

fessionen die Gottesbeweise nicht ‚ein integrierender, das Erleben fundierender und es ermöglichender Teil des zu unserer Natur gehörigen Schauens der Gottheit‘ zu sein. . . . Damit ergibt sich eine ganz andere Beurteilung der unmittelbaren Gottesschau Augustins, als sie einerseits die ausschließliche Gegenüberstellung von mittelbarer, ‚beweisender‘ Gotteserkenntnis und unmittelbarem Gotteserleben und andererseits die einseitige phänomenologisch-ontologistische Deutung nahelegt. . . . Das schwierige Problem, ob nach Augustins Lehre die Einstrahlung der Wahrheit in den Menschengestalt als ursächliche Wirkung von seiten Gottes oder als Aufleuchten eines von Gott der Menschenseele eingesenkten Lichtkeimes zu fassen ist, dürfte kaum je befriedigend aufgehellt werden. . . . Wir sind der Meinung, daß das ‚Aufleuchten‘ der Sprech- und Anschauungsweise Augustins gemäßer zu sein scheint als die ursächliche Wirklichkeit. Immerhin müssen wir zugeben, daß sich eine Ablehnung der letzteren aus den augustininischen Texten nicht rechtfertigen läßt.“

Diese maßvollen, umsichtigen Sätze scheinen sich mir methodisch, d. h. historisch-kritisch, wie inhaltlich in der Richtung der Wahrheit zu bewegen. Ich selbst bin im wesentlichen zu demselben Ergebnis gelangt. Die Grundrichtung der augustininischen Gotteserkenntnis ist weder aristotelisch-scholastisch noch ontologistisch, wie aus apologetischem Über-eifer die einen wie die anderen Parteien sie oft vergewaltigt haben. In den Frühdialogen neigte Augustinus, ganz unter dem Einfluß der neuplatonischen Intuitions- und Ekstasenlehre stehend und noch nicht genügend vertraut mit den Offenbarungsdogmen, dazu, anzunehmen, der geläuterte, heilige Mensch könne vielleicht in seltenen Fällen natürlicherweise Gott hier auf Erden schauen. Später verwarf er ständig diesen Irrtum: die Gottesschau ist dem jenseitigen Leben vorbehalten, auf Erden ist dieses Privilegium übernatürlicherweise höchstens Heiligen wie Moses und Paulus verliehen worden. Dagegen hielt er ständig als echter Neuplatoniker an zwei Sätzen fest: erstens, der Geist schaut unmittelbar die geistigen Ideen oder Seinsgehalte; zweitens, diese Inhalte haben ihr Sein in Gott. Die Inkonsequenz, die darin liegt, daß er trotzdem energisch die unmittelbare Gottesschau leugnet, ist psychologisch leicht erklärlich: Die unvergleichlich wichtigeren theologischen Fragen nehmen den Kirchenvater derart in Anspruch, das unermeßlich höhere übernatürliche Licht der Offenbarung läßt ihm das geringe Licht der philosophischen Vernunft als so unbedeutend erscheinen, daß er nicht mehr das Interesse hat und noch weniger die Zeit sich nimmt, die Dogmen und theologischen Spekulationen mit den neuplatonischen Grundsätzen zu harmonisieren bzw. letztere durch jene zu berichtigen (vgl. J. Maréchal, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après S. Augustin: NouvRevTh* 57 [1930] 89—109 191—214).

B. Jansen S. J.

Koch, H., *Adhuc virgo, Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts.* (Beiträge zur historischen Theologie 2.) gr. 8^o (44 S.) Tübingen 1929, Mohr. *M* 3.—; Subskription *M* 2.70.

Der Verf. stellt die Behauptung auf, Irenäus nehme die immerwährende Jungfräulichkeit Mariä nicht an: „Er läßt vielmehr mit der Geburt Jesu ihre Jungfräulichkeit enden und ihre volle Ehe mit Joseph beginnen“ (8; vgl. 16 19). Ferner meint der Verf., Tertullian habe seine bekannte Ansicht vom Aufhören der Jungfräulichkeit Mariä aus Irenäus geschöpft (26 32) und aus den Evangelien, die er „noch nicht mit der Brille einer spätern Theologie“ las (7). „Alle Wahrschein-

lichkeit spricht dafür, daß die früheren Kirchenmänner vor Irenäus derselben Ansicht huldigten, wie Irenäus und nach ihm Tertullian“ (22). „Tatsächlich ist ja damit auch der Sinn der evangelischen Erzählungen richtig getroffen“ (33; vgl. 22), nämlich mit der Annahme, daß Maria nach der Geburt Jesu aus der Ehe mit Joseph Kinder hatte.

