

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **19 (1941)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

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.

Philosophie.

E. Gilson : Christianisme et Philosophie. — Paris, J. Vrin. 1936.

L'illustre historien de la pensée médiévale fait ici œuvre de chrétien, et de chrétien singulièrement compétent en matière théologique. Il ne s'en cache pas ; il dit très nettement qu'il prend une vue *théologique* de la philosophie. — Le dernier chapitre reproduit une conférence, très édifiante et très forte, faite pour un auditoire catholique, où il réclame les droits du Christ-Roi sur nos activités intellectuelles. Le premier chapitre est aussi un discours, fait devant des théologiens calvinistes, où M. Gilson s'efforce de préciser ce qu'est la philosophie chrétienne pour le catholique, et ce qu'elle peut être — s'il y en a une — pour le calviniste. Entre ces deux conférences, l'auteur a placé trois études sur : 1^o *Calvinisme et philosophie* ; 2^o *Catholicisme et philosophie* ; 3^o *Théologie et philosophie*.

Nous voudrions voir cet excellent petit livre entre les mains de tous les philosophes « chrétiens ». Pour rendre compte de sa forte doctrine, il faudrait tout reproduire. M. Gilson nous fait comprendre la position de Calvin, qui refuse à l'intelligence, corrompue par le péché, la capacité de connaître quoi que ce soit des choses célestes et divines. — La suite de l'ouvrage s'en prend à l'erreur de certains philosophes chrétiens qui, oublieux des enseignements pontificaux, prétendent que l'expression « philosophie chrétienne » n'a aucun sens précis. La position de l'auteur n'est nullement un compromis entre ces deux positions extrêmes ; il s'élève au-dessus de ces erreurs et expose nettement ce qui pour le catholique est la vérité certaine. Pour le chrétien, il y a une philosophie pure, qui — même en morale — n'a rien à voir avec la théologie, ni par son objet ni par sa méthode. Dans son dernier chapitre, M. Gilson nous engage instamment à l'acquiescer et à la pratiquer, si nous voulons en faire un instrument efficace de la théologie. Il y a une théologie *naturelle*, qui n'emprunte nullement à la Révélation ses dogmes surnaturels, et ne se sert jamais des procédés caractéristiques de la théologie. Les vues géniales de Platon et d'Aristote et les fortes paroles de saint Paul dans l'épître aux Romains nous en sont les irrécusables garants.

Mais il suffit de prendre contact avec l'histoire pour comprendre ce que la philosophie — la pure philosophie — doit à la Révélation chrétienne. Et il suffit d'être chrétien pour saisir que la foi chrétienne n'est pas un simple garde-fou, qui nous empêche de choir à l'abîme où tant de philosophes sont tombés, mais un enseignement positif, qui enrichit nos connaissances philosophiques et affermit nos certitudes, même les

plus fondamentales. Le philosophe chrétien ne parlera pas du péché originel ou de la Rédemption par la croix de Jésus-Christ, lorsqu'il spéculera en philosophe. Mais en philosophant, il se heurtera à des mystères — surtout en philosophie morale — qui lui resteront à jamais impénétrables s'il ne se souvient pas, en chrétien, de la « *natura corrupta* » ; et plus d'une fois il constatera que ses conclusions *philosophiques* seraient lamentablement flottantes, si son intelligence n'était en voie de restauration par la foi en Jésus-Christ. Le philosophe chrétien ne se tourne pas vers la théologie pour emprunter ses services, mais pour recevoir ses commandements ou pour entendre ses avertissements. On aboutit ainsi à la notion de la « philosophie chrétienne », qui est celle de saint Thomas, celle des pontifes romains, celle de l'Eglise.

On a beaucoup discuté la notion de « philosophie chrétienne » en ces derniers temps. Des idées évidemment inadmissibles ont été énoncées de part et d'autre. La philosophie doit rester la philosophie, une science purement rationnelle dans toutes ses parties et toute sa méthode. Mais il y a une « philosophie chrétienne ». Pour le chrétien, la philosophie doit être chrétienne ; elle n'en sera que plus fortement philosophique. Personne ne le fait mieux comprendre que M. Etienne Gilson.

Fribourg.

M. de Munnynck O. P.

J. Iwanicki : Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. — Paris, Vrin. 1933. 320 SS.

Es war ein glücklicher Griff, den I. machte, als er aus Leibnizens Philosophie die mathematische Methode in ihrer Anwendung auf die Gottesbeweise auswählte. Denn gerade dieses Problem, das bis jetzt noch nicht Gegenstand einer besonderen Darstellung war, gewährt uns einen tiefen Einblick in die Eigenart des großen deutschen Philosophen des 17. Jahrhunderts. Jedermann weiß, wie er überall das Verbindende mehr suchte als das Trennende, wie sein ganzes Bestreben dahin ging, die philosophischen Strömungen alle in einer großzügigen Synthese zu vereinigen. Diese Synthese sollte nicht areligiös sein, sondern in dem Bekenntnis zu Gott ihre letzte Vollendung finden. Um aber auch die Gottlosen und Gottesleugner für dieses Bekenntnis zu gewinnen, wollte Leibniz seine Gottesbeweise nach mathematisch zwingender Methode aufstellen.

Die äußere Veranlassung zu seinen « mathematischen Gottesbeweisen » fand Leibniz also in der freigeistigen Denkart der Philosophen des 17. Jahrhunderts. Im 1. Kapitel seiner Darstellung gibt uns I. eine lange Beschreibung dieses « atheistischen » Zeitgeistes. Wenn diese Beschreibung uns nicht viel Neues lehrt, so war sie doch notwendig, um die apologetischen Bestrebungen Leibnizens hervorstreichen, der dieser gottlosen Richtung seine tief religiösen Grundsätze entgegenhält. Das zweite Kapitel widmet I. der mathematischen Methode. Leibniz ist nicht der einzige, nicht einmal der erste, der diese Methode auf die Gottesbeweise anwenden will ; Descartes, Spinoza u. a. sind ihm vorausgegangen. Wenn er das Gedanken- gut dieser Philosophen hinsichtlich der Methode übernimmt, so rühmt

er sich doch, die Hauptelemente der mathematischen Methode, grundsätzliche Durchführung der Analyse, Ausarbeitung einer allgemeinen Philosophensprache (*characteristica universalis*), in der die letzten Elemente unserer Gedanken, die die Analyse ergab, mit Hilfe von Zeichen zahlenmäßig zusammengestellt werden können, selbst erfunden zu haben. Mit diesen Mitteln will Leibniz den nutzlosen Diskussionen und Kontroversen ein Ende bereiten und die Irrtümer, vor allem den allergrößten, die Leugnung der Existenz Gottes, widerlegen. In der Folge zeigt I.s Studie, daß Leibnizens Vorhaben in der Idee schöner war als in der Ausführung. Nachdem I. im 3. Kapitel die mathematischen Gottesbeweise von Descartes, Spinoza, Tschirnhaus, Weigel, Klinger, Derkennis, Marin, Ward mit der Kritik, die Leibniz dazu machte, vorgeführt hat, antwortet er im letzten Kapitel auf die Frage, zu welchem Resultat Leibniz mit seiner Methode kam. Von den verschiedenen Gottesbeweisen arbeitete er nur einen nach mathematischer Methode auch in der äußeren Form aus (*De arte combinatoria: Demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta*), in dem er a posteriori aus der Bewegung auf einen ersten Beweger schließt. Die übrigen Beweise nennt er mathematisch nur, weil er sich alle Mühe gibt, sie absolut stichhaltig zu gestalten durch Anwendung des Prinzips des zureichenden Grundes. Den ontologischen Beweis, in dem aus der Idee auf das Dasein Gottes geschlossen wird, den Leibniz zuerst verteidigte, veränderte er später dahin, daß er die Möglichkeit Gottes, eines allvollkommenen Wesens, a posteriori aus dem Dasein des kontingenten Seins nachwies und dann die Existenz Gottes daraus schloß.

Gewiß hat Leibniz das große Verdienst, sich bestrebt zu haben, mit Hilfe der traditionellen Elemente ganz stringente Gottesbeweise auszuarbeiten. Aber seine Reform muß als mißlungen angesehen werden. In seiner Konklusion sagt I. ein Zweifaches: Im Sinne der Philosophie Leibnizens bleibt das Bedenken, welchen Wert die aposteriorischen Beweise haben können, da sie ihren Ausgangspunkt in der erfahrungsmäßigen Kenntnis der Wirklichkeit haben, die es bei den tür- und fensterlosen Monaden gar nicht gibt. Im allgemeinen aber mußte Leibnizens Vorhaben, das Dasein Gottes nach mathematischer Methode zu beweisen, scheitern, weil die Anwendung der mathematischen Methode im Bereiche der Metaphysik unzulässig ist.

Trotz einiger Mängel in der Darstellungsform muß die Studie I.s als eine gute Arbeit bezeichnet werden. Die zahlreichen Leibniz-Zitate auf jeder Seite seines Buches und die chronologisch geordnete Bibliographie zeugen für eine genaue Kenntnis seines Philosophen.

Rom (St. Anselmo).

P. Johannes Müller O. S. B.

S. Behn : Das Ethos der Gegenwart. Abtlg. XII. die Sammlung « Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik ». — Bonn, Hanstein. 1934. IV-77 SS.

Bekanntlich hat Max Scheler den Rang der Werte von unten nach oben so abgestuft: I. Wert des Angenehmen und Unangenehmen; II. Wert

des Edeln und Unedeln ; III. Geistige Werte ; IV. Wert des Heiligen und Unheiligen, denen der Leib, die Seele (Leben) und die Person (Geist) als Träger zugrunde liegen. Je nachdem dieser oder jener Wert vom Menschen bevorzugt wird, können vier verschiedene Arten des Ethos unterschieden werden. Jeder Mensch und jede Zeit wird nach Scheler von einem bestimmten Ethos beherrscht.

Welches ist das herrschende Ethos der Gegenwart ? Das ist die Frage, die sich Behn in der vorliegenden Schrift stellt. Die Güter des *Lebens* — antwortet er — werden von der Gegenwart bevorzugt. Mithin ist der Edelwert der Vorzugswert in gegenwärtigen Ethos. Zwar ist das Leben an sich noch nicht edel. Die Natur erzeugt gemeines und edles, krankes und gesundes Leben. Bei der Auslese der Lebensgüter aber hat es unsere Zeit, besonders unsere Jugend, auf Edelwerte abgesehen. Das Leben wird jedoch nicht edel, wenn es nicht in die Höhe gezüchtet wird. Diese an sich evidente Wahrheit bietet dem Verfasser einen willkommenen Anlaß, unserer Zeit und ihrer Jugend sehr ernst ins Gewissen zu reden. Sowohl das Individual- wie auch das Sozialleben hat sich unwandelbaren *Normen* zu unterwerfen, wenn es nicht der Gemeinheit verfallen soll. Das Einzel- und das Gemeinschaftsleben hat sich *Zielen* unterzuordnen, die jenseits des vitalen Wertkreises liegen. Sonst kann das Leben sich nicht erhalten, sonst kann das Leben sich nicht entfalten, sonst kann das Leben nicht zum Vollen kommen. Wie von selbst wird dadurch die thomistische Zweckethik und die kantische Normethik mit der Lebenswertethik verwoben.

Der Verfasser verzichtet in seiner Darstellung auf den wissenschaftlichen Apparat, so daß seine Ausführungen dem schlichten Verstande ebenso zugänglich und verständlich sind, wie dem Gelehrten. Eine Ausnahme macht nur das Kapitel über die « Werteinsicht ». Die beiden Abschnitte « Schöpferische Lebenserneuerung » und « Lebensgefühl und Wertwitterung » (S. 44-50), enthalten zwar kostbare Einblicke in die Sache, doch sollte der Verfasser auf diese Partie noch einmal zurückkommen, um das Wahre aus dem dichten Nebel, von dem es umgeben ist, klarer herauszuarbeiten.

Sonst dürfte an der Schrift kaum etwas auszusetzen sein, da Behn geflissentlich jeder wissenschaftlichen Erörterung über den Zusammenhang zwischen Wert, Zweck und Norm in der Ethik aus dem Wege geht. Und weil die Schrift offensichtlich mehr einem praktischen als rein wissenschaftlichen Zwecke dient, darf der Umstand, daß in einem *philosophischen* Buche so viel vom *Glauben* die Rede ist, nicht zum Anstoße werden.

Siegfried Behn hat uns mit seinem « Ethos der Gegenwart » ein wirklich schönes, sprachlich anziehendes, inhaltlich gediegenes, in seinem Aufbau wohldurchdachtes, für unsere Jugend höchstaktuelles Buch geschenkt.

Freiburg (Schweiz).

A. Rohner O. P.

E. Rolland : La loi de réalisation humaine dans saint Thomas. Sur un point de vue moral de continuité. — Paris, Vrin. 1935. 111 pp.

