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: 15 (1968)

Heft: 2

Rubrik: Besprechungen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 15.07.2025

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

BESPRECHUNGEN

Mainberger, Gonsalv: Widerspruch und Zuversicht. Die Glaubenssituation im Lichte der Denkgeschichte und der Verkündigung. – Olten u. Freiburg i. Br.: Walter 1967. 202 S.

«Das vorliegende Buch ist ein Versuch, das Verhältnis von Glauben und Verstehen neu zu bedenken» (8). Es soll dabei unterschieden werden zwischen Glaubensvorstellungen und dem eigentlichen Glaubensanspruch und das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu bestimmt werden (8–11).

Teil I («Der Glaube im Spiel mit dem Verstehen») erhebt – als hermeneutisches Prinzip für den echten Glauben (cf. 18,34) – Anklage gegen einen Glauben, der sich «ausschließlich auf Autorität beruft» (19) und entdeckt dafür «einen ganz neuen Stil von Gläubigkeit und Wahrheitsüberzeugung» bei den Ungläubigen (28), der durch die Ablösung der Religion von ihrem metaphysischen Hintergrund möglich wurde. «Kant hat diesen Vorgang» – so lautet eine Abreviatur für den Umbruch vom metaphysischen zum geschichtlichen Wirklichkeitsverständnis – «eingeleitet, Freud, Marx und Nietzsche haben ihn als seine legitimen Nachfahren zu Ende geführt. Bischof Robinson ist das letzte Glied in der Reihe ... Was ist denn nun eigentlich geschehen? Furcht vor Naturgewalten, Panik angesichts des strafenden Gottes und Abwehr gegen den ausbeuterischen Nächsten waren vor Kant die unbedachten und unbestrittenen Ausgangspunkte für die spekulative Begründung von Religion, Sitte und Recht. Kants Kritik erschütterte diese Voraussetzungen...» (30). Mit Verve wird dann plädiert für die allseitige Anerkennung der «Entlassung der Philosophie als ancilla theologiae» (35–53), der sich endlich doch auch die Neothomisten (36 f.) und der in «harmonisierende Selbstvergewisserungen» verwickelte «Altmetaphysiker» Karl Rahner (38–41) anschließen sollten.

Teil II versucht «Die Ermittlung der Glaubenssituation» (55–105) durch die Deutung einer religiösen Umfrage in Luzern. Über die «ungedeuteten» Ergebnisse des wohl aufschlußreichen Meinungs- und Haltungstestes erfährt man einiges aus einer Anmerkung (59, Anm. 2). Allenthalben soll aber ein mangelndes Verständnis der sprachlich-symbolischen Verfassung von Glauben und Wirklichkeit festgestellt worden sein.

Diesem Glaubensverständnis will der zentrale Teil III («Der Zugang zum Glauben», 107–156) den Weg bereiten mit einer wertvollen und sorgfältigen Analyse des «philosophischen Glaubens». Vorerst wird dessen Struktur «an Materialien zur Glaubensgeschichte» (147) abgelesen: an zwei religionsphänomenologischen Berichten – 1. über «die Meerfahrt der Eskimogreise

ins Unwägbare», wenn der Sippe die Nahrung ausgeht, und 2. über die Erwartung der Götterrückkehr im alten Mexiko –, am Schrifttext über Abraham und an Beispielen aus der zeitgenössischen Dichtung (cf. Zusammenfassung 147). Der Glaube zeigt sich dabei als Verstehen von Existenz und als Kunde und Auslegung (142). Er ist wesentlich auf Sprache angewiesen (142), und zwar derart, daß er «Ergebung in den Widerstand der Sprache» sein soll «gegen jedwelche objektivierende Verfügung und gegen die subjektive Selbstbehauptung» (144). Dies ist «Erfahrung des Seins als Wunsch, als Anspruch und als Fügung» (145).

Teil IV («Glaube und Predigt», 157–200) bringt eine kritische Besinnung auf die Verkündigung. Ihrer Zeitstruktur (160–165) wegen muß «verständlich gemacht werden, aus welchem geschichtlichen, soziologischen und persönlichen Boden» sie entsteht (163). Eine «ausgezeichnete Milieubildung des Glaubens» (164) ist der «Katholizismus als Vergangenheit» (166–177), der, religions-phänomenologisch und gemäß der Völkerpsychologie von Wilh. Wundt, als «Enzyklopädie aller Religionen» (168) verstanden wird. «Es mutet tatsächlich paradox an, daß der Katholizismus sich beinahe bis zur Selbstauflösung seinen eigenen Voraussetzungen hingegeben hat» (173, mit konkreten Exemplifizierungen 168 f., 173–175). Dagegen sei die «nicht ableitbare Herkunft des Glaubens» (177), d. h. wohl «die grundsätzliche Unbestimmtheit einer zu verstehenden Sache» (178) und die subjektbedingte (197) sprachlich-freiheitliche «Vieldeutigkeit der menschlichen Situation» (198) geltend zu machen. Unter diesen Voraussetzungen mag auch der Historiker noch seine Funktionen haben (176 f., 181 f., 184).

Es ist dies ein wie selten ehrliches und engagiertes Buch. Der philosophisch, religionsphänomenologisch und theologisch anspruchsvollen und weitgespannten Thematik versucht es, im Genre des Essays gerecht zu werden. So werden schwierige Grenzfragen bald mit nur leiser Anspielung signalisiert, bald mit kampfschriftartiger Sicherheit angegangen. Horcht man das Buch aber auch dort auf seine intentio profundior ab, wo es gelegentlich ob eines änigmatischen Stils vom Leser etwas Geduld abfordert, dann wird man als konsequent sich durchhaltende und sehr wertvolle Grundmotive nennen dürfen: ein eindringendes Verständnis für den Ganzheits- und Wortcharakter des Glaubens, das Bemühen um die Überwindung der herrschenden Signifikationshermeneutik, die Hoffnung auf eine mögliche Entidolisierung der Sprache und die Überzeugung von der kathartischen Funktion von Argwohn und Anfechtung.

Obwohl der Klappentext das vorliegende Buch als theologisches Werk empfiehlt, war für den Verfasser «die Profanität der Philosophie der maßgebliche formale Gesichtspunkt» (Einleitung: 11). Es stellen sich deshalb für den Religionsphilosophen die bekannten methodologischen Schwierigkeiten ein bei der Verwendung christlicher, d. h. vor allem theologischer Lehnbegriffe im ausserchristlichen Kontext. Es ist dies verständlich, zumal wenn, wie im vorliegenden Fall, die abwechselnde Erörterung christlicher und nichtchristlicher Phänomene die Methodologie zusätzlich erschwert. So mag es hingehen, die «Ergebung in den Widerstand der Sprache... so etwas wie Glaube (n)» (144) zu nennen, oder vom Glauben als «Wortsinn der Welt» (83),

als «Symbol» (85), vom Glauben der Nichtchristen (159) und der Ungläubigen (28), vom Glauben an den «Nicht-Gott» (127 f.) zu sprechen, obwohl man sich frägt, ob die Analogie nicht etwas strapaziert werde.

Etwas nachdenklich stimmt, daß das spezifisch Christliche kaum zur Sprache kommt, auch nicht in dem ausschließlich der Wortgeschichte von Glauben gewidmeten Kapitel («Wortgeschichte» 109–120). Es mögen hier, nach J. Lohmann, ruhig Aristoteles, Cicero, Thomas und Luther als Kronzeugen angeführt werden. Der gerade begriffsgeschichtlich nun aber wohl eindeutig aufgewiesenen, entscheidenden und folgenschweren neutestamentlichen Zäsur müßte u. E. irgendwie Rechnung getragen werden. Mit der Erwähnung von Hebr 11,1 ist dem noch nicht Genüge getan. Doch ist dies in unseren Augen vor allem ein Symptom für ein eigentümliches Übergehen des auch religionsphänomenologisch aufweisbaren Christlichen. Es ist freilich gelegentlich von «Jesus von Nazareth» (127, 146, 159, 179) und von «Jesus Christus» (86) die Rede, und es taucht am fernen Horizont auch die in der Theologie diskutierte christologische Problematik auf (181 f.). Hat aber die homologische Berufung des christlichen Glaubens auf Jesus Christus als auf sein geschichtlich ergangenes Wort nicht eine hermeneutische Relevanz, die für recht betriebene Religionsphänomenologie registrierbar wäre oder ihr gar zu denken gäbe? Hier beginnt dann freilich der Streit der Disziplinen.

Einst hatte der vom Verfasser häufig (138 f., 161 f., 179, 197) zitierte Philosoph M. Heidegger gefragt: «Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels (1 Kor 1,20) und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?» (Was ist Metaphysik, 1965⁹, 20). Jetzt scheinen die Fronten vertauscht, da der Theologe sich veranlaßt sehen könnte, den Philosophen zu fragen, ob er die von der Verschiedenheit ihrer Sache erforderte Sprachdifferenz zwischen Philosophie und Theologie nicht seinerseits etwas einebne. Der Logos der Theologie ist nicht einfach der Logos der Philosophie.

Die gemeinsame hermeneutische Arbeit an der Sprachdifferenz ist der heute dringlichste Ort der Begegnung von Philosophie und Theologie. Ein kleiner Grenzverkehr zwischen den Disziplinen hat erfreulicherweise stattgefunden. Mit Interesse darf man auf die vom Verfasser angekündigte Philosophie des Mythus warten. Pietro Selvatico

von Allmen, Jean-Jacques: Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI^e siècle. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1968. 252 p. (Bibliothèque théologique)

Plusieurs articles ont déjà fait connaître la pensée de l'A. sur les questions du ministère. Il nous livre ici ses sources. Ce qui nous est présenté dans ce travail historique n'est pas un exposé de la doctrine calviniste ou zwinglienne du ministère mais de la doctrine du ministère telle que les Eglises réformées l'ont reçue. Plus exactement, l'A. nous propose une lecture de la «Confession helvétique postérieure». En cours de lecture, il se réfère continuellement à de nombreux autres textes officiels de l'époque, mettant ainsi en lumière, malgré les nuances de chaque texte, la cohérence

de la doctrine du ministère au XVI^e siècle. Etude historique certes, mais provoquée par des questions actuelles, particulièrement celles recommandées par la III^e assemblée générale du Conseil Oecuménique des Eglises à New-Delhi et Vatican II: d'où l'intérêt œcuménique de ce livre écrit d'abord pour les réformés souvent «mal à l'aise et hésitants sur la doctrine du ministère» (p. 8) mais qui ne manquera pas d'étonner le lecteur catholique, victime lui aussi des hésitations des réformés, voire de celles de la théologie libérale. On relèvera ici quelques points particulièrement intéressants.

