

sondern als Wirklichkeit der neuen Welt, die durch das eschatologische Handeln Gottes in Jesus von Nazareth geschaffen ist. — A. N. Wilder, *Kerygma, Eschatology and Social Ethics* (509—536): Die Frage nach einer biblisch begründeten christlichen Sozialethik gehört heute zu den dringlichsten Aufgaben der Theologie. W. berichtet über die verschiedenen Tendenzen auf diesem Gebiet innerhalb des Protestantismus und befürwortet die Übertragung der mythologischen Sprache des NT, besonders der paulinischen Heilsverkündigung, in moderne Begriffe einer realistischen christlichen Soziologie.

Die Beiträge vermitteln insgesamt ein hervorragendes Bild von der Lebendigkeit exegetischen Schaffens am NT und weisen nachdrücklich auf die Aktualität hin, die dem eschatologischen Gedanken auch in unserer heutigen Welt gebührt.

Fr. J. Schierse S. J.

Buytaert, É. M., O. F. M., *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits. Tome I: La collection de Troyes; tome II: La collection de Sirmond* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 26/27). gr. 8<sup>o</sup> (LV u. 380; 331 S.) Louvain 1953 u. 1957. Spicileg. Sacr. Lov., Administration.

Seit fast einem Jahrzehnt (RevHistEcl 43 [1948] 5—89; L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse, 1949) ist der als Editor überaus rührige Verf. bemüht, eine wichtige Bischofs- und Theologengestalt des 4. Jahrhunderts ins Licht zu stellen: Eusebius v. Emesa, um 300 in Edessa geboren und kurz vor 359 gestorben. In seiner umfangreichen Studie von 1949 hatte er quellenmäßig der literarischen Hinterlassenschaft des Eusebius nachgespürt und zwar in der griechischen, lateinischen, syrischen und armenischen Literatur. Dort hat er die Liste der sicher echten, der zweifelhaften und der sicher unechten Werke erarbeitet (190—192). Damit war der Edition der Sermones des Eusebius, die in lateinischer Übersetzung erhalten sind, schon vorgearbeitet.

Im 1. vorliegenden Band dieser Reden wird Rechenschaft gegeben über die Mss, der Beweis für die Echtheit nochmals kurz wiederholt und die Methode der Edition umschrieben. Dann folgt die Textausgabe jener 17 Sermones aus dem cod.ms. Trecensis (Troyes) n. 523 (erstmal von Dom Wilmaert O.S.B. beachtet und schon zum Teil ediert, nämlich sermo V u. VI). Von diesen 17 Predigten wird nur n. 12 (de Moyses) (277—289) als zweifelhaft echt angesehen. Der cod. von Troyes ist für sermo V—XVII die einzige Quelle, für die übrigen ist er führend. Für die Textgestaltung war jedoch erschwerend, daß der ursprüngliche Text (Ende 12. Jahrh., Clairvaux = T<sub>1</sub>) nachher ein erstes Mal (T<sub>2</sub>) gut und ein zweites Mal (T<sub>3</sub>) schlecht revidiert worden ist, abgesehen von den Arbeiten eines Rubrizisten. Für sermo I—IV kamen je im einzelnen Fall noch die griechischen und armenischen Fragmente (von B. 1949 herausgegeben), sowie die Sirmondsche Edition des heute verlorenen codex Herivallensis (mit einigen anderen Mss. von Paris und Charleville) hinzu. Wie aus der Einleitung hervorgeht, erforderten schon die paläographischen Eigentümlichkeiten der Codices schwierige Arbeit, noch mehr aber die verschiedenen Lesarten, die zum Teil unverständlich waren oder voneinander abwichen. Der Editor ist in erster Linie bemüht, einen verständlichen und leserlichen Text zu schaffen, um zugleich auch möglichst an die alte lateinische Übersetzung (im 4. oder 5. Jahrh. in Gallien geschaffen) und an den griechischen Urtext selber heranzukommen. Doch scheint er diesem Bemühen um den „leserlichen“ Text manchmal zu leicht das Gesetz der lectio difficilior zum Opfer gebracht zu haben. Immerhin vermittelt der ausführliche zweite Apparat die genaue Quellenlage. Im ersten Apparat werden die Bibelzitate und -allusionen belegt. Hier vermißt man freilich die Hinweise auf wichtige patristische Quellen, die es einem leichter machen würden, Eusebius in seine Zeit zu stellen und aus der Entwicklung zu verstehen. Auch der Index im 2. Band hat hierfür nur ganz wenige Belege (283). Als Beispiel möchten wir nur S. 212[23] in Bd. 1 anführen, wo die bekannte Geschichte von der verlorenen Axt von 2 Reg 6,1—7 zusammen mit einer christologischen Ausdeutung durch Eusebius gebracht wird. Hier wären Beziehungen zu Justin, Irenäus, Didymus und Ambrosius herzustellen, um die besondere Fassung des Eusebius ins Licht zu stellen (vgl. zur Sache J. Daniélou: RechScRel 42[1954]193—203; J. Doignon, ebd. 43[1955]535—544). Bei der be-