L'intention de M. E. Rolland est de faire valoir dans la doctrine de saint Thomas, sous la fragmentation de l'exposé scolastique, sous le mor-

cellement de l'analyse conceptuelle, tout cela qui traduit la continuité, l'intériorité, l'unité de la vie morale. La spéculation et l'action sont deux ordres distincts : mais entre elles il y a de commun que, par l'une et l'autre, l'être tend à s'enrichir. De même, entre nos actions successives, il y a un écoulement continu qui les rend pour ainsi dire indiscernables l'une de l'autre : d'où, nous dit-on, une seule prémotion divine sur nos actions, celle qui donne le branle à l'origine. L'appétit universel de la fin dernière unifie de son côté la multitude de nos actes. L'acte extérieur n'importe que faiblement à la moralité, « qui se trouve dans la volonté et nulle part ailleurs » (p. 27). La loi morale est inscrite en notre nature et se confond avec le faisceau complet et harmonieux de nos instincts. On voit le sens de cette réflexion, qui aboutit à signaler un caractère authentique et souvent méconnu de la morale thomiste : avec elle, il s'agit en effet de l'heureuse réalisation humaine, toute procédant du dedans de la nature et s'accomplissant en une fin souveraine. La manière décidée de l'A. et ses analyses un peu rapides n'iraient pas néanmoins ici ou là sans causer quelque détriment à la doctrine si équilibrée de saint Thomas.

C'est jusque entre les deux mondes du naturel et du surnaturel que M. R. entend marquer une continuité. Il a pour lui, certes, en ce sens, le traité de la béatitude au commencement de la I^a II^{ae}. L'interprétation qu'il en adopte est, en gros, la seule aussi que tolèrent les textes de saint Thomas. Nous observerions seulement que, parlant du « désir naturel », il n'exprime pas que le désir est cette fois de telle sorte que, de là au don de la grâce qui le doit accomplir, il y a une discontinuité. En ce sens, l'A. forcerait la thèse de saint Thomas. Par ailleurs, il l'affaiblit quand il invoque, lui aussi, l'idée de « puissance obédientielle » pour rendre compte de ce cas singulier de la vocation de l'intelligence à la vision divine. Touchant à la béatitude, M. R. ne se retient pas de regretter l'intellectualisme, à son avis intempérant, où verse ici saint Thomas sous l'influence mal corrigée d'Aristote ; et il pense que l'art. 8 de la quest. 2 contenait en faveur de l'amour une promesse que la suite n'a point vérifiée. Nous croyons que l'on a rarement raison lorsqu'on accuse saint Thomas d'inconséquence. La vision de Dieu, acte de l'intelligence, contente la volonté et met l'homme en possession de l'objet de son amour : telle est sans doute l'exacte position de saint Thomas. Vouloir Dieu ne nous le donne pas encore : l'intellectualisme de saint Thomas s'insère là ; mais voir Dieu accomplit le vœu de la volonté et cause le plaisir suprême : et donc cet intellectualisme n'emporte aucun amoindrissement de l'amour. Par rapport à la valeur comparée de la contemplation et de la charité en cette vie, la définition thomiste de la béatitude ne représente non plus aucun renversement, si l'on veut bien en juger toutefois d'après la nature et la fonction propre de l'une et de l'autre, non selon qu'on se bornerait à dire l'une première et l'autre secondaire, mots trop vagues et qui prêtent à malentendus.

Une comparaison des positions morales d'Aristote avec celles de saint Thomas doit maintenant permettre à l'A. de mieux manifester, estime-t-il, ces caractères de la morale thomiste qu'il a entrepris de mettre en valeur.

Cette fois, disons-le nettement, l'exposé de M. R. nous apparaît superficiel et partial. Il serait possible de montrer que plusieurs des traits dont il fait grief à Aristote se retrouvent chez saint Thomas, qui admet à son tour une seconde sorte de béatitude en ce monde, qui fait leur part aux biens extérieurs en la pratique de la vie vertueuse, qui attache du prix à la vie présente, qui ne verse dans aucun égalitarisme moral, mais a enseigné, à l'entrée de son traité de la grâce, ces redoutables impuissances de l'homme par rapport à sa destinée dernière où l'autonomie de la personne humaine se trouve singulièrement mise à sa place, en des conditions dont Aristote n'avait pas même l'idée. Certes, la morale thomiste imprime à celle d'Aristote des corrections chrétiennes, et il est loisible de dénoncer de ce point de vue les insuffisances et les préjugés du Grec. Mais l'assomption de la morale grecque en théologie chrétienne nous paraît en cette affaire le phénomène de beaucoup le plus remarquable ; et ce n'est qu'en l'acceptant selon son entière signification que l'on entre dans ce qui fut l'effort propre et le succès étonnant de saint Thomas. Le risque est grand de déformer sa doctrine si on la considère comme s'opposant à celle qu'il a bien plutôt génialement assimilée.

La position prise par l'A. à l'endroit d'Aristote ne lui a point permis, croyons-nous, de traiter avec tous les discernements souhaitables le sujet auquel il s'attaque ensuite, où il se montre du reste tributaire d'études antérieures à son livre : des rapports d'une philosophie de la création avec la doctrine morale. L'exposé cette fois encore est conduit dans le sens d'une dépréciation d'Aristote qui n'est sûrement pas, répétons-le, la bonne manière d'exalter saint Thomas.

Un dernier chapitre, des conditions subjectives de la moralité, insiste sur le caractère individuel en chacun de la réalisation morale. A quoi se rattache un aperçu de la théorie de la conscience, puis de la prudence, puis de l'erreur dans le péché. On voit au passage que l'A. ferait bon accueil au principe réflexe de la loi douteuse non obligeante, ce qui n'est point finir sur une note thomiste. Il reste que le livre est suggestif : il appelle l'attention sur certains mérites de la morale de saint Thomas, il pose de beaux problèmes, il témoigne d'un esprit vivant et même intrépide. Mais seule une pensée à la fois plus mûre et plus docile pouvait nous donner en ces matières le livre irréprochable.

Th. Deman O. P.

I. Belke : Ignaz Paul Vital Troxler, sein Leben und sein Denken. — Berlin, Junker und Dünnhaupt. 1935.

Die vorliegende Schrift ist in der Sammlung « Neue deutsche Forschungen », Abteilung Philosophie, erschienen. « Diese Sammlung veröffentlicht wertvolle Arbeiten jüngerer Autoren ». Wenn aber die übrigen Arbeiten nicht wertvoller sind, als die vorliegende, ist die Wertfülle der Sammlung nicht bedeutend.

Troxler hat nicht mit dem Kopf, sondern mit seinem leidenschaftlichen Herzen « philosophiert ». Deshalb wurde er von den Besten seiner Zeitgenossen nicht als Philosoph angesehen. Auch *Iduna Belke*, die den Versuch unternimmt, « den ganzen Troxler zu erfassen, sowohl den Medi-

ziner als den Pädagogen, den Politiker wie den Philosophen», hat ihn nicht mit dem Kopf, sondern mit dem Herzen erfaßt. Sie hat ihn mit zärtlicher Liebe dargestellt, hat mit säuberlicher Sorgfalt Zitat an Zitat gereiht, hat sich mit kindlicher Bewunderung in seine « Gedankenwelt » eingefühlt und, wenn man diese Einfühlung Verständnis nennen will, sich verständnisvoll in ihn hineingelebt. Aber es fehlt der Verfasserin das selbständige *Urteil*. Erst im Urteil liegt das richtige Verständnis. Es hat doch keinen Sinn, Troxlers Sammelsurium von Torheiten und feiner Gedanken immer wieder in neuer Form aufzutischen. Einen wissenschaftlichen Wert kann ein Werk über Troxler nur dann haben, wenn man versucht, ein begründetes Urteil über ihn zu bilden, wenn man das Wissenschaftliche und Unwissenschaftliche, das Vernünftige und Unvernünftige bei ihm zu unterscheiden versteht. Dieser Aufgabe steht Iduna Belke verständnislos gegenüber. Wer also den Grundsatz hat, in seine Bibliothek nur wissenschaftliche Bücher zu stellen, muß die vorliegende Schrift aus seiner Bibliothek fernhalten.

Freiburg (Schweiz).

A. Rohner O. P.

Fundamentaltheologie.

E. Brunner : Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth. Zweite, stark erweiterte Auflage. Tübingen, Mohr. 1935. 60 SS.

Der Herausgeber der protestantischen Monatschrift « Evangelisches Missionsmagazin », Pfarrer Erich Schick in Basel, schreibt in der Aprilnummer 1935 derselben : « Wenn wir nun die Werke evangelischer Theologen im Hinblick auf die Anthropologie lesen, wenn wir in die gegenwärtige Auseinandersetzung innerhalb des Protestantismus über diese Dinge hinein hören, dann muß ein tiefes Weh unsre Seele durchziehen. Auch hier bricht die ganze Not des Protestantismus auf. Ansicht steht wider Ansicht, Meinung wider Meinung, Urteil wider Urteil, ja auch Verurteilung wider Verurteilung und Nein gegen Nein. In dieser bitteren Erkenntnis kann nur der getrost auf seinem Posten ausharren, der davon durchdrungen ist, daß gerade in diesem Widerstreit menschlicher Worte das Wort Gottes neu seine Kraft, seine schöpferische, offenbarmachende, erneuernde Kraft beweisen will ».

Die uns vorliegende Schrift von Emil Brunner ist eines der Bekenntnisse innerhalb der genannten Auseinandersetzungen, eines der wichtigsten, gehalt- und eindrucksvollsten. Es handelt sich darin nicht bloß um die Anthropologie, wenn auch, tiefer gesehen, vorzüglich um sie. Karl Barth, der sich berufen fühlt, die protestantische Lehre und damit das protestantische Leben von Grund auf zu erneuern, schon in der Polemik seine Kollegen auf den Kathedern lutherischer und reformierter Fakultäten nicht. So hat er auch den Zürcher Dogmatiker Brunner nicht geschont, der ebenfalls Vertreter der « dialektischen » Richtung ist. Dessen Ansichten über die Nützlichkeit, ja Notwendigkeit einer gesonderten sog. « Eristik » als Wissenschaft der Auseinandersetzung zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen hatte Barth schroff abgelehnt. Die Frage spitzte sich theologisch

schließlich darauf zu, ob es im Menschen einen durch die Sünde nicht zerstörten natürlichen Anknüpfungspunkt für die göttliche Botschaft geben könne, ob m. a. W. eine sog. *theologia naturalis* möglich sei. Die Bejahung Brunners zog ihm von Barth die Verurteilung als Sekundanten der katholischen Thomisten und aufklärerischen Neuprotestanten zu. Karl Barth tritt dafür ein, daß erst die Offenbarung selbst und von sich aus im einzelnen Menschen jeweils den einzigen, unerläßlichen Anknüpfungspunkt schaffe. Was vorher da sei, die « Natur » außerhalb wie innerhalb des Menschen könne in keiner Weise als Anknüpfungspunkt gewertet werden; denn die Schriftoffenbarung sei alleinige Norm unsrer Gotteserkenntnis und alleinige Quelle unsres Heils, es gebe keine sog. allgemeine Offenbarung Gottes in Natur, Gewissen, Geschichte. Insbesondere sei die dem Menschen von Gott anerschaffene Gottebenbildlichkeit zufolge der Sünde restlos, spurlos ausgetilgt. Nur einerlei Offenbarung gebe es, die eine vollkommene Christusoffenbarung, nur einerlei Gnade, die Christusgnade, keine Schöpfungs- noch Erhaltungsgnade, keine ethische *lex naturae*. Die neue Schöpfung, die mit Christusoffenbarung und Christusgnade im Einzelmenschen statt hat, sei in keiner Weise Vollendung, sondern ganz und gar « Neusetzung, Ersetzung des alten durch den neuen Menschen »; « *gratia non tollit, sed perficit naturam* » sei « in keinem Sinne richtig, sondern durchaus eine Erzketzerei ».

Das sind Barths Thesen, denen der Verf. im Namen sowohl der echten Lehre der Reformatoren, zumal Calvins, als auch im Namen der Vernunft glaubt widersprechen zu müssen. Er tut es in sachlicher, vornehmer Art, doch mit aller Wärme der Überzeugung aus der Erkenntnis drohender Gefahr. Er macht sich zum Anwalt und Interpreten einer « christlichen Lehre von der allgemeinen oder Naturoffenbarung ». Zunächst erklärt er, eine natürliche Gottebenbildlichkeit bestehe auch beim Sünder fort; er nennt sie eine « formale »; sie liege darin, daß der Mensch auch als Sünder Person und verantwortliches Wesen bleibt. Die « materiale » Gottebenbildlichkeit dagegen läge darin, daß der Mensch in der Liebesgemeinschaft mit Gott verbliebe; sie ist « völlig verloren », denn « der Mensch ist durch und durch Sünder, und an ihm ist nichts, was nicht von der Sünde befleckt wäre ».

