

# Christus und Christologie : dogmatisches oder undogmatisches Christentum

Autor(en): **Gloszner, M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **18 (1904)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761645>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## CHRISTUS UND CHRISTOLOGIE. DOGMATISCHES ODER UNDOGMATISCHES CHRISTENTUM.<sup>1</sup>

VON DR. M. GLOSZNER.



Einen Gegensatz zwischen Christus und Christologie, ja bereits zwischen dem Christentum Christi und dem der Apostel und ersten Gläubigen, damit zugleich zwischen dogmatischem und undogmatischem Christentum, konstruiert die neueste Phase der protestantischen Theologie, in welche sie nach Ritschl u. a. in Harnack eingetreten ist. „Der ganze Bau der kirchlichen Christologie steht außerhalb der konkreten Persönlichkeit Jesu Christi.“ (Das Wes. d. Christ. S. 144.) Etwas anderes ist das Evangelium (d. i. eben das Christentum Christi) und das Christentum. „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein“ (S. 91). Das „Evangelium“ ist „die Erkenntnis und Anerkennung Gottes als des Vaters, die Gewißheit der Erlösung, die Demut und Freude in Gott, die Tatkraft und die Bruderliebe“; es ist dieser Religion wesentlich, „daß der Stifter nicht über seiner Botschaft, die Botschaft nicht über dem Stifter vergessen wird“. (A. a. O. S. 187.)

Das Christentum in diesem Sinne war das Ziel, dem Luther zustrebte. „Auf den Höhepunkten seines Lebens war er frei von jeglicher Knechtschaft des Buchstabens, und wie vermochte er zu unterscheiden zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Altem und Neuem Testament, ja wie vermochte er im Neuen Testament selbst zu unterscheiden! Er wollte nichts anderes als die Hauptsache gelten lassen, die aus diesen Büchern hervorleuchtet und ihre Kraft an den Seelen bewährt.“ Freilich hat er nicht reinen Tisch gemacht! (A. a. O. S. 183.)

<sup>1</sup> L. Janssens, Summa Theologica, T. IV. De Deo-Homine. Frib. Br. 1901. — A. Harnack, D. Wesen des Christentums. 5. Aufl. Leipzig, 1901. — H. Cremer, D. Wes. d. Christ. 3. Aufl. Gütersloh, 1902. — H. Schell, Christus. Mainz, 1903.

Wie Luther zu unterscheiden wußte, beweist die Art der Auffassung des alttestamentlichen Gottes, die nahe an die gnostisch-manichäische streift, sowie die Behandlung des Briefes des Apostels Jakobus, der, an dem Maßstab des „Evangeliums“ gemessen, ganz und gar nicht „evangelische Art“ hat.

Bis zu welchem Grade immerhin die Reformation „reinen Tisch“ gemacht hat, lehrt das Zugeständnis, daß sie bei ihrer Revision „nicht nur hinter das elfte Jahrhundert, auch nicht hinter das vierte oder zweite, sondern bis auf die Anfänge der Religion selbst“ zurückgegangen ist, z. B. in der Disziplin das Fasten, in der Verfassung die Bischöfe und Diakonen, Formen modifiziert oder beseitigt hat, die schon im apostolischen Zeitalter bestanden haben. (S. 178.)

In diesem Evangelium ist das Wunder etwas Fremdartiges. „Wir wissen, daß die Evangelien aus einer Zeit stammen, in welcher Wunder, man darf sagen, fast etwas Alltägliches waren.“ (S. 16.) Wo aber Wunder etwas „Alltägliches“ sind, da ist für das Wunder, trotz der „verständnisvolleren Beurteilung der Wunderberichte“ kein Raum.

„Wenn diese Auferweckung nichts anderes besagte, als daß ein erstorbener Leib von Fleisch und Blut wieder lebendig gemacht worden sei, so würden wir alsbald mit dieser Überlieferung fertig sein.“ (S. 101.) Begreiflich, daß diese Auffassung der Auferstehung zu jener „Unterscheidung“ drängen mußte dessen, was Christus für sich selbst, im eigenen Bewußtsein, war, und was er in dem seiner Apostel und Jünger, insbesondere auch des Paulus geworden ist, des Apostels, der die Auferstehung als Fundament des „Christentums“ erklärt!

Wie man aber mit jener Überlieferung fertig wird, ist nicht deutlich gesagt. Wir werden kaum irre gehen, wenn wir, da Harnack die mythische Erklärung verwirft, an Halluzinationen religiös überreizter Gemüter denken.<sup>1</sup> Denn kraft unseres „gesunden, an geschichtlichem Studium gereiften“ Urteils sind wir „der unerschütterlichen Überzeugung, daß, was in Raum und Zeit geschieht, den allge-

<sup>1</sup> Zu sagen, die Auferstehung sei die Form, in welcher sich die christliche Gemeinde Christi Leben in Herrlichkeit vorstellig machte, ist eine völlig nichtssagende Phrase.

meinen Gesetzen der Bewegung unterliegt, daß es also in diesem Sinne, d. h. als Durchbrechung des Naturzusammenhanges keine Wunder geben kann“. (S. 16 f.)

Das mechanische Kausalprinzip läßt also ein wahres Wunder nicht zu! Desungeachtet scheut sich Harnack nicht, das wirklich allgemein gültige Kausalprinzip, das die Proportion von Wirkung und Ursache fordert, in eklatanter Weise zu verletzen, indem er schreibt: „Was sich auch immer am Grabe und in den Erscheinungen zugetragen haben mag — eines steht fest: von diesem Grabe her hat der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen.“

Wir sollen nicht auf Plato usw. verweisen; das alles sei untergegangen, kein Beweis vermöge die Gewißheit der Unsterblichkeit, das ewige Leben in der Zeit und über der Zeit zu begründen: „An den lebendigen Herrn und an ein ewiges Leben zu glauben, ist die Tat der aus Gott geborenen Freiheit.“ (S. 102 f.)

Auf einer Freiheitstat beruht auch die Hegel-Straußsche Unsterblichkeit, die nicht minder ewiges Leben in und über der Zeit sein soll: so elastisch erscheint der aus Halluzinationen geborene Glaube an die Überwindung des Todes und die Unsterblichkeit! Bedarf doch der egoistische Wunsch nach unsterblicher Dauer innerhalb der christlichen Sphäre einer sittlichen Reinigung durch die Sehnsucht, mit und in Gott zu leben, und trifft die griechische Dogmatik der Vorwurf, die verhängnisvollste Verbindung geschlossen zu haben zwischen dem antiken Wunsche nach unsterblichem Leben und der christlichen Verkündigung.<sup>1</sup> (S. 147.)

Der Verfasser des vierten Evangeliums, von dem Harnack behauptet, es rühre weder vom Apostel Johannes her, noch wolle es von ihm herrühren, bezeichnet als Folge der Menschwerdung und Frucht der Erlösung die Verleihung der potestas, filios Dei fieri, wogegen nach Harnack die Vorstellung von der Erlösung als „Vergottung“ der sterblichen Natur eine „unterchristliche“ ist. Also wird wohl die Vergötterung dieser Natur,

<sup>1</sup> Eine Art von post hoc, ergo propter hoc im Sinne eines idem locus — eadem indoles enthält die sophistische Parallele: Griechische Philosophie und Intellektualismus der griechischen — römische Welt-herrschaft und Cäsarismus der römischen Kirche.

wie sie der aus dem Schoße des Protestantismus erzeugte Pantheismus annimmt, eine christliche Vorstellung sein! Oder repräsentiert der deistische Rationalismus das echte und wahre Christentum?

Zur Selbstcharakteristik des Harnackschen Christentums Christi und des Christentums seiner Kirche mag das Gesagte genügen: von einer Widerlegung glauben wir uns dispensieren zu dürfen, nicht ohne eine doppelte, für uns wertvolle Konzession hervorgehoben zu haben. Die eine betrifft den Neuplatonismus, die andere das Verhältnis der katholischen Kirche zu Augustin. „Mit den Göttern, und das will mehr sagen, ist aber auch der Neuplatonismus, die letzte große Hervorbringung des griechischen philosophischen Geistes überwunden worden. Die christliche Religionsphilosophie erwies sich stärker als diese.“ (S. 136.) „Bis auf den heutigen Tag ist im Katholizismus die innere lebendige Frömmigkeit und ihre Aussprache ganz wesentlich augustinisch.“ (S. 161.) Gilt dies nicht auch von der Theologie Augustins als „Wiedererweckung (?) der paulinischen Erfahrung und Lehre von Sünde und Gnade, göttlicher Prädestination und menschlicher Unfreiheit“? (S. 160.) Richtiger hieße es: menschlicher Schwäche und Ohnmacht; denn der die Freiheit des Willens leugnende Augustin ist ein Zerrbild Luthers, das mit dem wahren Augustin nichts zu schaffen hat, und dessen Grund in Luthers Vermischung der übernatürlichen Heilsordnung mit der natürlichen Ordnung, deutlicher gesagt, seiner Verwerfung der Unterscheidung einer zweifachen Ordnung (was man sonst nicht sehr treffend seinen exzessiven Supernaturalismus nennt), gelegen ist.

