Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 2 (1888)

Artikel: Über das Wirken des dreieinigen Gottes [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762150

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das dritte Heft dieses Jahrganges wurde als Festgabe zum Jubiläum Sr. H. Papst Leo XIII. durch gütige Vermittelung eines Mitarbeiters in Rom überreicht. Derselbe hat dafür das nachfolgende Antwortschreiben erhalten:

Epistolae tuae nuperrimae, quae grata admodum supervenit Eminentissimo Domino meo Cardinali Zigliara, sequentia reddere responsa mihi commissum est.

Quod Summus Pontifex in commendando D. Thomae studio, non solum methodum aut imitationem quamdam in indaganda veritate intellexerit, sed etiam et praecipue doctrinam, ita clarescit ex Encyclica Aeterni Patris, ac amplissime confirmatur ex Litteris 17. Octobris 1879 ad Eminentissimum Cardinalem De Luca, ex Motu proprio 18. Januarii 1880, ex Brevi 4. Augusti 1880, ex Epistola ad Archiepiscopos et Episcopos Bavariae 22. Decembris 1887, ut vix ac ne vix quidem concipiatur hac de re dubium quodquam existere posse, et omni procul haesitatione ille apud nos a votis Leonis XIII. haberetur deflexus qui contrarium tueri quocumque tandem modo contenderet.

Commentaria autem vestra in S. Thomam, quae, Sanctitatis Suae occurrentibus festis, veluti monimentum filialis exultationis edidistis. Ipsa libenter excepit ac vobis omnibus Apostolicam Benedictionem dignata est impertiri.

Insuper cum Eminentissimus Dominus meus expetierit in scripta vestra viri linguae teutonicae callidi judicium, optimorum thomistarum mentem a vobis referri laetus audivit.

Servus tuus in Christo humilissimus

Romae, 19. Januarii 1888

Joannes Baptista Golli.

ÜBER DAS WIRKEN DES DREIEINIGEN GOTTES.

Von
Dr. M. GLOSSNER.

(Das Wirken des dreieinigen Gottes. Von Dr. Hermann Schell. Mainz, Kirchheim, 1885.)

Der siebente Artikel bringt die patristischen Argumente für die These des Verfassers. Die Gefahr, der die vornicänischen Väter in ihrer Darstellung der Trinitätslehre ausgesetzt waren, wird richtig hervorgehoben, und dürfte für den Verfasser ein Wink sein, den vermeintlichen „freien" Hervorgang von Sohn und Geist aus der Schöpfungsthat nicht allzusehr zu urgieren. Obgleich es aber feststeht, dafs vor dem Nicänum, wie der hl. Augustin sagt, nicht perfecte von der Trinität gehandelt worden sei, so dürfte doch mancher Ausdruck der genannten Väter milder zu beurteilen sein und scheint uns der Verfasser in Kuhn einen nicht durchweg verlässigen Gewährsmann gewählt zu haben.

Um die Tragweite der aus den hl. Vätern in reichlichem Mafse vorgelegten Texte zu bemessen, darf nicht unbeachtet gelassen werden, dafs den Vätern die unzertrennliche Einheit der göttlichen Personen und ihres Wirkens vor allem in der numerischen Einheit der Natur und der Energie begründet ist. So haben z. B. die in erster Linie angeführten Worte des hl. Athanasius: „Die heilige und vollkommene Trias ist sich selbst gleich und ungeteilt dem Wesen nach und ihre Energie ist eine (*μία*, d. i. numerisch eins); denn der Vater wirkt durch den Sohn im hl. Geiste", den Sinn: das Wirken der göttlichen Personen ist eins, und diese Einheit gibt sich darin zu erkennen, dafs die drei Personen ungetrennt von ein-

ander wirken, der Vater nie ohne den Sohn, sondern durch den Sohn u. s. w. Diese Erklärung ist genügend durch das nicänische ὁμοούσιος motiviert. Wäre nämlich die Natur des Sohnes nicht die des Vaters, so würde der Vater nicht notwendig Alles, was er wirkt, mit, resp. durch den Sohn wirken. Das Wirken durch den Sohn aber drückt nicht ein eigentümliches Verhältnis zum Schaffen und dem Geschöpfe, sondern die Eigentümlichkeit der Person selbst oder die Weise, wie die eine Natur und das eine Wirken in ihr ist, aus: eine Weise, die sich allerdings in gewissen Wirkungen und Wirkungsweisen spiegelt, weshalb sie, obgleich den Personen gemeinsam, doch vorzugsweise der einen unter ihnen zugeeignet werden. Als solche Appropriationen finden wir bei Basilius die Trias des Wollens, Ausführens, Vollbringens (S. 94), bei Gregor von Nazianz des Wohlgefallens, Ausführens, Einflöſsens (S. 97). Die Väter bedienen sich solcher Appropriationen, nicht um unter die Personen zu repartieren, sondern um in der Mannigfaltigkeit der zugeeigneten Wirkungen die davon unabhängigen rein immanenten und gegensätzlichen persönlichen Proprietäten zur konkret anschaulichen Darstellung zu bringen.

Zu den aus Gregor von Nyssa beigebrachten Texten (S. 98 ff.) ist dieselbe Bemerkung zu machen, daſs die circumincessio selbst auf der numerischen Einheit der Natur und des Wirkens beruhe, daſs also damit nicht eine selbständige Weise der Einheit statuiert werde, die von der Wesenseinheit verschieden selbst dann bestehen bliebe, wenn wir per absurdum die Wesenseinheit hinweg denken wollten. In diesem Sinne der Wesenseinheit wird vom hl. Cyrillus von Alexandrien der Sohn als die eigene Macht und Weisheit des Vaters bezeichnet, nämlich als die aus dem Schoſse des Vaters gezeugte, ihm gleichwesentliche Weisheit und Kraft.

Der Gedanke des hl. Cyrillus von Alexandrien wird in der Art wiedergegeben, daſs die Wechseleinwohnung durch die Eigenpersönlichkeit kraft ihres relativen Charakters hergestellt werde, und zwar auch dann, wenn die Person als Herrin ihrer Akte betrachtet wird. „Daher ist der Sohn gerade als Demiurg in dem schöpferisch thätigen Vater, nicht neben ihm.“ (S. 106.) Daſs die göttlichen Personen auch durch die begrifflich untrennbaren Relationen ineinander seien, ist ein Gedanke der Väter, den sich der hl. Thomas aneignet, indem er zu dem ersten und fundamentalen Grunde der circumincessio, nämlich dem der numerischen Einheit des Wesens den weiteren des Ineinanderseins durch die Relation hinzufügt; denn die eine Relation

fällt in den Begriff der anderen; in Gott aber sind die Relationen selbst subsistent, Personen; folglich ist, weil die eine Relation (des Sohnes) in der andern (des Vaters), auch die eine Person in der andern. Der Grund des Ineinanderseins der Personen durch die Unzertrennlichkeit der sich einschliefsenden gegensätzlichen Relationen liegt zuletzt doch wieder in der Einheit der Natur, oder in der Identität der subsistierenden Relationen mit der Natur.

Jedoch abgesehen von dem erwähnten Momente fragen wir, ob das Ineinandersein kraft der Relation auch auf das schöpferische Wirken übertragen und gesagt werden dürfe: „obgleich jede Person in ihrer eigentümlichen Weise schöpferisch wirke, so sei doch ihr Wirken eins, weil in den sich gegenseitig einschliefsenden gegensätzlichen Relationen die eine in der andern?“ Es würde vorausgesetzt, dafs im Wirken nach aufsen, also im Verhältnis der Gottheit zu den Geschöpfen zwischen den Personen ein Gegensatz bestehe. Wir halten dies für unzulässig. Was aber den hl. Cyrillus betrifft, so scheint uns derselbe aus der Einheit der Natur die Unzertrennlichkeit, d. h. Einheit des Wirkens in der Verschiedenheit der zugeeigneten Wirkungen zeigen zu wollen. (S. 106.) Dieselbe Auffassung lassen auch die aus Didymus und Johannes Damascenus angeführten Texte zu, das Nämliche ist von der Lehre der lateinischen Väter zu sagen. Wenn der hl. Hilarius (S. 120) den Vater wirken läfst dadurch, dafs er spricht — in eo quod loquitur, efficit, so besagt dies, auf die Schöpfung bezogen, zunächst das Schaffen durch das allmächtige Wort, durch jene Macht und Weisheit, die sich im Sohne ausprägt, nicht aber einen Gegensatz in der Weise des Schaffens. Insofern in den Appropriationen die persönlichen Eigentümlichkeiten zum Ausdruck kommen, diese aber in ihrer relativen Gegensätzlichkeit sich wechselseitig fordern, sehen die Väter mit vollem Rechte in der Unzertrennlichkeit der den Personen appropiierten Wirkungsweisen einen Beweis der Einheit. Es ist daher kein Grund vorhanden, den Begriff der Appropriation zu dem der persönlichen Eigentümlichkeit zu steigern.

Die Lehre des hl. Augustin zeigt deutlich, wie jene Appropriationen zu verstehen seien. (S. 125 ff.) Die göttlichen Personen stehen zu den Thätigkeiten ad extra in dem ihren immanenten Beziehungen entsprechenden Verhältnisse nur so weit und nicht weiter, als die Spuren der Trinität in der Schöpfung die Trinität selbst kundgeben. Diese Spuren sind aber nur im Lichte der Offenbarung erkennbar. Die Trinität würde sonst aufhören, ein übernatürliches Geheimnis zu sein. Für eigen-

tümlich persönliche Beziehungen zur Schöpfung müſsten sich aber deutliche, durch sich selbst erkennbare Spuren aufzeigen lassen. Demnach sind die beschlieſsende, ausführende und vollendende Thätigkeit Gottes nicht irgendwie persönliche Eigentümlichkeiten mit Bezug auf die geschaffenen Dinge (in solchem Sinne die persönlichen Beziehungen concomitanter afficierend); denn die Beziehungen zu den Geschöpfen sind real nur auf Seite der Geschöpfe: sondern sie sind verdeutlichende Manifestationen der von der Schöpfungsthätigkeit (terminativ betrachtet) unabhängigen, im unzugänglichen Lichte wohnenden und nur durch Offenbarung kundgewordenen relativen Proprietäten.

Über die Meinung des hl. Thomas lassen die S. 138 angeführten Worte keinen Zweifel; denn hier heiſst es, daſs die Processionen Gründe der Hervorbringung der Geschöpfe seien, sofern sie wesentliche Attribute, wie Wissen und Wollen einschlieſsen.

Mit Recht beanstandet Skotus die Lehre, daſs den göttlichen Personen ein persönlich eigentümliches Verhältnis in der göttlichen Schöpferthätigkeit zukomme. Der Kommentator der theologischen Summa, Cajetan, bemerkt dazu: Adverte hic, quod argumenta, quae in secundo distinctione prima facit Scotus, non faciunt nec militant contra positionem istam, sed contra, ut ibidem dicitur, Henricum ponentem, quod personae divinae ratione propriorum habent causalitatem, nos enim ratione appropriatorum dicimus, et ideo nihil contra nos. (In 1. qu. 45. art. 6.)

An der angeführten Stelle schreibt Skotus dem Heinrich von Gent folgende drei Lehrsätze zu. Dem ersten zufolge ist die göttliche Erkenntnis im Sohne nicht bloſs wie sie im Vater ist, sondern als Kunst, d. h. als deklaratives (der notitia simplicis intelligentiae), dispositives und ordinatives (eorum quae producenda sunt) Wort. Die Liebe aber im heiligen Geiste fügt zur gemeinsamen Liebe die besondere Weise der affektiven und zur Thätigkeit antreibenden Liebe (rationem affectivi et quasi impulsivi ad opus).

Der zweite Satz lautet dahin, daſs zur wirklichen Hervorbringung die einfache Erkenntnis und Liebe (amor complacentiae) nicht genüge, sondern die praktische, dispositive Erkenntnis und die Liebe der Zuneigung erfordert werde, woraus sich der dritte Satz ergibt, daſs die Wirksamkeit nach auſsen die inneren Processionen notwendig voraussetze.

