

**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:** 13-14 (1966-1967)

**Heft:** 2

**Rubrik:** Besprechungen

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 19.02.2026

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

# BESPRECHUNGEN

## DOGMATIK

**Jean-Hervé Nicolas: Dieu connu comme inconnu.** Bibliothèque française de philosophie. Desclée De Brouwer 1966. 431 p.

Le R. P. Nicolas, qui avait publié, il y a une vingtaine d'années, un premier ouvrage *Connaitre Dieu* où s'était affirmée sa pénétration de métaphysicien en même temps que son sens du mystère divin, est revenu sur ce même thème pour en faire l'objet d'une étude plus approfondie et plus technique. C'est assez dire que la connaissance de Dieu, l'exploration de ses diverses voies d'approche, le sentiment des capacités comme des limites de nos facultés connaissantes représentent un des axes principaux de sa réflexion théologique. Depuis le premier essai jusqu'à ce livre de la pleine maturité, on décèle, en effet, la continuité d'un effort et d'une méditation, l'expérience d'un maître qui n'a cessé de réfléchir sur le mystère de Dieu et sur la validité des démarches par lesquelles l'esprit s'y applique. Œuvre d'un métaphysicien de race qui ne perd jamais de vue la liaison entre les affirmations révélées sur Dieu et les certitudes premières de la raison philosophique, la possibilité pour celle-ci d'atteindre l'être et les transcendants avec l'ouverture illimitée de leur signification analogique. Mais œuvre aussi d'un vrai maître *in sacra doctrina* chez qui la rigueur des méthodes scientifiques n'a produit aucun dessèchement parce qu'elle demeure sensible aux enrichissements procurés à l'intelligence par la révélation des profondeurs divines comme aux intuitions savoureuses de la sagesse de l'Esprit Saint.

Ainsi, selon le propos souligné par l'auteur lui-même, ce livre ne poursuit aucune visée directement apologétique. Il ne prétend pas trouver les arguments les plus percutants et les plus efficaces pour convaincre l'athée et l'incroyant. Travail d'une intelligence éclairée par la foi, d'une intelligence qui ne démissionne pas mais qui se dépasse en s'ouvrant aux données de la Révélation, il entend avant tout établir la valeur noétique des affirmations sur Dieu, quelles que soient les voies par lesquelles se poursuit cette approche. Par le fait même cette étude répond à l'exigence première de l'intelligence en quête de Dieu et qui veut savoir la qualité d'intelligibilité de ses concepts et de ses jugements.

\*

Aussi le R. P. Nicolas commence-t-il par sonder la signification de l'affirmation de Dieu en montrant comment l'affirmation de l'être conduit à l'affirmation de l'Être premier. Car c'est bien l'insatisfaction radicale provo-

quée par le sentiment de l'indigence irréductible d'un être causé et contingent qui pousse à déboucher sur l'Être incausé dont la plénitude suffit à elle-même et rend intelligible tout ce qui, à des degrés divers, participe à sa richesse souveraine. Affirmation qui est nécessaire, qui est existentielle – puisque, au-delà des concepts elle s'achève dans l'intuition de l'être –, qui est transcendantalisante puisque son dynamisme la porte vers un être situé en dehors et au-dessus des êtres dépendants et finis –, qui enveloppe un paradoxe essentiel puisqu'elle affirme la réalité et les limites d'une connaissance. Soucieux de soumettre chaque résultat de notre enquête à une critique rigoureuse et exigeante, le R. P. Nicolas examine les conditions que nos concepts comme nos jugements doivent réaliser pour permettre la valeur de notre connaissance: c'est ainsi qu'il établit le privilège des concepts ouverts, des perfections pures sur les concepts fermés et les perfections mixtes lesquelles renferment une limitation foncière incompatible avec l'Être souverainement parfait. Il confronte la pluralité des attributs divins avec la simplicité absolue de Celui qui rassemble dans sa richesse toutes les perfections disséminées dans la création. Il passe au crible, selon les règles de l'analogie, les jugements qui, en empruntant les voies de la causalité, de l'excellence et de la négation, veulent transposer en Dieu les perfections découvertes dans les êtres limités et participés. Il compare l'efficacité des deux types de raisonnement: *a posteriori* – à partir des effets de la puissance divine –, *a priori* – par la raison explicative. Il institue la critique du langage théologique lui-même: langage théologique *propre*, qui désigne une réalité immatérielle, simple, éternelle, infinie, à partir de termes qui portent la trace de leur attribution à des êtres matériels, composés, situés dans le temps et limités dans leur perfection; langage théologique *impropre* ou métaphorique qui permet d'étoffer nos concepts humains mais dont la valeur doit être soigneusement définie sous peine de tomber dans les pièges de l'anthropomorphisme. Critique dont le R. P. Nicolas situe très bien la raison d'être toujours nécessaire: «C'est d'une façon vivante et continue que l'esprit doit contrôler, redresser, sublimer les instruments dont il se sert, afin de se tenir sans cesse à la pointe de son effort, en une connaissance qui affirme et respecte la transcendance de l'objet, au moment même où elle l'atteint» <sup>1</sup>.

\*

A cette exigence de critique, il continue de demeurer fidèle lorsqu'il s'agit d'établir la valeur des termes choisis par Dieu lui-même dans sa Révélation pour nous dire quelque chose de son mystère. Il rencontre aussitôt le problème préalable: comment, dans l'unité simple de Dieu, distinguer deux objets distincts de connaissance? Et comment ce second objet peut-il devenir lui aussi connaissable, puisqu'il doit l'être d'une manière ou de l'autre pour pouvoir être révélé? Le R. P. Nicolas constate d'abord que la raison voit qu'il y a un Dieu beaucoup plus qu'elle ne peut le savoir. Certes, ce Dieu offert dans la révélation de son mystère n'est pas un autre Dieu situé au-

<sup>1</sup> P. 169.

delà du Principe premier connu par la raison. C'est ce même principe mais connu dans ce qu'il est en lui-même, non dans ce qui, chez lui, est nécessaire pour justifier l'existence du monde et de nous-mêmes. Cette communication du mystère par Révélation est possible grâce à la transcendance de l'intelligible divin qui déborde tout intellect créé et grâce aussi à cette disponibilité – connue sous le nom de puissance obédientielle – où l'intelligence humaine se trouve par rapport à la Cause première qui peut l'utiliser et l'élever jusqu'au plan de l'intelligible absolu. Puissance obédientielle qui est certes non répugnance mais dont le R. P. Nicolas souligne aussi le caractère vital et personnel. Car Dieu ne donne pas une vie et des opérations toutes faites <sup>2</sup>, mais il donne à la personne et à l'intellect créé d'être le principe des opérations surnaturelles rendues possibles par l'habitus infus de grâce.

Dans la Révélation imparfaite – propre à cette vie en attendant la révélation parfaite de la vision béatifique – Dieu va se révéler à la créature par des mots humains au moyen desquels il pourra dire autre chose que ce qu'elle connaissait déjà. Tel est le paradoxe de la connaissance théologique qui comporte certes une illumination de l'esprit, mais qui laisse ce dernier dans l'obscurité d'un objet connu comme inconnu. Grâce à une nouvelle extension de l'analogie – analogie au deuxième degré –, Dieu nous fait atteindre un objet suprahumain, cette face cachée de son mystère qu'il nous révèle grâce à des concepts tirés de l'expérience humaine la plus humble et dont la valeur analogique est dissimulée sous les apparences de l'univocité <sup>3</sup>, mais dont nous apprenons la valeur transcendante à condition que nous ayons soin de les purifier et de les sublimer de manière à les rendre assez ouverts pour désigner des perfections pures. Ainsi même des concepts cachés sous le voile de la métaphore – dont le R. P. Nicolas souligne la valeur pédagogique –, pourront receler une intelligibilité authentique bien que cachée.

Dès lors, le jugement de foi, tout en assumant l'affirmation de l'Être absolu, atteint par les exigences de la causalité, va au-delà et nous fait affirmer des attributs que la seule causalité ne saurait découvrir bien qu'ils ne puissent être conçus eux-mêmes que par voie de causalité et qu'ils nous soient donnés comme l'explication suprême de tout: «En se révélant à l'homme, Dieu le révèle à lui-même et lui révèle le monde» <sup>4</sup>. En même temps, par un jeu de négations, les concepts – dont chacun est à la fois imparfait et complémentaire – se corrigent mutuellement tandis que la *via eminentiae* nous permet de porter à l'infini l'élément formel de ces concepts épurés grâce à la *via negationis*. Enfin, à partir de ces jugements, l'esprit progresse par raisonnements, non pas tant vers de nouveaux objets que vers l'approfondissement d'un intelligible inépuisable <sup>5</sup>. Le R. P. Nicolas insiste avec raison sur la compétence de la seule théologie pour entreprendre l'exploration des données

<sup>2</sup> P. 211.

<sup>3</sup> P. 242.

<sup>4</sup> P. 255.

<sup>5</sup> P. 264.

révélées à l'encontre de la tendance instinctive d'une certaine philosophie chrétienne à s'annexer l'ensemble du domaine de la connaissance de Dieu.

\*

Mais cette analogie théologique qui permet aux concepts tirés de l'expérience de dépasser leur signification originaire pour la hausser jusqu'à signifier valablement la vie intime du Dieu trinitaire va être elle-même dépassée par une autre forme de saisie de l'Être divin. En décrivant la démarche propre de l'expérience mystique, le R. P. Nicolas rappelle en même temps comment celle-ci fait intervenir un autre facteur que la connaissance, c'est-à-dire l'élan de l'amour et de l'affectivité et comment ce dynamisme nouveau ne s'accomplit nullement contre la connaissance ni en marge d'elle. Si cette expérience savoureuse des choses de Dieu ne comporte pas de nouvelles révélations, elle use d'un mode supra-humain de connaître qui permet au mystique de participer inchoativement à la manière dont Dieu se saisit lui-même <sup>6</sup>. L'auteur souligne avec perspicacité comment la connaissance mystique surmonte le divorce entre la connaissance et la vie, mais aussi comment elle a l'inconvénient – rançon de son privilège – d'être incommunicable par manque d'évidence objective. Elle ne saurait donc se substituer à la théologie conceptuelle dont la valeur est permanente. Mais le R. P. Nicolas rappelle aussi que si cette dernière conserve tous ses droits, elle est aussi au service de la sagesse contemplative vers laquelle d'ailleurs elle tend de tout son poids par la faim qu'elle creuse de cette saisie directe d'un Dieu que les concepts et les formules ne peuvent embrasser.

\*

Cette synthèse où chaque démarche de la connaissance est située, analysée, où chacun des paliers de cette ascension nous vaut un nouvel enrichissement de notre connaissance de Dieu et aussi un sens plus vif de notre inconnaissance, est vraiment digne de la grande tradition thomiste que la faveur actuelle pour une théologie essentiellement historique risque de déprécier. Cette étude où le respect du mystère s'accompagne d'une vue aussi pénétrante, aussi sereinement audacieuse des ressources de la raison, réalise pleinement la mission et les titres de noblesse d'une théologie qui veut être avant tout *l'intellectus fidei*. ALPHONSE MENOUD

**L'évêque dans l'Eglise du Christ.** Travaux du Symposion de l'Arbresle 1960, recueillis et présentés par H. Bouëssé et A. Mandouze. (Textes et Etudes théologiques.) – Desclée De Brouwer, [Bruges-Paris] 1963. 374 p.

Die Tagung kam gleich zu Beginn in den Genuß einer Untersuchung von P. Benoit, OP, dem bekannten Professor an der Bibelschule von Jerusalem, zum Thema: Les origines apostoliques de l'épiscopat. Rückgreifend auf jüdische und griechische Parallelen der neutestamentlichen Funktionen der

<sup>6</sup> P. 381.

*presbyteroi* und *episcopoi* zeigt er, wie im Gefolge der Ausbreitung der Kirche und der Festigung der Ortskirchen die Episkopen in homogener Entwicklung zu Nachfolgern der Apostel geworden sind, und wie sich schließlich der monarchische Episkopat herausbildete. *L.-M. Orrieux OP*, *Le corps épiscopal dépositaire de la foi et des sacrements*, präzisiert Grundlage und Bedeutung der unfehlbaren Glaubensüberlieferung durch das bischöfliche Kollegium. *Ch. Duquoc OP*, *Tête et corps dans le collège épiscopal – infallibilité fonctionnelle et graduée, l'impossible dilemme*, behandelt die alte Frage nach dem einzigen oder doppelten Subjekt der Infallibilität. Es gibt nur ein einziges Subjekt: die Kirche; aber ihre Einheit einerseits und ihre Universalität und Katholizität andererseits verlangen eine zweifache Modalität der Ausübung dieser Irrtumslosigkeit. *M.-D. Chenu OP*, *Les théologiens et le collège épiscopal, autonomie et service*, legt auf glückliche Weise dar, wie die Theologie als Wissenschaft zwar ihre eigenen Gesetze hat, die ganze Arbeit des Theologen aber trotzdem ein Dienst an der Glaubensverkündigung sein muß. Mit einer Verschmälerung auf die Spur einer Verkündigungstheologie, die einzig an dem interessiert ist, was in gemeinverständlicher Sprache auf die Kanzel gebracht werden kann, hat das nichts zu tun. *Mgr. Ch. Journet* bereichert den Band mit einem ebenso knappen wie klaren Beitrag über die hierarchischen Gewalten bei den Aposteln, beim Papst und bei den Bischöfen. *L.-B. Gillon OP*, kommentiert die Lehre des hl. Thomas vom Episkopat als Stand der Vollkommenheit, während *L.-M. Orrieux OP*, den Bischof als *Perfector* nach Ps.-Dionysius und Thomas von Aquin darstellt.

