

warum soll der Personbegriff, soweit er sich empirisch (!) orientiert, mit dem ontologisch-metaphysischen, der den letzten formalen Möglichkeitsgrund der empirischen Phänomene sucht, nicht harmonisieren können? Und die Idee, daß es sich bei der Personalität nur um kreatürliche Vollkommenheit handle, und dazu nicht einmal um die in der Evolution höchstmögliche, wie im Gefolge von Teilhard de Chardin vermutet wird (182 f.), hat kaum Chancen für sich. Immerhin gibt D. zu, bisher habe die christliche Reflexion zum Thema der Dreipersönlichkeit Gottes nichts *Besseres* fertiggebracht als die metaphysische Theorie von Natur und Person (142). Zum Ganzen vgl. etwa K. Rabner in: *Mysterium Salutis* 2 (1967) 317–401. Das vielleicht einmal zu erwartende Bessere braucht auch hier nicht der Feind des Guten zu sein. Es wird übrigens gleichfalls zugegeben, die christliche Glaubenserfahrung von Gott *lasse* sich in den Seinsbegriff „gießen“ (175) – grundsätzliche metaphysische Reflexion vermag zu zeigen, daß nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine unaufhebbare Notwendigkeit vorliegt, auch wenn die Metaphysik ihrerseits zugeben muß, daß ihre höchst abstrakte Begrifflichkeit nicht instande ist, die ganze konkrete Fülle der Erfahrung einzuholen.

Sofern jene geschichtlich gewordenen Konzeptualisierungen tatsächlich Momente der geoffenbarten Wahrheit erfassen und ausdrücken, behalten sie ihren Wert und ihre Verbindlichkeit, mag es auch gelingen, sie durch adäquatere und einer bestimmten geschichtlichen Mentalität kongenialere herauszufordern. Selbstverständlich haben sie sich von Elementen zu befreien, die philosophisch fragwürdig sind, also wohl vor allem von platonisierenden und neuplatonischen Ingredienzen; sie sind zu „enthellenisieren“. Der Verf. gibt dazu kräftige Anstöße. Seine Forderung, durch die Revision der theoretischen Mittel mit der Konzeptualisierung des Glaubensgehaltes ernst zu machen, kann nur unterschrieben werden. Und daß die vordringlichsten Probleme im Hinblick auf eine adäquatere Bewältigung des Sinnes von *Dogmenentwicklung* anstehen und einer vorgängigen Neubesinnung bedürfen auf den Sinn von Entwicklung überhaupt, auf Bewußtseinsentwicklung und Geschichte der Wahrheit(sfindung), damit wird heute jeder einverstanden sein.

H. Ogiermann, S. J.

de Lubac, Henri, S. J., *Le mystère du surnaturel* (Théologie, 64). 8^o (301 S.) Paris 1965, Aubier.

Unter dem Thema „Künftige Aufgaben der Theologie“ (vgl. die gleichnamige Sammlung der Beiträge hrsg. von T. Patrick Burke [München 1968]) trug Henri de Lubac auf einem Theologensymposium in Chicago vor kurzem Gedanken zu der alten Frage nach „Natur und Gnade“ vor. Dieses Thema fällt nicht nur im Rahmen der Tagung in Chicago auf; ein Blick auf die Bibliographie des französischen Theologen (vgl. E. Haulotte, *Bibliographie du Père Henri de Lubac*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. III [Paris 1964] 347–356) läßt den Fragenkreis „Natur und Gnade“ neben dem der Kirche als die theologische Hauptlinie seines Denkens erkennen. Dennoch hat L. mit dieser Linie im Ausland nur geringen Einfluß gehabt. Das gilt auch für die deutsche Theologie, die doch seit über 20 Jahren seine Gedanken und Anregungen zur Lehre von der Kirche jedesmal bereitwillig und schnell in sich aufgenommen hat. Man kann dafür verschiedene Gründe äußerer Art nennen, wichtiger aber scheint, daß das theologische Bemühen im deutschen Sprachraum dem Fragenkreis Kirche weitaus interessierter gegenüberstand als dem nach Natur und Gnade. Das zweite Thema ist sicher auch in der deutschen Theologie lebendig (zu nennen sind hier vor allem die neueren Auseinandersetzungen um die reformatorische Rechtfertigungslehre; vgl. dazu *Hans Urs v. Baltasar*, Karl Barth [Olten 1951] sowie *Hans Küng*, *Rechtfertigung* [Einsiedeln 1957]), doch hat es hier offensichtlich einen ganz anderen Hintergrund, so daß es folglich auch ganz anders zur Darstellung kommt. Konkrete geschichtliche Herkunft der Frage ist auf der einen Seite die Rechtfertigungslehre Luthers, auf der anderen Seite die durch Baius und Jansenius ausgelöste Gnadenfrage. Das sind auf den ersten Blick völlig verschiedene Quellen, schon weil in der Theologiegeschichte bisher zwischen beiden nur selten einige spärliche und oberflächliche Verbindungslinien unterstrichen wurden.

