit être. Pour la prédication de la parole, c'est saint Paul, sur lequel l'auteur poursuit une méditation extrêmement profonde et riche ; pour le second, ce n'est pas moins que le Christ lui-même et la sainte Vierge ; et enfin, c'est David qui nous est présenté comme « l'homme de prière ». Il faut simplement regretter que certaines critiques, souvent justifiées d'ailleurs, soient présentées d'une manière un peu lourde, un peu insistante, et parfois aussi non sans quelque amertume (comme par exemple cette comparaison entre le prédicateur que le curé fait venir et la soirée de cirque qu'un père de famille propose à ses enfants !), ni sans quelque exagération, comme dans cette condamnation sans nuances de l'*éloquence*, car l'éloquence à laquelle il faut « tordre son cou », n'est pas la vraie éloquence, et celle-ci n'a jamais déparé la Parole de Dieu. Il est bien arbitraire en outre et bien peu fondé de condamner le principe même du « sermon de type synthétique si cher à la tradition de l'éloquence française » (p. 64), pour réduire la prédication au commentaire des textes liturgiques de l'office qu'on célèbre. La nécessité d'instruire les fidèles est d'ailleurs si évidente, elle exige si manifestement un effort de synthétisation, que le prédicateur le plus attaché à la méthode préconisée ici, s'il est zélé et conscient, sera amené, en fait, à faire des textes qu'il prétend commenter la simple occasion d'une de ces synthèses qu'il prohibera en principe. Mieux vaut dans ce cas faire ce que l'on fait en le sachant et en le voulant.

2. Le « sens de la vie sacerdotale », la vie et l'œuvre d'un prêtre comme fut le P. *Charles SJ.* peuvent aider à le saisir. Voici qu esous un titre quelque peu surprenant, ses amis ont rassemblé, selon une promesse faite il y a quelques années, un choix d'écrits théologiques et spirituels du célèbre jésuite belge : la plupart ayant déjà paru dans diverses revues, quelques-uns encore inédits [16]. La préoccupation majeure du P. Charles, dans son apostolat oral ou écrit, était de faire connaître et aimer l'Eglise, nous dit-on. Cela apparaît clairement dans ses écrits, où à propos de sujets très divers il est rappelé au chrétien qu'il fait partie de l'Eglise, qu'il n'est sauvé qu'en Eglise, et qu'il porte la responsabilité de l'Eglise. Mais que l'Eglise soit « le sacrement du monde », cela n'a pas un sens très clair en soi-même, et n'apparaît guère comme étant la pensée du P. Charles, du moins à la lecture des pages qu'on nous livre ici. L'intention dominante de ces écrits est apologétique, même quand il s'agit d'études à allure plus proprement théologique, comme celle qui concerne l'espérance du Christ, ou le sacrement de

[16] Pierre CHARLES SJ : *L'Eglise, sacrement du monde.* (Museum Lessianum, sect. théol. 55.) – Desclée de Brouwer, Bruges 1960. 260 p.

pénitence. Ce n'est pas d'ailleurs dans l'élaboration des notions théologiques que le P. Ch. semble le plus heureux, bien qu'il ait certainement le souci d'une doctrine solide et vraie.

Celui qui n'a ni connu ni entendu le P. Charles peut percevoir à travers ces écrits, dont la plupart très manifestement ont d'abord été parlés, la verve du conférencier, sa manière directe et le bonheur de ses traits. Il sera moins sensible à son argumentation, qui paraît bien souvent assez faible et factice, et qui devait puiser une bonne partie de son efficacité dans la chaleur vivante de sa parole. On est quelquefois gêné par la facilité de certains exemples, par le simplisme de certains raisonnements, ainsi que par le ton de certains passages polémiques contre les protestants. Par contre, on est frappé du souci d'authenticité, de vérité, de lucidité qui inspire cette présentation de l'Eglise.

C'est très particulièrement dans la conférence intitulée : « L'intolérance cléricale », et dont on nous apprend qu'elle fut la dernière qu'il prononça, quinze jours avant de mourir, que les qualités et les défauts de son apologétique éclatent. L'idée maîtresse de ces pages très belles et très fortes est que si l'Eglise est intransigeante, « intolérante », et parfois même dure, ce n'est pas parce qu'il lui arrive, ou parce qu'il arrive à ceux qui la représentent, d'oublier qu'elle est maternelle, mais précisément parce qu'elle est maternelle. D'une part, en effet, « précisément parce qu'elle est chose fragile, la vie ne se maintient que par une stricte discipline », et d'autre part « un véritable amour est toujours intolérant ; et il l'est d'autant plus farouchement que son objet est plus fragile et plus aimé ». Notons aussi dans ce même texte cette belle formule, qui semble bien exprimer une des idées maîtresses de l'auteur : « L'Eglise ne doit pas seulement s'occuper des âmes mais des hommes : non seulement des choses invisibles, mais du monde réel. » (p. 174)

Si la publication de ce livre est d'abord un acte de piété, si également il représente pour tous ceux qui ont connu et aimé le P. Charles comme un prolongement de sa parole et de son influence, on peut penser que par lui cette parole et cette influence s'étendra encore au-delà du cercle des disciples proprement dits, au moins aussi loin qu'elles se sont étendues par la publication déjà ancienne du fameux livre : « La prière de toutes les heures ».

3. C'est plus directement à ceux du dehors que s'adresse la petite brochure du P. *Daniélou* [17]. Elle groupe quatre études distinctes sous un titre qui en exprime la commune intention. La première, intitulée : « Foi et mentalité contemporaines » montre les difficultés particulières que l'homme moderne éprouve à croire, et montre aussi que ces difficultés loin de constituer un obstacle insurmontable, trouvent dans la foi elle-même, bien

[17] Jean DANIÉLOU SJ : *Le chrétien et le monde moderne.* (Le monde et la foi, 274.) – Desclée, Tournai 1959. 79 p.

comprise, leur véritable solution. La deuxième est une vigoureuse « défense du pratiquant » contre le parti-pris de l'opposer à l'homme charitable, dévoué aux intérêts de ses frères : comme si d'une part le service de Dieu n'était pas pour l'homme une exigence intérieure aussi forte que le service de l'homme, et comme si également ce service de l'homme était le monopole des non-pratiquants. La troisième est une étude pénétrante de la pauvreté évangélique, dégagée de conceptions trop facilement sentimentales, pour apparaître comme ne s'identifiant avec aucune forme particulière de vie, comme devant pénétrer au cœur de toute existence chrétienne, dans la multiplicité des formes qu'une telle existence peut revêtir. La quatrième enfin situe dans les perspectives de l'espérance chrétienne, qui est théologale, les espoirs humains, tendant légitimement vers un mieux-être terrestre, qui n'est pas opposé à l'objet surnaturel de l'espérance, à condition qu'il ne prétende pas se substituer à lui. Nous avons là de l'excellente apologétique, à la fois répondant aux questions que se pose l'homme d'aujourd'hui, et respectueuse des valeurs permanentes du christianisme, sans lesquelles, pas plus que l'homme d'hier et l'homme de demain, il ne saurait être sauvé.

4. C'est également au monde moderne que s'intéresse Mgr *Cristiani*, et qu'il veut intéresser à l'activité du démon en son sein [18]. Mais celui qui chercherait dans ce livre un traité moderne de démonologie serait déçu. Il aurait fallu plus d'esprit critique et de prudence dans l'acceptation du merveilleux diabolique que n'a voulu en mettre l'auteur.

5. La *Rivista di Ascetica e Mistica*, de Florence, nous offre en un volume à part le numéro spécial qu'elle avait consacré en 1960 au problème des rapports de l'étude et de la vie intérieure dans la formation et dans la vie des prêtres [19]. La première partie de ce volume comporte les résultats d'une enquête, qui ont servi de point de départ à l'élaboration du numéro. Cette enquête se composait de 25 questions adressées aux séminaristes, aux étudiants des maisons de formation religieuse, aux prêtres. Malheureusement la direction de la Revue n'a reçu qu'un très petit nombre de réponses, trente en tout, ce qui en diminue fâcheusement la portée. La seconde partie comporte une série d'articles, qui reprennent les principaux points de cette enquête, d'une façon méthodique et synthétique. Le livre se termine enfin par la reproduction de très beaux textes classiques, anciens et modernes, concernant le problème. C'est une œuvre de large collaboration, inspirée, animée et dirigée par le R. P. *Colosio* OP.

L'inspiration générale, tant de l'enquête, que des études doctrinales, est très élevée. On s'efforce de situer l'étude, considérée comme une activité très haute et très valable, par rapport à l'idéal chrétien, au renoncement qu'il implique, aux vertus qu'il exige. Tant les professeurs de séminaire, que les séminaristes et les jeunes religieux, et aussi les prêtres adonnés au

[18] L. Cristiani : *Présence de Satan dans le monde moderne.* – Editions France-Empire, Paris 1959. 318 p.

[19] Innocenzo Colosio OP : *Studio e vita interiore.* – RAM 5 (1960) fasc. III-VI, Firenze 1960. 495 p.

ministère, trouveront dans ce livre, éclairé par des principes très sûrs et élaboré profondément, des conseils très pratiques et très justes, ils ne seront pas découragés d'étudier, bien au contraire, mais ils comprendront que dans la vie d'un chrétien consacré à la recherche de la perfection, l'étude, pour ne pas être nocive, pour être au contraire utile et féconde, ne va pas sans une ascèse très stricte et très généreuse.

J.-H. NICOLAS OP

Östliche und westliche Theologie

Betrachtet man das gegenwärtige Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und einem großen Teil der « orthodoxen » Ostkirche, so stellt man fest, daß der Weg zu einer Union noch recht weit zu sein scheint, daß aber andererseits das Bestreben, einander näher zu kommen, auf beiden Seiten wächst. In einer solchen Situation kommt es vor allem darauf an, die Bewegungen in den getrennten Kirchen kennenzulernen und zu prüfen. Um so begrüßenswerter ist es, wenn der Styria-Verlag an die Herausgabe einer Reihe herangegangen ist, die dem Nahziel einer solchen Kenntnisnahme dient. Sie beginnt mit dem Werk eines bekannten russischen Theologen, Vladimir *Lossky*, über « die mystische Theologie der morgenländischen Kirche » [1]. In seinem Werk vermittelt uns der Verfasser « einige Aspekte der ostkirchlichen Spiritualität » (S. 11) ; zugleich untersucht er deren Beziehungen zu den Grundthesen der orthodoxen dogmatischen Theologie. L. lehnt eine Trennung von Dogmatik und mystischer Theologie ab, vielmehr ist ihm die Mystik innere Erfahrung der von der Dogmatik dargestellten Wahrheiten. Das Werk beginnt daher mit der Darstellung der innergöttlichen Glaubensgeheimnisse (Kap. II-III) und der « ungeschaffenen Energien » (IV) ; es schreitet fort über die Behandlung der Schöpfung (V-VI) zur « Heilstat des Sohnes » (VII) und « Heilstat des Heiligen Geistes » (VIII). Es folgen Kapitel über « zwei Aspekte der Kirche » (IX), den « Weg der Einigung » (X), das « göttliche Licht » (XI) und das « Himmlische Festmahl » (XII). Der Leser ist beeindruckt von der glänzenden Darstellung und von der inneren Geschlossenheit des Buches. Dankbar vertieft er sich in den Gedankenreichtum östlicher, vor allem griechischer Väter und Theologen, den der gelehrte Verfasser vor ihm ausbreitet.

Doch leider geht die innere Geschlossenheit von Losskys Werk auf Kosten einer wirklich umfassenden Darlegung der mystischen Theologie des Ostens. Verf. geht von einem recht einseitigen Standpunkt aus, der die Fülle

[1] Vladimir LOSSKY : *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche.* Übersetzt von Mirjam PRAGER OSB. (Geist und Leben der Ostkirche, Bd. I. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Endre von Ivánka.) – Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1961. Originaltitel : « Essay sur la théologie mystique de l'Eglise de l'Orient », Paris 1944. Englische Übersetzung : « The mystical Theology of the Eastern Church », London 1957.

östlicher Theologie unter einem verengten Gesichtswinkel erscheinen läßt. Ohne eine der klassischen Gesamtdarstellungen der östlichen Spiritualität, z. B. die Synagogé des Paulos Evergetinos (11. Jh.) zu erwähnen, stützt er sich vor allem auf die Lehren des Pseudo-Areopagiten und des Gregor Palamas (14. Jh.). Die Anwendung der dionysianisch-palamitischen Schemata führt zu einem stark überbetonten Apophatismus (Bestreben, von Gott nur verneinende Aussagen zu machen), der das ganze Buch durchzieht ; die Verteidigung des radikalen Palamismus bringt eine besonders scharfe Abgrenzung gegenüber der westlichen, römisch-katholischen Theologie mit sich. Die griechischen Väter werden infolge dieser Voreingenommenheit des Verf. an vielen Stellen gewaltsam interpretiert, bzw. es werden gewisse Probleme in ihre Schriften hineingelesen, die dort gar nicht vorhanden sind, oder diese Schriften werden so zitiert, daß sie sich den vorgegebenen Schemata einfügen.

Einer Anzahl von apodiktischen Feststellungen Losskys wird auch ein « unparteiischer » Leser kaum zustimmen können. So erklärt L. ohne nähere Beweisführung die Aufnahme des « Filioque » in das Credo durch die Abendländer zur wesentlichen Ursache für die Kirchentrennung (S. 18). Man braucht durchaus *nicht*, wie L. seinen potentiellen Gegnern vorhält, die Kirchengeschichte als von rein äußeren (politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen) Ursachen determiniert anzusehen, um sagen zu können, die dogmatische Auseinandersetzung sei mehr der Vorwand zum Bruch von 1054 zwischen Ost und West gewesen. Die wesentliche Ursache der Kirchentrennung dürfte vielmehr die « Erkaltung der Liebe » gewesen sein, die freilich durch die wachsende Entfremdung infolge politischer und wirtschaftlicher Ereignisse gefördert worden ist. Auch die « Widerlegung » der Ansicht Y. Congars und anderer katholischer und protestantischer Autoren über das politische Einigungsprinzip anstelle des religiösen in der Ostkirche, das ihren Zerfall in viele Nationalkirchen bedingte, wirkt nicht eben sehr überzeugend, wenn man von einigen erst in jüngerer Zeit entstandenen Missions- und Emigrantenkirchen absieht (S. 19 f.). Es ist nicht zu bestreiten, daß das Oberhaupt der Kirche von Konstantinopel den Titel « Ökumenischer Patriarch » der Tatsache verdankt, daß Konstantinopel die Hauptstadt des Reiches gewesen ist, während das Argument, Rom sei Zentrum des Weltreiches, von den römischen Bischöfen niemals bei der Verteidigung ihrer Primatialrechte herangezogen wurde. Dagegen besiegelte der Kan. 28 des Konzils von Chalkedon endgültig die Einführung des politischen Prinzips in der Kirchenführung für die Ostkirche. Nach Kan. 17 desselben Konzils sollte die Ordnung der kirchlichen Sprengel den staatlichen Bezirken folgen (vgl. Mansi, Coll. Conc. VII, 365 B), und Theodoros Balsamon bemerkt in seinem Kommentar zu Kan. 38 des sogenannten « Quinisextum » (2.Trullanische Synode 792), in dem der Kan. 17 des Chalkedonense wiederkehrt, danach stehe es dem Kaiser zu, Bischöfe zu ernennen, andere zu Metropoliten zu erheben und die Angelegenheiten ihrer Wahl nach seinem Ermessen zu regeln (vgl. Migne, P. G. 137, 644 D ; Balsamon gilt als der größte byzantinische Kanonist [12. Jh.]). Die alten Patriarchate des Ostens entstanden allerdings ohne Einflußnahme der politischen Macht, wenn man von der « natürlichen » Anpassung an die östlichen Reichs-

diözesen absieht; aber, gestützt auf die Macht des Kaisers, unterwarf der byzantinische Patriarch diese alten Patriarchate mehr und mehr seiner Suprematie, so daß sogar der alte alexandrinische und antiochenische Ritus durch den byzantinischen verdrängt wurden. Diese Gräzisierung der orientalischen Patriarchate und des Balkans setzte der Ökumenische Patriarch mit Hilfe der Hohen Pforte unter der türkischen Herrschaft fort. Am deutlichsten kam der ungeschriebene Rechtsgrundsatz « Ubi Imperator, ibi Patriarcha » bei der Gründung des Moskauer Patriarchats, dem doch Lossky selbst angehörte, zur Anwendung. Die « Häresie » des « Philetismus » wurde freilich von Konstantinopel verurteilt, weil die Bulgaren es gewagt hatten, ihre ursprüngliche kirchliche Autonomie zurückzufordern, bevor noch Bulgarien seine politische Selbständigkeit vom türkischen Großherrn erlangt hatte.

Die von L. vorgetragene Lehre über die Bedeutung der photianischen Trinitätstheologie für die östliche Spiritualität findet unseres Wissens nach nirgendwo bei einem östlichen Kirchenvater oder Theologen bis auf den heutigen Tag eine Stütze. Sie kann daher sicher nicht als Lehrgut der orthodoxen Kirche hingestellt werden. Immer wieder versichert L., die östliche Theologie sei stets von einem radikalen Apophatismus geprägt gewesen (vgl. u. a. S. 45, 99 ff.). Ob man indes, um nur einige Beispiele anzuführen, Theologen wie Athanasios d. Gr., Ephraem den Syrer, Joannes von Damaskus und nicht zuletzt Photios, der ja bei den orthodoxen Christen eine hohe Autorität besitzt, als reine Apophatiker bezeichnen kann, möchten wir immerhin bezweifeln. Wenn Verf. ferner behauptet, die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie sei in der Ostkirche nie gestellt worden (S. 55), so ist es nicht verwunderlich, daß er Origines, also den eigentlichen Begründer der scholastischen Methode, einen « Religionsphilosophen » nennt (S. 42 f.). Dieser und sein Lehrer Clemens von Alexandrien waren ja die ersten, die sich zur genaueren Bezeichnung theologischer Sachverhalte philosophischer Begriffe bedienten. Da es für L. im Osten keine rationale Theologie gibt, tauchen auch die griechischen Thomisten des 14. Jh. in seinem Buche ganz unvermittelt auf, und er begnügt sich, sie mit dem Argument abzutun, Barlaam und seine Anhänger seien der « apophatischen Haltung » der Ostkirche « fremd » geworden (S. 100). Wie stark im übrigen auch die östliche Theologie von philosophischen Vorstellungen geprägt ist, kann man feststellen, wenn man ein Handbuch der hesychastischen Mystik einsieht (vgl. Albert Amman S. J., Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik, Würzburg, ²1948, S. 20 ff.).

Den palamitischen Hesychasmus macht L. gewissermaßen zum zweiten Brennpunkt der orthodoxen theologischen Tradition, wenn man die pseudoareopagitische Theologie – nach L. – als den ersten Brennpunkt zu betrachten hat (S. 91). Nach vielen theologischen Kämpfen wurde in der Tat unter der Herrschaft des Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos (1347-1354) eine abgemilderte Form des palamitischen Hesychasmus auf der Synode von Konstantinopel im Jahre 1351 als rechtgläubig anerkannt. Wenn der Palamismus damit auch ein gewisses Gewicht in der orthodoxen Theologie erlangte, so hatte er doch nie alleinige Geltung. L. schweigt freilich über all das, was seiner These entgegensteht. So bleibt etwa die Confessio des Petrus Mogila,

die weitgehend mit der scholastisch-tridentinischen Theologie übereinstimmt und 1643 die Anerkennung der orthodoxen Patriarchen fand (s. Jon Michalescu, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, Leipzig 1904, S. 29-122), bleiben die gesamte Kiever Theologenschule bis zu Stephan Javorskij und die Confessio des Dositheos von Jerusalem (s. Michalescu, a. a. O., S. 160-182), die trotz ihrer scharfen Polemik der abendländischen Theologie keineswegs fremd ist, völlig ungenannt.

Die sieben Ökumenischen Synoden, die der Ost- und Westkirche gemeinsam sind, wertet L. dadurch ab, daß er den Namen « Ökumenisch » rein historisch als universale Reichskonzilien (S. 21 f., Anm. 6) interpretiert. Die späteren Synoden der Ostkirche erhalten dadurch denselben Rang wie die Allgemeinen Konzilien, was natürlich für Lossky wegen der palamitischen Synode von 1351 besonders wichtig ist, aber nicht zutrifft.

Bei der Darlegung der palamitischen Lehre von den « göttlichen Energien » zieht L. u. a. eine Stelle des hl. Joannes von Damaskus heran (MG 94, 860 B), wo von einem « Ausstrahlen » der göttlichen Wesenheit die Rede ist. Verf. bezieht diesen Ausdruck auf die nach Gregor Palamas von der göttlichen Wesenheit getrennten, aber gleich ihr ungeschaffenen Energien. Die Interpretation ist beispielhaft dafür, wie L. spätere Lehren in frühere Autoren hineininterpretiert. Nichts spricht dafür, daß der Damaszener hier nicht ebenso wie die abendländischen Theologen eine distinctio rationis aus den *Wirkungen* anbringt, aber nicht eine Unterscheidung in Gott selbst hineinträgt. Joannes Damascenus sagt nämlich, in Gott sei *ein* Hervorbrechen (éxalma), *eine* Bewegung der drei göttlichen Hypostasen ; es gebe (ibd. C) ein göttliches Hervorbrechen und eine Energie, die ungeteilt sei. Warum sollte hier *nicht* der mit dem Wesen Gottes identische Akt des göttlichen Willens bezeichnet sein, der alles Geschöpfliche konstituiert und erhält ? An derselben Stelle (S. 94) zitiert L. Maximos Homologetes, und zwar einen Text, der keineswegs im Sinne der Palamiten ausgelegt werden muß. Verf. sagt (Anm. 13), Euthymios Zigabenos berufe sich in seiner Panoplia Dogmatica auf den hl. Maximos. Leider konnten wir an der betreffenden Stelle keine Berufung auf den Bekenner entdecken (MG. 130, 132A) ; wohl beruft sich das gesamte Kapitel auf den Pseudo-Areopagiten, so daß man zweifeln muß, ob das erwähnte Zitat überhaupt von Maximos stammt. Wie gewaltsam L. oft mit den theologischen Quellen umgeht, ergibt sich u. a. auch daraus, daß er « proorismós » einmal mit « Abgrenzung », das andere Mal mit « Vorbeschluß, Vorentscheidung » übersetzt (vgl. S. 115, Anm. 39a [Anm. d. Herausgebers]).

Es ist hier nicht der Ort, in eine Auseinandersetzung mit dem System des palmatischen Hesychasmus einzutreten, den L. als durch die orthodoxe Tradition sanktionierte Lehre darstellt. Wir möchten aber doch in Zweifel ziehen, ob der Palamismus die *einzige* « legitime » Strömung innerhalb der östlichen Theologie ist. Von L. ist leider zu sagen, was A. Ammann S. J. von zwei palamitischen Autoren des 14. Jh. bereits feststellt, daß er nämlich « die Spiritualität einer bestimmten Epoche der byzantinischen, aber nicht der gesamten griechischen und viel weniger noch der gesamten ostkirchlichen

Frömmigkeit gut herausstellt » (a. a. O., S. 7). Auch L. gibt « zwar immer die Worte, keineswegs aber immer die Ansicht » (a. a. O., S. 26) seiner Gewährsmänner wieder. Wenn es leider wahr ist, daß die palamitisch-hesychastische Richtung bis heute in der östlichen Kirche vorherrschend blieb, so sollte man sie doch nicht als die einzig mögliche hinstellen und – zumal durch die Betonung der dogmatischen Eigentümlichkeit des Systems – so die Trennung zwischen Ost und West noch vergrößern.

Dieser scharfe Gegensatz zum lateinischen Westen führt L. auch dazu, die Spiritualität der « Imitatio Christi » der ostkirchlichen Tradition abzusprechen (S. 274), obwohl die Idee der « Nachfolge Christi » den östlichen Vätern keineswegs unbekannt war. Für den östlichen Christen ist die « Imitatio Christi » im allgemeinen in das « Leben in Christus » eingeschlossen. Aber schon Ignatios von Antiochien spricht an mehreren Stellen seiner Werke von der « Nachfolge Christi », ja bei ihm gibt es sogar das, was man mit L. (a. a. O.) als « Mystik der Nachfolge Christi » bezeichnen kann (vgl. Ign. ep. ad Rom. 4,2 ; MG. 5, 689 A, 692 A, B). Gregor von Nyssa spricht von der « Nachfolge Christi » als « imitatio divinae naturae » (MG. 46, 244 C ; 44, 1200 D). Joannes Chrysostomos fordert seine Zuhörer auf, Christus « nach Kräften nachzuahmen », « soweit es ihnen möglich ist » (In Mt hom 78, 4 ; MG. 58, 715 ; vgl. In ep. I. ad Cor. 25, 3 ; MG. 61, 208). Selbst der Kronzeuge Ls., Pseudo-Dionysios Areopagita, spricht über das « divinissimam eius (Christi) in carne vitam contemplari atque sanctam eius impeccantiam imitando ad deiformem et immaculatum statum contendere » (de eccl. hierarch. 3, 3, 12 ; MG. 3, 444 B).

Die abendländische Theologie erscheint bei Lossky in einem einigermaßen verzerrten Bilde. Die Vereinigung von apophatischer und kataphatischer Methode in der Theologie bei Thomas von Aquin nennt L. einen glücklichen philosophischen Schachzug », bei dem man sich fragen könne, ob er dem Gedanken des Dionysios entspreche (S. 35). Zweifellos beabsichtigte Thomas niemals, « glückliche philosophische Schachzüge » in der Theologie zu tun, noch wollte er dem Pseudo-Areopagiten sklavisch folgen, sondern sein Ziel war sicher nur die Erkenntnis der reinen theologischen Wahrheit, und es wäre doch wirklich recht merkwürdig, zu behaupten, daß diese allein und vollkommen nur von Pseudo-Dionysios entdeckt worden sei ! L. unterstellt den Anhängern einer rationalen Theologie im Osten wie ihren abendländischen Freunden, sie beschränkten Gott durch den philosophischen Begriff des « actus purus » und den der Wesenheit (S. 99 f., 281). Er läßt dabei außer acht, daß die Begriffe der Philosophie in ihrer Anwendung auf theologische Sachverhalte ganz neue Dimensionen gewinnen, daß nicht der theologische Inhalt ihnen, sondern sie dem theologischen Inhalt angepaßt werden. Der Begriff des « actus purus » sagt gerade die Unbegrenztheit Gottes mit aus. Wenn bei Thomas v. Aquin die « Thologia negativa » auf den ersten Blick nicht so sehr im Vordergrund zu stehen scheint, so ist dies darin begründet, daß der Aquinate stets darauf bedacht ist, die menschliche Denkstruktur zu berücksichtigen und der menschlichen Erkenntnisweise ihr Recht zu lassen (vgl. Summa Theol. I, 13, 12). Dies konnte er tun, weil in Christus Gott Mensch geworden ist und er sich in menschlicher Weise geoffenbart hat.

Vielleicht ist diese Methode doch « christlicher » und « redlicher » als die des Areopagiten, dessen radikaler Apophatismus eher dem menschlichen Verzweifeln an der Erkenntnis der göttlichen Dinge als dem Vertrauen auf die sich offenbarende göttliche Güte entspricht.

Abschließend möchten wir feststellen, daß das Werk Vladimir Losskys in der Tat die Beschreibung der heute vorherrschenden Richtung in der östlichen orthodoxen Theologie darstellt, daß es aber weit entfernt ist von einer umfassenden Schilderung der geistlichen Theologie der morgendländischen Kirche. Die Voreingenommenheit des Verf. für den palamitischen Hesychasmus und den pseudo-dionysischen Apophatismus lassen ihn z. B. über die spirituellen Lehren der Apostolischen Väter und des « Apophtegmata Patrum » fast gänzlich hinwegsehen. Vieles andere ist gewaltsam in vorgegebene Schemata gepreßt und zurechtgebogen. Bedauern muß man vor allem die Vergrößerung des Abstandes zwischen östlicher und westlicher Theologie, der das Werk Losskys Vorschub leistet, nicht nur, indem es sich ganz einer radikalen und einseitigen Richtung verschreibt, sondern auch, indem es gewissen Problemen, wie der « Filioque-Frage », eine ganz neue und allgemeine Bedeutung zu geben versucht.

AMBROSIUS ESSER OP

Fundamentaltheologie

Serapius ab Iragui OFMCap : Manuale theologiae dogmaticae, Vol. I : **Theologia fundamentalis.** – Ediciones Studium, Madrid 1959. XXIV-637 p.

Iragui folgt auch für die Fundamentaltheologie der scholastischen Methode, und man kann bestätigen, daß sein Werk ein gutes Lehrbuch für Studenten geworden ist. Die demonstratio christiana und catholica sind in 38 Thesen zusammengefaßt. Wertvoll sind die bibliographischen Angaben nach jedem Kapitel. Die Darlegungen über die subjektiven Glaubensmotive sind etwas kurz geraten. Der Verfasser nimmt auch kurz Stellung zu den Schriftfunden von Quamrân (S. 123 f.). Neu in der Fundamentaltheologie ist der tractatus quartus : de supernaturalitate Ecclesiae (S. 547-609). Selbstverständlich weiß auch der Verfasser, daß dieser Traktat in die Dogmatik hinein gehört, darum sagt er in der Einführung zu dieser Abhandlung : « Nostra methodus erit dogmatica, seu stricte theologica, et quidem pleno iure, quandoquidem mysterium nostrae in Christum incorporationis sub luce tantum fidei adipisci possit » (S. 548). Bis jetzt findet sich aber in den Dogmatiklehrbüchern nichts über die Kirche. Es ist zudem sicher nicht ganz überflüssig, den Theologie-Studenten nach dem apologetischen Traktat über die Kirche auch das eigentliche Wesen der Kirche zu enthüllen. Denn allzulange glaubte man, das was die Apologetik von der Kirche in der defensio rationalis zu sagen habe, sei alles. Besser wäre allerdings gewesen, den Traktat de supernaturalitate Ecclesiae, vielleicht als Anhang, von der Apologetik ganz abzuheben, damit der große Abstand zwischen dem apologetischen und dogmatischen Kirchenbegriff auch den Anfängern schon aufginge.

T. KREIDER OSB

Mascia, Girolamo, OFM: Il metodo apologetico di Girolamo Savonarola. (Studio teologico, II.) – S. Lucia al Monte, Napoli 1955. 81 p.

Seit die Savonarola-Forschung der letzten Jahrzehnte ein neues Licht auf das Leben und Wirken des bekannten Florentiners geworfen hat, ist man hüben und drüben in seiner Beurteilung vorsichtiger geworden. Zwar liegt noch keine systematische Darstellung seiner Gedanken vor, und die Schwierigkeiten, die sich einer sauberen Rekonstruktion derselben in historischer und psychologischer Hinsicht entgegenstellen, belassen ihn vorderhand in seiner schmerzlichen Zwielichtigkeit. Trotzdem ist die Kirche heute eher geneigt, in ihm, dem Prediger gegen das Neuheidentum der Renaissance, einen Heiligen zu sehen, als seinen Feuertod zu ratifizieren. Sicher kann die vorliegende sachliche Arbeit über Savonarolas apologetische Methode mithelfen, die erregende Gewissenshaltung des Dominikaners von S. Marco besser zu durchleuchten. Der Autor weist darin in knapper Form die Hauptlinien seiner Apologetik in ihrer unverkennbar kirchlichen Gesinnung auf. Wenn sie sich auch leicht als Glied in die Tradition von Augustinus bis zum Tridentinum einfügen läßt, so spricht aus ihr doch die starke Persönlichkeit Savonarolas.

G. Vassalli OP

Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. Hrsg. u. eingeleitet v. Jacques de Bivort de la Saudée. 3. Aufl. – Styria, Graz 1957. 680 S.

Dieser Sammelband, an dem sechzehn Autoren aus fünf Ländern mitgearbeitet haben (darunter bekannte Namen wie H. de Lubac, Y. Congar, P.-A. Liégé, G. Wetter), will einen Überblick über alle Fragen geben, die das Verhältnis von christlicher Wahrheit und moderner Wissenschaft betreffen. Der Schwerpunkt wird dabei auf die Auseinandersetzung mit den Behauptungen des Materialismus kommunistisch-leninistischer Prägung gelegt. Ihr gelten vor allem die beiden Kapitel « Der dialektische Materialismus » und « Die Religion und die gegenwärtige Krise des Kapitalismus ». In Zusammenhang damit stehen auch die Problemkreise der natürlichen Erkennbarkeit Gottes und des Ursprungs der Welt, des Lebens und des Menschen, die in weiteren sechs Kapiteln besprochen werden. Weitere Abschnitte behandeln den Ursprung des Religiösen und die Entstehung des Christentums. Ein ganzes Kapitel ist auch dem Mysterium der Kirche gewidmet. Der letzte Beitrag geht über das Problem des Übels in der Welt. – Weil das Werk vor allem als Handbuch gedacht ist, haben sich die Autoren um eine einfache Sprache bemüht. Zudem wurde im Anhang für jedes Kapitel eine Liste von Fragen und Merksätzen zusammengestellt, die in Arbeitskreisen als Grundlage für Diskussionen und Gruppenarbeit dienen können.

F. X. Schnider

Brunner, August: Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung. – Kösel, München 1951. 233 S.

Diese phänomenologische philosophisch-theologische Erkenntnislehre nimmt nicht die Wahrnehmung der Naturdinge als Ausgangspunkt für ihre

Analyse, sondern die Begegnung des Menschen mit seinesgleichen. Ein solches Vorgehen will einerseits den wertvollen Einsichten der personalistischen Philosophie Rechnung tragen und versucht anderseits dem personalen Charakter der christlichen Offenbarung gerecht zu werden.

Im ersten Teil, der dem natürlichen Glauben gewidmet ist, rechtfertigt B. sein Vorgehen und zeigt, daß Glaube mehr ist als « eine nicht genügend begründete Aussage, der wir nicht Sicherheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit beimessen » (7). Zu einer Fremderkenntnis gelangen wir nur, indem wir dem Mitmenschen glaubend entgegenkommen. Fremderkenntnis ist aber erste Quelle zur Bereicherung unserer Erfahrung : « ... wäre jeder auf seine Erfahrung allein angewiesen ... wir wären wohl wie die Tiere, die in den Bereich ihres jeweils unmittelbaren Erlebens eingesperrt sind und nicht einmal ahnen, daß es darüber hinaus noch andere Wirklichkeiten gibt » (13-14). Wir können aber nur durch Glauben in die Erfahrungswelt des andern eintreten, weil jedes geistige Sein Selbstsein und Selbstbesitz ist. So sind wir darauf angewiesen, daß der andere sich uns mitteilt, sich offenbart ; Glaube ist « die Übernahme fremder Erkenntnisse auf das Vertrauen hin, das man dem Mitteilenden schenkt, ohne daß man sich durch unmittelbare Hinwendung zum mitgeteilten Sachverhalt selbst der Richtigkeit der Mitteilung versichert hätte » (43-44). Dabei handelt es sich nach dem Verfasser um eine unmittelbare, bis zu einem gewissen Grade ungegenständliche Mitteilung, da das geistige Sein, die Person, in erster Linie auf das Erfassen von Sinngehalten angelegt ist. Das Gegenständliche wirkt dabei nur als Sinn- oder Symbolträger, ist aber in der Kommunikation von Mensch zu Mensch unumgänglich, da sein geistiges Sein wesentlich mit dem Leib, also einem Gegenständlichen verbunden ist. Von diesen Ansatzpunkten aus sucht B. dann noch – immer im natürlichen Bereich –, die Verhältnisse Glaube – Weltanschauung und Glaube – religiöse Erkenntnis zu durchdringen.