Gegen Harnacks rationalistisches Christentum erhob vom Standpunkt der lutherischen Orthodoxie lebhaften Einspruch Prof. H. Cremer in Greifswald. Er vertritt gegen die Theorie, derzufolge Christus nicht ins Evangelium gehört, die Lehre von dem erlebten Evangelium der gegenwärtigen Gnade, von dem für uns gestorbenen und auferstandenen Sohne Gottes: ein Evangelium, das, abgesehen von dem hier und da lebendig gebliebenen Verlangen darnach, verloren gegangen war, „bis daß Gott in der höchsten Not seinen Knecht Luther erweckte“. Nach Cremer sind wir im Glauben uns des gegenwärtigen Christus als des menschengewordenen Gottessohnes, der durch seinen Eintritt in den Geschlechtszusammenhang

unmittelbar die Sünde auf sich genommen und durch Leiden, Tod und Auferstehung Überwinder und Erlöser von Sünde und Tod geworden, unmittelbar gewiß. Die Sünde erscheint dem orthodoxen Lutheraner in einem so düsteren Lichte und einem so völligen Widerspruche gegen Gott, daß nur ein Gottmensch ihr Reich zu zerstören vermochte. Sünde und Erlösung durch den bis zur völligen Gottverlassenheit sich selbst erniedrigenden Gottmenschen sind korrele Begriffe: eine Auffassung, die lebhaft an die dualistische Färbung der Soteriologie Luthers erinnert.

Wie wir uns überzeugen werden, sind in dieser dogmatisches und undogmatisches Christentum, christliche und gnostische Elemente vermischenden Christologie Bestimmungen, die wir entschieden abweisen müssen, und Erklärungen, die uns sympathisch berühren, gemischt. Um aber den Grundfehler zu bezeichnen, so liegt derselbe in dem Subjektivismus, der das „Bedürfnis“ zum höchsten Kriterium des Evangeliums erhebt und folgerichtig das Wunder, vor allem das höchste, in welchem sich die gesamte Wunderwirkung des Gottmenschen konzentriert, das Wunder der Auferstehung, in notwendige und wesentliche Korrelation zum Glauben setzt. Wir bedürfen, um aus dem Abgrund der Sünde, in den wir schon durch den Kausalzusammenhang hinabgezogen sind, erhoben zu werden, des Gottmenschen, und deshalb glauben wir an ihn, und in diesem Glauben besitzen wir ihn als den zum ewigen Leben Auferstandenen und daher nicht bloß Vergangenen, sondern unmittelbar Gegenwärtigen.

Gegen Harnack hält Cr. an der Verfasserschaft des vierten Evangeliums durch den Apostel fest, „der überall das Ohr und das Herz des Jüngers, den Jesus lieb hatte, verrät, der der Gemeinde seine an die ernstesten und zugleich an die innigsten Stunden anknüpfenden Erinnerungen nicht vorenthalten wollte“. (S. 57.)

Wenn Harnacks Evangelium in den „Merkmale der drei Kreise“ aufgeht (Cremer S. VII): „Das Reich Gottes und sein Kommen, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe“: ein Evangelium, in das Jesus nicht hineingehört, so macht sein Gegner mit Recht geltend, daß die Person Jesu, des Gottmenschen, geradezu den Mittelpunkt des Christentums, das Christentum bilde.

Cremer fragt, wenn Harnack verlangt, daß wir auf das von Christus selbst verkündigte Christentum zurückgehen sollen, wo wir dieses Evangelium haben und nach welchem kritischen Maßstab wir es rekonstruieren sollen, da wir es doch nur durch Rekonstruktion herstellen könnten? (S. 11.) Harnack fällt bei seiner kritischen Arbeit in die das Wunder a priori leugnende Straußsche Negation zurück. Beachtenswert ist die Bemerkung (S. 14), daß trotz aller vermeintlichen oder wirklichen Differenzen alle neutestamentlichen Schriften einig in dem sind, was sie von dem Geheimnis der Person Christi, von der Bedeutung seines Geschickes für uns und von der ewigen Bedeutung seiner Person sagen, die über unser und der ganzen Welt ewiges Geschick entscheidet. „Von einem Judenchristentum, welches in den grundlegenden Fragen von der Person und Bedeutung Jesu Christi sich geschieden hätte von der apostolischen Verkündigung, erfahren wir gerade für die apostolische Zeit nichts.“ (S. 14 f.)

Der älteste Name derer, die an den Messias glauben (also auch der Judenchristen), ist: die da anrufen den Namen des Herrn Jesu Christi. Beten aber kann man nur zu dem, der Gott und Herr ist. (S. 27.)

Daß die dem Petrus auf sein feierliches Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu gewordene Antwort auf die „Gemeinde“ bezogen wird, die er auf Grundlage dieses Bekenntnisses bauen werde, wird uns von einem lutherischen Theologen nicht überraschen, vermag uns aber nicht in der Überzeugung zu beirren, daß Wortlaut und Umstände unmittelbar eine andere Erklärung fordern.

So treffend als kurz erklärt Cr.: Jesus „ist nicht Subjekt, sondern Objekt der Religion“.

Über das Verhältnis der Evangelien zueinander lesen wir: „Matthäus gibt die Apologie der Messianität Jesu gegenüber dem Judentum, Lukas einen Bericht über die Geschichte Jesu und der Evangeliumsverkündigung für einen hochstehenden, für das Christentum interessierten Heiden, während Markus zusammengestellt hat, was er in der Missionspredigt immer wieder gehört hat.“ (S. 54.) Johannes dagegen setzt, wie aus einer Reihe von Einzelzügen sich ergibt, bei seinen Lesern Bekanntschaft mit der Geschichte Jesu und den synoptischen Bericht darüber voraus. (S. 56.)

In der apostolischen Verkündigung, die Harnack in Gegensatz stellt zur Verkündigung Jesu selbst, im Evangelium des Lieblingsjüngers heißt der Vater im selben Sinne der Vater, mein Vater, wie bei den Synoptikern, und — setzen wir hinzu — umgekehrt. (S. 57.) Synoptiker und Johannes schließen einander nicht aus. (S. 63.) Jesus ist nicht Religionsstifter (im Sinne Harnacks), nicht der Mann, der, wie Harnack sagt, nicht ins Evangelium gehört. (Ebd.) Sollte es wirklich, fragt Cr., für möglich gehalten werden, daß die ganze weltgeschichtliche Erscheinung des Christentums doch schließlich ihre weltüberwindende Kraft nur geschöpft hätte aus Erscheinungen, Visionen? (S. 72.) In der Tat, fragen wir, wo bleibt da der gerühmte Pragmatismus der Geschichte? Mit Recht bezeichnen daher die (katholischen) Apologeten die Existenz der Kirche, ihre lebendige Gegenwart als die beredteste Apologie des Christentums. Man beruft sich auf die „Gesetze unseres Daseins im geschlossenen Zusammenhang von Natur und Geschichte“. (S. 84.) Wie aber, wenn die Geschichte selbst diesen Zusammenhang durchbricht? Oder gibt es eine „Geschichte“, die als Tatsache wie durch ihre äußeren und inneren Wirkungen — in den Seelen — mehr beglaubigt wäre als die Auferstehung Jesu? Ebendeshalb aber dürfen wir nicht mit Cremer die Frage, ob die in den Quellen sich aussprechende Anschauung und Beurteilung der Person und Geschichte Jesu berechtigt sei oder nicht, als eine nur sittlichreligiöse, d. h. in seinem Sinne vom subjektiven, dem „Bedürfnis“standpunkt, nur als eine solche des „brennendsten persönlichen Interesses“ zu beantwortende Frage erklären. (S. 86.)

In seiner Antikritik (S. 88 ff.) versagt es sich der Vf. nicht, die Gelegenheit vom Zaune zu brechen, seinem — sollen wir sagen — lutherischen Fanatismus? einen kleinen Tribut zu zollen, und die vermeintliche Dürftigkeit der religiösen und sittlichen Grundanschauungen (!) des römischen Katholizismus zu brandmarken, nämlich die Anschauung von der Wiedergutmachung unserer Sünden durch Bekenntnis des Mundes, Genugtuung des Werkes und Betrübnis des Herzens, indem er verschweigt, daß der Rechtfertigungsprozeß nach katholischer Lehre durchweg auf Christi Verdienst beruht und von der Gnade getragen ist, zugleich aber auch der Selbsttätigkeit Raum läßt, so daß der Erfolg die wirkliche Tilgung der Sünde ist,



nicht eine Nichtzurechnung und Zudeckung, wobei die Sünde, unerschüttert durch unfruchtbare Höllenschrecken und ungetilgt trotz Ergreifung von Christi Gerechtigkeit, fortbesteht wie eine Macht, die selbst die Gottheit zwar zu unterdrücken, nicht aber aufzuheben vermag, eine Konsequenz jener dualistischen Auffassung der Sünde, die Luther in die verhängnisvollen Bahnen der falschen Gnosis und des Manichäertums trieb.

