

Der Abt als Stellvertreter Christi

Die Stellung des Abtes im christlichen Altertum im Lichte neuerer Forschung

Von Heinrich Bacht S. J.

Es wird kein Zufall sein, daß in den letzten Jahren soviel über die Rolle des Abtes im Mönchtum, zumal im Benediktinertum, geschrieben worden ist. Es sei nur an die Studien von *P. Salmon*¹, von *A. de Vogué*² und von *D. v. Oppen*³ erinnert. Wer die Zeichen der Zeit zu deuten weiß, kann nicht übersehen, daß die Frage nach der Autorität, ihrem Ursprung, ihrem Umfang, ihren Grenzen, sich immer unabweisbarer nach vorne drängt. Außerhalb der Kirche und des Christentums glaubt man mit diesem Problem längst fertig zu sein. Zeuge dessen ist die Radikalität, mit der man alles ablehnt, was mit Gehorsam zusammenhängt. Wo man Autorität noch gelten läßt, darf sie sich nur noch als „Einführung“ und „Überredung“ manifestieren (*A. Mitscherlich*). Aber auch im kirchlichen Bereich sind diese Fragen vordringlich geworden. Die Krise des „Vaterbildes“ und „Vatertums“ hat auch hier sich spürbar gemacht. Das im Grunde sehr unbefriedigend verlaufene Gespräch über die theologische Begründung des religiösen Gehorsams, das nach 1945 geführt wurde, war ein deutliches Anzeichen dafür. Ebenso gehört hierhin die zur Zeit im II. Vaticanum laufende Debatte über die rechte Interpretation der im I. Vaticanum definierten Hoheitsstellung des Papstes gegenüber den bischöflichen Amtsbrüdern und der kirchlichen Amtsträger gegenüber dem Kirchenvolk. (Es sei nur an den Protest Kardinal Ruffinis gegen das Recht der Laien auf Kritik am Klerus erinnert!) Kein Wunder, daß die Mönche, deren Statut in einzigartiger Konsequenz um die Autoritätsstellung des Abtes kreist, sich gedrängt fühlen, ihre eigene Lebensform im Lichte der neuen Fragen zu überdenken.

Auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund ist auch die Studie von *Benno Hegglin O.S.B.* zu sehen, die als Dissertation der kanonistischen Fakultät an der Universität Freiburg (Schweiz) vorgelegt wurde⁴. Von den beiden Teilen (Rechtsgeschichtlicher Überblick [3 bis 82]; Der benediktinische Abt im geltenden Kirchenrecht [87 bis 204]) soll uns im Nachfolgenden nur der erste beschäftigen. Denn hier muß deutlich werden, ob dem Verfasser die Tragweite und „Explosivität“ seines Themas bewußt geworden ist; ebenso, ob er imstande gewesen ist, die alten Quellen, aus denen die Benediktsregel lebt, und die geschichtliche Verwirklichung des benediktinischen Instituts in konstruktiver Kritik zu deuten. Dabei soll von vornherein zugegeben werden, daß Verf. diesen ersten Teil „nur“ als geschichtliche Einleitung zu seinem eigentlichen Thema betrachtet. Aber da er nun einmal das gefährliche Gelände der Kirchen-, Rechts- und Ordensgeschichte betreten hat, muß er sich auch fragen lassen, ob er seine Aufstellungen hinreichend abgesichert hat.

¹ *P. Salmon*, *L'abbé dans la tradition monastique*, Paris 1962.

² *A. de Vogué*, *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de St. Benoît*, Bruges 1962.

³ *D. v. Oppen*, *Frömmigkeit ohne Vorbilder*, in: *H. J. Schultz*, *Frömmigkeit in einer weltlichen Welt*, Stuttgart 1959.

⁴ *Benno Hegglin O.S.B.*, *Der benediktinische Abt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht* (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, 5). gr. 8^o (XXIV u. 227 S.) *St. Ottilien* 1961, Eos-Verlag. 18.— DM.

