

kleine Studie des Referenten: „Die Suffizienz der Hl. Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des 19. Jahrhunderts“ (Catholica 15 [1961] 209—225), lag wohl dem Verf. beim Abschluß seiner Dissertation noch nicht vor.

Der 2. Teil (185—422) geht dann auf die Traditionslehre bei *Passaglia* und *Schrader* ein. Die größte Bedeutung scheint uns dem Kapitel zuzukommen, das den Beitrag der Römischen Schule, besonders *Passaglias*, zur *Vorbereitung der Bulle „Ineffabilis Deus“* bespricht (231—259), weil hier vor allem der Rückgriff auf das handschriftliche Material neue Erkenntnisse erschließt. Ein zweites Mal überrascht uns der Verf. mit einer nicht erwarteten These, daß nämlich die klassisch genannte Traditionsauffassung *Franzelins* schon von *Passaglia* und *Schrader*, vor allem von dem ersteren, ausgebildet ist. Wir können indes auch jetzt nicht widersprechen; denn die deutliche Sprache der Texte läßt sich nicht überhören. Trotzdem stellt auch K. fest: „Die Traditionslehre *Passaglias-Schraders* ist bisher nur wenig beachtet worden. Diese Tatsache hat verschiedene Gründe. Das Werk *Passaglias* blieb auf Grund seines persönlichen Lebensschicksales weithin ohne ein größeres Echo. *Passaglia* hat seine Lehre von der Tradition auch nirgends systematisch behandelt. Deshalb ist seine Theologie der Tradition auch nur schwer zugänglich geworden. Den Werken *Schraders* aber war wegen ihrer ermüdenden Darstellungsweise eine Breitenwirkung versagt. Erst in der Monographie *Franzelins* über die Tradition kommt die Traditionslehre der Römischen Schule zu ihrer klarsten und bekanntesten Selbstdarstellung. Das Werk *Franzelins* ist aber nur die reife Frucht der theologischen Bemühungen seiner Lehrer *Passaglia* und *Schrader* und kann nur von diesen Voraussetzungen her voll verstanden und ausgewertet werden“ (397). Wenn wir noch hinzufügen, daß neben der Traditionslehre auch die Ekklesiologie der Römischen Schule ziemlich ausführlich gewürdigt wird, so sind damit die Werte des äußerst verdienstvollen Werkes von K. genügend ins Licht gesetzt.

Nur in einigen, für das Thema nebensächlichen Belangen bleiben noch offene Wünsche. So möchte man wohl *Franzelin* trotz seiner relativ geringen Fortschritte in der Traditionslehre doch einen etwas größeren Raum innerhalb der Gesamtdarstellung zubilligen sehen. Auch würde es vorteilhaft sein, wenn der Verf. noch das Verhältnis von *Kleutgen* und *Scheeben* zur Römischen Schule geklärt hätte. Außerdem scheint uns das Urteil über *Bellarmin* (167 Anm. 69) zu ungünstig; ebenso wenig will uns gefallen, daß in der Frage nach einer inhaltlichen Suffizienz der Heiligen Schrift kaum zwischen einer absoluten (im Sinne *Kuhns*) und einer relativen (im Sinne *Scheebens*) unterschieden ist (so werden z. B. 166 f. unter dieser Rücksicht *Scheeben*, *Kuhn* und *Newman* einfach nebeneinandergestellt, was sicher nicht angeht, wenn *Kuhn* mit seiner letzten Entwicklungsphase gemeint sein soll). In der Literatur wäre noch nachzutragen: *Giulio da Nembro* O. F. M. Cap., *La definibilità dell'Immacolata Concezione negli scritti e nell'attività di Giovanni Perrone* S. J. (Centro Studi Cappuccini Lombardi 4), Milano 1961. Schließlich bedauern wir es auch, daß der Verf. nicht die Gelegenheit benutzt hat, größere Partien aus dem Schrifttum *Passaglias*, das noch nicht veröffentlicht ist (von *Schrader* besitzen wir: *De theologico testium fonte deque edito fidei testimonio seu traditione commentarius*, Opus posthumum, Parisii 1878), im Zusammenhang mitzuteilen.

J. Beumer S. J.

Neumann, Charl. Will., S.M., The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose (Paradosis, 17). gr. 8° (XVI u. 280 S.) Fribourg 1962, University Press. 22.—DM.

