

starb, sind dort und damals auf Golgotha „alle Menschen“ gestorben, nicht erst als sie zu glauben begannen (2 Kor 5, 14) (271). Christus „ist unserer Rechtfertigung wegen auferweckt“ (Röm 4, 25) bedeute: Gott erklärte Christi Stellvertretung und die Kindschaft der Menschen für rechtmäßig vor Augenzeugen (287). Zwar sind wir mit Christus erweckt (Kol 2, 12; Eph 2, 5), aber nicht in einem gesetzlich regulierbaren Moment (294 f.), nicht schon und nicht erst in der Verleihung des Geistes; diese schafft nur das Zeugnis für die Auferstehung (301). Nur die Wasser-, nicht die Geisttaufe wird von Menschen vollbracht, kein Kultakt ist automatisch mit solchem Eingreifen Gottes identisch (25). Vielmehr ist die Kirche total abhängig vom direkten Wirken des Heiligen Geistes; die Sakramentsauffassung wäre gnostisch und jüdisch (309 f. 297. 280); ein „Sakrament“ muß jeder mit Zauber oder doch einem kanalisiertem Wunder verwechseln (215 f.). Paulus kennt nicht Datum oder Ritus der Geistmitteilung, er setzt diese einfach voraus (325 zu 1 Kor 12, 13); sie bewirkt auch nicht, sondern bestätigt nur, daß die Christen Christi Leib sind (352), ihm angehören (362 zu Gal 3, 27).

§ 13—17 behandelt die Taufe nach *Johannes*. „Wasser und Geist“ (3, 5) bedeute „lebendiges Wasser“: der Geist allein bewirkt die Wiedergeburt, Rettung geschieht nicht durch die Taufe, sondern die Hingabe des Sohnes (443—450). — Daß „Bad, Reinigen, Waschen“ (Eph 5, 26; Apg 22, 16; Hb 10, 22; Tit 3, 5) kaum in B.s Sinn erklärt werden können (§ 18), spürt er wohl selbst (462. 472). Aber auch 1 Pt 3, 19 ff. spricht doch nicht nur vom Gebet der Gemeinde (§ 19).

Ein eigener Abschnitt ist dem *Taufbefehl* (Mt 28, 19) gewidmet: Gott ist schon vor der Taufe Vater der Heiden, hat seinen Sohn und in ihm Juden und Heiden schon erwählt; die Taufe ist nur Werk der betenden Gemeinde (545—554).

Zur *Kritik* ließe sich wohl sagen: Wenn Röm 6, 5 ff. sich nur auf Christi stellvertretenden Tod bezieht, warum nennt Paulus das Kreuz nicht? Weil er die Taufe meint. Sie war für ihn und die ganze Urkirche das Zentrale, die entscheidende Wandlung im Leben, und zwar von Gott her, nicht nur „Gemeindegebet“, sondern die einmalige, unwiederholbare Wendung und Neuschöpfung. Bilderwechsel und -verbindung (Begräbnis-Tod, Röm 6, 3 ff.) ist bei Paulus nicht selten; mit unserer „Logik“ allein (265. 289) fassen wir nicht den Reichtum und die Tiefe seiner Erkenntnis (Eph 3, 8), noch weniger die Tiefe des göttlichen Heilsplans. „Zauber“ ist Aberglaube an Kräfte, die nicht da sind. B. meint: „Der Geist tritt seine Macht nicht an die Wasser- taufe ab“ (548). Aber wenn der ewige Gottessohn seine Herrlichkeit einbindet in die Knechtsgestalt eines Kindes und gehenkten Verbrechers und seine Offenbarung in menschliche Worte und Schrift, warum soll er seine Gnade nicht verbinden mit Zeichen und Wort, zu deren Spendung er seine Kirche, seine Braut, bevollmächtigt? Ohne Sakramente ist sie nicht mehr sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt (Eph 1, 22 f.), sondern nur noch ein Verein von Menschen; es gibt dann nicht mehr Apostel, Hirten und Lehrer mit Charismen als Organe des einen Leibes, sondern nur mehr Professoren und Verwaltungsbeamte; der Geist wirkt dann unmittelbar und unberechenbar in den einzelnen. Und wenn Johannes selig ist, daß er hören, schauen, betasten durfte (1 Jo 1, 1 f.; Lk 10, 23): die Kirche durch die Jahrhunderte ist keine Schule von Philosophen des 18. Jahrhunderts, sondern eine weltumspannende Familie von Gotteskindern, denen Gott zwar nicht Schauen, doch sichtbare Zeichen schenkt. Kirche und Sakramente sind Auswirkung der *incarnatio*, begrifflich schwierig, zu sichern nicht durch die Forschung, sondern nur durch die von Assmusen vermißte Instanz, die wie in Nicäa mit Christi Vollmacht und Geist entscheiden kann: die wahre „Tradition“, d. h. das kirchliche Lehramt. W. Koester S. J.

