

Offenbarungsgesetz feststellen zu müssen glaubt, wundert es eigentlich, daß er nicht mehr auf die Arbeit von Benoit in der RevBibl 1938 eingegangen ist. Sie hätte eine eingehendere Auseinandersetzung verdient.

Bl. betont mit Recht sehr das Unvermögen des sündigen Menschen, aus sich im Gesetz Gottes Willen zu tun. Es kommt das in folgendem Satz am besten zum Ausdruck: »Es ist ja nicht so, als ob der Mensch aus sich die Möglichkeit habe, das Gesetz zu erfüllen und so zur Gerechtigkeit zu gelangen, und daß er diese ihm gegebene Möglichkeit verscherze. Das war die Auffassung des Spätjudentums über das Verhältnis von Gesetz, Gerechtigkeit und Sünde. Paulus spricht dem Menschen diese Möglichkeit ab« (134). Daneben steht der andere Satz: Paulus hat die Gesetzesübertretung »trotz der von ihm stark herausgestellten Notwendigkeit als persönliche Schuld beurteilt, für die der Jude die volle Verantwortung zu tragen hat« (128 f.). Man möchte nun gern etwas hören über die Natur dieses Unvermögens oder dieser Notwendigkeit zur Sünde, in der sich der Mensch befindet. Eine Zurückführung derselben auf die Erbsünde erklärt ja auch nicht die bleibende persönliche Verantwortung.

Wir können dem Verf. zu dieser ersten großen Arbeit nur Glück wünschen. Ein sicheres, sorgfältig und ruhig abwägendes Urteil in der Exegese der Einzelstellen verbindet sich mit dem tiefen, umfassenden Blick für die eigentlich bewegenden Probleme.

K. Wennemer S. J.

v. Balthasar, H. U., *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes.* 8^o (VIII u. 373 S.) Freiburg 1941, Herder. M 7.20; geb. M 8.20.

Die vorliegende Studie will keine erschöpfende Monographie sein. Aber für alle noch ausstehenden Vorarbeiten und Lösungen ungeklärter Echtheitsprobleme wird das Werk eine entscheidende Grundlage bilden. Nicht nur deshalb, weil hier, oft nebenher, in Anmerkungen, wie spielend, chronologische und literarkritische Fragen behandelt werden — es genügt im allgemeinen auf den 3. Teil der Einführung und im besonderen auf Stellen wie S. 38 A. 57, S. 46 A. 67, S. 89 A. 9, S. 90 A. 10 oder S. 94 A. 27 hingewiesen zu haben.

Aber diese Probleme liegen, mit der Hauptabsicht des Werkes verglichen, am Rande. Die Intention des Verf. geht darauf hin, nach Freilegung der vier Grundthemen im Denken des Maximus das spekulative Weltbild des Bekenner zu umreißen und unter Betonung der alles durchziehenden und alles zusammenhaltenden Eigenart aufzubauen. Das Ergebnis ist zugleich eine Widerlegung eines weit verbreiteten Vorurteils, das Maximus einer nur kompilatorischen Begabung und des Mangels an Originalität beschuldigt. Das aber konnte nur dadurch erreicht werden, daß sich die Untersuchungen B.s im Gegensatz zu denen mancher anderer Forscher hauptsächlich auf jene Werke des Maximus stützen, die eben nicht Kompilationen sind, wie es ja übrigens auch schon vor B. J. Bach in der zwar kurzen, aber das Wesentliche vorzüglich zusammenfassenden Würdigung des Maximus in seiner Dogmengeschichte des MA (1. Teil 15—52) getan hat. Maximus ist Schöpfer. Maximus zeigt sogar Genialität; das Stichwort, das die Größe seiner Leistung kennzeichnet und zugleich einen Schlüssel zum Verständnis seines Systems an die Hand gibt, heißt nach B. »Synthese«.

