

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 21 (1943)  
**Rubrik:** Literarische Besprechungen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.02.2025

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

# Literarische Besprechungen.

## Fundamentaltheologie.

**H. Niebecker : Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung.** — Freiburg i. Br., Herder. 1940. XVI-237 SS.

« An der Offenbarung des persönlichen Gottes scheiden sich die Geister. Diese Studie will dazu beitragen, daß der redende Gott wieder gehört wird » (Vorwort S. ix). Namentlich für die Theologie ist der rechte Offenbarungsbegriff von grundlegender Bedeutung. Der Verfasser vorliegenden Werkes darf das Zeugnis beanspruchen, um diesen richtigen Begriff sich verdient gemacht zu haben. Er behandelt das Problem absichtlich nicht nach apologetischer, sondern positiver Methode, wird aber gerade so der vertrauenswürdige Apologet des katholischen Offenbarungsbegriffs.

In einem *ersten* Teil prüft er die verschiedenen Wege, die sich darbieten und tatsächlich von verschiedenen Seiten schon eingeschlagen worden sind, um zur Wesenserkenntnis der göttlichen Offenbarung zu gelangen und das so vielfach bezeugte Offenbarungsbewußtsein der Empfänger adäquat zu erklären. Als ungenügend erweist sich die religionsgeschichtliche Methode, als ungenügend auch die religionspsychologische Forschung nach der Art eines K. Österreich, sowie die religionsphilosophische Methode, wie H. Scholz sie anwendete; alle diese Wege führen nicht zum Begriff einer *übernatürlichen* Offenbarung. Auch wahre Wunder des Offenbarungsempfängers sind wohl Beweise der Glaubwürdigkeit, aber noch nicht Motive der übernatürlichen Erfassung der Gottesoffenbarung. Führt vielleicht dazu die Phänomenologie eines Max Schelers, die Beobachtung und Befragung des Bewußtseins des Empfängers der Offenbarung? Aber wie könnte das Bewußtsein der bloßen natürlichen Vernunft zur Erfassung und Bezeugung einer *übernatürlichen* Gottesoffenbarung ausreichen? « Uns bleibt also nichts anderes übrig, als zu sagen: *Die Propheten haben die Offenbarungstatsache im Offenbarungslichte auf übernatürliche Weise erkannt* » (S. 37). Dann aber kann die übernatürliche Offenbarung auch von uns nur im übernatürlichen Glauben adäquat ergriffen werden, und ihre irrtumslose Vermittlung ist die Aufgabe der Kirche, nicht des *testimonium privatum Spiritus Sancti*.

Der *zweite* Teil bietet die autoritative Lehre der katholischen Kirche über die übernatürliche Offenbarung und sodann deren konkrete Darstellung in der Heiligen Schrift des A. und N. Testaments. Da tritt uns nun in sehr lehrreicher und eindrucksvoller Weise die tatsächliche Erscheinung und Gestalt der göttlichen Offenbarung entgegen, zuerst in der israelitischen Urzeit und den Patriarchen, dann besonders ausführlich in der Wirksamkeit der Propheten. Die reiche Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen der den Propheten zuteilgewordenen Offenbarungen wird dargelegt, untersucht und erklärt nach der Einteilung, die der hl. Thomas wiederholt

macht und begründet, nämlich in göttlichen Mitteilungen per species sensibiles, per species imaginarias und per species intelligibiles (cf. S. Th. II-II q. 173 a. 2; C. G. III 154; Verit. XII a. 7). Die ganze Fülle der in diesen Rahmen eingetragenen Offenbarungen der Propheten läßt wirkungsvoll die Wahrheit des katholischen Offenbarungsbegriffs erkennen als eines übernatürlichen Selbsterschließens und Sprechens Gottes zum Heile der Menschen. Am Schluß wird der Inhalt dieses Sprechens Gottes durch die Propheten kurz zusammengefaßt und dabei die unendliche Erhabenheit der Offenbarungen Gottes durch die Propheten Israels gegenüber den Orakeln der alten Heidenvölker ins richtige Licht gestellt.

Im Neuen Testament erscheint der offenbarende Gott persönlich im menschgewordenen Worte Gottes. Wie seine Offenbarung so charakteristisch verschieden und sachlich doch so übereinstimmend uns überliefert ist, zeigt der Verfasser an den Synoptikern, an Johannes und Paulus. Bei der kurzen Zusammenfassung des Inhaltes der neutestamentlichen Offenbarung ist bemerkenswert der Nachweis gegen die dialektische Theologie, daß dieser Inhalt wirklich von Christus gewollt und der Kirche anvertraut ist, wie dies auch das Bewußtsein der Apostel von ihrer gottgebotenen Aufgabe klar bezeugt.

Der *dritte* Teil behandelt das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, zuerst an Hand der kirchlichen Entscheidungen gegen den Rationalismus, den pantheistischen und biologischen Evolutionismus, den Semirationalismus, sowie den falschen Supranaturalismus der Pseudoreformatoren, Fideisten, Traditionalisten. Zum Schluß wird das positive Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung und Förderung von Glauben und Wissen als das in der Natur der Sache gelegene und anzustrebende Ziel an der Hand des Vatikanums dargelegt.

Das Werk bietet unseres Erachtens einen guten Überblick über die modernen Auffassungen von der göttlichen Offenbarung, einen zuverlässigen Einblick in den wirklichen Tatbestand der Offenbarung nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und endlich eine sichere Norm für das richtige Verständnis dieses Zeugnisses, die Lehre der Kirche. Zwei Vorzüge scheinen dem Rez. in dem Buche zu seiner Empfehlung sich zu vereinigen, Vorzüge, die leider oft sich nicht zusammenfinden, die Beherrschung eines reichen positiven Stoffes und ein gutes, auf die Lehren einer soliden Dogmatik gestütztes Urteil. Was vielleicht im Interesse eines leichteren Verständnisses noch gewünscht werden könnte, wäre eine bessere Hervorhebung des verschiedenen Sinnes des Wortes Offenbarung: als unmittelbarer Tat Gottes, als subjektiver Bewußtseinserfahrung und als mitgeteilter Heilswahrheit, als *revelatio activa, passiva und obiectiva*. Alle diese Gesichtspunkte kommen zur Sprache, aber nach unserem Empfinden sollte ihre Unterschiedenheit etwas besser hervortreten. Ein zweiter Wunsch beträfe ein Namen- und Sachregister. Der dritte Wunsch aber ist der, daß das gediegene Werk recht viele Leser finde, besonders in den Kreisen der Theologen und aller Freunde eines segensvollen Lesens der Heiligen Schrift.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**P. Wyser O. P. : Theologie als Wissenschaft.** Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. — Salzburg-Leipzig, A. Pustet. 1938. 218 SS.

Es tritt in jüngster Zeit immer wieder die Frage an die Öffentlichkeit, ob die Theologie an einer Universität heute noch Existenzberechtigung habe. Dr. P. Gallus M. Häfele O. P. hat am 15. November 1930 in seiner immer noch sehr zeitgemäßen Rektoratsrede: «Die Berechtigung der Theologischen Fakultät im Organismus der Universität», diese Frage speziell von der katholischen Theologie sehr entschieden und sehr überzeugend bejaht. Am 23. April 1943 aber hat Dr. Emil Brunner als Rektor der Universität Zürich in seiner Rektoratsrede über «Glaube und Forschung» Ausführungen vorgetragen, deren logische Folgerungen speziell die katholische Theologie als unversöhnliche Gegnerin aller wahren Wissenschaft von jeder Universität ausschließen müßten. Der tiefere Grund dieser und vieler anderer Differenzen, die in den Kontroversen der letzten Jahrzehnte aufgetreten sind, liegt in der verschiedenen Auffassung vom wahren Wesen der Theologie als Wissenschaft. Sehr dankenswert ist darum das tiefgrabende Werk P. Wysers, das sich zum Hauptzweck setzt, das theologische Wissenschaftsproblem in seinen wesentlichen Punkten systematisch darzustellen.

Das Werk ist so reich an Gehalt und die Gedanken sind so tief und so logisch ineinanderverkettet, daß eine Inhaltsangabe nicht leicht ist. Um für den wichtigsten dritten Teil mehr Raum zu gewinnen, seien die beiden ersten Teile nur kurz skizziert.