Darauf stellt Brunner fest, die Welt biete selbst für den Sünder eine Offenbarung Gottes. Das sei klares Zeugnis der Schrift. Es sei « eine seltsame Bibeltreue, zu verlangen, daß eine solche Offenbarung nicht anerkannt werde, damit nicht die Bedeutung der Bibeloffenbarung gemindert werde ». Die Frage sei bloß, welches Verhältnis zwischen beiden Offenbarungen herrsche. Die Antwort müsse lauten, daß man einzig durch die Offenbarung Christi zur *wahren* Erkenntnis jener aus der Schöpfung gelange, welche dann gleichwohl als eine besondere und erste erkannt werde und nach ihrem eigenen Wert zur Geltung komme. Abschließend könne man daher sagen: « Die rechte natürliche Gotteserkenntnis hat nur der Christ, d. h. der Mensch, der zugleich in der Christusoffenbarung drinsteht ».

Wie Brunner von einer « allgemeinen Offenbarung » redet, eben der Natur- oder Schöpfungsoffenbarung, so spricht er auch von einer « all-

gemeinen Gnade», der Erhaltungsgnade, die Gott Guten und Bösen angedeihen läßt. Auch diese vermöge erst der gläubige Christ recht zu erkennen und zu würdigen: «Im Glauben an den Christus erkennen wir, daß wir, schon bevor wir diese, die erlösende Gnade kennenlernten, von der Gnade Gottes gelebt haben, ohne sie recht zu erkennen, nämlich eben von der erhaltenden Gnade». Deren Bejahung sei echt biblisch. In den Rahmen der Erhaltungsgnade gehörten vorzugsweise die gottgewollten ethischen «Ordnungen, *Naturordnungen* des geschichtlich-sozialen Lebens, so Ehe und Staat». Auch sie könnten «nur vom Glauben aus nach ihrem Sinn vollkommen verstanden und darum auch dem Willen des Stifters gemäß verwirklicht werden». Der natürliche Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade sei nicht zu leugnen und werde durch diese nicht aufgehoben: Wortmächtigkeit (Wortempfänglichkeit) und Verantwortlichkeit des Menschen. «Nur der Mensch (oder andere uns nicht bekannte ähnliche Wesen), als eine Kreatur, mit der man im Unterschied zum Tier vernünftig reden kann, wird vom Wort der Heiligen Schrift oder der Predigt erreicht. . . . Damit ist nichts gesagt über ein Glaubenkönnen, sondern nur über ein für Glauben oder Nichtglauben in Betrachtkommen».

In einem eigenen Abschnitt geht Brunner hernach an den Nachweis, daß sein Standpunkt in der hiesigen Auseinandersetzung dem der Reformatoren wesentlich identisch sei, daß er nicht «thomistischer» denke als sie. Den Grund für die Ablehnung einer so offensichtlich biblischen wie reformatorischen Lehre durch Barth will der Verf. in einem einseitigen Offenbarungsbegriff des letzteren erblicken; dessen Konsequenz wäre aber die Leugnung auch jeder «Offenbarkeit» Gottes in der Schrift.

Zum Schlusse weist der Verf. hin auf die Bedeutsamkeit der *Theologia naturalis* für Theologie und Kirche. Er zeigt das für die Ethik wie für die Dogmatik. Zum Besten der ganzen Schrift gehört zweifellos das hier lichtvoll Ausgeführte zum Analogieprinzip. In seiner «Kirchlichen Dogmatik» hat K. Barth die *analogia entis* leidenschaftlich abgelehnt, darin er sogar den tiefsten Gegensatz katholischen und protestantischen Denkens sehen will. Dem Protestanten könne es bloß eine «*analogia fidei*» geben. Brunner zeigt, wie Barth in diesem Punkt nicht bloß irrt, sondern zu sich selbst in Widerspruch tritt, denn auch seine «Kirchliche Dogmatik» verwende und bejahe die *analogia entis*. Es wird sodann die Bedeutung der *theologia naturalis* für die kirchliche Praxis aufgewiesen, die Verkündigung des Wortes Gottes an die Gläubigen, das Gespräch mit Nichtgläubigen. Verf. schließt mit der für protestantische Glaubenswissenschaft programmatischen Feststellung: es sei Aufgabe «unserer theologischen Generation, sich zur *rechten theologia naturalis* zurückzufinden».

Weitgehend können wir auch vom katholischen Standpunkt in dieser Frage der Naturoffenbarung dem Verf. zustimmen, seine Ausführungen dürfte ein katholischer Theologe großenteils unterschreiben, mit doppelter Freude, da es inhaltlich so richtig, zugleich auch so treffend, so gut und so schön gesagt ist. An einzelnen Stellen indes betont der Verf. selber den Gegensatz protestantischer zur katholischen Auffassung. Die Verschiedenheit in der Lehre von den Wirkungen der Erbsünde spielt hier

herein. Nach Calvin ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde beinahe ganz zerstört, es ist nur mehr ein Rest der *imago dei*, der jetzt bezüglich Gotteserkenntnis noch eben dazu hinreicht « das Daß Gottes zu erkennen, aber nicht sein Wie, ihn (den Menschen) zur Religion zu nötigen, ohne ihm doch eine wahre Religion zu ermöglichen ». Brunner erklärt: « Faktisch verhält es sich so, daß die Menschen, die nicht *scripturae* in die Schöpfung blicken, dort nicht Gott, sondern Götzen, erkennen »; « nur diejenigen, denen Gott in Jesus Christus sein wahres Wesen zeigt, können nunmehr auch in den Werken der Schöpfung den wahren Schöpfer erkennen, während der « Schöpfer », der in der heidnischen Religion und Philosophie eine Rolle spielt, nur ein götzenhafter Schatten des wahren Gottes ist. Zur wahren Erkenntnis der ersten Offenbarung kommt man also nur durch die zweite. ... Die Aussagen Luthers über diesen Sachverhalt sind — wie übrigens auch die in den Kommentaren Calvins — nicht eindeutig ... bald lehrt er, daß in der Erkenntnis des Schöpfers das ganze Geheimnis der Trinität enthalten sei ». Zudem gesteht Brunner, daß er in der Minderbewertung natürlicher Erkenntnismöglichkeit hier über Calvin hinausgehen will. « Ich lehre mit den Reformatoren eine Offenbarung Gottes in der Natur (sowohl in der außermenschlichen als auch, objective, der menschlichen) und lehre mit ihnen, daß diese infolge der Sünde vom Nichtglaubenden nicht richtig, sondern nur mit gleichzeitiger Verkehrung (Verwechslung von Schöpfer und Schöpfung) « erkannt » werde. Aber ich selbst würde allerdings sogar von dieser dem Christen erkennbaren Naturoffenbarung Gottes meinen, weniger zu versichtlich lehren zu müssen, als Calvin es getan hat. Wir sehen deutlicher als Calvin die Zweideutigkeit aller Schöpfungsoffenbarung. Wir sind vor allem hinsichtlich eines möglichen Gottesbeweises viel « agnostischer » als er. Aber ich gehe von dieser Zurückhaltung nicht mit Karl Barth zur Leugnung über » (S. 56). Das Personsein Gottes sei nicht erkennbar auf dem Weg des Analogieschlusses, *per viam eminentiae*, sondern eine « legitime » Gotteserkenntnis gebe es bloß als « eine von Jesus Christus aus gewonnene » (S. 57). « Eine rationale *theologia naturalis*, wie sie die katholische Kirche lehrt ... ist also hier konsequent abgelehnt » (S. 50).

Im allgemeinen sieht der Verf. die katholischen Positionen richtig, immerhin scheint er zuweilen unsern Vernunftoptimismus zu übertreiben. Auch die augustinische Deutung der « *imago Dei* » auf die *iustitia originalis* ist der katholischen Theologie nie verloren gegangen, freilich ist sie nie exklusiv und nicht einmal vorzugsweise zur Geltung gekommen. Ferner lehrt die katholische Kirche, daß selbst die Natur des Menschen aus der Erbsünde Schaden genommen hat, als Natur, sowohl die leibliche wie die geistige, in der geistigen sowohl Verstand als Wille, wenn auch von alters her im Anschluß an Augustinus eher die Schädigung des Willens als die des Verstandes hervorgehoben wurde. Die des Verstandes wurde zu keiner Zeit verschwiegen, was an den maßgeblichen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes wie an den Schriften der Theologen nachgeprüft werden kann. Man mag irgend ein Lehrbuch katholischer Dogmatik zur Hand nehmen und dort über die Folgen der Erbsünde nachlesen. Es wird

zugleich aber festgehalten, die Schwächung im Natürlichen greife nicht so tief, daß der Mensch in einen gewissermaßen unternatürlichen Zustand gesunken wäre.¹ Die angegebenen Dokumente zeigen zur Genüge, daß der katholische Standpunkt auf diesem Gebiet nüancierter ist, als Verf. ihn darzustellen beliebt. Darum versteht man die Worte, die das Vatikanische Konzil nach Festlegung der Möglichkeit, Gottes Dasein mit der bloßen menschlichen Vernunftkraft aus den Schöpfungswerken zu erkennen, über die Offenbarung unmittelbar anschließt: « Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint »². Im Konzilskanon dazu ist keineswegs ausgesprochen, die Vernunft allein vermöchte etwa zu irrumsfreier und sicherer Erkenntnis aller sog. Eigenschaften Gottes zu gelangen. Wird für die Schöpfungstatsache die Konkretetheit gleichsam so betont, daß eine vollständige Erkenntnis die Erkenntnis der Trinität einschließe, wie Luther will, so stimmt dem auch der Katholik zu, desgleichen wird er zustimmen, daß der durch die bloße Vernunft erreichbare Begriff vom Dasein des wahren Gottes und von seinem Personsein Stückwerk ist, da der wahre Gott nicht anders ist noch sein kann denn als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Und so könnte man weiter typisieren. Wird aber jede wahre natürliche Erkenntnismöglichkeit und Vergewisserung bezüglich des Göttlichen ohne Zufluchtnahme zur Bibel als Wort Gottes dem Menschen abgesprochen, bleibe eine solche Erkenntnis noch so sehr Stückwerk, Einzelkenntnis, Teilwahrheit, so wird uns Pauli Anklage gegen die Heiden (Röm. 1 und 2) gegenstandslos, die Annahme einer göttlichen, christlichen Offenbarung willkürlicher, unglaubwürdiger Apriorismus, eine Eristik zum Gespräch mit denkenden Menschen aussichtslos.

Schöneck.

C. Zimara S. M. B.

P. Johanns : Vers le Christ par le Védanta. Tome I : *Çankara et Râmânûja*; traduit de l'anglais par M. Ledrus, S. J.; tome II : *Vallabha*; traduit de l'anglais par L.-M. Gauthier. — Louvain, Museum Lessianum. 1932. VIII-252 ; IX-242 pp.

L'ouvrage du R. P. Johanns présente un triple intérêt. 1^o Aux indianistes, il offre un exposé critique des trois principaux systèmes de théologie

¹ Man vgl. etwa die Worte der 2. Synode von Orange (*Denzinger*, *Enchiridion symbolorum* ... ed. 18-20, n. 199), deren Bestätigungsbrief durch Papst Bonifaz II. (ib. n. 200 b), das Konzil von Trient (ib. 793), die Enzyklika « *Mirari vos* » Gregors XVI. (ib. 1616), zusammenzuhalten mit den Bautain zur Unterschrift vorgelegten Sätzen (ib. 1627 und Fußnote), die Worte Pius' IX. in der Enzyklika « *Qui pluribus* » (ib. 1635-1639), der Allokution « *Quam singulari* » (ib. 1642-1644) und im Brief gegen Frohschammer (ib. 1670). Den Standpunkt des hl. Thomas von Aquin kann man ausgesprochen finden z. B. *De veritate*, q. 14 a. 10 ; In *Boëth.*, *De Trinit.* 3, 1 ad 3 ; S. c. G. I c. 4 ; S. Th. II-II q. 2 a. 4 ; *Comp. Theol.* 36.

