

sonnes dans son ecclésiologie. Il y a l'*ecclesia magna, ecclesia mixta*, constituée par la profession de la foi et la *communio sacramentorum*. Non seulement cela suffit pour qu'on parle d'Église, mais les hérétiques eux-mêmes, et pas seulement les schismatiques, peuvent emporter la *forma sacramentorum* et célébrer un baptême valide. Mais, dans cette Église institutionnelle, c'est la *communio sanctorum* qui, par la *caritas, unitas*, conditionne l'action de l'Esprit et constitue la *Columba*, et donc permet que les sacrements soient fructueux pour le salut par l'Esprit. S. aurait pu reprendre et préciser la suggestion que j'ai faite à ce sujet des rapports entre une structure externe *christologique* et une âme intérieure *pneumatologique*. — 2. *Ratzinger* a interprété le rapport entre l'externe ou sensible et l'intérieur spirituel, dans la ligne néoplatonicienne de *sensibilis-intelligibilis*, apparent et vrai. S. le critique (94. 96—99. 102) et c'est sans doute l'importance qu'il attribue à cette critique qui explique le titre, au premier abord un peu étonnant, de son livre. Augustin ne pense pas son ecclésiologie d'un point de vue métaphysique, mais d'un point de vue heilsgeschichtlich. L'*Ecclesia magna, mixta*, n'est pas, avec l'*ecclesia sancta*, en rapports d'apparence à vérité, de sensible à spirituel. L'*Ecclesia sancta* a sa visibilité (l'Eucharistie!) et le mal a son existence spirituelle dans un *corpus diaboli* que la foi reconnaît. La coupure morale radicale entre bien et mal ne permet pas de faire de la présence des mauvais dans l'*ecclesia magna* un signe sensible de l'Église sainte. On ne peut donc interpréter le rapport éthico-religieux de Bon-Mauvais en termes ontologiques de sensible-intelligible. C'est par une autre voie qu'il faut critiquer l'idée d'un double concept d'Église chez Augustin (historiens protestants libéraux). C'est en reconnaissant pleinement qu'Augustin a substitué à la vue personnaliste de l'Église de Cyprien une conception sacramentelle-institutionnelle. D'où sa réponse à Petilien, lors de la Conférence de 411: «Ego in Ecclesia sum in qua Caecilianus fuit... Si bonus est, frater meus est bonus; si malus est, frater est malus. Tamen propter sacramenta frater est, sive bonus sive malus» (PL 11, 1403). Ceci dit, je ne pense pas qu'on puisse éviter de reconnaître un usage et une valeur du schéma néoplatonicien pour comprendre le rapport et la relative unité qu'Augustin met entre la *communio sacramentorum* et la *societas sanctorum*: voir mon Introduction générale aux Traités antidonotistes, 1963, pp. 109—115.

Tout recenseur doit faire quelques remarques de détail, quelques critiques. L'ordre des paragraphes selon lequel S. a distribué l'étude de l'ecclésiologie d'Augustin est-il bien justifié? On pourrait penser à d'autres enchaînements des notions. On pourrait ajouter quelques références à celles, cependant très abondantes, de l'auteur: par exemple, pour la question de l'Eucharistie (110) *P. Camelot*, Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin, *RechScPhTh* 31 (1947) 394—410. Il n'est pas juste de situer le *P. Mersch* († 1940) dans la ligne de *Mystici Corporis* qui, du reste, est parue en 1943 (p. 92 n. 146), et il faut orthographier *Mersch*, non *Meersch*. Le titre de son ouvrage cité p. 129 est incomplet, donc insuffisant, car d'autres livres du même auteur portent des titres assez semblables. On ne peut reprocher à S. de ne pas citer des publications toutes récentes. Signalons du moins *J. Faber*, *Vestigium ecclesiae. De doop als «spoor der kerk»* (Cyprianus, Optatus, Augustinus). 1969. Y. Congar, O. P.