Auf die subjektivistische Wendung, die der Vf. nimmt, indem er fragt: befriedigt der Christus, wie wir ihn nach den alten rationalistischen und nach den neuesten Anschauungen zu zeichnen versucht haben, die sittlichen Bedürfnisse oder nicht (S. 93), ist von uns bereits hingewiesen. „Christus ist mehr als eine Person der Geschichte und darum gerade, nur darum genügt er unseren Bedürfnissen.“ (S. 102.)

Nach katholischer Auffassung lebt Christus, ist er gegenwärtig teils durch sein Fortwirken in der Kirche dynamisch und mystisch, teils real in der Eucharistie. An die Stelle dieser Anschauung tritt bei unserem lutherischen Theologen eine unklare, an die *communicatio idiomatum in abstracto* und die Ubiquitätslehre einerseits erinnernde, andererseits aber eine in die Gegenwart im Glauben verschwimmende Auffassung. „Der Auferstandene, über den der Tod nun keine Gewalt mehr hat, und für den es keine Schranke des Raumes und der Zeit mehr gibt, steht seitdem zu seinem Worte und dem Worte von ihm, und darum ist es im eigentlichen Sinne des Wortes lebendiges Wort.“ (S. 116.) „Daß er auferstanden ist, wird uns nicht gewiß durch irgendwelchen Bericht, und wenn er noch so sorgfältig aufgenommen und aufbewahrt wäre, sondern wie die Jünger nicht hätten bedürfen sollen, daß sie die Auferstehung erst erlebten oder vielmehr den Auferstandenen sahen, so sollen auch wir der Auferstehung gewiß sein durch das, was wir von ihm erleben, durch sein Leben, dessen wir inne werden.“ (S. 125 f.) In dieser einseitigen Betonung der inneren Erfahrung gibt sich die Pseudomystik der lutherischen Dogmatik kund, die Gott und den Erlöser gewissermaßen kosten, empfinden will und damit in den Fehler verfällt, den sie vermeiden möchte.

Aus der dualistischen Überspannung des Sündenbegriffes erklärt sich, wie bereits hervorgehoben wurde, die wiederholte Behauptung, daß nur durch die Mensch-

werdung die Erlösung kommen konnte (S. 134), indes die katholische Dogmatik die Notwendigkeit der Menschwerdung auf den freien göttlichen Ratschluß zurückführt, die Menschheit auf die vollkommenste, die göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Verein am vollkommensten offenbarende Weise zu erlösen. Nur von der Tatsache gilt, daß die Niedrigkeit des fleischgewordenen Erlösers unsere Rettung ist. (S. 139.)

Der Vf. hält an der wunderbaren Geburt aus Maria der Jungfrau fest und läßt Marien „den Mund auf tun, als Jesus auferstanden und gen Himmel gefahren war“. (S. 142.) Dagegen verschließt er sich gegen die durch kirchliche Tradition beglaubigte und durch die dogmatische Konsequenz geforderte dauernde Jungfräulichkeit der Gottesmutter, obgleich die Erwähnung der Brüder Jesu im Evangelium durch den hebräischen Sprachgebrauch eine vollkommen befriedigende Erklärung findet. (S. 151.)

Für des Vf.s Standpunkt bezeichnend ist die Äußerung, die allerdings gegen Harnacks Rationalismus gerichtet ist: „Begnadigung ohne Menschwerdung Gottes ist keine Begnadigung, durch welche ich, der Sünder, den lebendigen Gott habe, sondern ist eine Begnadigung aus vornehmem Mitleid, mit meinen Irrtümern, Fehlern, überhaupt meiner Fehlentwicklung.“ (S. 144.) Ferner führen wir an: „Er trug die Mitschuld mit uns, mit seinem Fleisch und Blut, und weil (?) er unser Fleisch und Blut war.“ Er soll die Erlösung als der Erstgeborene von den Toten nicht bloß erleben, sondern bewirken durch Sterben und Auferstehen. (S. 153.)

Sein Leiden brachte den Verzicht auf seine himmlische Herrlichkeit mit sich. (S. 157.)

Gegen Harnack erklärt Cr., es sei geradezu falsch, daß Israel überall Wunder zu sehen und darum auch zu erleben gewohnt war. (S. 169.) Merkwürdig ist, daß sich besonders die neutestamentlichen Wunder nicht auf die eigene Person der Wundertäter beziehen und daher nicht durch die Phrase von der Einwirkung eines festen Willens erklärt werden können. (S. 172 f.) Auch die Auffassung derselben als „Gebetserhörungen“ genügt nicht. (S. 175.) Sie sind nach Zweck und Inhalt nur verständlich im Zusammenhange mit Jesu Verkündigung und Person. (S. 181.) „Wir glauben nicht an Jesus um der Wunder willen, aber wir glauben die Wunder um Jesu willen“

(S. 182): was nur insofern richtig ist, als die Erscheinung Jesu, seine Person und sein Leben ohne Wunder ein absolutes „geschichtliches“ Rätsel wären. Die Wunder lassen sich aus dem evangelischen Rahmen nicht herausnehmen, ohne das ganze Bild zu zerstören.

Schließlich präzisiert der Vf. sein Verhältnis zu Harnack in der Auffassung des Wesens des Christentums mit den Worten: „Christentum ist nicht die Religion, die Jesus selbst gelehrt, geglaubt, geübt hat, sondern ist die Religion, welche Selbstbeziehung des Glaubenden zu Jesus, Gemeinschaft mit Jesus und wie mit ihm auch Gemeinschaft mit dem Vater ist. Christus wird der Welt dargeboten in der apostolischen Verkündigung, Christus bietet sich selbst dar in seiner Verkündigung.“ (S. 221.)

Wenn das Christentum des lutherischen Theologen dogmatisch-christologisches Christentum ist gegenüber dem undogmatischen, subjektiv-rationalistischen Christentum Harnacks, so stellt es sich hinwiederum als Gefühlchristentum mit schwankender, in Korrelation zu einem subjektiven Glauben, einseitiger innerer Erfahrung stehender Grundlage dar im Vergleiche zu dem christologischen Christus und dogmatischen Christentum, wie es uns in dem vierten Bande der Summa Theologica P. Janssens (Herder, Freib. 1901) dargeboten wird.

Die Darstellung des katholischen Theologen unterscheidet sich von derjenigen der beiden protestantischen durch den streng objektiven Standpunkt gegenüber dem subjektiven Harnacks, in welcher die völlig an die Erfahrung gebundene Vernunft zum höchsten Kriterium erhoben ist, und dem des lutherischen Theologen, welchem das Schuldbewußtsein und Erlösungsbedürfnis den Gott-Erlöser verbürgt; nämlich durch die Anerkennung der göttlichen Offenbarung in ihrem vollen Umfang nach Schrift und Tradition, sowie ihrer berufenen Interpretin, der Kirche, als Quelle und Norm. Dazu kommt die Arbeit des theologischen Gedankens, der in der Überzeugung von der Objektivität des geoffenbarten Inhalts und seiner ewigen Gültigkeit denselben in seine Konsequenzen entfaltet und damit die Vernunft selbst über ihren natürlichen Besitz hinaus mit den wertvollsten Wahrheiten bereichert.

Einrichtung und Methode dieses, die Christologie behandelnden, mit Einschluß des Registers 870 Seiten umfassenden Bandes sind dieselben wie die der früheren

Bände und dem Leser des Jahrbuches durch unsere Besprechung des Traktates de Trinitate bereits bekannt. Zugrunde gelegt ist die theologische Summa des hl. Thomas und vorausgesetzt, daß sie beim Studium des Traktates stets zur Hand ist. Außerdem aber finden vorzugsweise der hl. Anselm, Bonaventura, Rupertus eingehende Berücksichtigung und selbst den Lehren des hl. Thomas gegenüber nach ihren relativen Vorzügen objektive Würdigung. Auch die übersichtlichen Schemata sowie die am Schlusse ganzer Quästionen gegebenen Zusammenfassungen (Synopses) kehren im vorliegenden Werke wieder. Die letzteren sind um so dankenswerter, als die Untersuchungen vielfach subtil und kompliziert sind. Das positive und spekulative Element sind gleichmäßig berücksichtigt. Wir werden uns bei unserer kurzen Besprechung des dem Studium angelegentlichst zu empfehlenden Werkes mit dem letzteren Elemente beschäftigen, wie es dem Zwecke und der Aufgabe des Jahrbuches entspricht.