² *Denzinger*, n. 1786.

hindoue. Des spécialistes, aux Indes et en Europe, ont dit publiquement leur satisfaction, et à moi-même un indianiste distingué s'est plu à faire l'éloge de ce travail. 2^o Ceux qui s'occupent d'apostolat intellectuel, aux Indes et ailleurs, pourront contempler ici un exemplaire parfait. Les études réunies en volume ont paru d'abord dans *The Light of the East*, revue publiée par les missionnaires jésuites, à l'usage des intellectuels hindous, ce qui explique le but de l'ouvrage, exprimé par son titre. Montrer aux brahmanes cultivés que leur venue au catholicisme serait moins une rupture qu'un achèvement. En effet, déjà les védantistes avaient découvert de nombreuses vérités sur Dieu et l'homme : loin d'avoir à renoncer à aucune d'entre elles, ils les retrouveraient plus pures, plus lumineuses, dans le catholicisme. D'autre part, même au sein de certaines erreurs — v. g. dans le culte de Krichna — on retrouve un grand désir de la présence de Dieu parmi les hommes, et dans la mystique hindoue, l'auteur voit « la plus sincère et la plus profonde aspiration au Christ qui se soit jamais manifestée dans les âmes humaines » ; or, il n'y a que le catholicisme, avec sa doctrine de l'Incarnation et de l'Eucharistie, avec sa spiritualité, qui « puisse offrir aux Indiens les réalités dont ils ne possèdent que l'ombre ». Tout cela, le P. Johanns le montre d'une manière véritablement magistrale. Parfaite loyauté d'abord : déjà le titre n'est-il pas la loyauté même ? On sait où l'on va ; on ne navigue pas sous un faux pavillon. Fermeté doctrinale ensuite : l'auteur ne dissimule pas les erreurs qui vicient la pensée hindoue ; il insiste en particulier sur la doctrine de la création *ex nihilo*, dont le manque chez les Hindous les précipite en des erreurs métaphysiques et religieuses profondes. Sympathie très sincère enfin : avec un soin pieux, on dégage toutes les vérités qui ont été vues ou entrevues par les védantistes ; on les complète et les corrige les uns par les autres en sorte qu'on obtient, avec des matériaux exclusivement hindous, une construction qui ressemble fort à la *philosophia perennis*. Ces pages, qui auraient facilement pu être fastidieuses, nous touchent au contraire profondément. Car on sent qu'elles furent écrites par un apôtre, dévoré par la charité du Christ.

3^o Au point de vue strictement scolastique, ces volumes intéresseront surtout par les rapprochements qu'ils permettront de faire entre Çankara (VIII^{me} siècle), Râmânuja (XII^{me} siècle), Vallabha (XV^{me} siècle) et tel ou tel docteur médiéval. Pour notre part, nous avons été particulièrement frappé par les ressemblances entre ces théologies hindoues et la scolastique judéo-arabe. Ayant eu jadis l'occasion de prendre contact avec cette dernière, il nous a semblé, en lisant le P. Johanns, revenir chez de vieilles connaissances. Il y a certes des différences : soit en faveur des sémites, soit en faveur des Hindous. L'avantage des sémites est la doctrine de la création *ex nihilo* ; pour l'avoir ignorée, Çankara verse dans l'acosmisme, Râmânuja conçoit les rapports de Dieu et du monde sur le type de la relation psycho-physique et Vallabha sombre nettement dans le panthéisme : l'émanation de l'univers devient l'autoanalyse de Brahma. En revanche, l'aspiration à l'Incarnation est beaucoup moins confuse chez les Hindous que chez les sémites ; elle existe chez ceux-ci à tel point que nous avons

pu qualifier l'anthropomorphisme judéo-arabe d' « incarnation désespérée » ; il reste cependant que Dieu fait chair est le suprême scandale pour les sémites, ce qui n'est pas le cas des Hindous, habitués à la doctrine des avatars. Mais, au delà de ces oppositions, que de ressemblances profondes ! D'abord, ici et là, nous avons affaire à des théologiens. Quoique le P. Johanns parle presque partout de « philosophes », il est bien clair que les trois sages hindous sont des « théologiens », puisque les Livres sacrés sont et leur point de départ et leur point constant de référence. Là réside, pour eux, la vérité. Leur travail est de commenter le texte sacré et de résoudre ses contradictions, exactement comme les théologiens juifs et musulmans le firent pour la Bible et le Koran. Ensuite, ici et là, ce sont les mêmes problèmes qui se posent ; la vieille énigme de l'un et du multiple, sous une forme théologique : l'unité de Dieu et la multiplicité de ses attributs ; l'unité de l'Être et la multiplicité des êtres. Çankara, par exemple, nous fait perpétuellement penser à Maïmonide : même sens aigu de la Transcendance et de la Simplicité divines, même négation des attributs positifs, même « dépersonnalisation » du divin. C'est le Dieu lointain qu'on nous présente. Avec les deux autres théologiens hindous, c'est au contraire le Dieu proche que nous obtenons ; intensément personnel, mais tout chargé d'anthropomorphismes ; analogue au Dieu des théologiens « orthodoxes » juifs et arabes. Il n'est jusqu'aux spéculations de Râmânuja sur le corps divin et sa luminosité qui ne nous fassent songer à Daond Djawari ou à Al Monghira. Enfin, comment tout ce que le P. Johanns nous rapporte sur la « bhakti » n'éveillerait-il pas en nous le souvenir de la mystique soufie ? Le gouffre entre Orientaux et Occidentaux ne serait-il donc pas si profond que certains voudraient le croire ? Evidemment, les sémites sont des Orientaux, mais quand on se rappelle à quel point la scolastique judéo-arabe influença la scolastique latine, on se dit qu'au moyen âge des idées auraient pu fort bien s'échanger entre les bords de la Seine et ceux du Gange, en passant par l'Espagne et l'Égypte. Et c'est bien pourquoi le P. Johanns peut orienter vers le Christ les docteurs du Védanta.

Puisse le peu que j'ai dit de sa tentative en faire pressentir les mérites exceptionnels !

M. T.-L. Penido.

Thomas de Vio Cardinalis Cajetanus: De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum Apologia eiusdem Tractatus. Ed. *Vincentius M. Pollet.* — Romae, Angelicum. 1936. 351 pp.

Kardinal Cajetanus hatte bei seinen bekannten Verhandlungen mit Luther auf dem Reichstag zu Augsburg 1518 klar erkannt, daß der Kampf dieses Mannes nicht bloß dem Ablauf gelte, sondern auf den Untergang der katholischen Kirche selbst hinziele. So hatte er im Jahre 1521 zur Verteidigung des wichtigsten Fundamentes der katholischen Lehre von der Kirche das auch heute noch klassische Werk herausgegeben : *De divina institutione Pontificatus romani Pontificis* (Romae 1521). Dieses Werk ist 1925 von Prof. Dr. Fr. Lauchert als 10. Heft der verdienten Sammlung

Corpus Catholicorum neu herausgegeben worden. Aber schon fast 10 Jahre früher, i. J. 1511, es war das Jahr, in dem Luther in Rom war, hatte der gelehrte Kardinal eine Schrift verwandten Inhaltes herausgegeben, die kaum weniger als die obgenannte klassisch genannt zu werden verdient. Dieselbe richtete sich gegen die gallikanischen Ideen des schismatischen Conciliabulums, das 5 rebellische Kardinäle i. J. 1511, unter dem Einfluß Frankreichs, zu Pisa veranstaltet hatten. Sie führt den Titel: « Tractatus de comparatione auctoritatis Papae et Concilii seu Ecclesiae universalis ». Diesen Traktat gibt nun P. Pollet O. P. als n. 1 einer Neuausgabe der Scripta theologica Cajetans neu heraus. Ein junger Doktor der Pariser Universität, Jaques Almain, hatte i. J. 1512 gegen Cajetans Schrift eine Verteidigung der Superiorität des Konzils über den Papst erscheinen lassen. Noch im gleichen Jahr antwortete Cajetan in überlegener Weise in der Schrift: « Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii ». P. Pollet hat in dankenswerter Weise die Apologie dem ersten Traktat beigelegt. Die Neuausgabe der beiden wichtigen Werke zeigt zwar nicht den überreichen wissenschaftlichen Apparat der Lauchertschen Ausgabe des Werkes Cajetans gegen Luther, sie will nicht einen « textum critice elaboratum, tamen authenticum » bieten, der eine solide Grundlage für wissenschaftliche Arbeiten bilden kann. Dieser Zweck ist voll erreicht. Außer einer Tabelle der in beiden Traktaten auf einander bezüglichen Kapitel sind fünf fleißig gearbeitete Indices beigegeben: J. biblicus, litterarius, onomasticus, analyticus et generalis. Cajetanus hat sein Werk mit leidenschaftsloser Ruhe, gründlichem Scharfsinn und großer Klarheit geschrieben und durch die Lehrentwicklung der Folgezeit und besonders das vatikanische Konzil die höchste Bestätigung erhalten, die ein Theologe der von ihm vertretenen Lehre wünschen kann. In der Tat ist die Substanz derselben auf dem Vaticanum als Dogma definiert worden und durch seine Antworten auf die Einwürfe seiner Gegner sieht man immer wieder die Einwürfe des Altkatholizismus im Janus, Quirinus usw. zum voraus widerlegt. Das macht das Studium dieser Werke besonders interessant und trotz ihrer 400 Altersjahre zeitgemäß.

Einsiedeln.

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

O. Iserland: Die Kirche Christi. Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung. — Einsiedeln, Benziger. 1940. 295 pp.

M. Iserland a réuni dans ce volume des études de différents savants, qui exposent d'une manière remarquable des points fondamentaux de la doctrine catholique. M. Iserland se préoccupe surtout de nos « frères séparés ». Il les connaît admirablement; il sait que les préventions contre l'Eglise catholique résultent souvent de regrettables mais très sincères illusions au sujet de sa doctrine et de son attitude vis-à-vis des valeurs naturelles. Son but est nettement indiqué dans l'introduction, où M. Iserland nous fait connaître ses intentions. Il ne s'agit nullement de controverse, mais d'un exposé autorisé de certains points, que les chrétiens acatholiques ont quelque peine à concevoir.

Nous avons d'abord une étude fortement documentée du Révérend P. J. Congar O. P. sur le concept même de l'Eglise et sur son unité. Le savant auteur insiste particulièrement sur la vie du Christ dans l'Eglise et de l'Eglise dans le Christ. Cette vue, aussi réaliste que mystique, n'exclut en aucune manière les manifestations et les activités sensibles de l'Eglise dans les sacrements, les rites, la hiérarchie, les institutions, etc. Etude solide, dont la lecture sera hautement profitable, non seulement aux chrétiens séparés de l'Eglise, mais aussi aux prêtres et aux laïques cultivés, qui veulent vivre de leur foi.

Le R^{me} abbé *Ansgar Vonier* O. S. B. s'efforce de nous faire saisir le rôle et la position de l'homme dans la communauté cultuelle (Kultgemeinschaft) de l'Eglise. L'homme est normalement religieux, et il vit sa religion, même interne, dans un culte. L'auteur démontre donc que le catholicisme assure à l'homme une merveilleuse existence spirituelle en donnant à sa vie religieuse un caractère cultuel. L'homme devient « l'homme dans le Christ » par le culte, qui « dans sa substance est une partie de l'Incarnation » (der seiner Substanz nach Teil der Inkarnation ist). Nous croyons que quelques expressions de cette étude seraient à « expliquer » ; mais le travail est certainement de nature à nous associer plus intimement aux cérémonies liturgiques, qui à ce moment fixent intensément l'attention de nombreux fidèles.

Dom *Anselme Robeyns* O. S. B. met en valeur l'importance et la force organisatrice du culte dans la vie sociale (Bedeutung und Gestaltungskraft für das soziale Leben). L'idée de l'Eglise, qui a inspiré les deux travaux précédents, sert de fil conducteur dans cette étude. L'auteur montre que les actes du culte, qui « verticalement » s'adressent à Dieu, doivent « horizontalement » établir des liens intimes entre tous les fidèles. Si les actes cultuels, surtout dans le baptême et l'eucharistie, exercent leur pleine influence, il en résultera, sous la poussée de l'*agapé*, une organisation sociale où s'évanouiront tous les redoutables problèmes qui menacent sans cesse la paix et la marche progressive de la société. Ici encore on se heurte à des expressions surprenantes. Les théologiens ne seront pas très contents de voir que, selon Dom Anselme Robeyns, l'Eglise est l'incarnation du Christ (Ecclesia... die die Inkarnation Christi ist, p. 116), assertion qui récemment encore a provoqué des protestations. Mais ce sont là des détails qui pourraient aisément « s'expliquer ». Ce travail, comme celui du R^{me} abbé Ansgar Vonier, met en valeur un merveilleux aspect de la vie chrétienne : la vie commune des fidèles dans le Christ et par le Christ, au moyen du culte commun. On ne saurait suffisamment y insister, et l'on ne peut qu'applaudir au « mouvement liturgique », qui a trouvé un appui si puissant dans le grand ordre de saint Benoît.

Il paraît regrettable que cette première partie du livre n'ait pas été complétée par un travail sur la religion « personnelle », qui après tout est le but de tout culte sensible. Si je comprends bien Dom Anselme Robeyns, celui-ci considère la « persönliche Andacht » comme quelque chose de surajouté (hinzugegeben, p. 102). Pour montrer toute la richesse de la vie catholique, on pourrait renverser l'ordre des deux termes, et mettre en

lumière la sanctification personnelle s'élargissant dans le culte sensible et collectif. Jésus, se retirant la nuit pour prier, est aussi le modèle du chrétien. Quoi qu'il en soit, nous avons ici des travaux remarquables, qui réjouiront tous les fervents du mouvement liturgique, et que tous — surtout les autres — liront avec intérêt et profit.