1. Avant tout le sérieux avec lequel le ministère est envisagé; il est voulu par Dieu et ne saurait par conséquent pas être laissé à la libre décision humaine; il fait partie non du «bene esse» de l'Eglise mais purement et simplement de l'«esse» de l'Eglise. C'est donc tout autre chose qu'une mesure d'organisation. C'est ici aussi qu'il faut faire mention de l'autorité des pasteurs: ils sont les «seuls ministres qui peuvent se réclamer incontestablement d'avoir été donnés à l'Eglise par le Seigneur lui-même» (65); leur autorité vient de ce don du Seigneur et non d'une délégation du pouvoir par le peuple des fidèles, quelle que soit par ailleurs son intervention (le ministère ne doit pas exister sans ou contre lui).

2. Le contraste étonnant entre le respect que les réformés du XVI^e siècle avaient de la succession apostolique et, après eux, «la mollesse qui a caractérisé toujours davantage la revendication des pasteurs réformés d'être de légitimes successeurs dans le ministère essentiel à l'Eglise» (107). Conscients de vivre dans un temps de quasi-interruption de l'Eglise (une Eglise devenue méconnaissable), conscients aussi que Dieu suscite des ministres extraordinaires pour réformer son Eglise, les réformés en sont venus à distinguer entre succession pastorale (imposition des mains par l'autorité «légitimement» en place, etc.) et succession doctrinale. «Seulement, et on ne saurait trop le répéter, s'ils sont des ministres extraordinaires, ils ne se disent pas chargés de situer l'Eglise dans l'extraordinaire mais au contraire de restaurer en elle l'ordinaire, c'est-à-dire une coïncidence entre la succession apostolique doctrinale et la succession apostolique pastorale» (203).

3. Episcopat et diversité des ministères. Le vocabulaire réformé du XVI^e siècle est assez flottant sur ce point. De même la manière dont le ministère a été vécu a aussi contribué aux hésitations postérieures. Mais en vérité «il n'y a pas dans l'Eglise réformée une diversité de ministères» (36). Le pasteur est le tenant du seul ministère essentiel et successeur des apôtres. Rarement nommé évêque, il l'est pourtant. Il est parfois nommé ancien ou presbytre, ce qui est source de multiples confusions et qui a amené les réformés à négliger l'épiscopat en faveur d'un certain «presbytérianisme». A côté et en dépendance du ministère essentiel, il y a des ministères auxiliaires, dont les tenants sont des laïcs: ce sont les anciens ou presbytres et les diacres. Mentionnons enfin le ministère du docteur, proche de celui du pasteur, et dont l'origine divine n'était pas très évidente. En règle générale, il a été «compris comme partie intégrante du ministère pastoral, ce qui explique que la tradition ultérieure ait pu l'abandonner» (173).

L'Eglise réformée a revendiqué le ministère épiscopal pour ses pasteurs mais, ayant été vécu surtout au niveau sociologique de la paroisse, donc

à celui qui était celui du «presbytre» de l'Eglise catholique, il a, psychologiquement et plus tard théologiquement, perdu conscience de ce qu'il était. Cette revendication du ministère épiscopal, si essentielle soit-elle au point de vue œcuménique, pose cependant au moins deux problèmes: premièrement, l'identification traditionnelle selon l'A. (depuis l'Eglise ancienne jusqu'au concile de Trente) entre «l'épiscopat (ministère de la Parole, des sacrements et de la discipline *au niveau du diocèse ou de l'Eglise*) et le presbytérat (ministère de la Parole, des sacrements et de la discipline *au niveau de la paroisse*)» (215) est-elle interprétée identiquement par tous les chrétiens? Secondement, et ceci est peut-être plus délicat, les pasteurs d'aujourd'hui vont-ils se reconnaître évêques et comment cela se manifestera-t-il au plan des structures et de la sociologie?

Quoi qu'il en soit de ces questions, il faut remercier l'A. de la recherche entreprise et de toutes les remarques suggestives qu'il propose au lecteur en cours de route: on ne pouvait en rendre compte exhaustivement ici. Par ailleurs on appréciera la franchise des questions posées par l'A. et la manière résolument théologique et non pas ecclésiastique de les poser.

GEORGES KOLB

Spicq, Ceslas: Théologie morale du Nouveau Testament. Vol. I et II. – Paris: Gabalda 1965. 897 p. (Etudes bibliques.)

Es dürfte schwierig sein, dieses monumentale Werk über die Theologie der neutestamentlichen Moral gebührend vorzustellen. Mit seinen 897 Seiten stellt es schon dem äußeren Umfang nach erhebliche Anforderungen an den Rezensenten. Auf den Inhalt des Buches in der ganzen Fülle des behandelten Stoffes, der sorgfältigen Exegesen, der zahlreichen biblischen wie profanen Textbelege, der instruktiven Vergleiche aus dem ethischen Gedankengut der antiken und christlichen Tradition, kann hier nur annähernd eingegangen werden. Zuerst ein Wort zu Ziel und Methode der Darstellung. Der Verfasser umschreibt sie folgendermaßen: «Notre intention n'est pas d'exposer une thèse ni même une synthèse globale organiquement construite, mais de constituer un dossier presque intégral des données textuelles et d'en exploiter les cohérences, tout en respectant la hiérarchie des valeurs, afin de rendre intelligibles les idées exprimées par Jésus et ses apôtres» (S. 10).

Durch seine große, sachliche wie philologische Kenntnis der antiken Profanliteratur, durch eine seltene Vertrautheit mit der Semantik der Koine gelingt es C. Spicq, die theologische Begrifflichkeit des Neuen Testaments in ihrer ursprünglichen Bedeutung gegenüber einer vielfach abgegriffenen Verwendung neu zur Geltung zu bringen und in dem ganzen Reichtum der Sprache der damaligen Ideenwelt darzustellen. In der Auswertung der literarischen wie nicht-literarischen Zeugnisse für ein genuines Verständnis der Vokabeln, die für die neutestamentliche Moralverkündigung entscheidend sind, liegt Spicqs unübertreffliche Meisterschaft.

Aber auch in der theologischen Konstruktion des Werkes zeigt sich eine sehr große synthetische Kraft. Die einzelnen Themen der neutestamentlichen Moralverkündigung werden in zehn großen Kapiteln, oft in Form einer um-

fassenden Monographie, dargestellt und durch ausführliche Exkurse näherhin erläutert.

Das 1. Kapitel zeigt die Entwicklung der alttestamentlichen zur neutestamentlichen Moral auf. Schon vom Alten Testament her ist die biblische Moral grundlegend bestimmt durch ihren religiösen Charakter, wie es das Wort an Abraham zeigt: «Ich bin der Allmächtige Gott, wandle vor mir und sei vollkommen» (Gen 17,1), und wie es auch durch die sittlichen Gebote und die im Gesetz festgelegten Bundesverpflichtungen zum Ausdruck kommt. Erst am Gesetz, losgelöst von der gnädigen Zusage Gottes und verstanden als bloße Forderung, entsteht dann das sittliche Problem seiner Erfüllbarkeit. Der Nomismus macht die Erfüllung von der Leistung des Menschen abhängig und nicht mehr von der Gnade des Gesetzgebers.

Im Kommentar des Messias wird die «bessere Gerechtigkeit» aufgerichtet. Da Christus der «Neue Bund» in personaler Verkörperung ist, gilt es, «in ihm zu sein» und das Christus-Gesetz zu erfüllen. Schon hier hebt Spicq die christologische Bestimmtheit der neutestamentlichen Moral sehr stark hervor. Der Christ ist «dem Gesetze Christi unterworfen» (1 Kor 9,21), befähigt und aufgerufen, «würdig zu wandeln des Evangeliums Jesu Christi». Von daher bestimmen der religiös-personale Charakter, die vertiefte Innerlichkeit, eine größere Freiheit und Lebendigkeit die Moral des Neuen Bundes: «l'âme de la morale néo-testamentaire est cette croissance vitale, cette orientation spontanée vers le bien, du régénéré qui possède en lui-même et la lumière du jugement et la loi de la conduite» (S. 48). Bei der christologischen Begründung der Moral auf S. 37 sagt Spicq, daß der Quellgrund der neutestamentlichen Moral bald Christus, bald die Liebe sei, ohne daß dabei der Unterschied zwischen einer objektiven und subjektiven Norm gemacht werden könne. Beide, Christus wie die Liebe, würden sowohl subjekt-innerlich wie objektiv-normativ verstanden. Um diese Aporie zu lösen, sucht dann Spicq eine Erklärung von der Eucharistie her, die sowohl die personale Begegnung mit Christus wie auch seine Heilsgabe der Liebe vermittle. Nach unserer Meinung wäre es aber hier naheliegender gewesen, auf das immanent-personale Lebensprinzip des Pneuma zu verweisen, durch welches sowohl die Christusgegenwart in den Gläubigen vermittelt als auch die Gottesliebe zur eigenen Liebesmöglichkeit gemacht wird. Der Exkurs auf S. 381–393 behandelt dieses Problem ausführlich. An zwei Stellen (S. 384 u. 392) ist für den parallelen Sachverhalt (zwischen Christus und der Liebe) auf den Geist verwiesen, ohne daß aber ausdrücklich gesagt wird, daß Christus und die Liebe durch den Geist in uns gegenwärtig sind. Die «œuvres du Christ immanent ou (les) fruits de la charité» (S. 391) sind eben beide durch das Pneuma gewirkt.

Nachdem im 1. Kapitel die Grundlinien der neutestamentlichen Moral dargestellt wurden, beschreibt das 2. Kapitel das neue Sein und das neue Leben, um den ontologischen Charakter der sittlichen Verpflichtung aufzuzeigen. Das neue Sein gründet sakramental in der Taufe. Ihre ethischen Momente sind klar herausgestellt: die Umkehr zu Gott, das Stehen unter der Herrschaft Christi und der Wandel nach der Norm des Geistes. Sehr treffend heißt es von dieser Norm: «Le pneuma du chrétien doit être conçu

comme un principe vivificateur et constant de la vie morale et religieuse, l'animateur de l'homme intérieur (Eph III, 16), la source efficiente et surabondante de la vie éternelle» (S. 79–80). Auch die ekklesiologische Dimension mit ihren sittlich-praktischen Konsequenzen fehlt in der Darstellung nicht. Anschließend wird das neue Sein als «Sohnschaft» und «Neugeburt» gekennzeichnet. Der Exkurs über die Adoption (S. 433–450) deckt den rechtlich-soziologischen Hintergrund dieser Institution auf, auf dem die wenigen, aber zentralen Texte des Neuen Testaments erst ihr volles Gewicht erhalten.