Andere Beiträge rollen unmittelbar praktische Probleme auf: so *P. Broutin SJ*, *Du devoir divin d'évangéliser le monde imparti au collège épiscopal. Sa mise en oeuvre dans la pensée et l'activité de grands évêques*; *J. Masson SJ*, *L'évêque et la communauté en terre de mission*; *H. Bouëssé OP*, *Des nécessaires échanges de pensée et de services au sein du collège épiscopal, face aux problèmes de l'Eglise dans un monde très divers et simultané*. *Derselbe*, *L'évêque, titulaire de la Parole de Dieu et débiteur de tous, surtout des pauvres, dans le ministère de l'évangélisation, chez le cardinal Suhard*.

*A. Madouze* zeichnet ein ungemein lebendiges Bild vom Bischof und der Priesterschaft im Dienste des Volkes anhand von St. Augustins Schriften und Tätigkeit. Der Gegenstand ist mit soviel Kompetenz behandelt, daß es sich der einzige an dieser Tagung mitsprechende Laie sehr wohl erlauben durfte, einige schalkhafte Anspielungen auf die heutige Zeit wie würzendes Salz beizumischen. Den Abschluß bildet der Vortrag von *Mgr. E.-M. Guerry*, Erzbischof von Cambrai, zum Thema Bischofsamt und Heiligkeit.

Im zweiten Teil werden die Diskussionen über die einzelnen Vorträge dargeboten (299–360). Liest man, welchen Eindruck der Neuigkeit die von P. Benoit zu Gunsten der Primatsstellung des Papstes angeführten Schrifttexte machten (307–309 oben), so kann man sich eines Schmunzelns nicht enthalten, wenn man sich daran erinnert, wie ausführlich über die Bedeutung eben jener Texte während des ersten Vaticanums verhandelt worden war. Mit einigem Kopfschütteln nimmt man die Intervention von H. Bouëssé gegen den sakramentalen Charakter der Bischofsweihe zur Kenntnis. Etwas mehr Tuchfühlung mit der positiven Theologie hätte den spekulativen Theo-

logen davor bewahren können, in einem Nachwort (361–369) seine Position zu widerrufen, nachdem die Debatten in der Konzilsaula hierzu sehr deutlich Anlaß gaben. Nichtsdestoweniger vermittelt der Band den Ertrag einer Studententagung von hohem Ernst und Wert.

P. KÜNZLE OP

**Casel, Odo: *Mysterium der Ekklesia*.** Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus. Aus Schriften und Vorträgen. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1961. 427 S.

Nachdem schon der 4. Auflage von Casels «Das christliche Kultmysterium» zwei Kapitel beigelegt waren, die aus Briefen und Vorträgen zusammengestellt sind, hat sich Frau Theodora Schneider OSB, Herstelle, die sicher nicht leichte Aufgabe gestellt, aus Schriften und Vorträgen Casels eine Gesamtschau seines Gedankengutes zu bieten, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß es sich bei den benützten Vorträgen und Ansprachen zumeist «um Übersetzungen aus Stenogrammen» handelt (S. 59). Die Herausgeberin stellte dem Ganzen eine beachtenswerte Einführung in die Mysterienlehre Casels voran (S. 19–56). Von ihr stammt auch die Disposition des Buches, da Casel selbst keine abgeschlossene, systematische Abhandlung über das «Mysterium Ekklesia» hinterließ. Das Buch atmet den Geist Casels, man darf in ihm keine abstrakt-begriffliche Sprache, noch ein Fortschreiten von Erkenntnis zu Erkenntnis auf der geraden Linie logischer Entwicklung suchen. Das Ganze ist ein eindrucksvoller Versuch, eine Spiritualität von der Liturgie, von den Sakramenten, von der Kirche, von Christus, d. h. vom «Mysterium» her aufzubauen. Mögen da und dort biblische und theologische Lücken zu finden sein, so ist es doch schon sehr viel, daß geistliche Vorträgen in diesem Ausmaß unter dem ekklesiologischen Gesichtspunkt gehalten werden, wodurch vor allem sichtbar wird, daß geistliches und christliches Leben auch immer schon ekklesiologisch ist. Ob es sprachlich und inhaltlich ein Gewinn ist, daß statt Kirche, Herr, Geist, Welt oder Zeit fast immer: Ekklesia, Kyrios, Pneuma und Aion stehen, ist sehr fraglich. Für den Kenner sind diese Worte doch ebenso vielschichtig wie die deutschen Entsprechungen, und dem Nichtkenner sagen sie nichts.

THOMAS KREIDER OSB

**Bonifazi, Duilio: *Immutabilità e relatività del Dogma secondo la teologia contemporanea*.** – Corona Lateranensis 1, Roma 1959. 139 p.

Die vorliegende Untersuchung über Unveränderlichkeit und Relativität des Dogmas nach der zeitgenössischen Theologie lag der Lateranuniversität als Dissertation vor und eröffnet die Schriftenreihe «Corona Lateranensis». Der Verfasser hat dabei den Zeitraum von der Verurteilung des Modernismus (1907) bis zur Enzyklika «*Humani generis*» (1950) vor Augen.

Die Darlegung ist durch systematische Gesichtspunkte bestimmt. Zunächst wird das Glaubensobjekt in den beiden Phasen der Offenbarung und des Dogmas analysiert, wobei die Offenbarung das erste Stadium des Glaubensobjektes ausdrückt: «il dogma allo stato primitivo, quale esce dalle mani

di Dio» (S. 16). In zwei Kapiteln wird gezeigt, wie einerseits die Objektivität und metaphysische Absolutheit der dogmatischen Aussagen ihre Beständigkeit und Unveränderlichkeit in geschichtlicher Hinsicht begründen, andererseits der analoge Wert der gleichen Aussagen eine historische Relativität im Sinn einer fortschreitenden Vervollkommnung und homogenen Entwicklung mit sich bringt. Von da aus eröffnet sich die genauere Frage nach dem Verhältnis der Unveränderlichkeit des Dogmas zur Dogmenentwicklung (der Verfasser unterstreicht den logischen Nexus, der indes nicht unbedingt apodiktisch sein muß, gibt aber auch die Funktion der *cognitio per connaturalitatem* für die Wahrnehmung des Einschlusses eines neuen Dogmas im Glaubensdepositum zu), sowie die Frage nach der Beziehung des sich geschichtlich entfaltenden Dogmas zur Entwicklung der Philosophie.

Verschiedenes wäre kritisch zu dieser Untersuchung anzumerken. Vor allem leidet sie darunter, daß keine saubere historische Methode angewendet wird. Die Darlegung gleicht stark der eines herkömmlichen Handbuches (vgl. S. 17 die schematische Exposition der irrigen Ansichten), die die Autoren nach Auswahl zitiert, ohne daß dabei die Entwicklung der Probleme wirklich sichtbar würde. Den Anliegen der summarisch zitierten Theologen der «*Théologie nouvelle*» wird der Verfasser auf diese Weise keineswegs gerecht. Die Weiterentwicklung der Probleme nach «*Humani generis*» wird nicht berücksichtigt, obwohl in dieser Zeit doch einiges in der Theologie geschehen ist. So wird der wichtige Artikel Karl Rahners über die Dogmenentwicklung (Schriften zur Theologie 1954) überhaupt nicht erwähnt. Auch sonst scheinen dem Verfasser die deutschsprachigen Theologen ziemlich unbekannt zu sein. Daß er in der Darstellung im wesentlichen den herkömmlichen Auffassungen der Schultheologie folgt (z. B. in der doktrinen Fassung des Offenbarungsbegriffes, in der kaum etwas von einer biblischen Fundierung zu spüren ist), ist sein gutes Recht. Man wird sich so aber fragen können, welche neuen Gesichtspunkte durch diese Arbeit der Theologie geboten werden, und ob die heutige Problematik wirklich umfassend gesehen ist. M. LÖHRER OSB

**Betti, Umberto: La Costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I.** – Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 14, Roma 1961. xviii–702 p.

Da eine ausführliche Monographie über die Konstitution «*Pastor Aeternus*» des ersten Vatikanischen Konzils bis jetzt fehlte, ist es zu begrüßen, daß Betti nunmehr eine solche vorlegt. Seine Arbeit stützt sich zur Hauptsache auf das ausgedehnte veröffentlichte Quellenmaterial (besonders Mansi), zieht aber auch die Tagebücher des Erzbischofs von Lucca Arrigoni und des Kardinals Bilio, des Präsidenten der Glaubensdeputation, sowie unveröffentlichte, im Vatikanischen Archiv aufbewahrte Dokumente über die Vorbereitungsphase heran. Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Darstellung des Werdens der Konstitution, wobei die Abänderungswünsche, Diskussionsvoten usw. bis ins einzelne einbezogen werden, sodaß die Genesis der Konstitution deutlich und eine historisch getreue Interpretation des definierten Textes möglich wird. Die kirchengeschichtlichen Aspekte des Konzils werden

soweit berücksichtigt, als es zur Kennzeichnung des Rahmens der Diskussion und zum Verständnis der Entwicklung erforderlich ist.

Die Darstellung beginnt mit der Untersuchung des ursprünglichen Kapitels 11 des Kirchenschemas über den Primat und des beigefügten elften Kapitels über die Unfehlbarkeit. Diese beiden Kapitel wurden, wie bekannt ist, auf Drängen der Konzilsmehrheit hin aus dem Kirchenschema herausgenommen und antizipiert als eigenes Schema behandelt. Der zweite umfangreichste Teil des Bandes studiert die Entwicklung dieses Schemas durch die verschiedenen Phasen der Diskussion und Umformung hindurch bis zum endgültigen Dekret. Am Ende dieses Teils werden die verschiedenen Texte in einer Konkordanz einander gegenübergestellt. Im dritten, relativ kurzen Teil, wird die Lehre des Konzils über Primat und Unfehlbarkeit zusammengefaßt.

Der Hauptwert des Bandes liegt ohne Zweifel in der gründlichen Darstellung der Genesis der Konstitution «Pastor Aeternus». Damit ist ein sehr wertvolles, wenn auch in diesem Umfang etwas schwerfälliges Hilfsinstrument für die Interpretation dieses wichtigen lehramtlichen Dekretes geschaffen worden. Dieser Wert wird auch nicht wesentlich dadurch beeinträchtigt, daß man da und dort etwas mehr Verständnis für die Konzilsminderheit gewünscht hätte. Dieser mehr kirchengeschichtliche Aspekt wird ja nur beiläufig berührt. Mehr kritische Fragen wären zum doktrinen Teil zu stellen. Soweit es sich dabei nur um eine Zusammenfassung der Konzilsaussagen handelt, ist dem nichts beizufügen. Tatsächlich impliziert aber die Darstellung einen weiteren theologischen Fragenkreis. In dieser Hinsicht leiden die Ausführungen des Verfassers u. E. darunter, daß sie die theologische Problematik zu einseitig aus der Perspektive des Primates sehen und andere theologische Gegebenheiten, vor allem die Realität des Bischofskollegiums, zu wenig berücksichtigen. So wird die Verfassung der Kirche zu unbesehen als «monarchisch» taxiert, die Grenze von päpstlichem Recht und moralischer Verpflichtung für den Papst zu wenig scharf gezogen, die Verantwortung des Apostel- und Bischofskollegiums für die Gesamtkirche zu wenig hervorgehoben usw. Da der eigentliche Wert des Buches in der Darstellung des Werdens und in der historisch getreuen Interpretation der Konstitution liegt, wird auch jener Theologe für die hier gründlich geleistete Arbeit dankbar sein, der im doktrinen Teil manche Akzente anders setzen würde.

M. LÖHRER OSB

## LITURGIK

**Joseph Pascher: Das liturgische Jahr.** München: Max Huber. 1963. 781 S.

Wer ein Werk von Inhalt und Umfang wie das vorliegende besprechen muß, hat gewisse Hemmungen zu überwinden. Eine seriöse Buchbesprechung setzt ganz selbstverständlich ein gründliches Studium des Werkes voraus – und ein solches Studium verlangt viel Zeit und Muße, besonders wenn, wie hier, das Buch nicht «Lektüre» sein will und kann, sondern eher Nachschlagewerk und Hilfsmittel zum Nachdenken und Betrachten von Texten des Breviers und des Missale.

Und gerade diese Zeit der Muße wollte und wollte sich nicht einstellen; die vielen Pflichten in Beruf, Leitung des Liturgischen Institutes, Mitarbeit in den Kommissionen zur Durchführung der Liturgiereform usw. ließen die Besprechung von Monat zu Monat hinausschieben. Der Rezensent möchte sich bei Autor, Verlag und Redaktion dieser Zeitschrift für diese große Verzögerung gebührend entschuldigen.

«Wenn man sich heute im deutschen Sprachraum über das Kirchenjahr unterrichten will, greift man immer noch auf Kellners «Heortologie» zurück (Vorwort S. 11). In mancher Beziehung ist aber das Werk von *K. A. Kellner*, Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, das 1911 die 3. Auflage erlebte, durch neuere Forschungen überholt. Auf viele Fragen kann es keine Antwort geben. Die bestehende Lücke wurde seit langem gefühlt und man wünschte sich je länger je mehr für das liturgische Jahr ein Pendant zu J. A. Jungmanns *Missarum Sollemnia*.