La seconde partie du livre met en lumière la place que prennent dans le catholicisme les intérêts naturels et terrestres. Les principes sont très bien posés par le R. P. *Gerald Vann* O. P. dans un travail intitulé : « *Natur und Gnade* ». Après avoir rappelé deux tendances antagonistes — dont l'une semble mettre la religion en marge de la vie et suit toutes les aberrations économiques et sociales — dont l'autre ne voit dans la nature que péché et tentation —, le R. P. Vann, à la suite de saint Thomas, établit fortement qu'en raison même de notre retour à Dieu, nous devons conduire la nature vers sa fin par une assimilation progressive à la pensée de Dieu. C'est là une vérité nettement acquise depuis longtemps ; mais certaines manifestations récentes, d'un désolant pessimisme, rendent le beau travail du R. P. Vann éminemment opportun.

Enfin, Dom *Cassian Weier* O. S. B. traite le problème du droit naturel et des « *Ordnungen* » (institutions, associations), qui sont conservées, élevées, sanctifiées dans l'Eglise du Christ. Contre les tendances radicales de nombreux théologiens protestants de tradition calviniste, le savant auteur établit qu'il y a un droit naturel, et que ses défenseurs peuvent parfaitement s'appuyer sur la Sainte Ecriture. Par le péché originel, la nature humaine a été blessée sans doute ; elle n'a pas été radicalement corrompue. Il n'en faut pas davantage pour que le chrétien découvre en lui-même un droit naturel qui est la loi de Dieu. La deuxième partie du même travail est particulièrement intéressante. Dom Cassian Weier examine les unités collectives, exigées par la nature, comme le mariage, l'Etat, etc., et il montre lumineusement que toutes sont basées sur l'association de la personne humaine avec Dieu, qui dans le christianisme trouve une haute sanction et un caractère divin. L'incommunicabilité de la « personne » reste un peu dans l'ombre, à cause des limites imposées au travail ; mais l'essentiel y est : il n'y a pas de « communauté » (*Gemeinschaft*) proprement dite, si le principe d'unité n'a pas un caractère divin. Enfin, Dom Cassian Weier esquisse brièvement les institutions, telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être, si l'œuvre de la Rédemption pouvait exercer sa pleine influence.

Si l'on avait voulu exposer dans ce livre la place de l'ordre naturel dans la conception catholique de la vie, il aurait fallu encore examiner la valeur religieuse de toutes les activités culturelles. Il a fallu se limiter évidemment. Tel qu'il est, ce livre nous paraît éminemment utile pour de très nombreux chrétiens. Il faut féliciter M. Iserland d'avoir pu s'assurer des collaborateurs si distingués. Nous souhaitons le meilleur succès à sa méritoire entreprise.

Fribourg.

P. M. de Munnynck O. P.

Dogmatik.

M. Gétaz O. P. : Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse romande au XIX^{me} siècle. (Studia Friburgensia.) — Fribourg, Librairie de l'Université. 1940. VIII-289 pp.

Der Riß, den das 16. Jahrhundert in das religiöse Leben des Schweizervolkes hineingetragen hat, wird von vielen edlen Seelen in beiden Lagern schmerzlich empfunden. Alles, was die Getrennten einander wieder näher bringen kann, verdient dankbare Anerkennung. Darum macht sich gewiß verdient, wer etwas zum gegenseitigen Verständnis beiträgt, zur Kenntnis dessen, was die Gegenseite wirklich glaubt. Bei der Glaubenseinheit der katholischen Kirche ist diese Kenntnis an sich sehr leicht in bezug auf die Katholiken. Sie glauben eben, was die Kirche zu glauben lehrt; geben sie das auf, so hören sie auf Katholiken zu sein. Was aber die katholische Kirche lehrt, ist in der Übersicht in jeder Dogmatik zu sehen. Viel schwieriger ist es, zu sagen, was die schweizerischen Protestanten glauben. Wie jüngste Tatsachen gezeigt haben, gilt bei ihnen ein allgemein verpflichtendes Bekenntnis nicht einmal in bezug auf die Gottheit Christi. Als einziger Weg zu einer einigermaßen annähernden Kenntnis dürfte noch bleiben, zu untersuchen, was die hervorragenderen Professoren der protestantischen Fakultäten der Theologie lehren. Denn es ist doch zu vermuten, daß auch ihre Hörer im allgemeinen ihre Richtung einschlagen und dementsprechend das Volk unterweisen werden.

Es ist aber zuzugeben, daß auf katholischer Seite, speziell was die Schweiz betrifft, dieser Weg nicht häufig beschritten worden ist. Die Mühe mochte im Verhältnis zur Frucht zu groß erscheinen. Um so lobenswerter sind die wenigen Arbeiter, die sich an die Aufgabe gewagt haben. So ist da zu erinnern an das Werk von Dr. J. Fehr: « Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie », Freiburg (Schweiz) 1939, das in ausgezeichneter Weise das Grundproblem der dialektischen Theologie Karl Barths in das Licht der Lehre des hl. Thomas stellt. Ihm tritt nun würdig an die Seite das vorliegende Werk von M. Gétaz O. P.

Dasselbe behandelt ebenfalls ein Zentralproblem der Theologie, nämlich die Lehre von Christus und ihre Wandlungen bei den protestantischen Theologen der Westschweiz im 19. Jahrhundert: trotz der Beschränktheit des Gebietes ein sehr interessantes Thema, weil wir bei der geistigen Regsamkeit dieser Theologen, die sich fleißig bei den Strömungen des Geisteslebens in Deutschland und Frankreich umsahen, gewissermaßen ein Echo der verschiedensten Richtungen des gesamten Protestantismus vernehmen.

Nach einer interessanten Einführung in die geistigen Bewegungen, die zu Anfang des 19. Jahrhunderts in der Westschweiz Einfluß ausübten (Erweckungstheologie; Alexandre Vinet, Edmond Scherer), wird die Geschichte der protestantischen Theologie der Westschweiz im verflossenen Jahrhundert in drei Abschnitten vorgeführt: 1. Die Formulierungen der Vergangenheit; 2. die Christologie des Übergangs oder der Kenose; 3. die Christologie der inneren Erfahrung.

1. Die im Ganzen altkirchliche Christologie der sogenannten Reformatoren des XVI. Jahrhunderts hatte sich bis ins XVIII. Jahrhundert erhalten, um dann weitgehend vom Rationalismus verdrängt zu werden. Eine kräftige Reaktion gegen diesen ging von Genf aus durch die mit dem Pietismus verwandte Erweckungstheologie (*Théologie du Réveil*, etwa 1810-1850; Monod, Gaussen), die an der traditionellen Zweinaturenlehre zwar festhält, aber, aller Spekulation abhold, die Einheit der Person in den Hintergrund treten läßt.

2. Die beiden andern Richtungen, die der Kenose und der Erfahrungs- oder Bewußtseinstheologie, kommen darin überein, daß sie, vor dem Widerspruch der rationalistischen Kritik zurückschreckend, die Zweinaturenlehre in Christus aufgeben. Die Kenosetheologie hält dabei an der Trinitätslehre und der wahren Gottheit des Sohnes fest, lehrt aber, daß derselbe, von seiner Allmacht Gebrauch machend, seine göttliche Natur für die Zeit seines Erdenwallens, in eine Menschennatur umgewandelt habe. Vertreter dieser Lehre sind Frédéric Godet (1812-1900), Professor in Neuenburg und A. Grétilat (1837-1894), Theologieprofessor ebendasselbst.

3. Die Theologie des religiösen Bewußtseins oder der (inneren) Erfahrung zieht sich vor der philosophischen und biblischen Kritik ganz auf die religiöse innere Erfahrung als die entscheidende Norm der religiösen Wahrheit zurück. Die innere Erfahrung bestimmt auch das Urteil über Echtheit und Sinn der Heiligen Schrift. Im religiösen Gefühl ist die Offenbarung gegeben, die Dogmen sind wandelbare Formeln, in die der reflektierende Verstand die Bewußtseinsenerfahrungen gefaßt hat. In der Anwendung solcher Grundsätze auf die Christologie vermeidet diese Theologie, ambulando via media, schroffe Formulierungen; sie spricht von einer Gottheit Christi in irgend einem Sinne, der verschieden ist bei verschiedenen Vertretern; die wahre Gottheit und persönliche Präexistenz Christi wird von allen abgelehnt, die Zweinaturenlehre der alten Konzilien als griechische Spekulation verworfen. All das mit verschiedenen Abtönungen bei den verschiedenen Theologen. Als Vertreter dieser Richtung werden nachgewiesen:

1. *Charles Secrétan* (1815-1895), Professor in Lausanne. Für ihn besteht die Gottheit Christi in seiner menschlichen Heiligkeit. « La divinité du Sauveur se confond avec sa sainteté ». Ein gewisser pantheistischer Zug gesellt sich bei.

2. *Paul Chappuis* (1851-1904), Professor der Theologie in Lausanne. Jesus Christus ist nach ihm Gott, insofern er vollkommener Mensch und durch seine von Gott gewirkte Heiligkeit Offenbarer Gottes ist. Sein Selbstzeugnis von seiner Präexistenz wird erklärt aus seinem Bewußtsein, von Ewigkeit in Gottes Ratschluß vorherbestimmt zu sein. Sein Fortwirken nach seinem Tode besteht zur Hauptsache im Andenken und in der Nachahmung seiner Jünger.

3. *Jules Bovon* (1852-1904), Theologieprofessor in Lausanne (à la Faculté de théologie de l'Eglise libre). Er ist von allen behandelten Erfahrungstheologen derjenige, der in Stil und Lehre der überlieferten Christologie noch am nächsten steht; aber auch er gibt die Wesensgleichheit

des Sohnes mit dem Vater und seine im eigentlichen Sinne verstandene Präexistenz preis, weist ihm aber eine Stelle über allen Geschöpfen an, insofern er die Fülle der göttlichen Gnaden empfängt und sie an alle Anderen vermittelt, auch in seiner Tätigkeit nach dem irdischen Leben.

4. *Gaston Frommel* (1862-1906), Theologieprofessor in Genf, strebte eine streng erfahrungsmäßige Dogmatik an. Unsere innere Erfahrung zeigt uns in Christus eine absolute, sittliche und religiöse Autorität, die er übrigens auch in den Evangelien für sich in Anspruch nimmt und zwar mit solcher Bestimmtheit, daß man nur die Wahl hat, seinen Anspruch als wahr anzuerkennen oder ihn als Gotteslästerung zu bezeichnen. Ist also Christus nach Frommel wesensgleicher Sohn Gottes? Nein, er ist ein Mensch, in dem Gott das Sohnesbewußtsein erweckt und den er so zur Person erzeugt hat. « Dieu ne fait pas les personnes, il les suscite, il les engendre ». « Christus ist nicht Gott im metaphysischen Sinn (der wesentlichen Aseität), sondern er ist von Gott im genetischen Sinn. Sein Leben hat seine Quelle im Willen des Vaters ». Mit Recht bemerkt Gétaz dazu: « On ne saurait exprimer plus nettement l'abandon de la divinité essentielle du Christ ».

5. *A. Bouvier* (1826-1893), Professor der systematischen Theologie in Genf. Er will eine Christologie im Sinne einer religiösen Entwicklungstheorie bieten. Ausgangspunkt soll sein das in der Welt immanente unpersönliche göttliche Leben, das vom religiösen Bewußtsein intuitiv erfaßt werde. Dieses unpersönliche göttliche Leben hat seinen adäquaten persongewordenen Ausdruck gefunden in Christus. Seine Präexistenz besteht im ewigen Vorherbestehen der unpersönlichen Idee einer vollkommenen Menschheit, die in Christus in Zeit und Raum verwirklicht ist. Sein Fortleben nach dem Tod ist eine Forderung unseres Bewußtseins, sein Königtum besteht im Andenken in den Herzen seiner Jünger, die seinem Beispiel folgen.

