

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **16 (1938)**

PDF erstellt am: **13.09.2024**

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Literarische Besprechungen.

Dogmatik.

J. Bilz : Einführung in die Theologie. Theologische Enzyklopädie. (Herders Theologische Grundrisse.) Freiburg i. Br., Herder. 1935 (VIII-168 S.)

Der Verfasser dieser « Einleitung in die Theologie » wollte einen Leitfaden für Vorlesungen sowie zum Selbststudium angehender Theologen bieten und handelt in zwei Teilen über *die Theologie* und *den Theologen*. Der erste Teil: *Die Theologie*, gibt Aufschluß über das Wesen der katholischen Theologie, die Theologie als Wissenschaft und die Geschichte der Theologie im christlichen Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Aus praktischen Rücksichten hat der Verfasser sich auf diese allgemeinen Einleitungsfragen beschränkt, ohne in einem speziellen Teil auf die Einzeldisziplinen weiter einzugehen, als daß er ihnen ihren Platz im System der theologischen Wissenschaft anweist, mit einer kurzen Charakterisierung ihrer Aufgabe. Die Behandlung der allgemeinen Fragen aber ist knapp, klar, anregend und interessant. Der Verfasser kennt die Probleme der Zeit und nimmt vom soliden Standpunkt der katholischen Theologie aus Stellung zu ihnen, z. B. in den Paragraphen: « Die Theologie als positive, christliche, kirchliche (katholische) Wissenschaft » (s. die kurze, aber treffliche Beurteilung der sog. *dialektischen Theologie*, S. 33 f.), « Freiheit in der theologischen Wissenschaft », « Theologie und Fortschritt », « Theologie und Leben ». Im § 9, « Das System der Theologie », dürfte die abgelehnte Einteilung Rabeaus der Logik und der Stellung der spekulativen Theologie eher gerecht werden als die vom Verfasser bevorzugte, bei der die positive Seite eine so große Ausdehnung gewinnt, daß die Furcht, die spekulative Seite möchte dabei Schaden nehmen, wohl nicht ganz unbegründet ist.

Ganz ausgezeichnet ist der *zweite Teil* mit seinen Abhandlungen über den Theologen, dessen *Beruf*, dessen intellektuell-scientifische Ausbildung und religiös-asketische Vorbereitung. Da spricht aus jeder Zeile die weise, erprobte Erfahrung und zugleich die wahre Liebe zur Kirche und zu dem angehenden Theologen. Gerade um dieses zweiten Teiles willen wäre zu wünschen, daß vorliegendes Buch in die Hände eines jeden Abiturienten gelangte, der sich dem Theologiestudium zu weihen gedenkt. Aber auch der Theologiestudent, ja selbst der Priester wird darin sehr nützliche Anregung für sein Geistesleben finden.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

S. Guichardan A. A. : Le Problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^{me} et XV^{me} siècles. Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios. Lyon, Legendre. 1933. 224 pp.

Diese Doktorthese bietet uns einen interessanten Ausschnitt aus der Geschichte der scholastischen Theologie des XIII.–XV. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem göttlichen Attribute der Einfachheit, näherhin dessen Auffassung in der lateinischen Scholastik und der byzantinischen Theologie, wie letztere besonders im Palamitenstreit zu Tage tritt.

Schon seit wenigstens dem XII. Jahrhundert hatte bei den griechischen Mönchen eine pseudomystische Bestrebung Eingang gefunden, die auf dem Wege mechanischer Übungen, der Omphaloskopie, zur Anschauung Gottes mit den leiblichen Augen führen wollte. Barlaam aus Kalabrien und Akindynos bekämpfen diesen Irrtum, aber Georgios Palamas (1296/7–1359/60) erhebt sich als Schützer und Vorkämpfer für denselben: Gott ist zwar einfach, aber seine Einfachheit schließt nur trennbare Teile, nicht unzertrennlich und ewig mit seiner Natur verbundene Seinsweisen aus, die nicht mit der göttlichen Natur identisch sind: so besteht ein reeller, von der menschlichen Verstandestätigkeit unabhängiger Unterschied in Gott zwischen Natur und Tätigkeit des Erkennens und Wollens, zwischen der göttlichen Natur und den göttlichen Attributen und diesen Attributen unter sich. "Ἐχει ὁ Θεὸς ... καὶ ὃ μὴ ἐστὶν οὐσία. In der gegenwärtig gebräuchlichen Terminologie der Schule ausgedrückt, lehrt Palamas also in Gott zwischen Natur und Attributen und diesen unter sich eine *distinctio realis minor*. Besonderes Gewicht wurde dabei gelegt auf ein von Gott ausstrahlendes Licht, das unerschaffen und ewig und doch nicht Gottes Wesen ist, das die Jünger Christi auf dem Thabor schauten, dessen Anblick die Heiligen des Himmels beseligt, das aber auch mit der Gnade identifiziert wird. Diese Lehre also wird an 5 Werken des Palamas als dessen unzweifelhafte Lehre nachgewiesen. Obgleich dieselbe in Barlaam dem Kalabrier, Gregor Akindynos, Demetrios und Prochoros Kydonos u. a. sehr tüchtige Bekämpfer fand, blieb sie doch, Dank politischer und nationalistischer Einflüsse in der schismatischen griechischen Kirche siegreich, Palamas selber wurde 1368 vom schismatischen Patriarchen Philotheos Kokkivos heilig gesprochen und wird dort bis heute als « Vorkämpfer der Orthodoxie, als unerschütterliche Säule und Retter der Kirche » gefeiert.

Was nun den Ursprung dieser Lehre angeht, so stammt sie, wie schon gesagt, aus dem Bestreben, eine pseudomystische Praxis, die Palamas als Mönch gelernt und geübt hatte, zu rechtfertigen. Er versucht es nur mit theologischen Argumenten, mit mißdeuteten Stellen der Heiligen Schrift und der hl. Väter, von philosophischer Spekulation oder von der lateinischen Scholastik zeigt er sich unbeeinflusst, er kennt weder Thomas noch Skotus, obgleich eine chronologische Unmöglichkeit nicht vorliegt und die obgenannten Gegner gute Kenner der lateinischen Scholastik und zum Teil begeisterte Thomisten waren.

Anders wurde die Sache, als Georgios Scholarios (1405 bis nach 1472) sich zum Vorkämpfer des Palamitismus machte. Als Laie, als kaiserlicher

Geheimsekretär, hatte er 1438–1439 auf dem Konzil von Ferrara-Florenz drei Reden über die äußerste Nützlichkeit, die Schwierigkeiten und die Möglichkeit einer kirchlichen Union gehalten. Er schien ein überzeugter Anhänger der Wiedervereinigung zu sein. Unter dem Einfluß des Markus von Ephesus änderte er aber seine Gesinnung und wird nach dessen Tod der Vorkämpfer der Unionsgegner. Er blieb es auch, nachdem Konstantinopel in die Hände der Türken gefallen war und Mahomet II ihn zum Patriarchen von Konstantinopel erhoben hatte. Er verzichtete bald auf diese Würde, um in der Zurückgezogenheit sich dem Studium und der Schriftstellerei zu widmen. Merkwürdig ist, wie er sich dabei als begeisterten Schüler des hl. Thomas von Aquin bekennt, von dessen Werken er einige übersetzt oder kommentiert hat. Wer Thomas von Aquin folge, meint er in einem Begleitschreiben zu einem dieser Kommentare, der brauche keine andere Muse. Ausdrücklich nimmt er aber aus dessen Lehre vom Filioque und über den Unterschied der Wesenheit und der Tätigkeit Gottes.

Da nun, besonders bei der Lehre von der Einfachheit Gottes, ist der Punkt, wo uns sein Verhältnis zu Duns Skotus interessiert. P. Guichardan stellt darum sorgfältig die Lehre des Doctor subtilis über diese Frage fest, sich stützend auf die unzweifelhaft echten Werke *De Primo Principio* (c. 4), das *Opus Oxoniense* I. I, dist. VIII, die *Reportata parisiensia* I, dist. VIII etc. Das Ergebnis der Untersuchung ist ein doppeltes: Duns Skotus lehrt in Übereinstimmung mit dem hl. Thomas, daß Gott durchaus einfach, jede Zusammensetzung von ihm ausgeschlossen ist; sodann aber behauptet er, unter Ablehnung der *distinctio rationis ratiocinatae* oder *virtualis* des hl. Thomas, zwischen den göttlichen Attributen, z. B. Weisheit und Güte, seine berühmt gewordene *distinctio formalis actualis ex parte rei*. Der Verfasser, obgleich auf Seiten des hl. Thomas stehend, sucht in löblicher Objektivität den Sinn dieser Formel unserem Verständnis nahe zu bringen und die Beweisführung des Skotus aufzuzeigen.

