

AT und NT zugrunde gelegt hat. Unter den 37 Mitarbeitern finden sich außer dem Herausgeber Namen wie P. Bonnard, O. Cullmann, J. Héring, Ch. Masson, Ph. H. Menoud u. a. Da man nicht nur mit protestantischen Lesern rechnet, sondern unter anderen auch an Katholiken denkt, und zwar, wie eigens betont wird, ohne jeden Hintergedanken von Proselytenmacherei, hat man sich bemüht, alle Einseitigkeiten möglichst zu vermeiden. Dies Bemühen ist sicher anzuerkennen, aber dabei konnte es doch nicht ausbleiben, daß die persönliche protestantische Auffassung der Mitarbeiter sich in der theologischen Deutung immer wieder geltend macht. So wird das Brotbrechen und die Darreichung des Kelches beim Abendmahl *nur* als eine *Deutung* des Kreuzesopfers aufgefaßt (13). Mt 16, 18 ff. wird mit O. Cullmann zwar richtig von Petrus persönlich als dem Fundament der Kirche verstanden (83), aber es wird nicht die Folgerung einer hierarchischen Ordnung der Kirche daraus gezogen. Einerseits wird gesagt, daß sowohl die Synoptiker wie auch Johannes und Paulus die Gegenwart Christi im Sakrament ganz realistisch auffassen, aber dann wird gleich hinzugefügt, man dürfe dem Worte „ist“ nicht die Bedeutung von „identisch sein“ beilegen. Es könne sich hier ebensowenig um eine Identität handeln, wie wenn Jesus Joh 10, 7 von sich sagt: „Ich bin die Tür.“ Brot und Wein seien weder identisch mit dem Leibe und Blute Christi, noch seien sie nur Symbole oder gar Zeichen des Leibes und Blutes, sondern sie seien durch die Kraft des Heiligen Geistes Teilnahme am Leibe und Blute Christi, d. h. Mittel, durch die im Gläubigen und in der Kirche die im Tode, in der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi erfüllte Heilsgeschichte verwirklicht wird (97). Die Verfasser haben vom protestantischen Standpunkt aus eine Art volkstümlicher biblischer Theologie in alphabetischer Ordnung geschaffen, wie der Herausgeber das Werk selbst bezeichnet.

B. Brinkmann S. J.

De Voogt, P., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317)*. gr. 8° (495 S.) Bruges 1954, Desclée de Brouwer. Fr. belg. 250.—

Es ist ohne Zweifel zu begrüßen, daß jetzt der belgische Benediktiner V. die zwölf ersten Quästionen der Summa des Karmeliten Gerhard von Bologna (Gerardus Bononiensis) der Öffentlichkeit zugänglich macht. Denn nur durch neue Editionen wird ein Überblick über die Ansichten ermöglicht, die gerade in der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre zu Beginn der Spätscholastik stark auseinander gingen.

Wir möchten also auf die Textedition den größten Wert legen, obschon sie in dem Werk des Verf. bloß als Anhang erscheint (269—483). Ihr liegen die beiden Handschriften Oxford Merton 149 und Vatikan cod. lat. Borghese 27 zugrunde; es scheinen die einzigen uns erhaltenen zu sein, weil Stegmüller und Xiberta auch keine anderen angeben. Aus dem Vergleich der beiden Handschriften ist nach einwandfreien kritischen Prinzipien der relativ beste Text hergestellt, während die hiervon abweichende Lesart in den Apparat verwiesen wird. Bei der Feststellung der Zitate hat sich V. auf die direkten (ausnahmslos Schrift, Väter und Philosophen) beschränkt und die Bestimmung der zahlreichen Anspielungen auf die Meinungen der zeitgenössischen Scholastiker, die Gerhard nur mit „aliqui“ einführt, dem Leser oder Bearbeiter überlassen. Man könnte das Prinzip bedauern, andererseits geht es aber auch Willkürlichkeiten und Fehlern aus dem Wege.

Nicht so günstig vermögen wir über die vorausgehende Darstellung zu urteilen. Es sind die in 9 Kapitel gegliederten Ausführungen (Die Frage nach den Quellen im 14. Jahrhundert, Die Methodenlehre des Gerhard von Bologna, Die thomistische Tradition im 14. Jahrhundert, Ägidius von Rom und seine Schüler, Die scotistische Tradition im 14. Jahrhundert, Vereinzelte Zeugnisse, Die „doctrina communis“ über die Quellen gegen Mitte des 14. Jahrhunderts, Die Quellen der Lehre gegen Ende des 14. Jahrhunderts, Dasselbe im Anfang des 15. Jahrhunderts), denen noch ein 10. Kapitel mit Ergebnissen beigelegt ist. Unsere Ausstellungen beziehen sich sowohl auf die Auswahl der Texte und ihre Gruppierung als auch auf den aus ihnen erarbeiteten Gedankeninhalt.