Die etwas lange Inhaltsangabe dürfte berechtigt sein, da der interessante Gegenstand unserer Erkenntnis nirgends so zuverlässig und leicht zugänglich ist wie im vorliegenden Werk. Dessen Lesung und Studium ist auch sehr angenehm durch die Klarheit und Lebendigkeit des Stils und die edle, vornehme Sprache, die trotz der Verschiedenheit des Standpunktes und ohne Neigung zu schwächlichen Konzessionen die gute Treue der Irrenden und ihr ernstes Suchen in Ehren hält. Ganz besonders eindrucksvoll aber ist, daß Gétaz nicht bloß die vielgestaltigen Irrwege dargestellt, sondern auch die herrliche Einheit und lichtvolle Klarheit der katholischen Theologie, namentlich des Aquinaten, ohne erregte Polemik und ohne ein hartes Wort den Irrtümern gegenüber gestellt hat. Fast nach jedem Abschnitt fügt er kritische Bemerkungen an vom Standpunkt der katholischen, speziell der soliden thomistischen Prinzipien. So gegenüber der Christologie des Réveil (p. 40-51: über Spekulation und Intellektualismus in der Theologie); gegen die Kenose (p. 80-100: die Unveränderlichkeit Gottes); gegen die Erfahrungstheologie (p. 137-149: die Anbetung Christi und der Glaube an ihn); gegen Bovon (p. 178-186); gegen Frommel (218-230); gegen Bouvier (p. 242-247).

Im Schlußabschnitt wird gegenüber den unklaren Ideen der Erfahrungstheologie Aufklärung gegeben über die theologische Erkenntnislehre, über Natur, Übernatur und hypostatische Union, die Notwendigkeit einer sicheren *geschichtlichen* Erkenntnis als Voraussetzung für Glauben und Theologie, — besonders beherzigenswert für katholische Theologen, die in bezug auf geschichtliche Fragen an der Zuverlässigkeit der inspirierten Bücher Abstriche zu machen geneigt sind. Gerade diese Abschnitte, die katholisches Gedankengut dem unstäten Suchen der akatholischen Theologen gegenüberstellen, sind besonders eifrigem Studium zu empfehlen. Wenigstens eine Stelle sei *speciminis gratia* anzuführen gestattet. Gegenüber der Scheu vor Spekulation sagt der Autor S. 45 sehr gut: « *Beaucoup d'intellectuels catholiques, et la quasi-totalité des théologiens protestants, s'arrêtent à l'aspect extérieur de la théologie catholique, à la forme scholastique, sans se rendre compte des avantages que la méthode dont elle use, et surtout sans saisir tout ce qu'il y a de vie, de profondeur, de richesses spirituelles sous une armature au premier abord un peu rigide* ».

Einsiedeln.

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

A. Spindeler : Cur Verbum caro factum ? — Paderborn, Schöningh. 1938. 162 SS.

Eine moderne Geistesrichtung, die den emotionellen Werten im Betrieb der theologischen Wissenschaft großes Gewicht beilegt, ist wohl ein Erklärungsgrund dafür, daß in neuerer Zeit die skotistische Lehre vom Motiv der Menschwerdung des Sohnes Gottes wieder manche Anhänger gewann. Auch die Einführung des Christkönigsfestes gab dieser Lehre neuen Auftrieb. Es ist darum eine zeitgemäße und dankenswerte Aufgabe, die alte, auch an sich so bedeutungsvolle Frage einer neuen Prüfung zu unterziehen.

Der Verfasser tut dies, indem er in der Einleitung einen Überblick über die Geschichte der Frage und eine klare Bestimmung des Fragepunktes gibt, um darauf die Antwort der zuständigen Quellen, der Heiligen Schrift und der Überlieferung darzulegen. Wäre nach dem gegenwärtigen Ratschluß Gottes der Sohn Gottes auch ohne Sündenfall Mensch geworden, aber in Leidensunfähigkeit, oder ist die Erlösung von der Sünde so der Zweck der Menschwerdung, daß sie ohne den Sündenfall überhaupt nicht stattgefunden haben würde? Das ist kurz die Frage.

Bezüglich der Heiligen Schrift beschränkt sich der Verfasser mit Recht auf die Prüfung der wenigen Stellen, die von den Skotisten und den ihnen nahestehenden Lehrern für ihre Ansicht vorgebracht werden, z. B. Spr. 8, 22; Kolosserbr. 1, 15 ff. Im Lichte des Kontextes aber, wie im Lichte der einmütigen Väterlehre kann ihnen kaum Beweiskraft dafür zuerkannt werden.

In der Darstellung der Väterlehre schlägt der Verfasser mit großem Nutzen einen neuen Weg ein. Schon ein Petavius, ein Thomassinus u. A. hatten ja viele Väterstellen geboten, die einzig die Erlösung als Zweck der Menschwerdung aussprechen. Aber es waren eben nur einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Sätze, deren volle Kraft und Bedeutung ohne den Zusammenhang nicht erfaßt werden konnte. Darum stellte er

sich die Aufgabe, der tieferen Verbindung nachzuforschen, in der für die Väter die Frage nach dem Zweck der Menschwerdung mit den Fundamental-dogmen des Christentums überhaupt steht.

So untersucht denn ein *erster Teil* die Lehre der Väter über das Motiv der Menschwerdung im Streit gegen Arianismus und Apollinarismus; ein *zweiter Teil* die gleiche Lehre im Streite gegen den Nestorianismus; ein *dritter Teil*, im Streite gegen den Pelagianismus. Ein eigener, der *vierte Teil* behandelt die Lehre Leos d. Gr. gegen Nestorianismus und Euty-chianismus und über das Verhältnis der Menschwerdung zum Opfertod, zur Auferstehung und zum Königtum Christi.

Das Ergebnis der sorgfältigen, mit echt wissenschaftlicher Ruhe geführten Untersuchung ist überall dasselbe: mochten die Väter unter Führung des hl. Athanasius das Motiv der Menschwerdung betrachten in seinem Gegensatz zu den christologischen Irrtümern eines Arius und Apollinaris, mochten sie mit einem hl. Cyrill von Alexandrien vom gleichen Motive aus die Häresie des Nestorius bekämpfen, mochten sie mit dem hl. Augustin die Tatsache der Erbsünde aus dem Zweck der Menschwerdung beweisen, überall lautet die einstimmige Lehre der Väter: die Erlösung der gefallenen Menschheit ist so ausschließlich der Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes, daß ohne die Sünde diese nicht stattgefunden hätte; von einer Menschwerdung in carne impassibili findet sich bei ihnen keine Andeutung, so wenig als davon, daß die Erlösung nur sekundärer Zweck der Menschwerdung sei. « Si homo non perisset, Filius hominis non venisset. Ergo perierat homo, venit Deus homo, et inventus est homo ». S. Aug., Serm. 174, 2. — Auch dem hl. Leo d. Gr. gilt in seinem Kampf gegen den Euty-chianismus die Erlösung der Menschheit durch Tod und Opfer als der unmittelbare Zweck der Menschwerdung. *Leiden und Kreuzestod ist nach Leo auch der menschliche Königstitel Christi über die erlösten Völker*, während sein göttlicher Königstitel schon in seiner göttlichen Natur gegeben ist.

Nehmen wir zum bisher Gesagten noch hinzu, daß, wie der Verfasser S. 70-86 überzeugend nachweist, die Väterexegese die skotistische Erklärung der Schrifttexte Sprichw. 8, 22 ff. und Kol. 1, 15 ff. usw. einmütig abweist, so ergibt sich die Tatsache, daß, um Skotus zustimmen zu können, angenommen werden müßte, daß die Offenbarungsquellen bezüglich des erhabensten Werkes Gottes nie von dessen primärem Motiv gesprochen hätten, unzählige Male aber von dem sekundären als dem einzigen. Vor diese Alternative stellt die vorliegende Untersuchung den Theologen. Weil damit weitgehende Klarheit in einer wichtigen und interessanten Frage geschaffen ist, verdient das Werk Dank und beste Empfehlung.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

F. Scholz: Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales. — Breslau, Borgmeyer. 1940. VII-145 SS.

Vorliegende fleißige Untersuchung will gegen die nach des Verfassers Ansicht falsche, aber weitverbreitete Ansicht, Alexander von Hales habe

nur eine mittelbare Einsetzung der Firmung und der letzten Ölung durch Christus gelehrt, den Beweis liefern, daß der *doctor irrefragabilis* im Wesentlichen die unmittelbare Einsetzung vertreten habe. Nach einer geschichtlichen und literarkritischen Einleitung wird in einem *ersten* Teil die Darstellung der Lehre Alexanders geboten, im *zweiten* Teil diese näher charakterisiert und mit deren Darstellung durch den hl. Thomas verglichen; im *dritten* Teil geschieht ein Gleiches mit der Lehre des Tridentinum und wird zu erklären versucht, warum die Franziskanertheologen im allgemeinen eine vom Verfasser abweichende Auffassung von der Lehre Alexanders hatten.

Der Verfasser weiß, daß der IV. Teil der Summe Alexanders nur zum Teil von ihm selber stammt, zum vielleicht größern Teil von seinen Schülern und Nachfolgern im Lehramt. Aber weil eine kritisch auscheidende Ausgabe noch nicht vorhanden ist, nimmt er bei seiner Untersuchung auf diesen Umstand keine Rücksicht, er läßt Alexander seine Schule vertreten. Bei dieser Auffassung ist es nun nicht leicht, das, was über die Einsetzung der Sakramente im allgemeinen gesagt wird, in Einklang zu bringen mit dem, was über die Einsetzung der Firmung (und der letzten Ölung) gelehrt wird.

In der allgemeinen Sakramentenlehre (IV q. 1 membr. 3 a. 4) wird ohne weitere Unterscheidung die Einsetzung der Sakramente des N. B. Christus zugeschrieben: « ipse enim instituit auctoritate in quantum Deus, ministerio in quantum homo ». Wo aber dann von der Einsetzung der Firmung gesprochen wird (q. 9 membr. 1 nach der Ausgabe Venedig 1575; der Auktor zitiert q. 24 m. 1), wird die Einsetzung durch Christus (Mt. 19) und die durch die Apostel abgelehnt und gesagt: « Postquam apostoli, qui erant bases ecclesiae, qui a Domino erant praelati, et Spiritu Sancto confirmati, defecerunt: institutum fuit hoc sacramentum Spiritus Sancti instinctu, in concilio Meldensi, quantum ad formam verborum et materiam elementarem, cui etiam Spiritus Sanctus contulit virtutem sanctificandi ».

Woher nun dieser Widerspruch? Stehen wir etwa vor den entgegengesetzten Ansichten zweier Verfasser, was ja bei der Entstehungsart des IV. Teiles der Summe Alexanders nicht undenkbar wäre? Der Verfasser erwähnt diese Möglichkeit mit keinem Wort. Er schlägt einen andern Weg zur Lösung der Schwierigkeit ein. Er preßt zunächst die Worte a. a. O., Christus und die Apostel hätten dieses Sakrament als Sakrament nicht eingesetzt, Materie und Form seien auf dem Konzil von Meaux eingesetzt worden. Diese Unterscheidung von *sacramentum ut sacramentum* deute auf ein anderes Element hin, dessen Einsetzung Christus nicht abgesprochen werde. Dieses Element sei eben die Gnadenwirkung der Firmung, deren Urheber Christus sei. Er habe sie angeordnet, indem er das Vorbild, die Handauflegung der Apostel zur Mitteilung des Heiligen Geistes angeordnet habe. Eine gewisse Stütze scheint diese Darstellung zu finden in der bei Alexander noch unbestimmten Fassung des Begriffes der Einsetzung. Beim hl. Thomas (III 64, 2 und 3) bedeutet die *institutio* die Verbindung der Gnadenwirkung mit bestimmten symbolischen Zeichen. Bei Alexander erstreckt sich aber die Einsetzung bei den einzelnen Sakramenten auf eine

ganze Reihe von Handlungen und bietet so das Bild einer längeren Entwicklung. So setzte Christus z. B. das Sakrament der Buße ein : 1. in bezug auf das Materielle, die Akte des Pönitenten : *insinuando eius utilitatem* (Mt. 4, 17) ; *insinuando eius necessitatem* (Lc. 13, 5) ; das Sündenbekenntnis setzte er nur potestative ein, d. h. er verlieh den Aposteln eine Nachlaßgewalt, deren Ausübung das Bekenntnis des Sünders voraussetzte. In klaren Worten wollte er die Beicht nicht einsetzen, « *ne aliquibus ex verbo Domini daretur recidivandi occasio* ». 2. Das Formelle des Sakramentes, die Lossprechungsgewalt, setzte Christus ein durch Ankündigung (Mt. 16, 18) und durch ausdrückliche Übergabe (Jo. 20, 22). « *Et sic poenitentia secundum sui integritatem habuit diversis institui temporibus, oportunitatibus et locis, secundum quod ecclesiae progressui congruebat* » (IV q. 14 membr. 1 a. 3 ; der Auktor zitiert q. 59 membr. 3).

