

gelegt worden ist. Er meint, daß die Einzellogien bereits im vorjohanneischen Stadium der Überlieferung zu kleinen Sprucheinheiten zusammengefaßt waren, ja daß darüber hinaus die genannten Thema-Traditionen scheinbar einer Quelle als Kollektion von Sprüchen bzw. Sprucheinheiten angehört haben, die eine Entsprechung hätte in der vielfach angenommenen Quelle Q bei den Synoptikern. Den Ursprung dieser Thema-Traditionen bzw. der sie umgreifenden Sammlung glaubt er im Judentum zu finden, das mit den apokalyptischen Überlieferungen, der Qumranterminologie, den spätjüdischen Anschauungen und vor allem mit der Jesusverkündigung vertraut war. Die heterodox-gnostizierenden, judenchristlichen Kreise, d. h. nach ihm die johanneischen Gemeinden, hält er für den Entstehungsbereich der sehr eigenständigen Überlieferungsgeschichten des Joh. Der Sitz im Leben sei wohl der Gottesdienst dieser Gemeinden gewesen.

Zweifellos hat die themageschichtliche Betrachtung des Joh ihre Berechtigung und kann zum Verständnis des Evangeliums beitragen. Es war ja naheliegend, daß die Judenchristen, die ihnen aus dem AT und der jüdischen Apokalypstik vertraute Vorstellung vom Menschensohn auf Jesus anwandten. Aber es bleibt doch die Frage, ob das erst durch die Judenchristen geschah oder ob nicht Jesus selbst sich als den Menschensohn usw. bezeichnet hat. Der Verf. läßt diese Frage offen, wenn er sich auch vor allem auf die Vertrautheit der Judenchristen mit der Jesusverkündigung beruft. Aber entspricht nach ihm der Inhalt dieser Jesusverkündigung der geschichtlichen Wirklichkeit? Ebenso bleibt die Person des vierten Evangelisten im Dunkel. Sch. sieht ihn wohl kaum mit der Tradition im Apostel Johannes. Das Zeugnis der Tradition über die Entstehung des Joh wird so gut wie gar nicht beachtet. Dagegen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die angeblich „bisher erreichten und der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellten Ergebnisse“ der Religionsgeschichte, Literarkritik, Überlieferungsgeschichte und Theologie (37) doch zu unterschiedslos als wissenschaftlich gesichert hingenommen werden. Das hindert aber nicht, daß das Grundanliegen des Verf. durchaus berechtigt ist und daß er manche Anregungen für das Verständnis des vierten Evangeliums gibt, ganz abgesehen von der reichen, in den Anmerkungen nicht nur angeführten, sondern verarbeiteten Literatur.

B. Brinkmann S. J.

Völker, W., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. 8^o (XV und 263 S.) Wiesbaden 1958.

V. setzt die Reihe seiner Untersuchungen über die Mystik und das Frömmigkeitsideale des hellenischen Christentums, in der er schon Klemens von Alexandria, Origenes und Gregor von Nyssa behandelt hat (ergänzend dazu ist auch das hellenisierte Judentum Philons in einem Bande dargestellt worden), nunmehr mit einem Buche fort, das einer der zentralen Gestalten dieses ganzen Problemkreises gewidmet ist: dem Pseudoareopagiten. Es ist in der Ökonomie und der allen diesen Untersuchungen gemeinsamen Anlage begründet, daß dem Abschnitt, der Wesen und Form der Mystik, im engeren Sinne, nach der Lehre des jeweils behandelten Autors darstellt, ein einleitender erster Abschnitt vorausgeht, der die asketische Vorbereitung, die sittliche und die Frömmigkeitshaltung zum Gegenstand hat, die zur eigentlichen Mystik die Vorstufe bilden. Aus diesem Grunde wird über das Tugendleben, die schrittweise Vervollkommnung, die „Imitatio Christi“ mehr gesagt, als der Text eigentlich „hergibt“. Es gelingt nicht ganz, den Vorwurf zu entkräften, daß die Menschwerdung Christi in der Mystik des Areopagiten keine wesentliche Rolle spielt (53) und V. ist selbst zu der Feststellung genötigt: „Mir ist überhaupt nur eine Stelle aufgefallen, in der der *αγιω* des Christen als Imitatio des Herrn aufgefaßt wird“ (57). Man meint einen gewissen „Systemzwang“ zu spüren.

