

es aber zum Heilsgeschehen des Glaubens kommt, da erfüllt sich die leere formale Personalität des Menschen mit einem neuen Strom des Lebens, mit einer Substanz göttlichen Inhaltes für Geist, Herz, Vernunft, Wille, die geradezu eine neue Person, ein neues gottbildliches Wesen erscheinen lassen, weil die gottförmige Wesensart dieses neuen Lebens aus einer Mitte gespeist wird, die vom gottgeschenkten Christus pneuma her als neue Kreatur begründet ist.

Genug der Wiedergabe aus den grundlegenden Partien, die den 1. Hauptteil des Werkes (bis 215) ausmachen. Was ebenso grundsätzlich von katholischem Standpunkt dazu zu sagen ist, wurde wiederholt in dieser Zeitschrift und noch eigens vom Rez. in seinem Artikel „Theologische Anthropologie als Unterscheidungslehre“ (DivThom(Fr) [1937] 65 ff.) dargetan. Wenn vom Verf. gelegentlich zugegeben wird, es gebe „eine durchaus legitime, vernunftmäßige, teils naturwissenschaftliche, teils geisteswissenschaftliche Anthropologie“ (249), wenn Augustin, der Denker, in Schutz genommen wird gegen den Vorwurf des Verrats am paulinischen Geist und gesagt wird, „diese falsche Diastase von Theologie und Philosophie wird uns mit Recht von den Katholiken zum Vorwurf gemacht“ (243), wenn wiederholt mit Nachdruck betont wird, in der zentralen anthropologischen Frage der Freiheit seien die zeitbedingten Formulierungen der Reformatoren durchaus einseitig und verbesserungsbedürftig, so werden all diese Ansätze eines verstehenden Begegnens wieder in Frage gestellt durch die fortlaufende Unterstellung von einer wesensmäßigen Autarkie der Vernunft, die sich in sich selbst verschließe gegen den Glaubensruf Gottes. Als ob es nur einen Vernunftgebrauch gäbe nach kantischer Art einer ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘! Augustinus und Thomas gehen in dem Punkt doch ganz gewiß unbedingt einig. Man muß schon den grundsätzlichen Standpunkt beider gemeinsam preisgeben, wenn man den reformatorischen Standpunkt festhalten will.

Was im 2. Hauptteil unter dem Stichwort ‚Entfaltung‘ zu den großen Themen Geist und Freiheit, Individuum und Gemeinschaft, Individualität und Humanität, Mann und Frau, Seele und Leib, Werden und Entwicklung, die Stellung des Menschen in Kosmos und Geschichte, über Zeitlichkeit und Tod ausgeführt wird, kann hierorts nicht dargelegt werden. Vor aller Einzelbeanstandung auch im rein Theologischen (z. B. was den historischen Charakter der biblischen Genesisberichte [95 u. ö.], die jungfräuliche Geburt Christi [405 f.] u. a. angeht) — auch da ist der Verf. mit seinen früheren Auffassungen gleichgeblieben — wäre ebenso folgerichtig vom katholischen Standpunkt die unterscheidende kritische Anmerkung zu machen, wie der Verf. konsequent den Satz zur Anwendung bringt: Die alles durchwaltende Gottbeziehung ist nicht von der Vernunft aus, sondern umgekehrt von der Gottbeziehung aus ist erst allemal die eigentliche Vernunft zu verstehen.

J. Ternus S. J.

Nygren, A., *Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. 2. Teil. (Studien des Apol. Sem. 39). gr. 8^o (605 S.) Gütersloh 1937, Bertelsmann. M 17.—; geb. M 19.—.