Die hiemit freilich nur angedeutete Beweisführung hat auch in ihrer weiteren Ausführung des Verf. den Rez. nicht zu überzeugen vermocht. Dafür, daß Alexander in der Handauflegung der Apostel eine Anordnung oder Insinuation der Gnadenwirkung des später von der Kirche einzusetzenden Zeichens der Firmung gesehen und gelehrt habe, findet sich in den Worten des Textes kein Anhaltspunkt. Bei den andern Sakramenten weist Alexander wiederholt auf Einsetzung durch Andeutungen oder Versprechungen usw. hin, in q. 9, wo von der Einsetzung der Firmung gehandelt wird, wird bezüglich Mt. 19, 13 ss. die Einsetzung durch Christus ausgeschlossen, von einer Andeutung der Firmung ist keine Rede ; ebenso bei der Handauflegung der Apostel. Bei Beantwortung der Einwürfe wäre sodann wiederholt so gute Gelegenheit gewesen, auf die vom Verfasser bei Alexander vermutete *insinuatio* hinzuweisen, daß deren Unterlassung unbegreiflich wäre, wenn sie Alexander wirklich vorgeschwebt hätte ; aber nirgends ist bei ihm ein Hinweis auf eine Insinuation. Die Verbindung der Kraft der Gnadenwirkung mit dem vom Konzil eingesetzten Zeichen wird dem Heiligen Geist zugeschrieben : « *istud sacramentum debuit institui non immediate a legislatore, sed mediante Spiritu Sancto cooperante*. Christus kann sie zwar auch zugeeignet werden, aber nicht etwa auf Grund einer Anordnung während seines Erdenwallens, sondern auf Grund dessen, daß die Werke Gottes nach außen den drei göttlichen Personen gemeinsam sind : « *Licet verbis, quibus ministratur hoc sacramentum, data sit virtus a Spiritu Sancto : nihilominus data est a verbo increato : cum indivisa sint opera Trinitatis* ». Diese Gründe scheinen den Erklärungsversuch des Verfassers ziemlich unwahrscheinlich zu machen. Zum mindesten dürften sie dartun, daß, wenn Alexander bei der Nachwelt als Vertreter der bloß mittelbaren Einsetzung der Firmung (und letzten Ölung) galt, die Schuld daran beim Text seines Werkes liegt, nicht beim hl. Thomas, dem der Verfasser sie zuschreibt.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

Dogmengeschichte.

B. Poschmann : Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, herausgegeben von F. J. Dölger und Th. Klauser, 1.) — Bonn, P. Hanstein. 1940. x-496 SS.

K. Adam hat vor Jahren mit seiner Untersuchung *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus* (Paderborn 1917) bei Bernhard Poschmann Widerspruch hervorgerufen. B. P. behandelte darauf eingehend die Bußfrage für die Zeit des ausgehenden Altertums und des frühen Mittelalters in den zwei Bänden *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums* (München 1928), *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter* (Breslau 1930). Hier dehnt er abschließend seine Untersuchungen auf die Anfänge aus: Neues Testament (1. Kap.). Nachapostolisches Zeitalter (2. Kap.). Hermas (3. Kap.). 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts: Apologeten, Irenaeus, Clemens von Alexandrien (4. Kap.). Die Zeit Tertullians (5. Kap.). Cyprian (6. Kap.). Origenes und zeitgenössische Zeugnisse aus der orientalischen Kirche (7. Kap.).

Die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung sind außer der allgemeinen Feststellung der Kontinuität in der Geschichte der Buße:

I. In bezug auf die *Existenz* der kirchlichen Buße. Seit den Anfängen kennt das Christentum eine Buße, von der grundsätzlich keine Sünde ausgenommen wird. Der Grund, weshalb Sünden unvergebbar genannt werden, liegt allein auf Seiten des widerstrebenden Sünders. Erst mit Hermas, der eine einmalige Buße lehrt, beginnt unter dem Einfluß rigoristischer Strömungen eine Einengung der ursprünglichen Weitherzigkeit. Die Sündentrias in Tertullians Traktat *De pudicitia* ist eine Aufmachung des erregten Polemikers. Sie steht im Widerspruch zur früheren katholischen Auffassung (*De paenitentia*). Die montanistische Streitschrift befaßt sich zudem mit einem afrikanischen Sonderfall. Wir würden ihn zu Unrecht auf die Gesamtkirche übertragen. Nicht Papst Kallist ist der Urheber des « peremptorischen Ediktes ». Kallist ist überhaupt aus der Geschichte der Buße zu streichen. Hippolyts bekannte Verzerrung der Erlasse seines Gegners enthält nichts über die Haltung Kallists zur eigentlichen Kirchenbuße. Wahrscheinlich denkt auch Origenes in *De orat.* 28, 10 nicht an den römischen Bischof, sondern an vereinzelte Mißbräuche gewisser Priester, die ihm zu Ohren gekommen sind. Origenes selbst ist kein Rigorist. Er nahm stets an, daß Todsünden vergeben werden können. Auch Cyprian hat von Anfang an grundsätzlich die Aufnahme der Gefallenen nach entsprechender Buße in Aussicht gestellt. Erlaubtheit und Schicklichkeit einer sofortigen Aufnahme waren umstritten. Sie allein hat Cyprian, übrigens wie Papst Kornelius, abgelehnt. « Der Begriff der 'unvergebbaren Sünde' in dem Sinne, daß gewisse Sünden wegen ihrer objektiven Schwere . . . von der Vergebung ausgeschlossen wären, ist (also) erst eine Erfindung des montanistischen Tertullian, wie wahrscheinlich auch der zum Beweis der Unvergebbarkeit dienende Begriff der 'Sünde gegen Gott' und die sogenannte Sündentrias » (S. 482).

II. Die *Wesensstruktur* der Buße. Nach der Auffassung der alten Kirche ist die persönliche Bußbemühung « nächste Wirkursache des Sünden-nachlasses » (S. 483). Gerade darin besteht der Unterschied der Buße zur Taufe, bei welcher Gott Schuld und Strafe schenkt. Die wiederholte und übermäßige Betonung, Gott allein könne die nach der Taufe begangenen Sünden « verzeihen », erklärt sich daher, weil Gott allein das Urteil zusteht, ob der Sünder eine zum Nachlaß der Schuld und der Strafe hinreichende Sühne geleistet habe (S. 483). Diesen altchristlichen Begriff des « Vergebens », der die Tilgung der Schuld und der Strafe umfaßt, erschließen besonders Stellen aus Cyprian (S. 405 f.). In der Sühneleistung wird der Sünder durch die Fürbitte der « Heiligen », der Martyrer, der zum Gottesdienst versammelten Kirche, in der Christus betet (Tertullian), unterstützt. Aber dieses Gebet, auch wenn es von Priestern verrichtet wird, « kann (nur) in einem gewissen weiteren Sinne als sakramental angesprochen werden » (S. 484). Sakramental im eigentlichen Sinne wirkt erst die kirchliche Rekonziliation. Diese ist nicht « die Wirkursache der göttlichen Vergebung ». Sie ist eine « Voraussetzung oder Bedingung für sie » (S. 485). Die « formale Wirkung der Rekonziliation » ist der « Friede mit der Kirche ». Der Friede mit der Kirche « versetzt den Sünder von neuem in die Sphäre der Gnade und ermöglicht ihm damit den Frieden auch mit Gott ». « Und eben darin, daß der Akt der Wiederaufnahme in die Kirche zusammenfällt mit der Aufnahme in die innere Gnadengemeinschaft des Heiligen Geistes, liegt der Sakramentscharakter der kirchlichen Buße » (S. 486). Die Beweise für diese Wertung der Rekonziliation finden sich wohl am deutlichsten bei Cyprian. Bei Hermas, mehr noch bei den Alexandrinern, tritt die Heilsbedeutung der Rekonziliation in den Hintergrund.

Neben dieser Art der (öffentlichen) Buße, die mehr Gewicht auf die kirchlich-sakramentale Seite legt, hebt sich schon in der Mitte des 3. Jahrh. (Origenes) eine verschiedene Bußart ab, die mehr die moralisch-therapeutische Seite betont. Aus ihr hat sich zuerst im Orient, dann unter dem Einfluß des Mönchtums auch im Abendland die spätere Beichtpraxis entwickelt. Im Zusammenhang der beiden Bußarten liegt das eigentliche Bußproblem. Im Orient überwiegt die der zweiten Art zugrunde liegende Auffassung, im Abendland die der ersten. Hier ist man sich der ausschlaggebenden Bedeutung des kirchlich sakramentalen Charakters, dank vor allem der Autorität Augustins mehr bewußt geblieben (S. 488). —

Die Erforschung der altchristlichen Bußdisziplin gehört bekanntlich zu den schwierigsten Aufgaben der Dogmengeschichte. Eine Einigung selbst in grundlegenden Fragen konnte nicht einmal unter katholischen Gelehrten erzielt werden. Die nichtkatholische Gelehrtenwelt ist heute von der Auffassung beherrscht, daß die Wiederaufnahme schwerer Sünder mit dem urchristlichen Heiligkeitsideal unvereinbar gewesen sei, daß Papst Kallist für den Bruch mit der Vergangenheit weithin verantwortlich zu machen wäre, daß der Bußleistung des Sünders und nicht einem kirchlichen Akt sündentilgende Bedeutung zugeschrieben worden sei. Papst Kallist wurde fast allgemein und mit solcher Sicherheit auch von katholischer Seite als Urheber des Bußerlasses, welcher den Zorn Tertullians

erregte, angesehen, daß A. d'Alès seine Arbeit über die Bußdisziplin nach dem Erlasse Kallists betitelte und P. Batiffol einen Beweis für diese Annahme für unnötig erachtete. Das Verdienst der Privatbuße im Abendlande die Wege geebnet zu haben schrieb K. Adam Augustinus zu, während B. Poschmann dieselbe erst im frühen Mittelalter, Göller etwas früher, Galtier bereits in der ältesten Kirche bezeugt findet. Galtier hat auch, gegen B. Poschmann, der kirchlichen, im Namen Gottes vollzogenen Rekonziliation unmittelbare, sündentilgende Kraft zuerkannt (*P. Galtier, L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932, S. 29-140).

Dogmatische Bedenken gegen die Lösung Poschmann's, welche zwischen Extremen vermittelt, wurden bereits vor einem Jahrzehnt unter anderen von K. Adam erhoben. Adam sprach von einer Belastung der katholischen Dogmatik mit einer Problematik, die kaum tragbar sei; von einem Stoß in die Mitte, in das Herz der vom Tridentinum formulierten Glaubenssätze (*Theol. Quartalschr. Tüb.* 110 [1921] 1-66). B. Bartmann stellte B. Poschmann eine Reihe ungelöster Fragen (*Theol. u. Glaube* 22 [1930] 79-85), während J. B. Umberg schon vorher (in der *Innsbrucker Zeitschr.* 1929, S. 284) zur Besonnenheit gemahnt hatte. Man möge sich den geschichtlichen Blick durch dogmatisch unzuverlässige Anschauungen nicht trüben lassen. M. Knar äußerte sich an dieser Stelle (*DT* 7 [1929] 234-237) zur Lösung Poschmann im zustimmenden Sinne.

Wird die vorliegende Arbeit, welche die wesentlichen Ergebnisse der früheren Bände nicht abschwächt, die Gemüter beruhigen?

Poschmann weist jedenfalls mit Recht die unbewiesene Voraussetzung zurück, nach welcher die Urkirche Kapitalsünden nicht vergeben hätte. Er schreibt mit guter Begründung die später eintretende Verschärfung der Bußdisziplin dem Einfluß rigoristischer Strömungen zu. Er nimmt vor allem mit Recht eine nach Gegenden und Gemeinden verschiedene Behandlung der Sünden an. Er räumt glücklicherweise wie Adam und Galtier mit dem Edikt des Kallistus auf und macht den montanistischen Tertullian für die Einteilung der Sünden in « peccata remissibilia » und « irremissibilia » verantwortlich. Gibt nicht Tertullian selbst dies zu verstehen: *Causas paenitentiae delicta condicimus* (Katholiken und Tertullian). *Haec dividimus* (T.) *in duos exitus: alia erunt remissibilia, alia inremissibilia. Secundum quod nemini dubium est* (Kath. u. T.) *alia castigationem mereri, alia damnationem.* Tertullian legt diese kirchliche Bußpraxis, welche für schwere Sünden eine andere als für leichtere Sünden ist, in seinem Sinne aus: *Omne delictum aut venia dispungit aut poena: venia ex castigatione, poena ex damnatione.* Die darauf folgende Begründung zeigt, daß es sich um die von den Katholiken beanstandeten Grundlagen (c. 3) der Tertullianischen Argumentation handelt. Wenn Tertullian seinen Gegner so siegesbewußt aus dem Zusammenhang der Sünde des Ehebruches mit den zwei anderen Kapitalsünden widerlegen zu können glaubt, so erklärt sich das m. E. wohl am besten, wenn in der Kirche von Karthago seit der Abfassung des Traktates *De paenitentia* unter dem Einfluß des Montanismus eine strengere Disziplin eingeführt worden war, die zwei

Jahrzehnte später zum Ärgernis Tertullians wieder gelockert wurde. Wirft diese Annahme nicht Licht auf Tertullians eigene Entwicklung?