L. hat den Fragenkreis immer wieder aufgegriffen. Mit diesem Bemühen hat er in neuerer Zeit auch über die französischen Grenzen hinaus langsam wachsend an Interesse und Einfluß gewonnen. So liegen von dem hier zu besprechenden Werk inzwischen schon eine englische und eine italienische Ausgabe vor, während alle früheren Veröffentlichungen des Verf.s zum Thema ohne Übersetzungen geblieben sind. Im größeren Rahmen der angekündigten Ausgabe der „Reihe der theologischen Schriften Henri de Lubacs“ in der Übersetzung von *Hans Urs v. Balthasar* darf man sich in dieser Richtung auch für den deutschen Sprachraum einiges versprechen. Die Reihe ist inzwischen schon mit einer Neuübertragung von «Méditation sur l'Eglise» („Die Kirche“ [Einsiedeln 1968]) und «Histoire et Esprit» („Geist aus der Geschichte“ [Einsiedeln 1968]) eingeleitet worden. Erst 1965 veröffentlichte L. die beiden Werke «Augustinisme et théologie moderne» und «Le mystère du surnaturel», deren Übertragungen jetzt unter den Titeln „Das Erbe Augustins“ (dieser Band wird von *S. Loesch* übertragen, während alle anderen Bände der Reihe von *H. U. v. Balthasar* übersetzt werden sollen) und „Geheimnis der Übernatur“ angekündigt sind. Diese beiden Bücher sind die Hauptzeugen für die eingangs erwähnte Gedankenlinie, die um die Frage „Natur und Gnade“ kreist. Natürlich stellen sie im Denken des Autors in gewissem Sinne das Ende einer langen inneren und äußeren Entwicklung dar und unterscheiden sich stark von seinen früheren Veröffentlichungen zur gleichen Frage. Das leugnet selbst der große Gegner L.s, *Charles Boyer*, nicht, obwohl er seine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber dem Verf. beibehält (vgl. Greg 48 [1967] 130 bis 132; sein negatives Urteil hatte Boyer schon 1947 in einer Notiz zu «Surnaturel» formuliert, das ein Jahr zuvor erschienen war). Ob man damit dem Verf. von «Surnaturel» und «Le mystère du surnaturel» wirklich gerecht wird, dürfte unter Berücksichtigung der unübersehbaren Unterschiede beider Werke keine Frage mehr sein. Stellen sie doch zwei Punkte einer Denklinie dar, zwischen denen nicht nur 20 Jahre, sondern auch eine Reihe wichtiger Erfahrungen liegen. Die Entwicklung wird schon daran sichtbar, wie sich die beiden Bücher vorstellen: «Surnaturel» war durch seinen Untertitel «Etudes historiques» eindeutig bestimmt. Dem neuen Werk «Le mystère du surnaturel» fehlt nicht nur der Untertitel; der Verf. beginnt jetzt im Vorwort mit der klaren Feststellung: «L'objet de ce travail n'est pas purement historique. Il est aussi théologique» (13). Dennoch darf auch diese Veröffentlichung der Absicht ihres Autors entsprechend nicht einfach als letzte Antwort verstanden werden. L. rechnet auch diese Frage unter die „künftigen Aufgaben der Theologie“ und sieht seinen Beitrag vor allem als Klärung der Frage, als Zurückweisung falscher Lösungsversuche und als Erarbeitung eines Lösungsweges an. «Le mystère du surnaturel» bietet dazu Elemente, indem hier vor allem in einer offenen und ehrlichen Diskussion auf die Einwände und Gegenmeinungen eingegangen wird, die durch das frühere Werk hervorgerufen waren (für den Umfang der Diskussion ebenso wie für die erstaunliche Kenntnis und Auswertung der Tradition vgl. die «Table des noms propres» [293–300]). Dieses frühere Werk «Surnaturel» schließt allerdings selbst schon in gewisser Weise eine Etappe im Denken des Autors zur Frage „Natur und Gnade“ ab. Schon 1931 hatte er sich ausgiebig mit Baius und Jansenius befaßt (vgl. «Deux Augustiniens fourvoyés»: Baius et Jansénius, in: RechScRel 21 [1931] 422–443, 513–540), und drei Jahre später, 1934, geht er der Geschichte des Begriffes „übernatürlich“ nach («Remarques sur l'histoire du mot surnaturel», in: NouvRevTh 61 [1934] 350–370). Die damit eingeleitete mehr historische Untersuchung der Frage ist dann in «Surnaturel» zusammengefaßt worden. Vor allem im romanischen Raum rief dieses Werk Widerstand hervor, blieb aber in den ersten Nachkriegsjahren wohl der Zeitumstände wegen von der deutschsprachigen Theologie völlig unbeachtet. Erst als der Verf. die Linie theologisch weiterverfolgte (vgl. den Beitrag «Le mystère du surnaturel» in: RechScRel 36 [1949] 80–121) und nach heftigen Angriffen in der Öffentlichkeit (eine Zusammenfassung dieser Angriffe bietet *Thomas Deman O. P.*, Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie, in: ThRev 46 [1950] Sp. 61 ff.) schließlich mit anderen durch die Enzyklika „Humani generis“ gemäßregelt wurde (vgl. den Artikel über die Enzyklika von *S. Tromp*, in: LThK [1960], Bd. 5, Sp. 524 f.), kam es auch im deutschen Raum zu vereinzelt Stellungnahmen. In der Mehrzahl handelt es sich dabei um betont