Was das erstere angeht, darf man es dem Verf. nicht verargen, daß er unvollständig geblieben ist. Aber einige Namen sind schwerlich zu missen, besonders aus der älteren Franziskanerschule und aus den Anfängen der Thomistenschule. Diese ist aus dem 14. Jahrhundert nur mit 4 Vertretern (Herväus Natalis, Durandus, Petrus de Palude, Johannes Baconthorp) angeführt, von denen aber nur 2 als Thomisten gelten können; denn Durandus ist alles andere als ein Thomist, und Johannes Baconthorp wird als ein Eklektiker bezeichnet, der in der theologischen Erkenntnislehre unter dem Einfluß Heinrichs von Gent steht. Freilich ist eine Klassifikation der Scholastiker immer eine schwierige Angelegenheit. Aber das 6. Kapitel mit den „témoignages isolés“ hätte noch manch einen der Fälle aufnehmen können, die in einer Schule nicht unterzubringen waren. Es besteht doch, um ein weiteres Beispiel anzuführen, ein ausgesprochener Gegensatz zwischen Ägidius von Rom und Gregor von Rimini; der eine ist, zumal in der Prinzipienlehre, entschiedener Thomist, der zweite mehr oder weniger dem Nominalismus verfallen, und trotzdem finden sie sich friedlich im vierten Kapitel „Gilles de Rome et ses disciples“ vereint. Petrus Aureoli endlich wird zur Scotistenschule gezählt und „disciple fidèle de Duns Scot“ genannt (114); es führen zwar von ihm Linien zu Scotus, aber schlechthin zur Scotistenschule gehört er sicher nicht. Wir müssen es auch bedauern, daß der Verf. die Quodlibeta vollständig außer acht gelassen hat, die ihm in der Ausgabe von J. Leclercq (*La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique: RechThAncMéd* 11 [1939] 351—374) zur Verfügung standen. Überhaupt hätte sicherlich eine häufigere und eingehendere Bezugnahme auf schon vorliegende Darstellungen große Vorteile gebracht; so vermissen wir nur ungern bei den Ausführungen zu Abälard einen Hinweis auf die ausgezeichnete Arbeit von J. Cottiaux (*La conception de la théologie chez Abélard: RevHistEccl* 28 [1932] 274—295, 533—551, 788—828), und die Methodenlehre bei Duns Scotus erscheint ohne jede Angabe von Literatur. Manches hätte doch daraus entnommen, anderes kritisiert oder weitergeführt werden können.

Noch ernstere Bedenken haben wir gegen die Darstellung der Ergebnisse. Es soll dem Verf. hier kein Vorwurf daraus gemacht werden, daß er alles unter der einen Rücksicht der Quelle für die christliche Lehre gesehen hat, obgleich der von ihm edierte Text viele andere Gesichtspunkte enthält und er sich so einige wertvolle Gedanken entgehen läßt (z. B. die Betonung der Lehrvorlage durch die Kirche ähnlich wie bei Scotus). Er hatte selbst das Recht, sein Thema zu wählen und durchzuführen. Es ist aber schade, daß Gerhard von Bologna mit seiner Auffassung von der Theologie auf diese Weise nicht recht zur Geltung kommt. Darüber hinaus leidet auch das eigentliche Ergebnis an einer gewissen Einseitigkeit. Wir vernehmen in der Zusammenfassung: „Fidèles à la tradition scolastique des XII^e et XIII^e siècles, les théologiens du XIV^e, sans exception, ont considéré l'Écriture comme la source de la doctrine chrétienne“ (254), was vorher für die Scholastik in der Mitte des 14. Jahrhunderts noch verstärkt ist: „Nous n'y trouvons jamais que l'indication d'une seule source originelle: la sainte Écriture“ (148). Allerdings fügt der Verf. zum Abschluß hinzu: „La scriptura sola me semble ainsi une notion abstraite et exclusive qui ne cadre pas avec l'ambiance de la pensée scolastique“ (255). Diesem letzteren Satze können wir nur zustimmen, nur scheint er uns nicht genügend aus den Texten selber erarbeitet zu sein. Schon bei ihrer Vorlage und Deutung hätte von vorneherein klarer darauf verwiesen werden müssen, daß die Scholastiker immer die Schrift in lebendige Verbindung mit der Kirche stellten und zudem wiederholt auch Wahrheiten außerhalb der Schrift als verbindlich anerkannten. Im großen und ganzen ist zwar das Material gut zusammengetragen. Nur hier und da fehlt eine aufschlußreiche Stelle oder wird nicht genug hervorgehoben; so könnte z. B. bei Anselm von Canterbury folgender Text hinzugefügt werden: „Non tantum suspicere cum certitudine debemus, quae in sacra Scriptura leguntur, sed etiam ea, quae ex his, nulla alia contradicente ratione, rationabili necessitate sequuntur“ (*De processione sancti Spiritus* 20, PL 158, 315); oder die Aussage Gerhards von Bologna hätte unterstrichen werden müssen: „Inconvenienter distinguitur de auctoritate ecclesie et scripture in hoc casu, quia una est et non diversa“ (357 f.). Wir vermissen ferner eine Erwähnung der bereits in der Frühcholastik vorliegenden Ansätze zu einer Theorie der Dogmenentwicklung (namentlich bei

