Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 7 (1899)

Heft: 26

Rubrik: Variétés

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: 11.07.2025

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

VARIÉTÉS.

I. — Nochmals die Schule des Hierotheus.

Meine Abhandlung unter dem vorstehenden Titel (in dieser Zeitschrift Nrn. 4 und 5, Bern 1893 und 1894) hat zwei Gegner gefunden an dem Repetenten Dr. *Koch* in Tübingen (Theol. Quart.-Schrift, Tübingen 1895. III) und dem Jesuiten *Stiglmayr* in Feldkirch (zuletzt Byzantinische Zeitschrift Bd. VII, Leipzig 1898). Dieselben sind zu keinem neuen Resultate gekommen, sondern suchen nur zu zeigen, dass die jetzt gewöhnliche, namentlich durch die protestantischen Theologen vertretene Meinung über den sog. Areopagiten die richtige sei, dass er sich selbst fälschlich für den aus der Apostelgeschichte bekannten Paulusschüler ausgeben wolle, und Ende des 5. Jahrhunderts gelebt habe. Besonders bei P. Stiglmayr ist diese Unbefangenheit sehr anerkennenswert, weil er damit der Überlieferung aller Mittelalterlichen, auch Thomas' von Aquin, entgegentritt, welche jenen vorgeblichen Apostelschüler als einen der hervorragendsten Lehrer, weil den Aposteln so unmittelbar nahe stehend, verehrten. Bei der gegenwärtig in der katholischen Kirche sehr thätigen Reaktion sollte es uns nicht wundern, wenn Angriffe auf die Orthodoxie des kühnen Jesuiten selbst aus der Mitte seiner eigenen Gesellschaft nicht ausbleiben werden. Trotzdem die beiden Gelehrten das Resultat der protestantischen Forschung nur bestätigt haben, sind ihre Arbeiten dennoch wertvoll, weil sie die Frage näher untersuchten, in welchem Verhältnis die Schriften zu dem Neuplatoniker Proklus stehen. Sie gingen dabei von der Voraussetzung aus, dass diese Frage für die Zeitbestimmung des Dionysius entscheidend sei. Nun war auch dieses freilich nicht neu, sondern ziemlich allgemein angenommen worden, dass Dionysius den Proklus benützt habe, und demgemäss erst Ende des 5. Jahrhunderts ge-

lebt haben könne. Aber man unterzog sich nicht der Mühe, dies Verhältnis im einzelnen festzustellen, sondern begnügte sich mit dem allgemeinen Eindruck stellenweise auffallender Übereinstimmung. Stiglmayr hat zuerst durch eine gründliche und methodische Untersuchung das Verhältnis ins klare gebracht (Histor. Jahrb. der Görresges. München 1895, XVI). Allein, ehe ihm von Sachkundigen und Nichtsachkundigen Beifall geklatscht wurde, mit begründeter Vorsicht. Seite 747: „Wir geben von vorneherein zu, dass manches nicht scharf genug aus dem Geiste der beiden Schriftsteller erfasst oder, bei den eigenartigen sprachlichen Schwierigkeiten, nicht korrekt genug wiedergegeben ist. Aber im Hauptresultat dürfte doch jeder aufmerksame Leser mit uns übereinstimmen.“

Es handelt sich dabei hauptsächlich um einen Vergleich zwischen der Schrift des Proklus De malorum subsistentia, die übrigens nur in lateinischer Übersetzung erhalten ist, und Dionysius De divinis nominibus c. 4. Stiglmayr hat in Übereinstimmung mit Koch, aber unabhängig von ihm nachgewiesen, dass in beiden Abhandlungen sich eine gewisse Kongruenz findet, weniger im Ganzen, als in einzelnen Gedanken, Redewendungen, Worten, so dass nur die Wahl übrig bleibt zwischen der Abhängigkeit des Dionysius von Proklus und der umgekehrten Annahme. Im ersten Falle, den Stiglmayr annimmt, scheint die gewöhnliche Aufstellung als richtig erwiesen zu sein, dass Dionysius an das Ende des 5. Jahrhunderts gehört. Wir glauben nun auch nicht, dass ein so bedeutender Neuplatoniker wie Proklus sich an Dionysius angelehnt habe, sondern dass Stiglmayr auch darin im Rechte ist, die betreffende Abhandlung des Dionysius gleichsam als ein Trümmerfeld aus der Schrift des Proklus zu betrachten. Die Nachweise im einzelnen sind bisweilen etwas forciert, wie auch die Überschrift „Proklus als *Vorlage* des Pseudo-Dionysius“ mehr sagt, als sie sollte. Es handelt sich nicht um den ganzen Dionysius, sondern um einen bestimmten Passus, und dieser bildet nicht etwa einen Auszug aus Proklus, sondern scheint zum Teil aus der Erinnerung an sein Buch De malorum subsistentia in ziemlich verworrener Weise niedergeschrieben zu sein.