verteidigende Darstellungen der herkömmlichen Lehre, weniger um ein echtes Eingehen auf die von L. vorgetragene Gedanken (vgl. besonders *Walter Brugger S. J.*, Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau, in: Schol [1950] 535 ff., und *Charles Boyer S. J.*, Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du Père de Lubac, in: Greg 28 [1947] 379–395, ein Beitrag, der für die meisten weiteren Stellungnahmen nicht ohne Einfluß gewesen zu sein scheint). Nach Herkunft und Methode wird man die vornehmlich historischen Einwände von den theologischen Versuchen unterscheiden müssen.

Kritik an der historischen These L.s übt u. a. *H. Lais* in seiner Habilitationsschrift von 1948 (Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara [München 1951] 38. 84). Lais erklärt dort: „Meines Erachtens wird diese (Lubacs) Deutung den Texten des hl. Thomas nicht gerecht.“ Lais bezieht sich dabei auf die knappen «Notes historiques», die als 4. Teil in «Surnaturel» (431–480) zusammengefaßt sind und auf die «Conclusion» (483–494). Leider führt er seine sehr summarischen Feststellungen weder aus noch begründet er sie, so daß diese Bemerkungen schwerlich als echtes Eingehen auf die Position Lubacs aufgefaßt werden können. Da das Interesse der Arbeit von Lais und derjenigen Lubacs auf verschiedenen Ebenen liegt – trotz gewisser Berührungspunkte in Thematik und Methodik –, ist eine Auseinandersetzung auch nicht zu erwarten. Mit einer Ausnahme (vgl. Schol 27 [1952] 264 f.) hat denn auch keine der nachfolgenden Besprechungen zur Arbeit von Lais in dessen Randbemerkungen einen Ansatzpunkt für eine Auseinandersetzung erblickt (vgl. RevScPhTh 36 [1952] 525 ff.; EphThLov 28 [1952] 508 f.; Greg 33 [1952] 189 f.; ZKathTh 74 [1952] 95 ff.; The Downside Review 70 [1952] 231; BullThAncMéd VI [1950–53] 439, nr. 1487). Aufschlußreich ist auch die Bibliographie bei Lais, in der sich Werke aus der Kriegs- und Nachkriegszeit nur selten finden. Danach dürfte es auch nicht in der Absicht des Autors gelegen haben, hier eine begründete Auseinandersetzung einzuleiten oder ein definitives Urteil abzugeben. Denn in diesem Fall wäre es vollkommen verständlich, wie der 1. Bd. der Collection «Théologie» (*H. Bouillard*) sowie der schon genannte Beitrag Lubacs selbst («Le mystère du surnaturel», in: RechScRel 36 [1949] 80–121) in der bis zur Drucklegung fortgeführten Bibliographie (1951) einfach fehlen können. Gleiches gilt für *W. R. O'Connor*, The Natural Desire for God (The Aquinas Lecture [Milwaukee 1948]), der im Gegensatz zu Lais ein wirkliches Gespräch mit Lubac einleitet (43–46); Lais hatte sich gerade an ein früheres Werk von O'Connor (The Eternal Quest. The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God [New York 1947]) angeschlossen und auf Grund dessen seine Bemerkungen zum Werk Lubacs vorgebracht.