Anselm von Havelberg). Der hauptsächlich Grund indes, warum V. kaum zu einem abgewogenen Urteil über die scholastische Lehre von der Bedeutung der Heiligen Schrift als theologischer Quelle gelangt, ist u. E. darin zu erblicken, daß er allzu eng auf die prinzipiellen Aussagen in der Einleitung eingestellt ist, sie zu wenig mit den im Verlauf der dogmatischen Erörterung auftretenden Erweiterungen verbindet und sie deswegen auch nicht hinreichend aus dem Geist einer wesentlich noch unvollendeten Theologie interpretiert. Ohne Zweifel stand für die Scholastik die Heilige Schrift im Mittelpunkt der Theologie, es muß ferner zugegeben werden, daß die Auffassung von einer selbständigen Tradition noch in den Anfängen steckte, aber alles das hätte in einer größeren Zusammenschau gesagt werden müssen.

Diese Ausstellungen schienen uns im Interesse einer objektiven Forschung notwendig zu sein. Es soll aber darüber nicht vergessen werden, wie sich der Verf. durch die Herausgabe der Summa des Gerhard von Bologna verdient gemacht hat. Dankbar sei noch erwähnt: an einzelnen Stellen seines Werkes sind noch andere unedierte oder schwer zugängliche Texte veröffentlicht, so eine quaestio aus dem Sentenzenkommentar des im Anfang des 15. Jahrhunderts lebenden Karmeliten Arnold von Sehnsen (250—253).

J. Beumer S. J.

Deussen, A., SS. CC., *Das Geheimnis der Liebe im Weltplan Gottes*. 8° (407 S.) Innsbruck 1954, Tyrolia-Verlag. 15.— DM.

Es bedeutet einen außerordentlichen Reiz, eine vielgestaltige Wirklichkeit von einem das Ganze gestaltenden Prinzip her aufzurollen. D. macht in diesem Buch den — im ganzen sehr wohl gelungenen — Versuch, die ganze natürliche und übernatürliche Schöpfung vom Prinzip der Polarität und der beide Pole jeweils zueinanderführenden Liebeskraft her zu deuten. In dieses Grundgesetz des göttlichen Weltplanes weiß er dann auch die Rolle Mariens als der bräutlichen Partnerin Christi einzuordnen. Es ist kein Zweifel, daß von da her das Mariengeheimnis seine eigentliche Begründung und die Marienverehrung ihre Kraft bekommt.

Ein kürzerer erster Teil erweist das Geheimnis der Liebe schon in der Schöpfung, wie sie kraft der Natur gebaut ist, als das eigentliche, alles gestaltende und beherrschende Geheimnis. Ausgehend von dem Erweis, daß die Schöpfung Symbol und Offenbarung Gottes ist, der sie aus Liebe sich gegenübergestellt hat, wird gezeigt, daß auch innerhalb der Schöpfung selbst diese Liebeskraft herrschen und die alles durchwaltende Polarität begründen muß. Hier wundert man sich eigentlich darüber, daß D. den Ansatz nicht noch eine Stufe tiefer nimmt. Ist die innergeschöpfliche Polarität letztlich nur darin begründet, daß der schaffende Gott die Schöpfung als Ganzes sich polar gegenübergestellt hat, oder ist nicht vielmehr auch dies ein Abbild jener Urpolarität, die Gottes Wesen selbst kennzeichnet: die Begegnung von Vater und Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes? Weil der schaffende Gott selbst liebende Polarität ist, waltet in seiner Schöpfung analog das gleiche Grundgesetz. Hätte D. da angesetzt, wäre vielleicht auch seine Zuordnung menschlicher Polarität zu den trinitarischen Personen, die wir in seinem zweiten Teil finden, ein wenig anders ausgefallen.

Der zweite Teil des Buches zeigt, wie dieses die ganze Schöpfung durchwaltende Grundgesetz in der Menschenwelt seine vollendete Verwirklichung hat. Ist ja der Mensch in besonderem Sinne Bild Gottes. Zunächst wird der (natürliche) Mensch in seiner Symbolik geschildert. Hier erscheint das Gegenüber des ersten Menschenpaares auch in einer Zuordnung zum Geheimnis der Trinität. Ob aber diese Zuordnung ganz geglückt ist? Der Mann wird dem innergöttlichen Logos zugeordnet, die Frau dem Heiligen Geist. Die Zweiheit Mann—Frau entspreche der innergöttlichen Zweiheit der Ausgänge. Hier aber liegt eine Fehlerquelle: Ist es richtig, die menschlichen Personen den innergöttlichen „Geschehnissen“ zuzuordnen, oder müßte man nicht annehmen, daß menschliche Personen den göttlichen Personen zugeordnet sind? Dann ergäbe sich eine sehr sinnvolle Begründung menschlicher Polarität im dreifaltigen Gott: Warum kann nicht der