Man wird nun nicht behaupten wollen, in «Das Liturgische Jahr» von J. Pascher sei uns das gewünschte Standardwerk «*Anni Liturgici Sollemnia*» gegeben. Der Verfasser wollte und konnte ein solches Buch nicht schreiben, – noch zu viele Fragen sind nicht genügend abgeklärt und bedürfen weiterer gründlicher Untersuchung. Was der Autor will, sagt er selber im Vorwort: «Den deutschen Lesern, Priestern, Ordensleuten und Laien, wieder ein Lehrbuch in die Hand zu geben, nach dem sie sich über das Jahr der Kirche unterrichten können, besonders wenn sie die Aufgabe haben, in der Schule über die Zeiten und Feste der Kirche zu lehren». Die Aufgabe, die er sich gestellt, ist wahrlich hoch und anspruchsvoll! Er will kein «wissenschaftliches» Werk mit großem technischem Apparat und Zitaten schaffen, doch «soll zur Erklärung der Liturgie nur gesagt werden, was wissenschaftlich gerechtfertigt werden kann» (Vorwort).

Das Werk wird eingeleitet mit einem kurzen Traktat über «Zeitrhythmus in der Frömmigkeit des Abendlandes» und ist gegliedert in zwei Hauptteile:

*1. Teil:* Die Prägung des Kirchenjahres durch den lunaren Rhythmus der Woche (S. 25–324) mit den Abschnitten: Das Wochen-Pascha (26–42), Das Jahres-Pascha (1. Vorbereitung auf Ostern 42–156; 2. Ostervigil 157–176; 3. Die Pentekoste 176–294), Die Sonntage nach Pfingsten (294–324).

2. *Teil*: Die Prägung des Kirchenjahres nach dem solaren System; hier werden behandelt: Weihnachten und andere Herrenfeste (327–456) und Die Feste der Heiligen im Kirchenjahr (457–731).

Den Abschluß des Werkes bilden vier ausgezeichnete Register (Schriftstellen, Liturgische Texte, Personen, Sachen).

Die Einteilung des Kirchenjahres nach dem Mond- und dem Sonnenzyklus ist ungewohnt. Ob sie dem Menschen von heute viel bedeutet und Wesentliches zu seinem tieferen Verständnis des Kirchenjahres beiträgt? Ungewöhnlich ist auch die Klassifikation der Heiligenfeste: Apostel und Evangelisten, Martyrer, Jungfrauen und Frauen, Gottesmutter (!), Bekenner, Engel, Allerheiligen, Allerseelen.

Zu den verschiedenen Zeiten und Festen wird eine geschichtliche Einführung mit den Ergebnissen der Forschung geboten. Dann wird auf Grund einer Analyse und Exegese von Texten aus Brevier und Missale (in dieser Reihenfolge!) der liturgische Gehalt herausgearbeitet. Aus dem Offizium werden nur Matutin, Laudes und Vesper erklärt, die Psalmen und ihre Auswahl, die Responsorien und Hymnen. Es wird immer auch das Nötige zur Kunstform der verschiedenen Elemente gesagt. Die Hymnen sind glücklicherweise in der alten Fassung (vor der «Reform» der Humanistenzeit) und in einer möglichst wortgetreuen, also nicht dichterischen Übersetzung wiedergegeben. Aus dem Missale werden verständlicherweise nur wenige Texte abgedruckt, weil sie als dem Leser bekannt oder leicht greifbar vorausgesetzt sind.

Es darf als das große Verdienst des Autors bezeichnet werden, daß er dem Liturgieverständnis des Kirchenjahres bewußt «von innen her» dienen will, von den liturgischen Texten her, die er im Wortsinn und im Zusammenhang der einzelnen Teile auch dem Nicht-Fachmann erschließt. Dieser Textkommentar der verschiedenen Formulare führt zu einer Unmenge von neuen Ergebnissen, die das Wissen um den Sinngehalt des Kirchenjahres vertiefen. Am Schluß des Kapitels stehen sehr oft Ausführungen zum Thema «Volksfrömmigkeit».

Es ist einleuchtend, daß ein solches Werk nicht alle Wünsche erfüllen kann. So würde man beispielsweise einen zusammenhängenden Überblick über die Entstehung des Kirchenjahres und die Heilsgeschichte begrüßen. Der Fachliturgiker wäre bisweilen dankbar für nähere historische und bibliographische Angaben. Weitere und systematische Ausführungen zu einer «Theologie des Kirchenjahres» wären bestimmt manchem Leser willkommen, ebenso ein Verzeichnis der vielfach nur abgekürzt (und deshalb dem «Laien» nur schwer verständlich) zitierten Quellen und der Literatur.

Doch, ist es nicht eine ungute «déformation professionnelle» der Rezensenten, aufzuzählen, was «auch noch» hätte geboten werden können, statt dankbar anzuerkennen, was geboten ist?

Und hier wird sehr viel Neues und Wissenswertes geboten – und darum ist großer und überzeugter Dank am Platz. Der verehrte Autor dient in hervorragender Weise nicht nur der Wissenschaft, sondern auch dem religiösen, kirchlichen, liturgischen und christlichen Leben – und das ist mehr als reine Wissenschaft. Sein – auch drucktechnisch ausgezeichnetes – Werk ist ein

verdienstvoller und entscheidender Schritt auf dem Weg zu dem Buch «Anni Liturgici Sollemnia» der Zukunft.

ANTON HÄNGGI

## MYSTIK

**Jahrbuch für mystische Theologie**, hrsg. von Friedrich Wessely, André Combes, Karl Hörmann. Jahrgang I/1955, Verlag Herold Wien-München, 296 S.; Jahrbuch I/1956, Volksliturgisches Apostolat Klosterneuburg, 225 S.; Jahrbuch I/1957, ebd., 286 S.; Jahrbuch I/1958, ebd., 285 S.; Jahrgang VI/1960: Giovanna della Croce OCD: Johannes vom Kreuz und die deutsch-niederländische Mystik, Verlag Heiler Wien, 148 S.; Jahrgang VIII/1962: Giovanna della Croce OCD: Der Karmel und seine Mystische Schule, ebd., 152 S.

Die Herausgeber steckten sich mit diesen Studien, wie im Vorwort des ersten Bandes gesagt ist, ein doppeltes Ziel: Erstens sollen die Lehren der großen Theoretiker und Praktiker des geistlichen Lebens dargestellt und miteinander verglichen werden, um so zu einem tieferen Verständnis ihrer Begriffe zu kommen. Zweitens geht es darum, bisher unbekannte oder wenig gekannte Quellen religiösen Lebens zu erschließen und dadurch einen Beitrag zur Geschichte des Frömmigkeitslebens, deren Erhellung immer wieder gefordert wird, zu bieten. Nachdem nun eine Reihe von Bänden vorliegen, darf festgestellt werden, daß nicht nur diese beiden Zielsetzungen voll und ganz erfüllt sind; darüber hinaus bieten die Beiträge eine gute Einführung in das, was man gewöhnlich «Lebenswerte der Mystik» nennt, insofern nämlich das gottverbundene Leben, wie es die Mystiker in einer besonderen Ausprägung gezeigt haben, ein Heilmittel für die Hauptschäden der unmittelbaren Gegenwart bedeutet: die materialistische Denkweise und die schrankenlose Hingabe an die Außenwelt.

Man kann immer wieder feststellen, daß sich heute das Interesse der gebildeten Laien mit wachsender Aufgeschlossenheit Fragen und Problemen aus der mystischen Theologie zuwendet. Die heutige Theologia spiritualis hat sich wie auch das «Jahrbuch für mystische Theologie» zur Aufgabe gemacht, einem breiten Leserkreis die Grundprinzipien eines wahren Gottesverhältnisses zugänglich zu machen und damit eine sichere Anleitung zur Erreichung der evangelischen Vollkommenheit zu bieten. Sie will zeigen, wie das übernatürliche Leben des einzelnen unter dem Gnadenwirken zu immer konkreteren Formen anwachsen und eine immer innigere Verbindung mit Gott darstellen kann. Ihr Gegenstand und Thema ist daher das kontemplative Leben und die kontemplative Mystik, denn das Grundanliegen des menschlichen Herzens besteht ja darin, mit Gott in ein persönlich-vertrautes Verhältnis zu kommen. Über das eigene Erleben hinaus erwacht dann das Verlangen, etwas von jenem geheimnisvollen Leben mystischer Seelen zu erfahren, die der dreifaltige Gott besonders auserwählt hat und deren gnadenhaftes Verhältnis den Inhalt der reinen und echten Mystik ausmacht. Zu

einem tieferen Verständnis dieses gnadenhaften Prozesses ist es aber unerlässlich, sich mit den Problemen der mystischen Theologie auch theoretisch-wissenschaftlich auseinanderzusetzen. Dieses Ziel gab den Anlaß zur Herausgabe des «Jahrbuches für mystische Theologie».

Wenn sich die *Theologia spiritualis* mit der Kontemplation beschäftigt, so geht sie von der Voraussetzung aus, daß das kontemplative Leben der Vereinigung mit Gott in seinen dogmatischen Linien dem übernatürlichen Leben aus dem Glauben entspricht, denn die eingegossene Beschauung überschreitet in keiner Weise die Offenbarungswahrheiten; es handelt sich nur um die tiefere Erfassung einer schon bekannten, vielleicht schon tausendmal gehörten Wahrheit. Sie orientiert sich zu Gott und zu den göttlichen Dingen als zu ihrem einzigen und unmittelbaren Objekt, wie es uns der Glaube vorstellt, und sie verliert sich nicht in einem empirischen Mystizismus, der das Resultat einer kontemplativen Sentimentalität bildet. Die Vereinigung mit Gott vollzieht sich nicht in einem von den Sinnen aufgenommenen Gefühl, denn das wäre nach dem hl. Johannes vom Kreuz nichts anderes als eine natürliche Affektion, die beim Subjekt stehen bleibt und nichts mit der Vereinigung mit Gott zu tun hat (vgl. Jahrbuch 1958, S. 9 ff.). Diese verwirklicht sich durch die willentliche Liebe, in der der menschliche Wille mit dem göttlichen eins wird (also nicht im Sinne einer pantheistischen Wesensverschmelzung mit Gott), und hat nichts mit beschaulich-sentimentalen Gefühlen zu tun.

Daher steht die mystische Kontemplation nicht im Gegensatz zur Theologie; sie setzt vielmehr eine Kenntnis der Glaubenswahrheiten voraus. Theresia von Avila bat mehr als einmal die bedeutendsten Gelehrten ihrer Zeit um Erklärungen, denn sie wollte ihre persönliche Erfahrung durch die Theologie unterbaut wissen. Johannes vom Kreuz war nicht nur ein großer Mystiker, sondern auch ein guter Theologe, und bei Johannes von Jesus Maria und Thomas von Jesus hat man mit Recht festgestellt, daß sich mystische Spekulation und persönlich-mystische Erleuchtung zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügen.

Aber die kontemplative Mystik bleibt nicht bei der Theologie und ihren intellektuellen Prinzipien stehen. Als eine von Gott in die Seele eingegossene Wissenschaft und als eine übernatürliche und passive Weise, um Gott zu erkennen und zu lieben, muß zu der Erkenntnis aus dem Glauben ein neues Element hinzutreten: die *cognitio affectiva experimentalis*, die erfahrungsmäßige, liebegebundene Erkenntnis des in uns gegenwärtigen Gottes und seines Wirkens in unserer Seele.

Diese gesunde, von den Theoretikern und Praktikern des mystischen Lebens von jeher vertretene Auffassung will das «Jahrbuch für mystische Theologie» in Geschichte und Gegenwart lebendig werden lassen. Es würde zu weit führen, im einzelnen auf die verschiedensten Beiträge und Arbeiten einzugehen, es kann sich hier nur um eine Gesamtwürdigung der Reihe handeln. Während die ersten der hier aufgeführten Jahrgänge (1955–58) ausgewählte Themen behandeln (es seien nur erwähnt: Der geistige Weg der kleinen hl. Theresia, Der Angelpunkt der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz, Franz von Sales und Johannes vom Kreuz, Die Kapuzinermystik in Öster-

reich, Das Tagebuch der hl. Bernadette Soubirous), befassen sich die beiden letzten je mit einem Thema. Beide Methoden sind durchaus zu begrüßen. Wenn auch der Hauptakzent auf der Mystik des Karmel liegt und es außerdem ein Anliegen der Herausgeber ist, die Mystik in Österreich zu betonen, so sind doch auch viele andere mystische Gestaltungsformen weitgehend berücksichtigt. Die in den Artikeln gebotenen Einzeldarstellungen sind so reichhaltig ausgewählt, daß sie im wesentlichen Einblick geben in die mystische Theologie mehrerer Jahrhunderte. Auf diese Weise wird einerseits die kontinuierliche Linie des mystischen Lebens in der Kirche von der Urchristenheit her, andererseits auch die Sonderprägung der einzelnen Mystiker und ihrer bestimmten Richtungen sichtbar. Die Parallelen und Verbindungslinien zwischen den mystischen Strömen bei den jeweiligen Vertretern und in den betreffenden Ländern ergänzen das gewonnene Bild.

Besonders hervorgehoben sei in diesem Zusammenhang das Thema des Jahrbuches VI/1 1960 «Johannes vom Kreuz und die deutsch-niederländische Mystik» (Giovanna della Croce OCD). Die Verfasserin will nicht die Abhängigkeit des spanischen Kirchenlehrers von niederländischen Vorbildern, die da und dort als möglich oder wahrscheinlich bezeichnet wurde, nachweisen. Vielmehr will sie die zweifellos gegebenen Ähnlichkeiten einer Prüfung unterziehen und die inneren Beziehungen untersuchen. Zu diesem Zweck geht sie den Entwicklungsstadien des asketisch-mystischen Lebens nach und gelangt dazu, trotz des sicher gegebenen relativen Einflusses nicht nur die Originalität des spanischen Heiligen festzustellen, sondern, was vielleicht wertvoller ist, die eigentlich typische Gedankenwelt des Johannes vom Kreuz noch klarer zu erfassen.