Mit mehr Recht kann man in der – ebenfalls auf der historischen Ebene vorgebrachten – Kritik *J. Alfaro*s (Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Thomas hasta Cayetano [Madrid 1952]) die Einleitung eines Gesprächs mit L. sehen. Wieweit es Alfaro gelingt, Cajetan in diesem Punkt gegen den Vorwurf einer Fehldeutung des hl. Thomas zu verteidigen, sei dahingestellt. Auf jeden Fall dürfte er sich heute mit seiner These einem ziemlich weitreichenden und einheitlichen Konsens gegenübersehen, der durch die Untersuchung der verschiedensten Fragen zustande kam. L. hat die Verdienste Alfaro's für Einzeluntersuchungen, für den Aufweis von Entwicklungen und für die Entdeckung wichtiger Texte voll anerkannt und in «Le mystère du surnaturel» dankbar benutzt (vgl. 26–28. 99. 184. 187. 198).

In den zuletzt genannten Stellungnahmen eine Neubelebung der Diskussion zu sehen (vgl. *Ulrich Kühn*, Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart [Berlin 1961] 11), dürfte daher nicht zutreffen. Doch fordert die Position *Karl Rahners* hier eine besondere Erwähnung, der seine eigene Deutung der Frage nach Natur und Gnade zunächst in einer Diskussion mit den Grundgedanken L.s vorlegte (Über das Verhältnis von Natur und Gnade, zuerst in: Orientierung 14 [1950] 141–145; dann auch in: Schriften zur Theologie I 6. Aufl. [Einsiedeln 1962] 323–345). Rahners Annahme eines „übernatürlichen Existentials“ (vgl. zum Begriff den etwas erweiterten Artikel aus dem LThK [1959], Bd. 3, Sp. 1301, in: Sacramentum Mundi I [Freiburg 1967] Sp. 1298–1300 [mit Literatur]) hat aber ohne Zweifel andere Quellen als das Denken des Franzo-

sen. Dieser gibt seinen persönlichen Eindruck vom Diskussionsversuch Rahners denn auch mit der Bemerkung wieder: «La profonde estime que nous avons de l'œuvre théologique du R. P. Karl Rahner et notre vive sympathie pour sa personne ne seront pas mises en doute si nous observons qu'il a cru nous discuter . . . alors qu'il discute un article de langue allemande qui non seulement n'est pas de nous, mais dont nous avons longtemps ignoré même l'existence» (142, Anm. 1).

Für das Ausbleiben eines echten Gesprächs über die Frage haben sicher die Zeitumstände und das persönliche Schicksal des Autors große Bedeutung gehabt. Aber man wird auch an die schon anfangs erwähnte Fremdheit denken müssen, welche die Frage auf Grund ihrer konkreten Herkunft und ihrer Formulierung hat. Es ist gut, daß hier das sachliche und wissenschaftliche Bemühen einiger Theologen (*H. U. v. Baltasar, H. Küng*) sowie die ökumenische Öffnung des katholischen Denkens inzwischen das Feld für eine Diskussion wesentlich verändert haben. Weder der Gnadenstreit aus dem Frankreich des 17. Jh. noch die etwas ältere lutherische Rechtfertigungslehre können künftig noch in den engen geographischen Grenzen von früher gesehen werden, wo der Streit um die Gnade direkt nur die Theologen romanischer Länder berührte (die pastoralen Auswirkungen des Jansenismus sind dort heute noch spürbar), während die Auseinandersetzung um den Grundanspruch der Reformation fast vollständig auf den Einflußbereich deutscher Theologen beschränkt war. Da solche geistige Grenzen in der Theologie erst in letzter Zeit spürbar im Schwinden sind, dürfte eine fruchtbare übergreifende Diskussion auch erst heute möglich werden. Von daher gesehen, kann man sogar in der durch „*Humani generis*“ erzwungenen Pause für den ganzen Fragenkreis einen günstigen Umstand erkennen. Denn nicht nur die Zeit ist heute offener und bereiter für das Gespräch über dieses Thema, sondern L. selbst konnte seine Gedanken weiterverantreiben, so daß er nach dem Konzil seine Frage und deren theologische Intentionen nun klarer und sachlicher vorlegen kann. Durch das ganze neue Werk hindurch läßt sich diese inzwischen gereifte Klarheit und Sachlichkeit auch in direkter oder indirekter kritischer Absetzung vom alten Versuch verfolgen. Die etwas lose Zusammenstellung nicht immer gleichwertiger Stücke von früher ist durch eine waldurchdachte zusammenhängende Entfaltung des Grundgedankens überholt. Dieser selbst ist eindeutiger zum Ausdruck gebracht – in Frage und Behauptung – gegenüber dem Gedanken der „reinen Natur“. «Dans ces conditions, n'est-il pas plus simple et plus raisonnable d'en revenir, comme nous le proposons, à la position des anciens, qui ne s'embarrassaient pas de pareille hypothèse? Sans rien nier dogmatiquement des possibles qui nous échappent, sans refuser une hypothèse abstraite qui peut être un bon moyen de nous représenter au vif une vérité certaine, n'est-il pas (plus simple et plus raisonnable), pour élaborer une doctrine théologique, de ne pas chercher à sortir du réel que nous connaissons? Ce serait à charge, bien entendu, de montrer – comme il se doit en tout état de cause, et sans d'ailleurs prétendre élucider pleinement ce qui touche au mystère – comment on peut essayer de penser la gratuité totale du Don de Dieu, – de ce Don de Dieu par excellence qui n'est autre que Dieu. Ce serait à charge de montrer intelligiblement comment Dieu ne peut jamais être contraint, par aucune sorte d'exigence, de se donner lui-même à l'être sorti de ses mains, ainsi qu'il ressort de l'enseignement chrétien le plus élémentaire, le plus fondamental et le plus constant, rappelé récemment encore dans l'encyclique *Humani generis* de Pie XII» (75 f.).

