

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



wie hier auf Erden. So ist sie auch Jungfrau-Mutter von uns, und in ihr vollzieht sich die Rekapitulation. Von dort her gesehen, wird der Gehorsamsakt Mariens stärker juristisch herausgearbeitet: *Quod illa credendo deliquit, haec credendo deluit*. Aber dadurch wird doch der Parallelismus Neue Eva-Kirche deutlicher gesehen: *Et uti virgo esset regeneratio nostra, spiritualiter ab omnibus inquinamentis sanctificata per Christum, virginem et ipsum, etiam carnaliter, ut ex virginis carne* (De carne Christi 20; PL 2, 787 B). Im Gegensatz zu diesen ersten Andeutungen bietet die Alexandriner Schule noch weniger Material. Ein Text im *Paedagogus* des Clemens ist ekklesiologisch gefärbt; er bringt aber kleine Anspielungen auf Maria, deren Frucht der Herr ist, wie er auch Frucht der Kirche sei. Origenes liefert eine Exegese des *Ecce mater tua*: Um das *Johannesevangelium* zu verstehen, muß man irgendwie am Privileg des Johannes teilnehmen: *reposer mystiquement sur le Coeur de Jésus ou se voir confier Marie comme mère* (21).

A. Müller hat selbst die Darstellung der weiteren, nun deutlicheren, Entwicklung übernommen: *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles* (27—37). Es werden die Schriften der *Väter im Osten* bis Cyrill von Alex. und im Westen bis Augustinus einschließlich gezeichnet. Bei den Vätern findet M. Fortführung der Andeutungen der Alexandriner über die Kirche als Jungfrau, Braut und Mutter. So bei Athanasius und den drei Kappadoziern, von denen es aber über Maria heißt: *Marie fait presque défaut dans leurs écrits* (31). Epiphanius jedoch spricht von Maria als der neuen Eva, der Mutter der Lebenden und der Braut des zweiten Adam. In Syrien hat Ephraem direkt die Einheit von Maria-Kirche hervorgehoben: *Johanni . . . Mariam, Ecclesiam suam, dedit sicut Moyses Josue populum dederat* (29). In ähnlichem Parallelismus heißt es auch in der 1. Hälfte des 4. Jahrh. in den *Acta Archelai*: *nupsit Joseph virgo castissima et immaculata Ecclesia*. Aber M. betont sehr, daß das vereinzelt Zeugnisse sind, die jedoch immerhin den Charakter eines nicht gerade ungebräuchlichen Vergleiches trügen. Man wird dabei nicht vergessen dürfen, daß es sich hier vielleicht doch stark um typologisch-mystische Vergleiche handelt, die vereinzelt gewesen sein können. Als Ergebnis bucht M., daß die Verbindung Maria-Kirche am deutlichsten dort ist, wo alexandrinische Kirchentheologie mit dem stärker asiatischen mystischen Zug sich verband wie bei Ephraem. Nachher hat Cyrill von Alex. wohl am deutlichsten beides verknüpft: Maria, die Christus trägt, ist der Schatz der Gnade für die ganze Schöpfung und personifiziert so die Kirche (30 f.).

Die *lateinischen Väter* übernehmen im 4. und 5. Jahrh. die Gedanken des Irenäus, Hippolyts und Tertullians. Nach Hilarius ist das Fleisch Christi bereits die ganze Kirche und umgekehrt. Bei Zeno wird Taufe und Jungfrauengeburt in Parallele gestellt. Pазian führt das näher durch, indem er die Wirksamkeit des Hl. Geistes in beiden betont. Hieronymus aber begnügt sich stärker mit der Gegenüberstellung Kirche-Maria. Ganz anders Ambrosius. Grundlegend erscheint bei ihm die Identität von realem und mystischem Leib. Dadurch ist schon der Vergleich der Kirche mit Maria als Mutter und Braut gegeben: *Concepit nos virgo de Spiritu* (De s. virg. 6; PL 40, 399). Über die anderen lateinischen Väter hinaus wird, ähnlich wie bei Origenes, auch die Kreuzszene neben der von Nazareth herangezogen: *Dicat et Ecclesiae: Ecce filius tuus* (In Luc 7, 5). Grundlegend für alles ist wie bei Irenäus Marias Mutterschaft des Herrn. Wie von Maria, so heißt es darum auch von der Kirche: *Solus sanctae Ecclesiae virginis ad generandos populos Dei immaculatae fecunditatis aperuit genitale secretum* (In Luc 2, 36 f.). Es war aber nicht nur die leibliche Geburt, sondern zugleich die geistige im Glauben vollzogene Empfängnis, die den Typus begründete. Daher heißt es: *Si secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus* (In Luc 2, 26 f.). Augustin ist über Ambrosius nicht hinausgekommen. Zwei Sichten hat er besonders hervorgehoben: 1. Die Kirche ist Braut und mystischer Leib Christi: *Christus totus caput et corpus* und 2. vor allem: Der *Leib* Christi ist eins mit der Kirche. Denn Kirche ist, weil Christus Mensch ist. Daraus ergibt sich von selbst die enge Verbindung der leiblichen Mutter mit der Kirche, wie sie sich etwa in De s. virg. 6 (PL 40, 399) zeigt: *Oportebat enim caput nostrum propter insigne miraculum secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine ecclesia secundum spiritum nascitura*.