Müller, G., S. J., *Lexicon Athanasianum*. 4<sup>o</sup> (1664 Sp.) Berlin 1952, de Gruyter. DM 335.—.

Ein Athanasius-Lexikon hätte auf verschiedene Weise verwirklicht werden können. Schon eine Auswahl von wichtigen Worten und Begriffen aus der Sprache des Kirchenvaters — etwa analog zur Art des Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament v. G. Kittel — würde ein sehr brauchbares Instrument der Athanasius-Forschung bedeuten. Auch eine bloße Konkordanz würde sich lohnen, wie sie etwa L. Cooper für Boethius geschaffen hat (Cambridge/Mass. 1928). Verf. ging den schwierigsten, aber auch den für die Forschung am meisten versprechenden Weg der

genauen Aufnahme und Analyse des gesamten Wortbestandes jener Werke des hl. Athanasius, die unter seinem Namen in PG 25 und 26 enthalten sind. So ist ein einzigartiges, für alle patristische Forschung vorbildliches Werk geschaffen worden, das als solches eine Lebensarbeit darstellt und von einer seltenen Zähigkeit und Genauigkeit des Arbeitens zeugt.

Leider hatte Verf. keine sehr günstigen Arbeitsbedingungen. Die kritische Ausgabe der Athanasius-Werke begann erst dann zu erscheinen, als das Manuskript schon stark angewachsen war. Die 9 bisher erschienenen Faszikel der Ausgabe von H. G. Opitz konnten ebensowenig verwertet werden, wie überhaupt die Fertigstellung der Gesamtausgabe abgewartet werden konnte. Ein nachträgliches Einarbeiten von neuen Stellenangaben hätte eine Unsumme von Arbeit bedeutet. Ein weiterer Komplex von Schwierigkeiten für das Lexikon liegt auf dem Gebiet der Echtheitsfragen. Nach dem bis jetzt erreichten Stand der Forschung hätten mehrere ps.-athanasianische Werke beiseite gelassen werden können, so besonders die 4. Or. c. Arian., die beiden Bücher Contra Apollinarium und der Sermo maior de fide, wo überdies die neue Edition von E. Schwartz (Der sogenannte Sermo maior de fide: SbMünchAk 1924) und mehrere Studien R. P. Caseys mit der armenischen Übersetzung dieses Sermo zu berücksichtigen gewesen wären. (Näheres siehe bei B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1950, 232 f.) Andererseits ist auch bei Athanasius die Forschung eifrig bemüht, ihm bisher abgestrittenes oder unbekanntes Gut zuzueignen. Hierbei spielen koptische, syrische und armenische Texte eine große Rolle (Vgl. B. Altaner, Patrologie 234, nr. 17; L. Dossi, S. Ambrogio e S. Atanasio, Acme 4 [1951] 241—262). So wird jedenfalls, wenn einmal die Gesamtausgabe der Athanasius-Werke vorliegen wird, das Corpus Athanasianum zum Teil wesentlich anders aussehen, als es die vier Mignebände, von denen der Autor (mit Recht) nur die zwei ersten (mit den Hauptwerken) analysiert hat, enthalten.