War schon in der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes bei Duns Skotus eine gewisse Annäherung an die griechische « Nationaltheologie » festzustellen, indem seine Behauptung, der Unterschied des Sohnes vom Heiligen Geist lasse sich auch ohne den Ausgang des Heiligen Geistes vom Sohn halten, den Griechen entgegen kam, so hat die *distinctio formalis* noch viel mehr Gunst gefunden bei Scholarios.

Die eingehende Untersuchung der Werke des Scholarios ergibt, daß er hier wirklich unter dem Einfluß des Skotus steht, sei es unmittelbar, sei es mittelbar (durch Franz Mayron?). Denn er nimmt den *terminus technicus*, *distinctio formalis ex natura rei* (*εἰδικῶς ἐκ τῆς τοῦ πράγματος οὐσίας*) an, adoptiert größtenteils des Skotus Beweise, wiederholt seine Lösungen gegnerischer Einwürfe und beruft sich auch ausdrücklich auf *Ιωάννην τὸν Σκότον*, dessen Subtilität, *τῆν τῶν φρενῶν λεπτότητα*, erhöchstlich bewundert.

Doch ist Scholarios weit entfernt, die skotistische Lehre von der göttlichen Einfachheit ganz anzunehmen; er weicht in vielen Punkten von ihr ab; ja, trotz Milderung in den Ausdrücken bleibt er im Wesen Palamit, einschließlich der Lehre von der *distinctio realis* (minor) zwischen dem

Wesen und der Tätigkeit Gottes. Die Lehre des Georgios Scholarios ist ein unausgeglichenes Gemisch von Palamismus und Skotismus. Die Seele ist der Palamismus, die Gedanken des Skotus sind äußere Zutat.

Die Arbeit des P. Guichardan ist sorgfältig und gründlich, ihre Ergebnisse ohne Zweifel zuverlässig. Dabei zeigt die Darstellung trotz der Subtilität mancher Partien eine bemerkenswerte Leichtigkeit und angenehme Frische. Das Werk ist geeignet, die Kenntnis der Geistesgeschichte der getrennten orientalischen Kirche zu fördern. Bessere Kenntnis dient aber der gegenseitigen Annäherung.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

R. Garrigou-Lagrange O. P. : La Prédestination des Saints et la Grâce.

— Paris, Desclée de Brouwer. 433 pp.

Im Untertitel des vorliegenden Werkes: « Doctrine de saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques », bestimmt der Verfasser seine Absicht näher dahin, die Lehre von der Vorherbestimmung und der Gnade im System des hl. Thomas im Vergleich zu den andern theologischen Systemen darzustellen, woraus, um es gleich hier zu sagen, eine überzeugende Rechtfertigung der Lehre des hl. Thomas sich ergibt.

Ein *erster Teil* des Werkes skizziert die Lehre der Heiligen Schrift und der Kirche und die daraus entstehenden Probleme, versucht sodann eine Klassifizierung der theologischen Systeme nach deren Stellung zum Prinzip des hl. Thomas (I q. 20 a. 3): « Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri ». Die Stellungnahme des hl. Augustin und seiner näheren Schüler ist im letzten Kapitel des ersten Teiles klargelegt.

Der *zweite Teil* stellt die hauptsächlichsten Lösungsversuche des Prädestinationsproblems dar: 1. die Scholastik vor dem hl. Thomas, Thomas und seine ersten Schüler, Skotus und seine Schule; 2. Luther, Zwingli, Calvin, die Jansenisten; 3. die nachtridentinischen Theologen: Molina, der Congruismus des Suarez und Bellarmin und der Sorbonne, die Augustiner und die nachtridentinischen Thomisten. Unter dem Titel « Synthese » wird denn noch gehandelt von der Definition der Prädestination, ihrer Ursache, ihrer Motive, ihrer Sicherheit und ihrem geheimnisvollen Charakter.

Mit der Lehre von der Vorherbestimmung hängt unzertrennlich zusammen die Lehre von der *motio divina*, der aktuellen Gnade. Von dieser handelt darum noch der *dritte Teil*. Er bietet die richtig verstandene Lehre von der *gratia sufficiens* und *efficax*, von der *praemotio physica* und deren Nachweis beim hl. Thomas, ihre innere Begründung und Harmonie mit der Willensfreiheit des Geschöpfes und endlich ihre Rolle bei der sündhaften Tat des freien Willens.

Ein erster *Anhang* erörtert noch einen neueren, vergeblichen Versuch, die Lehre, daß die *gratia per se efficax* zu den leichten guten Werken nicht nötig sei, älteren Thomisten zuzuschreiben; sehr interessant ist ein zweiter Anhang, der darzutun scheint, daß P. L. Billot S. J., trotz

scheinbar gegenteiliger Terminologie, tatsächlich der thomistischen Auffassung von der *gratia per se efficax* sehr nahe stand. Ein letzter Anhang beschäftigt sich mit der Behauptung Dr. Schwamms, wonach die vorherbestimmenden Dekrete nicht der Lehre des hl. Thomas, sondern des Duns Scotus entstammten. Bekanntlich verdankt Dr. Schwamm dieses Fehlurteil seiner allzu vertrauensvollen Gefolgschaft gegenüber P. Stuffer S. J.

F. Stegmüller schließt den Artikel «Prädestination» im «Lexikon für Theologie und Kirche», Bd. 8, Sp. 414 mit den Worten: «Die heutige Aufgabe dürfte wohl sein, durch sorgfältige Erklärung der Schrift und Tradition die Gegebenheiten der Offenbarung zu präzisieren und durch eine genaue Geschichte der Probleme eine weitere systematische Klärung vorzubereiten».

Mit diesen Worten, im richtigen Sinn verstanden, wird man sich weitgehend befreunden können. Aber könnte nicht vielleicht für das weite Gebiet der Heiligen Schrift und der Überlieferung die Richtung näher angegeben werden? Gibt es nicht vielleicht einige Prinzipien, über die und deren Sinn die Heilige Schrift und die Tradition einig sind und die die Lösung des Problems unzweideutig enthalten? Dann muß die Forschung offenbar darauf ausgehen, diese Prinzipien herauszustellen und ihre führende Rolle durch die Jahrhunderte, ihre zeit- und teilweise Verdunkelung von seiten einzelner Theologen, aber auch ihre dauernde Festhaltung und Verteidigung von seiten anderer nachzuweisen. Diesen Weg nun hat P. Garrigou-Lagrange eingeschlagen, wie uns scheint mit Recht und mit durchschlagendem Erfolge. Gerade dieser Theologe war für diese Aufgabe aufs beste gerüstet. Seine Neigung geht nicht auf Anhäufung vieler Einzelheiten, seine Stärke ist nicht die Gelehrsamkeit, obgleich sie ihm, wo es nötig ist, auch zu Gebote steht. Seine Stärke ist jedoch eine ganz hervorragende Kraft der Spekulation. Diese befähigt ihn, die tieferen Untergründe der Probleme zu schauen, ihre Quellen aufzudecken und die Mannigfaltigkeit der Ideen auf die notwendigen Grundprinzipien zurückzuführen, an denen sie sich zu bewähren haben.

Das höchste und allgemeinste Prinzip, das unser ganzes Problem bei St. Thomas beherrscht, lautet: Die Liebe Gottes ist die Ursache jedes Gutes, «*amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*» (I q. 20 a. 2). Philosophisch ergibt sich dieses Prinzip aus dem Kausalitätsprinzip; in der Gnadenordnung spricht der hl. Paulus es aus mit den Worten: «*Quis enim est qui te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?*» (I. Cor. 4, 7). Aus diesem Prinzip ergibt sich erstens, daß Gott aus Liebe allen den Gehorsam gegen seine Gebote und das ewige Heil möglich machen will, daß sein Heilswille wahr und allgemein ist, die hinreichende Gnade also allen gegeben wird. Doch ist dieser Wille nicht für alle wirksam, bei mehreren begleitet ihn die göttliche Zulassung des Bösen im Hinblick auf ein höheres Gut, das uns oft ein tiefes Geheimnis bleibt. Da die Liebe Gottes die Ursache alles Guten ist, so folgt daraus auch, daß *keiner besser wäre als ein anderer, wenn er von Gott nicht mehr geliebt wäre*. «*Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri*» (S. Th. I q. 20 a. 3). «Aus diesem

Prinzip der bevorzugenden Liebe fließen alle Schlußfolgerungen des hl. Thomas bezüglich der Prädestination. Es ist der Schlußstein, der sie alle stützt und zusammenfaßt ». Aus ihm fließt die Lehre von der *praedestinatio ante praevisa merita* und von der *gratia per se efficax*.

