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: 4 (1957)

Artikel: Le double usage du verbe être

Autor: Morard, Meinrad-Stéphane

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761524

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: 07.07.2025

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

MEINRAD-STÉPHANE MORARD O. P.

Le double usage du verbe être

Les considérations que j'ai l'honneur de soumettre à votre amicale attention [1] constituent au fond un prolongement ontologique et logique de la ligne tracée dans notre communication de l'année dernière sur la connaissance (cf. FZPT 3, 388-406).

Dans le langage et la pensée des « profanes » comme dans le langage et la pensée des « théoriciens » — savants ou philosophes —, il est fait un double usage du verbe être. Et les « profanes » pratiquent ordinairement ce double usage avec plus de pertinence que les « théoriciens » dont la pensée est assez souvent gauchie ou même désaxée par quelque préjugé doctrinal. Ce double usage implique nécessairement deux significations du verbe être, connexes ou analogues entre elles, mais nettement diverses l'une de l'autre.

Nous avons ainsi, et cela n'a rien de nouveau pour personne, l'usage et le sens *attributif* du verbe être, « il est des hommes », d'ordre ontologique et, d'autre part, son usage et son sens *copulatif*, « un homme est un vivant doué de raison », qui appartient directement à l'ordre logique de la pensée discursive, encore qu'il présuppose toujours, d'une manière plus ou moins directe, un fondement d'ordre ontologique.

Commençons par examiner et préciser avec le plus de clarté possible l'usage et sens attributif du verbe être.

[1] Communication faite à la Société de Philosophie de Fribourg en sa séance du 25 février 1957. — Ce travail n'étant pas une étude historique, nous interprétons ici la position idéaliste d'après le sens le plus strict des formules qui servent à la vulgariser, bien qu'il ne corresponde pas précisément à la pensée bien autrement complexe de ses adhérents, comme nous aurons à le remarquer en son lieu. Cela nous permet de serrer de plus près le problème de l'être attributif et de mieux marquer en quoi consiste fondamentalement la position réaliste que nous défendons.

I. Du substantif être au verbe être

Dans ce but, il nous faut nécessairement partir du substantif être et de la notion qu'il exprime : τὸ ὄν, *ens* ou *l'étant* comme on aime à dire en climat existentialiste.

On entend par être, dans l'acception la plus universelle du terme, dans toute l'extension analogique du concept correspondant : tout *ce* qui *est*, omne *id* quod *est*. Ce qui signifie exactement que tout *ce* qui *est* est un être ou que tout être est un *ce* qui *est*. Expliquons-nous. Tout être ou chaque être est : 1° un *ce*, c'est-à-dire un quelque chose d'individuellement distinct, de quelque nature qu'il puisse être par ailleurs ; 2° qui *est*, c'est-à-dire qui est actuellement donné, de quelque manière qu'il le soit par ailleurs.

C'est ce deuxième aspect de l'être qui va désormais retenir notre attention. Il coïncide précisément avec le sens attributif du verbe être. Et nous venons d'insinuer par notre formule que ce sens n'est pas unique, mais multiple. Il y a bien des manières d'être actuellement donné. En d'autres termes, il y a plusieurs sortes d'existence. Et nous voilà amenés par la nature même de notre sujet à traiter des différentes sortes d'existence.

II. L'existence en face de l'idéalisme

Notre première division de l'existence est, du moins sous la forme où nous allons la présenter, quelque chose de proprement moderne. L'antiquité, profondément réaliste comme elle l'était, surtout depuis Parménide : *on ne peut penser que ce qui est*, ne l'a envisagée qu'à peine, incidemment, dans sa lutte contre les diverses poussées de scepticisme qui surgissaient alors plus ou moins en marge des grandes écoles. Le moyen âge non plus ne s'y est guère arrêté, encore qu'il ne l'ait pas ignorée. C'est l'idéalisme moderne qui a, le premier, systématiquement opposé l'une à l'autre ces deux sortes d'existence, dans l'intention d'éliminer l'une, celle à laquelle on avait toujours cru jusque là, pour lui substituer l'autre, celle dont il s'est fait le promoteur obstiné.

1. Les deux existences

On distingue donc ici entre l'existence que nous appellerons *cognitive* (gedankliche Existenz) et celle que nous appellerons *extracognitive* (außergedankliche Existenz).

Nous rencontrons pour la première fois l'opposition de l'existence cognitive à l'existence au sens ordinaire chez le philosophe anglais George Berkeley (1685-1763) qui, niant la réalité du monde extérieur, lui applique sa fameuse notion d'un être *cujus esse est percipi*. Etendant cette notion à l'universalité des êtres, l'idéalisme moderne proclamera que « l'existence des choses se réduit exclusivement au fait qu'elles sont pensées » (Das Sein der Dinge geht in ihrem Gedacht-sein gänzlich auf). Dans cette conception paradoxale à l'extrême, exister n'est jamais autre chose qu'être pensé ou être connu (Sein ist Gedacht-sein. Sein ist Bewußt-sein). Non seulement l'*esse* du monde extérieur, mais aussi l'*esse* de toute chose est uniquement *percipi*.

Précisons de notre mieux le caractère propre à chacune de ces deux existences.

L'existence *cognitive* est celle qui consiste dans le fait même d'être actuellement pensé, connu ou considéré. C'est, en d'autres termes, la présence d'un objet au sujet en vertu de la connaissance qu'en a ce dernier. Nous l'appelons *cognitive* parce qu'elle est constituée exclusivement par et dans le fait d'une pensée ou connaissance actuelle.

Notons tout de suite que cette « existence » d'un objet, identique au fait qu'il est actuellement connu, constitue, à proprement parler, une dénomination extrinsèque de l'objet en question : c'est un être de raison qui ne l'affecte en lui-même d'aucune manière. La seule détermination effective qu'elle implique est la connaissance actuelle immanente au sujet de la pensée, connaissance qui n'est pas dans l'objet, qui n'est rien dans l'objet bien qu'elle s'y rapporte. C'est assez dire que cette « existence » ne pose pas l'objet, mais le suppose aussi bien qu'elle suppose la connaissance qui le manifeste sans y toucher. C'est une « existence » par manière de métaphore.

Ajoutons encore à cet égard quelques *précisions importantes*. Une dénomination extrinsèque comme par exemple « admiré » (auteur admiré) implique une détermination effective (l'acte d'admiration) qui se rapporte au sujet qu'elle désigne (pour l'auteur admiré), mais qui lui est extérieure du fait qu'elle affecte uniquement un autre sujet (la personne qui l'admire). *Elle présuppose toujours :* 1° le sujet qu'elle désigne (l'auteur admiré), 2° un autre sujet qui lui est extérieur (son admirateur), 3° une détermination qui affecte cet autre sujet (son acte d'admiration) et 4° la relation de cette dernière au sujet désigné (pour l'auteur admiré). Son contenu propre, attribué au sujet qu'elle désigne (auteur admiré) est *un être de raison*, qui n'a en lui-même aucune consistance et qui ne

comporte aucune détermination interne de ce sujet, mais *qui est inconcevable sans les présupposés effectifs* qu'elle implique.

Toutes les fois donc qu'on parle de « être pensé, connu ou considéré », il faut tenir compte de tous les présupposés effectifs auxquels une détermination de ce genre doit tout le sens qu'elle présente.

L'existence *extracognitive*, par contre, qui est précisément l'existence au sens habituel de ce mot, est celle qui consiste à être actuellement donné, d'une manière ou d'une autre, car elle n'est pas uniforme, comme nous le verrons, *à part* du fait d'être actuellement pensé, connu ou considéré. Elle constitue le plus souvent, mais pas toujours, une détermination interne et effective de l'objet à qui on l'attribue.

Nous avons ainsi deux existences profondément diverses l'une de l'autre : *a*) l'existence cognitive constituée par le fait même d'être pensé, *in quantum cognoscitur*, et *b*) l'existence extracognitive, constituée *à part* de ce fait, *praeterquam cognoscatur*.

Nous disons bien *à part de la pensée* et non pas, comme on s'exprime parfois, *indépendamment de la pensée*, car, de fait, tout ce qui existe d'existence réelle dans le monde des créatures existe en dépendance de la pensée de Dieu, *scientia Dei est causa rerum, adjuncta voluntate*, en union avec sa volonté, de même que d'ailleurs les œuvres de l'homme existent en dépendance de la pensée de l'homme, *adjuncta voluntate*, assistée de sa volonté.

2. *L'idéalisme absolu*

D'après l'idéalisme absolu du XIXe ou XXe siècle (idéalisme post-kantien, caractérisé par l'élimination de la « chose en soi »), l'existence cognitive est la seule existence possible. Ce qui existe ne peut exister — pour nous du moins et pour autant qu'il nous est donné d'en juger — que dans la mesure où il est actuellement pensé, connu ou considéré. L'être des choses consiste uniquement dans le fait même qu'elles sont actuellement pensées. Toute autre existence est — dans notre perspective du moins — parfaitement impossible. La restriction « pour nous du moins » n'est ici qu'une clause de style. De fait la position idéaliste est radicale.

Voici en bref le raisonnement idéaliste, « le fameux argument par l'immanence ». Ce qui est pensé est dans la pensée. Or ce qui est dans la pensée ne peut pas être hors de la pensée. Donc ce qui est hors de la pensée ne peut pas être pensé. La pensée d'une réalité qui serait donnée hors de la pensée est tout simplement contradictoire. (D'après Wilhelm

Windelband, Lehrbuch der Gesch. der Phil., 1919[8], p. 485 : « Die Annahme einer außerhalb des Bewußtseins zu setzenden Realität involviert einen Widerspruch. Was gedacht wird ist im Bewußtsein : etwas außerhalb des Bewußtseins zu denken ist imaginär. » « Das Ding an sich ist ein unmöglicher Begriff. » Vgl. 486-488.)

La tentation de caricaturer ce raisonnement, en le transposant dans un cadre analogue, est si grande, que nous n'y résistons pas, ne serait-ce que pour mieux en mettre à nu le sophisme.

« Ce qui est représenté par une image existe en image. Or ce qui existe en image ne peut pas exister hors d'image. Donc ce qui existe hors d'image ne peut pas être représenté par une image. L'image d'une réalité qui serait donnée hors d'image est tout simplement contradictoire. »

L'erreur est exactement la même dans les deux cas. Elle consiste à confondre une dénomination extrinsèque — exister en pensée, exister en image — avec une dénomination intrinsèque de l'objet envisagé, qui exprimerait un état ou une situation l'affectant en lui-même, quelque chose d'inhérent à son être. On suppose que l'objet qui existe « en pensée » ou « en image » est lui-même, quant à sa teneur propre, enfermé dans la pensée qui le considère ou dans l'image qui le représente comme une miniature dans un médaillon, tandis que, en fait, la pensée ou l'image ne font que se rapporter à lui sans le déterminer le moins du monde. En outre, on ignore tout simplement les présupposés effectifs sans lesquels une dénomination extrinsèque de ce genre n'a aucun sens.

Le philosophe français Edouard Le Roy (1870-1954), qui joua un rôle de premier plan in illo tempore dans le mouvement moderniste, a donné de la thèse idéaliste une formule qui peut sembler ambiguë. La voici : « Un au-delà de la pensée est impensable », c'est-à-dire ce qui n'est pas intérieur à la pensée ne peut pas être pensé.

Cela pourrait signifier : ce qui n'est pas intérieur à l'esprit (pensée = le sujet de la pensée) — ou en soi-même ou dans une image qui le représente — ne peut pas être pensé. Nous n'aurions pas alors le principe idéaliste, mais un axiome élémentaire de la théorie de la connaissance.

Mais cela peut signifier aussi à la lettre, et il est clair que telle est bien l'intention de notre philosophe : ce qui n'est pas intérieur à la pensée (pensée = l'acte de la pensée) ne peut pas être pensé. Et c'est alors l'expression même de l'idéalisme absolu.

Il est sans doute permis de supposer que le premier sens de la formule en question, sens dont la vérité est incontestable, a contribué et contribue encore, par un de ces glissements d'idées qui jouent un si

grand rôle dans les succès de l'erreur, à en faire adopter sans méfiance en le confondant avec lui le sens idéaliste voulu par l'auteur, victime lui-même de la même confusion.

Il n'y a pour cela qu'à substituer sans y prendre garde à « objet présent dans l'esprit » (présence précognitive, réelle), « objet présent à la pensée » (présence cognitive, être de raison) et à croire par conséquent que seul peut être pensé, non pas ce qui est présent à l'esprit, ce qui est vrai, mais ce qui est présent à la pensée ou ce qui est pensé, ce qui est précisément le mirage idéaliste. Du coup, la pensée apparaît alors fermée sur elle-même dans une claustration congénitale qui la tient à jamais exilée du réel.

Et voilà qui nous fait avancer d'un grand pas dans l'intelligence de la position idéaliste. Je ne crois pas me tromper en effet en pensant que cette confusion, inconsciente, constitue le présupposé fondamental de l'idéalisme absolu et en fait toute la force. Jamais sans cela il n'aurait pu accréditer une conception aussi paradoxale que la sienne.

3. *Réfutation de l'idéalisme absolu*

L'idéalisme absolu repose donc sur une confusion. Et il est en outre multiplement erroné.

Notons *d'abord* que être pensé, connu ou considéré constitue, comme nous l'avons déjà amplement exposé, une dénomination extrinsèque qui n'implique dans l'objet dénommé aucune détermination effective. Ce n'est pas une existence inhérente à l'objet. L'unique détermination effective impliquée en l'occurrence est celle de l'acte cognitif immanent au sujet, qui manifeste l'objet sans y toucher ! Aussi bien être actuellement pensé ne s'appelle-t-il exister que dans une acception très détournée de ce terme.

En outre : être actuellement pensé, connu ou considéré présuppose évidemment le fait de penser comme un fait actuellement donné et qui ne peut pas être actuellement donné lui-même par le fait d'être pensé, puisqu'il est préalable à ce fait.

Ensuite : être actuellement pensé, connu ou considéré présuppose un sujet actuel qui pense actuellement et qui, lui non plus, ne peut pas exister par le fait d'être pensé, puisqu'il est également préalable à ce fait.

Enfin : il est assez facile de comprendre qu'aucun objet ne peut être actuellement pensé, connu ou considéré sans qu'il soit actuellement donné, préalablement à l'acte qui le constitue comme actuellement pensé, connu ou considéré. Car la pensée (connaissance, perception)

comme telle ne fait absolument rien d'autre que de manifester ou rendre évident son objet au sujet de la pensée. Par conséquent, la pensée ne peut aucunement affecter ou altérer, encore moins constituer son objet. Elle le présuppose de toute nécessité comme déjà actuellement donné (non est cognitio nisi entis) et le manifeste tel qu'il lui est actuellement donné (non est cognitio nisi vera). Il n'est pas d'opération humaine plus innocente que la connaissance (Unschuld des Erkennens !). Ce dernier point correspond exactement au premier sens que nous avons attribué à la formule d'Edouard Le Roy : présence réelle, précognitive, de l'objet à l'esprit.

Nicolaï Hartmann remarque avec raison que l'entrée en action de la connaissance présuppose toujours un objet déjà actuellement donné. « Das Einsetzen der Erkenntnis setzt das Seiende stets schon voraus. » Sauf cependant qu'il exagère quelque peu comme nous le verrons tout à l'heure.

En tout ceci, nous n'avons fait qu'appliquer à un cas particulièrement important les conditions auxquelles doit satisfaire toute dénomination extrinsèque pour avoir un sens concevable.

Rappelons à ce propos la délectation rageuse avec laquelle Nietzsche († 1900) s'acharne contre l'idéalisme de son temps en l'acculant au nihilisme qui en est la conséquence logique : le sujet, l'objet et la pensée elle-même s'y dissolvent dans l'inconsistance du rêve d'un rêve (*Wille zur Macht* 477, 480, 484, 539, 566, 567 ; *Unschuld des Werdens*, II 176, 180, 213 ; *Umwertung*, titre du 2e livre non rédigé : « Kritik der Philosophie als einer nihilistischem Bewegung »). Citons au moins, en la traduisant librement, la sentence qui sert de conclusion à tout cet abattage : « Parménide a dit : Ce qui n'existe pas ne peut pas se penser. Nous avons passé à l'autre extrême et nous disons : Ce qui se pense ne peut pas exister » (W. z. M. 539) [2].

[2] Nietzsche a écrit : « ce qui se pense ne peut être qu'une fiction ». Il s'agirait donc d'un « être représenté » plutôt que strictement d'un « être pensé » de ce qui se pense. Il règne en effet chez les divers partisans de l'idéalisme absolu, semble-t-il, deux confusions différentes qui parfois alternent et le plus souvent interfèrent entre elles : 1° la confusion entre présent à l'esprit *par* la pensée (présence cognitive, en soi fictive) et présent à l'esprit *pour* la pensée (présence précognitive, réelle), c'est celle que nous avons discutée ici-même ; 2° la confusion entre *pensé* par l'esprit et *représenté* par l'esprit, d'après la supposition que la connaissance consiste dans une représentation de l'objet ou du moins en est toujours solidaire, c'est celle qui commande la problématique kantienne de la connaissance et que nous avons réfutée dans notre étude précédente sur la connaissance (FZPT 3 [1956] 388 ss.). On peut se rendre compte d'après cela du nid et du nœud de confusions que constitue l'idéalisme moderne.

Résumons maintenant, pour nous divertir un peu, toute cette discussion, à la manière de Zénon le Stoïcien, par un robuste syllogisme en Barbara.

Une existence préalable au fait d'être actuellement pensé ne peut être constituée par le fait même d'être pensé.

Or l'existence de la pensée, de son sujet et de son objet est préalable au fait d'être actuellement pensé.

Donc l'existence de la pensée, de son sujet et de son objet ne peut être constituée par le fait même d'être pensé : c'est nécessairement une existence précognitive.

III. Les différentes sortes d'existence extra-cognitive

Il ne faudrait pas s'imaginer que toute existence extra-cognitive est sur le même plan. Nous avons déjà fait observer en passant qu'il n'en est rien. Il y a lieu en effet de distinguer à cet égard quatre sortes d'existence, qui sont loin d'être identiques entre elles ; l'existence 1° réelle, 2° virtuelle, 3° potentielle et 4° idéale, à laquelle un assez grand nombre de philosophes semblent attribuer jusqu'à un certain point la valeur d'une existence réelle (platonisme moderne, phénoménologie). Sinon les seules, ce sont du moins les principales.

L'existence réelle est celle de tout objet, de tout « ce » actuellement donné lui-même dans sa propre entité. C'est l'existence caractéristique de l'être réel *-ens actu-* et c'est à elle que tout le monde pense d'abord chaque fois qu'il est question d'existence. C'est l'existence au sens strict du mot et c'est le sens attributif principal du verbe être, je dirais même son seul sens authentique. S'il arrive qu'on emploie l'être attributif dans un autre sens, on a presque toujours soin de le spécifier expressément : il s'agit alors d'une « existence », par manière de dire.

L'existence virtuelle — potentielle — idéale est celle d'un objet qui n'est pas actuellement donné lui-même et dans sa propre entité, mais qui l'est ou bien 1° dans *une cause efficiente réelle* capable de le produire et nous avons alors *l'existence virtuelle*, comme celle d'une plante dans sa graine,

ou bien 2° dans *une matière réelle* apte à le constituer grâce à une élaboration correspondante et nous avons alors *l'existence potentielle*, comme celle d'une statue dans un bloc de marbre,

ou bien 3° dans *une similitude réelle* qui le représente et nous avons alors *l'existence idéale*, comme celle d'une personne dans son portrait,

ou d'un édifice dans son plan ou d'un objet dans son image mentale, qu'elle soit sensible ou intelligible.

Exister d'une manière virtuelle, potentielle ou idéale constitue toujours, strictement comme tel, une dénomination extrinsèque qui ne désigne aucune perfection correspondante dans l'objet qu'on dit exister de cette manière, mais qui implique la perfection d'un autre être qui s'y rapporte, selon l'une ou l'autre des trois manières que nous venons de distinguer. Il en est de même quant à l'existence cognitive, comme nous le savons. Pareille existence implique également, cela va sans dire, les autres présupposés effectifs sans lesquels elle n'aurait aucun sens.

A parler strictement seul ce qui existe d'existence réelle est actuellement donné (dénomination intrinsèque). Ce qui existe d'existence virtuelle ou potentielle n'est pas actuellement donné, mais actuellement possible grâce à un autre facteur (agent-matière). Ce qui existe d'existence idéale comme tel n'est pas non plus actuellement donné, mais actuellement représenté par et dans une similitude qui lui est extérieure.

Enfin, pour y revenir en passant, l'objet qui existe d' « existence » cognitive comme tel n'est pas actuellement donné, mais actuellement pensé par un sujet, bien que cela présuppose par ailleurs, que cet objet, soit déjà ou actuellement donné ou du moins actuellement représenté dans le sujet qui le pense.

Ce qui existe réellement dans le cas d'existence réelle, c'est l'objet lui-même ; dans le cas de l'existence virtuelle, c'est la cause efficiente de l'objet ; dans le cas de l'existence potentielle, c'est la matière de l'objet ; dans le cas de l'existence idéale, c'est la similitude qui représente l'objet ; et enfin dans le cas de l'existence cognitive, comme telle, c'est la connaissance ou considération actuelle de l'objet par un sujet.

Pour conclure cette question des diverses existences dites extra-cognitives, soulignons que *l'existence réelle* est la situation caractéristique de tout ce qui est donné dans sa propre entité = présence réelle (dénomination intrinsèque = perfection qui affecte l'objet lui-même). *C'est la situation propre à tout être réel,* du fait même qu'il est réel.