Seine vier Grundthemen zeigen Maximus nach B. als neuplatonisch-christlichen Mystiker, als aristotelisch denkenden Philo-

sophen, als origenistisch beeinflussten Mönch und als Vorkämpfer orthodoxer Christologie. Seine Größe besteht in der Beherrschung dieser vier Einflußsphären und in seiner kritisch verbessernden Stellungnahme zu ihnen. Ihm ist jener Universalismus eigen, den die christliche Geistesgeschichte von Zeit zu Zeit wie einen Höhepunkt erreicht, spannungsgeladene Synthese, daher schon beginnende Ermattung und einsetzende Krise.

Dieser Zug zur Synthese kehrt in der Polarität der einzelnen Grundbegriffe wieder.

Die Ideenlehre des Maximus enthält eine Korrektur an der Emanationslehre des Ps.-Dionysius. Die Logoi werden auch auf den souveränen Willen Gottes zurückgeführt, der die Dinge als seine eigenen Willensprodukte erkennt und auf die Ausdehnung der seienden Dinge beschränkt. Damit ist auch jene häretische Anschauung des Origenismus getroffen, die den Unterschied zwischen Dasein und Idee aus einem Absinken des vorweltlich Identischen in das Nichtidentische, des ursprünglich Einigen in die tatsächlich existierende Zerstreung herleitet. Die freie Setzung des Schöpferwillens Gottes hat den Anfang der Teilung gemacht und das endliche Sein ins Dasein »geworfen«. Wo Ursprung, da Übergang der Potenz in den Akt, da Bewegung. Die Bewegung ist nach Maximus endlicher Natur. Er kennt nicht, wie Gregor von Nyssa, neben dieser endlichen, mit der Zeit zusammenfallenden noch eine zweite oder unendliche Bewegung. So distanziert er sich von Gregor von Nyssa, ist ihm aber doch verwandter als Augustinus, weil die Unruhe nach der ewigen Ruhe bei Maximus nicht eine Äußerung beginnender Passivität darstellt, sondern die wahre Positivität der Bewegung behält, als endliche Bewegung aber zum transzendenten Sein des unendlichen Ursprungs und Zieles offen bleibt.

Das Begriffspaar von Potenz und Akt, das den natürlichen Lauf der Schöpfung bestimmt, erhält eine neue Fassung bei der Erhebung des Geschöpfes in die Übernatur. Die einzigmögliche Haltung des Geschöpfes gegenüber dieser Vergöttlichung ist die Passivität, wengleich sich das Geschöpf zu dieser seiner konkreten Vollendung in einem verborgenen Eros emporreckt.

Diese transzendentalen Synthesen geben metaphysisch den Grund für das dem weltlichen Sein immanente Gleichgewicht seiner polaren Struktur. Werdend befindet es sich in ständiger Bewegung zwischen Besonderheit und Artwesen, die Arten wiederum ziehen sich zu allgemeinen Gattungen zusammen, bzw. die Gattungen zerdehnen sich in die verschiedenen Arten. Aber durch alles hindurch vermag sich das Ganze, das »keineswegs bloß eine gedankliche Abstraktion« ist, vielmehr »einen real ontischen Bestand« hat und in jedem Einzelwesen »gattungshaft angeschaut« wird (137), nicht ins Unendliche auszugießen.

Zur wahren Synthese kommt das Universale und Partikuläre erst im Denken, das eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt genannt wird. Der Gegenstand wird in seinem Ansichsein vernichtet und in das Für-sich-sein des Geistes einbezogen. Es ist ein Versuch, die Differenz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen oder die Distanz des unendlichen Gegensatzes zu überwinden, wobei es aber nicht zu einer ihn aufhebenden Einigung vollkommener Identität kommen kann. So bleibt dem Singulären sein Recht, das Subjekt wird gegenüber dem Objekt behauptet, die Gefahr neuplatonischer Überbetonung von Allgemein und Objekt wird bestanden. Auch der Stoff wird nicht dem Geist geopfert, keiner hat vor dem andern eine zeitliche Priorität, beide sind voneinander abhängig und aufeinander

angewiesen, so daß nicht nur der Stoff auf den Geist, sondern auch der Geist auf den Stoff hinweist.