Schon die kurzen Bemerkungen, die Verf. eingangs zur Herkunft des Namens Abba — Abt macht, erwecken den Verdacht, daß ihm die hier verborgene Problematik nicht in ihrem ganzen Gewicht bewußt geworden ist. Denn daß „das Wort Abt im Anachoretentum mit einer Klosterverfassung noch nichts zu tun hatte“ (4), ist ein analytischer Satz. Wichtiger ist, daß der Name auf dieser frühesten Stufe den Geistträgern vorbehalten war, deren Charisma sich in „Machttagen“ (Unterscheidung der Geister, Kardiognose, Macht der Fürbitte usw.) ausgewiesen hatte. Weil sie als „Geistträger“ galten, waren ihre Aussprüche „Apophthegmata“, d. h. vom Heiligen Geist inspiriert⁵. Deshalb konnten diese Männer durch Beispiel und Wort den Jüngern, die sich ihnen anschlossen, das „geistliche Leben“ vermitteln, d. h. Vaterschaft ausüben. Das in solchem Charismatikertum begründete Verhältnis von Abba—Jünger ist von derartiger Besonderheit und Einmaligkeit, daß man seine Gesetze nicht leichthin auf spätere Stadien der monastischen Entwicklung übertragen darf. Hier liegt aber, um es schon gleich zu sagen, einer der kritischen Punkte, mit denen Verf. nicht fertig geworden ist. Gewiß ist es richtig beobachtet, daß der Übergang von der Anachorese zum Cönobitismus eine Verschiebung von „Inhalt und Bedeutung des Namens ‚Abt‘ mit sich bringt“ (4). Aber ich sehe nicht, wie H. so schlechthin sagen kann, daß dennoch „das pneumatische Element blieb“. Als Begründung verweist er auf die Tatsache, daß ja noch in Kap. 49 der Benediktusregel der Abt „geistlicher Vater“ genannt wird. Aber wird nicht heutzutage jeder Kleriker der höheren Weihestufen „Geistlicher“ (und in Frankreich „Abbé“) genannt — ohne daß unterstellt wird, daß alle „Pneumatiker“ sind? Hier liegt eben das ganze Problem: Das Mönchtum hat in seiner ersten Phase ein Abts-Bild entwickelt, das auf dem echten und vollen Charismatikertum aufruhte und das von dorther seine Autorität bezog. In der weiteren Entwicklung wurde dieses Charisma von der rechtlichen Institution abgelöst — nicht in dem Sinne, als ob die Charismen erloschen wären, wohl aber insofern, als die Abtsstellung von der zweckmäßigen Einsetzung durch die kirchlichen Obern abhängig gemacht wurde. Aber der Name „Abba“ blieb, dergleichen die Machtfülle — aber (nur zu oft) ohne die alte Basis. Mußte es da nicht zu Konflikten kommen?

Zur Antoniusvita und ihrem Geschichtswert (5 f.) hätte Verf. sich auch auf die wichtige Studie von H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, Göttingen 1949, beziehen sollen. Haben wir doch — wie Dörries gut zeigt — in den „Apophthegmata Patrum“ ein wichtiges Instrument, um Athanasius zu kontrollieren. Ebenso vermißt man die Arbeit von W. Bousset, Das Mönchtum der sketischen Wüste: ZKirchGesch 42 (1923) 1—41, der ja gerade im Vorhandensein eines Cönobiarthen das Typische für die Übergangsstufe zwischen dem strengen Anachoretentum und dem eigentlichen Cönobitismus sieht. Die apokryphe „Antoniusregel“ sollte man, trotz Heimbucher 1, 69, lieber aus dem Spiel lassen. Daß im *anachoretischen Mönchtum* die Rolle des Gehorsams anders liegt als im Cönobitentum, ist durchaus zu bejahen (6). Aber ich zweifle, ob man die Differenz *darin* zu sehen hat, daß der anachoretische Abba nur „Lehrautorität“ hat. Natürlich kann im Anachoretentum jeder, der will, Mönch werden, ohne zuerst eine Autorität befragen zu müssen. Aber schon bald wurde es Brauch (nicht Recht), daß man unter einem „Abba“ Mönch wurde, d. h. sich von ihm das „Schema“ (= Gewand) geben ließ. Diesem Abba gegenüber hat der Jünger dann vollkommenen Gehorsam zu leisten. Von einer bloß „geistigen Leitung“ (6) kann keine Rede sein. Diese m. E. irreführende Gleichsetzung von „pneumatischer“ Abtsstellung mit einer nur „geistig-geistlichen Leitung“ ist eine der Prämissen des Verf., deren Folgen wir gleich sehen werden.

⁵ Darüber hat seinerzeit K. Heusi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, gute Belege gesammelt. Siehe auch I. Herwegen, Vaterspruch und Mönchsregel, Münster i. W. 1937.