P. Garrigou-Lagrange stellt nun fest, daß dieses Prinzip leitend war für die Spekulation des hl. Augustin und seiner Schüler. Die griechischen Väter berührten das Problem kaum, da sie nur von der praktischen Frage über den *ordo executionis* handelten. Der Spekulation der Scholastik lag bei Thomisten und Skotisten wiederum jenes Prinzip zu Grunde. Die Häresie des XVI. Jahrhunderts brach mit der einmütigen Tradition der Schule und leugnete den Primat der Liebe Gottes, indem sie die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens leugnete, die Vorherbestimmung zur Verdammnis ohne Rücksicht auf die Sünde und die Unfreiheit des Willens unter der Gnade behauptete. Vom Ende des XVI. Jahrhunderts an datiert dann auch die Spaltung unter den katholischen Theologen: während Molina, Lessius usw. ihre Lehre von der *praedestinatio post praevisa merita*, und der *gratia per praevisum consensum efficax* und die Congruisten wenigstens diese *gratia per consensum efficax* nicht mit dem Prinzip in Einklang bringen können: « *Non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri* (S. Th. I q. 20 a. 3), fährt die Schule des hl. Thomas fort, die Übereinstimmung mit dem genannten Prinzip und dadurch mit Augustin und der Scholastik vor dem XVI. Jahrh. zu bewahren durch ihre Lehre von der *Praedestinatio ante praevisa merita* und von der *gratia per se efficax*. Daß damit das *tremendum mysterium* von der Prädestination hinweggenommen sei, behauptet der Verfasser so wenig, daß er im Gegenteil es ernst und wiederholt betont und einschränkt.

Der Ton der Schrift ist rein wissenschaftlich, ohne Anklang an jene polemische Schärfe, die in unserer Frage früher wohl zuweilen in Anwendung kam. Möge das Werk auch im gleichen Geist der ruhigen Wahrheitsforschung studiert werden, dann wird es sicher dazu beitragen, « eine weitere systematische Klärung vorzubereiten ».

Einsiedeln.

P. *Meinrad Benz* O. S. B.

M. De Lama O. S. A. : S. Augustini doctrina de Gratia et Praedestinatione. — Taurini, Marietti. 1934. VIII-155 pp.

Laut Vorrede wurde der Verfasser dieses Werkes zu dessen Herausgabe veranlaßt durch die Darstellung, welche die Gnadenlehre des hl. Augustinus im *Tractatus dogmaticus de Gratia* von P. Hermann Lange S. J. (Friburgi, Herder 1929) erfahren hat. P. de Lama findet dieselbe mit Grund in vielen Punkten verbesserungsbedürftig. Sollte doch nach P. Lange der hl. Augustin z. B. über die Wirkung der Gnade Lehren aufgestellt haben, aus denen, wie aus denen der Thomisten, mit innerer Notwendigkeit die Verneinung der menschlichen Willensfreiheit sich ergebe.

Die Richtigstellung wird nun so unternommen, daß der Verfasser aus dem letzten Werk des greisen Bischofs von Hippo, dem *Opus imperfectum contra Julianum*, I. I. V. u. VI, charakteristische Kapitel zusammen-

stellt über die Erbsünde und ihre Beziehung zu Gottes Gerechtigkeit und zur Willensfreiheit, die Aufgabe der Gnade, die Ursache der reprobatio negativa, die Unverdienbarkeit der Gnade und der Prädestination, über den Ursprung des sittlich Bösen, die Natur der Willensfreiheit des Menschen, über Mögliches und Notwendiges, und den einzelnen Stellen Erläuterungen beifügt über den Sinn und Gang der Kontroverse zwischen Augustin und Julian. In besonderen Anmerkungen wird Stellung genommen zu den verschiedenen Gnadensystemen, wobei die *gratia ab extrinseco efficax* der Molinisten energisch abgelehnt wird, aber ebenso die *gratia ab intrinseco per praemotionem physicam efficax*. Begründung: «... perimitur libertas creaturae, et non salvatur gratiae sufficientis conceptus» (S. 111, Anm. 1). Die aus dem hl. Augustinus beigebrachten Kapitel bieten keinen ersichtlichen Grund zu diesem Urteil. Der Verfasser findet schließlich bei Augustinus eine *gratia ab intrinseco infallibiliter efficax*, wie es scheint «per inspirationem sanctae dilectionis». Wie aber, wenn Gott durch Einflößung heilsamer Furcht vom Bösen abschreckt und zum Guten antreibt? Ist das dann keine Gnade? Und doch betet der Psalmist darum: «Confige timore tuo carnes meas» (Ps. 118, 120).

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

L. Pelland S. J. : S. Properi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica. De eius in Augustinismum influxu. — Montréal. 1936. 193 pp.

Die Lehre des hl. Prosper über die Vorherbestimmung und dem Heilswillen Gottes ist besonders in der neueren Zeit sehr verschieden aufgefaßt worden. Allgemein anerkannt war von jeher der Zusammenhang seiner Lehre mit der des hl. Augustin. Aber einerseits hatte gerade diese Lehre des hl. Augustin schon die entgegengesetztesten Auslegungen gefunden, andererseits zeigte auch das Urteil über die Treue Prospers im Festhalten an der Lehre Augustins die verschiedensten Schattierungen: von der vollkommensten Übereinstimmung des Schülers mit dem Meister bis zur Umkehrung seiner Lehre sind so ziemlich alle Stufen vertreten. In jüngster Zeit hat namentlich D. M. Cappuyens O. S. B. im Artikel: «Le premier représentant de l'augustinisme médiéval» (in *Rech. Th. anc. et médiév.* 1929, p. 309-337) die Ansicht vertreten, Prosper habe zwar zu Lebzeiten des hl. Augustin streng an dessen Lehre (von der *praedestinatio ante praevisa merita* und dem beschränkten Heilswillen Gottes) festgehalten, nach dessen Tod aber im Kampf gegen die Semipelagianer zunächst noch zaghaft die *praedestinatio post pr. m.* und den allgemeinen Heilswillen Gottes zugegeben, später aber, nachdem er mit Leo d. Gr. nach Rom sich begeben, diese beiden Lehren auch entschieden vorgetragen in dem glänzenden Werke *De vocatione omnium gentium*. Der Augustinismus in der Gnadenlehre wäre sonach nicht die Lehre Augustins, sondern des hl. Prosper. Schon P. Rottmanner hatte eine ähnliche Ansicht ausgesprochen (*Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, München 1908).

So sollte also der hl. Augustin den Titel des Doctor gratiae einer Um-
biegung seiner Lehre durch den hl. Prosper verdanken? Diese Frage

schien dem Verfasser vorliegender Schrift mit Recht einer neuen Prüfung des Verhältnisses der Lehre des Schülers zu der des Meisters wert.

Zu diesem Zweck umschreibt er zuerst kurz die Lehre des hl. Augustin über die göttliche Vorherbestimmung und seinen Heilmitteln. Danach wählt Gott aus der in Adam gefallenen Menschheit einen Teil ohne Rücksicht auf deren Verdienst aus und bestimmt sie zum ewigen Leben, die Nichtauserwählten und Nichtprädestinierten aber verfallen wegen der Erbsünde oder auch der persönlichen Sünde der ewigen Strafe, also in der Sprache der Theologie: *praedestinatio ante praevisa merita ad vitam aeternam, praedestinatio post praevisa demerita ad poenam aeternam, reprobatio negativa ante praevisa demerita.*

Wie stellt sich aber bei dieser Lehre der hl. Augustin zu der überlieferten Lehre: *Vult Deus omnes homines salvos fieri?* Hat er nicht die klassische Stelle I. Tim. 2, 4 f. im bekannten, beschränkenden Sinn erklärt? Ja, wenn man sich, wie Rottmanner und andere nach ihm, nur an den Buchstaben hält, und nicht tiefer in die Auffassung Augustins eindringt. Tut man aber das, so findet man, daß der Kirchenlehrer nur den absoluten, wirksamen Willen Gottes auf die Auserwählten beschränkt, nicht aber jeden Willen. Ein wahrer Heilswillen Gottes ist gegeben, wenn er auch den Nichtprädestinierten die wenigstens entfernt hinreichende Gnade verleiht. Das lehrt aber Augustin bezüglich wenigstens aller Gläubigen, auch der Nichtprädestinierten (S. 17). Bezüglich der Ungläubigen und der ohne Taufe gestorbenen Kinder ist seine Lehre weniger deutlich; das ist aber auch heute noch ähnlich so.

Auf diese Punkte hin: die *praedestinatio electorum ante praevisa merita*, die *reprobatio negativa ante praevisa demerita* der Nichtprädestinierten, die *praedestinatio ad poenam post praevisa peccata*, den Heilswillen Gottes auch gegenüber den Nichtprädestinierten untersucht der Verfasser nun die einschlägigen Werke Prosper's in sorgfältiger und, so viel Rez. ersehen kann, durchaus unvoreingenommener, echt wissenschaftlicher Weise.

Er unterscheidet nach dem Beispiel D. Cappuyns, jedoch mit abweichendem Ergebnis, drei Abschnitte in der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Prosper. Der erste erstreckt sich über die Zeit bis zum Tode des hl. Augustin und umfaßt die Briefe an Rufinus und Augustin und das *carmen de Ingratis*. In diesen Werken erweist sich Prosper sowohl in Bezug auf die Prädestination, als auch auf den Heilswillen Gottes rein als Schüler Augustins, ohne Abweichung, aber auch ohne Fortschritt.