Der zweite Teil handelt vom christlichen Glauben. Die Perspektiven, die sich da ergeben, können auf Grund des Gesagten in wenigen Worten umrissen werden. Gott, die absolute Person, ist auch absolutes Selbstsein. Wenn schon im Verkehr von Mensch zu Mensch Mitteilung und Glaube die einzige Möglichkeit von Kommunikation darstellen, dann muß a fortiori im Verhältnis Gott-Mensch dies der Fall sein. Den vom Menschen aus nicht übersteigbaren Abstand von seiner ans Gegenständliche gebundenen Erkenntnisweise zum rein geistigen Sein Gottes überwindet Gott in der Inkarnation. Dazu muß uns Gott noch zur Aufnahme seiner Offenbarung (d. h. der Mitteilung über sein inneres Leben) fähig machen : Wir nennen diese innere Befähigung die heiligmachende Gnade.

Dank seines flüssigen Stiles und seiner einfachen Begrifflichkeit liest sich das Buch leicht. Es will wohl keine theologische Abhandlung sein und richtet sich in erster Linie an Laien. Ob aber diese Darstellung dem Laien zu einem tieferen Verständnis seines Glaubens helfen kann ? Man kann sich bei der Lektüre des Buches des Eindruckes nicht erwehren, daß die natürliche Erkenntnis nur in Funktion der Darstellung des übernatürlichen Glaubensaktes gesehen und dabei herabgemindert wird. Die natürliche Erkenntnis ist aber gerade für den naturwissenschaftlich Erkennenden eine Erlebens-

sphäre, deren Werthaftigkeit und Reichtum er nicht bezweifelt sehen möchte. B. sagt : « Die Glaubenserkenntnis ist die der Zeit nach erste Erkenntnis, weil jeder Mensch als Kind damit beginnt und durch sie anfängt, sich in der Wirklichkeit zurecht zu finden. Sie ist es aber auch dem Range nach als die umfassendste Erkenntnisweise, die den höchsten Bereichen der Wirklichkeit, dem Personhaften als solchem, angemessen ist » (82). Man muß sich hier fragen : Ist wirklich, metaphysisch gesehen – das will doch heißen « dem Range nach » – dem « Ich glaube dir » der Vorrang vor dem « Es ist » zuzuerkennen ? Wenn aber das Existenzurteil grundlegend ist, dann darf die Selbständigkeit auch den andern Erkenntnisweisen nicht abgesprochen werden, wie dies B. tut, wenn er fortfährt : « Außerdem läßt sich der Zugang zu den andern Seinsstufen als Verselbständigung von immer weniger zahlreichen Teilmomenten der Glaubenserkenntnis nachweisen » (ebd.). Glaubenserkenntnis, vor allem übernatürliche Glaubenserkenntnis büßt, wenn man von diesem andern Standpunkt ausgeht, nichts ein an Wert und Sicherheit, nur muß betont werden, daß auch sie ihre Vollendung erst im (selbstverantworteten) Existenzurteil « Es ist so » erreicht. U. ZWIMPFER OP

Wenzel, Paul : Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Band 1). – Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, Essen 1961. XVII-254 S., 1 Abbildung.

Der Verfasser zeigt das eigentliche Anliegen der damaligen Theologengeneration auf, dem Anton Günther in seinem System Form und Gestalt zu geben suchte. Sicher war vieles, was dabei heranreifte, Wildwuchs, und am 8. Januar 1857 wurden die Werke Günthers indiziert. Bisher wurde immer nur herausgestellt, was alles am System Günthers falsch oder zu beanstanden war. Wenzel geht dem wirklichen Anliegen Günthers nach, sucht ihm sine ira et studio gerecht zu werden und herauszufinden, welches die treibenden Kräfte und eigentlichen Ziele dieser Bewegung waren, und kommt zu folgendem Ergebnis :

Der Güntherianismus umfaßt theoretische, praktische und gefühlsmäßige Momente. Theoretisch wollte man einen wissenschaftlichen Verständigungsprozeß herbeiführen, wodurch der gesamte Offenbarungsinhalt « ideelle Einsicht » werden sollte. Praktisch ging es darum, durch eine Neubegründung der katholischen Theologie den wissenschaftlichen Sieg der Kirche gegenüber allem Neuheidentum zu erreichen und das Christentum als Wissenschaft zu einer Gedankenmacht zu erheben ; dabei plante man, den Güntherianismus als die neue Form der Kirchenlehre auszugeben. Dieses theoretisch-praktische Anliegen kam aus der Tiefe des Gemütes, war den Anhängern eine Gewissenspflicht und erfüllte sie mit Sendungsbewußtsein und Enthusiasmus. Dieses « ideelle Wissensideal » sollte auf dem Wege eines Dualismus verwirklicht werden. Hierbei wollte Günther aus dem anthropologischen Ansatz des « Ego cogito » die Mysterien des Christentums ableiten und beweisen, aus dem Selbstbewußtsein die Trinität und aus der Trinität die Schöpfung. Ein streng durchgeführter Geist-Natur-Dualismus, wobei « Begriff » als Naturprodukt und « Idee » als Geistesschöpfung sich gegen-

sätzlich verhalten, ließ Günther alle « Begriffsphilosophie » (u. a. auch die Scholastik) als zum Pantheismus führend ablehnen.

Mehrere Jahrzehnte hindurch (1830-70) hat der Güntherianismus die katholischen wissenschaftlichen Kreise Deutschlands und Österreichs, die an einer Modernisierung der Theologie interessiert waren, belebt, insofern die im Gegensatz zu ihm aufkommende Neuscholastik (z. B. J. Kleutgen, K. Werner, M. Scheeben) wichtige Anregungen empfing und auf der ganzen vom Güntherianismus beherrschten Linie das mächtig anschwellende Heidentum in Wissenschaft und Leben bekämpft wurde. Wenn dem Güntherianismus auch der entschiedene Kampf gegen Pantheismus, Materialismus und Atheismus zugute kam, so forderte er doch durch maßlose Angriffe auf die als Semipantheismus (= orthodox aussehender Pantheismus) bezeichnete Vätertheologie und Neuscholastik Ablehnung und Kritik heraus. Mit Recht, denn der Versuch dieser Neubegründung der Theologie aus anthropologischem Ansatz heraus war verfehlt, der Glaube wurde in Vernunftwahrheiten aufgelöst, der Personbegriff führte zur Häresie in Trinitätslehre und Christologie und der Natur-Geist-Dualismus zu Irrtümern in Erkenntnislehre, Anthropologie und Kosmologie.

Ein Zusammenstoß mit dem kirchlichen Lehramt war unvermeidlich. Das System Günthers ist als Semirationalismus verurteilt worden, und es ist gleichzeitig ein Semi-Irrationalismus. Wenn die Verurteilung auch hemmend auf die Entwicklung gewisser freierer Richtungen innerhalb der katholischen Theologie Deutschlands gewirkt hat, so förderte sie anderseits die Neuscholastik und führte zu einer Neueinschärfung der Grenzlinie zwischen Glauben und Wissen.

Der Verfasser hat nicht nur die umfangreiche literarische Produktion Günthers verwertet, es konnten mehrere hundert Briefe aufgefunden werden. In insgesamt 660 Briefen kommen außer Günther 28 seiner Anhänger und Freunde zu Wort. Auf diese Weise kann wirklich « das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus » bezeugt werden. Als Anhang ist ein für die Geschichte und Beurteilung des Güntherianismus höchst bedeutsames Dokument aus dem Privatarchiv Pius' IX. veröffentlicht : eine kurze, aber treffende Zusammenstellung der Irrtümer Günthers. Das Schriftstück stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 1853, als Pius IX. auf Bitten hochgestellter Persönlichkeiten die Günther-Angelegenheit selbst in die Hand nahm und eine erneute Untersuchung einleitete.

Wenn der Verfasser seine Arbeit nur als « Mosaik » bezeichnet, so ist das von seiner Bescheidenheit diktiert. Man kann nur wünschen und hoffen, daß mit derselben Gründlichkeit Forschungen dieser Art über andere theologische Strömungen des 19./20. Jahrhunderts durchgeführt werden, um allmählich zu einem genaueren Gesamtbild zu kommen, damit endlich die schon lange erwartete neuere Geschichte der katholischen Theologie geschrieben werden kann. Viele Bausteine müssen noch herangetragen und bearbeitet werden. In anerkennenswerter Kleinarbeit hat Wenzel einen vorgelegt, und sicher einen der wichtigsten, denn der Güntherianismus war schließlich eine der bedeutendsten Theologenschulen des letzten Jahrhunderts.

G. Gieraths OP

Desiderio, Francesco: Il valore apologetico del miracolo. Studio critico. – [Diss. theol. Angelicum], Roma 1955. 232 p.

Mit Recht nennt der Autor sein Buch eine « compilazione ». Es ging ihm darum, in einem geschichtlichen Querschnitt die verschiedenen Ansichten zusammenzutragen, die in der traditionellen Theologie über den apologetischen Wert des Wunders vorgebracht wurden. Dabei kommen an die sechzig Scholastiker verschiedenster Schulrichtungen zu Wort, von Thomas bis zu den Theologen der nachtridentinischen Zeit. Den nach Jahrhunderten eingeteilten Kapiteln des ersten Teiles wird die Lösung des Aquinaten in ihrer Entstehung und Bedeutung vorangestellt. Auch in dieser Frage hat sich nach der Meinung des Verfassers die « stupenda costruzione tomista » als Leitfaden vom 13. bis ins 16. Jahrhundert durchgehalten. Was die Theologie nach dem Tridentinum bis etwa zum Jahre 1660 zum Problem der apologetischen Kraft des Wunders beigetragen hat, wird in einem zweiten Teil auseinandergelegt. Nach der Behandlung einiger Scholastiker, unter denen wir die Namen von Petrus Canisius, Gabriel Vasquez und Robert Bellarmin finden, spricht der Autor von Thomisten im engeren Sinne – so will er sie jedenfalls bezeichnet wissen –, zu denen auch die Schule von Salamanca gezählt wird. Den Eklektikern läßt er die schon beinahe ortlos gewordene Denkrichtung der « Thomisten im weiteren Sinne » folgen. Die Meinungen schließlich von D. Bañez, M. Medina, G. Maldonato und P. Hutardo bilden für D. insofern eine Einheit, als sie außerhalb der thomistischen Tradition stehen. Im ganzen gesehen muß man zugeben, daß die Arbeit zu einem materiell reichhaltigen Ertrag geführt hat. Wenn die Aufreihungen der Texte dem Leser gelegentlich zu monoton vorkommen, so ist dies wohl nicht ausschließlich dem Gegenstand zuzuschreiben, sondern auch der methodischen Durchführung der Arbeit als ganzer. – Dieser in historisch-kritischer Absicht geschriebene Überblick wird denen, die sich mit den apologetischen Fragen befassen, sicher nützliche Aufschlüsse geben. G. Vassalli OP

Monden L., SJ: Theologie des Wunders. – Herder, Freiburg 1961. 357 S.

Das Buch hat seit seinem Erscheinen – zuerst in niederländischer Sprache 1958 – in zahlreichen Besprechungen Lob und Anerkennung gefunden.

Während die Originalfassung einfach « Das Wunder » betitelt ist, heißt die deutsche Übertragung « Theologie des Wunders ». Hiemit wird ein besonderes Anliegen des Buches herausgestellt. So sorgfältig der 2. Teil « Apologetik des Wunders » auch gearbeitet ist, ein besonderer Vorrang gebührt dem Umstand, daß ein 1. Teil « Theologie des Wunders » vorausgeschickt wird. Es sollte ja eigentlich klar sein : In der Apologetik soll nicht die Existenz irgend eines Dinges nachgewiesen werden, das irgendeiner « Wunder » nennt. Es handelt sich in ihr darum, zu zeigen, daß das Wunder existiert, von dem die Katholische Kirche behauptet, daß es sich in ihrem Schoß begibt. Und deshalb müssen zuerst die Glaubensaussagen über das Wunder aufgeführt werden, damit man weiß, wovon geredet wird.

Das Wunder hat nur Sinn in einer übernatürlichen Ordnung und steht in engstem Zusammenhang mit Menschwerdung und Erlösung. Es ist ein göttliches Zeichen, ein transzendentes Eingreifen. Vom christlichen Wunder ist ausgeschlossen alles Unwürdige, allzu Sensationelle, nur scheinbar Religiöse, alles Paradierende, die existentielle Entscheidung Vergewaltigende, alles, was den Anschein erweckt, die Welt sei jetzt schon verklärt, es gäbe kein Kreuz und brauche keinen Glauben mehr. Das Wunder kann nicht gefordert werden und den Charakter kontrollierter Wiederholbarkeit (Renan) an sich tragen. Ungefähr alles das, was allzu einfältige Christen – und auch manche besessene Glaubensverteidiger – gerne hätten, kann nicht von Gott gewirkt werden, gerade solche Wunder gibt es nicht und kann es nicht geben. Dies illustriert Monden an Marshalls Buch « Das Wunder des Malachias ». Übrigens sind überhaupt viele und treffliche Beispiele eine lobenswerte Eigenschaft des Buches. Positiv wird man bereits vom Wundertäter Würde und moralische Integrität verlangen, und die Heilsbedeutung des Wunders muß im Kontext der Umstände, unter denen es geschieht, einen Anknüpfungspunkt finden. Der häufigste Kontext ist das Gebet, weiterhin eine Lehre, ein Zeugnis, wofür es als Bestätigung angeboten wird. Ja, das wunderbare Geschehen muß selbst religiös außergewöhnlich sein. Diese strengen Forderungen, die doch niemals Herausforderungen Gottes und Vorschriften für ihn sind, berühren in ihrer Nüchternheit und zugleich religiösen Innigkeit sehr sympathisch und zeigen, daß das Wunder kein zu fürchtender Fremdkörper ist.

Eingehend wird auch die Bedeutung des Wunders für den Glauben in Werden und weiterer Entwicklung aufgezeigt. Die Wunder Jesu werden ausführlich besprochen. Doch sind sie sozusagen nicht die Hauptwunder, die das Buch behandeln will. Es ist vielmehr eines seiner Anliegen, das Wunder als bleibendes Phänomen der Kirche herauszustellen, das ihr auch heute reichlich zuteil wird. Auch über die Möglichkeit des Wunders außerhalb der Kirche und die Möglichkeit des dämonischen Pseudowunders bringt der Verfasser wichtige Gedanken. Als Abschluß dieses Teiles kann man sagen : das Wunder ist erfahrene Übernatur, dasjenige, was man menschlich fassen kann. « Wenn das Göttliche wirklich göttlich bleibt und sich doch in sichtbare Nähe des Menschen begibt, dann kann diese Annäherung nur als erstaunlich und wunderbar erwartet werden. »

Im 2. Teil wird nun die tatsächliche und ausschließliche Existenz des « großen Wunders » in der Katholischen Kirche nachgewiesen. Spontane Heilungen organischer Krankheiten (besonders die Wunder von Lourdes), Totenerweckungen, Vermehrung von Geld, Nahrung, Brennstoff werden kritisch als geschehen bewiesen. Ausführlich werden die angeblichen Wunder im Heidentum, in der heutigen nichtchristlichen Welt, in den nichtkatholischen christlichen Bekenntnissen behandelt. Der Rezensent gesteht, daß er zu den Vielen gehört, « die an der breiten Besprechung der (angeblichen) Wunder außerhalb der Kirche großes Interesse zeigen » (so in einer Besprechung von Mondens Buch). Die Zusammenstellung, Besprechung und Auswertung dieses Gebietes scheint mir einer der Vorzüge des Buches zu sein. Zuletzt handelt der Autor über die Erkennbarkeit des Wunders und die Rolle des

total-menschlichen Urteils bei diesem Erkennen. So kann man sich nur ehrlich den vielen lobenden Stimmen bescheiden anschließen, die über dieses Buch schon laut geworden sind. Falls jemand es noch nicht kennt, so greife er danach, besonders auch die studierende Jugend, die ja doch mit dem Problem « Wunder » konfrontiert wird. Hier hat sie nicht nur ein Buch, sondern ein bei aller nüchternen Wissenschaftlichkeit ehrfürchtiges und religiöses Wort, das zum Herzen sprechen will. So muß man heute über das Wunder reden. Auch daß es der Autor konnte und getan hat, dafür sei ihm Dank gesagt ! V. FLESCH OFMCap

Ekklesiologie

Jáki, Stanislas, OSB: Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie. (Bibliotheca Academiae catholicae hungaricae, sectio philosophico-theologica, vol. III.) – Casa editrice Herder, Roma 1957. 274 p.

Der Verfasser hat festgestellt, daß in der zeitgenössischen Theologie das Bemühen um ein katholisches Kirchenverständnis wieder neu erwacht ist, und daß so die Ekklesiologie wieder mehr ins Zentrum des Glaubensverständnisses gerückt wird. Diesem Phänomen will er in seiner Doktorarbeit nachspüren. Im ersten Teil zeigt er die Ursprünge dieser neuen Bewegung, die bei Möhler und Newman begonnen und dazu geführt hat, daß sich der Gesichtspunkt der Kirchenbetrachtung mehr vom rein apologetischen zum dogmatischen verlagerte. Den ganzen zweiten Teil widmet er der Betrachtung der Ekklesiologien der nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften. Dabei fällt auf, daß er bei den Protestanten nur die sogenannte positive Richtung anführt und z. B. von der Richtung Bultmanns kein Wort sagt.

Nach einer kurzen Analyse der neueren Forschungen über das Kirchenverständnis der Väter und der Scholastiker befaßt er sich im letzten Teil mit den neuen Tendenzen im systematischen Bemühen, die vor allem dahin gehen, daß die Ekklesiologie als « prolongement » der Christologie gesehen wird. Damit ist gegeben, daß der inkarnatorische Charakter der Kirche betont werden muß, d. h. ihre sichtbare Struktur bekommt ihre Bedeutung und Begründung dadurch, daß sie Zeichen ist für die unsichtbare Gnadengemeinschaft der Gläubigen mit Gott.

Als Konklusion seiner Arbeit fordert der Verfasser die Ausarbeitung einer ekklesiologischen Methodologie, die in Zukunft zu einer fruchtbaren Gestaltung der Ekklesiologie führt. Es ist noch hervorzuheben, daß die Arbeit, obwohl in französischer Sprache erschienen, auch das theologische Schaffen im deutschen Sprachraum sehr gut berücksichtigt. Schade ist nur, daß die Verarbeitung der Literatur mit 1952 abschließt. Das Buch hilft sicher zur Sichtung und zur Auswahl der immensen Literatur auf dem Gebiet der Ekklesiologie, entbindet aber wohl kaum davon, die wichtigsten Werke selber zu lesen. F. X. SCHNIDER

Stockmann, J. F., SCJ: Joannis de Turrecremata O. P. vitam ejusque doctrinam de corpore Christi mystico scholasticorum medioaevalium traditione illustratam et explicatam tractavit J. F. Stockmann. – [H. Coebergh, Haarlem] 1951 [veröffentl. 1952]. 209 p.

Binder, Karl: Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O. P. – Tyrolia (Kommissionsverl.), Innsbruck 1955. xxv-232 S.

Die « Summa de ecclesia » Juan de Torquemadas ist nicht das erste und nicht das einzige, wohl aber das bedeutsamste Werk der mittelalterlichen Scholastik über die Kirche. Bis heute ist es der umfassendste Versuch einer systematischen Gesamtdarstellung der Kirche geblieben. Kein Wunder also, daß man sich im « Zeitalter der Kirche » und besonders im Anschluß an die Enzyklika « Mystici Corporis Christi » mit Torquemada zu beschäftigen begann. Bis jetzt liegen zwei größere Untersuchungen vor. Beide beschränken sich auf die vorwiegend im ersten Buch der « Summa » dargelegte Lehre vom Wesen der Kirche.

1. Das erste, von *Stockmann* verfaßte Werk, ist in lateinischer Sprache geschrieben. Als eigentliches Thema wurde die theologische Interpretation des « Mystischen Leibes » gewählt, der von Torquemada am ausführlichsten behandelten « biblischen Metapher » zur Bezeichnung der übernatürlichen Wirklichkeit der Kirche (Summa, L. I, qq. 43-68). S. benützt nur gedruckte Quellen und baut seine Darlegung fast ausschließlich auf der « Summa » und dem « Gutachten » Torquemadas über Augustinus von Rom auf. Im historischen Teil (15-49) verbessert er an mehreren Stellen die Angaben der bis heute noch unentbehrlichen Biographie von S. Lederer. Der Darstellung der Lehre vom Mystischen Leib (51-196) liegt das Schema der vier Ursachen zugrunde, doch kommt Torquemada selber ausgiebig zu Wort. Alle wichtigen Stellen werden in extenso wiedergegeben, was bei den nicht leicht zugänglichen Editionen sehr zu begrüßen ist. Hin und wieder wird auf frühere Autoren Bezug genommen, das Hauptanliegen ist aber die möglichst scharfe Herausarbeitung des unmittelbaren Sinnes der Aussagen und die spekulative Deutung der Lehre Torquemadas. In dieser Beziehung ist das Werk von S. ein wertvoller und originaler Beitrag. In der Übersicht am Schluß des Buches (197-205) werden sorgsam die Akzentverschiebungen von den Gedanken Torquemadas zur Enzyklika Pius' XII. registriert (202-205).

2. Die Stärke von *Binder* liegt zunächst in ausgiebiger Verwertung noch ungedruckter Quellen. Allein für Torquemada wurden gegen vierzig Handschriften konsultiert. B. berücksichtigt auch weitgehend das gedruckte und ungedruckte Schrifttum der älteren und zeitgenössischen Magistri (z. B. Favaroni, Johannes von Ragusa, Kalteisen, Stephanus de Pálecz u. a.). So wird es möglich, ein wirklich abgerundetes Bild der Anschauungen Torquemadas über die Kirche zu bieten. In der Darstellung folgt B. dem Aufbau des ersten Buches der « Summa » und behandelt demzufolge Wesen und Eigenschaften der Kirche im allgemeinen. Doch wird auch in diesem (Stockmann gegenüber) erweiterten Rahmen der breiteste Raum der ausdrücklichen Lehre vom Mystischen Leib gewidmet (151-195). Im letzten Kapitel (196-

207) skizziert B. noch schematisch das Fortwirken der Ekklesiologie des gelehrten Kardinals bis Trient, ja bis ins 20. Jahrhundert. Für eine genaue Kenntnis der Eigenlehren Torquemadas und seiner Stellung in den Auseinandersetzungen seiner Zeit wird die gründliche Arbeit von B. zweifellos richtunggebend bleiben. Da und dort nimmt der Verfasser auch kritisch zu der Kirchenlehre Torquemadas Stellung, so z. B. bezüglich der Methode (37 u. 209), der Schriftverwertung (126-128) und der Abweichung von Thomas (120 u. 156).

Aus beiden Werken geht deutlich hervor, daß Torquemada innerhalb der Ekklesiologen des 15. Jahrhunderts eine durchaus gemäßigte Stellung einnimmt. Er vertritt die im Mittelalter übliche Lehre von der « ecclesia universalis » (von Adam bis zur Wiederkunft Christi), deren Grundlage der Glaube ist, und sich vom « Leib der Kirche » (= Mystischer Leib = Gemeinschaft der Gerechten) unterscheidet. Die Hierarchie tritt (im Gegensatz zum 2. und 3. Buch der « Summa ») nur am Rand in Erscheinung. Zentrum und formales Element der kirchlichen Einheit ist die Liebe. Die Frage der Einsetzung der Kirche wird überhaupt nicht behandelt. Nach Torquemada wäre es fast eine Irrlehre zu behaupten, der Mystische Leib habe vor der Menschwerdung noch nicht existiert. Trotz ausgedehnter Kenntnisse, die sein Verfasser von den kirchenrechtlichen Dokumenten besaß, nährt sich das erste Buch der « Summa de ecclesia » doch vorwiegend aus dogmatischen Quellen und streng theologischer Tradition. H. STIRNIMANN OP

Möhler, Johann Adam: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert GEISELMANN. – Hegner, Köln-Olten 1957. [91]-651 S.

Mit diesem Werk wird zum erstenmal eine den heutigen Anforderungen entsprechende kritische Ausgabe von Möhlers « Frühwerk » vorgelegt. Professor Geiselmann, ein hervorragender Kenner der « Tübinger Schule », hat sich wie kein zweiter mit der Umwelt Möhlers beschäftigt und in den handschriftlichen Nachlaß des genialen « Historikers mit systematischer Neigung » [24] vertieft. Das Werk umfaßt eine geistesgeschichtliche Einleitung von nahezu hundert Seiten. Darauf folgt der Text von Möhler (1-242) mit den üblichen « Zusätzen » (243-315). Wichtig ist hier, daß Geiselmann durch Auffindung der von Möhler benutzten Väterausgaben die vielfach mangelhafte Zitationsweise früherer Auflagen ergänzen oder richtigstellen konnte. Die gründlichen textgeschichtlichen Untersuchungen zur « Urform » und zur endgültigen Fassung der « Einheit » (319-535) dürfen wohl als abschließend betrachtet werden. Der textkritische und sachliche Kommentar nimmt wiederum fast hundert Seiten (537-625) in Anspruch. Den Gebrauch und das Nachschlagen des Werkes erleichtern ausführliche Personen- und Sachregister (629-651). In der Einleitung scheint uns besonders wertvoll die realistische, mit vielen Hinweisen und Zitaten belegte Charakteristik der « Einheit » als « Synthese von Klassizismus und romantischer Organologie ».

H. STIRNIMANN OP

Garciadiego, Alejandro, SJ: Katholiké Ekklesía. El significado del epíteto « Católica » aplicado a « Iglesia » desde San Ignacio de Antioquía hasta Orígenes. – Editorial Jus, Mexico 1953. xxxv-178 p.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, die genaue Bedeutung des Ausdruckes « katholiké Ekklesía » in der christlichen Literatur bis zu Origenes festzustellen. Diese Untersuchung erwies sich als notwendig, weil nicht nur die Kirchenväter schon im IV. Jahrhundert den Ausdruck sehr verschieden deuteten, sondern auch die modernen Autoren (Lightfoot, Harnack, Kattenbusch u. a.) in ihren Interpretationen weit auseinandergehen. Überdies ist bis jetzt nie eine vollständige Studie über diesen Begriff erschienen.

In der gesamten griechischen Literatur und bei den christlichen Autoren entdeckt der Verfasser für das Wort « kath' hólou » oder « katholikós » zwei Hauptbedeutungen : « allgemein », « allgemein verbreitet » (eine Bedeutung, die viele Nebensinne haben kann) und « vollkommen », « vollständig », « in sich abgeschlossen ». Die Texte, in denen von der « katholiké Ekklesía » die Rede ist, legen zwei Erkenntnisse nahe : erstens hat « katholikós » als Prädikat der Kirche von Anfang an eine unterscheidende Funktion, es soll die wahre Kirche von den häretischen und schismatischen Gruppen unterscheiden ; zweitens hat sich der unmittelbare Sinn von « katholikós » im Laufe der Zeit, besonders um die Wende des 3. Jahrhunderts, von Rom aus verändert und verflüchtigt. Eine detaillierte Untersuchung der Stellen und der Autoren, bei denen der Ausdruck « katholiké Ekklesía » vorkommt, führt G. zum Ergebnis, daß der Sinn von « kath' hólou » als Prädikat der Kirche, angefangen von Ignatius von Antiochien (wo wir ihm das erste Mal begegnen) bis zu Origenes, nur der von « vollkommen », « vollständig », nicht aber von « allgemein », « allgemein verbreitet » sein kann. Dieser letzte Sinn beginnt erst bei Tertullian anzuklingen und kommt nach 200 in Rom bei Hippolyt und im muratorischen Fragment vor. – Die Interpretation von G. ergibt für alle Stellen, wo sich der Ausdruck findet, einen guten Sinn und löst ihre bisher schwer erklärbaren Widersprüche. A. Schenker OP

XVI Semana española de teología (17-22 Sept. 1956). Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica. Otros Estudios. – Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto » Franciso Suárez «, Madrid 1957. xviii-584 p.

Es handelt sich in diesem umfangreichen Band um die Akten des 16. Kongresses spanischer Theologen, dessen Hauptthema die apostolische Sukzession bildete. In seinem Einleitungsvortrag : Die Frage der apostolischen Sukzession heute (3-96) gibt *A. M. Javierre SDB* eine Übersicht über den heutigen Stand der diesbezüglichen Diskussion zwischen Katholiken und Protestanten. Daraufhin wird das Problem von mehreren Theologen in seinem Wesen und in einigen seiner Teilaspekte dargestellt und vertieft : *B. Marina OP :* Die Apostolizität als Eigenschaft und Merkmal der Kirche (97-120) ; *J. Salaverri SJ :* Der Begriff der apostolischen Sukzession im katholischen Denken und in den protestantischen Theorien (121-178) ; *D. Iturrioz SJ :* Ist unabhängig vom Nachfolger des heiligen Petrus eine

echte apostolische Nachfolge möglich ? (179-213) ; *B. Monsegú CP :* Sind die Bischöfe Nachfolger der Apostel unmittelbar als Mitglieder des Kollegiums oder vielmehr als persönlich Geweihte und Amtsträger ? (215-247) ; *M. G. Miralles OP :* Das Kardinalat als göttliche Institution und der Episkopat in der Frage der apostolischen Sukzession bei Johannes von Torquemada (249-274) ; *M. F. Jimenez :* Theologische Grundlagen zur Unterscheidung der apostolischen Gewalten in ordentliche und außerordentliche und zur Tatsache, daß die Bischöfe nur in den einen und nicht in den anderen Nachfolger der Apostel sind (275-343) ; *M. Oltra OFM :* Sind die Gewalten, in welchen die Bischöfe aufgrund ihrer Weihe den Aposteln nachfolgen, ohne Einschränkung dieselben wie jene der Apostel ? (345-362) ; *J. M. Alonso CMF :* Ordo – Iurisdictio : zwei Gewalten und eine einzige Hierarchie in der inneren Struktur der Kirche und ihrer sakramentalen Oekonomie (363-454). – Es folgen weitere Beiträge, die sich mit anderen theologischen Fragen beschäftigen. Davon möchten wir die originelle Arbeit von *E. Sauras OP :* Über die Notwendigkeit der Sakramente und die Umstände, die ihre Spendung verbieten oder ungültig machen (457-491), besonders hervorheben. Sauras versucht, die Frage zu lösen, indem er den Begriff des « sacramentum in voto » ausdehnt. Seiner Ansicht nach sollte ein « votum reale » angenommen werden, das nicht als Verlangen des menschlichen Willens, sondern vielmehr als ontologische Ausrichtung der Dinge auf das Sakrament hin zu verstehen wäre. Kann dies zugegeben werden, so sollte das in diesem Referat gestellte Problem leicht zu lösen sein. J. L. Carreño OP

Rahner, Hugo, SJ : Himmelfahrt der Kirche. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961. 26 S.

Innere Bereicherung ist nicht an Quantität gebunden. Das beweist die vorliegende schmale Schrift, die in glänzender sprachlicher Fassung und inhaltlicher Gestaltung unsere Kirche in die marianische Perspektive rückt.

L. M. Simeon OP

Cahill, John, OP: The development of the theological censures after the Council of Trent (1563-1709). (Studia Friburgensia, New Series 10.) – The University Press, Fribourg (Switzerland) 1955. xxii-194 p.

Die « theologischen Zensuren » spielen in den neueren dogmatischen Handbüchern keine besondere Rolle. Auch kann man nicht sagen, die Kirche mache in der heutigen Ausübung ihres Lehrauftrages von den sogenannten « censurae minores » reichen Gebrauch. Die vorliegende Arbeit steht also hauptsächlich im Dienste der historischen Theologie.

Hier aber füllt sie eine bislang empfundene Lücke. Man braucht nur irgendeinen klassischen Traktat « De magisterio » aus den letzten hundert Jahren nachzuschlagen, um sich Rechenschaft darüber zu geben, wie willkürlich oft die einzelnen Autoren die einzelnen theologischen Zensuren interpretieren.

C. schließt die « censura maior » der formellen Irrlehre von seiner Untersuchung aus und beschränkt sich auf die genaue Bestimmung der niederen

Qualifikationen : « error » (1-82), « haeresi proxima » (83-109), « haeresim sapiens – de haeresi suspecta » (110-140), « male sonans – piarium aurium offensiva » (141-172). Diese sachliche Einschränkung läßt sich sicher begründen. Eine geschichtliche Darstellung der Theologie der « haeresis » und der Bezeichnung « propositio haeretica » hätte zweifellos zuweit geführt.

Von den kirchlichen Dokumenten berücksichtigt C. nur die authentischen Erlasse von 1418-1713, vom Konzil von Konstanz bis zur Verurteilung von Quesnel (XX-XXII). Bezüglich der Auslegung der Zensuren sind in diesem Zeitraum zwei Perioden zu unterscheiden : vor und nach dem Konzil von Trient. C. behandelt ausführlich nur die Theologen der zweiten Periode, von Melchior Cano bis zu Antonius von Panormo, dessen « Scrutinium doctrinarum » – der bedeutendste Beitrag zum Thema der Zensuren – 1709 in Rom erschien. Auch diese Auswahl ist zu rechtfertigen. Sie trifft bestimmt die wichtigste Zeit für die originale und zuständige theologische Lehre der von der Kirche in amtlichen Dokumenten gebrauchten niederen Zensuren. Denn C. befaßt sich ja mit der theologischen Reflexion über die Zensuren. Ein anderes Thema wäre die genaue Erforschung des Aufkommens dieser Zensuren und die kirchliche Anwendung derselben im Zusammenhang mit den jeweiligen geschichtlichen Umständen.

In dem so umgrenzten Rahmen bewältigt C. in vorzüglicher Weise den Stoff. Seine Ausführungen verraten durchgehend ein intensives Quellenstudium. Gedanklich und sprachlich ist das Werk durch außerordentliche Klarheit und Präzision gekennzeichnet. Anhand der Zusammenfassung am Ende jedes Kapitels und der Übersicht am Schluß des ganzen Buches wird der Leser sich mit Leichtigkeit über die bezüglich der theologischen Zensuren auftauchenden Fragen orientieren. H. Stirnimann OP

Levasseur, Jean-Marie : Le lieu théologique « histoire ». Contribution à une ontologie et introduction à une méthodologie. – Editions du Bien Public, Trois-Rivières (Canada) 1960. 231 p.