Wäre das Ganze mir also wie Stiglmayr und Koch nur die chronologische Frage, ob Dionysius ein Jahrhundert früher oder später gelebt habe, so würde ich mein Einverständnis er-

klären und hätte wahrscheinlich in dieser Sache nie die Feder ergriffen. Allein die Lage der Dinge ist eine ganz andere. Schon Dr. *Dräseke* in Wandsbeck hat erinnert, dass die von mir vorgebrachten Momente von den Gegnern nicht genugsam beachtet worden seien. Ich glaube dies dahin erweitern zu dürfen, dass gerade die Situation, auf welche ich aufmerksam machte, und deren Erkenntnis die ganze Dionysiusfrage umgestalten würde, noch immer nicht erkannt wird. Mir erscheint es fast rätselhaft, wie man sich mit den areopagitischen Schriften beschäftigen kann, ohne zu bemerken, dass sich durch die jetzigen Texte ein grosser Widerspruch hindurchzieht, indem Dionysius sich bald für den Paulusschüler ausgiebt, bald und meist sich auf Hierotheus, den niemand kennt, als seinen inspirierten Lehrer beruft und von einer alten Tradition seiner Doktrin redet. In einen so gedankenlosen Widerspruch kann ein Schrifsteller, der sich nicht geradezu in Absurditäten bewegt, sich unmöglich verwickeln. Die Redensart „aus der Rolle fallen“ hilft hier nicht aus. Es scheint uns unleugbar, dass zwei Hände bei der Herstellung unserer Texte thätig waren. Dass der Fälscher den ursprünglichen Text nicht vollständig änderte, sondern etwas schuf, was nicht aus einem Gusse war, ist eine Erscheinung, die in der alten Litteratur mehr als einmal vorkommt. Er würde aber als vorgeblicher Apostelschüler nicht hin und wieder einmal aus der Rolle gefallen sein, sondern er hätte sich nur mitunter in seine Rolle hineingedacht, und abgesehen von diesen wenigen Fällen im übrigen gearbeitet, als wenn ihn der Areopagite gar nichts anginge. Nirgendwo bezeichnet er sich so, auf die Erzählung in der Apostelgeschichte über Dionysius nimmt er nirgends Bezug. Nur weil der Verfasser sich Dionysius nennt, *vielleicht* früher Senator von Athen gewesen war, worüber unsere Abhandlung nachzulesen ist, lag die Identifizierung mit dem Areopagiten nahe. Was aber für mich sehr ins Gewicht fiel, war der Umstand, dass das Wenige, was den Dionysius in die Apostelzeit zurückversetzen soll, sich bloss in der Schrift De divinis nominibus findet und als kurzer Brief an den Apostel Johannes den Briefen angeschlossen ist. Die übrigen Schriften sind völlig intakt und verraten auch nicht die leiseste Spur, die auf den Areopagiten hindeuten könnte. Bloss in dieser einen Schrift, und da auch nur in zwei kurzen Stellen desselben Kapitels 3,

soll der Verfasser sich erinnert haben, dass er eigentlich die Rolle des Areopagiten spielen wolle, die ihn auch zu der Abfassung des kleinen letzten Briefes verführte!

Und wie sieht es erst mit den beiden Stellen aus! An der ersten handelt es sich um die Einschiebung der vier Worte *μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον*. Die andere, auch sehr rasch und leicht gemacht, ist mir nach den Bemerkungen meiner Gegner eben so verdächtig wie früher. Der Verfasser entschuldigt sich, dass er nach Hierotheus noch über theologische Materien schreibe, und ergeht sich dabei in grossen Lobpreisungen seines Lehrers. Er schildert ihn als einen ekstatischen Mann, der selbst von den inspirierten Bischöfen bewundert worden sei. Mitten in diese Lobpreisung des Hierotheus, den er nur den biblischen Schriftstellern nachsetzt, dessen Werke er eine zweite Bibel nennt, ist nun die dunkle, viel besprochene Stelle eingeschoben über das Schauen des Gott umschliessenden Leibes, wobei (die Apostel) Jakobus und Petrus gegenwärtig gewesen seien. Lässt man diese Parenthese weg, so lautet der Satz einfach und natürlich: „Denn selbst bei unsern gottergriffenen Hierarchen übertraf er nach den Inspirierten, wie du weisst, die andern Mystiker, ganz aus sich herausgehend, ekstatisch, die Teilnahme an dem Gepriesenen an sich erfahrend, und von allen, die ihn hörten und sahen.. für gottergriffen gehalten.“ Die Parenthese, welche jene lange Erzählung enthält, zwischen die Worte „Hierarchen“ und „übertraf“ eingeschoben, zerreisst als fremdartig in einer sonst bei Dionysius ungewöhnlichen Weise den Zusammenhang. Hätte er nicht den Hierotheus allgemein als ekstatisch feiern wollen, so würde er jedenfalls die Erzählung an seine übrige Darstellung angeknüpft und nicht den Höhepunkt der Leistungen seines Meisters parenthetisch erläutert haben. Das *ὡς οἶσθα* in der Parenthese soll eine Imitation des areopagitischen Stiles sein, hier aber sehr unangebracht, weil es in dem (echten) Hauptsatze auch vorkommt. Nun folgen noch ein paar Sätze, in denen der Verfasser abweichend von seiner Gewohnheit im Singular statt im Pluralis majestaticus von sich selber redet und den seltsamen Gedanken ausspricht, er finde es überflüssig, dem Adressaten des Buches von jenen ekstatischen Reden etwas mitzuteilen, denn er habe gerade von ihm öfters Teile derselben vernommen, weil er die göttlichen Dinge nicht oberflächlich behandle.