Im Abschnitt über Pachomius betont Verf. mit Recht, daß für die Cönobiten der Gehorsam gegen die Regel *und* die Weisungen des Obern eine zentrale Stelle einnimmt. Aber er hätte stärker die Sonderart dieses *cönobitischen Gehorsamsbegriffes* herausarbeiten müssen⁶. Daß Pachomius eigene Maßnahmen in seine Regel aufnimmt, um die Mönche gegen etwaigen Mißbrauch der Befehlsgewalt in den Händen der Obern zu schützen; daß er sich nicht damit begnügt, den Obern ins Gewissen zu reden und sie an ihre Verantwortung im Gerichte Gottes zu erinnern, sondern auch in die Verfassung bestimmte Elemente einbaut (wie das Richterkollegium, das über Streitfälle zwischen Obern und Untergebenen zu richten hat), ist nicht hinreichend bewertet, wenn man es als „besonders interessant“ (9) charakterisiert; vielmehr verrät sich darin eine wohlbedachte Eigenstruktur des cönobitischen Gehorsams, wie ihn Pachomius sieht.

Wie wenig Verf. dies erkannt hat, zeigt der Abschnitt über *Basilius* (9—14). Nach der Darstellung des Verf. ist bei Basilius die Klosterleitung „monarchisch“ (11): In der Hand des Obern ruht „alle Befehlsgewalt“; er ist „der getreue Interpret des Wortes und Willens Gottes“ (11). Verf. sieht aber einen „eigenartigen Widerspruch“ zu dieser monarchischen Auffassung des Obernamtes in der Existenz des von Basilius vorgesehenen Bruderrates, welcher über etwaige Vergehen des Obern zu wachen hat. Daß Basilius hier in der Linie des Pachomius steht, scheint nicht bemerkt worden zu sein. — Unbefriedigend ist auch die Argumentation für die lebenslängliche Amtsdauer des Abtes: „Das Amt wurde ja nicht von der Brüderschaft delegiert, sondern gründete auf einem Charisma, dessen Vorhandensein die Wähler... bestätigten“ (13). Dazu ist zu bemerken, daß die Charismatiker (im eigentlichen Sinn) schon damals nicht so häufig waren, wie hier unterstellt wird; sodann ist im anachoretischen Mönchtum, wo vom Charismatikertum des Abba im eigentlichen Sinn gesprochen werden konnte, das Verhältnis des Jüngers zu seinem geistlichen Vater gerade *nicht* auf Lebenszeit gedacht⁷.

Verf. hebt dann nochmals die nach seiner Meinung wesentlichen Elemente im Abtsbild des Basilius hervor: 1. Der Abt ist „nicht Stellvertreter Gottes“, der „Gottes Autorität verkörpert“, sondern „*nur* Interpret des göttlichen Willens für die Untergebenen“ (13 f.). *Daraus* ergibt sich (nach H.) die Pflicht und das Recht der Mönche, die Befehle der Obern an der Heiligen Schrift, d. i. am Willen Gottes selbst, zu beurteilen. Damit ist unterstellt, daß dort, wo — wie in der Benediktsregel — der Obere als Gottes Stellvertreter erkannt ist, eine solche Beurteilung der Befehle am Wort Gottes nicht am Platze ist, d. h., dort ist der Gehorsam „unbedingt“ zu leisten. — 2. Die Autorität des Obern ist bei Basilus „charismatisch geprägt“ (14). „Das Charisma muß der Obere haben: Seine erste Aufgabe ist es ja, geistlicher Vater seiner Gemeinde zu sein“ (14). Leider wird nicht geklärt, a) was für ein Charisma gemeint ist, vor allem, wie „realistisch“ dies Wort zu nehmen ist; b) wie dieses charismatische Gepräge des Abtes mit dem zusammenhängt, was vorher (unter 1) über die Autorität des basilianischen Abtes gesagt war; c) endlich unterläßt Verf. es, zu prüfen, inwieweit dieses Reden vom „Charisma“ vielleicht schon Klischee geworden ist.

Bei *Augustinus* stellt Verf. fest, daß er (wie Basilius und Pachomius) das Obernamt „mehr vom theologisch-asketischen als vom rechtlichen Standpunkt“ aus betrachtet (15); offenbar empfindet H. das als einen Mangel. Daß die Verrechtlichung des Mönchsinstitutes ihre bedenklichen Schattenseiten besitzt, wird nicht erwogen. — Bei *Kassian* findet Verf. zwar keine „voll entwickelte Einrichtung des klösterlichen Abtes“, wohl aber „die einzelnen Elemente, die die Grundlage eines gedeihlichen

⁶ Vgl. H. Bacht, La loi du „retour aux sources“. De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien: Revue Mabillon 51 (1961) 7—25.