Zunächst sei daher die Aufmerksamkeit auf die an Günthers Auffassung des Verhältnisses von Person und Natur in Christus geübte Kritik gelenkt. Nach Günther ist die Person des Gottmenschen eine Zusammensetzung nicht etwa nur in dem Sinne, daß die eine und einfache Person des Logos in zwei Naturen subsistiert, sondern an sich selbst, sofern ihre Einheit eine „formale“ ist. Baltzer meint, diese Lehre, die er bei Anselm finden will (in dem Satze nämlich: *In Christo Deus est persona et homo est persona, nec tamen duae sunt personae, sed una persona*), sei die altkirchliche des Ephesinischen, Chalzedonensischen und Konstantinopolitanischen Konzils. (S. 172 Anm.) „Günthers Hauptfehler war, von den Gegenständen des Glaubens allzu rationalistisch zu denken nach dem Gutdünken einer Philosophie, die nicht dienen, sondern herrschen will.“ Da er nicht einzusehen vermochte, daß in der Trinität drei Personen in der numerischen Einheit der Natur und in der Menschwerdung die Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen bestehen können, begriff er, vom menschlichen Selbstbewußtsein ausgehend und nach dem Vorgang der neueren Philosophie das Wesen der Persönlichkeit, wie Kuhn, Staudenmaier, Dieringer und Berlage in das Selbstbewußtsein setzend, die Einheit der Person in Christus als eine dynamisch-formale, aus der wechselseitigen Durchdringung des göttlichen und menschlichen Selbstbewußtseins resultierende.

Da dem Güntherschen Personbegriff zufolge mit den Naturen auch die Personen multipliziert werden, so müßte konsequent der zusammengesetzten Person auch eine zusammengesetzte Natur entsprechen, woraus sich eine analoge Kombination der entgegengesetzten Irrtümer, des nestorianischen und eutychianischen ergeben würde, wie in der zwischen Tritheismus und Sabellianismus schwankenden Trinitätslehre Günthers.

Nicht ohne Interesse ist die geschichtliche Frage, ob diese rationalistische Behandlung des Inkarnationsdogmas unter den katholischen Theologen Vorgänger gehabt habe. Wie wir aus Schäzlers Lehre von der Menschwerdung<sup>1</sup> ersehen, ist die Kantsche Aufklärungsperiode auf die katholische Theologie nicht ohne Einfluß geblieben. Stattler, der sich trotz aller Polemik gegen die Kantsche Philosophie von der Einwirkung durch den rationalistischen Zeitgeist nicht freizuhalten wußte, glaubt in die ununterbrochene Wirksamkeit des Logos in der Menschheit Christi den Grund der Personeneinheit des Gottmenschen setzen zu dürfen. Der Unterschied von dem durch die Gnadeneinwirkung zwischen Gott und dem Gerechtfertigten hergestellten Verhältnis soll darin liegen, daß erstens nicht die gesamte Tätigkeit, sondern seine übernatürliche allein ursächlich von der Gnade abhängt, und zweitens begründet der Gnadeneinfluß keinen dauernden Zustand, folglich keine persönliche Gemeinschaft.<sup>2</sup>

Dem naheliegenden Einwand, daß nach kirchlicher Lehre schon durch die heiligmachende Gnade die Seele in ein dauerndes Verhältnis zu Gott versetzt werde, kommt Stattler dadurch zuvor, daß er diese Gnade in das Angebot der göttlichen Allmacht verlegt, die Seele zu ihrer Heilstätigkeit jederzeit nach Bedürfnis zu unterstützen.<sup>3</sup>

Von dem Persönlichkeitsbegriff Stattlers gilt, wie die Schäzlersche Kritik treffend hervorhebt, dasselbe, was wir gegenüber der Güntherschen Konstruktion bemerkten, daß sie zwischen die Scylla des Nestorianismus und die Charybdis des Eutychianismus gerät; denn ist das Vernunftwesen persönlich gerade als Tätigkeitsprinzip oder mit Rücksicht auf seine Leistungsfähigkeit, so ist die menschliche Natur entweder kein wahres Tätigkeitsprinzip, sondern

<sup>1</sup> C. v. Schäzler, Das Dogma v. d. Menschw. S. 213 ff.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 215.      <sup>3</sup> Ebd. S. 217 f.

von der göttlichen Natur verschlungen, oder sie ist ein solches, unmittelbares Prinzip wahrhaft menschlicher Handlungen; in diesem Falle aber ist die Konsequenz nicht zu umgehen, daß sie, sofern sie dies ist, auch menschliche Person ist.<sup>1</sup> Die Stattlersche Theologie kann somit als ein Übergang von der alttheologischen zur Güntherschen, aber auch zur Kuhnschen bezeichnet werden, zur letzteren in bezug auf die Auffassung der Gnade. Nicht ohne Grund nennt Kuhn Stattler einen der denkendsten Theologen seiner Zeit, wiewohl er sich nicht über eine abstrakte Begriffsphilosophie erhebe und von einer spekulativen Dogmatik bei ihm nicht entfernt die Rede sein könne, wozu der klägliche Zustand der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (des Zeitalters einer bloßen Begriffs-, sodann einer Popularphilosophie) das seinige beigetragen habe: ein merkwürdiges Bekenntnis, demzufolge die „spekulative“ Dogmatik vom Zustande der außerkirchlichen, akatholischen Philosophie abhängig erscheint. Die Kuhnsche spekulative Dogmatik verdankt ihre Existenz allerdings der Blüteperiode der „spekulativen Philosophie“, der Herrschaft der „synthetischen Urteile a priori“.<sup>2</sup>

Schäzler schließt seine Darstellung der Stattlerschen Christologie mit den Worten: „Die Stattlersche Darstellungsweise der katholischen Glaubenslehre hat dem Geiste des Dogma schlechthin widerstreitende Auffassungen der modernen Philosophie in seine Formen so geschickt zu kleiden gewußt, daß es zum nicht geringen Teil ihre Schuld ist, wenn von nun an die dogmatische Wissenschaft in Deutschland der Zeitphilosophie gegenüber in ein Verhältnis der Abhängigkeit gerät, das auf ihre Weiterbildung überaus nachteilig einwirken mußte. In dieser durch Stattler eröffneten Richtung, welche auch in die praktische Theologie Eingang gefunden hat, ist manche tüchtige Kraft und ein reiches Maß guten Willens, die auf der rechten Bahn Großes geleistet hätten, nutzlos verbraucht worden. Einer der Rüstigsten darunter ist, zumal in christologischer Hinsicht, Günther geworden.“<sup>3</sup>

An die Jakobische Glaubensphilosophie erinnert die Christologie eines anderen Koryphäen unter den „Stamm-

<sup>1</sup> A. a. O. S. 219.

<sup>2</sup> Kuhn, Kath. Dogm I. 2. Aufl. S. 515. S. 518 Anm. 1.

<sup>3</sup> Schäzler a. a. O. S. 228.

haltern“ der modern-katholischen Schule,<sup>1</sup> der die göttliche Sendung Jesu als die Fundamentallehre des Christentums erklärt. Die Überzeugung, Jesus sei von Gott gesandt, gehe im Gange des menschlichen Erkennens als eine frühere der Überzeugung: Jesus ist der wahre, eingeborene Sohn Gottes, voran. Tritt hier der Sohn Gottes hinter den Gesandten zurück, so erscheint es begreiflich, daß die Gottheit zur Göttlichkeit, der Gottmensch zum Idealmenschen wird. Die Worte: Jesus ist in jeder Beziehung höchst würdig, als ein göttlicher Gesandter anerkannt zu werden, haben den Sinn: Die Vernunft findet an Jesus nichts, was sie nicht mit dem Ideal eines göttlichen Gesandten vereinigen könnte, und findet an ihm alles, was sie in dem Ideal eines göttlichen Gesandten als wesentlich anzuerkennen genötigt ist.<sup>2</sup>

Von der Christologie des Theosophen Baader urteilt v. Scházler, ihr Hauptgebrechen liege darin, daß ihm die persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen bloß die Befreiung und Wiederherstellung des rein Menschlichen bezweckt.<sup>3</sup>

In einem Anhang zur zweiten Quästion, die von der Weise der Vereinigung an sich (*de modo unionis in se*) handelt, wird ein nicht unzeitgemäßes Thema berührt: der theosophische Begriff der Inkarnation. Die Gefahr der theosophischen Bewegung, an welche sich die buddhistische und ethische anschließen, ist um so weniger zu unterschätzen, als sie durch die spekulative Philosophie, in den Systemen Fichtes, Schellings, Hegels und Schopenhauers vorbereitet liegt und darin nach der einen oder anderen Richtung Anknüpfungspunkte vorfindet. Ein Apologet des Buddhismus<sup>4</sup> nennt außer Schopenhauer als Vertreter des „philosophischen Buddhismus“ Th. Schultze, der in seinem Werke „Die Religion der Zukunft“ seine Weltanschauung in Umrissen gezeichnet habe. „In Einzelheiten gehen diese Systeme auseinander, aber die Grundtendenz wird hier immer die gleiche sein und im wesentlichen sich mit dem Inhalt der buddhistischen, ‚großen Wahrheiten‘ decken. Subjektiver Idealismus und dementsprechend Pessimismus sind die gemeinsamen Ausgangspunkte. Hieraus

<sup>1</sup> A. a. O. S. 199 ff. Gemeint ist Sailer. Die angeführten Zitate finden sich W. W. S. S. 159. 168. 169. 206.

