

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 erleben 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 verteil-

digten, die Unterscheidung *redemptio obiectiva-subiectiva* kaum oder gar nicht angewandt. Man muß anderswie sehen, was sie meinen. Eine andere Frage ist, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn sie sich dieser Ausdrucksweise bedient hätten. Man findet die Unterscheidung auch nicht bei mittelalterlichen Theologen, die als Zeugen der Lehre aufgerufen werden. Albert der Große sagt zwar: „*Consortio passionis adiutrix facta est redemptionis*“, aber er sagt nicht: „*adiutrix immediata redemptionis obiectivae*“. Mit welchem Recht versteht man ihn dann von einer *cooperatio immediata ad redemptionem obiectivam*? Man könnte entgegnen: Mit welchem Recht versteht man ihn ausschließlich von *cooperatio ad redemptionem subiectivam*? Warum will man den Sinn derartiger Aussprüche früherer Theologen einschränken? Eine beachtenswerte Begründung dieser Einschränkung bringt H. Lennerz (Greg 19 [1938] 434, 436; zitiert bei G. 56; De B. Virgine, ed. 3, 119 n. 165, und 228 n. 290): Wenn jene Theologen eine solche Mitwirkung Mariä gemeint hätten, hätten sie auch die bekannte Schwierigkeit, daß bei einer solchen Mitwirkung die Erlösung schon als vollendet vorausgesetzt werden müsse, gesehen und behandelt. Sie haben diese Schwierigkeit aber nicht behandelt und nicht gesehen. Also wollten sie gar nicht von einer solchen Mitwirkung reden. Als absolut sicher braucht man aber den Obersatz dieser Schlußfolgerung nicht zu nehmen.

G. hat wohl recht mit der Behauptung, es sei nicht bewiesen, daß im Mittelalter eine moralische Übereinstimmung der Theologen darüber bestanden habe, daß die Lehre von der unmittelbaren Mitwirkung Mariä bei der objektiven Erlösung offenbart oder wenigstens absolut sicher sei (130). Eine solche Übereinstimmung bestand aber auch nicht bezüglich der Unbefleckten Empfängnis, die tatsächlich doch geoffenbarte Glaubenslehre war. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß deswegen auch die genannte Mitwirkung eine Glaubenslehre sei.

Noch weniger als bei den älteren Theologen kann man den Schulausdruck *cooperatio immediata ad redemptionem obiectivam* in den päpstlichen Schreiben erwarten. Man kann fragen, mit welchem Recht man denn allgemein gehaltene päpstliche Aussprüche über eine Mitwirkung Mariä beim Erlösungswerk z. B. „*redimendi generis humani consortis*“ (Pius XI.; G. 80), auf eine Mitwirkung bei der *redemptio subiectiva* einschränkt. G. gibt eine Begründung; er meint, daß einige päpstliche Aussprüche eine *cooperatio immediata ad redemptionem obiectivam* ausschließen, z. B. die Worte Pius' X.: „*illa [munera] eius [sc. Christi] unius morte nobis sunt parta*“ (64), oder die Worte Leo's XIII.: Christus, „*qui unus, homo idem et Deus, humanum genus summo Patri in gratiam restituerit*“ (76 mit dem Kontext). Maria wird hingestellt als Ausspenderin aller jener Gaben, „*quae nobis Iesus nece et sanguine comparavit*“ (Pius X.: G. 64; Lennerz, Greg 19 [1939] 427). Damit scheinen die Päpste das objektive Erlösungswerk ausschließlich Christo zuzuschreiben. — Man könnte vielleicht das „*unus Christus*“ auch bei einer nächsten Mitwirkung Mariä zur objektiven Erlösung noch rechtfertigen, indem man sagt: Maria hatte die Möglichkeit der Mitwirkung von Christus empfangen; dabei entsteht aber die Schwierigkeit, daß dann das Erlösungswerk schon vor der Mitwirkung Mariä vollendet sein müßte. Auch die Antwort wäre wieder dieselbe.