Formell wegen der Singulare, sachlich wegen des sonderbaren Inhaltes, der übrigens auch nur zu der Parenthese passte, scheint uns auch dieser Schluss verdächtig. Scheidet man ihn mit der Parenthese aus, so schreitet die Rede in der Lobpreisung des Hierotheus ganz natürlich fort: ausserdem habe er sich auch in der Ausbreitung der Religion ausgezeichnet u. s. w. Den Zweck der Interpolation habe ich früher auseinandergesetzt, will auch nicht wiederholen, weshalb ich annehme, dass der Interpolator nicht von Maria, sondern von Christus redet. Ich füge nur noch bei, dass es sich dann um eine Vision handelt, wie auch Paulus 1. Kor. XV, 8 die ihm zu teil gewordene Vision des Auferstandenen den historischen Erscheinungen desselben anreiht und gleichsetzt.

Nun aber die Benutzung des Proklus! Sie findet sich merkwürdigerweise wieder — in der Schrift De divinis nominibus, am Schluss des 4. Kapitels, als ein langer, zu dem Übrigen nicht passender Exkurs, der als Anhängsel erscheint. § 14 schliesst Dionysius, er wolle nun noch einige Stellen aus Hierotheus über die göttliche Liebe beifügen. Dieselben folgen, aber nicht als Schluss, wie man erwarten sollte; sondern mit der Formel, welche ganz zusammenhanglos erscheint: „nun aber möchte jemand sagen“, erhalten wir eine lange Abhandlung über den Ursprung des Bösen. Stiglmayr selbst findet diese Abnormität auffallend (Hist. Jahrb., S. 258): „Der Exkurs gestaltet sich viel eher zu einer selbständigen Abhandlung als zu einem untergeordneten Gliede im Organismus des Gesamtwerkes. Wie konnte der Verfasser, dem es an Sinn für symmetrische Verhältnisse nicht gebricht, sich in diese ausgedehnte Episode verlieren?“ Bald nachher bemerkt er weiter: „Solange er dieses Thema vom Bösen behandelt, bekommen wir viel seltener die ihm sonst so geläufigen Ausdrücke der Überschwänglichkeit zu hören, der Stil wird viel nüchterner, die Form knapper, die trockene Argumentation tritt in den Vordergrund, eine ganze Reihe von Fragepunkten wird in rascher Folge erledigt.“ Weiter charakterisiert er das Verfahren in diesem Exkurse: „er würfelt eine Zahl von verschiedenen Gedanken bunt durcheinander, die bei Proklus immer genau an dem ihnen zukommenden Orte innerhalb der Disposition gefunden werden“. Man vergleiche noch Seite 273, wo der Verfasser des Exkurses als ein unfähiger Schriftsteller geschildert wird. Was liegt

nach alledem näher als zu vermuthen, dass er nicht mit Dionysius identisch ist, sondern vielleicht derselbe, der das 3. Kapitel modifizierte, auch dem 4. diesen Anhang hinzufügte. Damit wäre die Abhängigkeit des Dionysius von Proklus hinfällig, und kein Grund vorhanden, ihn später als das 4. Jahrhundert anzusetzen.

Nach Erledigung der chronologischen Frage komme ich aber erst zu dem, was für mich die Hauptsache war. Man fand es auffallend, dass Bücher aus dem Ende des 4. Jahrhunderts erst so spät bekannt wurden. Ich muss nun umgekehrt sagen, dass ich mich wundere, dass wir die Areopagitica überhaupt noch besitzen. Sie treten nach ihrer ganzen Haltung aus dem Rahmen der patristischen Überlieferung heraus, kleiden die christliche Lehre in das neuplatonische Gewand bis zur Terminologie. Das muss auf der einen Seite seine besondern Gründe gehabt haben, auf der andern nach dem Verschwinden derselben perhorresciert worden sein. So begreifen wir, weshalb Gregor v. Nazianz und Hieronymus nur anonym den Dionysius citieren und dass er anfangs überhaupt wenig beachtet wurde. Ich habe bereits auf die Analogie mit den Versuchen der beiden Apollinaris unter Julian hingewiesen, welche nach den alten Kirchenhistorikern den Christen Christliches in antikem Gewande beibrachten, Versuche, die aber dann, weil nur durch die Zeitlage bedingt, spurlos verschwanden. So hätte es leicht auch den Schriften des Dionysius ergehen können, wenn die Monophysiten sich ihrer nicht bedient und durch Fälschung ihnen das Relief des Paulusschülers verliehen hätten. Ist es doch den Werken des Hierotheus wirklich so ergangen, obschon er der Meister und Stifter der Schule war. Wer darum meint, die Dionysius-Frage sei eine bloss chronologische und durch den Beweis seiner Abhängigkeit von Proklus völlig erschöpft, zeigt nur, dass er derselben nie in die Augen, geschweige denn auf den Grund gesehen hat. Es handelte sich darum, die patristische Überlieferung formell wenigstens in eine neue Bahn zu leiten, eine geheime Gesellschaft mönchischer Theologen zu gründen mit Uneingeweihten unzugänglichen Mysterien. Was ich früher darüber ausgeführt, dass dies am besten in die Zeit Julians passte, in welcher das Christentum bloss in antikem, neuplatonischem Gewande hoffen konnte, anerkannt zu werden, will ich nicht nochmals wieder-