In neuerer Zeit haben sich Albert Ehrhard (Die historische Theologie und ihre Methode : Festschrift Sebastian Merkle, Düsseldorf 1922, S. 117-136) und der leider weniger bekannte Franziskaner Ewald Müller (Die Kirchengeschichte, die Darstellung der Lebensäußerungen der Kirche in ihrer zeitlichen Entwicklung, im Aufbau der Theologie : Dritte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner 1925, Münster 1926, S. 95-108) mit der Frage nach der Stellung der Kirchengeschichte innerhalb der Theologie beschäftigt und sie als historische Theologie zu begründen versucht, die der systematischen Theologie ebenbürtig und selbständig zur Seite steht. Jean-Marie Levasseur kommt zu demselben Ergebnis. Seine Arbeit hat gegenüber den beiden genannten noch den Vorteil, daß er den gesamten Komplex der mit dem Thema « Kirchengeschichte als Wissenschaft » zusammenhängenden Fragen aufwirft, was nicht nur der Kirchenhistoriker, sondern jeder Theologe begrüßen wird. Daß bei der Untersuchung Melchior Cano besonders berücksichtigt und gewürdigt wird, ist verständlich und durchaus berechtigt, denn Cano hat ja schließlich als einer der ersten oder vielleicht sogar als erster die

Wichtigkeit der Geschichtswissenschaft für die Theologie erkannt, wofür im einzelnen viele Belege zitiert werden. Natürlich darf und wird niemand schon bei Melchior Cano Einsichten erwarten, wie wir sie jetzt seit dem Aufschwung der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert haben. Levasseur fußt aber mit Recht auf Cano, ergänzt dessen Ausführungen durch unsere heutigen Erkenntnisse und kommt so zu einer den modernen Anforderungen entsprechenden Darlegung des gestellten Problems. Sein Urteil ist abgewogen, man kann ruhig sagen : objektiv. Er spricht keineswegs pro domo und will ebenso wenig behaupten oder gar verlangen, alles Heil sei von der Kirchengeschichte zu erwarten und auch die systematischen Fächer müßten rein historisch behandelt werden. Aber den lebendigen Zusammenhang zwischen systematischer und historischer Theologie weist er überzeugend nach. Es vollzieht sich ein wechselseitiges Geben und Empfangen. Alle theologischen Fächer schließen sich dann zu *einer* Theologie zusammen.

Das Buch von Levasseur verdient zweifellos Beachtung, selbstverständlich zunächst bei den Theologen aller Disziplinen, dann aber auch beim Profanhistoriker, der hier noch für das heute vielfach aufgeworfene Problem « Welt-, Kirchen- oder Heilsgeschichte ? » interessante Ansätze und Hinweise findet. G. GIERATHS OP

Markovics, Robert: Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung. (Bibliotheca Academiae catholicae hungaricae, sectio philos.-theologica, vol. II.) – Herder, Rom 1956. XII-114 S.

Etwas kürzer gefaßt würde der Titel lauten : « Thomas und Thomisten heute ». Der Verfasser, Schüler von Prof. Mitterer in Wien, beabsichtigt « keine Auseinandersetzung, sondern zunächst nur eine Nebeneinandersetzung » (4) der heute möglichen oder tatsächlich zum Ausdruck kommenden Einstellungen Thomas von Aquin gegenüber. In wenigen Worten ausgedrückt, kommt M. zu folgendem Ergebnis : Es gibt Thomas gegenüber zwei extreme Haltungen. Die eine besteht darin, daß der Buchstabe des Thomas, als ob er von der Kirche verpflichtend vorgeschrieben wäre, kritiklos übernommen wird. Nach der anderen, zu der sich auch der Verfasser bekennt, will man sich nicht auf diese Weise im Suchen nach der Wahrheit binden lassen. Thomas wird wohl angenommen als Vorbild kirchlicher und zugleich weltoffener Haltung, seine Lehre aber wird nur insofern akzeptiert, als sie das schon vor ihm existierende allgemeine Lehrgut der Kirche ausdrückt. Die sogenannten thomasischen « Eigenlehren » werden kritisch geprüft und mit dem modernen Weltbild konfrontiert. Thomas soll hier nur Leitstern sein zu einem neuen, persönlichen, vielleicht von seinem eigenen Denken abweichenden Weltverständnis. Eine dritte Gruppe kann sich weder zum einen noch zum anderen Vorgehen entschließen und sucht ihr Heil in einer Zwischenlösung. Ohne sich der « littera S. Thomae » zu verpflichten, suchen die Vertreter dieser Richtung doch in engerem Anschluß an Thomas die Lösung zu den heutigen theologischen und philosophischen Problemen.

Im Hinblick auf diese drei Wege werden dann die Fragen gestellt : 1. ob das thomasische System als Ganzes und in seinen Hauptthesen als

wahr anzunehmen sei ; 2. ob Thomas sich in der Kirche einer unbedingten Lehrautorität erfreue ; 3. welcher Art die Synthese zu sein habe zwischen seinem System und der modernen Problematik. In einem letzten Kapitel wird dargestellt, daß je nach der Haltung, die man Thomas gegenüber einnimmt, auch die Forschungsmethoden anders zu werten und zu wählen sind. Während die « kritisch-selektive » Haltung durch eine kritische Analyse der Gegebenheiten sowohl bei Thomas als auch in der modernen Wissenschaft nach der Ansicht des Verfassers zu einer « transzendenten Synthese » führen soll, d. h. sich frei von apriorischen Grenzen nur von der Wahrheit leiten läßt (vgl. 66), neigt die « dogmatisch-maximale » Haltung der « rigorosen » Richtung zu einer « logischen Analyse », die das System des Thomas innerhalb seiner eigenen Grenzen durchzudenken versucht.

Am Schluß eines jeden Kapitels wird das Zeugnis der Päpste angerufen, die sich nach der Darstellung des Verfassers ganz klar für eine kritische, tolerante Haltung dem Aquinaten gegenüber einsetzen. Selbstverständlich ist das kritiklose Festhalten am Buchstaben des Thomas nicht angebracht. Wohin aber die von M. vertretene « kritische Methode » führt, ist aus den gegenwärtigen Ausführungen nicht zu ersehen. Der Verfasser beschränkt sich auf allgemeine Aussagen. Somit erübrigt sich eine konkrete Stellungnahme zu seiner These. Da und dort spürt man aber doch apologetische Intentionen zu Gunsten eines ganz bestimmten « Weltbildes » (so z. B. 35), besonders wenn es um die Auswertung päpstlicher Dokumente geht. R. MAHNIG OP

Oekumene

Bea, Kardinal Augustinus : Akademische Forschungs- und Lehrtätigkeit im Dienste der Einheit der Christen. Festrede, gehalten am Dies academicus der Universität Freiburg Schw. am 15. November 1961. (Freiburger Universitätsreden, N. F. 24.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1962. 31 S.

Das alte Schlagwort, die katholische Kirche stehe der Wissenschaft feindlich gegenüber, ist heute längst verstummt. Kein Gelehrter, der Anspruch darauf erhebt, ernst genommen zu werden, wird noch behaupten, Kirche und Wissenschaft seien Gegensätze und ließen sich nicht vereinigen. Der katholische Wissenschaftler darf nicht ins Ghetto abwandern. Er muß positiv zu den Wertschöpfungen der Geistesgeschichte stehen, ganz gleich, auf welchem Gebiet und in welcher Persönlichkeit sie sich vollzogen haben. Dazu verpflichtet ihn die Catholica, die eben universal, allumfassend ist, nicht nur extensiv, sofern sie getreu ihrer Sendung alle Länder und alle Völker umfaßt, sondern auch intensiv, d. h. sie bejaht alle Wahrheit, alles Gute und Echte, wo immer es sich findet, mag es auch in der vor- oder außerchristlichen Welt gestaltet worden sein. Die Kirche, die ihrem Wesen nach ewig ist, nimmt die Fragen der Welt auf, um sie zu beantworten. Es ist begreiflich, daß sie sich dem Neuen gegenüber zuweilen zögernd verhält. Sie kann nicht blind irgendwelchen Bewegungen folgen. Aber was einholbar

ist, holt sie heim, um es für den eigenen Wahrheitsschatz auszumünzen, wie es Leo XIII. treffend in « Aeterni Patris » formuliert hat: « Vetera novis augere. »

Dieses Ja zum Pleroma der Werte, wie es die Kirche immer vertreten hat, herauszustellen, war das Anliegen des Festvortrages, den der um die Wissenschaft sehr verdiente Kurienkardinal Augustinus Bea am letztjährigen Dies academicus der Universität Freiburg/Schweiz (15. 11. 1961) gehalten hat. Und zwar sollte vor allem die « akademische Forschungs- und Lehrtätigkeit im Dienste der Einheit der Christen » betont werden. Der hochbetagte Kardinal, Vorsitzender des Konzilssekretariats für die Kontaktnahme mit den nichtkatholischen Christen, ist unermüdlich durch Schriften und Vorträge tätig, um Brücken zu schlagen, die das Näherkommen der christlichen Konfessionen fördern können und fördern. Ohne irgendwie von der unabänderlichen Glaubenswahrheit abzuweichen, sieht Bea das Gebot der Stunde für die Forscherarbeit wie auch für die Ausbildung künftiger Priester und Laien in der Aufgeschlossenheit den modernen Problemen gegenüber, wobei er die Folgerungen zieht für die Gebiete der Philosophie und Geschichte der Philosophie, der Dogmengeschichte, Dogmatik, Exegese, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Rechts- und Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte und Naturwissenschaften. Die Enzykliken Pius' XII. « Divino afflante Spiritu » und « Humani generis » sind ihm hier wegweisend. Bea fordert eine einmütige Zusammenarbeit mit nichtkatholischen Christen in der gemeinsamen Geltendmachung naturrechtlicher und gemeinchristlicher Ideen, Zusammenarbeit der verschiedenen Wissenschaften, die gerade auch für die Theologie wertvolle Dienste zu leisten imstande ist, und schließlich den gemeinsamen Dienst aller Christen an der Wahrheit. Im Geiste der Liebe müssen die Mißverständnisse und Vorurteile überwunden, die Lehrunterschiede klar herausgearbeitet und in ihrer tieferen Begründung untersucht werden. So kommen wir der Wahrheit näher, und nur die Wahrheit wird uns frei machen (vgl. Joh. 8, 32). Die Schrift ist ein Appell an die katholische Wissenschaft unserer Tage und läßt im Vertrauen auf Gott, bei dem kein Ding unmöglich ist, an einer Wiedervereinigung aller Christen nicht verzweifeln, wenn auch der Weg noch sehr weit ist.

G. GIERATHS OP

Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen, herausgegeben von Maximilian ROESLE und Oscar CULLMANN. – Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart; Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1959. 696 S.

Dieses Buch ist ein Beweis dafür, daß die Zeiten endgültig vorbei sind, da es hieß: catholica non leguntur. Daß Artikel eines nichtkatholischen Theologen in einer katholischen Zeitschrift und umgekehrt Artikel katholischer Theologen in protestantischen Zeitschriften erscheinen, ist eine Tatsache, an die wir uns bereits gewöhnt haben. Daß aber ein Buch zur Hälfte von katholischen Theologen und zur andern Hälfte von Vertretern anderer Konfessionen geschrieben und von katholischen und evangelischen Autoren und Verlagen gemeinsam herausgegeben wird, das ist etwas Auffallendes.

Das Buch trägt den Titel, der ihm wahrhaftig zukommt : Begegnung der Christen. Es will nicht einen systematischen Aufriß über die ökumenischen Probleme geben ; es bietet ein theologisches Gespräch über Fragen, die heute vor allem die Theologen verschiedener Konfessionen beschäftigen : Fragen über Kirche, Tradition, Sakrament, Amt – vor allem das Petrusamt –, Liturgie, Maria und die Einheitsproblematik inbezug auf die Glaubensspaltung.

Daß es hier lediglich um eine Begegnung geht, zeigt beispielsweise das Gespräch über die Tradition. Der evangelische Sprecher ist Ernst *Kinder*, der katholische Josef Ruppert *Geiselmann*.

Beim Lesen der Artikel dieser zwei Vertreter kann man deutlich feststellen, wie das ökumenische Gespräch zu einer konfessionellen Annäherung, zu einer Begegnung von Theologen führt, wie diese Annäherung aber bei der Begegnung anhält und wie die Grenze zwischen ihr und der Vereinigung sich entschieden abzeichnet.

So gibt Kinder, zum Beispiel, nicht nur zu, daß es neben der Schrift auch die Tradition gibt, sondern ebenso, daß diese Tradition nicht vom Glauben und der Kirche wegzudenken ist. Nach Kinder kann das Heilsgeschehen, seinem eigenen Wesen nach, nicht « chemisch rein », in reiner Objektivität weiter überliefert werden : es ist immer der in das Gesamtleben der Kirche eingefügte Glaube, der die Überlieferung der Christusgeschichte als Gottes Heilshandeln in Bericht, Bekenntnis und Verkündigung aufnimmt und weitergibt. « Echte christliche Tradition geht immer durch das lebendige Medium der Glaubensgemeinschaft hindurch » (118). Die apostolischen Zeugnisse stehen nicht « nackt » und isoliert da. Sie werden der Kirche nicht von außen gegenüber gestellt, sondern vielmehr in das Gesamtleben der Kirche eingebettet (121).

Geiselmann gibt seinerseits auch etwas Wichtiges zu, nämlich die inhaltliche Suffizienz der Heiligen Schrift. Wie er es auch ausführlich in seinem Buch über die Traditionslehre Kuhns betont, so unterstreicht er ebenfalls hier, daß die Heilsbotschaft uns nicht « teils » durch die Schrift und « teils » durch die Tradition übermittelt wird. Es kann keine Rede davon sein, daß die Heilige Schrift uns das Evangelium von Jesus Christus nur bruchstückweise vermittle und der Rest uns durch die Tradition geschenkt sei (154).

Doch Geiselmann gibt das nur unter der Voraussetzung zu, daß man die Heilige Schrift im Raume der Kirche als Glied der Kirche lese und das will sagen an Hand des Kommentars, den das kirchliche Leben, die Praxis des Kultus und des moralisch disziplinären Verhaltens der christlichen Gemeinschaft gibt. Wenn Geiselmann auch seinem Gesprächspartner mit der Suffizienz – gemeint ist eine relative Suffizienz – der Schrift entgegenkommt, so wahrt er doch vor ihm eine entscheidende Distanz durch das Festhalten am Primat der Tradition (156 f.). Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes ist ja die schriftgewordene Form einer vorausgehenden lebendigen Paradosis der apostolischen Kirche. Diese Erkenntnis haben uns die form-, gattungs- und traditionsgeschichtlichen Untersuchungen über das Neue Testament geschenkt. Und Geiselmann führt den lutherischen Theologen E. Fincke an, der klar herausstellt, daß das neutestamentliche Wort schon als « Tradition » geboren wurde.

Auch Kinder bewahrt letztlich eine entscheidende Distanz. Obwohl er die Tradition als eine Notwendigkeit sogar im innern Zusammenhang mit der Schrift und der Kirche sieht, betont er doch den Primat der Schrift. Gottes Heilshandeln will sich nicht ganz und gar in den Strom des Gesamtlebens der Kirche sozusagen hineinverströmen ; es will nicht auf diese Weise in einer Art « normenloser organischer Dynamik » weiterwirken. Das Heilshandeln darf nicht « gepachtet » werden. Die Tradition darf sich nicht in sich selbst verdichten. Gott will der Herr der Tradition bleiben. Dies glaubt Kinder inbezug auf den katholischen Traditionsbegriff betonen zu müssen. Und in diesem Sinne schließt er seinen Artikel mit folgenden Sätzen ab : « Das Heilshandeln Gottes in Christus, um das es in aller kirchlichen Tradition immer wieder zu gehen hat, nötigt zum Ernstnehmen der Tradition, die es hervorrief, durch die es zu uns kommt und durch die es weiter ergehen will ; es verbietet aber die Verabsolutierung irgendeines Stückes von ihr. Es bedient sich ihrer, aber es will doch in allem seine schöpferische Eigenmächtigkeit behalten. Und *dafür* steht die unvertretbare Letztinstanz der Heiligen Schrift in der Kirche » (131).

Weil die katholische Kirche den Eigenwert der Tradition an ihrem – für diese bestimmten – Platz festhält, verabsolutiert sie damit nicht ein Stück des Heilshandelns. Und sofern ein Ansatz hiezu da wäre, täte nicht Kinder dasselbe mit der Heiligen Schrift ? Wenn ein Primat nötig ist, so fällt er gewiß eher der Tradition als der Schrift zu. Denn die (christliche) Tradition war vor der (christlichen) Schrift und die Kirche hat eine zeitlang selbst ohne die Schrift des Neuen Testamentes gelebt – man denke an die ersten Jahrzehnte nach dem Pfingstwunder, überhaupt an die Jahrhunderte, die der Festsetzung des Kanons vorausgingen. Wenn die Kirche nichts gegen das Neue Testament entscheiden kann und wenn dieses Neue Testament ein klares deutliches Mandat, eine unverrückbare Autorität hat, kommt diese nicht von Gott *durch die Kirche,* die unter dem Beistand Gottes den Kanon der Schrift aufgestellt hat ?

Wenn auch inbezug auf die Tradition zwischen den Konfessionen letztlich eine entscheidende Distanz gewahrt wird, so dürfen wir doch die Tatsache nicht unterschätzen, daß hier, wie auch auf andern Gebieten, durch die ökumenische Arbeit trennende Mißverständnisse und einseitige Auffassungen beseitigt worden sind. Wir sind uns denn auch soweit näher gekommen, daß wir uns nunmehr unverkennbar in Gesprächsnähe befinden. Die Tatsache, daß wir uns überhaupt begegnen, bedeutet schon viel. Zu dieser « Begegnung der Christen » hat Dr. Karrer, dem das vorliegende Buch als Festschrift gewidmet ist, erstaunlich viel beigetragen. Diese Begegnung ist eine unerläßliche Bedingung der Wiedervereinigung der Christen.

L. Volken MS

Lortz, Joseph: Einheit der Christenheit. Unfehlbarkeit und lebendige Aussage. – Paulinusverlag, Trier 1959. 72 S. [SD aus : TTZ 68 (1959)]

Es geht in dieser Schrift um eine Aussprache mit der protestantischen Theologie über den Begriff der christlichen Einheit in der Lehre. Zu diesem Zweck setzt sich Lortz mit einer Reihe neuerschienener Bücher sowie Rund-

funkvorträgen von protestantischen Autoren auseinander. Bei der Darlegung des katholischen Standpunktes läßt er sich auf weite Strecken von den Gedankengängen Newmans leiten. Der Wert der Studien des großen englischen Konvertiten für das Gespräch zwischen den Konfessionen ist heute allgemein anerkannt. Gerade auch in unserem Fall bewährt sich seine Kunst, « die verschiedenen Aspekte einer theologischen Frage sowohl in dogmatisch-systematischer Darlegung wie in kirchengeschichtlicher Illustration gleichzeitig voll und ohne Abstrich im Blick zu behalten » (30). Es geht Lortz darum, gegen Mißverständnisse in den eigenen und den andern Reihen herauszuarbeiten, wie die katholische Kirche bekennt, « die unfehlbare Unwandelbarkeit der Lehre in jener lebensvollen und auch bedrängten Art auszusprechen, wie sie der Fülle des heiligen Wortes der Schrift einerseits und der Gebrochenheit des historischen kirchlichen Geschehens anderseits entspricht » (18). Bei der Fülle der berührten Fragen und der Kürze der Darstellung wird es nicht verwundern, wenn man gewisse Gedankengänge gerne weiter ausgeführt sähe. Trotzdem bietet die kleine Schrift eine wertvolle Hilfe zur Orientierung über diesen vieldiskutierten Problemkreis. Gewiß sind weder die angeführten Einwände noch ihre Widerlegungsart in jeder Beziehung neu, aber wenn die ökumenische Bewegung ihre notwendige Breitenwirkung bekommen soll, ist diese Art von Darbietung sicher zu begrüßen. I. MEYER

Grosche, Robert: Et intra et extra. Theologische Aufsätze. – Patmosverlag, Düsseldorf 1958. 340 S.

Der Verfasser, Domkapitular, Pfarrer von St. Gereon, Stadtdechant und Universitätsprofessor in Köln, ist über seine engere Heimat hinaus bekannt als Begründer der kontroverstheologischen Zeitschrift « Catholica » sowie durch sein eigenes schriftstellerisches Werk, das neben Übersetzungen von Maritain und Sertillanges zahlreiche theologische Aufsätze umfaßt. Wer das Gespräch zwischen den Konfessionen in Deutschland in den letzten Jahrzehnten verfolgt hat, wird Prälat Grosche als Meister dieser Gesprächskunst kennen. In vorbildlicher Weise verbindet er eine umfassende theologische und kulturelle Bildung mit einem wachen Gespür für die echten Fragen der Ökumene. Dank einer sauberen und prägnanten Sprache gelingt es ihm, selbst schwierige Probleme so darzustellen, daß die katholischen Anliegen auch Andersgläubigen verständlich werden.

Die vorliegenden dreiunddreißig Aufsätze wurden von Freunden zum siebzigsten Geburtstag des Verfassers gesammelt und herausgegeben. Sie stammen aus dem Zeitraum von 1923 bis 1958 und sind thematisch unter die Titel : Zur Glaubenslehre, Ökumenik, Biblica, Die Kirche heute, Der Christ und die Welt, gruppiert. Es handelt sich zum Teil um Situationsberichte über die Lage der Pastoral, der Theologie, der Ökumene in Deutschland, die jedem, der sich mit diesen Fragen beschäftigt, einen knappen Überblick von kompetenter Seite bieten. Zum andern Teil sind es auch heute noch lesenswerte und aktuelle Studien zu verschiedenen Einzelproblemen. Unter den zahllosen Festschriften und Aufsatzsammlungen, die ggeenwärtig den Büchermarkt überschwemmen, hat dieser Band seine besondere Berechti-

gung: indem er Zeugnis davon gibt, wie sich die geistigen Strömungen in all ihrer Vielfalt in den Gedanken eines Mannes, der als Pfarrer und Professor praktisch und theoretisch das Gesicht einer Epoche mitgestaltet hat, widerspiegeln, bietet er zugleich ein lebendiges Bild der Geschichte der Theologie der letzten Jahrzehnte. I. MEYER

Fries, Heinrich: Kirche als Ereignis. – Patmosverlag, Düsseldorf 1958. 119 S.

Dieses Buch des Professors für Fundamentaltheologie an der Universität München umfaßt vier Abhandlungen, die bei verschiedenen Gelegenheiten entstanden sind. Allen vier Traktaten liegt das zentrale Thema der ökumenischen Gespräche zugrunde: die Kirche. Können die ersten drei Artikel auch selbständig betrachtet werden, so führen sie doch zu einem besseren Verständnis des letzten und wichtigsten Artikels: « Die Kirche als Ereignis. Zu Karl Barths Lehre von der Kirche ».

Die erste Abhandlung « Von der Glaubwürdigkeit der Kirche » zeigt, daß an Stelle des früher oft weit ausgeführten Glaubwürdigkeitserweises der Kirche als Kulturkraft eine andere Sicht getreten ist: Die Kirche als Anwalt, Beschützerin und Mutter des in seiner Würde bedrohten Menschen. Nur die Kirche als Trägerin der Offenbarung vermag endgültige Aussagen über den Menschen zu machen. Die Kirche kann sich nur als glaubwürdig erweisen, wenn sie Kirche der Gegenwart ist, wenn sie Jesus Christus selber gegenwärtig macht.

« Die Kirche in dieser Zeit. Auftrag und Widerspruch » heißt der zweite Aufsatz. Der Auftrag der Kirche besteht darin, Zeichen Gottes zu sein, denn sie ist Leib Christi, des menschgewordenen Gottessohnes. Die Kirche muß das Werk Christi fortführen. Jeder einzelne hat selbst Kirche zu sein, Zeuge der Wahrheit und Bote der Liebe. Ein Widerspruch gegen die Kirche ist mit ihrem Wesen schon gegeben, es ist im Grunde der Widerspruch gegen Gott selber. Daneben gibt es aber einen berechtigten Vorwurf, dann nämlich, wenn er sich gegen das Versagen und die Schuld ihrer Glieder, der Christen, wendet.

Im dritten Teil mit der Überschrift: « Das Gespräch in der Kirche » versucht der Verfasser zu zeigen, daß die Kirche ihrem Wesen nach Ort und Subjekt eines Gesprächs ist, denn sie ist die von Gott Gerufene, die große Glaubende. Der einzelne Mensch ist als Abbild Gottes ein « dialogisches Wesen ».

« Die Kirche als Ereignis ». Nach einem kurzen Aufriß der Entwicklung in der Theologie Karl Barths geht der Verfasser näher ein auf dessen Lehre der Versöhnung, dem Mittelpunkt der « Kirchlichen Dogmatik ». Demnach erscheint die Kirche als die mit Gott Verbündete, die Hörende, Glaubende, als Leib Christi und Werk des Heiligen Geistes. Das ganze Sein der Kirche ist von Gott her, sie ist Tat Gottes, Ereignis, Vollzug. Weil die Kirche Geheimnis Gottes selber ist, kann sie immer nur geglaubt werden. Ihre Aufgabe besteht wesentlich im Dienst. Hier liegt die innere Gefährdung der Kirche: ihre Selbstherrlichkeit.

Nach der Darstellung der Lehre K. Barths geht der Verfasser über zu einer kurzen Besprechung und Kritik und antwortet treffend auf die wichtigsten Fragen, die sich aus der Konfrontierung der Lehre K. Barths mit dem katholischen Kirchenverständnis ergeben. Leider sind diese letzten Ausführungen etwas kurz geraten. Vielleicht hätte eine eingehende Behandlung über das Verhältnis von Kirche als Ereignis und Institution ein differenzierteres und klareres Bild zu geben vermocht. Damit wäre auch der Inhalt des Buches seinem Titel gerechter geworden. Anderseits geht es dem Verfasser in erster Linie darum, zu zeigen, daß wir Katholiken auf die Christen einer andern Konfession hören müssen. Deshalb schließt er seine Abhandlungen mit Fragen, die uns zur Besinnung rufen und ermahnen wollen, mehr und mehr das zu verwirklichen, was die Kirche ihrem Wesen nach ist. Das Buch ist ein guter Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Besonders angenehm berührt den Leser die einfache, verständliche Sprache, in der die Ausführungen gehalten sind. Der Verfasser versteht es, das theologische Thema zeitnah und ansprechend zu gestalten. R. Goetschi

Pfürtner, Stephanus, OP: Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. (Thomas im Gespräch, 5.) — F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1961. 180 S.

Das Buch stellt den beachtenswerten Versuch dar, « Luther » und « Thomas » ins Gespräch zu bringen. Dadurch wird die ökumenische Literatur um einen neuen und originellen Beitrag bereichert. Daß seit geraumer Zeit protestantische und katholische Historiker über der Interpretation des geschichtlichen Phänomens der Reformation ins Gespräch kamen, ist allgemein bekannt. Auch weiß man, daß seit einigen Jahrzehnten sich Exegeten der verschiedensten Bekenntnisrichtungen in enger Fühlungnahme um die Aufhellung wichtiger biblischer Probleme bemühen. In den letzten zehn Jahren ist der ökumenische Dialog sogar von Seiten der Systematik her in Gang gekommen. Doch spielte dabei Thomas bis jetzt nur eine sehr geringe Rolle. Und zwar leider, möchten wir sagen! Denn auch vom « Doctor communis » aus ließe sich vieles zu den heutigen theologischen ökumenischen Diskussionen sagen. Es ist das P'.s Verdienst, hier als erster einen gewissermaßen programmatischen Schritt gewagt zu haben.

Thematisch gesehen geht es um die lutherische Lehre der subjektiven « Heilsgewißheit ». Dieser Punkt mag in den neueren Systemen nicht gerade zentrale Bedeutung haben. Doch gehört er mit zur lutherischen Tradition und ist auch da und dort, implizit oder explizit, in seiner nachhaltenden Wirkkraft zu spüren. Nach Luther muß also der Glaubende glauben, daß das Heil auch ihm, persönlich, gewiß ist. Dieses konkrete-personale Heil ist nach Luther Objekt des Glaubens.

Darauf antwortete das Tridentinum vom Traktat der Gnade, genauer von der scholastischen Frage aus, wieweit es möglich sei, über den subjektiven « Gnadenzustand » Gewißheit zu haben (vgl. D 802). P. geht nun einen eigenen und neuen Weg. Er stellt der lutherischen Lehre der « Heilsgewißheit » die thomasische von der « certitudo spei » gegenüber (137).

Was Thomas von der subjektiven Heilsgewißheit in der « Hoffnung » sagt (vgl. 95-108), paßt in verblüffender Weise zu dem, was wir bei Luther über die subjektive Heilsgewißheit im « Glauben » lesen (vgl. 18-31). Diese Parallele trifft also die Sache, um die es geht, und verdient, in der weiteren Auseinandersetzung berücksichtigt und weiter verfolgt zu werden.

Das Resultat der Untersuchung ist jedoch nicht eindeutig. Handelt es sich nur um eine Aufnahme dessen, was man das « Anliegen » der lutherischen Lehre von der Heilsgewißheit nennen könnte, so sind wir der Meinung, daß dieses von der von Thomas entworfenen Sicht aus voll und ganz verwirklicht und erfüllt werden kann. Damit ist aber noch nicht gesagt, Luther sei mit dieser Lösung der Frage, mit einer bloßen Hoffnungsgewißheit, zufrieden gewesen. P. ist sich auch selber bewußt, nicht in allen Punkten einen « consensus formalis » erreicht zu haben (vgl. z. B. 139 u. 143). Trotzdem – und vielleicht gerade deswegen – bleibt sein Versuch ein gültiger und fruchtbarer Beitrag zu der nach neuen Lösungen Ausschau haltenden ökumenischen Aussprache.

Zwei kritische Bemerkungen seien noch angeführt. P. hat die Probleme : Gnade, Heil und Heilsgewißheit ziemlich gründlich abgeschritten. Auch behandelt er ausführlich die Glaubens- und Hoffnungsakte nach Thomas. Weniger deutlich aber kommt Luthers Glaubensverständnis zur Sprache, das sich doch stark vom thomasischen Glaubensbegriff unterscheidet ! Ferner scheinen uns gewisse Klassierungen von Begriffen in « biblische », « scholastische », « neuzeitliche » und « neue » zuwenig geschichtlich und kritisch fundiert. Im übrigen aber stützt sich die Arbeit auf gründliche Kenntnis und auf das Urteil erprobter Autoren. Bezüglich der katholischen Lehre und der Interpretation des Tridentinums folgt P. vor allem J. Ramírez, A. Stakemeier und H. Jedin.

H. Stirnimann OP

Reformation – Protestantische Theologie

Hägglund, Bengt : Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. (Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Adv. 1, Bd. 51, N. 4.) – Gleerup, Lund 1955. 108 S.

Die bekannte Tatsache, daß der Nominalismus des Spätmittelalters nicht ohne Einfluß auf Luthers Theologie geblieben ist, findet in der Studie von H. eine frappante Illustrierung. An Hand der schwierigen Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, bzw. von Glauben und Wissen, zeigt uns H., wie Luther zunächst an die occamistische Fragestellung anknüpft und von ihr abhängt, dann aber – in der Lösung des Problems – sich weit vom nominalistischen Standpunkt entfernt.

Dieser Problemkreis Theologie-Philosophie wird von H. in einem ersten Abschnitt nach seiner objektiven Seite hin untersucht (« Die Frage nach dem *Gebiet* der Erkenntnis »). Obwohl die Nominalisten die Kluft zwischen Philosophie und Theologie stark betonten, bestand doch für sie kein unüberbrück-

barer Gegensatz zwischen diesen beiden Gebieten. Vielmehr versuchten sie die theologische Erkenntnis in eine allgemeine Erkenntnistheorie einzubauen. Luther hingegen vertiefte nicht nur die Kluft zwischen Theologie und Philosophie, sondern er wehrte sich mit letzter Schärfe gegen jede Einbeziehung des theologischen Gegenstandes in den Bereich der Prinzipien des natürlichen Wissens.

In einem zweiten Teil zeigt uns H. das Problem unter seinem mehr subjektiven Aspekt (« Die Frage nach der *Art* der Erkenntnis ») : fides-ratio oder fides-intellectus. Der Gegensatz zwischen Nominalismus und Luther hat auf dieser Ebene seine Wurzel : in dem je verschiedenen Verständnis des Glaubens. Trotz mancher Gegensätzlichkeit in den Äußerungen Luthers glaubt H. folgendes als dessen Lösung hinstellen zu dürfen : einerseits setzt Luther unversöhnliche Feindschaft zwischen Glauben und Vernunft (Vernunft, vorerst verstanden als vom Teufel beherrscht und verdorben), anderseits aber verlangt er eine einseitige Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, der sie in seinen Dienst nimmt (diesmal : Vernunft als vom Glauben erleuchtet und unter der Autorität des Wortes stehend).

Im Schlußkapitel weist H. nach, daß Luther – wie auch die Nominalisten – kein Vertreter der doppelten Wahrheit war. Wo etwaige Spuren dieser Theorie bei Luther anzutreffen seien, da hätten sie nur die Verschiedenheit der jeweiligen Erkenntnisgebiete zu betonen, und müßten von seinem nominalistischen, rein logischen Wahrheitsbegriff her verstanden werden.

H. bietet in gedrängter Form eine außerordentlich inhaltsreiche Untersuchung, die einen wertvollen dogmengeschichtlichen Beitrag liefert zum Verständnis des Occamismus und der Stellung Luthers ihm gegenüber. – Die kurz skizzierte thomistische Lösung zu diesem Problem, welche H. entwirft, scheint uns hingegen im Vordergründigen stecken zu bleiben. So einfach liegen die Dinge bei Thomas denn auch wieder nicht !

Noch einen Hinweis auf einen sinnstörenden Druckfehler : S. 55, 4. Z. v. u. muß das « nicht » wegfallen, um die fides acquisita als « erworbenen Glauben » richtig zu kennzeichnen. J. Brantschen OP

Torrance T. F.: Kingdom and Church. A study in the theology of the Reformation. – Oliver and Boyd, Edinburgh 1956. vii-168 p.

Die drei Abteilungen dieses kleinen Buches behandeln die Ekklesiologie von Luther, Butzer und Calvin. Der Verfasser zeigt, daß die Lehre über die Kirche bei den genannten Autoren von besonderen eschatologischen Gesichtspunkten aus geprägt und bestimmt ist. Bei *Luther* besteht eine streng dialektische Spannung zwischen den zwei Reichen, zwischen dem weltlichen und geistlichen Regiment. Soweit das Fleisch herrscht, gehört der Mensch zur weltlichen Ordnung, die im Kampf ist gegen das Reich Gottes. Diese Auffassung gründet in Luthers Rechtfertigungslehre, nach der der Christ schon « iustus », aber noch « iustificandus » ist. Bis zum letzten Gericht dauert der Widerstreit, weil erst dann die vollgültige « iustitia » erscheinen wird. Das Göttliche in der Kirche ist bis ans Ende der Zeiten unter einer bösen, ja sogar teuflischen « larva » verborgen.