Quant à *l'existence cognitive,* pour y revenir encore, elle est la situation caractéristique de ce qui est actuellement pensé, connu, considéré ou, si l'on veut, actuellement contenu dans la pensée = présence cognitive (dénomination extrinsèque où la perfection impliquée n'affecte pas l'objet pensé mais uniquement le sujet et la pensée du sujet qui se rapporte à lui). Ajoutons encore ceci. Le fait d'être actuellement pensé, connu ou considéré présuppose le sujet qui pense et l'acte par quoi il

pense comme actuellement donnés en eux-mêmes, d'une existence réelle. Par contre, ce fait présuppose l'objet de la pensée comme actuellement donné (dans le sujet) ou d'une existence réelle ou d'une existence idéale :

D'une existence réelle, quand il s'agit d'une connaissance intuitive, sans similitude intermédiaire, comme celle que nous avons de notre moi faisant un avec ses actes ou états psychiques et leur relation vivante à l'objet. D'une existence idéale, quand il s'agit d'une connaissance représentative, par l'intermédiaire d'une similitude préalable formée dans le sujet, comme la connaissance que nous avons par exemple des res extra animam. Et ceci nous fait voir en quoi la formule réaliste de Nicolaï Hartmann était exagérée. Mais d'autre part ce dernier cas soulève de nouveaux problèmes auxquels nous voulons d'autant moins nous arrêter ici que le bon sens intelligent des hommes les a en général depuis toujours pratiquement résolus (cf. FZPT 4 [1957] 198 ss.).

IV. Usage et sens copulatif du verbe être

Il est assez surprenant qu'il soit particulièrement difficile de préciser le sens dans lequel le verbe être est le plus fréquemment employé, son *sens copulatif*. On l'appelle ainsi parce qu'il constitue le lien qui couple le sujet et le prédicat, *copula* de *copulare*. « Etre » ainsi compris exprime l'unité logique du prédicat avec le sujet dans tout énoncé affirmatif : on dit aussi, mais nous préférons éviter les expressions plus ou moins métaphoriques de ce genre, la convenance du prédicat avec le sujet.

C'est lui qui exprime ce qu'il y a de caractéristique dans la proposition et le jugement par opposition au terme ou à la simple appréhension, qui ne comporte jamais un tel « est », même si le concept signifié par le terme et manifesté par l'appréhension est complexe comme, par exemple, enfant gâté, saint homme.

Une proposition affirmative de forme courante, typique, prise dans la plénitude de son sens, exprime toujours que la « chose » caractérisée par le prédicat 1° est effectivement donnée dans la « chose » désignée par le sujet, 2° par mode d'identité substantielle (idem subjecto) avec elle et 3° telle que cette dernière est en elle-même, abstraction faite de la pensée qui s'y rapporte et qui en juge.

Accordons-nous le plaisir de citer saint Thomas dans un de ses textes les plus lumineux : « Compositio intellectus (dans la proposition, par la copule « est ») est signum identitatis eorum quae componuntur.

Non enim intellectus sic componit ut dicat, quod homo est albedo : sed dicit quod homo est albus, i. e., habens albedinem. Idem autem est subjecto (= identité substantielle) quod est homo et quod est habens albedinem... Secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri praedicando » (S. Th. I 85, 5 ad 3).

Mais l'explication de saint Thomas est incomplète quant à la question présente. Car l'*est* de la copule, qui nous occupe en ce moment, n'exprime pas seulement l'identité substantielle de la chose du prédicat avec la chose du sujet. N'importe quel terme complexe exprime également une pareille identité substantielle, à savoir celle de l'adjectif avec le substantif comme dans nos exemples de tout à l'heure : enfant gâté, saint homme. Ce que l'*est* de la copule exprime *en outre et surtout*, ce qui est essentiel à tout énoncé pris dans l'intégrité de sa signification, c'est que l'identité substantielle en question est *effectivement donnée* 1° dans et par la chose que désigne le sujet ; 2° telle qu'elle est en soi = est, c'est ainsi.

Il apparaît dès lors, pour le souligner en passant, que la substance concrète et son unité constituent le fondement ontologique de l'énoncé dans sa forme la plus courante et que, par suite, *le centre de gravité de la logique est la substance même des choses.*

Ce que le verbe être au sens copulatif signifie *comme effectivement donné*, ce n'est donc pas le sujet de la proposition, ce n'est pas non plus le prédicat, pris en lui-même, c'est *le prédicat* 1° *dans et par le sujet*, 2° *tel que ce dernier est en lui-même.*

Aristote exprime habituellement dans les *Analytiques*, le sens d'un énoncé affirmatif par la formule τῷ α ὑπάρχει τὸ β, c'est-à-dire dans le sujet α se trouve ou est présent le prédicat β. Saint Thomas et les scholastiques disent dans le même sens : *praedicatum inest subjecto.*

Donc le verbe être au sens copulatif signifie lui aussi qu'un objet est effectivement donné, non plus cependant *d'une manière absolue* — *simpliciter* — en soi, comme il le signifie dans son sens attributif, mais *d'une manière relative* — *secundum quid*, à savoir dans et par le sujet. Nous rejoignons ainsi la manière de parler d'Aristote qui traduit être au sens attributif par *esse simpliciter* et être au sens copulatif par *esse secundum quid*. Et ainsi se précise l'unité analogique de nos deux notions.

Cependant, cette manière d'expliciter le sens copulatif du verbe être n'est pas entièrement conforme au mouvement spontané de la pensée en acte de juger. L'esprit ne va pas du prédicat au sujet comme dans notre interprétation, mais va au contraire du sujet au prédicat.

Pour éliminer cette légère dissonance, il suffit de donner au verbe être comme copule un sens *transitif*, tandis qu'il a comme attribut un sens *intransitif*. Pierre *est* = Pierre *se présente* dans sa propre entité. Pierre *est malade* = Pierre *présente* un malade dans sa propre entité.

Pour savoir si le prédicat présent dans et par le sujet est donné lui-même dans sa propre entité, il faut nous tourner vers le sujet où il se trouve. Suivant que le sujet est lui-même un être réel ou ne l'est pas, le prédicat qu'il présente par mode d'identité substantielle avec lui sera lui-même à son tour ou ne sera pas un être réel. A moins, toutefois, que le prédicat consiste dans une dénomination extrinsèque : dans ce cas il exprime un être de raison qui n'a pas et ne peut pas avoir de réalité propre dans le sujet, même quand ce dernier est un être réel.

V. Conclusion

1. Je termine en revenant brièvement sur les deux usages du verbe être et en explicitant une fois de plus un exemple de l'un et de l'autre.

Exemple du sens attributif, intransitif : Pierre *est*, c'est-à-dire est donné ou présent actuellement dans sa propre entité.

Exemple du sens copulatif, transitif : Pierre *est malade*, c'est-à-dire donne ou présente actuellement un malade dans sa propre entité.

D'où le sens exact des deux questions qui se posent sur tout objet (par exemple Aristote, Met. 1025 b 17) : εἰ ἔστιν = est-il ? c'est-à-dire est-il donné ou présent lui-même, dans sa propre entité ? et τί ἐστιν = qu'est-il ? c'est-à-dire que donne-t-il ou présente-t-il lui-même dans sa propre entité ? Et nous arrivons ainsi — τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ (Platon) — à la formule mi-sérieuse et mi-plaisante : l'être au sens attributif est *le passif du verbe être :* est donné, l'être au sens copulatif est *l'actif du verbe être :* donne [3].

2. Ce qu'il y a de remarquable en général dans notre problème, c'est, pour reprendre une réflexion que nous faisions au début, la parfaite pertinence avec laquelle les « profanes » font habituellement usage de ces deux acceptions du verbe être et c'est en outre l'assurance avec laquelle ils les appliquent, l'assurance de celui qui sait parfaitement bien ce qu'il fait et pourquoi il le fait, encore qu'il soit incapable de justifier explicitement sa manière d'agir. C'est à la critique de la connais-

[3] Remarquons encore que, en toute rigueur, dans l'usage attributif du verbe être, son usage copulatif est nécessairement impliqué : « Pierre est » doit se traduire par : « Pierre est existant ».

sance qu'il incombera de tirer au clair les raisons qui guident la raison de tout le monde. L'œuvre de discernement que lui assigne son titre même de critique n'a pas d'autre sens et n'a pas d'autre but.

3. On ne saurait exagérer l'importance philosophique des deux sens du verbe être. Le premier nous donne en fait *la clef de la métaphysique* et nous fournit, à l'encontre des illusions et confusions de l'idéalisme absolu, la garantie fondamentale de son réalisme. Le deuxième nous donne *la clef de la logique* ou, plus exactement, de cette articulation majeure qu'est en logique l'énoncé ou jugement, dont on peut dire qu'il est *l'âme de la logique,* cette âme étant centrée primordialement sur la substance des choses.

Aussi bien le jugement est-il la fonction la plus caractéristique de la raison humaine. Kant a pu la définir comme la faculté de juger. Or juger, c'est appliquer à bon escient le sens copulatif et le sens attributif du verbe être.

Appliquer à bon escient le sens copulatif et le sens attributif du verbe être : c'est vraiment magnifique ! Et je souhaite pour bien finir qu'il nous soit donné à nous tous d'en faire toujours autant dans notre pensée philosophique aussi bien que dans notre pensée de tous les jours.

Besprechungen

Virgo Immaculata

Die neuesten Veröffentlichungen der Academia Mariana Internationalis bringen die Akten des marianischen Kongresses vom Jahre 1954 [1]. Unter dem Titel « Virgo Immaculata » liegen bis jetzt 11 Bände vor, darunter der Band 8 in drei Faszikeln. Insgesamt bringen diese Bände 151 verschiedene Beiträge auf rund 3600 Seiten. Um mühsame Aufzählungen zu vermeiden, sei bezüglich Verfasser und Titel auf die sehr wertvolle Bibliographie dieser Zeitschrift (FZPT [1956] 236, 247-250, 473-475) verwiesen, wo alle einzelnen aufgeführt sind. Die vom Praeses der Academia Mariana : *P. Carolus Balić OFM* zu den einzelnen Bänden geschriebenen Einführungen geben einen kurzen Überblick und Einblick in den Inhalt des jeweiligen Bandes. Jedem Band ist ein Personenindex beigefügt. Da aber öfters die gleichen Fragen und Probleme von verschiedenen Autoren in verschiedenen Bänden behandelt oder doch gestreift werden, würde ein Sachindex zum Gesamtwerk dessen Wert noch erhöhen und die Auswertung erleichtern. Der zu behandelnde Stoff ist sorgfältig auf die in verschiedenen Ländern bestehenden Mitarbeiter-Sektionen aufgeteilt. Gesonderte Sektionen bestehen auch innerhalb verschiedener Ordensgemeinschaften. Dem internationalen Charakter der Academia Mariana ist es zu danken, daß da und dort etwas mehr Nüchternheit und kritischer Geist mitsprechen, die sich aber doch, kraft der Katholizität, wieder zur Einheit finden. Man darf das « Gewicht » des Werkes nicht unterschätzen, aber auch nicht überschätzen. Es gilt hier der Grundsatz : tantum valet, quantum probat.

Grundlegend sind die Bände 2, 3 und 4. Denn in Band 3 und 4 werden die « loci theologici constituentes », Schrift und Tradition, in Band 2 der locus proponens : die Erlasse des Magisterium Ecclesiae zum Immaculata Dogma behandelt. Solche Untersuchungen sind, auch 100 Jahre nach Verkündigung des Dogmas, nicht überflüssig, vielmehr wird durch sie die Basis des Glaubenssatzes breiter und solider.

Im *2. Band:* Acta Magisterii Ecclesiastici de Immaculata B. M. V. Conceptione (511 Seiten), ist der erste Artikel von Prof. *R. Laurentin:* L'action du Saint-Siège par rapport au problème de l'Immaculée Conception, sehr aufschlußreich und wertvoll. Wenn man liest was der Verfasser sagt über Fest, Titel und Inhalt der Immaculata Conceptio, so bekommt man

[1] *Virgo Immaculata.* Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno 1954 celebrati. Vol. II-VI, VIII, fasc. 1-3, IX, X, XII, XVI, XVIII. — Academia Internationalis Mariana, Romae 1955-57.

den Eindruck, als sei die Haltung des kirchl. Lehramtes bald mehr, bald weniger als « expectative prudente » gewesen. Prof. *G. Thils* stellt sich (S. 325) die prinzipielle, auch für die Zukunft etwas bange Frage : « Actuellement, le sens de l'évolution est universel. Et l'on peut se demander à bon droit : Jusqu'où va-t-on aller ? Et quelle sera, finalement, le minimum d'indice implicite que l'on requerra encore d'une proposition à définir comme dogme ? Auch Pius IX. wollte in dieser Frage sicher gehen und gründete eine Kommission von Theologen, die das « argumentum Immaculatae Conceptionis » sorgfältig herausarbeiten mußte (S. 326). Unter den fünf Kriterien figuriert auch « la pratique de l'Eglise », deren nähere Bestimmung aber selbst der Kommission einige Sorgen machte. Die Frage bleibt : inwieweit muß auch die praxis Ecclesiae in der Offenbarung verwurzelt sein und welche Rolle spielt der sensus communis fidelium ? Dom G. Frénaud OSB behandelt (S. 337-366) die meist verborgen gebliebene Vor- und Mitarbeit von Abt Dom Guéranger für die Bulle « Quemadmodum Ecclesia ». Selbst Sardi, der Herausgeber der « Atti e documenti » ahnte nicht, daß Passaglia SJ « n'avait fait que corriger et partiellement traduire un texte dont le principal rédacteur était Dom Guéranger » (S. 338). Die zwei letzten Artikel dieses Bandes vergleichen die Bulle « Ineffabilis » mit « Munificentissimus » und « Fulgens Corona » ; es werden Parallelen, auch Vertiefungen und Weiterführungen festgestellt.

Der *3. Band* (278 Seiten) behandelt die biblischen Grundlagen der Immaculata Conceptio und zwar in Anwendung der von Pius XII. aufgestellten exegetischen Richtlinien, die von *P. A. Bea SJ* dem Kongreß vorgetragen wurden und im ersten Artikel allen Untersuchungen vorangestellt sind (S. 1-17). Als sicher gilt : die Immaculata Conceptio ist in der Bibel und zwar in deren Litteralsinn geoffenbart. Ob aber z. B. im Protoevangelium und in Apoc. 12 Maria in « recto oder in obliqo » gemeint ist, findet auch hier keine einheitliche Antwort (vgl. S. 29-99, 116-131, 132-173, 216-258). *Coppens* ist sehr zurückhaltend und man sollte das Schlußwort seines Artikels tatsächlich allen Mariologen ins Stammbuch schreiben : « La Vierge n'a pas besoin d'effusions sentimentales exagérées ou de recours à un allégorisme excessif... Oportet sapere sed sapere ad sobrietatem ! » (S. 115.)

Der *4. Band :* De Immaculata Conceptione apud ss. Patres et Scriptores orientales (254 Seiten), behandelt die patristischen Zeugnisse. *Krüger*, der die Immaculata-Frage bei den syrischen Kirchenvätern untersucht, stellt zusammenfassend fest : « Alle Väter, die vorephesinischen mit Einschluß Ephräms, die monophysitischen und nestorianischen sprechen sich mehr oder minder deutlich dafür aus, daß Maria bis zur 'annuntiatio' bzw. 'Conceptio' des Herrn die Erbsünde gehabt hat, dann von ihr befreit und in der Gnade geheiligt wurde » (S. 24). Nach seiner Untersuchung über Ephräm kommt Krüger zum Urteil, das er als neu bezeichnet : der Syrer kann wohl nicht mehr als Zeuge für die Immaculata angeführt werden (S. 15 f.). Ebenso beurteilt er Jakob von Sarugh († 521) im negativen Sinne (S. 23 ff.), während *Van Roey* (S. 113-132) und *Vona* (S. 133-144) die Ansicht vertreten, Jakob von Sarugh lasse sich weder für noch gegen die Immaculata Conceptio anführen. Augustinus hingegen findet bei *Dietz* (S. 61-112) und *Boyer* (S. 48-60)

eine günstigere Beurteilung als bisher. Sie stellen fest: die Ansicht, daß Maria von der Erbsünde ausgenommen war, sei nach Augustinus nicht ganz unbegründet. Es finden sich anschließend noch Untersuchungen über die Immaculata Lehre in der byzantinisch-slavischen Liturgie, bei den Palamiten, in der russisch-orthodoxen Kirche, auf den griechischen Inseln und bei Solovjev.

Die nachfolgenden Bände lassen erkennen, wie das was Schrift und Tradition « implicite » enthalten, durch die Jahrhunderte in mühseliger Arbeit und in heißen Kontroversen « explicite » herausgearbeitet wird. In der Vorscholastik, so läßt sich aus dem *5. Band* (208 Seiten) erkennen, verteidigten schon verschiedene Theologen die Immaculata Conceptio, wie sie 700 Jahre später von der Kirche definiert wurde. Die Ansicht des hl. Anselm steht noch nicht fest (vgl. S. 1 ff. und 138 f.), aber sein Sekretär und Biograph, der Benediktinermönch *Eadmer* († 1141) wird als der *erste Theologe* bezeichnet, der die Immaculata Conceptio im Sinne des späteren Dogmas lehrte (vgl. S. 5 und bes. S. 90-136).

Von den 14 Beiträgen des *6. Bandes:* De Immaculata Conceptione in Ordine S. Dominici (222 Seiten), sind 9 der Immaculata-Lehre des hl. Thomas gewidmet und 5 legen die Stellungnahme des Dominikanerordens dar.

Den 1. Faszikel des *8. Bandes* mit 398 Seiten füllen die Mercedarier (gegründet im 13. Jh.), die von Maria auch das debitum peccati ausschließen möchten; sie waren, besonders nach dem Tridentinum hervorragende Verfechter der Immaculata Conceptio. Im 2. Faszikel (270 Seiten) behandeln Theologen aus der Kongregation der Herz Jesu Priester hauptsächlich Fragen der Herz Mariä Verehrung und der Sühneleistung. Im 3. Faszikel (237 Seiten) kommen Prämonstratenser, Karmeliten, Redemptoristen, Serviten, Marianisten und Oblaten der Unbefleckten Empfängnis zum Wort über die Immaculata-Lehre in ihren Gemeinschaften. Man wundert sich, daß die Benediktiner und ihre Zweigorden so wenig zu Worte kommen; die Abhandlung über Eadmer ist von einem Dominikaner geschrieben. Sicher hätten die Benediktiner aus ihrer reichen Tradition, die bis an die Väterzeit hinaufreicht doch auch manches zu sagen. Warum das nicht geschieht, ist mir unbekannt. Auf jeden Fall ist dies ein Versäumnis, mag dafür, wer immer, verantwortlich sein.

Band 9: De Immaculata Conceptione aliisque privilegiis B. V. Mariae pro statu Christum natum antecedente et concomitante (364 Seiten), behandelt wieder Fragen von größerem Allgemein-Interesse, wie die « Vor-Erlösung Mariens (S. 1-41), die Wirkkraft der merita Christi für das A. T. und für Maria (S. 42-59). Zwei Abhandlungen sind der vieldiskutierten Frage gewidmet, ob Maria die dona praeternaturalia besessen habe (S. 60-89). Die Frage wird negativ beantwortet; Maria überrage aber Eva inbezug auf das formale Element der iustitia originalis: in den dona supernaturalia. *Martinelli* (S. 90-115) bemüht sich — was allerdings nur schwer gelingen wird — an Hand von Convenienzgründen darzutun, wie Maria aktiv zu ihrer Heiligung beitrug, weil sie im Augenblick der conceptio passiva den usus rationis besessen habe. Die drei folgenden Abhandlungen klären die Frage der Praedestination für Christus und Maria (S. 116-184). Auf S. 201-304 behandeln

fünf Autoren den kausalen Zusammenhang zwischen der maternitas divina und Immaculata Conceptio. Die Immac. Conc. ist für die maternitas nicht nur konvenient, sondern notwendig. *Schillebeeckx* (S. 305-321) verbreitet sich über die maternitas divina als cooperatio ad Redemptionem und als Fundamentalprinzip der gesamten Mariologie. Die « Willensverunsündlichung » Mariens (impeccabilitas participata) wird von *Gummersbach* (S. 333-353) *zeitlich* mit der Immaculata Conceptio, nicht erst mit der Maternitas in Zusammenhang gebracht.

Im *10. Band :* De Immaculata Conceptione aliisque privilegiis B.V. Mariae pro statu Christum natum consequente (224 Seiten), werden hauptsächlich drei Probleme von großer Aktualität besprochen. Sechs Artikel zeigen wie schon die Immaculata Conceptio die Voraussetzungen und Grundlagen schuf für die Mitwirkung Mariens im gesamten Heilswerk, wie die cooperatio Mariens im Erlösungswerk eine Folge oder gar Wirkung der Immac. Conceptio sei (St. Alfons). Vier Artikel sind dann den Beziehungen zwischen Immac. Conc. und der Assumptio corporalis gewidmet, während die letzten fünf Beiträge die, seit Erscheinen von « Munificentissimus Deus » neu erstandene Diskussion vom Tod Mariens aufgreifen. Drei Autoren, unter ihnen *Garrigou-Lagrange*, verteidigen die traditionelle Ansicht vom Tod Mariens und begründen sie hauptsächlich durch die Parallele zwischen Christus und Maria. Die beiden letzten Mitarbeiter dieses Bandes wollen für die Unsterblichkeit Mariens wenigstens Wahrscheinlichkeitsgründe ins Feld führen. Die gleiche Ansicht vertritt auch *P. Tibor Gallus SJ* in seinem 1957 in deutscher Sprache erschienenen Büchlein : Starb Maria, die Makellose ? Diese Frage wurde schon in « Alma Socia » (Bd. 10 auf S. 35-77) von P. L. Krupa behandelt. Der Verfasser sagt : « Probare possumus Ecclesiam numquam ac nullibi, neque in cultu neque in fide affirmasse, Mariam immortalem fuisse » (S. 75). Die Argumentation für die Unsterblichkeit Mariens steht tatsächlich auf schwachen Füßen und mir will scheinen, daß der Tod Mariens aus den genau gleichen Gründen zu ihrem opus *corredemptionis* gehört, wie der Tod Christi zum opus Redemptionis.