Mancher Dogmatiker wird Mühe haben sich mit den Ausführungen Poschmanns über die Wesensstruktur der Buße abzufinden. Bedeuten sie nicht eine Rückkehr zur Auffassung der älteren Scholastik, nach welcher das Sakrament nicht Wirkursache, sondern nur Bedingung zum göttlichen Gnadenerlasse ist? Wenn die kirchliche Rekonkiliation allein einen sakramentalen Nachlaß (im genannten Sinne) bewirkt, so ist ein solcher selbstverständlich nur für jene Sünden möglich, die einer Rekonkiliation (im altchristlichen Sinne) bedürfen, also sicher nicht für läßliche Sünden, ganz abgesehen davon, daß uns in vielen Fällen entgeht, welche Sünden den Ausschluß nach sich zogen. Läßt sich dann die spätere Devotionsbeicht, welche das Konzil von Trient als erlaubt und nützlich lehrt, auch dogmatisch noch rechtfertigen? Die Rekonkiliation wurde nicht bloß von Bischöfen und Priestern, sondern auch von Diakonen und selbst von Laien, freilich im Auftrag des Priesters (der von Dionysius aus Alexandrien erwähnte Fall des Serapion!), gewährt. Wie verhält sich dann die bei der sakramentalen Buße geforderte Weihewalt zur Jurisdiktionsgewalt? Wie wirkt sie? Solche und ähnliche Fragen erheben sich unwillkürlich beim Vergleich der vorliegenden Ergebnisse mit der Sakramentenlehre des Aquinaten und den Ausführungen des Konzils von Trient. Freilich kommt nicht allen jene Bedeutung zu, die man ihnen auf der einen Seite in boshafter Schadenfreude, auf der anderen Seite in der Hitze des Kampfes beigemessen hat. Die geschichtlichen Untersuchungen Poschmann's gehören jedenfalls zu den bedeutendsten dogmengeschichtlichen Leistungen der letzten Jahrzehnte. Die Feder eines Meisters ist hier an der Arbeit. Ob sie die Zweifel, daß nun die dornenvolle Frage allseitig geklärt und restlos gelöst sei, zu bannen vermag?

Freiburg (Schweiz).

O. Perler.

A. Kemmer O. S. B. : Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus. — Löwen, Fr. Ceuterick. 1938. x-126 SS.

P. Alfons Kemmer behandelt in einem ersten Abschnitt (S. 1-27) Cassians Lehre von den Charismen. In einem zweiten (S. 28-51) weist er nach, daß bei Cassian die « wahre » Vollkommenheit selbst ein Charisma und zwar das « charisma maximum » sei. In einem dritten (S. 52-119) kommt er durch Vergleich seiner Ergebnisse mit dem Liber Graduum und den sogenannten Makariushomilien, die von messalianischen Einflüssen nicht freizusprechen sind, zum Schlusse, daß auch Cassian in bezug auf die Lehre über Charismen und Vollkommenheit den gleichen Einflüssen ausgesetzt gewesen und ihnen erlegen sei. Cassian sucht allerdings gewisse Züge dieser monastischen Häresie mit rechtgläubiger Auffassung zu verbinden. Er vermag aber bei seiner synkretistischen Einstellung nicht alle Widersprüche zu beheben. Wahrscheinlich lernte er während seines Aufenthaltes in Palästina messalianische Auffassungen kennen.

Das wichtige Ergebnis wird in hinreichender, methodisch sauberer, aber trockener Weise begründet. Ob der Abhängigkeitsbeweis aus den wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Cassian und dem Liber Graduum (S. 53 ff.) immer schlüssig ist, wage ich nicht zu behaupten. Am meisten Eindruck macht die auffallende inhaltliche Übereinstimmung von Sonderanschauungen. Dem Verfasser wartet die dankbare, ihm naheliegende Aufgabe, die Frage in den von Cassian abhängigen Schriften insbesondere in der Regel des hl. Benedikt weiter zu verfolgen.

Freiburg (Schweiz).

O. Perler.

B. Welte : Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche (Freiburger theologische Studien, 51. Heft). — Freiburg i. Br., Herder. 1939. xviii-112 SS.

P. Galtier deutete 1911/12 die Salbung, welche nach den ältesten Zeugnissen der Taufe folgt, als eine Ergänzung des Taufsakramentes. Dom de Puniet brachte dieselbe 1912/14 mit der Firmung in Beziehung. Bernhard Welte greift die Streitfrage auf und entscheidet sich sehr bestimmt für die Lösung Dom de Puniet's. Er findet den Salbungsgedanken in den ältesten judenchristlichen Kreisen bezeugt. Christus ist sichtbar bei der Taufe mit dem Heiligen Geiste zum messianischen Priesterkönig gesalbt worden. In ähnlicher Art werden die Jünger des Herrn im Heiligen Geiste zu « Christen » gesalbt und nehmen auf diese Weise an der priesterlich-königlichen Würde teil. Diese Vorstellung hat ihren liturgischen Ausdruck in der dem Taufbad folgenden Chrisamsalbung gefunden, spätestens, wie wir vermuten können, in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts und zwar zuerst in der Ostkirche. Aus dem Vergleich der Rituale, aus dem Studium der Väterzeugnisse und aus weiteren Beobachtungen läßt sich mit Sicherheit beweisen, daß diese Salbung wesentlich auf die Firmung zu beziehen ist. Sie bildet (auch heute noch) « einen gewissen Anfang der Firmung und ist ein uraltes Symbol von deren übernatürlichen Wirkung ».

Manche gute Beobachtungen und Analysen finden sich in dieser Erstlingsarbeit. Wären sie mit etwas mehr « Ehrfurcht vor dem deutschen Wort » dargeboten! Entstehungszeit und Entstehungsort dieses Salbungsritus sind m. E. völlig ungenügend begründet. Religionsgeschichtliche Vergleiche (häretische Literatur!) wären sehr willkommen gewesen. War Prosper von Aquitanien wirklich mit diesem Hilarius (S. 35) befreundet?

Freiburg (Schweiz).

O. Perler.

Fr. Erdin : Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (Freiburger theologische Studien, 52. Heft). — Freiburg i. Br., Herder. 1939. xx-100 SS.

I. Teil (S. 1-23). Die vorwissenschaftliche Bedeutung des Wortes ὑπόστασις ist durch die Etymologie bestimmt. ὕπ. geht auf das transitive

ὑφίστημι oder das intransitive ὑφίσταμαι zurück und bedeutet demnach das Daruntergestellte, den Grund, die Grundlage, in einem davon bereits abgeleiteten Sinne das der äußeren Erscheinung des Dinges zugrundeliegende, eigentliche, wahre Sein, seine Wirklichkeit.

II. Teil (S. 24-28). Der wissenschaftliche Gebrauch geht auf die von den Vätern viel gelesenen Neuplatoniker zurück. Diese verstanden unter ὑπ. die einander über- und untergeordneten Daseinsformen, von denen sich die eine aus der andren entwickelt. Ὑπ. steht daher oft parallel zu οὐσία. Beide Ausdrücke wurden einander gleichgestellt, in Abhängigkeit von den Neuplatonikern auch durch die Kirchenväter, selbst dann, als οὐσία einen ganz bestimmten, durch die Philosophie festgelegten Sinn erhalten hatte.

III. Teil (S. 29-84). Ὑπ. und seine Beziehung zu οὐσία. Οὐσία ist bei Aristoteles, dessen Begriffe in der Theologie verwertet wurden, das eine Mal die οὐσία πρώτη, das konkrete, für sich bestehende Einzelding, das andere Mal die οὐσία δευτέρα, das, « was kein von allem anderen unterschiedenes und für sich bestehendes reales Dasein hat, das Allgemeine » (S. 29-35). Ὑπ. wurde während den trinitarischen Auseinandersetzungen mit beiden Begriffen verbunden: Mit der οὐσία δευτέρα (= Substanz) am häufigsten während den ersten Jahrhunderten (Irenäus, Dionysius Gr., Pierius, Gregor der Wundertäter, Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz und von Nyssa, Marius Victorinus, Epiphanius, das Konzil von Nizäa usw.). Mit der οὐσία πρώτη (= Hypostase) von Origenes, Dionysius Gr., Papst Dionysius, Alexander von Alexandrien, Eusebius von Caesarea, Meletius von Antiochien, Athanasius (S. 46-52). Bald wurde der Ausdruck ὑπ. noch näher auf das vernünftige, subsistierende Einzelding, auf das πρόσωπον oder die persona eingeengt. Diese Klärung ist dem Einfluß der abendländischen Terminologie zu verdanken. Diese kennt seit Tertullian die Formel eine essentia, drei personae. Eine Verständigung selbst unter Griechen, viel mehr noch zwischen Griechen und Lateinern war schwer: Ὑπ. bezeichnete das subsistierende, persona das vernünftige Einzelding. Das im griechischen mit πρόσωπον wiedergegebene persona konnte noch in der Bedeutung von Maske, von äußerer Erscheinung, also im sabellianischen Sinne verstanden werden. Ὑπ. wurde im lateinischen wörtlich mit substantia übersetzt. Da die Griechen selbst ὑπ. bald im Sinne der πρώτη, bald in der Bedeutung der δευτέρα οὐσία verstanden, schien den Lateinern die griechische Trinitätslehre widerspruchsvoll. Die lateinische Terminologie (persona) fand zuerst bei Hippolyt Eingang. Ihr Widerspruch mit der griechischen wurde am offenbarsten im antiochenischen Schisma. Ihr Sieg wurde durch die Vermittlung des Athanasius auf der Synode von Alexandrien (362), durch den Einfluß der Kappadozier, schließlich durch die amtliche Entscheidung des Papstes Damasus herbeigeführt, der die Gleichsetzung von persona und ὑπ. anfänglich ablehnte, später zuließ.

IV. Teil (S. 85-90). Die Lateiner übersetzten das griechische ὑπ. bald mit substantia (= οὐσία δευτέρα: Augustinus, Boetius), bald mit subsistentia (= οὐσία πρώτη: Rufinus, Paschasius, Faustus von Reij usw.). Letztere Übersetzung hat sich durchgesetzt, da substantia bereits einen

eingebürgerten, verschiedenen Sinn hatte. Am Schlusse wird — zu kurz — die Verwendung des Wortes ὑπ. nach dem Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (christologische Kämpfe) berührt.

Der Dogmatiker wird gerne zu dieser kurzen Geschichte einer für ihn wichtigen Terminologie greifen. Ich vermisse in ihr ein abschließendes Verzeichnis der Fachausdrücke. Der Hinweis auf die Zusammenhänge mit der griechischen Philosophie ist glücklich. Auf die eigentlichen dogmengeschichtlichen Schwierigkeiten geht der Verfasser nicht ein. Ich erwähne nur das Verhältnis von οὐσία und ὑπόστασις bei den Kappadoziern und die daraus von manchen (zu Unrecht) geschlossene neue Auffassung der nizänischen Glaubensformel. Ich weiß nicht, wie weit die Behauptung berechtigt ist, Hippolyt hätte zuerst die lateinische Terminologie übernommen. Tertullian scheint der Schöpfer derselben gewesen zu sein. Hippolyts C. haer. Noeti ist bereits 205, Tertullians klassische Formulierung in Adv. Praxean nach 213 geschrieben worden. Das Griechische war lange die Amtssprache des christlichen Rom.

Freiburg (Schweiz).

O. Perler.

A. Heitmann O. S. B. : Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte (Studia Anselmiana X). — Roma S. A. L. E. R. Herder. 1940. xvi-120 SS.

Die meisten Arbeiten über die Verwandtschaft der Erlösten mit Gott gehen von der dogmatischen Betrachtungsweise aus und belehren uns über die naturhafte Angleichung. P. Adalhard Heitmann wählt die ethische Nachahmung in der Schrift des A. und N. T., nach den griechischen Philosophen, bei den christlichen Schriftstellern der ersten 2 Jahrhunderte zum Gegenstand seiner Forschung. Die Anlehnung der Väter (Justin, Brief an Diognet) an philosophische Vorlagen bestätigt auch hier bei aller Eigenwertigkeit der auf die Offenbarung zurückgehenden christlichen Anschauungen das bereits bekannte Ergebnis von der Abhängigkeit und Verschmelzung griechischen und christlichen Gedankengutes. Kluges Maßhalten in der Auswahl der Texte und ausgeglichenes Urteil sind Vorteile dieser Untersuchung, die auf weitere Gebiete der altchristlichen Literatur ausgedehnt werden soll. Ihre theologische Vollwertigkeit hat sie natürlich nur dann, wenn bei den christlichen Verfassern die innere Wurzel dieser sittlichen Nachahmung Gottes, d. h. die naturhafte Gottebenbildlichkeit mitaufgedeckt wird. Man vergleiche bereits Barnabasbrief Kap. 6 und 16.

Freiburg (Schweiz).

O. Perler.