Von den versuchten Schriftbeweisen sagt G.: „*Invalida itaque sunt ‚argumenta e S. Scriptura‘ a theologis prolata*“ (103).

Bezüglich der Liturgie macht G. darauf aufmerksam, daß im Meßformular und im Offizium zum Fest der Mittlerin aller Gnaden von einer unmittelbaren Mitwirkung Mariä an der objektiven Erlösung keine Rede ist (82).

G. gibt vieles zu, ein Mitopfern, ein Verdienen, ein Genugtu für die Menschen seitens der Muttergottes (157 f.). Aber er meint, „daß diese moralische Vereinigung mit Christus im Erlösungsoffer, diese Verdienste und Genugtuungen Mariä den Menschen nur in der Ordnung der subjektiven Erlösung genützt haben“ (158).

Das Buch von G. hat das Verdienst, daß es die Fragen geklärt und energisch auf die Schwierigkeiten hingewiesen hat.

A. Deneffe S. J.

Hanse, H., „Gott haben“ in der Antike und im frühchristentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 27). gr. 8^o (152 S.) Berlin 1939, Töpelmann. M 8.—

Gerade die Unbestimmtheit des Bezeichnungsverhältnisses, das sich mit der Formel „jemanden“ oder „etwas“ „haben“ ausdrücken läßt, bedingt natürlich eine ungemaine Vielfalt der Sinnerfüllung, in der die Formel, je nach der geistigen Umwelt, in der sie eingebettet ist, erscheint. Die Arbeit geht diesen Sinnschattierungen mit erfreulicher Einfühlung nach und zieht eine Menge verwandter Formeln, die zu dem gleichen Bedeutungsfeld gehören, mit in die Untersuchung hinein. So kommt sie sowohl in ihren sprachlichen Beobachtungen wie in den gedanklichen Reichtümern, die sie innerhalb des im Titel angegebenen recht weiten Rahmens aushebt, zu ganz erfreulichen, wenn auch nicht erschöpfenden Ergebnissen.

Diese werden auch dadurch nicht wesentlich gemindert, daß die Einfühlungsgabe des Verf. bei einzelnen religiösen Tatsachenbereichen, vor allem bei dem eucharistischen, innerhalb dessen ebenfalls die zu untersuchenden Formeln und Anklänge begegnen, versagt. Das bei dem vierten Evangelisten besonders klar ausgesagte Essen des Herrenleibes sieht er als „magisch-dinghaft“ an und lehnt es dementsprechend mehr oder minder offen ab, indem er religionsgeschichtliche Zusammenhänge argwöhnt (vgl. vor allem 137). Die bei aller Zurückhaltung noch immer zu starke Abhängigkeit des Verf. von A. Dieterichs Schema der „Formen einer Vereinigung mit der Gottheit“ mag hierauf von beträchtlichem Einfluß gewesen sein. H. sieht hier (zum Glück ausnahmsweise) nicht mit voller Klarheit, daß eine von solch unerhörten Annäherungen von Gott und Mensch erfüllte Religion wie die christliche in ihrer Heranziehung sprachlicher Formeln ganz allein darauf schaut, ob sie die gottgewirkten Tatsachen wiederzugeben geeignet sind. Wenn die christlichen Quellen für dingliche und sinnliche Tatsachen (wie es auch die des eucharistischen Sakramentes unter gewisser Rücksicht sind) entsprechende Formeln gebrauchten, so wird damit kein anderer „Kultrealismus“ bejaht (auch nicht als dunkel nachwirkender Hintergrund) als eben das von Gott gestiftete religiöse Faktum. Sämtliche Formeln, um die es sich in der Arbeit handelt, sind so allgemein, daß sie ganz außerhalb der religiösen Sphäre, im tagtäglichen Leben in unzähligen Verbindungen vorkommen. Von hier aus legten sie sich dem Christentum nahe; von hier aus waren sie auch vollverständlich, und es ist eine ganz und gar unwahrscheinliche Annahme, daß eine