Die Ansicht Heinrichs läuft nach Skotus darauf hinaus, daſs die Wesensakte des Erkennens und Wollens nicht vollkommen seien und zur Hervorbringung der Dinge nicht genügen, sondern

durch das Wort und die hervorgebrachte Liebe zur Vollkommenheit gelangen, diese seien daher auch die unmittelbaren Prinzipien der göttlichen Schöpferthätigkeit. Drei Gründe sind es, die zu dieser Ansicht führten, erstens die Rücksicht auf die Freiheit der Schöpfung, denn die einfache Erkenntnis und die Liebe des Wohlwollens produzieren notwendig, ein freies Produkt aber könne nur aus der dispositiven und beratenden Erkenntnis und der affektiven Liebe hervorgehen, also werde die Welt durch das Wort und die persönliche Liebe als ihren unmittelbaren Prinzipien hervorgebracht. Zweitens verhalte sich ein Kunstprodukt zu Erkenntnis und Wille wie ein Naturprodukt zur natürlichen Form seines Agens; wie diese nicht insofern Prinzip der Wirkung ist, als sie das Agens selbst vervollkommnet, so sind auch Erkenntnis und Liebe nicht als solche schon die unmittelbaren Prinzipien künstlerischer Hervorbringung. Wort und hervorgehende Liebe dagegen enthalten in ihrer wesentlichen Bestimmung eine Beziehung auf die Schöpfung der Dinge (Verbum ex ipsa ratione Verbi habet respectum et ordinem ad ipsas res creandas, quod non habet sapientia essentialis inquantum hujusmodi). Drittens endlich sei nicht das spekulative, sondern das praktische Erkennen unmittelbares Prinzip des Wirkens; nur das Wort aber, die persönliche Weisheit sei praktisches Erkennen, indem sie die Ideen, sofern sie Prinzipien des Wirkens sind, in sich trage.

Gegen diese Ansicht und ihre Begründung macht Skotus geltend, erstens, dafs in ihr der Vater in Wahrheit und formell nicht schaffe, da der Vater nicht formell in Thätigkeit sei durch das Wort und den hl. Geist. Wollte man hiegegen erinnern, dafs alle Personen schaffen, weil alle durch den gemeinsamen Intellekt ein Wort besitzen, obgleich dasselbe nur von einem für alle gesprochen wird, und ebenso alle in dem gemeinsamen Willen eine Liebe haben, obgleich sie nur vom Vater und vom Sohne gehaucht werde, so ist hierauf zu erwidern, dafs der Vater nach dem hl. Augustin nicht formell weise ist durch den Sohn, sondern der Sohn als das Korrelat seines Vaterseins in ihm ist, folglich wäre der Vater nicht formell Schöpfer, wenn er nur durch den Sohn schaffen würde (d. h. wie der Vater nicht formell weise wäre, wenn er es nur wäre durch die gezeugte Weisheit, so ist er nicht formell Schöpfer, wenn er nur insofern schafft, als die eigentliche Schöpferkraft durch den relativen Gegensatz in ihm ist). Keine der göttlichen Personen würde die einer andern eignende Thätigkeit vollbringen, weil keine durch die andere in Wirklichkeit und Aktivität ist. —

Zweitens läſst sich fragen, ob die dispositive Weisheit und die affektive Liebe dem Worte und dem hl. Geiste als Eigentümlichkeiten oder als bloſse Zueignungen zugeschrieben werden. Wenn dieses, so sind eben nicht die Personen die unmittelbaren formellen Prinzipien der Thätigkeit; wenn jenes, so ist in den Eigentümlichkeiten der Personen eine rationelle Beziehung zu den Geschöpfen eingeschlossen, eine Annahme, die nicht statthaft, und (von Skotus) bereits widerlegt worden ist. Was die praktischen Ideen betrifft, die nur im Sohne sein sollen, so scheint dies dem hl. Augustin zu widersprechen, der de trinit. l. 15. c. 13 lehrt: Ideo Verbum hoc vere veritas est, quia quidquid est in ea scientia, de qua genitum est, et in ipso est. Ferner kann das göttliche Wort nicht als Vervollkommnung der wesentlichen Erkenntnis gedacht werden, denn die formell übergehende Aktion kann, da sie im Produkte ist, nicht das Agens vervollkommnen. Endlich scheint die Behauptung unwahr zu sein, daſs die Philosophen zur Leugnung der Schöpfung aus nichts gelangten, weil sie die innere Produktion der dispositiven Erkenntnis und der affektiven Liebe nicht kannten, denn die wesentliche Liebe bezieht sich nicht notwendig auf etwas von ihr Verschiedenes, denn der wesentliche Wille will nichts anderes notwendig, als sich selbst, auch wenn man von der unmöglichen Voraussetzung ausgehen wollte, daſs es eine Produktion nach innen nicht gebe.

Wenden wir uns zur Lehre des hl. Thomas zurück, so kann dessenungeachtet der englische Lehrer aus der verschiedenen Ordnung des Wirkens auf die Ordnung des Ursprungs schlieſsen. Es ist dies ein Schluſs ex signo; denn eine verschiedene Art des Wirkens wird den Personen zugeeignet wegen der Ordnung des Ursprungs, so daſs aus der Appropriation die Proprietät erkannt werden kann.

Als Resultat der Untersuchungen des ganzen zweiten Kapitels wird die These aufgestellt: „Die göttliche Wirksamkeit nach auſsen geht als ein einziger und gemeinsamer Akt von den göttlichen Personen auch in der Ordnung und nach der — relativen — Eigentümlichkeit des Ursprungs aus.“ Aus dem Gesagten erhellt, inwiefern wir uns diesen Satz aneignen zu dürfen glauben. Wir unterscheiden das Sein (entitas) und die Termination des Aktes; jenes kommt, wie die göttliche Natur selbst, mit der es identisch ist, den göttlichen Personen nach der Weise des Ursprungs zu; denn mit der Natur wird dem Sohne und dem hl. Geiste auch das Sein des Schöpfungsratschlusses und der Schöpferthätigkeit mitgeteilt. Die Termination

des Aktes aber bedeutet eine reale Abhängigkeit der Geschöpfe von der göttlichen Natur, nicht aber von den göttlichen Personen nach ihrer Eigentümlichkeit, obgleich Schöpfung und Geschöpfe nach Anfang, Mitte, Vollendung und nach Sein, Wahrheit, Güte per modum appropriationis auf die verschiedenen Personen bezogen werden können.

III.

Das erste Buch schliefst ab mit dem dritten Kapitel, in welchem die Einheit und Unterscheidbarkeit im göttlichen Wirken nach aufsen, nach den Gesichtspunkten des Prinzips, des Ziels und der „Art und Weise, wie die Ursächlichkeit vom Prinzip auf den Terminus übergeht“ behandelt werden. Die Einheit des Wirkens nach aufsen erscheint dreifach begründet in der Einheit der Allmacht, des Schöpfungszweckes und der überzeitlichen Ewigkeit.

In der Bestimmung der Einheit nach dem Prinzip wird der Unterschied hervorgehoben, in welchem die Schöpfung zu den inneren Produktionen in bezug auf die überquellende Lebensfülle der göttlichen Natur steht. Die inneren Produktionen bilden nicht die notwendige Ergänzung (fügen wir hinzu), sondern die ewige Bejahung, „Beweis und Unterpfand“ jener Fülle, während die Schöpfung in der freien Heranziehung zur Teilnahme an jener Fülle gründet. Das Folgende: darum weil Gott als ewig in sich vollendeter Gott nach aufsen wirkt und er dieses in seiner Dreifaltigkeit ist, sei die Natur Prinzip der nach aufsen gehenden Gottesthat — acceptieren wir mit der aus den voranstehenden Bemerkungen sich ergebenden Restriktion, dafs die göttliche Natur als solche auch mit Absehen von den persönlichen Unterschieden als freieste Ursache der Schöpfung zu denken sei, dafs aber die Offenbarung der Trinität, ohne die Einheit des Wirkens zu beschränken, da die Personen im ungeteilten und unteilbaren Besitz der einen Natur sind, die Freiheit des Schöpfungsratschlusses und der Schöpfungsthat in ein helleres, in das hellste Licht setze.

Die innere Einheit der Schöpfung ist sowohl Einheit des Zweckes, als auch der Kausalverknüpfung, denn alle Dinge sind aufeinander und den einen Schöpfungszweck hingeordnet. Diese doppelte Einheit aber stammt aus der allwaltenden Einheit des Schöpfungsratschlusses. Endlich umfafst der göttliche Akt in seiner einfachen und überragenden, allumspannenden Ewigkeit den gesamten zeitlichen Entwicklungsverlauf der Dinge. „Die

gesamte Schöpfung in ihrer ganzen zeitlichen und räumlichen Ausbreitung ist der gleichzeitige Terminus der in ihrer Ewigkeit unteilbaren Gottesthat" (S. 147). Wir glauben den Gedanken des Verfassers zu treffen, wenn wir sagen, die That Gottes als solche, nach ihrem Prinzip ist einfach, ewig, wegen ihres mannigfaltigen und zeitlichen Terminus aber einer successiven Reihe von Thätigkeiten und Eingriffen äquivalent.

Mit der Einheit des göttlichen Wirkens besteht zusammen die Unterscheidbarkeit desselben, die nach den Aufstellungen des grundlegenden Teiles zwar jeden absoluten Unterschied ausschliefst, jedoch nicht die Annahme relativ gegensätzlicher Eigentümlichkeiten, die selbst nur durch Offenbarung erkannt werden können und in ihr durch Appropriation, Theophanie und Sendung vermittelt werden.

Wir müssen uns versagen, den Wert der Argumente, welche für den Satz von der Teilnahme der göttlichen Personen an der Schöpfung nach der Gegensätzlichkeit ihrer Beziehungen vorgebracht werden, im einzelnen zu prüfen. In jedem Falle verdienen sie aufmerksame Erwägung, selbst wenn eine solche ergeben würde, dafs dieselben nicht genau das beweisen, was sie beweisen sollen. Denn allerdings leuchtet ein, dafs das Wirken, sofern es mit dem Wesen eins und den Personen gemeinsam ist, von jeder Person nach ihrer Eigentümlichkeit besessen werde. Da aber die Personen zugestandenermafsen nach aufsen nach dem wirken, worin sie eins sind, so bleibt die Frage offen, ob die Gegensätzlichkeit der persönlichen Beziehungen in das Wirken einfliefse, also der Vater im formellen und strengen Sinne schaffe durch den Sohn und beide vollenden im hl. Geiste. Es darf nämlich, was vom Wesen gilt, nicht unmittelbar auf das Wirken übertragen werden, da im Wirken (nach aufsen) eine im Wesen nicht enthaltene Beziehung eingeschlossen ist. Ferner liegt in dem Schlusse: die drei Personen wirken, weil das Wesen wirkt, mit dem sie identisch sind, ein unstatthafter Übergang von der identischen zur formellen Prädikation.

Dafs den Personen die Urheberschaft des Wirkens nach aufsen zugeschrieben werden müsse, ist aufser Zweifel. In Frage steht nur, ob sie die Formalität ihrer persönlichen Eigentümlichkeit wie in den notionalen Akten, so auch in dem Wirken nach aufsen ausüben. Diese Frage scheint uns verneint werden zu müssen.

Den Übergang zur positiven Beweisführung vermittelt die Äufserung, dafs erst die Offenbarung über die Geheimnisse des Innenlebens Gottes Aufschlufs gebe; es gehöre aber auch das

Wirken nach aufsen zum Innenleben Gottes, weil in Gott nur immanente, nicht transeunte Thätigkeit möglich sei: actiones perfecti, nicht imperfecti. (S. 154.) Von einer transeunten Thätigkeit Gottes kann nur in dem Sinne der Setzung eines aufsergöttlichen Seins gesprochen werden. Das Bewirken selbst ist kein Heraustreten Gottes aus sich, die Thätigkeit kein Accidens Gottes: das Innenleben Gottes aber, in welchem wir das Prinzip eines solchen Setzens erkennen, ist das wesenhafte, nicht das notionale, dreipersönliche, widrigenfalls wir uns vor die Alternative gestellt sähen, dafs die natürliche Vernunft entweder die Trinität, oder auch nicht einmal das Dasein Gottes, den einen Gott als Ursache der Welt zu erkennen vermöge.

Der Annahme einer formalen persönlichen Teilnahme am Wirken gemäfs werden die biblischen und patristischen Stellen, in welchen den Personen ein eigentümliches Wirken zugeschrieben wird, ausgelegt. Gelegentlich der Lehre des hl. Athanasius wird eingeschärft, dafs die Vermittlung des Wirkens keine Trennung nach sich ziehe, also der Vater durch den Sohn im heiligen Geiste wirkend, von der Wirkung nicht ausgeschlossen werde: aus zwei Gründen, weil die relativen Gegensätze einander fordern und mit sich bringen, und weil das relativ Eigentümliche nur wirklich ist in einer absoluten Bethätigung, die in numerischer Identität allen Personen gemeinsam ist (S. 159). In der That würde der erste dieser Gründe nicht ausreichen, um die Unmittelbarkeit des Wirkens seitens des Vaters sicher zu stellen. Sieht man aber auf den zweiten, die Einheit des Thätigkeitsprinzips oder der Natur, so erscheint dieselbe als der völlig zureichende Grund der Schöpfung.