Das 3. Kapitel ist überschrieben mit: «Grâce – Gloire. Rendre grâce et rendre gloire». Nirgends kommt besser zum Ausdruck, daß die neutestamentliche Moral den Charakter einer dankbaren Antwort auf das Heilshandeln Gottes in seiner Macht und Herrlichkeit hat. «Puisque du côté de Dieu, la morale de la nouvelle Alliance est pure grâce et gratuité, du côté de l'homme elle ne peut être qu'action de grâces, un merci permanent» (S. 136). Zugleich richtet sich ein solches Verständnis gegen jede Leistungsmoral und jede Werkfrömmigkeit. Die Gnade ist nicht nur Zeichen und wirksamer Ausdruck der Liberalität Gottes, sie hat auch «erzieherischen Wert», der darin besteht, daß sie das sittliche Verhalten konform macht der Gnade der Berufung (S. 122). Gerade bei diesem Thema erweist sich das aufmerksame Hören auf das biblische Zeugnis als sehr fruchtbar. Es ergeben sich daraus Einsichten, die in der traditionellen Morallehre nicht zu finden sind und deshalb von der Schrift her in das System aufgenommen werden müssen, soll die Moralverkündigung religiös-theozentrisch ausgerichtet bleiben und nicht einseitig auf ein «moralistisches» Bewerten des menschlichen Tuns herabsinken. In dieser Hinsicht kommt dem Werk von Spicq zentrale Bedeutung zu.

Kapitel 4 behandelt das Thema der Rechtfertigung, der Sünde und der Heiligung. Durch eine erste Beschreibung der konkreten Existenz des Christen kommt mehr der Mensch als das Subjekt der Moral in den Blick. «Toute l'économie salutaire de la nouvelle Alliance est précisément ordonnée à ce chrétien intégral, concret et vivant: un pécheur – racheté» (S. 165). Das Wesen der Sünde liegt in der «revendication orgueilleuse d'autonomie morale» (S. 191). Aus dem dialektischen Verhältnis von Gnade und Sünde, von Rechtfertigung und Heiligung ergibt sich für die sittliche Verwirklichung das Postulat: «d'une part, une sanctification vigilante et progressive; d'autre part, un combat permanent» (S. 210). Es ist der Kampf zwischen der Macht des «Geistes» und der Macht des «Fleisches», in den der Mensch mit seiner eigenen Entscheidung und sittlichen Verantwortung hineingestellt ist. «Toute l'économie de la vie morale consiste dans une spiritualisation progressive, une vie de plus en plus 'pneumatique', selon laquelle on s'affranchit des impératifs de l'épithumia pour être de plus en plus soumis à l'influence de l'Esprit-Saint. Lui seul permet au régénéré pécheur, déchiré entre deux tendances contradictoires, de s'unifier et d'assurer l'emprise de la grâce sur ses facultés et leurs actes (Rom VI, 12–24; VIII, 2–10)» (S. 198).

Inhaltlich sehr reich sind die beiden nächsten Kapitel über den Glauben und die Hoffnung. Wir heben aus der Darstellung über die Hoffnung einige Gesichtspunkte hervor. Als eschatologisches Ziel der sittlichen Selbstverwirk-

lichung bestimmt die «beatitudo» die neutestamentliche Moralverkündigung in entscheidender Weise. «La grande majorité des exhortations évangéliques et des parénèses apostoliques se fonde sur les perspectives eschatologiques, le 'motif' moral le plus stimulant et le plus réaliste qui soit» (S. 299). – «In der Zeit des Heils» weckt die Hoffnung die «sittliche Bemühung», die sich in «Ausdauer und Geduld» verwirklichen muß. Im Zusammenhang mit der Hoffnung werden das Gebet, die Armut und die Arbeit behandelt. Während das über das Gebet und die Armut Gesagte bibeltheologisch wie auch praktisch von einem tiefen Reichtum zeugt, fehlt leider bei dem Thema «Arbeit» der Bezug zur modernen Problematik. Vom Wort des Paulus an die Thessaloniker läßt sich aber die allgemeingültige Forderung ableiten: «l'apôtre impose à chaque chrétien jusqu'à la fin des temps une existence laborieuse qu'il identifie à la vie honnête et honorable; d'une part, elle permet à chacun d'être indépendant, et d'autre part, elle suscite le respect des païens envers la doctrine évangélique» (S. 379).

Von den Exkursen aus dem 1. Band sind vor allem zu erwähnen: «Vie morale: Christ et charité» (S. 381–393), die Darlegung über den «Christennamen», in der der Christ auf seine Personwürde als einem entscheidenden Motiv seiner Sittlichkeit angesprochen ist, ferner die eschatologische Verfaßtheit des christlichen Lebens wie sie durch den politisch wie rechtlich sehr bedeutsamen Begriff des himmlischen «Politeuma» und einem ihm entsprechenden Wandel gekennzeichnet ist.

Kapitel 7 behandelt das Thema der Gottes- und Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. «L'agape, co-extensive au mystère du Christ, objet de la foi et âme de la morale nouvelle, est aussi la seule vertu qui expie le péché et réalise le salut» (S. 482). Es wird die große Bewegung der Liebe Gottes zu den Menschen sichtbar gemacht und das Gebot der Liebe in seiner umfassenden und verpflichtenden Kraft daraus abgeleitet. Der Exkurs über das «Antlitz der Liebe» (S. 781–815) zeigt den ganzen Umkreis der Grundhaltungen auf, die von der Liebe als ihrer beseelenden Mitte ausstrahlen. Besonders wichtig ist der Abschnitt «La morale inspirée par l'amour» (S. 513–537). Er gibt Antwort auf die Frage, wie der Christ lieben soll, um dem Gebot der Liebe nachzukommen. Es werden die vielfältigen Weisen und Wege der Liebe aufgezeigt: der Dienst, die gegenseitige Erbauung, der Verzicht, der Gehorsam. Zu dem viel diskutierten Text über die politische Autorität in Röm 13 wird sehr viel Literatur angegeben, die Sache aber etwas zu kurz und zu problemlos dargestellt.

Ein letzter Abschnitt behandelt die Wertqualitäten der Liebe und ihr dynamisches Wachstum. Die Kirche als Ort der Liebe, ihre Heiligkeit und Reinheit, zeichenhaft dargestellt durch den Stand der Jungfräulichkeit, werden im Anschluß daran behandelt.

Ein weiteres Kapitel (8) befaßt sich mit dem Problem der Unterweisung und Erziehung im Sinne und in Fortsetzung der alttestamentlichen Weisheitslehre. Ausführlich wird über die Frage der Gewissensbildung gesprochen und reiches Textmaterial aus der Schrift wie aus der antiken Tradition angeführt. Nicht sehr oft Gegenstand der Morallehre, aber von der biblischen Verkündigung vorgegeben ist das zentrale Thema der Freiheit (Kap. 9). Sie

muß verstanden werden als Befreiung von jeder Art von Knechtschaft, als ein Freisein im Geist, als Dienst unter der Herrschaft Christi und am Mitmenschen.

Ein letztes Kapitel (10) stellt das sittliche Tun unter den Gesichtspunkt der «Imitatio Dei» im Nachvollzug der Lebensform Christi, derjenigen seiner Apostel und der urchristlichen Zeugen. Nicht daß hier im Sinne Tillmanns etwa versucht würde, die ganze neutestamentliche Moral auf diesem Grundmotiv aufzubauen, aber das sittliche Tun des Christen ist wesentlich mitbegründet in der schöpfungsmäßigen Gottbildlichkeit des Menschen, in der Exemplarität Christi und in der apostolischen Lebensform.

Zum Schluß werden die Hauptzüge der neutestamentlichen Moral genannt. Das christliche Sein muß nach einem Wort Tertullians «fiunt, non nascantur christiani» als ein Werden verstanden werden, als ein Lebensprozeß, der durch kein Moralsystem, und wäre es dasjenige der Evangelien oder der apostolischen Verkündigung, reguliert werden kann. So hat uns auch der Verfasser kein fertiges Moralsystem vorgelegt, sondern den Reichtum und die Fülle der sittlichen Botschaft Christi und der Apostel exegetisch wie theologisch in gleich gründlicher und fruchtbarer Weise erschlossen. Neben wenigen anderen Versuchen dieser Art bleibt sein epochales Werk grundlegend und verdient unser aller Dank. WILLIBALD PFISTER

Reale, Giovanni: Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele. 2a ed. – Milano: Società editrice «Vita e Pensiero» 1965. – xx–412 p.

Das hier zu besprechende Buch über den Begriff und die Einheit der aristotelischen Metaphysik erlebte schon innert vier Jahren eine zweite Auflage. Ein solches, innerhalb der Metaphysik-Literatur eher seltenes Ereignis spricht sowohl für das Interesse der Fachwelt an der behandelten Sache als auch für die Autorität, die der Verfasser sich in kurzer Zeit auf diesem Gebiet erworben hat.

Nachdem aber die Diskussion über die aristotelische Metaphysik immer noch in vollem Gange ist und gerade in den letzten Jahren durch den Versuch, die innere, dialektische Bewegung der dort enthaltenen Gedanken freizulegen, eine neue und sehr interessante Bereicherung erfahren hat (P. AUBENQUE: *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966²; L. SICHIROLLO: *Giustificazioni della dialettica in Aristotele, Studi Urbinati*, Nr. 1 & 2, 1963), so wird man bei Giovanni Reale zunächst nur mit Bedauern feststellen, daß die Literatur, mit der er sich einläßlich auseinandersetzt, auch in der Neuauflage seines Buches nicht über die mittleren 50er Jahre hinausreicht und zudem noch ganz in der Vorstellung befangen ist, die wirkliche oder nur postulierte Entwicklung der in der aristotelischen Metaphysik enthaltenen Lehre müsse notwendigerweise in einer äußern Chronologie der einzelnen Bücher begründet werden.

Reale, der übrigens seit dem erstmaligen Erscheinen seines Buches mit weiteren Arbeiten zur Metaphysik hervorgetreten ist, hat der mangelnden Aktualität der zweiten Auflage insofern zu begegnen versucht, als er letztere mit einem «indice bibliografico 'ragionato'» versah, einem Schriftenverzeich-

nis also, das sämtliche von 1923 (dem Erscheinungsjahr von Jägers «Aristoteles») bis 1964 publizierten Beiträge zur Metaphysik enthält, aber nicht nur in Form eines bloßen Titelverzeichnisses, sondern zusammen mit einer mehr oder weniger ausführlichen Inhaltsangabe, worin die entscheidenden Punkte meistens mittels wörtlicher Zitate der betr. Autoren wiedergegeben werden.