Der erste Teil dieser sorgfältigen und ausgereiften Arbeit, der schon 1930 erschienen ist, wurde in dieser Zeitschrift bereits ausführlich besprochen (7 [1932] 106 ff.). Während der Verf. dort

„die beiden Grundmotive ‚Eros und Agape‘, die platonische und die christliche Liebe, jede in ihrer Eigenart geschildert und einer allgemeinen Gegenüberstellung unterzogen“ hat, verfolgt er in dem vorliegenden 2. Teile „die Auseinandersetzung zwischen den beiden Motiven vom Urchristentum bis zur Reformation“ (I 7). Es ist nach ihm „wesentlich der geschichtliche Vorgang, in dem die Synthese zwischen diesen beiden Motiven sich vorbereitet, durchgeführt und schließlich gesprengt wird“ (5). Neben das rein christliche Agapemotiv tritt schon bei den Apostolischen Vätern und den älteren Apologeten wieder das alttestamentliche Nomosmotiv, indem man den Nachdruck auf das *Liebesgebot* legt. Das geschah z. T. im Gegensatz zu den Gnostikern, die das hellenistische Erosmotiv in den Vordergrund stellten, und zu Marcion, der das altchristliche Agapemotiv betonte, es aber durch seine häretische Einstellung in Verruf brachte. Freilich muß der Verf. zugeben, daß Ignatius in „seiner paulinisch-johanneischen Christentumsauffassung eine innigere Verbindung mit dem urchristlichen Agapemotiv“ verrät (43) und daß bei Justin das Christentum „der Heilsweg des christlichen Agapemotivs“ ist, der „dem Heilsweg des hellenistischen Erosmotivs gegenüber behauptet wird“ (62). In der weiteren Entwicklung des Christentums findet N. den Nomostyp mit der Meritumtheologie ganz ausgesprochen bei Tertullian, dagegen den Erostyp in der alexandrinischen Theologie, besonders bei Origenes, nach dem Eros und Agape zusammenfallen, während er in Irenäus den Vertreter des Agapetyps sieht. Bei den Theologen des 4. Jahrh., Methodius von Olympus, Athanasius und Gregor von Nyssa beginnt nach ihm der Kompromiß zwischen den drei Typen, bis Augustinus in seiner Lehre von der *Caritas*, der nach oben gerichteten begehrliehen Liebe, der Gottesliebe, die erste Synthese von Eros und Agape versucht. Die *Caritas* Augustins ist nach N. „die Verschmelzung von antikem Eudämonismus und christlicher Liebe, von Eros-Begehren und Agape-Hingabe“ (315), und dadurch unterscheidet sich Augustinus grundsätzlich von Luther, der nur die reine christliche Agape kenne (378). „Das reine und unverfälschte Erosmotiv“ hat durch Dionysius Areopagita (um 500), der in allen wesentlichen Punkten „als Schüler von Plotin und Proklos bezeichnet werden“ kann, „die Stellung als tiefster, geistiger Sinn des Christentums“ erhalten (396 f.). Seine Schriften haben durch Joh. Scotus Eriugena, der sie übersetzt und erklärt hat, im Abendland Eingang gefunden (425). Dagegen steht die mittelalterliche Theologie ganz im Zeichen der Synthese von Eros und Agape, wie sie Dante geschildert hat. Endlich findet der hl. Thomas und mit ihm die katholische Theologie der folgenden Zeit die Synthese im *amor amicitiae*. Nach N. ist aber eine solche Synthese innerlich unmöglich, und darum habe sie wieder auseinanderfallen müssen. Schon die Mytiker hätten wieder mehr das Erosmotiv betont, das dann in der Renaissance allein vorherrschend, bis endlich Luther die ganze Synthese zerschlagen und das urchristliche Agapemotiv wieder allein zur Geltung gebracht habe.