Dafs die hl. Väter den letzten und eigentlichen Grund des Zusammenwirkens der göttlichen Personen in der numerischen Einheit der Natur erblicken, zeigt ganz deutlich Didymus (S. 161). Von dieser Einheit ausgehend, weisen sie nach, dafs in den von den Arianern mifsbrauchten Appropriationen rein persönliche Unterschiede zur Manifestation gelangen.

Den tiefen Spekulationen der Väter, heifst es am Schlusse des zweiten Artikels, habe Petavius gegenüber der Gefahr, dafs nur die starre Einheit des göttlichen Aktes unter dem Einflufs nominalistischer Denkweise betont werde, wieder Geltung zu verschaffen gesucht, habe aber bei diesem Streben nicht übersehen, inkorrekte Erklärungen zurückzuweisen. Hierbei wird auf de trinit. l. 4. c. 15 verwiesen. An dieser Stelle spricht Petavius von einer Ansicht, nach welcher die göttlichen Personen wie modo subsistendi, so auch modo agendi sich unterscheiden,

und erklärt sie als falsch und selbst eines Neulings in der Theologie unwürdig. Er bemerkt dazu, dafs die Subsistenzweisen in keiner Weise nach aufsen dringen, so dafs sie die Wirkungen affizieren und modifizieren. Sollte nun nicht gefolgert werden müssen, dafs umgekehrt die Thätigkeit nach aufsen den Personen nicht nach ihrer persönlichen Eigentümlichkeit zukomme, weil sie sich in den Wirkungen nicht ausprägen? Die Ansicht des Petavius geht offenbar dahin, dafs den Personen das Wirken nach aufsen nicht formaliter, sondern identice zukomme.

Der Grundsatz, den die Kirche selbst sich angeeignet, omnia in divinis eadem esse, ubi non intercedit relationis oppositio, spricht gegen die eigentümliche Wirksamkeit der Personen nach aufsen, denn ein Gegensatz findet nur in den immanenten Produktionen, nicht in der transeunten statt. Indem die göttlichen Personen gemeinsam die Welt erschaffen, treten dieselben nicht in Relation unter sich, sondern zur Welt, oder setzen, wie S. 164 treffend gesagt wird, die Welt zu sich in Beziehung. Diese Beziehung aber ist erstens nur real in den Geschöpfen, zweitens zieht sie nur in der uumerisch einen, gemeinsamen Natur, nicht in den persönlichen Eigentümlichkeiten eine relatio rationis nach sich, d. h. die Welt ist real auf die göttliche Natur formaliter, auf die göttlichen Personen nur identice bezogen. Diese Erklärung dürfte schon aus der Natur der persönlichen Eigentümlichkeiten, die rein relative und in keiner Weise absolute, auf Sein und Thätigsein hinausgehende sind, als die einzig zulässige sich ergeben.

Die „äufseren Formen", in denen die Beziehungen der Welt zu Gott zum Ausdrucke kommen, sind drei, a) hervorbringende oder bewegende Thätigkeit, b) Gotteserscheinung, c) Sendung. Über die Theophanieen wird bemerkt, sie seien an und für sich nichts anderes, als Wirkungen der hervorbringenden Thätigkeit Gottes und bilden nur scheinbar eine besondere Art des Verhaltens Gottes zum Geschöpfe (S. 168). Gegen die Ansicht des Suarez, die Theophanie, z. B. des hl. Geistes unter der Gestalt der Taube, sei eine persönliche und es finde das Axiom: opera Trinitatis ad extra sunt indivisa hier keine Anwendung, quia repraesentari per tale signum non est opus ad extra sed est quaedam denominatio extrinseca seu relatio rationis, wird die Bemerkung gerichtet, auch die Relation des hervorbringenden Aktes zur hervorgebrachten Kreatur sei nur eine Beziehung des Denkens und es stehe insofern die Theophanie mit der schaffenden Wirksamkeit auf derselben Linie. (S. 166 f.) Damit soll gesagt werden, es hindere nichts, dafs auch die hervorbringenden

Thätigkeiten gedankliche Beziehungen zu den persönlichen Eigentümlichkeiten als solchen einschliefsen können. Wir halten dafür, dafs wenn Suarez von einer denominatio extrinseca in der sichtbaren persönlichen Erscheinung des hl. Geistes redet, damit nicht allein, was ja selbstverständlich ist, gesagt werden soll, es liege eine blofse relatio rationis von seiten des göttlichen Prinzips — wesentlich der göttlichen Natur und appropriativ der Person —, sondern auch von seiten der Repräsentation selbst vor, denn die Taube z. B. ist Sinnbild, nicht Träger des hl. Geistes.

Die Bestimmung des Begriffs der Sendung führt zu einer Betrachtung der verschiedenen Arten von Gegenwart Gottes im Geschöpfe. Eine solche bildet unter anderem die ideale Gegenwart durch Erkenntnis und Liebe. Gott kann aber auf zweifache Weise, entweder nach seinen in den Geschöpfen sich offenbarenden Attributen, negativen wie positiven (denn in den kontingenten Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen geben sich positive (absolute) Eigenschaften kund) oder in seinem inneren Wesen erkannt werden. Die letztere Erkenntnisweise gehört ausschliefslich einer höheren übernatürlichen Ordnung an. Von der natürlichen Gotteserkenntnis wird gesagt, sie bewege sich in negativen Begriffen und kontingenten Beziehungen, weil sie, soweit positiv, auf Eigenschaften sich beziehen, deren von uns erkannte Bethätigung und Verwirklichung ebenso gut Gott abgehen könnte. Sollten wir uns täuschen, wenn wir sagen, die Bethätigung der göttlichen Allmacht und Weisheit wäre — nach ihrem Prinzip in Gott betrachtet — genau dieselbe, auch wenn Gott nicht geschaffen hätte und keine Kreatur existieren würde?

So erhaben daher auch der Standpunkt der übernatürlichen Offenbarung im Vergleich zur natürlichen ist, so hat doch auch diese nicht ein Produkt der Abstraktion (S. 170), sondern denselben lebendigen Gott, wie die übernatürliche Gotteserkenntnis (materiell und identice) zum Gegenstande. Wird ja auch umgekehrt der Dreieinige deshalb nicht zum Abstraktionsprodukt, weil er sich hienieden erst noch in den Formen menschlicher Vorstellung kundgibt, noch nicht in der Klarheit seines eigenen Lichtes schauen läfst. Ein anderes ist der Gegenstand, ein anderes das Mittel der Erkenntnis.

In spezifisch vollkommnerer Weise als dies in der natürlichen Erkenntnis und Liebe geschieht, fängt Gott durch die übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Liebe an, in den Seelen zu wohnen, indem im Glaubensurteil und in der inspirierten Gottesliebe die Akte, durch welche der Logos und der hl. Geist hervorgehen, nachgebildet werden, die gläubige

und liebende Seele von der immanenten Bewegung in Gott ergriffen und inchoativ in sie aufgenommen wird. Die Aufnahme der göttlichen Personen und ihre Gegenwart in der Seele soll diese in dieselbe Beziehung zu Gott, der höchsten Wahrheit und Güte bringen, welche sie selber in Gott ausdrücken und darstellen. Diese Beziehungen aber sind nichts anderes als vollkommene Verähnlichung und Vereinigung mit Gott (S. 179). Mit seinem Worte und seiner persönlichen Heiligkeit zieht auch der Vater in die Seele ein. Durch sein Wirken ist Gott bei uns, durch die Sendung in uns. Diese bringt nicht ausschliefslich mit der gesandten, sondern wegen der Korrelation auch mit der sendenden Person in Beziehung, wie sich in der Inkarnation am schönsten zeigt, wo die in das Fürsichsein des Logos aufgenommene menschliche Natur zum Vater in das Verhältnis der Kindschaft tritt und durch den hl. Geist substantiell gesalbt und geheiligt wird.

Der Unterschied zwischen Wirksamkeit und Sendung ist dahin zu bestimmen, dafs jene direkt ratione unitatis, diese ratione trinitatis von Gott ausgeht. Die Sendung bringt kein neues Sein hervor, sondern setzt neue Beziehungen des Geschöpfes zu Gott auf Grund übernatürlicher Wirksamkeiten, ihr Kreis ist enger gezogen, als der der letzteren, indem die Sendung auf die vernünftigen Wesen eingeschränkt ist. (S. 181 f.)

Ob und inwieweit alle diese Bestimmungen haltbar seien, wird sich im folgenden zeigen.

Insofern die Sendungen von Gott als causa efficiens ausgehen, unterscheiden sie sich nicht von der hervorbringenden Thätigkeit. In dieser Hinsicht ist die Menschwerdung ein Werk der drei Personen, obgleich die Annahme der Menschheit zur persönlichen Einheit einer Person ausschliefslich eignet. In der Ordnung der Zweckursache ist die innigste Gottesgemeinschaft Ziel der Sendungen: die Ruhe des dreieinigen Gottes in seinem vollendetsten Heiligtum. — Was den Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Sendung betrifft, so reduziert sich jene bei näherer Betrachtung auf die Theophanie, sofern sie mit einer Gotteserscheinung verbunden ist. Sie ist der inneren Sendung unterzuordnen und verhält sich zu ihr wie die Arznei zur Gesundheit. Der Begriff der Sendung in der angegebenen idealen Vollkommenheit verwirklicht sich allmählich, und zwar in der Art, dafs der göttliche Heilsratschlufs, die Selbstbestimmung Gottes, den vernünftigen Geschöpfen Gegenstand seliger Anschauung und Liebe zu werden, das treibende Motiv durch alle Stadien bleibt bis zur wesenhaften Einwohnung, d. h. der völligen

Verwirklichung des Begriffs der Sendung als vollkommener Gottesgemeinschaft und Aufnahme in das innere, dreieinige Leben Gottes. Die Berufung zu dieser vollkommenen Gemeinschaft gibt ein Anrecht darauf, dafs die Sendung schon im Stande der Prüfung erfolge; denn da die Beseligung, die ungeschaffene Gnade, Lohn sein soll für ein Verdienst, so bedarf es der Teilnahme an der Würde göttlicher Personen, wie sie den Wiedergeborenen, sofern sie die Würde des Eingeborenen an sich tragen und den vom hl. Geiste Angetriebenen zukommt. In diesem Sinne ist der hl. Thomas 1. 2. q. 114 art. 3 zu verstehen. Ohne weiter zu untersuchen, ob diese Erklärung den Sinn des englischen Lehrers trifft, drängt sich uns die Frage auf, ob nicht, die Wahrheit jener Begründung des Verdienstes vorausgesetzt, nicht blofs eine Proportion, sondern geradezu Gleichheit zwischen Verdienst und Lohn bestünde. Und ist denn das zu verdienende Gut in jedem Sinne ein unendliches? Ist nicht zwischen der beatitudo objectiva und der beatitudo subjectiva auch in der übernatürlichen Ordnung zu unterscheiden? Allerdings ist Gott selbst der Lohn der Gerechten, aber nach Mafsgabe des lumen gloriae, durch welches Grad und Mafs der unmittelbaren Gotteserkenntnis oder der Beseligung sich bestimmen. Die Ansicht des Verfassers ist einerseits mit einer Auffassung der Adoptivkindschaft verwandt, die der Kontroverse unterliegt, andrerseits aber liegt sie in der Konsequenz seiner eigentümlichen Gesamtanschauung von dem Wirken der göttlichen Personen in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, die, wie wir sehen werden, zu einer singulären Theorie von der visio beata führt.

Verfolgen wir den weiteren Gang der Erörterung, so findet die Einwohnung nur da statt, wo die (logische und ethische) Tendenz zu Besitz und Genufs in seliger Vereinigung, d. h. die Liebe vorhanden ist. Auch der (logisch) unvollkommenste Glaube wird durch die Liebe zur vollkommenen Gottesgabe, weil in der Tendenz zu seiner Vollendung, zur Schauung begriffen. Die Sendung ist demnach an die Liebe geknüpft und die ausströmende Gotteskraft der Liebe ist uns zuerst gegeben als Kraft Gott zu suchen und als Unterpfand ihn zu finden.