Dieser in der Metaphysik-Literatur einzig dastehende Index hätte seiner Nützlichkeit wegen allein schon die Neuauflage von Reales Buch gerechtfertigt. Nimmt man sich dazu noch die Mühe, die einzelnen Resümees zu durchgehen, so wird man außerdem sagen müssen, daß der dem Index vorangehende Beitrag Reales zur Erforschung der Metaphysik, obgleich er zeitlich gesehen nicht mehr der vordersten Front angehört, eine nicht minder wichtige Aufgabe zu erfüllen hat: nämlich innerhalb der in allen Farben schillernden Interpretationsversuche, die wesentlichen, verbindenden und unabweisbaren Aspekte dieses schwierigsten aller aristotelischen Werke aufzuzeigen.

Es sind nun, wie Reale aufgrund eingehender Textanalysen nachweist, vier Gesichtspunkte in der Metaphysik auffindbar, die der dort enthaltenen «Ersten Philosophie» ihr eigentliches und unwandelbares Gepräge geben. Die «Erste Philosophie» bezieht sich zunächst auf die ersten Ursachen und Prinzipien der Dinge; sie ist zweitens gleichzeitig damit Wissenschaft vom Seienden, und «reduziert» sich dabei drittens auf die Betrachtung des substanziellen Seins. Viertens und letztens ist die «Erste Philosophie» aber noch mit der auf das Immaterielle und Göttliche Sein gerichteten «Theologie» identisch und erhält auch von dort her ihre spezifische Konstitution. Denn gäbe es keine unbewegte und immaterielle Substanz, so wäre die aristotelische «Physik», welche die materiellen und bewegten Substanzen zum Gegenstande hat, auch «Erste Philosophie», und sie würde – in gewissem Sinne wenigstens – auch die drei andern, soeben erwähnten Komponenten – den Bezug auf die ersten Ursachen, das Seiende als Seiendes und das substanzielle Seiende – in sich vereinigen. Gibt es aber eine immaterielle Substanz, dann bedarf es zu ihrer Betrachtung einer andern und höheren Wissenschaft, die dann den Namen und die Eigenschaften einer «Ersten Philosophie» im eigentlichen Sinne verdient.

Diese vier Gesichtspunkte oder Konstanten der aristotelischen Metaphysik lassen sich nun in einer, wie Reale sich ausdrückt, dialektischen Einheit verbinden. Die von der «Ersten Philosophie» gesuchten ersten Ursachen sind die ersten Ursachen des Seienden als Seienden, und innerhalb desselben die ersten Ursachen des substanziellen Seins, wobei der Name Substanz in der Metaphysik zweierlei bedeuten kann: einmal das konkrete substanzielle Ganze, dessen Ursachen zur Frage stehen; dann aber auch die erste Seinsursache dieses konkreten Ganzen selbst, was in letzter Analyse auf die substanzielle Form der Dinge führt.

Insofern anderseits die «Erste Philosophie» das immaterielle Sein zum Gegenstand hat, bezieht sie sich eben gerade auf eine solche Form oder erste Seinsursache, und sie – die «Erste Philosophie» – ist allgemein und betrachtet das Seiende als Seiendes, indem ihr Gegenstand mit der Ursache *aller* Dinge identisch ist (vgl. Reale a. a. O. S. 305–314, dazu auch S. 152).

Diese soeben wiedergegebene Auffassung Reales über die innere Einheit der Metaphysik, die, wie jeder Kenner sieht, gleichzeitig eine – allerdings nicht die einzig mögliche – Antwort auf eine der ältesten und schwierigsten Fragen in der Metaphysikinterpretation enthält, verdient auf alle Fälle, gebührend festgehalten zu werden. Von einer Kritik darüber möchten wir jedoch absehen, und zwar deshalb, weil einerseits die diesbezügliche Problematik nicht im Zentrum der Bemühungen Reales steht (im Gegensatz etwa zu S. Gómez-Nogales: *Horizonte de la Metafísica aristotélica*, Madrid 1955), anderseits, weil der für den Fortschritt der Metaphysikforschung wesentliche Beitrag von Reales Buch anderswo zu suchen ist, nämlich in seiner Polemik gegen die Vertreter einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise der Metaphysik. Dadurch, daß Reale es als Erster unternommen hat, das Vorhandensein der oben erwähnten Grundkonstanten der Metaphysik in sämtlichen 14 Büchern derselben nachzuweisen, gelingt es ihm, die z. T. überbordenden Entwicklungstheorien, wie diejenigen von Jäger, Gohlke, Oggioni, Wundt und Zürcher entweder ganz zu zerstören oder wenigstens in die vom Inhalt der Metaphysik selbst gebotenen Schranken zu weisen. Wenn nämlich einmal feststeht, daß beispielsweise die sog. ontologische oder theologische Komponente in allen auch in den chronologisch früheren, mittleren und späteren Büchern der Metaphysik vorkommt, so wird man diese und andere Faktoren nicht mehr einfach als Grenzpunkte oder Etappen einer sich verändernden gedanklichen Entwicklung betrachten dürfen, und Hypothesen wie etwa diejenige von Jäger, wonach sich ein ursprünglich auf das transzendente immaterielle Sein ausgerichteter Aristoteles mit der Zeit zu einem empirischen Phänomenologen der mannigfaltigen Seinsbedeutungen entwickelt habe, sind nach Reale mit Recht ins Reich der Phantasie zu verweisen.

Ist nun, möchten wir zum Schluß noch fragen, jede entwicklungsgeschichtliche Interpretation der Metaphysik zum vornherein zum Scheitern verurteilt? – Vielleicht doch nicht, wenn man bedenkt, daß man auf der einen Seite den 14 Büchern dieses Werkes mit ihren Wiederholungen, Parallelfassungen, Neuansätzen, terminologischen Schwankungen u. a. m. kaum anders als mit einer genetischen Methode gerecht werden kann, und daß auf der andern Seite Reale zwar viele falsche Hypothesen, welche die Entwicklung der Metaphysik betreffen, beseitigt, daneben aber die Erklärung von mehr als einer Schwierigkeit, wie z. B. die Unterschiede in den Parallelstellen des Buches K, die u. a. jene falschen Hypothesen veranlaßt haben, doch wieder unterlassen hat. Der Umstand ferner, daß die von Reale in allen 14 Büchern nachgewiesenen wesentlichen Gesichtspunkte und Konstanten der «Ersten Philosophie» teils nur angedeutet oder am Rande vermerkt, teils allerdings auch ausführlich behandelt vorkommen, aber dann oft mehr als einmal und unter verschiedenen Aspekten und Voraussetzungen, zwingt geradezu zur Annahme, daß zwischen diesen mannigfachen Erscheinungsformen eine gewisse gedankliche Entwicklung liegen müsse.

Wenn es erlaubt ist, aus Reales Buch eine praktische Schlußfolgerung zu ziehen, so wäre es folgende: Im Gegensatz zu früher wird eine künftige, entwicklungsgeschichtliche Untersuchung nicht mehr von einem Metaphy-

sikbegriff ausgehen können, in welchem nur eine der von Reale gezeigten Konstanten vorherrschend ist, wie etwa die theologische Komponente bei Jäger oder die empirische Ursachenbezogenheit bei Wundt. Benötigt wird vielmehr ein Ausgangspunkt, der alle vier von Reale aufgezeigten Konstanten enthält, und die weitere Untersuchung wird die Wandlungen zu verfolgen haben, denen dieser komplexe Begriff in der Metaphysik, bzw. in ihren 14 Büchern unterworfen ist. Im Sinne der neuesten Tendenzen in der Metaphysikforschung wäre es dabei wünschenswert, daß diese Wandlungen nicht nur in chronologischer Hinsicht aneinandergereiht würden, sondern daß damit gleichzeitig auch die innere – dialektische oder geradlinige – Dynamik der in der Metaphysik überlieferten Gedankenwelt zum Ausdruck käme.

Dr. phil. HANS AMBÜHL

Aurelius Augustinus: Nutzen des Glaubens. Die zwei Seelen. Übertragen von Carl Johann Perl. – Paderborn: Schöningh 1966. – XXV–181 S. (Deutsche Augustinusausgabe).

In der *Deutschen Augustinusausgabe* bietet uns C. J. PERL in einem weitern Band zusammen mit dem lateinischen Text (nach CSEL 25, Wien, 1891) die Übersetzung von *De utilitate credendi* und *De duabus animabus*. Da es sich um zwei anti-manichäische Schriften handelt (beide aus dem Jahre 392), war es gegeben, im Vorwort eine kurze Übersicht über die anti-manichäische Polemik Augustins vorauszuschicken. Diese Einführung wird durch die Übersetzung von *De haeresibus* 46 glücklich ergänzt. Den beiden Schriften selbst wird je das Vorwort der Mauriner vorangestellt und das entsprechende Kapitel aus den *Retractationes* (I, 14 und 15) sowie einige zusätzliche Anmerkungen angefügt.

Bei einer Ausgabe, die auch für weitere Kreise bestimmt ist, mag es angehen, in etwa auf einen wissenschaftlichen Apparat zu verzichten. Das sollte aber nicht auf Kosten der Genauigkeit gehen. Darum kann die Oberflächlichkeit, mit der die Bibliographie zusammengestellt worden ist, nur befremden. Abgesehen davon, daß sie fehlerhaft ist und mehrere unvollständige Titel enthält, führt sie ganz unnötigerweise zwei Lexiken und dazu noch das *Kleine Theologische Wörterbuch* von RAHNER und VORGRIMLER an. Dagegen sucht man in ihr vergebens eine ganze Reihe von einschlägigen Studien. Es sei beispielsweise nur auf die folgenden hingewiesen: M. LÖHRER, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955 (wichtig für das Verhältnis von *auctoritas* und *ratio*); P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950 (bibliographische Zusammenhänge); H. C. PUECH, *Le Manichéisme: son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949 (grundlegende Studie über den Manichäismus; vgl. auch *Eranos Jahrbuch* (1936) 183–286). Von A. ADAM und J. RIES werden die Artikel in *ThLZ* 1952 resp. in *ETL* 1959, aber nicht die beiden andern in *ZKG* 1958 resp. in *ETL* 1957 zitiert. Vor allem muß es als unverzeihlich bezeichnet werden, daß die betreffenden Bände der französischen Augustinusausgabe: *Œuvres de S. Augustin* (Band 8: 1951 und Band 17: 1961) wie auch die *Confessiones* der gleichen Ausgabe mit keinem

Wort erwähnt werden, hingegen die französische Ausgabe von 1873 angegeben wird.