Damit ist zugleich eine gewisse Gliederung geboten für die folgende Darstellung. Zunächst distanziert sich L. aber auch in kritischen Bemerkungen von seinem früheren Werk: «Tracée un peu hâtivement à la demande de quelques conseillers, l'esquisse était trop rapide» (76). «Toutefois, quelques pages de conclusion ne pouvaient éclairer tous les aspects d'une question si capitale et si complexe. Elles avaient besoin d'être non seulement revues, mais complétées» (77). So sollen vor allem die Ansätze für Mißverständnisse beseitigt werden. Ein letzter Punkt, in dem sich die neue Antwort von der alten unterscheidet, ist so formuliert: «Sans avoir plus que par le passé l'ambition d'épuiser le sujet, ni même d'en cerner tous les contours, nous tenterons donc . . . de pousser un peu plus loin la recherche. Nous croyons que la chose est possible, comme disait saint Augustin, in pace catholica pacifico studio» (78).

Genau dieses Bemühen läßt L. ja schon im 1. Kap. seiner Neubearbeitung von «Surnaturel» spüren. Über diese Arbeit soll nun im folgenden noch ein kurzer Überblick geboten werden.

Das Eingangskapitel steht unter der Überschrift «Flux et reflux théologiques» (19–40). Gedanken über Zeitbedingtheit und Wandelbarkeit theologischer Theorien werden hier „auf eine gewisse Theorie der ‚reinen Natur‘“ (24) angewandt. Durch eine imponierende Fülle von Zitaten neuerer Theologen sucht L. zu zeigen, daß es sich auch bei dem Gedanken „der reinen Natur“ um eine zeitbedingte und wandelbare Theorie handelt. Es herrscht heute eine allgemeine Unsicherheit darüber, ob der Inhalt dieses Begriffes sachlich immer schon in der Tradition und namentlich im Werk des hl. Thomas von Aquin gegeben war. Das war früher als selbstverständlich vorausgesetzt worden, wird aber in neuerer Zeit von einer Mehrzahl von Theologen bezweifelt. Darum kommt L. zu dem Schluß, daß dieser Gedanke nicht mehr als eine zeitbedingte und komplizierte Theorie recht jungen Datums ist. Um die Frage wirklich zu lösen, wird der Rückgang auf Kirchenväter und Theologen nahegelegt, denen diese Theorie noch unbekannt ist (35 ff.). Praktisch wird dieser Weg dann im 2. Kap. eingeschlagen: «Une hypothèse insuffisante» (61–78). Dort wird der Nachweis versucht, daß sich bei Augustinus und Thomas Begriff und Gehalt einer auf ein übernatürliches Ziel ausgerichteten Natur finden, die doch aus sich selbst heraus kein übernatürliches Element besitzt (55). Abschließend formuliert L. das Ziel seiner Arbeit: «... non pas le concept ancien de natura pura, mais le système qui s'est développé autour de lui dans la théologie moderne et qui en a profondément changé le sens, nous paraît pouvoir être laissé de côté sans dommage. Tel qu'il s'est développé, avec sa négation de tout lien organique, ce système, que la grande scolastique ignore, ne nous paraît être ni le seul moyen ni le meilleur d'assurer à la nature humaine consistance et dignité, pas plus que transcendance et gratuité au surnaturel» (56).