Butzer versucht eine Brücke von Luther zu Calvin zu schlagen. Er

weicht von Luthers Kampf gegen die scholastische Theologie und von der Zwei-Reiche-Lehre ab, und betont vielmehr die « communitas christiana ». Durch die Menschwerdung Christi ist das Reich Gottes in die Welt gekommen. Dieses Reich verwirklicht sich allmählich in der Kirche und durch die Kirche. Somit erscheint ein drittes Kennzeichen der Kirche : Nicht nur wahre Lehre und Sakramente, wie bei Luther, sondern auch « Ordnung » gilt jetzt als ihr Kennzeichen, weil es die besondere Aufgabe jedes Christen ist, durch Liebe die Unordnung auszutilgen, die in der Welt durch den Sündenfall herrscht.

Calvin hängt von Butzer ab und zieht die erwähnten Gedanken weiter aus. Sowohl jeder einzelne Christ als auch die ganze Kirche ist mit Christus begraben und erwartet nun die Auferstehung und Verherrlichung am jüngsten Tage. Im Gegensatz zu Luthers krankhafter Rechnung, daß es nur noch ein kleines « Stündlein » von 100 Jahren bis zum letzten Gericht dauern soll, betrachtet Calvin das gegenwärtige Leben nur als einen zeitlichen Abstand von der Erscheinung der glorreichen Kirche. Daher schätzt er die Rolle der Kirche in der Welt so hoch. Daher kommt auch sein Missionseifer, das Reich Gottes in dieser Welt auszubreiten, während Luther die Auffassung der Kirche als « civitas dei in hac terra » als « grusamen yrrtum » zurückweist.

Der Verfasser belegt seine Ausführungen mit zahlreichen Zitaten. Doch sind einzelne Themen seiner Darstellung nicht leicht faßbar. Manchmal scheint T. mehr beweisen zu wollen, als sich wirklich beweisen läßt. Dann und wann fragt sich der Leser, wozu die Texte angeführt werden. Trotzdem bekommt man einen guten Gesamteindruck von den behandelten Lehrpunkten. Leider sind aber sowohl die wissenschaftliche Qualität als auch das ökumenische Anliegen des Buches oft durch oberflächlichen Tadel der katholischen Auffassung beeinträchtigt. T. erwähnt zum Beispiel Luthers « conflict with a Papacy hostile to the biblical doctrine of grace » (S. 11), ohne dazu weitere Erklärungen zu geben. Die Einleitung stützt sich offenbar auf zwei Artikel, auf die stets verwiesen wird. Hier zeigt der Verfasser viel zuwenig Kenntnis der mittelalterlichen Theologie. Auf diesem Mangel beruht auch die Behauptung, erst der Fortschritt von der ptolemäischen zur kopernikanischen Weltanschauung habe eine systematisch entwickelte Eschatologie ermöglicht.

J. H. Wansbrough OSB

Stupperich, Robert : Der unbekannte Melanchthon. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht. – W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961. 244 S.

« Melanchthon hat nicht nur eine besondere Note in die Reformationsgeschichte hineingetragen, wie häufig behauptet worden ist. Sein Anteil am Werk der Reformation ist bedeutend größer und muß richtig bemessen werden » (S. 128). In diesen Worten ist zugleich der Titel des Buches begründet und gerechtfertigt, « da es viele Tatsachen in seinem Leben und Wirken und zahlreiche Ausprägungen seiner theologischen Anschauungen gibt, die kaum beachtet oder gar nicht gesehen worden sind » (S. 5).

Gewöhnlich wird die Bedeutung Melanchthons für die neue religiöse Bewegung in den von ihm verfaßten Bekenntnisschriften, der Confessio Augu-

stana und deren Apologie, gesehen. Zweifellos hat Melanchthon damit ein wesentliches Stück für die weitere Entwicklung geleistet. Aber darin allein liegt nicht sein Einfluß auf die Reformation und auf Luther selbst. St. weist auf manche bisher unbekannte oder wenig bekannte Tatsachen bzw. Anregungen hin, die Melanchthon früher schon dem großen Reformator gegeben hatte. So ist es interessant zu erfahren, daß Melanchthon bereits vor der Leipziger Disputation Luther auf die Bedeutung der Geschichte für die Schrifterklärung (« ein Wächter bei unserm Gebrauch und Umgang mit der Schrift », S. 130) aufmerksam machte. Melanchthon war es auch, der Luther von der Notwendigkeit einer Bibelübersetzung in die Muttersprache überzeugte und später das Manuskript mit durchsah (vgl. dazu H. Volz : Melanchthons Anteil an der Lutherbibel. Brettener Gedenkschrift 1960, S. 73). Die Forderung, das Abendmahl unter beiden Gestalten zu empfangen, geht ebenfalls auf Melanchthon zurück. Parallel mit dem Kampf gegen das Papsttum und die römische Theologie läuft für ihn die Auseinandersetzung mit dem Täufertum und dem Spiritualismus ; er lehnt allen Enthusiasmus und jede Gefühlsfrömmigkeit ab. Als Mann der gelehrten Arbeit wollte er die neue religiöse Welle auf ein festes Fundament stellen. Aus diesem Bestreben erwuchsen 1521 seine Loci communes, durch die er wie mit seinen übrigen theologischen Schriften, etwa die Unterrichtsbücher für die Schulen und die Ausbildung der Pfarrer und die Bekenntnisse « der bedeutendste Mann neben Luther », zum « eigentlichen Theologen der reformatorischen Bewegung » (S. 133) geworden ist und « die Haltung des deutschen Protestantismus festgelegt » hat (S. 21).

Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Feststellung St.s, daß Melanchthon, durch die Vorlesungen Luthers über den Galaterbrief und die Psalmen selber tief beeindruckt, dafür sorgte, daß die literarische Welt erfuhr, was der Reformator theologisch zu sagen hatte, daß die ausgelöste Bewegung nicht zunächst auf Abstellung der Mißstände abzielte, sondern als theologische Erscheinung auftrat und gewertet werden mußte. Damit ist erneut bestätigt, was immer mehr Allgemeingut der reformationsgeschichtlichen Betrachtung geworden ist (auf katholischer Seite etwa W. Neuß, H. Jedin ; gegen J. Lortz) : daß Luthers Ausgangspunkt dogmatischer Natur, nicht ein praktisch reformatorischer war. Denn liest man die Streitschriften jener Tage, dann sieht man, daß es nicht die äußeren Mißstände in der Kirche sind, um die der Kampf geht, sondern der Opfercharakter der hl. Messe, das besondere Priestertum, der Glaube an die heiligmachende Gnade, das Vertrauen auf den Wert der guten Werke, besonders der Ordensgelübde, Anrufung der Heiligen u. a. m. Der Kampf richtete sich also damals im wesentlichen gegen Dinge, die von der Kirche entweder als Hauptstücke der christlichen Gottesverehrung oder aber als heilsame Formen der Frömmigkeit hochgehalten wurden. Die Mißstände in dem uns üblichen Sinn kommen wohl mit in Betracht, aber eben doch erst indirekt und durchaus an zweiter Stelle, während gerade die katholischen Reformer sie beklagen, weil sie das reine Bild der Kirche (nach Melanchthon auch nur *eine*, aber eine verborgene, deren konstitutives Element das Wort ist) entstellen und den Gegnern Waffen liefern.

In Melanchthon hatte Luther einen Bundesgenossen gefunden, der bewundernd zu ihm aufschaute, aber auch eigene Wege zu gehen den Mut aufbrachte. Dem alten Luther behagte er nicht mehr in allem, aber der Reformator hat ihn nie öffentlich kritisiert. Melanchthon blieb auch nach dem Tode Luthers der Wortführer des Protestantismus. Durch sein zu Ausgleichen bereites Wesen hat er manches Hindernis für die Ausbreitung des Luthertums beseitigt. Durch ihn wurde auch der Humanismus in den Protestantismus eingeführt.

Was der Verfasser im Untertitel verspricht, bestätigt seine Arbeit. Aber nicht nur Melanchthon erscheint « in neuer Sicht », sondern damit zugleich auch Luther und die von ihm entfachte Bewegung, die wiederum ohne Melanchthon nicht das geworden wäre, was sie tatsächlich geworden ist. Für die Anthologie wenig bekannter Texte im zweiten Teil, die den Einblick in die Persönlichkeit Melanchthons vertiefen, wird der Leser auch besonders dankbar sein. G. GIERATHS OP

Oelrich, Karl Heinz : Der späte Erasmus und die Reformation. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, begründet von Josef GREVING, herausgegeben von Hubert JEDIN, Heft 86.) – Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westf. 1961. XI-166 S.

Die bisherige Forschung über die Beziehungen des großen Humanisten zur Reformation beschränkte sich fast nur auf die ereignisreichen Jahre von 1517 bis 1525, und auch in diesem Zeitraum befaßte man sich hauptsächlich mit dem spannungsvollen Verhältnis zur Persönlichkeit Luthers. Dabei war die Untersuchung der erasmischen Auffassung von der Glaubensspaltung als Gesamtphänomen in den Hintergrund getreten, bzw. die Auseinandersetzung des Erasmus mit der reformatorischen Lehre und sein Streitschriftenwechsel mit dem Wittenberger Reformator flossen in eins zusammen. – Der späte Erasmus wurde erst in neuester Zeit in die Forschung einbezogen, aber auch hier nur durch spezielle Fragestellungen, wobei seine eigentlichen Ideen, Überzeugungen und Wertvorstellungen nicht sorgfältig herausgestellt waren.

Die vorliegende Arbeit konzentriert sich nun bewußt auf das letzte Jahrzehnt des Erasmus (1525-1536) und analysiert an Hand der theologischen und erbaulichen Schriften dieser Basler und Freiburger Zeit (Briefe ; Streitschriften gegen die Reformatoren und ihre Führer : Hyperaspistes, Detectio, Epistola contra Pseudoevangelicos, Reponsio ad fratres Germaniae inf. ; Explanatio Symboli ; De sarcienda ecclesiae concordia ; De puritate ecclesiae ; Ecclesiastes oder Von der rechten Weise zu predigen) seine Auffassung von der Reformation und ihrem Lehrbegriff. Das Jahr 1525 ist nicht willkürlich gewählt, hatte sich doch Erasmus am 1. September des vorhergehenden Jahres mit seiner Diatribe de libero arbitrio gegen Luther gewandt und damit in aller Öffentlichkeit von der Reformation distanziert, eine Haltung, die in der Folgezeit immer deutlicher in Erscheinung trat.

Die Reformatoren wollen die unverfälschte, reine und lautere Lehre, die ganze christliche Wahrheit erfassen. Deren Erkenntnis, Besitz und Verkündigung bedeutet für sie eine Lebensfrage. Erasmus denkt nicht daran,

die ganze Wahrheit erschließen zu wollen; keine persönliche Erfahrung offenbart und verbürgt sie ihm. Während der individuelle Weg der Reformatoren ihre Wahrheit zu einer höchstpersönlichen macht und dadurch die verschiedenen nebeneinanderstehenden Lehrmeinungen zustande kommen, sieht Erasmus gerade in dieser Vielzahl die Unhaltbarkeit des reformatorischen Wahrheitsanspruches. Die einseitige Berufung auf die Hl. Schrift ist für ihn mehr als fragwürdig. Im reformatorischen Sendungsbewußtsein sieht er nur hochmütigen und rücksichtslosen Subjektivismus. Doch geht die Ablehnung der reformatorischen Lehren nicht primär vom Standpunkt der eigenen Glaubensüberzeugung aus. Zweifellos hat Erasmus seine eigene Glaubensüberzeugung, aber er ist sich bewußt, daß man sie nicht zwingend erweisen kann, weder das Verhältnis des freien Willens zur göttlichen Allwirksamkeit noch die schwierigen Fragen der Eucharistie. Der reflektierende Intellekt distanziert sich bei ihm von der eigenen Meinung und vom Dogma, er vermag nur Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Beweisbarkeit abzuwägen. Das erasmische Verhältnis zur Glaubenswahrheit ist nicht wie bei den Reformatoren in religiösem Erleben zur unerschütterlichen Gewißheit geworden, es ist vom Verstand bestimmt. Diese intellektualistische Art hindert ihn auch am kämpferischen Eintreten für die eigene Position. Trotz der rationalen Bezugnahme zur Glaubenswahrheit zeigt sich bei Erasmus eine durchaus vom Gemüt bestimmte Frömmigkeit. Er wagt sich bewußt nicht zu tief in Glaubensfragen vor und ist völlig praktisch eingestellt. Simplicitas des Herzens und rationales Verhalten gegenüber dem Dogma gehören bei ihm unmittelbar zusammen. Echte Herzensfrömmigkeit im Sinne des Erasmus ist aber nicht in erster Linie in der ganzen Wahrheit der unverfälschten Lehre zu finden, sondern dort, wo der pius et simplex affectus lebendig ist. Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen, Frömmigkeit, der politische und kirchliche Friede – konstituierende Qualitäten der Humanitas, die ihr zugleich christlichen Charakter verleihen – sind durch die reformatorische Predigt und die von ihr ausgelöste Bewegung, durch ihr revolutionäres Wesen und ihren Radikalismus bedroht. Eine ihrer verhängnisvollsten Wirkungen ist die Glaubensspaltung, an der freilich auch die kirchlichen Mißstände ein großes Maß Schuld haben. Immer wieder tritt Erasmus ein für den Frieden, der mehr ist als die tranquillitas und in einer wesentlichen Beziehung zur Humanitas steht. Er ist als Pax ein konstituierender Wesenszug des Christentums, ohne den es nicht das ist, was es sein soll und sein muß. Dem Primat der Wahrheit in der reformatorischen Wertordnung steht der Primat des Friedens und der Einigkeit gegenüber – für den späten Erasmus unabweisbare Forderungen. Daß bei diesen persönlich gut gemeinten irenischen Bemühungen die Wahrheit zu kurz kommt bzw. verwässert wird, scheint dem Rotterdamer nicht aufgegangen zu sein. In den heutigen Una-Sancta-Gesprächen wird ja gerade immer wieder mit Recht betont, daß es zunächst einmal darum gehen muß, die wirklichen Unterschiede klar zu sehen, um so der Wahrheit und damit einer Einigung näherzukommen.

Für den komplexen Vorgang der Reformation, der heute wieder besonders das Interesse wissenschaftlicher Untersuchung bildet, bedeutet die Arbeit Oelrichs eine wichtige Vertiefung. Sie zeigt erneut, daß das Echo auf

die neue Lehre und Bewegung bei ernst denkenden Menschen sehr pessimistisch war (vgl. hierzu auch B. Moeller : Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation. Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 [1959] 46-61). In dem Bestreben, die Einheit zu wahren, tritt bei Erasmus die Wahrheit als Dogma und Bekenntnis zurück. Vermittlungstheologen wie G. Witzel, M. Butzer, G. Cassander u. a. griffen seine Ideen auf. Allerdings dienten sie mit ihren Ausgleichstendenzen ebenso wenig der Wahrheit wie Erasmus. Denn « nichts hat die Kirchenspaltung so sehr gefördert wie die Illusion, daß sie nicht vorhanden sei » (H. Jedin). Die Reformationsauswirkungen in den oberdeutschen Städten und in der Schweiz, vor allem die Vorgänge in Basel, bilden den Hintergrund der Darstellung und machen Urteil und Sicht des großen Humanisten verständlicher. G. GIERATHS OP

Vasella, Oskar : Reform und Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum. Heft 16.) – Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, Westf. 1958. 71 S.

Die Aktualität dieser interessanten Studie bedarf keines besonderen Hinweises, denn im heutigen Gespräch zwischen den Konfessionen kommt es vor allem darauf an, die Situation zu rekonstruieren, in der die Reformation sich vorzubereiten, aufzutreten und sich auszubreiten vermochte. Auf diese Weise gewinnt man ein verhältnismäßig nüchternes, von Haß und Begeisterung wenig getrübtes Bild der damaligen Zeit und ihrer religiösen Umwälzungen, um so zu einem vertieften Verständnis der Glaubensspaltung vordringen zu können. Die Erkenntnisse vermehren sich immer wieder, und das Urteil ist vorsichtiger und, wie es scheint, gerechter geworden.

Einen überaus sauber durchgeführten Beitrag hat hier O. Vasella geliefert. Die Schrift ist hervorgegangen aus einem sehr gut aufgenommenen Vortrag, der 1957 auf der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft in Paderborn gehalten wurde. Der 1. Teil ist der Zusammenstellung und Wertung archivaler Quellen der Bistümer Konstanz, Basel und Chur gewidmet (z. B. Urteilsbücher des Offizialates, die sich hauptsächlich mit Ehesachen befassen ; Konzeptbücher ; Protokollbücher der Absolutionen, die die Vergehen der Geistlichen und vielfach auch die Höhe der zu zahlenden Strafgelder nennen ; Generalrechnungsbücher). Der Verfasser ist sich darüber klar, daß es sich hier wohl um objektivere Quellen handelt als etwa bei Predigtliteratur und Visitationsberichten, aber das Überwiegen des Negativen hängt mit dem Charakter dieser Archivquellen wie überhaupt ganz allgemein damit zusammen, daß das Gute normalerweise nicht festgehalten wird, während sich die Mißstände in die Annalen eingraben. Eine genauere Schilderung von Licht und Schatten ist Aufgabe der weiteren Forschung, wobei allerdings nur der Klerus erfaßt werden kann, während für die Laien keine Vergleichsmöglichkeiten bestehen.

An Hand von oft mit Vorsicht aufzunehmenden (wie mit typischen Beispielen belegt wird) Synodaldekreten, Reformmandaten und Straftaxen

werden im 2. Teil einige Mißstände aufgedeckt und beleuchtet. Es ist die übliche Skala der Verfallserscheinungen, wie sie aus der damaligen Zeit allzu bekannt sind : Konkubinat, Tragen von Waffen, Trunksucht bei Geistlichen ; manche von ihnen beichteten jahrelang nicht oder feierten die Messe nur mit Wasser. Als Grundübel ist die ungenügende wissenschaftliche und aszetische Ausbildung der Priesteramtskandidaten zu nennen. Vasella hütet sich vor Globalurteilen, es gab nicht nur vereinzelte lobenswerte Ausnahmen, sondern ernste Reformansätze auch innerhalb von Gemeinden (S. 54 f., 57). Trotzdem muß das Ergebnis lauten, daß die regional starke Verbreitung sittlicher Mißstände im Klerus eine größere Anfälligkeit für den Bruch mit der alten Kirche zur Folge hatte.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der 3. Teil « Zur Würdigung der Anfänge der Reformation » mit dem Werdegang Zwinglis bis April 1525, als aus der erhofften und geplanten Reform über die Anerkennung des Schriftprinzips sowie aus der Verwerfung der Messe und Einführung des Abendmahls unter Zwinglis Initiative die Reformation in der Schweiz hervorging. Erst auf Grund der Meßfrage kam es zur endgültigen Scheidung der Fronten zwischen den Glaubensparteien, allmählich aber auch die Spaltung im Lager Zwinglis selbst ; denn nicht alle waren bereit, die Verzögerung der praktischen Folgerungen aus der Lehre (Zwingli hatte als Kompromiß vorerst den Besuch der Messe wenigstens außerhalb Zürichs geduldet) hinzunehmen.

Vasella hat seine Ausführungen mit vielen Quellen und unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur belegt. Katholische wie nichtkatholische Historiker und Theologen werden ihm für diese bereichernde, sachlich-nüchterne, dabei spannend geschriebene Studie dankbar sein. Die Arbeit dürfte aber auch einen breiteren Leserkreis finden, vor allem heute, wo das Gespräch miteinander eines der Themen ist, die in der Luft liegen und immer wieder aufgegriffen und neu durchdacht werden. G. GIERATHS OP

Haase, Erich : Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts. – Duncker u. Humblot, Berlin-München 1959. XII-587 S.

Als Ludwig XIV. im Jahre 1685 das Edikt von Nantes widerrief, zog eine große Zahl französischer Calvinisten (« Die Schätzungen der Historiker schwanken zwischen 60 000 und 2 000 000 », S. 103) ins Ausland. Es bildeten sich alsbald vier Zentren der Emigranten : Genf für die Protestanten des Südens, Berlin, Holland und London. Die literarische Arbeit dieser Hugenotten hatte, wie der Berliner Romanist Erich Haase in der vorliegenden, gediegenen Studie nachzuweisen versucht, einen bedeutenden Einfluß auf die französische Geistesgeschichte. Im 17. Jahrhundert, dem « grand siècle » Frankreichs, tritt das Geistesleben noch als ein geschlossenes System von synthetischen Denk- und Lebensformen hervor. Der Verf. sieht dieses « System » als eine Folge der Verschmelzung von politischem Absolutismus, cartesianischem Rationalismus und Katholizismus. Im 18. Jahrhundert hingegen hat sich die Wende zum analytischen Denken des « siècle philosophique»

schon vollzogen. Wie auch Paul Hazard in seinem berühmten und von Haase sehr geschätzten Buch « La crise de la conscience européenne » angedeutet hat, haben die Jahre 1680 bis 1715 entscheidend zur Auflösung der synthetischen Anschauungen beigetragen. In diesen Blütejahren der hugenottischen Literatur, besonders eines Pierre Jurieu oder Pierre Bayle, werden schon die Grundzüge der späteren Aufklärung sichtbar. In dem etwas monotonen Stil des deutschen Gelehrten werden uns geschichtliche Linien und Einzeltatsachen aufgezeigt, die auch für die heutige Theologie besonders interessant sind. Die vor allem politische und kontroverstheologische Literatur dieser Übergangsjahre, die zum Teil nur noch in Handschriften vorliegt, wurde vom Verf. mit größter Sorgfalt und im allgemeinen mit vorbildlicher Objektivität untersucht. Obwohl er auch die naturwissenschaftlichen, literarischen und historischen Beiträge der Refugiés miteinbezieht, legt Haase, wie man erwarten konnte, den Nachdruck auf die apologetischen und fundamentaltheologischen Probleme. Und gerade hier werden oft Entwicklungen gezeigt, die eine Warnung für unsere Zeit sein könnten. Wir denken dabei an das Mißverständnis des Wortes « ökumenisch », das – wie hier gezeigt wird (S. 265) – schon anläßlich des Tridentinums entstehen konnte. Wichtig ist auch die Lehre der Geschichte, daß hochherzig begonnene ökumenische Gespräche allmählich in eine Sackgasse geraten können, wenn keine echt theologische Einsicht dahinter steht. Bald droht dann sogar die Gefahr, daß die endlosen Kontroversen das gebildete Publikum zum religiösen Indifferentismus führen, wie Haase in seinem 4. Kapitel « Für und wider Toleranz » eingehend zeigt (S. 261-374). – Die Verbindung zwischen synthetischer Geisteshaltung und Katholizismus einerseits und analytischer Geisteshaltung und Protestantismus andererseits wird vom Verf. als historische Tatsachenfeststellung für die untersuchte Epoche angeführt. Insoweit kann man ihm zustimmen. Wenn diese Verbindung aber als prinzipiell aufgefaßt wird – und dazu gibt Haase manchmal Anlaß –, so können wir ihm unmöglich recht geben. Von dieser mehr theologischen Frage abgesehen, ist die reich dokumentierte Arbeit von Haase als Geschichtsforschung zweifellos gelungen. Sie öffnet eine reiche Fundgrube für Historiker und Theologen. Die kontrovers-theologischen Bemühungen, z. B. auf dem Gebiet der Toleranz können dieses Buch nicht mehr umgehen. B. WILLEMS OP

Kierkegaard, Sören: Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst. (Philosophisch-theologische Schriften.) Unter Mitwirkung von Niels THULSTRUP und der Kopenhagener Kierkegaardgesellschaft hrsg. von Hermann DIEM und Walter REST. – Hegner, Köln-Olten 1956. 767 S.

Die im vorliegenden Sammelband vereinigten Traktate enthalten wichtigste Aspekte kierkegaardscher Existenzdialektik. Darin wird gezeigt, wie der Mensch seine vergangene Geschichte – eine Unheilsgeschichte – verstehen und überwinden muß, und wie er im Glauben an die Vergebung und aus der Erkenntnis, daß diese Geschichte ihn nicht ohne sein eigenes Zutun schuldig werden läßt, den Schritt in die Zukunft wagen soll.

Dieser Band philosophisch-theologischer Schriften erschien im Rahmen der Kierkegaard-Jubiläumsausgabe im Jakob Hegner Verlag, unter Mitwirkung der Kopenhagener Kierkegaardgesellschaft. Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Lögstrup besorgten die Übersetzung. Sie legen eine einwandfreie, sprachlich gelungene Übertragung aus dem Dänischen vor, die dem Zweck dieser Jubiläumsausgabe, Kierkegaard unverfälscht darzubieten und störende, von früheren Übersetzungen herrührende Mißverständnisse auszuschalten, vollkommen gerecht wird. Die geschickt zusammengestellten Erläuterungen von Niels Thulstrup erleichtern die Lektüre, und der Übersetzungsspiegel, der auf die dänische Nationalausgabe « Samlede Värker » verweist, gestalten dieses kritisch-wissenschaftliche Werk zu einem unentbehrlichen Instrument jedes Kierkegaardforschers.

Wir sind überzeugt, daß es keine sinnvollere Kierkegaard-Ehrung gibt, als den Philosophen anläßlich seines hundertsten Todestages selbst zu Worte kommen zu lassen. Die Versuchung, sich mehr mit Kierkegaard als mit dessen Werk zu beschäftigen, ist zwar groß, und es fehlt auch nicht an Studien, sein psychologisches, philosophisches und religiöses Rätsel zu lösen. Aber gerade diese Bemühungen vermögen dem Anliegen Kierkegaards nicht gerecht zu werden. Denn es ist ja das Wesen der existentiellen Dialektik, wie Kierkegaard sie versteht, daß nicht der Lehrer, sondern die personale Reflexion im Vordergrund steht. Dieser eigentlichen Absicht von Kierkegaard mit einer tadellosen Übertragung gedient zu haben, danken wir dem Jakob Hegner Verlag und den beiden Herausgebern Hermann Diem und Walter Rest.

A. Wagner OP

Staehelin, Ernst : Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlaß der Universitätsbibliothek Basel. I. Teil : Die Korrespondenz Franz Overbecks. Verzeichnisse, Regesten und Texte. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit Matthäus Gabathuler. (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel, hrsg. von der Universität Basel, XII.) – Verlag Helbing & Lichtenhahn, Basel 1962. 233 S.

Franz Camille Overbeck (geb. 1837 in St. Petersburg, 1864 Privatdozent in Jena, dort seit 1870 Extraordinarius, 1872-97 Ordinarius für Kirchengeschichte in Basel, gest. ebd. am 26.6.1905) hielt die Kultur für absolut unvereinbar mit dem eschatologisch ausgerichteten Christentum, das nach ihm weltverneinenden Charakter hat. Er suchte das Christentum rein historisch darzustellen und vertrat eine « profane » Kirchengeschichte » (z. B. die Kirchengeschichte des Eusebius hält er auch nur für eine Volksgeschichte, in der die Christen als ein Volk neben andern betrachtet werden), deren Aufgabe darin liege, an der Geschichte der Kirche ihren (allerdings unvermeidbaren) Abfall vom wahren Christentum aufzuzeigen. Mit derselben Schärfe polemisierte er gegen die « apologetische » und « liberale » Theologie und versuchte ihre Unchristlichkeit nachzuweisen. Obwohl er im Gegensatz zu Kierkegaard am Christentum persönlich überhaupt nicht interessiert war und aller Religion völlig skeptisch, ja ablehnend gegenüberstand (vgl. sein geistiges Testament S. 218), hat er doch auf die dialektische Theologie Einfluß genommen.

Overbeck war zu seiner Zeit kein Einzelgänger. Wenn auch nicht Schüler der Tübinger Schule, so darf er doch als einer ihrer jüngeren Zeitgenossen angesehen werden. Während bisher im allgemeinen nur seine weltanschauliche Konzeption herausgestellt und untersucht wurde, vermittelt diese persönliche Korrespondenz (insgesamt 373 Briefe von und an Overbeck) Einblicke in sein Seelenleben. Zugleich lernt man auch andere Persönlichkeiten näher kennen, etwa Carl Albrecht Bernoulli (der eine zweibändige Biographie über ihn verfaßt hat), Elisabeth Förster, Adolf Harnack, Heinrich Köselitz, Friedrich Nietzsche (mit dem Overbeck seit der Basler Zeit eng befreundet und dessen Vormund er zuletzt war), Erwin Rohde und viele andere. Hat man aus Overbecks Schriften mehr den Eindruck eines extremfanatischen Kämpfers, so gewinnt man hier ein etwas anderes Bild, nämlich das eines Menschen, der im Gespräch und Brief sich immer um den rechten Ton und bei allem Festbleiben im Grundsätzlichen um Objektivität bemühte, ohne daß hier eine Glorifizierung dieses eigenartigen Menschen angestrebt würde. Das ist sicher auch das Verdienst des Herausgebers, der eine einseitige Textauswahl vermieden und das Material sachlich vorgelegt hat. Ein angekündigter zweiter Teil soll den Katalog über Overbecks wissenschaftlichen Nachlaß bringen, der die bisherigen Ergebnisse und Darstellungen ergänzen und abrunden dürfte. G. GIERATHS OP

Walkenbach, Albert: Der Glaube bei Karl Barth dargestellt im Lichte seiner kirchlichen Dogmatik. – Lahnverlag, Limburg 1955. 96 S.

Schon mehrere katholische Theologen haben zur Auffassung Karl Barths vom Glauben, wie sie sich aus der « Kirchlichen Dogmatik » ergibt, in kritischen Studien Stellung genommen. Sie widmeten sich jeweils einzelnen Themen des Problemkreises « Glauben » und suchten die Übereinstimmung der von Barth vertretenen Ansichten oder ihre Divergenz im Vergleich zur katholischen Auffassung darzulegen. W. unternimmt demgegenüber eine Darstellung der ganzen Barth'schen Glaubenskonzeption. Der innere Zusammenhang der einzelnen Theologoumena Barths soll so besser ins Licht gerückt werden. W. glaubt, so auch eher seiner ökumenischen Zielsetzung gerecht zu werden ; seine Studie will « auf den *einen* Glauben, den heiligen katholischen Glauben zurückführen, dessen Begriff uns die Theologie des Aquinaten einzigartig herausgearbeitet hat » (5).

In den « Vorfragen » (1. Teil) analysiert W. den Erkenntnisbegriff Barths, der sich an den der existentialistischen Philosophie Kierkegaards anlehnt. Schon in diesen Vorfragen ergibt sich das, was W. eine « Verschiebung » nennt, das heißt eine Abweichung der Auffassung Barths im Vergleich zur thomistischen Sicht.

Solche « Verschiebungen » sind auch das Resultat der Untersuchungen des Hauptteils (2. Teil), wo W. den Glaubens- und auch den Gnadenbegriff Barths in logischer, psychologischer, metaphysischer und transzendentaler Hinsicht betrachtet.

Auf der Ebene der Logik, wo die Gültigkeit der Begriffe im bezug auf unsere Aussagen über Gott geprüft wird, will Barth die (falsch verstandene)

« analogia entis » durch die (seine) « analogia fidei » ersetzen. In dieser « Onto-Logik » (90), wie auch in den Fragen nach der Psychologie, der Metaphysik und der transzendentalen Funktion des Glaubens, erhellt « eindeutig die Absicht des Blickwechsels vom erkennenden Subjekt weg zum erkannten Gegenstand hin » (91). Demgemäß sind, psychologisch gesehen, auch die Akte des Glaubens für Barth zwar « echte, freie menschliche Akte » (91) ; aber « sie empfangen ... nicht nur ihr Dasein, sondern auch ihr Sosein aus Gott » (91). So geht in ihnen eine Bestimmung unserer Existenz durch Gott vor sich, sie sind nicht Selbstbestimmung. Thomas verlegt demgegenüber den Glaubensakt ganz in den Verstand und den Willen, wobei natürlich die Mithilfe der Gnade vorausgesetzt ist.

Eine metaphysische Verschiebung sieht W. sodann da, wo Barth betont, Glaube sei nicht eine « verinnerlichende Tätigkeit » (63) – was aber jede Erkenntnistätigkeit nach der thomistischen Auffassung ist –, sondern ein « Geschehen-lassen » (64), also nicht eine Qualität, sondern eine Relation.

Den letzten Schritt endlich von der thomistischen Sicht weg – den eigentlich grundlegenden – unternimmt Barth in der « resolutio ultima fidei », also in der Bestimmung des Verhältnisses Mensch-Gott. « Gnade ist Gott selber » (78). Nur in dieser Perspektive glaubt Barth den « unendlichen qualitativen Unterschied und Abstand zwischen Gott und Geschöpf » (83) wahren zu können.

In einem 3. Teil faßt W. dann die erarbeiteten Resultate kurz zusammen. – W.s Studie darf zu den Bemühungen gerechnet werden, « denen es um das *Verstehen* mehr geht denn um die Kritik » (6). Eine so « eigentümliche theologische Konstruktion » (16), wie es die « Kirchliche Dogmatik » Barths ist, mit thomistischen Kategorien erfassen zu wollen, mag vielleicht schon zum vorneherein nicht bis ins letzte durchführbar sein. Immerhin hat W.s Arbeit eine Tatsache klar herausgearbeitet : Es ist tragisch, « daß Karl Barth, der unermüdliche Kämpfer für Gottes Freiheit, Hoheit und Macht, im letzten Gott doch seiner Wirkung und Kraft im Geschöpfe berauben muß » (96). U. ZWIMPFER OP

Thielicke, Helmut: Was ist Wahrheit? Die theologische Fakultät im System der Wissenschaften. Rede zur Eröffnung der Theologischen Fakultät an der Universität Hamburg, gehalten am 12. November 1954. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 209.) – Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1954. 21 S.

Die Schrift enthält eine « Rede », nicht einen Traktat, eine Rede zu einem historischen Ereignis, zur Eröffnung der Theologischen Fakultät an der Universität Hamburg. Gehalten wurde sie vom ersten Dekan dieser « jüngsten » Fakultät, von dem durch zahlreiche Publikationen über christliche Ethik wohlbekannten evangelischen Theologen Helmut Thielicke.

Im Zentrum der Ausführungen steht nicht die durch « staatliche Universität » und « theologische Wissenschaft » gestellte Problematik, sondern das Spannungsverhältnis zwischen « Gottesgelehrtheit » und dem von den modernen Hochschulen vertretenen « Wissenschaftsbegriff ». Der allgemein

akzeptierte Wissenschaftsbegriff « ist insofern rational, als seine Axiome von sich selber einleuchten, als sie gleichsam auf der apriorischen Struktur unseres Bewußtseins gründen und als demzufolge sowohl die Begriffsbildungen wie die Forschungsmethoden der Wissenschaft in ihrem Zusammenhang mit diesen Axiomen aufweisbar sind » (4 f.). Die Theologie hingegen « impliziert die Kategorie der Offenbarung », ist also « prinzipiell nicht evident », ja sie kann nicht einmal als « Gegenstand eines Postulates » gelten (5). Daraus ergibt sich die « Fremdlingschaft » einer theologischen Fakultät im Gebilde des heutigen Hochschulwesens (7), in gewisser Beziehung ist sie eine « heteronome Größe », eine « Störung » gegenüber dem sonst üblichen Wissenschaftsbetrieb (8). Vom Begriff der Wissenschaft her scheint also ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Wissen und Glauben aufzuleuchten.