Man weiß, daß der große Kirchenlehrer von Mailand von seinem Erstlingswerk *De Virginitas* (377) an bis zur *Exhortatio Virginitatis*, die er drei Jahre vor seinem Tod im Jahr 394 herausgab, das Thema der Jungfräulichkeit immer wieder behandelt hat, teils aus einer tiefen Begeisterung für das asketische Ideal selbst, das in seiner Schwester *Marzellina* ihm besonders nahestand, teils im Kampf gegen Häretiker, die entweder den Vorrang der Jungfräulichkeit oder die Jungfräulichkeit der Mutter Jesu in Zweifel zogen (*Helvidius*, *Jovinian*, *Bonosus*). Der Verf. dieser mustergültigen Studie untersucht den dogmatischen Gehalt der Werke des hl. *Ambrosius* hinsichtlich der Jungfräulichkeit Mariens in drei Teilen: *Virgo ante partum*, *Virgo in partu* und *Virgo post partum*. Der 1. Teil umfaßt zwei Kapitel, *Maria* als Vorbild der Jungfrauen und die eigentliche Lehre von der *virginitas Mariens* ante

partum (1—104), der 2. unterscheidet die Äußerungen des Kirchenvaters über die *virginitas Mariae in partu* vor dem Auftreten des Jovinian (105—141) und die Widerlegung Jovinians (142—177), der 3. behandelt die *virginitas post partum* in drei Kapiteln: die Stellungnahme des hl. Ambrosius zu dieser Lehre vor und nach dem Auftreten des Helvidius (179—204), Person, Häresie und Verurteilung des Bonosus durch das Konzil von Capua und eine Mailänder Synode (205—235), die Verteidigung der These gegen Bonosus in der *epistula de causa Bonosi* (ep. 56 a der Mauriner Ausgabe) und in *De institutione virginis* 5, 35 ff. — Eine sehr dankenswerte, ausführliche Bibliographie (IX—XVI) eröffnet die Untersuchung, ein vierfacher Index (Schriftstellen, lateinische Termini, allgemeiner Index und Index neuerer Autoren) beschließt sie.

Aus dem überaus reichen Ertrag des Werkes seien nur die folgenden Punkte hervorgehoben: Für Maria als Vorbild der Jungfrauen ist das älteste Zeugnis vor Ambrosius Origenes *Comm. in Matth* 10, 17, Vorlage für Ambrosius aber ist Athanasius' ‚Brief an die Jungfrauen‘ (ed. Lefort, *Muséon* 42, 197—275, französische Übersetzung aus dem Koptischen), während die sog. *Gnomai* des Konzils von Nizäa wahrscheinlich ebenfalls auf diese Quelle zurückgehen.

Die *virginitas Mariae ante partum* ist für Ambrosius selbstverständliche Wahrheit, die sich aus der Verkündigungsszene bei Lukas und aus theologischen Konvenienzgründen ergibt: Gottheit Christi, Entsprechung der ewigen Zeugung des Logos aus dem Vater, Eva-Maria. Das Problem der *virgo desponsata viro* löst Ambrosius unter Verweis auf das römische Recht (Ulpian: *Nuptias non concubitus, sed consensus facit* = Ambrosius, *De inst. virg.* 6, 42: *non defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis*). Der Interpretation von *Matth* 1, 24 *accipit coniugem suam* weicht Ambrosius aus. Erst in *De inst. virg.* 6, 41 zitiert er überhaupt diese Stelle, verquickt sie aber mit *Matth* 2, 14 *et profectus est in Aegyptum*. Von einem Jungfräulichkeitsgelübde Mariens vor der Verkündigung durch den Engel berichtet Ambrosius nichts, es tritt erst bei Gregor von Nyssa auf.