Es ist auch kein Geheimnis, daß die unablässig arbeitende dogmengeschichtliche Forschung sich immer mehr an die wahre Gestalt der theologischen Ideen des hl. Athanasius heranarbeitet. Dabei ergibt sich manch neue Erkenntnis für einzelne Wortbedeutungen, die bei dem Kirchenvater in ihrem Inhalt oft nur dann festzulegen sind, wenn die Gesamtrichtung seines theologischen Denkens genauer bestimmt ist. Dabei macht seine Neigung zu einem schwankenden und oszillierenden Gebrauch von Worten keine geringe Schwierigkeit. Kein Wunder, wenn die Forschung oft zu ganz gegensätzlichen Deutungen der athanasianischen Gedankenwelt gekommen ist. Sie ist jedenfalls in stetem Fluß und längst nicht abgeschlossen. Dabei ist festzustellen, daß mitten in die Abfassung des LexAth an hinein ein größerer Umbruch auch der katholischen Auffassungen von der athanasianischen Theologie fällt.

Bei dieser Gesamtlage ist es selbstverständlich, daß dieses — wie übrigens jedes andere — Lexikon kritisch zu benutzen ist. Wenn man aber einmal anfängt, dieses Werk innerhalb der angegebenen Grenzen zu Rate zu ziehen, so wird man bald erstaunt sein, wie leicht und zuverlässig es den Reichtum der athanasianischen Sprache zu erschließen vermag. Jeder Athanasius-Forscher wird selbstverständlich bald da bald dort seine Nuancen hinzuzufügen wünschen. Darauf kommt es aber bei diesem Lexikon nicht an. Es bietet in sorgfältigster Aufgliederung eine Überfülle von Material, das jeder nach seiner Idee auszuwerten hat. Im Folgenden wird versucht, einige Beispiele solch einer Auswertung zu geben. Wir beschränken die Überprüfung auf einige zentrale Begriffe, die schon Gegenstand eingehenderer dogmengeschichtlicher Diskussion gewesen sind. Somit läßt sich ziemlich leicht ein Vergleich zwischen dem LexAth an und dem gegenwärtigen Stand der Forschung anstellen.

1. ἀγέν[υ]τος: Diesem Wort hat Athanasius selber eine kleine Bedeutungsstudie gewidmet, wie aus den im LexAth an angeführten Stellen sich ergibt: so in de Synodis 46 (PG 26, 776), womit Or. 1 c. Arian. 30 (ibid. 73) verglichen werden kann. Verschiedene Momente trugen dazu bei, dieses Wort zu einem besonderen textkritischen und dogmengeschichtlichen Problem zu machen. Wie auch Athanasius feststellt, ist dieses Wort aus der griechischen Philosophie in die kirchliche Sprache übernommen, und zwar in der Bedeutung „ungeworden“, was gleichbedeutend war mit „ewig“ und „unwandelbar“. Dabei ist wichtig, daß schon bei den Profanschriftstellern bei ein und derselben Bedeutung unbekümmert die doppelte Schreibweise gebraucht wurde (mit einem oder zwei  $\nu$ ; vgl. J. Lebreton, Histoire du dogme de la