Von den folgenden Regeln des Sprachgebrauchs, welche das göttliche Wirken und die Sendungen betreffen, sei die allgemeine Bemerkung hervorgehoben, dafs die eigentümlichen Prädikationen auf Sendungsverhältnissen, die Appropriationen aber auf der hervorbringenden Wirksamkeit beruhen. Der Schwierigkeit, es möchte mit der verschiedenen Art und Weise,

wie die Inwohnung der göttlichen Personen in den Seelen dargestellt wird, die Eigentümlichkeit der Inwohnung selbst vervielfältigt werden, wird mit der Bemerkung begegnet, es sei die eine gegensätzliche Relation, die sich frei gleichsam in die Zeit hinein fortsetzt. Die Verschiedenheit der Darstellung aber gefährde ebensowenig die Einheit der persönlichen Eigentümlichkeit, als die verschiedenen Namen der zweiten Person: Sohn, Wort, Bild. Die Schwierigkeit, scheint uns, dürfte weiter zurückliegen, und darin zu suchen sein, ob eine aus freier Bethätigung resultierende relative Gegensätzlichkeit überhaupt angenommen werden dürfe.

IV.

Der vierte Artikel handelt vom Ziele der göttlichen Wirksamkeit oder der Verherrlichung Gottes und dem Heile der Welt durch die Vollendung des Mysteriums Christi, der Kirche und der Gnade, und zwar im einzelnen von dem persönlichen Ziel der göttlichen Liebe der Freundschaft, von der Offenbarung der Herrlichkeit und dem Heilszweck des göttlichen Wirkens. Die Untersuchung geht aus von den Unterscheidungen des finis qui und finis cui, des amor amicitiae und amor concupiscentiae. Das Ziel der göttlichen Freundschaftsliebe, wird ausgeführt, ist vor allem Christus als das Haupt der Schöpfung seiner Menschheit nach; sodann die Kirche als die Gemeinschaft aller Glieder seines Leibes, und Maria als der persönliche Typus der Kirche, endlich die einzelnen Auserwählten, Engel und Menschen. Christus ist der ganz besondere Gegenstand der wohlwollenden Liebe des dreifaltigen Gottes, sowohl für sich wie als Haupt des Universums. Auch die Kirche ist ein selbständiger Terminus göttlicher Freundschaftsliebe, denn sie ist mehr als die Summe ihrer Glieder, mit besonderer Gnadengabe ausgestattet, Leib, Tempel, Braut Christi, das göttliche Leben Vieler in Eins bildend, wie das göttliche Leben in drei Personen eins ist, in den Beziehungen der Glieder die der göttlichen Personen mannigfaltig spiegelnd.

Als Ersatz gleichsam für die mangelnde Persönlichkeit der Kirche als eines Ganzen ist ihr die Gottesmutter Maria gegeben zum persönlichen Typus; Maria und die Kirche, beide Arche des Bundes, Gott der Kreatur, diese Gott verbindend.

In dritter Linie sind Terminus der göttlichen Freundschaftsliebe die Auserwählten, Engel und Menschen.

Der Organisation der Freundschaftsliebe in der Abstufung

— Christus, Kirche, Auserwählte — entsprechen die parallelen Stufen der Gnade — gratia capitis, gratia gratis data, gratia sanctificans. Wir glauben im Sinne des Verfassers zu reden, wenn wir die göttliche Freundesliebe auf die thatsächliche, übernatürliche Ordnung beschränken und mit dem übernatürlichen Gute (Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur) in notwendige Verbindung bringen. Denn nicht jede Liebe zu persönlichen Wesen ist Freundschaftsliebe. Dem aus nichts geschaffenen Geiste gebührt keine andere Liebe, als die ein gütiger und wohlwollender Herr dem Knechte angedeihen läſst, ohne ihn in seine Geheimnisse einzuweihen und an seinem innersten Leben teil nehmen zu lassen.

Das Gut, das Gott durch und in seinen Auserwählten verwirklichen will, ist seine (äuſsere) Verherrlicung und die Beseligung der Kreatur. Die Verherrlichung steht in besonderer Beziehung zum Worte und ist eine freie Fortsetzung der ewigen Ausstrahlung göttlicher Herrlichkeit, durch die Offenbarung des Wortes nach auſsen. Dies kann geschehen entweder durch Verwirklichung der göttlichen Ideen (in der Schöpfung, Gestaltung u. s. w.), oder durch Erhebung der vernünftigen Wesen zur Kindschaft Gottes, Sendung und Aufnahme des Sohnes, wie der Verfasser sich ausdrückt, „durch Einprägung seiner Proprietäten", nämlich als Sohn in der übernatürlichen Wiedergeburt, als Wort und Licht im Glauben und Bekenntnis, als Bild Gottes, vollkommenes Ebenbild des Vaters, gleich dem Vater Liebe hauchend, durch die aus gläubiger Erkenntnis in der wiedergeborenen Seele quellende Liebe.

Die Verherrlichung, die sich in der übernatürlichen Ordnung vollendet, wird grundgelegt in der Schöpfung. Sie erfolgt durch den Logos als freies Schöpfungswort, durch denselben als Weisheit in dem aus Gattungen und Arten, Substanzen und Accidenzen gefügten Mosaikbild der einen einfachen, göttlichen Vollkommenheit, als heiliges, gesetzgebendes Wort in der sei es notwendigen oder freien Hinordnung zum Endziel, endlich als richtendes Wort in der endgültigen Scheidung von Guten und Bösen. Das erste Ziel, die Verherrlichung soll durch die Schöpfung selbst verwirklicht werden, daher zu dem Wirken des Wortes das sanfte Walten des Geistes tritt.

Der zweite Zweck der Schöpfung, das Heil und die Beseligung, der sich nur verwirklicht, soweit Gott bereitwillige Gemüter findet, steht in besonderer Verbindung mit dem hl. Geiste, „der innergöttlichen Verpfändung des Gnadenwillens." Alle Lebens- und Bewegungsimpulse wurzeln in der ersten Lebens-

bewegung, dem ewigen Wehen des göttlichen Geistes innerhalb des höchsten Wesens. Daher trägt die allgemeine Form, wie der zweite Weltzweck erreicht wird, das Gepräge des hl. Geistes, sowohl nach seinem hypostatischen Charakter, wie er durch die Namen Spiritus Sanctus, Amor, Donum bezeichnet wird, als auch nach dem Prinzip, denn die Gaben der Gnade kommen vom Vater durch den Sohn. Wie der Geist des Vaters auf dem Sohne ruht, so die heilige Liebe des Wohlgefallens auf den Begnadigten. Die gleiche Analogie gilt vom Objekt, der unendlichen Güte, sofern die Liebe amor concupiscentiae ist, den göttlichen Personen, sofern sie amor amicitiae ist. Denn für diese, sowie für die zur Freundschaft Gottes berufenen Geschöpfe wird jenes Gut gewollt.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist die Eigentümlichkeit, wie der hl. Geist hervorgeht als Hinbewegung zum geliebten Gute. In dieser Rücksicht wird der hl. Geist für uns Anstofs zu den göttlichen Liebesthaten, in uns Antrieb zum Sehnen nach dem höchsten Gute, für uns Unterpfand der verheifsenen Seligkeit, in uns Befestigung affektiver und effektiver Liebe zu Gott.

Nachdem weiterhin in gedrängter, eine engere Zusammenfassung nicht gestattender Darstellung zu zeigen versucht worden, wie das eigentümliche Wirken des hl. Geistes in relativ gegensätzlicher Weise das der beiden anderen Personen, besonders des Sohnes nach sich ziehe, folgt die biblische und patristische Begründung. Zweck derselben ist, zu zeigen, dafs „die trinitarischen Beziehungen Seele aller Werke Gottes, das Alpha und Omega der Schöpfung seien.“ In der Darstellung der Väterlehre wird die Art und Weise hervorgehoben, wie die Väter aus den Wirkungen des Wortes und des hl. Geistes in den Seelen auf deren Gottheit schliefsen. Es bleibe aber vorläufig dahingestellt, ob das Fundament des Beweises die „ungeschaffene Gottesgabe“, oder die geschaffene Gnade sei. Erlangt denn nicht die wiedergeborene Seele durch das donum absolutum oder die heiligmachende Gnade eine Ähnlichkeit Gottes, die alles aus geschöpflicher Kraft stammende überragt? Besteht nicht gerade der Nerv des Beweises darin, dafs aus der Natur der Wirkung — Teilnahme an der göttlichen Natur — auf die Gottheit der durch sie der Seele innewohnenden wirkenden Ursache geschlossen wird?

Das zweite Buch behandelt in weiteren vier Kapiteln das Wirken des dreieinigen Gottes in den Geheimnissen unseres Heiles. Zuerst werden uns die mannigfaltig verschlungenen Beziehungen zu den göttlichen Personen vorgeführt, die in der

Vorbereitung der Erlösung enthalten sind. Eine Reihe von schwierigen, tiefeinschneidenden und ganz konkreten Untersuchungen werden angestellt, auch über sonst weniger beachtete Fragen, z. B. über die Glaubenshöhe, die Trinitätserkenntnis des alten Bundes u. s. w.

Im ersten Kapitel dieses zweiten Buches wird zunächst die Grundanschauung über die notwendige und freie Aussprache und Ausprägung alles dessen, was in Gott an notwendiger und freier Erkenntnis und Liebe ist, dargelegt. Hieran reihen sich die in der Schöpfung als grundlegender That nach aufsen liegenden Appropriationen in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Es ist uns unmöglich, dem Verfasser in das Einzelne zu folgen. Wie früher, so können wir der Darstellung desselben nur mit der Restriktion zustimmen, dafs die göttlichen Personen in Erkenntnis und Willen der vernünftigen Geschöpfe nach ihrer gemeinsamen geistigen Natur, nicht nach ihren Eigentümlichkeiten wirken. Der Unterschied des Essentiellen und Notionalen mufs im vollen Ernste genommen werden. Dessenungeachtet kann in der Form und dem natürlichen Streben, selbst des Unorganischen, wie im Erkennen und Wollen der Geistwesen, eine schwache Spur und beziehungsweise ein entferntes Abbild der persönlichen Eigentümlichkeiten ersehen und auf die Personen im Sinne der Appropriation, d. h. von absoluten Wirkungen, in denen sich eine Ähnlichkeit der Proprietät kundgibt, zurückgeführt werden. So flöfst der hl. Geist die (natürliche) Liebe nicht als Person, sondern als absolute Liebe, die er nicht formell, sondern um der Identität mit der einen Natur willen ist, ein. Mit andern Worten, die göttliche Natur ist die zureichende Ursache aller in den Geschöpfen vorhandenen Wirkungen, sofern zunächst die Naturordnung in Betracht kommt. In ganz eigentümliche, innige Beziehungen tritt die Person des hl. Geistes zur Kreatur in der Erhebung der Engel zur Teilnahme am göttlichen Leben und göttlicher Liebe und der Beharrlichkeit in derselben, was durch Aussprüche des tiefsinnigen Basilius und anderer Väter beleuchtet wird. Der spezifisch anderen Menschennatur entsprechen andere Gesetze der Einführung in das göttliche Leben. Daher ist auch der Fall des Menschen kein definitiver, unwiederbringlicher. Die Sünde selbst wird von den Vätern als Zerstörung des übernatürlichen Gottesbildes und Vertreibung des göttlichen Geistes, d. h. als Widerstand gegen die Sendung des göttlichen Wortes und des heiligen Geistes bezeichnet. Der Mensch wendet sich von der göttlichen Person ab, aber diese nicht völlig von ihm.

Der Neid des Teufels wird zum Anlafs für die göttliche Güte, sich der Menschheit noch inniger zu verbinden durch Erhebung der menschlichen Natur in Christo auf den Thron der Gottheit. Die vielfach verschlungenen Verhältnisse und mannigfaltigen Entwicklungen, die aus der zusammengesetzten Natur des Menschen entspringen im Unterschied von der rein geistigen Natur, die mit ihren einfacheren und umfassenderen Kräften dem unendlich einfachen und allumfassenden Sein Gottes näher steht, wurden durch die Sünde infiziert und bieten ebensoviele Angriffspunkte für die wiederherstellende und erneuernde Thätigkeit der gesendeten Person. Zeitlich erreichte die Entwicklung der Sünde vor der Sündflut ihren Höhepunkt — an diesen völligen Verlust der Geistesgnade schliefst sich die Verheifsung im Symbol der Taube (Katakomben, Chrysostomus) an.