Ein *erster geschichtlicher Teil* weist hin auf einige jener Erscheinungen des neueren Geisteslebens, die aus größerer oder geringerer Verkennung des wahren Wesens der Theologie hervorgegangen sind. Die vor kurzem noch so ungestüme Forderung nach «Voraussetzungslosigkeit» ist weithin verstummt, dafür aber droht ein nicht minder verhängnisvoller Relativismus Raum zu gewinnen. Unter den Katholiken tauchten Meinungsverschiedenheiten auf über einen «katholischen Wissenschaftsbegriff» (Bauhofer-Hertling). Maßvoll wird abgewogen, wie die katholische Glaubenslehre auch auf die profanwissenschaftliche Tätigkeit des Katholiken nicht nur negativ einen schützenden, sondern auch positiv einen fördernden Einfluß ausübt. Einen bedauerlichen Vorschub leistete dem Eindringen einer anthropozentrischen Richtung in die katholische Theologie die Lehre de Lugos und Vasquez (Eschweiler-Stufler), die die letzte Analyse des Glaubens auf die Glaubenswürdigkeitsmotive zurückführte. Die Übernatürlichkeit des Glaubens wird dabei darein gesetzt, daß diese Vernunftgewißheit durch die Gnade zur übernatürlichen Gewißheit erhoben wird. S. 38: «An Stelle der ausschließlich und wesentlich übernatürlichen Glaubensbegründung, wie sie noch Suarez festhielt, tritt in der Glaubensanalyse de Lugos die wenigstens teilweise Verankerung der Glaubenszustimmung im natürlich-evidenten Erkennen». So bildete sich das Ideal einer «wissenschaftlichen» Theologie heraus, die «im Gegensatz zur alten 'scholastischen' Theologie nicht Glaubenswissenschaft sein will, sondern vielmehr das selbständige Vernunftelement dieses Glaubens mit den Mitteln

der rein vernünftigen, kritischen Methode wissenschaftlich zu rechtfertigen sucht » (S. 42). So in der Exegese, in der Geschichte, selbst in der systematischen Theologie (Hermes, Günther), auch in der Apologetik, der die Aufgabe zugewiesen wird, « die ultima principia theologiae » zu begründen, als ob solche nur philosophisch-historisch, also auf rationale Weise bewiesen werden könnten (S. 48).

In der protestantischen Theologie hat « die aufklärerische Säkularisierung der Wissenschaft um die Jahrhundertwende tatsächlich einen theologischen Wissenschaftsbetrieb gezeitigt, der von demjenigen der Religionswissenschaft kaum verschieden sein dürfte » (S. 49). Das rief einer Reaktion, die am entschiedensten vertreten wird von K. Barth, dem äußersten rechten Flügelmann der dialektischen Theologie. Nach ihm ist zwar der Glaube der einzig mögliche Erkenntnisweg zum geoffenbarten Worte Gottes, liegt aber völlig außer allem Bereich des von der menschlichen Vernunft Erfassbaren, ja steht sogar im klaren Gegensatz zu diesem. Konsequenterweise verzichtet er darum für die Theologie auf den Anspruch, eine Wissenschaft zu sein, weil ihr damit « zu viel und zu wenig Ehre angetan sei ».

Allen diesen auseinanderstrebenden Auffassungen gegenüber unternimmt es nun der Verfasser, die thomistische Auffassung in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe aufrecht zu halten, wie der Aquinate sie in die prägnanten Worte kleidet: « Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit » (In I. Sent. prol. a. 4 sol.). Er setzt sich zum Ziel den Nachweis, daß die Theologie, und zwar namentlich die spekulative Theologie, gefaßt (und betrieben) im Sinne des hl. Thomas und der alten Theologie, den Wissenschaftsbegriff im strengsten, aristotelischen Sinne verwirklicht: als Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen aus dem Glauben ist sie im *strengsten* Sinne *Wissenschaft* und die höchste aller Wissenschaften.

Was besagt aber nun der strenge, thomistisch-aristotelische Begriff von Wissen und Wissenschaft? Antwort: Wissen ist nicht irgend welches Erkennen eines Objektes, z. B. durch Sinneserfahrung, sondern Erkennen seines Wahrheitsgehaltes aus seinem Wesen. « Die aristotelische Episteme ist folglich nichts anderes, als die vollkommenste Form des deduktiven oder schlußfolgernden Erkennens, die demonstratio, der συλλογισμὸς ἐπιστημονικός ». So handelt denn der *zweite Teil* kurz (S. 63-83), aber sehr eindringlich über das *Wesen der Demonstration*, die mittelbare Evidenz derselben und den schlechthin natürliche Sicherheit bietenden Erkenntniswert des apodiktischen Beweiswissens. Ein gründliches Studium dieses Abschnittes böte ein erwünschtes Heilmittel gegen so viele wortselige Darstellungen ohne soliden Wahrheitsgehalt, wie man ihnen in Schrift und Rede so häufig begegnet.

Nach dieser Vorbereitung geht nun der *dritte Teil* an die Hauptaufgabe, die *Darstellung der theologischen Wissenschaft*, in erster Linie der *spekulativen* Theologie. Nach traditioneller Auffassung der Hochscholastik ist es die Aufgabe der Theologie, die einzelnen aus der Hand der Kirche entgegengenommenen Glaubenswahrheiten nach ihrer ganzen Virtualität mittelst der Deduktion zu entfalten, um sie schließlich mit allem ihrem

Wahrheitsgehalt, allen ihren Folgerungen und inneren Beziehungen in ein harmonisches System zusammenzufassen. Es ist darum für das Verständnis des thomistischen Theologiebegriffes wesentlich zu wissen, *was* ein Glaubenssatz sei, *welche* Glaubenssätze es gebe, ob sie wirklich jene Virtualität in sich enthalten und ob es möglich sei, diese Virtualität durch unsere schlußfolgernde Tätigkeit zur Entfaltung zu bringen. Die gründliche Erörterung dieser Fragen bildet den Hauptinhalt dieses dritten Teiles.

Wer wie Brunner in obgenannter Rektoratsrede und die protestantischen Theologen allgemein die Meinung vertritt, der christliche Glaube sei niemals « das Fürwahrhalten einer bestimmten, mit Autorität irgendwelcher Art aufgestellten Lehre », der wird es nie zu einem Verständnis des katholischen Theologiebegriffes bringen. Darum schärft das Kapitel von der Transzendenz des übernatürlichen Glaubens zunächst den vom Vatikanum definierten katholischen Begriff vom Glauben und Dogma ein, um aber sogleich auch jene anthropozentrische Richtung katholischer Theologen auszuschließen, die (seit de Lugo) geneigt war, die Glaubenszustimmung in letzter Linie neben der Gnade auf die apologetischen Glaubwürdigkeitsbeweise, Wunder und Weissagungen zurückzuführen. Diese Motive sind nur eine Voraussetzung des Glaubensaktes; dieser selbst ist eine durch Gott, die erste Wahrheit selbst bewirkte freie Zustimmung zur Selbstoffenbarung dieser ersten, der natürlichen Vernunft unzugänglichen Wahrheit. Grundlegend ist das Prinzip des hl. Thomas (De Verit. XIV a. 8 ad 9): « Veritas prima se habet in fide *et ut medium et ut obiectum* ».

Aber wie kann die übernatürliche, in Gott verborgene Wahrheit dem menschlichen Erkennen zu eigen werden? Darauf antwortet der Artikel: « Der intellectus fidei ». Der Verstand erfaßt in Begriffen natürlicher Dinge nach deren Analogie die geoffenbarten, übernatürlichen Wahrheiten in Gott, subjektiv erhoben durch das Licht der Gnade. Diese Analogie der übernatürlichen Erkenntnis, die analogia fidei wird sehr gut dem Verständnis näher gebracht durch den Vergleich mit der analogen natürlichen Gotteserkenntnis, der analogia entis, in der wir in Begriffen, gewonnen aus den Geschöpfen, eine zwar unvollkommene, aber immerhin wahre, verhältnismäßige, analoge Erkenntnis Gottes, des Schöpfers, gewinnen. Die Erkenntnis ex analogia fidei, die Erkenntnis Gottes des Urhebers der Gnadenordnung, wird S. 109 treffend als *synthetischer Erkenntnisakt* bezeichnet: natürlich sind die in den Glaubensakt aufgenommenen Begriffe, durch Gnade und Offenbarung weisen sie über ihren natürlichen Sinngehalt hinaus auf die höhere Welt der Übernatur hin. « Damit sind wir aber am Ausgangspunkt einer neuen Erkenntnisentwicklung und -erweiterung angelangt: es ist jener vernünftig erkennbare Sinn der Glaubensformel, durch den hindurch wir im Lichte des göttlichen Glaubens zu übernatürlicher Seinsordnung vordringen, welche, wie alle menschliche, begrenzte Erkenntnis, einer Vertiefung und Schärfung und einer begrifflichen Erweiterung fähig ist » (S. 110 f.).

Für die richtige Auffassung dieser theologischen Erkenntnisentwicklung ist nun von nächster Bedeutung die Prinzipienkenntnis. Erste Aufgabe der spekulativen Theologie ist darum die wissenschaftliche Fassung des

Glaubensinhaltes. Dabei ist aber wesentlich, wie beim einfachen Glaubensakt jedes Gläubigen, das Ausgehen vom Offenbarungsglauben, wie er vom unfehlbaren Lehramt der Kirche vorgelegt wird. Dieser Ausgangspunkt aller theologischen Wissenschaftsentwicklung wird immer wieder eingeschärft. Eine Theologie, die, wenn auch nur methodisch, als letztes Erkenntnisprinzip nicht den kirchlich gelehrten Glauben, sondern rein natürliche, « wissenschaftliche », historisch-kritische Erwägungen wählte, könnte wohl irgendwelche Religionswissenschaft, nicht aber *katholische* Theologie sein. « In ihrer spezifischen Eigenart ist diese Realität (nämlich der intellectus fidei) einzig und allein der übernatürlichen fides divina et catholica zugänglich und nur von hier aus ist darum die Möglichkeit einer spezifisch *theologischen* Wissenschaft ins Auge zu fassen » (S. 119).