Trinité II<sup>4</sup> [Paris 1928] 638—645). An dieser Bedeutung mit der wechselnden Schreibweise hielten auch die kirchlichen Schriftsteller vom 2. bis zum 4. Jahrhundert fest (bei Alexander von Alexandrien, dem Vorgänger des hl. Athanasius, ist eine Ausnahme festzustellen). Er gibt dem Wort ἀγέννητος schon die engere Bedeutung, die es später hat; vgl. L. Prestige, ἀγέν[ν]ητος u. γεν[ν]ητός and kindred words, in Eusebius and the early Arians: JournThStud 24 [1923] 486—496, 493). Die Arianer lenkten die Aufmerksamkeit auf dieses Wort, als sie aus dessen Bedeutung „unge-schaffen“ ein besonderes Argument für die Geschöpflichkeit des Logos machten, indem sie es dem Vater allein zuschrieben, während der Sohn als γεννητός = geschaffen bezeichnet werden sollte. Hier setzte Athanasius ein. Er selbst bevorzugte die Schreibung ἀγέννητος, machte aber keinen wesentlichen Unterschied in der Bedeutung der beiden Schreibweisen. Er plädierte aber für eine Vermeidung dieser Ausdrücke. Er weiß freilich auch, daß ἀγέν[ν]ητος die Bedeutung von „ungezeugt“ haben kann (siehe LexAthana ἀγέννητος unter III). Er achtet aber auch hier nicht auf die Schreibweise, wie L. Prestige betont. Erst Johannes Damascenus hat später eine je getrennte Semantik für die beiden Wortformen aufgestellt: ἀγέννητος sollte „ungeschaffen“ bedeuten, ἀγέννητος dagegen = „ungezeugt“ sein. Diese Unterscheidung wurde sowohl durch die Kopisten von Mss als auch durch spätere Editoren von Vätertexten (z. B. Montfaucon) in die vordamaszenische Zeit zurückprojiziert, indem die Texte nach dieser semantischen Regel korrigiert wurden. Dies führte zu großer Verwirrung, auch in den Werken Cyrills v. Alexandrien, des Ps.-Dionys und des Maximus Confessor.

Wenn wir nun das LexAthana betrachten, so findet sich dort ein sachlich-getreues Bild der Problematik und des Wortgebrauchs bei Athanasius. Verf. führt freilich beide Schreibweisen getrennt an, und zwar ἀγέννητος in der Bedeutung von non factus, und ἀγέννητος als non genitus. Er bemerkt zum ersten: ἀγέννητος in textibus saepe commutatur cum ἀγέννητος, und zum zweiten: in textu facile commiscitur ἀγέννητος et ἀγέννητος. Es wäre wohl besser gewesen, den Bedeutungsunterschied nicht so eindeutig den getrennten Schreibweisen zuzuordnen. Die Belege zeigen, daß sich diese Trennung nicht durchführen läßt (vgl. z. B. ἀγέννητος II, wo die arianische Terminologie mit non factus angeben wird). Verf. hat sich wohl unbewußt von der damaszenischen Semantik beeinflussen lassen. Jedoch kann er mit Recht Stellen zu ἀγέννητος in der Bedeutung von non genitus anmerken (III 2). Übrigens mag die textkritische Ausgabe der Athanasius-Werke ein anderes Bild für die Verteilung der beiden Schreibweisen ergeben. Jedoch zeigt eine Überprüfung der vom Verf. angeführten Stellen nach den bereits erschienenen Teilen der Berliner Ausgabe, daß die Belege des LexAthana stimmen.

2. εἰκὼν ist ein weiteres wichtiges Wort, wo es um Bedeutungsnuancen geht, die für ein Gesamtbild der athanasianischen Eikon-Lehre und Theologie überhaupt sehr wichtig sind. Ausgehend von einer neueren Untersuchung, kann man das Problem so formulieren: Bezeichnet Athanasius den Menschen (in seiner natürlich-übernatürlichen Vollkommenheit — und dies je getrennt für sich oder beides zusammengekommen) schon als εἰκὼν des Vaters, oder reserviert er diese Bezeichnung im strengen Sinn für den göttlichen Logos in seiner Beziehung zum Vater, um für das Verhältnis des Menschen zu Gott nur ein abgeschwächtes κατ' εἰκόνα = Sein zuzugeben? Der Verf. hat unter εἰκὼν II 3 folgende Angabe: homo eiusque perfectiones vocatur εἰκὼν θεοῦ. Demgegenüber arbeitet aber die neueste Untersuchung über die athanasianische εἰκὼν-Lehre heraus, daß der Kirchenvater nur ein κατ' εἰκόνα-Sein aussage und gefissentlich vermeide, den Menschen einfachhin als εἰκὼν θεοῦ zu bezeichnen (R. Bernard, L'image de Dieu d'après St. Athanase, Paris 1952; Näheres siehe Schol 28 [1953] 616 f.). Damit gewinnt Athanasius natürlich eine breitere Basis, um gegen die Arianer den Logos von den Geschöpfen abzuheben. Freilich muß Bernard a. a. O. 135 ff. eine Ausnahme zugeben, die das LexAthana auch genau vermerkt, nämlich unter εἰκὼν II 3 a die Stelle 15 II 312 B 15 und C 2. Dazu wäre noch Or. 2 c. Arian. 30 (PG 26, 209 B 1 = LexAthana ibid. unter 3 b) und Or. 3 c. Arian. 10 (PG 26, 344 A) zu nennen. Dagegen sind die im LexAthana vermerkten Stellen aus unechten Werken zu streichen. Wahrscheinlich haben aber diese Ausnahmen, zusammen mit den unechten Zitaten, den Verf. veranlaßt, seine oben gebrachte Sammelangabe zu machen, obwohl seine nachfolgenden Belege genau das Bild des Eikon-