holen. Ich füge nur noch bei, dass nach Proklus dies ganze Unternehmen lächerlich, ja widersinnig gewesen wäre, in einer Zeit, in welcher der Spiess Julians umgekehrt war, die Neuplatoniker verachtet und selbst verfolgt wurden. Neuplatonisch-christliche Bücher gehören sicher in die Zeit vor dem Siege des Christentums im Orient; nach Theodosius dem Grossen waren sie eine Unmöglichkeit. Mit Recht sagt *Zeller* (III, 2, 392), wenn auch ohne an die Schule des Hierotheus zu denken, dass der Neuplatonismus seit dem 4. Jahrhundert in die christliche Kirche eingedrungen und zu einer gewaltigen Macht in ihr geworden sei. Dies wurde er durch seine zum Teil den christlichen ähnlichen Gedanken; als er aber während seiner Blüte unter Julian, so vermuten wir, die gewöhnliche patristische Überlieferung verächtlich erscheinen liess, versuchte Hierotheus mit einer Mönchsgesellschaft als christliche Neuplatoniker ihre Ehre zu retten. In diesem kirchengeschichtlichen Zusammenhang, glauben wir, sind die areopagitischen Schriften zu würdigen.

J. Langen in Bonn.

II. — Jansenism and Calvinism compared.

I have lately read with great interest several numbers of the *Revue internationale de Théologie*. For the ability and learning with which it is conducted it deserves to take high rank among Theological Quarterlies. As it allows writers who occupy different religious standpoints to express their views in its pages, I would ask permission to point out in it a serious mistake in the article by Professor F. Kenninck entitled: "Le Jansénisme et le Calvinisme sur la Réprobation", which has appeared in the issue for October-December 1898.

On p. 805 the writer makes Calvin (Institut. lib. 3, cap. 23, nº 2) set forth his own doctrine of Predestination in these words: "Homines nudo Dei arbitrio, citra proprium meritum, in æternam mortem prædestinantur." But one who consults the original text will find that the words in question form part of the language, which those, whom Calvin describes as "stulti homines", employ when they take upon them to contend with God. A few lines before we read: "Multis modis cum Deo litigant stulti

homines, quasi eum teneant suis criminationibus obnoxium." Among other things these foolish men say: "Esse igitur cur cum Deo expostulent homines, si nudo ejus arbitrio, citra proprium meritum in æternam mortem prædestinantur." Thus we see that a part of a sentence which Calvin puts in the mouth of his opponents is slightly altered, and is then represented as a distinct proposition in which Calvin states in his own words his view of God's decree respecting those who are condemned to eternal death!

I have in my library a work in two small volumes, edited by Petr. Fr. Fogginius, and dedicated to Pope Benedict XIV., containing "Augustini De Gratia Dei et Libero Arbitrio Hominis et Prædestinatione Sanctorum Opera Selecta". In the Præfatio to this work, § III, this statement is made: "Neque vero novum est, aut inauditum, eo quorumdam procedere posse indiligentiam atque imperitiam, et, si mavis, etiam perversitatem, ut ab eis modo Pelagianorum, modo vero Semipelagianorum objectationes, quas recitat S. Augustinus, ut refellat, pro ipsis ab Augustino adsertis vindicatisque sententiis accipiantur." The injustice which Fogginius thus complains of, as committed against Augustine, has been done to Calvin by Professor Kenninck. But I would have it understood that I am not herein disposed to charge the Professor with *perversitas.*

Professor Kenninck, in contrasting Jansenism with Calvinism, states (p. 808) that according to the former "C'est toujours la culpabilité de l'homme même qui est la cause de sa perdition. La chute d'Adam, le péché originel, voilà la clef du mystère." Again he writes (p. 811): "Le péché originel est la cause commune de la réprobation des hommes." It is strange that he should imagine such teaching to be opposed to that of Calvin. The very paragraph of the *Institutes*, which follows immediately the one from which he quotes, should have taught him the contrary. In it Calvin makes the culpability of man himself the cause of his perdition. "Qualiter peccato vitiati sumus omnes, non possumus non esse Deo odiosi, idque non tyrannica sævitia, sed æquissima justitiæ ratione. Quod si judicio mortis obnoxii sunt omnes naturali conditione, quos ad mortem Dominus prædestinat, de qua, obsecro, ejus iniquitate erga se conquerantur?" Again in the same paragraph Calvin writes:

"Ex corrupta massa si desumpti sunt omnes, non mirum si damnationi subjacent."

Calvin does assert that, if we inquire why God elected out of a sinful corrupt mass some to be partakers of eternal life, while he left others to perish in their sin, we are not competent to answer this question. Beyond the will of God we cannot go. That will is perfect and unimpeachable. I have read Augustine to no purpose if he does not teach the same doctrine.

I took up my pen simply to correct a misstatement, and not to discuss the mystery of Predestination. It is an easy thing to take a sentence from Augustine, or from one of the best Jansenist writers, and with some plausibility to pronounce it false and unreasonable. We have an illustration of this in the article in the *International Review* on "La Philosophie de Descartes et la Théologie au XVIIe siècle", in which (p. 802) this saying of Pascal is condemned: "On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe que Dieu aveugle les uns et éclaire les autres." Superficial thinkers are ready to declare this a shocking sentiment. But it is really a profound truth. It needs, however, to be rightly understood.

Augustine (De Grat. et Lib. Arb., cap. 21) treats this question at length, and proves conclusively from Scripture "operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit". But he adds this judicious counsel: "Fixum debet esse, et immobile in corde vestro, quia *non est iniquitas apud Deum*. Ac per hoc quando legitis in Literis veritatis, a Deo seduci homines, aut obtundi, vel obdurari corda eorum, nolite dubitare præcessisse mala merita eorum, ut juste ista paterentur." If it is true, as the poet says: "Es ist der Fluch des Bösen, dass es ewig Böses zeugt", we are to acknowledge therein an appointment of the Author of the world, and a law of His moral government.