Dabei geht es natürlich nicht nur um die Bibliographie. Diese und andere Werke wären auch von großem Nutzen für die weitern Erklärungen gewesen. Der geschichtliche Kontext wäre dann wohl nicht mit dem Hinweis von F. HOFMANN abgetan worden, Augustinus hätte nicht aus den Neuplatonikern und Cicero, sondern fast ausschließlich aus der eigenen Lebenserfahrung geschöpft (S. 106). Die Stellungnahme Augustins gegenüber dem Manichäismus wäre wohl auch nicht so problemlos dargelegt worden, sondern es hätte sich auch die Frage gestellt, ob die beiden Schriften die manichäische Lehre auch richtig wiedergegeben haben (vgl. *Œuvres S. Aug.* 17,43). Besonders aber die Übersetzung hätte aus den angegebenen Studien nur Nutzen ziehen können. Doch auf das soll noch eigens eingegangen werden.

Tatsächlich läßt einen die Übersetzung am meisten unbefriedigt. Es muß zwar zugegeben werden, daß sowohl der Stil wie das philosophische Vokabular der beiden Schriften an den deutschen Übersetzer äußerst schwere Anforderungen stellen. Doch das kann keine Entschuldigung sein für das weitgehend zu freie, ja nicht selten leichtfertige Vorgehen. Es sei nur auf einige Beispiele hingewiesen, die bei der Lektüre am meisten aufgefallen sind. So wird «*legesque divinas penitus naturae inditas apud animum intus*» einfach mit «die tief inwendig der Geistseele eingepflanzten göttlichen Gesetze» wiedergegeben (S. 146 s.). Oder für «*vox est etiam ista naturae: neminem stultum rei huius notitia deseruit*» heißt es nur «Schon die Stimme der Natur sagt es dem Dümmsten» (S. 160 s.). Einmal wird ein Zwischensatz kurzerhand in der Übersetzung übergangen (S. 80 s.). Auch mag es falsche Vorstellungen wecken, wenn *praeco* mit Marktschreier (S. 156 s.) oder *corporeus* mit fleischlich (S. 158 s.) übersetzt werden. Schwerwiegender sind indes die folgenden Beispiele, in denen es um eigentliche Fehlinterpretationen geht. *Vetustas* (*religionis*) kann in einem Kontext, in dem auch die *novitas haereticorum* vorkommt nicht mit Beständigkeit übertragen werden. Es geht nicht an, «*nisi cum eos rationi praecolit fides*» mit «den Glauben der Vernunft vorzuziehen» wiederzugeben (S. 88 s.). Besonders unglücklich jedoch ist die folgende Übertragung: «... *si forma quid esset quidve formatum, quid species et quid indutum specie, deinde quid horum cui causa esset, pie cauteque cogitarem*», heißt im Deutschen, «Wenn ich freilich fromm und sorgfältig überlegt hätte, was Form ist und was das Geformte, was Art ist und was das Geartete, und endlich was hierbei die Ursache bildet vom einen und andern» (S. 114 s.). Man kann sich nämlich ernstlich fragen, ob *species* hier Art bedeutet, oder nicht ein Synonym von *forma* ist und dann wohl entsprechend dem platonischen Hintergrund mit Schönheit oder Aussehen verdeutscht werden soll (vgl. *Œuvres S. Aug.* 17 s., 58 s. 761 s.). Auf jeden Fall muß das Ende des Satzes lauten: «und welches von diesen Dingen die Ursache des andern ist» (vgl. loc. cit.). Unbegreiflich ist besonders die Übertragung des folgenden Satzes: «*tamen si eam* (*scil. lunam*) *sol velit imitari*» = «würde er (der Mond) aber die Sonne nachahmen wollen» (S. 158 s.). Schließlich darf auch «*Quamobrem quid habet argumenti aestuans in utramque partem deliberatio modo in peccatum prona, modo in recte factum subvecta*», nicht lauten,

«Ergibt sich nun aus diesem Hinundherübergleiten, einmal über die Geneigtheit zur Sünde, ein andermal über das Aufsteigen zum Rechttun, ...»; denn es geht nicht um ein Hinundherüberlegen über die Geneigtheit zur Sünde, resp. über das Aufsteigen zum Rechttun, sondern um ein Schwanken zwischen dem Bösen und Guten. Auf die unglückliche Weise das Wort *mens* fast immer mit Verstand zu übertragen, soll hier nicht weiter eingegangen werden, da dies schon in der Rezension von J. Rief in der *Theol. Revue* 64 (1968) 30 s. genügend geschehen ist. Hingegen soll im Hinblick auf das Gesagte der Schlußsatz dieser Besprechung eigens unterstrichen werden: «Man möchte der «Deutschen Augustinusausgabe» wünschen, daß die ansprechende Aufmachung, die sie dem Verlag verdankt, mehr und mehr eine ebenso ernstzunehmende Übersetzung bieten kann.» B. Studer

Fierro, Alfredo: Sobre la Gloria en San Hilario. – Roma: Libr. Ed. dell' Università Gregoriana 1964. – xi–344 S. (Analecta Gregoriana, 144).

Im zweiten Band seiner «*Herrlichkeit*» stellt uns H. U. von Balthasar eine Reihe von christlichen Denkern vor Augen, deren Theologie und Weltbild zutiefst von der Herrlichkeit der Offenbarung Gottes in Christus beherrscht sind (H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, 2: Fächer der Stile.* Einsiedeln 1962). Dabei kommt er nur nebenbei auf Hilarius von Poitiers zu sprechen. Das ist keineswegs verwunderlich. Der gallische Kirchenvater aus dem vierten Jahrhundert hat nämlich keine besonders originelle Darstellung von der göttlichen Herrlichkeit entworfen, und seine Theologie der Herrlichkeit hat auch kaum einen bestimmenden Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt. Doch wenn ihr auch die Geschichtsmächtigkeit abgeht, die H. U. von Balthasar in seinem Überblick voraussetzt (vgl. *op. cit.* 13), hätte sie sich trotzdem leicht in jene Reihe der Entwicklung eingefügt; denn sie bezeugt, wenn vielleicht auch nicht auf schöpferische Weise, wie sehr die patristische Theologie im Bann der *Gloria Dei* stand. Das in seiner tiefschürfenden Untersuchung «*Sobre la Gloria en San Hilario*» eindrücklich aufgezeigt zu haben, ist das keineswegs gering zu schätzende Verdienst von Alfredo Fierro und wohl auch in etwa seines viel belesenen Lehrers Antonio Orbe.

Tatsächlich erhält die Theologie des heiligen Hilarius eine faszinierende Geschlossenheit, wenn man sie vom Begriff der *Gloria* betrachtet. Gott erstrahlt seit Ewigkeit im Lichte seiner Herrlichkeit. Sein Sohn aber steht ihm an Herrlichkeit nicht nach. Ja, er ist selbst die Herrlichkeit des Vaters. In den Theophanien, von denen das Alte Testament berichtet, und dann vor allem in der Verklärung auf dem Berge Tabor, hat er die Herrlichkeit des Vaters auch nach außen kundgetan. Diese Offenbarung war indes nur ein Anfang. Das Wort Gottes entfaltete nämlich seine volle Offenbarungskraft erst vom Zeitpunkt an, da es Fleisch annahm, da es sich in die Knechtsgestalt entleerte. Das heißt genauer, es wurde erst zur hellstrahlenden Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, als der angenommene Menschenleib in der Auferstehung zur Unvergänglichkeit gelangte und damit zum lichtvollen Ausdruck des innergöttlichen Glanzes wurde. Diese vollaufstrahlende Herr-

lichkeit des erhöhten Herrn nimmt auch Gestalt an in der Kirche, die nichts anderes ist als der verherrlichte Leib Christi. In der Kirche aber kommen die Menschen, mit denen Christus in der Menschwerdung wurzelhaft eins geworden ist, ihrerseits zur Herrlichkeit. Die Vergänglichkeit in ihnen wird verschlungen. Sie schreiten zum Bessern voran und werden zur göttlichen Herrlichkeit umgeformt. Sie nehmen so an der Herrlichkeit des Leibes Christi teil. Ja, in der Auferstehung wird schließlich ihre Natur der Vergänglichkeit zu einer Natur der Herrlichkeit. Damit ist ihre ursprüngliche Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt. Sie sind erfüllt von der Fülle Gottes, sind ganz vergeistigt und besitzen das göttliche Leben. In der Unvergänglichkeit der göttlichen Glorie schauen sie selbst deren alles überstrahlendes Licht.

Wenn wir das alles noch genauer von der Christologie her sehen, die das ganze Denken des heiligen Hilarius dominiert, können wir dessen Theologie der Herrlichkeit auch so umschreiben: Zuerst war der Sohn nur Gott (*Deus tantum*), allein die Herrlichkeit des Vaters. Dann war er Gott und Mensch (*Deus et homo*), die von der Knechtgestalt noch verhüllte Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit. Endlich wurde er ganz Gott (*Deus totus*), nicht nur selbst als Mensch durch und durch aufstrahlende, sondern auch die andern Menschen ganz durchstrahlende Herrlichkeit des Vaters (vgl. dazu S. 159 und 309). Mit andern Worten, im Hinblick auf die Erhöhung Christi, die im Mittelpunkt der Soteriologie des Hilarius steht, ist die Feststellung berechtigt, daß der Christus der Herrlichkeit unsern ganzen Glauben ausmacht: den Glauben an die Gottheit des Sohnes, an seine Menschwerdung in einer irdischen, dem Tode geweihten Gestalt, sowie an die Erlösung aller Menschen in seinem verherrlichten Leib (vgl. S. 311).

Damit ist ausgesprochen, wie nahe es lag, die Theologie, die Soteriologie und die Eschatologie (einschließlich die Protologie, vgl. S. 263) des Hilarius unter dem Stichwort der *Gloria* zu behandeln, wie das Fierro in den Kapiteln vier bis acht seiner Arbeit getan hat. Um den darin systematisierten Aussagen des Hilarius das volle Gewicht zu geben, drängte es sich allerdings auch auf, in den drei einleitenden Kapiteln eine Übersicht über seine Anthropologie sowie eine Einführung in seinen Wortgebrauch von *gloria* voranzustellen. Kapitel eins und zwei behandeln darum den «innern Menschen» und den «irdischen Leib». Damit schaffen sie die Voraussetzungen für das Verständnis der Herrlichkeit des erlösten Menschen, die dem sündigen, das heißt, dem der Vergänglichkeit (*corruptio*) verfallenen Leib entgegensteht, anderseits aber überstrahlt in die nach dem Bilde Gottes geschaffenen Seele (vgl. besonders S. 63 und 183, sowie S. 9 mit der nützlichen Bibliographie zum Bildbegriff). Auf der andern Seite bereitet eine erste, approximative Erklärung des Vokabulars, besonders wie es im Anschluß an die Bibelzitate verwendet wird, die weitern Analysen vor. Es wäre allerdings von Vorteil gewesen, im Verzeichnis der Bibelstellen auch die Seiten anzuführen, auf denen die betreffenden Texte erklärt werden.