Der weitere Gang der Untersuchung führt uns zu der Frage, deren Beantwortung selten anders als mit der gröfsten Zurückhaltung versucht wurde, ob und welche Inhabitation in den Gerechten des alten Bundes stattgefunden habe. Die Lösung dieser Frage hängt, wie weiterhin gesagt wird, von der Beantwortung einer anderen, zusammenhängenden, nämlich nach dem Standpunkt der alttestamentlichen Erkenntnis der hl. Dreifaltigkeit, und der ewigen Bestimmung zur Anschauung Gottes, ab. Die Erkenntnis dieser Wahrheiten, wozu noch der Glaube und die Hoffnung auf den Erlöser von Sündenschuld tritt, bedingt die nähere und eigentliche Disposition zur Aufnahme der göttlichen Personen und deren Einwohnung. (S. 280.) Es ist also zuerst zu untersuchen, welche Erkenntnis der Dreifaltigkeit und ewigen Bestimmung den Gerechten des alten Bundes mitgeteilt, und welche Messiashoffnung zur Verbindung mit dem Urheber der Gnade erforderlich war. Die in dieser vorbereitenden Frage in Betracht kommenden Momente betreffen den Unterschied der Organe der Offenbarung von den einfachen Gläubigen, die fortschreitende Offenbarung selbst bis zur Zeitenfülle, den objektiven Gehalt und das subjektive Bewufstsein von demselben mit Bezug auf Offenbarung, Prophetie und Typik. — Die Zeugnisse der Väter belehren uns dahin, dafs wir von der übernatürlichen Erkenntnis der inspirierten Schriftsteller nicht gering denken dürfen. Was die hl. Worte besagten und bedeuteten, war wohl der grofsen Volksmenge verborgen, nicht aber den hl. Schriftstellern selbst; diesen war es gegeben, wie den Aposteln gegenüber den Juden: nosse mysteria regni coelorum.

Zugunsten der alttestamentlichen Erkenntnis der Trinität im besonderen fallen in die Wagschale die gewichtigsten Zeug-

nisse der Väter, nach denen die Organe der Offenbarung eine klare Kenntnis der Trinität besafsen, ein Zeugnis, dem der hl. Thomas die theologische Fassung gibt: post peccatum usque ad tempus gratiae majores tenebantur habere fidem de redemptore explicite, minores vero implicite in fide patriarcharum et prophetarum . . . .

Die übernatürliche Bestimmung zur Anschauung Gottes und damit auch die konkrete Erkenntnis der Unsterblichkeit verhüllte sich für das Volk in Sinnbilder, dagegen war sie den wahren über den Stand der knechtischen Furcht erhobenen Israeliten nicht verborgen. So Abraham, Moses, Job.

An die Frage nach der übernatürlichen Erkenntnis im alten Bunde schliefst sich naturgemäfs die Untersuchung über den Gnadenstand in demselben. Hierzu gehören die Verkündigung des Sittengesetzes, die zur Erfüllung desselben notwendigen Kräfte, das aus Gesetz und Gnade erspriefsende Gebets- und Tugendleben.

Das Gesetz als Sittengesetz enthält übernatürlichen Charakter und Bedeutung, wird, wie der Verfasser sich ausdrückt, zur ungeschaffenen Gnade durch die Hinwendung zum übernatürlichen Ziele, durch die aus dem Willen des Gesetzgebers stammende Tendenz, des ewigen Lebens in Gott würdig zu machen, der es freilich in eigener Kraft, ohne die Gnade, die es nicht mitteilte, nicht gerecht werden konnte, jedoch infolge nicht eigener, sondern der noch ungesühnten Sünde Schuld. Die Spendung der Gnade war eine individuelle, die aus der objektiven, gesetzlichen Organisation als solcher nicht hervorgehen durfte, weil die provisorische Aufgabe des Gesetzes war, vom Bedürfnisse der Erlösung zu überzeugen. Das Gesetz konnte im alten Bunde auf Umwegen zur Gnade führen und Heiligkeit hervorbringen: ungehindert und systematisch ist es mit der Gnade verbunden im neuen Bunde.

Die Frage nach der alttestamentlichen Gnadenvermittlung wird im Anschlufs an den hl. Thomas behandelt. Gott verlieh auch im alten Bunde Gnaden, aber ohne ein sakramentales System, nach seinen verborgenen Normen. Die Vermittlung der Gnade, obwohl an sichtbare Zeichen sich anlehnend, war mehr subjektiv, ungewisser und partikulärer, als im neuen Bunde. Die weitere Frage, ob die alttestamentliche Gnade qualitativ geringer und nicht mit Inhabitation verbunden gewesen sei, soll ihre Lösung an der Hand einer Reihe patristischer Zeugnisse finden, in deren Deutung die vom Verfasser citierten Theologen (Petavius, Scholz, Franzelin) nicht übereinstimmen. Der Ver-

fasser führt das Ergebnis seiner eigenen Untersuchung auf drei Punkte zurück: 1. Die Hinordnung zur Gotteseinwohnung ist im alttestamentlichen Vorbereitungsstadium mindestens ermöglicht und vorbereitet worden; 2. da die dem neuen Bunde gegebene Verheifsung der Inhabitation sich nicht nur auf die einzelnen Seelen, sondern auf das Bundesvolk als Ganzes bezieht, das alttestamentliche Bundesvolk aber als solches einer göttlichen Inhabitation, wenn auch nur in der vorbereitenden Form der Schechinah, sich erfreute, so ist die neutestamentliche Einwohnung als Erfüllung und allseitige Verwirklichung der alttestamentlichen zu fassen. Analoges wird von der Einwohnung in den einzelnen Seelen gelten. 3. Zu den dem neuen Bunde verheifsenen Gütern ist die Steigerung der geschaffenen Gnadengaben, Gotteserkenntnis u. s. w. zu rechnen; nun sind diese im organischen Zusammenhang mit der Gnade der Einwohnung, also bedeutet Vermehrung und Befestigung der geschaffenen Gnaden einen analogen Fortschritt in der Aneignung der ungeschaffenen Gnade. Gotteserkenntnis, Heiligung und Theokratie sind Vorstufen der entsprechenden vollkommenen Gnaden des neuen Bundes, des Lehramtes, der Sakramente, des Reiches Gottes, die letzteren also mit der in ihnen gegebenen Einwohnung nicht etwas schlechthin Neues, sondern die Vollendung des im alten Bunde Begonnenen. Demgemäfs ist den Gerechtfertigten des alten Bundes die positive Disposition zur Aufnahme der gesendeten Personen und der anfangende Besitz der ungeschaffenen Gnade zuzuerkennen; die Heiligen des alten Bundes erfreuten sich . . . wirklich und pro statu viatoris vollkommen der Einwohnung des dreieinigen Gottes.

Die diesem Gegenstande zu teil gewordene Behandlung ist eingehend und umsichtig, wiewohl die Beweisführung nicht durchweg als eine gelungene bezeichnet werden kann. Solange Punkte von hervorragender Bedeutung wie der Begriff der vorbereitenden Einwohnung, das Verhältnis der geschaffenen zur ungeschaffenen Gnade teils in unbestimmter Schwebe bleiben, teils aber in dem angenommenen Sinne gewichtigen Bedenken unterliegen, ferner die Schwierigkeit besteht, den Besitz der heiligmachenden Gnade mit der Annahme, dafs die gemeinsame Schuld, die der Erbsünde, den Heiligen des alten Bundes erst nach der Erlösung durch Christus von ihnen weggenommen werden sollte, zu vereinbaren: kann die entgegenstehende Auffassung nicht als widerlegt betrachtet werden und mag das Wort des Apostels gelten: unusquisque in suo sensu abundet.

Das fünfte Kapitel nimmt zum Gegenstande die Beziehungen zu den göttlichen Personen, die in dem mysterium Christi enthalten sind. Es frägt sich zunächst um die allgemeinen im Begriff einer hypostatischen Union enthaltenen Beziehungen. In der Beantwortung der Frage, ob die drei göttlichen Personen eine und dieselbe geschöpfliche Natur annehmen können, folgt der Verfasser dem hl. Bonaventura und negiert diese Möglichkeit, da der Grund des gemeinsamen Besitzes der göttlichen Natur in der absoluten Einfachheit und Vollkommenheit derselben liege, die keiner anderen Natur zukommen könne. Hieraus aber folgt nur, dafs der mögliche gemeinsame Besitz ein und derselben Natur nicht in der endlichen, angenommenen Natur seinen Grund haben könne; das in diesem Bereiche Mögliche ist aber nicht secundum potentiam naturae assumtae, sondern personae assumentis zu beurteilen (S. Th. 3. qu. 3. art. 6). Dem Satze, keine singuläre geschöpfliche Wesenheit kann mehrpersönlich sein, würden wir mit der Unterscheidung begegnen: ratione sui, concedo, ratione personarum divinarum assumentium, nego. Im angenommenen Falle wären mehrere Personen im gemeinsamen Besitze derselben Natur; der Grund der Möglichkeit hierfür aber läge nicht in dieser, sondern in der göttlichen Natur, der die göttlichen Personen ihr schlechthiniges Sein verdanken, während ihnen die angenommene nur ein beziehungsweises hinzufügen würde. Dafs im menschlichen Geiste Erkenntnis und Liebe Accidentien sind, würde kein Hindernis bilden, da eine rein hypostatische Union die Natur in ihrer Integrität beläfst, und die Aufnahme unmittelbar zu den notionalen und relativen, nicht zu den wesentlichen und absoluten Attributen geschähe.

Nach treffenden Bemerkungen über Kongruenz im allgemeinen und der Menschwerdung des Sohnes im besonderen geht der Verfasser zur Darstellung der trinitarischen Kausalität im Werke der Menschwerdung über. Der Ratschlufs der Incarnation ist den göttlichen Personen gemeinsam, jedoch in einer der Ordnung des Seins entsprechenden Ordnung, wie dies in Schrift und Überlieferung ausgesprochen ist. Die Würdigung der angeführten Stellen selbst wird von der Auffassung des Begriffs der Appropriation abhängen. Wir beziehen uns auf das hierüber früher Gesagte zurück.

In ausgezeichneter Weise wird in den Quellen der Offenbarung die Wirksamkeit des hl. Geistes hervorgehoben. Der Grund dieser Appropriation ist vor allem darin zu suchen, dafs die Menschwerdung nicht das Sein, sondern das Gutsein der

Schöpfung bezweckt. Die geschaffene Natur des Erlösers empfing ihren Bestand und Selbstand (subsistentia) nicht in sich; sondern in der ewigen Persönlichkeit des eingebornen Sohnes, aber kraft des lebendigmachenden Gottesgeistes . . . entwickelte sie im ersten Momente ihres gottmenschlichen Lebens gottschauende Erkenntnis und gottversunkene Liebe . . . sodann erfafst sie mit vollkommenem Gehorsam die messianische Sendung bis zum Opfertode.

Die Beziehungen des Menschensohnes auf Grund der hypostatischen Union sind durch die Begriffe Sendung und Salbung bestimmt. Dafs Christus nach seiner menschlichen Natur auch vom hl. Geiste gesendet wurde, dürfte trotz der Ausführung S. 348 nicht schlechtweg mit Bezug auf gewisse Wirkungen in der menschlichen Natur sich in Abrede stellen lassen (S. Th. 1 q. 43 art. 8).