Die zweite Periode umfaßt die Jahre, da Prosper nach dem Tode des hl. Augustin sich in Südgallien aufhielt, bis zur Reise nach Rom (440?). In diese Zeit fallen die *Responsiones ad Gennenses, ad Gallos et Vincentium* und der *Liber contra Collatorem*. Auch in diesen Werken allen bleibt Prosper der treue Schüler des hl. Augustin, verteidigt die echte augustinische Prädestinationslehre gegen die Mißdeutungen der Semipelagianer, als gefährde sie die Freiheit des menschlichen Willens und mache Gott zum Urheber der Sünde. In Bezug auf Gottes Heilswillen zeigt sich der schüchterne Versuch, neben dem von Augustinus einzig in den Vordergrund

gerückten absoluten, wirksamen Heilswillen Gottes auch den bedingten, aber unwirksamen hervortreten zu lassen. Der erste noch zaghafte Schritt auf dem Wege einer sinngetreuen Fortbildung der augustinischen Lehre, der aber noch reichere und gesichertere Erkenntnisse für die Zukunft ahnen ließ.

Den dritten Abschnitt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit begann der hl. Prosper bei seinem Aufenthalt in Rom an der Seite des hl. Leo d. Gr. Die Werke dieses Zeitraumes, die ihn sicher zum Verfasser haben, die Psalmenerklärung, eine Sentenzensammlung aus Augustin und Epigramme tragen wenig zu unserer Frage bei. Anders verhält es sich mit zwei anonym überlieferten Werken, die der Verfasser in Übereinstimmung mit D. Cappuyns (s. *Revue Bénéd.* 1927 und 1929) u. a. auf triftige Gründe hin mit großer Wahrscheinlichkeit dem hl. Prosper zuschreiben zu können glaubt. Es handelt sich um die Werke: *De gratia Dei « Indiculus » seu « praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates »* (Denz. 129 ss.) und « *De vocatione omnium gentium ll. 2* ». Im *Indiculus* ist freilich von der Prädestination nicht ausdrücklich die Rede, sondern von der Gnadenlehre Augustins, die approbiert wird, aber unter Freilassung « *de profundioribus difficilioribusque partibus incurrentium quaestionum* ». D. Cappuyns (*Rev. Bénéd.* 1929, p. 159) und P. Portalié S. J. (*Dict. de Théol. Cath.* I. 2 col. 2 467/8) verstehen darunter die Prädestinationsfrage. P. Pelland weist dies mit guten Gründen zurück, da nach Prosper die Wirksamkeit und Gratuität der Gnade von den Semipelagianern nur bekämpft werde, weil sie notwendig zur *praedestinatio ante praevisa merita* führe. Er will aber nicht nur die Gnadenlehre des hl. Augustinus als päpstlich approbierte Lehre dartun, sondern auch die aus ihr sich ergebende Folgerung der göttlichen Vorherbestimmung, wenigstens was ihre Tatsächlichkeit betrifft.

In den beiden Büchern *de vocatione omnium gentium* endlich erreicht Prosper, wenn anders er der Verfasser ist, den Höhepunkt seiner Entwicklung, die aber auch hier wiederum nicht eine Umbildung, sondern eine sinngetreue Fortbildung des Augustinismus ist. In der Lehre von der *praedestinatio ante praevisa merita*, von der das erste Buch handelt, besteht dieser Fortschritt nur in einer gemilderten Ausdrucksweise für die treu festgehaltene Lehre Augustins. Im zweiten Buch aber geht er über den hl. Augustin hinaus; denn indem dieser gegen die Pelagianer und Semipelagianer immer nur von der *voluntas salvifica efficax* redete und sie auf die Auserwählten einschränkte, betont Prosper hier einen Heilswillen Gottes, der ganz allgemein ist und sich allen Menschen gegenüber in solchen Wohltaten äußert, daß nur ihr Mißbrauch ihr ewiges Verderben verschuldet. Freilich der Nachweis dieser Wohltaten, namentlich gegenüber den Heiden und ungetauften Kindern ist noch verbesserungsbedürftig, aber es ist sein großes Verdienst, es ausgesprochen zu haben, daß es einen wahren allgemeinen Heilswillen Gottes gebe, so daß, wer verloren geht, nicht durch Gottes Schuld verloren geht. Aber auch mit dieser Lehre tritt Prosper nicht in Gegensatz zu Augustin, er zieht nur ans Licht, was jener im Dunkel gelassen hatte.

Die Länge der Besprechung zeigt, daß der Rez. von dem Ergebnis der Untersuchung überzeugt worden ist und sie als wichtig und dankenswert betrachtet. *Nicht* das Gleiche wäre zu sagen von der Bemerkung Anm. 1, S. 89: « Non contendimus tamen praescientiam donorum divinorum esse, secundum Augustinum, solum medium quo Deus salutem et ruinam hominum cognoscat; e contra, Aug. affirmat Deum aliunde cognoscere quae gratia necessaria sit, ut quis motioni divinae obediat. Cf. De diversis quaest. ad Simplicianum lib. II. c. 13 (richtig lib. I. c. 2 q. 13): « ... cuius autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat ». Siehe im Gegenteil zu dieser Stelle Aug. Diekamp, Kath. Dogm. 6. Aufl. Bd. 1, S. 484.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

Ch. van Sull's S. J. : Léonard Lessius de la compagnie de Jésus. (1554-1623.) Louvain, E. Desbarax. 1930. x-366 pp.

Eine in erster Linie erbauliche, dabei aber auch wissenschaftliches Interesse bietende Lebensbeschreibung des bedeutenden belgischen Theologen aus der Gesellschaft Jesu, Leonard Leys, später latinisiert Lessius, wurde 1554 als Sohn eines einfachen Bauern geboren zu Brecht bei Antwerpen. Zuerst von seinem Vater für das Küferhandwerk bestimmt, erreichten seine flehentlichen Bitten, daß er sich dem Studium widmen durfte. Nach erfülltem 17. Altersjahr trat er 1572 als Novize in die Gesellschaft Jesu ein, der er mit großer Treue und Liebe ergeben blieb bis zu seinem 1623 erfolgten Tode.

Sein Leben war geteilt zwischen den Übungen der Frömmigkeit und dem Studium. Besonders bewundern wir an ihm eine heroische Geduld im Ertragen einer äußerst schmerzlichen Krankheit, die er sich 1578 zuzog und die ihm die übrigen 45 Jahre seines Lebens zu einem wahren Martyrium machen sollte. Zu seiner heldenmütigen Geduld gesellte sich eine zähe Willenskraft, die es ihm ermöglichte, trotz aller körperlichen Leiden, unermüdlich der Wissenschaft obzuliegen.

Was an seiner wissenschaftlichen Laufbahn auffällt, ist zunächst die Kürze seiner eigentlichen *Lernzeit* vor dem Antritt seiner *Lehrtätigkeit*. Mit 17 Jahren war er, nach zweijährigem Philosophiestudium, als primus der Löwener Universität aus dem Examen hervorgegangen. Sogleich nach dem Noviziat wurde er, erst 20-jährig, Professor der Philosophie an der Universität Douai und blieb es für 7 Jahre. Im Jahre 1580 empfing er die Priesterweihe, von vorangehenden Studien hören wir nichts, im Gegenteil, van Sull's sagt S. 65: « Philosophie, litterature, langues étrangères, droits civil et canonique, astronomie, médecine, théologie, il avait tout appris sans professeur ». Da er jedoch für das Lehrfach der Theologie ausersehen war, sollte er sich durch weiteres Studium in Rom dazu vorbereiten. Er langte anfangs Mai 1583 dort an, um nach Christi Himmelfahrt 1584 die Ewige Stadt wieder zu verlassen, nachdem er in dieser Zeit Bellarmin und Suarez, die beiden Leuchten des Ordens, mit Eifer gehört hatte. Als das Verdienst des Suarez berichtet der Biograph, daß er an Lessius eine über-

große Scheu vor der Auktorität der großen katholischen Lehrer wahrgenommen und ihn davon geheilt habe. « Lessius s'enhardit, osa se confier davantage à son propre génie et y gagna une grande fermeté intellectuelle » (p. 70). Bellarmin und Suarez fanden später in der Kontroverse über die Vorherbestimmung, und wohl nicht mit Unrecht, daß der Schüler über die Absicht des Lehrers hinausgegangen sei.

Nach kurzer Seelsorgetätigkeit (1584–1585) lehrte dann Lessius in Löwen die Theologie (1585–1601). Die letzten 22 Jahre seines vielgeprüften Lebens widmete er, dem Wunsche seiner Obern folgend, abgesehen von verschiedenen Ordensämtern, hauptsächlich der Herausgabe einer Reihe theologischer Werke: *De Iustitia et Iure*, über den wahren Glauben, die göttliche Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele, eine Apologie des Papsttums gegen König Jakob von England, eine Abhandlung über die Gnade und die Vorherbestimmung, *De Summo Bono*, *De Perfectionibus divinis*, *De 50 nominibus divinis*. Eine 11 Seiten umfassende Aufzählung der Ausgaben und Übersetzungen und Handschriften findet sich am Ende des Werkes, S. 353–363.