In sehr nüchterner und ausgezeichneten Art ist die folgende liturgische Untersuchung von G. Frenaud O. S. B. gehalten: *Marie et l'Église d'après les Liturgies latines du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle* (39—58). Die *mozarabische Lehre* erscheint F. weniger reich als die Lehre bei Augustin oder Ambrosius. Ausdrücke wie ‚typus Ecclesiae‘ oder ‚Concepit nos virgo‘ sind ihr fremd. Auf der anderen Seite aber zeigen ihre Gebete Maria doch als die reparatrix humani generis (44), als die Vermittlerin unserer Gebete, als die Trägerin des Lobes der Kirche (Magnificet Te, Domine, redemptorem nostrum beatae Genitricis voce omnis conventus Ecclesiae: 44), als die Vollzieherin der Weihe der Völker (Qui per beatae Genitricis tuae ministerium consecras tibi multitudines populorum: 45), als die getreue Mutter aller (materno cunctos gremio solutos accipiens: 45) und als die gloriosa saeculi Dominatrix (ebd.). So wird die enge Verbindung mit der Kirche doch deutlich. Die *gallikanische Liturgie* gibt auch nur wenige Texte, die von ihr ausdrücklich sprechen. So heißt es in der Messe auf den Oktavtag der Geburt des Herrn, die fast allein die Texte dafür bringt: *Intra Ecclesiae uterum nos viventes (Christus) parturiat*. Man findet auch die Gegenüberstellung Eva-Maria mit dem früheren Ausdruck für Marias Erlösungsmittlung: *ista generando salvavit*, freilich ohne nähere Deutung. Die *ambrosianische Liturgie* bringt zwar das Lob auf die Mutterschaft wie auf die Jungfräulichkeit Mariens und auch die Antithese Eva-Maria. Sie weist ferner auf die Fürbittkraft hin. Aber: *On cherchait en vain, à l'époque que nous étudions, un parallélisme explicite avec l'Église* (48). Die *römische Liturgie* endlich ist reicher, wenn auch teilweise vielleicht später, da es schwer ist, die genauere Datierung der wenigen Stücke vor dem 10. Jahrh. festzustellen. Die frühen Messen bringen nur Andeutungen (51), ähnlich die frühen Offizien: *Notre conclusion doit donc, se maintenir dans de modestes limites. La liturgie romaine antérieure au XII<sup>e</sup> siècle ne fournit au problème particulier des rapports entre Marie et l'Église qu'une contribution doctrinale très réduite* (58). Es scheint F., daß die systematische Lehre der Theologen hier der Liturgie vorausgegangen ist.