sonderen Stellung des Eusebius zwischen Alexandrien und Antiochien, zwischen eigentlichen Arianern und Verteidigern des Homousios von Nizäa käme weiteren Quellenverweisen jedenfalls besondere Bedeutung zu. Da B. aber noch eine eigene Studie über die Theologie des Eusebius angekündigt hat, so wird seine Zurückhaltung gegenüber solchen Verweisen daraus zu erklären sein, sicherlich aber ausgeglichen werden.

J. Sirmond S.J. hatte eine Sammlung von 14 Reden unter dem Namen des Eusebius von Caesarea (nach dem erwähnten cod. Herivallensis und dem heutigen cod. Paris. lat. 16837) herausgegeben (abgedruckt in PG 24, 1047—1208). Da ihm das ms. 266 von Charleville und einige syrische Fragmente für sermo XXVI (= n. 11 bei Sirmond) nicht bekannt waren, so lohnte sich eine Neuausgabe. Dabei konnten die beiden ersten sermones von der Sirmondschen Sammlung abgetrennt werden, da sie schon in der Sammlung von Troyes als n. III u. IV ediert sind. So beläuft sich die Zahl der lateinisch überlieferten sermones des Eusebius auf die stattliche Zahl von 29. Umfangreiche Indices (mit Bibliographie) (Bd. 2, 243—329), unter denen besonders das gut aufgegliederte Sach- und lateinische Wortverzeichnis zu begrüßen sind, schließen das große Werk des Editors ab.