10 + ✓
Gastaldi, Néstor J., *Hilario de Poitiers. Exegeta del Salterio. Un estudio de su exégesis en los comentarios sobre los Salmos* (Église Nouvelle — Église Ancienne, Institut Catholique de Paris, Thèses et travaux de la Faculté de Théologie, série patristique, vol. 1). Gr. 8° (300 S.) Paris — Rosario 1969, Beauchesne/Apis. 26.— F.

Kaum ein Buch der Heiligen Schrift erfreute sich in der Alten Kirche höherer Wertschätzung als der Psalter. Von frühester Zeit an verwendet ihn die Kirche in ihrer Liturgie und meditiert sie in den prophetischen Worten des Psalmisten das ihr geschenkte Christusheil. Mit dem 3. und 4. Jh. kommt die Zeit, in der dieses lebendige Beten, Meditieren und auch das argumentierende Allegorisieren sich schriftlich niederschlägt in zahllosen Kommentaren, Traktaten und Homilien. Zu dieser Art von Literatur gehört, um stellvertretend für viele andere zwei bekannte Werke zu nennen, der Psalmenkommentar des Origenes und die ‚Enarrationes in Psalmos‘ des Augustinus, hierin gehört auch, um eine heute leider fast ganz vergessene Schrift zu

nennen, der Brief des *Athanasius von Alexandrien* an *Markellinus*, wohl die schönste Einführung in Beten und Singen des Psalters aus der Alten Kirche.

Der erste lateinische Kommentar zum Psalter stammt aus der Feder des *Hilarius von Poitiers*. Die auf den ersten Blick erstaunliche Tatsache, daß bis heute zu diesem Erstlingswerk der lateinischen Kirche noch keine eingehendere Studie vorliegt, erklärt sich aus der Natur dieses Kommentarwerkes: es handelt sich um einen «*Origène abrégé, traduit et expurgé*», wie man kurz und bündig den Kommentar charakterisiert hat. Eingehend mit einer Schrift sich zu befassen, von der sicher ein beträchtlicher Teil wörtlich von einem anderen Autor übernommen ist, von deren restlichem Teil — wegen der unglücklichen Quellenlage — wohl nie mit Sicherheit ausgemacht werden wird, inwieweit er wörtlich oder inhaltmäßig von den Vorgängern (*Origenes* und *Eusebius*) abgeschrieben ist, dazu gehört eine Courage besonderer Art. G. hatte sie, und — man ist ihm dankbar dafür. Nicht zuletzt auch deswegen, weil man im Kommentar des *Hilarius* schließlich doch auch wiederum dem großen *Origenes* begegnet.