Mit dem hl. Geiste tritt Christus in eine besondere Beziehung durch die Salbung. Der Begriff derselben ist persönlich zu fassen; denn erstens ist die Ordnung der trinitarischen Gegenwart keine andere als die in den ewigen Ausgängen begründete; zweitens nimmt keine kreatürliche Wesenheit anders als durch Aufnahme des hl. Geistes an der göttlichen Vollkommenheit teil. Bezüglich der ersten dieser beiden Thesen wird auf das erste Buch verwiesen und im folgenden nur die Anwendung gemacht. Unsererseits sei nur bemerkt, dafs die Salbung und Heiligung der menschlichen Natur Christi durch den hl. Geist nicht deshalb geschehe und geschehen müsse, weil Heiligung eine spezifische Wirkung desselben ist; denn wir halten an der absoluten Wahrheit des Satzes fest, dafs alle Thätigkeit nach aufsen den göttlichen Personen gemeinsam sei, sondern deshalb weil in Christus eine doppelte Heiligung zu unterscheiden ist, die der Menschheit durch die Verbindung mit dem Logos zukommende ungeschaffene Heiligkeit, deren persönliches Siegel wie nach der göttlichen, so auch nach der menschlichen Natur der hl. Geist ist, und die geschaffene Heiligkeit, die, ein Werk der ganzen Trinität, dem hl. Geiste in besonderer Weise appropriiert wird. Der hl. Geist ist daher substantielle Heiligkeit nicht im formellen, sondern terminativen Sinne, in welchem nach der eigenen Lehre unseres Autors der hl. Geist persönliches Siegel und Bestätigung der substantiellen Heiligkeit ist. Ob die substantielle Heiligkeit Christi, formell genommen auf die Persönlichkeit des Logos oder die göttliche Natur zurückzuführen sei, möge dahingestellt bleiben. Die polemische Bemerkung des Verfassers scheint uns keine ent-

scheidende Lösung zu bieten. Die Annahme aber, die inhabitatio Spiritus sancti sei der Formalgrund der substantiellen Heiligkeit, hängt mit der Auffassung der heiligmachenden Gnade und deren Verhältnis zur inhabitatio zusammen und leidet an eigenen Schwierigkeiten, die wir an diesem Orte nicht weiter berühren wollen. Zahlreich und inhaltsvoll sind die patristischen Zeugnisse, die vom Verfasser zur Unterstützung seiner Ansicht von der Salbung der Menschheit Christi durch die Einwohnung des ihm persönlich eigenen Geistes beigebracht werden. Da die der Menschheit Christi gewährten Gnaden mehr durch die Form der Gnadenmitteilung, als durch die besondere Art der einzelnen Gnadengaben auf die Dreifaltigkeit bezogen sind, so bilden die Beziehungen der Thätigkeit Christi zu den göttlichen Personen den nächsten Gegenstand. Es kommt hier die im engeren Sinne gottmenschliche Thätigkeit des Logos in Frage, die Thätigkeit, durch welche Christus auf physischem und ethischem Gebiete übernatürliche Wirkungen hervorbrachte. In dieser Rücksicht also ist Christus gehorsam gegen den Vater und empfängt die Gnadenantriebe vom hl. Geiste. „Was der eingeborene Sohn in der Gemeinschaft seines Vaters und seines Geistes in der angenommenen Menschheit auszuführen beschlossen hatte, dazu wurde die letztere von der Gotteskraft bewegt, welche ewig als die Gabe des Lebens von Gott ausgeht.“

„Im messianischen Wirken, vor allem dem gottmenschlichen Opfer manifestiert sich — so wird das Ergebnis zusammengefafst —, nicht allein die Herrlichkeit des Vaters und Sohnes, sondern auch des hl. Geistes in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit durch den Antrieb, den die angenommene Natur vom heil. Geiste als dem eigenen Geiste des Erlösers empfängt, aus heil. Liebe der beleidigten göttlichen Majestät Sühne und der Welt den Frieden zu bieten.“

Ziel und Erfolg der messianischen Thätigkeit sind die Erlösung, die Offenbarung und Grundlegung des Reiches Gottes. Von den hinsichtlich des Erfolgs dargelegten Beziehungen heben wir folgendes hervor. „Der Kreatur gegenüber sind alle drei Personen ein Erbarmer, eine Wahrheit, eine Majestät; dem Vater gegenüber ist der Sohn der Engel des grofsen Vaters, der für die königliche Ehre des Vaters eifernde Gott. Der heil. Geist ist die hervorgehende Liebe, die Gabe des Heiles und der Wahrheit, die von der lebendigen Majestät ausströmende Kraft, welche die Welt mit Furcht und Liebe ergreift und zum Reiche Gottes umgestaltet.“ (S. 397.) Diese Worte sind

charakteristisch für die Methode des Verfassers, das kräftige Relief und die scharfe Beleuchtung, in welche die Appropriationen bei ihm treten, zugleich aber freilich auch für die gefährliche Klippe, die einer Auffassung droht, welche das Verhältnis zu den Geschöpfen in die inneren gegensätzlichen Beziehungen der Personen hineinträgt.

In inniger Beziehung zum hl. Geiste steht auch die prophetische Thätigkeit Christi, von der gesagt wird, es dürfe bei der Würdigung der Predigten und Wunder, Arbeiten und Leiden Christi nicht übersehen werden, dafs sie nicht blofs für seine Zeitgenossen sakramentale Mittel des Heiles sein sollten, sondern auch für die nachfolgenden Geschlechter, auf welche die heiligende Kraft des Lebens Jesu und seiner Geheimnisse durch das Evangelium und die liturgische Feier des Kirchenjahres übergeführt wird.

Im weiteren Verlaufe wird das Geheimnis der Verherrlichung Christi betrachtet. In den fortschreitenden Momenten der Verherrlichung, z. B. in der Auferstehung manifestiert sich das Verhältnis der göttlichen Personen; Christus erweckt seinen eigenen Leib zum Leben in Gemeinschaft des Vaters und des belebenden Geistes. „So ist das Geheimnis der hl. Dreifaltigkeit Wurzel und Krone des Mysteriums Christi: seine Wurzel durch die Sendung des Vaters, durch die Herablassung des Sohnes, durch die Salbung des hl. Geistes; seine Krone durch die Versöhnung des Vaters, in der Verherrlichung des Namens Jesu, durch die Verdienung des hl. Geistes.“ (S. 411 f.)

V.

Das sechste Kapitel handelt in sechs Artikeln über die im Mysterium der Gnade enthaltenen Beziehungen zu den göttlichen Personen. Zunächst wird die Gnade der Inhabitation ontologisch als Accidens und zwar als reale Relation bestimmt, deren Fundament in die habitualen und aktualen Gnaden gesetzt wird. Auch in Gott sei das eigentliche Fundament unserer übernatürlichen Beziehungen zu ihm im eminenten Sinne real, insofern der Heilsratschlufs mit dem Sein Gottes selbst identisch ist. Es ist also in Wahrheit ein reales Bezogensein des Geschöpfes auf Gott, nicht aber umgekehrt. Wir glauben daher, dafs die Bezeichnung der Inhabitation als ungeschaffene Gnade (von ähnlicher Anschauung aus wird später, S. 430, die visio beata das wahre und höchste Gut an sich genannt) einer Restriktion be-

dürfe, derselben wie alle Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen, nämlich sie sei von seiten Gottes nichts anderes als sein eigenes unendliches Sein cum connotatione liberae terminationis in creatura. Als reales Accidens des Geschöpfes ist die Inhabitation geschöpflich und endlich wie dieses.

Der zweite Artikel führt im Anschlufs an die thomistische Lehre vom Verhältnis des Erkennens und Wollens aus, dafs die Inhabitationsgnade als übernatürliche Relation zur höchsten Wahrheit und Güte durch das Wort Gottes für die Erkenntnis und durch den hl. Geist für den Willen vermittelt sei. Die Untersuchung geht von jenem Standpunkte aus, auf welchem die Inhabitation eine vollendete ist, nämlich von der Gotteseinwohnung in den Seligen. Zu der treffenden Darstellung der Bedingungen der unmittelbaren Anschauung sei uns gestattet hinzuzufügen, dafs die species intelligibilis ihrer Natur nach ausschliefslich auf die Vervollkommnung und Aktualisierung des Erkennenden tendiert und es ihr accidentell ist, wenn sie als eine durch das Subjekt limitierte Form aufgenommen wird. Über die nur im Vorübergehen berührte Frage, ob in der beseligenden Anschauung ein verbum mentis gebildet werde, wollen wir hinwegsehen. Die Einwohnung des persönlichen Wortes unmittelbar und als solchen aber zur Ermöglichung jener Anschauung scheint uns nicht erwiesen, auch nicht durch den an sich ganz richtigen Grundsatz, dafs die causa efficiens nach ihrer letzten Aktualität wirke, denn alle jene Erfordernisse, die nach dem Verfasser zur unmittelbaren Anschauung der göttlichen Natur erforderlich sind, treffen in ihr selbst unmittelbar zu, die göttlichen Personen aber verhalten sich durchaus nicht als vollendender Akt zur göttlichen Natur.

Analog der Vollendung der Erkenntnis durch die vollkommene Inhabitation des Wortes wird die Vollendung der seligen Liebe, welche Liebe der Freundschaft, ein sich gegenseitig Inbesitznehmen ist, dem hl. Geiste zugeeignet nach dem Gesetze: wodurch irgend etwas in irgend einer Hinsicht selbst vollendet ist, dadurch wird es Prinzip einer ähnlichen Vollkommenheit bei anderen.

Die speziellen Titel, des göttlichen Wortes und des heil. Geistes bezüglich der Inhabitation schliefsen die Einwohnung des Vaters nicht aus, sondern ein; denn das Wort erleuchtet als Licht vom Lichte, und der hl. Geist entzündet als Lebenshauch des Vaters und Wortes.

Dem dritten Artikel zufolge beginnt die Inhabitationsgnade mit der Einwohnung des hl. Geistes im Gnadenleben der Liebe,

und erfüllt sich in der Aufnahme des eingebornen Wortes zum seligen Leben der Anschauung. (S. 437.) Hier erhebt sich die Schwierigkeit, ob nicht auch der Glaube und die Hoffnung ähnlich der Liebe den Anspruch auf eine wirkliche Gotteseinwohnung begründe. Die Antwort ist eine negative, denn die Liebe kann als affektive Vereinigung in dieser Linie vollkommen sein und mit einer unvollkommenen Erkenntnis bestehen, also einen Titel der Einwohnung begründen, den diese nicht gewährt. Obschon nämlich die Liebe ein Erkennen voraussetzt, so ist dies doch nicht notwendig ein vollkommenes; vielmehr ist es die Liebe, deren Macht das unendliche Gut zu vollkommenem geistigem Besitze in der Schauung an sich zu ziehen bestrebt ist. Auch die Göttlichkeit des Glaubens bringt nicht die Inhabitation mit sich; denn er kann tot (doch nicht falsch — fidei non potest subesse falsum) sein, losgelöst von der heiligmachenden Gnade: ja die göttlichen Eigenschaften kommen dem Glauben gerade durch die Liebe zu.

Die nähere Darlegung der letzten Behauptung führt zur Besprechung einer neuerdings aufgestellten Ansicht über den Glaubensgrund, in der wir weniger ein Weiterführen, als vielmehr eine Umbildung der Lugo'schen Ansicht, resp. Hineinbildung in einen fremden, ontologisch-theosophischen Ideenkreis erblicken. Bezüglich der eigenen Ansicht des Verfassers dürfen die entgegenstehenden Bedenken nicht verschwiegen werden. Unbestreitbar ist der Einfluſs des Willens auf die alles überragende Glaubensgewiſsheit; die Notwendigkeit desselben ergibt sich daraus, daſs der übernatürliche Glaube Zeugnisglaube ist. Das Zeugnis hinwiederum, dem der Gläubige cum pio credulitatis affectu sich unterwirft, ist ein Zeugnis Gottes von sich selbst, das, sofern der Glaube formell darauf beruht, ein übernatürliches und göttliches Motiv darstellt, durch welches der Glaube über die natürliche Erkenntnisweise und in eine Sphäre versetzt wird, die ihn der himmlischen Anschauung verwandt macht. Es dürfte daher auch die Theorie der Inhabitation, deren Begriff überhaupt bei dem Verfasser nicht die wünschenswerten klaren Umrisse zeigt, im Bezug auf den Glauben eine Modifikation erfahren. Ferner würde der Glaube seine Göttlichkeit der Liebe verdanken, so müſste nicht der Glaube der Liebe, sondern umgekehrt die Liebe dem Glauben vorangehen, und der tote Glaube würde aufhören, Glaube, d. i. eine theologische Tugend, Anfang, Grund und Wurzel des übernatürlichen Lebens zu sein. Die Unterwerfung des Willens, der fromme Glaubensaffekt wird vielmehr selbst erst zur über-

natürlichen göttlichen Liebe durch den vorangehenden göttlichen Glauben. Der psychologische Prozefs ist: Glaubensgeneigtheit, göttlicher Glaube, göttliche Liebe.

Das psychologische Grundverhältnis betreffend bemerken wir, dafs zwar die Erkenntnis den Gegenstand in gewissem Sinne zu sich herabzieht, während die Liebe zu ihm hinaufstrebt, dafs aber andererseits ebenso die Erkenntnis den Gegenstand an sich, nicht aber die Vorstellung von ihm zum Objekte hat und ebenso umgekehrt der Wille nur durch die Vorstellung auf sein Objekt tendiert. Es ist daher die Liebe nicht so ganz von der vorangehenden Erkenntnis unabhängig, und die Erkenntnis, die einer Liebe voranleuchten soll, welche nach Gott, wie er in sich ist, strebt, wird selbst von der Art sein müssen, dafs sie auf Gott als Gegenstand unmittelbaren Besitzes gerichtet ist. Dies ist aber nur der Fall, wenn Gott um seiner selbst willen geglaubt, und der Glaube in sich selbst, nicht erst durch die Liebe, göttliche Tugend ist.