Gebrauchs ergeben, wie es Bernard erarbeitet; dieser kann zudem nachweisen, daß die Ausnahmen wohl durchwegs durch den biblischen Sprachgebrauch oder andere Rücksichten bedingt sind. Auf diese Sachlage kann man auch aufmerksam werden, wenn man unter εἰκόν 5 liest: angeli non dicuntur εἰκόνες dei, sicut homines, wofür zitiert wird: De Incarn. 13 (PG 25, 120 B); or. 3. c. Arian. 10 (PG 26, 341 B). Die Tatsache, daß Athanasius sogar den Engeln das εἰκόν-Sein abspricht, weist besonders stark in die Richtung der These Bernards. Prüft man dazu die eben angeführten Belege nach, so ergibt sich, daß Athanasius in diesem Zusammenhang sogar ausdrücklich selbst heiligen Menschen dieses εἰκόν-Sein verweigert (ibid. 344 A) und nur das κατ' εἰκόνα-Sein aussagt (25, 120 B). Man darf sich hier also wohl den Belegen des Verf. anvertrauen, muß aber eine Nuancierung seiner Zusammenfassungen wünschen.

3. Eine ziemlich umfangreiche, mit allen Tiefen und Schwierigkeiten der athanasianischen Theologie geladene und beladene Wortgruppe ist zu untersuchen, um das Verhältnis von Natur und Übernatur in der Anthropologie des hl. Athanasius zu bestimmen, besonders für die Lehre vom Urstand. Nehmen wir einen seltenen, aber mehrfach von den Autoren unrichtig verstandenen Ausdruck τὴν ταυτότητα σώζων aus C. Gent. 2 (PG 25, 5 D). Wie dieser Begriff überhaupt mit der Urstandslehre zusammenhängt, kommt eigentlich erst recht im LexAthana (ταυτότης) zum Vorschein. Sein Bedeutungsinhalt wird nämlich in einer ersten Angabe bestimmt mit: perpetuitas status primitivi alicui inditi. Mit Recht hat Verf. den Begriff geschichtlich-dynamisch und nicht statisch verstanden. Es kommt nämlich darauf an, den terminus ad quem des im Begriff liegenden Vergleichs richtig zu bestimmen. Manche Autoren hatten die angeführte Stelle auf das Verhältnis des Menschen zu Gott gedeutet und darin die Mahnung gesehen, der Mensch solle seine „Identität“ (Cavallera) oder seine „Ähnlichkeit“ mit Gott bewahren. Die erste Deutung ist völlig unathanasianisch, die zweite ist eine Ausflucht. Verf. sieht richtig, daß es um die „Selbigkeit“ des ersten Menschen oder seines gottebenbildlichen Nous mit sich selbst geht. D. h. der Mensch solle seinen von Gott geschaffenen Urstand bewahren. M. trifft hier genau den Sinn, den auch Bernard (a. a. O. 46 f.) findet. Natürlich erwacht hier sofort die Frage, was Athanasius inhaltlich in diese „Selbigkeit“ hineinlege.

