

es liegt gegenüber dem klaren Zeugnis der Apostelgeschichte in dem Bericht des Evangeliums kein Grund vor, die Himmelfahrt auf Ostern zu verlegen. Eingehend prüft L. auch die Zeugnisse über die Dauer der Erscheinungszeit in der altchristlichen und apokryphen Literatur. Die Tradition der 40 Tage hält sich konstant, und mit Beginn des 4. Jahrh. ist schon das Fest der Himmelfahrt am 40. Tage nach Ostern bezeugt. Die 18 Monate oder 12 Jahre der Gnostiker beruhen auf Spekulationen. Das unklare Zeugnis des Barnabasbriefes (XV, 9), das vielleicht die Himmelfahrt auf den Ostertag legt, ist wohl zu erklären aus einem falschen Verständnis von Lk 24, 44—53.

Mit diesem Überblick glauben wir genügend auf die Bedeutung der großen, in jahrelanger Arbeit errungenen Leistung L.s hingewiesen zu haben. Es ist ein solides Fundament gelegt worden, auf dem man sicher weiter bauen kann in dem Bemühen um ein tieferes Verständnis des Himmelfahrtsgeheimnisses. Vielleicht findet der Verf. selbst Zeit und Gelegenheit, sein Werk gleichsam zu krönen durch eine vertiefte theologische Betrachtung des Geheimnisses und seiner Beziehung zu Ostern und Pfingsten. Von einer solchen theologischen Betrachtungsweise her würden, so will mir scheinen, manche seiner Ergebnisse neues Licht und neue Bestätigung erfahren.

K. Wennemer S. J.

Galtier, P., S. J., *L'Unité du Christ. Être ... Personne ... Conscience*. gr. 8^o (XX u. 378 S.) Paris 1939, Beauchesne.

In drei Grundfragen wird, wie es der Titel bereits angibt, von G. die Einheit des Gottmenschen herausgearbeitet: Einheit des Seins, der Person, des Bewußtseins. Nachdem der Verf. bereits vor einigen Jahren in seiner lateinischen Christologie diesen Problemen mehr schulmäßig nachgegangen ist, werden sie hier in Einzeluntersuchung eingehender dargelegt. Schon das lateinische Lehrbuch ließ deutlich die Ansätze erkennen, an denen G. ansetzen und die er weiterführen wollte: die *strenge Durchführung der Zweinaturenlehre* in ihrer von G. gegenüber allem modernen Monophysitismus betonten vollen Menschheit und ganzen menschlichen Natur Christi. Im engeren Rahmen konnte damals dieses Grundanliegen in vielen Punkten nur angedeutet werden. Hier erhält es nun seine nähere Begründung und Ausdeutung. Dabei liegt selbstverständlich das moderne Interesse vor allem bei der dritten Teilfrage über die Einheit des Selbstbewußtseins Christi, zu der die beiden ersten Fragen gleichsam nur die Vorbereitung bilden.

Der 1. Teil (1—90) arbeitet den Sinn der *Seinseinheit* heraus: Christus ist seinsmäßig wahrer Gott und wahrer Mensch im Vollsinn des Wortes. Grundanliegen dieses Teiles ist es, gegenüber dem immer wieder gegen das dogmatische Christusbild erhobenen Vorwurf, es habe das biblische Bild, sei es durch die frühen Konzilsentscheidungen, sei es durch die späteren scholastischen Disputationen, verändert und verfälscht, zu zeigen, daß dies falsch gesehen ist. G. entwickelt uns daher das Christusbild des hl. Paulus, das bereits gipfelt in dem wahren und echten seinsmäßigen Gott-Mensch-Sein Jesu. Dies echt paulinische und johanneische des Unus Dominus ist aber nichts anderes als der theologische Sinn des Nestoriusstreites, wie er sich über die zeitgebundenen Formulierungen der beiden Parteien hinaus deutlich, vor allem im Symbolum unionis von 433, offenbart. Er allein und nicht die Sonderform der Terminologie des hl. Cyrill von Alexan-