Um so überzeugender und gelungener sind die Abschnitte II und III, über die Kontemplation und über die Ekstase. Vor allem: der entscheidende Bruch ist erkannt (203—204), der das vom Neuplatonismus beeinflusste System der hierarchischen Stufen und Vermittlungen, in dessen Konsequenz es läge, daß man nur von Stufe zu Stufe sich der „Vergöttlichung“ nähern kann, an der entscheidenden Stelle doch wieder aufhebt und in der Ekstase eine unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen annimmt, die — das ist der zweite, wesentliche Zug — nicht etwa die volle Verwirklichung des tiefsten, innersten Wesens des zu Gott emporsteigenden, end-

lichen Geistes ist, sondern vielmehr ein Ausschiherausgehen, ein Sichselbstverlassen, ein Sichselbstübersteigen. Damit ist der Lebensnerv des neuplatonischen Gedankengebäudes getroffen, und alle Aussagen, wenn sie manchmal noch so neuplatonisch klingen, erhalten von da an einen wesentlich verchristlichten Sinn. Das hat V. sehr richtig herausgearbeitet. (Vielleicht hätte S. 217 anstatt der Formulierung: „Daneben tritt die Mystik des Lichts“, noch stärker die Formel betont werden sollen, die der Ps.-Areopagit im fünften Brief vorbringt: daß das göttliche Licht wegen seiner übermäßigen Helligkeit *zugleich* und eben *wegen* seiner Unzugänglichkeit und Unendlichkeit, Dunkel ist.)

Aber wie stark die Verwendung neuplatonischer Formeln und insbesondere die Anlehnung an Proklos ist (in den — durch die Logik des eigenen Gedankens wieder aufgehobenen — zunächst als Ausgangspunkt verwendeten Gedankenschemen), das kommt in der Darstellung von V. nicht genügend zum Ausdruck. So sympathisch der Referent dem Gedanken gegenübersteht, daß hier wirklich eine entscheidende Verchristlichung der neuplatonischen Formeln vorliegt und daß sie in der Richtung der Gedanken der nysenischen Mystik liegt — es muß zugegeben werden, daß diese These eben dadurch eher geschwächt wird, daß die Kontinuität des ps.-areopagitischen Denkens mit dem nysenischen durch den Hinweis auf Gemeinsamkeiten erwiesen werden soll, die großenteils eben dem gemeinsamen, neuplatonischen Bildungserbe entstammen, während die Abhängigkeit von Proklos mit Bemerkungen wie der auf S. 148 keineswegs in ihrem ganzen Umfange erfaßt ist. Es scheint eben unvermeidlich, daß der Philologe im allgemeinen die Neigung hat, die Abhängigkeit von Proklos wegen der äußerlichen Berührungen zu überschätzen (was viele Fehlurteile über den Ps.-Areopagiten erklärt), während der Theologe den Lehrunterschied von Proklos, die Ähnlichkeit mit Gregor von Nyssa richtig fühlt und daraus eine Kontinuität der Tradition zu erschließen geneigt ist.