Freilich erleidet dieses Gleichgewicht der makrokosmischen Synthesen in seinem mikrokosmischen Ebenbild, dem Menschen, eine tragische Störung. Durch die Erbsünde, als deren Ursache mit besonderer Betonung ein Willensakt hervorgehoben wird, ist aus der wesensgemäßen Abhängigkeit vom Leiblichen eine ungeordnete Anhänglichkeit geworden. Die Erlösung davon kann nur in der Aufwärtsbewegung vom Sinnlichen zum Geistigen und letztlich zur ekstatischen Einigung mit der reinen Geistigkeit Gottes geschehen. Hier bricht sich die origenistische Linie Bahn, wenn auch nicht vorbehaltlos, indem sogar der durch die Wollust tragisch gestörten geschlechtlichen Synthese, mag sie auch von erbsündlicher Belastung durchsetzt sein, noch eine positive Seite abgewonnen wird, nämlich die Bestimmung, einen Beitrag zur Einigung der Welt in Gott zu liefern. Immerhin gehört der Dualismus der Geschlechter, besonders in seiner konkreten Auswirkung, mehr dem Jetztstand als dem Urstand an, und eine Wiederherstellung des Urstandes konnte daher nur auf dem Wege über eine jungfräuliche Geburt erfolgen.

Damit ist bereits die nächste, die christologische Synthese berührt. Das Zentralgeheimnis des Weltbildes, so wie es Maximus aufbaut, ist der Gottmensch. Dahin geht das ganze Bemühen des Antimonotheten, die rechtgläubige Synthese von göttlicher und menschlicher Natur und Person in Christus rein zu erhalten. Ihr tieferes Verständnis erfordert die Klärung des einschlägigen Begriffsmaterials, so wie es bei Maximus vorliegt. Sie wird mit großem Scharfsinn und unter genauer Abwägung inhaltlicher Akzentverschiebungen und restlicher Dunkelheiten vorgenommen, wobei B. u. a. eine gewisse Unklarheit im Begriff der Hypostase feststellt, dessen Bedeutung zwischen »Existenz« und »Person« zu liegen scheint. Zur reflexen Umschreibung der hypostatischen Union zieht Maximus den schon vor ihm üblichen Vergleich mit der Verbindung von Leib und Seele im Menschen heran. Physisch ist das Ganze des Menschen nur Seele und Leib, die sich zu einer Einheit ergänzen, metaphysisch aber finden sich in ihm Einzelwesen und Artnatur zusammen. Der Mensch ist also eine doppelte Synthese, wenn sich auch in der Tatsächlichkeit das Sein der physischen und das Sein der metaphysischen Einheit nicht unterscheiden. In Christus ist eine solche doppelte Synthese nicht zulässig. In ihm ist wohl die physische Zusammensetzung von göttlicher und menschlicher Natur, aber keine metaphysische von Besonderheit und Artwesen. Trotzdem ist er ein Individuum, da seine beiden Naturen individualisierende Merkmale aufweisen und aus diesen individualisierten Teilen das Ganze der gottmenschlichen Hypostase gefügt ist. So kann dieselbe Hypostase, die vor der Einigung schon als einfache Hypostase des Logos existierte, nach der Einigung, obwohl unverändert, wahrhaft eine zusammengesetzte Hypostase genannt werden. In dem so entstandenen Ganzen verleiht nun, vom menschlichen Wesen wie real unterschieden, der Seinsakt der Existenz die einmalige Personalität. Die Existenz der Logosperson ist auch die Existenz der Menschennatur, und darum ist die Menschennatur keine Menschenperson. Die gleiche Hypostase ist jeder Natur immanent, und so ist Identität und Nichtidentität beider erreicht und gewahrt und ein Ineinander der göttlichen und menschlichen Natur zu höchster seinshafter Einheit bewirkt. Dasselbe gilt auch für ihr Wollen: der Natur nach sind in ihm zweierlei Wille und zweierlei Wollen, aber hypostatisch geeint.