<sup>2</sup> Scházler a. a. O. S. 199.      <sup>3</sup> A. a. O. S. 239.

<sup>4</sup> Br. Freidank, Buddha und Christus, 1903.

resultiert Verneinung des Lebenswillens. Mit dem reinen ‚subjektiven Idealismus‘ aber ist schwer auszukommen. Es muß sich auf ihm notwendigerweise ein transzendentaler Realismus aufbauen und noch besser ein transzendentaler Idealismus. Nirvana gilt hier als Bezeichnung für das Gebiet des Transzendentalen.“ (Freidank a. a. O. S. 159.) Den hier geforderten Übergang vom subjektiven Idealismus zum transzendentalen Realismus hat bekanntlich E. von Hartmann vollzogen.

Auf buddhistischem Standpunkt kann allerdings von einer Inkarnation der Gottheit strenggenommen nicht die Rede sein, es sei denn, daß man die Buddhas als Erscheinungen der an die Stelle der Gottheit tretenden sittlichen Weltordnung betrachtet. Wie nämlich bei Fichte diese das wahrhaft Göttliche ist — nachdem bereits in der Lehre Kants der persönliche Gott gegenüber dem unpersönlichen Prinzip einer absoluten Vernunft und sittlichen Ordnung in den Hintergrund gerückt worden war, so erscheint auch im Buddhismus Buddhas das sittliche Vernunftgebot als die einzige wahre Gottheit. Ebenso wie Fichte lehnen denn auch die Apologeten des Buddhismus mit dem Hinweis auf dieses Prinzip den Vorwurf des Atheismus ab. „Im Sinne der Juden, Christen und Mohammedaner ist der Buddhismus allerdings ‚atheistisch‘; er leugnet die Existenz eines extrakosmischen, persönlichen Gottes, und doch ist er ganz sicher Religion; denn er erhebt den Menschen zum Throne der höchsten Gottheit. Außerdem erkennt der Buddhist wohl das Wirken einer universellen, freilich nicht persönlichen Macht an; er nennt diese Macht das Karma. Der Begriff des letzteren ist aber etwas anderes, als der europäische Gottesbegriff.“<sup>1</sup> Fichte gesteht zu, daß sein System Pantheismus sei, nicht aber Atheismus; der Buddhist will ebenfalls (was schon der Brahmanist war) Pantheist sein, nicht Atheist. Ist aber Pantheismus, wenn wir von seiner akosmistischen Form<sup>2</sup> absehen, etwas anderes als Atheismus?

„Karma ist nicht etwa eine außerweltliche Macht, ein ‚deus ex machina‘, sondern eine im Innern eines jeden Wesens wirkende Macht. Auch deckt sich Karma nicht

<sup>1</sup> Freidank a. a. O. S. 70.

<sup>2</sup> Der akosmistische Pantheismus ist im Grunde Nihilismus; denn das reine, bestimmungslose Sein, das er allein anerkennt, ist gleichwertig dem reinen Nichts, wie es auch von Hegel genommen wird.



vollständig mit dem, was wir im modernen Sinne ‚Ursache und Wirkung‘ nennen; denn während die Ursache aufhört, sobald die Wirkung eintritt, inhäriert bei dem karmischen Prozesse der Wirkung noch die Ursache; letztere dauert in der ersteren fort“.<sup>1</sup> Diese letztere Auffassung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung eignet gerade dem spekulativen Monismus.

Daß die Bestrebungen der Theosophen, Neubrahmanisten und Neubuddhisten in der modernen spekulativen Philosophie einen wohl vorbereiteten Boden finden, steht außer Zweifel. Dies gilt speziell von der Inkarnationstheorie. Schelling bemerkt „über die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen“, daß sie „glaubten, den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkünden, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs und fanden bloß seltsam, daß bei den Christen nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage“. „Man kann nicht leugnen,“ fügt der pantheistische Philosoph hinzu, „daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen.“<sup>2</sup>

Nach Schelling liegt nämlich das tiefere, spekulative Verständnis der Inkarnation darin, daß Christus der Gipfel der im Menschengeschlechte sich ewig vollziehenden Menschwerdung Gottes sei.

Charakteristisch für die theosophische Inkarnationstheorie ist die Eintragung eines weiblichen Prinzips in die Trinität, wodurch diese zu einer Quaternität wird. Janssens führt folgende Stelle eines modernen Buddhisten an: „Die ägyptische Trinität setzt sich aus Osiris, Isis und Horus zusammen. Die primitive christliche Trinität besteht in Vater, Mutter und Sohn. In der indischen Philosophie ist Brahmâ der Vater, Avidyâ (weiblich) die Mutter und Mahat der Sohn. Das weibliche Prinzip ist die virtuelle Grundlage jeder Manifestation.“<sup>3</sup> Die spekulative Theosophie perhorresziert nun gewiß derartige sinnliche Vorstellungen, eignet sich indes gleichwohl den darin liegen-

<sup>1</sup> Freidank a. a. O. S. 110. Vgl. Olcott, *Le Bouddisme . . . sous forme de catechisme*. Paris 1883. p. 90.

<sup>2</sup> Vorlesungen üb. d. Meth. d. akad. Stud. S. 195. (Ausg. v. 1830.)

<sup>3</sup> Janssens, S. 199 Anm. 2.

den Gedanken an durch Annahme einer passiven Potenz in Gott, die sie ebenso als Grundlage der Schöpfung und ihres Höhepunktes, der Inkarnation, kurz aller Manifestationen nach außen betrachtet. Auch jene Auffassungsweise, welche die Gottheit als Selbstursache, als das eigene Wesen und Dasein setzende Denk- und Willenskraft und -tat begreift, vermag nur durch Inkonsequenz der Annahme einer passiven Potenz, eines relativen „Nichts“ in Gott zu entgehen. Indem sie die Geschöpfe formell als göttliche Denk- und Willensakte auffaßt, fällt sie notwendig in den theosophischen Inkarnationsbegriff zurück, der ohne jenes „weibliche“ Prinzip einer passiven Potenz in Gott nicht vollziehbar ist.

Eine Menschwerdung im Sinne des christlichen Dogmas weist die „Theosophie“ als Anthropomorphismus zurück. „Es gibt gewisse Punkte, in welchen die Theosophie mit dem aktuellen Christentum im Widerstreite steht; der größte liegt in der dem Ausdruck: Christus gegebenen Bedeutung . . . Der Leib des Wortes — des Christus — ist das ganze Universum.“ „Wir verwerfen die Idee eines persönlichen oder extra-kosmischen oder anthropomorphen Gottes, der nur der Riesenschatten des Menschen ist.“<sup>1</sup>

„Würden die Theosophen,“ bemerkt P. Janssens, „nichts anderes tun als die alte orientalische Pseudosapienz in Wort und Schrift verbreiten, so wäre dies ein sehr verwerfliches Unternehmen, und jeder denkende Geist wird sich wie vor den Mohammedanern vor ihnen hüten. Da sie aber unter dem Vorwand eines tieferen Verständnisses unserer Geheimnisse diese auf ihre esoterische Lehre zurückführen und sich nicht scheuen, Christus selbst zum Theosophen und einen hl. Johannes und Paulus zu Herolden und Eingeweihten zu stempeln, so muß ihr verabscheuungswürdiger Betrug, durch den manche Unkluge und Schwachgläubige verleitet werden, aufgedeckt und zurückgewiesen werden.“<sup>2</sup>

Mit Recht wird (p. 217) der orthodoxe Sinn der Cyrillischen Formel: *una natura Verbi incarnati*“ behauptet, wiewohl der Ausdruck selbst nach dem Auftreten des Monophysitismus zu verpönen ist.

<sup>1</sup> L. c. p. 200 squ. Anders die abendländische Theosophie eines Schelling, Baader, Krause, Carriere, sowie der verwandten theologischen Systeme, die Immanenz und Transzendenz zu verbinden sucht.