Da die Lehrtradition der Kirche eine lebendige Entwicklung zeigt, an die der Theologe sich zu halten hat, ergibt sich für ihn die hohe Bedeutung der *positiven Theologie*, als deren erste Aufgabe der Autor bezeichnet (S. 130) : « In methodischer Weise aus diesen Quellen (Konzilien, päpstlichen Definitionen usw.) den genauen, von der Kirche intendierten Sinn ihrer integralen Glaubenslehre festzustellen, um eine möglichst vollkommene, wissenschaftlich einwandfreie Antwort auf jene Grundfrage geben zu können, die am Anfang jeder wahrhaft theologischen Problemstellung stehen muß : Was ist von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit ? » Die zweite, weniger wichtige Aufgabe der positiven Theologie ist der wissenschaftliche Nachweis der historischen Entwicklung und Gestaltung des gegenwärtigen Dogmenbestandes, die Dogmengeschichte. Beide Aufgaben erscheinen zusammengefaßt, wenn der wahre Wert der positiven Theologie als darin bestehend bestimmt wird : « Das einmal gegebene und unwiderfürlich feststehende, über jede Problematik erhabene Dogma des kirchlichen Lehramtes in allen Phasen seiner zeitlichen Gestaltung und fortschreitenden Entwicklung, mit andern Worten : in seiner Eigenschaft als *credibile historicum* zu untersuchen » (S. 139).

Wenn aber der Ausgang vom Glauben immer als so grundwesentlich für die theologische Wissenschaft betont wird, wie harmoniert das mit der Behauptung, sie sei Wissenschaft im strengen aristotelischen Sinn, da dieser doch ein apodiktisches Wissen fordert ? Die Schwierigkeit wird beantwortet durch den Hinweis auf den Charakter der Theologie als *scientia subalternata sub scientia subalternante Dei et Beatorum*. Und da die *theologia viae* nie zur Schau ihrer Prinzipien gelangen kann, darum auch nicht die subjektive natürliche Wißbegierde zu befriedigen vermag, bleibt sie eben für das irdische Leben *scientia subalternata in statu imperfecto*. Dafür bietet sie aber eine unendlich höhere objektive Sicherheit in der Autorität Gottes, der *veritas prima* und eine unvergleichlich beglückendere subjektive Gewißheit durch die göttliche Gnade, die den Glaubenden zum Glauben bewegt. S. 154 f. : « Zu dieser höchsten Unvollkommenheit der Objektserfassung gesellt sich aber auf der andern Seite die höchstmögliche Gewißheit ; denn die *fides theologica* ist in ihrer objektiven und subjektiven Begründung eine die ganze natürliche Ordnung transzendente Erkenntnis, die in ihrer gottgewirkten Gewißheit selbst die Evidenzgewißheit der ersten

Seinsprinzipien übertrifft. Das gestaltet die Theologie in ihrer Prinzipien-erkenntnis zu einer ganz eigenartigen Erkenntnisweise, die trotz ihrer Subalternation jedes andere menschliche Wissen unendlich übertrifft und in dieser Hinsicht auch nur dem intuitiven Erkennen Gottes und der Seligen des Himmels, dem sie untergeordnet ist, nachsteht ».

Die erste Stufe der spekulativen Behandlung der Offenbarungswahrheit besteht in einer Vertiefung und Klärung des von der positiven Theologie festgestellten Dogmas, der «spekulative intellectus fidei». Das von der Offenbarung zur analogen Mitteilung übernatürlicher Wahrheit an die Menschheit aufgenommene natürliche Begriffselement, das im vorwissenschaftlichen Glauben in volkstümlicher, dem ungebildeten Verstand angepaßten Form, bei der positiven Theologie in geschichtlich gewordener Gestalt vorliegt, kann auch durch philosophische Analyse «verklärt», vertieft und geläutert werden, so daß dieser philosophisch geläuterte intellectus fidei zum Ausgangspunkt der spekulativen Erweiterung und Entwicklung der Offenbarungswahrheiten geeignet wird, wobei der analog gebotene übernatürliche Inhalt in seiner geheimnisvollen Übernatürlichkeit nicht im geringsten angetastet wird. S. 176 : «So ist auch der spekulative intellectus fidei die wissenschaftliche Fassung der Glaubensbegriffe und -prinzipien, mit andern Worten : des vorwissenschaftlichen Glaubensverständnisses ».

Im wissenschaftlich vertieften intellectus fidei ist nun auch der Ausgangspunkt gegeben für alle theologischen Schlußfolgerungen, von denen im Abschnitt über den metaphysischen Charakter des theologischen Beweises gehandelt wird. Der intellectus fidei ist eine Synthese von natürlichem Begriff und übernatürlicher Erhöhung. Das natürliche Element ist erfüllt mit einer Virtualität, die zur Entwicklung und Erweiterung drängt. S. 178 : «Das natürliche Element, das heißt, die in die Glaubenssynthese aufgenommenen natürlichen Begriffe, ohne welche der Glaube keine wirkliche Erkenntnis seines Objektes wäre, bedingt die Menschlichkeit der Form unseres übernatürlichen Glaubens in seinem ganzen Umfang, folglich auch in der Virtualität dieser gläubigen Wesenserkenntnis ». Die Gesetze des natürlichen Denkens, der logischen Schlußfolgerung sind dabei die Werkzeuge neuer Erkenntnis.

In die Frage dieser theologischen Schlußfolgerungen brachten Suarez und de Lugo große Verwirrung durch eine irreführende Terminologie. Ihnen gegenüber vertritt P. Wyser die Lehre, die schon P. Marín-Sola in seinem Werke : «L'Evolution homogène du Dogme catholique » als Lehre des hl. Thomas und der Scholastik bis auf Suarez nachgewiesen hat. Ein nicht mit metaphysischer Gewißheit einem philosophischen Mittelbegriff zukommender Erkenntnisinhalt kann in einer theologischen Argumentation nicht Anwendung finden, außer es handle sich bei einem physisch sichern Begriffe um eine von Gott geoffenbarte Wahrheit. Enthält der Mittelbegriff aber einen metaphysisch notwendigen Inhalt, dann kann die ihn enthaltende philosophische Prämisse zu einem eigentlichen theologischen Diskurs dienen. Also auch ein Syllogismus mit einer geoffenbarten und einer natürlich metaphysisch evidenten Prämisse führt zu einer theologisch sicheren Konklusion. «Dabei ist es für das Wesen dieser theologischen



Deduktion belanglos, ob diese begriffliche Verbundenheit eine das natürliche Denken transzendente Glaubenswahrheit ist, oder aber ob sie schon der natürlich philosophischen Erkenntnis zugänglich ist. . . . Die theologische Demonstration ist also im vollkommenen Sinne schlußfolgendes Erkennen, insofern ihr die Stringenz der syllogistischen Ableitung zukommt. Sie ist sodann ein apodiktischer Syllogismus im analogen Sinne, indem sie auf einer absolut gewissen, im übernatürlichen Glauben enthaltenen Wesenserkenntnis des Übernatürlichen und einer gleichen, beziehungsweise einer mit natürlich-metaphysischer Evidenz feststehenden Sachverhalts-erkenntnis beruht » (S. 198 f.).

So ergibt sich ein der Theologie ganz eigener Erkenntniswert. « Sie ist in der Tat durch ihren übernatürlichen Ausgangspunkt, 'das Licht der göttlichen Offenbarung', wie keine andere metaphysische Demonstration eine absolut gewisse Erkenntnis des metaphysischen Sachverhaltes aus dem metaphysischen Grunde » (S. 205). Sie ist nicht Glaube, sondern natürlich evidente Erkenntnis *aus* dem Glauben. « Sie ist nicht Erkenntnis der Offenbarung schlechthin, sondern der rational entwickelten, entfalteten » (S. 206). Ihr Ausgangspunkt ist der übernatürliche Glaube. Das schützt sie auch vor dem Vorwurf eines unberechtigten Intellektualismus (vgl. S. 207-209). Die Frage der kirchlichen Definierbarkeit theologischer Konklusionen und deren Verpflichtung zum assensus fidei divinae oder ecclesasticae, die bis auf den heutigen Tag so verschiedene Beantwortung findet, schließt der Verfasser S. 163 von seiner Behandlung aus.