Im folgenden 3. Kap. («Les deux pentes de l'hypothèse» [61–78]) wird diese Kritik mit der Darstellung von zwei schwachen Seiten der Hypothese begonnen: auf der einen Seite die Gefahr einer völligen Trennung von Natur und Übernatur und auf der anderen Seite die eines zu vagen und verwachsenen Naturbegriffs, der schon über- oder außernatürliche Elemente enthält.

Mit den schon oben erwähnten kritischen Bemerkungen zu «Surnaturel» von 1946, zu dem Aufsatz über das gleiche Thema von 1949 sowie zu den unterschiedlichen Stellungnahmen auf diese beiden Veröffentlichungen (76 ff.) leitet L. zum 4. Kap. («Pour une gratuité réelle» [79–103]) über. Der neue Gedankengang fragt, ob die vorgelegte Theorie wirklich ihr Ziel erreicht, d. h. die völlige Ungeschuldetheit des Übernatürlichen sicherstellen kann. Die Theorie ist nach der Aussage L.s zu abstrakt, um der existierenden Ordnung wirklich gerecht werden zu können. Deshalb kann mit ihr das angestrebte Ziel auch nicht erreicht werden oder, konkret: der Gedanke der reinen Natur kann in der wirklichen Ordnung die Ungeschuldetheit des Übernatürlichen nicht sichern.

Das 5. Kap. handelt von der „vollkommenen Gabe“ («Le donum perfectum») [105–133] und von der Freiheit Gottes. Dieser Freiheit allein verdankt der Mensch sein übernatürliches Ziel. Will der Schöpfer seinem Geschöpf das Geschenk des übernatürlichen Zieles machen, kann er das ganz unabhängig von der Möglichkeit einer „reinen Natur“. Voraussetzung ist nur, daß Gott dem Menschen Gnade schenken kann; auf die geschenkte Gnade geht dann im Menschen ein entsprechendes Verlangen zurück, d. h. an dieser Stelle konkret: der Wunsch nach der Gottesschau (116 f.). L. stellt für diesen Punkt eine erstaunliche Übereinstimmung selbst unter sonst entgegengesetzten theologischen Schulen fest. So kommt er zu dem thesenförmigen Ergebnis: die Ausrichtung auf sein letztes Ziel ist für den Menschen „aufgrund des freien Wollens Gottes eine übernatürliche Zielhaftigkeit“ (128).

Die Kap. 6–9 sprechen dann schon in ihren Titeln vom Paradox, d. h. von einer gegensätzlichen Ausdrucksweise. In solchen Gegensätzen soll eine adäquat nicht ausdrückbare Wirklichkeit (Mysterium) deutlich gemacht werden. Da L. die Frage nach der Übernatur als Frage nach dem Mysterium faßt, muß es ihm zunächst um die Ausdrucksweise gehen, hier vor allem um die Begriffe des Menschen als des Bildes Gottes und um den rechten Naturbegriff (144). Dem 7. Kap.

(«Le Paradoxe ignoré des gentils» [155–177]) geht es darum, daß das christliche Paradox Mensch eigentlich nur durch die Offenbarung bekannt ist. Immerhin läßt sich bei den Menschen außerhalb der christlichen Botschaft doch eine gewisse Unruhe in Richtung auf das übernatürliche Ziel feststellen (175 f.). In der Auseinandersetzung im 8. Kap. («Le Paradoxe nié par le bon sens» [179–208]) vor allem mit Cajetan und seiner Thomasdeutung geht es sachlich um die Bedeutung der Offenbarung für die Erkenntnis des Menschen. Dieser lehnt ja zunächst aus seinem Wesen heraus jedes Paradox ab (202). Diese naheliegende Ablehnung aber führt den Menschen in die doppelte Gefahr, Gott als Menschen mißzuverstehen und den ganzen Menschen als ein bloß „natürliches“ Sein (204). Selbst wenn man den eigentlichen Grundgedanken L.s nicht folgen will, gibt er hier Hinweise und Anregungen, die man nicht einfach übersehen kann.