Professor Kenninck is in error in assuming that Calvin taught Supralapsarianism. It must be conceded that some distinguished men called after his name have maintained this very objectionable and extravagant doctrine. But it has never prevailed generally in Calvinistic Churches. One has only to examine the leading Confessions of Faith of Reformed Churches

to see that according to them the object of Predestination is not *homo creabilis, aut labilis,* but *homo conditus et lapsus.*

Pittsburg, Penn^a^, U. S. A.

DUNLOP MOORE.

III. — Calvin sur la réprobation. — Réponse à M. Dunlop Moore.

Ce n'est pas l'attrait de la matière qui m'engage à traiter de nouveau ce sujet élevé et délicat; c'est un acte de défense personnelle. Ainsi je répète ce que j'ai déjà dit[1]: «Nous ne nous enfoncerons pas dans les textes de l'Ecriture sainte; nous ne suivrons pas non plus les théologiens dans toutes leurs finesses ou distinctions ténues.» Tout d'abord, je déclare bien sincèrement que je voudrais être «in error in assuming that Calvin taught Supralapsarianism». Pourquoi? Afin que mon erreur fût la cause de l'éclaircissement d'une opinion fausse que beaucoup de personnes ont sur Calvin. Pour la cause de la vérité, contre laquelle nous ne pouvons rien, pour la réunion des sociétés chrétiennes, catholique et protestante, je pourrais désirer m'être trompé dans mon opinion sur Calvin, mais — hélas! à mon avis, ce n'est pas le cas. Voyons.

M. Dunlop Moore dit que les mots que j'ai cités de Calvin (Institut. lib. 3, cap. 23, n° 2), ne sont pas les siens, mais ceux de ses adversaires. S'il en était ainsi, je mériterais bien le reproche de «*négligence, d'impéritie et de perversité*» que M. Dunlop Moore m'adresse. Mais ce reproche n'est pas juste. Qu'il me soit permis de le dire, je crois que M. Dunlop Moore se trompe. Cependant j'ajoute: se trompe *de bonne foi.*

Le passage incriminé: «*Homines nudo Dei arbitrio, citra proprium meritum, in æternam mortem prædestinantur*», représente certainement, à mon avis, le sentiment même de Calvin. Mais quelles sont donc, demande M. Dunlop Moore, ces personnes folles, «stulti homines», dont parle Calvin et qu'il réfute? C'est vous et moi, Monsieur, et tous ceux qui n'approuvent point l'opinion de Calvin. En polémique, Calvin n'est pas si délicat dans ses expressions; *canes, porci, stulti*

---

[1]) Voir la *Revue* d'octobre 1898, p. 805.

homines, tels sont les titres d'honneur de ses antagonistes. Mais ce n'est qu'accessoire.

Tout le chapitre XXIII du 3e livre de son *Institution de la Religion chrétienne* est employé à réfuter les objections de ceux qui admettent l'élection, mais qui nient la réprobation absolue. Or, qu'on lise le contexte et l'on se convaincra que le passage précité rapporte assurément le propre sentiment de Calvin. Car, après avoir écrit les mots: «Esse igitur cur cum Deo expostulent homines, si nudo ejus arbitrio, citra proprium meritum, in æternam mortem prædestinantur», il ne réfute pas la fausseté de cette assertion, mais il condamne l'audace des hommes qui osent demander à Dieu de rendre compte de sa manière de faire. Immédiatement après, il continue ainsi: «Ejusmodi cogitationes si quando piis hominibus in mentem veniant, ad frangendos earum impulsus, vel hoc uno satis armabuntur, si reputent quantæ sit improbitatis, causas divinæ voluntatis duntaxat percontari: quum omnium quæ sunt, ipsa sit causa, et merito esse debeat. Nam si ullam causam habet, aliquid eam antecedat oportet, cui veluti alligetur: quod nefas est imaginari. Adeo enim summa est justitiæ regula Dei voluntas, ut quicquid vult, eo ipso quod vult, justum habendum sit. Ubi ergo quæritur, cur ita fecerit Dominus, respondendum est: Quia voluit. Quodsi ultra pergas rogando, cur voluerit, majus aliquid quæris et sublimius Dei voluntate, quod inveniri non potest. Compescat igitur se humana temeritas, et quod non est ne quærat: ut ne forte id quod est non inveniat.»

C'est bien clair, et aussi ce qui précède immédiatement dans le contexte: «Sed ut illis concedam diversa loquendi forma Paulum asperitatem lenire prioris membri: minime tamen consentaneum est, præparationem ad interitum alio transferre quam ad arcanum consilium Dei: quod etiam paulo ante in contextu asseritur, Quod Deus excitaverit Pharaonem, deinde, quos vult induret. *Unde sequitur absconditum Dei consilium obdurationis esse causam.*» (Lib. III, cap. 23, n° 1).

Voici encore quelques textes de Calvin, qui, à mon avis, démontrent clairement son sentiment sur la réprobation. «Summa hæc sit, quum Dei voluntas dicitur rerum omnium essse causa, providentiam ejus statui moderatricem in cunctis hominum consiliis et operibus, ut non tantum vim suam exserat in electis,

qui Spiritu sancto reguntur, sed etiam reprobos in obsequium cogat. » (Institut. lib. I, cap 18, n° 2).