Die beiden folgenden Artikel suchen zu zeigen, dafs aus der Inhabitation des hl. Geistes sowohl die übernatürliche Ebenbildlichkeit und das Kindschaftsverhältnis zum Vater entspringen, als auch alle übrigen Gnadengaben, insbesondere die sieben Geistesgaben ausfliefsen, Thesen, denen eine patristische Begründung in zwei anderen Artikeln gegeben wird.

Der Unterschied der göttlichen Tugenden von den sieben Gaben des hl. Geistes ist darin zu suchen, dafs durch jene die Seelenvermögen zu Gott als ihrem unmittelbaren Zielgegenstand hingeordnet, durch diese aber Gott als dem übernatürlichen Beweger untergeordnet werden. „Durch die theologischen Tugenden schliefst sich die begnadigte Seele unmittelbar an Gott als den Gegenstand ihres Denkens und Liebens an, vermöge der Geistesgaben gibt sie sich mit williger Lenksamkeit ihm als dem Erwecker, Pfleger und Vollender ihrer heiligen Lebensthätigkeit hin.“ (S. 468.)

Wenn wir den Inhalt dieses Abschnittes, eines der bedeutendsten und gehaltreichsten der vorliegenden Schrift in wenigen Worten charakterisieren sollen, so zeigt die Darstellung und ihre Methode, dafs das Hauptgewicht im Mysterium der Gnade oder der übernatürlichen Erhebung und Vergöttlichung auf die Inhabitation der göttlichen Personen, des Logos in der unmittelbaren Anschauung, des hl. Geistes in der Liebe, auf die Aufnahme in das geheimnisvolle innere dreieinige Leben Gottes gelegt wird. Die übernatürliche Relation, die Applikation gleichsam der göttlichen Personen erscheint als der

wahre Grund der Vergöttlichung. Wir wissen nicht, ob wir das Richtige vollkommen treffen, wenn wir sagen, diese Auffassung bewege sich in der Richtung derjenigen, welche die heiligmachende Gnade als das Band, das die Seele mit dem hl. Geiste als dem wahren Grund der Gotteskindschaft und Vergöttlichung verknüpft, betrachten, und suche die zu Grunde liegende Auffassung zu allseitiger harmonischer Ausbildung zu bringen.

Dieser Auffassung steht eine andere gegenüber, die das Gewicht auf die absolute geschaffene Gnade, zunächst auf die untrennbar mit der Liebe verbundene heiligmachende Gnade legt. Durch sie wird die Seele verklärt, vergöttlicht, Abbild der göttlichen Natur, sofern diese das wahrhaft und schlechthin Übernatürliche ist, und damit (sekundär) zugleich auch der göttlichen Personen, die aus dem überquellenden Reichtum der göttlichen Natur hervorgehen. (Joh. 14, 23.) Übernatürlich und göttlich ist die heiligmachende Gnade, sofern sie aus keiner natürlichen geschöpflichen Anlage entspringt und die Gottheit nach derjenigen Rücksicht, ontologisch betrachtet in genere qualitatis nicht relationis, darstellt und nachbildet, in welchem sie Erkenntnis und Liebesgenuſs des unendlichen Gutes ist.

Auf diesem Standpunkt ist es die heiligmachende Gnade, die, von der unvollkommenen Einwohnung Gottes im Glauben durch die übernatürliche Partizipation an der göttlichen Erkenntnis abgesehen, den Grund der Inhabitation enthält; denn wie jede unmittelbare Wirkung die praesentia Dei per essentiam nach sich zieht, so und um so mehr die von Gott der Seele eingeflöſste Teilnahme der göttlichen Natur. Die Inhabitation ist aber zunächst Einwohnung der göttlichen Natur, des den Personen gemeinsamen Wesens, und daher auch der göttlichen Personen, deren lebendiges Abbild die heiligmachende Gnade durch Glauben und Liebe, die aus ihr entspringen, teils hervorbringt, teils darstellt. Vollendet wird das Gottesbild und damit die Inhabitation im Jenseits nicht durch eine Umbildung der heiligmachenden Gnade und der mit ihr verbundenen Liebe, sondern durch jene vollkommene Bethätigung des Kindes Gottes in der Anschauung, die jede Trennung von Gott ausschlieſst.

Es ist hier nicht der Ort, die Gründe auseinanderzusetzen, die uns in entscheidender Weise für die letztere Auffassung zu sprechen scheinen. Das in der ersteren Ansicht sich bekundende Streben, die Teilnahme an der göttlichen Natur, die Adoptivkindschaft, die Inhabitation so strikt als möglich zu fassen und die Vergöttlichung in ein recht helles Licht zu setzen, möchte,

fürchten wir, auf einer nicht wohl begründeten Annahme beruhen; denn in der That wird der Gnadenbegriff durch die einseitige Betonung der Relation vielmehr abgeschwächt, denn da die Relation in der übernatürlichen Ordnung ebenso wie in dem natürlichen Accidens, nicht wie in Gott, etwas Subsistierendes ist, so stellt sie das schwächste Sein dar und erheischt ein vollkommeneres zu seiner Grundlage und Voraussetzung. Das Interesse des Übernatürlichen scheint uns deshalb besser gewahrt zu sein, wenn das Gewicht auf die heiligmachende Gnade als ein absolutes Accidens und als eine die Seele real Gott verähnlichende und dadurch in die innigsten Beziehungen zu den göttlichen Personen setzende Qualität gelegt wird.

Dafs die letztere Auffassung zur tridentinischen Lehre in einem günstigeren Verhältnisse stehe, dürfte nicht bezweifelt werden, weshalb denn auch die Vertreter der abweichenden Ansicht das Bedürfnis fühlen, sich mit derselben auseinander zu setzen. Was den Verfasser betrifft, so glaubt er für seine Lehre von der Geisteseinwohnung als dem eigentlichen Grunde und der Formalursache des consortium naturae divinae und des Kindschaftsverhältnisses der Lessius'schen Vermittlung, wonach die heiligmachende Gnade die formelle Mitursache zur Herstellung des Kindschaftsstandes bildet, nicht zu bedürfen. Man habe zwischen geschaffener und ungeschaffener Gnade zu unterscheiden, sofern die Heiligung auf jener beruhe, sei die heiligmachende Gnade die ausschliefsliche Formalursache. Der göttliche übernatürliche Grund der Heiligung aber gehöre einer andern Ordnung der Kausalität an; es sei die übernatürliche Relation, die wesentlich mit Gott eins und der hl. Geist selbst sei. Wir bezweifeln, ob die Position des Verfassers durch diese Wendung sich günstiger gestalte. In der Annahme einer unendlichen Relation des Geschöpfes zu Gott scheint uns eine Überspannung des Gnadenbegriffs zu liegen, die doch wieder in ihr Gegenteil umschlägt. Eine solche dürften auch die Worte enthalten: „Soll das göttliche Urbild aller Ideen, das Wort der Weisheit selbst, von der hiezu geeigneten materiellen Ursache, der vernünftigen Kreatur aufgenommen werden, dann ist die Mitteilung einer göttlichen (d. i. nach dem vorangehenden: nicht geschaffenen) Kraft erforderlich, um das ungeschaffene Bild dem geschaffenen Geiste einzuprägen. Die Mitteilung göttlicher Kraft, damit sie immanentes Prinzip göttlichen Lebens in dem geschöpflichen Subjekte werde, wird durch die Sendung des hl. Geistes vollzogen, der als die göttliche Lebenskraft unserer hl. Ausgestaltung nach dem Bilde Gottes und zur

Herbeiführung der seligen Vollendung des Bildes in uns wohnt."

Mit Recht zwar ersieht man in der Gnade eine Teilnahme an dem unendlichen Gut als solchem, denn dies ist die Erkenntnis Gottes in einer ihm allein konnaturalen Weise, d. i. in unmittelbarer Anschauung; aber es ist nicht eine unendliche Teilnahme, nicht ein Begreifen Gottes, weshalb auch das übernatürliche Verdienst nicht, wie der Verfasser andeutet, ein unendliches zu sein braucht, sondern nur ein der übernatürlichen Ordnung angehöriges, auf das Ziel der seligen Schauung gerichtetes sein mufs. Dazu aber, um solche Wirkungen hervorzubringen, genügt eine im Geschöpfe aufgenommene und insofern eben geschöpfliche und endliche Qualität, die an dem göttlichen Sein unter dem speziellen Gesichtspunkte partizipieren läfst, unter welchem es Gegenstand unmittelbarer Selbsterkenntnis ist. Mit der Übernatürlichkeit der Gnade streitet demnach nicht die Geschöpflichkeit und Endlichkeit derselben, sondern allein die Annahme, dafs sie in der Natur irgendwie positiv angelegt sei, und so die unmittelbare Lebensverbindung mit Gott durch Ausbildung und Bestimmung der natürlichen Potenzialität des geschaffenen Geistes erreicht werden könne.

Die gegen Franzelin gerichteten Bemerkungen vermögen uns daher um so weniger zu befriedigen, als die Behauptung, „das formale Prinzip der Gottschauung in dem endlichen Geiste zu sein, könne der Gottheit nur insofern zukommen, als sie im Worte subsistiert" (S. 475) weder positiv noch aus allgemeinen Gründen zu erweisen ist. Denn der Grundsatz, dafs die Ursache nach ihrer letzten Aktualität wirke und eine analoge Vollkommenheit in dem Terminus ihrer Wirksamkeit hervorbringe, kann im gegebenen Falle keine Anwendung finden, da die relativen Eigentümlichkeiten der Personen zur göttlichen Natur sich nicht als Akt verhalten, vielmehr ihre Vollkommenheit gerade in der Identifikation mit der göttlichen Natur besteht, die sie gemeinsam, wenn auch in relativer Gegensätzlichkeit besitzen. In der seligen Anschauung ist es daher nicht das Wort, sondern die essentia absoluta, welche nach übereinstimmender Lehre der Theologen die Stelle der species intelligibilis vertritt, das lumen gloriae und der habitus charitatis aber sind ebenso wie die heiligmachende Gnade Partizipationen der göttlichen Natur unter verschiedenen Gesichtspunkten, die ebenso viele Titel der göttlichen Inhabitation begründen, zunächst jedoch der göttlichen Natur und durch sie der göttlichen Personen. Gewifs prägen sich in der Gnade, Schauung

und Liebe auch die Eigentümlichkeiten der Personen aus; der Grund aber liegt darin, dafs der beseligte Geist der göttlichen Natur, wie sie in sich selbst ist, verähnlicht ist.

Auf die vom Verfasser angeführten zahlreichen Väterstellen können wir nicht im einzelnen eingehen. Nur an einem Beispiele möge gezeigt werden, dafs es nicht schwer sei, die Lücke in der Interpretation aufzuweisen. So wird als Lehre des hl. Athanasius angegeben, der Sohn partizipiere die Gottheit nicht, sondern besitze sie, dagegen werde er selbst durch den hl. Geist partizipiert, wie der Vater mit uns in Verbindung stehe durch Christus und die Gabe des hl. Geistes. Er selbst werde jedoch nicht durch den hl. Geist, sondern durch die Einheit des Wesens und die Proprietät der Person mit dem Vater verbunden: ein Beweis (bemerkt der Verfasser), dafs die Inhabitation in uns dem Geiste nicht nach dem absoluten Wesen zukomme. (S. 486.) Wie uns scheint, folgt dies nicht aus den Worten des hl. Athanasius. Der Gegensatz liegt hier nicht im Relativen und Absoluten, sondern im Totalen und Partiellen. Wer nur an Gott partizipiert, wird durch die Wirksamkeit, die Sendung des hl. Geistes zur Gottheit erhoben. Dies ist es, was vom Sohne, der die göttliche Natur ist und nicht an ihr nur teilnimmt, nicht gesagt werden kann, da er sonst zu einem Geschöpfe herabgesetzt würde. Der natürliche Sinn der angeführten Worte dürfte kein anderer sein als dieser: der heil. Geist, als Geist des Sohnes, von ihm ausgehend und gesendet, wirkt in uns seine Ähnlichkeit und die des Sohnes, indem er uns vergöttlicht, das consortium divinae naturae in der Gnade verleiht und die heil. Liebe, deren persönliches Siegel er selbst ist, einflöfst. Der hl. Geist wirkt aber die Ähnlichkeit des Sohnes und seine eigene oder die Partizipation der göttlichen Natur, indem er aus dem den Personen Gemeinsamen heraus, d. i. dem einen Wesen als Thätigkeitsprinzip, thätig ist. Von einer eigentlichen oder formell persönlichen Einwohnung des hl. Geistes ist hier nicht die Rede.