Im 9. Kap. («Le Paradoxe surmonté dans la foi» [209–229]) geht L. zum Glauben über. Im Glauben soll das Paradox überstiegen, nicht aufgelöst werden. Hier ist dann auch etwas zum Verhältnis dieses Mysteriums zu den anderen Glaubensgeheimnissen zu sagen. Die Antwort lautet: «Ce mystère du surnaturel, qui est le mystère de notre destinée divine, apparaît un peu comme la forme à l'intérieur de laquelle viendront s'inscrire tous les autres mystères de la révélation» (209). An derselben Stelle führt der Verf. noch einige tiefgehende Gedanken über die Wirklichkeit des Mysteriums an, die hier hinter der paradoxen Ausdrucksweise zugänglich wird (213 ff.). Hier Mensch und Natur, dort Gott und Übernatur oder, genauer: der Mensch als Wesen von Natur und Übernatur: «L'harmonie ... résulte seulement d'une opposition surmontée» (222). Nach dem Überstieg im Glauben gibt es durchaus noch Erkenntnis, von der gesagt wird: «On peut, sinon tout réduire à la clarté d'une simple vue que ferait évanouir le mystère, du moins s'élever dialectiquement à l'harmonie d'une opposition surmontée» (227). Dieser theologische Kerngedanke des Werkes wird von L. durch den Nachweis gestützt, daß die Annahme des Systems einer „reinen Natur“ zu einer Entleerung des Gedankens der vollen Ungeschuldetheit, zu einer Zerstörung der Hoffnung, zu einer Aufhebung der Freiheit Gottes in der Verfügung über seine Gnade führen würde (228 f.).

Kap. 10–12 («D'une finalité sans fin» [257–272]; «Le désir inconnu» [273–292]; «L'appel de l'amour» [273–292]) bilden den Abschluß des Bandes. In der Entgegnung auf mögliche Einwände, durch die Einbeziehung offener Fragen, durch eine Eingliederung in die Geschichte des Glaubens und der Theologie, werden hier die vorgelegten Gedanken weitergeklärt und abgerundet. Eine Zusammenfassung nennt am Schluß noch einmal die wesentlichen Punkte: Gott hätte sich seinem Geschöpf verweigern können, ebenso wie er sich ihm hat geben können und geben wollen. Die Ungeschuldetheit der übernatürlichen Ordnung ist eine besondere und eine totale ... sie wird nie verletzt ... Keine „Disposition“ im Geschöpflichen kann den Schöpfer irgendwie verpflichten (289 f.). Mit einem Wort von L. *Malevez* (vgl. *L'esprit et le désir de voir Dieu*, in: *NouvRevTh* [1947] 31) heißt es dann am Ende: „Die Etappe der reinen Natur ist unfehlbar vorbei und überschritten durch die Fülle der Schöpferliebe.“

Der hier vorgelegte Gedankengang scheint uns überzeugend, Idee und System einer „reinen Natur“ für eine möglichst zutreffende Darstellung des Mysteriums entbehrlich. Wichtiger aber als dieses Ergebnis dürfte die eindeutige Aufdeckung der Gefahren sein, die mit dem Gedanken der „reinen Natur“ gegeben sind. Wie man auch sonst zu den Gedanken L.s stehen mag, diese Gefahren wird man auf jeden Fall beachten müssen. Natürlich bedeutet das Prüfung und vielleicht sogar Aufgaben vertrauter Elemente der gängigen Darstellung (vgl. dazu *Henri Bouillard*, *L'idée du surnaturel et le mystère chrétien*, in: *L'homme devant Dieu III* [Paris 1964] 153–166). Gerade das aber öffnet in besonderer Weise das Feld für eine fruchtbare Diskussion (vgl. dazu *A. Auer*, *Zur Geschichte der Gnadenlehre*, in: *LThK*, Bd. 4, Sp. 990), von der man sich für Theologie und Glaubensleben einige Frucht erhoffen darf. Nach der Absicht L.s wird dabei der genaue historische Hintergrund der Frage nicht übersehen werden dürfen. Er selbst hat diese Voraussetzungen in dem erwähnten Band «Augustinisme et théologie moderne» als Überarbeitung und Erweiterung des ersten Teils von «Surnaturel» vorgelegt; die deutsche Übertragung ist – wie schon erwähnt – ebenfalls angekündigt.

Die Ausführlichkeit der hier versuchten Würdigung des Werkes von L. ist wohl mit der Bedeutung der Frage von „Natur und Übernatur“ gegeben. Dazu hat schon vor Jahren *Dietrich Bonhoeffer* geschrieben: „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade“ (Nachfolge [München 1961] 13).
K. H. Neufeld, S. J.