Dazu ist zu bemerken: 1. Wenn Irenäus die ständige Jungfräulichkeit Mariä geleugnet hat, so hat er eben geirrt, und es wird ihm gegenüber der Satz des hl. Thomas angewendet: „Magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris“ (S. th. 2. 2, q. 10, a. 12). — 2. Irenäus hat sicher nicht ausdrücklich, wie Tertullian es getan, die ständige Jungfrauschafft Mariä geleugnet. Aber auch nicht einschlußweise. Eine Hauptstelle, die der Verf. aus Irenäus beibringt und die auch das Titelwort „Adhuc virgo“ enthält, ist folgende: „Et quemadmodum protoplastes ille Adam de rudi terra et de adhuc virgine (Gen 2, 5)... habuit substantiam..., ita recapitulans in se Adam, ipse Verbum existens ex Maria, quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis“ (Adv. haer. 3, 21, 10; mit den Sperrungen und Auslassungen wie beim Verf. S. 8). Aber es ist hier auf den eigentlichen Vergleichspunkt zu achten. Er liegt darin, daß, wie die Erde noch jungfräulich war, als der Leib des ersten Adam aus ihr gebildet wurde, so Maria noch jungfräulich war, als das ewige Wort aus ihr Fleisch annahm. Mit Unrecht behauptet der Verf., der Vergleich sei weiter dahin auszudehnen, daß, wie bei der Erde, so auch bei Maria später die Jungfräulichkeit aufhörte. Daß eine solche Aussage in der Absicht des Irenäus lag, ist nicht bewiesen. Worauf es ihm nach dem Zusammenhang ankommt, ist, zu zeigen, daß Christus jungfräulich empfangen wurde. Dasselbe Ziel verfolgt er an der Parallelstelle Epideixis n. 32f. Auch bei der Stelle Adv. haer. 3, 22, 4, wo wieder von Maria gesagt wird: „licet virgo adhuc sit“, liegt der Vergleichspunkt darin, daß, wie die einem Manne bestimmte Eva als noch Jungfrau ungehorsam war und uns Ursache des Todes wurde, so die einem Manne verlobte zweite Eva als Jungfrau — hier steht das „adhuc“ nicht — gehorsam war und uns Ursache des Heils geworden ist. Der von Irenäus betonte Rekapitulationsgedanke verlangt nicht, wie der Verf. es meint, „daß die Jungfrauschafft bei Maria nachher ebenso durch die Ehe ein Ende nimmt, wie bei Eva“ (10). Wenn Maria später mit Joseph Kinder erzeugt hätte, so hätte das mit der *recapitulatio*, mit der Wiederaufnahme der alten Ordnung, oder mit der „Rückbewegung“, der *recirculatio*, zum guten Anfang nichts zu tun. Denn diese Kinder wären wegen ihrer väterlichen Abstammung in der Erbsünde empfangen; es wäre keine Wiederherstellung der alten Ordnung, sondern eine Fortsetzung des Ruins gewesen. Aber nach einer anderen Seite hin geht der Vergleich weiter: Wie Eva leiblicher Weise Kinder gebar, die als Kinder des Zornes Gottes ins Leben traten, so ist Maria geistiger Weise Mutter von Kindern des göttlichen Wohlgefallens: „Plane mater membrorum eius [sc. Christi], quod nos sumus“ (Aug., De s. virginitate 6, 6; ML 40, 399); und Irenäus selbst Adv. haer. 4, 33, 4: „In novam regenerationem... datam [sc. eam], quae est ex virgine per fidem regenerationem.“ Über das rechte Verständnis dieser Stelle vgl. Chr. Pesch, Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden (1923) 155. Wenn der Rekapitulationsgedanke in der von K. angenommenen Weise weiterginge, so würde folgen, daß Irenäus den hl. Joseph als den zweiten Adam betrachtet hätte. Aber daß einem Irenäus ein solcher Gedanke hier vorgeschwebt habe,