Der *12. Band* (348 Seiten) ist hauptsächlich dem Thema : « Maria Königin » und der « Herz Mariä Verehrung » gewidmet, während der *16. Band* (196 Seiten) die Erscheinungen von Lourdes und Beauraing untersucht.

Band 18 : Liber Marianus (287 Seiten und 46 Abbildungen) bringt ein Verzeichnis all jener Handschriften, Wiegendrucke und Bücher, die aus Anlaß des Marianischen Kongresses 1954 im « Palazzo Venezia » ausgestellt waren. Diese « marianische Literaturschau » wird vervollständigt durch ein Verzeichnis jener Bücher, die auf der Ausstellung nicht zu sehen waren. Diese Kataloge können für weitere Forschungen sehr wertvoll sein. Die Reproduktion der 46 Abbildungen (Schwarz-Weiß-Druck) ist leider nicht so meisterhaft wie die Originale.

Gerade die letzt aufgeführten Bände zeigen, daß der Gegenstand des Kongresses von 1954 nicht nur das *Dogma* der Immaculata war, sondern « Immaculata Conceptio sub quovis aspectu undequaque considerata » (Bd. VIII, 2, S. VII), und man ist gespannt, was die noch ausstehenden Bände des weitern bringen werden. THOMAS KREIDER OSB

Zur Mariologie Alberts des Großen

Daß der Franziskaner P. Bruno Koršak sein großangelegtes Werk über die Mariologie Albert d. Gr. [1] als « opella » darbietet, würde Albert der Große als « Antiphrasis » bezeichnen. Denn es ist weder an Umfang noch an Wert ein kleiner Dienst, den er der Theologie geleistet hat. Die in zehn Jahren auf die Forschung verwandte Mühe, womit er wichtiges Material zur mittelalterlichen Mariologie aus vielfach nur handschriftlich erhaltenen Schriften erhoben hat, war sicher nicht gering. Daher spricht der Rez. dem Verfasser für die umfassende, gründliche, lateinisch geschriebene, mit entwicklungsgeschichtlichen Linien angefüllte Darstellung des mariologischen Gedankengutes des Albertus Magnus, das er auch selbst in einer demnächst erscheinenden Arbeit mit anderem Ausgangspunkt und anderem Aufbau vorlegen wird, gern seine volle Anerkennung aus, zumal dieses Erstlingswerk für die Zukunft noch weitere gediegene Beiträge zur Geschichte der scholastischen Theologie erhoffen läßt.

Über die Mariologie des Albertus Magnus, der nach allgemeiner Auffassung zu den großen Mariologen des Mittelalters zählt, gab es in neuerer Zeit schon eine beträchtliche Anzahl von Untersuchungen, sowohl in eigens ihr gewidmeten Einzelabhandlungen wie auch in allgemein mariologischen Werken ideengeschichtlichen oder dogmatischen Charakters. So nützlich all diese Arbeiten auch waren, entweder werteten sie nicht alle echten, nicht auch die noch ungedruckten Schriften Alberts aus, oder sie bauten vorwiegend oder gar ausschließlich auf unechten Werken auf, namentlich auf dem Mariale super « Missus est », weshalb denn auch die meisten Arbeiten die im Mariale entwickelte, für die Lehre von der Gnadenvermittlung bahnbrechende Auffassung vom miterlösenden Mitleiden Marias zum Gegenstand hatten. Da hat nun K., Mitglied der Editionskommission für die Werke des Duns Skotus, das große Verdienst, die erste Gesamtdarstellung der Gedanken des Albertus Magnus über die Gottesmutter geboten zu haben, und zwar kritisch, vollständig und aus dem Ganzen der mittelalterlichen Mariologie wie der Theologie Alberts heraus.

Es zeigt sich, daß Albert kein Mariologe im modernen Sinn ist, wie es das Mariale, solange es als echt galt, nahelegte ; auch kein Mariologe im speziellen Sinn, als ob der Schwerpunkt seines literarischen Schaffens auf dem Gebiet der marianischen Theologie oder Frömmigkeit läge. Er geht vielmehr auch im Denken über die Gottesmutter den gewöhnlichen Weg der Theologie des 13. Jahrhunderts. Der Ort seiner vielen und oft langen, über fast sämtliche theologischen Werke verstreuten Ausführungen über die Mutter Jesu ist in den systematischen Werken vor allem die Christologie, dann aber auch die Traktate über Taufe, Ehe und Jungfräulichkeit ; in den exegetischen Schriften ein marianischer oder marianisch verstandener Text

[1] Bruno Korošak OFM : *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium.* (Bibliotheca Mariana Medii Aevi, VIII.) — Academia Mariana Internationalis, Romae 1954. xxvii-651 p.

des Alten oder des Neuen Testaments oder des Ps.-Dionysius Areopagita. K. hat nun in seiner Forschung Alberts Aussagen zu sämtlichen Fragen der Mariologie aus mehr als zwanzig theologischen Schriften Alberts erhoben, erläutert, verglichen und gewertet. So bekommt der Leser Aufschluß über die allgemeine Glaubensüberzeugung und Glaubenslehre der Kirche des 13. Jahrhunderts von Maria und damit zugleich über die gerade beim Mariengeheimnis so bedeutungsvolle Entwicklung an einem entscheidenden Punkt, ferner einen Einblick in die nüchtern-fromme Art Alberts, in seine Denkrichtung und seine Methode, in seinen theologischen Takt und in den freilich von einer jüngeren Entwicklung in mancher Hinsicht überholten Inhalt seines Denkens über die Gottesmutter. Was Albert bietet, ist das aus Schrift und Tradition geformte Marienbild des 13. Jahrhunderts, wenngleich er neue Fragen aufwirft (physische Mutterschaft Marias) und vergessene (Gottesmutterschaft) von neuem stellt, den Traktat über die Verkündigung in die systematische Theologie einführt, weitere Quellen für die abendländische Theologie erschließt, neue Beweise versucht, Akzente anders setzt, Texte anders deutet, einzelne Lehrpunkte vertieft und vorwärtstreibt (Reinheit des Glaubens in Maria, Konflikt zwischen der Gottesliebe und der Mutterliebe in Maria unter dem Kreuz), andere Punkte zurückweist, klärt oder unterstreicht (einziges Sohnsein in Christus), und überhaupt seinen mariologischen Ausführungen, wie immer, sein persönliches Gepräge gibt. Es wird auch klar, wie von Albert keine neue Denkbewegung ausgeht, wie etwa jene des Mariale über Maria als Miterlöserin ; auch kein entscheidender Impuls, wie jener des Wilhelm von Ware und des Duns Skotus auf die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Wenn aber auch das Marienbild Alberts der Korrektur (z. B. Heiligung Marias) und der Ergänzung (z. B. heilsgeschichtliche Stellvertretung) bedarf, so erscheint er doch auch nach der Verunechtung des Mariale immer noch als ein Großer an marianischer Theologie und Frömmigkeit. Das ist in einigen Strichen das Ergebnis der Forschung, die K. mit einer enormen Arbeitsleistung und umfassenden Kenntnis, mit geziemender Sorgfalt und Zuverlässigkeit durchgeführt hat, wobei dauernd das Verhältnis zum Mariale berücksichtigt und gelegentlich auch ein Einfluß Alberts auf Thomas, Bonaventura und Eustachius von Arras nachgewiesen wird.

Das systematisch angelegte Werk umfaßt — neben einem Vorwort von C. Balič, dem Präses der Internationalen Marianischen Akademie, einer vorwiegend literargeschichtlichen Einführung (1-67), einem Schlußabschnitt über Entstehung und Entwicklung der Mariologie (607-612) und guten Registern — fünf ungleich große Abschnitte : De principiis Mariologiae (69-80), De maternitate (81-154), De plenitudine gratiae (155-593), De pulchritudine corporali (595-600), De cultu (601-605). Das ist im großen und ganzen die Anordnung des unechten *Mariale*, das sich auf dem Prinzip von der alles umfassenden Gnaden- und Segensfülle Marias aufbaut. In diesem Rahmen sind die Aussagen über Maria gesammelt und in das theologische Milieu hineingestellt, verglichen und beurteilt. Allerdings hat K., indem er die Themenfolge dem Mariale entnahm, seinem Werk einen Aufbau gegeben, der Albert dem Großen fremd ist. Auch käme das Denken Alberts über

Maria, die ganz andere Richtung und Tragweite seiner marianischen Theologie noch klarer heraus, wenn seine Lehre nicht dauernd mit den Aufstellungen des Mariale belastet wäre.

Das Eigenartige, das nicht unerwähnt bleiben darf, ist ja, daß K. einerseits in der literargeschichtlichen Einführung das Mariale unter Alberts Namen für unecht erklärt, anderseits aber seine Forschung ganz eng an das Mariale anlehnt. Im ideengeschichtlichen Teil werden die Folgerungen aus dem literargeschichtlichen nicht gezogen [2]. Das ist wohl nur dadurch zu erklären, daß er die Unechtheit des Mariale erst erkannte, als das Buch bereits geschrieben war. Tatsache ist, daß das Werk in einem späten Stadium etwas umgemodelt und äußerlich mit der Unechtheit des Mariale in Einklang gebracht wurde [3]. Was ursprünglich « Mariologia S. Alberti Magni » sein sollte, wurde umbenannt in « Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium ». Wann und wie er daraufkam, daß das Mariale unecht ist, kann der Verfasser allein beantworten. Den entscheidenden Lehrpunkt — materia conceptionis —, dem der wichtigste Grund für die Unechtheit des Mariale zu entnehmen war, hatte er bereits zu Anfang seiner Untersuchung (De maternitate, S. 93 ff.) behandelt. Inzwischen war die Unechtheit schon ausgesprochen [4] und der Beweis dafür bereits vorgelegt worden [5]. Allerdings erwähnt K. keine dieser einschlägigen Arbeiten, obwohl er andere Veröffentlichungen dieser Jahre noch berücksichtigt, wenigstens in den Anmerkungen. Beim Lesen der Korrektur sei er bei Laurentin [6] auf die — auf einer Mitteilung von mir beruhende — Bemerkung gestoßen, das Mariale sei apokryph und jüngeren Datums (S. 610 f., Anm. 4). Dabei geht es nicht um die Priorität der Entdeckung, sondern um die Duplizität der Begründung, die natürlich, falls sie unabhängig erfolgt ist, viel interessanter und gewichtiger ist. Tatsächlich war es für die Anerkennung der Unechtheit des für unerschütterlich echt gehaltenen und von manchen Mariologen so hochgeschätzten Mariale jedenfalls günstig, daß auch K. in seinem Buch auf dem gleichen Weg zum gleichen Resultat gelangt wie meine literarkritische Untersuchung : « Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. » [7]

Auch für die anderen selbständigen Mariologica unter Alberts Namen

[2] Vgl. A. Emmen OFM, Bespr. in WW 19 (1956) 224.

[3] Vgl. R. Laurentin, Que reste-t-il de l'œuvre mariale d'Albert le Grand ? La Vie Spirituelle, Suppl. n. 38 [15. Sept. 1956] 350.

[4] A. Fries, Zum Daniel- und Psalmenkommentar Alberts des Großen. RTAM 19 (1952) 342, Anm. 27 ; Eine Marienpredigt des Bartholomäus von Bologna OFM. FS 35 [1953] 394 f.

[5] Auf der Tagung der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen in Königstein i. T. im Dezember 1953, im Referat : « Maria als Stellvertreterin der Menschheit bei Albert d. Gr. und in einigen Schriften unter seinem Namen », veröffentlicht in : Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria, hrsg. von C. Feckes (Paderborn 1954) 176-180.

[6] Marie, l'Eglise et le sacerdoce (Paris 1953) 24, Anm. 41.

[7] Beiträge z. Gesch. der Philos. u. Theol. des Mittelalters, Bd. 37, Heft 4 (Münster i. W. 1954) 5-80.

führten die beiden Untersuchungen in der Hauptsache zum gleichen negativen Ergebnis. Nur stellt K. das große mariologische Fragment im ungedruckten Traktat *De natura boni*, der als wirklich ältestes Werk Alberts besonders interessiert, als nicht ganz gesichert hin : « Tractatus de natura boni a duobus codicibus tardioris aetatis transmissus non sine difficultatibus criticis Alberto attribuitur » (Index rerum, S. 643). Diese Bemerkung könnte wohl aus der Zeit vor der Ummodelung des Werkes stehengeblieben sein. In der literargeschichtlichen Einleitung steht nämlich : « Doctrinaliter denique pars mariana tractatus, si cum doctrina summae De laude B. M. V. praesertim comparetur, sat inops et misera apparet. Si tamen summa De laude B. M. V. Alberti non est, tunc difficultates istae mere internae evanescunt. Immo cum doctrina huius tractatus conveniat cum illa summae De bono, et cum stilus quoque tractatus De natura boni haud multum differat a stilo Alberti in commentariis scripturisticis, per se nihil obstat, quominus opus istud Doctori universali attribuatur » (41). Damit ist die skeptische Bemerkung im Index rerum (643) zurückgenommen [8].

Dagegen wagt K. nicht, das *Compendium super Ave Maria*, für das er über M. Weiß hinaus fünf weitere Hss nennt, vollständig von Albert zu trennen (27). Den Konflikt zwischen dem Zeugnis der Hss und dem Inhalt, der im Gegensatz zu den echten Schriften Alberts steht, versucht er mit dem Vorschlag zu lösen, ein gewisser Conradus de Valle Lavent, der in CIm 15744 als Schreiber angegeben ist — « quem scripsit Conradus de Valle Lavent » —, habe auf Alberts Auftrag oder Rat hin das Compendium, das fast nur eine Kompilation von Schriftstellen und anderen Zitaten ist, zusammengestellt. Schließlich hat aber schon Weiß [9] darauf aufmerksam gemacht, daß « das handschriftliche Material fast ausschließlich auf Nicht-Dominikanerklöster hinweist » [10].

Als den Verfasser des *Commentum super salutatione angelica*, über den ich schrieb, er sei sicher Dominikaner, wahrscheinlich Franzose [11], erkannte K. nachträglich auf Grund einer hs Notiz im Cod. lat. 14889 der Pariser Nationalbibliothek den französischen Dominikaner Vinzenz von Beauvais [12].

Auch die eucharistischen Schriften *De mysterio missae* und *De corpore Domini* bezieht K. in die Untersuchung ein. Unterdessen sind nun Bedenken gegen deren Echtheit ausgesprochen worden [13]. Pelster äußerte sich gegen

[8] Vgl. A. Fries, Zum Traktat Alberts des Großen « De natura boni ». Theologie in Geschichte und Gegenwart [Festschr. M. Schmaus] (München 1957) 237-254.

[9] Über mariologische Schriften des seligen Albertus (Paris 1898) 17.

[10] Fries, Mariol. Schriften [Anm. 7] 85-98. Vgl. F. Pelster SJ, Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Großen. Sch 30 (1955) 400 : « Wir müssen also wohl auch für das Compendium Albert als Verfasser aufgeben. »

[11] Mariol. Schriften, 105.

[12] Laurentin in seiner ausgezeichneten Bilanz : La Vie Spirituelle, Suppl. 1956 n. 38, p. 353.

[13] A. Fries, Meßerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Großen ? FZPT 2 (1955) 28-67.

diese Anfechtung ablehnend, ohne indes die Sache im einzelnen nachzuprüfen [14]. H. Jörissen versuchte die Bedenken gegen die Echtheit ebenso intensiv wie optimistisch zu zerstreuen [15]. Daraufhin schrieb K. Jüssen nun bereits in der Besprechung des Buches von Korošak, der Versuch, die Unechtheit der eucharistischen Schriften darzutun, müsse als gescheitert gelten [16]. A. Kolping, der in der Kölner Gesamtausgabe die Edition der eucharistischen Schriften besorgt, weist dagegen nach anfänglicher Ablehnung der Anfechtung [17] jetzt schließlich auf die « noch immer strittige *Frage nach dem Verfasser des Doppeltraktates* » (von Kolping gesperrt) hin [18]. Mindestens also gilt : Adhuc sub iudice lis est.

Weiterhin zieht K. auch die *Summa de mirabili scientia Dei* in ihren zwei erhaltenen Teilen als echte Schrift Alberts heran (60 f.). So einfach, wie K. es darstellt, liegen die Dinge um die Summa allerdings nicht. Denn einerseits ist in der Summa gelegentlich ein handfester Aristotelismus wahrzunehmen — auch Alberts Scriptum super Sententias ist benutzt —, und anderseits werden auch solche Fragen im Gegensatz zu Albert entschieden, die mit den Systemen des Aristotelismus und des Augustinismus direkt nichts zu tun haben (z. B. die Erschaffung in Gnade, die wie Albert und Thomas, auch der Franziskaner Petrus de Trabibus hält). Zu denken geben mußte jedenfalls die der konstanten Lehre Alberts entgegengesetzte Aufstellung der Summa, die Jungfrau Maria habe die Zeugungskraft nicht von Natur aus, sondern als übernatürlich verliehene Gabe besessen. Summa I : « Beata enim virgo pariendi potestatem in natura non habuit, sed Spiritus sanctus desuper veniens, ut dicit Damascenus, virtutem generativam ei attulit » (tr. 19 q. 78 m. 2 q. 2 ad 1 [Borgnet 31, 834b]). Summa II : « Ad aliud dicendum, quod virtus susceptiva et generativa ad actum in consensu in sermonem angeli virgini de novo collata est » (tr. 8 q. 31 m. 1 a. 3 ad 4 [Borgnet 32, 335b]). Hierzu bemerkt nun K. : « Hanc eandem sententiam — wie Hugo von Saint-Cher, im Gegensatz zu Richard Fishacre — et Doctor universalis in omnibus operibus suis constanter tuetur » (475). Albert jedoch, ähnlich wie Fishacre, versteht die Sache und die bekannte Damaszenusstelle — die teilweise im Gegensatz zur Anthropologie des Aristoteles steht : Der Heilige Geist hat Maria die Generativpotenz verliehen (De fide orthod. 1. 3 c. 2 [PG 94, 985B]) — immer so, daß der Heilige Geist der Jungfrau Maria zwar die Kraft gab, das Wort Gottes in ihren Schoß aufzunehmen (virtus susceptiva), sodaß es nicht nur die Empfängnis eines Menschen, sondern die des Gottmenschen war. Die Zeugungskraft aber (virtus generativa) wurde der Jungfrau nicht vom Heiligen Geist erst verliehen, schon gar nicht als aktive

[14] In einem Nachtrag zu « Zwei Untersuchungen », in : Sch 30 (1955) 401 f.

[15] Meßerklärung und Kommuniontraktat — Werke Alberts des Großen. ZKT 78 (1956) 41-97.

[16] TR 53 (1957) 76.

[17] Die Drucke der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung. FZPT 2 (1955) 197 f.

[18] Eine Abbreviation der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung. Sch 31 (1956) 79.