Kleinere Arbeiten zur Bundesforschung: McCarthy, Dennis J., S. J., *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre* (SBS, 13). Kl. 8^o (94 S.) Stuttgart 1966, Katholisches Bibelwerk. 5.80 DM. — Loersch, Sigrid, *Das Deuteronomium und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. Vorwort von Alfons Deissler* (SBS, 22). Kl. 8^o (116 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 6.80 DM. — Calderone, Philip J., S. J., *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty. 2 Samuel 7, 8–16* (Logos, 1). 8^o (80 S.) Manila 1966, Ateneo de Manila University. 1.— \$. — Harvey, Julien, S. J., *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Etude d'une formule littéraire de l'Ancien Testament* (Studia, 22). 8^o (186 S.) Bruges – Paris – Montréal 1967, Desclée – Les Editions Bellarmin. 246.— FB; 24.— F.; 6.50 \$. — L'Hour, Jean, *Die Ethik der Bundesstradition im Alten Testament* (SBS, 14). Kl. 8^o (154 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 7.80 DM.

Der Aufweis eines den altorientalischen Vasallenverträgen entsprechenden Bundesformulars durch Mendenhall und Baltzer hat der atl. Bundesforschung einen erstaunlichen Auftrieb gegeben. Die erste hohe Welle der von ihnen inspirierten kleineren und größeren Arbeiten, die dieses Formular oder Elemente von ihm in verschiedenartigen Texten des AT wiederzufinden und auch recht entfernte Ähnlichkeiten von dort her neu zu interpretieren versuchten, verriet nicht selten mehr optimistischen Eifer als sorgsames Abwägen der literarischen Tatsachen. Aber auch nachdem der Prozeß einer sorgsameren kritischen Prüfung der Texte weithin in Gang gekommen ist, hat die Zahl der Publikationen zum Thema nicht nachgelassen, zumal stets neue Aspekte ins Gespräch kamen.

Bei dieser schon unüberschaubaren Fülle und Verschiedenheit einschlägiger Studien war ein sonderender Forschungsbericht ein dringendes Bedürfnis, wie ihn *McCarthy* hier vorlegt. Er ist dafür durch seine große kritische Studie „Treaty and Covenant“ (Rom 1963), die übrigens eine sehr umfangreiche Bibliographie enthält, welche im vorliegenden Heft bis 1965 weitergeführt wird, und andere einschlägige Arbeiten besonders qualifiziert. Sein für weitere Kreise geschriebener Forschungsbericht kann und will nicht die Fülle der Publikationen im einzelnen vorführen, sondern vor allem die Hauptlinien der bisherigen Forschung in thematischer Ordnung darstellen. Er beschränkt sich deshalb zumeist auf die Arbeiten, die neue charakteristische Linien und Bereiche dieser Forschung markieren oder neue Impulse gegeben haben, und begleitet sie mit kritischen Bemerkungen. Seine Arbeit ist somit auch eine gute Einführung in die Sachprobleme der Bundesforschung. — Stofflich greift er zurück bis auf die Wortforschung seit Anfang des Jahrhunderts und die bibeltheologische Auswertung der Bundesidee durch Eichrodt. Dabei weist er kritisch darauf hin, daß „Bund“ im AT keineswegs ein univoker Begriff ist, sondern je verschiedene Formen und Sinngehalte hat, und daher auch eine im Grunde einförmige Bundestheologie des ganzen AT dieser komplexen Situation nicht gerecht wird. Es bedürfte einer kritisch differenzierenden Geschichte der Bundesvorstellung im AT, die noch nicht geschrieben ist. — Der zweite, umfangreichste Abschnitt ist entsprechend der neuen Forschungsrichtung der „Vertragsgestalt des Bundes“ (27–56) gewidmet. Auch hier hält er eine kritischere Differenzierung für erforderlich, da schon das als Modell für das Bundesformular in Anspruch genommene Vertragsformular des Alten Orients gewiß durchgehend nachzuweisen, aber doch keine einheitliche Größe ist. Es können vielmehr typische und für das AT interessante Elemente, wie historischer Prolog, Grundsatzklärung, Urkundenklausel mit der Auflage regelmäßiger Verlesung des Vertragstextes je nach Charakter der Abmachung fehlen. Man darf deshalb auch im AT nicht global von dem Bundesformular sprechen und seine Elemente in allen atl. Bundestexten wiederfinden wollen. — Es folgen dann kürzere