Am Schlusse dieser Skizze — denn es will und kann beim Reichtum der Gedanken und Anregungen des Werkes nicht mehr sein als eine Skizzierung der Hauptpunkte, ist es die Pflicht des Rezensenten, dem Verfasser seine volle Anerkennung auszusprechen für die<sup>8</sup> ausgebreitete Kenntnis der reichen Literatur in der vorliegenden Frage, für die außergewöhnliche Tiefe der Spekulation, die Treue der Wiedergabe des thomistischen Theologiebegriffes. Zu wünschen wäre wohl eine etwas durchsichtiger Klarheit der Darstellung, ein wirksameres Bestreben, dem Leser das Verständnis zu erleichtern. Ohne Erbarmen folgt Spekulation auf Spekulation, kaum beleuchtet je ein Beispiel, wie wir es bei Marín-Sola so dankbar entgegennehmen, die nicht leichten Ausführungen. So ist zu fürchten, daß mancher Leser durch die Scheu vor der Denkanstrengung sich abhalten läßt, bis zum vollen Verständnis und Gewinn vorzudringen. Das aber wäre für ihn ein großer Schaden. Denn der ernste Leser wird, so er die Mühe nicht scheut, durch die Einsicht belohnt, daß der hier dargestellte thomistische Wissenschaftsbegriff der Theologie auch der einzig wahre und richtige ist. Er wird dem Schlußsatz des Verfassers mit innerer Überzeugung zustimmen (S. 209): « Theologie ist darum wissenschaftliches Erkennen, ja sie ist sogar die höchste Form desselben, nämlich metaphysisch-demonstratives Erkennen, wenn sie ihre Eigenart als Wissen aus dem Glauben und durch den Glauben bewahrt: 'Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit' » (I. Sent. prol. a. 4 c.).

Einsiedeln.

*Meinrad Benz* O. S. B.

### Dogmatik.

**Th. Tschipke O. P.: Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit.**

Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Freiburg i. Br., Herder. 1940. xv-198 SS.

Das Werk, das hiermit zur Anzeige gebracht wird, bietet eine sehr dankenswerte dogmengeschichtliche und dogmatische Darstellung der Lehre von der physischen-werkzeuglichen Wirksamkeit der menschlichen Natur Jesu Christi, d. h. jener Wirksamkeit, in der Jesus Christus nicht bloß mit der seiner Menschennatur eigenen natürlichen oder gnadenhaften Kraft tätig war, z. B. lehrte, betete, litt und starb, sondern von jener Tätigkeit, die diese Natur ausübte über ihre eigene Kraft, durch eine von der Gottheit einströmende, vorübergehende werkzeugliche Kraft zu Werken, die, über alle geschöpfliche Kräfte hinausgehend, von Gott allein als Hauptursache gewirkt werden können, z. B. Heilung des Aussatzes durch Berührung mit der Hand, Totenerweckung durch den Befehl der Stimme, Sündennachlassung durch das Wort, Heiligung durch das Sakrament.

Der Verfasser erforscht das Problem zuerst ausgiebig nach der geschichtlichen Seite hin. Das Ergebnis sei in der Hauptsache kurz skizziert. Schon in den Evangelien wird diese Kraft erwähnt in ihrer konkreten Betätigung: Kranke werden geheilt, indem sie die Kleider des Herrn berühren (Lc. 8, 26; 6, 19); oder sie werden geheilt unter Anwendung von Berührungen, Handauflegungen; das Wort des Heilandes befiehlt dem Sturm und See, ruft den Jüngling von Naim und das Töchterlein des Jairus zum Leben zurück. Auch in der Apostelgeschichte und beim hl. Paulus ist es immer wieder der auferstandene Herr; der ganze Christus, der mit Gottheit und Menschheit hilft und heilt, freilich ohne daß die schulgerechten Formulierungen schon in der Heiligen Schrift sich fänden.

Ausführlich sind die griechischen Väter behandelt, von denen die Lehrentwicklung in unserer Frage besonders gefördert worden ist, wie ja überhaupt die großen christologischen Fragen besonders die Ostkirche beschäftigten. Unter den apostolischen Vätern hat besonders der hl. Ignatius die Wahrheit der menschlichen Natur Christi und deren Bedeutung für das Heil der Menschen betont. Der hl. Irenäus griff den Gedanken des hl. Paulus von Christus dem zweiten Adam auf: im ersten Menschen Adam sind alle Menschen gestorben, im zweiten Adam Christus sind alle wieder dem Leben gewonnen worden (Rekapitulationstheorie). Diese Idee entwickelte sich weiter zur sogenannten mystischen Erlösungstheorie, deren erster großer Vertreter der hl. Athanasius war. Nach ihm ist der Sohn Gottes Mensch geworden, damit die gefallen Menschen wieder Kinder Gottes werden; in der einen Menschheit Christi ist die ganze Menschennatur, sind alle einzelnen Menschen virtuell vereinigt und geheiligt worden. — Bei Eusebius von Cäsarea tritt zuerst der Begriff des organum, des Werkzeuges für die Menschheit Christi auf. — Als Vertreter der Kapadozier betont Gregor von Nyssa wiederum besonders die mystische Lehre der Erlösung durch die Menschwerdung und Auferstehung Christi, also die

Beteiligung seiner Menschheit nach ihrem Sein ; aber auch ihr werkzeugliches Mitwirken ist nicht vergessen. So sagt er bezüglich der Heilung des Aussätzigen : « Die Seele will, der Leib berührt, durch beides flieht das Leiden » (In Christi resur. 1, PG. 46, 615 C). — Cyrill von Alexandrien braucht die später oft wiederkehrenden Bilder vom Feuer, von der glühenden Kohle, von der Quelle, vom Duft der Lilie, um die lebenspendende Kraft des Fleisches, der Menschheit Christi, besonders auch in der hl. Eucharistie auszudrücken. Mannigfach gebraucht er auch den Werkzeuggedanken für die Mittätigkeit der Menschheit am Heilswirken der Gottheit. So zeigt Christus bei den Worten : « Mägdlein, stehe auf », « die eine und gemeinsame Tätigkeit, die aus beiden Bestandteilen sich ergibt. Daher also wollte er nicht bloß durch das Wort allein die Toten erwecken, sondern, um zu zeigen, daß sein Leib belebend sei, ... berührte er die Toten und senkte so den schon Erstorbenen das Leben ein » (In Jo. 4, PG. 73, 577 B ff.). Neben der alexandrinischen mystischen Erlösungslehre eigentümlichen seinsmäßigen Bedeutung der Seele und des Leibes Christi lehrt Cyrill sehr klar und oft auch deren dynamische Bedeutung, die in der leben- und gnadenspendenden werkzeuglichen Mitteilung der Erlösungsfrüchte an die einzelnen Menschen besteht. — Bei dem großen Einflusse, den der sog. Dionysius Areopagita auf die Theologie der Folgezeit ausübte, war es von Bedeutung, daß auch er Christus seiner Menschheit nach die Spendung der Geistesgaben zuschrieb. Seine Formel von der einen gottmenschlichen (theandrica, deivirilis) Tätigkeit in Christus wurde von Maximus dem Bekenner und Johannes Damascenus (später auch vom hl. Thomas) ausgelegt von der Einheit der Tätigkeit der Haupt- und der ihr untergeordneten werkzeuglichen Ursache. — Der größte griechische Theologe des 6. Jahrhunderts, Leontius von Byzanz bezeichnet die Menschheit Christi als das Werkzeug des Heils. « Häufig wirkt der Logos Wunder durch sein Fleisch wie durch ein natürliches Werkzeug » (Advers. Nest. 7, 9. PG. 86, 1757 C). — Zahlreich, klar und tief sind die Zeugnisse, die der spekulativ hervorragende Maximus der Bekenner in Gefolgschaft der Kappadozier und des Athanasius für die werkzeugliche Tätigkeit der Menschheit Christi ablegt ; auch beeinflusste er die Folgezeit dadurch, daß er durch seine orthodoxe Auslegung der Werke des sog. Areopagiten, namentlich auch der einen theandrischen Tätigkeit Christi, das Eindringen von dessen Ideen in die Theologie förderte. — Wie auf den übrigen Gebieten der Väterüberlieferung, hat endlich Johannes von Damaskus auch in unserer Frage die bisherige Lehre der Griechen in seinem Werke *De fide orthodoxa* (3. Buch) zusammengefaßt und insofern auch weitergeführt, als er den bisher noch unbestimmt gelassenen Begriff des Organon « fast zur Höhe eines theologischen Begriffes erhob » (S. 67) und ausdrücklich auf die ganze menschliche Natur Christi ausdehnte, während bisher besonders vom lebenspendenden Fleisch oder Leib Christi gesprochen worden war. Seine Lehre blieb die Lehre der Griechen in den folgenden Jahrhunderten, wie aus Theophylakt (11. Jahrh.) und Euthymius Zigabenus (12. Jahrh.) ersichtlich ist. Die gute Zusammenfassung, die der Autor, wie je bei den andern Abschnitten, so auch hier anfügt, schließt

er mit dem Urteil Scheebens (Handb. d. Dogm. III S. 250) : « daß die Lehre von der Menschheit Christi als einem physischen Organe der Gottheit und einer sich darausergebenden physischen Teilnahme an der Macht und Wirksamkeit der Gottheit kein bloßes Theologumenon, sondern die evidente und feierliche Lehre der Väter sei ». So wohlbegründet diese Worte angesichts der vorangehenden Untersuchung erscheinen, wäre vielleicht hier doch der Ort gewesen, auch auf die Akten der Konzilien (v. 431, 451, 649, 681) hinzuweisen, die die christologischen Fragen behandelten und die Lehre der Väter autoritativ zum Ausdruck brachten.