So wird ein « tertium comparationis » gesucht. Dieses Bindeglied ist nach T. die « Wahrheit », die ja « beide Dimensionen des Wahrheitsbewußtseins [des Wissenschaftlers und des Theologen] notwendig überwölbt und die wesensmäßig nur *eine* sein kann » (10). Auch ist es T. daran gelegen, die Berührungspunkte, die « Kontakte » der Theologie mit nahezu allen universitären Disziplinen (von der Philologie bis zur Naturwissenschaft) aufzuzeigen (9). Damit könnte man vom katholischen Empfinden aus zufrieden sein. Im Hintergrund aber ist eine tiefer greifende Divergenz zu spüren. Als Analogon zum Glaubensakt wird die « Kategorie der Liebe » erwähnt (16 f.), ähnlich etwa wie Pascals berühmter Ausspruch lautet : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ». Die Unterscheidung von Wissen und Glauben scheint bis zur Trennung forciert zu werden, sodaß zwischen beiden weder ein scharfer Konflikt noch eine echte Handreichung mehr möglich ist. Das Ungeklärte betrifft also die theologischen Probleme der « genesis fidei » und des « intellectus fidei », in moderner Sprache die « hermeneutische Frage ».

Doch möchten wir auch unserer Freude über die klaren Gedankengänge und die präzisen Formulierungen Ausdruck geben. Noch selten sind uns bei einem modernen Autor so glückliche Wendungen zur scholastischen Lehre der Spezifizierung der Akte durch das Objekt begegnet. Wir lesen : « Die Methode, mit deren Hilfe ich einen Gegenstandsbereich erkenne, hängt von eben diesem Gegenstand meiner Erkenntnis ab » (13). « Der Gegenstand bestimmt die Methode, und die Methode bildet den Gegenstand » (14). « Es gehört also zu den Axiomen unseres Erkennens ..., daß für den Akt der Erkenntnis eine strenge Analogie [bzw. Proportion] bestehen muß zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt » (18). Auch denken wir unwillkürlich an Thomas, wenn wir hören, daß der Glaube eine « Teilhabe an der göttlichen Selbsterkenntnis » ist, und daß wir erst durch diese Gabe in die « eigentliche Analogie » zum göttlichen Pneuma versetzt werden (20).

H. Stirnimann OP

Dogmatik

Die katholische Glaubenswelt. Wegweisung und Lehre. Hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Bd. I : Die Quellen der Theologie, Gott und seine Schöpfung. Mit 5 Bildtafeln. – Bd. II : Moraltheologie. Mit 4 Bildtafeln. – Bd. III : Die Heilsökonomie. 3. Aufl. Mit 17 Bildtafeln. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1959-61. XXIX-795, XXIV-1080, XIX-784 S.

Wenn es nach dem französischen Moralisten La Bruyère ein Fehler ist, zu glauben, « die Leute der guten Gesellschaft wissen um ihre Religion » und man diesen Worten eines guten Menschenkenners ohne Bedenken eine gewisse Allgemeingültigkeit zuerkennen muß, so ist doch dieser Mangel an *Kenntnis* und Wissen nicht ohne weiteres einem Mangel an theologischem Bildungs*willen* gleichzusetzen. – Jedenfalls scheint in der « guten Gesellschaft » des 20. Jh. – in der besten wenigstens von dieser guten Gesellschaft ! – ein neues Bedürfnis nach theologischer Unterweisung wach geworden zu sein. Als Beleg dafür darf mit gutem Gewissen die hier vorliegende « katholische Glaubenswelt » herbeigezogen werden. Bereits ist die dritte Auflage der deutschen Übersetzung herausgekommen. Es handelt sich in der Originalfassung um das Gemeinschaftswerk französischer Theologen zur Hauptsache aus dem Dominikanerorden, das vor gut zehn Jahren unter dem schwer übersetzbaren Titel « Initiation theologique » erschienen ist, mit der Absicht, « Anfänger und Studierende in die traditionelle Theologie einzuführen ». Damit sind Grundanliegen und Grundinspiration klar herausgestellt. Mit welch anregender Frische und leidenschaftlicher Liebe dieses Unternehmen hier im Unterschied etwa zu anderen Versuchen durchgeführt wird, darüber kann sich der Leser selber schon auf den ersten Seiten ein Bild machen. Er wird erfreut feststellen, daß Treue zu Thomas nicht unbedingt mit theologischer Arterienverkalkung verwechselt werden muß. Hier hat sie buchstäblich etwas Befreiendes an sich wie die Wahrheit selbst. Wahrscheinlich weil sie vollumfänglich alle drei wichtigen Komponenten miteinbezieht : Die Treue zur Lehre (littera), die Treue zum Geist (mens) und die Treue zur Gesamtstruktur des Werkes, bzw. der Summa theologica.

1. Dementsprechend befaßt sich der erste Band inhaltlich mit dem Stoff der I Pars. Als Prolegomena dazu sind mehrere Kapitel (1. Buch) mit Themenkreisen aus der Bibel, der Liturgie, dem Kirchenrecht und dem Traditionsbegriff vorausgeschickt. Die Erweiterung des Einzugsgebietes wird dankbar entgegengenommen, fraglich ist nur, ob das Gleichgewicht unter den einzelnen Disziplinen immer eingehalten worden ist. Man vergleiche etwa das kurze Kapitel über die Konzilien mit den weitschweifenden und nach unserer Auffassung ein wenig selbstgefälligen Ausführungen über den gregorianischen Choral, der nach dem Autor zu schließen beinahe heilsnotwendigen Charakter zugesprochen bekommt. Im Kapitel über die Tradition in der Kunst hätten Literatur und Dichtung neben anderen Kunstformen noch mehr zum Wort kommen dürfen. Nicht ganz unbedeutenden Unterlassungssünden im Kapitel über die ökumenischen Konzilien und kleineren läßlichen Sünden, etwa der Verwandlung des Johannes von Damaskus in einen Johannes *von* Damas-

cenus (325) sei großmütig die Absolution erteilt. – Die Übersetzung aus dem Französischen ist im allgemeinen, soweit es die theologische Fachsprache zuläßt, flüssig und gut. Einzig in diesem ersten Band haben sich einige allzu buchstabengetreue Übernahmen, vor allem in den Ausführungen über die Liturgie und den Choral ungünstig ausgewirkt. Eine Kirche, « die sich der Wohlgerüche bedient », die « keuschen Empfindungen des gregorianischen Chorals » gutheißt, sich « anfänglicher Wahrheiten » bedient usw., muß vor allem im nichtkatholischen Leser einen etwas zwiespältigen Eindruck erwecken. Aber diese sprachlichen Unebenheiten, die sich auf die deutsche Übersetzung und kleine Textabschnitte des ersten Bandes beschränken, wollen selbstverständlich der Gesamtbedeutung dieses Werkes keinen Abtrag tun.

2. Was eingangs von der Treue des Werkes zur « mens » des hl. Thomas gesagt worden ist, erhält wohl hier bei den einleitenden Kapiteln des zweiten – moraltheologischen – Bandes, seine überzeugendste Bestätigung, geht es doch darum, zu zeigen, wie die Sittenlehre nach thomistischer Konzeption organisch im Gesamtgefüge der sacra doctrina verwurzelt ist. Oder gehören nicht gerade die *theologische* Standortbestimmung der Moral zusammen etwa mit der Schlüsselstellung, die man dem Traktat der Klugheit innerhalb des Tugendorganismus zuerkennt, zu den verläßlichsten Kriterien, die über Qualität und Authentizität der Treue zu den *tieferen* Zusammenhängen der Theologie des hl. Thomas Aufschluß geben ? Eine eingehende Beschäftigung mit dem Vorwort von M. D. Chenu über « die Originalität der Moral des heiligen Thomas », den Ausführungen von J. Tonneau zum Thema « Moral und Theologie » und dem folgenden einleitenden Kapitel von C. Spicq über « die Moral des neuen Testamentes » kann nicht genug empfohlen werden. Sie sind, auf wenigen Seiten zusammengefaßt, ein Spiegel jenes Geistes und jener Konzeption, dem das ganze Werk seine Geschlossenheit und seine Solidität, aber auch seine Frische und seine Weite und sicher auch seinen « Erfolg » verdankt. Mens sancti Thomae ! Hier ist er im besten Sinne zur mens seiner Interpreten und Ordensbrüder geworden. Und dabei handelt es sich nicht nur um die Begegnung mit Thomas selbst. Ein weiterer Beweis für die Treue zu seinem Geist kommt auch in der Bereitschaft zum Ausdruck, neuere und neueste Forschungsergebnisse theologischer, philosophischer und naturwissenschaftlicher Art der thomistischen Synthese einzuverleiben. Allgemein wird in den jedem größeren Abschnitt angefügten « Anregungen zur Vertiefung und Weiterarbeit » auf diese Fragestellungen eingegangen. Im besonderen wären im Zusammenhang mit der Moraltheologie die Forschungsdisziplinen der Psychologie und der Psychoanalyse zu erwähnen, deren Ergebnisse aber noch weiter aufgearbeitet zu werden verdienten.

3. Der dritte Band behandelt die Heilsökonomie. Er entspricht dem dritten Teil der Summa. Der Reihe nach werden behandelt : Christologie, Mariologie und Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Eschatologie. Auch hier wird wiederum « traditionelle Theologie so lebendig wie möglich vermittelt » und dabei auf sehr geschickte Weise die historische mit der systematischen Methode kombiniert. Inhaltlich hat vor allem der Traktat über die Kirche eine wesentliche Erweiterung und Aufarbeitung erfahren. Unter dem Titel

« Probleme der Kirche » ist u. a. von den brennend aktuellen Problemkreisen der Stellung des Laien in der Kirche, der katholischen Aktion, der Ökumene und der Mission die Rede. Höchst anregend wirken überdies die Ausführungen über den liturgischen Vollzug der Sakramente im Anschluß an die theologische Darstellung. Die Erwägungen sind aus einem lebendigen Erneuerungswillen hervorgegangen, berücksichtigen vor allem auch pastorale und katechetische Gesichtspunkte und bleiben trotzdem in enger Tuchfühlung mit den jeweiligen Forschungsergebnissen in Bibel (Typologie) und Theologie (Mysterienlehre). Ähnliche Bemerkungen ließen sich ohne Mühe dem Kapitel über die Eschata anschließen, wo dem Leser wertvolle Elemente zur Lösung des Problemkreises Weltbild und Glaube mitgegeben werden. – Damit erfüllt auch dieser dritte Band in schönster Weise, was sich die beiden vorausgehenden zum Ziel gesetzt hatten : « Anfänger und Studierende in die traditionelle Theologie einzuführen ». Darüber hinaus aber wird die « katholische Glaubenswelt », wie sie hier erschlossen ist, auch manchem älteren Leser einen Funken vom Feuer der ersten Liebe neu zu schenken imstande sein.

A. Eichenberger OP

Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik, 1. Band. 6. erweiterte Auflage. – Max Hueber Verlag, München 1960. XXVIII-751 S.

Das Buch zeigt in der Aufteilung der Stoffgebiete die übliche Linienführung. Systematische Dogmatiker stellen ja entsprechend einer alten Tradition meistens die Lehre von Gott dem Drei-Einigen an die Spitze ihrer Ausführungen, nachdem sie vorgängig die nötigen Propädeutica getätigt haben. Schmaus folgt diesen Spuren, wenngleich schon eine bloß oberflächliche Übersicht dartut, daß er sich auch hier zu relativ selbständiger Leistung durchsetzt. So verrät beispielshalber die großangelegte Einleitung, in welcher wir auf ca. 200 Seiten über das Wesen der Theologie im allgemeinen und jenes der Dogmatik im besonderen orientiert werden, eine nicht alltägliche Pionierarbeit. Und auch in der nachher einsetzenden Abwandlung des eigentlichen Themas vom Drei-Einigen stoßen wir bereits in den mannigfachsten Gliederungen auf überraschend eigenwillige Nuancen, die dem Verfasser trotz aller Bindung an die denkerische Vergangenheit eine große Originalität zu sichern scheinen. Man ist darum schon von vornherein mit einer gewissen Spannung auf die Lektüre ausgerichtet und liest sich im folgenden auch relativ leicht in die gar nicht leichte Materie hinein, was vor allem den schon früher erwähnten Vorzügen zu danken sein wird, die sich hier mit ungeminderter Kraft erneut abzeichnen. Daß der Verfasser sich in der sehr umfangreichen zeitgenössischen Literatur nicht nur gründlich auskennt, sondern deren Resultate auch immer wieder prüfend und sichtend in seine eigenen Gedankengänge einbaut, erhöht den Wert dieser Auflage ganz beträchtlich. So entstand ein Werk, das im besten Sinne des Wortes à jour ist und Theologen und intellektuelle Laien gleicherweise in den unmittelbaren Pulsschlag der gegenwärtigen dogmatischen Auseinandersetzung hineinzuholen vermag.

L. M. Simeon OP

Guéroult, Martial : Malebranche, II-III : Les cinq abîmes de la providence. [1] L'ordre et l'occasionalisme ; [2] La nature et la grâce. (Philosophie de l'Esprit.) – Aubier, Paris 1959. 283, 426 p.

Avec ces deux volumes consacrés aux « cinq abîmes de la Providence » s'achève la grande étude de M. Guéroult sur Malebranche. On y retrouve la même sympathie compréhensive, le même effort d'ordre et de clarté que dans le précédent. Ces trois volumes constituent une contribution de premier ordre à la connaissance de la pensée du grand Oratorien, et il serait désormais impossible d'étudier celle-ci sans les utiliser.

Or cette pensée mérite qu'on s'y arrête. Non seulement pour son intérêt propre, mais parce que Malebranche apparaît bien comme l'initiateur, et pour une bonne part l'inspirateur, d'une forme moderne de la philosophie chrétienne, qui exerce un grand attrait et une forte influence sur beaucoup de bons esprits aujourd'hui.

Au moyen âge le risque était pour la philosophie de demeurer si liée à la théologie, si dépendante d'elle, qu'elle en perde son visage propre, et on sait quels longs efforts il lui a fallu pour conquérir son autonomie. Cette conquête, on aurait pu aisément le prévoir, ne s'est pas faite sans rupture, et de cette rupture le parti-pris de Descartes « de ne chercher plus d'autre science que celle qui pourrait se trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde » (Discours de la Méthode, 1re p.) est la manifestation éclatante.

Mais ce séparatisme ne saurait satisfaire un esprit chrétien né philosophe. Comment pourrait-il exclure de sa préoccupation d'explication totale les mystères de la foi, sans de ce fait, ou bien déclarer irréels ces mystères, ou bien proclamer l'échec de la philosophie à rendre compte de tout le réel ? Le problème de la philosophie chrétienne est inéluctable pour un philosophe qui est aussi chrétien, car il naît de la conjonction en un même esprit d'un double réalisme, le réalisme de la foi et le réalisme de la philosophie. La solution médiévale, si elle était poussée à fond, serait renoncement à la philosophie en tant que telle ; la solution cartésienne, poussée également à son extrémité, serait renoncement à la foi, du moins à la valeur noétique de la foi. Malebranche a tenté une autre voie, dans laquelle les philosophes chrétiens d'aujourd'hui, à la suite et sous l'influence d'un Gratry, d'un Blondel, d'un Maréchal, aiment à s'engager : celle qui tend à introduire dans la philosophie même les vérités révélées comme un principe d'explication de son objet.

Par là est satisfait ce profond besoin d'unification du réel et de son explication dont est née la philosophie. Mais ce n'est pas sans dommage, ni pour elle-même, ni pour la foi. Pour elle-même d'abord : quelle est en effet la valeur philosophique d'explications qui mettent en jeu des vérités qui transcendent la raison ? Qu'est une philosophie dans laquelle on ne peut entrer sans faire l'acte de foi, libre par essence et échappant à toute contrainte des raisons ? Et pour la foi aussi, le dommage est grand, le risque mortel : car il est de la nature même de la foi d'impliquer une soumission continue à un magistère, alors qu'il est de la nature de la philosophie de

refuser toute autre juridiction que celle de la raison. Les vérités de foi transcendent la raison, les explications philosophiques se veulent purement rationnelles. Quel danger dès lors pour les vérités de foi d'être interprétées par le philosophe sous une lumière qui les déforme ! d'être engagées dans une explication du monde qu'elles ne peuvent réellement servir qu'en cessant d'être elles-mêmes !

La lecture, si attachante et si fructueuse, de l'étude de M. Guéroult ne laisse aucun doute sur la réalité de ce danger. Aucun théologien ne pourra accepter, trouver digne de l'amour de Dieu tel qu'il nous est révélé, la solution malebranchienne du problème du mal, dans laquelle il apparaît bien que, non seulement Dieu se sert du mal, mais que le mal le sert et que le péché de ce fait lui est en quelque façon nécessaire. L'exclusion de la causalité créée rend d'ailleurs inintelligible le péché aussi bien que le mérite. L'inclusion de l'Incarnation dans le système des raisons métaphysiques, en amenant le philosophe à la considérer comme nécessaire – étant donnée la volonté de créer –, et de ce fait à la détemporaliser, la dépouille malheureusement de son caractère d'événement, d'intervention libre de Dieu dans l'histoire humaine. D'une façon générale d'ailleurs c'est toute la conception malebranchienne de la Providence divine, ramenée le plus possible à une Loi impersonnelle, que la raison peut connaître par l'application correcte de certaines règles de calcul trouvées en elle-même, qui ne parvient pas à s'accorder avec le thème scripturaire de la paternité divine et de la liberté de son amour. De sorte que par un retour des choses, paradoxal, mais qu'on aurait pu prévoir, cette « philosophie chrétienne » qui prétend intégrer les vérités surnaturelles et les faire entrer dans son explication du monde et de l'homme, apparaît la plus rationaliste qui soit et la moins respectueuse de la transcendance divine. Elle rationalise l'œuvre divine en la soumettant naïvement aux normes de la raison humaine.

Mais d'autre part le philosophe non chrétien qui voudrait suivre cette pensée, comment pourrait-il, s'il ne la rejette pas, entendre autrement que comme des symboles la médiation de Jésus-Christ, la passion rédemptrice, la grâce ?

La philosophie n'a vraiment rien à gagner à assumer la tâche du théologien pour laquelle, non seulement elle n'est pas armée, mais encore elle est non qualifiée du fait de ses exigences, légitimes et nécessaires, d'autonomie rationnelle. Rien n'empêche évidemment le philosophe chrétien de faire aussi de la théologie : mais il se mue alors en théologien et doit accepter lucidement et loyalement les servitudes et les richesses de cette science toute différente, qui ne saurait naître et se développer que sous la mouvance de la foi. S'il entend demeurer philosophe, sa foi pourra l'orienter vers certaines explications philosophiques comme la création ou la valeur supra-temporelle de la personne – car elle porte aussi sur les vérités naturellement connaissables –, et au moins elle le préservera de voir dans une explication purement philosophique l'ultime raison des choses. Son explication du monde peut et doit en tenir compte, mais elle ne saurait elle-même lui fournir une explication philosophique du monde.

J.-H. Nicolas OP

Saint Thomas d'Aquin : Somme théologique, L'oeuvre des six jours, Ia, questions 65-74. Traduction française, notes et appendices par H.-D. GARDEIL OP. – Desclée, Paris - Tournai 1960. 335 p.

La traduction et la présentation de ce traité de la Somme consacrée à L'œuvre des six jours était certainement la partie la plus austère et la plus délicate de cette traduction de la Somme théologique. Le P. Gardeil s'en est chargé avec son dévouement et sa compétence bien connue. Sans dissimuler ce qu'a de caduc l'enseignement de saint Thomas sur ce point, dépendant qu'il est des conceptions scientifiques de son temps aujourd'hui totalement dépassées, il a su mettre en valeur les richesses de pensée et de spiritualité qu'il contient sous la poussière des théories physiques périmées. Dans les notes techniques il a pris le parti, fort sage, et qui fait de ce petit livre un traité fort intéressant, de situer historiquement l'*hexameron* de saint Thomas, tant dans la tradition chrétienne, que dans la philosophie scolastique de son époque, et ensuite de ses successeurs, jusqu'à finalement l'interprétation moderne des deux premiers chapitres de la Genèse. Cet exposé, fort consciencieux et documenté, fait de cette traduction beaucoup plus qu'un remplissage, indispensable au complément de l'œuvre, mais fastidieux en lui-même ; il en fait un livre que l'on aura intérêt et profit à lire et à consulter. J.-H. NICOLAS OP

Scheeben, Matthias Joseph : Handbuch der katholischen Dogmatik, 3. und 4. Buch : **Schöpfungslehre. Sündenlehre.** 3. Aufl., hrsg. von Wilhelm BREUNING und Franz LAKNER (Gesammelte Schriften, V.) – Herder, Freiburg i. Br. 1961. XLV-773 S.

– – 6. Buch : **Gnadenlehre.** 3. Aufl., hrsg. von Heribert SCHAUF (Gesammelte Schriften, VII.) – Herder, Freiburg i. Br. 1957. XLVIII-428 S.

1. Da wir die beiden Bände miteinander zur Rezension erhielten, können wir hier ihre ursprüngliche und sachgerechte Reihenfolge einhalten. Über die Eigenart der Theologie des großen Kölner Dogmatikers, näherhin die seines « Handbuches », und deren Vorzüge brauchen wir kein Wort zu verlieren, da sie im gesamten deutschen Sprachraum und darüber hinaus Fachkreisen zur Genüge bekannt, von ihnen auch allgemein anerkannt sind. Diese kritische Ausgabe seiner Werke wurde ja Wirklichkeit im Bewußtsein, daß Scheeben seinen Platz unter den « klassischen » katholischen Theologen hat. Für seinen Ruhm braucht man so wenig zu bangen, daß die mit seinem Denken vertrauten, pietätvollen Herausgeber es auf ihr Programm nehmen, an entsprechender Stelle deutlich hinzuweisen auf die Mängel, die fast immer die Kehrseite außerordentlicher Gaben und Leistungen sind. Das dritte Buch seiner Dogmatik widmete Sch. der Schöpfungslehre (hier S. 1-562), die er mit Erörterung des den Stammeltern gegebenen Prüfungsgebots abschloß, um dann ein viertes Buch anzugliedern unter dem Titel : « Die Sünde und das Reich der Sünde als Widerspruch und Kampf gegen die übernatürliche Weltordnung » (hier S. 563-754), eine im Rahmen neuzeitlicher katholischer Dogmatiklehrbücher wohl einmalig umfängliche und gründliche Behand-

lung des Gegenstandes. Aber auch im Schöpfungstraktat ist Sch. bestimmten Fragen mit seltener Intensität des Denkens nachgegangen. So bleiben hier wie in seinem früheren Schaffen die des Verhältnisses von Natur und Übernatur, hernach die Einzelheiten der übernatürlichen Ordnung Lieblingsthema, und auch den Traktat von der Sünde hat er, wie dessen ebengenannte Überschrift es sagt, in diesem Zusammenhang gesehen.

2. Die Gnadenlehre des « Handbuches der Dogmatik » ist leider nur ein Torso. Schon nach Fertigstellung von 18 Paragraphen, deren letzte die Notwendigkeit der Gnade besprechen, wurde Sch. aus diesem Leben abberufen, im Alter von erst 53 Jahren. Er wollte bei Behandlung dieser Frage auch nicht einfach das wiederholen, was er darüber früher an Ideen und Urteilen vorgebracht hatte, vielmehr neu die herkömmlichen Streitpunkte überprüfen, seine eigenen Auffassungen desgleichen neu durchdenken, zum Teil korrigieren (s. sein Vorwort, hier S. XXXI). Der Herausgeber schließt aus den auffällig vielen Ungenauigkeiten der formellen Ausarbeitung besonders bei Zitaten, daß Sch. hier seine letzte Kraft in drängender Eile einsetzte, es ferner unterließ, die Korrekturabzüge genau zu überprüfen. Im Vorwort, datiert vom 23. September 1887 (zehn Monate später war er nicht mehr am Leben), berichtet der Autor mit schlichter Offenheit von den mannigfachen Behinderungen, auf die sein Arbeitseifer stieß, macht aber doch mit noch ungebrochenem Optimismus den « Herren Abonnenten » seines Werkes Hoffnung auf dessen vollen Abschluß in einem vierten Band, der die Lehre von der Kirche, den Sakramenten und die Eschatologie hätte enthalten sollen.

3. Die Herausgeber haben mit gleicher bewundernswerter Akribie wie ihre Vorgänger sich bemüht, allen Forderungen heutiger wissenschaftlicher Editionstechnik gerecht zu werden, aber auch durch Nachtrag neuerer Literatur wie durch kritische Anmerkungen im Anschluß an solche, das Werk dem heutigen Wissensstand auf allen einschlägigen Gebieten zu konformieren. H. Schauf, dem Bearbeiter der Gnadenlehre, lag hauptsächlich daran, in diesen Fragen Sch.s Verhältnis zum Standpunkt seiner römischen Magistri und anderer zeitgenössischer Autoren zu bestimmen, was ihm auf Grund emsiger Forschung gelungen ist, wie sein gediegenes Vorwort (S. V-XXI) und die Anmerkungen zeigen. Ein hohes Maß an glücklicher Synthese der beiden Hauptziele, die seinerzeit J. Höfer dieser Neuausgabe stellte, nämlich einerseits Darbietung eines kritischen Textes der Schriften Sch.s, und zwar womöglich seiner « letzten Hand » (soweit ein Handexemplar vorlag), anderseits Berücksichtigung der neuen Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit, jedoch deutlich vom Text des Autors abgehoben, scheint uns im dritten Buch erreicht. Gerade im Bereich der Schöpfungslehre hatte und hat freilich seit Sch. die Theologie vielleicht am meisten solche Daten moderner Profanwissenschaft zu assimilieren. Dem dienen da jeweils an ihrem Ort eine Reihe in gedrängter Klarheit abgefaßter Fußnoten. Sie sind unentbehrlich für Studierende. Reichhaltig ist ferner im vierten Buch der Nachtrag an Literatur zur Erbsündenlehre (S. 648-652) und Dämonologie (S. 738 f.). Im Vergleich damit auffallend sparsam in Erwähnung der doch zumal französischerseits nicht wenigen guten Arbeiten nach 1935 sind das allgemeine und die speziellen Literaturverzeichnisse des sechsten Buches. Es fällt auf, daß da

sogar für Lehrbücher wie Diekamp und Pohle schon ältere Auflagen genannt sind. Allerdings bemerkt selbst das Vorwort des Herausgebers des dritten Buches, er erstrebe hierin « keine materielle Vollständigkeit, da solche Zusammenstellungen in den in den letzten Jahren erschienenen oder neuaufgelegten Handbüchern reichlich zu finden sind. Vielfach konnte auch auf die Angaben der Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche verwiesen werden ». Werden aber die hoffentlich zahlreichen Freunde und Freundinnen des neuen Scheeben alle auch noch ein anderes « Handbuch » oder das genannte Lexikon einsehen ? Alles in allem wäre es aber schwarzer Undank, wenn diese Aussetzung die Unsumme an geleisteter Arbeit vergessen ließe : die vielen genauen Ergänzungen oder Berichtigungen der von Sch. zitierten Titel, der einzelnen Fundstellen, des Wortlautes von Zitaten, der von ihm gewählten theologischen Note oder Zensur usw. Kein Eingriff in Sch.s Text wurde aber vorgenommen, ohne ihn deutlich kenntlich zu machen. (Das Zeichen ⟨Landgraf⟩ am Schluß von Fußnoten des vierten Buches bedeutet vermutlich, daß sie von A. Landgraf stammen ?)

Es sei noch auf einige Druckfehler oder Versehen hingewiesen, die uns ins Auge stachen. im allgemeinen Literaturverzeichnis von III/IV, S. XXIV lies : Auer, J., Die menschliche Willensfreiheit ... ; S. XXV und S. 537 Anm. 7 lies : Barbel, J., Christos Angelos ... ; E. Brunner, Dogmatik ... ; S. XXX lies : Frohschammer ... ; S. XXXIII lies : Kälin, J., ... ; S. XXXIV lies : Coreth, E., ... Für französische Autoren und Titel würde sich die Liste zu sehr in die Länge ziehen, was auch bei Publikationen anderer deutscher Verlage im Gegensatz zu früher mehr und mehr zu bedauern ist.

Die Bände sind mit kostbaren Registern der Schriftstellen, Personen und Sachen versehen. Diese Ausgabe des « Handbuches der Dogmatik » ist damit abgeschlossen. Für die « Gesammelten Schriften » wird noch ein Band VIII mit ausgewählten Aufsätzen geplant, den gewiß viele mit Interessen erwarten.

C. ZIMARA SMB

Brinktrine, Johannes : Die Lehre von der Gnade. – Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. – Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, I : Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung und Eucharistie. – Schöningh, Paderborn 1957, 1959, 1961. 265, 280, 423 S.

Das dogmatische Werk des Paderborner Professors hat fast in allen Besprechungen das größte Lob geerntet. Einige Rezensenten glaubten zwar hervorheben zu müssen, daß sich auch dieses Werk im Rahmen der dogmatischen Handbücher bewege, und in dieser Betonung ist ein gewisser Vorbehalt herauszufühlen. Man muß jedoch verstehen, daß ein Handbuch der Theologie, das sich die Einführung der Theologiestudenten in die hl. Wissenschaft zum Ziele setzt, eben den Rahmen eines Handbuches nicht sprengen kann. Es wäre gewiß falsch, die Handbücher mit der theologischen Wissenschaft schlechthin identifizieren zu wollen, aber ebenso ungesund ist es, sich allen pädagogisch eingestellten Schulbüchern gegenüber abweisend zu verhalten. Die verschiedenen Artikel, Abhandlungen und Diskussionen der « Neuen Theologie » mögen ja für den Theologen ganz anregend und in diesem

Sinne auch nützlich sein, wer aber sein Wissen ausschließlich aus diesen « aufgelockerten », alle traditionellen Thesen in Frage stellenden Werken schöpfen wollte, wäre zu bedauern, denn er könnte sich nie ein solides theologisches Wissen aneignen. Die Handbücher sind eben ein notwendiges Mittel, um sich in relativ kurzer Zeit ein geordnetes, zuverlässiges Wissen zu erwerben.

Beurteilen wir nun unter diesem Gesichtspunkt die dogmatischen Handbücher Brinktrines, so müssen wir zugeben, daß uns der Autor eines der bestgelungenen Werke dieser Art bietet.

Ohne auf inhaltliche Einzelfragen einzugehen, möchten wir auf die allgemeine Methode seiner Schulbücher hinweisen. Der Stoff ist in Teile, Abschnitte und Paragraphen übersichtlich gegliedert. Wir begrüßen es, daß Brinktrine zum Ausgangspunkt seiner Abhandlungen nicht die Heilige Schrift, sondern den von der Kirche definierten oder vorgelegten Glauben macht. Theologie im Sinne des Aquinaten ist nämlich eine Glaubenswissenschaft, eine Wissenschaft also, die den Glauben nicht nur äußerlich voraussetzt, sondern sich innerlich aus dem Glauben entfaltet und aufbaut. Deshalb ist es richtig, von der jeweils aktuellen und ausdrücklichen Lehre der Kirche auszugehen. Damit wird auch der Anschein vermieden, als ob die Theologie Wissenschaft nur dank jener historischen und textkritischen Forschungen wäre, mit Hilfe derer man positiv beweisen will, daß die aktuelle Lehre der Kirche tatsächlich mit jener der Heiligen Schrift übereinstimmt. Die Glaubenssätze, die den Ausgangspunkt der Paragraphen bilden, werden übrigens am Anfang eines jeden Bandes nach der Inhaltsangabe eigens in einem Verzeichnis angeführt. Nach kurzer Erklärung der Glaubenssätze und nach Hinweis auf die Gegner wird genau angegeben, wo und wann die Kirche die in Frage stehenden Thesen definiert oder vorgelegt hat. Dann erst werden die Quellen, Schrift und Tradition, eingehend besprochen. Schließlich folgt die spekulative Begründung und Erläuterung des Satzes. Im positiven Teil kommen immer die neuesten Ergebnisse der Exegese, Patrologie und Theologiegeschichte zur Sprache. Besonders dankbar werden die Studenten dem Autor dafür sein, daß er oftmals auf den in der Liturgie sich äußernden Glauben der Kirche hinweist und dadurch auch die Bedeutung der Liturgie als Quelle dogmatischen Beweises in das richtige Licht rückt. Von Belang für die Ökumene sind die vielen kurzen, aber immer gut begründeten Angaben über die protestantische Auffassung der Sakramentenlehre (vgl. Die Lehre von den Heiligen Sakramenten der Katholischen Kirche I, S. 45, 50, 312, 330 usw.).

Der eigentlich erklärende, d. h. spekulative Teil ist präzis und sehr sorgfältig ausgearbeitet. Auch viele von der neueren Theologie aufgeworfenen Probleme werden angeführt und nach Möglichkeit von den Grundprinzipien der Theologie her bewertet. Nie wird einer Meinung nur deshalb größere Bedeutung beigemessen, weil sie einer neueren Fragestellung entspringt, und nie wird eine traditionelle Auffassung nur deshalb abgelehnt, weil sie eben traditionell ist. Der Autor erweist sich als konsequenter Thomist, was ihn aber nicht hindert, auch Theologen anderer Schulen, z. B. Suárez, heranzuziehen. Brinktrine macht auch von den dogmatischen Handbüchern Die-

kamps und Pohle-Gummersbach reichlich Gebrauch, behält ihnen gegenüber aber durchwegs seine Unabhängigkeit, was sich besonders in der Bestimmung der theologischen Sicherheitsgrade zeigt. Ist es ihm im positiven Teil daran gelegen, alle Ergebnisse der neueren Forschung seinem Handbuch einzuverleiben, so scheint im spekulativen Teil sein besonderes Anliegen zu sein, den Studenten zur Bildung eines sicheren theologischen Urteils zu verhelfen. Hinweise auf Zusammenhänge zwischen verschiedenen Traktaten – so wird im Band über die Lehre der Menschwerdung Christi der innere Zusammenhang zwischen der Unio hypostatica, dem Sacerdotium Christi, dem sakramentalen Charakter und dem eucharistischen Opfer aufgezeigt (S. 180) – erleichtern es den Lesern, sich eine synthetische Sicht zu erwerben.