Potenz, vielmehr wurde die von Natur aus vorhandene passive Zeugungspotenz Marias durch das Wirken des Geistes unter Wahrung der Jungfrauschaft geweiht und freigesetzt zur Funktion der Mutter, sodaß Maria all das und nur das leistete, was jede Mutter ihrem Kind bietet : « Ad secundum autem exigebatur aliqua expeditio virtutis generativae beatae virginis ad actum vere matris manente tamen ligamine pudoris et hoc intendit (scil. Damascenus), cum dicit : 'simul autem et generativam' » (Quaest. mariologicae, q. 1 [Cod. Vat. lat. 4245, f. 73rb]). Durch diese Interpretation, die auch Thomas gibt (Summa theologiae III q. 32 a. 4), ist einmal der Gegensatz zwischen Johannes von Damaskus und Aristoteles unterdrückt, sodann die aristotelische, von Albert für theologisch wertvoll erachtete Auffassung vom nur passiven Beitrag der Mutter gegenüber der Theorie Galens von einer Mittätigkeit der Mutter festgehalten, und schließlich — worauf es dem Albertus Magnus im Unterschied zu Stephan Langton, Hugo von Saint-Cher, Summa fratris Alexandri, Bonaventura in erster Linie ankommt — das Natürliche der physischen Mutterschaft Marias bei der Übernatürlichkeit der Empfängnis Christi gewahrt. Der Heilige Geist hat also der Jungfrau die Zeugungskraft nicht erst gegeben, sondern nur freigegeben. Was Gott in Maria gewirkt hat, war nicht die Zeugungskraft in sich, vielmehr nur deren Funktionieren unter Wahrung der Junfrauschaft sowie den Akt der Empfängnis und des weiteren mütterlichen (dispositiven) Beitrags (De incarnatione tr. 2 q. 3 a. 3 [Gießen, Cod. 720, f. 14v]). Super III Sent. d. 3 a. 12 : « Quid sit dare beatae virgini potentiam generativam Verbi Dei et an haec sit a Spiritu sancto : Dicendum sine praeiudicio, quod dare potentiam generativam nihil aliud est quam praeparare generativam virginis ad actum, qui debetur matri secundum naturam matris » (Borgnet 28, 54 f.). Gegen jene Theologen gewendet, die sich an Galen anschlossen, fügt er hinzu : « Ad aliud dicendum, quod non videtur vere recipiendum hoc verbum, quod excitavit virtutem eius generativam ; sed potius dedit ei eam, non in se quidem, quia a natura habuit, sed ut expedita ad actum talem, qui competit matri » (ebd. ad 3). Genau so, nur noch ausführlicher, im Kommentar Super Dionysium De divinis nominibus c. 2 n. 52 (Clm 12255, f. 42r) ; ebenso Super ep. IV Dionysii E (Borgnet 14, 888). Wo also die Summa schreibt : « Virgo pariendi potestatem *in natura non habuit*, sed Spiritus sanctus... virtutem generativam ei attulit », dort betont Albert unablässig : « Sed potius dedit ei eam (scil. virtutem generativam), non in se quidem, quia *a natura habuit*, sed ut esset expedita ad actum talem, qui competit matri », wie auch Richard Fishacre schreibt : « Generativa naturaliter infuit Mariae. » Auch K. kennt alle diese Texte, beachtet jedoch nicht, daß die beiden Formulierungen der Summa, die er mit Stellen aus Werken Alberts wohlwollend erklärt, bei Albert nicht vorkommen, und er bleibt sich auch nicht konsequent, sonst könnte er nicht im gleichen Lehrpunkt einmal Albert in Opposition zu Hugo von Saint-Cher (99) und dann in dessen Nähe stehen sehen (475). So unwichtig die Interpretation des Damaszenustextes in sich ist, dahinter steht immerhin das ganze naturwissenschaftliche und theologische Interesse Alberts, und es ist nur einer von vielen Punkten, an denen sich die Summa gegen Albert stellt, wie später einmal zu zeigen ist. Bis dahin

erscheint es jedenfalls ratsam, aus ideengeschichtlichen Untersuchungen der Lehre Alberts die Summa herauszulassen. Sonst ist noch einmal der Seufzer angebracht: « Proh dolor, potissimum ex operibus spuriis desumuntur » (484 Anm. 1).

Anderseits vermißt man in dem Abschnitt über die *Schriftkommentare* Alberts den Kommentar zu Daniel und zu den Kleinen Propheten, die ebenfalls einige Äußerungen über Maria enthalten. So gut wie über den unechten Cantica- und Apokalypsekommentar war ferner auch ein Wort über den unechten gedruckten und den echten, aber noch nicht aufgefundenen Psalmenkommentar Alberts zu erwarten [19].

Hinwieder ist K. den gedruckten *Sermones* gegenüber nicht entschieden genug. Zwar läßt er erkennen, daß ihre Herkunft von Albert nicht gesichert ist (59, 67 Anm. 16), dann verwendet er aber doch mitunter die 14 Vorlagen zu Predigten auf die Feste Marias und andere, allerdings mit einem Fragezeichen. Dagegen steht fest, daß Albert nicht der Verfasser ist und daher die Sermones für die Mariologie Alberts nicht befragt zu werden brauchen [20].

Die *Entstehungszeit des Mariale* verlegt K. eher in die Mitte des Jahrhunderts, während ich die letzten Jahre des 13. Jahrhunderts vorgeschlagen habe. Pelster [21] und mit ihm O. Lottin OSB [22] empfiehlt den früheren Termin und möchte über die Mitte des Jahrhunderts nicht weit hinausgehen. Zunächst ist nun die verhängnisvolle, weil die Unechtheit verdeckende Datierung — vor 1240/41 (Pelster), um 1236/37 (Lottin) — hinfällig. Wegen der Abhängigkeit von Alberts Schrift De incarnatione ist das Mariale nicht vor, sondern nach 1240/41 entstanden. K. entdeckte im Mariale auch Entlehnungen aus dem Werk De bono des Kanzlers Philipp und aus einer anonymen Schrift De potentiis animae et obiectis, die beide schon um 1230 vorlagen und somit keinen neuen Anhaltspunkt bieten. Auf der anderen Seite wies ich auf ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Mariale und Abt Engelbert von Admont (De gratiis et virtutibus beatae Mariae virginis) hin, wodurch die Entstehungszeit des Mariale bedeutend heruntergerückt würde, falls die Priorität bei Engelbert läge. Da jedoch nicht leicht klarzubekommen ist, wer der gebende und wer der nehmende Teil ist, scheidet Engelberts Werk für die Zeitbestimmung aus. Für die Zeit bis Mitte des Jahrhunderts spricht nun wohl die « altertümelnde Scholastik » des Mariale, die ich mit B. Geyer angemerkt habe [23]. Im gleichen Sinn machte Pelster die Struktur der Quästionen, wie sie in der älteren Zeit Brauch war, geltend, ebenso die Aristotelesbenutzung, wobei vor allem das Fehlen der Nikomachischen Ethik, deren vollständige Übersetzung aus der Zeit um 1245 stammt,

[19] Vgl. FRIES, Zum Daniel- und Psalmenkommentar Alberts des Großen. RTAM 19 (1952) 337-342, wo auch bereits die Unechtheit des Mariale ausgesprochen ist.

[20] Vgl. PELSTER, Zwei Untersuchungen. Sch 30 (1955) 397 f.

[21] Zwei Untersuchungen. Sch 30 (1955) 392-397.

[22] Bespr. des Aufsatzes von PELSTER, in: Bulletin de théol. anc. et méd. VII (1955) n. 1455.

[23] Mariol. Schriften, 67.

als charakteristisch bezeichnet wurde [24]. Mit dieser Feststellung jedoch, falls sie durch ein Argumentum e silentio für die Zeitbestimmung eingesetzt wird, ist kein zwingender Grund gewonnen, da ein der praktischen Frömmigkeit dienendes Werk, was das Mariale ausdrücklich sein will, nicht mit dem Maßstab der zünftigen Theologie gemessen werden darf. Ebensowenig zwingend ist aus dem gleichen Grund der Hinweis auf die sicher benutzten Werke, die sämtlich noch der ersten Hälfte des Jahrhunderts angehören. Genau so ließe sich beweisen, daß die Summa de mirabili scientia Dei, falls sie echt wäre, etwa um die Mitte des Jahrhunderts, nicht aber ein Vierteljahrhundert später entstanden wäre, da sie ihren Stoff aus der Summa fratris Alexandri und aus Alberts Werken der 40er Jahre bezieht. Entscheidend ist vielmehr die literarische Abhängigkeit zwischen dem Mariale und Bonaventura. K. zieht es vor, die Priorität dem Mariale zuzusprechen (18). Dabei stützt er sich auf die fast gleiche Behandlung des Titels « Porta caeli » (571 ff.). Mir scheint, der berühmte Sermo 6 Bonaventuras (Quar. IX 705/06) bildet an dieser Stelle nicht einen Kommentar zu der Ausführung des Mariale (Borgnet 37, 210/11), sondern umgekehrt das Mariale eine wenig geistreiche Erweiterung des Abschnittes im Sermo Bonaventuras (z. B. zitiert Bonaventura Sap. 7, 11 und 12, wogegen das Mariale den Vers 12 nicht wörtlich und nur stillschweigend anführt). Zugegeben, daß man mit dieser Parallele allein keine volle Klarheit erlangen konnte. Noch mehr wörtliche Übereinstimmung besteht aber an zwei weiteren Stellen [25], wo eine genaue Textvergleichung trotz Pelsters Bedenken die Priorität Bonaventuras ergibt. Ferner schlägt das Mariale in der schon weit ausgeführten und entwickelten Darstellung des Mitleidens Marias — wodurch allein schon ein jüngeres Datum nahegelegt wird — die beiden gleichen Lösungsversuche zur Anwendung auf Maria vor, die Thomas im Sentenzenkommentar einsetzt, um die einander widerstreitenden Affekte in der Seele des leidenden Erlösers in Einklang zu bringen, und es verwendet dabei auch die beiden für Bonaventura bezeichnenden Ausdrücke « Compassio, congratulatio » (Bonaventura, In III Sent. d. 16 a. 2 q. 1 [Quar. 3, 354] [26]. Schließlich dürfen die parallelen Texte nicht isoliert betrachtet werden. Im Mariale steckt ja soviel franziskanisches Gedankengut [27], worauf franziskanische Mariologen hingewiesen haben, daß es bei einer Abhängigkeit Bonaventuras vom Mariale bereits vor der älteren Franziskanerschule eine franziskanische Mariologie gegeben hätte. Da die Predigten Bonaventuras, die übrigens auf die gesamte marianische Frömmigkeit des Mittelalters stark eingewirkt haben, nach Palémon Glorieux zeitlich hinter dem Sentenzenkommentar liegen, der 1250-52 entstanden ist, käme die Entstehungszeit des Mariale etwa um 1260 zu liegen, nach Pelster, der Bonaventuras Sermo 6 erst « vor 1270 » datiert, sogar noch ein Jahrzehnt später. Daß Bonaventura wohl als einziger der Theologen der Hochscholastik das Mariale benutzt hätte, glaubt K. darin begründet, daß vom Mariale nur drei Hss aus dem 13. Jahrhundert erhalten

[24] Zwei Untersuchungen. Sch 30 (1955) 393 ; LOTTIN, BulletinTAM VII n. 1455, p. 362.

[25] FRIES, Mariol. Schriften, 52 f. [26] A. a. O., 70 ff. [27] A. a. O., 51.

sind (S. 3). Ist aber diese Tatsache nicht eher ein Zeichen dafür, daß es erst spät im 13. Jahrhundert verfaßt wurde ? Zu beachten ist auch, daß das Mariale für die Nichtverwesung des Leibes Marias den gleichen Grund, und zwar in ähnlicher Fassung, vorbringt wie die Franziskaner Bartholomäus von Bologna und Richard von Middleton [28], die weit in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts dozierten und schrieben. In eine spätere Zeit weist endlich die Stellung des Mariale in der umstrittenen Frage nach der Materie der Empfängnis Christi : et de sanguinibus et carnibus beatissimae virginis (q. 206 [Borgnet 37, 296/97]). Das ist der Kompromiß zwischen der alten Vorstellung (de carne) und der neuen aristotelischen, die Albert mit dem Ausdruck des Johannes von Damaskus wiedergibt : « De purissimis sanguinibus beatae virginis. » Normalerweise beansprucht eine solche Bewegung in der Ideengeschichte ihre Zeit, was in diesem Fall dadurch bestätigt wird, daß auch Engelbert von Admont (1250-1331) den versöhnenden Vorschlag übernimmt, wie das Mariale. K. erwähnt noch die Angabe einer Hs des 14. Jahrhunderts (Graz, Univ. Bibl. Cod. 200), die das Mariale (in der gekürzten Form) einem « modernus philosophus » zuteilt (S. IX), was durch die folgenden Vermutungen über den *Entstehungsort* noch an Bedeutung gewinnt.

Der Verfasser des Mariale ist im deutschen Sprachgebiet zu suchen, da als Währung die Mark genannt wird [29]. Vielleicht ist Österreich, wohin drei von den vier ältesten Hss weisen, das Entstehungsland [30]. K. (18) und Pelster [31] halten den Verfasser überdies für einen Dominikaner, der Albert dem Großen nahestand. Zwar wird bei einer Aufzählung von Heiligen einmal Dominikus an erster Stelle genannt, und auch eine Antiphon des Dominikusfestes wird verwendet, wie M. Mellet OP festgestellt hat. Aber auch Augustinus und Benedikt treten mit einer Stelle der Benediktinerregel auf, und der Verfasser zitiert stillschweigend auch einen Ausspruch des Franziskus von Assisi [32]. Weiterhin ist für das Mariale der tätige Verstand (intellectus agens) nicht eine Kraft der Seele, sondern Gott selbst mit seinem Licht, wie es auch die Franziskaner Roger Bacon, Roger Marston, Johannes Peckham und andere vortrugen. Das weist neben anderen Eigentümlichkeiten der Lehre also gerade nicht auf einen Dominikaner hin. Als Entstehungsort schlägt K. vorsichtig Paris vor. Sicher ist aber wohl nur, daß der Verfasser sein Buch an einem Zentrum schrieb, wo er eine gute Anzahl philosophischer, theologischer und medizinischer Werke zur Verfügung hatte, wenngleich viele seiner Zitationen nicht aus erster Hand stammen.

Diese Bemerkungen eines « liber corrector », den Albertus Magnus sich neben dem «pius lector » einmal wünscht, möchten vor allem unsere literarkritischen Untersuchungen koordinieren und dadurch etwas dazu beitragen, weitere Klarheit in das Schrifttum Alberts zu bringen.

Zum Schluß sei noch das eine oder andere Versehen richtiggestellt. Das Zitat des Kommentars Super Dionysium De divinis nominibus (435 Z. 3 von unten) muß lauten : « Quidam (scil. beati) superiores quibusdem angelis

[28] A. a. O., 64 f. [29] A. a. O., 74. [30] Mariol. Schriften, 75.
[31] Zwei Untersuchungen. Sch 30 (1955) 397. [32] Mariol. Schriften, 74.

inveniuntur, omnibus autem Dominus noster Iesus Christus et dulcissima eius mater » (nicht « inveniuntur omnibus, ut Dominus... »). Cod. Vat. lat. 712, f. 149vb. — Die zweite Hs des Traktates De natura boni (40) ist Clm 26831 (nicht 26381). — Der erste von Petrus von Prussia zitierte Abschnitt aus Alberts Lukaspostille (56) steht Borgnet 22, 57b. — S. 61 Anm. 6 Z. 12 von unten muß es heißen : Divus Thomas (Frib.) statt : Scholastik. — S. 417 Anm. 15 Z. 1 : Der Verfasser des Mariale denkt an die dem Maximus Confessor zugeschriebenen Glossen des Anastasius Bibliothecarius (PG 4, 236C), die unter Berufung auf Bischof Andreas von Creta (PG 97 1066C) dahin neigen, in dem « Leib des Erstlingslebens » den Leib der sterbenden Jungfrau Maria zu verstehen. — S. 434 Anm. 16 : Summa aurea, 1. 2 tr. 3 (nicht 2). — S. 482 Anm. 24 : q. 210 (nicht 205).

Daß K. ein solch umfangreiches Werk in einem flüssigen Latein geschrieben hat, verdient eigens hervorgehoben zu werden. Freilich scheinen ihm die Deponens-Formen der Tätigkeitswörter wenig zu liegen. Mit dem Latein hängt es wohl auch zusammen, daß in dem Buch nicht viele Seiten zu finden sind, wo nicht wenigstens ein Druckfehler stehengeblieben ist. Anderseits wiederum bietet sich das Buch, dessen hoher Wert durch geringfügige Ausstellungen nicht gemindert wird, auch äußerlich prächtig dar, was Papier, Druck und Aufmachung betrifft. Die Versicherung endlich, die C. Balič dem ausgezeichneten Buch im Vorwort mitgegeben hat : es werde bei Theologen, besonders Mariologen, und allen Erforschern der scholastischen Theologie eine freudige Aufnahme finden, macht sich der Rez. gern und ganz als Wunsch zu eigen. ALBERT FRIES CSsR

Neue Textausgaben auf dem Gebiet der Liturgiewissenschaft

Melchior Cano OP (1509-1560) zählt in seinem 1563 erschienenen, später über 30 Mal neu herausgegebenen und klassisch gewordenen Buch « De locis theologicis » im Anschluß an die aristotelischen τόποι zehn Quellen auf, aus denen die Theologen ihre Argumente schöpfen, um die christliche Lehre zu erforschen und zu begründen : Die ganze Offenbarung ist in der Heiligen Schrift und der Tradition enthalten (doctrina revelata continetur, loci constituentes) ; sie wird vom kirchlichen Lehramt, von den Konzilien und vom Papst vorgelegt (directe proponitur) und von den Vätern und Theologen bezeugt und erklärt (doctrina revelata et ab Ecclesia proposita est testificata, loci directivi) ; zur Durchdringung und Erhärtung werden schließlich auch die Vernunft, die Philosophie und die Geschichte herangezogen (loci alieni, improprii) [1].

Diese Aufteilung bzw. Gruppierung der loci theologici ist offenbar eine willkürliche ; das Vorbild der zehn aristotelischen τόποι hat dem Systematiker Cano manchen Streich gespielt. Die Liturgie z. B. führt er nicht als eigene Erkenntnisquelle der Theologie an, obwohl man das heutzutage stark

[1] R. M. SCHULTES, De Ecclesia Catholica praelectiones Apologeticae. (Paris 1931) 596 f. A. LANG, Loci theologici, Lex. f. Theol. u. Kirche VI (1934) 624.

betont. Und doch wußte Cano, wie auch schon alle Theologen des Mittelalters, um den Wert gewisser liturgischer Texte und Bräuche, sei es als Äußerungen des gesamtkirchlichen Lehramtes, sei es als Zeugnisse einer örtlichen Entwicklung der Glaubensüberlieferung. Der ungleiche Wert aber der liturgischen Texte als theologischer Beweise verhinderte Cano, dieselben in einer einzigen Kategorie unterzubringen, denn sie gehören tatsächlich in zwei verschieden zu bewertende Gruppen von loci theologici hinein. In der Folgezeit aber ist die theologische Methodologie dem traditionellen Schema des Melchior Cano allzu treu geblieben und faktisch stützen sich die Theologen zur Begründung und Erklärung der Glaubenslehre nur selten auf die älteren Liturgien.

Und doch ist unzweifelhaft die Liturgie ein « locus theologicus von höchstem Wert... Sie ist unmittelbar nach den feierlichen Zeugnissen des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes und vor jedem Kirchenvater und jeder theologischen Schule einzureihen [2] ». Nur ausnahmsweise legt die Kirche in feierlicher dogmatischer Definition und in Entscheidungen « ex cathedra » Glaubenssätze vor, ununterbrochen jedoch verkündet sie die Wahrheit des Glaubens durch das « magisterium ordinarium ». « Das wichtigste Organ des ordentlichen Lehramtes der Kirche aber ist die Liturgie [3]. »

In der Frühzeit der Kirche war jede Glaubensverkündigung in die Liturgie eingebettet ; sie vollzog sich in und durch die Liturgie, sie war ein wesentlicher Teil der Liturgie. In den Lesungen des Gottesdienstes wurde die Heilige Schrift vorgetragen und in der Homilie erklärt. Dem Unterricht der Katechumenen und der Gläubigen wurden diese Schriftlesung oder Formeln der Liturgie zugrunde gelegt (man denke z. B. an die traditio et redditio symboli et dominicae orationis). Die Liturgie war ebenfalls Einführung in die « Theologie », die zugleich Exegese, Dogma, Moral, Apologetik, Aszetik etc. war. Immer wieder stützen sich die Väter und die kirchlichen Autoren in ihren Schriften auf die Zeugnisse der Liturgie ; a fortiori muß dies bei der mündlichen Lehrverkündigung der Fall gewesen sein. Das bekannte theologische Axiom des Augustinusschülers Tiro Prosper von Aquitanien : « Legem credendi lex statuat supplicandi » [4] ist Zeugnis dafür. Dieser auf Augustinus zurückgehende Beweis aus der Liturgie besitzt umso größere Autorität, je älter die liturgische Formel ist, auf die er sich stützt, « je feierlicher und heiliger, wesentlicher ein Gebet im christlichen Gemeindegottesdienst ist ». Die tiefern Gründe der Lehrautorität der Liturgie sind der enge Zusammenhang von Liturgie und Glauben, die Glaubensunfehlbarkeit der Kirche, Alter

[2] M. Cappuyns OSB, Liturgie et Théologie. Questions liturgiques et paroissiales 19 (1934) 270 ; ebd. 252 wird Guéranger zitiert : « L'autorité de la liturgie est supérieure à celles des Pères et des théologiens. »

[3] Worte Pius XI., zitiert von A. Thiry SJ, Die heilige Liturgie. Zum Rundschreiben Sr. Heiligkeit Pius' XII. « Mediator Dei ». Anima 3 (1948) 164 und K. Federer, Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. (Paradosis IV, Freiburg 1950) 2 ; vgl. die bei Cappuyns 250 wiedergegebenen Worte Festugières : « La liturgie constitue le plus noble organe du magistère de l'Eglise. »

[4] Zu dieser Frage ist die eben erwähnte gediegene These von Karl Federer zu konsultieren.

und Heiligkeit der Liturgie und die Oberaufsicht des kirchlichen Lehramtes [5]. So ist, wie das Tridentinum definierte, der Kanon der Messe von jedem Irrtum frei [6]; andere Texte der Liturgie haben umso größere Beweiskraft, je enger ihre Beziehung zum Glauben ist [7].

Die Liturgie ist « la foi confessée, sentie, priée, chantée [8] ». Sofern sie von der Kirche angenommen und gefeiert wird, fällt ihr Ansehen mit dem der Kirche zusammen. Sie ist daher als « locus theologicus praecipuus, als eine hervorragende Quelle der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche anzusehen. Was nämlich in den Texten der Liturgie gesagt wird, ist nicht nur das Wort *eines* Kirchenvaters oder Kirchenlehrers, auch nicht bloß einmal definiert auf irgendeinem selbst oekumenischen Konzil, sondern ist das, was Tag um Tag vom kirchlichen Lehramt... in offiziellen Texten vorgelegt und zwar der Gesamtkirche und von dieser angenommen, gehört, gelesen, geglaubt, gebetet, gesungen, verbreitet wird. Die Kirche kann aber nicht dulden, daß etwas, was offiziell und in aller nur wünschbaren Feierlichkeit oder Alltäglichkeit immer wieder den Gläubigen zum Bewußtsein gebracht wird, einen Irrtum in Glaubens- und Sittensachen enthält [9]. » So kann das der Liturgie entnommene Argument mit Sicherheit die Wahrheit einer Lehre bezeugen, sofern feststeht, daß die Kirche diese Lehre als zum depositum fidei gehörend verkündet [10].