drien, so betont G. mit Recht, bilden das katholische Christusbild dieser frühen Konzilien, das somit ganz in biblischer Sicht bleibt und nur das biblische Bild verteidigt und vertieft. Dabei steht der Orient nicht allein, wie so vielfach infolge der besonderen Bedeutung der Osikonkzilien angenommen wird. G. weist gut darauf hin, daß bereits vor Nestorius im lateinischen Raum die Abweisung der Lehre des Leporius dem gleichen Grundanliegen der Erhaltung des biblischen Christusbildes von der echten Seinseinheit, vom echten „*Verbum caro factum est*“, galt, wie zur Zeit des Nestorius Cassians Ausführungen und nachher Leo der Gr. Zeuge dieser einheitlichen Bestrebungen im Abendland wie Morgenland sind. Daher schließt G. diesen Teil über Christi Seinseinheit: *Opposé à Nestorius, ce dogme est très exactement celui que l'Eglise s'applique à conserver intact; mais il n'ajoute rien à ce que le Christ a révélé de lui-même.* Das gilt auch vom so verkannten Chalcedonense. Es betont zwar scharf die Zweinaturenlehre. Mais, en même temps, elle oblige à reconnaître en lui un seul et même être . . . : *Cet être unique et éternel est le Fils de Dieu en personne* (87 f.).

Der 2. Teil ist der *Personeinheit* gewidmet, vor allem dem Problem der Erklärung, wie die menschliche Personalität fehlen könne. Hier wird zunächst wiederum aus der Tradition als der echtsten Quelle aller theologischen Lösungen entwickelt, wie sie den Grund für dieses Fehlen sah in der engen substantiellen, hypostatischen Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Ewigen Wort. Dadurch ist das Wort Fleisch geworden, d. h. eine einzige Personseinheit, daß es das Fleisch hypostatisch mit sich vereinigt hat. Es hat die Natur geschaffen, *non ut sua sed eius esset* (Rusticus, C. Acephalos [149]). Dagegen fehlt in der gesamten Patristik eine Erklärung der Personseinheit durch den Hinweis, daß die menschliche Personalität deshalb fehle, weil die menschliche Natur teilnehme an der göttlichen Existenz, wie es der neuere Thomismus vertritt. Von diesen Gedanken ausgehend, untersucht G. eingehend auch die Stellung des hl. Thomas. Das Ergebnis läßt sich vielleicht so kurz zusammenfassen. Des hl. Thomas Lehre in der Frage der drei Theorien des Lombarden und seine Entscheidung für die zweite (Einheit im Suppositum) zeigt bereits an, daß er sich tatsächlich die entscheidende Frage stellt: Warum keine menschliche Personalität? Bei ihrer Lösung aber spricht Thomas wie die vorhergehende Zeit — und auch seine eigene Zeit — nie vom Fehlen irgendeiner Realität; ja das Wesen der Personalität ist ihm so wenig die Existenz, daß er diese Existenz ausdrücklich zur Natur im Gegensatz zur Person zählt (211). Die Grundlösung der Einheit der Person liegt also bei ihm ganz wie in der Tradition im *unum suppositum*, wie es durch die hypostatische, substantielle Union erreicht wird: Weil Christus so eng die Natur mit dem Wort vereinigte, kann die erstere kein in sich selbst subsistierendes Wesen sein. So arbeitet G. auch hier gut die bleibende katholische Traditionslinie heraus: *Sur ce point capital du mystère du Christ, la spéculation théologique du XIII^e siècle s'est donc gardé de rien ajouter à la tradition* (233). Das hinderte natürlich nicht, daß die Form der Problemstellung und der Weg zur gleichen Lösung ein anderer geworden war.