<sup>2</sup> L. c. p. 206.

Die „subtile“ Frage: „Utrum plures personae divinae possint assumere unam numero naturam humanam“ glaubt der Vf. durch die Analogie des Ausgangs des Hl. Geistes von Vater und Sohn tanquam ab unico principio dahin beantworten zu können, daß unter jener Voraussetzung die drei göttlichen Personen, als ein einziges Prinzip betrachtet, eine menschliche Natur in ihre Subsistenz aufnehmen würden; da diese Subsistenz Vater, Sohn und Hl. Geist ist, so wäre Terminus dieser Aufnahme der inkarnierte Vater, der inkarnierte Sohn und der inkarnierte Hl. Geist.“ (p. 225.)

In der Frage nach der Beseeltheit des Blutes schließt sich der Vf. der bejahenden Ansicht der Mehrheit der Thomisten an (S. 297), da diese theologisch die größere Probabilität für sich habe.

Daß man, ohne die dem hl. Thomas gebührende Ehrfurcht zu verletzen, von seiner Ansicht bezüglich der Bedeutung des Fötus abweichen könne, gestehen wir dem Vf. bereitwillig zu, vermögen aber nicht einzuräumen, daß dieselbe durch empirische Tatsachen erschüttert worden sei: überhaupt kann nicht zugegeben werden, daß eine embryologische Analyse die Frage, ob sofortige Belebung durch die Geistseele, zu entscheiden vermöge. (p. 321.)

Über die theologische Gewißheit der von der Schule übereinstimmend mit dem hl. Thomas bekannten Doktrin von der eingegossenen Gnade der Seele Christi urteilt der Vf.: eam non esse de fide, sed tantum fidei proximam, aut saltem theologice certam. (p. 341.)

Die subtile Frage nach dem Grade der der Seele Christi verliehenen Gnade sucht der Vf. durch einen zwischen der absoluten und „geordneten“ Macht Gottes gelegenen terminus medius, nämlich die die Gnadenfülle verleihende potentia absoluta consequens zu beantworten, und bestimmt diese „Fülle“ als den Grad der Gnade, quem Christus a Patre suo propter infinitam suam dignitatem accepit. (p. 362.)

In einem Anhang zur 9. Quästion de Scientia Christi bespricht der Vf. die abweichende Lehre Schells. Entschiedenem Tadel verdient die Art, wie dieser Autor die Theologen meistert, indem er von einer Wissenschaft spricht, „welche in den Tatsachen und Urkunden mehr lästige Schranken als willkommene Hilfsmittel und Wegweiser

sieht“, Gott selbst warne vor solcher Theologie: „Siehe, das Wort Jehovas haben sie verachtet; welche Weisheit besitzen sie denn?“ (S. 418.) Der Vorwurf fällt auf Schell selbst zurück; denn indem er bewußt oder unbewußt überall auf die Selbsttätigkeit, auf die geistige Aktivität dringt und pocht, ist er viel mehr von spekulativen Gesichtspunkten, als von den Tatsachen geleitet. Ja wir werden alsbald uns überzeugen, daß ihm das gesamte Evangelium als Folie und Material dienen muß, um für seine Lieblingsidee der Selbst- und Alleinursächlichkeit des Geistes Propaganda zu machen. Möge er also doch jenes Gotteswort selbst beherzigen!

Von jener spekulativen Idee ausgehend wirft er der Scholastik vor, sie nehme an, Vollkommenheit liege unterschiedslos in dem Was, nicht ebenso in dem Wie derselben. Wenn er selbst das Wort des Evangeliums von dem Fortschritt Jesu wörtlich nehme, so tue er dies, weil er in der selbsttätigen Entwicklung vom Können zum Tun ein ebenso wichtiges Moment der Vollkommenheit sehe wie in dem Inhalt dieser Vorzüge selbst. (S. 420.) Wohin dieser Grundsatz führt? Zur Annahme, daß das göttliche Leben Frucht der Selbsttätigkeit des endlichen Geistes sein müsse! Die größere Menge — versichert Schell — angeborner Vorzüge stehe an sittlichem Adel hinter jedem selbsterrungenen Vorzuge zurück. Gott sei vollkommen, weil er die Unendlichkeit und weil er die Selbstwirklichkeit ist. (A. a. O. S. 421.) Dieser Sittlichkeitsbegriff mag in den Rahmen der Fichteschen Wissenschaftslehre passen, dem christlichen Standpunkt ist sie keineswegs angemessen, denn dieser erblickt den sittlichen Höhepunkt in den eingegossenen Tugenden. Was aber die Begründung jenes Begriffs in der göttlichen Selbstwirklichkeit betrifft, so sollte es vielmehr heißen: Selbstverwirklichung, ein Ausdruck, der dem Schellschen Gedanken weit besser entspricht, aus guten Gründen aber fallen gelassen wurde.

Wenn die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi Frucht der Selbsttätigkeit sein soll, um wahrhaft verehrungswürdig zu sein, warum — so fragt der Vf. mit Recht: warum „non adiicitur aliquid huiusmodi de ipsa unione hypostatica, ad modum positionis Nestorii?“

Nicht die Gottschauung selbst soll es sein — erklärt Schell — die er für die Zeit der irdischen Selbstentäußerung Christi in Frage stelle, sondern die Art und Weise, sowie

die Begründung, um derentwillen sie ihm für die ganze Zeit der Erniedrigung zugeschrieben wird. (S. 421 f.) Wieso die Art und Weise? Kann die *visio beata* Resultat selbsttätiger Geisteskraft sein?

Wie Ehrhard in seiner Reformschrift, wirft auch Schell der scholastischen Denkweise vor, daß sie für das Werden keinen Sinn habe.<sup>1</sup> Wir haben an einem anderen Orte darauf die Antwort gegeben. Mit gerechter Strenge urteilt zu dem längeren Zitate (p. 422) P. Janssens: „*Quaero, suntne verba haec, quoad partem quae spectat ad traditionem scholae, suntne theologi solide arguentis, annon potius gratuito exaggerentis, ne dicam declamantis?*“ (L. c.)

Das Argument Schells: wäre diés — ein striktes Recht der Menschheit Christi Gott gegenüber — möglich, so würde es auch mittels einiger Axiome für die Menschheit überhaupt erreichbar sein, bezw. für die ganze Schöpfung, d. h. das Christentum wäre unvermerkt in Heidentum umgewandelt, kehrt sich gegen ihn selbst, ohne daß es „einiger Axiome“ bedarf, wenn man sein System im Zusammenhang ins Auge faßt; denn da die Schöpfung aus göttlichen Denk- und Willensakten bestehen soll, so ist sie ihrer Form und ihrem Wesen nach göttlich: daher auch die Alleinursächlichkeit des Geistes behauptet wird.

Wenn dann Schell von einer „Schaustellung eines menschenähnlichen Lebens und Leidens“ redet, so ist das Günther nachgesprochen, der in seiner Christologie wenigstens auf logische Konsequenz gerechteren Anspruch als Schell erheben darf. (p. 424 sq.) Diese Inkonsequenz weist der Vf. in Schells Theorie des Selbstbewußtseins und überhaupt des Erkennens Christi auf, die zwischen der Schule und dem Agnoetismus vermitteln will: *aut admittat hunc statum comprehensoris in Christo aut non auferat a Christo homine viatore fidem.* (p. 427 squ.)

Aus den spezielleren theologischen Untersuchungen (p. 607 squ.) heben wir die über die Existenz der menschlichen Natur Christi hervor. In einer Anmerkung wird die schroffe Kritik Palmieris über die Ansicht, daß die (endliche) reale Wesenheit von der Existenz unterschieden sei, angeführt; dieselbe sei evident falsch. (p. 608 n. 2.)

<sup>1</sup> P. Janssens weist in der Vorrede zum II. Bande dieses Werkes, den wir später ausführlicher zu besprechen gedenken, auf die scholastische Lehre von Materie und Form hin, die größtenteils auf dem „Werden und Vergehen“ begründet ist. *De Deo-Homine*. II. P. p. XV.

Demnach wären in Christus zwei Existenzen anzunehmen. Dagegen lehrt der Vf. mit dem hl. Thomas: In Christo Iesu non est nisi una existentia proprie dicta ‚substantialis‘.<sup>1</sup> P. Billot gibt der thomistischen Ansicht folgende Fassung: „Unio Incarnationis explicatur per hoc quod humanitas sic communicatur Verbo, ut in illo existat et non in semet-ipsa, quatenus esse personale Filii Dei supplet vices creatae existentiae, sive proprii actus essendi, qui eidem humanitati naturaliter debeatur.“ (p. 627.)