« Prædestinationem vocamus æternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes : sed aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem prædestinatum dicimus. » (Institut. lib. III, cap. 21, n° 5).

« Quod ergo Scriptura clare ostendit dicimus, æterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. Hoc consilium quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum esse asserimus (cap. 22), nullo humanæ dignitatis respectu: quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili ipsius judicio, vitæ aditum præcludi. » (Idem, idem, n° 7).

« Ergo si non possumus rationem assignare, cur suos misericordia dignetur, nisi quoniam ita illi placet: neque etiam in aliis reprobandis aliud habebimus quam ejus voluntatem. Quum enim dicitur Deus vel indurare, vel misericordia prosequi quem voluerit, eo admonentur homines nihil causæ quærere extra ejus voluntatem. » (Idem, cap. 22, n° 11).

« Fateor sane in hanc, qua nunc alligati sunt, conditionis miseriam, Dei voluntate decidisse universos filios Adam: atque id est quod principio dicebam, redeundum tandem semper esse ad solum divinæ voluntatis arbitrium, cujus causa sit in ipso abscondita. » — « Angelos qui steterunt in sua integritate, Paulus *electos* vocat (I Tim. 5, 21): si eorum constantia in Dei beneplacito fundata fuit, aliorum defectio arguit fuisse derelictos. Cujus rei causa non potest alia adduci quam reprobatio, quæ in arcano Dei consilio abscondita est. » (Idem, cap. 23, n° 4).

N.-B. Cet exemple des anges me paraît être bien remarquable pour constater le sentiment de Calvin sur la réprobation, à savoir qu'il enseignait le supralapsarianisme. Certes, chez les anges, « ce n'est pas la culpabilité qui est la cause de leur perdition ». Or, selon Calvin, c'est le même cas pour les hommes et les anges.

« Ecce, quum rerum omnium dispositio in manu Dei sit, quum penes ipsum resideat salutis ac mortis arbitrium, consilio nutuque suo ita ordinat, ut inter homines nascantur, ab utero

certæ morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent.» (Idem, idem n° 6).

«Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit quin præsciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo præsciverit, quia decreto suo sic ordinarat. In præscientiam Dei si quis hic invehatur, temere et inconsulte impingit. Quid enim, quæso, est cur reus agatur cœlestis judex, quia non ignoraverit quod futurum erat? In prædestinationem competit, si quid est vel justæ, vel speciosæ querimoniæ. Nec absurdum videri debet quod dico, *Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam prævidisse: sed arbitrio quoque suo dispensasse.* Ut enim ad ejus sapientiam pertinet omnium quæ futura sunt esse præscium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari.» (Idem, idem, n° 7).

Ces textes sont clairs, je crois, et décisifs. Je sais bien que quelquefois Calvin semble attribuer la cause de la réprobation à la chute de l'homme; mais quelle est la cause de cette chute? Selon Calvin, c'est la seule volonté du Dieu suprême.

Amersfoort. F. Kenninck.

IV. — Lawlessness in the Church of England.

Dear Sir,

May I ask for the insertion of the enclosed extracts from an article which appeared lately in the *Standard* one of our leading daily London news papers. It may serve to illustrate what you have allowed me to say in former numbers of the *Revue internationale de Théologie,* namely, that the lawlessness and disorder now prevalent in the Church of England is not the normal condition of things among us, but is due to a prolonged struggle on the part of the Church to free herself from what she considers State oppression. As I have more than once said, the spiritualty was thought to have too much power in mediæval England. To redress the balance, Henry VIII. allowed her too little. As long as the Parliament of England consisted entirely of members of the Church of England, the submission of the clergy to the civil government involved few incon-

veniences. But when, in 1829, all civil disabilities were abolished, it soon became evident to far-seeing men that the relations of Church and State must be readjusted in some way. This was what led to the Tractarian movement of 1833. It has required nearly 70 years of prolonged conflict to convince the people of England that this readjustment is necessary. The disobedience of the clergy to the civil courts has been due entirely to this cause. Now, however, the *Standard* tells us that the question is likely to be brought before Parliament. If it be satisfactorily settled it will restore peace to a distracted Church.

I remain, dear Sir, very faithfully yours,

J. J. LIAS.

".....The Church, as an organised Society, must have rules: rules as to the measure of agreement in matters of doctrine which will qualify for membership in her, as to the conduct of her members, and as to the order of her worship. Rules are necessary because of human infirmity, which, moreover, is prone to misunderstand and disobey them. And hence the Church must have not only rules, but also some machinery whereby to interpret and enforce them. It is astonishing that it should be necessary to insist upon these obvious truths, which, from time immemorial, have been adopted in the law and practice of the Church and Realm of England. Yet it is not too much to say that, for several years, we have been living in total disregard of them, and that with general consent. The case may be put still more strongly. The Church of England is not only not exempt from the conditions which in every Society make law and tribunals a necessity; but she is a signal example of their force. She has passed through convulsions without example, probably, in the history of other Churches; her formularies have been, to a great extent, drawn up with the confessed purpose of limiting as far as possible the area of rigid definition: her ritual and ceremonial are the result of a compromise between widely divergent beliefs and sentiments. By reason, partly of her respect for liberty of thought, partly of the national characteristics of her members, she has during many centuries of her existence breathed an atmosphere of incessant controversy. There is scarcely an article of her creeds or a rubric of her Liturgy but has been, or is, the subject of

differences, more or less acute, within her pale. And all this shows no sign whatever of growing less. If ever a Church was in urgent need of means by which internal disputes may, in the last resort, be regularly determined, it is the Church of England. But of late years there has come to be a general acquiescence in the practical abeyance of the machinery for this purpose which she has always possessed, and is still supposed to possess. However admissible such a state of things may have been as a temporary makeshift, it is ultimately intolerable; to it are due many of the evils which at present distress the Church, and to its abolition we must look, at least to a great degree, for an escape from them. For what are the disputes which are making so much noise? They are disputes as to law. On the one side confident assertions that plain laws are violated—on the other the reply, equally confident, that the laws in question are misunderstood, or that others not less authoritative are overlooked. Such controversies as these, particularly when they involve, as they often do, legal problems of extreme difficulty, are essentially for legal decision.