Daß der in Thesen straff gegliederte Stoff manchmal allzu schulhaft anmutet, ja daß in der deutschen Formulierung bisweilen auch lateinische Ausdrücke mitklingen – so lautet im Band über die Menschwerdung Christi ein Satz folgendermaßen : « Christus besaß von Anfang an die gratia substantialis seu increata » (S. 177) –, wird man dem Autor nachsehen müssen.

Nach dem Gesagten erübrigt es sich, auf den möglichen Einwand zu antworten, daß es sich nicht lohnt, immer wieder neue Handbücher herauszugeben. Gewiß bleiben das Grundanliegen und auch der Stoff der Handbücher wesentlich gleich, aber die neuesten Ergebnisse positiver Forschungen sowie die theologische Problematik der Gegenwart zwingen den Theologieprofessor, seinen Stoff stets neu durchzudenken und durchzuarbeiten. Dies hat sich auch Brinktrine zur Aufgabe gemacht und sich ihrer, wenn auch in der Art der scholastischen Handbücher, in durchaus persönlicher Weise entledigt. Ohne in den Fehler zu fallen, die Bedeutung der scholastischen Handbücher zu leugnen, halten auch wir eine gewisse Auflockerung in der Methode dieser Handbücher erstrebenswert. Darin könnte uns die Summa Theologica – die immer noch das beste, wenn auch heute nicht mehr genügende Handbuch der Theologie darstellt – zum Vorbild dienen. Man müßte dem Problemhaften einer theologischen Frage mehr Platz einräumen. Denken wir nur an die Rationes pro et contra, mit welchen Thomas die Untersuchung eines Artikels einleitet und dadurch der ganzen Abhandlung die dynamische Spannung des Suchens nach Wahrheit zu verleihen weiß ! Die Schaffung eines in der Methode neueren, interessanter formulierten scholastischen Handbuches scheint noch die Aufgabe der Zukunft zu sein. Wir wollen es aber Brinktrine nicht zum Vorwurf machen, diese neue Methode noch nicht gefunden zu haben, sondern uns freuen, daß er unseren Theologiestudierenden ein zuverlässiges, klar gefaßtes, die neueren Probleme inhaltlich berücksichtigendes dogmatisches Handbuch bietet !

T. Mehrle OP

Journet, Charles : Entretiens sur la grâce. – Desclée de Brouwer, Bruges 1959. 215 p.

Ce petit livre n'a pas été écrit directement pour les théologiens : il se compose des instructions d'une retraite donnée à des laïcs, groupées en huit entretiens, dont le style, à peine retouché pour les besoins de la publication, garde la fraîcheur, la spontanéité, le charme d'une parole combien vivante !

Mais il est écrit par un théologien, et les théologiens y retrouveront avec admiration, tous les grands thèmes de la grâce, traités à fond et merveilleusement mis en valeur par les ressources de la théologie, de la poésie et d'une expérience spirituelle toujours présente. S'ils n'apprennent rien de nouveau à cette lecture, – rien qu'ils n'aient pu lire dans les autres ouvrages de l'éminent auteur –, ils seront frappés par la richesse inusitée de cette synthèse qui rassemble des vérités diverses et les fait converger sur cette grande réalité de la grâce, pour l'éclairer, et s'éclairer mutuellement par ce rapprochement même.

Ainsi ces « Entretiens sur la grâce » ne s'hypnotisent pas sur les problèmes irritants de la grâce actuelle et de ses rapports à la liberté. Ils ne les négligent pas pour autant, car ils existent, mais les situent dans un ensemble plus vaste, et surtout les éclairent continuellement de la chaude lumière de cette vérité fondamentale que l'amour est le principe de tout le comportement de Dieu. Je ne puis résister au plaisir de citer l'admirable phrase qui introduit le premier entretien et donne le ton à l'ensemble :

> « La toute première chose, qu'il ne faut jamais oublier, que l'on ne connaîtra jamais assez, c'est que la révélation judéo-chrétienne est la révélation de l'*Amour de Dieu pour nous*, d'un amour qui fera toujours notre étonnement ici-bas parce que dépassant absolument tout ce que nous pourrions concevoir, et dont nous ne pourrons jamais toucher le fond. Pour connaître le fond de l'amour de Dieu pour nous, il faudrait être Dieu. Et les effets de l'amour sont pour nous déconcertants, comme des surprises, précisément parce que nous ne pouvons pas comprendre sa Source. Ils sont déconcertants pour une raison purement rationaliste, même pour la raison tout court. »

Si Mgr Journet sait expliquer l'action de Dieu sur la volonté, à la fois toute-puissante et merveilleusement respectueuse de la liberté, d'une manière étonnamment simple ; s'il trouve des formules saisissantes pour caractériser le pélagianisme, le calvinisme en face de la doctrine catholique, puis, à l'intérieur de celle-ci, le molinisme en face du thomisme, sa manière d'expliquer le péché en face de l'amour de Dieu appelle, en thomisme, quelques réserves que nous avons déjà eu l'occasion de signaler ici même dans une recension précédente (FZPT 7 [1960] 87 s.).

Cependant cette contestation ici est peu importante. Les vérités qui se dégagent fortement de l'exposé de M. J. sont incontestables et sont les plus nécessaires au niveau où il se place, celui du « catéchisme », même si c'est un catéchisme de haute intellectualité : elles se ramènent à ceci que la créature a l'initiative première du péché, que toutes les initiatives divines sont des initiatives d'amour, et que nul ne se perd qu'en se dérobant à l'amour de Dieu. Sur ces points, qui sont essentiels, tous les théologiens doivent demeurer d'accord, même s'ils divergent sur l'explication.

Beau et bon livre, qui contribue, sur le plan de l'enseignement aux fidèles, à faire rayonner dans l'Eglise la théologie et à la faire aimer.

J.-H. Nicolas OP

Fries, Albert, CSsR : Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter. (Thomistische Studien, Band VII.) – Paulusverlag, Freiburg Schw. 1959. XI-412 S.

An Spezialuntersuchungen, die Alberts Anschauungen über Leben und Geheimnis Marias zum Gegenstand hatten, fehlte es nicht. Aber alle diese Arbeiten waren überholt, nachdem die literarkritische Forschung der letzten Jahrzehnte unsere Kenntnisse des Schrifttums Alberts in manchen Punkten korrigiert hatte. Diese hat einerseits mehrere neue Werke Alberts entdeckt (Tractatus de natura boni, Teile der Summa de creaturis), andererseits verschiedene Schriften, die bisher unter dem Namen Alberts gingen, als nicht von ihm stammend nachgewiesen (u. a. das sog. Mariale, Marienpredigten). So drängte sich eine neue Behandlung der Lehre Alberts über Maria auf. P. A. Fries, der bei der kritischen Sichtung der mariologischen Schriften Alberts entscheidend mitgearbeitet hatte (vgl. A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften, Münster Westf. 1954), hat uns in vorliegender Arbeit die dem heutigen Stand der literargeschichtlichen Forschung entsprechende Darstellung der Mariologie Alberts geschenkt.

Er hat dabei den Weg eingeschlagen, der beim Fehlen einer systematischen mariologischen Schrift Alberts, nachdem das Mariale ausgeschieden war, als der einzig richtige sich darbot ; er durchging in chronologischer Reihenfolge alle 24 Schriften, in denen Albert auf Maria zu sprechen kommt. Beginnend mit dem aszetischen Frühwerk Tractatus de natura boni (vor 1240) über die systematischen Werke der 40er Jahre des 13. Jahrhunderts (Summa de creaturis und Scriptum super sententias) und die exegetischen Schriften (Dionysius- und Schriftenkommentare) – warum wird S. 50 die Exegese zeitlich « gegen 1250 » fixiert ? – stellt Fries die Aussagen Alberts zu den einzelnen Fragen der Mariologie sehr sorgfältig zusammen. Er verweist dabei immer auch auf theologiegeschichtliche Zusammenhänge und führt abschließend die von Albert benutzten Quellen an. Der Ertrag der einzelnen Werke ist recht verschieden. Am vollständigsten hat Albert seine Gedanken über die Gottesmutter im 3. Buch des Sentenzenkommentars im Rahmen der Christologie dargelegt. Auch der Lukaskommentar bietet reiche Materialien, die um drei Punkte angeordnet sind : Kindheitsevangelium (Kap. 1 und 2), Perikope von Martha und Maria (Lk. 10, 38-42 : früheres Evangelium vom Feste Maria Himmelfahrt) und das Lob auf die Gottesmutter (Lk. 11, 27).

In einem zweiten synthetischen Teil verbindet Fries die gewonnenen Aussagen nach den einzelnen Lehrpunkten zu einer gedrängten systematischen Darstellung, die er nun als « Mariologie » Alberts bezeichnet. Albert baut seine marianische Theologie auf dem Dogma der Gottesmutterschaft auf (Grundprinzip seiner Mariologie). Er lehrt nicht die unbefleckte Empfängnis Marias, aber ihre vorgeburtliche Heiligung (cito post animationem), die als außerordentliche und gnadenvolle Rechtfertigung zu verstehen ist. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ist für ihn durch alle Schriften Offenbarungswahrheit. Gegenüber früheren Darstellungen wird vor allem

die Ansicht Alberts über die Miterlöserschaft Mariens richtiggestellt. Maria ist für Albert nur Gehilfin Jesu bei der Zuwendung des Heils, nicht aber bei der Menschwerdung und beim Kreuzesopfer.

Die Arbeit von Fries zeichnet sich durch außerordentliche Gründlichkeit aus und erweckt den Eindruck höchster Zuverlässigkeit. Man darf sich von ihr führen lassen mit der Sicherheit, über alle mariologischen Fragen des wirklichen Albert bestens orientiert zu werden. N. WICKI.

S. Thomas d'Aquin : Somme théologique, L'Eucharistie. Tome Ier, IIIa, questions 73-78. Traduction française par A.-M. ROGUET OP. – Desclée, Paris - Tournai 1960. 444 p.

Le traité de l'Eucharistie manquait encore à la traduction française de la somme théologique entreprise il y a bientôt quarante ans par les éditions du Cerf. Le Père Roguet, que désignait sa compétence en théologie de la liturgie, s'est chargé de cet ouvrage difficile et en a mené à bien la première partie. Il faut espérer que le second tome de sa traduction ne tardera plus à paraître.

Sans attendre davantage il nous faut présenter le premier tome, qui va jusqu'à la question 78 et étudie par conséquent le sacrement en ce qui le constitue, c'est-à-dire en sa sacramentalité (q. 73), en sa matière (q. 74-77) et en sa forme (q. 78).

Traduire en français moderne le latin de saint Thomas – à la fois si technique et si fruste –, est une entreprise ardue. Le P. Roguet s'en est acquitté avec honneur et souvent même avec bonheur. Pour critiquer telle ou telle option (par exemple : « réalité du sacrement », pour « res sacramenti » ; « il est très logique » pour « convenienter ») il faudrait pouvoir en proposer à la place une autre qui soit sûrement meilleure. Signalons seulement, non dans la traduction elle-même, mais dans une note (n. 78, p. 320) un à peu près regrettable, qui n'est sans doute qu'une inadvertance, pour rendre une expression de saint Thomas : « Notre pauvre imagination se représenterait volontiers le Christ comme présent en personne (c'est-à-dire sous son aspect propre)... »

La présentation de la doctrine eucharistique de saint Thomas est claire et juste, rassemblant, sans vaine érudition, mais avec une information sûre, un grand nombre de renseignements d'ordre historique ou liturgique du plus grand intérêt pour une initiation sérieuse et approfondie à la théologie et au thomisme. On notera en particulier combien vigoureusement est mis en relief le réalisme de la présence eucharistique. A ce sujet la mise au point, à l'aide de larges citations du P. de La Taille, de la conception courante du symbolisme des espèces, est excellente et fort utile : les espèces signifient premièrement et avant tout le corps et le sang du Christ présent en elles, et c'est ce corps et ce sang (res et sacramentum) qui signifient (et effectuent) l'unité du Corps mystique ; que les espèces elles-mêmes puissent évoquer cette unité, c'est là un symbolisme secondaire, et l'on risquerait, à lui accorder trop d'importance, de rendre inutile la présence réelle, puisque le but de celle-ci serait atteint immédiatement. Peut-être pourrait-on dire que

ce symbolisme second se rapporte à cet élément d'une des définitions médiévales des sacrements (celle d'Hugues de Saint-Victor) : « et similitudine repræsentans ». (On rejoindrait ainsi les intéressantes considérations que faisait naguère le R. P. à propos de « signe et symbole dans la théologie sacramentelle », dans : Somme théologique de saint Thomas, Les sacrements, pp. 321-324).

Certaines positions de l'annotateur pourraient être discutées, en particulier celles qu'il emprunte à Dom Vonier sur le refus de distinguer dans l'Eucharistie un aspect sacramentel et un aspect sacrificiel. Sans nier que cette distinction soit souvent trop lourdement marquée dans les manuels – sans contester surtout que ces deux aspects se qualifient mutuellement, que l'Eucharistie est un sacrifice sacramentel et un sacrement sacrificiel –, on ne saurait non plus expliquer le caractère sacrificiel de l'Eucharistie par la seule définition des sacrements, ni rattacher à sa nature de sacrement les propriétés qu'elle a en tant que sacrifice. Saint Thomas d'ailleurs distingue expressément ces deux aspects comme deux raisons distinctes et irréductibles l'une à l'autre (q. 79, a. 5), et on attend avec intérêt la traduction et les annotations qui seront données de ce passage au tome II : il sera malaisé de soutenir avec Dom Vonier qu'il s'agit là « d'une simple nécessité de langage ». Assez curieusement d'ailleurs, à propos de la formule de consécration du calice, le P. Roguet tâche, à l'encontre de la position plus commune aujourd'hui parmi les théologiens, de maintenir la position de saint Thomas sur la nécessité de la seconde partie de cette formule : « qui pro vobis et pro multis etc... ». Or la raison qu'il donne, à la suite et avec l'autorité du P. de La Taille, majore manifestement celle de saint Thomas et accentue jusqu'à la séparabilité la distinction entre l'aspect sacramentel et l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie, qui était contestée plus haut. On nous dit en effet de cette seconde partie : « elles (ces paroles) signifient et donc elles réalisent, la vertu proprement sacrificielle de cette forme » (p. 407) : comme si le pain et le vin pouvaient être transsubstantiés dans le corps et le sang du Christ sans que, par le fait même, le sacrifice de la croix soit de nouveau offert !

Inversement, mais suivant la même ligne de pensée, l'auteur se sépare de saint Thomas au sujet de l'intention requise pour la validité de la consécration, exigeant, non seulement, comme faisait le P. de La Taille à la suite de Lugo, qu'elle porte expressément sur le caractère sacrificiel de l'Eucharistie (et donc qu'elle soit l'intention d'accomplir l'action liturgique intégrale et spécialement de consacrer les deux espèces), mais encore qu'elle consiste à vouloir « faire ce qu'a fait le Christ, qui a consacré pour rendre grâce à son Père et sauver le genre humain » (p. 238). Cette manière de voir est certainement la plus commune aujourd'hui, et elle procède d'une prise de conscience plus vive du caractère liturgique et ecclésial essentiel à l'Eucharistie : Il est bien certain que si le Christ et l'Eglise confèrent le sacerdoce à un chrétien, ce n'est pas pour le gratifier d'une sorte de pouvoir magique, dont l'exercice donnerait satisfaction, dans le domaine spirituel, à sa volonté de puissance ou à sa vanité ; c'est pour qu'il soit le ministre du culte ecclésial. Pourtant il semble qu'il y ait là cette confusion que saint

Thomas justement veut éviter, entre le « finis proprius » de l'action sacramentelle, et le « finis effectus » (q. 78, a. 2 ad 2). L'action sacramentelle est un acte humain, et de ce fait, comme le souligne fortement le P. Roguet commentant saint Thomas, il doit être volontaire, et donc exige de la part du ministre, non seulement l'effectuation de l'acte extérieur (ici la prolation des paroles), mais l'intention de faire ce que ces paroles disent –, puisqu'il s'agit de paroles, non simplement affirmatrices, mais réalisatrices. Seulement, cette action, une fois posée par le prêtre, reçoit son efficacité du Christ, de sorte que les intentions ultérieures qu'a le prêtre –, et qui situent cette action dans la vie morale –, sont indifférentes à son efficacité sacramentelle. La forme même d'ailleurs que le P. Roguet donne à cette manière, si commune aujourd'hui, de voir les choses, en manifeste le défaut du seul fait qu'il la pousse logiquement à l'extrême. Car si, pour consacrer validement, il fallait que le prêtre ait l'intention de rendre grâces à Dieu et de sauver les âmes, la messe la plus conforme aux règles liturgiques pourrait être invalide par défaut chez le prêtre d'une intention, même virtuelle, de religion et de charité. Ce que personne évidemment ne dira. Pourtant, si on devait faire appel, pour la validité de la consécration, aux intentions ultérieures du prêtre, on se demande au nom de quelle règle on pourrait s'arrêter avant d'être arrivé à l'intention de la fin dernière. – Quant à l'argumentation, plus rigoureuse, mais qui va moins loin, du P. de la Taille, selon qui, la transsubstantiation, telle que le Christ l'a instituée, étant sacrificielle, si le prêtre excluait de son action sacramentelle l'intention d'offrir le sacrifice eucharistique, par le fait même il n'aurait pas l'intention de cette action sacramentelle déterminée (finis proprius), il faut la retourner tout simplement : parce que la transsubstantiation est par nature sacrificielle, il est impossible d'avoir l'intention de consacrer (même une espèce seule) sans, *par le fait même,* avoir l'intention d'offrir un sacrifice. – Intention contrariée par la décision de ne pas procéder à la seconde consécration, mais qui ne peut pas plus être annulée que l'action elle-même de consacrer le pain et le vin ne peut être privée de son ordination intrinsèque au sacrifice eucharistique. Quant aux abus du pouvoir sacerdotal qu'on voudrait rendre impossibles, impensables, on aurait tort d'y attacher trop d'importance du point de vue de la théologie sacramentaire. Il est trop certain que le pouvoir sacerdotal est par nature cultuel, que l'Eucharistie est essentiellement une liturgie (et elle le demeure en tous les cas, soit qu'il y ait double consécration, et dans ce cas il y a sacrifice de l'Eglise, le sacrifice eucharistique ; soit qu'il n'y ait qu'une consécration, et elle est alors une liturgie tronquée, interrompue). Que le prêtre puisse exercer son pouvoir dans un autre but que celui pour lequel il en a été gratifié, c'est une conséquence de ce risque que le Christ a pris en confiant à des hommes pécheurs les sacrements de la Rédemption.

Le P. Roguet manifeste une certaine défiance à l'égard des explications métaphysiques de la présence réelle, et par là il reste, semble-t-il, quelque peu en retrait de saint Thomas qui, placé devant ce fait –, qui certes est un mystère, et qu'il reçoit comme tel –, considère la transsubstantiation comme la seule explication qui puisse rendre compte du mystère et le faire

apparaître intelligible. – C'est dans cet esprit de défiance excessive qu'il présente comme acceptable la distinction proposée par les thomistes du 16e siècle entre les deux fonctions de la quantité ; distinction qui, en elle-même et en son application au mystère eucharistique, n'est pas seulement tout à fait étrangère à saint Thomas, mais encore va à l'encontre de son explication, comme l'avait montré de façon décisive le cardinal Billot.

Le problème de l'épiclèse est exposé de façon claire et nuancée, en suivant principalement Salaville, qui reste en ce domaine une autorité sûre. La solution proposée est classique, c'est la seule conforme à la doctrine de l'Eglise, et qui permette de maintenir la vertu consécratoire exclusive des paroles de l'institution – qui est certaine et universelle –, sans pour autant porter la moindre atteinte à la vénération due aux traditions liturgiques orientales. On sait qu'elle consiste à voir dans l'épiclèse l'expression – faite à un moment donné de l'Action liturgique, qui doit se dérouler dans le temps –, de la foi de l'Eglise selon laquelle la transsubstantiation est œuvre du Saint-Esprit, non de l'homme, et de sa prière pour que le Saint-Esprit vienne accomplir cette œuvre : foi et prière qui sont dans l'âme et le cœur de l'Eglise durant toute l'Action et très spécialement à l'instant de la consécration, mais dont l'expression orale et publique s'est trouvée placée, en certaines liturgies d'abord, puis dans toutes les liturgies orientales, après la consécration, sans que cela ait signifié le moins du monde – du moins jusqu'à l'interprétation malencontreuse de saint Jean Damascène au 8e siècle –, un doute sur l'efficacité des paroles de l'institution. Le Père Roguet expose cela, qui n'est pas nouveau, mais qui demeure vrai, de façon simple et convaincante.

On doit saluer avec joie cette présentation au public théologique français d'un des plus beaux traités de saint Thomas, un de ceux où éclate le plus vivement son génie théologique. A une époque où tant de théologiens, impressionnés par l'idée nouvelle que nous donnent de la matière les sciences, et surtout par les répugnances de l'esprit moderne à admettre le miracle ou toute intervention directe de Dieu dans la nature, se laissent si facilement aller à des explications qui minimisent jusqu'à le supprimer le réalisme ontique de la présence eucharistique, il est souverainement utile, et il est aussi courageux, de rappeler, sans tapage vain, mais aussi avec fermeté que la théologie ancienne a su donner de la présence réelle une explication valable pour tout esprit réfléchi, dans le respect du mystère, dans la foi, mais nullement contre la raison. J.-H. Nicolas OP

Clark, Francis, SJ: Anglican Orders and defect of Intention. – Longmans and Green, London 1956. xx-215 p.

Stephenson, Anthony A., SJ.: Anglican Orders. With Appendices by Walton Hannah and Hugh Ross Williamson. – Burns and Oates, London 1956. 76 p.

Die in der Bulle Leos XIII. *Apostolicae curae* (1896) erfolgte Ungültigkeitserklärung der anglikanischen Weihen konnte die Auseinandersetzungen nicht zum Stillstand bringen, da die vom Papste angeführten Gründe nicht

von allen Theologen, selbst nicht von den katholischen, gleich gedeutet wurden. Das Gespräch erhob sich 1955 mit neuem Eifer, als die anglikanische Kirche, ihren eignen Prinzipien anscheinend untreu werdend, die Weihen der neugebildeten Kirche Süd-Indiens anerkannte, obwohl sie sich nicht zu einem apostolischen Episkopat bekennt. Die zur Besprechung vorliegenden Bücher bilden einen katholischen Beitrag zu dieser Diskussion. *Francis Clark* beschäftigt sich in seinem Buch mit einem Teilaspekt der Ungültigkeitsfrage, mit dem von Leo XIII. angeführten *defectus intentionis*, vielleicht der umstrittensten Stelle der ganzen Bulle ; doch nimmt der Verfasser auch zu den heutigen Problemen Stellung. Er bespricht ausführlich 7 verschiedene Deutungen, die diesem *defectus intentionis* von anglikanischen und katholischen Autoren gegeben werden und entscheidet sich dann nach einer gründlichen Untersuchung für jene, welche den Fehler auf die Intention des Konsekrators von Erzbischof Parker bezieht, dem einzigen Bindeglied zwischen der alten katholischen und der neuen anglikanischen Hierarchie. Trotz einer verwirrenden Menge von Einzelheiten ist die Gegenüberstellung der verschiedenen Meinungen klar und interessant geschrieben und von besonderem Nutzen für jene, die sich mit der ausgedehnten Kontroverse vertraut machen wollen. Doch erfährt Clark durch das gleichzeitig erschienene, viel kleinere Büchlein von *Stephenson* eine gewisse Korrektur : es wird dort gezeigt, daß die Frage nach der sakramentalen Intention gar nicht getrennt von der Form betrachtet werden darf. Stephensons Buch ist eine Zusammenstellung von 5 Artikeln, die der Verfasser schon im *Month* veröffentlicht hatte, denen sich einige kleinere Kontroversaufsätze anschließen. Es gelingt dem Verfasser, das Problem beträchtlich zu vereinfachen. Es geht in der Ungültigkeitserklärung wesentlich um den von Leo XIII. ausführlich behandelten *defectus formae*, welcher schon allein das kirchliche Urteil genügend begründet, ganz abgesehen von der sakramentalen Intention. Die Erwähnung des *defectus intentionis* beschränkt sich in der Bulle auf einen einzigen Abschnitt. Stephenson gibt diesem Abschnitt eine Deutung, die sich von den 7 von Clark besprochenen abhebt und dem Wortlaut der Bulle auf einfache und überzeugende Weise gerecht wird. Gemeint mit dem Fehler an der Intention ist nicht ein Urteil über die innere Absicht bestimmter Personen, nicht einmal über die des Konsekrators von Parker, denn die Kirche maßt sich nicht an, die innere Haltung eines Menschen zu richten. Gemeint ist das kanonische Urteil der Kirche, das sie oft auf Grund von äußeren Zeichen fällen muß, und welches in diesem Fall durch die Anwendung eines Prinzips zustande kommt, wonach von der Wahl einer ungültigen Form auf eine mangelhafte Intention zu schließen ist, – wenn nicht das Gegenteil bewiesen werden kann. Der *defectus intentionis* bei den anglikanischen Weihen ist also kein von dem *defectus formae* unabhängiger Beweis ihrer Ungültigkeit. Der Fehler an der Intention ist vielmehr eine prinzipielle Folgerung aus der mangelhaften Form ; doch könnte auch eine für den einzelnen Fall bewiesene gültige Intention nicht die entwertende Wirkung der mangelhaften Form aufheben. Das in einem anregenden Stil geschriebene Büchlein Stephensons setzt eine gewisse Vertrautheit mit dem Problem der anglikanischen Weihen voraus.

G. Baum OSA

Kirchen- und Ordensgeschichte

Poulet, Charles, OSB: Histoire de l'Eglise. Nouvelle édition revue et mise à jour par Dom Louis GAILLARD. Tome I : Antiquité et Moyen Age. Débuts des Temps Modernes. – Beauchesne, Paris 1959. 405 p.

Es ist erstaunlich, auf welch engem Raum die Kirchengeschichte des Altertums und des Mittelalters bis zum Beginn der Neuzeit hier zusammengefaßt ist. Dabei sind die wichtigsten Tatsachen und noch viele andere mehr am Rande liegende Ereignisse nach dem heutigen Stand in einer Art und Weise gezeichnet, daß die Übersicht gewahrt bleibt, und man nicht, wie es oft bei derartigen Gesamtdarstellungen geschieht, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. Sehr zu begrüßen ist der verhältnismäßig große Umfang, den die geistigen Faktoren oder (um mit Leopold von Ranke zu sprechen) die « leitenden Ideen » in der Geschichte bzw. in der Kirchengeschichte als die eigentlichen Triebkräfte einnehmen. Der Mystiker Meister Eckhart (S. 366) dürfte heute nach den neuesten Forschungen Josef Kochs (Köln) eine andere, d. h. gerechtere Beurteilung finden. Als Ende des Mittelalters und damit als Beginn der Neuzeit ist das Jahr 1517 angegeben. Sicher bedeutet dieses Jahr oder allgemeiner gesagt : das Auftreten Luthers einen Markstein. Es ist ein entscheidendes Ereignis, aber eben doch nur *ein* Ereignis. Es bildet nicht den Anfang einer neuen Epoche, weder in der Kirchengeschichte noch in der Geschichte überhaupt. Die Absplitterung fast des ganzen Nordens, des größten Teils der germanischen Völker von der abendländischen Kirche hat das Gemeinschaftsbewußtsein der Christianitas noch nicht aufgehoben, weshalb der protestantische Theologe und Kulturphilosoph Ernst Troeltsch Luther und den älteren Protestantismus noch der Ideenwelt des Mittelalters zuweist und dieses bis zur Aufklärung reichen läßt. Ohne auf diese These näher eingehen zu wollen, soll nur darauf hingewiesen werden, daß eine Abgrenzung von Mittelalter und Neuzeit durch das Jahr 1517 zu sehr durch die abendländische Brille gesehen ist. Am Universalaspekt und -auftrag der Kirche gemessen hat das Jahr 1054 doch wohl eine viel einschneidendere Bedeutung und dürfte bei der schon lange gesuchten Neuperiodisierung der Kirchengeschichte nicht unberücksichtigt bleiben. – Durch diesen Hinweis soll das Werk als Ganzes aber in keiner Weise herabgesetzt werden. Da das Buch für einen breiteren Leserkreis bestimmt ist, wurde bewußt auf den kritischen Apparat verzichtet. Die vor den einzelnen Kapiteln aufgeführte Literatur bietet reichlich und zuverlässig Gelegenheit zu weiterer Orientierung und Vertiefung. G. GIERATHS OP

Harder, Johannes : Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche. – Chr. Kaiser Verlag, München 1961. 247 S.

Lange Zeit ist die Geschichte bei uns fast ausschließlich und einseitig durch die abendländische Brille gesehen worden. Andere Bereiche waren erst und nur dann « geschichtsfähig », wenn sie mit dem Abendland in Berührung traten und ihren Einfluß geltend machten. Seit einigen Jahrzehnten hat sich

unser historischer Horizont ausgeweitet. Und es war höchste Zeit ; denn sonst können wir die Welt, die uns umgibt, nicht begreifen, und wir müssen sie begreifen.

Auf diese Weise ist uns auch die seit 1054 von Rom getrennte orthodoxe Kirche nähergerückt und ihre Geschichte hat an Interesse gewonnen. Entscheidend mitgewirkt haben hier dann noch vor allem zwei internationale Ereignisse : die russische Revolution und die moderne Ökumene, Ereignisse, die sich in ihrer vollen Tragweite nur beurteilen lassen, wenn man in die Geschichte zurückgeht. Erst die Vergangenheit ermöglicht uns die Diagnose und das Verständnis der Gegenwart. Wenn man beispielsweise über das Schicksal der östlichen Satellitenstaaten nachdenkt, darf nicht übersehen werden, daß die im Laufe des 9. bis 11. Jahrhunderts geschaffenen kirchlichen Grenzen – die Bulgaren blieben im byzantinischen Reich, die Mähren und Südslawen wurden nach Rom orientiert, Ungarn und Polen wurden um 1000 christliche Reiche mit enger Bindung an das Papsttum, Rußland blieb endgültig von Byzanz geprägt – zugleich zu Kulturgrenzen wurden und bis in die Gegenwart nachwirken.

Das Buch bietet eine zwar « kleine », aber sehr gut informierende Geschichte der orthodoxen Kirche, angefangen von den schon seit Jahrhunderten vor dem Schisma bestehenden Spannungen zwischen Ost- und Westrom bzw. -kirche bis zur heutigen Vielfalt der Sonderkirchen in den einzelnen unter russischem Einfluß oder außerhalb desselben stehenden Ländern. Darüber hinaus sind auch die kulturellen und weltanschaulichen Faktoren einbezogen, in ihrer Eigenprägung und Auswirkung auf die Kirche des Ostens. Besonders eindrucksvoll ist der messianische Gedanke dargelegt, der die Geschichte weitgegehend mitbestimmt hat und auch im Bolschewismus, dem säkularisierten und profanierten Messianismus unserer Zeit, mitschwingt. Bewußt wird auf den wissenschaftlichen Apparat verzichtet, aber man merkt, daß die Forschungsergebnisse verarbeitet sind. Die Literaturhinweise ermöglichen eine Vertiefung des Gebotenen, und für die Worterklärungen im Anhang wird der Leser (das Buch ist als « allgemeinverständlicher Aufriß des Gesamtbereichs der Orthodoxen Kirchen » gedacht) ebenso dankbar sein wie für das Register. Ganz sicher hat der Verfasser sein Ziel erreicht, daß er « den Leser zum Nachdenken, weiteren Nachlesen und schließlich zum Gespräch mit dieser Kirche » bewegen will. G. GIERATHS OP

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 14.-17. Band. In Verbindung mit Edmund SCHRAMM, Georg SCHREIBER und José VIVES hrsg. von Johannes VINCKE. (Spanische Forschungen d. Görresgesellsch., 1. Reihe, 14.-17. Bd.) – Aschendorff, Münster i. W. 1959, 1960, 1960, 1961. 240, 250, XII-228, VII-236 S.

Eine Zeitschrift für Philosophie und Theologie kann nicht alle kirchengeschichtlichen, kirchenpolitischen und kulturhistorischen Aufsätze notieren, sondern wird nur die für ihren Zweck einigermaßen wichtigen Artikel hervorzuheben suchen. Für dieses Ziel ist eine Sammelbesprechung sehr geeignet und angebracht. Aus dem Inhalt des 14. Bandes (1959), der meistens die

Zeit und Persönlichkeit Karls V. beschlägt, ist vor allem die Arbeit von J. Vincke über die spätmittelalterlichen deutsch-spanischen Kultur- und Wirtschaftsbeziehungen (S. 111-182) hervorzuheben, da darin wichtige Belege für die Fahrt nach Compostela, übrigens auch nach Jerusalem, zu finden sind. Der größte Teil dieser Studie besteht aus trefflich edierten Originalbriefen. Den Schluß des Bandes bildet eine kritische Wertung von Rilkes Spanienreise.

Im 15. Band (1960) fasziniert die Hauptarbeit: « Angelus Silesius und die spanische Mystik » von J. Tarracó (S. 1-150). Auf den Dichter des « Cherubinischen Wandersmann » wirkten sowohl die jesuitische Richtung (Ignatius, Puente, Paz) wie auch die karmelitische (Theresia, Joh. vom Kreuz, Nicolaus de Jesus Maria und Tomas de Jesus). Hier liegt eine sehr wichtige und vorbildliche Arbeit über die Barockmystik vor. Mehr literarisch sind die « Syntaktischen Untersuchungen » über die Schriften Theresias zu nennen, die H. Flaschke unternahm (S. 151-174). Eine ungemein anregende Studie verfaßte Ewald Maria Vetter über « Der verlorene Sohn und die Sünder im Jahrhundert des Konzils von Trient » (S. 175-218). Was die Parabel des Herrn in der Zeit vom Spätmittelalter bis zum Frühbarock bedeutete, ist hier anhand von Texten (Bernhard von Clairvaux, Philipp II., Martin Luther), von Holzschnitten und Gemälden (von A. Dürer bis A. van Dyck), von Epitaphien und Miniaturen dargelegt. Die kunst- und geistesgeschichtliche Arbeit, die auch eine Wettinger Glasscheibe und eine Engelberger Miniatur, beide von ca. 1440, miteinbezieht, zeigt, wie sehr man noch solche Themata fruchtbringend behandeln könnte.

Im ersten Aufsatz des 16. Bandes (1960) legt W. N. Schumacher anhand von neuesten Ausgrabungen und von Texten aus Prudentius dar, wie in Rom Grabkammer und Kirche der frühen Heiligen (Laurentius, Hippolyt usw.) nicht übereinander, sondern nebeneinander waren. Die Identität beider ist erst ein Charakteristikum des Mittelalters. In der gut bebilderten Arbeit über die spanische Miniatur des 10. Jh. vermissen wir die bisherige Literatur. Aus dem gleichen Saeculum stammt die « Bibel von Leon », deren äußere Schicksale beschrieben werden (S. 37-76). Die philologische Einreihung wäre eine Aufgabe für sich. Die drei folgenden Aufsätze behandeln Bibliotheksinventare des 14.-16. Jh., zwei weitere Studien das spanische Musikleben des 15.-16. Jh. Den vielgestaltigen Band beschließt E. M. Vetter mit einer Arbeit (S. 189-227) über die Darstellungen der sogenannten Media Vita, eigentlich des Lebensbaumes. Auch schweizerische Quellen wie Rudolf von Ems und Nikolaus Manuel Deutsch sind berücksichtigt. Die Studie belegt treffend den Zusammenhang Spaniens mit der mittelalterlichen Geisteswelt des Abendlandes.