Bei den lateinischen Vätern tritt die Lehre von der werkzeuglichen Wirksamkeit der Menschheit Christi weit weniger in den Vordergrund. Jene Väter, die ihr theologisches Gedankengut weitgehend bei den Griechen geholt, wie Hilarius, Ambrosius und zum Teil auch Leo d. Gr., tragen diese Lehre gelegentlich vor. Der hl. Augustin beschäftigte sich weniger mit der Christologie, aber von seiner Gnadenlehre aus wurde er auch von Einfluß auf die Folgezeit für unsere Frage. Einmal führte ihn die hohe Auffassung, die er von der Gnade hatte, zur Lehre, daß die Gnade einzig von Gott gewirkt werde, auch in den Sakramenten : der Spender setzt das Zeichen, Gott allein wirkt dabei die innere Gnade. « Hoc (i. e. iustificare) non operatur in interiore homine, nisi per quem creatus est totus homo » (C. lit. Petil. III 54, 66). Das blieb im großen und ganzen die Lehre der abendländischen Theologie bis auf den hl. Thomas. Nach der positiven Seite wurde Augustinus von großem Einfluß durch seine Lehre vom mystischen Leibe Christi : von Christus dem Haupte geht alles Heil und Leben auf jeden einzelnen Menschen und auf die ganze Kirche über. Wie aber dabei die menschliche Natur Christi beteiligt sei, sagt er nicht. « Eine eingehendere Bestimmung der wirkursächlichen Funktion des Hauptes besaß nicht das aktuelle Interesse des Heiligen » (S. 86).

Die Vorscholastik steht namentlich unter dem Einfluß Augustins. Nur wenige Theologen, wie Florus von Lyon, sprechen von der heiligenden Wirksamkeit der Menschheit Christi, am ehesten noch bei der hl. Eucharistie oder gelegentlich der Bekämpfung des Adoptianismus. Hier beruft sich Agobard von Lyon auf Cyrill von Alexandrien dafür, « daß man auch das Fleisch des lebendigmachenden Wortes im Glauben als lebendigmachend ansehen soll ».

In der Frühscholastik ist es Hugo von St. Viktor, der die Wirksamkeit des Hauptes Christi auf die Glieder seines mystischen Leibes im augustini-schen Sinn bei Gelegenheit der Sakramentenlehre wieder hervorhebt. Die Gedanken eines Cyrill von Alexandrien und Joh. Damascenus wurden vertreten von den beiden Augustinern Gerhoh und Arno von Reichersberg (12. Jahrh.), doch fand ihre Stimme zunächst keinen Widerhall, denn die Schule der folgenden Zeit wurde weitgehend beherrscht von den Sentenzbüchern des Petrus Lombardus, der den Anteil der Menschheit Christi am Erlösungswerk sehr zurücktreten, ja ihr keine wirkursächliche Beteiligung bei der Heilsverwirklichung zukommen läßt. Nur bezüglich der Auferweckung der Leiber tritt er, wie viele andere nach ihm, dieser Wirkursächlichkeit näher.

Die Hochscholastik ändert dieses Bild zunächst kaum. Wilhelm von Auxerre und Bonaventura kennen wohl eine Ursächlichkeit der Gnadenverleihung in Christus dem Haupte, aber sie weisen sie seiner Gottheit zu. Auch nach Alexander von Hales ist Christus das Haupt der Kirche durch seine Verdienste und sein Beispiel, die Gnade wirkt er seiner Gottheit nach, auch in den Sakramenten. Ebenso auch Albert der Große, der höchstens ein Nahebringen der Gnade wie in einem Gefäß als Wirkursächlichkeit der Menschheit Christi kennt.

Der interessanteste Teil der geschichtlichen Darlegung ist ohne Zweifel die Schilderung der Entwicklung der Lehre des hl. Thomas. Sie beruhte zu einem guten Teil auf der Kenntnis der griechischen Väterlehre, die Thomas in steigendem Maße gewann. Nicht nur Athanasius, sondern auch Cyrill von Alexandrien, Ps.-Dionys, Maximus Confessor und Joh. von Damaskus kannte er, teils aus Florilegien, teils aus Konzilsakten oder späteren griechischen Theologen, wie Theophylakt und Niketas. Die Lehre Cyrills von der lebenspendenden Wirksamkeit der Menschheit hat er häufig erwähnt, ganz im Gegensatz zu den andern Vertretern der Hochscholastik, einem Robert von Melun, Präpositinus, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura und Albert, die Cyrill nicht erwähnen. Besonders bei der Abfassung der « Goldenen Kette » (1261-1272) gelangte er zu einer umfassenden Kenntnis der griechischen Väterlehre über die Gnadenwirkung der Menschheit Christi. Doch alles Wachstum braucht Zeit. So zeigt denn der Verfasser an der Hand der chronologischen Abfolge seiner Werke den von Thomas zurückgelegten Weg. In seinem Kommentar zu den *Sentenzen des Lombarden* (1254-1256) stimmt er im großen und ganzen in der Beantwortung unserer Frage noch mit seinen Zeitgenossen überein, doch führt er, von ihnen abweichend, schon hier den Begriff der physisch-werkzeuglichen Tätigkeit der Menschheit Christi ein, schreibt ihr aber, außer der Auferstehung des Fleisches, auch in den Sakramenten nur eine vorbereitende Wirkung auf die Gnade hinzu. In *De Veritate* (1256-1259) begegnet uns in q. 27 ein Anzeichen und in q. 29 ein sicherer Ausdruck einer neuen Auffassung, die in der *Summa contra Gentiles* (1259-1264) 4. B. c. 36 usw. ihre wesentliche Vollendung fand. « Die menschliche Natur wurde in Christus aufgenommen, um werkzeuglich Handlungen zu bewirken, die Gott allein eigentümlich zukommen, z. B. Sünden tilgen, Seelen durch die Gnade erleuchten und in die Vollendung des ewigen Lebens einführen. So verhält sich denn die menschliche Natur Christi Gott gegenüber wie ein eigenes und verbundenes Werkzeug, wie die Hand zur Seele » (ib. c. 41). Also ist der Werkzeugbegriff voll ausgebildet und auf die Menschheit Christi angewendet, nicht mehr bloß zur Hervorbringung einer *Disposition*, sondern *der Gnade selbst bis zur Glorie*. Das gilt fürderhin auch von der Gnadenwirkung Christi durch die Sakramente und bleibt die Lehre des Heiligen in allen folgenden Werken, in denen er auf unsern Gegenstand zu sprechen kommt, was namentlich in der Sakramentenlehre des dritten Teiles der theologischen Summe der Fall ist. Ohne Zweifel hat die Geistesschärfung, die der hl. Thomas bei seinen genialen Anlagen durch das eindringende Studium der Werke des Aristoteles sich erwarb, auch

mitgeholfen, um zu einer tieferen und schärferen Fassung des Werkzeugbegriffs und seiner Anwendung auf das Heilswirken Christi zu gelangen, — der Verfasser entwickelt diesen Begriff in einem dankenswerten Exkurs — aber die Anregung zu dieser Vertiefung und Anwendung hat der hl. Lehrer doch wohl ohne Zweifel von der Überlieferung der griechischen Väter erhalten. So dürfte der Verfasser mit den Worten, mit denen er den geschichtlichen Teil schließt, recht behalten: « Vom Sentenzkommentar bis zur Summa theologica zieht das Mysterium der organischen Wirksamkeit der Menschheit Christi, von den griechischen Vätern überkommen, von dem in aristotelischer Metaphysik geschulten Thomas an Hand des Instrumentalbegriffs genial gedeutet, immer weitere Kreise, bis es schließlich die Soteriologie und alle Mysterien der Erlösung durchseelt und die abendländische Theologie um ein Christusbild von der Erhabenheit des Christusbildes der Tertia pars bereichert ist » (S. 138).

Auf die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung unserer Lehre bei Thomas folgt in fünf Paragraphen deren grundsätzliche Darlegung im Zusammenhang des ganzen christologischen Traktates. Die Ausführungen des Autors sind klar und tief, aber so gedrängt und knapp, daß ein Auszug daraus nicht tunlich erscheint, sondern nur eine kurze Andeutung über den Inhalt der einzelnen Paragraphen genügen muß, während für das Weitere auf das Werk selber zu verweisen ist.