Im Laufe der Zeit trennte sich der Glaubensunterricht des Volkes immer mehr von der Liturgie. Auch die theologische Wissenschaft wurde selbständig und verlor weitgehend die Verbindung mit dem Gottesdienst der Kirche. Die Einheit der Theologie löste sich in verschiedene Disziplinen auf. Doch wußte man auch im Mittelalter um die Bedeutung des Liturgiebeweises. Es « hat nie ein Zweifel darüber bestanden, daß für die Feststellung der Glaubensüberzeugung einer bestimmten Periode der Kirchengeschichte unter den Quellen nicht die letzte Stelle den liturgischen Schriften zuzuweisen sei ». So hat man z. B. in der Zeit der Frühscholastik « aus den

[5] Federer [s. Anm. 3], 124-126; vgl. H. Schmidt SJ, Lex orandi, lex credendi in recentioribus documentis pontificiis. Periodica de re morali, canonica, liturgica 40 (1951) 5-28: « Manifestatio fidei in Liturgia eo fidelior ac certior est, quo formula liturgica est antiquior ac magis essentialiter cum ipso centro cultus connexa » (pag. 21).

[6] Denzinger, Enchir. 942 und 953.

[7] Vgl. J. Brinktrine, Die Liturgie als dogmatische Erkenntnisquelle. Ephemerides Liturgicae 43 (1929) 44-51, bes. 45-47.

[8] L. Beauduin OSB, Essai de manuel fondamental de Liturgie. Questions liturgiques et paroissiales 3 (1913) 143.

[9] P. Oppenheim OSB, Liturgie und Dogma. TG 27 (1935) 565.

[10] Schmidt [5], 7 f.; selbstverständlich können nicht alle liturgischen Texte unterschiedslos und auf die gleiche Weise als Argument herangezogen werden. Für die unerläßlichen Differenzierungen, Präzisierungen und Unterscheidungen vgl. ebd. 8 ff., 19-21; Cappuyns[2], 255, und vor allem den erwähnten Artikel von Brinktrine und G. G. Meersseman OP, « Virgo a doctoribus praetitulata ». Die marianischen Litaneien als dogmengeschichtliche Quellen. FZPT 1 (1954) 129-178, bes. 130 f.

Feinheiten der Liturgie scholastische Fragen zu lösen versucht [11] ». Doch hat die systematische Theologie je länger je mehr das argumentum ex liturgia übersehen und vernachlässigt.

Die im vergangenen Jahrhundert einsetzende liturgische Erneuerung hat auch einer Neubewertung der Liturgie als theologischer Erkenntnisquelle den Weg gebahnt. Dom Guéranger hat in seinem « Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge » (1850) das Prinzip « lex orandi, lex credendi » in einer sonst kaum gekannten Klarheit und Konsequenz angewandt und dadurch nicht wenig zur Definierung des Dogmas von 1854 beigetragen [12]. Tatsächlich führt denn auch Pius IX. in seiner Dogmatisationsbulle « Ineffabilis Deus » vom 12. Dez. 1854 die liturgische Feier des Festes, die der theologischen Wissenschaft vorausging, als Argument an. Und seither haben die Päpste wiederholt auf den Liturgiebeweis hingewiesen, so Pius XI. bei der Einführung des Christkönigsfestes in der Enzyklika « Quas primas » vom 11. Dez. 1925 und in der Apost. Konstitution « Divini cultus » vom 20. Dez. 1928, so auch Pius XII. in den Enzykliken « Divino afflante Spiritu » (20. Sept. 1943) und « Mediator Dei » (20. Nov. 1947), und bei der Definitio assumptionis B. M. V. in der Apost. Konstitution « Munificentissimus Deus » vom 1. Nov. 1950 [13].

Wenn im ausgehenden Mittelalter und bis in die Neuzeit hinein die Liturgie als locus theologicus kaum mehr Beachtung fand, so hatte dies verschiedene Gründe. Einmal war die Liturgie von Ort zu Ort teilweise so verschieden, daß es bisweilen schwer fiel, das Gemeinsame herauszuschälen und festzustellen, welches die Liturgie der Kirche schlechthin war, und was Lokalritus. Sodann fanden sich die Theologen, welche an die klaren und konzisen Begriffe der scholastischen Philosophie und der systematischen Dogmatik gewohnt waren, in der liturgischen Terminologie nicht zurecht, welche seit dem Altertum in der Liturgie heimisch ist, in Bild und Symbol spricht, anschaulich und eindrucksvoll, oft auch mißverständlich, und einer eigenen Interpretation bedarf. Schließlich — und nicht zuletzt ! — fehlten vielfach die liturgischen Quellen, die Handschriften waren nicht erschlossen oder standen nur in einer der Kritik nicht entsprechenden Form zu Verfügung.

Das Bedürfnis, diese alten Quellen der Liturgiewissenschaft und der Theologie überhaupt in kritischen Ausgaben zugänglich zu machen, drängte sich immer gebieterischer auf. Es wurde klar erkannt, daß diese liturgischen Bücher « un lieu théologique de première valeur » sind [14].

[11] A. Landgraf, Scholastische Texte zur Liturgie des 12. Jahrhunderts. Ephemerides Liturgicae 45 (1931) 211-213 ; der Autor erwähnt einige Beispiele.

[12] Vgl. L. Robert OSB, Dogme et Liturgie : Dom Guéranger et la définition du dogme de l'Immaculée Conception. Revue Bénédictine 33 (1954) 173-179 ; zu beachten ist hauptsächlich § 4 des erwähnten Mémoire : L'Eglise professe la doctrine de l'Immaculée Conception (p. 39-54), bes. 50 : « La liturgie, principal instrument de la Tradition. »

[13] Oppenheim [9], 561 f. ; Schmidt [10], 6 f.

[14] Beauduin [8], 144 ; vgl. C. Callewaert, L'étude et l'esprit de la liturgie. Sacris Erudiri. Fragmenta liturgica collecta (Steenbrugge 1940), 6 f. : « Les textes

So rief auf dem 4. internationalen kath. Gelehrtenkongreß 1897 in Freiburg/Schweiz U. Chevalier in seinem Referat : « La renaissance des études liturgiques » und besonders A. Ebner im Vortrag : « Über die gegenwärtigen Aufgaben und Ziele der liturgisch-historischen Forschung » [15] dazu auf, die liturgischen Handschriften der verschiedenen Länder zu erforschen, alte liturgische Texte zu edieren, früher veröffentlichte Quellen kritisch neu herauszugeben und einen Codex liturgicus universalis oder ein Corpus liturgicum zu schaffen [16].

Während schon vorher und besonders in der Folgezeit in England (die Publikationen der Surtees und der Henry Bradshaw Society und des Alcuin Club), aber auch in Frankreich (Chevaliers Bibliothèque Liturgique) zahlreiche liturgische Quellen publiziert wurden, fand der Plan Ebners in den Ländern deutscher Sprache kaum ein Echo, bis dann fast gleichzeitig zwei Publikationsreihen eröffnet wurden : 1917 die Sammlung « Texte und Arbeiten. Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums und Gottesdienstes » durch Alban Dold OSB in Beuron (bis jetzt erschienen 48 Hefte) — und 1919 die « Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen » durch Kunibert Mohlberg OSB in Maria Laach u. a.

Nach 60 Jahren möchten nun auch Freiburger Professoren einen bescheidenen Beitrag zur Verwirklichung des in Freiburg vorgelegten Planes leisten. Eben erschien der erste Band (« Der Rheinauer Liber Ordinarius. Anfang 12. Jh. ») einer neuen Reihe, die den Namen trägt : *Spicilegium Friburgense*. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. » [17]

Die liturgischen Quellen sind umso kostbarer und wichtiger, je näher

liturgiques admis par l'Eglise à travers les âges — s'ils nous étaient assez connus — suffiraient sans doute à eux seuls à établir la perpétuité de la même foi catholique. »

[15] Compte rendu du IVe Congrès scientifique international des Catholiques I (Fribourg 1898) 293-315 und 32-41.

[16] Ebd. 35-39 ; vgl. dazu L. C. Mohlberg, Nochmals Ziele und Aufgaben für das Studium des christlichen Kultes (Rom 1957) 5.

[17] Universitätsverlag Freiburg. Im Geleitwort heißt es : « Spicilegium Friburgense bietet unveröffentlichte, bzw. schwer zugängliche Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens, das sich nicht nur in den fachtheologischen Schriften, sondern auch in den Institutionen, in der Liturgie und in den Zeugnissen der christlichen Frömmigkeit kundtut. Weil das sittliche Streben und der Kultus im Dogma wurzeln, sind diese Texte auch Quellen zur Kenntnis der Glaubensüberlieferung. Deshalb sollen sie den Theologen dadurch erschlossen werden, daß die Publikationen dieser Sammlung neben dem kritischen Text eine literarhistorische Einleitung, einen Kommentar und, wenn nötig, eine Übersetzung (lateinische oder internationale Sprache) bieten. »

Nächstens werden erscheinen : G. G. Meersseman OP, Der Akathistos im Abendland : Übersetzungen und Nachahmungen. Bd. I. Die Akathistos-Akoluthie und die Grußhymnen. Bd. II. Gruß-Psalter, Gruß-Orationen, Gaude-Literatur und Litaneien. — M.-A. van den Oudenrijn OP, Gamaliel. Aethiopische Texte zur Pilatusliteratur.

In Vorbereitung sind : Le dossier de l'Ordre de Pénitence au XIIIe siècle. — Sacramentarium Rhenaugience saec. VIII/IX. — Die Konstitutionen der Regularkanoniker von Springiersbach und Marbach.

sie dem Zentrum der Liturgie, der Eucharistie stehen. Darum nehmen die Sakramentarien den ersten und vornehmsten Platz ein. Doch gerade die Sakramentartexte sind noch nicht genügend erschlossen oder liegen in unzulänglichen Ausgaben vor. Die Liturgiewissenschaft und die Theologie überhaupt werden es darum dankbar begrüßen, wenn die ältesten und ehrwürdigsten Bücher der Liturgie veröffentlicht oder kritisch neu herausgegeben werden.

Kunibert Mohlberg hat 1956 in Verbindung mit seinen Mitbrüdern Leo Eizenhöfer und Petrus Siffrin eine neue Sammlung eröffnet : « Rerum ecclesiasticarum documenta ». In der Series maior (Fontes) sind bisher das Sacramentarium Veronense und das Missale Francorum erschienen ; angekündigt werden das Gallicanum Vetus, das Sacramentarium Gelasianum, das Sacramentarium Triplex aus St. Gallen (in Zürich), das ambrosianische Sakramentar von Biasca u. a.

Das « Sacramentarium Leonianum » [18] ist im Grunde genommen weder ein eigentliches Sakramentar noch kann es zu Recht « Leonianum » genannt werden. Es ist vielmehr die älteste uns bekannte Sammlung von Meßformularien einer Anzahl Feste der Monate April bis Dezember ; für gewisse Tage bietet diese private Kollektion von « libelli missarum » mehrere Formulare. Papst Leo d. Große kann unmöglich Autor des ganzen Buches, sondern höchstens einiger Gebete sein. Als Verfasser vieler Texte werden die Päpste Gelasius und Vigilius genannt.

Die einzige Hs dieses ältesten Gebetsbuches der Kirche befindet sich als Cod. 85 (früher 80) in der Kapitelsbibliothek zu Verona. Allgemein wird heute angenommen, daß die Gebete im Laufe des 5. und 6. Jh. in Rom (Kurie) entstanden sind. Die Päpste haben meistens die Gebete für die jeweilige Eucharistiefeier neu formuliert. Die Konzepte wurden im Archiv aufbewahrt, zu « libelli » zusammengestellt und nach Bedarf von den römischen Presbytern verwendet.

Ein unbekannter Sammler hat eine Reihe solcher « Büchlein » abgeschrieben. Die Sammlung als solche kann frühestens um die Mitte des 6. Jh. entstanden sein. Die unziale Schrift wie die verschiedenen Hinweise, Formularzeichen, tironischen Noten etc. beweisen, daß das Veronense kein offizielles liturgisches Buch war.

Die früheren Ausgaben von Bianchini (von dem der Name « Leonianum » stammt), Muratori, Assemani, Ballerini (in der PL von Migne neu gedruckt) und Feltoe (Cambridge 1896) genügten den Anforderungen der Kritik nicht. Schon längst wurde eine kritische Neuausgabe gewünscht und bereits 1925 von Mohlberg in Aussicht gestellt.

Die Herausgeber haben sich die Aufgabe nicht leicht gemacht. In einer 115 S. umfassenden Einleitung beschreiben sie die Hs bis in alle Einzelheiten, die sprachlichen Eigentümlichkeiten, Inhalt und Charakter des Buches

[18] *Sacramentarium Veronense* (Cod. Bibl. Veron. LXXXV [80]). In Verbindung mit Leo Eizenhöfer OSB und Petrus Siffrin OSB herausgegeben von Leo Cunibert Mohlberg OSB. — Casa Editrice Herder, Roma 1956. cxv-453 S., mit acht Tafeln.

die Datierungsversuche etc. — Auf 170 Seiten wird der Text in meisterhafter Form und mit allen wünschbaren text- und sachkritischen Anmerkungen (es wird z. B. angegeben, in welchen liturgischen Büchern die Formeln vorkommen) wiedergegeben. S. 173-203 werden verwandte Texte (wie der bekannte Rotulus von Ravenna) abgedruckt. Die mit sehr großer Akribie erstellten Indices (Initienverzeichnis, Schriftstellen, Wortverzeichnis, Namen- und Sachregister) umfassen 240 S. Sechs Photokopien schließen das Werk ab.

Das Werk ist sauber gedruckt und macht der Offizin Herder alle Ehre. Druckfehler sind selten (z. B. LXII : ausschließ-lich, doch ist ; C : ambrosia*ni*schem ; 257 : co*n*pages). — Die Liturgiewissenschaft wie auch die Patrologie, die Kirchengeschichte und die ganze theologische Wissenschaft sind Mohlberg und seinen Mitarbeitern zu Dank verpflichtet, das älteste Gebetsbuch der römischen Kirche in so vorbildlicher Weise erschlossen zu haben.

Zu den ältesten Dokumenten der Liturgie gehören die *Ordines Romani*. — Als man nach dem Niedergang der gallikanischen Liturgie im Frankenreich daran ging, die römische Liturgie einzuführen, erhielt man von Rom die liturgischen Bücher, Sakramentare, Antiphonarien usw., die jedoch keine (wie das Veronense) oder nur wenige (Gelasianum, Gregorianum) Angaben für die praktische Gestaltung der verschiedenen Riten, sondern nur die liturgischen Texte boten. Man begann deshalb, die einzelnen Zeremonien, wie Taufe, Weihen, Karwochenliturgie usw., in kleinen Büchlein oder Heften zu beschreiben. Diese « Ordines Romani » wurden nach Gallien, Germanien und anderswohin gebracht, dort den Gegebenheiten und Bedürfnissen des Landes angepaßt und gleichsam als « Zeremonienbüchlein » benutzt.

So notwendig diese « Ordines » als Ergänzung zu den liturgischen Textbüchern waren, so unerläßlich sind sie für das Studium der Liturgiegeschichte und besonders der Sakramententheologie.

Die Ordines Romani mußten bisher mühsam in den Werken eines Cassander, Hittorp, Mabillon, Bianchini, Martène, Muratori, Gerbert, De Rossi, Duchesne u. a. zusammengesucht werden. Eine Sammlung, eine kritische Sichtung und Publikation war längst dringendes Bedürfnis. Dieser Aufgabe unterzog sich der vor Jahresfrist (2. Okt. 1956) verstorbene Professor und Dekan der Theol. Fakultät zu Straßburg, Msgr. Michel *Andrieu*, der in Freiburg/Schweiz einen Teil seiner Studien und am 2. Juni 1910 das Lizentiat in der Theologie absolviert hatte.

Andrieu durchstöberte die Bibliotheken und Archive Europas und trug in einer bewunderswerten Arbeitsleistung eine imponierende Reihe von Ordines zusammen. Bei seinem Tode lagen drei Bände seines großartigen Werkes vor ; der vierte [19] verließ kurz darauf die Presse.

Im 1. Band (1931) hat A. das ganze handschriftliche Material eingehend beschrieben und die Geschichte der Ordines skizziert. Im 2. Bd. (1948) wurden die OR 1-13 und im 3. (1951) die OR 14-34 publiziert. — Der vorlieliegende Bd. bietet die Ordines der Weihen (34-40), der Kirchweihe (39-44),

[19] Michel ANDRIEU, Les *Ordines Romani* du haut moyen âge Bd. IV : Les textes (suite) (Ordines XXXV-XLIX). (Spicilegium sacrum Lovaniense, fascicule 28.) — Louvain 1956. XI-543 p.

der Kaiserkrönung (45-48) und den bisher nicht bekannten « ordo qualiter agatur in obsequium defunctorum » (im Index : « defunetorum »).

Nach der bekannten und bewährten Methode stellt A. Charakter, Ursprung und Filiationen der Hss dar, beschreibt Inhalt und Geschichte der einzelnen Ordines, vor allem ihre Besonderheiten (z. B. im 44. die « diligentia », Zeremonie, bei der ein Weihrauchfaß im Schacht über dem Petrusgrab aufgehängt wird) und gibt den Text mit einem ausführlichen kritischen Apparat wieder.

Durch sein Werk sichert sich A. einen Ehrenplatz neben einem Mabillon. Mit Spannung wird als Abschluß des Werkes der 5. Bd. mit dem einzigen und letzten Ordo 50 : « Ordo antiquus (auch « vulgatus ») de anni totius officiis ac ministeriis » erwartet.

Das Herz des liturgischen Jahres ist Ostern. Pascha, « Phase, i. e. transitus Domini », ist « Übergang » : Übergang vom Tod zum Leben, von Sünde zu Gnade. Aus dem Urfest der Christen, aus der Osternachtfeier, « mater omnium vigiliarum », Gedächtnis des Kreuzestodes und der Auferstehung zugleich, entwickelte sich das « triduum Christi crucifixi, sepulti, suscitati » (Augustinus, Ep. 55, 14), dann die ganze Heilige Woche und das Kirchenjahr überhaupt.

Eine sinnvolle Liturgie-Erneuerung mußte im Zentrum beginnen. Darum erfolgte im Jahre 1951 als erster Schritt einer Gesamtreform die Erneuerung der Osternacht, der am 15. März 1956 (Generaldekret der Ritenkongregation « Maxima redemptionis nostrae mysteria ») der neue Ordo der ganzen Karwoche folgte (« Ordo hebdomadae sanctae instauratus »).

Nun gibt der Professor der Liturgiewissenschaft an der « Gregoriana », Herm. Schmidt SJ, den Dozenten und Studenten der Liturgie ein wertvolles Hilfsmittel zum vergleichenden Studium der Karwochenliturgie in die Hand [20].

Nach einem Vorwort des Vice-Relators der hist. Sektion der Ritenkongregation und einer Einleitung des Autors über die Bedeutung des Ostergeheimnisses für Liturgie und Frömmigkeit werden, z. T. in synoptischer Zusammenstellung, die Texte des neuen Ordo, des Breviers, des Pontifikale und des Missale geboten. Mit einem Blick können die vorgenommenen Aenderungen festgestellt werden.

Der zweite Teil umfaßt 14 Dokumente : Dekrete zur Einführung der erneuerten Osternacht und der neuen Karwochenliturgie, Antworten und Entscheidungen der Ritenkongregation, darunter die bisher nicht veröffentlichte Weisung an die Herausgeber der liturgischen Bücher betr. Aenderungen und Beifügungen im römischen Missale.

Im letzten Teil wird eine umfangreiche, 588 Nummern umfassende Bibliographie über die Liturgie der Karwoche und ihrer verschiedenen Probleme verzeichnet, was den Band besonders wertvoll macht.

Wer die Liturgie der einzelnen Tage der Heiligen Woche, ihre Geschichte und die sich ergebenden pastoralliturgischen Fragen studieren will, darf am vorliegenden Buch nicht vorbeisehen. ANTON HÄNGGI

[20] H. A. P. SCHMIDT SJ, *Hebdomada Sancta*. Vol. I : Contemporanei textus liturgici, documenta Piana et bibliographia. Cum praefatione I. LOEW CSsR. — Herder, Romae 1956. XIX-300 p.

Heilige Schrift

Gordon, Cyrus H. : Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments. — Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956. 326 S., mit 4 Karten und 16 Bildtafeln. Berechtigte Übertragung aus dem Englischen von Hans MARFURT. Vorwort von Prof. Herbert HAAG.

