

van Bavel, T. J., O.E.S.A., *Recherches sur la christologie de Saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin* (Paradosis, 10). gr. 8° (XIII u. 189 S.) Fribourg/Suisse 1954, Éditions Universitaires. 10.40 sfr.; 10.—DM.

Wie Wahl des Titels und Vorwort zeigen, stellt sich Verf. nur eine begrenzte Aufgabe. Der ganze Problemkreis der Christologie des hl. Augustinus würde eine bedeutend umfangreichere Studie erfordern und die Lehre vom innertrinitarischen Wort, die Soteriologie und die Lehre vom mystischen Leib, die Ekklesiologie mit einschließen. Eine solche Darstellung muß als Ziel der Forschung gelten, zu dessen Verwirklichung vorliegende Arbeit einen sachlichen und wertvollen Beitrag liefert. Zwar erfahren auch aus dem engeren Fragenkreis um das Wesen Christi bei Augustinus manche Punkte nur eine mehr oder minder einschlußweise Behandlung (wie die Lehre von der Kenosis oder der Mittlergedanke). Dennoch wird die Eigenart der augustiniischen Christuslehre in ihren wichtigsten Grundlinien sichtbar — dies häufig in Auseinandersetzung mit der einseitigen Untersuchung von O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk* (Tübingen-Leipzig 1901).

Im Aufbau der Studie ist die Chronologie des Schrifttums und die Entwicklung des Christusgedankens des großen Kirchenvaters berücksichtigt. Das 1. Kap. (5—12) behandelt die Jahre zwischen 386 und 391 und wägt das *Verhältnis von neuplatonischen und christlichen Elementen* ab. Die starke Zeichnung Christi als Lehrers der Wahrheit und das Zurücktreten oder Fehlen der Erlösungsidee in diesem Zeitabschnitt hat verschiedentlich auch bei katholischen Forschern den Vorwurf auf Neuplatonismus und Fehlen christlicher Grundbegriffe hervorgerufen. Verf. weist ihn nicht einfach von der Hand, bringt aber als besondere Gegeninstanzen den Hinweis auf den Einfluß des hl. Ambrosius, die Schriflesung und die Darstellung der Confessiones, und vor allem auf einzelne Augustinustexte selbst. Diese würden zeigen, daß der Hintergrund auch dieses Christusbildes des Magister Veritatis, der aus besonderem Grund stark hervortrete, durchaus christlich sei. Vor allem ist die Inkarnation von vornherein ein Mysterium (11) und das Christusbild im wesentlichen von der Tradition bestimmt (12). Das nächste Kap. (13—73) behandelt die „*Einheit von Gott und Mensch in Christus*“. Bemerkenswert ist der Nachweis, daß der präzise Ausdruck „*una persona*“ zu unterscheiden von der „*Idee*“ der Einheit in Christus) erst mit dem Jahre 411 auftaucht (20), und daß durch Augustinus erst definitiv die Terminologie Tertullians (Adv. Praxeam c. 27) in die lateinische Christologie einging (24). (Zur Literatur über persona [177] wäre zu nennen: M. Nédoncelle, *Prosopon et Persona dans l'antiquité classique*: RevScRel 22 [1948] 277—299). Zum terminus ἄνθρωπος κυριακός (16) darf bemerkt werden, daß er nicht notwendig antiochenischen oder gar des Adoptianismus verdächtigen Ursprungs sein muß, vielmehr im Gegenteil aus apollinaristischer Ideologie stammen kann, wenn er auch einer Verwendung in der gegenteiligen Ideologie fähig ist. Vgl. Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. A. Grillmeier — H. Bacht I (Würzburg 1951) 101 Anm. 10. Ebd. 107 A. 15 sind kurze Hinweise, wie man allenfalls die apollinaristische Lehre von der Homousie des Fleisches Christi mit der Gottheit zu verstehen hat, welche Verf. 49 erwähnt. Ähnlich hat auch der sog. Leib-Seele-Vergleich, den Verf. 30—32 in seiner augustiniischen Verwendung bespricht, manche Perspektiven, die erst aus seiner griechischen Geschichte sichtbar werden. Wie ferner auch die Idee der „*unio mediante anima*“ zeigt, ruft die augustiniische Christologie öfter nach einer stärkeren Konfrontierung mit der griechischen Entwicklung, selbst wenn nur wenige Möglichkeiten gegeben sind, eine literarische Abhängigkeit nachzuweisen (vgl. 180—183 unter Berufung auf die bekannten Studien von B. Altaner).

Die Arbeit gewinnt an Bedeutung mit dem 3. Kap. (74—101), in dem die Menschheit Christi als *Repräsentation der menschlichen Gesamtnatur* (inclusio humanitatis in natura humana Christi) dargestellt wird und deren gnadenmittlerische Stellung zur Sprache kommt (vgl. bes. 76 Anm. 3). Hier kann sich der typisch augustiniische Charakter des Christusbildes in besonderer Weise entfalten, wenn auch wiederum große Probleme mit der Frage nach der Herkunft (Platonismus — Christlich) und

der Interpretation (Realismus — Symbolismus in der Deutung des Christusgeschehens bei Augustinus) gegeben sind (82—85).