In der heute gebräuchlichen Schulform bietet der Traktat De Verbo incarnato gleichsam die *Statik* des Geheimnisses; die Behandlung der werkzeuglichen Betätigung der Menschheit Christi im Heilswerk ist die Darstellung von dessen *Dynamik*. Welche Beziehungen hat diese Betätigung zur hypostatischen Vereinigung der Menschheit Christi mit der göttlichen Person des Werkes? Warum und wieso ist sie ein Werkzeug Gottes? Hierbei ist der Vergleich des Leib-Seele-Verhältnisses mit dem dynamischen Verhältnis von Menschheit und Gottheit in Christus in seinen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten sehr lehrreich. *Objekt* dieses werkzeuglichen Wirkens ist nicht, was die menschliche Natur Christi mit ihren natürlichen und übernatürlichen Kräften leisten kann, also seine körperlichen Tätigkeiten, sein unendlich verdienstliches Tugendleben, Leiden und Sterben, ebenso nicht jene Gottestaten, die ihrer Natur nach ein Werkzeug ausschließen, wie die Schöpfung, sondern jene Veränderungen in den Geschöpfen, die jede geschöpfliche Hauptursache ausschließen, also Wunder, Verleihung der Gnade, Besitz der Charismen und Macht, diese zu verleihen. Auch die Gnadenwirkungen, die Gott dem Dreieinigen oder dem Heiligen Geiste zugeschrieben werden, sind werkzeuglich durch die Menschheit Christi verursacht. « Jede Gnadenmitteilung, ob aktuelle oder habituelle oder sakramentale Gnade, erfolgt durch Christi Menschheit » (S. 165). Hier wäre aber unseres Erachtens eine Einschränkung auszudrücken in dem Sinne, daß die physisch werkzeugliche Tätigkeit der Menschheit Christi sich nur auf Gnaden beziehen kann, die seit der Menschwerdung des Sohnes Gottes verliehen worden sind und verliehen werden. Für die aktuellen und habituellen Gnaden aber, die von Adam bis auf Christus dem Menschen zuteil wurden, kann zwar wohl eine moralisch werkzeug-

liche Verursachung durch Verdienst für Christi Menschheit in Frage kommen, nicht aber eine physisch werkzeugliche. Denn eine physische Wirkung in der Ordnung der Wirklichkeit, hervorgebracht durch ein Instrument, das noch nicht existiert in dieser Ordnung, ist ein innerer Widerspruch. Wohl aber kann und wird die Verleihung der glorreichen Anschauung Gottes an die Gerechten des Alten Bundes werkzeuglich durch die Menschheit Christi geschehen sein (cf. S. Th. III q. 52 a. 1, 3, 5). Darnach wäre auch der Schluß des § 13, S. 176, etwas zu ändern, ebenso schon der Satz S. 166: « In seiner Menschheit ist er (Christus) das lebenspendende verklärte Haupt, das in einem durch die Weltgeschichte währenden Assimilationsprozeß seine Glieder heiligt und sich verähnlicht » usw. An dritter Stelle wird (in § 13) gehandelt von der der menschlichen Natur eigenen Tätigkeit als Trägerin der werkzeuglichen übermenschlichen Kräfte. Sie bilden eine notwendige Voraussetzung für die werkzeugliche Tätigkeit. Die göttliche Tätigkeit bedient sich der menschlichen. Diese eigene Tätigkeit war eine freie, von der Liebe geleitete, in statu viae verdienstliche, also die Gnade verdienende und bewirkende, immerhin aber auch in gewissem Sinn limitierende: keine natürliche Tätigkeit konnte von Gott mit werkzeuglicher Kraft zu einem Werk erhöht werden, das seiner Natur nach jedes Werkzeug ausschließt, z. B. zum Schöpfungsakt oder (nach Ansicht des Rez.) zur Hervorbringung einer in der Vergangenheit liegenden Wirkung.

Das Wesen dieser, die eigene Tätigkeit der Menschheit zur göttlichen Wirkung erhöhende werkzeugliche Kraft wird in § 14 erklärt. Darnach ist diese werkzeugliche Kraftmitteilung « eine Teilgabe an der Kraft göttlicher Wirksamkeit », eine Kraft, die nicht ein dauerndes Sein im Werkzeug hat, sondern nur im Gebrauch durch die Hauptursache, eine Kraft, die, weil auf etwas Geistiges gerichtet, in einem geistigen oder körperlichen Werkzeug funktionieren kann, aber immer etwas Geschöpfliches ist, « eine durchganghafte, abgeschwächte Teilnahme an der Wirkkraft Gottes » (S. 181).

Im 15. Paragraph beschreibt endlich der Verfasser diese werkzeugliche Kraft in ihrer Tätigkeit. Diese ist unterschieden von der der menschlichen Natur Christi eigenen Wirksamkeit, wie Verdienst, Genugtuung, Kult, steht in eigentümlicher Einheit verbunden mit der göttlichen Tätigkeit als deren Vermittlerin, als Überbringerin des göttlichen Willens, die in einem gewissen Sinn Anteil hat an der Erhabenheit der göttlichen Erstursächlichkeit über Raum und Zeit. Darin liegt die Erklärung dafür, daß die Menschheit Christi Werkzeug sein kann für göttliche Wirkungen, die erst in fernster Zukunft eintreten. « Der Tod Christi ist gleichsam eine gewisse allumfassende Heilsursache » (C. G. 4, 55). Es ist die göttliche Kraft, die die werkzeugliche Wirkung der Menschheit Christi, seines Wortes, seines Leidens, seines Blutes und aller seiner Mysterien auf die zu begnadigenden Menschen aller Zeiten und Zonen hinlenkt. « Diese überzeitliche und überräumliche Kraft durchwirkt die Mysterien des Lebens und Sterbens Christi, wie auch das sakramentale Geschehen innerhalb der Kirche » (S. 189). Wie damit die Tätigkeit Christi, des Hauptes, in

hellstes Licht tritt, braucht nicht bemerkt zu werden. Wenn der Verfasser (S. 191) sagt: « So haben die großen Geheimnisse des historischen Christus keine zeitgebundene und vorübergehende, sondern geradezu ewige Kraft », so ist das, wie schon oben gesagt, ohne Zweifel richtig von deren verdienstlichem und genugtuendem Wert, nicht aber von der physisch werkzeuglichen Wirkung. Diese kann nicht etwas zeitlich Vorausexistierendes sein.

Das Schlußurteil über das Werk kann nur ein sehr günstiges sein. Die geschichtliche Partie mag kleinerer Ergänzungen fähig sein, ist aber so umfassend, gründlich und zuverlässig, daß sie eine wissenschaftliche Sicherheit dafür bietet, daß die physisch-werkzeugliche Mitbeteiligung der Menschheit Christi (und ihrer Teile) in der göttlichen Heilswirkung die Lehre namentlich der alten griechischen Kirche und des hl. Thomas ist. Auch die systematische Darlegung der Lehre des hl. Thomas bietet zuverlässig dessen Lehre und stellt sie wohlgeordnet, tief und doch klar dar. Der sprachliche Ausdruck ist sowohl in den zahlreichen übersetzten Vätern als auch im theoretischen Teil sehr gut; lobenswert ist das erfolgreiche Bestreben, auch die theologischen Fachausdrücke, die bequemiheitshalber so vielfach in den vom Lateinischen her gewohnten Fremdwörtern gegeben werden, sinngemäß in guten deutschen Wörtern wiederzugeben. Daß das Ergebnis der Untersuchung von sehr großer Bedeutung ist für das Verständnis der echten Lehre des hl. Thomas, besonders seiner Christologie, seiner Gnadenlehre und seiner Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ist außer Zweifel. Noch größer ist die Gewinnung eines lebendigen Einblickes in die großartige Auffassung des hl. Thomas von der Bedeutung der Menschheit des Erlösers im Werke unseres Heiles. Wir sind heutzutage besonders genötigt, seine *Gottheit* zu verteidigen; darob darf aber seine *Menschheit* nicht vergessen werden; *sie* ist durch die hypostatische Union für uns Menschen das gottgewollte Werkzeug unseres Heiles geworden, das so geeignet ist, unser Denken und Lieben Gott nahe zu bringen: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est. Das Werk sei dem ernstesten Studium bestens empfohlen! Wenn seine erste Lesung etwas anstrengend erscheinen mag, so wird eine zweite Lesung großen geistigen und geistlichen Gewinn und hohen Genuß bieten.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**D. Van Meegeren O. S. A. : De causalitate humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam.** Expositio exegetica. — Venlo. 189 pp.