How, then, has the present state of things originated, and how has it come to be tolerated? The answer appears to be simple—namely, that on two critical occasions Statesmen and Prelates have been either ignorant or careless of the principles, the prejudices, or the superstitions (it matters not, for the present purpose, which is the appropriate term) of Churchmen. From the first of these blunders sprang the ecclesiastical jurisdiction of the Judicial Committee of the Privy Council, from the second the present condition of the Provincial Courts of Canterbury and York. The question whether the objections which have been taken to the regularity and authority of these tribunals are sound or not, is one of little practical importance. As a matter of practical business, a Court is useless whose authority is disowned as matter of conscience, and on plausible grounds, by a very large number of those over whom it claims jurisdiction. That this is, in fact, the case with the tribunals which have been mentioned cannot be denied; and the result has followed which always will follow in like circumstances, unless coercion be used of a stringency for which nowadays we have no stomach—namely, that, after a period of violent action, the passive resistance of men of high character on con-

scientious grounds has been too strong for the Courts, and they have for all important purposes been shut up. In a word, the Courts are a failure, because they are, or can plausibly be represented to be, unconstitutional. The remedy seems obviously to be to make them indisputably Constitutional.

It is probable that an attempt, from an influential quarter, will be made in the coming Session of Parliament in the way of Ecclesiastical legislation. Good Churchmen would like the Government to take up an attitude of this kind towards any such proposals. "We recognise," Ministers might say, "that anarchy in the Church is a public mischief for which it is the duty of Parliament to seek a remedy; we believe that Parliament should seek it, not by discussing questions which it has neither the knowledge nor the machinery for deciding, but by establishing that which alone can decide them—namely, a proper system of Ecclesiastical Courts; we think it right, on grounds alike of law, justice, and expediency, that this should be done with the assent of the Constitutional representatives of the Church, and we are happy to find ourselves able to propose a measure, based on the practically unanimous recommendations of an exceptionally distinguished Royal Commission, with an assurance that it will be approved by the Convocation of the two Provinces." If Ministers, by the time when Parliament meets, were to put themselves in a position to use language of this kind, not only would they have dealt successfully with a Parliamentary situation of some difficulty, but they would also earn the deep gratitude of all who have at heart the highest interests of the Church of England . . . . ."

V. — Protestantische Äusserungen über das hl. Abendmahl.

Vor uns liegt eine Prachtausgabe des neuen Testamentes, die von der Verlagsbuchhandlung Ensslin & Laiblin in Reutlingen herausgegebene *„grosse illustrierte Haus- und Familienbibel“*. Schon der Titel sagt, dass es sich hier um ein Werk handelt, das für das protestantische Volk bestimmt ist. Die zur Verwendung gekommene Übersetzung ist die Lutherische. Die

erläuternden Anmerkungen rühren von Pfarrer P. Langbein und andern evangelischen Geistlichen her und sind nicht streng wissenschaftlich-exegetischer, sondern mehr erbaulicher Art. Auf dem Titelblatt wird angegeben, dass die vorliegende Ausgabe „im Auftrage der deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehen“ worden sei. Immerhin also haben wir hier doch eine halbwegs offizielle, für den Glauben des protestantischen Volkes in Deutschland wegleitende Bibelausgabe vor uns. Gerade deshalb dürften die Anmerkungen zu den Stellen, die vom hl. Abendmahl handeln, auch für die Leser dieser Zeitschrift von Interesse sein. Hier folgen einige dieser Anmerkungen:

Zu Matth. 26, 26—28: „Jesus setzte das hl. Abendmahl als ein neues Bundesmahl ein (II. Mos. 24, 8) und ordnet gleich von Anfang an die Wiederholung dieser Feier im Kreis seiner Gemeinde an. Das Abendmahl war die letzte und nachdrücklichste Leidensverkündigung, da das Brechen des Brots und das Ausgiessen des Weins eine Vorausdarstellung war der Aufopferung seines Leibs und der Vergiessung seines Bluts. Sein Tod wird hier noch bestimmter denn 20, 28 als ein Versöhnungstod bezeichnet. In der Aufforderung zum Essen und Trinken liegt zugleich die Verheissung, dass jeder Jünger die Kraft des geopferten Leibs, des vergossenen Bluts in sich aufnehmen werde (Joh. 6, 53. 54). Jesus stellt sich dar als das rechte Passahlamm, dessen Blut den Seinigen Verschonung vom Zorn Gottes erwirkt und dessen Leib sie mit göttlichem Leben speist.“