Man kann das «Jahrbuch für mystische Theologie» als ein gut gelungenes Unterfangen bezeichnen. Die einzelnen Beiträge und Arbeiten offenbaren neben einer gediegenen Sachkenntnis eine frei von allen ungesunden Überspitzungen durchgeführte Darstellung und saubere Quellenkenntnis. Auf diese Weise ist eine Art Handbuch für Theorie und Praxis des mystischen Lebens geschaffen worden, zu dem Herausgeber und Mitarbeiter beglückwünscht werden dürfen.

G. GIERATHS OP

**Russische Mystik.** Eine Anthologie. Übertragen von Reinhold v. Walter, Begleitworte von Julius Tyciak. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957. 253 S.

Das Werk bietet in seinem ersten und zweiten Teil das «Pilgerleben», die Erzählung eines unbekannten russischen Pilgers. Im ersten Teil (S. 9–101) berichtet «Der Pilger» über seine geistliche Wanderschaft im Heiligen Rußland. Während er über die endlosen Straßen des russischen Reiches zieht, wird ihm durch die beständige Übung des in den orthodoxen Ostkirchen besonders hoch geschätzten «Jesus-Gebetes» der Aufstieg zur liebenden Vereinigung mit Gott zuteil. Im zweiten Teil setzt der Pilger seinen Bericht mit (drei) «Gesprächen über das Gebet» (S. 103–178) fort. Er befaßt sich hier in mehr theoretischer Form mit dem hesychastischen Gebet, so wie er es auffaßt und übt, d. h. die «Gespräche» meiden durchweg den Anschein messalianischen Denkens und gänzlich die dogmatischen Fehlformen des palamitischen

Hesychasmus. Dies, obwohl der Pilger selbst die «Philokalia», eine von dem Athosmönch Nikodemos Hagiorites (1748–1819) verfaßte Chrestomathie aus Vätertexten, als sein unübertreffliches «Lehrbuch» des geistlichen Lebens preist. Aus dieser Blütenlese schöpft er denn auch, insbesondere in den «Gesprächen». – Das Pilgerleben, das in Rußland selbst nur zwei kleinere Auflagen erlebte (1865 und 1884), kann freilich nicht als eine Verkörperung *der* russischen Mystik angesehen werden, vielmehr stellt es eine ihrer Sonderformen dar. – Die Übersetzung des «Pilgers», also des ersten Teils, ist die Neufassung einer früheren Übertragung (Ein russisches Pilgerleben, Petropolis-Verlag, Berlin 1925), die ihrerseits auf der Kasaner Ausgabe (1884) fußt. Die «Gespräche» wurden in dem vorliegenden Werk erstmalig auszugsweise in deutscher Sprache veröffentlicht, und zwar nach der bei YMCA-Press 1948 in Paris erschienenen russischen Ausgabe (3. Aufl.).

Der dritte Teil des Werkes (S. 179–193) enthält das Gespräch des hl. Seraphim von Sarov (1759–1833) mit dem Gutsbesitzer Motovolov. Es erschien bei uns erstmalig in deutscher Sprache in dem von Ludwig Berg herausgegebenen Sammelband «Ex Oriente» (Mainz 1927, S. 389–410). Die von R. v. Walter erarbeitete Übersetzung beruht auf dem russischen Text in der «Moskauer Zeitung» (1903). Das Gespräch gibt ein gutes Bild von dem Charakter und der Lehre wohl eines der größten aller russischen Starcen. Leider ist die Einführung von Julius Tyciak hier stellenweise mehr verwirrend als erhellend, wenn sie die Denkform des Morgenlandes als «mehr organisch und kreisförmig» dem «logizistischen Denkgefüge» (wohl des Westens) gegenüberstellt. Haben, um nur einige Beispiele zu nennen, griechische Denker und Theologen wie Maximus der Bekenner (7. Jh.), Photios (9. Jh.) oder Gennadios Scholarios (15. Jh.) in diesem Schema vom «Morgenland» überhaupt noch einen Platz? Abgesehen davon, fragt man sich, was der Ausdruck «logizistisch» hier näherhin zu bedeuten hat.

Den letzten Teil des Werkes bildet unter dem Titel «Mysterium und Gebet» ein von Nikolai Gogol verfaßter, fortlaufender Kommentar zur hl. Liturgie (S. 195–253). Als Vorlage für die Übertragung diente die 1921 in Berlin erschienene russische Ausgabe «Über die göttliche Liturgie». Das kleine Werk führt den Leser in die Art ein, wie ein frommer Russe die Liturgie seiner Kirche miterlebt. Leider tritt der Unterschied zur katholischen Lehre in der Auffassung über die Stellung der Epiklese stark hervor. A. ESSER OP

## KIRCHENGESCHICHTE

**Handbuch der Kirchengeschichte.** Herausgegeben von Hubert Jedin. Band I: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. Von Karl Baus mit einer Einleitung zum Gesamtwerk von Hubert Jedin. – Verlag Herder Freiburg/Br. 1962. xxii–498 S.

Seit der als Handbuch gedachten, von Johann Peter Kirsch herausgegebenen Kirchengeschichte (Herder Freiburg/Br. 1930 ff.), die – abgesehen davon, daß Frühmittelalter und Reformationszeit nie erschienen sind – den modernen Forschungsergebnissen nicht mehr genügt, ist hier erstmals wieder ein solches Werk in Angriff genommen. Die Zielsetzung dieses mutigen Unternehmens zeigt deutlich, daß die Anforderungen, die heute an eine derartige Arbeit gestellt werden, klar gesehen sind. Wenn dieser erste Band ein Maßstab für die folgenden (insgesamt sechs) Bände sein soll, so darf schon jetzt mit Anerkennung gesagt werden, daß hier ein Standardwerk geschaffen wird, das dem heute so stark betonten lebendigen Zusammenhang der historischen mit der systematischen Theologie voll und ganz gerecht wird. Die systematische Theologie kann nicht auf das oft mühsam erarbeitete historische Material und die von der Geschichte gelieferten Ergebnisse verzichten, wenn sie die theologischen Begriffe und die dahinter stehenden Wirklichkeiten restlos verstehen und erklären will. Umgekehrt ist die Vertiefung des Kirchenbegriffes durch die theologische Arbeit der letzten Jahrzehnte gerade auch für die Kirchengeschichte von größter Bedeutung geworden, insofern sich das Interesse nun auch mehr von der äußeren zur inneren Kirchengeschichte, zur Geschichte des Dogmas, der Liturgie, der Frömmigkeit verlagert hat. Aus dieser Erkenntnis legt das Handbuch besonderen «Wert darauf, neben dem äußeren Geschehen die inneren Lebensäußerungen der Kirche, die Entwicklung der Lehre und der Verkündigung, des Kultes und der Frömmigkeit eingehend darzustellen» (S. vi). Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, wie sehr dieser Gesichtspunkt im Vordergrund steht. Mehr als in allen übrigen heute gängigen Kirchengeschichten werden diese inneren Lebensäußerungen der Kirche hervorgehoben. Das gilt z. B. für die Anfänge und damit für die Geschichte der Theologie, deren Erhellung zu den dringendsten Aufgaben der theologischen Forschung gehört. Dabei kommt es dem Verfasser Karl Baus vor allem darauf an, die Grundlagen und die bestehenden Zusammenhänge, d. h. die Kontinuität der Entwicklung, herauszustellen. Wer sich unter historischem Aspekt mit der Theologie beschäftigen will, findet hier eine Fülle von Material, wie es in dieser Form bisher wohl noch nicht vorgelegt worden ist. Auch die anderen inneren Lebensäußerungen der Kirche (etwa Tauffrömmigkeit, Bußpraxis, Eucharistiefeier, Asketentum) werden entsprechend behandelt und gewürdigt. Für die derzeitige, durch das interkonfessionelle Gespräch besonders aktuelle Diskussion über das kirchliche Amt, die immer wieder einer geschichtlichen Orientierung bedarf, bieten die Ausführungen über das Petrusamt und über den schon früh nachweisbaren monarchischen Episkopat einen sicheren Ausgangspunkt. Es soll noch erwähnt werden, daß durch die stetige Wechselwirkung zwischen

äußerer und innerer Kirchengeschichte die Perspektive ausgeweitet wird. Der innere Aufbau macht es möglich, einzelne Erscheinungen in der Kirchengeschichte, wie etwa den Kirchenbegriff, durch alle Perioden hindurch zu verfolgen. Dieser erste Band läßt bereits deutlich werden, daß das Handbuch universal angelegt ist. Es ist nicht nach Ländern gegliedert und nimmt auch nicht die übliche Periodisierung auf (s. unten). Der Gang der Darstellung wird vielmehr bestimmt durch die vorherrschenden Strömungen, die Eigengesetzlichkeit und die innere Thematik der Kirchengeschichte.

Dieses Ziel, sowie Anlage und Eigenart des Gesamtwerkes erläutert der Herausgeber Hubert Jedin in einer umfassenden, programmatischen Einleitung, die zugleich nach Methode und Sinn der Kirchengeschichtsschreibung fragt und einen Rückblick auf die Kirchengeschichtsforschung bietet. Diese Gedanken, die Jedin z. T. schon, allerdings kürzer, im sechsten Band des «Lexikons für Theologie und Kirche» (Herder Freiburg/Br. 1961, Sp. 209–218) ausgeführt hat, gehören mit zum Besten, was über dieses Thema in jüngster Zeit gesagt worden ist. Neben der trefflichen neuen Periodisierung (1. Ausbreitung und Ausformung der Kirche im hellenistisch-römischen Raum. 2. Die Kirche als Entelechie der christlich-abendländischen Völkergemeinschaft: ca. 700–1300. 3. Die Auflösung des christlich-abendländischen Kosmos, Reformen und Reformation, der Übergang zur Weltmission: 14.–18. Jahrhundert. 4. Die Weltkirche im industriellen Zeitalter: 19./20. Jahrhundert), die «das vom Heiligen Geist im Zusammenwirken mit der menschlichen Freiheit bewirkte innere und äußere Wachstum der Kirche»... «in steter Auseinandersetzung mit den Kulturen» berücksichtigen muß (S. 7), verdienen die Ausführungen über die Aufgabe des Kirchenhistorikers große Beachtung. In ihm begegnen sich Theologe und Geschichtswissenschaftler, die beide nicht voneinander getrennt werden dürfen, d. h. will der Kirchenhistoriker seinen Beruf getreu erfüllen, dann darf er bei seinem Bemühen – bei der Erforschung des Tatbestandes ebenso wie bei der Aufzeichnung großer Zusammenhänge – niemals den theologischen Aspekt ausklammern. Er will eben als Theologe verstanden sein. Die Anerkennung dieser Ausgangsposition ist zugleich der Ansatzpunkt für die gerechte Beurteilung seiner Darstellung. Die wissenschaftliche Methode wird dadurch in keiner Weise behindert oder beeinträchtigt.

Dem wissenschaftlichen Charakter des Handbuches entsprechen die gründlichen Einführungen in die Quellen und die reichhaltigen Literaturangaben. Die Erörterung neuester Forschungsergebnisse und wichtige Kontroversen sind in die Darstellung miteinbezogen. Das weit aufgefächerte Inhaltsverzeichnis wie das Namen- und Sachregister (ein umfassendes Register für das Gesamtwerk ist im letzten Band angekündigt) machen das Handbuch zu einem praktischen Nachschlagewerk.

Wenn dem Wandel der allgemeinen geistigen Situation und den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung in jeder Generation ein neues geschichtliches und theologisches Bewußtsein entspricht, das auch zu einer neuen Konzeption der Kirchengeschichte führt, so kommt das «Handbuch der Kirchengeschichte» diesen Forderungen in höchstem Maße nach. Der erste vorliegende Band ist ein vorzüglicher Beweis dafür. G. GIERATHS OP

**Seit neunhundert Jahren getrennt.** Studien zur ökumenischen Begegnung mit der Orthodoxie. Hrsg. v. Endre von Ivánka. Verlag Herder, Wien 1962. 145 S.

Das Büchlein stellt eine ausgezeichnete Gelegenheit dar, wesentliche Punkte der Geschichte und Theologie der orthodoxen Ostkirchen in kurzer Zeit verhältnismäßig gründlich kennenzulernen. Die Einleitung des Herausgebers (S. 7–12) bringt die Klärung des Begriffes «Ostkirche» und eine Aufzählung der verschiedenen ostkirchlichen Konfessionen.