Die lateinischen Sermones bestätigen nun vielfach die theologischen Positionen, welche sich schon aus den griechischen, armenischen usw. Fragmenten des Eusebius abzeichnen ließen. Er bezeichnet die Gottheit Christi vorwiegend mit dem Ausdruck *dynamis*, wenn er sie der Menschheit gegenüberstellt. Immer wieder ist nun die Rede von der *virtus*, die im Fleische Christi einwohnt (Bd. 1 S. 15, 48[8], 56[17], 63[28], 68[34], 71[37—38], 73—75[41—42], 80[27], 333[13], 376[10] u.a.m.). Auffällig ist dabei, daß Eusebius nur von *virtus* und *caro* spricht und von einer Seele Christi nichts zu wissen scheint (vgl. A. Grillmeier: Das Konzil von Chalkedon. Bd. 1, 130—135). Öfter kehrt auch der Vergleich wieder, mit dem er den Einwurf der Arianer widerlegen will, daß ein leidender Logos nicht Gott sein könne: der Logos bzw. die *dynamis* (*virtus*) wird durch das Leiden gar nicht getroffen, ebensowenig, wie ein in den Leib getriebener Nagel (*clavus*) die Seele als solche trifft (vgl. Bd. 1, 33[29], 68[34], 71[37—38]; Bd. 2, 93[22]) (Das Wort *clavus* fehlt leider im Index). Weil die *dynamis* (*virtus*) in Christus den Platz der Seele vertritt, muß sich Eusebius eine besondere Anthropologie (offensichtlich platonischer Prägung) ausbauen, um diese göttliche *dynamis* in ihrer Transzendenz zu erhalten. Dazu hilft ihm auch die Einwohnungsidee, mit der er die Einheit von Gottheit und Menschheit zu deuten sucht (Bd. 1, 34; Bd. 2, 96—97 [29]), was auf Antiochien vorausweist. (Origenistisch-alexandrinisch ist dagegen die Idee des „Logospriestertums“: *ipse sacerdos propter virtutem*, wo „*virtus*“ eben als göttliche Natur Christi zu nehmen ist [Bd 1, 319 Z 20.21].) Konsequenterweise muß beim Tode Christi sich auch die Gottheit vom Leibe trennen, wie Eusebius in sermo II sagt: *Si igitur nostram [mortem] suscepit ut nostra [sic], nostra autem mors separatio est animae a corpore, et ipse [der Filius, der Logos, die dynamis] separatus a corpore, quod assumpsit, mansit* (Bd. 1, 72[39]). Die „*virtus*“ steigt auch ins Totenreich hinab (Logos-Descensus!): *Non descendit virtus ad inferos, ad mortuos vita?* (ebd. 74[42]). Damit will Eusebius beweisen, daß bei allem Leiden und Sterben des Menschgewordenen der Logos in ihm in seiner göttlichen Natur unverletzt bleibt. Die lateinischen Sermones zeigen übrigens die schon (in Chalcedon 1, 134, Anm. 19) festgestellte Abneigung gegen die *communicatio idiomatum*, so daß die dort ausgesprochenen Bedenken gegenüber den syrisch erhaltenen Formeln bestehen bleiben. In allem zeigt sich die Verlegenheit einer Christologie, die die ersten spekulativen Versuche macht, um die traditionelle Lehre von Christus Gott und Mensch zu deuten. Resigniert ruft Eusebius aus: *Utinam autem solum scripturis contenti essemus* (Bd. 1, 95[27]; vgl. 107[4]).

Eusebius zeigt sich denn auch in diesen sermones als eine irenische Natur, die die Kirche und ihre Einheit über alles liebt (vgl. die schöne Stelle Bd. 1, 237 [33]). Dieses sein Kirchenverständnis und die damit eng verbundene Petrusidee ist eines besonderen Studiums wert (vgl. Bd. 1, 46[4], 77[44]). Hier wird das traditi *illum satanae* von 1 Cor 5,5 einfach erklärt: *Eiecit [Paulus] extra ecclesiam, invenerunt lupi occasionem*; 232[25], 237[33], 313[30], 318[35] wo wohl eines der frühesten Zeugnisse für die später so häufige Parallele ist: *Non est scissum vestimentum*

Christi, ut eius ecclesia non scindatur; 319[36]; Bd. 2, 74[37], 176[3], 186[19]. Voll Stolz weist der Redner auf die Wirksamkeit der Apostelfürsten in Antiochien hin: Apud vos enim Petrus, forte et Ioannes ... Ergo venit Petrus ad vos, et Paulus apud vos; ... initium quidem ab Hierosolyma, sed certa fides et pura praedicatio a nobis sumpsit initium (Bd. 1, 317[35]).

Noch in manch anderer Hinsicht (z. B. für den Stand der christlichen Predigt und Theologie im 4. Jahrh., und dies in besonderer Sicht der weiteren Entwicklung der *antiochenischen* Lehre und ihres hier noch sichtbaren Zusammenhangs mit *alexandrinischen* Überlieferungen) sind die neu zugänglich gemachten Quellen bedeutsam. Um so mehr dürfen wir dem Editor für seine vorbildliche Arbeit dankbar sein und voll Erwartung seiner abschließenden Studie über die Theologie des Eusebius entgegensehen.

A. Grillmeier S.J.

Elacuría Beascoechea, J., *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos (Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos)*. gr. 8<sup>o</sup> (429 S.) Portugaleta 1956, Selbstverlag.