Zu Luk. 22, 16. 18: „Im Hinblick auf diese Worte heisst Paulus, I. Kor. 11, 26, die Abendmahlsgäste des Herrn Tod verkündigen, bis dass er komme. Das hl. Abendmahl, das Jesu Jüngern den persönlichen Anteil an der Erlösung (Kol. 1, 14) vermittelt, steht in der Mitte zwischen dem Schattenbilde des alttestamentlichen Passahmahls und dem Hochzeitmahl des Lammes (Offenb. 19, 6—9), zu welchem die zukünftige Erlösung (Luk. 21, 27. 28; Röm. 8, 23—25; Ephes. 1, 14) die Einleitung bildet.“

Zu Joh. 6, 48 ff.: „. . . denn Er sei das Brot des Lebens, weil Er das lebendige Brot sei, — könne das Leben geben, weil Er das Leben habe. Aber dies himmlische Leben der

Ewigkeit, das Er in sich trage, komme in die Menschenseele nicht hinein dadurch nur, dass Er ihnen vom Himmlischen verkündige und sie lehre, sondern sie müssten Ihn als ein Brot essen, Ihn mit seinem himmlischen Wesen und Leben in ihr eigenes Wesen hineinnehmen, um dann auch zu leben um seinetwillen... Den ersten Teil seiner Rede (v. 26—51) hat Jesus abgeschlossen mit der Wendung, Er werde das Brot, das man essen solle, also sich selbst *dargeben* zum Genuss, und das, was Er eigentlich geben werde, *sei sein Fleisch.* Dies führt Er in diesem zweiten Teil (51—59) weiter aus. Er redet von seinem Fleisch, das man essen, von seinem Blute sogar, das man trinken müsse. Das sei die wahre Lebensnahrung, durch deren Genuss die Seele lebe, wie Er lebe durch den lebendigen Vater. Das sei die Bedingung des ewigen Lebens jetzt und einst, der innigsten Gemeinschaft mit Ihm (v. 54. 56). — Jesus weist mit diesen Worten auf seinen blutigen Opfertod hin. ... Hierbei schwebte ihm zugleich das Passahlamm vor (v. 4), ... an dessen Stelle Er ein Jahr später das neue Bundesmahl setzen wollte. Der Genuss des Fleisches und Blutes Jesu geschieht also schon da, wo man den gekreuzigten (und auferstandenen) Menschensohn im Glauben ins Herz aufnimmt (v. 40), in vollem Sinn aber beim gläubigen Genuss des heiligen Abendmahls. — Der dritte Teil der Rede (60—66) will den Aufrichtigen den Anstoss an der Forderung, Jesu Fleisch und Blut zu geniessen, benehmen. ... Seine Himmelfahrt werde den Anstoss hinwegräumen. Sie werden dann erkennen, dass seine Worte Geist und Leben seien, und dass Er allerdings sein Fleisch und Blut werde zum Genuss darreichen können. So, wie es jetzt sei, nütze sein Fleisch nichts, helfe nicht zur Belebung; der Ihn erfüllende Geist sei das Lebendigmachende. Erst sein durch den Tod gegangenes und geistdurchdrungenes Leibesleben sei in Wahrheit für die Gläubigen eine Speise (v. 55), die jetzt in die Seele und dereinst in den Leib das ewige Leben bringe."

Zu I. Kor. 10, 16 ff.: „Das hl. Abendmahl ist nicht ein blosses Sinnbild oder Gedächtniszeichen, sondern Mitteilungsmittel: es bringt uns in Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi, d. h. zunächst mit dem ganzen Segen seines Opfertodes, aber auch mit seiner verklärten Person (Joh. 6, 56. 61 ff.), und ebendaher auch miteinander; denn Er ist das Haupt und wir sind die Glieder, der Leib (v. 18). Auch der Israelit steht durch

seine Opfermahlzeiten in Gemeinschaft mit dem Altar Jehovas; V. Mos. 12, 18."

Zu I. Kor. 11, 26 ff.: „Das hl. Abendmahl ist doch keine Ess- und Trinkgelegenheit (v. 22), sondern das öffentliche und feierliche Bekenntnis des Versöhnungstodes Christi und zugleich ein geheimnisvoller *Ersatz seiner leiblichen Gegenwart.* Es hört daher auf, sobald Er wiederkommt. Zu einem würdigen Genuss bereite sich ein jeder durch eingehende Selbstprüfung vor: Wie stehst du zu deiner Sünde? zu Jesu? zu deinen Brüdern? Dazu gehört Zeit, sowie innere und äussere Stille. Denn die Erforschung seines Herzens kann einer nicht vornehmen ohne Wort Gottes und Gebet... Durch unwürdigen Genuss zieht man sich ein (nicht: *das*) Gericht zu, weil man den Leib des Herrn nicht von gewöhnlicher Speise unterscheidet, sich am Leib und Blut des Herrn verschuldet."

Zu Hebr. 13, 10: „Was diese in Opfermahlzeiten und in levitisch reinen Speisen vergeblich suchen, das haben wir Christen durch den Genuss des Opfers Christi auf eine vollkommene Weise."

Eine Hausbibel mit solchen Anmerkungen kann für die Förderung religiöser Erkenntnis und die Pflege des religiösen Sinns in den Familien und im Volk von grosser Bedeutung sein. Namentlich aber wäre die Behauptung, dass die hl. Eucharistie in der protestantischen Kirche die sakramentale Bedeutung verloren habe und lediglich eine symbolische Handlung geworden sei, nicht begründet, wenn überall im angegebenen Sinne gelehrt würde. ***