Der eben besprochene 16. Band war als I. Teil der « Festschrift Wilhelm Neuss zum 80. Geburtstage » gedacht. Als II. Teil dieser Gedenkgabe liegt Bd. 17 (1961) vor. Nach einem kurzen, aber inhaltsreichen Aufsatz über die Diözesen Spaniens vor der byzantinischen Invasion folgt eine gediegene Abhandlung von O. Engels über die Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Spanischen Mark im 9.-13. Jh. (S. 10-56). In der folgenden Studie erzählt Joh. Vincke auf Grund neu gefundener Dokumente den verhinderten Kreuz-

zug Ludwigs von Spanien zu den Kanarischen Inseln im Jahre 1347. Den Hauptteil des Bandes (S. 72-233) bestreitet D. Emeis, der uns in die Zeit des Avignoner Exils führt, da erstmals « Landeskardinäle », nämlich die französischen, ernannt wurden. Daher interessierte sich auch Aragon, die wachsende Großmacht am Mittelmeer, um Kardinäle. Bezeichnenderweise gelangten die Bewerber nur über den König zu dieser Würde, doch gab es anderseits auch Kardinäle, die sich besonders in der Zeit des Schismas nicht einzig für den Staat erklärten, sondern die Aufgaben der kirchlichen Gemeinschaft im Auge behielten.

Übersieht man das großartige Material der vier besprochenen Bände, so kann man dem Herausgeber, Prälat Vincke, für seine mühevolle Arbeit nur Dank wissen. Da die einzelnen Bände kein Register besitzen, würde sich die Herstellung eines Gesamtregisters empfehlen. Es würde sicher aufdecken, wie beziehungsreich der Inhalt all dieser « Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens » ist. I. MÜLLER OSB

Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte, 1. Band, hrsg. v. Hans FLASCHE (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, 1. Bd.) – Aschendorff, Münster 1960. 334 S.

Gleich der erste Band beginnt mit 16 Beiträgen in deutscher und portugiesischer, in französischer und englischer Sprache. Zuerst kommt die Philosophie zu Ehren, so die beiden Denker des 16. Jh. : Pedro de Fonseca, der « portugiesische Aristoteles », und Francisco Sanches, ein Jude und Arzt. Der Hauptteil des Werkes (S. 67-125) ist Camões gewidmet. So untersucht *K. Reichenberger* den Abschied der Lusiaden (Ausfahrt des Vasco da Gama 1497), *H. Post* den Plan der Lusiaden. Beide Forscher betonen die Schulung des Dichters an der Antike (Apollonios Rhodius, Vergil, Valerius Flaccus). Der bekannte Literaturhistoriker *H. Hatzfeld* charakterisiert die Sonette des Camões als technisch inspiriert von Petrarca und Tasso, geistig aber derjenigen Epoche zwischen Renaissance und Barock verpflichtet, deren Parole lautete : Glaube tut not, nicht weltliche Wissenschaft. *Schreibers* « Lusitanien im Exempelbuch » geht von einem Dillinger Buche von 1693 aus und behandelt besonders das Schutzengelmotiv, das er ganz in die mittelalterliche Literatur und Kunst hineinstellt (S. 153-165). Portugiesischen Studenten in Oxford während des Mittelalters geht ein englisch geschriebener Aufsatz nach (S. 183-191). *Georg Schurhammer*, der Biograph des hl. Franz Xaver, orientiert über die Tatsache, daß sich im Indien des 16. Jh. bei der beschränkten Anzahl der Familiennamen oft drei, fünf und mehr Namensvettern finden (S. 192-224). Wichtige Quellen über einen indischen Vizekönig des 16. Jh. veröffentlicht *Josef Wicki* (S. 225-315). Dem Handel zwischen Hamburg, Portugal und Brasilien im 16./17. Jh. ist eine letzte Studie gewidmet (S. 316-334).

Die neue Reihe, hinter welcher die verdiente Görresgesellschaft steht, hat jedenfalls verheißungsvoll mit diesem ersten Opus begonnen. Den ganzen Reichtum des vorliegenden Bandes erschöpft erst derjenige, der sich die Mühe nimmt, die vielgestaltigen Aufsätze in einem ausführlichen Register greifbar zu machen. I. MÜLLER OSB

Rahner, Hugo : Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung. – Kösel-Verlag, München 1961. 493 S.

Der Sendungsauftrag der Kirche vollzieht sich geschichtlich, d. h. die Kirche erfaßt bei der Verkündigung und Heilsvermittlung die in Raum und Zeit lebenden Menschen, die ihrerseits wieder in ein konkretes historisches Gebilde, in ein Volk, eine Nation, einen Staat eingebettet sind. Der Staat, der in seinem Wesen (nicht in der zufälligen äußeren Erscheinungsform) auf dem Schöpfungswillen Gottes beruht, hat die natürliche Lebensordnung zu regeln und die irdische Wohlfahrt des Ganzen wie der einzelnen Bürger durch Recht und Macht zu fördern und anzustreben. Er darf auf diesem Gebiet Souveränität beanspruchen und ist wie die Kirche eine vollkommene Gesellschaft, die einen selbständigen Zweck verfolgt und auch die Mittel besitzt, diesen Zweck zu verwirklichen. Im Neuen Testament, das nur wenige, aber grundlegende Richtlinien für das Verhältnis von Kirche und Staat enthält, ist die Existenz dieser beiden selbständigen Bereiche mit verschiedenen Zielen und Mitteln in der Antwort Jesu wegen der Kaisersteuer und in der Königsfrage des Pilatus im Prozeß Jesu klar ausgesprochen (Matth. 22, 21 ; Joh. 18, 33 ff., vgl. auch Röm. 13,1 ff.). Der Gehorsam dem Staat gegenüber findet allerdings dort eine Grenze, wo der Staat Befehle erläßt gegen das göttliche Gesetz. Auf der andern Seite birgt auch der christliche Staat eine Gefahr in sich : Entweder versucht der Staat in die Rechte der Kirche einzugreifen (Cäsaropapismus), oder umgekehrt läßt die Kirche die Souveränität des Staates nicht immer unangetastet.

Die ganze Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat, so verschieden sie in Zielsetzung und Aufgabenbereich sind, ergibt sich daraus, daß beide in demselben geschichtlichen Raum wirken. Daß bei der beiderseitigen Einflußnahme – selbst im Falle der vollen Anerkennung der Rechte des anderen Partners – Reibungen, Kompetenzstreitigkeiten und Übergriffe nicht zu vermeiden sind, ist von vorneherein klar und wird durch die Geschichte anschaulich illustriert.

Zum ersten Konflikt kam es, nachdem das Christentum im heidnischen Römerreich Fuß gefaßt hatte. Als die Christen den offiziellen Kaiserkult ablehnten und verweigerten, war das Motiv für die Verfolgungen gegeben. Die Anklage wegen « Sakrileg » und « Majestätsverbrechen » wurde mit dem Tode bestraft. Unter Decius, Valerian, Diokletian nahmen die Verfolgungen, die sich anfangs nur gegen einzelne Christen gerichtet hatten, allgemeinen Charakter an.

Konstantin d. Gr. und Licinius stellten im Mailänder Edikt vom Februar 313 das Christentum als anerkannte Staatsreligion dem Heidentum rechtlich gleich. In den Jahren seiner Alleinherrschaft hat Konstantin dann das römische Staatswesen im Geiste des Christentums umzuformen sich bemüht. Seine Söhne führten diese Linie fort ; sie ließen die heidnischen Tempel schließen und schafften die öffentlichen Opfer ab. Der Gegenschlag unter Julian war nur von kurzer Dauer. Theodosius d. Gr. verbot 380 im ganzen Reiche Heidentum, Häresie und Schisma, ordnete für alle Einwohner den

Glauben der römischen Kirche an und machte die Kirche zur allein anerkannten Reichskirche.

Mit der von Konstantin und seinen Nachfolgern eingeleiteten Entwicklung war die Kirche aus der Umklammerung durch den heidnischen Staat gelöst und durfte als öffentliche Institution auftreten. Damit begann eine neue Epoche, die für die Kirche aber nicht nur Vorteile brachte. Wohl war die Kirche Reichskirche geworden, aber auch Staatskirche. Die oströmischen Kaiser nahmen sich das Recht heraus, in kirchliche Angelegenheiten hineinzureden. Synoden wurden von ihnen einberufen, die kirchlicherseits zwar erst durch das Plazet Roms für die Gesamtkirche als verbindlich galten, die Gesetzeskraft vor dem Reich hing aber von der Bestätigung des Kaisers ab. Die kaiserlichen Edikte in den Wirren des Monophysitismus (Zeno), des Monotheletismus (Heraklius, Konstantius), im Dreikapitelstreit (Justinian I.) zeigen die Auswirkungen des Staatskirchentums bis in das Gebiet der Glaubensentscheidung. Im oströmischen Reich ist die Bevormundung der Kirche durch den Staat eigentlich nie mehr überwunden worden. Daß im Westen die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber den oströmischen Kaisern gewahrt blieb, ist das Verdienst bedeutender Bischöfe (Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Augustinus u. a.) und Päpste (Leo d. Gr., Gelasius I., Gregor d. Gr.).

Das alles hat R. in einer zweisprachigen Ausgabe mit Quellen belegt. Vor den einzelnen vier großen Abschnitten ist jeweils eine auf die wichtigste neuere Fachliteratur verweisende geschichtliche Einführung eingeschoben, wodurch der kirchenpolitische Hintergrund deutlich sichtbar wird. Die Auswahl ist auch insofern gut getroffen, als ebenfalls weniger bekannte Stellen mitherangezogen wurden. Besonders ist zu begrüßen, daß nicht nur der Kampf der Kirche gegen den Staat in den Dokumenten herausgestellt wird, sondern auch die entscheidenden Texte über das grundsätzliche Verhältnis von Kirche und Staat aufgeführt sind. Dadurch werden zugleich die Motive für die Stellungnahme der Kirche verständlich gemacht. Die Übersetzung ist gelegentlich, wenn auch die kleinsten Nuancen richtig und präzis getroffen sind, etwas frei, was aber bei einer mehrsprachigen Ausgabe durchaus berechtigt ist, da man sich ja ohne weiteres an der griechischen oder lateinischen Urfassung orientieren kann.

R. ist sich bewußt, daß er nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Kirche-Staat-Verhältnis bringt, und auch hier eigentlich nur den Kampf, in dem die *Kirche* gegen den Staat um ihre Freiheit gerungen hat. « Die historische Wirklichkeit aber ist komplexer. Man müßte den Akt aus dieser unvergleichlich reichen Divina Commedia der Kirchengeschichte nun noch einmal gleichsam mit vertauschten Rollen aufführen. Es wäre jetzt deutlicher zu zeigen, wie der Staat, zuerst tatsächlich, dann auch grundsätzlich, für die alte Kirche Ermöglichung der Botschaft, Förderung und Schutz war. Es wäre einseitig und darum verfälschend, im römischen und byzantinischen Staat dieser acht Jahrhunderte fast nur den Gegner zu sehen, dem die Kirche ihre Freiheit abgerungen hat. Die Forschung unserer Tage hat hierin die Wirklichkeit genauer erfaßt » (S. 489 f.). Wir dürfen die Bemerkung des Verfassers, aus den « Tatsachen der Kirchengeschichte etwas Wesentliches

hervorgehoben zu haben » (S. 491), gewiß ergänzen durch den Hinweis, daß etwas Grundlegendes, ja sogar *die* grundlegenden, wirkkräftigen Elemente dargestellt sind, auf denen die abendländische Kirchenfreiheit immer beruht hat und noch beruht ; denn die Geschichte Westeuropas entspringt zuletzt aus dieser ungelösten und unlösbaren Polarität von geistlicher und weltlicher Gewalt. Als Wunsch – sicher im Namen vieler – sei die Anregung gestattet, daß diese auch in ihrer Deutung sauber und klar gearbeitete Dokumentensammlung bis auf die heutige Zeit weitergeführt wird.

G. GIERATHS OP

Lieball, Josef : Die leoninischen Fresken in der Unterkirche von S. Clemente in Rom. Eine ikonographische Studie. – Als Manuskript gedruckt im Selbstverlag des Autors [Druck Heroldverlag, Wien 1960]. 80 S.

Der Verfasser versucht mit Begeisterung ein viel umstrittenes Fresko nicht als Darstellung der Himmelfahrt Christi zu deuten, wie es hervorragende Archäologen tun, sondern (mit andern) als « Assumptio » Mariens, die zugleich auch, wegen der Identifikation Mariens mit der Kirche, eine Himmelfahrt der Kirche wäre.

Die Ermittlung des ikonographischen Inhaltes einer bildlichen Darstellung beruht auf der Untersuchung einerseits der Entstehung und Entwicklung eines Bildtypus, anderseits der geschichtlichen, kulturellen oder religiösen Idee, deren Ausdruck das Bildwerk sein will. Der Verfasser scheint uns mehr die zweite Voraussetzung zu erfüllen als die erste, die zur richtigen Deutung ebenso wesentlich ist. Die in Frage stehende Freske geht als Typus eindeutig auf die Christi-Himmelfahrt-Darstellungen zurück, die wir bereits auf den Ampullen von Monza (6. Jh.) sehen. Allein Maria Orans ist in S. Clemente überhöht, wofür eine andere Erklärung möglich ist. Die Engel um den Christus in der Mandorla zeigen deutlich in beiden Fällen die Himmelfahrt des Herrn an. Auf den Assumptio-Darstellungen in Sens und St. Gallen (Tutilo-Elfenbein), die zu den ältesten gehören, umgeben die Engel Maria und Christus fehlt, was in S. Clemente nicht zutrifft. Wir wollen damit die Möglichkeit einer « Assumptio » in S. Clemente noch nicht ausschließen ; aber zwingende Beweise dafür scheinen nicht erbracht zu sein. Unwahrscheinlich scheint uns, daß der grabförmige Stein im Mittelpunkt der Komposition Reliquien des hl. Avitus enthielt. Zwischen ihnen und dem Bildinhalt besteht in keinem Falle eine innere Beziehung. O. PERLER

Auf der Mauer, Ivo, OSB : Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. (Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, XIV.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. XVI-205 S.

Nicht selten wird darüber diskutiert, ob das Mönchtum rein beschaulich sei, oder ob es auch seelsorgliche Aufgaben übernehmen solle. Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, die Geschichte und Tradition des Mönchtums zu untersuchen. Vorliegende Arbeit, die auf Anregung von

P. Kassius Hallinger, Professor an der Benediktiner Hochschule St. Anselm in Rom, geschrieben wurde, kommt dieser Forderung nach. Wie der Verfasser im ersten Kapitel ausführt, ist das Problem, in welchem Maße der hl. Johannes Chrysostomus Mönche in den Dienst der Glaubensverkündigung gestellt hat, meist nur oberflächlich oder einseitig dargestellt worden. P. Auf der Mauer hat die Mühe nicht gescheut, nicht nur die monastischen Werke des Kirchenlehrers, sondern auch die Homilien und andere Schriften für seine Untersuchung heranzuziehen. Das Ergebnis dieser methodisch sehr gewissenhaft durchgeführten Untersuchung ist bemerkenswert: In einem Ausmaß, wie es vor ihm nicht festgestellt werden kann, hat Johannes Chrysostomus Mönche für die Missionstätigkeit eingesetzt. Mönchtum und Glaubensverkündigung sind nach seiner Ansicht nicht nur vereinbar, sondern ein Ideal, weil die Arbeit für die Seelen größere Mühe fordert, mehr Selbstbeherrschung verlangt, strengere Abtötung mit sich bringt und eine innigere Nachfolge Christi bedeutet als ein rein beschauliches Leben. Unerläßliche Voraussetzung für eine fruchtbare Missionstätigkeit der Mönche ist es, daß sie ihre Seelsorgstätigkeit ganz von ihrer monastischen Spiritualität durchdringen lassen. Denn nur durch ein Leben der Entsagung werden die Heiden für Christus gewonnen.

Die Untersuchung von P. Auf der Mauer bietet auch einen interessanten Einblick in die Eigenart des syrischen Mönchtums. Dieses zeigt ein buntes Nebeneinander von aszetischen und monastischen Formen, die sich auf das Zönobitentum hin entwickeln. Jedem, der sich um Geschichte und Geist des Mönchtums interessiert, sei dieses Werk aufs wärmste empfohlen.

B. Drack OSB

Hegglin, Benno: Der benediktinische Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 5. Bd.) – Eos-Verlag der Erzabtei St. Ottilien 1961. xxiv-227 S.

Wie schon der Titel besagt, gliedert sich die Arbeit in zwei Hauptteile, deren erster die Vergangenheit (S. 1-82), deren zweiter die Gegenwart (S. 83-208) behandelt. Die Themastellung ist großartig, ja fast so großartig, daß man sich zunächst mit etwelcher Skepsis an die Lektüre heranmacht. Aber der Historiker muß sich stets vor Augen halten, daß es sich nicht darum handeln kann, den Abt nach seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung zu erfassen, sagen wir von Benedikt von Aniane bis Augustin Reding und von Martin Gerbert bis Ildephons Herwegen. Das hieße die ganze Entwicklung des benediktinischen Lebens darstellen. Als Kirchenrechtler mußte der Verfasser einfach die Stellung des Abtes in den bekannten Regeln und Kongregationsstatuten umschreiben, ohne deren Auswirkung auf ganzer Breite verfolgen zu können. Sachlich gibt der Verf. einen soliden Überblick über dieses Material, wobei er die neuere Literatur sorgfältig benutzte. Auch im 2. Teile bietet er noch einige historische Belehrung, so S. 130-135 über die Geschichte der Abtswahl, S. 152-154 über die Entwicklung der Abtsweihe, S. 189-193 über die wachsende Anteilnahme der Untergebenen an der Regierung.

Der Verf. erkannte ganz richtig die entscheidende Stellung des monar-

chisch regierenden Abtes. Ein schlechter Abt, ein schlechtes Klosterleben. Aber es kam auch anderseits darauf an, was die Mönche aus dieser Stellung des Abtes machten. Hier betont der Verf. in typisch schweizerischer Nüchternheit und föderalistischer Gesinnung die merkwürdig starke Mitwirkung der Mönche bei fast allen Kongregationen (S. 10, 81-82, 204). Vielleicht wäre auch die Stellung der Visitatoren noch heller ins Licht zu setzen. Die Geschichte mancher Klöster wäre anders verlaufen, wenn die Visitatoren mit stärkerer Gewalt und größerem Interesse ihr Amt verwaltet hätten.

Das Buch bietet ein Register, das zwar nicht vollständig, wohl aber genügend ist. Endlich fehlt auch ein Verzeichnis der zitierten Canones nicht, um der Arbeit praktischen Wert zu sichern. Der Fribourger Dissertation gebührt ohne Zweifel Anerkennung. I. MÜLLER OSB

Holzherr, Georg, OSB : Regula Ferioli. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und Sinndeutung der Benediktinerregel. – Verlag Benziger, Einsiedeln 1961. 212 S.

Es handelt sich um eine kirchenrechtliche Dissertation der lateranensischen Universität zu Rom. Die Wahl des Themas war glücklich, nicht zu groß und nicht zu leicht. Verf. untersucht den Text (PL 66), der uns erst in karolingischer Zeit überliefert ist, und datiert auch mit der bisherigen Forschung auf die 2. Hälfte des 6. Jh. Er vergleicht den Inhalt mit den arelatensischen Regeln, denen er am meisten verpflichtet ist, mit der Regula Magistri und der Regula S. Benedicti und überhaupt mit allen monastischen Regeln und Schriften der Zeit, nicht zuletzt mit den einwirkenden Bestimmungen gallischer Konzilien. Für einen Juristen, der sonst mehr die dogmatische Ordnung im Auge hat, zeigt der Verf. viel Verständnis für geschichtliches Werden. Er stellt auch eine Entwicklungsreihe auf : arelatensische Regeln – Regula Ferioli – Regula Benedicti (Leseordnung, Liturgie, Stellung zum Semipelagianismus usw.). Daher zweifelt er auch, daß die Benediktinerregel als Ganzes vom Heiligen von Montecassino stammt. Verfasser will aber kein letztes Urteil fällen, lehnt es auch ab, einfachhin das Vollkommenere als das Jüngere zu betrachten (S. 196, 201).

Insofern ist das Thema schwierig und momentan unbefriedigend, als hier die ganze Kontroverse mit der Regula Magistri und Regula Benedicti hineinspielt, die noch nicht abgeklärt erscheint. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Prof. R. Hanslik in seiner Wiener Ausgabe der Benediktusregel 1960 zu anderm Ergebnis kommt. Man darf auch neben den selbstverständlich nicht zu leugnenden Einflüssen von Lerin und Arles die römische Komponente nicht zuviel vernachlässigen, wie erst neuerdings Odilo Heiming im Archiv für Liturgiewissenschaft Bd. 7 (1960) 146-154 hervorgehoben hat.

Trotzdem hat vorliegende Studie manches klargelegt, so z. B. auch mit Recht die Abhängigkeit der Ferioli-Regel von der Benediktinerregel verneint. Das Buch ist umso brauchbarer, als am Schlusse die monastischen Begriffe gut zusammengestellt werden (S. 209-212). Den ganzen Umfang der Arbeit erfaßt aber nur derjenige, der sich selbst die Mühe nimmt, ein ausführliches Register herzustellen. Da finden wir interessante Persönlichkeiten wie

St. Leodegar besprochen, oder wichtige Orte wie die Juraklöster, oder auch Ausführungen über spanische Einflüsse, oder die monastische Latinität usw. Es sind der Anregungen viele, welche der Leser aufnehmen kann.

I. MÜLLER OSB

Laporte, Jean, OSB : Le Pénitentiel de Saint Colomban. Introduction et édition critique. (Monumenta christiana selecta, Dossiers et textes d'étude, vol. IV, N. 228.) – Desclée, Tournai 1960. 112 p.

So klein das Bußbuch ist, so große Probleme wirft es auf. Im Gegensatz zu Seebass, dessen Verdienste ungeschmälert bleiben, glaubt Dom Laporte, es handle sich nicht um zwei von Anfang an getrennte Schriften, sondern um ein Ganzes, das jedoch in drei Stufen entstanden wäre. In Großbritannien angekommen, ließ der hl. Kolumban durch einen oder mehrere seiner Poenitentiare für Kleriker und Laien eine Sammlung herstellen (568/570). In Gallien wurden einige Canones hinzugefügt. Etwas später, etwa nach 608, als es in den kolumbanischen Klöstern innere Schwierigkeiten gab, fügte der Heilige oder sein Nachfolger Canones bei, welche für die Mönche bestimmt waren und z. B. Wortsünden und Ungehorsam betrafen. Die ganze Sammlung ist insofern St. Kolumban zuzuschreiben, als dessen Eifer für die Bekehrung der Sünder dahinter steht. Hauptverfasser ist jedoch der Heilige nicht, sondern ein insularer Mönch seiner Umgebung, der die vorhergehenden keltischen Bußbücher zu einem Ganzen verarbeitete. In diesem neuen Werke finden sich auch die für die Laien wichtigen Sentenzen fast ganz zusammengetragen.

Was das vorliegende wissenschaftliche Werk sehr glücklich auszeichnet, ist die vergleichende Tabelle der Strafen für Mönche, Kleriker und Laien (S. 74-79), sodann die Editio critica (S. 91-104), welche die vorhandenen Handschriften, deren älteste nur ins 10. Jahrhundert datieren, berücksichtigt. Spätere Beifügungen und Entlehnungen sind gewissenhaft angemerkt. Den Schluß der Arbeit bildet ein kleines Register der Eigennamen (S. 105-107) und ein bescheidenes Glossar (S. 108-111). Das Büchlein ist in seiner Kürze und Abrundung dem Forscher wie Schüler anzuempfehlen.

I. MÜLLER OSB

Selmer, Carl : Navigatio Sancti Brendani Abbatis. From early latin manuscripts edited with Introduction and Notes. (Publications in Mediaeval Studies, XVI.) – University of Notre Dame Press, 1959. LI-132 p.

Dem irischen Abte Brendan, der im 6. Jahrhunderte lebte, wurde in der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts die Navigatio S. Brendani Abbatis zugeschrieben. Verfaßt ist sie von einem unbekannten Autor der ottonischen Renaissance im Raume Lothringen-Rheinland, woher auch die älteste Handschrift noch aus dem 10. Jh. stammt (St. Maximin in Trier). Der Verfasser hatte innige Beziehungen mit der insularen Welt, kannte die irische Geistesgeschichte und Volkssage ebensogut wie die klassische Literatur. So wurde eine neue christlich-mönchische Aeneide geschaffen, in welcher Abt Brendan den Aeneas ersetzte.

Der Editor, seit Jahren ein ausgezeichneter Kenner der Materie, bietet uns S. 3-82 den lateinischen Text aus den besten 18 Handschriften. Da die Ausgabe schon durch die vielen Textvarianten beschwert erscheint, hat der gelehrte Herausgeber viele Fragen und Erklärungen über den historischen Brendan, über die Bestandteile der Navigatio und besonders über die palaeographischen und philologischen Eigenheiten der Handschriften in die 51 Seiten zählende Einleitung sowie in den Anhang über die Nomina propria verwiesen. Vielleicht hätte man am besten auf der einen Seite den Text und die Varianten, auf der andern Seite die notwendigen Erklärungen gegeben. Der Schluß des Buches gibt Aufschluß über die bisherigen Editionen und über die ganze Bibliographie.

Ohne Zweifel handelt es sich um eine sehr sorgfältig ausgearbeitete Ausgabe. Eben deshalb hätte man sich noch ein Register gewünscht, wo man leicht beispielsweise die Stellen über das übrigens leichte Latein der Navigatio oder die wertvollen Ausführungen über den Begriff « peregrinus » oder auch die Hinweise auf die Beziehungen zu Homer, Plato und Vergil finden würde. Unter dem Begriffe Amerika würde man selbst die Literatur entdecken, die unter der terra repromissionis den neuen Erdteil verstehen wollte.

Aber auch so ist das Buch höchst wertvoll, denn die Navigatio erfreute sich im Mittelalter einer großen Verbreitung und wurde etwa in ein Dutzend Sprachen übersetzt. I. MÜLLER OSB

Zender, Matthias : Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung. Mit 30 Karten u. 25 Abbildungen. (Veröffentlichung des Instituts für geschichtliche Länderkunde der Rheinlande an der Universität Bonn.) – Rheinland-Verlag, Düsseldorf 1959. 256 S.

Die Einleitung (13-22) bietet eine Art Patroziniumskunde in volkskundlicher Sicht, welche alle traditionellen Übertreibungen ablehnt und durchaus illusionslos auf die kritische Hagiographie und Kultgeschichte hinweist. Bemerkenswert sind die Ausführungen über Glockenpatrone und Namensfestfeiern. Die Hauptarbeit (23-177) setzt die Heiligen des Maaslandes ins Licht (Lambert von Lüttich, Servatius von Maastricht, Gertrud von Nivelles, Papst Cornelius). Zuerst gibt der Verfasser die Übersicht über das Leben des Heiligen und die Ergebnisse der Kultgeschichte, dann folgt das alphabetisch geordnete Verzeichnis der Kultstätten. Im zweiten Teile (179-236) kommen bedeutende Kulte von andern Heiligen zur Sprache, so vom hl. Stephan und vom hl. Remigius von Reims. Der Verfasser erweist sich hier als guter Kenner des Frühmittelalters. Anschließend werden die Heiligen von Köln (Severin, Gereon, hl. Drei Könige, Ursula) und Trier (Maximin, Celsus, Maternus) dargestellt. Ein Literaturverzeichnis beschließt den Band (237-256).

Gesamthaft betrachtet behandelt der Verfasser nur ausgewählte Kulte und vertiefte sich vor allem in deren Anfänge bis ins 12 Jh., weicht aber auch der späteren Zeit nicht aus. Gut gelungen ist besonders der deutsch-französische Raum. Italien fiel wegen mangelnder Vorarbeiten weg. Die Schweiz

ist auch berücksichtigt. Sie liefert den Beweis, daß der Kult des hl. Remigius im Alpenmassiv keineswegs ganz fehlt, wie der Verfasser meint (186). Man denke nur an das Patrozinium des frühmittelalterlichen Fellers in Rätien. Der Stephanskult in Chur datiert nicht 7./8. Jh., sondern 5./6. Jh. Ob nicht auch die Stephanskirche in Konstanz mit Chur zusammenhängt ? Das Gebiet der späteren Diözese Konstanz gehörte ja vorher zum Churer Sprengel.

Jedenfalls überrascht die Fülle und Gediegenheit der Arbeit. Ein Register aller, auch der nur am Rande besprochenen Heiligenkulte (etwa des hl. Olaf, des hl. Quirin usw.) würde das noch deutlicher machen. Sehr lehrreich und nützlich sind die zahlreichen Kartenskizzen, welche auch die denkbar feinsten Unterschiede einbeziehen (z. B. den Unterschied der Attribute eines Heiligen). Der Verfasser, der den Atlas zur deutschen Volkskunde herausgibt, ist hier ganz im Element. Das Buch ist ohne Zweifel das Ergebnis jahrelanger kritischer und mühseliger Arbeit und darf als Paradigma für ähnliche Studien gelten. Daher rechtfertigt sich auch der allgemeine Titel des vornehm ausgestatteten Werkes. I. MÜLLER OSB

Southern, R. W. : Gestaltende Kräfte des Mittelalters. Das Abendland im 11. und 12. Jahrhundert. Deutsche Übersetzung aus dem Englischen von Friedrich SCHÖNE. – W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960. 265 S.

Die Geschichtsepoche, die wir nach der üblichen (als nicht glücklich schon längst erkannten, aber noch nicht durch eine bessere, die sich durchgesetzt hätte, abgelösten) Bezeichnung Mittelalter nennen, war in ihrer Struktur einzigartig, aber auch einmalig ; denn die Geschichte wiederholt sich nicht. « Einmalig » soll aber nicht bedeuten, daß sämtliche die damalige Welt konstituierenden Faktoren nachher aufgehört hätten, fortzuwirken und das religiöse, politische, gesellschaftliche oder geistige Leben auch weiterhin maßgebend zu beeinflussen. Neben zeitbedingten Elementen stehen übergeschichtliche Energien, die, einmal aufgebrochen, in eine Nation, Völkergemeinschaft oder auch in die ganze Welt eingegangen sind. Als zeitbedingt sind sicher anzusehen die beiden ersten vom Verfasser erwähnten gestaltenden Kräfte des Mittelalters : die gesellschaftliche Struktur und die Ordnung des christlichen Lebens. Der Ordo-Gedanke kam darin zum Ausdruck, daß es nicht bloße Klassen gab, die ineinander übergehen, sondern abgesonderte Stände mit strenger Gliederung, wobei man in der Darstellung von Southern den Stand des Klerus vermißt, der doch in seiner doppelten Erscheinung als Welt- und Ordensklerus eine führende Rolle spielte als alleiniger Träger der höheren Kultur, wenigstens bis zum 13. Jahrhundert. Was die Ordnung des christlichen Lebens betrifft, so hat der Verfasser die gegenseitige Durchdringung des kirchlichen Lebens und des politischen Staatswesens als das entscheidende Merkmal herausgestellt und ebenso mit Recht in Gregor VII. den die Entwicklung vorantreibenden Exponenten gesehen. Von besonderem Interesse für die Geistesgeschichte ist das dritte tragende Fundament der mittelalterlichen Welt « Forschung und Wissenschaft », ein Element, das zum eisernen Bestand der abendländischen Welt wurde. Wie die theologische Denkarbeit der abendländischen Völker, ihre differenzierte Frömmigkeit und das

an den Römern geschulte Rechtsdenken in die Substanz der Kirche eingegangen sind, so hat das damals geschaffene Geistesgut überhaupt die Jahrhunderte überdauert. Vor allem verdient hier Beachtung das Aufkommen und die Entwicklung des Universitätswesens. – Southern bietet eine großartige Zusammenschau. Die Anmerkungen liefern weitere Hinweise. Für die Übersetzung hätte man in der Bibliographie eine stärkere Berücksichtigung bzw. Ergänzung der deutschsprachigen Literatur gewünscht. Da das Buch nicht nur für Fachgelehrte, sondern auch für an der Entstehung unserer Welt interessierte Laien geschrieben ist, wurden die lateinischen Texte übertragen, was sicher von vielen dankbar aufgenommen wird.

G. GIERATHS OP

Vicaire, M.-H., OP : Geschichte des heiligen Dominikus. Band I : Ein Bote Gottes. – Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962. 375 S.

– – Histoire de Saint Dominique. Vol. I : Un homme évangélique. – Les Editions du Cerf, Paris 1957. 397 p.

Um es gleich vorauszuschicken : Hier wird das ideale Modell einer Biographie geboten. Als die französische Originalausgabe erschien, waren sich der Dominikanerorden ebenso wie die Gelehrtenwelt darüber klar, daß es sich nicht um eine Lebensbeschreibung neben andern handelt, sondern schlechthin um *die* Biographie des heiligen Dominikus, über die man, wenn überhaupt, so doch in absehbarer Zeit nicht hinauskommen wird. Darum gebührt dem Verfasser, der Übersetzerin und nicht zuletzt dem Herder-Verlag ein besonderer Dank, daß der erste Band dieses hervorragenden Werkes bereits in deutscher Sprache vorliegt. Wenn einer die wissenschaftlichen und konstruktiven Voraussetzungen für eine solche Arbeit hatte, dann war es M.-H. Vicaire, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz, dessen gediegene frühere Studien ihn schon als international anerkannten Meister auf diesem Gebiet qualifiziert hatten (z. B. La Bulle de confirmation des Prêcheurs. Revue d'histoire ecclésiastique 47 [1952] 176-192 ; Saint Dominique de Caleruega d'après les documents du XIIIe siècle, Paris 1955 ; Saint Dominique en 1207. AFP 23 [1953] 335-345 ; Fondation, approbation, confirmation de l'ordre des Prêcheurs. Rev. d'hist. eccl. 47 [1952] 123-141, 586-603 ; in Zusammenarbeit mit P. Mandonnet : Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre, 2 t., Paris-Bruges 1938).