wird der Verf. selbst nicht zugeben. Übrigens hat auch Origenes das „adhuc virgo“, und zwar nach MG 13, 1902 D f. 1904 A (auch Lommatzsch 5, 238) in einem uns von Makarius Chrysokephalus (14. Jahr.) erhaltenen Fragment aus den Lukashomilien. Origenes sagt darin von Elisabeth: „Εαμ [sc. Mariam], quae adhuc virgo erat, matrem vocat“, και μητέρα καλεῖ τὴν ἔτι παρθένον. Und doch wird weder Origenes noch Makarius das ἔτι παρθένον so verstanden haben, daß es die Verneinung: „aber später nicht mehr Jungfrau“ einschloß. — 3. Mit Unrecht wendet sich der Verf. gegen die katholische Erklärung von Mt 1, 25: „Er erkannte sie nicht, bis sie ihren Sohn gebar.“ Er meint: „Und wenn nun hier beigefügt ist ἕως οὗ κατ., so kann damit nur die Zeitgrenze dieses Verzichtes [auf ehelichen Verkehr] angegeben sein, zumal da auch bei Matthäus später (12, 46 ff. 13, 55 f.) von Brüdern und Schwestern Jesu die Fede ist. Andernfalls müßte man die Redeweise des Matthäus als sinnlos oder als grobe Fahrlässigkeit bezeichnen“ (36). Der Satz ist weder sinnlos noch fahrlässig, auch wenn nachher derselbe Zustand fort dauert. Vgl. etwa 1 Makk. 5, 54: „Et obtulerunt holocausta, quod nemo ex eis cecidisset, donec (ἕως τοῦ) reverterentur in pace“, womit nicht gesagt ist, daß nachher einer von diesen auf dem Schlachtfeld fiel. — 4. Der Verf. hat nicht bewiesen, was er S. 28 sagt, im Abendlande seien außer den zwei sicheren Zeugen gegen die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, Tertullian und Irenäus, auch „bei andern deutliche Anzeichen für dieselbe Auffassung“. Daß Irenäus nicht als sicherer Zeuge gegen die ständige Jungfräulichkeit Mariä gelten kann, ist genügend gesagt. Wenn Cyprian in seiner Schrift De habitu virginum die Mutter Gottes nicht erwähnt, so kann man darin noch nicht ein deutliches Anzeichen dafür erblicken, daß er eben Maria nicht als immerwährende Jungfrau ansah. Er hat in dieser Schrift (cap. 15) auch eine Ermahnung für alle Frauen, und auch hier erwähnt er Maria nicht. Was aus Hippolyt und Viktorin von Pettau angeführt wird, kann auch nicht als deutliches Anzeichen gelten. Dasselbe ist zu sagen von den Hinweisen auf Theophilus, Justin, Hegesipp (14 ff.). Es kann sehr wohl sein, daß wir für ein Dogma keine oder kaum einige Zeugnisse aus den allerersten Jahrhunderten haben — man denke etwa an das Sakrament der Heiligen Ölung — oder daß ein Dogma eine Zeitlang verdunkelt ist. Das alles ist keine Schwierigkeit gegen das katholische Dogma. Eine Dogmengeschichte aber, die die Unfehlbarkeit der Kirche außer acht läßt oder gar leugnet, ist in großer Gefahr, auf ihrem eigenen Gebiet an der Wahrheit vorbeizusehen, so sehr sie auch beteuert, nur der Wahrheit dienen zu wollen.

A. Deneffe S. J.

Machen, J. Gresham, *The Virgin Birth of Christ*. gr. 8° (415 S.) New York and London 1930, Harper and Brothers.

Der Verf. schreibt mit einer behaglichen Breite. Aber er schreibt klar und durchweg gut. Sein Buch ist eine glänzende und gediegene Verteidigung der jungfräulichen Geburt Christi. Er läßt sich nicht imponieren, weder von Clemen noch von Harnack, weder von Norden noch von Leisegang, dessen Buch „Pneuma Hagion“, trotzdem es (1922) zwei Jahre vor Nordens Buch „Die Geburt des Kindes“ erschienen ist, doch von M. als der Gipfelpunkt der naturalistischen Erklärung der Geburt Christi angesehen und einer eingehenden Widerlegung unterzogen wird (363 ff.). Die Lehre von der jungfräulichen Geburt Christi ist klar vorhanden am Anfang des 2. Jahrhunderts; sie ist nicht erst da aufgekommen. Die Echtheit, Unversehrtheit und