Im 3. Teil ist dann, wie gesagt, die Wesensfrage des Buches gestellt: Wie kommt es trotz der beiden Naturen und der beiden Bewußtseine zur persönlichen psychologischen *Einheit des Selbstbewußtseins*. Der Verf. erarbeitet entsprechend seiner oben ge-

zeichneten Grundlinie vor allem die Stellung des menschlichen Selbstbewußtseins innerhalb des psychischen Lebens Christi und stellt es als Zentrum und zwar alleiniges des psychischen Lebens des Gottmenschen dar. Das göttliche Bewußtsein ist Christus als Akt gemeinsam mit dem Vater und Hl. Geist; es ist also nicht streng „persönlich“: Ce qu'on appelle la conscience divine du Christ n'a rien qui la lui rende strictement personnelle (240). Somit kann es auch nicht Mittelpunkt des persönlichen Lebens Christi sein. Das ist auch deshalb unmöglich, weil die Akte, die das Verbum in seiner menschlichen Natur als Verbum vollzieht, dem Vater und Geist gemeinsam sind und daher wiederum nicht Gegenstand des personellen göttlichen Bewußtsein des Sohnes sein können. So vollzieht sich das eigentlich „Persönliche“ im Gottmenschen allein in seinem menschlichen Bewußtsein, das somit ein einheitliches ist, in dem sowohl die menschlichen Handlungen erfahren werden wie auch infolge der Gottschau das Bewußtsein der Gottessohnschaft offenbar wird.

Die Fortführung des Werkes wird wohl vor allem an diesem 3. Teil ansetzen. So sehr es wirkliches Zeitanliegen ist, die Menschheit Christi nicht durch falsche mystische Totalitätsschau zu vergöttlichen und damit der christlichen Religion den *Gottmenschen* zu nehmen, der allein uns erlösen, allein uns zum Vater führen und Beispiel sein konnte — so scheint doch hier der Gottheit innerhalb des psychischen Lebens vielleicht eine zu geringe Rolle zugeordnet zu sein, wenigstens in der spekulativen Durchdringung des Problems. Gewiß ist das göttliche Bewußtsein als Akt allen drei Personen gemeinsam. Das dürfte aber nicht hindern, daß die zweite Person die theandrischen Akte als *ihre* Akte erfährt. So wird man das göttliche Selbstbewußtsein des Verbum doch wohl noch mehr in die spekulative Erklärung des Selbstbewußtseins auch des Menschgewordenen hereinziehen dürfen. Wenn G. vorzüglich die psychologische Einheit innerhalb des menschlichen Selbstbewußtseins herausgestellt hat — darin besteht zweifellos das größte Verdienst des Werkes, besonders da es in dieser Ausführlichkeit zum erstenmal in der Geschichte der Theologie geschieht —, so bleibt doch m. E. ein biblischer Restbestand, der durch dieses menschliche Selbstbewußtsein noch nicht eingelöst ist: der Schriftbefund der göttlichen Tätigkeit des Gottmenschen, etwa des ewigen Ego sum oder et ego operor aus dem Johannesevangelium. G. löst das Bewußtsein solcher Handlungen auf in die Erkenntnis der Visio beatifica und in das durch sie gegebene indirekte Bewußtsein des ewigen Seins und Wirkens. Gewiß ermöglicht es diese Lösung, daß das menschliche Bewußtsein von der Gottessohnschaft Kenntnis erhält und Jesus sich in ihm als Gott weiß. Aber auch die Gottschau Christi bleibt selbst in ihrer Vollendung doch endliche und geschaffene Gabe, die also den Vollsinn des Ego sum und Et ego operor mit dem Vater und Geist nicht erfaßt. Hier wird für eine *Voll*betrachtung das göttliche Selbstbewußtsein des Gottmenschen eintreten müssen, um das *Gesamt*bild zu vollenden. Sonst steht in der spekulativen Ausdeutung vielleicht für den Gottmenschen zu sehr das menschliche Bild im Vordergrund. Dadurch wird sich dann freilich die Aufgabe, die Einheit des Selbstbewußtseins Christi herauszustellen, schwieriger gestalten. Man wird sie nicht herausarbeiten können durch das Betonen des menschlichen Selbstbewußtseins als der Wesensquelle der psychischen Einheit — das würde nur stimmen für die bloß menschliche Seite — sondern mehr sehen in der einheitlichen Zuordnung