Diese Synthese des Gottmenschen durchwaltet als Formprinzip auch die christliche Verwirklichung. Zwar macht sich hier mehr als sonst der origenistische Auftrieb aus dem Zustand der Vermischung in die Existenzweise eines von der weltlich-körperlichen Seite der Synthese befreiten, rein geistigen und mit dem göttlichen Geist geeinten Lebens der Beschauung geltend. Aber es bleibt das Grundgesetz der Indifferenz und damit ein Gleichgewicht über allen Gegensätzen. Das Denken behält auch im Beten eine gewisse Rückbindung an die Erfahrung. Die Synthese der drei subjektiven Fähigkeiten trägt dem Eigenwert der Sinnlichkeit und des diskursiven Erkennens gegenüber der intuitiven Schau Rechnung, wobei jedoch zugegeben wird, daß auf der Schau der unüberhörbare Nachdruck liegt. Reiner schon ist der Dreiklang in der Synthese von Naturgesetz, geschriebenem Gesetz und Gesetz der Gnade. Im Grunde genommen sind sie nur eine dreifache Selbstdarstellung des Logos in der Schöpfung, dessen dreifache Erscheinungsweise der Erkenntnis-kraft gleichsam die *media objectiva* für die Erkenntnis des Logos liefert. Die Antwort des erkennenden Subjekts ist der dreifache Kult der naturhaften Erkenntnis und Anerkenntnis, des kirchlichen Dienstes der sakramentalen Liturgie und der theologischen Verehrung im vollkommenen Gebet. Die umwandelnde Wirkung dieser Kulte erzeugt im Menschen die Synthese der drei Akte, der Übung, der Tugend im Handeln, der Betrachtung Gottes in der Welt und des Wissens in der Weisheit oder Liebe.

So reift in den einzelnen Subjekten als Gliedern allmählich die ganze Schöpfung in Christus der großen Endsynthese entgegen: der Einigung Gottes mit der Welt, der Einsenkung göttlicher Ewigkeit in die Zeit, um in ihr zeitaufhebende Gegenwart zu werden. Dieser Sabbatismus der Endruhe ist zwar auch noch origenistisch beeinflusst, aber insofern vom Origenismus verschieden, als bei Maximus Bewegung nicht wie bei Origenes aus der Sünde stammt, sondern etwas Naturhaftes bedeutet, also Origenes durch Ps.-Dionysius ergänzt wird und das Endziel der Ruhe ein übernatürliches Transzendieren der gesamten geschöpflichen Natur bedeutet (361).

Schon die Ausführlichkeit dieser Wiedergabe, die zum Teil mit den Worten des Verf. geboten worden ist, verrät die Meinung des Rezensenten von der Bedeutung dieses Werkes. Es ist literarhistorisch und spekulativ als eine überragende Leistung zu bezeichnen.

Dieses Gesamturteil wird auch nicht durch einzelne Bedenken geschmälert, die sich hier und da aufdrängen. Im allgemeinen wird man B. Recht geben, wenn er betont, daß Maximus der vertikal aufstrebenden und sich vom Weltlich-Sinnlichen abkehrenden Linie des Origenismus die Horizontale des ausgleichenden Synthetikers hinzugefügt habe, der Körperliches und Geistiges, Zeitliches und Ewiges bejaht. Doch dürfte in der Aszetik und Mystik des Maximus die weltflüchtige Tendenz stärker vorwiegen als es nach B.s Ausführungen scheint. Gewiß betont Maximus neben dem beschaulichen die Notwendigkeit des tätigen Lebens und spricht ihre wechselseitige Abhängigkeit aus. Aber es läßt sich doch nicht verkennen, daß er in der rein geistigen Schau das Ziel erblickt und alles andere als zu überwindendes Mittel, als Weg zum Gipfel der Mystik betrachtet, und zwar auch in den Werken, in denen er Eigenes bietet (vgl. z. B. PG 91, 1369 B; 1360 C; 90,329 C — 333 A usw.). Hier ist der Ausgleich wohl nicht gelungen, hier paßt das System des Maximus nicht in den Rahmen der »Synthese«, die Abhängigkeit von Origenes dürfte hier mächtiger gewesen sein als die Kraft zur Originalität. Auf diesem Gebiet bleibt das Urteil Viller's und die Charakteristik, die Maximus bei Viller-Rahner (Aszese und Mystik