Das 4. Kap. (103—118) bespricht, ausgehend von einem wichtigen Text aus *Sermo* 341, 1, 1 (PL 39, 1493) die *Regeln der christologischen Sprechweise* bei Augustinus (Christus in seiner Gottnatur oder seiner Menschennatur, Christus für sich und Christus als Christus-Kirche). Verf. macht hier gute Beobachtungen, die zum Verständnis des augustiniischen Christusbildes viel beitragen können (bes. 108 ff.). Wiederum beschäftigt ihn die Frage des Realismus und Irrealismus (114—118) in der Christologie bei Augustinus und weist auf das entsprechende Problem in der Eucharistielehre hin (wo Verf. in der Lösung mit K. Adam einig geht: 117). Augustin unterscheidet nicht immer zwischen „geschichtlicher“ und „mystischer Person“ Christi, zwischen individuellem und totalem Christus. Dadurch gewinnen auch seine Aussagen über den geschichtlichen Christus das eigentümlich Schwebende, das dem Bilde des Christus totus bei ihm anhaftet. Augustinus verwendet diese Unterscheidung häufig nur, um Dinge dem Christus totus zuzueignen, welche er vom geschichtlichen Christus nicht aussagen will. Man darf aber eben darum solche Aussagen, die dem Christus totus gelten, nicht von vornherein mit „symbolischen“, „irrealen“ Christusprädikaten gleichsetzen. In diesem Zusammenhang taucht auch die Frage der typologischen Deutung des Alten Testaments auf (116 ff.), die in der griechischen Theologie eine so große Rolle spielt (wo also wiederum unter Umständen eine Bezugnahme auf die Griechen nützlich wäre. Vgl. unsere Rezension zu A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*).

Kap. 5 (119—145) zeichnet die *vita affectiva* Christi im Verständnis des hl. Augustinus. Nach einleitenden grundsätzlichen Bemerkungen, welche die augustiniische christologische Affektenlehre in ihrem Verhältnis zur Stoa und deren steigende Verchristlichung aufzeigt, wird das affektive Leben Christi im allgemeinen (Christi Macht über leibliche und psychische Zuständlichkeiten) und im besonderen entfaltet (Versuchung, Öbiergehen, Verlassenheit). Erneut stellt sich hier in der Frage des Leidens und seiner Zueignung die Unterscheidung des Christus in seiner individuellen Menschheit und des Christus totus ein. Wenn auch Augustinus immer den Blick auf den Christus totus hinwendet, um unsere Leiden als von ihm getragen darzustellen, so will das keineswegs sagen, „qu'il n'a pa souffert personnellement“ (145).

Das abschließende Kap. 6 (146—175) bespricht das in der Dogmengeschichte seit der viel umstrittenen Arbeit von E. Schulte (Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik, Paderbon 1914) immer wieder diskutierte Problem des *Wissens Christi*. Verf. setzt sich besonders mit der Studie von A. M. Dubarle, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin: EphThLov* 19 (1941) 5—25, auseinander. Dubarle glaubt die allgemein angenommene Ansicht, Augustin lehre das menschliche Allwissen Christi, verwerfen zu müssen. Er wollte das Wort der *ignorantia christologica* auf eine *ignorantia moralis* (als Hindernis, das Wahre und Gute zu erkennen) beschränken und nur diese *ignorantia* durch Augustin von Christus ausgeschlossen sein lassen. Das Gegenteil einer solchen *ignorantia* wäre nicht mehr erst ein allumfassendes, sondern auch schon ein in sich beschränktes Wissen. Verf. weist in vorsichtiger Beweisführung diese Deutung zurück. Hier kommt auch die berühmte Frage nach der *Visio Christi* zur Sprache (161—169), deren Annahme vor 391 für Augustin kein Problem dargestellt hätte, da er an die Möglichkeit einer Gottesschau auf Erden schon glaubte. Mit der Aufgabe dieser falschen Ansicht wurde jedoch auch die *Visio Christi* für Augustinus in Frage gestellt. Verf. sichtet die Texte, welche bisher zur Lösung der Frage bei Augustinus herangeholt worden waren (Enarr. in Ps. 155, 6. 10; *De div. quaest.* 83 q. 65; bes. dieser Text gilt allgemein als Beweis im positiven Sinn für Augustinus; dagegen A. Dubarle, der *ignorantia* wiederum im moralischen Sinn nimmt). B. selbst rückt einen neuen Text in das Blickfeld: *Ctr. Max.* II 9, 1 (PL 42, 763): „*Illud autem quod ait, 'Non quia Patrem vidit quisquam, nisi qui est a Deo, hic vidit Patrem'; ad homines refertur potest quod dictum est, 'quisquam'. Et quia ipse homo erat qui tunc loquebatur in carne, ita hoc dixit, ac si diceret, Non quia Patrem vidit quisquam hominum, nisi ego: sicut dictum est, Quis sapiens, et intelliget haec?*“ Wenn Verf. bei Augustin auch ein gewisses zeitweiliges Zögern in der Annahme der *Visio*

feststellt, so glaubt er endgültig doch das Urteil im positiven Sinn für Augustin fällen zu dürfen.