Lessius fand im Tode seine Ruhestätte in der Gruft der Jesuitenkirche zu Löwen. Sein Grab stand beim Volke in hohen Ehren, und der Ruf seiner Tugenden und der auf seine Anrufung hin erfolgten auffallenden Gnadenweise zogen viele Hilfesuchende an. Ein Informativprozeß behufs Seligsprechung wurde angestrebt, doch läßt sich dessen wirkliche Durchführung unterdessen nicht feststellen. Die Gebeine, bei der Ungunst der Zeiten (Aufhebung des Jesuitenordens, französische Revolution etc.) lange verschollen, konnten durch den Verfasser wieder aufgefunden und mit hinreichender Sicherheit identifiziert werden.

Mit Lessius' Namen verbindet sich das Andenken an zwei sehr lebhaft kontroversen, die eine geführt zwischen Lessius und der Löwener theologischen Fakultät über die Gnadenlehre, die andere zwischen Lessius einer- und Bellarmin und Suarez andererseits über die Lehre von der Prädestination. Van Sull's faßt die Lehre des Lessius über Gnade und Prädestination in folgende vier Punkte zusammen (S. 95).

« 1° Il existe une grâce suffisante ; son rôle est de faire éviter le péché et d'assurer le salut de l'âme ; elle peut ne pas atteindre son but.

2° Cette grâce est à la disposition de tous ; ni les pécheurs endurcis, ni les infidèles en sont exclus.

3° L'homme prévenu d'une grâce pareille peut lui donner son acquiescement ; et par là-même il la rend efficace ; il peut aussi le lui refuser.

4° Dieu ne prédestine personne à la gloire céleste qui ne l'ait méritée avec le secours de la grâce ».

Wie jedermann sieht, sind die beiden ersten Punkte Allgemeingut der überlieferten katholischen Lehre, die gegen Baius verteidigt zu haben, für Lessius mit anderen Theologen seiner Zeit ein rückhaltlos anzuerkennendes Verdienst war. Mit den beiden letzten Punkten aber, der *gratia efficax ex praeviso tantum consensu* und der *praedestinatio post praevisa merita*, wich Lessius nach dem Urteil vieler großer katholischer Theologen seiner und späterer und heutiger Zeit von der Lehrüberlieferung ab. In Bezug

auf die Vorherbestimmung *nach* den vorhergesehenen Verdiensten traten auch der hl. Bellarmin und Suarez, die beiden theologischen Leuchten des Jesuitenordens, sehr ernst gegen ihn auf, weil sie überzeugt waren, daß seine Lehre von der des hl. Augustinus und des hl. Thomas abweiche. Bei der Mischung von Wahrem und Anfechtbarem im System des Lessius war es unvermeidlich, daß er, wie er selbst nicht bloß irrige Lehren des Baius, sondern auch wohlbegründete althergebrachte Lehren der katholischen Theologen bekämpfte, so auch selbst nicht bloß von Baius und seinen Anhängern, sondern auch von ganz treu und echt katholischen Theologen bekämpft wurde. Er hat so auch, gewiß ungewollt, beigetragen zu jener unseligen Verwirrung der katholischen Fronten im Kampf gegen den Jansenismus, die noch hundert Jahre später Benedikt XIV. charakteristisch bezeugt, indem er seinem vertrauten Freund Kardinal Tencin die großen Schwierigkeiten bei Kardinalsernennungen klagt: « Wer nicht Molinist sei oder Anhänger der laxen Moral, erhalte kurzerhand sein Patent als Jansenist » (Pastor, Gesch. der Päpste, Bd. 16, S. 236). Wenn van Sull's S. 239 von den aus sich wirksamen Gnaden sagt, es seien, nach dem Sinne ihrer Vertreter, Gnaden qui (les) forceront à bien agir, und diese Vertreter als weniger rücksichtsvoll für die menschliche Freiheit hinstellt als die Kongruisten, so scheint er damit zu zeigen, daß die Verwirrung der Fronten auch im 20. Jahrhundert noch nicht ganz aufgehört hat.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

A. Vonier O. S. B. :

1. Die Persönlichkeit Christi. Aus dem Englischen übersetzt von Winfred Ellerhorst O. S. B. Freiburg i. Br., Herder. 1935. VI-207 SS.

2. Christianismus. Das Bild vom katholischen Menschen. Aus dem Englischen übertragen von Abt Albert Schmitt O. S. B. Ebendasselbst 1935. XII-190 SS.

Beide Werke haben das Gemeinsame, daß sie in einfacher, anspruchsloser, dabei aber geist- und geschmackvoller Form eine ganz originelle und dabei religiöse Geistesnahrung bieten, wie sie besonders für moderne gebildete Kreise mit ernstem religiösen Streben angemessen ist. Übereinstimmend ist damit auch die wirklich schöne Ausstattung. In Nr. 1 will der Verfasser streng theologische Ziele verfolgen, d. h. eine auf die tiefen Gedanken des hl. Thomas aufbauende Betrachtung der Persönlichkeit Jesu Christi, seines Lebens und Wirkens, seiner Tugenden, Leiden und Herrlichkeit darbieten. Es ist da des Belehrenden und Erhebenden viel zu finden. Doch sei es auch gestattet, einige Bedenken auszudrücken. Ist die menschliche Natur Christi wirklich göttlich, « weil sie in Kraft der Empfängnisgesetze göttlich sein mußte », wie S. 41 gesagt wird? Jedenfalls sagt der hl. Thomas an der angeführten Stelle, III q. 2 a. 12, das nicht, und die hier gegebene Übersetzung seiner Worte ist unrichtig. Thomas soll dort (ad 3) sagen: « Für Christus in seiner Menschheit ist die Gnade der persönlichen Vereinigung etwas Natürliches, und zwar als Eigentümlichkeit seiner Natur, da er vom Heiligen Geist so empfangen

war, daß dieselbe Natur von Natur Gottessohn und Menschensohn sein sollte ». Darnach sollte also die menschliche Natur Christi göttlich sein, weil sie vom Heiligen Geist empfangen war und zwar so, daß *dieselbe Natur* von Natur Gottessohn und Menschensohn sein sollte. Das ist aber nicht der Sinn des hl. Lehrers. Er bezeichnet die Gnade der persönlichen Vereinigung der Person Christi nach seiner menschlichen Natur als natürlich nur deswegen, weil die menschliche Natur a nativitate, ab initio suae conceptionis mit der göttlichen Person vereinigt war. Nicht schon « die Empfängnisgesetze », nicht schon die Tatsache der Bildung der menschlichen Natur durch die wunderbare Wirkung des Heiligen Geistes machen die Menschennatur Christi göttlich, sondern nur die hypostatische Union. So lauten denn die Worte des hl. Thomas so: « Es ist die persönliche Vereinigung Christus nach seiner menschlichen Natur natürlich wegen der Eigentümlichkeit seiner Geburt, insofern er so vom Heiligen Geiste empfangen ist, daß *derselbe* natürlicher Gottessohn und Menschensohn war ». Unbegründet erscheint auch die schroffe Gegenüberstellung einer « statischen » Auffassung der hypostatischen Vereinigung bei den « jüngeren Theologen » gegenüber der « dynamischen » Auffassung beim hl. Thomas. Auch der hl. Thomas versteht unter der persönlichen Vereinigung keinen ursächlichen Einfluß auf die angenommene Menschennatur, der der zweiten göttlichen Person eigentümlich wäre. Nicht von der zweiten Person in ihrem Unterschied von dem Vater und Heiligen Geist geht alle Wirkursache auf Christi menschliche Natur über, sondern von allen drei Personen als einheitlichem Prinzip. Vgl. Comment. Cajet. in III q. 2 a. 6 ad 4 n. X. So sagt denn auch der hl. Thomas ausdrücklich (ib. a. 12 ad 4): « Hoc convenit toti Trinitati: scilicet hujus gratiae esse activum principium ».

Nr. 2 bietet in 17 Kapiteln ein ideales Bild des echten christlichen Menschen in seinem Leben mit Christus und seiner Kirche, seinem Beten und Opfern, seinem Arbeiten und Kämpfen, seinen Leiden und Tröstungen. Überall zeigt sich reiche Erfahrung im innern Leben, ein Geist edler Maßhaltung und Milde bei allem heiligen Ernste. Auffallen könnte es, daß Vonier sich der Ansicht jener Theologen anzuschließen scheint, die die Einnwohnung des Heiligen Geistes als ein Proprium, nicht als Appropriatum der dritten göttlichen Person zuschreiben und den Gerechten des A. B. absprechen. Siehe dagegen S. Thom. in I. S. d. 15 q. 2 a. 1 ad 4; I 43 a. 4 ad 2.