⁷ Vgl. dazu unsere Rezension zu dem eben genannten Buch von Dom Salmon: ZKirchGesch 74 (1963) 138—140.

Klosterlebens bilden“ (17), so die Forderung „unbedingten Gehorsams“. Soll damit ein Gehorsam gemeint sein, der jene „Absicherungen“ nicht mehr kennt, von denen bei Pachomius und Basilius die Rede war? Verf. spürt nicht, daß der Mensch von heute für solche Formulierungen wie „unbedingt“ sehr empfindlich ist. Das gleiche gilt, wenn H. von der äbtlichen Gewalt im Institut des Cäsarius von Arles spricht (18). Er muß dann aber doch zugeben, daß auch Cäsarius überraschende Einschränkungen dieser absoluten Macht kennt, so wenn er den Nonnen erlaubt, einer im Amt nachlässigen Oberin Widerstand zu leisten (18 f.).

Was Verf. also über das vorbenediktinische Mönchtum darlegt, krankt u. E. daran, daß die wirklichen Probleme zu wenig herausgearbeitet werden. Man kann deshalb nicht sagen, daß die aus der Geschichte zu erhebenden kritischen Einsichten in die Voraussetzungen des benediktinischen Regelwerkes wirklich zusammengetragen worden sind.

Was danach über die Rolle des Abtes in der *Benediktsregel* gesagt wird, steht auf der Voraussetzung, daß der Prioritätsstreit zwischen Benedikt und der „Regula Magistri“ zugunsten der Benediktsregel zu entscheiden ist. Es ist begreiflich, daß Verf. sich nicht in diese Diskussion einschalten wollte. Immerhin ist festzuhalten, daß unter der Annahme, daß Benedikt eine Überarbeitung und Adaptation der Regula Magistri bietet, sich gerade auch in der Abtsfrage neue Perspektiven bieten müßten⁸.

Verf. sieht es als wesentlichen Fortschritt Benedikts gegenüber seinen Vorgängern an, daß er Schluß macht „mit der Berufung auf den freiwaltenden Geist“ und statt dessen Ordnung und Formung schafft „durch Abt *und* Regel“ (21). Überraschenderweise wird dann aber beigelegt, daß bei Benedikt „der Machtbereich des Abtes nicht juristisch, sondern pneumatisch unterbaut und begründet wird“. Das wird dadurch verdeutlicht, daß Verf. dem benediktinischen Abt, wohl „eine autoritäre, keineswegs aber juristische Stellung“ zuweist (23). Diese autoritäre Stellung des Abtes bedeutet, daß alle Gewalt in seiner Hand vereint ist (24) und daß er somit eine „unbedingte Gewalt“ ausübt (25). Darin gehe Benedikt mit den Vorstellungen seiner Vorgänger über die Abtsgewalt konform — wobei offensichtlich die aus Pachomius, Basilius, Kassian und Cäsarius von Arles früher zitierten Einschränkungen dieser Vollmacht vergessen sind. Zudem bemerkt Verf. selbst, daß für Basilius der Obere überhaupt keine echte Befehlsgewalt hat — diese liege einzig bei Christus —, sondern er ist nur „Auge“, nicht „Haupt“ (28). Da kann es mit der unbedingten Vollmacht des Abtes wenigstens im vorbenediktinischen Mönchtum doch nicht so weit her sein.

Das Neue, was Benedikt zur Kennzeichnung der Stellung des Abtes einträgt, ist dies, daß für ihn der Abt „Stellvertreter Christi und Gottes“ ist (31). Daß die von Benedikt selbst (in Kap. 2) beigebrachte Begründung aus Röm 8, 15 (Der Abt ist deshalb Stellvertreter Christi, weil er ja dessen Namen „Abba“ trägt) keine Beweiskraft hat, ist nicht weiter zu diskutieren. Verf. legt daher auch mehr Gewicht auf die Herrenworte in Lk 10, 16 („Wer euch hört, der hört mich“), auf die Benedikt sich zweimal beruft. Das Recht für diese Berufung sieht Verf. darin, daß in damaliger Zeit die Klöster unter der Gewalt des Bischofs standen (vgl. Konzil von Chalkedon, Kanon 4). So ist der Bischof der eigentliche Vorgesetzte der Mönche; seine Stelle vertritt der Abt. „Es scheint nicht unwahrscheinlich, daß man aus diesem Zusammenhang . . . eine gewisse, mit der apostolischen Sukzession zu vergleichende hierarchische Nachfolge der Klosteroberen . . . folgerte.“ Von daher hätte darum der Abt das Recht, im Namen Christi zu sprechen und zu befehlen (33 f.). — Ein dritter Grund soll in Eph 4, 11 liegen, wonach die Kirche nicht nur auf den Aposteln (und der apostolischen Sukzession), sondern auch auf den Propheten ruht.