Wie hat G. seine Studie, die er unter Leitung von *Ch. Kannengiesser*/Paris durchführte, angelegt? Ein erster Teil bestimmt den genauen Ort der Psalterauslegung des *Hilarius* innerhalb der altkirchlichen Exegese, und zwar in zwei Schritten: 1. wird der Psalterkommentator *Hilarius* in Beziehung gesetzt zu seinen Vorgängern, 2. zu sich selbst (d. h., sein Psalmenkommentar wird mit seinem früheren Kommentarwerk zum Matthäusevangelium verglichen). Als Vorgänger kommen zwei verschiedene Typen von Psalterbenutzung in Betracht: sporadische Verwendung von Psalterversen zu den verschiedensten Zwecken, so bei *Tertullian*, *Cyprian* und *Novatian*, und eigentliche Kommentarwerke, so die des *Origenes* und *Eusebius von Cäsarea*. Was der Verf. in diesen Paragraphen — alle von einem Höchstmaß, man ist versucht zu sagen, von einem Übermaß an didaktischer Klarheit und Übersichtlichkeit — vorlegt, ist von wirklichem Nutzen für die patristische Wissenschaft. Es finden sich hier u. a. Tabellen, in denen in alphabetischer Reihenfolge das exegetische Vokabular des *Tertullian* zusammengestellt ist (32 f.), andere, in denen die Psalmenauslegung des *Tertullian* mit der des *Hilarius* verglichen wird (33 f.), und solche, in denen ähnliches für *Cyprian* und *Novatian* geleistet wird. Interessant ist beim Vergleich zwischen *Origenes* und *Hilarius* dann im folgenden der Versuch des Verf.'s, *Hilarius* von *Origenes* zu distanzieren: der Bischof von Poitiers kennt im Gegensatz zum Alexandriner keine rabbinischen Praktiken der Exegese (z. B. das Suchen nach der verborgenen Bedeutung einzelner Buchstaben eines Wortes), keine gnostischen Schemata der Auslegung (das „irdische“ Evangelium als Wiederhall eines „himmlischen“ Dramas), keine unbiblische Zahlenmystik, keine prinzipiell notwendige allegorische Auslegung der Schrift usw. (51 ff.). Ähnlich beachtlich sind die Versuche, *Hilarius* von *Eusebius* abzugrenzen (58 ff.). Das Kapitel, in dem die exegetische Entwicklung des *Hilarius* durch den Vergleich zwischen der Terminologie des Matthäuskomentars mit der des Psalmenkommentars untersucht wird, bringt wiederum eine äußerst nützliche Tabelle: 155 exegetische Termini (z. T. allerdings in einem sehr weiten Sinn des Wortes!) werden aufgeführt, zum größten Teil mit allen ihren Belegstellen im exegetischen Schrifttum des *Hilarius* (78—84). Dieser terminologische Vergleich hat zum Ergebnis: „... Kontinuität und Identität des Vokabulars des einen und des anderen Werkes dürfen als gesichert gelten“ (90). Wenn man davon ausgeht, daß der Matthäuskommentar vor dem Kontakt des *Hilarius* mit *Origenes* verfaßt wurde, darf man mit dem Autor folgern: „Die Bereicherung, die *Hilarius* durch seinen Kontakt mit den Griechen erfuhr, ist nicht so sehr in Richtung der geistlichen Auslegung im eigentlichen Sinn des Wortes zu suchen. Wäre dies der Fall, so meinen wir, dann hätte sich das automatisch auf die Terminologie auswirken müssen, die immer der Index von Neuerwerbungen darstellt“ (90).

Der zweite Teil ist überschrieben „Die Psalterauslegung des *Hilarius*“, er stellt also den Hauptteil der Studie dar. Der Autor versucht hier schrittweise — und wieder ist die ungewöhnliche didaktische Klarheit der Darstellung zu betonen, die freilich andererseits auch lästige Wiederholungen zur Folge hat — in den exegetischen „Mechanismus“, in das „Funktionieren“ der hilarianischen Psalterauslegung einzuführen. Schrittweise, d. h. von außen nach innen, vom „Buchstaben“ zum „Geist“ oder, wie der Verf. an einer anderen Stelle unterscheidet, vom „Prozeß“, der die