Die Nichtberücksichtigung der Anlehnung an Proklos bewirkt es auch, daß sich V. eines der methodisch wirksamsten Mittel beraubt, das wesentlich Neue, Verchristlichende in den Gedanken des Ps.-Areopagiten aufzuweisen. Wenn es z. B. bei Ps.-Dionysius heißt: *πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἐν ὄν ἐκεῖνο . . .* (PG 3, 649 B), so liegt die ganze Wirkung der Aussage darin, daß jeder Leser an die Konstruktion der Vielheit aus der Einheit denkt, die der platonische Parmenides und, ihm folgend, Proklos dadurch vollziehen, daß sie auf die erste *ἐπερότης* hinweisen, die im *Sein* des *Einen* liegt und die dann, als das jeweils „andere“, diesen beiden Aspekten des „seienden Einen“ gegenübergestellt, zu den ersten *συζυγίαι* und so weiter zur Entfaltung der Vielheit aus dem Einen führt. Statt dessen fährt Ps.-Dionysius fort: (*πολλαπλασιάζεται*) . . . *τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων*. Drastischer kann der Schöpfungsbegriff nicht dem Emanationsbegriff gegenübergestellt werden — aber der Gedanke wirkt eben dadurch, daß er im Kontrast zur proklischen Philosophie als seinem Hintergrund gesehen wird. Derartige Erwägungen gelten auch für die Engelshierarchien und überhaupt den Gedanken hierarchischer Vermittlung, so richtig es ist, gegenüber einer allzusehr auf die neuplatonischen Grundgedanken hinweisenden Auffassung auf die christlichen Vorläufer dieser Motive hinzuweisen (138—141).

Vorzüglich ist die Gliederung der Motive der Allegorik der *ecclesiastica hierarchia* (111—115). Ein Punkt, in dem der Referent gleichfalls mit V. sympathisiert, dem aber gewiß widersprochen werden wird, ist die affektive Deutung des *ἀνατείνεσθαι* (nicht umsonst in der Passivform!) in PG 3, 997 B. Wie wenig sich dafür anführen läßt, gibt V. S. 209 Anm. 2 selbst zu. Aber wie soll man sich anders *ἀγνώστως erheben*, wenn nicht affektiv? Es ist aber zuzugeben, daß wir nur diese Überlegung haben, die uns berechtigt, eine Brücke zu De div. nom. IV zu schlagen, keine ausdrückliche Aussage des Ps.-Areopagiten. Hingegen ist der scharfe Ausfall gegen Mißdeutungen des Erosmotivs (in derselben Anmerkung) sehr berechtigt, und ebenso überzeugend ist die Ablehnung des Versuchs, die spätbyzantinische Energienlehre (als Auseinandergefaltetsein des Ureinen in die Vielheit innergöttlicher Kräfte) schon in der Lehre des Ps.-Areopagiten angelegt sehen zu wollen (153—154). Daß die einzelnen Lehrpunkte immer mit einer ausführlichen Behandlung der meisten darauf bezüglichen Stellen vorgetragen werden, macht das Buch zu einem verlässlichen Wegweiser beim Studium des Areopagiten.

Ein besonders wertvoller Abschnitt ist die das Buch abschließende Übersicht über die Geschichte des Fortlebens der ps.-areopagitischen Mystik im Mittelalter, insbesondere der verschiedenen Auslegungen, die das zentrale Kapitel: De myst. theol. 1, im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, eine Übersicht, die von Johannes von Scythopolis und Scotus Eriugena über Thomas Gallus und Hugo de Balma bis zu Nicolaus Cusanus und Marsilius Ficinus, ja bis zu den Karmelitern des 16. und 17. Jahrhunderts reicht. Im ganzen kann das Buch als eine äußerst wertvolle Bereicherung der Ps.-Dionysius-Literatur bezeichnet werden. E. v. Ivánka

Miscellanea Lombardiana pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie organizzate in Novara per onorare Pietro Lombardo a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino. 4^o (XV und 410 S.) Novara 1957, Istituto geografico de Agostini.