und inhaltlich gleichen Zielrichtung der beiden Selbstbewußtseinsakte, die eine psychische Trennung ausschließen, da sie sich gegenseitig wesentlich ergänzen. Vielleicht schenkt uns der Verf. in einer Erweiterung seines in der Aufrollung dieses so schwierigen Problems bedeutungsvollen Werkes, das einen Markstein in der Christologie für immer darstellen wird, auch noch eine stärkere Einarbeitung dieser Seite des *Gesamtbewußtseins* der gottmenschlichen *Gesamtperson* des *Verbum incarnatum*. H. Weisweiler S. J.

Goossens, W., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam. Quaestionis controversae perpensatio*. 8^o (167 S.) Paris 1939, Desclée. Fr 28.—

Das Erscheinen dieses Buches ist meines Erachtens sehr zu begrüßen, weil es voraussichtlich viel zur genauern Erforschung und zur schließlichen Feststellung der Wahrheit beitragen wird. Lobend hervorzuheben ist die ständig wiederkehrende und auch im Titel angedeutete Unterscheidung zwischen *redemptio obiectiva* und *redemptio subiectiva*. Unter *redemptio obiectiva* (active spectata) ist verstanden die Erlösungstat Christi, durch die er für die Sünden der Menschen genugtat und den Menschen alle Gnade verdiente. Diese *redemptio obiectiva* wird bisweilen auch „opus salvatorium Christi in actu primo spectatum“ (13) oder *redemptio in actu primo* (23) genannt (trotzdem Christus bei seiner Erlösungstat „in actu secundo“ tätig war). — *Redemptio subiectiva* (active spectata) ist die Zuwendung der Früchte der *redemptio obiectiva* an die Menschen. Sie ist zugleich etwas sehr Objektives, Wirkliches. Christus selbst übt diese Zuwendung, aber er bedient sich dabei auch der Menschen oder der Engel, z. B. der Priester oder solcher, die für andere Gaben erlehen oder verdienen. Vgl. H. Lennerz, *De B. Virgine*, Rom 1939³ n. 159. (In der 1. Aufl. dieses Werkes hatte Lennerz diese Ausdrücke noch nicht verwendet.)

Die Frage ist nun: Hat Maria unmittelbar zur objektiven Erlösung mitgewirkt? Hat sie mit und durch Christus für die Sünden der Welt genug getan und mit und durch Christus uns alle Gnaden, nicht nur die Zuwendung der durch Christus allein verdienten Gnaden, verdient? G. antwortet: 1. Die ernstesten Schwierigkeiten gegen eine „*cooperatio immediata B. Virginis ad redemptionem obiectivam*“ sind bisher nicht hinreichend gelöst, ja sie scheinen unlösbar zu sein (145); 2. die bisher für eine solche Mitwirkung vorgebrachten Beweise oder Beweisversuche sind nicht beweiskräftig; 3. eine solche Mitwirkung ist überhaupt zu leugnen, weil die Schwierigkeiten dagegen sich aus der geoffenbarten Lehre und aus feststehenden theologischen Grundsätzen ergeben: „*Quare, salvo utique iudicio Ecclesiae, iam licet ac oportet thesimum de cooperatione immediata ad redemptionem obiectivam simpliciter negare*“ (158; ähnlich 9). H. Lennerz, der in dem genannten Werk *De B. Virgine*, Rom 1939³, auch die Frage nach der unmittelbaren Mitwirkung Mariä beim Werk der Erlösung behandelt, begnügt sich mit einem *non constare*: „*Ergo ut conclusio huius partis videtur statui posse: donec solida argumenta afferantur dicendum, non constare de immediata cooperatione B. Virginis in ipsa redemptione obiectiva*“ (237 n. 303). Die letzten Worte von „*donec*“ ab zitiert auch G. (25) nach der 2. Aufl. von Lennerz. Soviel mir bekannt ist, haben die Theologen, die in den letzten Jahrzehnten diese Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk vertei-