Bleibt so der Kirchenvater hinsichtlich der *virginitas Mariae ante partum* bei der schon vor ihm feststehenden Lehre, die er allerdings mächtig fördert, so ist sein Einfluß für die Festigung des Glaubens an die *virginitas Mariae in partu* außerordentlich. Eine Beeinflussung durch die Apokryphen, Protoevangelium Iacobi und *Ascensio Isaiae*, ist nicht zu erkennen, wohl aber konnte die Lehre dem Ambrosius bekannt sein aus Hilarius (*De Trin.* III 19) und Zeno von Verona (*Tract.* II 8, 2). Die Stelle im Lukaskommentar des Ambrosius (II 56 f.) ist nicht von der *virginitas in partu*, sondern in conceptione zu verstehen (stillschweigende Korrektur der Auffassung des Origenes, *Hom.* 14 in *Lucam*, seiner Quelle, durch Ambrosius; vgl. 130—133). In den Vordergrund der Diskussion trat die *virginitas in partu* nach 385 mit dem Auftreten Jovinians, der zuerst durch eine römische unter Papst Siricius (390) und bald darauf durch eine Mailänder Synode unter Ambrosius verurteilt wurde (Brief des P. Siricius an Ambrosius Optarem, Synodalantwort des Ambrosius *Recognovimus* = ep. 42 Maur.). Gegen die Leugnung der *virginitas in partu* richtet sich vor allem ep. 42, 4 fin. Mit Recht betont N., daß der Text dieses Briefes in der Maurinerausgabe schlechter ist als bei Mansi III 664—667; er emendiert, m. E. sehr glücklich, ep. 42, 4: *Quanta dementia funestorum latratuum, ut iudem dicerent Christum ex virgine non potuisse generari, qui asserunt et mulieres (statt: ex muliere) editis humanorum pignorum partibus virgines permanere*. Jovinian hatte nämlich behauptet, alle Getauften, also auch die Mütter von Kindern, seien den Jungfrauen zuzuzählen nach *Apk* 14, 4. — N. hätte auch 156 den Text zu *Anm.* 5 aus Mansi übernehmen können: *Per mulierem culpa* (nicht: *cura*) *succesit*. Auffallend ist, daß weder Siricius im Schreiben Optarem noch Hieronymus in *Adversus Iovinianum* dem Häretiker einen mariologischen Irrtum vorwerfen, sondern ihn nur wegen Herabsetzung der Jungfräulichkeit und des Fastens ablehnen. Es scheint, daß Jovinian erst nach seiner Übersiedlung nach Mailand seinen Irrtum auf Maria ausdehnte. Mit dem Mailänder Synodalschreiben *Recognovimus* hat Ambrosius die *virginitas in partu* im Westen durchgesetzt. Seine Schrift *De institutione virginis* muß nach *Recognovimus* verfaßt sein, nicht vorher, und zwar nicht vor Ostern 392, aber vor Ostern 393 (152 f. 234 f.).

Die *virginitas post partum* wurde zuerst (382/83) von Helvidius geleugnet, gegen den Hieronymus mit *Adversus Helvidium* (383) auftrat, so gut, daß Ambrosius

Helvidius überhaupt nicht erwähnt, vielleicht auch deshalb nicht, weil er es nicht liebt, Häretiker durch Namensnennung erst recht bekannt zu machen. Sachlich verteidigt er die *virginitas post partum* auch in den achtziger Jahren, besonders durch die Betonung der Kalvariaszene Joh 19, 26 f. als Zeugnis dafür, daß Maria nur dann Johannes anvertraut werden konnte, wenn Jesus wußte, daß sie keine anderen Kinder hatte als ihn selbst (189—204). Lehrreich ist, daß Ambrosius den hl. Joseph (mit manchen vorausgehenden Autoren) für einen Witwer hält, den Vater der „Brüder Jesu“ aus erster Ehe, und daß er glaubt, St. Joseph sei beim Tod Jesu noch am Leben gewesen, in seinen Augen ein weiterer Beweis dafür, daß die Ehe mit Maria nur eine legale gewesen sei! — Erst gegen Bonosus, der behauptet hat, Maria habe nach der Geburt Jesu weitere Kinder gehabt, tritt Ambrosius offen auf: im Brief *De causa Bonosi*, den eine Mailänder Synode auf Grund der Synode von Capua (391 f.) und einer Anfrage der mazedonischen Bischöfe an Anysius von Thessalonich richtet, und in der Ansprache *De institutione virginis* (zwischen Ostern 392 und Ostern 393). Die Annahme Palanques und Duddens, die *causa Bonosi* (Brief 56 a der Mauriner) und die des Jovinian (Brief 42) sei auf der gleichen Mailänder Synode und erst nach der Ansprache *De institutione virginis* behandelt worden, wird von N. überzeugend widerlegt (230—235). N. hält außerdem mit Recht daran fest, daß der Brief *de causa Bonosi* nicht etwa von Papst Siricius (v. Campenhausen 120—122, wie Jaffé nr. 261 u. a.), sondern eben von der Synode von Mailand unter dem Vorsitz von Ambrosius geschrieben ist (mit Cavallera, *BullLittEccl* 21 [1920] 141—147). Die aus einer Zuschreibung an Papst Siricius gefolgerte Spannung zwischen Rom und Mailand (v. Campenhausen) wird damit hinfällig, wie N. (225—229) darlegt.