⁸ Vgl. die Rezension des vorliegenden Buches durch A. de Vogué O. S. B.: *Rev-HistEcl* 58 (1962) 161—163.

Nun aber leitet sich der Abt ursprünglich vom Charisma her, da „Abba“ zu Anfang Name für den Geistträger war. Von daher folgert Verf.: Benedikt hat vielleicht „eingedenk des charismatischen Charakters des Kloostervorstehers“ eine gewisse Gleichstellung des Abtes mit den Bischöfen vollzogen und deshalb Worte, die an die Apostel gingen, auch auf den Abt bezogen. Auffallenderweise fällt dem Verf. erst hier ein, daß bereits Basilius diese monastische Verwendung von Lk 10, 16 kennt; somit ist die Behauptung, daß in der Vorstellung vom Abt als Stellvertreter Gottes das Neue und Eigene der benediktinischen Abts-Idee liegt, zweifelhaft (34).

Wie man sieht, hat Verf. sich redlich bemüht, zu zeigen, worin diese Stellung des Abtes als Stellvertreter Christi gründet. Von den beiden letzten Argumenten dürfte die Berufung auf das Charisma am wenigsten befriedigen, weil das, was für die Anfänge des Mönchtums galt, nicht für die nachfolgenden Generationen zu gelten braucht; wir haben bereits früher auf die Mißlichkeit einer zu eifertigen Berufung auf das Charismatikertum der Äbte verwiesen. Es muß immer wieder betont werden, daß das Charisma nicht institutionalisierbar ist! — Andererseits bedarf es für die institutionelle Begabung des Abtes mit echter Autorität nicht der Beibemühung einer „apostolischen Sukzession im weiteren Sinn“. Denn es kann doch nicht darum gehen, dem Abt eine Teilnahme am dreifachen hierarchischen Amt zu vermitteln. Um sagen zu können, daß er von seinen Mönchen „Gottes Stelle“ vertritt, genügt es voll- auf, wenn man die Legitimität seiner Stellung dartut.

Viel wichtiger wäre es gewesen, die Reichweite dieser Stellung des Abtes abzu- stecken. Verf. scheint die Meinung zu hegen, daß von diesem Axiom aus all das, was die Benediktsregel über die monarchische Stellung des Abtes und seinen An- spruch auf bedingungslosen Gehorsam sagt, nicht nur geschichtlich, sondern auch von der Sache her sanktioniert sei. Anders gesagt: seine Darstellung verleiht dem benediktinischen Entwurf von der Rolle des Abtes eine Überzeitlichkeit und Ab- solutheit, die möglicherweise gewisse Einseitigkeiten übersehen läßt. Das wird in dem Abschnitt über den Umfang der Abtsgewalt greifbar: Der Abt hat „die alleinige Verfügungsgewalt“ in allen Dingen. Die Ämterbestellung hängt von seinem freien Ermessen ab. Er ist im Kloster der einzige Richter. „Durch das Gelöbnis des Ge- horsams begibt sich der benediktinische Mönch in die Gewalt des Abtes: ohne Ein- schränkung und Vorbehalt“ (41). Nur dem Scheine nach sind von der Regel her „Gegengewichte für die unbedingte Gewalt des Abtes“ eingebaut (42 f.); denn die beiden Ratsorgane (bei wichtigeren Dingen die ganze Kloostergemeinde, bei un- wichtigeren Dingen der Rat der Senioren) haben rein beratende Funktion. „Nichts lag Benedikt wohl ferner, als irgendwelche demokratische und parlamentarische Formen der Regierung einzuführen . . .“ (43). Ihm geht es um „die unbedingte, von jeder Einmischung von außen freie Verfügungsgewalt des Abtes“. Gewiß bildet die Regel eine gewisse Einschränkung der Abtsgewalt — aber es ist keine Instanz da, die beurteilen könnte, ob ein Befehl oder eine Maßnahme sich im Rahmen der Regel hält. Die einzige Sicherung gegen den etwaigen Mißbrauch der Gewalt ist das Gewissen des Abtes selbst, ist sein Glaubenssinn, an den die Regel zumal im 2. Kapitel so eindringlich appelliert. Ohne jede kritische Anmerkung stellt Verf. fest, daß für Benedikt der Abt „der unbedingt monarchische Herr und Vater seiner Ge- meinde ist . . ., der im letzten allein Gott Rechenschaft schuldig ist“ (51).