Dieser kurze Überblick über die Thematik der Untersuchung gibt jedoch deren Reichtum nur sehr unvollkommen wieder. Es wäre weiter hinzuweisen auf die vorzüglichen, wenn auch zum Teil etwas breit geratenen Texterklärungen. Als Beispiel kann die Erklärung der Exegese von *Phil* 3,21

dienen (S. 218–228). Es wird darin nicht nur Rücksicht auf die Entwicklung des Gebrauchs dieser Stelle genommen, sondern auch die Eigenart der Zitationsweise mit ihren Konsequenzen auf die weitere Auswertung des Textes aufgewiesen. Dabei hätte freilich auch auf den Artikel von J. DOIGNON, *La trilogie «forma, figura, exemplum», transposition du grec τύπος dans la tradition ancienne du texte latin de s. Paul. Latomus* 17 (1958) 329–349, Bezug genommen werden sollen. – Instruktiv ist auch die Gegenüberstellung der Auffassungen vom Verhältnis von Leib und Seele bei Tertullian (S. 40 ss.). Immerhin hätte diese Darlegung noch gewonnen, wenn dabei auch der Kommentar von H. J. WASZINK zu *De anima* des Tertullian sowie auch die Arbeiten von E. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au 5e siècle: La querelle de l'âme humaine en Occident* (Paris 1959) für die Frage des neuplatonischen Hintergrundes und von R. A. NORRIS, *Manhood and Christ* (Oxford 1963) für die Frage des Trichotomismus bei den Vätern herangezogen worden wären. – Weiter verdient die kurze, aber solide Einführung in den christlichen und nicht-christlichen Gebrauch von δόξα resp. *gloria*, mit einer praktischen Literaturangabe, angeführt zu werden (S. 73–77). Dabei soll auch nicht unerwähnt bleiben, daß A. J. VERMEULEN, *The semantic development of Gloria in early-christian Latin*, Nijmegen 1956, wohl allgemein eine feste Ausgangsbasis bot, in bezug auf Hilarius selbst hingegen nichts vorgearbeitet hatte (vgl. S. 2 f.).

Unter den vielen Vorzügen der Arbeit seien indes vor allem zwei genannt. Einmal hat ihr Verfasser tief erfaßt, wie weittragend es ist, die Vätertheologie von der Bibel her zu untersuchen. Er hat diese grundlegende Einsicht nicht nur klar formuliert (S. 1. 333 f.), sondern er hat es auch ausgezeichnet verstanden, sie konkret auszuwerten. Das Hauptgewicht seiner Darlegungen liegt darum immer auf den Interpretationen, die uns Hilarius von den einschlägigen Schrifttexten bietet. So ist das Kapitel über die Verherrlichung Christi auf die Exegese von *Jo* 17,5; *Jo* 13,31 f. und *Phil* 2,11 zentriert (S. 121–180). Damit ist auch ausgesprochen, daß die Dissertation von Fierro einen wichtigen Beitrag an die Geschichte der Bibelauslegung darstellt.

Anderseits hat der Verfasser auch gewußt, seine Untersuchungen in einen größern Zusammenhang hineinzustellen. Er ging nämlich immer darauf aus, die Herrlichkeitstheologie des Hilarius von Origenes und Ambrosius her zu beleuchten (vgl. S. 3). Das bedeutet, er suchte fortwährend, die Verbindungen mit deren Hauptquelle, mit der origenischen Tradition, sowie auch mit jenem Autor aufzudecken, der nur ein wenig später als der Bischof von Poitiers ebenso weitgehend aus dieser Überlieferung geschöpft hat. Gewiß wären noch weitere Parallelen auszuziehen gewesen. So hätte das Gemeinsame, das Hilarius und Ambrosius verbindet, noch ausdrücklicher auf ihre gemeinsame Quelle zurückgeführt werden können (vgl. S. 231 und 305). Was im besondern Origenes betrifft, wäre es sicher vorteilhaft gewesen, die Arbeit von M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, zu benützen. Es ist dort unter anderem auch die Rede von der Verklärung (S. 250–254), vom Thema der *Doxa* (S. 226 f.) und von der Umformung durch die Menschheit Christi (S. 280 f.). Auch wird dort darauf hingewiesen, daß die Übersetzung des Römerbrief-Kommentars durch Rufinus nur mit Vor-

sicht zu verwenden ist (S. 280). Auch die Arbeit von M. Martinez, *Teología de la luz en Orígenes. Miscelánea Comillas* 38 (1962) 5–120; 39 (1963) 69–208, hätte nicht übergangen werden sollen. Trotzdem darf hervorgehoben werden, daß es allein schon interessant ist, den aufgezeigten Querverbindungen zwischen Hilarius und Origenes resp. Ambrosius nachzugehen. Das wäre freilich viel leichter, wenn der Arbeit auch ein entsprechendes Textverzeichnis beigegeben worden wäre. Der Sachindex von bloß zwei Seiten kann diesem Mangel nur sehr schwach abhelfen.

Es wird niemanden verwundern, daß eine so umfangreiche und keineswegs einfache Untersuchung auch Anlaß zu kritischen Überlegungen bietet. Außer den kleinern bereits gemachten Aussetzungen, können im besondern zwei Bedenken angebracht werden. Einmal sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Verfasser bei all seiner Umsicht dennoch nicht immer genügend kritisch war. Er erweckt manchmal den Eindruck, seinem Autor etwas zu viel Sympathie entgegengebracht zu haben. Oder sollte man nicht doch eher zugeben, daß das Schema *Deus tantum – Deus et homo – Deus totus* nicht bloß zu rhetorisch gefärbt ist, sondern auch dem Abstiegs- und Aufstiegsschema des Origenes zu sehr verpflichtet ist? Müßte man nicht wenigstens mehr betonen, daß Hilarius, der mehr heilsgeschichtlich dachte, die natürliche und persönliche Ebene in Christus zu wenig zu unterscheiden wußte und darum zu Formeln gelangte, die uns heute zu kühn vorkommen (vgl. S. 159)? Auch die Erklärung der Mittlerrolle des verherrlichten Christus, die im Anschluß an Origenes versucht wird, kann nicht überzeugen (S. 324 ff.). Die zitierten Texte beziehen sich nur auf die Wiederkunft, kaum jedoch auf die ewige Vereinigung mit dem Wort. Vor allem aber wird der Einfluß der heidnischen Antike mehr als einmal zu eilfertig ausgeschlossen (S. 334. 338). Doch das soll noch etwas genauer ins Auge gefaßt werden.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Herrlichkeitstheologie des Hilarius im wesentlichen auf der Bibel beruht. Doch hat der Bischof von Poitiers, wie der Verfasser eigens hervorhebt, die biblischen Gegebenheiten persönlich durchdacht und systematisiert (S. 333). Es mag auch zugegeben werden, daß er dabei weitgehend der frühchristlichen, besonders aber der alexandrinischen Tradition verpflichtet ist. Muß aber deswegen ein mindestens indirekter Einfluß der griechisch-römischen Umwelt ausgeschlossen werden? Tatsächlich darf ein solcher Einfluß nicht auf die Anthropologie des Hilarius eingeschränkt werden, wie das der Verfasser tut (vgl. S. 20 ff. 69. 334). Auch die andern Themata, die mit dem Begriff der *Gloria* bei Hilarius mehr oder weniger eng zusammenhängen, verstehen wir viel besser, wenn wir sie auf dem Hintergrund der antiken philosophischen oder religiösen Auffassungen betrachten.

Das gilt in erster Linie vom Begriff *natura*. Diesem Begriff kommt bei Hilarius eine zentrale Stellung zu (vgl. S. 217 f.). Nach ihm bedeutet die gleiche Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes die Gleichheit der Natur (S. 92–107). Ebenso geschieht die Verherrlichung Christi in der Natur Gottes (vgl. besonders S. 150). Ja, selbst die Herrlichkeit des erlösten Menschen wird wie eine neue Natur angesehen (vgl. S. 250). Natur schließt aber bei Hilarius grundsätzlich den Ursprung in sich. *Natura* wird wie *nativitas* ge-

nommen (S. 143. 301, n. 28). Fierro selbst weist mit Recht auf die Definition von P. Galtier hin: «*Ce mot lui (Hilaire) sert à désigner les propriétés, les qualités que nous lui dirions «naturelles», lui appartenant à raison de sa naissance*» (S. 11, n. 13). Aber er berücksichtigt praktisch nur den ersten Teil und faßt die Natur bloß als Summe der Eigenschaften auf (S. 11: im Text; 20. 217. 292). Und doch wäre so fruchtbar gewesen, dem dynamischen Aspekt des Naturbegriffes bei Hilarius mehr Rechnung zu tragen. Tatsächlich besitzt nach ihm der Sohn die gleiche Herrlichkeit wie der Vater, weil er aus diesem hervorgeht (S. 95). Die Verherrlichung des Sohnes in der Auferstehung durch die Natur Gottes wird als Geburt aufgefaßt (S. 131. 134. 143. 309). Die übrigen Menschen wiederum erhalten ihre neue Natur in einer Wiedergeburt; sie werden zu Kindern Gottes (S. 302 f.). Dieser Zusammenhang von Natur und Herrlichkeit findet seine Bestätigung darin, daß *gloria* auch zusammen mit *generatio, generositas, origo* usw. erscheint (vgl. die auf S. 19 f. 143. 247 zitierten Texte).

Mit diesem Naturbegriff, der tief in den antiken Auffassungen von der Mitteilung und dem Ursprung des Lebens verwurzelt ist (vgl. dazu z. B. P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Romae 1944) 283 ff.; H. Kraft, *Homoousios: ZKG* 66 (1955) 1–24; J. Mehlmann, *Naturae filii irae. Historia interpretationis Eph 2, 3 eiusque cum doctrina de Peccato Originali nexus*, Romae 1957: mit vielen Texten), hängt auch die Vorstellung zusammen, daß Christus und alle Menschen eine Natureinheit bilden (vgl. S. 184 f.). Ebenso das Thema von der *cognatio generis caelestis* (S. 19. 38 f.). Die Seele ist nämlich nicht nur mit Gott verwandt, weil sie ähnliche Eigenschaften wie er besitzt, sondern und vor allem weil sie aus ihm hervorgeht (vgl. dazu E. des Places, *Suggeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris 1964. – Vgl. auch *Biblica* 44 (1963) 304–332). Die Ausdrücke *factor et parens, parens omnium, parens animae*, die im Kontext angeführt werden, bestätigen diesen Zusammenhang (S. 19, n. 20).