Derselbe Gedanke kehrt bei Cyrill von Alexandrien wieder. (S. 493.) Demnach scheint es uns über das in den Darstellungen der Väter Enthaltene hinauszugehen, wenn gesagt wird, es liege in der Natur der Sache, dafs wir wenigstens begrifflich zunächst die Proprietät des hl. Geistes als der uns unmittelbar inspirierten Gabe in unseren Geist aufnehmen müssen. Der Sinn der Väterlehre dürfte einfach der sein, dafs der Geist, der in der Heiligung die Seelen vergöttlicht, der göttliche Geist, der Gottesgeist des Sohnes sei, der, wie er aus

dem Sohne stamme und ihm wesensgleich sei, so auch mit dem Sohne und dem Vater verbinde, indem er das Bild der göttlichen Natur in ihnen hervorbringt, eine Wirkung, aus der wir hinwiederum seine eigene göttliche Natur erschliefsen.

Für ebenso wenig beweiskräftig halten wir die aus dem englischen Lehrer angeführten Texte. Grofses Gewicht legen die Vertreter der Lessius'schen Ansicht auf 1. 2. qu. 114 art. 3. c. und ad 3, wo die verdienstliche Kraft der guten Werke auf den hl. Geist zurückgeführt wird. Es ist jedoch hier nicht von einer unendlichen, aus der Inhabitation des hl. Geistes fliefsenden Dignität die Rede, sondern davon, dafs die aus der Gnade des hl. Geistes und unter seinem bewegenden Einflufs — ex gratia spiritus sancti — secundum virtutem spiritus moventis — gewirkten Werke innerlich auf den himmlischen Lohn hingeordnet, demselben proportional seien. Der hl. Geist ist sufficiens causa vitae aeternae, seine Gegenwart also hinreichende Bürgschaft, dafs er das von ihm als causa efficiens in uns begonnene Werk auch vollenden könne und wolle. Aus diesen Worten läfst sich weder entnehmen, dafs der hl. Geist Formalprinzip, sei es ausschliefslich oder mit der heiligmachenden Gnade, unserer Heiligung sei, noch auch dafs er die heiligmachende Gnade nach seiner Eigentümlichkeit wirke oder durch sie begrifflich primär nach dieser Eigentümlichkeit innewohne.

Am Schlusse des sechsten Kapitels wird die eigentümliche Auffassung der Einwohnung des hl. Geistes durch die Liebe, der hienieden noch keine solche des Sohnes nach der Erkenntnis entspricht, in folgenden Worten auf einen bündigen Ausdruck gebracht: Indes ist auch bei voller Würdigung der intellektuellen Gnaden des Pilgerstandes unter ihrem erhabensten Begriff als Weisheit eine Gleichstellung mit der Liebe unmöglich. Wenn nämlich auch an sich die Erkenntnis des höchsten Gutes die volle Ursache seiner Liebe, wie das Wort das Prinzip des hl. Geistes ist, so ist dies doch in dem gegenwärtigen Stande der Entwicklung nicht der Fall. Nicht nur dem Glauben und der Hoffnung, auch der Weisheit gegenüber mufs das ausschliefsliche Prärogativ der Liebe, Titel einer göttlichen Sendung zu sein, gewahrt werden."

Wenn wir die Ansicht von der formell persönlichen Einwohnung des hl. Geistes durch die Liebe nicht teilen, so gestehen wir doch zu, dafs es ganz im Geiste der thomistischen Lehre ist, wenn die übernatürliche Liebe als ein ganz specieller Titel der wesentlichen Inhabitation Gottes geltend

gemacht wird; denn in ihr bietet sich Gott, wenn nicht zur Anschauung, doch gleichsam zur unmittelbaren Erfahrung und zum Genusse dar: non qualiscunque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa, quae accipitur ex aliquo dono appropriato Personae, per quod efficitur nobis conjunctio ad Deum secundum modum proprium illius Personae, scilicet amorem, quando Spiritus sanctus datur, unde cognitio ista est quasi experimentalis. In 1. dist. 14 qu. 2 art. 2 ad 3.

In den vier Artikeln des siebenten Kapitels gelangen die im Mysterium der Kirche enthaltenen Beziehungen zu den göttlichen Personen zur Darstellung. Die sichtbare Sendung des hl. Geistes am Pfingstfeste, die dauernde Verbindung des heil. Geistes mit dem Lehr-, Priester- und Hirtenamte, woraus sie ihre Unfehlbarkeit und Unzerstörbarkeit schöpft, bilden die Gegenstände dieses Abschnittes. Es läfst sich kaum ein Lehrpunkt denken, der nicht wenigstens andeutungsweise in den weitgespannten Rahmen des umfassenden Themas aufgenommen wäre. Mit Recht hält der Verfasser nichts für unbedeutend und sieht auch im Kleinsten, z. B. der zeitlichen Anordnung anscheinend zufällig sich folgender Feste den unsichtbar waltenden Finger des göttlichen Geistes. Doch tritt bei der prägnanten Kürze der Darstellung nicht überall die wahre Meinung des Verfassers zu Tage, z. B. über die instrumentale Kausalität der Sakramente, über das opus operatum. (S. 537.)

Den Inhalt der fünf Artikel des achten (letzten) Kapitels machen die im Mysterium des Leibes Christi enthaltenen Beziehungen zu den göttlichen Personen aus. Der erste Artikel handelt von der ausgezeichneten Stellung Christi als Menschensohn, infolge deren die Verbindung mit seiner hl. Menschheit eine unerläfsliche Notwendigkeit für alle ist.

Auf der eigentümlichen Auffassung, die sich der Verfasser von der Appropriation gebildet, mag es beruhen, wenn in diesem Artikel die göttliche Kausalität begrifflich in der Ordnung der causa efficiens, exemplaris, communicans (?) sich entfaltend gedacht wird. Wir halten dafür, dafs die weltschöpferische Kausalität nach der Analogie der freien geschöpflichen Ursachen zu denken sei, also zuerst zwecksetzend, dann nach ewigen Vorbildern mit freiester Wahl ausführend, so dafs also die causa finalis ganz allgemein in ordine intentionis als die erste zu betrachten ist. Weiterhin fürchten wir, dafs der Satz, Gott verwirkliche den Schöpfungsplan durch die zeitliche Emanation der natürlichen und übernatürlichen Formen aus der Machtfülle seines Wesens in solcher Fassung dem Mifsverständ-

nisse ausgesetzt sei; denn wenn auch der Ausdruck: Emanation, den der hl. Thomas ohne Bedenken anwendet, einer günstigen Erklärung nicht im Wege steht, so können doch die Worte: „einer Emanation der Formen aus der Machtfülle des Wesens“ in dem Sinne einer Bestimmbarkeit des letzteren mifsdeutet werden, was sicherlich der Absicht des Verfassers nicht entspricht. Im Grunde werden Formen, mit Ausnahme der reinen, subsistierenden Formen, oder der Geister, nicht geschaffen, sondern die subsistierenden, geformten Wesen. Die Formen aber, durch welche die Dinge nach Gattungen und Arten bestimmt sind, werden mitgeschaffen, oder, wo es sich um Umbildung, substantielle Veränderung oder accidentelle Vervollkommnung handelt, wie die Scholastik sich ausdrückt, aus der natürlichen oder obedientialen Potenzialität eduziert.

Dem zweiten Artikel zufolge wird die Lebenseinheit mit Christus in erster Ordnung durch den hl. Geist als der Gabe aller Gaben hergestellt, in zweiter Ordnung durch den Glauben an Christus, durch dessen sittliche Nachfolge, und durch die Sakramente, insbesondere die Eucharistie. Das heiligste Sakrament bildet dann den Gegenstand des dritten Artikels. Die heil. Dreifaltigkeit ist die bewirkende Ursache des eucharistischen Sakramentes durch die Sendungsthätigkeit des hl. Geistes, d. h. durch eine der Sendung dienende Wirksamkeit, die heil. Menschheit Christi aber die erste ministerielle Ursache durch die Verkündigung, Verdienung und Einsetzung derselben.

Im vierten Artikel wird die hl. Dreifaltigkeit als Zielursache des eucharistischen Sakramentes dargestellt, indem die Eucharistie als Opfer die Verherrlichung, als Kommunion aber die Gemeinschaft mit der Trinität bezweckt. Das fünfte Kapitel endlich führt uns die Beziehungen zur hl. Dreifaltigkeit vor Augen, welche in der Vollendung des mystischen Leibes Christi durch die letzten Dinge enthalten sind, und handelt vom Gerichte, der Übergabe des Reiches Gottes und der Vollendung in Gott. In Beziehung auf die Vollendung findet die Stelle 1. Cor. 15, 24 – 28 von der Unterwerfung Christi eine eingehende patristische Erörterung.

Indem wir von der bedeutenden und inhaltsreichen Schrift Abschied nehmen, fügen wir über die derselben zu Grunde liegende These von den im Wirken nach aufsen sich ausprägenden eigentümlichen Beziehungen der Personen noch folgende Bemerkungen bei. Die einseitige Betonung der Subsistenzialität und Selbständigkeit der Personen in Gott führt notwendig einerseits zur Verkennung der absoluten Aktualität der göttlichen

Natur, andererseits zur Bedrohung der berechtigten Selbständigkeit der geschaffenen natürlichen wie der ihr übergeordneten übernatürlichen Ordnung. Denn wenn es des Eingreifens der göttlichen Personen nach ihrer Eigentümlichkeit bedarf, um die natürliche Ordnung in der ihr gebührenden Vollkommenheit herzustellen, so ist für eine höhere übernatürliche Ordnung, in welcher sich die verborgene Natur Gottes selbst mit dem überfliefsenden Reichtum ihrer Produktionen, den Quellen der persönlichen Unterschiede offenbaren würde, kein Raum mehr vorhanden. Man könnte uns entgegnen, es gebe eine andere entgegengesetzte Gefahr, die göttlichen Personen auf Kosten der Natur zu blofsen Relationen herabzusetzen. Hiegegen stehen wir nicht an, so paradox es klingen mag, zu behaupten, dafs jene übermäfsige Betonung der Selbständigkeit oder selbständigen Realität der Personen selbst zu der angebenen Konsequenz führe. Denn indem die Gefahr besteht, die rein relativen zu absoluten Attributen zu steigern, absolute Unterschiede göttlicher Personen aber nicht aufrecht erhalten werden können, sondern in relativ-transeunte umschlagen müssen: so ersteht die weitere Gefahr des Modalismus, der an die Stelle der immanenten eine transeunte, ökonomische Trinität setzt. Die Geschichte der Häresieen lehrt denn in der That, dafs Tritheismus und Modalismus nur verschiedene Formen wesentlich eines und desselben Irrtums seien.

Anders verhält es sich in der traditionellen theologischen Auffassung. Als immanente Relationen sind die göttlichen Personen nicht blofse Relationen, sondern wegen der realen Identität mit der göttlichen Natur subsistierende Relationen, also real, selbständig, unendlich wie die göttliche Natur selbst. Diese aber ist und bleibt die zureichende Ursache aller, der natürlichen und übernatürlichen Wirkungen in den Geschöpfen, in der Natur sich offenbarend durch ihre Spuren und Abbilder, in der übernatürlichen Ordnung aber so wie sie an sich ist, und daher auch mit den Personen oder Relationen, mit denen sie identisch ist, so dafs die göttliche Gegenwart und Einwohnung im seligen Schauen und geniefsender Liebe ein Einwohnen der Personen ist, weil der Natur, nicht umgekehrt.

Der Verfasser ist redlich bemüht, die angedeuteten Klippen zu umsegeln; ob durchweg mit Erfolg, wird der urteilsfähige Leser wohl am besten aus dem Studium der Schrift selbst, zu dem wir jeden Freund theologischer Wissenschaft einladen möchten, ersehen. Zweifellos wird er überall mit Interesse

den eingehenden, tiefsinnigen, umfassenden, und von einer konsequent verfolgten Grundanschauung getragenen Entwicklungen folgen, auch wenn er finden sollte, daſs der Gang im groſsen und ganzen von den ersten Definitionen geistiger Bethätigung in Urteil und Liebe bis zu den letzten Folgerungen, die Einwohnung des Wortes und Geistes betreffend, einer Revision bedürftig sei, um in vollen Einklang mit den vom Verfasser selbst so hoch gehaltenen Lehren der klassischen Scholastik einzutreten.