Das beweist tatsächlich die gründliche Fachuntersuchung von H. Barré C. S. Sp.: *Marie et l'Église du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand*, die fast zwei Drittel des Buches einnimmt (59—143). B. geht nicht zeitlich, sondern systematisch voran, so daß wir einen Überblick über die Lehre der behandelten Gesamtjahrhunderte erhalten, während die Entwicklungslinie zurücktritt. Maria als Typus der Kirche wird in den drei Unterteilen dargestellt: *Sponsa, mater, virgo*. Entsprechend der Hl. Schrift (Cant 2; 1 Kor 11, 2; Eph 5, 22 f.) ist der Titel der *Sponsa Christi* zunächst für die Kirche verwandt, aber seit dem 7. Jahrh. — bei den Griechen etwas früher — auch für Maria. Dabei sind bestimmte Einschränkungen kennzeichnend für eine gewisse Zurückhaltung dieser Übertragung. Maria ist mehr Braut des Vaters (z. B. Rupert von Deutz) als Braut Christi. Das ist stärker die Kirche. Für den Sohn ist Maria mehr die Mutter. So ist die Formulierung Alberts des Gr. vorbereitet, die den Grund der Brautschaft als geistiger umschreibt: *Dicitur (Maria) sponsa propter inaestimabilem charitatem, qua reciproce se diligunt Mater et Filius* (68). Daraus ergibt sich der Grund der Brautbeziehung Kirche-Maria in der gemeinsamen bräutlichen Liebe zum Herrn. Beide sind die eine geliebte Braut Christi (Hugo von St. Viktor). Eine andere Einschränkung der Brautschaft Mariens zum Herrn liegt darin, daß das gegenseitige Schenken nicht ganz gleich von beiden Seiten ist, da Maria alles von Jesus erhalten hat. Da das aber auch bei der Kirche der Fall ist und auch bei jeder anderen Seele, kommt es zur Erkenntnis einer weiteren Beziehung Kirche-Maria, wie sie etwa in den *Distinctiones monasticae* ausgedrückt ist: *Filia Dei allegorice dicitur Ecclesia, antonomastice Maria, tropologice quaelibet anima* (69).

Die *Mutterschaft* bringt typologisch drei Beziehungen Marias zur Kirche zur Geltung. Die Kirche ist auch Mutter wie Maria. Denn sie gebiert die Glieder Christi und so den mystischen Leib: *Semper Ecclesia Christum parit*, so sagt bereits Beda (74). *Unus enim totus ac solus Christus, caput et corpus* (Isaac von Stella: 75). Damit ist das Wort des Ambrosius aufgenommen und vertieft. Aber auch von Marias Mutterschaft aus gesehen vollendet sich der Typus: Sie ist wie Mutter Christi so auch unsere Mutter (*mater nostra*) und damit der Kirche. Das augustinische Wort von Maria als der *mater membrorum Christi* (77) ist ausdrücklich in Beziehung zur



Kirche gestellt. So etwa im Apokalypsekommentar des Berengaudus: Possumus per mulierem in hoc loco et beatam Mariam intelligere eo quod ipsa mater sit Ecclesiae (78).

Endlich legt auch der beiderseitige *Virgobegriff* im Anschluß an Mt 1, 23 und Lk 1, 27 bzw. 1 Kor 11, 2 typologische Beziehungen nahe. Bemerkenswert ist dabei, daß sich immer die Doppelbeziehung sponsa et mater oder virgo et mater zusammensuchen. Also erst im Wunder des Gemeinsamen von Jungfrauschaft oder Brautschaft und Mutterschaft liegt die Bedeutung und damit auch der Grund dieser neuen Beziehung Maria-Kirche. Die Virginitas der Kirche besteht vor allem in ihrer unverletzten Glaubenstreue: Virgo enim Maria facta est Ecclesia vel quaelibet anima fidelis, quae incorruptione voluntatis casta et sinceritate fidei virgo est. So der Lombarde (83). Durch diesen Glauben hat sie ja auch ihre foecunditas und maternitas.

Das 2. große Kapitel der Abhandlung von B. ist überschrieben: *Place et rôle de Marie dans l'Église*. Wieder wird in drei Teilen das Fortschreiten der Väteridee dargetan. Maria nimmt zunächst den *ersten Platz* in der Kirche an. Grundlage ist Augustins Wort: Maria portio est Ecclesiae, excellens membrum (88). Nihil est aequale Mariae, nihil nisi Deus maius Maria. So definiert Anselm von Canterbury (89). Gegründet ist diese Stellung in der Größe der Gnade und in ihrer Mutterschaft. De ventre matris (venit Christus) in gremium Ecclesiae. So hebt Nikolaus von Clairvaux den letzten Grund hervor. Ja, es gab eine Zeit, in der Maria nicht nur das hervorragendste, sondern auch das einzige Glied der Kirche war. Damals als sie den Herrn empfing und — nach späterer Erweiterung — auch unter dem Kreuz, als sie allein den Glauben behielt. — Ihr 2. Platz ist *zwischen Kirche und Christus*. Sie ist nach Gottschalk proxima Deo sicut et Filio (94); sie ist aber auch die mediatrix nostra (96 ff.) So ist sie im Anschluß an Cant. 4, 4 der „Hals“ des mystischen Leibes: Collum inter corpus et caput medium est (Odo von Cambrai: 98). Endlich 3. *verbindet* sie Christus und die Kirche. Das tat sie im Jawort und in der Geburt des Herrn, im Beispiel, im Unterricht der Apostel. Das tut sie noch heute in ihrer Fürbittkraft: quasi officium suum est pro peccatoribus exorare (Nikolaus Biard: 110).