Wie im Werke von P. Tschipke O. P., so wird auch im vorliegenden Werk des Augustinereremiten P. Van Meegeren die Frage behandelt, ob der hl. Thomas eine werkzeugliche Ursächlichkeit der Menschheit Christi gelehrt habe. Während aber P. Tschipke die Geschichte dieser Frage vor dem hl. Thomas eingehend erforscht und erst dann an dessen Werke herantritt, beschränkt sich P. Van Meegeren im wesentlichen auf die gründliche und scharfsinnige Auslegung der Texte des Aquinaten: 1. in seinem Sentenzen-



kommentar, 2. in den Quaestiones disputatae De Veritate, 3. in der Summa contra Gentiles und den Quaestiones De Potentia und 4. in der Summa theologica. Die mit strenger scholastischer Methode geführte Untersuchung stellt eine fortlaufende Entwicklung in der Lehre des Aquinaten fest. Im Sentenzenkommentar unterscheidet er sich schon vom Lombarden und allen andern Theologen seiner Zeit durch die Behauptung einer wahren ursächlichen Wirksamkeit der Menschheit Christi sowie der Sakramente bezüglich der Gnade, aber einer bloß *disponierenden* Wirksamkeit auf die Gnade hin. Von einer *werkzeuglichen* Wirksamkeit der Menschheit Christi bezüglich der Gnade und der Wunder findet sich nach dem Autor noch kein klares Zeugnis in diesem Werke. Die Gnade Christi, des Hauptes, ist eine von seiner Menschheit verdiente, also moralisch verursachte Gnade. In der zweiten, durch die Quaestiones De Veritate vertretenen Periode gibt Thomas die Unterscheidung von causalitas perfectiva und dispositiva auf und setzt dafür die causalitas instrumentalis der Menschheit Christi ein, deren Gegenstand zwar nicht die *Erschaffung* der Gnade ist, sondern ihre Hervorbringung in der Seele. Die werkzeugliche Mitbewirkung der Gnade erklärt nun auch die Bedeutung der Menschheit in Christus als dem Hauptes der erlösten Menschheit. Der dritten Periode gehören die Summa contra Gentiles und die Quaestiones disp. De Potentia an. Im ersteren Werke beleuchtet der hl. Thomas die werkzeugliche Tätigkeit der Menschheit Christi mit der Analogie des Verhältnisses von Leib und Seele mit der hypostatischen Union. Die Hervorbringung der Gnade aus der potentia obedientialis wird angedeutet; die werkzeugliche Ursächlichkeit der Menschheit Christi in der Rechtfertigung, in den Sakramenten, die ihrerseits instrumenta separata sind, wird einläßlich erörtert, die Sakramente erscheinen als unmittelbar auf die Gnade hingeordnet ohne weitere Erwähnung einer vorgängigen Disposition (wobei freilich die Stelle De Pot. III 4 ad 7 trotz der versuchten Erklärung S. 158, Note 1, nicht leicht zu verstehen ist, wenn anders die vom Autor angenommene Chronologie der Quaestiones De Pot. richtig ist). Nachdem so in der Summa contra Gentiles die Tatsächlichkeit der werkzeuglichen Ursächlichkeit der Menschheit Christi im Heilswerk festgestellt ist, bleibt für die 4. Periode, die der Summa theologica, die Aufmerksamkeit noch auf die spekulative Auswirkung der Lösung zu richten, auf die Beziehung der werkzeuglichen Ursächlichkeit der Menschheit Christi zur hauptsächlichen Union, zum ganzen Verlauf des Erlösungswerkes und zu der Stellung Christi als des Hauptes der Kirche.

Die Ergebnisse sind gewonnen durch zuverlässige und scharfsinnige Bearbeitung der Texte des hl. Thomas und dürfen wohl unbedenklich als die echte Lehre des Aquinaten festgehalten werden. Es sind, von Schattierung abgesehen, die Ergebnisse, zu denen auch die Untersuchungen P. Tschipkes geführt haben. Ein bedeutender Unterschied zwischen den beiderseitigen Anschauungen tritt jedoch zu Tage in der Frage, ob der hl. Thomas in seiner fortschreitenden Lehrentwicklung von der Tradition der griechischen Väter geleitet gewesen sei oder ob er ohne äußere Beeinflussung durch die Schärfe und Tiefe seines Denkens zu seiner Auffassung von der causa instrumentalis coniuncta et rationalis und deren Anwendung

auf das Heilswirken Christi gekommen sei. Van Meegeren ist bei allen Stufen der Entwicklung zur Ablehnung eines äußeren Einflusses gekommen. Der hl. Thomas hat nach ihm ohne einen solchen Einfluß durch seine an Aristoteles Metaphysik geschärfte Geisteskraft und, wie die letzten Worte des Epiloges andeuten, durch sein innerstes Durchdrungensein vom Geiste der Kirche, nach dem Christus das Zentrum des ganzen Geisteslebens des Christen ist, seinen Weg zu der erhabenen Auffassung gefunden, die wir an ihm bewundern. Rezensent gesteht, daß ihn diese Ablehnung des Einflusses der Überlieferung nicht überzeugt hat. Angesichts der Kenntnisse des Heiligen von der griechischen Tradition, wie sie aus seinen öfteren Berufungen auf Johannes Damascenus, auf Cyrill von Alexandrien, auf die *dicta antiquorum* (cf. C. G. IV 41) und besonders aus der *Catena aurea* hervorgehen, scheint mir eine Ablehnung des Einflusses dieser Überlieferung unbegründet, mag auch das Maß, nach dem die beiden Kräfte, die Überlieferung und das Genie des Heiligen, sich in der Förderung der Entwicklung betätigt haben, nicht leicht festzustellen sein. Auch erleidet die Wertschätzung der Geistesgröße des hl. Lehrers keinen Eintrag dadurch, daß er sie in den Dienst der Überlieferung stellte und so diese dem herrlichen Ganzen seines Lehrgebäudes einfügte. Daß diese abweichende Ansicht der Empfehlung des gründlich gearbeiteten Werkes keinen Eintrag tun soll, ist klar. Was aber auch nicht verschwiegen werden soll, ist das Bedauern über das mangelhafte Latein. Viele Dutzende von grammatikalischen Fehlern — nicht bloß Druckfehlern — entstellen den Text, sodaß man immer wieder unangenehm an den alten Spruch erinnert wird: *Nos sumus philosophos, non curamus vitios.*

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**H. Schauf : Die Einwohnung des Heiligen Geistes.** — Freiburg i. Br., Herder. 1941. XVI-286 SS.

Ist die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Seelen der Gerechten eine allen drei göttlichen Personen gemeinsame und dem Heiligen Geist nur zugeschrieben, «*appropriiert*», um seine persönliche Eigentümlichkeit als Geist der Liebe hervorzuheben, oder ist sie dem Heiligen Geist, im Unterschied vom Vater und vom Sohne, eigen, «*propria*», oder wie der Verfasser vorliegenden Werkes sagt, «*nichtappropriiert*»? Diese Frage, schon im 16. und 17. Jahrhundert vereinzelt aufgeworfen und bejaht, aber viel allgemeiner verneint und ziemlich in den Hintergrund getreten, wird seit bald hundert Jahren in mehreren dogmatischen Traktaten, so dem über die heiligste Dreifaltigkeit, die Gnade, die Kirche, wieder öfter erörtert, vielfach verneint, aber vielfach auch bejaht. Einen dogmengeschichtlichen Ausschnitt aus der Entwicklung dieses Problems bietet nun vorliegendes Werk. Der Verfasser macht sich nicht zur Aufgabe, die Lehre der Heiligen Schrift und der Überlieferung über unsere Frage zu untersuchen; seine Aufmerksamkeit gilt in der Hauptsache jener Richtung, die die eigenpersönliche, nichtappropriierte Einwohnung des Heiligen Geistes vertritt.

Das Wiederaufleben dieser Lehre im 19. Jahrhundert ist auf den Einfluß Carlo Passaglia's S. J. und seines eifrigen Schülers Clemens Schrader S. J. zurückzuführen. So wird denn in einem *ersten* Teil des Buches eine Übersicht geboten über die tragischen Lebensschicksale Passaglias und über seine Werke, gedruckte sowohl wie ungedruckte, soweit sie zu erreichen waren, sowie über das Leben und die Werke P. Schraders. Im *zweiten* Teil handelt dann ein erster Abschnitt von den Quellen Passaglias und Schraders. Als solche werden erwiesen Lessius S. J., Cornelius a Lapide S. J., Petavius S. J., der Oratorianer Thomassinus und der Dominikaner Bernhard de Rubeis. Der zweite Abschnitt stellt dann eingehend Passaglias und Schraders einschlägige Lehre dar. Der dritte Abschnitt führt in 11 Kapiteln eine Reihe von 18 Theologen der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts vor, die, meistens unter dem nachweisbaren unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß Passaglias und Schraders der Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes beigepflichtet haben. Die angesehensten Namen dürften die der Kardinäle Hergenröther und Manning und des Kölner Theologen Matthias Scheeben sein. Im *dritten* Teil setzt sich der Verfasser mit den spekulativen Schwierigkeiten auseinander, die gegen die eigenpersönliche Einwohnung des Heiligen Geistes vorgebracht werden.