In seinem Werk „Le quietiste espagnol Michel Molinos (1628—1696)“ hatte Paul Dudon 1921 einen Appell an die Forschung gerichtet, sich mit der Auseinandersetzung zwischen zeitgenössischer Theologie und den Ideen des Miguel de Molinos eingehender zu beschäftigen. Für Spanien hat dies nunmehr Verf. vorliegender Schrift getan. Er sieht demnach seine Arbeit als Ergänzung von Dudons Werk an und durfte deshalb das Biographische auf Geringes beschränken (31—35). Bei der Darlegung der Lehre des Molinos betont Verf. mit Recht, daß dieser stets nur für weit im geistlichen Leben Fortgeschrittene habe sprechen wollen, bei Ausklammerung, nicht Verneinung der üblichen Wege der Selbstheiligung (35—49). Nicht die Überwindung der Sünde, die Arbeit des Beginns, war das Anliegen des Molinos, sondern die geistliche bzw. mystische Vollendung der Seele. Eine Analyse des „Guía espiritual“ (35—49) belegt diese Auffassung. Innozenz XI. verurteilte unter dem 20. XI. 1687 die von der römischen Inquisition formulierten 68 Sätze der Lehre des Molinos. Während P. Dudon meint, alle seien von Molinos vertreten worden und wenigstens einschlufweise im „Guía“ zu finden, P. A. Martin Robles dagegen 1912 versuchte, mindestens ein „non liquet“ darzutun, ist Verf. selbst der Auffassung, die Sätze fänden sich weder ausdrücklich noch einschlufweise in den bekannten Werken des Molinos, einige könnte man allenfalls als logische Folgen aus der Lehre von der geistlichen Passivität gelten lassen, wie sie im „Guía“ vorgetragen wird. Offen bleibt, ob die mündliche Lehre des Molinos getroffen werden wollte, sicher aber ist nach Meinung des Verf. (56), daß besonders das quietistische, ja amoralische Klima des ausgehenden 17. Jahrhunderts dargestellt und verurteilt werden sollte.

In Zaragoza, auf Sizilien, in Sevilla und Toledo beschäftigte sich fast gleichzeitig mit den römischen Behörden die Inquisition mit Molinos und verbot die Lektüre seiner Schriften. Der oberste Inquisitionsrat in Madrid veröffentlichte schließlich das päpstliche Urteil. Im Hauptteil (III) seiner Arbeit analysiert Verf. die in Spanien erschienenen Schriften gegen Molinos. José Martínez de las Casas (103 bis 117), ein Stadtpfarrer von Madrid, schrieb Erklärungen zum päpstlichen Urteil, rein pastoraler Natur. Die theologische Diskussion setzt ein mit Francisco Baranbio Dezalco (117—228), der, ein gelehrter Pfarrer, exegetisch und patristisch gut vorgebildet, die theologische Begriffssprache allerdings nicht in voller Klarheit beherrschte und die Position des Molinos übertreibend verschärfte, um sie leichter widerlegen zu können. Francisco Posadas (229—249), ein Dominikaner aus Cordoba, zeigt kräftigen und klaren Gedankengang, polemisiert aber nur gegen eine Auswahl der molinosistischen Sätze. Antonio Arbiol Diez (249—266), Franziskaner und aszetischer Schriftsteller, wird vom Verf. als bester Kritiker des Molinos in Spanien angesprochen. Pedro Sanchez (266—353), Volksprediger aus dem Predigerorden, der sich mit scholastischer Gründlichkeit und Klarheit zu Gehör bringt, die Thesen des Molinos allerdings nicht systematisch widerlegt, sondern sie gelegentlich eines Kommentars zu den „Quodlibeta“ des hl. Thomas v. Aquin in Erörterung zieht. Pedro Antonio de Calatayud (353—368) war Jesuit, der die Exilierung der Gesellschaft Jesu durch Karl III. noch erlebte, der einzige Jesuit