Im ersten Hauptabschnitt behandelt Karl Binder «Die wichtigsten Lehrunterschiede der katholischen und der orthodoxen Kirche» (S. 13–54), nämlich das «Filioque», die Lehre vom Fegfeuer, die Eucharistie, das Ehesakrament, die beiden letzten mariologischen Dogmen, endlich den Jurisdiktionsprimat und die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes. Die Darstellung ist sehr übersichtlich, klar und genau, sowohl in lehrmäßiger wie in historischer Hinsicht. Der Verfasser zeigt nicht nur eine umfassende Kenntnis der östlichen Theologieggeschichte, sondern seine Darstellung gewinnt auch durch persönliche Erfahrungen im Verkehr mit höchsten Vertretern der orthodoxen Hierarchie. Nur einige kleine Hinweise seien gestattet: Zur Zeit der Synode von Cividale del Friuli (796/97) war Karl der Große noch nicht zum Kaiser gekrönt worden (S. 18). Während der zweiten Regierungszeit des Patriarchen Photios kam es nicht noch einmal zum Bruch mit der westlichen Kirche (S. 21; vgl. hierzu u. a. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München 1959, S. 521). Daß Kaiser Michael VIII. Palaiologos die *Freundschaft* Karls von Anjou gesucht hätte, wird man nicht leicht nachweisen können. Vielmehr wünschte der oströmische Kaiser die Verbindung mit dem Papsttum und anderen westlichen Fürsten, um die Annektionsgelüste abzuwehren, welche von Anbeginn der Regierung Karls von Anjou in Sizilien bestanden. Die Früchte seiner Bemühungen erntete Michael VIII. dann bei der «Sizilianischen Vesper».

Aus der Feder des Herausgebers Endre von Ivánka selbst stammt der zweite Artikel «Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet» (S. 55–83). Verf. geht nach einem kurzen Hinweis auf die heute praktisch geltende Verfassung der orthodoxen Ostkirchen in seiner Darstellung aus von der zur Zeit immer größeren Einfluß erlangenden Sobornostj-Lehre in der orthodoxen Ekklesiologie und weist nach, daß diese Lehre erst sehr spät, nämlich in der Mitte des 19. Jhs., entstanden ist. Die Hauptthese der Sobornostj-Lehre, die das Kriterium der Rechtgläubigkeit in das Glaubensbewußtsein des orthodoxen Volkes selbst verlegt und keine mit wirklicher Autorität ausgestattete oberste Lehrinstanz zuläßt, scheitert, historisch betrachtet, an den Tatsachen, vor allem der sieben ersten Ökumenischen Konzilien. Nicht aufgrund der westlichen autoritativen Kirchenidee kam die Spaltung zustande, sondern durch die rein politisch begründeten Primatsansprüche des «Neuen Rom». Wenn allerdings von Ivánka mit Recht darauf hinweist, die Byzantiner hätten Rom den Vorwurf des Schismas gemacht, weil es die – als übernatürliche Wirklichkeit verstandene – Reichseinheit unberechtigt zerrissen habe, so könnte man dazu wohl noch ergänzend be-

merken, daß diese Sicht der «Sezession» des Westens sich nur infolge einer andauernden, bewußten Propaganda durchsetzen konnte, die kaum immer das Prädikat «bona fide» verdienen dürfte. Die in Byzanz hochangesehene Chronik des Theophanes (entstanden 810–814) sagt zwar, Papst Gregor (III.) habe «Rom, Italien und den ganzen Westen» dem politischen und kirchlichen Gehorsam gegenüber dem Kaiser und dem Reich entzogen, nennt ihn aber in einem Atemzug den «allheiligen, apostolischen Mann, Mitherrscher des Apostelfürsten Petrus, durch Wort und Tat hervorleuchtend» (ed. Bonn. S. 628/29), während sie Kaiser Leon III. den Isaurier ausdrücklich für die Abtrennung Italiens verantwortlich macht (S. 636). Die Lage war also auch für die Byzantiner gar nicht so eindeutig, wie man aus den vom Verf. (S. 63) zitierten Worten des Niketas von Nikomedien schließen könnte. Darum machte wohl auch erst die Erfindung römischer «Häresien» die endgültige Erschütterung des römischen Primats im Osten möglich (vgl. S. 64).

Sehr deutlich zeigt Verf., wie die auf die politische Herrschaft des Kaisertums und auf die Andreas-Legende gestützte Reichskirche Ostroms immer mehr «papalistische» Züge annimmt und sich zur Nationalkirche wandelt. Nach einem Überblick über die russische Idee vom «Dritten Rom» und ihre Entwicklung in der Geschichte, sowie über die spätere Fassung des orthodoxen Kirchenbegriffs in Rußland kommt Verf. wiederum auf die gegenwärtige Situation der orthodoxen Ostkirchen zu sprechen. Es gelingt ihm, den Nachweis zu führen, die auf der Sobornostj-Lehre aufbauende orthodoxe Ekklesiologie könne nicht als geschichtlich ursprünglich angesehen werden (vgl. S. 73). Auch die neuerdings entstandene «eucharistische» Ekklesiologie wird abschließend noch behandelt (S. 80 ff.). Der Artikel bietet eine sehr wohlfundierte Einführung in die historischen und dogmatischen Probleme der orthodoxen Ekklesiologie.

Der Beitrag von Josef Kondrinewitsch ist der Liturgie und der Frömmigkeit der Orthodoxen Kirchen gewidmet und ergänzt den vorhergehenden (S. 85–110). Er behandelt den liturgischen Raum (S. 88–90), die liturgischen Gewänder und Gefäße (S. 90–91), die heilige Liturgie selbst (S. 92–101), das Kirchenjahr der orthodoxen Ostkirchen (S. 101–104) und das Stundengebet (S. 104–106), schließlich die Eigenart des ostkirchlichen Frömmigkeitsstiles (S. 106–109).

Das kleine Werk schließt mit einem Aufsatz von C. J. Dumont: «Katholiken und Orthodoxe am Vorabend des Konzils» (S. 111–145). Verf. geht in seiner Studie den im Osten und Westen verschiedenen Weisen, die Botschaft Christi zu erleben, nach und prüft die Vorwürfe die sich östliche und westliche Christen aufgrund dieser verschiedenen Erlebnisweisen zu machen pflegen. Eingehend beschäftigt sich Verf. mit den Mitteln und Maßnahmen, die seiner Ansicht nach das gegenseitige Mißtrauen beseitigen oder wenigstens mindern können. Dabei fällt auch ein Blick auf die Schwierigkeiten, die das Verhältnis der orthodoxen Kirchen untereinander und ihre Position im Weltrat der Kirchen kennzeichnen.

Im allgemeinen sieht Verf. die Verschiedenheit zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche mehr in verschiedenen Haltungen als in dogmatischen Divergenzen. Das überall vorhandene gemeinsame Erbe

gelte es wieder zu entdecken. Der Weg zur Wiederherstellung der Einheit aber sei noch weit und müsse mit großer Geduld beschritten werden.

A. ESSER OP

**Lagarde, Georges de: La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. IV: Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire.** – Editions Nauwelaerts Louvain – Béatrice-Nauwelaerts Paris 1962. 269 p.

**Kölmel, Wilhelm: Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften.** – Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG Essen 1962. 272 S.

Beide wissenschaftlich exakt durchgeführten und mit großem Interesse zu lesenden Arbeiten befassen sich mit dem gleichen Problem: Welchen Standpunkt nimmt Wilhelm Ockham zur Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, von geistlicher und weltlicher Gewalt ein. Während Kölmel in erster Linie den kirchenpolitischen Aspekt herausstellt, liegt bei de Lagarde der Hauptakzent auf der Bedeutung der Befugnisse des weltlichen Herrschers. Beide Arbeiten, die fast zur gleichen Zeit erschienen, kommen unabhängig voneinander zum selben Ergebnis. Deshalb ist eine gemeinsame Besprechung gerechtfertigt, wobei wir uns mit der grundsätzlichen Auffassung Ockhams begnügen wollen.

Ganz allgemein muß zunächst festgestellt werden, daß die bisherige Ansicht über die Konzeption des Kirche-Staat-Verhältnisses bei Ockham revidiert, besser gesagt: näher präzisiert werden muß. Ockham vertritt keine «nominalistische» Lehre von Staat oder Kirche im Sinne einer individualistischen Auflösung der Gemeinschaftsordnung. Seine Ablehnung der Universalien als «res» führt ihn nicht zu einer Ablehnung übergreifender Normen. So sehr er die individualen Elemente der Gemeinschaft betont und in der Freiheit ein Lebenselement auch der Gesellschaft sieht, die menschlichen Ordnungen werden nicht als ein Nebeneinander isolierter Individuen betrachtet, die sich aus der Isolation heraus in «Verträgen» zusammenschließen. Bei der Beurteilung der kirchenpolitischen Thesen Ockhams darf man nicht einseitig bei deren individualistischen Zügen stehen bleiben, man muß auch das dahinterliegende ganzheitlich-realistische Anliegen zu seinem Recht kommen lassen. Ockham ist keineswegs der, der die bestehende Ordnung auflösen will, er will vielmehr ihre subjektiv-konkrete Verwirklichung fassen. Dadurch gewinnt die Situation an Gewicht, wie insbesondere das wechselseitige Notstandsrecht exemplarisch zeigt.

Dieses Notstandsrecht (dessen praktische Ausübung in ähnlicher Weise übrigens für die Kirchenpolitik Innozenz' III. schon vor einigen Jahren von F. Kempf nachgewiesen wurde: Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitspolitik, Rom 1954; vgl. dazu A. Mirgeler, Rückblick auf das abendländische Christentum, Mainz 1961, S. 124 ff.) ist einer der entscheidenden Faktoren bei Ockham. Man kann das Verhältnis von Kirche und Staat in seiner Darstellung nach zwei Seiten charakterisieren. Einmal nach der Seite der jeweiligen Selbständigkeit und der gegenseitigen Hilfe, zum andern nach der Seite der gewöhnlich geltenden Regel und der für bestimmte Fälle erforderlichen Ausnahme. Für Ockham ist die wahre Sicherung gegeben in der von Gott

gesetzten, selbständigen Zweiheit der spiritualen und temporalen Ordnung (vgl. Leo XIII., daß jede der beiden eine «in genere suo maxima potestas» ist), wobei die Kirche in allem, was ihren Heilsauftrag angeht, zweifellos den Vorrang besitzt. Beide Ordnungen sind im übrigen aufeinander angewiesen und zur gegenseitigen Hilfe verpflichtet. Für beide Ordnungen gelten bestimmte Regeln; man kann sie grundgelegt sehen in der jeweiligen Zuständigkeit für das der eigenen Ordnung Zugehörige. Zum Handeln nach der Regel kommt jedoch sofort hinzu das Handeln im Ausnahmefall (Notstandsrecht). Hier entscheidet nicht mehr die für den Regelfall festgesetzte positive Norm, sondern zunächst einmal eine der positiven Norm vorausgehende Ordnung, jene Ordnung also, die sowohl für die Gültigkeit der Regel wie der Ausnahme letztlich maßgebend ist. Nach dem Willen Gottes ist eine solche Norm vor allem im Gemeinwohl zu sehen.

Dieses Gemeinwohl ist jedoch für Ockham kein allheitlicher Zweckbegriff, in den sich die Sonderrechte aufgelöst haben. *Bonum commune* heißt Gut der Gesamtheit, das zwar das *bonum singulare* überragt, aber nicht unterdrückt. Es ist der sichere Wall gegen jeden schrankenlosen Absolutismus des Monarchen (Dialog III, 2, 2, c. 25) wie gegen die Willkür des einzelnen. Es ist nicht die Summe von Einzelrechten, sondern ein Ganzes, das kraft der Ganzheit Rechtsfunktionen begründen kann und das die Summe der Einzelfunktionen in sich überschreitet. Denn seinethalben erhält das Leben des Staates ein eigenes Gesicht, seinethalben ergeben sich Möglichkeiten, die durchaus ganzheitlicher Natur sind. Sicher steht Ockham hier in der vom Naturrecht geprägten scholastischen Tradition, nach der die Gesamtheit mit einer nur ihr zukommenden Werthaftigkeit ausgestattet ist, an der sich ihre Funktionen messen, die sich über die Sonderrechte erhebt, und nach der sich die Sonderrechte hinsichtlich ihrer sozialen Verpflichtung zu richten haben, ohne daß deshalb die Rechte und Freiheiten des einzelnen ausgelöscht werden.

Wenn also Ockham im Begriff des Gemeinwohls zunächst der Tradition folgt, so regen sich bei der Anwendung des Gemeinwohls doch Bedenken, ob hier nicht ein Prinzip auftritt, das die rechtliche Ordnung dynamisch verschieben kann, so daß unmerklich der Begriff des Gemeinwohls selbst ein anderer wird. In der staatlichen Ordnung z. B. wird das Gemeinwohl, zwar innerhalb der Grenzen von göttlichem und natürlichem Recht, zur Begründung weitgespannter Forderungen hergeholt, so daß zwar göttliches und natürliches Recht noch als Grenze gelten, jedoch nicht mehr tragender Grund sind, aus dem heraus das Ganze der natürlichen Ordnung wächst. Das *bonum commune* scheint sich, kurz gesagt, zu verselbständigen. Es läuft Gefahr, zum dynamisch wirkenden Fundament zu werden, in dessen Namen jeweilige Situationen gelöst werden. Das Gemeinwohl, selbständig geworden, scheint aus festgefügtten Vorstellungen auszubrechen und eigene Wege zu gehen. Diesen Eindruck gewinnt man vor allem, wenn es zur Begründung radikaler Forderungen dient, etwa das Verhältnis Staat-Kirche regeln soll.

Hier wird das *bonum commune* zu einer Norm, die über den positiven und für das einzelne zunächst geltenden Satzungen steht. Der Eingriff vom Spiritualen her in das Temporale und umgekehrt ist ja nur möglich, wenn

eine der beiden Gewalten versagen und Kirche oder Staat in Gefahr geraten würden; wobei Eingriff natürlich nicht bedeutet, daß etwa rein priesterliche Befugnisse übernommen werden könnten.