Für die *virginitas Mariae post partum* ist es von geringerer Bedeutung, ob Bonosus, deren Bestreiter, Bischof von Naissus (Innozenz I. Epist. 21 scheint darauf hinzuweisen; Mansi III 1057) oder von Sardica war (so Ps.-Marius Mercator, *Diss. de XII Anthem.* Nest. 15, PL 48, 928 b). Er gehörte in beiden Fällen zum Vorort von Dacia interior, Sardica. Die ausführliche Widerlegung seiner mariologischen Häresie nimmt Ambrosius (zum erstenmal in einer veröffentlichten Schrift) in *De Institutione virginis* vor. Darin gibt er den von Bonosus für seine Häresie zitierten Schriftstellen, Jo 2, 4; Gal 4, 4: *mulier*, Matth 1, 18: *antequam convenirent*, Matth 1, 25: *Non cognovit eam donec peperit Filium*, Matth 1, 19: *Nollet eam traducere*, Matth 12, 46 u. a.: *Fratres Domini* einen rechtgläubigen Sinn und führt als positive Gründe für die *virginitas post partum* an: Christus habe sich selbst eine Jungfrau zur Mutter erwählt, zugleich als Vorbild für alle Jungfrauen, darum auch mit dem für alle Jungfrauen bestimmten ewigen Siegespreis; Maria habe, sich dieser Würde bewußt, selbstverständlich die Jungfräulichkeit bewahrt, Joseph habe dies gewußt und gewürdigt, Christus selbst habe am Kreuz ihre Jungfräulichkeit bezeugt, Maria habe durch ihre reine Gegenwart den Täufer Johannes im Mutter-schoß geheiligt und Johannes dem Evangelisten die *mysteria divina* mitgeteilt, deren Bericht ihm allein eigen sei, endlich sei Maria die *porta clausa* von Ezech 44, 2.

Man kann nur wünschen, daß sich alle dogmengeschichtlichen Untersuchungen diese nicht genug zu lobende Studie zum Beispiel nehmen. Zu wünschen wäre gewesen, daß die Druckerei (bei dieser allerdings schweren, weil vielsprachigen Arbeit) weniger Druckfehler hätte stehenlassen; die meisten wird der Leser selbst leicht verbessern, nennen möchte ich nur wenige: 56 Z. 9 *errorum* (statt *erronum* = der Planeten), 65 Z. 13 *discerat* (statt *disceret*), 71 Z. 13 *ipse* (statt *ipsa*), Z. 17 *praegnantem* (statt *praegnatem*), Z. 19 *manifestabit* (statt *manifestavit*), 74 Z. 7 *qui* (statt *quia*), 76 drittlezte Z. *gressum* (statt *gressus*), 80 Z. 4 *nascere* (statt *nasci*), 81 Z. 2 ist *de* zu streichen (vgl. meine Ausgabe CSEL 73 zu *De paen.* I 13), 83 Z. 3 von unten *praegnans* (statt *praegnas*), 95 Z. 1 *quo* (statt *qui*), 102 Z. 7 v. unten *this* (statt *his*), 109 Anm. 3, Z. 3 *ἐγέννηθε* (statt *ἐγέννησε*), 113 letzte Z. *masculinum* (statt *masculum*), 162 Z. 12 *immaculatio* (statt *immaculato*), 193 Z. 26 *declaret* (statt *declararet*), 195 Z. 5 *recubentem* (statt *recubantem*) und ebd. unde (statt *Unde*: Beginn des neuen Hexameters der *inscriptio* 2, Merkle), 198 Z. 5 *declaret* (statt *declararet*), 215 Z. 2 *Qui* (statt *Quid*), 223 Z. 13 *Flavius* (statt *Flavianus*), 225 Z. 17 *Oppe* (statt *Pope*), 228, Anm. 1 liegt allerdings mehr als ein Druckfehler vor: in Z. 5 und 8 ist statt *scriptis: factis* zu drucken; denn alle Hss