Unzweifelhaft liegt hier eine tiefe Schau Mariens und zugleich der Kirche als mystischem Leib Christi vor — Gedanken, die wirklich verdienen als Zeugen früher christlicher Marien- und Kirchenliebe und als Ergebnisse vertieften Eindringens in das Offenbarungsgut gefördert und ausgebaut zu werden. B. hat Recht, wenn er am Schluß dazu durch den Hinweis auffordert, daß es sich nicht um eine historische Erhebung von Resultaten mittelalterlichen Denkens handelt, sondern um eine „base solide et des suggestions pour études ultérieures“ (124). Er hat dabei keineswegs übersehen, daß diese Gedanken erst Grundlagen sind, ja daß manche Seite in ihnen noch wenig ausgebaut, vielmehr nur angedeutet ist. Er weist dafür z. B. auf das Zurücktreten der Gedankenreihen hin, die in der Verkündigungs- oder Kalvariaszenen Maria als Stellvertreterin der Kirche noch deutlicher sehen könnten. Noch mehr tritt die Mediatrix als Zeuge des Typus zurück. Auch ist die Auswirkung Maria-Kirche als Ausspenderin der Gnade noch nicht sehr berücksichtigt. Gewiß sind Gegenüberstellungen bereits vollzogen, aber noch wenig begründet. Hier wird also der Forschung die Aufgabe gestellt sein, festzustellen, inwieweit der Typusgedanke Offenbarungsgedanke ist. — Eine weitere sehr wichtige Einschränkung liegt darin, daß der Parallelismus auch in dieser Zeit stärker erst Eigentum einzelner Theologen ist. Es kehren bei B. immer die gleichen Namen wieder, wie er selbst bemerkt (125): vor allem Ambrosius Autpertus, Paschasius Radbertus, Rupert von Deutz, Isaac von Stelle, Serlo, Gottfried von St. Viktor. Das ist bei einer so eingehenden Untersuchung, wie sie B. bietet, ein ganz bemerkenswertes Ergebnis. Der Ausdruck Mater Ecclesiae findet sich nur zweimal, und bestimmte Ideen fand B. nur bei Gottfried von St. Viktor, so daß sie nicht verallgemeinert werden können. Selbst die „Préfiguration“ ist nur selten bezeugt. So schließt B. mit Recht — wenigstens für die behandelte Zeit des Mittelalters: Non seulement l'idée que Marie est le prototype de l'Église ne constitue pas le thème central de la mariologie médiévale, mais il faut ajouter, pour rester fidèle à l'histoire, que l'étude des rapports entre Marie et l'Église n'est pas encore, à cette époque, une préoccupation majeure (125). Und doch liegen hier Grundideen vor, die für die kommende mariologische wie



ekklesiologische Forschung von ausschlaggebender Bedeutung sind. Denn sie sind Zeugen echter Arbeit an der Offenbarung und somit Grundlagen eines wirklichen Marien- und Kirchenbildes.

H. Weisweiler S. J.

Jugie, M., A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale* (Bibl. Immaculatae Conceptionis, 3) gr. 8° (489 S.) Romae 1952, Officium Libri Catholici.