Es ist beiden Werken weiteste Verbreitung und eifrige Benützung zu wünschen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

M. Hallfell P. B. : Wende zu Christus. I. Bd. **Christi wegen.** II. Bd. **In der Gotteskindschaft,** Trier, Paulinus-Druckerei, 1932-1936. XVI-190; XII-288 SS.

Die große Not der Zeit ist die Entchristlichung der Völker, ihr großes Bedürfnis deren Wiederverchristlichung: dieser gewiß sehr wichtige Gedanke

bewog den Verfasser des vorliegenden Werkes, seine im « Divus Thomas » 1922–32 erschienene Artikel über Christus und seine Bedeutung für die Menschheit in neuer Bearbeitung separat herauszugeben. Von den in Aussicht genommenen 6 Bändchen behandelt das *erste die Wende zu Christus, der Ziel- und Zweckursächlichkeit in der Welt*. Die Leser des « Divus Thomas » kennen die tiefe und geistvolle Art, in der der Verfasser das christliche Leben auf seinen Urquell, der einzig Christus ist, zurückzuführen versteht. In glücklichster Weise weiß er die Lehre des hl. Thomas zu verwerten. Fort und fort zeigen Zitate aus seinen Werken, welche Schätze an Licht und Erbauung aus diesem Schacht zu heben sind. Immerhin dürfte der Eifer in einigen Ausdrücken über den Gedanken des hl. Thomas hinausgeführt haben. So wenn es S. 75 heißt: « Auch in seiner menschlichen Natur existiert er (Christus) nach Weise einer rein geistigen Substanz » und daraus ein Innewohnen Christi nach seiner menschlichen Natur in der Seele des Gerechten hergeleitet wird, analog der Seele im Leib. Oder wenn der Priester auf Grund der Weihe, die christlichen Eheleute auf Grund des Ehebundes als « instrumentum coniunctum » für die Menschheit Christi bezeichnet werden.

Um Fingerzeige für die homiletische Verwertung des herrlichen Inhaltes dieses Werkes zu bieten, hat der Verfasser am Schluß fünf Predigtsskizzen beigegeben, für die die Verkünder des Wortes Gottes gewiß dankbar sein werden.

Der 2. Band ist der zentralen Stellung Christi als *Gottessohn* gewidmet, indem in einem ersten Buch die « Wende » Gottes zu seinem Sohne in der Ewigkeit und in der Zeit, im zweiten Buch die « Wende » des Menschen zu Christus, dem Sohne Gottes, in der Gotteskindschaft und in den Kindes-tugenden geschildert werden.

Es ist kein Zweifel, daß das Werk geeignet ist, eine tiefere Kenntnis der Stellung Jesu Christi im Weltall zu vermitteln und die Wahrheit der Worte des hl. Thomas zum lebendigen Bewußtsein zu bringen, die der Verfasser im Geleitwort (S. ix) anführt: « Magis influit Verbum in creaturis, quam motus coeli in naturam » (De Verit. q. 4 a. 8 ad 2). Der Verfasser weiß die erhabene Idee des hl. Thomas sehr gut zu verwerten und zur Geltung zu bringen. Was aber der Wirkung etwas Eintrag tut, ist die Wahrnehmung, daß der Verfasser, wie schon im ersten Band, so auch hier durchwegs von der Voraussetzung ausgeht, die Menschwerdung des Sohnes Gottes sei nicht durch den Sündenfall Adams bedingt, sondern als erstes und vornehmstes Werk Gottes nach außen und darum als Ziel und Vorbild aller andern von Gott beschlossen worden. (Siehe S. 113, 118, 138 usw.) So heißt es an der letzten Stelle: « In seinem weisheits- und machtvollen Schöpferwillen hat Gott das Werk seiner Hände christozentrisch gestaltet. Er 'reicht von einem Ende bis zum andern mit Macht und ordnet alles lieblich an' (Sap. 8, 1): Die Mineralwelt ordnet und bereitet er für das Pflanzenreich, das Mineral- und Pflanzenreich für das Tierreich, das Mineral-, Pflanzen- und Tierreich für das Menschenreich. Das Menschenreich aber ordnet und bereitet er zur Aufnahme des Gottmenschen, Christus Jesus, der da ist das Letzte und Endgültige, das Ziel

und Ende, die Vollendung und Krönung der Werke Gottes nach außen ». Dieser göttliche Plan : zuerst der Gottmensch, um seinetwillen der Mensch, um des Menschen willen Tiere, Pflanzen und Mineralien, die ganze Körperwelt, mag ja schön und großartig scheinen, aber er bleibt eben doch nur Wahrscheinlichkeit, dem eine, nach dem hl. Thomas sogar größere, Wahrscheinlichkeit gegenübersteht. Wie viel größere Sicherheit hätte man, wenn der Gottmensch als Ur- und Vorbild des *ordo reparatus*, der erlösten Menschheit, dargetan worden wäre !

Doch gewiß nur einem Versehen ist es zuzuschreiben, wenn der Verfasser Jesus Christus neben der natürlichen Gottessohnschaft wegen der *begnadeten* Menschennatur noch eine neue Gottessohnschaft zuschreibt, die doch nur als Adoptivsohnschaft verstanden werden kann. So schreibt er S. 180 (vgl. auch S. 182 und 209) : « In dem gesegneten Augenblick, in dem der ewige Gottessohn seine Familienangehörigkeit zum Menschengeschlecht antrat und der Menschensohn wurde, wurde ihm auch eine *neue Gottessohnschaft* zuteil. Sie wurde ihm aber nicht durch *naturhafte* Geburt aus dem Vater, sondern durch dessen liebenden *Gnadenwillen* zu eigen gegeben. Sie hat nichts von der *Ausschließlichkeit* der ewigen Gottessohnschaft an sich. Nein : zu ihr sollen *alle* Menschen Zutritt haben ». Wir glauben da an ein Versehen ; denn der Verfasser, der fast auf jeder Seite die Autorität des hl. Thomas anruft, wird doch in dieser Frage nicht auf einmal dem Skotus folgen wollen. Des hl. Thomas Lehre ist klar : « Christus, qui est Filius Dei naturalis, *nullo modo* potest dici filius adoptivus ». (S. Th. III 23, 4 c.)

Die gemachten Bemerkungen sollen keineswegs den Wert des Werkes herabsetzen, das ernsten, gebildeten Lesern, besonders Priestern und Theologiestudierenden, sehr zu empfehlen ist.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

L. J. L. M. De Gruyter Dr. : De Beata Maria Regina. Disquisitio positivo-speculativa. Boscoduci, Teulings-Augustae Taurin., Marietti. 1934. VIII-176 pp.

Nach Feststellung des Begriffes des königlichen Amtes handelt De Gruyter zuerst in einem vorbereitenden Kapitel vom Königtum Christi, sodann in einem *ersten Abschnitt* über die Königinwürde Marias nach den positiven Quellen der Theologie, nach der Heiligen Schrift, der Lehre der Päpste und Konzilien, nach der Liturgie und der Lehre der heiligen Väter und der Theologen.

Im *zweiten Abschnitt*, der der spekulativen Behandlung der Frage gewidmet ist, werden zunächst die mariologischen Prinzipien begründet : Maria ist Gottesmutter, von erhabenster Würde, sie ist die zweite Eva. Daraus werden dann im letzten wichtigsten Kapitel die drei Thesen abgeleitet : 1. Maria ist Königin im figürlichen Sinn, insofern sie durch ihre Mutterwürde alle Geschöpfe an Vollkommenheit und Würde überragt ; 2. Sie ist Königin im Sinne von Königin-Mutter ; 3. Sie ist Königin in *sensu proprio et formali*.

Die beiden ersten Thesen werden keinem Widerspruch begegnen. Sie sind, wie auch der erste Abschnitt mit anerkennenswertem Fleiß und Sorgfalt ausgeführt. Das Interesse wird sich besonders der dritten These zuwenden. Der Auktor beweist sie auf Grundlage des Begriffes, den der hl. Thomas De Reg. Principum I, 1 aufstellt und den der Verfasser in die Worte fassen zu können glaubt: « rex dicitur ille, qui munus habet ordinandi unius multitudinem civitatis perfectae in finem commune ». Nun aber, so dürfen wir die Beweisführung kurz zusammenfassen, ordnet Maria alle Menschen auf das allgemeine Ziel aller Menschen, auf Gott hin als *Lehrerin* und als *Mittlerin aller Gnaden*. Sie war Lehrerin der Apostel über die Geheimnisse des Lebens Christi und ist Lehrerin aller Menschen durch ihr Tugendbeispiel. Sie hat durch ihre Teilnahme am Erlösungswerke ihres göttlichen Sohnes alle Gnaden, die dieser de condigno erwarb, de congruo mitverdient und ist durch ihre Fürbitte die Ausspenderin aller Gnaden. Die Gnade aber ist es, die den Menschen auf Gott hinleitet. Auf diese Weise glaubt der Verfasser den Beweis erbracht zu haben, daß das Amt der Hinordnung auf Gott und damit der Gesetzgeberin Maria zukomme und damit das königliche Amt im eigentlichen und formellen Sinn.