Der amerikanische Gelehrte Cyrus H. Gordon hat sich in der orientalistischen Welt einen Namen gemacht vor allem durch seine grundlegenden Arbeiten auf dem Gebiete der *ugaritischen* Sprache und Literatur. Seine Hauptwerke erschienen unter den Veröffentlichungen des päpstlichen Bibelinstitutes in Rom. Das vorliegende Buch ist eine deutsche Übersetzung oder vielmehr eine unter steter Mitwirkung des ursprünglichen Verfassers vorgenommene Neubearbeitung seines in den Vereinigten Staaten erschienenen Buches, das den Titel führt : « Introduction to Old Testament Times. » Wie von vornherein zu erwarten stand, erweist der Verfasser sich auch hier als ein ausgezeichneter Kenner der Fachliteratur, was aber der Gemeinverständlichkeit seiner Arbeit nicht im geringsten Abbruch tut. Unter fortwährender Berücksichtigung der Kulturen und Literaturen der Nachbarvölker, wird hier die Geschichte des Volkes Israel in siebzehn Abschnitten dargestellt von den Anfängen bis auf die nachexilische Zeit und bis auf « das Ende der orientalischen Antike ». In einem Anhang über « Literatur und Geschichtsschreibung im alten Orient » (S. 295-303) wird noch besonders hingewiesen auf die « epischen » Elemente der altorientalischen Geschichtsschreibung, die sich in den hebräischen Büchern des Alten Testamentes gelegentlich bemerkbar machten, auch da, wo der ursprünglich poetische Text in eine Prosabeschreibung umgemodelt worden ist, um in dieser Neuprägung in die heiligen Schriften aufgenommen zu werden. Dieses verhältnismäßig kurzgefaßte Buch des bekannten Ugaritisten, ist wohl geeignet, den Leser anzuregen zu einem besseren und tieferen Verständnis der alttestamentlichen Bibelbücher. Und das dürfte dem Verfasser als Ziel seiner Arbeit vorgeschwebt haben. M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

Albright, William Foxwell : Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. Autorisierte Übersetzung mit Nachträgen des Verfassers von Friedrich CORNELIUS. — Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1956. 269 S.

Der Wellhausianismus, der die alttestamentliche Exegese der letzten Jahrzehnte des vorigen und der ersten dieses Jahrhunderts so weitgehend beherrscht hat, ist nicht zuletzt von den Archäologen besiegt worden. Viele in den alttestamentlichen Büchern enthaltene Nachrichten, in denen eine hochoffizielle Wissenschaft noch zu Anfang dieses Jahrhunderts bloß Mythen und Sagen und Ähnliches erblicken wollte, werden jetzt auf Grund archäologischer Funde und Forschungen weithin wieder als durchaus vertrauenswürdig betrachtet.

Der bekannte Altertumsforscher William Albright, der an mehreren Ausgrabungen persönlich beteiligt war, bietet in diesem Buch eine umfassende Darstellung der archäologischen Funde in Palästina und anderswo im Orient, soweit sie für den Bibelleser von Wichtigkeit sind. Sein Buch ist flott geschrieben und sinngetreu übersetzt und kann allen denjenigen empfohlen werden, denen es an Zeit oder Gelegenheit gebricht, die verschiedenen Ausgrabungsberichte jeweils nach ihrer Veröffentlichung zu verfolgen.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

Gelin, Albert: Die Botschaft des Heils im Alten Testament. Aus dem Französischen übers. von Eleonore BECK. — Patmos-Verlag, Düsseldorf 1957. 108 S. [Originaltitel : « Les idées maîtresses de l'Ancien Testament »].

Es ist sehr zu begrüßen, daß das Buch des bekannten französischen Alttestamentlers, das im Jahre 1952 erschien, nun auch den deutschsprachigen Lesern zur Verfügung steht. Der Verfasser behandelt die grundlegenden Themen des Alten Testamentes : Gott, Verheißung, Bund, Königtum, Erlösung, Messias, Vergeltung, Sünde. Er zeigt, wie die alttestamentliche Offenbarung sich dem in der Welt herrschenden Gesetz der Entwicklung angepaßt hat. Auch sie hat ihre Geschichte. Sie ist nicht in einem einzigen Akt erfolgt, sie hat sich vielmehr von unvollkommenen Anfängen aus entfaltet. Sie erreichte aber eine Höhe, die sie geeignet machte, in das Neue Testament übernommen zu werden. Das wird besonders in dem Schlußkapitel über die nachexilische Gruppe der « anawim » deutlich. Diesen Repräsentanten der vollendeten alttestamentlichen Religiosität wird in der ersten Seligpreisung Jesu die Teilnahme an der neutestamentlichen Gottesherrschaft zugesichert.

Viele Theologen werden dem Verfasser für diesen ausgezeichneten Grundriß der alttestamentlichen Theologie dankbar sein. Es ist erstaunlich, wie viel wertvollstes Gedankengut hier auf engem Raum zusammengetragen ist. Die Darstellung ist nicht mit formgeschichtlichen, literarkritischen oder religionsgeschichtlichen Untersuchungen belastet. Sie sind vorausgesetzt. Der Verfasser beschränkt sich weitgehend darauf, die gesicherten Erkenntnisse der modernen Bibelwissenschaft vorzulegen, und läßt immer wieder den Text des Alten Testamentes zu Wort kommen. Der knappe und klare Stil des Buches wird auch die breite Schicht der theologisch interessierten Laien ansprechen. Es ist vorzüglich geeignet, die heute leider weithin bestehenden Bedenken gegenüber dem Alten Testament zu zerstreuen, und den neutestamentlichen Leser davon zu überzeugen, daß die religiöse Gedankenwelt des Alten Testamentes auch für ihn noch höchst aktuell ist.

K. GIERATHS OP

Van Imschoot, P.: Théologie de l'Ancien Testament, II: L'Homme. (Bibliothèque de Théologie, série III : Théologie biblique, vol. 4.) — Desclée et Co., Paris-Tournai 1956. IX-342 p.

Ce second volume de théologie biblique par van I. mérite les mêmes éloges que le premier. Il est singulièrement dense, et en quatre chapitres, l'auteur

a réussi à présenter ce qui concerne l'origine et la nature de l'homme (image de Dieu, chair, âme, souffle, esprit) ; sa vie et sa destinée (mort, survie, séjour des trépassés, culte des morts) ; les devoirs de l'homme envers Dieu (culte, prière, vœux, fêtes) et envers les hommes ; enfin le péché : celui du premier homme, son universalité, la rétribution du bien et du mal, expiation et pardon du péché. Si l'on compare cette somme à celle de Ed. Jacob, elle apparaît beaucoup plus fouillée et plus complète, beaucoup plus riche aussi en références bibliques et bibliographiques. Nous avons particulièrement aimé l'exposé relatif à l'amour du prochain (pp. 220 ss.) et au respect de la vérité (pp. 255 ss.). Mais il est surprenant que v. I. n'ait consacré qu'une page (pp. 105-106) à l'amour pour Dieu, dont on ne sait ni la dénomination hébraïque, ni la signification religieuse, psychologique et morale. Le regretté M. Robert était beaucoup plus sévère que notre auteur pour la « brillante hypothèse » de S. Mowinckel (p. 188) sur la fête annuelle de l'Intronisation de Yahvé. C. Spicq OP

Van Leeuwen, C. : Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne. (Studia Semitica Neerlandica, 1.) — Van Gorcum, Assen 1955. 247 p.

Ce volume — le premier d'une nouvelle collection, lancée par les Studia Semitica Neerlandica, relative à la littérature et à la philologie sémitiques — est le fruit d'une thèse élaborée sous la direction du professeur M. A. Beek ; c'est dire sa qualité. Un chapître liminaire ayant analysé les nombreuses dénominations du « pauvre » biblique, l'auteur relève toute la protection accordée aux misérables par les textes sacrés : contre un appauvrissement extrême dû aux dettes, aux gages ou aux intérêts ; contre un esclavage à perpétuité causé par l'indigence ; contre l'exploitation du riche ou une justice inique. La relation entre pauvreté et piété est moins vigoureusement traitée que par A. Gelin ; mais, par contre, l'arrière-plan social de la littérature sapientiale (les causes de la misère et l'appréciation du travail manuel) apporte une lumière relativement neuve et décisive. Sous le titre « La charité », V. L. groupe un certain nombre de considérations sur l'hospitalité, le droit des pauvres, les objets et les mobiles de la charité, voire même la charité dans le Nouveau Testament, qui sont assez superficielles. Nous le chicanerions volontiers sur l'usage même de ce terme « charité » pour désigner les « œuvres de miséricorde », ce que le rabbinisme appellera « les témoignages d'amour ». Ce qui est dit de l'équivalence « justice-aumône » est insuffisant (cf. Fr. Rosenthal, *Sedaka, Charity*, dans *Hebrew Union College Annual*, xxiii, pp. 411-430). A juste titre, V. L. fait grand cas de l'ouvrage de H. Bolkestein sur la bienfaisance ; mais il aurait dû tenir compte de la mise au point de Cl. Préaux dans la *Chronique d'Egypte*, 1944, pp. 281-290, et de l'ouvrage de R. Sugranyes de Franch, *Etudes sur le Droit palestinien* (Fribourg 1946). L'apport le plus précieux de ce travail réside dans l'analyse des notions et une exploitation exhaustive des textes, souvent rapprochés des parallèles assyro-babyloniens et surtout égyptiens, sans omettre ceux de Qumrân. C. Spicq OP

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad codicum fidem iussu Pii PP. XII cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe O. S. B. edita, Vol. XI : **Libri Salomonis,** id est Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum ex interpretatione S. Hieronymi cum praefationibus et variis capitulorum seriebus. — Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1957. XVI-202 p.

Die Benediktinerkommission zur Herausgabe der lateinischen Vulgata, die in Rom, in der päpstlichen St. Hieronymus-Abtei ihren Sitz hat, konnte dieses Jahr auf ihre fünfzigjährige Existenz zurückblicken. Wurde doch am 30. April 1907, im Namen des damals regierenden Papstes Pius X., der Auftrag zu diesem Unternehmen dem Benediktinerorden erteilt in einem Schreiben S. Eminenz Kard. Rampollas, des damaligen Präsidenten der Päpstlichen Bibelkommission.

Der vorliegende Band ist nun der elfte der bisher erschienenen. Abgesehen von schon früher verwendeten Handschriften werden im Vorwort neun weitere aufgezählt, die hier erstmalig auftreten. Darunter die wichtige Hs 32 der Zentralbibliothek in Madrid, eine Hs, die im spanischen Bürgerkrieg unseligen Andenkens zugrunde gegangen ist, aber vorher photokopiert und so dem Archiv der Kommission bereits einverleibt worden war. Nicht viel anders erging es der hier ebenfalls erwähnten Hs 7 der Städtischen Bibliothek in Metz, die 1944 den Zerstörungen des zweiten Weltkrieges zum Opfer fiel, deren Photokopien aber bei der Erstellung der Bücher Ecclesiastes und Hoheslied wichtige Dienste leisten konnten, weil es sich herausstellte, daß gerade diese Hs eine von den sonst bekannten Handschriftenfamilien mehr oder weniger unabhängige Textform darbot. Von den schon früher verwendeten und beschriebenen Hss treten der Cavensis und der Amiatinus auch hier als Hauptzeugen auf ; daneben für das Buch der Sprüche Paris, Bibl. Nat. lat. 11553.

Die eigentlichen Textausgaben werden durch mehrere *Praefationes* eingeleitet, an erster Stelle natürlich durch den bekannten Brief des hl. Hieronymus an die beiden Bischöfe Chromatius und Heliodorus, die ihn bei der weitläufigen Arbeit finanziell unterstützten. Die besseren lateinischen Hss schreiben indessen den Namen des erstgenannten Adressaten nicht « Chromatius », sondern « Cromatius ». In dieser Praefatio findet sich die oft zitierte Stelle, an der Hieronymus bekannt gibt, er habe auf den Vulgatatext der drei « Salomonsbücher » insgesamt nur drei Arbeitstage verwendet, — was immerhin für eine Übersetzung dieser zum Teil recht schwierigen Bücher wohl sehr wenig ist ! Als zweite « Praefatio » hat man hier die Widmung an Paula und Eustochius aufgenommen, die sich zwar nicht auf die Vulgata, sondern auf die hexaplarische Revision des altlateinischen Textes bezieht. Ein dritter Prolog wurde aus dem Kommentar des hl. Hieronymus zum Prediger abgedruckt. Anschließend folgen die « Capitula » zum Buch der Sprüche, und zwar in der längeren und in der verkürzten Form. Die gleiche doppelte Tradition für die « Capitula » findet man weiter unten auch zu Anfang der Textausgabe des Predigers. Für das Hohelied hatte man bloß den Text zu bieten. Am Schlusse des Buches orientiert ein Anhang den Sachverständigen über die Sonderlesarten der Hs St. Gallen 194.

In seinem offiziellen Schreiben vom 30. April 1907 an den damaligen Abbas Primas des Benediktinerordens, Dom Hildebrand de Hemptinne, hatte Kardinal Rampolla seine Erwartung ausgesprochen, daß die Ordensmitglieder « correspondano con alacre gioia e felice successo all'onorevole invito ». Die elf bisherigen Bände der großen Vulgataausgabe geben beredtes Zeugnis davon, wie sehr die gelehrten Mönche dieser Hoffnung in vollem Ausmaße entsprochen haben. M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

Elie le prophète, I : selon les Ecritures et les traditions chrétiennes ; II : au Carmel dans le Judaïsme et l'Islam. (Les Etudes Carmélitaines.) — Desclée de Brouwer, [Bruges] 1956. 271, 317 p.

Eine der interessantesten Figuren in der alttestamentlichen Heilsgeschichte ist die des großen Propheten Elias, der in einer entscheidenden Epoche, im neunten Jahrhundert vor Christi Geburt, der Vorkämpfer der Jahwereligion im Nordreiche gewesen ist. Während der Regierungszeit des Königs Achab schwebte diese Religion in größter Gefahr. Die Königin Jesabel, offenbar eine sehr energische Frau, deren Andenken sogar in der Geheimen Offenbarung noch weiterlebt, leistete dem altkananäischen Ba'alismus allen Vorschub und besoldete eine große Schar von Ba'alspropheten, die sich nicht ohne Erfolg um die weitere Verbreitung ihrer Religion bemühten. Die eigentlichen Absichten der ausländischen Königin dürften letzten Endes wohl nicht so sehr auf religiösem als vielmehr auf politischem Gebiete zu suchen sein. Den damaligen Phöniziern, aus deren Fürstenhause Jesabel stammte, wird die ba'alistische Propaganda wohl nicht Selbstzweck gewesen sein, sondern Hilfsmittel, um ihren Einfluß auf das wichtige israelitische Hinterland sicher zu stellen und zu vergrößern. Den Ba'alspropheten aber warf Elias, der Thesbite, die von ihm wohl nicht gegründete, aber doch beaufsichtigte und befehligte national-israelitische Kampfgruppe seiner « Prophetensöhne » entgegen, deren Einfluß unter Elias' Nachfolger Elisäus noch wachsen sollte. Tatsächlich dürfte es diese Gruppe gewesen sein, die unter der energischen Führung des Elias und des Elisäus dem Ba'alismus in Israel Einhalt geboten hat, und der das Fortbestehen der Jahwereligion im Nordreich zu verdanken ist.

Das zweibändige Werk ist eine schön ausgestattete Sammlung von Monographien mehrerer namhafter Schriftsteller. Im 1. Band rückt Jean *Steinmann* das Wirken des Propheten im 9. vorchristlichen Jahrhundert ins volle Licht. Père *Boismard* von der Jerusalemer Bibelschule beleuchtet die Nachwirkung des Elias im Neuen Testament. Drei weitere Mitarbeiter : *Stiassny*, *Moubarac* und Louis *Massignon* skizzieren die Eliasfigur im nachbiblischen Judentum und im Islam. Weitere fünf : Gustav *Bardy*, Michel *Hayek*, P. *Hervé de l'Incarnation*, Dom *Botte* und Th. *Spasky*, liefern patristische und patrologische Beiträge zur Beleuchtung der Eliasfigur. Und zum Abschluß behandelt Louis *Réau* die Ikonographie des thesbitischen Propheten. Einige wohlgelungene Bilder zeigen dem Leser die verschiedenen Wirkungsstätten des Propheten, namentlich Horeb und Karmel.

Unter den Mitarbeitern des 2. Bandes treffen wir, etwas unerwartet,

an erster Stelle den Basler Professor *C. G. Jung*. Seine Äußerungen bilden den Auftakt zu den Abhandlungen von Charles *Baudouin*, P. *Bruno de Jésus-Marie*, P. Rudolf *Hendriks*, P. *Elisée de la Nativité* und P. *Louis-Marie du Christ*, die sich mit der Frage befassen, inwieweit und mit welchem Recht die Karmeliter sich als Söhne und Nachkommen des großen Thesbiten betrachten dürfen. Diese Abhandlungen stehen unter dem evangelischen Vorspruch « ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου » und sind so gehalten, daß wohl auch der gute Pater Papebroch sich damit einverstanden erklären könnte. Einige sehr interessante Abhandlungen über den Propheten Elias im nachbiblischen Judentum (P. Marie-Joseph *Stiassny*) und im Islam (Youakim *Moubarac* und Louis *Massignon*) bilden den Abschluß. Es folgt noch ein Anhang von Pierre *Lambert*: « Hérésies éliaques », dem man einen gewissen Dokumentationswert nicht absprechen kann, der aber vielleicht hier doch besser weggeblieben wäre. Auch dieser 2. Band ist mit dreizehn Bildern illustriert. M. A. VAN DEN OUDENRIJN OP

Spicq, C., OP: Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néotestamentaire. (Studia Hellenistica, fasc. 10.) — E. Nauwelaerts, Louvain 1955. XII-227 p.

Seiner geplanten Darstellung der Agape im Neuen Testament schickt der Verfasser hier eine sehr sorgfältige Untersuchung über den Sprachgebrauch und den Bedeutungswandel des Terminus ἀγαπάω und seiner Derivate ἀγάπησις bzw. ἀγάπη voraus. Die Wortgruppe bezeichnet im klassischen Griechisch eine überlegte und uneigennützige Liebe zwischen Vorgesetzten und Untergebenen, die sich darin äußert, daß der Geliebte geachtet und geehrt wird, daß ihm Gutes erwiesen wird und daß auf seine Wünsche und auf seinen Willen eingegangen wird. Für weitere Formen der Liebe liegen eigene Ausdrucksweisen vor: στέργω und στοργή für die spontane Zuneigung unter Blutsverwandten, ἐράω und ἔρως für das sinnliche Begehren, φιλέω und φιλία für die Freundschaft unter Gleichgestellten. In hellenistischer Zeit verlieren sich die besonderen Merkmale dieser vier verwandten Wortgruppen; sie werden gleichbedeutend und bezeichnen jede Art der Liebe. Weitaus am häufigsten werden im profanen Griechisch φιλέω und φιλία gebraucht. Man stellt daher mit Überraschung fest, daß in der Septuaginta vor allem ἀγαπάω mit seinen Derivaten verwendet wird. Das erklärt sich daraus, daß das Alte Testament, wenn es von Liebe spricht, sehr oft die Liebe zwischen Gott und Mensch meint, und daß ἀγαπάω mit seinen Derivaten auf Grund der ursprünglichen Bedeutung am ehesten geeignet war, die Liebe zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie die alttestamentliche Offenbarung sie schildert, zum Ausdruck zu bringen. Der Sinngehalt dieser Wortgruppe erfuhr durch ihre Aufnahme in die Septuaginta aber eine bedeutende Bereicherung, weil die Liebe zwischen Gott und Mensch, die das Alte Testament verkündet und fordert, alle außerbiblischen Vorstellungen weit übertrifft. Die verschiedenen Züge dieser Bereicherung werden vom Verfasser äußerst eingehend analysiert. Das außerkanonische jüdische Schrifttum übernahm den Bedeutungsgehalt, den die Septuaginta der Wortgruppe gegeben hatte.

Diese höchst eindrucksvollen « Prolegomena » berechtigen zu der Hoffnung, daß das Hauptwerk über die Agape im Neuen Testament ebenso sachlich und erschöpfend ausfallen wird. Der Rezensent hat daher nur noch den Wunsch, daß der Verfasser dieses wichtige Kapitel der neutestamentlichen Theologie recht bald der Öffentlichkeit zugänglich machen möge.

K. GIERATHS OP

Bietenhard, Hans : Das tausendjährige Reich. Eine biblisch-theologische Studie. — Zwingli-Verlag, Zürich 1955. 174 S.

Als gläubiger Christ möchte B. mit gleicher Entschiedenheit chiliastische Schwärmerei und ein Nicht-ernst-nehmen von Apc. 20, 4-6 bekämpfen (134 u. ö.). Vom Millennium (M.) erwartet sich B. die Auferstehung aller entschlafenen und die Umwandlung der dann lebenden Glieder Christi. Für die Gemeinde Jesu bricht also die Verklärung an. Die Kirche ist nun keine leidende, sondern eine triumphierende. Das M. stellt indes nur einen *Teil* der Herrschaft Jesu über diesen Äon dar (70), die mit seiner Erhöhung begann. Christus erscheint aber jetzt *sichtbar* auf unserer Erde. Die zwölf Apostel herrschen mit ihm sichtbar über die Nation Israel und die übrigen Gläubigen erfreuen sich einer nach *außen* anerkannten Würde als Priester und Könige. Die alttestamentlichen Prophezeiungen erfüllen sich nun realistisch, nicht nur geistlich (126-144). Jesus errichtet demnach an Stelle der Weltmacht « Tier » seine Weltmacht (122) und regiert sichtbar und unmittelbar über die ganze Erde (164). Den Ausdruck « Zwischenreich » für diese Herrschaft Jesu lehnt B. ab. Doch de facto ist sie dies. Im Alten Bund gab es eine irdische, im Neuen eine geistliche, im M. wird es eine geistlich-irdische Theokratie geben. Die verklärten Christen erleben dann ein Stadium der Vorvollendung. Sie bedürfen keiner paradiesisch fruchtbaren Erde (136), weil sie offenbar keiner Speise mehr bedürfen. Was diesem Stadium der Vorvollendung einzig mangelt, ist die Umschaffung unserer Erdenbühne, das Aufhören des gegenwärtigen Äons. So haben wir tatsächlich ein (reales, sichtbares ?) Ineinander dieses und des künftigen Äons (70). Da « die geliebte Stadt » (Apc. 20, 9) das terrestrische Jerusalem ist, wird neben der Nation Israel (Röm. 11, 25 ; Apg. 3, 20 f.) auch ihre Stadt Jerusalem als Hauptstadt des neuen Weltreiches Jesu eine nie gesehene Blüte erleben (137). So vollendet sich Jesu messianischer Beruf an Israel (126)

Der Chiliasmus, so abwegig er sein mag, darf nach B. das Gute für sich buchen, den Spiritualismus in der Deutung von Apc. 20, 4-6 bekämpft zu haben (143).