haben factis, wie die Mauriner ausdrücklich sagen, nur der späte Longipontinus fügt hinter dem ihm unverständlichen vel, das darauf folgt, scriptis bei, das die Mauriner als richtig betrachten und daher lesen: de eius factis vel scriptis cognoscerent; das ist der bisher geltende Text, der zu zitieren war und bei dem die *facta* des Bonosus im Vordergrund stehen, d. h. seine illegitimen Priesterweihen (vgl. Innozenz I. Ep. 22), so daß sogar nicht einmal feststeht, ob Bonosus seine Häresie scriptis veröffentlicht hat. 265 Z. 5 v. unten ist mit meiner Ausgabe in CSEL 73 p. 348, cap. 39, Z. 3 De obitu Val. illi (statt illis der Mauriner) zu lesen; denn Johannes ist damit gemeint, nicht Maria und Johannes. 269 Z. 8 aelam [sic] (statt Aelam ohne [sic]). — Aus manchen dieser Beispiele geht hervor, daß CSEL 73 vom Verf. hätte eingesehen werden müssen, da dort sowohl im Text wie in den Prolegomena manches Wichtige steht, besonders auch hinsichtlich der Chronologie der ersten Bischofsjahre des hl. Ambrosius (De virginibus 377, nicht 376, weil CSEL 73 p. 81* ff. gegen v. Campenhausen, Palanque und Dudden bewiesen ist, daß Ambrosius am 7. Dezember 374 zum Bischof geweiht wurde und daher die entsprechenden Datierungen der drei neuesten Ambrosiusforscher um ein Jahr heraufzusetzen sind). CSEL 73 p. 43 Z. 27 lese ich Omnes quidem sancti evangelistae, omnes apostoli — praeter proditorem omnes sancti. Tamen . . .; ich habe also die vom Verf. 194 Anm. 2 aus meinem Artikel zitierte Fassung in der Ausgabe selbst korrigiert. — Auch zu Tertullians Schrift De virginibus velandis ist inzwischen 1957 im 76. Band des CSEL eine neue textkritische Ausgabe erschienen (ed. Vincent. Bulhart).

Doch trotz dieser kleinen Schönheitsfehler bleibt die Arbeit methodisch muster-
gültig und überaus ertragreich. Otto Faller S. J.

Auer, A., *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*. gr. 8° (317 S.) Düsseldorf 1960, Patmos-Verlag. 18.— DM.

Es wird nicht nur am Thema, sondern auch an der gründlichen und interessanten Art, es zu behandeln, liegen, daß das vorliegende Buch schon recht bald in zweiter Auflage erscheinen konnte. Drei Teile behandeln das Thema der Beziehung des christlichen Menschen zur Welt in historischem Rückblick (der aber selbst auch schon eine ganze Menge Theologisches enthält), einer theologischen Grundlegung und schließlich in der konkreten Anwendung, die in den Bereich der Technik, der ehelichen Gemeinschaft und der politischen Arbeit hinein exemplarisch durchgeführt wird.

Der historische Überblick arbeitet die verschiedenen Weisen heraus, wie in den vier Zeitabschnitten von Altertum, Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart das Verhältnis zur Welt gesehen und gelebt wurde. Ohne nun bezweifeln zu wollen, daß die Charakterisierung im wesentlichen richtig und gut ist, muß man doch wohl auf eine Unterlassung hinweisen, die sich sowohl in der historischen Darstellung wie auch in den grundsätzlichen Kapiteln auswirkt. Es scheint, daß in der Darstellung der unterschiedlichen Wertung oder Abwertung der Welt durch bestimmte Richtungen und Zeitströmungen doch wohl nicht genügend herausgearbeitet und festgehalten wird, daß „Welt“ kein einheitlicher Begriff ist, auch im Raum der theologischen Besprechung dieses Gegenstandes. Auch im NT findet man das Wort Welt in positivem, aber doch auch in recht reserviertem, wenn nicht negativem Verständnis. Und man hat ein wenig den Eindruck, als ob der Verf. bei der Darstellung der negativeren oder reservierteren Einstellung mancher Zeiten und Richtungen in der Kirche dem nicht genügend Rechnung trüge. Auch da, wo man der Welt im Sinne der Verabsolutierungstendenz des Diesseitigen zurückhaltend gegenübersteht, hat man doch gleichzeitig sehr unternehmend den Dienst an der Welt gewirkt und umgekehrt. In der geschichtlichen Darstellung hätte auch wohl der Impuls nicht übersehen werden dürfen, der von Ignatius von Loyola und seinen Exerzitien ausgegangen ist und gerade im Verhältnis zur Welt von bedeutendem Einfluß war. Andererseits kann man Franz von Sales nicht so einfach durch eine positive Haltung zur Welt kennzeichnen, wenn man die Philothea etwa liest, die sehr viel Reserviertheit gegenüber der Welt atmet.

Die theologische Grundlegung sieht sehr richtig das christliche Verhältnis zur Welt von den drei Themen Schöpfung, Sünde und Christusmysterium gekennzeichnet und bestimmt. Wir möchten dem im wesentlichen unsere Zustimmung geben,