Die Ansicht, daß die Existenz die Formalität der Subsistenz — bei Vernunftwesen der Persönlichkeit — bilde, so daß sich also diese real von der Natur unterscheidet, ohne außerdem zur Natur und Existenz eine weitere Realität hinzuzufügen, verdient entschieden den Vorzug vor den übrigen Meinungen, da in ihr sowohl die Integrität der Natur als auch der positive Charakter der Subsistenz, resp. Persönlichkeit zu ihrem Rechte gelangt.

Die nicht bloß tatsächliche Sündelosigkeit, sondern vollkommene „Unsündlichkeit“ Christi wird auf drei Ursachen zurückgeführt: 1) die unio personalis, 2) die ratio instrumentalis -- voluntas Christi efficacissime a divina voluntate movebatur<sup>2</sup> —, 3) der status comprehensoris, welch letztere Ursache der Vf. weder, wie von Schell geschieht, bestritten, noch übermäßig hervorgehoben wissen will. (p. 667.)

Ausführlich ist die Honoriusfrage behandelt; die Sentenz des Honorius ist nicht als doktrinale, sondern als disziplinare aufzufassen, indes auch nicht als solche zu billigen, da die Briefe des Honorius zwar keine formelle Häresie enthalten, aber durch Unkenntnis des status quaestionis der Häresie tatsächlich Vorschub leisteten. (p. 698 squ.)

Noch einmal kommt der Vf. auf Prof. Schell zu reden. „Falluntur illi theologi moderniores, qui, ut in Christo augeant meritum, dignitati eius initiali derogant. Inter quos non ultimum locum tenet H. Schell, qui, nimium urgens principium, melius esse per propriam activitatem quam sine illa aliquid habere vel esse, illud urget usque

<sup>1</sup> Beredten Ausdruck gibt dieser Lehre Prof. Dr. Commer in den Zitaten bei Janssens S. 609 und ebd. Anm. 2. S. Jahrbuch XV.

<sup>2</sup> Von C. v. Schüzler in seinem oben zitierten Werke über die Menschwerdung als besonders bedeutsam für die „Kontroverse der Gegenwart“ hervorgehoben.

in mysterium SS. Trinitatis, veluti Divinitatis seipsam in Trinam personam aeterna activitate infinito merito explicantis. Quae consideratio quam periculose inducatur, alibi fusius ostendendum satagemus.“ (De Deo Uno. De Deo Trino.)<sup>1</sup>

Über den Kult, der den Abbildungen Christi gebührt, lehrt der Vf., sie seien ratione repraesentati colendae adoratione latriae, ratione autem sui colendae non sunt, nisi per eas Deus aliqua portenta exercuerit. (p. 809.) Als Grundsätze bezüglich des dem Kreuze gewidmeten Kultes stellt derselbe auf: Creaturae insensibilis cultus est relativus vel ratione repraesentationis vel ratione qualiscunque contactus. Crux ipsa, cui Christus confixus est, adoranda cultu latriae: tum quia imago, tum propter contactum membrorum, sanguinis Christi; aliae cruces, quia imagines. (p. 815.)

Der Grundsatz Prof. Schells, „es sei besser, durch eigene Tätigkeit als ohne solche etwas zu haben oder zu sein,“ beherrscht auch sein unter den „Charakterbildern“ aus der Weltgeschichte erschienenenes Werk: Christus. Da dieser Grundsatz durchaus nicht dogmatischer, sondern spekulativer, philosophischer Natur ist, so charakterisiert sich die Schellsche Christologie gegenüber der Harnackschen deistisch-rationalistischen, der lutherisch-pseudomystischen und der dogmatisch-theologischen als eine philosophisch-spekulative Christologie. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß diese spekulative Christologie in einen bewußten und absichtlichen Gegensatz trete zur dogmatischen. Vielmehr ist ihr Vertreter der Überzeugung, daß der Gedanke der Selbst- und Allursächlichkeit in voller Übereinstimmung mit dem Dogma der Trinität und in seiner Anwendung auf die Inkarnation auch mit dieser stehe. Ja derselbe, d. h. der Gottesbegriff der Selbstursache eröffne erst das volle Verständnis der Trinitätslehre, deren Grundgedanke ja eben die Identität von Ursache und Wirkung sei. Zudem werde mit demselben Gedanken eine Basis der Verständigung mit der modernen Geistesrichtung und Kultur geschaffen, die auf selbsttätige Erzeugung und Aneignung materieller wie geistiger Güter das Hauptgewicht lege. Die richtige Auffassung des Christentums und das wahre Verständnis Christi werde damit zugleich zur Lösung eines Kulturproblems, von der das künftige Schicksal der Re-

<sup>1</sup> p. 703.

ligion überhaupt und der christlichen im besonderen gegenüber dem bedenklichen Abfall der gebildeten und wissenschaftlichen Kreise abhängen werde.

Schell bezeichnet zunächst die auszeichnenden Merkmale der Evangelien. Das des Matthäus ist das Evangelium der Tatkraft. Das des Markus ist das Evangelium der Innerlichkeit. Der geistige Tempel „kann nicht für uns aufgebaut werden, sondern nur von uns“. Das Evangelium Lukas' atmet den Geist der Erbarmung und der Liebe. (S. 17 ff.) Damit sind wir bereits im Besitz der Formel, in welche sich der Grundsatz der Selbst- und Allursächlichkeit spezifiziert. Das Evangelium ist Tatkraft, Innerlichkeit, Liebe. „Im Johannesevangelium erscheint Jesu Lehre als das Wort des Lebens.“ (S. 21 f.)

„Geist heißt Innerlichkeit, Tatkraft, Beziehung. Das Reich Gottes ist die Vollkommenheit des Geisteslebens.“ Ideal der Kirchlichkeit ist, daß das Geistesleben von jedem für alle, von allen für jeden vollbracht werde. Das Wort vom Berge versetzenden Glauben bedeute die Hebung der „Sünde der selbstsüchtigen Enge, der naturhaften Schwere, der irdischen Äußerlichkeit.“ (S. 35.)

Mit Beifall wird Houston Stewart Chamberlain angeführt, der den Grundgedanken Jesu im Auge habe, wenn er dessen weltgeschichtliche Bedeutung darin findet: „Jesus hat die wichtigste und folgenschwerste Entdeckung gemacht. Er habe jene Kraft entdeckt, welche die Vergänglichkeit (Äußerlichkeit und Zersplitterung) überwinden kann und wird.“ (S. 35. f.)

„Nicht Magie, sondern Geisteskraft spricht aus den Wunderberichten des Markusevangeliums. Das Dämonentum, der Geist der Selbstsucht, wirkt Verderben und herrscht durch Unterdrücken und Verderben.“ (S. 39.) Sollte wohl Jesus nicht wirkliche Teufel, sondern den Geist der Selbstsucht ausgetrieben haben? Wir müssen dies dahingestellt sein lassen.

Der spekulative, alles beherrschende Grundsatz drängt sich immer wieder in den Vordergrund! „Das innerste Wesensgeheimnis alles Seins liegt nicht in der ruhenden Beziehungslosigkeit, sondern in der lebendigen Ursächlichkeit der sich mitteilenden Beziehung und Tätigkeit.“ (S. 40.) Auch Hegel lehrt, das Sein sei wesentlich Beziehung, verfällt aber damit einem inhaltlosen Formalismus. Sollte Schells „Selbstursache“ demselben Schicksal entgehen trotz



der schönen Worte von dem „Gesetz der fördernden hochherzigen Liebe“? (Ebd.)

„An Gott glauben heißt an die Allursächlichkeit des Geistes glauben.“ (S. 42.) Also kommt dem Körper keine Ursächlichkeit zu? Schell lehrt wirklich so. Das Sein des Körpers ist ihm lediglich ein phänomenales. Das Äußere hat seinen Ursprung „vom Innern her in jedem Sinn“. (S. 43.) Also auch in dem der Formalursache! Sollen doch die Geschöpfe göttliche Denk- und Willensakte sein!

„Die weltgeschichtliche Bedeutung Jesu liegt unzweifelhaft in seinem Evangelium, in dem geistigen Wahrheitsgehalt seiner Lehre.“ (S. 44.)

„Für den denkenden Geist wird sie (die Welt des Stoffwechsels) zum Bild einer ewig gültigen Wahrheit, zum Beweis einer alles erfindenden Weisheit, zur Offenbarung der unvergänglichen Güte.“ (S. 48.) Nach Schell ist nämlich selbst das Wesen Gottes das Werk einer ersinnenden Weisheit, wie sein Dasein das einer unendlichen Güte.