der Väterzeit 240—244) zuteil wird, auch weiterhin zu Recht bestehen; insofern wird die Arbeit von Viller doch stets eine »nennenswerte Studie über Maximus« bleiben (vgl. B. 47 u. 3 A. 3). — Daß er in der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung »unzweifelhaft« dem Skotismus beigetreten sein würde (267), ist wohl zu viel behauptet, wie ja auch B. selbst diese Aussage auf der folgenden Seite zurücknehmen muß, da sich Maximus nur mit der tatsächlich existierenden Weltordnung befaßt. — Die Zuverlässigkeit seiner Interpretation gefährdet B. bisweilen dadurch, daß er bei Übersetzung und Erklärung Ausdrücke und Begriffe moderner Existenzphilosophie in die Werke des hl. Maximus zurückprojiziert, während Maximus selbst der Scholastik näher stand und deren Wegbereiter, ja sogar schon der erste Scholastiker genannt worden ist.

B.s stilistische Form hinterläßt manche Unklarheiten. So könnte in der Ausführung selber deutlicher hervorgehoben werden, welches die in der Kapitelüberschrift S. 336 angekündigten drei Akte der vierten geistlichen Synthese sein sollen. Bezüglich des Wesens der »naturgemäßen« Weltanschauung (vgl. 302 f.) ist nicht mit Bestimmtheit ersichtlich, ob sie auch prinzipiativ einer nur natürlichen Gotteserkenntnis aus der Schöpfung gleichkommt, die keiner Gnadenbeihilfe bedarf. Vermutlich setzt B. bei der allgemeinen Einstellung des Maximus als selbstverständlich voraus, daß sie eine Betätigung des übernatürlich erhobenen Menschen bedeutet.

Zur Arbeit des Verf. über die »Gnostischen Centurien« des Maximus vgl. unten S. 270.

J. Loosen S. J.

Kardinal Franz von Toledo-Band des Archivo Teológico Granadino (1941): Gómez Hellin, L., Toledo, Lector de Filosofía y Teología en el Colegio Romano (7—18); — Galdos, R., Méritos escriturísticos del Cardenal Francisco de Toledo S. J. (19—33); — de Aldama, J. A., Un códice de la Biblioteca Universitaria de Granada con autógrafos del Cardenal Toledo (35—41), — Segovia, A., Un tratado del Cardenal Toledo sobre la voluntad salvífica de Dios (43—68); — Bujanda, J., El „Peccatum ad mortem“ interpretado por el Cardenal Toledo (35—41); — Segovia, A., Un tratado del Cardenal Toledo ritual en 1 Cor. 2, 14—16, según el Cardenal Toledo (85—106); — Abellán, P. M., Nisi ob fornicationem - Una nota de Toledo sobre Mt 19,9 (107—111); — de Aldama, J. A., Un tratado desconocido de Toledo sobre Melquisedec (113—149); — Nicolán, M., Fragmento de un tratado del Cardenal Toledo sobre la humildad (151—169); — de Lamadrid, R. S., El tratado del Cardenal Toledo sobre la Canonización de los santos (171—210).

Franz Toledo († 1596) ist einer der ersten Theologen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrh., gleichbedeutend als Dogmatiker wie als Schriftklärer und Moralist. Er bildet ein wichtiges Bindeglied zwischen der älteren spanisch-italienischen theologischen Tradition und der Theologie des eben gegründeten Jesuitenordens. Wenn er weit weniger bekannt ist als spätere Lehrer, so dürfte der Grund darin liegen, daß er schon früh (1569), ganz in päpstliche Dienste gezogen, seiner Lehrtätigkeit und ausgedehnteren schriftstellerischen Arbeiten ent-