Überschreitung des Buchstabens ermöglicht, zum „Prinzip“, das diesen Prozeß auslöst und beseelt (241). Der erste Schritt besteht in der Analyse der für Hilarius wesentlichen Elemente, die ein Überschreiten des Buchstabens ermöglichen. Sie sind nach Auffassung des Hilarius dem Psalter durch die Übersetzung der LXX eingestiftet. Konkret handelt es sich um die Einteilung des Psalters in drei Teile: den Zahlensymbolismus, die Psalmtitel und die sog. Diapsalmen. Die Beachtung dieser Strukturelemente des griechischen Psaltertextes bringt in den Augen des Hilarius den Prozeß des Überschreitens vom Buchstaben zum Geist gleichsam notwendig in Gang. Das 2. Kapitel konzentriert sich auf den einen Brückenpfeiler der Auslegungs/Übersetzungsbewegung: „die wörtliche Auslegung des Psalters“, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern eben wegen des in ihr implizierten Dynamismus auf den „Geist“ hin. — Das folgende Kapitel, überschrieben „Vom Buchstaben zum Geist“, analysiert genauerhin die Elemente des Textes, die die geistliche Auslegung im einzelnen „provokieren“: die „Klippen des Buchstabens“, die Zahlensymbolik usw. — Mit dem letzten Kapitel des zweiten Teils wird dann schließlich der Brückenpfeiler auf dem anderen Ufer erreicht: „die geistliche Auslegung der Psalmen“. Hier werden die theologischen Prinzipien, die dem Auslegungsmechanismus zugrunde liegen, gekennzeichnet (Kontinuität zwischen AT und NT einerseits und doch wiederum auch Diskontinuität andererseits, insofern das NT das AT vollendet), und in ihrer Anwendung auf die Psalterauslegung charakterisiert. Das Entscheidende zum inneren Verständnis des geistigen Phänomens, das die Psalterkommentare der Alten Kirche darstellen, wird u. E. hier in diesem Abschnitt geleistet: „Die Seele der Auslegung“ — „das Klima der Auslegung“ — „der Zusammenhang“ und „die Auslegung im Dienste der Christologie“. „Was Hilarius im Psalter sucht, ist sein christlicher Sinn. Es handelt sich dabei um eine theologisch legitime Zielsetzung, die in der Überzeugung von einer bestimmten Gegenwart Christi im Alten Testament begründet ist. Indes, die Verwendung seines exegetischen Apparates läßt ihn im Psalter eine ganze Christologie vorfinden. Statt sein christologisches Denken aus dem Psalter bestimmen zu lassen, projiziert er es in den Psalter hinein. Diese Christologie bestimmt die Auslegung, sie hat das letzte Wort so, wie sie das erste hatte“ (248). Diese Auskunft gegen Ende der Studie: keine Exegese, sondern Eise-gese“, weckt die neugierige Frage: Welchen Inhalt hat nun Hilarius eigentlich in den Psalter hineingelegt? Auf diese Frage gibt der Autor keine Antwort. Man ist gezwungen, den Psalterkommentar zu konsultieren und stellt dabei fest: G. hat dessen mysteriöses Gedankengewebe durch seine Studie tatsächlich durchsichtiger gemacht.

H. - J. Sieben, S. J.

Meissburger, Gerhard, *Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert*. 8° (331 S.) München 1970, Fink. 68.— DM.

Flüssig geschrieben, umfassend aber keineswegs erdrückend belegt, gelingt dieser Arbeit eines Germanisten (Aarhus, Freiburg i. Br.) jener Brückenschlag zwischen den Fakultäten, der immer schon neue Arbeitsgebiete erschloß und neue Einsichten vorbereitete. Das Zentralproblem bildet jener noch 1967 (7. Auflage) von *Helmuth de Boor* beschworene „cluniazensische Geist“ mit seiner „religiös-asketischen und kirchlich-hierarchischen Umgestaltung des gesamten Lebensgefühls“, der die religiöse Dichtung des 11. und 12. Jh. in Deutschland bestimmt haben soll und aus dessen Überwindung die mittelhochdeutsche Klassik zu verstehen sei.

M. holt weit aus, um damit aufzuräumen. Zum Verständnis der karlischen und karolingischen Literaturdenkmäler (Tatian, Heliand und auch noch Otfried von Weissenburg) arbeitet er die Selbstinterpretationen dieser Zeit heraus: „die aetas Carolina als saeculum modernum, als eine eigene, andere und neue Epoche, (die) sich von der Antike unterscheidet... Das Frankenreich (hat) das römische Weltreich abgelöst... Und erst (diese Erkenntnis) ermöglicht das neue Schaffen“ (28 f.). Vieles ist hier impliziert: Die Frage der Periodisierung (Mittelalter — Antike); die Frage des Selbstverständnisses (*Neu*, aber nicht als *novitas*, sondern als *renovatio* [29]); die Verbindung von Traditionsfestigkeit mit einer (gegen E. R. Curtius herausgestellten) schöpferischen Traditionskritik; die Herausarbeitung der benediktinischen Haltung („Die althochdeutsche Literatur war vor allem Mönchslite-