Sie stellt sich auch bei der Analyse des sehr reichhaltigen Artikels γίνομαι, den Verf. bis ins einzelste gegliedert hat. Bei I 2 oder III 2 (Sp. 230 u. 232) wäre eine Gelegenheit gewesen, auf die besondere Art des hl. Athanasius, den Menschen im Urstand zu betrachten, hinzuweisen. Das γίνομαι, ausgesagt vom ersterschaffenen Menschen, bedeutet bei Athanasius nämlich den Menschen im Gesamt seiner natürlich-übernatürlichen Gaben. Sachlich geht dies aus den in I 2 a-d angeführten Belegen auch eindeutig hervor. Doch wäre ein ausdrücklicher Hinweis darauf wertvoll, weil nur so das Gewicht des athanasianischen γίνομαι richtig herauskommt.

In diesem Zusammenhang ist auch der Unterschied zu beachten, den Athanasius zwischen κτίζειν und ποιεῖν in Hinsicht auf den Menschen macht. τὸ ἐκτίσσει bedeutet einfachhin die Tatsache der Schöpfung als solcher, τὸ ἐποίησε umfaßt die ganze natürliche und übernatürliche Ausstattung des Menschen (vgl. LexAthana Sp. 777 κτίσις I 1). Am meisten muß aber in diesem Zusammenhang der Begriff φύσις interessieren, weil es geschichtlich sehr bedeutsam ist, zu wissen, ob Athanasius darunter auch schon die Übernatur mitnennen kann. Das LexAthana zeigt denn auch, wie wichtig dieser Begriff für den Kirchenvater war und macht dessen Variationsbreite ersichtlich. Besonders interessant ist der Abschnitt 2 b (Sp. 1558): τὸ κατὰ φύσιν = condicio vel status naturae constitutus; quod proprium vel consentaneum est naturae; quod iubet natura. Ist es vielleicht möglich, aus den angeführten Stellen auch eine herauszufinden, die dieses κατὰ φύσιν vom Urstand als einer natürlich-übernatürlichen Einheit versteht, also so, daß unter φύσις auch die übernatürliche Ausstattung mit ausgesprochen wäre? Bernard ist (a. a. O. 64 f.) dieser Frage nachgegangen und glaubt eine auch im LexAthana erfaßte Stelle so deuten zu dürfen: Vita Antonii 14 (PG 26, 865 A). Dort wird Antonius als ein Mann bezeichnet: ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἐστάως und ὑπὸ λόγου κυβερνώμενος. Bernard erläutert dazu: „Il s'agira en fait de l'état primitif parfait, tel que Dieu l'avait réalisé, et comprenant évidemment le surnaturel.“ M. bringt diese Deutung nicht und versteht das κατὰ φύσιν ἐστάως (wie auch die lateinische Übersetzung bei Migne) einfachhin vom aequus naturae status, d. h. von der (fast in stoischer Weise gesehenen) mensch-

lichen Beherrschtheit des Antonius, und hat damit gewiß recht, wie der ganze Kontext der Stelle zeigt. Es ist nämlich zu beachten, daß gerade in der Vita Antonii manch hellenistische Anklänge vorhanden sind, wie H. Dörries bewiesen hat (Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: Göttinger Nachrichten, Phil.-hist. Kl. 14 [1949] 359—410). Bernard hat hier in das Wort *φύσις* zuviel hineingelegt.

So könnte man noch manches Beispiel dafür bringen, wie das LexAthan und die dogmengeschichtliche Forschung sich gegenseitig ergänzen können. Ein noch so reichhaltiges und genaues Lexikon wird nicht davon dispensieren, die einschlägigen Monographien über theologische Begriffe bei den einzelnen Vätern zu studieren. Wenn man aber zum Studium von Monographien über Athanasius das neue Lexikon hinzunimmt, wird man bald erfahren, wie sich aus dem gegenseitigen Vergleich eine außerordentliche Vertiefung und Bereicherung der Athanasius-Deutung erreichen läßt. Leider wird sich die Hoffnung kaum erfüllen, für andere Väter ein ähnlich gründliches und zuverlässiges Hilfsmittel zu haben. Jedenfalls werden die Athanasius-Forscher der Kirchenväter-Kommission der Berliner Akademie einen aufrichtigen Dank sagen, daß sie den Druck des Werkes ermöglicht hat, wie auch die vortreffliche drucktechnische Ausführung volle Anerkennung verdient.