Ausnahme, Notstand lassen einmal die Situation, zum andern den menschlichen Willensentscheid bestimmend hervortreten. Im Augenblick, da das Verhältnis von spiritueller und temporaler Ordnung in den Raum konkreter Verwirklichung und in die Zone des menschlichen Willens gerät, wird die Satzung des «regulariter» zugleich offen für das «casualiter» des Notstandes. Die Satzung besteht für den Regelfall, wenn aber der menschliche Wille versagt und die Ordnung gefährdet ist, dann wird das Wohl der Gemeinschaften auf die besondere Weise des Notstandes wiederhergestellt. Die besondere Weise des Notstandes lenkt aber den Blick auf die in ihm aufgerufene Entscheidung des Willens, den Notstand durch den ausnahmsweisen Eingriff zu beheben. Der Entscheid des Willens ist auf das Allgemeinwohl gerichtet. So erweist sich die Betonung des Notstandsrechtes zugleich als der Versuch, sozusagen die Ordnung von ihrer Mitte her zu begreifen und auszudeuten, und von der Mitte her dem Entscheid entsprechend der Situation einen möglichst weiten Raum zu gewähren.

Damit übersieht Ockham die Grenzen des Notstandes. Die Ausnahme, die ja nur in den veränderlichen Randzonen der Norm angesiedelt werden kann, greift in den Kern der unabdingbaren Regel selbst über, die Situation erhält sicher ein zu großes Gewicht, wenn er sie auf Wahl und Absetzung des Papstes anwendet. Dennoch darf man nicht überall dort, wo Ockham das Individuelle, die Situation, das Recht des Gliedhaften betont, bereits eine Auflösung der durchgängigen Ordnung vermuten. Würde man das tun, dann ergäbe sich summiert freilich ein erschreckendes Bild der Zerstörung. Tatsächlich bleibt er jedoch, bei allen einzelnen Irrtümern, im ganzen in der Ordnung der Kirche. Sein Begriff der Kirche ist ein wesentlich verschiedener von demjenigen der Reformatoren. Er erkennt den Primat an. Damit können die Thesen über das Konzil, die Betonung der episkopalen Rechte und der Rechte des römischen Wahlvolkes, nicht mehr jene auflösende Kraft gewinnen, die sie im Gefolge einer führerlosen Kirche hätten. Das Betonen des Kirchenvolkes und seiner Vertretung, der *iura et libertates* des einzelnen im natürlichen und übernatürlichen Bereich, nehmen von daher gesehen mehr den Charakter einer Akzentverschiebung an. Einer Verschiebung, die im Stile der Zeit das Gliedhaft-Einzelne gekräftigt sehen will, während in der Kirche die zentrale Stellung des Papstes ausgebildet ist und in den Fürstentstaaten der Landesherr langsam zum unumschränkten Herrn wird. Zwei Vorgänge, die zwar keineswegs gleichwertig verlaufen und die deshalb nur vorsichtig nebeneinandergestellt werden dürfen, deren Gegenwirkung in der Gemeinschaft jedoch relativ verwandte Züge trägt.

Ockham ist kein Revolutionär vom Schlage eines Jandun oder Marsilius. Er verwandelt nicht das spiritual-temporale Spannungsgefüge in den vereinfachten Säkularismus des Defensor pacis. Die Sprengkraft seiner Gedanken ist anderer Art. Er glaubt die Freiheit der Forschung und des Christen vom extremen Kurialismus bedroht und schließt sich deshalb Ludwig IV. an. Die Wucht seiner Gedanken rührt nicht zuletzt daher, daß er die evangelische

Freiheit mit den Forderungen der natürlichen Freiheit verbindet. Ockham hat die kirchenpolitische Diskussion von der schematischen Argumentation in vielem weggeführt und sie auf gewisse Grundfragen christlicher Existenz hin geöffnet. Sein Eintreten für die Geltung der Forschung, für die Verantwortung des einzelnen Gläubigen in der Kirche, für die übernatürlichen Rechte und Freiheiten des Individuums sollen den Kampf zwischen Papst und Kaiser als einen Kampf um die Bewahrung der übernatürlichen und natürlichen Ordnung zeigen. Trotz seiner Übertreibungen ist nicht zu bestreiten, daß er im ganzen ein Anliegen seiner Zeit aussprach. Die Aufgabe stand an, sowohl im natürlichen wie im übernatürlichen Bereich die Selbstständigkeit, Freiheit, Verantwortung des einzelnen, sein Verhältnis zur Gemeinschaft, erneut zu klären. Ockhams Gedanken auf eine Formel zu bringen, ist schwer. Wenn man an die Bestimmung der evangelischen Freiheit als Normenökonomie, an die Betonung der natürlichen Rechte und Freiheiten denkt, kann man sagen, er will in kritischer Polemik gegenüber der Betonung sekundär rechtlich-administrativer Ordnungseinrichtungen die Quellen der Ordnung selbst zur Geltung bringen: in der Kirche Christus und seinen Heilswillen, im weltlichen Bereich die vorstaatlichen *«iura et libertates»*, die als Natur- und Gottesrechte dem Zugriff der kirchlichen und staatlichen Gewalt entzogen sind. Allerdings gilt bei Ockham das erste Interesse der Kirche. Daher betrifft seine Nachwirkung im wesentlichen kirchliche Fragen. Er hat keine politische Ordnungslehre im eigentlichen Sinne entwickelt. Im Grunde treibt er immer Theologie, auch wenn er politische Fragen behandelt. Auch hier zeigt sich ein elementarer Unterschied zum *Defensor pacis*. Dort wird Pseudotheologie betrieben, um das politische Wunschbild des Legislators durchzusetzen.

Es ist immer ein fragwürdiges Unterfangen, Ockhams Vorstellung von der Freiheit des einzelnen in direkte Beziehung zur laizistischen Autonomie des modernen Säkularismus bringen zu wollen. Eher möchte man einen Vergleich mit dem reformatorischen Freiheitsbegriff akzeptieren. Aber auch hiervon ist Ockhams Position hinsichtlich der Intention wesentlich unterschieden. Ockham steht in innerkirchlicher Opposition zu Avignon und bleibt in dieser Opposition, er strebt keinen Bruch mit der Kirche an. Seinem Freiheitsbegriff geht nicht die dogmatische Entfremdung eines Wiclif oder Luther voraus. Diese Tatsache muß bei Beantwortung der vielumstrittenen Frage nach seiner Rolle in der Vorgeschichte der Reformation berücksichtigt werden. Ockham hat weder das Mittelalter zerstört, noch hat er es bedingungslos verteidigt. Er suchte seiner Kirche treu zu bleiben und glaubte auch wohl, es zu sein.

Ohne diesen Willen wäre es nicht zu seinem Unterwerfungsangebot gekommen. Dieses Angebot zeigt aber deutlicher als die verwirrende Vielfalt seiner Positionen, daß er im Grunde doch ein *«mittelalterlicher»* Mensch blieb (*«mittelalterlich»* verstanden als zugehörig zu einer Welt, die in der Eintracht von *Sacerdotium* und *Imperium* ihren Ausdruck fand). Sein Wunsch, in den Gehorsam gegenüber dem Papst zurückzukehren, stimmt im Grunde überein mit jener inmitten der Diskussion so oft geäußerten Versicherung, er sage seine Ansicht unbeschadet des wahren Glaubens und im Gehorsam zur Kirche.

Man kann aus Ockham genug Extremes und Disparates herauslesen, wenn man das isolierte Argument wertet. Gewinnt man aber eine Gesamtschau, so stellt sich heraus, daß er bei aller Radikalität gewisser Positionen doch unermüdlich nach einer gewissen Mitte sucht, die freilich immer noch radikal genug sein kann, die aber dennoch zu vielschichtig ist, als daß man sich mit vereinfachenden Formeln begnügen dürfte.

G. GIERATHS OP

**Gelder, H. A. Enno van: The two Reformations in the 16<sup>th</sup> Century.**

A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism. – Martinus Nijhoff, The Hague 1961. 406 p.

Man kann diese Arbeit eine geistesgeschichtliche Untersuchung über die beiden Umwälzungen im 16. Jahrhundert nennen, wobei der Verfasser unterscheidet zwischen der «kleinen» durch die Glaubensspaltung (Luther, Calvin) hervorgerufenen und der «großen» unter dem Namen Humanismus bekannten Reformation. (Leider wird außer einigen Andeutungen [S. 7] nicht genügend betont, daß es im 16. Jahrhundert, aber schon vorher beginnend, noch eine dritte Reformation gibt, die sog. katholische Reformation oder Restauration, eine Bewegung, die den nachtridentinischen Katholizismus bis in unsere Tage geformt hat. Zu dieser katholischen Erneuerungswelle vgl. H. Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* Luzern 1946.) Vor allem beschäftigt sich G. mit dem Humanismus, der schon im 15. Jahrhundert, also zeitlich vor der Reformation, in Italien einsetzt und als geistesgeschichtliches Phänomen bis heute weiterbesteht. Dieser Humanismus, ohne den die Glaubensspaltung nicht zu verstehen ist (vgl. auch B. Moeller: *Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation: Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 [1959] 49–61), hebt sich aber doch in seiner Lebensauffassung und (wenigstens zum Teil) indifferenten Haltung dem Religiösen gegenüber von der protestantischen Reformation ab. Er offenbart seine Ausstrahlungskraft bis in das heutige Weltbild hinein und hat die moderne Zivilisation maßgebend mitgestaltet. Der Humanismus war damals das ganz Neue, während Luther noch weitgehend im Mittelalter verankert ist. Dies festzustellen ist wichtig für den späteren Bruch Luthers mit dem Humanismus. Seit Albrecht Ritschl († 1889) waren die Protestanten gewohnt, Luthers Theologie als eine völlige Neuschöpfung zu betrachten und jeden tieferen Einfluß des Mittelalters auf seine Entwicklung zu leugnen, bis dann Heinrich Denifle OP erstmals die Verhaftung Luthers im Mittelalter aufzeigte, wie es auch nach einigen Jahrzehnten der protestantische Religionsphilosoph Ernst Tröltsch († 1923) erkannt hat. Weil hier zwei verschiedene Weltanschauungen aufeinander stießen, mußte es zum Bruch zwischen Reformation und Humanismus kommen. Hieraus erklärt sich auch, daß Erasmus sich später von Luther und der Reformation distanzierte (S. 277 ff., vgl. hierzu K. H. Oelrich: *Der späte Erasmus und die Reformation. Münster/Westf.* 1961. Besprechung in dieser Zeitschrift 9 [1962] 309–311) trotz der Versuche Luthers, über Spalatin wieder Beziehungen zu Erasmus aufzunehmen.

Das alles ist an vielen Einzelbeispielen erläutert. Der Wert des Buches liegt darin, daß die beiden Umwälzungen, die große und die kleine Refor-

mation, genau geschieden, in ihren gegenseitigen Beziehungen wie auch in ihrer Bedeutung im Gesamt der geistesgeschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Gerade heute, wo wir in der ideellen Auseinandersetzung mit der modernen Welt stehen und uns um ein Näherkommen der christlichen Konfessionen bemühen, darf die Arbeit als wichtiger Beitrag gewertet werden, denn wir können die Welt, in der wir leben, nur verstehen, wenn wir auf die geschichtlichen Grundlagen zurückgreifen. G. GIERATHS OP

**Das Collegium Leoninum zu Paderborn.** Ein Gedenkbuch. Hrsg. von Josef Höfer. – Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 1962. 319 S.

Dieses dem hochwürdigsten Herrn Erzbischof Dr. Lorenz Jäger zu seinem 70. Geburtstag gewidmete Gedenkbuch berichtet über die Geschichte des Paderborner Collegium Leoninum von der Erstellung des ersten Konviktes im Jahre 1860 bis zum Abschluß des Wiederaufbaues des 1895 eingeweihten Collegiums im Jahre 1954. Wie gewöhnlich bei derartigen Veröffentlichungen sind die führenden Männer, denen die Leitung oblag, eingehend gewürdigt. Unter ihnen befinden sich Persönlichkeiten, die im katholischen Raum und in der theologischen Wissenschaft einen Namen haben, wie z. B. Bernhard Funke, Paul Simon, Friedrich Jürgensmeier. Von jeher waren die Direktoren bestrebt, der heranwachsenden Priestergeneration neben der notwendig geforderten religiösen Ausbildung und dem ebenso dringend gebotenen wissenschaftlichen Rüstzeug einen zeitaufgeschlossenen und weitreichenden Blick zu vermitteln. Als neue Wege zur Priesterbildung haben sich sehr bewährt die Ferienpraktika, entweder in Form des Schulpraktikums (die Theologiestudenten haben vor dem Eintritt in das Priesterseminar ein fünfwöchiges katechetisches Praktikum zu absolvieren) oder des Feriendiakonates (Dauer vier Wochen; der Diakon soll die Möglichkeiten kennenlernen, die der Seelsorger in den konkreten Fällen vorfindet). Gleichen Erfolg haben die Werkwochen der Diakone sowie die Studienkurse, in denen jüngere Weihejahrgänge zu religiöser und wissenschaftlicher Vertiefung zusammengezogen werden. «Diese Form hat ein so gutes Echo gefunden, daß nicht nur die jüngeren Geistlichen, sondern mehr und mehr auch ein großer Teil der älteren Priester Jahr für Jahr ... zusammenkommen (S. 297)». Erfreulich und optimistisch stimmend ist das Verlangen der Studenten nicht nach einer «Art Erlebnistheologie. Der Hunger richtet sich auf dogmatische Klarheit, auf klare, umfassende, begrifflich genaue Darlegung der Lehre der Kirche in Dogma, Moral und Recht; auf Darstellung der Offenbarung in der Exegese; auf den Nachweis der göttlichen Führung der Kirche in der Geschichte» (S. 247). Das letzte Kapitel «Gedanken zur Priesterbildung» (S. 223–297), das zwar in erster Linie die Verhältnisse in der Paderborner Erzdiözese berücksichtigt, ist über diesen Rahmen hinaus von allgemein kirchlicher Bedeutung und zeigt, daß trotz des teilweise schon akuten, in andern Gebieten einsetzenden Priestermangels nicht die Quantität, sondern der qualitative Gesichtspunkt maßgebend bleibt. Mag die «pusillus grex» dann auch noch mehr zusammenschrumpfen, diese von echt priesterlichem Geist geprägte, wissenschaftlich bestens fundierte und von einem echten Seeleneifer

getragene Priesterschaft wird für das Reich Gottes auf Erden entscheidend sein. Das Collegium Leoninum zu Paderborn wird diese Aufgabe nach wie vor erfüllen.