Die vorsichtige Art, mit der Verf. diese letzte Frage anpackt, zeichnet seine ganze Untersuchung aus. Er läßt manche Fragen offen, nicht weil es ihm an Mut zur Entscheidung oder an Übersicht über die Texte fehlt, sondern weil er sich ganz der Eigenart augustinischer Auffassung und Sprechweise anzupassen versteht und auch deren geschichtliche und persönliche Bedingtheit in Rechnung stellt.

A. Grillmeier S. J.

Garrigou-Lagrange, R., O.P., *Des Christen Weg zu Gott*. Deutsch von S. Soreth O.P. 2 Bände. 8° (1074 S.) München 1953 und 1955, Schnell und Steiner. 23.— DM und 24.80 DM.

Es ist sehr zu begrüßen, daß durch die Übersetzung von P. Swidbert Soreth O.P. das großangelegte Lehrbuch der aszetischen und mystischen Theologie von G.-L. einem weiteren Leserkreis in Deutschland zugänglich gemacht worden ist. Der Dominikanertheologe behandelt alle Fragen der aszetischen und mystischen Theologie mit der ihm eigenen wissenschaftlichen Klarheit und Schärfe, der aber auch die religiöse Wärme und Tiefe nicht fehlt. In glücklicher Weise geht der Verf. aus von den Quellen des innerlichen Lebens, dem Wirken Gottes in der Seele. All unser Bemühen ist ja nur ein Mit-Wirken mit der Gnade Gottes, die all unserm Tun vorausgeht und ihm den übernatürlichen Wert gibt. Es werden dann die Vorfagen behandelt über das Wesen der christlichen Vollkommenheit, die Verpflichtung zur Vollkommenheit und die drei Entwicklungsstufen, die drei Wege zur Vollkommenheit.

Das große Anliegen von G.-L. ist es, darzulegen, daß die eingegossene Beschauung die normale Weiterentwicklung des christlichen Gnadenlebens und zur Erlangung der Vollkommenheit schlechthin notwendig ist. Wer nicht dahin gelangt, gehört zur Klasse der „zurückgebliebenen Seelen“; er hat es an Hochherzigkeit beim Mitgehen mit der Gnade fehlen lassen (I 489 ff.). G.-L. führt zwei Ursachen an, die vor allem dem Fortschritt sich hemmend in den Weg stellen: die Vernachlässigung der kleinen Dinge im Dienste Gottes und die Verweigerung der von ihm geforderten Opfer. Dieses Versagen findet sich gar nicht so selten (I 490). Es ist nur folgerichtig, wenn der Verf. lehrt, alle „innerlichen Seelen“ (nach den weiteren Ausführungen soll das wohl heißen: alle, die im Stande der Gnade sind) seien in allgemeiner und entfernter Weise zur eingegossenen Beschauung berufen und dürften auch nach ihr verlangen und streben (II 819 ff.).

Wie vollzieht sich nun nach G.-L. der Aufstieg zur Beschauung? Der Verf. hält an dem althergebrachten Schema der drei Stufen oder Wege fest: Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg; aber er gibt ihnen eine andere Deutung, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt.

Die erste Stufe also ist der *Reinigungsweg* oder der Weg der Anfangenden. Seiner Darlegung ist der ganze 1. Bd. gewidmet. Es ist der Weg der Aszese im Gegensatz zu dem Weg der Mystik, der bereits mit der zweiten Stufe beginnt. Mit großer Gründlichkeit und Ausführlichkeit wird in diesem 1. Bd. gehandelt über alle wichtigen Fragen der aszetischen Theologie. Der Verf. folgt dabei treu der Lehre seines Meisters, des hl. Thomas von Aquin, die er durchdacht und erforscht hat. Die Fragenkomplexe, die in diesem ersten Teil behandelt werden, sind folgende: die Hindernisse der Vollkommenheit, die Entfernung dieser Hindernisse und die dazu bereitstehenden Gnadenkräfte.

Die zweite Stufe, der *Erleuchtungsweg* (II, 509—825), beginnt mit der zweiten Bekehrung; ihr folgt die passive Reinigung der Sinne. Damit betritt der Christ auf seinem Weg zu Gott schon den Boden der Mystik. Tatsächlich ist der Erleuchtungsweg nach G.-L. gekennzeichnet durch die Erhebung der Seele zu den ersten Graden der eingegossenen Beschauung: dem Gebet der (zunächst dürren, dann trostvollen) Ruhe und der einfachen Vereinigung. Wie vorher auf dem Gebiete der Aszetik, so werden auch hier im 2. Bd. alle Fragen der mystischen Theologie mit Eindringlichkeit und Gelehrsamkeit behandelt: die Kennzeichen des beginnenden mystischen Lebens, die Tugenden, die den „Fortgeschrittenen“ auszeichnen müssen,