Auch andere Themata, wie der *Reditus ad seipsum* (S. 30), die Hierarchie der Herrlichkeiten (S. 234 ff.), die Gleichbildung durch Erkenntnis (S. 265. 321) hätten in ihren philosophiegeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt gehört.

Ein zweites Bedenken, das das erste zum Teil bestätigt und verstärkt, richtet sich auf die Art und Weise, wie der geschichtliche Zusammenhang abgesteckt wird. Es besteht zwar kein Zweifel darüber, daß Origenes und Ambrosius einen gewissen Rahmen abgeben. Man muß selbst zugeben, daß die Konfrontierung des Hilarius mit diesen zwei Autoren eine eindrückliche Zusammenschau erlaubt. Origenes übernahm seine Theologie der Herrlichkeit aus der Bibel: aus dem Alten Testament vor allem den Aspekt des Lichtes, aus dem Neuen denjenigen der Unvergänglichkeit. Diese beiden Gesichtspunkte wußte er in einem vollkommenen Gleichgewicht zu halten. Hilarius und Ambrosius hingegen beschränkten sich auf eine Teilschau. Jener folgte dem Alexandriner besonders in bezug auf die Herrlichkeit im Sinne von Unvergänglichkeit, während dieser, wohl unter dem Einfluß des Neuplatonismus, die Licht-Herrlichkeit in den Vordergrund stellt (vgl. S. 182 f. 276. 336 f.).

Es soll auch nicht übersehen werden, daß Fierro den geschichtlichen Zusammenhang nicht einseitig von Origenes und Ambrosius her angeht. Er berücksichtigt auch andere christliche Autoren, besonders Eusebius von Cäsarea und Gregor von Nyssa, aber auch Tertullian und Irenäus. Das geschieht in besonders instruktiver Weise bei der Behandlung der Auferstehung. Es wird dort eine Übersicht über die Entwicklung dargelegt, die von den Apologeten des zweiten Jahrhunderts über Origenes zu Gregor von Nyssa und Hilarius läuft (S. 240–243). Ebenso wird gezeigt, wie schon Irenäus und Tertullian eine erste Interpretation des «geistigen Leibes» versucht hatten, wie Origenes darin weiterging und wie in der Folge, von Methodius angefangen, die Auseinandersetzung um die Lehre des Origenes erfolgte (S. 282–292). Dabei wird allerdings der Hintergrund der antiheidnischen Polemik kaum beachtet (vgl. dazu P. COURCELLE, *Anti-christian Arguments and Christian Platonism from Arnobius to St. Ambrose. Oxford-Warburg Studies* (1959), 151–192). Auch wäre es bei der Untersuchung über den Origenistenstreit am Ende des vierten Jahrhunderts (S. 287 ff.) nützlich gewesen, die grundlegende Arbeit von A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962, einzusehen.

Mit diesen beiden Zugeständnissen wird jedoch das Bedenken gegenüber der Darstellung des geschichtlichen Zusammenhangs nicht zurückgenommen. Einesteils bleibt der Vergleich mit den frühern oder zeitgenössischen Autoren doch meistens bei Origenes und Ambrosius stehen. Anderenteils ist selbst die Gegenüberstellung des Hilarius zu diesen beiden nicht genügend. So wird nicht zu erklären versucht, warum Hilarius dem Origenes nur zum Teil gefolgt ist. Hier hätte unbedingt mehr auf die Lehre des Athanasius über die Unvergänglichkeit zurückgegriffen werden müssen, und das umso mehr als auch er dem Begriff der *Doxa* einen beachtlichen Platz einräumte (vgl. dazu z. B. J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (London 1960), 377–380, sowie die Texte, die G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum* unter δόξα angibt).

Vor allem aber erweist sich der geschichtliche Überblick deswegen zu weitmaschig, weil darin die Bedeutung des Konzils von Nicäa (325) und der von ihm ausgelösten Kontroverse über die Gleichwesentlichkeit des Sohnes zu wenig zur Geltung gelangt. In besonderer Weise hätte mehr Rücksicht auf den Stand der theologischen Entwicklung um 360 genommen werden müssen, das heißt auf den Beginn der Annäherung der Homoioousianer und der strengen Nizäner (vgl. dazu die noch immer nützliche Studie von J. GUMMERUS, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900, und nun neuestens M. SIMONETTI, *Studi sull' Arianesimo*, Roma 1965). Auf diesen Mangel wurde bereits oben indirekt hingewiesen, wo die Rede vom Naturbegriff war. In jener Kontroverse ging es nämlich bekanntlich vor allem um das Verständnis der Natur, die durch Zeugung und nicht durch Schöpfung mitgeteilt wird. Doch um das zu erläutern, soll noch weiter ausgeholt werden.

Es stellt sich da besonders die Frage, wie weit Hilarius seine Lehre von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes und seine origenische Lehre von der

Herrlichkeit in Übereinstimmung gebracht hat. Nach ihm besitzt der Sohn die gleiche Herrlichkeit wie der Vater, das heißt, die gleiche göttliche Natur (S. 93–99). Aber auf der andern Seite schweigt er sich bei der Behandlung der himmlischen Glorie über die Schau des Vaters aus (S. 313–322, besonders 321; vgl. auch S. 249, wo angeführt wird, wie Hilarius 1 *Kor* 15,28: «*Deus omnia in omnibus*» auf Christus selbst bezog). In der Herrlichkeit der Auferstehung schaut der Mensch Christus. Der Vater jedoch bleibt ihm verborgen. Mit andern Worten, im Gefolge von Origenes übernimmt Hilarius, wenn auch unbemerkt, den hellenistischen Begriff der Transzendenz Gottes und setzt praktisch die Idee des *Deus secundus* voraus. Er zieht also die Konsequenzen, die sich aus der Gleichwesentlichkeit des Sohnes für die ewige Gottesschau ergeben, noch nicht. Er insistiert zum mindesten zu wenig auf die Worte Jesu: «Wer mich sieht, sieht den Vater» (*Jo* 14,9, vgl. 12,45).

In diesen Zusammenhang gehört auch der Abschnitt über die Theophanien des Alten Testamentes (S. 107–112). Wie die vornizänische Theologie bezieht auch Hilarius diese Erscheinungen auf das Wort. Er steht damit noch weit von der Stellung Augustins entfernt (vgl. dazu vor allem J. M. Maier, *Les missions divines selon saint Augustin*, Fribourg 1960). Man wird vielleicht entgegnen, daß diese Auffassung des Hilarius «trinitarischer» sei. Aber eben das hätte hervorgehoben werden sollen.

Eine weitere Frage betrifft den Ursprung der Seele, auf die bereits oben angespielt worden ist. Wenn nämlich vom Sohn die Gleichwesentlichkeit ausgesagt wird, weil er vom Vater gezeugt ist, muß man sich dann nicht fragen, welches der Unterschied zwischen der Zeugung des Sohnes und der Hervorbringung der Menschenseele, die doch auch mit Gott verwandt, συγγενής, das heißt, im platonischen Sinn ὁμοούσιος mit Gott ist (vgl. S. 19)? Es ist richtig, Hilarius hat dieses Problem kaum gesehen. Doch wiederum wäre es interessant gewesen, auf diese Lücke aufmerksam zu machen.

Schließlich drängt sich noch eine Frage auf, die vielleicht weniger von der entscheidenden Wende des Nicaenum als von der Eigenart des altchristlichen Latein und vom anthropologischen Kontext her erklärt werden muß. Man kann sich nämlich fragen, warum Hilarius nicht von Vergöttlichung spricht, sondern diese grundlegende Lehre der griechischen Väter, im besondern des Athanasius, mit dem Thema der Verherrlichung wiedergibt (vgl. S. 133. 157. 250. 293). Die Rücksicht auf die einzigartige natürliche Gottessohnschaft des Wortes kann dabei nicht den Ausschlag gegeben haben, sonst hätte auch Athanasius, der Hauptverfechter der ewigen Zeugung, den Ausdruck der «Vergöttlichung» vermeiden müssen. Hingegen ist es beachtlich, daß bei den lateinischen Autoren vor dem Ende des vierten Jahrhunderts die Wörter *deifico* und besonders *deificatio* kaum vorkommen (vgl. ThLL V/1, 403 f. – Man beachte dazu Leo, Serm. 91,2: «*sic deitatem homini impertiens deus ut eam glorificatione non consumeret, sed augeret*»), und das Wort *deificus* bloß den Sinn von *divinus* hat (vgl. ThLL V/1, 404 sowie R. Braun, *Deus Christianorum* [Paris 1962], 38, n. 2). Vielleicht liegt jedoch der tiefere Grund darin, daß Hilarius die *Glorificatio* auf den Leib bezieht. Für ihn ist eben die Seele schon göttlich, mit Gott verwandt, der Leib hingegen kann eigentlich nicht vergöttlicht, sondern nur unvergänglich werden. Das konnte durch das

weniger bestimmte Wort *glorificare* leichter ausgedrückt werden, das wohl den göttlichen Bereich, aber nicht Gott selbst in sich schließt.

Diese beiden Hauptbedenken gegenüber einer im Ganzen ausgezeichneten Arbeit wollen nicht einfach als Kritik aufgefaßt sein. Sie sind das auch. Aber sie zeigen noch mehr, wie sehr es Fierro verstanden hat, mit seinen tiefgehenden Analysen zu weiteren Fragen anzuregen. BASIL STUDER

Buckley, Francis, SJ: Christ and the Church according to Gregory of Elvira. – Rome: Gregorian University Press 1964. – xv–165 p.

Es mußte verlockend sein, das Verhältnis von Christus und der Kirche in den Schriften von Gregor von Elvira näher zu untersuchen. Die Tatsache allein, daß sich darunter eine Schrift über die Arche Noes und ein Kommentar zum Hohenlied befinden, mußte die Aufmerksamkeit auf diese Frage lenken. Dazu kommt noch, daß der Autor einer Zeit angehört, in der sich die christologische Lehre zu entwickeln beginnt und das Problem des Einen und Vielen die christlichen Philosophen mehr beschäftigt. Es lag also nahe, sich zu fragen, wie jener Anti-Arianer der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Einheit Christi und der Kirche darzustellen suchte.