Sicher geht aus diesen Gedankengängen soviel hervor, daß der Titel einer Königin der Gottesmutter in einer ganz eigenen und einzigen Weise zukommt, entsprechend ihrer ganz eigenen und einzigen Stellung in der göttlichen Heilsordnung. Ist aber der Ausdruck: regina in sensu proprio et formali der dieser Stellung ganz angemessene? Der Verfasser glaubt selbst darauf verzichten zu müssen die Richter- und Strafgewalt für Maria in Anspruch zu nehmen. Ist aber diese nicht wesentlich für den vollen Begriff der königlichen Gewalt? Ist sodann die Belehrung durch Wort und Beispiel und die fürbittende Gnadenzuweisung als eigentliche Übung der Jurisdiktionsgewalt, der Gesetzgebungsgewalt zu bezeichnen? Verlangt nicht auch das ordinare in finem beim hl. Thomas ein autoritatives Hinordnen? ein « dirigere imperio », « ex imperio ordinare? » (De Regimine Principum c. XV). Die Besprechung dieses Gesichtspunktes wäre für die Arbeit meines Erachtens vorteilhaft, ja notwendig gewesen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

P. Simon : Das Menschliche in der Kirche Christi. — Freiburg i. Br., Herder. 1936. 208 SS.

Wer aus dem Titel dieses Buches schließen würde, eine der vielen nörgelnden, alles besser wissenden Kritiken vor sich zu haben, die aufzeigen, wie da die Kirche, dort die Theologie, anderswo die Hierarchie usw. « versagt » haben, der fände sich bei seiner Lektüre sehr angenehm überrascht. Denn er steht vor einer sehr verständnisvollen, klugen, wahrheitsliebenden Darstellung des menschlichen Elementes in der Kirche Gottes, die dem Zwecke sehr dienlich ist, dem Menschlichen und zuweilen auch Allzumenschlichen in der Kirche bei Gerechtdenkenden das Ärgernis zu benehmen, den feindselig Eingestellten aber zu zeigen, daß ihr Urteil und ihre Verurteilung der Kirche ungerecht ist. Dabei wird auch den Gegnern

so viel guter Glaube zugebilligt und so viele Milde und Güte entgegengebracht, daß niemand sich mit Recht verletzt fühlen kann.

Mehr theoretischen Inhalts sind die Kapitel über die Versuchungen Jesu und die Menschheit Jesu, über das, was eigentlich menschlich ist an der Kirche, die Vollkommenheit als Ziel der Unvollkommenen und die Notwendigkeit der Reformen, Wandlungen in der Stellung des Klerus, Berufsgefahren des Klerus. Interessant ist sodann die Besprechung einiger Kritiken an der Kirche aus der neueren Zeit: Dostojewskis *Großinquisitor*, Antonio Rosminis *«Fünf Wunden der Kirche»*, Mannings *«Hindernisse der Ausbreitung der Kirche in England»*, die Anstöße des beginnenden XX. Jahrhunderts.

Auch wenn man mit dem Buch Simons im Ganzen sehr einverstanden ist, wird man bei einzelnen Ansichten Vorbehalte machen dürfen. So wird als Beispiel dafür, daß sich mit der Absolutheit des religiösen Glaubens auch Formen zu schützen suchen, die sich überlebt haben, angeführt *«der Reichtum gewisser Klöster vor der Säkularisation des Jahres 1803»*, der gewiß *«nicht mehr dem Fortschritt des Evangeliums und der Auf erbauung des Reiches Gottes in den Seelen diene»* (S. 60). Der unbestimmte Ausdruck *«gewisser Klöster»* läßt einen Verdacht über allen Klöstern schweben, die 1803 das Schicksal der Aufhebung traf. Es gab aber in Süddeutschland einen ganzen Kranz herrlicher Klöster, denen gegenüber jener Vorwurf eine schreiende Ungerechtigkeit wäre (Gerade diese Stelle hat eigentümlicherweise und gewiß gegen die Absicht des Verfassers dem Redaktor der *«Schöneren Zukunft»* [Nr. 17 v. 24. Januar 1937, S. 419 f.] die Anregung gegeben, gegenüber den österreichischen Stiften und Klöstern eine Art partieller Enteignung zu Gunsten von *«Laienaposteln»* in Vorschlag zu bringen!). Was sodann im Kapitel *«Wandlungen in der Stellung des Klerus»* (S. 95 f. u. a. a. O.) von der Wahl der Priester und Hirten durch die christliche Gemeinde gesagt ist, ist mindestens ungenau und mißverständlich. S. 117 sagt der Verfasser: *«Es wäre an sich sehr wohl denkbar, daß Laien auch mit der Wortverkündigung von dem Bischof beauftragt würden»*. Werden da nicht in beiden Punkten *«Reformwünsche»* geweckt, die praktisch und sogar rechtlich unerfüllbar sind? Dagegen haben wir nirgends einen Hinweis auf den Lehrauftrag der Kirche an die Laien gesehen, der in den Canones 1113 und 1372 des CJC allen katholischen Eltern und deren Stellvertretern gegenüber den ihnen anvertrauten Kindern (und Untergebenen) erteilt ist. Würde dieser allgemein im Geist der Kirche erfüllt, so würde die Christenheit ihrem Ideal viel näher kommen, als es jetzt der Fall ist.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

A. Raineri O. P. : De possibilitate videndi Deum per essentiam. Extractum ex *«Divus Thomas»* Plac. 1926-1927. 84 pp.

Post tot alios multifariam multisque modis scribentes, disputantes, disserentes de possibilitate videndi Deum per essentiam ab intellectu humano, vel etiam creato, novissime eandem rem inquisitioni subiicit

R. P. Raineri O. P., non quidem historicae neque exegeticae, sed speculativae tantum et criticae (p. 4), intra tamen limites sinceræ doctrinae S. Thomae.

Putat ergo auctor hac in re duas quaestiones esse apprime distinguendas: aliam, de vera realique intellectus humani possibilitate absoluta seu logica videndi divinam essentiam; aliam, de natura talis possibilitatis sive potentiae. Atque observat controversias et aequivocationes non paucas ex earum confusione ortas fuisse; quas ideo vitare contendens, separatim utramque quaestionem considerat.

Ad primam quod spectat, opinatur talem possibilitatem visionis divinae essentiae esse sola ratione rigurose demonstrabilem esseque de facto demonstratam a S. Thoma; alteram vero quod attinet de natura huiusce potentiae, opinionem sequitur Ferrariensis.

Utrobique acute, nervose, disserte loquitur auctor, propriam sententiam intrepide contra adversarios defendens ac vindicans; et quidem, ut videtur, in multis efficaciter.

Plura eaque optima exhibet, speciatim in prima parte, quae ceteroquin videtur esse melius elaborata. An vero utraque pars sit adeo distincta et quodammodo independens ut opinatur auctor, haud immerito dubitari potest. Neque videtur exactum dicere Thomam loqui in I, 12, 1, de potentia logica videndi divinam essentiam, sed potius de potentia reali et subiectiva quidquid denique sit illa, naturalis nempe vel obedientialis — hoc enim determinat in articulis sequentibus —. Insuper, distinctio inter visionem Dei per essentiam et visionem plene beatificam seu omnino immediatam et intuitivam divinae essentiae, non solum non videtur contineri in quaestione illa S. Thomae, verum et totus contextus eam excludit, quia de una eademque specie visione agitur in undecim prioribus articulis illius quaestionis, quae est visio ipsa facialis et beatifica. Multa etiam in secunda parte contenta, licet acutissime ac profunde dicta, mihi persuadere non potui. Denique, methodum tractandi quod attinet, existimo eam nec mere historicam nec pure speculativam esse debere, sed speculativam quidem utentem historia et exegesi accuratissima: alioquin, non quid Thomas ipse, sed quid hic vel ille thomista putat, concludere licet.

Haec tamen non obstant, quominus libenter sincereque dicamus huiusmodi dissertationem solidam esse ac profundam, multaque continere quae prudens quisque thomista negligere aut ignorare non debet.

Friburgi.

J.-M. Ramírez O. P.

L. Hardy : La doctrine de la Rédemption chez saint Thomas. — Paris, Desclée de Brouwer et C^{ie}. 1936. 271 pp.

Dissertatio quaedam inauguralis, quam auctor exhibuit Facultati theologiae Universitatis gregoriana de Urbe. Prima eius intentio erat exponere doctrinam S. Anselmi de Redemptione eamque breviter comparare cum doctrina S. Thomae, qui putabatur esse merus continuator Anselmi. At, inter evolvenda opera S. Thomae, illico apparuit eum habere doctrinam de Redemptione novam, profundam, non contentam in synthesi

anselmiana. Haec ergo doctrina S. Thomae, quae primo concipiebatur veluti secundo loco exhibenda, debuit primum omnino occupare, ita quidem ut non Thomae synthesis cum anselmiane comparetur, sed potius S. Anselmi cum thomistica quasi cum principali ac longe perfectiori.