Die Arbeit gibt in einzelnen wertvolle Aufschlüsse über die Geschichte der christlichen Liebesauffassung, die überall aus den Quellen belegt werden. Der Verf. untersucht sie vor allem an den drei Grunddogmen des ältesten Christentums, der Lehre von der Schöpfung, der Menschwerdung und der Auferstehung des Fleisches. Aus den Ausführungen geht klar hervor, daß die christliche Auffassung von der Liebe tatsächlich im Laufe der Jahrhun-

derte in dem Sinne einen Wandel durchgemacht hat, daß zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gesichtspunkte mehr betont wurden, ohne damit die ändern zu leugnen. Dabei ist dankbar anzuerkennen, daß der Verf. sich redlich bemüht, der katholischen Auffassung, besonders auch der in protestantischen Kreisen vielfach verkannten mittelalterlichen scholastischen Theologie gerecht zu werden. Allerdings ist es ihm trotz besten Willens nicht immer gelungen. Es ist nicht so, wie er immer mit Luther meint, daß die katholische Religion eine mehr egozentrische Tendenz verfolge und darum nicht ganz theozentrisch eingestellt sei (504). Das erste und letzte Ziel des Menschen ist gerade nach katholischer Auffassung die Verherrlichung Gottes durch hingebende, dienende Liebe; damit freilich als zweites und untergeordnetes Ziel verbunden das ewige Glück des Menschen in der Gottesgemeinschaft. Es ist demnach nicht richtig, daß im Katholizismus „die Selbstliebe im Zentrum steht“ (560). Noch viel weniger kann man dem Katholizismus zum Vorwurf machen, daß er die so gefaßte Selbstliebe in die heiligste Dreifaltigkeit hinein trage (ebd.); denn das Verhältnis der drei göttlichen Personen ist doch gerade nach katholischer Auffassung in erster Linie die Mitteilung vom Vater zum Sohn und vom Vater und Sohn zum Hl. Geist, also Agape. Außerdem darf die Selbstliebe Gottes nicht mit der einfachen Selbstliebe der Menschen verglichen werden; denn da die göttliche Liebe geordnet sein muß, muß sie vor allem auf das höchste Gut gehen. Nun ist aber Gott und Gott allein schlechthin gut, und alles andere ist nur gut und infolgedessen liebenswürdig, soweit es an der Gutheit des höchsten Gutes teilnimmt. Darum muß Gott sich vor allem selbst lieben und kann etwas außer sich nur lieben, insofern es an seiner Gutheit teilnimmt. Das gilt auch von Gottes Agape, durch die er in der Erschaffung bzw. in der Menschwerdung und Erlösung den Menschen seine Gutheit mitteilt, so daß er sich nun in ihnen lieben kann. Es wäre ein Widerspruch, den Sünder um der Sünde willen zu lieben; denn das Böse als solches kann unmöglich Gegenstand der göttlichen Liebe sein.

Ferner wird der Verf. den Tatsachen nicht gerecht, wenn er meint, das älteste Christentum habe nur das Agapemotiv gekannt. Gewiß spricht das NT oft von der Agape Gottes und Christi zu den Menschen als Quelle der Rechtfertigung; aber es heißt, die Tatsachen verkennen, wenn man daraus die „sola fides Lehre“ gegenüber der katholischen Lehre von der „fides caritate formata“ ableiten will. Zur reinen urchristlichen Liebesauffassung gehört sicher nicht nur das Agapemotiv, sondern gleichzeitig, wenn auch untergeordnet, das Nomos- und Erosmotiv. Es sei hier nur erinnert an das Hauptgebot der Liebe, oder an die acht Seligkeiten, wo der Heiland nicht von Agapemotiven redet, oder an die Stellen, an denen er spricht vom ewigen Leben als Wirkung des Glaubens bzw. der hl. Eucharistie (vgl. Joh 6, 40. 51). Gewiß hat Paulus 1 Cor 13 das hohe Lied der Agape gesungen; aber er ermahnt doch auch in demselben Briefe seine Leser, so zu laufen, daß sie den Siegespreis erlangen (1 Cor 9, 24), und weiß, daß für ihn der Siegeskranz bereit liegt, der für die Gerechten bestimmt ist und den ihm Gott als gerechter Kampfrichter geben wird (2 Tim 4, 6 ff.). Darum ist die Synthese in der Liebeslehre der katholischen Theologie nicht, wie der Verf. meint, ein Abfall von der urchristlichen Botschaft, sondern vielmehr ihre folgerichtige einheitliche Zusammenfassung, während Luther und die Reformation die christliche Liebeslehre einseitig im Lichte ihrer „sola

fides Lehre“ gesehen und darum nur unvollständig übernommen haben. Aber von dieser Grundeinstellung abgesehen, bietet der Verf. auch für den katholischen Leser viel Anregung.