Die oft vertretene Ansicht, der Quellenbefund über Leben und Werk des heiligen Dominikus sei wenig ergiebig, wird treffend dadurch überwunden und widerlegt, daß der Verfasser eine Menge verfügbaren, gesicherten Tatsachenmaterials aufgezeigt und herangezogen hat : etwa hundertfünfzig Urkunden aus der Gründungszeit des Ordens wie einige Briefe ; der Libellus Jordans von Sachsen über die Anfänge des Predigerordens ; die Dokumente aus dem Heiligsprechungsprozeß mit den zwei Informationen von Bologna und Prouille-Pamiers ; einige Chroniken ; beispielhafte Berichte über den heiligen Dominikus in Sammlungen zum Gebrauch für Prediger ; die gesammelten Dokumente des Dietrich von Apolda († nach 1297) ; die Sammlertätigkeit des Bernard Gui zu Beginn des 14. Jahrhunderts (die ersten Kon-

stitutionen des Ordens, Akten aus den General- und Provinzialkapiteln, persönliche und den Konvent betreffende Notizen). Diese Quellen, die Vicaire zum Teil selber aufgespürt, zum Teil sorgfältig geprüft hat, sind überzeugend analysiert, die Sekundärliteratur in erfreulicher Sorgfältigkeit verarbeitet. Da alle geschichtlichen Persönlichkeiten und die von ihnen geprägten und ausgestrahlten Ideen mit den historischen, kulturellen und religiösen Verhältnissen eng verflochten sind, hat der Verfasser gleichzeitig ausführlich den zeitgeschichtlichen Hintergrund gezeichnet : die schismatischen Bewegungen der Katharer und Albigenser, das Städtewesen im Raum Carcassone, Narbonne, Montpellier, Toulouse, die Geschlechterkämpfe und Kriege, das Söldnerunwesen im Zusammenhang mit dem albigensischen Kreuzzug, die konkrete Lage, in der sich die damalige Kirche befand. Auf diese Weise ist ein Werk von Format entstanden, das die Forderungen einer echten geschichtlichen Darstellung voll und ganz erfüllt : Erforschung und Darlegung der Tatsachen sowie Ganzheitsbetrachtung als historische Zusammenschau. Die exakte Feststellung eines Faktums und genauere Untersuchung eines Textes garantieren erst die eigentlichen Grundlagen für eine angemessene geschichtliche Darstellung und Interpretation. Die Ganzheitsbetrachtung besagt gewissermaßen einen Querschnitt durch die geschichtliche Situation, innerhalb derer ein bestimmtes Ereignis oder eine bestimmte Persönlichkeit gehandelt hat und fixiert wird. Beiden Forderungen ist Vicaire gerecht geworden. Damit hat er die letzte und höchste Aufgabe der Geschichtsforschung erreicht : die historische Wahrheit.

Das eigens zu betonen, besteht eine besondere Veranlassung. Denn die Idee des heiligen Dominikus hat gewisse historische Auslegungen erfahren, die sehr umstritten, um nicht zu sagen abzulehnen sind. Diese Frage gehört allerdings inhaltlich mehr in den zweiten Band, bei dessen Rezension darauf eingegangen werden soll. Jetzt schon darf aber ganz deutlich das Eine herausgestellt werden, daß diese Dominikusbiographie Vicaires dem Quellenbefund ebenso entspricht wie der Tradition des Ordens.

Der erste Band schildert das Werden des Heiligen, seine Herkunft, Ausbildung und seine Stellung in Welt und Kirche bis zur Gründung der ersten Kommunitäten in Prouille und Toulouse und bis zum Aufbruch des heiligen Dominikus zum vierten Laterankonzil im November 1215, wo er Papst Innozenz III. « um Bestätigung eines Ordens » bat, wie Jordan von Sachsen es formuliert hat. Vier Anhänge vervollständigen und ergänzen Leben und Wirken des Heiligen während dieser Jahre : Ausgrabungen, Bauarbeiten und Restaurationen in Caleruega (1952-55) ; die Familie des heiligen Dominikus ; Kastilien innerhalb der politischen Konjunktur Europas zu Beginn des 13. Jahrhunderts ; das Apostolat des heiligen Dominikus zu Toulouse im Jahre 1210. Die 107 Seiten umfassenden Anmerkungen geben einen Überblick über alle mit dem Leben des Heiligen zusammenhängenden Fragen und Schriften. Nicht unerwähnt bleiben soll die flüssige Art der Darstellung und die glatte Übersetzung, wenn auch der Übersetzerin Josephine Enenkel leider einige zum Teil sinnwidrige Übersetzungsfehler unterlaufen sind. Es wäre gewiß zum Vorteil des Werkes, daß dem II. Band eine Liste wenigstens der wichtigsten Errata und ihrer Korrekturen beigefügt würde. Doch alles

in allem ist nicht nur zu wünschen, sondern man kann auch mit großer Zuversicht hoffen, daß auch der deutschen Ausgabe des einmaligen Werkes ein weites Echo und ein großer Erfolg beschieden sein wird. G. GIERATHS OP

van den Oudenrijn, Marcus Antonius, OP : Linguae Haicanae Scriptores Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii citra Mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt. – Francke Verlag, Bern-München 1960. 336 S.

Diese in bewundernswerter und vorbildlicher, wissenschaftlich exakter und mühseliger Kleinarbeit durchgeführte, auf vierzigjährigen Quellenforschungen (als Auftakt erschienen 1920 in den Analecta O. P. die « Annotationes bibliographicae armeno-dominicanae ») beruhende Studie konnte nur von einem hervorragenden Kenner auf diesem Gebiet vorgelegt werden. Der Verfasser hat sich damit sowohl ein bibliographisches wie historisches Verdienst erworben. Notizen und Auszüge aus etwa 400 Handschriften und rund 50, meist sehr seltenen Druckwerken, bieten eine Übersicht über die mehrere Jahrhunderte (von der ersten Hälfte des 14. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts) umfassende, fast unübersehbare armenische Übersetzungs- und Bearbeitungsliteratur aus der Hand von Dominikanern. Damit ist zugleich eine historisch wertvolle Arbeit geleistet. Denn es finden sich auch viele Angaben über einige armenische Klostergenossenschaften, deren Geschichte bisher nur wenig behandelt worden ist. Besonders berücksichtigt werden die dominikanische Unionsarbeit in Armenien und die Kongregation der « Fratres Armeni citra Mare consistentes ».

Dank der Initiative Bartholomäus' de Podio OP (auch B. von Bologna oder B. der Kleine genannt, Bischof von Maraghah in Persien, † 1333) und des Armeniers Johannes von Qrhnay = Kherni († nach Mitte des 14. Jahrhunderts) entstand zum Zwecke der Union der armenischen Kirche mit Rom eine (zwischen 1344 und 1347 kanonisch errichtete) Kongregation, deren Mitglieder bekannt sind als « Unitoren ». Sie übernahmen von den Dominikanern die Regel des hl. Augustinus und den größten Teil der Konstitutionen, Brevier und Missale wie auch die theologische Literatur (alles in armenischer Sprache), unterstanden seit 1356 dem Dominikanergeneral und seit 1583 als vollberechtigte Provinz dem Orden (Provinz der « Armenier von Naxiwan » = Nachitschawan, seit dem 14. Jahrhundert Missionsbistum ; Gams führt die Reihe der Bischöfe, meist Dominikaner, bis 1732 auf). Ende des 18. Jahrhunderts starb die Provinz aus, die letzten Nachrichten datieren bis in das Jahr 1813. « Die Geschichte dieser Dominikanermission ... ist fesselnd wie nur irgendeine moderne Missionsgeschichte » (W. Neuß : Die Kirche des Mittelalters, 2. Aufl., Bonn 1950, S. 298). – Von den Unitoren ist zu unterscheiden der « Ordo Fratrum Armenorum S. Basilii », auch als « Ordo Armenorum citra Mare » bezeichnet : aus Cilicien (Armenia minor) geflüchtete armenische Mönche, die in Italien schon seit 1304 nachweisbar sind und zusammengeschlossen wurden, wie die Unitoren die dominikanische Lebensform übernahmen und von Innozenz VI. dem Dominikanergeneral unterstellt wurden. Ihre Geschichte wird von 1356 bis 1650 verfolgt.

Neben den geschichtlichen Notizen sind noch die liturgischen Bücher, die Predigten und Predigtbücher sowie die theologischen und sonstigen Schriften aufgeführt. Das umfassende Material ist vorzüglich geordnet ; neun Indices erleichtern den Gebrauch des Werkes, das ursprünglich als orientalischer Nachtrag zu Quétif-Echard's « Scriptores Ordinis Praedicatorum » gedacht war. Die Arbeit ist und bleibt ein wertvolles Nachschlagewerk und eine Fundgrube für die Bibliographie des Dominikanerordens, gibt aber zugleich wichtige und interessante Einblicke in die Dominikanermission und in die Unionsbestrebungen, die der Orden auch als eine seiner Aufgaben angesehen hat und ansieht. G. GIERATHS OP

Walz, Angelo, OP : I Domenicani al Concilio di Trento. – Herder, Roma 1961. XVI-438 p., 2 illustrazioni.

Die Darstellung eines Konzils ist nicht damit erschöpft, daß der Gang der Verhandlungen geschildert wird. Um zu einem einigermaßen wahrheitsgetreuen Bild zu kommen, muß neben den religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Einflüssen der Zeit vor allem auch die Zusammensetzung der Konzilsteilnehmer berücksichtigt werden ; denn daraus ergeben sich wichtige Hinweise für deren Haltung und Orientierung bei den einzelnen Tagungen. Auf diesem allgemeinen Hintergrund sind bereits Monographien über die italienischen (G. Alberigo, I Vescovi italiani al Concilio di Trento, Florenz 1959) und spanischen Teilnehmer des Konzils von Trient (C. Gutiérrez, Españoles en Trento, Salamanca 1951) erschienen, hinter denen die Arbeit von Walz in keiner Weise zurücksteht.

Für das Tridentinum hat das Studium der einzelnen Gruppen von Konzilsvertretern eine besondere Bedeutung ; denn das Konzil mußte, trotz der mehrfachen Einberufungsversuche, in gewissem Sinne unvorbereitet alle vorhandenen Strömungen katholischer Erneuerung mühsam sammeln, und diese Strömungen waren sehr verschiedenartig. Bekanntlich gab es auf dem Konzil – mit Ausnahme der zweiten Periode – eine starke italienische Mehrheit, die sich natürlich auch bei den insgesamt 126 Erzbischöfen, Bischöfen und Theologen aus dem Dominikanerorden bemerkbar machte, mit denen zahlenmäßig einigermaßen höchstens noch die spanischen Dominikaner konkurrieren konnten. Heute ist die Ansicht längst abgetan, daß die italienischen Konzilsteilnehmer wie ein Bremsklotz gewirkt hätten, durch den die Freiheit des Konzils vernichtet gewesen wäre. Auch die Dominikanertheologen zeigten sich den damaligen Problemen aufgeschlossen. Es würde zu weit führen, auch nur einige verdienstvolle Köpfe besonders hervorzuheben. Aber man darf sagen – Walz weist das im einzelnen nach –, daß sie alle ihren Standpunkt entschieden vertreten haben und maßgebend beteiligt waren an der Diskussion, Präzisierung und endgültigen Formulierung mancher entscheidender Glaubensdekrete (Schrift und Tradition, Erbsünde und Rechtfertigung, Opfercharakter der Messe) und Reformbestimmungen (Residenzpflicht der Bischöfe, Ausbildung der Kleriker, Klausur u. a.).

Nach H. Jedin, dem besten Kenner des Trienter Konzils, liegt « das Heil der Geschichte ... im Detail » (Geschichte des Konzils v. Trient II,

Freiburg/Br. 1957, S. 407). Walz hat durch seine Studie das Verständnis des Tridentinums vertieft, indem er neue Einblicke gibt in die Konzilsverhandlungen sowie den Anteil der Dominikanertheologen auf den verschiedenen Tagungsperioden und damit ihren Gesamtbeitrag am Konzil herausstellt.

G. GIERATHS OP

In Benedictione Memoria. Gesammelte Aufsätze zur Hundertjahrfeier der Kölner Provinz der Redemptoristen, herausgegeben vom Ordensseminar Geistingen. – Hofbauer-Verlag, Bonn 1959. 311 S., 12 S. Bildanhang.

Es ist eine Pflicht mitbrüderlicher Verbundenheit und aufrichtiger Dankbarkeit, des hundertjährigen Bestehens der (bis 1955 « norddeutschen », jetzt) Kölner Redemptoristenprovinz zu gedenken, die in schwerer und schwerster Zeit eine rege und bedeutsame Tätigkeit in Seelsorge und Wissenschaft entfaltet hat. Die Festschrift, die aus Anlaß des Jubiläums (1959) vom Ordensseminar Geistingen/Rhld. herausgebracht wurde, gibt zunächst einen Einblick in die verwickelten Verhältnisse, die zur Gründung der Kongregation geführt haben. Aus der Lehre des heiligen Alfons von Liguori ist sein Bild vom Menschen herausgegriffen. Klemens Maria Hofbauer wird vor allem in seinem Wirken für Deutschland dargestellt. Eine Schilderung der religiösen Lage im Deutschland der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts leitet über zum Auf- und Ausbau der Provinz, die heute 20 Niederlassungen zählt: Entstehungsgeschichte, Volksmissionen, Heranbildung des Ordensnachwuchses im Juvenat und Ordensseminar, eine statische Übersicht über die personelle Entwicklung der Provinz. Als anerkanntes Merkmal der aufreibenden Volksmissionsarbeit der Redemptoristen darf ihre Zeitnähe und Aufgeschlossenheit angesehen werden, wodurch nach dem Ersten Weltkrieg die « Hausmissionen » geschaffen wurden, um durch einen stärkeren Kontakt zwischen Missionaren und Gläubigen vor allem den Abseitsstehenden nachzugehen. Aus der Erkenntnis, daß die Volksmission als außerordentliches Seelsorgsmittel noch mehr in den Gang der ordentlichen Seelsorge eingeschaltet und Dauereinrichtungen des Laienapostolates als Zellen der Verchristlichung des Milieus gegründet werden müssen, entstand nach dem Zweiten Weltkrieg die sog. « Neue Mission », die wiederum zur heute vielfach praktizierten « Gebietsmission » drängte, wodurch ein durchschlagender Einfluß auf die christliche Atmosphäre eines Bezirkes ausgeübt und erzielt werden soll.

Das Studienhaus in Geistingen steht ganz in der Tradition des Ordens, wenn es in der Vermittlung und Weitergabe der Lehre des heiligen Thomas Verpflichtung und Auftrag sieht. Ohne Übertreibung darf gesagt werden, daß das Geistinger Ordensseminar eine der wenigen Inseln in Deutschland ist, wo das thomistische Geistes- und Gedankengut intensiv gepflegt wird. In der Liste des Lehrkörpers findet man Fachleute, die in der wissenschaftlichen Welt längst einen Namen haben, auch über Deutschland hinaus. Die freundschaftlich enge Zusammenarbeit mit dem Studienhaus der deutschen Dominikaner zu Walberberg soll hier ebenso dankbar erwähnt werden wie die Mitarbeit an dieser Zeitschrift, die viele wertvolle Beiträge der Geistinger Patres bringen konnte.

Die Festschrift will, wie es im Vorwort heißt, « an einem ganz kleinen Kapitel der großen Kirchengeschichte schreiben ». Dieses Ziel ist zweifellos erreicht. Denn die Tätigkeit der Kölner Redemptoristenprovinz ist nicht nur von Bedeutung für die eigene Ordens- und Provinzgeschichte, sondern ebenso für die gesamte Ordensgeschichte, aber auch für den modernen Katholizismus innerhalb und außerhalb Deutschlands, an dem sie maßgebend mitgeformt hat und mitformt. G. GIERATHS OP

Katechetik

Katechetisches Wörterbuch. Herausgegeben von Leopold LENTNER in Verbindung mit Hubert FISCHER, Franz BÜRKLI und Gerard FISCHER. – Herder, Freiburg i. Br. 1961. XVI S., 822 Sp., 17* S.

Das Erscheinen dieses Wörterbuches zeugt von der lebendigen Arbeit, die seit einigen Jahren in Glaubensunterweisung und Verkündigung geleistet wird. Ein Katechetisches Wörterbuch herauszugeben ist ein Wagnis. Die Aufgabe ist nicht leicht, denn Katechetik und Katechese stehen allzusehr im Schnittpunkt verschiedenster Probleme. Probleme nicht eines einzigen, sondern mehrerer Wissenschaftsbereiche, nämlich der Theologie, der Psychologie und der Pädagogik. Probleme aber auch der Zeit. Darum dürfte ein solches Werk es immer besonders schwer haben, ausgeglichen zu erscheinen, denn vieles ruft immer wieder neu nach Überlegung und Lösung. Es sei daher dankbar anerkannt, daß die Herausgeber dieses Wagnis auf sich genommen haben, um der christlichen Verkündigung einen Dienst zu leisten.

Über 160 Fachleute bearbeiten in 822 Spalten eine Vielfalt von Stichworten. In diesen wird uns aus katechetischer Sicht eine Bestandesaufnahme von pädagogischen, psychologischen, didaktischen und theologischen Erkenntnissen geboten. Das Wörterbuch bemüht sich, diese Erkenntnisse zu verarbeiten und auf die Katechese und Erziehung hin auszuwerten. Darüber hinaus wird versucht, durch Anregungen und Richtlinien dem Katecheten in der konkreten Arbeit den Weg zu weisen.

Die weite Fragestellung, der Zuschnitt der Theorie auf die Unterweisung und die große Zahl von Mitarbeitern bringen es mit sich, daß nicht alles ausgeglichen und einheitlich erscheint, und daß einzelnen Artikeln im Vergleich zu andern zu große Bedeutung beigemessen wird. (Man vergleiche *Landjugend* u. ä., etwa sieben Spalten, mit *Stadtkind*, eine Spalte.)

Wertvolle Artikel zeigen, daß es möglich ist, tiefe theologische Kenntnis mit dem sicheren Blick für katechetische Fragen zu verbinden. (Vgl. *Sakramente, Eucharistie, Beichte, Leben mit Gott, Gebet* usw.) Das ist erfreulich. Denn bedenkt man die heutige Spezialisierung und die zur fruchtbaren Katechetik notwendige Erfahrung, so versteht man, daß sich einer theoretischen Kenntnis der Theologie oder der Psychologie nicht ohne weiteres der Blick für die religionspädagogischen Fragen beigesellt. Was übrigens umgekehrt genauso gilt. Und gerade daher rührt es vielleicht, wenn man zuweilen den

Eindruck hat, einige Artikel könnten theologischer und biblischer verfaßt sein. Ganz allgemein zeugen aber die theologischen Artikel von einer sicheren Hand, die das Notwendige knapp und klar berichtet.

Folgendes haben wir uns beim Durchblättern notiert. Im Artikel über die *Liebe* wünschte man sich zu dem, was grundlegend über die Erziehung zur Liebe gesagt wird, eine weitere Darlegung der Liebe Gottes zum Menschen und der Erziehung dazu. Der wichtige Artikel über die *Moral* beginnt mit dem Satz: « M. ist der Inbegriff der sittlich verpflichtenden Normen. » In einem auf biblisch theologischer Grundlage fußenden Katechetischen Wörterbuch enttäuscht diese Verengung der Moral auf Pflichten, Normen und Forderungen. Erfreulicherweise korrigiert der Artikel *Leben mit Gott* diese Sicht, denn sein Blickfeld ist weiter und befriedigender.

Viele Stichworte werden sehr gut zum katechetischen Anliegen in Beziehung gebracht. So etwa der kurze, treffende Artikel über den *Sammeltrieb* oder jener über das *Spiel und die religiöse Erziehung*. Bei andern wünschte man sich diesen Ausbau gerade wegen der damit verbundenen pädagogischen Problematik, z. B. für die Stichworte *Oekumenische Bewegung, Lehramt, Jungfräulichkeit*. Überhaupt sähe man es gerne, wenn das eigentlich Katechetische noch mehr zum Wort käme, vielleicht auf Kosten der Darlegung von geschichtlichen und organisatorischen Fakten. Vielleicht könnte man auch das beschränken, was man in anderen Werken (CIC, LThK usw.) ausführlich behandelt findet.

Bei den einzelnen Artikeln finden sich meistens gute, ja ausgezeichnete Bibliographien, die man dankbar benützt. So bietet der Artikel *Sexualpädagogik* rund 50 Titel. Anderswo fehlt die Bibliographie leider ganz. So bei *Jugendbildung, Jugendbewegung, Jugendführung, Oekumenische Bewegung* usw. Andere, gerade auch zeitbedingte Artikel, schließen ihre Bibliographie mit den Jahren vor 1940. (Vgl. *Generationenproblem, Jugendpredigt, Masse* ...)

Sicher würde mancher zu der Vielfalt des Gebotenen noch andere Stichworte wünschen. Ein sehr nützliches 17-seitiges Register wertet jedoch die Artikel so aus, daß das Wörterbuch zu einem guten Arbeitsmittel wird.

Diese Bemerkungen möchten zeigen, daß es sich lohnt, sich eingehend mit dem Wörterbuch zu beschäftigen und es zugleich als Arbeitsmittel zu benützen. Jenen, die sich mit den vielschichtigen Problemen der christlichen Unterweisung auseinandersetzen müssen, wird es eine wertvolle Hilfe bedeuten.

L. Stampa OP

Berz, August: Geschichte des Katechismus im Bistum Basel. (Studia Friburgensia, Neue Folge, 25.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. xv-259 S.

Ein Werk, das alle, die mit Katechese praktisch oder theoretisch zu tun haben, von der ersten bis zur letzten Seite fesselt. Denn es bietet nicht eine trockene Aufzählung der im Bistum Basel verwendeten Katechismen, sondern schildert auf Grund eingehender Quellenstudien die geistesgeschichtlichen und politischen Umstände, die zur Einführung der verschiedenen Katechismen führten.

Im ersten Teil ist die Rede von den Katechismen im alten Bistum Basel und in den ihm später angeschlossenen Gebieten. Schon hier findet der Leser viel Interessantes. Die Tatsache, daß im Handschriftenbestand der Universitätsbibliothek Basel viel Katechetisches aus der Zeit des Mittelalters vorhanden ist, zeigt deutlich, daß das Mittelalter nicht ein katechetisches Vakuum war, wie auch neuere Autoren meinen.

Im zweiten, bedeutend größeren Teil werden die Katechismen im neuen Bistum Basel (von 1828 bis heute) besprochen. Bei der Einführung eines Diözesankatechismus hatten besonders die Bischöfe Josef Anton Salzmann (1828-1854) und Carl Arnold Obrist (1854-1862) gegen große Widerstände zu kämpfen. Diese Schwierigkeiten gingen von einzelnen Diözesanständen aus, die, getreu ihrer staatskirchlichen Auffassung, die Kirche auch in rein religiösen Angelegenheiten bevormunden wollten. Daß diese Gegnerschaft gegen die Katechismen sich auch auf methodische Mängel berufen konnte, zeigt sich daraus, daß der große Katechismus von Bischof Obrist nicht weniger als 1554 Fragen zählte.

Sehr aufschlußreich ist die Beurteilung des von Bischof Lachat herausgegebenen Katechismus, der im Großen und Ganzen von Deharbe abhängig ist. Hier zeigt sich mit aller Deutlichkeit der Unterschied zwischen den Auffassungen von gestern und heute. Berz wendet auf ihn ein Wort von Alban Stolz an, das dieser über die damaligen Katechismen schrieb : Man könne sie « lesen, ohne dabei im geringsten erwärmt zu werden, so wenig, als wenn man eine Sammlung von Landesverordnungen liest. Sie gleichen oft einem ausgesottenen Skelett. » In der Eucharistielehre wurde in diesem Katechismus vor allem die Realpräsenz behandelt. Die liturgische Gestalt der Messe wurde nicht aufgezeigt. Die Rolle der Gläubigen im Meßopfer beschränkt sich auf das andächtige Beiwohnen. Die Lehre von der Kirche wird einseitig hierarchisch und gegenreformatorisch aufgefaßt. Ihre göttliche, übernatürliche Seite wird kaum beachtet. Kirche und Gnade werden nicht in ihrer Verbindung mit dem heiligen Geist gesehen.

Wertvoll sind die im Anhang beigefügten Dokumente und die Bibliographie der Katechismen und der katechetischen Literatur aus dem Bistum Basel, die Werke von 1474 bis 1958 umfaßt. B. Drack OSB

Thome, Alfons: Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung. (Religionspädagogische Grundrisse, I : Berufsschule.) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 200 S.

Der um die religiöse Unterweisung hochverdiente Patmos-Verlag, der bereits die geschätzte Reihe « Schriften zur katechetischen Unterweisung » herausgibt, legt mit diesem Bändchen einen soliden Grundstein zu einer weitern katechetischen Schriftenreihe : « Religionspädagogische Grundrisse ». Der Verfasser ist Dozent an der Pädagogischen Hochschule in Trier. Das Buch gliedert sich in die Teile : Berufsschule und Religionsunterricht ; die Problematik der Berufsschuljugend in pastoralpädagogischer Sicht ; Personale Glaubens- und Gewissensbildung als phasen- und zeitgemäße Aufgabe des Religionsunterrichts an den Berufsschulen ; Methodische Fragen. Es wird

in dieser Schrift Wesentliches gesagt über die psychische und religiöse Einstellung und Entwicklung der Reifejahre, über personale Glaubens- und Gewissensbildung, Gebets- und Sakramentenerziehung. Ein Arbeitsplan und reiche Literaturangaben zu den einzelnen Themenkreisen vervollständigen das Ganze. Wenn der Verfasser mit Recht die Schaffung einer entsprechenden dokumentarischen Quellensammlung für den Religionsunterricht an den Berufsschulen für vordringlicher hält als ausgearbeitete Rezeptkatechesen (S. 189), so möchten wir gerade ihn bitten, eine solche Sammlung zu schaffen. Er würde damit der gesamten Jugendseelsorge einen großen Dienst erweisen.

A. Berz

Grütters, Friedrich: Realschule heute und katholischer Religionsunterricht. (Religionspädagogische Grundrisse, II: Real-[Mittel]-Schule.) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 125 S.

Die Realschule, wie sie jetzt in Deutschland besteht, nimmt eine Mittelstellung zwischen Volksschule und Gymnasium ein und schließt mit der « mittleren Reife ». Sie ist eine weiterführende Schule für solche Knaben und Mädchen, die gute geistige Begabung mit Neigung zu einem praktischen Beruf verbinden. Im deutschen Volksschulwesen ist ihr das 7. bis vorläufig 10. (endgültig 11.) Schuljahr zugewiesen. Ihre Bedeutung wächst ständig und dementsprechend auch die Dringlichkeit einer gediegenen religiösen Unterweisung der stark ansteigenden Zahl der Realschüler. Deshalb ist es zu begrüßen, daß F. Grütters in Zusammenarbeit mit andern bewährten Realschulkatecheten eine Didaktik des Religionsunterrichtes an Realschulen schuf und einen Arbeitsplan für die einzelnen Klassen vorlegt. Die einzelnen Teile seines Buches behandeln: Stellung und Aufgabe der Realschule im Rahmen des deutschen Bildungswesens; fachliche Zurüstung und persönliche Qualitäten des Realschulkatecheten; die Gestaltungsprinzipien des Religionsunterrichtes an Realschulen; Arbeitsziele und detaillierter Arbeitsplan für die einzelnen Klassen; Hilfsmittel für den Unterricht. Mit dieser Schrift ist für die Realschulkatechese (in Deutschland) und die Christenlehre (in der Schweiz) eine sowohl material-kerygmatisch wie formal-didaktisch wohldurchdachte Arbeitshilfe bereitgestellt.

A. Berz

Andreae, Fritz – Christian Pesch: Handbuch zur katholischen Schulbibel: Altes Testament. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 483 S.

Leitheiser, Ludwig – Christian Pesch: Handbuch zur katholischen Schulbibel: Neues Testament. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 762 S.

Systematische Hilfswerke für den Bibelunterricht gibt es im deutschen Sprachraum seit genau einem Jahrhundert. 1858/59 gab der um die Förderung des biblischen Geschichtsunterrichts eifrig bemühte J. J. Schumacher ein zweibändiges « Handbuch zur Erklärung der heiligen Geschichte des Alten und Neuen Testamentes » heraus. Gleich darauf, 1861-65, erschien das ebenfalls zweibändige « Handbuch der Biblischen Geschichte » des Schulbibel- und Katechismusverfassers Ignaz Schuster. 1882 folgte der umfang-

reiche « Praktische Kommentar zur Biblischen Geschichte », der das eigentliche Lebenswerk des spätern Weihbischofs von Freiburg i. Br., Friedr. Justus Knecht, darstellt. 1937 erschien das « Handbuch zur Schulbibel » von Karl Kastner. Das schon bei seinem Erscheinen in Haltung und Inhalt antiquierte « Handbuch zur Schulbibel » (Freiburg i. Br. 1956) von Wilh. Bartelt vermochte weder exegetisch noch katechetisch zu befriedigen (vgl. meine Kritik in : Schweiz. Kirchenzeitung 126 [1958] 301-303).

Der erstaunliche Aufschwung der Bibelwissenschaften, die Umorientierung der Katechetik, die Neuausgabe der Schulbibel rufen nach einem neuen Kommentarwerk. Ein solches wurde im Auftrag des Bischöflichen Ordinariates Trier unter beratender Mitarbeit der Trierer Theologieprofessoren Heinr. Groß (A. T.), Ad. Knauber (Katechetik) und Franz Mußner (N. T.) von Fr. Andreae, Chr. Pesch und L. Leitheiser geschaffen und in gediegener Aufmachung von dem um die Katechese hochverdienten Patmos-Verlag herausgebracht.

Das Werk schließt sich in der Abfolge der Lektionen und in der gesamten Ausrichtung der neuen « Katholischen Schulbibel » (Neubearbeitung der Ecker-Bibel) an, ist aber auch im Unterricht mit andern Schulbibeln zu gebrauchen. Wie die Neuausgabe der Eckerbibel läßt sie sich von folgenden Grundsätzen leiten : bibeltreue Textgestaltung ; heilsgeschichtliche Orientierung ; Betonung der inneren Einheit von AT und NT und der Einzellektionen untereinander ; Katechese als Kerygma. Die Lektionen selber sind in die Stufen aufgegliedert : Besinnung, Hinführung, Darbietung, Vertiefung, Zusammenfassung, Aufgaben, Gebete. Diese Aufgliederung ist aber nur als Arbeitshilfe gedacht und will nicht den Unterricht im Sinne von Formalstufen festlegen. Es soll vielmehr dem Katecheten in einer durchgehend gleichen Ordnung das Material zur Verfügung gestellt werden, das er je nach der ihm konkret gestellten Aufgabe verarbeiten kann. Wertvoll ist auch die beigegebene bildkatechetische Erschließung der Illustrationen der « Katholischen Schulbibel », worin Allgemeingültiges über das Schulbibelbild im Bibelunterricht gesagt wird.

Sowohl die Haltung im Ganzen als auch die Erklärung im einzelnen stehen auf dem Stand der heutigen exegetischen und katechetischen Erkenntnisse. Vielleicht könnten da und dort (z. B. im Bericht über Paradies und Sündenfall, in der Jonasgeschichte) die literarischen Genera noch stärker beachtet und die Verbindungslinien zur Liturgie deutlicher ausgezogen werden. Auch hörte mancher Bibelkatechet gern noch etwas mehr über die Textgeschichte der einzelnen biblischen Schriften.

Alles in allem genommen liegt hier ein zuverlässiges, anregungsreiches Handbuch vor, das nicht nur für die Bibelkatechese, sondern auch zur Vorbereitung von Homilien und Bibelrunden wertvolle Dienste leisten wird.

A. Berz

Filthaut, Theodor : Grundfragen liturgischer Bildung. (Schriften zur katechetischen Unterweisung, Bd. 7.) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 144 S.

Theodor Filthaut, Professor für Religionspädagogik und Liturgik an der Universität Münster, schlägt mit diesem Buch eine Brücke von der Wissenschaft zur Praxis. Es werden nicht archäologisch-historische Anekdoten für den Religionsunterricht dargeboten, sondern die heilstheologischen und religionspädagogischen Grundlagen zum Verständnis der Liturgie und zu deren rechtem Vollzug aufgezeigt. Es ist erfrischend, wie unkompliziert und schlicht der Autor alles auszusagen versteht, ohne dabei an Tiefe zu verlieren. Obwohl es um « Grundfragen » geht, ist das Buch nicht theoretisch. Es bleibt immer im engen Kontakt mit dem Einheitskatechismus und bietet viele Anregungen, eine wesenhafte liturgische Erziehung in die religiöse Gesamterziehung einzubauen. Das Buch dürfte den Religionslehrern aller Stufen wertvolle Dienste leisten, nicht zuletzt darum, weil es, durch kluge Beschränkung und ohne wissenschaftlichen Ballast, auch vom vielbeschäftigten Religionslehrer noch zu bewältigen ist. F. DIETHELM OFMCap

---

Adressen der Mitarbeiter · G. Baum OSA, 95 St. Joseph's Street, Toronto 5, Ontario (Can.). – Prof. A. Berz, Regens, Salesianum, Fribourg. – J. Brantschen OP, rue du Botzet 8, Fribourg. – Prof. J. Brinktrine, Riemekestr. 46, Paderborn. – F. Diethelm OFMCap, r. Morat 235, Fribourg. – Dr. B. Drack OSB, Disentis. – lic. theol. A. Eichenberger OP, Rieterstr. 27, Zürich 2. – lect. theol. A. Esser OP, Salita del Grillo 1, Roma 2. – V. Flesch OFMCap, Bregenz. – Dr. G. Gieraths OP, St. Albert, Walberberg (Bez. Köln). – R. Goetschi, S. Gregorio al Celio 1, Roma (Ostiense). – Dr. T. Kreider OSB, Mariastein (SO). – R. Mahnig OP, r. du Botzet 8, Fribourg. – Dr. J. Martin, Sulzberg (Allgäu). – lic. theol. I. Meyer, Höhenstr. 17, Reußbühl/Luzern. – Dr. I. Müller OSB, Disentis. – Univ.-Prof. J. H. Nicolas OP, Albertinum, Fribourg. – Univ.-Prof. O. Perler, Tafers (FR). – Univ.-Prof. C. Schedl, Mautern (Steiermark). – A. Schenker OP, r. du Botzet 8, Fribourg. – lic. theol. F. X. Schnider, Priesterseminar Solothurn. – lect. theol. L. Simeon OP, Albertinum, Fribourg. – lic. theol. L. Stampa OP, Rieterstr. 27, Zürich 2. – Univ.-Prof. H. Stirnimann OP, r. du Botzet 8, Fribourg. – Univ.-Prof. A. F. Utz OP, Albertinum, Fribourg. – G. Vassalli OP, r. du Botzet 8, Fribourg. – Dr. L. Volken MS, 3 Piazza Principessa di Sarsina, Roma 812. – A. Wagner OP, r. du Botzet 8, Fribourg. – J. H. Wansbrough OSB, Salesianum, Fribourg. – Prof. N. Wicki, Adligenswilerstr. 8, Luzern. – Dr. B. A. Willems OP, Albertinum, Nijmegen (Holl.). – Dr. C. Zimara SMB, Schöneck, Beckenried (NW). – U. Zwimpfer OP, r. du Botzet 8, Fribourg.