Diese Festschrift enthält 33 Vorträge und Beiträge, die bei Gelegenheit der Achthundertjahrfeier der Libri sententiarum des Lombarden 1953 in Novara gehalten bzw. dafür verfaßt wurden. Vorangeschickt sind die Akten des Kongresses (V—XV). Das ganze Werk erscheint uns von großer Bedeutung für die weitere Forschung des 12. Jahrhunderts, darüber hinaus aber auch der Theologie und Philosophie überhaupt bei der Stellung des Lombarden zu sein. Gewiß sind die Artikel nicht von gleichem Dauerwert. Besonders der Unterschied zwischen einzelnen Vorträgen und den Beiträgen fällt beim Lesen in dieser Hinsicht deutlich auf. Doch sind andere Vorträge auch von bleibendem Wert.

Das gilt etwa von dem Vortrag von G. Le Bras, Pierre Lombard, prince du droit canon (245—252), in dem der erste Fachmann auf seinem Gebiet der Geschichte des Kanonischen Rechts die Verbindung zwischen Theologie und Recht beim Sentenzenmeister souverän auf drei Grundpunkte zurückführt. Petrus hat zunächst das bei Gratian noch unvollendet gebliebene Ordnungsprinzip stärker durchgeführt; er hat dann eine Reihe Gratianischer Lehren innerlich tiefer gelöst (so etwa in der Sakramentenlehre); er hat endlich in anderen Fragen den gegensätzlichen Standpunkt begründet und so die spätere Kontroverse ermöglicht (etwa in der Frage der Konstitution der Ehe durch bloßen Konsens mit allen Folgerungen für die Zeit schon vor dem Ehevollzug entsprechend dem römischen Recht und der Pariser Schule). Das letztere hat auch noch eingehender O. Giacchi in seinem Beitrag gezeigt: Volontà e unione coniugale nella dottrina matrimoniale di Pier Lombardo (231 bis 244), während P. Vaccari stärker den zweiten von Le Bras genannten Punkt ausführt: Rapporti della concezione teologica di Pier Lombardo col diritto canonico del XII secolo (253—263). Denn er belegt die Hilfe, die der Lombarde der Vertiefung des Rechtes durch eine vermehrte Betonung des Willenselements bei echter Freiheit — auch gegenüber göttlicher Prädestination — und bei der Sünde, ähnlich wie auch bei der Ehe (Konsensstheorie), geboten hat.

Aus dem Gebiet der Philosophie ist der Vortrag von S. Vanni Rovighi durch die große Ideenziehung von bleibendem Wert: Pier Lombardo e la filosofia medioevale (25—32). Die Rednerin sieht die philosophische Bedeutung des Novaresen vor allem darin, daß der Theologe Systematiker war. Denn gerade seine tieferen systematischen Ideen kommen doch aus einer platonischen und neuplatonischen Ideenwelt (wenn wohl auch unbewußt). So hat er der gesunden Dialektik, im Gegensatz etwa zu Abaelard, einen guten Weg auf Grund der Schrift und Patristik (Augustinus) geöffnet. Dabei ist ihm das ‚fruendum‘ Gott, aber im ‚utendum‘ steht der Mensch deutlich im besonderen Interessensfeld, und zwar der konkrete Mensch als Sünder und Erlöster, in Gnade und Sakrament, bestimmt zu ewiger Glorie oder Verdammnis. Dabei bemerkt V. R. mit vollem Recht, daß auch die Sammeltätigkeit der verschiedenen Ansichten beim Lombarden der Forschung die Freiheit bewahrt hat: „Forse non è la prima volta, nè sarà l'ultima, che una tradizione diventa anche insegnamento di libertà (31). Die Konferenz von R. Busa S. J., La filosofia di Pier Lombardo (33—44) hat mehr im einzelnen die philosophischen Lehren aus Logik und Dialektik, Ontologie und Kosmologie, Psychologie, Natürlicher Theologie und Ethik untersucht und dabei das vor mehr als 50 Jahren erschienene Werk von J. N. Espenberger gut fortgeführt. Das Urteil lautet wieder gut, ohne zu übertreiben: Pier Lombardo non è un deduttivo, ma un induttivo, non uno che lucubra, ma uno che constata. Più esattamente uno per cui elucubrare è ancora constatare,