B. Brinkmann S. J.

Söhngen, G., *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Grenzfragen zwischen Theol. und Philos. 4). gr. 8^o (101 S.) Bonn 1937, Hanstein. M 3.20. — Ders., *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Grenzfragen 6). gr. 8^o (103 S.) Bonn 1938, Hanstein. M 3.20.

Diese beiden leswerten Hefte stellen einen neuen Wesensbegriff des ‚Mysterium‘ auf. Der Verf. bekennt sich zur Mysterientheologie, aber er trennt sich im wesentlichen Punkt von O. Casel. Das Mysterium ist ihm nicht die der Wirkung vorausgehende mystische Handlung *Christi* an sich selber, sondern die von ihm am *Empfänger* vollzogene mystische Handlung. Also: Christus stirbt nicht mystisch in der Taufe, sondern der Christ d. h. Christus in seinem mystischen Leib. Entsprechend beim Meßopfer: Es stirbt Christus in seiner *Kirche*, indem er sie durch seine Gegenwart in den beiden Gestalten mit seinem Kreuzesleib bezeichnet und in ihr sein Kreuzesgedächtnis vollzieht, wobei also die Kirche wesentlich Träger ist, nicht Christus. Im ersten Heft wird diese neue Mysterienauffassung vom heutigen *Sakramentebegriff* aus entwickelt: Nicht das äußere Zeichen, nicht die Wirkung, sondern das Zwischenglied (*res et sacramentum*) ist das eigentlich Letzte des Sakramentes, in dem beide Teile sich durchdringen. Man darf also die Wesensbestimmung weder in das Sacramentum — alte Mysterienauffassung —, noch in die *res* — scholastische Effektbetrachtung — setzen, sondern in das dynamische Werden, das Handeln Christi im Sakrament und Empfänger (*res et sacramentum*). Das zweite Heft sucht die gleiche Aufgabe in langer Auseinandersetzung, bes. mit Casel, aus der *Tradition* zu entwickeln, die Casels Selbststand des Mysteriums nicht kenne, sondern die Gleichheit von Mysterium und Wirkung im Sinne S.s vertrete.

Wir können hier die Auseinandersetzung mit Casel übergehen, da es sich für uns um die Tatsachenfrage der neuen Lösung handelt. Da ist zunächst festzustellen, daß die tiefgründigen Ausführungen des Verf.s mit Recht das Christumysterium in den Mittelpunkt der Sakramentenlehre stellen, ohne extremen Darstellungen zu verfallen. Die enge Verbindung von Zeichen und Wirksamkeit in ihrer gegenseitigen Durchdringung entspricht durchaus einem Grundanliegen der katholischen Sakramententheologie seit dem Beginn ihrer systematischen Darstellung. Der Berengarstreit hatte gegenüber spiritualistischen Tendenzen die Realität des Sakramentes stark in den Vordergrund geschoben und die Entwicklung aus dem weiten augustinischen Sakramentebegriff des *sacramentum* als *signum* zum engeren des *signum continens gratiam* (Hugo v. St. Viktor) oder *causans gratiam* (Lombard) hatte den Blick auf die *Wirkung* noch verstärkt. Die seit Hugo stark verbreitete Medizinidee tat das ihrige dazu, die Reinigungs- und Heilungswirkung vor allem andern hervortreten zu lassen, ohne jedoch die Handlung Christi zu vernachlässigen. Schon in der Hochscholastik trat zwar ein Umschwung ein, wie er besonders durch die physische Ursächlichkeit — also Handeln *Christi* — gefördert wurde. Auch die Umbildung der skotistischen Kausalität in die moralische und die damit verbundene besondere Herausschälung des Sakramentes als stellvertretender Handlung Christi lag auf dem Weg einer wie-