Die *Beweise* für seine These entwickelt B. sorgfältig. Zunächst aus Apc. 20, 5 : « Sie kamen wieder zum Leben ... das ist die erste Auferstehung ... ». Der Seher sieht hier keinen symbolischen Vorgang, sondern die künftige Wirklichkeit selbst. Sofort könnte man einwenden : wo wird in der Apc. *kein* symbolischer Vorgang geschaut ? Der S. 52-65 aus dem dreifachen Tagma der Erstandenen (1 Kor. 15, 23 f.) geholte Beweis zeigt durch sein unsicheres, mageres Ergebnis, wie wenig in Wirklichkeit Paulus an eine doppelte Auferstehung gedacht. Wenn nach B. (60) niemand vor Paulus von einer doppelten Auferstehung spricht, dann wird eben Paulus nichts

über sie aussagen (88), sonst hätte er sich klarer geäußert. Mit unverklärten Menschen hat Christus nach Ostern 40 Tage verkehrt. Folgt daraus etwas für das M.? Kaum ! Dieser Verkehr beschränkte sich auf *unregelmäßige* Erscheinungen vor *Getreuen !* Im M. aber herrscht er dauernd, direkt, allen sichtbar und mit ihm Millionen Verklärter (90-98). Mit B. wird man zwar in Apg. 3, 20 f. eine wenig beachtete Parallele zu Röm. 11, 25 finden, doch kaum etwas für ein irdisch-sichtbares Messiasreich für Israel folgern dürfen (99-115). Verf. gesteht, daß die alttestamentl. Weissagungen, soweit sie von einer Art irdischen Paradieses sprechen, oft leichter auf die neue Schöpfung (Apc. 21) als auf das M. (Apc. 20) bezogen werden können (143). Somit werden sich die irdisch-messianischen Weissagungen eben doch geistlich erfüllen oder im künftigen Äon. Es bleibt demnach als Argument für das M. nur Apc. 20, 4-6 selbst. Da Johannes aber laufend symbolische Vorgänge und nicht die künftigen Ereignisse selbst schaut und das übrige NT von einem M. dieser Art nichts weiß, ist Apc. 20, 4-6 kein Beweis für eine doppelte Auferstehung. Ja, einige Grundtatsachen des Christentums sprechen direkt gegen sie : die Herrschaft des Todes, der Sünde und des Ärgernisses bis zum Anbruch des neuen Äons. Auch Apc. 20, 7-10 spricht gegen ein M. Wie könnte es bei einer solchen Herrschaft des sichtbaren Christus und Millionen Erstandener zugleich gottfeindliche Mächte geben (Gog und Magog) ? Wir lehnen wahrlich nicht die Souveränität der Hl. Schrift ab (147 ; 151), wir wehren uns bloß gegen eine irrige Auslegung von Apc. 20, 4-6. Wie B. wird man als Katholik « trotz der großen Autorität Augustins für die Unfehlbarkeit der kirchengeschichtlichen Interpretation » (128) diese ablehnen. (Besser spricht man wohl von einer spiritualistischen Interpretation ; denn man könnte das M. als eine *Periode* der Kirchengeschichte verstehen, die auf die Niederringung der Weltmacht « Tier » folgt.) Sicherlich aber wird kein « Spiritualist » mit seiner Deutung « allerlei Weltherrschaftsansprüche der Kirche biblisch legitimieren » (8), sondern eine der dunkelsten Stellen der Apc. aufzuhellen versuchen.

Warum hat der Verf. sich nicht gefragt, in welchem zeitgeschichtlichen Zusammenhang unsere Apc. steht ? Satan darf sich für eine bestimmte Zeit eines gewaltigen Staatsapparates bedienen, der damals *der* Weltkreis war. Ein Kampf auf Leben und Tod droht dem kleinen Häuflein der Christen. Apc. verheißt da den Verfolgten den Sieg über den feindlichen Staat « Tier » und seinen Propheten, über seine Hauptstadt und die verbündeten Könige. Sollte der Gemeinde wirklich *entscheidend* geholfen werden, mußte auch mit Satan abgerechnet werden. Dieser wird (nur !) gefesselt. (Später kann er wieder Macht erlangen. Auch dies spricht gegen das M.) Nach der Fesselung Satans folgt eine Periode der Kirchengeschichte, wo sich die Gemeinde Jesu ungehindert entfaltet, ohne von der *Staatsmacht* gestört zu werden. Daß Satan sonstwie sein Unwesen treibt, ist zu erwarten. Die Vernichtung des Tierreiches in der Messias-Schlacht und das anschließende Friedensreich dürfen wir mit B. als *eschatologische* Facta betrachten. So war ja auch das Gericht an Jerusalem ein solches Factum. Die Besiegung des Tieres ist ja Typos des Endsieges Christi über jede gottfeindliche Staatsmacht. Ob und wie viele ähnliche Auseinandersetzungen mit einem « Tier »-Reich die Kirche

noch auszustehen haben wird, sagt Apc. nicht. Sie berichtet nur noch von dem letzten Kampf Satans mittels Gog und Magog. Johannes will eben *seiner* Generation Mut machen.

Bietenhards Buch möchte ich jedem Bibelwissenschaftler aufs wärmste empfehlen. Es ist flüssig, klar und mit großer Sorgfalt geschrieben, vermittelt eine Menge Anregungen und schärft den Blick für manche Fragen. Indirekt aber hat B. dargetan, auf welch unsicherem Fundament seine Millenniums-Auffassung ruht. Auch dies war ein Dienst am Wort Gottes.

F. KRAUTSACK OFMCap

Dogmatik — Moraltheologie

Cunningham, Francis L. B., OP : The Indwelling of the Trinity. A historico-doctrinal study of the theory of St. Thomas Aquinas. — The Priory Press, Dubuque 1955. XVII-414 p.

Wieviel wurde schon über dieses große Geheimnis der Einwohnung der Dreifaltigkeit geschrieben, besonders auch in jüngster Zeit ! Obschon die theologischen Interpretationen stark auseinander gehen, berufen sich doch fast alle auf Thomas. Eine nüchterne, streng historische Untersuchung über *seine* Lehre ist also von größter Aktualität.

Aus dem Vergleich mit den Zeitgenossen geht hervor, daß Thomas eindeutig die « ontologische Theorie » (besondere Gegenwart aufgrund der Wirk- und statisch verstandenen Exemplarursache) des Albertus Magnus zurückweist und sich der Summa fratris Alexandri anschließt. Innerhalb seiner eigenen Werke ist zwar vom Sentenzenkommentar zur Summa eine gewisse Entwicklung im Ausdruck (Einfluß des Sentenzenkommentars von Bonaventura) zu verzeichnen, inhaltlich aber bleibt die Lehre konstant. Dies wird bekanntlich von nicht wenigen verneint, doch zeigt C. überzeugend, das die besondere Gegenwart schon im Sentenzenkommentar formell als « per modum obiecti, sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante » definiert wird. S. 322 f. betont der Verf. mit Recht, daß diese Gegenwart auch eine dynamische Similitudo im Sinne der Exemplarursächlichkeit einschließt. — Das Ergebnis der eingehenden und umfassenden Untersuchung ist höchst befriedigend, die Methode sauber, scharfsinnig, nicht nur reine Wortanalyse, sondern wirklich zum Kern der Sache vorstoßend.

Unsere Aussetzungen betreffen in erster Linie Nachlässigkeiten im Manuskript oder Flüchtigkeitsfehler bei der Durchsicht der Korrekturbogen, wie z. B. die deutschen Zitate S. 30-31, 64, 228 ; der lateinische Text S. 69 u. a. m.

Ein einziger Punkt sei noch besonders erwähnt. Bei der abschließenden Zusammenfassung auf S. 353 wird die Gabe der Weisheit als ratio formalis der Einwohnung der göttlichen Personen bezeichnet. Wir glauben, daß diese Formulierung nicht dem Ganzen der Lehre von Thomas entspricht und seine Gedanken zu sehr vereinfacht. Die eigentliche ratio formalis ist auf der einen Seite Gott selber, insofern er der Seele die Gnade und die damit verbundenen Gaben eingießt, die den Menschen befähigen, Gott zu lieben, wie er ist in sich. Auf der anderen Seite besteht die ratio formalis eben in dieser Fähig-

keit, Gott, der aufgrund der Immensität schon wirklich und substantiell in der Seele gegenwärtig ist, in entsprechender Weise zu genießen. Der Verf. scheint zu vergessen, daß Thomas die Wirklichkeit und Substantialität der göttlichen Gegenwart voraussetzt. Infolgedessen ist der Verweis auf die franziskanische Lehre, daß die Liebe die Vereinigung mit dem geliebten Gegenstand bewirke, nicht ad rem ! S. 128-132 u. passim. Die Tatsache der *Wirklichkeit und Substantialität* der Vereinigung in der Seele der Gerechten braucht von der Lehre der Einwohnung nicht erklärt zu werden. Thomas hat wohl nicht beabsichtigt, die Kraft, die uns fähig macht, Gott zu « berühren » und zu genießen, auf die Gabe der Weisheit als den letzten metaphysischen Grund zurückzuführen. Ferner ist das Formalmotiv der Gabe der Weisheit etwas Geschöpfliches (eine gewisse, von der Liebe verursachte Konnaturalität, eine neue und besondere Intelligibilität im göttlichen Objekt, insofern es geliebt wird), kann also nie einen wirklichen und substantiellen Kontakt mit Gott, wie er in sich ist, vermitteln. Genauer also wäre es zu sagen : die ratio formalis der Einwohnung der göttlichen Personen ist die göttliche Liebe, insofern sie die Gabe der Weisheit hervorbringt, die den Glauben vervollkommnet.

Trotz dieser Aussetzungen, die nichts Wesentliches im vorliegenden Werk berühren, sei der Verf. doch aufrichtig beglückwünscht zur Gründlichkeit und Genauigkeit seiner Untersuchung und zur tiefen und klaren Darstellung der subtilen Lehre des hl. Thomas. C. WILLIAMS OP

Lais, Hermann : Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara. (Münchener theol. Studien, II/3.) — Karl Zink, München 1951. XVI-244 S.

Dr. H. Lais, Professor für Dogmatik und Apologetik in Dillingen, hat diese Arbeit auf Anregung von Professor Martin Grabmann als Habilitationsschrift für die Universität München verfaßt. Und weil in der Editio Leonina dem Text der Summa contra Gentiles der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara als der klassische thomistische Kommentar beigedruckt wurde, suchte er auch diesen nach der methodischen und inhaltlichen Seite in seine Untersuchung mit einzubeziehen.

Der Verfasser hat sein Thema mit großem Fleiß und Scharfsinn nach allen Seiten hin klar und gründlich durchgearbeitet. Er gibt im 1. Abschnitt einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik und vergleicht dann im Verlauf der Abhandlung immer die Lehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles, in der Q. disp. de Veritate und in der Summa theologiae miteinander. Auch die Thomasrenaissance im 15. und 16. Jahrhundert wird gut beleuchtet. Im 2. Abschnitt behandelt er einige Vorfragen über die Systematik des hl. Thomas, nämlich die Entfaltung des Systems in seiner Gnadenlehre und die innere Begründung für diese Stellung der Gnadenlehre im 3. Buch der Summa contra Gentiles, die er mit der umstrittenen Frage über das Desiderium naturale in der menschlichen Seele nach der Wesensschau Gottes zu begründen sucht. Im 3. Abschnitt behandelt er den Inhalt der Gnadenlehre in der Summa

contra Gentiles, immer im Vergleich zur Q. disp. de Veritate und zur Summa theologiae. Er behandelt die Notwendigkeit der Gnade, Gnade und Willensfreiheit, Unverdienbarkeit, Wesen, Wirkungen der heiligmachenden Gnade, Gnadengaben (gratiae gratis datae), Gnade der Beharrlichkeit, Wiederherstellung des Gnadenstandes, Freiheit Gottes in der Ausspendung der Gnade, zusammenfassende Würdigung. Der Verfasser ist ein treuer Schüler des hl. Thomas, ja, wie mir scheint ein « zu treuer », indem er auch das Desiderium naturale nach der Wesensschau Gottes mit fein ausgedachten Argumenten zu behaupten und zu beweisen sucht. Er will die von allen strengen Thomisten abgelehnte Lehre beweisen, daß der Mensch von Natur aus (also abgesehen von der Gnadenordnung) ein Verlangen und eine Hinwendung habe, das *Wesen* Gottes zu *schauen*. Er beruft sich dafür auf die natürliche Wißbegier des menschlichen Verstandes. Doch begegnet ihm dabei das Mißgeschick, daß er Cognitio und Visio in den zitierten Stellen vielfach miteinander verwechselt und cognitio essentiae mit Wesensschau übersetzt (vgl. S. 42 ff.). Cognitio kann sowohl abstraktives wie intuitives Erkennen bedeuten, und ebenso kann videre im strengen Sinn als intuitives, aber auch im weiteren Sinn als einfaches abstraktes Erkennen gebraucht werden. Das hat der Verfasser an den dort zitierten Stellen zu wenig beachtet, obwohl immer noch ein kleiner Rest übrig bleibt, der deutlich zeigt, daß Thomas an einzelnen Stellen ein Desiderium naturale nach der Gottesschau annimmt. Der Verfasser meint, Thomas habe nicht daran gedacht, mit diesem natürlichen Verlangen nach der Wesenserkenntnis irgendwie die *Existenz* Gottes zu beweisen ; dieses Verlangen setze vielmehr erst ein, wenn die Existenz Gottes als erster Ursache bereits feststehe (S. 45). Auch sei dieses natürliche Verlangen des Intellekts nach der Wesensschau Gottes als erster Ursache in keiner Weise ein natürliches Verlangen nach der beseligenden Gottesschau. Ebenso dürfe auch das natürliche Verlangen des menschlichen Willens nach Glückseligkeit nicht mit diesem Streben des Verstandes nach der Wesensschau Gottes als der ersten Ursache verwechselt werden. Die zitierten Texte sprechen indes fast alle nur von einem Cognoscere, Scire, Intelligere finem, causam primam, essentiam Dei, und wo ein Videre steht, kann es allenfalls auch als einfaches Cognoscere aufgefaßt werden. Er faßt dann den Beweis des hl. Thomas seinen arabisch-jüdischen Gegnern gegenüber (die lehrten, daß Gott für die niedrigen Intelligenzen völlig unzugänglich sei) also zusammen : Es ist unmöglich, daß ein natürliches Verlangen vergeblich sei ; nun hat aber der geschaffene Verstand das natürliche Verlangen, die Substanz Gottes zu sehen ; also muß man notwendig sagen, daß es dem geschaffenen Verstand wenigstens möglich ist, die Substanz Gottes zu sehen. Man könnte freilich bezweifeln, ob 'die Substanz Gottes *sehen*' hier wirklich gleichbedeutend ist mit dem Ausdruck 'die Wesenheit Gottes *schauen*', d. h. ob videre im strengeren oder im weiteren Sinn zu nehmen sei.

Um die Richtigkeit dieses Schlusses vor Mißverständnissen zu sichern, fügt Dr. Lais mehrere Distinktionen an. — Erstens sagt er : Das natürliche Verlangen des *Intellekts* nach der Wesensschau Gottes als der ersten Ursache dürfe in keiner Weise verwechselt werden mit dem Verlangen des *Willens* nach der beseligenden Gottesschau (visio beata). Nur von dem im geschaf-

fenen *Intellekt* begründeten Verlangen nach der Erkenntnis der Existenz und Wesenheit der ersten Ursache schließe Thomas auf die *Möglichkeit* der Wesensschau der ersten Ursache durch den geschaffenen Intellekt (vgl. S. 48). Dazu möchte ich bemerken :

Erstens scheint mir die scharfe Trennung vom Verlangen im Intellekt und Willen ziemlich hinfällig ; denn wo im Intellekt eine natürliche Hinwendung auf einen Gegenstand ist, da folgt eine solche naturnotwendig auch im Willen, der ja nur die Kehrseite des Intellekts ist.

Zweitens scheint Professor Lais einen *eigentlichen Strebensakt* im Intellekt anzunehmen. Das gibt es aber nicht. Das Strebevermögen des Geistes ist einzig und allein der Wille. Wenn Aristoteles und Thomas dem Intellekt ein Streben zuschreiben, so besagt das genau das gleiche, wie wenn sie dem Stein ein Streben nach dem Mittelpunkt der Erde als seinem Ruhepunkt zuweisen. In beiden Fällen besagt dieses « Streben » nichts anderes als eine *Relatio transcendentalis* der beiden zu ihrem Zielpunkt, also eine Relatio, die nichts innerlich Neues zum Wesen der beiden hinzufügt.

Drittens sucht der Verfasser S. 65 seine These zu retten mit der Unterscheidung zwischen visio essentiae *causae primae*, deren Möglichkeit philosophisch beweisbar sei, und der visio beata essentiae Dei, die nur durch den Glauben erkennbar sei. Aber diese Unterscheidung ist hinfällig, denn die Essentia Dei ist ein esse simplicissimum, actus purus, esse subsistens. Wer eine Seite sieht, sieht das Ganze. Wer die Wesenheit Gottes als causa prima *schaut*, sieht das Ganze und ist durch diese Schau eo ipso naturnotwendig « beatus » mit allem, was dazu gehört.

Viertens ist die Behauptung (S. 66 ff.), daß das Desiderium naturale nur die *Möglichkeit*, nicht aber die *Tatsache* der besagten Gottesschau beweise, ebenfalls nichtig. Denn wo ein Desiderium naturale vorhanden ist, da muß Gott naturnotwendig es auch erfüllen, wenigstens wenn die etwa gestellten Bedingungen erfüllt sind. Die Möglichkeit der Visio beata der Essentia Dei folgt von seiten des Objekts nach den aristotelisch-thomistischen Prinzipien aus dem Umstand, daß das Objekt des Intellekts im allgemeinen das Ens ist, das also auch Gott, das höchste Ens, unter sich begreift. Doch kann der Philosoph nicht beweisen, daß das Licht des geschaffenen Verstandes soweit verstärkt werden könne, daß dieses der Wesensschau Gottes proportioniert sei. Seite 76 gibt der Verfasser selbst zu, daß Thomas (in der Summa contra Gentiles) die Visio beata, die der Ausgangspunkt für seine Gnadenlehre ist, nicht mit dem Desiderium naturale, sondern mit der übernatürlichen Offenbarung begründet. Dies ist doch wohl ein Fingerzeig, daß der hl. Thomas selbst nicht allzuviel auf dieses natürliche Verlangen gegeben hat, sonst müßte er es doch gerade hier seinen ungläubigen Gegnern gegenüber zur Begründung der übernatürlichen Ordnung benützt haben. Daß übrigens das Desiderium naturale ganz verschieden aufgefaßt wird, zeigt er selbst Seite 77. Damit müssen wir die Lehre des Verfassers über das Desiderium naturale visionis essentiae Dei, und sei es auch nur visionis Dei ut causae primae, sowohl vom philosophischen als auch theologischen Standpunkt aus entschieden ablehnen. Ich sage offen : Thomas ist an den Stellen, wo er von diesem Desiderium naturale spricht, selbst nicht Thomist,

weil er hierin seinen so klaren und sicheren, von Aristoteles übernommenen Prinzipien widerspricht. Ich kann mir das nur so erklären, daß er sich an den betreffenden Stellen unbewußt von seinen früheren augustinisch-platonischen Gedankengängen leiten ließ oder auch gerade solche Vorlagen benützte. Ich weiß mich mit dieser Stellungnahme einig mit fast allen großen Thomisten der Vergangenheit und Gegenwart und setze mich damit auch ganz bewußt in Gegensatz zu meinem hochverehrten Lehrer P. Gredt, der sich in seinen alten Tagen leider von einem seiner Kollegen verleiten ließ, hierin seine Ansicht zu ändern und seinen bisherigen klaren und sicheren Weg zu verlassen. Im übrigen dürfte diese Lehre auch kaum zu vereinen sein mit dem, was das Vaticanum über die scharfe Trennung von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung und ihr beiderseitiges Wesen und Vermögen sagt.

Abgesehen von den Ausführungen über dieses Desiderium naturale des geschaffenen Verstandes nach der Wesensschau Gottes kann ich dieses Buch allen Theologen nur empfehlen. Besonders schätzenswert sind die vielen Zitate aus den Werken des hl. Thomas und die Angabe der Stellungnahme der großen früheren und der vielen heutigen Thomisten und ihrer Gegner zu den verschiedenen hier behandelten Fragen. In dieser Beziehung ist das Buch eine ganz kostbare Fundgrube. Man kann nur staunen über die große Belesenheit und die klare Darstellungsweise des gelehrten Verfassers.

H. Seemann OSB

Czerny, Johannes, OP : Das übernatürliche Verdienst für andere. Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart. (Studia Friburgensia, N. F. 15.) — Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1957. xix-107 S.