Das vorliegende Werk von M. Jugie ist die reife Frucht einer ganzen Lebensarbeit im Dienste der Geschichte des kirchlichen und besonders des marianischen Dogmas. Schon vor dem ersten Weltkrieg hatte Verf. am Byzantinischen Institut seines Ordens in Khadi-Köi (Chalcedon) den Grund für die nun vollendete Publikation gelegt. 1922 veröffentlichte er aus dem gesammelten Material den umfangreichen, aber bisher wenig beachteten Artikel „Immaculée Conception dans l'Église grecque après le concile d'Éphèse et dans les Églises nestoriennes et monophysites“ (DictThCath VII, 893—979), sowie eine Anzahl von Einzelstudien in den *Échos d'Orient* und anderen Zeitschriften. Bedeutsam für die weitere Entwicklung des Werkes wurden vor allem die Editionen zahlreicher marianischer Dokumente, besonders von Festhomilien, von denen Verf. etwa 20 in der *Patrologia Orientalis* (ed. Graffin-Nau) t. XVI u. XIX publizierte. Somit war er wie sonst kaum jemand dafür vorbereitet, eine Gesamtdarstellung der Entwicklung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis in der orientalischen Überlieferung zu geben.

Der 1. Teil umfaßt die Lehre von der Immaculata Conceptio in der Hl. Schrift (41—54) und der orientalischen Überlieferung bis zum 8. Jahrhundert (55—160). Die bibeltheologische Darstellung will nur einige Gesichtspunkte in den Vordergrund rücken, die Verf. etwa noch gegenüber den Ausführungen von P. Bonnetain im *Dict. de la Bible, Suppl.*, t. IV, col. 233—298 geltend machen möchte. Seine kurzen Darlegungen werden aber kaum befriedigen. Die Diskussion um die Assumpta hat für die biblische Mariologie schon tiefere Erkenntnisse zutage gefördert, als hier geboten werden. Im 2. Teil folgt die Darstellung der byzantinischen Tradition vom 9. bis zum 15. Jahrhundert (161—307). Der 3. Teil gilt der Überlieferung der griechisch-russischen Kirche vom 16. Jahrhundert bis heute (309—471). Der Hauptwert des Werkes liegt in den vorzüglichen Ausführungen über die byzantinische und griechisch-russische Tradition. Hier überholt Verf. alle bisherigen Darstellungen (zu letzteren vgl. J. Duhr, *L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception: NouvRevTh* 73 [1951] 1013—1032, wo S. 1023 auch über die dogmengeschichtlichen Grundprinzipien M. Jugies gesprochen wird). Eine vollständige Auswertung des edierten und weitgehende Heranziehung unedierten Materials ergibt hier ein genau differenziertes Bild der östlichen Tradition über die Immaculata Conceptio. Damit erbringt Verf. den eindeutigen Beweis, daß die orientalische Kirche mit der Leugnung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Widerspruch zu ihrer eigenen Tradition steht. Besonders aufschlußreich sind unter dieser Rücksicht die Abschnitte über Photius 164 ff.), Gregorius Palamas (225 ff.), Nikolaus Cabasilas (246 ff.), Georg Scholarios (301 ff.). Es bedeutet viel, wenn Verf. feststellt, daß sich die orientalische Kirche sogar ein großes Verdienst um die Entwicklung des Immaculata-Dogmas erworben habe (476).

Wenn der Verf. aus guten Gründen den Hauptakzent des Werkes auf den 2. und 3. Teil legt, so wäre für den 1. Abschnitt über die patristische Theologie noch manches Ergebnis aus der neuesten Diskussion um die Assumpta-Frage zu verwerten gewesen. Er hat hierin sein schon 1947 abgeschlossenes Manuskript nicht auf den Stand der Forschung gebracht. Nach wie vor hält er daran fest, daß Timotheus v. Jerusalem, Verfasser von PG 86, 237—252, Zeitgenosse des hl. Epiphanius ist (74), obwohl sich starker Widerspruch dagegen erhoben hat (vgl. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1950, 130). Die Darstellung der griechischen Erbsünde-Lehre (25—38) hat das bisher vielleicht interessanteste Dokument dazu, nämlich die *Homilia de Passione* (Ps.-) Melitos, ed. C. Bonner (London-Philadelphia 1940) nr. 48—56, nicht verwertet. U. E. ist die theologische Besonderheit der griechischen Auffassung von der Erbsünde nicht differenziert genug dargestellt. Die eben erwähnte Homilie wäre ein guter Ausgangspunkt für eine genauere Analyse. Vgl. die Studie des Ref. „Das Erbe der Söhne Adams“ in der *Homilia de Passione Melitos: Schol* 20—24 (1949) 481—502. — Man