Abschließend gibt der Verf. noch einen Durchblick durch die weitere Entwicklung des Abts-Instituts in den verschiedenen Typen und Zweigen des Benediktinertums. Dieser Durchblick wäre jetzt noch durch die Forschungsergebnisse von Dom Salmon (siehe oben Anm. 1) zu ergänzen. Wichtiger ist die Feststellung, daß Verf. die Ge- schichte zuwenig als kritische Instanz ins Spiel bringt. Sonst hätte er doch die Frage behandeln müssen, ob nicht die von ihm geschilderte Machtfülle des Abtes für ihren Teil die immer wieder sich zeigenden Verfallserscheinungen in der wechselreichen Geschichte des Ordens erklärt. Er erwähnt zwar die Tatsache, daß Rom seit dem

hohen Mittelalter auf die Abhaltung von Generalkapiteln drängte, vor denen sich die Kloostervorsteher zu verantworten hatten, und daß die von Rom her gelenkte Entwicklung auf eine zeitliche Begrenzung des obersten Leitungsamtes hintendierte. Aber er fragt nicht, ob dadurch nicht der benediktinische Entwurf des Abtes in Frage gestellt wurde. Uns will scheinen, daß die in der Zusammenfassung des 1. Teiles (82) aufgestellte These, wonach die Notwendigkeit einander ablösender Reformbewegungen nicht darin gründe, daß „die Grundsätze der Regel beobachtet, sondern daß sie in menschlicher Unzulänglichkeit vernachlässigt und falsch angewandt wurden“, nicht so selbstverständlich ist, wie sie scheint. Der „benediktinische“ Entwurf der absoluten Stellung des Abtes ist zu sehr mit zeitgeschichtlichen Hypothesen beladen, als daß man ihn solchermaßen verabsolutieren dürfte. Der Rückgriff auf das Chrisma schafft auch keine Lösung, weil das Chrisma nicht institutionell verfügbar ist; und die Stellung des Abtes als „Stellvertreter Gottes bzw. Christi“ ist zu vieldeutig, als daß sich daraus all das, was Benedikt dem Abt an Macht und Souveränität zuschreibt, so ohne weiteres „justifizieren“ ließe.

Zur Geschichte des Erbsündendogmas

Von Alois Stenzel S. J.

Dem Dogma von der Erbsünde sind nicht viele Gesamtdarstellungen zuteil geworden. Dieser Befund ist in etwa erstaunlich. Hat vielleicht der zentrale Sitz dieses Dogmas einigermaßen unbesehen eine entsprechend problemlose Bezeugung in den Quellen vermuten lassen? Sei dem wie immer: in neuester Zeit entspricht J. Turmel (*Histoire du dogme du péché originel*, 1904) auf katholischer Seite nur die Darstellung von A. Gaudel im 12. Band des *DicThCath.*, und seither sind auch schon über 30 Jahre vergangen. Genug freier Raum also, um den seither angefallenen Ertrag geschichtlicher Forschung zu sammeln und zu ordnen, um so die traditionellen Positionen aufzufüllen bzw. neuermöglichte Nuancen oder Korrekturen einzutragen. Diese Aufgabe hat sich Julius Gross in seinem auf drei Bände berechneten Werk über die Geschichte des Erbsündendogmas gestellt, von dem bisher der 1. und 2. Band vorliegen¹.

Der Verf. ist für diese Aufgabe qualifiziert. 1938 erschien sein Werk „*La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*“. Die von diesem Thema geforderte Be-

¹ Gross, Julius, *Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*. Band 1: Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus. gr. 8° (386 S.); — Band 2: Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik. gr. 8° (583 S.) München/Basel 1960 bzw. 1963, Ernst Reinhardt Verlag. 26.— bzw. 56.— DM.