In der Einleitung (S. vi) weist der Verfasser darauf hin, daß seine Untersuchung Vorarbeit für eine umfassendere systematische Darstellung der mittlerischen Wirksamkeit der Glieder des mystischen Leibes sein soll. Unmittelbar möchte die Arbeit zeigen, wie sich die Lehre vom Verdienst für andere, die für das Verständnis einer mittlerischen Wirksamkeit der Gläubigen von Bedeutung ist, seit der Frühscholastik bis heute entfaltet hat.

In zwei ersten Abschnitten wird dargelegt, wie die Verdienststufen in der Hochscholastik nach einigem Schwanken als meritum de condigno und meritum de congruo unterschieden wurden, eine Abgrenzung, die sich durchsetzte, auch wenn die nachtridentinische Theologie einiges noch näher verdeutlichte, und wie die Theologen der verschiedenen Epochen formal-methodisch das Problem des Verdienstes für andere aufgegriffen haben.

Das Kernstück der Untersuchung bildet der dritte Abschnitt, in dem die inhaltliche Entwicklung der Lehre besprochen wird. Nach den ersten Anfängen in der Frühscholastik findet sie vor allem bei Thomas v. Aquin eine ausführlichere Darstellung, der besonders näher begründet, weshalb das Verdienst für andere nur Kongruitätsverdienst sein kann (S. 40-44). Während Thomas den seinsmäßigen Voraussetzungen im Verdienenden mehr Gewicht zuschreibt — in der Summa I-II q. 114 a. 6 c betont er allerdings auch die ordinatio divina —, herrscht bei Scotus eine mehr voluntaristische Auf-

fassung vom Verdienst für andere vor (S. 47). Eine zweite Ausbildung erfährt die Lehre vom Verdienst für andere in der nachtridentinischen Theologie, und zwar am ausgeprägtesten bei Suárez, der die verschiedenen mit dem Verdienst für andere zusammenhängenden Fragen bespricht: Die Begründung und die Bedingungen eines Kongruitätsverdienstes (zu den letzteren gehören der Gnadenstand und die allgemeine oder besondere Intention), sein Objekt (alles, was einer im Gnadenstand für sich verdienen kann und dazu die erste Gnade), sein Verhältnis zur Prädestination (S. 58-63). Im 18. und 19. Jahrhundert wird der Frage von den Theologen weniger Beachtung geschenkt. In unserer Zeit wird sie wieder mit mehr Aufmerksamkeit besprochen, und zwar vor allem in ekklesiologischem und mariologischem Zusammenhang, wie schon ein Blick auf die im reichen und sorgfältigen Literaturverzeichnis angeführten Arbeiten heutiger Theologen zeigt. — Ein letzter Abschnitt sammelt die Schrift- und Väterstellen, die zur Begründung des Verdienstes für andere in der theologischen Tradition angeführt wurden.

Methodisch ist die Untersuchung sauber durchgeführt. Czerny hat alle wichtigen Quellen — jedenfalls soviele als nötig sind, um ein abgerundetes Bild der Entwicklung zu erhalten — in chronologischer Folge eingesehen, das Wesentliche herausgehoben und kritisch dargestellt. In der Zusammenfassung wird auch das Ungenügende der bisherigen Lösungen gut herausgestellt, vor allem jene doppelte Auffassung des Wesens des Verdienstes für andere, die zeigt, daß manches noch der Klärung bedarf, indem nach den einen Theologen die eigenen Verdienste des Verdienenden für andere wirksam werden, während nach den andern — und das wohl mit Recht — die Wirksamkeit des Verdienstes für andere eine eigenständige ist. Auf die Probleme, die sich heute im Zusammenhang mit dem Verdienst für andere etwa in der Mariologie stellen, geht der Verfasser nicht sehr einläßlich ein. Das läßt sich insofern rechtfertigen, als eine Aufarbeitung dieser Fragen Stoff für eine eigene Arbeit geben könnte und in mancher Hinsicht über das Thema hinausführte. Nicht ganz klar ist uns, inwieweit der Verfasser der Meinung ist, die Frage des Verdienstes für andere lasse sich in der Problemstellung, wie sie sich allmählich herausgebildet hat, noch weiter lösen. Wir möchten meinen, ein fruchtbares Weiterfragen verlangte zunächst eine neue Reflexion über das, was Verdienst im primär theologischen (und nicht juridischen) Sinne ist. Vielleicht könnte eine solche Reflexion über den ontologischen und personalen Charakter des Verdienstes näher begründen, worin der wesentliche Unterschied eines Verdienstes für sich und eines Verdienstes für andere besteht. Hinzukommen müßte eine bibeltheologisch fundierte Theologie der ekklesiologischen Heilsvermittlung und des Gebetes. Es würde sich dann wohl auch zeigen (neben allem, was man näher klären und in der konkreten Heilsordnung aufzeigen sollte), daß das, was im meritum de congruo für andere an Unschärfe mitgegeben ist, zum Teil wenigstens in der Natur der Sache selber liegt, indem es in der Heilsvermittlung für andere wie im Gebet um ein Unwägbares geht (was schon der Hinweis auf die Freundesstellung zu Gott als Fundament dieses meritum bei den alten Theologen zeigt), in dem Freiheit und Notwendigkeit als Freiheit und Notwendigkeit der Liebe im höchsten Maße gegeben ist.

M. Löhrer OSB

Kirchengeschichte

Müller, Iso, OSB : Die karolingische Luciusvita. — 85. Jahresbericht der hist.-antiquar. Gesellschaft von Graubünden, Jahrgang 1955. Chur 1956, S. 1-51.

— **Zur karolingischen Hagiographie.** Kritik der Luciusvita. — Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte 14 (1956), S. 5-28.

Der gelehrte Disentiser Mönch P. Iso Müller hat sich schon öfters mit Studien befaßt, die um den hl. Lucius kreisen. In der vorliegenden Mitteilung unternimmt er eine kritische Ausgabe der karolingischen *Vita B. Lucii Confessoris*, in welcher er sowohl im Text wie vor allem in den Anmerkungen und im Kommentar erhebliche Fortschritte über seine Vorgänger hinaus erreicht. Seiner Edition liegen die St. Galler Handschriften 567 (vermehrt um die Korrekturen einer spätern Hand) und 566 und die Einsiedler Handschrift 257 zugrunde. Die Ausgabe ist genau und zuverlässig. Der Text wurde, abgesehen vom Variantenapparat, mit einer fast überreichen Fülle von Anmerkungen ausgestattet, in welchem die Zitate aus der Heiligen Schrift und andern Quellen genau nachgewiesen werden ; obwohl sich bei genauerem Zusehen noch der eine oder andere Nachtrag liefern ließe, verdient die hier geleistete Arbeit große Anerkennung. In einem umfangreichen Anhang äußert sich der Herausgeber über Sprache und Stil, Inhalt und Theologie der Vita, wobei er mit philologischer Akribie vorgeht. Als Verfasser der Vita dürfte ein weiter nicht bekannter Churer Kleriker in Betracht kommen, nachdem sich für die Verfasserschaft der Bischöfe Remedius oder Victor keine zwingenden Gründe erbringen lassen. Jedenfalls ist die Vita etwa um das Jahr 800 herum anzusetzen.

Der Artikel « Zur karolingischen Hagiographie » wertet die Edition nach der historischen Seite hin aus. Es wird der Versuch gemacht, die Luciusvita auf ihre geschichtliche Zuverlässigkeit hin zu prüfen. Im Hinblick auf die romanhafte Gestaltung der Vita waren zum vornherein keine sehr ermutigenden Ergebnisse zu erwarten. Trotzdem fällt bei genauerer Untersuchung manche wichtige Einsicht ab. Dazu rechne ich vor allem die Erklärung, weshalb die Vita den hl. Lucius einen König von Britannien (= England) sein läßt, ein Mißverständnis für eine *Regio Britannia* in Churrätien. Geschichtlicher Hintergrund wird in der Szene von der Luziensteig, in der Brunnenepisode und in der Erzählung von den « Götterkälbern » sichtbar. Auch für die Geschichte der Christianisierung von Chur und Rätien läßt sich bei vorsichtiger Handhabung der Quelle etliches gewinnen. Was irgendwie aus der Vita herauszuholen war, hat der Verfasser dank seiner großen Kenntnis genau herausgearbeitet und verzeichnet. Hoffen wir mit ihm, daß die neuen Ausgrabungen in Chur neues Licht auf das Leben und die Bedeutung des hl. Lucius werfen. D. Planzer OP

Vecsey, Ludovicus : Callixti III Bulla orationum. Ex codice originali Reg. Vat. eruta atque cum introductione in relatione ad pulsationem meridianam instructa. Editio bilinguis - latina et hungarica. Ed. secunda. — [Selbstverlag] Appenzell 1955. 57 p.

Vecsey, Lajos : Hunyadi. — [Selbstverlag] München 1956. 332 p.

Der in Teufen (Kanton Appenzell) lebende ungarische Historiker Prof. Dr. phil. Ludwig Vecsey widmet sich seit Jahren der Erforschung des Ursprunges des Mittags-Angelus-Läutens, dessen Fünf-Jahrhundertfeier, die auf 1956 fällt, in vielen Ländern begangen wurde. Nach landläufiger Auffassung wurde das mittägliche Ave-Läuten zur Erinnerung an den Sieg über die Türken bei Belgrad anno 1456 eingeführt, einen Sieg, der dem ungarischen Feldherrn Johann Hunyadi und dem hl. Johannes von Capistrano, dem großen franziskanischen Kreuzzugsprediger, zu verdanken war. Wie jedoch die einschlägigen Forschungen Vecsey's beweisen, verhält sich die Sachlage anders. — Papst Kallixt III. erkannte klar die Gefahr, die dem christlichen Europa durch die Kraft und Eroberungslust der osmanischen Türken drohte. Es gelang ihm jedoch nicht einmal nach dem Falle von Konstantinopel (1453), die Fürsten und übrigen Staatslenker Europas zur Einsicht und zu gemeinsamen Schutzmaßnahmen zu veranlassen. — Der Papst veröffentlichte nun am 29. Juni 1456 die sogenannte Gebetsbulle. Diese verordnet, daß in sämtlichen Kirchen des katholischen Erdkreises zu Mittag die Glocken geläutet werden sollen, um die Christen angesichts der großen Bedrohung zum Gebet zu mahnen. Ferner wird darin für den ersten Sonntag jedes Monats eine Prozession vorgeschrieben, wobei das Volk durch Predigt zur Einkehr und zum Gebet aufzufordern sei. — Nur der mit hinreißender Begeisterung wirkende Kreuzzugsprediger Johannes v. Capistrano und der ungarische Feldherr Johann Hunyadi erkannten die Gefahr. Sie eilten mit ihren Truppen zum Entsatz der damals hochwichtigen ungarischen Grenzfestung Belgrad, und es gelang ihnen am 21. und 22. Juli 1456, das unter persönlicher Führung des großen Eroberers Sultan Mohammed II. stehende, dem ihrigen dreifach überlegene und vortrefflich ausgerüstete osmanische Heer in die Flucht zu schlagen und so das Abendland für etwa 70 Jahre vor jeder ernsten Türkengefahr zu bewahren. — Das Mittagsläuten, in manchen Gegenden noch jahrhundertelang « Türkenläuten » genannt, entstand also nicht im Gefolge, sondern ist als Gebetskreuzzug in gewissem Sinne die Voraussetzung des drei Wochen nach seiner Verordnung errungenen Entscheidungssieges bei Belgrad. — In seiner kurzen lateinisch und ungarisch verfaßten, durch Papst Pius XII. belobigten Abhandlung und ausführlich in seinem ungarisch geschriebenen, insbesondere dem Helden Hunyadi, aber auch der weit ausgreifenden Tätigkeit des hl. Johannes von Capistrano gewidmeten Werk schildert der Verfasser auf Grund sorgfältiger Quellenforschung diese Tatsachen und Ereignisse auf einem weitläufigen geschichtlichen Hintergrund.

N. Pfeiffer

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 12. Bd. In Verbindung mit E. SCHRAMM, G. SCHREIBER u. J. VIVES hrsg. v. Johannes VINCKE. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, 12. Bd.) — Aschendorff, Münster W. 1956. 232 S.

Den Hauptteil des Bandes bestreitet *W. Brüggemann* mit seiner Arbeit : « Die Spanienberichte des 18. und 19. Jh. und ihre Bedeutung für die Formung und Wandlung des deutschen Spanienbildes » (S. 1-146). Die Aufklärung und vor allem deren Vertreter in Frankreich (Voltaire, Montesquieu) schufen « die schwarze Legende » von Spanien. Auch die protestantischen Streitschriften, ja auch die in Basel 1543 gedruckte Kosmographia Sebastian Münsters verzeichneten den spanischen Typ. Das Land galt einfach als das Eldorado der « scholastischen Grillen » (S. 28). Die Wendung brachten die Studien Herders (seit 1792) und die große Spanienreise Wilhelms von Humboldt (1799). Des letzteren Schilderung von Montserrat hat Goethe in seinem Faust verwertet. Auch die beiden Schlegel sind von Bedeutung. Von den späteren Vertretern werden die beiden katholischen Geistlichen Alban Stolz und Franz Lorinser, die ein ideales Spanien als Vorbild für Europa darstellten, ausführlich charakterisiert. Der Verf. führt die Linie bis Carl Justi und Heinrich Finke fort.

Anschließend hebt *H. Juretschke* die 1805 beginnende Einwirkung des Deutschspaniers Johann Nicolaus Böhl hervor, der A. W. von Schlegel verpflichtet war (S. 147-191). Allgemeine Beziehungen der spanischen Minnesänger zu Dantes Divina Comedia deckt *M. de Montoliu* auf (S. 192-199). Das Inventar von Zaragoza aus dem Jahre 1317 hätte einen noch größeren Kommentar erfordert (S. 200-208). Am Schlusse referiert *J. Vincke* über das, was seit 1940 bis 1955 über « Die Juden im mittelalterlichen Spanien » geforscht und geschrieben wurde. Obwohl ein zusammenfassendes Register fehlt, darf sich doch auch dieser 12. Band gut sehen lassen.

ISO MÜLLER OSB

Brotschi, Wilhelm : Der Kampf Jakob Christoph Blarers von Wartensee um die religiöse Einheit im Fürstbistum Basel (1575-1608). (Studia Friburgensia, N. F. Bd. 13.) — Universitätsverlag Freiburg Schw. 1956. XXII-158 S.

Vorliegende Dissertation will keine Biographie sein, sondern behandelt nur die Tätigkeit Blarers als Fürstbischof. Diese Einschränkung erwies sich durchaus als glücklich. Zuerst spricht der Verf. über das rein defensive Bündnis Blarers mit den VII katholischen Orten (1579), dann über den Vertrag mit der Stadt Basel (1585), der die Rekatholisierung des Laufentals und des Birsecks einleitete. Am meisten fesselt der Kampf in der Residenzstadt Pruntrut, wo Blarer nur die landesherrliche Gewalt geltend machen konnte, da der Erzbischof von Besançon hier die geistliche Jurisdiction innehatte. Das Wirken der Kapuziner und besonders der Jesuiten spielte eine bedeutende Rolle. Ein besonderes Kapitel ist dem Kampf Blarers um das Münstertal gewidmet. Der Bischof wollte Biel an Bern abgeben, um dafür das Münstertal zu erlangen, was aber an den Bernern scheiterte. Außer den Darlegungen über die große Kirchenpolitik finden wir zahlreiche Hinweise

über Bruderschaften, Pfarrbücher, Rosenkranz, das Vierzigstündige Gebet sowie das fromme Betrachten des Bischofs zur monastischen Mitternachtszeit.

Dissertationen verlangen keine überwältigende Problematik, aber eine saubere und klare Arbeit. Das hat der Verf. voll geleistet. Diese Leistung ist umso mehr anzuerkennen, als das behandelte Gebiet heute unter ganz anderen politischen Gesichtspunkten gesehen werden muß. Das verlangt Einsicht in viele Archive und eine zerstreute Literatur. Auszusetzen ist nur das Fehlen eines Registers, das neben den vielen politischen Belangen und personalen Nachrichten auch das religiöse und kulturgeschichtliche Material in Stichwörtern angegeben hätte. ISO MÜLLER OSB

Zwetsloot, Hugo, SJ : Friedrich Spee und die Hexenprozesse. Die Stellung und Bedeutung der Cautio criminalis in der Geschichte der Hexenverfolgungen. — Paulinus-Verlag, Trier 1954. 345 S.

Daß sich in der christlichen Welt des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit ein Wahn von der Grausamkeit des Hexenaberglaubens hat austoben können, ist ein Geheimnis, dem man mit Schaudern gegenübersteht. In diesem Dunkel war Friedrich v. Spee Lichtgestalt und Hoffnung. Dies darzustellen, hat sich der Verfasser in elf Kapiteln, ergänzt durch acht zeitgenössische Abbildungen, zur Aufgabe gemacht. — Der Hexenwahn geht zurück auf abergläubische Vorstellungen und Gebräuche im Heidentum. In der karolingischen Zeit bekämpften Kirche und Staat diesen Aberglauben. Eine bedeutende Änderung trat im hohen Mittelalter durch den Hexenbegriff der Scholastik und die Inquisition ein, die einen ungeheuren Aufschwung der Hexenverfolgungen bewirkten. Z. meint, daß sich Thomas-Schriften bestimmt fördernd auf den Hexenwahn ausgewirkt hätten, und verweist auf die Summa Theol. II-II 95, 2 ; II Sent. d. 8, q. 1, a. 4 und auf De Potentia q. 6, a. 8, ad 5. — Nach der Darstellung des Hexenwesens und der Hexenverfolgungen zeichnet der Verfasser Spees Leben und bespricht sein Werk über den Hexenprozeß (« Cautio criminalis »). Um Schwierigkeiten mit den katholischen Fürsten zu vermeiden, wurde Spee von seinem Orden keine Unterstützung zuteil. Man legte ihm sogar nahe, den Orden zu verlassen, nachdem ihm die Moralprofessur in Paderborn wegen der Veröffentlichung seines Werkes genommen worden war. Friedrich v. Spee blieb. Heute darf ihm sein Orden dankbar sein. Der mutige Kämpfer starb 44jährig als Opfer der Nächstenliebe bei der Pflege von Pestkranken. — Anschließend schildert der Verfasser in Anlehnung an die Cautio criminalis sehr anschaulich die Hexenprozesse, ohne einer Sensation zum Opfer zu fallen, was in dieser Materie leicht möglich und schon öfters geschehen ist. Die Kapitel über die unschuldigen Opfer, die Verantwortlichen, die Folter, die Indizien und Denunziationen geben ein gutes Bild über die Nichtswürdigkeit und trügerische Zweideutigkeit dieser Prozesse. In den zwei letzten Kapiteln untersucht Z. die Stellung Spees zum Hexenaberglauben und meint, daß der Verfasser der Cautio criminalis im letzten mit sich selber noch nicht im klaren war. Spee schrieb über die Hexenprozesse, über den Hexenaberglauben plante er ein zweites Buch. Vielleicht wäre aber Spee dann selber

dem Hexengericht zum Opfer gefallen. — Die Wirkung der Cautio criminalis war anfänglich gering und zündete nur für kurze Zeit in Spees unmittelbarer Umgebung. Trotzdem hat sie viel zur Aufklärung der Geister im 17.-18. Jahrhundert beigetragen und damit zur Beendigung des Hexenwahnes im 18. Jahrhundert. — Der vollständige Bericht eines Hexenprozesses, Texte aus Hexenakten, eine Literaturangabe zur Geschichte der Hexenprozesse und ein Namen- und Sachregister bilden den wertvollen Schluß dieses guten Buches, dem man aber in sprachlicher Hinsicht da und dort einen besseren deutschen Überarbeiter — Z. ist Holländer — und etwas von der Formulierungskraft Friedrich v. Spees wünschte.

U. Marugg SAC

Bierbaum, Max : Nicht Lob, nicht Furcht. Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten. — Regensberg, Münster 1955. 222 S.

Der Verf. entwirft hier ein sorgfältig gearbeitetes Lebensbild des durch den Kulturkampf des « 3. Reiches » groß und berühmt gewordenen Kardinal-Bischofs von Münster. Dabei werden vor allem bisher unveröffentlichte Quellen benutzt (Briefe, Briefe seiner Mutter und private Aufzeichnungen seiner Geschwister). So wird die innere Gestalt des Menschen, Christen und Kirchenführers auf besonders wahre und lebendige Weise sichtbar gemacht. Mit Bewunderung verfolgt man, wie auf einem verhältnismäßig einfachen natürlichen Untergrund eine religiöse Persönlichkeit emporwächst, die in der Kirchengeschichte Deutschlands ihren markanten Platz einnimmt. Als unerschrockener Kämpfer gegen das Hitlerregime und als einer der profiliertesten Zeugen des « anderen Deutschland » ragt Kardinal von Galen jedoch weit über den rein religiösen Bereich hinaus. Man ist dem Verf. dankbar, daß er diese Dinge ins Gedächtnis der allzu Vergeßlichen zurückruft und der vom « deutschen Wirtschaftswunder » verzückten Nachkriegsgeneration die kaum vergangene Zeit vor Augen führt, wo man für die Verteidigung von Religion und Freiheit mehr als eventuell bloß seinen Stimmzettel einsetzen mußte. — Ein Rezensent von Fribourg bedauert natürlich, daß sich offenbar nichts an Bemerkungen über Leute und Verhältnisse vorfand, womit man dem Abschnitt « Student in Freiburg in der Schweiz » wirkliches Fribourger Kolorit hätte geben können.

J. F. Groner OP