A. Grillmeier S. J.

Marie et l'Église I (Études Mariales, 9; Bulletin de la Soc. franç. d'Études Mariales; Congrès de Sept-Fons, 1951). gr. 8° (160 S.) Paris (1953) Lethielleux. Fr 1000.—

Der 1. Teil der Vorträge der Marianischen Tagung der französischen Mariologischen Gesellschaft von 1951 bringt das grundlegende *historische* Material des behandelten Themas: Maria und die Kirche. Der 2. Bd. wird u. a. noch die Lehre der Hl. Schrift, die Entwicklung in der französischen Theologie des 17. Jahrhunderts und die Darstellung im Protestantismus enthalten; im übrigen ist er aber der systematischen Bearbeitung der gewonnenen dogmatischen Resultate gewidmet. So werden behandelt werden die Fragen des Verhältnisses Mariens als Mutter und Braut zur Kirche, ihre jungfräuliche Heiligkeit, ihre gnadenvolle innere Bereitung durch den Hl. Geist, ihre Erlösungsaufgabe und geistige Mutterschaft, insofern sie Beziehungen zur Kirche begründen. Wir werden später nach Erscheinen dieses 2. Teiles bei der Wichtigkeit der Frage eingehend darauf zurückkommen.

Im 1. Bd. gibt zunächst M. J. Nicolas O. P. eine mehr allgemeine Orientierung, die zugleich die Aufgabe der Tagung herausstellt. Es handelt sich darum, das Fundament einer echten Analogie zwischen Maria und der Kirche herauszustellen und dann als Folgerung daraus ihre hauptsächlichsten Attribute zu erarbeiten.

Die konkrete Untersuchung beginnt mit dem Beitrag von H. Holstein S. J., Marie et l'Église chez les Pères antenicéens (11—25). Hier hat A. Müller in seinem Buch: Ecclesia—Maria, Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg/Schw. 1951 (vgl. Schol 27 [1952] 622), zugleich mit H. Coathalem S. J. in seiner noch ungedruckten Dissertation der römischen Gregoriana: Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, bereits Vortarbeit geleistet. Irenäus, Justin und Tertullian sind in ihren Gedankengängen eng verbunden. Justin wird von seiner Zielsetzung der echten Jungfrauengeburt im Dialog mit Tryphon c. 100 n. 4—6 wie von selbst auf Eva hingewiesen, die auch Jungfrau war und in der Teufelsbotschaft im Gegensatz zur Engelercheinung bei Maria den Ungehorsam und den Tod statt des Glaubens und der Freude empfing. Es werden also zunächst Eva und Maria in den beiden Einzelszenen verglichen. Irenäus geht darüber hinaus. Die Rekapitulationsidee sieht neben dem beiderseitigen Fiat auch die moralische Disposition: der Ungehorsam Evas wird durch den Gehorsam Marias geheilt. So wird letztere „causa salutis“, da in Maria Eva wiederhergestellt ist. Auch von ihrem Mutterschoß heißt es: purus pure puram aperiens vulva, eam quae regenerat homines in Deum. Mit Recht hebt H. gegen Massuet (PG 7, 1074 n. 29) hervor, daß es sich im Zitat nicht nur um die Kirche handelt. Dagegen wird der gleiche Ausdruck in adv. haer. 4, 33, 4 (PG 7, 1074 B f.) auch auf die Kirche angewandt. So wird der Parallelismus Eva-Maria hin zu dem Maria-Ecclesia schon angedeutet, wenn auch noch nicht vollzogen. Tertullians Darlegung geht nun stark von der Kirche aus, wie Müller bereits gezeigt hat. Sie ist die Braut Christi droben