G. GIERATHS OP

**Gobry, Ivan: Franz von Assisi** in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Aus dem Französischen übertragen von Oswalt v. Nostitz. Durchgesehen von P. Kajetan Esser OFM. Dokumentarischer und bibliographischer Anhang bearbeitet von Paul Raabe (Rowohlts Monographien. Hrsg. von Kurt Kusenberg. Bd. 16.) – Rowohlt-Verlag Hamburg 1958. 174 S.

**Franz von Assisi: Die Werke:** Sonnengesang – Testament – Ordensregeln – Briefe. **Die Blümlein.** Übersetzt von Wolfram von den Steinen und Max Kirschstein. Mit einem Essay «Zum Verständnis der Werke» und einer Bibliographie von Wolfram von den Steinen. (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Hrsg. von Ernesto Grassi unter Mitarbeit von Wolfgang von Einsiedel. Bd. 34. Italienische Literatur Bd. 1). – Rowohlt-Verlag Hamburg 1958. 184 S.

**Platzek, Erhard-W. OFM: Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi.** Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehaltes nebst neuer deutscher Übersetzung. – Max Hueber-Verlag München (o. J.). 84 S.

In der Vorstellungswelt vieler existiert der Heilige als der einseitig Gott zugewandte Mensch, der in dieser Gottzugewandtheit den Blick für die Welt und die Dinge dieser Welt verloren hat. Und das ist falsch. Wohl ist der Heilige in erster Linie seinem Gott zugewandt, aber keine Angst, daß er dadurch zum Pessimisten der Welt gegenüber würde. So wenig wie Gott, der Schöpfer des Alls, ein Verächter der Welt sein kann, ebenso wenig kann der heilige Mensch, wenn er wirklich heilig, d. h. seinem Gott wahrhaft verbunden ist, ein Weltverächter werden. Gerade als Gott zugewandter Mensch gewinnt er den Schätzungs- und Wertungsblick Gottes. Und so geht dieser Mensch mit einem Ja seines Gottes an die Welt und bejaht alle Wirklichkeit und Schönheit, die Gott in die Welt gelegt hat. Keiner hat sicher so viel Freude an der Welt wie der von Gott her kommende, vom Blick Gottes getränkte Mensch. Ein klassisches Beispiel dafür ist Franz von Assisi.

Es ist daher zu begrüßen, daß der Rowohlt-Verlag in zwei Veröffentlichungen diese christliche Persönlichkeit, einen der volkstümlichsten und meistverehrten Heiligen, auch im deutschen Raum, von neuem unserer Zeit nahegebracht hat. Die Biographie «in Selbstzeugnissen» bietet weitaus mehr, als man ahnen möchte. Es wird nicht nur eine wirklich gute Einführung in Gestalt und Idee des Heiligen gegeben, sondern auch in das von ihm geschaffene Werk: ein kurzer Abriß der Geschichte des Franziskanerordens mit allen Krisen (z. B. das Armutsproblem schon unter dem ersten Nachfolger des Stifters, der Spiritualenstreit, die Spaltung in Konventuale und Observante), aber auch mit allen Leistungen auf den Gebieten der Philosophie, Theologie, Volksfrömmigkeit und Seelsorge. Dabei wird die Tätigkeit des Ordens in Deutschland besonders berücksichtigt. Die ausgezeichneten Bilddokumente lassen das gewonnene Bild noch deutlicher werden. – Ausführ-

licher als bei Gobry wird in der Übersetzung von W. v. d. Steinen und M. Kirschstein die franziskanische Anthologie vorgelegt. Neben den Werken des heiligen Franz, die schon einen umfassenden Einblick in das Format des Ordensstifters geben, enthält der Band «etliche Blümlein, das sind Wunder und fromme Beispiele des ruhmreichen Armen Christi, unseres Meisters Sankt Franziskus und einiger seiner Jünger zum Lobe Jesu Christi». Wenn die hier berichteten außergewöhnlichen Begebenheiten unserer heutigen Mentalität auch fernstehen und – zum Teil wenigstens – der modernen Kritik nicht standhalten, so behalten sie doch ihren historischen Wert. Sie sind eben nur der zeitgemäße Ausdruck der Wirkung, die der heilige Franz und seine ersten Brüder ausgestrahlt haben. Der Anhang «Zum Verständnis der Werke» führt in die geistige Struktur des Heiligen ein und ist durch das gute Einfühlungsvermögen nicht weniger lehrreich als die Biographie und der Geschichtsabriß Gobrys. Die beiden Werken beigefügte Bibliographie ermöglicht weitere Orientierung und Vertiefung.

Am bekanntesten ist der Sonnengesang des heiligen Franz, in dem sich gänzliche Selbstentäußerung und tiefste Demut verbinden mit zartem Mitgefühl gegenüber allen leidenden Menschen und Geschöpfen, mit unentwegtem Frohsinn, einer aus bewußter Gottesliebe entsprungenen Liebe zur Schöpfung als Werk Gottes. Aus der Erkenntnis heraus, daß, wer dieses Sonnenlied recht verstehen will, sich mit dem Texte selbst ganz vertraut machen muß, hat G. W. Platzeck, ein Mitbruder des heiligen Franz, die älteste uns erhaltene Aufzeichnung nach dem Cod. 338 der Stadtbibliothek von Assisi (aus den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts) mit einer wort- und sinngetreuen Übersetzung und einer Art Kommentar herausgebracht. Das Buch beabsichtigt und erreicht auch einen doppelten Zweck: sowohl den tieferen Gehalt des Liedes als auch den Heiligen, so wie er wirklich war, zu verstehen. Denn im Gehalt dieses Liedes birgt sich der ganze heilige Franz.

G. GIERATHS OP

**Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt.** Band I: Biographien der Gründungszeit. Texte, Übersetzung und Erläuterung von Dr. theol. Andreas Bauch. – Johann Michael Sailer Verlag Eichstätt 1962. 302 S., 4 Karten.

Im Jahre 740 schenkte Graf Suidger dem hl. Bonifatius die regio Eihstat mit einem Marienkirchlein zur Gründung eines Klosters durch den hl. Willibald. Schon 741 (745?) gründete der Apostel der Deutschen das Bistum Eichstätt mit bayrischer, schwäbischer und fränkischer Bevölkerung, aus Teilen des bayrischen Nordgaues und dem Sualafeld. Das Bekehrungswerk des Bonifatius in diesem Gebiet ist ohne die Mitarbeit seiner Verwandten nicht zu verstehen. Willibald, der erste Bischof von Eichstätt, eine wahrhaft europäische Gestalt des 8. Jahrhunderts, Wynnebald, der echte Missionar und nachmalige Gründer des Klosters Heidenheim, ihre Schwester Walburga, die erste Äbtissin auf dem Hahnenkamm und später eine der gefeiertsten Heiligen des deutschen Mittelalters – diese Gefährten des hl. Bonifatius arbeiteten klug und zäh daran, durch Mission und Organisation das Christentum in Deutschland zu wahren Leben zu erwecken. Dazu trat noch der welt-

abgeschiedene Einsiedler Sola im mittleren Altmühltal. Sein Bild wird bereits mit offensichtlicher Wunderfreudigkeit verzeichnet. – Die Quellen dieser Gründergestalten der Diözese Eichstätt, die zwar zum größten Teil in den Monumenta Germaniae Historica (VII 239–266; XV 86–117, 153–163, 538–555; XXV 590–609; Nova Series I 123–132) veröffentlicht sind, bisher aber nur wenigen Spezialisten zugänglich waren, vermitteln die allein zuverlässige und wirklichkeitsnahe Grundlage für die Erkenntnis dieses Abschnittes frühmittelalterlicher Kirchengeschichte, der ja über die Bistumsgrenzen hinaus im Zuge der Christianisierung Deutschlands steht. Durch ihr manchmal geradezu bombastisches Latein mit seinen überdimensionalen Satzkonstruktionen und seltenen Wörtern bereiten diese Quellen dem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten; deshalb wurde, was sehr zu begrüßen ist, zu den Texten eine möglichst lesbare und verständliche Übersetzung geschaffen und diese durch einen umfangreichen Apparat von Anmerkungen erläutert, der den derzeitigen Forschungsergebnissen Rechnung trägt. – Hier liegt eine Arbeit vor, die Sachkenntnis und Fleiß des Herausgebers offenbart, die gleichzeitig aber auch als Muster und Anregung zu ähnlichen Editionen dienen kann; denn gerade die Erhellung auf dem Gebiet der Landesgeschichte, von der die Diözesangeschichte vielfach einen Teil darstellt, ist und bleibt eines der hochdringlichsten Anliegen innerhalb der Gesamtgeschichte (vgl. H. Büttner in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1955, Köln 1956, S. 49). Mit großen Hoffnungen darf die vom Verfasser angekündigte umfassende Biographie des hl. Willibald erwartet werden.

G. GIERATHS OP

**Schneider, Reinhold: Das Leiden des Camões oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht.** – 2. Aufl., Verlag Jakob Hegner Köln & Olten 1957. 209 S.

Bei den Portugiesen lebt die Erinnerung an ihre Heldenzeit – seit etwa 1495 (Begründung ihrer Macht in Ostindien) bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts – fort in dem Nationalepos «Lusiadas» des Luis de Camões. Hierin wird antike Mythologie verbunden mit mittelalterlicher Kreuzzugsbegeisterung, Renaissanceornamentik und ganz neuen Motiven, die in grandiosen Meeresschilderungen und orientalischen Bildern geboten sind. Camões läßt die Glanzzeit seines Volkes lebendig werden, ebenso aber auch den Untergang. Jedoch wird er dadurch nicht zum Pessimisten, sondern schwingt sich vielmehr hinauf über die Geschichte, denn er ist überzeugt, daß Gott das letzte Wort spricht. Gerade diese Paradoxie – den Untergang klar zu sehen und doch nichts aufzugeben vom Eigensten – macht ihn zum wahren Geschichtsdeuter. Daß Reinhold Schneider ihm ein Denkmal gesetzt hat und daß das Buch bereits in zweiter Auflage erscheinen konnte, zeigt, daß Gestalt und Werk dieses größten portugiesischen Dichters über die Jahrhunderte hinaus nicht vergessen sind. Die Synthese von Geschichtskennntnis und Darstellungskunst dürfte beispielhaft sein, wie ein historisches Thema aufzugreifen und zu schreiben ist.

G. GIERATHS OP

**Ratzinger, Joseph: Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils.** Ein Rückblick. 63 S. J. P. Bachem Köln 1963.

Der Verfasser, heute Professor für Fundamentaltheologie in Münster i. W., hat als theologischer Berater des Kölner Kardinals Frings die erste Konzilsperiode miterlebt. Durch sein Wirken (der Schreiber erinnert sich z. B. an Ratzingers Referat vor den deutschsprechenden Konzilsvätern im November 1962) hat er sicherlich die Haltung mancher Bischöfe gegenüber dem Schema über die Glaubensquellen mitbeeinflusst. Im vorliegenden Schriftchen zieht er in Form eines «Erlebnisberichtes» eine Art Zwischenbilanz des 2. Vatikanischen Konzils. Mit offenem Blick und wachem Sinn, mit reifer Sachkenntnis und kritischem Urteil entwirft er ein lebendiges Bild von den Ereignissen und Ergebnissen der ersten Session. Viel wurde bisher darüber geschrieben, aber selten konnte etwas so Prägnantes und Ausgewogenes gelesen werden. Die Ausführungen werden auch nach dem Konzil ihren Wert nicht verlieren.

A. HÄNGGI

## TEXTAUSGABEN

**Spicilegium Friburgense.** Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Herausgegeben von G. Meersseman und A. Hänggi. Universitätsverlag Freiburg/Schw. – 1. Bd.: **Anton Hänggi: Der Rheinauer Liber Ordinarius** (Zürich Rh 80, Anfang 12. Jh.). 1957. 323 S. – 2. Bd.: **G. G. Meersseman: Der Hymnos Akathistos im Abendland I.: Akathistos-Akoluthe und Grußhymnen.** 1958. 228 S. – 3. Bd.: **G. G. Meersseman: Der Hymnos Akathistos im Abendland II.: Gruß-Psalter, Gruß-Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien.** 1960. 390 S. – 5. Bd.: **Gebhard Hürlimann: Das Rheinauer Rituale** (Zürich Rh 114, Anfang 12. Jh.). 1959. 179 S.