Doch die Erwartungen, die diese Fragestellung in einem um das vierte Jahrhundert interessierten Kirchenhistoriker oder Patrologen weckt, werden von der vorliegenden Arbeit nur zu einem Teil erfüllt. Sie beginnt wohl mit einem vielversprechenden Literaturverzeichnis. Es liegen ihr auch zwei gesunde Prinzipien zugrunde. Einerseits nämlich wird das Thema nach einem heilsgeschichtlichen Schema behandelt, wie es die behandelten Schriften selbst voraussetzen: die Kirche vom Anfang bis zum Sündenfall, vom Sündenfall bis zur Menschwerdung, nach der Menschwerdung. Anderseits wird auf die Chronologie der verschiedenen Werke Rücksicht genommen. Weiter ist es äußerst verdienstlich, daß in einem ersten Appendix die in den einzelnen Werken zitierten Schrifttexte zusammengestellt werden. Im zweiten und dritten Appendix werden zudem die Fragen der Echtheit und Chronologie erörtert. Vor allem indes weist die Arbeit den Vorzug auf, daß sie den Leser mit vielen interessanten Texten bekanntmacht.

Gerade bei diesem letzten Vorzug jedoch meldet sich auch das Hauptbedenken an. Das umfangreiche Material liegt zwar übersichtlich geordnet vor. Aber es ist zu wenig verarbeitet. Es ist schon bezeichnend genug, daß die umfangreiche in der Bibliographie angeführte Literatur innerhalb der Arbeit selbst kaum mehr erscheint. So erfolgt zum Beispiel bei der Behandlung der Auslegung von Jo 7,38 kein Hinweis mehr auf H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi*, obwohl dieser Artikel hervorhebt, daß Gregor von Elvira als letzter die christologische Exegese der Stelle vertritt (S. 84 s.). Es wäre übrigens nützlich gewesen, auch die andern ekklesiologischen Arbeiten des gleichen Verfassers heranzuziehen, besonders jene, die sich auf die Symbole des Schiffes, des Mastbaumes, des Meeres und der Arche Noes beziehen (vgl. nun die Zusammenstellung in H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964). Es sei auch gleich bemerkt, daß auch der Artikel von Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel: Festschrift K. ADAM* (Düsseldorf 1952), 79–108, manchen nützlichen Hinweis enthalten hätte.

Wie wenig die Texte erfaßt sind, zeigt sich indes noch mehr darin, daß im dritten Kapitel zum größten Teil nur ein Auszug aus den einzelnen Werken dargeboten wird, und zwar im lateinischen Wortlaut. Der Verfasser sucht zwar dieses Vorgehen in der Einleitung im Hinblick auf eine künftige Brevierreform zu rechtfertigen (S. 4). Aber seine Begründung wirkt doch mehr wie eine Entschuldigung. Auf jeden Fall werden auf diese Weise die Texte zu wenig ausgeschöpft. Sie sind bloß in einer etwas langatmigen Art aneinander gereiht. Es ist auch wenig sinnvoll, wenn sowohl für die Unterteilungen des Textes wie auch für das Inhaltsverzeichnis die Überschriften wie «Die Kirche und das himmlische Jerusalem in *De Arca Noe*», «Die Kirche und das himmlische Jerusalem in *Tractatus Origenis III*», etc. oder «*Texte aus Tractatus I*», etc. benützt werden.

Vor allem aber muß es als unbefriedigend angesehen werden, daß der Autor in keiner Weise auf die Frage der Quellen eingeht. Er erörtert nicht einmal die Ergebnisse des Artikels von H. Koch, *Zu* (nicht «In») *Gregors von Elvira Schrifttum und Quellen: ZKG* 52 (1932) 238–272, sondern begnügt sich mit dem Hinweis, daß diese Studie weitergeführt werden könnte (S. 139). Doch gerade das Eingehen auf die Quellen hätte die Texte in einem helleren Lichte erscheinen lassen und hätte besonders ein genaueres Urteil über den Wert der einzelnen theologischen Aussagen Gregors erlaubt. So ist es beispielsweise keineswegs überraschend, daß ein nicht-römischer Verfasser des vierten Jahrhunderts nicht von der hierarchischen Bedeutung des Primates Petri spricht (S. 137). Hingegen mag es auffallen, daß ein anti-arianischer Autor noch in der zweiten Hälfte jenes Jahrhunderts einen so engen Zusammenhang zwischen dem Hervorgehen des Sohnes und der Schöpfung durch die Weisheit sieht (S. 6). M. Simonetti, *Studi sull'Arianesimo* (Roma 1965), erklärt diesen Anachronismus durch den Einfluß des *Adversus Praxean* von Tertullian. Ein Rückgriff auf die Quellen hätte auch erlaubt, die Bedeutung der Unterscheidung von Bild und Gleichnis besser zu erfassen (S. 18–22; vgl. dazu z. B. die kurze Übersicht bei S. Otto, *Bild: HdbTheolGrdb* I [München 1962], 163–167). Das gilt auch von der Wertung der Tatsache, daß Gregor einmal Leib und Seele und dann wiederum Leib, Seele und Geist unterscheidet (vgl. dazu R. A. Norris, *Manhood and Christ* [Oxford 1963], 64 ss). Schließlich und vor allem hätte eine Berücksichtigung der Quellen sowie auch der zeitgenössischen Theologie (besonders Ambrosius) es ermöglicht, die Auffassung von der präexistenten Kirche und die ekklesiologische Auslegung des Hohenliedes genauer zu beurteilen. Oder ist es nicht beachtenswert, daß bei Gregor ähnlich wie bei Hippolyt die Hinweise auf das Verhältnis Christus – Seele gegenüber jenen auf das Verhältnis Christus – Kirche zurücktreten, während sie bei Origenes und Ambrosius eine große Bedeutung besitzen (vgl. E. Dassmann, *Ecclesia vel anima: RömQSchr* [61 1966] 121–144)?

Diese Aussetzungen wollen in keiner Weise das in Frage stellen, was an der vorliegenden Arbeit wertvoll ist. Sie möchten vielmehr dem Leser helfen, deren Grenzen klarer zu sehen. Der Autor wird der letzte sein, sie zurückzuweisen, denn in seiner Bescheidenheit hat er nicht gezögert, selbst auf die Unvollständigkeit seiner Untersuchung aufmerksam zu machen (S. 4. 139 s.).

Basil Studer

Kleinheyer, Bruno: Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie. – Trier: Paulinus-Verlag 1962. – XVII–268 S. (Trierer theologische Studien. Hrsg. von der theologischen Fakultät Trier. Bd. 12.)

En entreprenant l'étude de l'ordination des prêtres dans le rite romain, B. Kleinheyer a voulu avant toute chose faire œuvre d'historien de la liturgie. Son but est de dessiner la genèse de l'ordination sacerdotale de manière à rendre intelligible par le développement historique le formulaire d'ordination contenu dans le Pontifical Romain. En ce qui concerne la méthode, il donne une priorité absolue aux sources liturgiques et n'évoque la théologie ou le droit contemporain que dans la mesure où l'histoire du rite peut s'en trouver éclairée.

Après deux brefs chapitres traitant du Nouveau Testament et de la Tradition Apostolique d'Hippolyte, l'exposé suit l'itinéraire désormais bien connu: de Rome en Gaule (précarolingienne, carolingienne et post-carolingienne) jusqu'à la rédaction à Mayence du Pontifical Romano-Germanique du X^{e} siècle; la venue du Romano-Germanique à Rome et sa romanisation progressive du X^{e} au XIII^{e} siècle; enfin les remaniements du Français Durand de Mende et les éditions imprimées du Pontifical Romain. A chaque étape, l'auteur brosse un tableau de l'ordination des prêtres et donne pour en expliquer la célébration un maximum d'informations, tout en restant remarquablement clair.

Nous ne possédions pas jusqu'à ce jour de monographie sur l'histoire de l'ordination des prêtres. C'est dire les grands services que rend une telle étude. Au lecteur qui fera l'effort d'affronter sa technicité elle permettra non seulement d'examiner pour elle-même l'histoire de l'ordination des prêtres, mais encore d'observer sur un cas concret le développement étonnamment sinueux de la liturgie romaine et les conditionnements culturels qu'elle a subis entre le V^{e} et le XX^{e} siècle. Le théologien y trouvera l'enrichissement d'une vue différente de la sienne sur le sacrement de l'ordre et, entre autres choses, l'arrière-fond indispensable pour situer dans son contexte vivant la problématique scolastique de la matière et de la forme (imposition des mains, tradition des instruments, formules). L'historien trouvera bienvenue une série d'appendices particulièrement riche: un index des *Incipit* des formules, une table des auteurs cités répartis en anciens et modernes, 8 pages remarquables de classement des sources manuscrites par familles (avec datation, référence aux éditions éventuelles et renvoi aux citations dans l'exposé), enfin une présentation du texte même du formulaire munie des références aux témoins les plus anciens des rites et des formules (peut-être ici n'eût-il pas été inutile de donner, au moins pour le texte de la «préface» consécratoire n^{o} XI, une véritable édition critique).

Les lignes qui précèdent ont fait deviner les nombreuses qualités de l'ouvrage. Qu'il me soit permis en terminant d'ajouter ici quelques observations d'ordre délibérément utopique, c'est-à-dire se référant à un idéal par définition inaccessible: 1. Les exigences de la liturgie comparée auraient impliqué une comparaison avec les formulaires d'ordination des prêtres des liturgies orientales (mais qui ne voit l'énormité du sujet et les limites

imposées par la rareté des travaux critiques consacrés aux sources liturgiques orientales?). 2. A l'intérieur du rite romain lui-même, davantage encore peut-être que l'auteur ne l'a fait, il aurait été utile de mettre en parallèle l'ordination sacerdotale, le sacre épiscopal et l'ordination diaconale (mais comment comparer trois champs de fouilles même voisins quand on est soi-même le premier et l'unique chercheur dans le champ du milieu?). 3. L'apport du formulaire d'ordination à la théologie du presbytérat aurait mérité de faire l'objet d'un chapitre spécial de synthèse (mais qui domine en ce moment du point de vue historique et du point de vue théologique un domaine aussi complexe?).

Il faut savoir gré à B. Kleinheyer d'avoir le premier exploré le terrain avec méthode et clarté. Son étude est venue juste au bon moment mettre la compétence d'un technicien au service du Coetus du Consilium chargé de la réforme des ordinations, dont les travaux, on le sait, viennent d'aboutir.

MATTHIEU CNUDDE