Itaque auctor, post brevem quandam expositionem doctrinae anselmianae (p. 15-34), totus est in exponenda doctrina S. Thomae (p. 37-240), ac denique brevem instituit comparisonem utriusque (p. 243-262).

Potius quam opus investigationis, videtur esse opus divulgationis seu vulgarizationis, quam dicunt, modo quidem brevi, nitido, ordinato, quasi scholari procedens, sed absque sufficienti perspectiva historica. Sub hoc ergo respectu divulgationis, potest esse utile opus profanis et incipientibus; sed, absolute consideratum, minus bonum et perfectum dicendum est. Quo quidem in sensu, licet severa et fortasse durior, iusta est appellanda crisis eius, quam fecit in *Bulletin thomiste* (14 [1937], 85-91) Professor J. Rivière.

Friburgi.

J.-M. Ramírez O. P.

H. J. Storff O. F. M. : De natura transsubstantiationis iuxta J. Duns Scotum. — Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae. 1936. XII-234 pp.

Maiorum etiam auctorum sententiae haud semper exponuntur recte. Quodsi hoc verum est de aliis, specialiter accidit cum de Joanne Duns Scoto fit sermo, tum ob statum textuum, tum ob difficultatem styli, tum etiam ob scholae passiones. Laudabiliter ergo R. P. Storff insudavit ut sinceram Scoti doctrinam de natura transsubstantiationis nobis traderet et a minus rectis interpretationibus vindicaret. Quod quidem pro votis accidisse, nemo prudens infitiabitur. Ac pergratum est videre Scotum non explicasse transsubstantiationem per annihilationem substantiae panis et vini neque per adductionem corporis et sanguinis Christi, sed per simplicem et totalem conversionem substantiae panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi.

Hanc Scoti sententiam magna cum claritate exponit auctor et aequali cum caritate eam ab aliter interpretantibus vindicat.

Friburgi.

J.-M. Ramírez O. P.

V. Clemente O. P. : Definibilidad de la Asunción de la Santísima Virgen. — Manila, Universidad de Santo Tomás. 1936. 124 pp.

Opella haec R. P. Clemente thesis quaedam est inauguralis exhibita Facultati theologiae Universitatis manilensis, in insulis philippinis. Erudite satis ac eleganti sermone considerat auctor Assumptionem B. M. V. in caelum tum ut factum quoddam reale, tum ut factum dogmaticum de fide divina definibile. Qua in re doctrinam sequitur et applicat R. P. Marin Sola.

Nonnihil quidem indulget auctor rhetoricae elocutioni, sub pressione devotionis suae erga Matrem Dei et nostram; aliquando etiam auctorum nomina et opera minus recte exscribuntur (cf. p. 10, 82, 83...); nec

desunt phrases minus castigatae, verbi gratia, quando ait quod « el hecho de que un cuerpo esté glorificado no cae bajo el dominio de los sentidos, ni por lo tanto de la historia » (p. 11) : contrarium enim docet expresse S. Thomas (Summa theol. III, 45 ; Suppl. 85, 1), quem theologi communiter sequuntur. Solidum tamen aequae ac pium opus scripsisse, fatemur libenter.

Friburgi.

J.-M. Ramírez O. P.

J. Peghaire C. S. Sp. : Intellectus et ratio selon saint Thomas d'Aquin.
Paris, Vrin. 1936. 318 pp.

Quicumque vel superficie tenus frequentavit opera S. Thomae, illico animadvertit instantem repetitionem verborum : *intellectus et ratio*. Quae quidem instantia in auctore adeo ponderato et avaro verbis, signum est infallibile eum agere de aliqua doctrina fundamentali maiorisque momenti.

Sapienti ergo consilio R. P. J. Peghaire inquirere decrevit sensum profundum ac sincerum huiusce formulae apud S. Thomam, non solum ut videat quid Thomas ipse hac de re senserit, verum ut inde appareat quae sit habitudo philosophiae thomisticae ad philosophiam intuitionis, quam vocant, quisque sit pro ipsa valor obiectivus cognitionis nostrae intellectualis, quae tota fit per rationem et intellectum.

Post notulam quandam lexicographicam verborum, Ratio et Intellectus, in scriptis S. Thomae, quaestionem ipsam directe aggreditur, considerans in primis rationem formalem intellectus puri (I. P.) ; dein, rationem ipsam, quae est umbra quaedam intellectus (II. P.) ; tertio, participationem intellectus puri ab humano intellectu (III. P.) : indeque infert, per modum conclusionis, sensum profundum et vitalem formulae : Intellectus et Ratio, in systemate thomistico, quatenus scilicet ea tangit principia maiora thomismi, harmonicam simul ac novam exhibet synthesim spiritus aristotelismi et neoplatonismi, possibilem thomismo reddit cooptationem notionis analogicae intuitionis eique ostium pandit tendentias profundas philosophiae intuitionis captandi, ac rursus fundamentum psychologicum praebet theologiae struendae de donis Spiritus Sancti et de mystica contemplatione.

Opus egregium, eruditissimum, diligenter elaboratum secundum methodum vere scientificam. Mirum tamen non est, si in opere sat difficili et complexo quaedam minus probata aut certe minus accurata contineantur.

Atque in primis opus non videtur ex aequo respondere titulo eius. Est enim opus, ut auctor ipse fatetur saepius (cf. p. 155), exclusive referens sensum *philosophicum* intellectus et rationis apud S. Thomam, cum tamen eius titulus universalem amplitudinem efferat ; ac revera Thomas sensum theologicum eiusdem formulae prae primis dedit. Potius ergo debuisset inscribi : « Intellectus et Ratio *selon la philosophie* de saint Thomas d'Aquin. »

Et inde consequitur, ut videtur, defectus quidam methodi. De facto namque Intellectus et Ratio, prout inveniuntur in scriptis S. Thomae, sensum redolent vel maxime theologicum, cuius spiritu medullitus quasi penetrantur ; quo fit, ut eius transpositio in sensum stricte mereque

philosophicum non sit absque continuo periculo aequivocationis aut certe degradationis et deturpationis germani et integralis sensus thomistici. Ac revera non semel sensus historicus, immediatus, vivus textuum thomisticorum qui cumulantur in hoc opere, vix aut ne vix quidem effertur.

Quandoque etiam textus interpretandi congeruntur nimis ab exteriori et potius ex contextu litterario quam ex contextu doctrinali, cum tamen uterque contextus semper prae oculis haberi debeat ad exegesim vere scientificam eruendam. Quod sane, meo quidem iudicio, potissime contigit auctori in tertia eaque potiori parte sui operis. Ubi non videtur satis considerasse distinctionem fundamentalem inter cognoscere conclusiones *ex* principiis et *in* principiis (cf. De Verit. 22, 14; Summa theol. I, 19, 5; I-II, 8, 3; 12, 4, et passim alibi).

Pariter, quae de ratione superiori et inferiori disserit, praesertim quod attinet Summam Theologicam, minus plena et exacta esse videntur (p. 140). An vero intellectus in II-II, 49, 2 c. et ad 1 et 3, significet habitum cogitativae seu rationis particularis (p. 22-24), iure dubitari potest. Neque puto S. Thomam eandem reverentiam exhibere auctori libri de Spiritu et Anima et Sanctis (p. 129); nam sibi obiicienti auctoritatem eius respondet aliquando: « liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est eadem facilitate contemnitur qua dicitur » (I, 77, 8 ad 1).

Auctor iure suo utens — neque ob id minime corripendus est —, abstractionem fecit in hoc opere conficiendo a commentatoribus « de toute sorte » (p. 10), sed interpretari voluit Thomam per unum Thomam. Attamen, secus ac ipse opinatur, commentatores praecipui multa habent utilia huc illuc dispersa de Ratione et Intellectu. Ita, ut de Caietano et Ferrariensi loquar, quos unice nominat auctor (p. 11, nota 1), plura habent de hac re inter commentanda Posteriora Analytica Aristotelis, ubi Thomae non obliviscuntur, ultra dispersas adnotationes inter commentandum ipsum Aquinatem. Ceterum, nulla est oppositio in hoc quod Caietanus aliquando dicat: « omnia clara sunt », dum auctor obscuritates invenit; possunt enim una eademque esse omnino clara Caietano et penitus obscura aliis, et vicissim. Laudandus ergo auctor quod nobis dederit pretiosam suam monographiam de Ratione et Intellectu, ita tamen ut simul fateamur Caietanum et Ferrariensem et alios commentatores plura eaque non negligenda in hanc rem contulisse.

At haec aliaque similia nihil aut fere minuunt valorem operis doctissimi, quod sincero animo commendamus.

Friburgi.

J.-M. Ramirez O. P.