Mit ehrlichem Bedauern muß zunächst einmal die Verzögerung dieser Besprechung vermerkt werden, die dadurch entstanden ist, daß der ursprünglich vorgesehene Rezensent ausfiel und diese Werke erst vor kurzem dem Unterzeichneten übergeben wurden. Es war nicht nur ein guter, sondern auch ein ebenso mutiger Plan, die bereits 1897 von Ulisse Chevalier und Adalbert Ebner auf dem 4. Internationalen wissenschaftlichen Kongreß der Katholiken in Freiburg/Ue. angeregte möglichst vollständige Erfassung, Erforschung und Publikation liturgischer Handschriften in der 1957 begonnenen Reihe «Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens» in die Tat umzusetzen. Der Wert der Sammlung darf in einem Doppelten gesehen werden: 1. Die Erschließung der alten liturgischen Quellen dient dem Fortschritt der Liturgiewissenschaft. Zu diesem Zweck werden neue Editionen veranstaltet, alte Editionen, die der Kritik nicht mehr standhalten, neu herausgegeben. 2. Die liturgischen Bücher sind als Dokumente der Tradition nach dem Grundsatz «Lex supplicandi est lex credendi» ebenso wichtige wie interessante Zeugen des christlichen Glaubens und Lebens,

gewinnen damit – wie heute immer mehr anerkannt wird, besonders seit der Enzyklika *Mediator Dei* (AAS 39/1947/528 ff.) und der *Instructio* der S. C. Rit. vom 3. 9. 1958 (AAS 50/1958/632) – eine entscheidende Bedeutung für die Theologie, werden zum «*Locus theologicus*» und dürften auch bei der heutigen Diskussion über das Verhältnis von Schrift und Tradition innerhalb der Theologen und auf dem Konzil eine nicht geringe Rolle spielen.

Der 1. und 5. Band legen zwei Handschriften bzw. Werke des ehemaligen Benediktinerklosters Rheinau unterhalb Schaffhausen vor: den *Liber Ordinarium* und das *Rheinauer Rituale*, beide aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts. Die *Libri Ordinarii* beabsichtigten anfangs eine Anleitung für den richtigen Gebrauch der liturgischen Bücher, später wurden dann Rubriken und Gebete zu einer Einheit verschmolzen. Wir sind heute ziemlich gut über die Liturgie des frühen Mittelalters, der Zeit der Sakramentarien und der *Ordines Romani* orientiert. Die Kenntnisse aus der Folgezeit bis zum Tridentinum sind jedoch noch mangelhaft. Die Ordinarien können das Fehlende ergänzen. Sie sind das Spiegelbild der Lokalliturgie der verschiedenen Kirchen. Je mehr Ordinarien erforscht und veröffentlicht werden, um so mehr kommt man zu einem Gesamtbild. Die Arbeit von A. Hänggi ist hierzu sicher ein beachtlicher Baustein. Aber nicht weniger die Edition von G. Hürlimann über das *Rheinauer Rituale*. Er bietet ebenso wie im 1. Band der Reihe mit der Herausgabe des Textes einen kurzen geschichtlichen Überblick, hier über die *Ordines* oder Benediktionen. Es wird untersucht, wann und wo die einzelnen *Ordines* oder die einzelnen Benediktionen zum ersten Mal auftreten und wie ihre Entwicklung bis ins 12. Jahrhundert verlief. Ausführlicher werden der Tauf- und Firmordo, die Krankenölung, Beerdigung, die Aufnahmeeriten in den Kleriker- und Mönchstand und die Wasserweihen behandelt. Die feierlichen Weihen im Verlauf des liturgischen Jahres werden an Hand des *Rheinauer Liber Ordinarius* genauer beschrieben, so daß ein anschauliches Bild vom liturgischen Leben der Rheinauer Mönche dargeboten wird.

G. G. Meersseman befaßt sich in 2 Bänden (*Spic. Frib.*, 2. und 3. Band) mit dem Einfluß des *Hymnos Akathistos* im Abendland. Vergleicht man die nicht-scholastischen Literaturen der Ost- und Westkirche miteinander, so fällt auf, daß beide die Lehre von der Gottesmutter nicht nur durch Schlußfolgerungen, sondern auch dadurch weiter entwickelten, daß sie in Homiletik und Dichtung die Metaphern, Symbole, Aussagen, Prädikate und Attribute der Gottesmutter vervielfältigten, paarweise gruppieren und litaneiartig aneinanderreihen. Diese Denkart hört aber mit dem Anfang der Frühscholastik nicht auf, sie befruchtet auch weiter die Mariologie. Denn das Beste, was Homiletik und Dichtung auf diese Weise darboten, wurde in die Liturgie aufgenommen und diente der scholastischen Mariologie als Ausgangspunkt für weitere Spekulationen. Die Scholastiker verarbeiteten nicht nur Schrift- und Vätertexte, sondern auch jene liturgischen Formeln, die sie, oft unbewußt, im Gedächtnis hatten. Hierzu gehört auch der *Hymnos Akathistos*, von dem seit dem 9. Jahrhundert eine lateinische Version vorlag (vgl. M. Huglo, in: *Le Muséon* LXIV/1951/27–61). Daß aber die lateinischen Grußhymnen an die Gottesmutter, die seit Ende des 11. Jahrhunderts immer zahlreicher

auftauchen, jene Dichtform nachgeahmt hatten, war den Literaturhistorikern nicht aufgefallen. Diese Gattung bildet den Gegenstand des 1. Bandes von Meersseman, während der 2. Band die weiteren Abarten: Grußsalter, Grußorationen und Litaneien behandelt.

Die Herausgeber des *Spicilegium Friburgense*, die Professoren der Freiburger Universität G. G. Meersseman und A. Hänggi, haben eine nicht leichte Aufgabe übernommen. Aber die hier erwähnten und die andern inzwischen schon erschienenen Bände zeichnen sich aus durch hervorragende Kenntnis des Materials, gutes Darstellungsvermögen und einwandfreie Editionstechnik, zu der man nur gratulieren kann.

G. GIERATHS OP

**Roland von Cremona: Summae Magistri Rolandi Cremonensis OP Liber tercius.** Editio princeps ex membranaceis codicibus Berg. Civ. 6. 129 (olim Δ 9. 13), fol. 3r–145r et mutilo Vat. Barb. lat. 729, fol. 128v–264v, curante Aloys. CORTESI. (Monumenta Bergomensia, VII.) – Edizioni «Monumenta Bergomensia», Bergamo 1962. 1401 p.

Fünf Jahre nachdem die Sentenzenglossen des ersten Pariser Franziskanermagisters, Alexanders v. Hales, in abgeschlossener Edition vorlagen, erschien der erste Band der Summa des ersten Pariser Dominikanermagisters. Roland verdankt den Druck nicht einem Mitbruder sondern einem Weltpriester. Der Herausgeber beabsichtigt, die Prolegomena nach der vollständigen Textausgabe in einem abschließenden vierten Band unterzubringen. Mittlerweile erklärt er sich über seine Arbeit in einem beigelegten Falzblatt. Für das hier vorliegende dritte Buch der Summa standen ihm leider nur zwei Hss. zur Verfügung: der von Th. Käppeli entdeckte Cod. Bergamo Civ. 6. 129 und Cod. Vat. Barb. lat. 729. Diese zweite Hs. enthält den Text leider nur unvollständig. Es fehlen die Kapitel 292–468, d. h. Edition S. 820–1383. Umso bedauerlicher ist es, daß der Editor den inzwischen von Th. Käppeli entdeckten Cod. Firenze, Naz., Conv. soppr. da ordinare 282 (Brief Th. Käppelis an den Rezensenten), in P. O. Kristellers *Iter Italicum* I 165 irrtümlich als 272 bezeichnet, nicht benützen konnte.

Roland teilt sein Werk nicht in Distinktionen, sondern nur in Quaestionen ein. Es zeichnet sich denn auch weniger durch klare Gliederung als durch Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit aus. In der Tat begegnet man öfters Erklärungen von Schriftmaximen oder Vätersentenzen, dann auch wieder kasuistischen Fragen.

Der Herausgeber hat die lateinische Orthographie der Hss. beibehalten. Das führt zur Unzulänglichkeit, daß man neben der Orthographie z. B. von *edificare* auch noch *edifficare* und *hedifficare* vorfindet. Ohne Zweifel wäre es besser gewesen, nach dem Vorbild der großen Editionsunternehmen die heute gebräuchliche Schreibweise zu gebrauchen. Leider sind auch Verlegenheitsbehelfe der Abschreiber stehen geblieben, wie z. B.: *Et hoc est contra consilium, sive concilium* (S. 56).

Die Zeilen sind nicht numeriert, weshalb im Apparat mit Exponenten gearbeitet wird. Bei der ungeheuren Ausdehnung des Textes wird man verstehen, daß der Herausgeber darauf verzichtet hat, die stillschweigend be-

nützten Quellen aufzuspüren. Hingegen erwartet man heute, daß die ausdrücklichen Zitate identifiziert werden, so zeitraubend diese Arbeit auch ist. Cortesi hat nur die Schriftstellen angegeben, allerdings auf rätselhafte Art, für Is. VII 15: Is. VII c 15; für Marc. XIII 32: Marc. XIII d 32.

Doch seien wir froh, wenigstens mal den Text gedruckt zu haben. Für die restlichen Bücher stehen weitere Hss. zur Verfügung. Wir wünschen dem mutigen Herausgeber guten Fortgang der Arbeit. P. KÜNZLE OP

**Delhay, Philippe: Pierre Lombard. Sa vie, ses oeuvres, sa morale.** (Conférence Albert-le-Grand 1960). – Institut d'études médiévales, Montréal; J. Vrin, Paris 1961. 111 p.

Nach einer knappen Zusammenstellung der Lebensdaten und der Schriften des Lombarden bietet der bekannte Mediävist eine sorgfältige Studie über ein bisher vernachlässigtes Thema: die Moraltheologie des einflußreichen Magisters. Die einzelnen Kapitel behandeln: den Menschen in christlicher Schau, seine Hinordnung auf Gott, die göttlichen Tugenden, die moralischen Tugenden und die Gaben des Hl. Geistes, Sünde und Buße. Abschließend wird die Methode des Lombarden erläutert. D. hat es trefflich verstanden, die Grundpositionen des Meisters, seine Verdienste um die Moraltheologie, aber auch deren Mängel aufzuzeigen. P. KÜNZLE OP

**Anciaux, Paul: L'Episcopat dans l'Eglise. Réflexions sur le ministère sacerdotal.** (Présence chrétienne.) – Desclée De Brouwer, [Paris-Bruges] 1963. 111 p.

Das Broschürchen vereinigt zwei bereits in Zeitschriften veröffentlichte Artikel. Der Titel ist denn auch ziemlich irreführend. Sein erster Teil paßt zum zweiten des Büchleins (63–110), der Untertitel zum ersten. Anknüpfend an Werke zweiter Hand werden zu den beiden Themen Gedanken erörtert, die zur Zeit des Konzils und danach allorts geäußert worden sind.

Der Verlag Desclée de Brouwer würde, obgleich er wohl bekannt ist, dem Bibliographen besser entsprechen, wenn er sich dem allgemeinen Brauch anschlosse, den Verlagsort zu vermerken. P. KÜNZLE OP

**Masson, Denise: Le Coran.** Editions Gallimard, Paris, 1967. CXV–1087 p.

La collection *La Pléiade* ne pouvait choisir meilleur traducteur du Coran que Madame D. Masson qui, vivant en terre d'Islam, étudie ce texte depuis trente ans et nous a donné une remarquable synthèse des trois religions du Livre: *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne*, 1958 (cf. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1959, p. 440). Cette compétence nous vaut beaucoup mieux qu'une traduction claire et élégante qui se joue des anfractuosités de la syntaxe arabe (le texte de base est l'édition officielle de Boulaq, Le Caire, 1923), mais en outre une introduction sur la doctrine coranique, sa théologie et sa morale, puis deux cents pages de notes qui

élucident termes et locutions techniques : bienfait, cœur, croyant, grâce, etc... C'est ainsi que seront distingués *'al rahman* «celui qui fait miséricorde» et *'al rahim* «le Miséricordieux» (par essence); *'Islam* «soumission à Dieu» et *muslim* «celui qui se soumet à Dieu»; mais *'Allah* est traduit par Dieu, puisque le Dieu du prophète Muhammad est le même que celui d'Abraham. L'ouvrage se termine par un aperçu bibliographique et un très copieux index des noms et attributs de Dieu, des thèmes principaux (amour, croyants, juifs, mystères, etc.) et des noms propres (Adam, Jésus, Noé, Sinaï).

C'est dire que ce volume est un parfait instrument de travail, tant pour les Islamologues que pour les exégètes chrétiens. En relisant les sourates, nous avons été frappés à nouveau de l'appauvrissement doctrinal et religieux du Coran par rapport à l'Ancien Testament, et pourtant celui-là déclare explicitement son intention de compléter et de confirmer celui-ci. A la vérité, comme l'observe D. M., jamais la critique textuelle et littéraire ne lui a encore été appliquée et il serait temps de lui faire subir l'examen de la *formgeschichtliche Schule*. Qu'en est-il de l'authenticité des révélations faites au prophète et de son ascension au ciel? Lorsqu'il relate les épisodes bibliques et déclare qu'ils n'étaient pas connus avant lui (*Sour.* XI, 49; XII, 102), quelle est l'origine de son information? Si l'archétype du Coran était conservé au ciel de toute éternité, comment comprendre la dictée miraculeuse d'Allah à Muhammad et, finalement, la formation intellectuelle de ce dernier? Grâce à cette édition, la curiosité des historiens des religions est éveillée et leurs moyens d'investigation sont accrus. C. Spicq OP