„Ohne planmäßige wissenschaftliche Arbeit gibt es für den Menschen keinen Wahrheitsbesitz.“ (S. 64.) Der einfache, schlichte Glaube wäre also „Köhlerglaube“! „Es entspricht nicht dem Sinne Jesu, daß die Spannkraft des Denkens, des Fragens und Forschens, die Voraussetzungslosigkeit der Untersuchung etwa dadurch gemäßigt werde, daß man sich durch den Glauben und die Autorität im sicheren Besitz der Wahrheit fühlt. Auch die religiöse Gabe, die geoffenbarte Wahrheit, auch das Ziel der Hoffnung, Gott selber, muß selbsttätig von jedem errungen und verwertet werden.“ (S. 71.)

Auf die Frage: Ist Jesu Evangelium noch das der Gegenwart, die Religion der Arbeitwollenden, der Gesunden, der kampfesfreudigen Gegenwart (S. 80), lautet die Antwort: es ist „eben eine von Christus der Menschheit gesetzte Kulturaufgabe, eine Aufgabe der vorwärtstrebenden Arbeit in der Gotteserkenntnis, also wissenschaftlich; in der Liebe, also sittlich, sozial und praktisch . . . Also ist die irdische Kulturaufgabe ein Bestandteil des messianischen Gottesreiches und die Arbeit ein Gebot des Evangeliums!“ (S. 81.) Unverkennbar ist die gute Absicht, durch diese Betonung der Arbeitsfreundlichkeit des Evangeliums die Religion Jesu der „arbeitsstolzen Gegenwart“ zu empfehlen.

Ob aber mit Erfolg? Da diese Güter schafft zum Genuß um ihrer selbst willen statt der vermeintlich illusorischen des Jenseits!

„In Wirklichkeit liegt aller Wert und alle Wahrheit in der Beziehung, in der ursächlichen Verwertung, im Wirken und Gebrauchen.“ (S. 85.) Kann Wahrheit und Gnade (nach Johannes der Inhalt des Evangeliums) gewirkt werden? So wenig als Gott sein eigenes Wesen wirken, Selbstursache sein kann!

Jesus „gibt der Arbeit die höchste Aufgabe, die Herstellung der gottähnlichen Persönlichkeit.“ (S. 86.) Ist nicht die Gottähnlichkeit Gabe, Resultat einer Wiedergeburt? Nisi quis renatus fuerit etc. Ist es demnach richtig, theologisch exakt, zu sagen: der unendliche Gott sei der Lebensinhalt, den jeder sich zu erarbeiten habe? (S. 90.)

Wenn es heißt: „Ursächlichkeit selber ist im tiefsten Sinne Liebe. Liebe ist Selbstmitteilung. Ursache und Tätigkeit ist Selbstmitteilung,“ so kann man auch umgekehrt sagen: Liebe ist Ursächlichkeit und das Reich Gottes, das „Innerlichkeit, Tatkraft und Liebe“ ist, löst sich, wie schon angedeutet, in Hegelschen Formalismus auf. Kann doch die Formel der Selbstursache, die Gottes Wesen bezeichnen soll, nichts anderes bedeuten als das Sichmitsichselbstzusammenfassen der Ursache in der Wirkung, d. h. nichts anderes als die logische Grundformel des Pantheismus. (S. 91.)

Besteht der Grundsatz zu „Recht“, daß die Aufgaben bessere Liebeserweise seien als die Gaben (S. 92), so ist nicht abzusehen, wie eine absolute Offenbarung mit der Weisheit und Güte des Schöpfers vereinbar sein soll.

„Im Gedanken ist bereits Wille: sonst wäre er nicht lebendiger Gedanke, sondern nur Begriff, Denkinhalt.“ (S. 93.) Wirklich? Der Gedanke ist vielmehr Tätigkeit eines geistigen Wesens und setzt mit wenigstens logischer Priorität die Existenz eines Geistwesens voraus. Als Tätigkeit eines solchen ist er lebendiger Gedanke, ebenso wie der Wille als Tätigkeit eines Geistwesens besteht, seinerseits aber nicht allein ein wirkliches wollendes Wesen, sondern den lebendigen Gedanken voraussetzt. Schell stellt die Dinge auf den Kopf und setzt als Erstes die Idee, die den Inhalt des Wirklichen, und den Willen, der seine Realität

bestimmt, indem er idealistisch-voluntaristische Vorstellungen auf theistischen Boden verpflanzt.

„Die Geburt aus dem Geiste ist keine naturhafte Geburt . . ., sondern sie erfolgt aus der Innerlichkeit, Tatkraft und Unendlichkeit (!) des Geistes heraus, in der Gottes Leben ergriffen und nachgeahmt wird. Der Mutter-schoß der Wiedergeburt . . . ist im eigenen Innern, vermöge der Wechseldurchdringung des göttlichen Geistes mit der Seele, durch den Aufgang des rechten Verständnisses, was Gott sei.“ (S. 95.) Täuschen wir uns, wenn wir in diesen Worten den Kuhnschen theosophisch-moralischen Gnadenbegriff ausgesprochen finden? Zudem wäre die Wiedergeburt neuesten Datums, da wir erst seit kurzem wissen, was Gott ist: nämlich Selbstursache!

Wie Gott die Liebe ist, so ist und heißt „die Gewalt, welche sich nur durch Unterdrückung behaupten kann“, Satan. (S. 99.)

Zur Leugnung der Existenz reiner endlicher Geister stimmt die Behauptung, „was nicht von Ewigkeit her und aus sich heraus wesenhafte Tatvollkommenheit ist, kann dies nicht von Natur sein, sondern muß es erst von der Naturgrundlage aus durch Innerlichkeit, Tatkraft und Liebe gewinnen“. (S. 100.) Diese Äußerung erinnert an einen Lieblingsgedanken der theosophischen Theologie, alles außer Gott, der allein naturfrei (nicht aber naturlos) sei, ruhe auf einer Naturgrundlage, durch deren Überwindung es sich stufenweise zu aktueller Geistigkeit erhebe.

„Kirche bedeutet den intellektuellen Aktivismus des Evangeliums“: eine spekulative Formel, keine dogmatische Bestimmung! (S. 121.) Ihr zufolge wäre die Kirche die Gemeinschaft der das Reich Gottes selbsttätig, intellektuell und praktisch Auswirkenden, denkend und wollend Erlebenden. Welche Unbestimmtheit einerseits! Welche Überschwenglichkeit andererseits! Wo bleibt da die einen übernatürlichen Gnadenschatz bewahrende und vermittelnde Heilsanstalt?

Das Bedürfnis einer kirchlichen Gemeinschaft hat seinen Grund im Durchschnittsmenschen, der zur „Freiheit“ erzogen werden muß. (S. 125.)

Wir enthalten uns jeder Bemerkung zu den folgenden Sätzen: „Die erste apostolische Verkündigung ist die frohe Botschaft des Auferstandenen. Der große Beweis, den die Jünger dafür geltend machen, ist die Kraft des Hl. Geistes, die über sie herabgekommen sei.“ (S. 141.) „Hingegen

erscheint das apostolische Christentum nicht mehr bloß als die einfache Frohbotschaft der Religion, sondern als eine Botschaft dogmatischer Lehrwahrheiten und Heilsgeheimnisse. Im Evangelium gibt es nur ein Geheimnis: das Geheimnis des Gottesreiches.“ (S. 151 f.)

Die Schrift Schells enthält viel Geistreiches, Treffendes und Wahres, wie man es von einem Autor von der Begabung und Gelehrsamkeit Schells erwarten darf. Der zugrunde gelegte spekulative Gedanke aber ist unhaltbar und falsch; und wenn derselbe nicht zu einer völligen idealistischen Verflüchtigung des positivdogmatischen Lehrgehaltes des Evangeliums und des kirchlichen Christentums geführt hat, so liegt der Grund in der begreiflichen Inkonsequenz des katholischen Theologen. Jene Leser und Käufer des Buches, die sich zur spekulativen Höhe des Verfassers nicht zu erschwingen vermögen, mögen sich an dem bunten Bilderschmuck, der aus den verschiedensten Epochen der Kunstgeschichte zusammengetragen ist, erbauen.



## DIE ZUSAMMENSETZUNG DES OPUSCULUM DES HL. THOMAS VON AQUIN DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI.

VON DR. IGNAZ WILD.



In der römischen Ausgabe der Werke des hl. Thomas von Aquin findet sich das genannte Opusculum unter der Nummer 53 verzeichnet. De Rubeis führt in seiner 24. Dissertation folgendes Urteil des Joh. Ambrosius Barbarava O. Pr. an: „Fragmentum quoddam est ac mera collectio eorum, quae divus Thomas alibi de verbo edisserit. Quare sive locus illi detur inter germana eiusdem scripta, sive inter apocrypha reiiciatur, neque auctori neque operi nulla fit iniuria.“ In der Tat ist es eine Blütenlese von Stellen über das Verbum mentis, welche zumeist aus den Quaestiones disputatae de potentia und aus der Summa theologica herrühren, wie folgende Tabelle zeigt. Es sind