Es ist anzuerkennen, daß der Verfasser mit gewissenhaftem Fleiß und wissenschaftlichem Ernst ein großes Material nach der geschichtlichen und spekulativen Richtung hin bearbeitet hat. Angesichts der Schwierigkeit der Frage ist auch lobenswert die Maßhaltung, mit der er seine eigene Stellungnahme *für* die eigenpersönliche Einwohnung zum Ausdruck bringt. Am Schluß seines dritten Teils, nachdem er viele Theologen dieser Richtung genannt, aber auch zugegeben hat, daß eine größere Zahl von Theologen gegenteiliger Ansicht sei, fügt er bei: «Die Frage nach unserer eigenen persönlichen *Meinung* beantworten wir mit einer überzeugten Zustimmung zu der von Schrader, Scheeben, Schell und Gutberlet geäußerten Ansicht».

Der Rezensent muß gestehen, daß er trotz ernstestrebens und teilweise mehrmaliger Lesung nicht zu dieser Überzeugung gelangen konnte. Zwar sieht er auch ein, daß das, was der Verf. im Anschluß an obige Worte sagt, sehr wahr ist: «Wie es nicht gleich ist, zu sagen, ob der Sohn oder der Vater uns erlöst hat, so ist es auch nicht nebensächlich, ob unsere Gottverbindung dem Heiligen Geist in besonderer Weise zukommt, oder allen Personen in gleicher Weise zuerkannt werden muß. Die *Offenbarung* der Trinität erscheint in ganz anderem Lichte, wenn der Heilige Geist in seiner Selbstmitteilung die Vollendung der Gotteskindschaft bringen würde». Aber spricht nicht schon, gerade bei der Wichtigkeit der Lehre, die liturgische Überlieferung ernstlich gegen dieselbe? Müßte, wenn sie in der Offenbarung enthalten wäre, das Bewußtsein davon und dessen Ausdruck in der Liturgie der Kirche nicht ein ganz anderes Bild bieten? Sodann scheint dem Rezensenten die Widerlegung der spekulativen Gegenstände weit weniger überzeugend als dem Verfasser. Namentlich der Haupteinwurf Franzelins (*De Deo trino*, thesis 45), der kurz besagt, eine eigenpersönliche Einwohnung des Heiligen Geistes setzte seine hyposta-

tische Vereinigung mit dem Gerechten voraus, dürfte wohl zu leicht genommen sein. Der Verfasser glaubt ihn negativ und positiv zurückweisen zu können: *negativ*, « weil das Wesen der hypostatischen Funktion in Gott und das Wesen der hypostatischen Union uns so gut wie unbekannt sind » (S. 242); *positiv*: die göttliche Person soll dem Geschöpf nicht bloß die eine Funktion des «sustentare naturam» geben können, sondern auch: « die Person in ihrer vermittelnden Stellung und Eigenschaft? » (S. 246). « Scheeben wie auch Schell betonen die persönliche vermittelnde Stellung der göttlichen Hypostasen. Eben an diese schließt sich die Verbindung mit dem Heiligen Geist an » (S. 242). Aber jenem negativen Beweis gegenüber ist zu betonen, daß die Gedankenarbeit der Theologen über das Wesen der hypostatischen Union immerhin sehr befriedigende Hypothesen aufgestellt hat. Die menschliche Natur Christi hat kein geschaffenes subsistere und existere, sondern subsistiert und existiert durch die persönliche Subsistenz und Existenz des göttlichen Wortes. Was kann aber im Gerechtfertigten angegeben werden, das seiner Natur fehlen und durch die Verbindung mit dem Heiligen Geiste ersetzt würde? Was sodann jene vermittelnde Stellung der Person des Heiligen Geistes erklären soll, was die « vermittelnde Stellung » zur Person des Heiligen Geistes hinzufügen soll, ist gänzlich undenkbar. Man ist versucht, an die Worte zu denken: Quid sunt verba nisi verba?

Eine dunkle Schattenseite der Lehre von der *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes sieht der Rezensent in der weitgehenden Unsicherheit und Verschiedenheit der Ansichten ihrer Vertreter, sobald es sich darum handelt, eine nähere Erklärung dieser eigenpersönlichen Einwohnung zu geben. Schon von Passaglia und Schrader muß der Verfasser feststellen: « Nirgendwo wird das Wesen dieser Verbindung dargelegt » (S. 96). « Der Heilige Geist ist quasi Formalursache » derselben; aber « das Wesen und die Art der Wirksamkeit der Formalursache wird nicht weiter erklärt » (S. 119). « Eine Lösung » (wie nämlich die von Anton Scholz angenommene « substantielle Inexistenz der Einwohnung näherhin zu verstehen sei), wagt Scholz nicht zu geben » (S. 126). Bei Manning bleibt es wiederholt unklar, ob er von einer *inhabitatio appropriata* oder *propria* spricht (S. 129). Scheeben lehrt (S. 182): « Die Beziehung, durch die der Heilige Geist als der Spiritus Christi in uns wohnt, ist dadurch eine durchaus hypostatische ». Carl Maria Jovene aber glaubt, « daß es sich nicht um eine hypostatische Union handelt und daß das Ziel der Verbindung nicht die Vereinigung mit einer Person als Person, sondern mit Gott ist » (S. 195). Nimmt man zu solchen Feststellungen, die vermehrt werden könnten, noch die verschiedenen « es scheint », « gleichsam », « in etwa » und drgl. hinzu, — die nebenbei bemerkt die lobenswerte wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit des Autors in helles Licht stellen —, so ist es erklärlich, daß man aus der hundertjährigen Geschichte unseres Problems den Eindruck erhält, es handle sich bei der Lehre von der *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes mehr um ein Raten und Suchen als um eine wirkliche wissenschaftliche Lehre. Auch mag der mystische Zug, der durch manche Abhandlung dieser Richtung geht, eine gewisse Anziehungskraft ausgeübt haben. Dieser Zug erscheint

auch bei Scheeben deutlich. « Seine Gedanken tauchen auf, verschwinden wieder und rauschen zurück wie die Wellen des Meeres, um dann von neuem reiche und neue Einblicke zu gewähren » (S. 184). Daß der Verfasser den Eindruck der Unsicherheit beim Leser wohl voraussah, scheint dem Rez. der etwas ungewohnte Anhang über die Problematik und Terminologie der Einwohnungslehre (S. 250-265) anzudeuten, der aber den genannten Eindruck nicht zu beheben vermag. Der Verfasser darf sich aber unseres Erachtens das Zeugnis geben, daß nicht er, sondern die objektive Sachlage die Schuld daran trägt. Seine gründliche und wahrheitsgetreue Arbeit verdient unseren Dank und unsere Anerkennung.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**J. Auer : Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik.** Mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta. I. Teil: *Das Wesen der Gnade*. — Freiburg i. Br. Herder. 1942. 378 SS.

Der Haupttitel des vorliegenden Werkes kündigt ein sehr umfassendes Unternehmen an, von dem wir hier nur den ersten und wohl kleineren Teil in Händen haben, nämlich die Untersuchung über *das Wesen der Gnade*. Ein späterer zweiter Teil soll laut Einleitung die Wirkungen der Gnade von Gott her und die Leistungen für den Menschen zu Gott hin (menschliche Freiheit) aufzeigen; ein dritter Teil wird die Rechtfertigungslehre, ein vierter endlich die Prädestinations- und Reprobationslehre behandeln.

Nach einer kurzen biographischen und literarischen Skizze über das Leben und Wirken des Franziskanergeneral und Kardinals Matteo d'Acquasparta (geb. um 1240, † 1302) und über mehr als dreißig Vertreter der Theologie der Hochscholastik und nach grundlegenden Vorbemerkungen handelt ein *erster* Abschnitt unseres vorliegenden ersten Teils über Gott und die Gnade und Tugend, ein *zweiter* über Gnadenvorstellung, über Werden und Verlust, Vermehrung und Verminderung der Gnade, ihre Erkennbarkeit und ihre Arten. Über alle diese Probleme werden die Aussagen der Theologen, deren Wortlaut in den sehr reichlichen Anmerkungen nach Möglichkeit zitiert sind, im Text verzeichnet, unter Nachweis ihrer Verwandtschaft, ihres Abhängigkeitsverhältnisses, ihrer Zugehörigkeit zur aristotelisch-thomistischen (gern gebraucht der Verfasser auch thomasischen) Richtung, oder dann der franziskanisch-augustinischen Richtung, die wieder in eine solche vor Bonaventura und eine ältere und jüngere zu unterscheiden ist, je nach der ablehnenden oder entgegenkommenden Haltung gegenüber aristotelisch-thomistischen Einflüssen.

Das Werk legt Zeugnis ab von einem ganz erstaunlichen Fleiß und einer ausgedehnten Kenntnis des hinterlassenen Schrifttums der Hochscholastik; es ist zu verwundern, daß es dem Verfasser möglich war, aus so vielen zum Teil nur handschriftlich erhaltenen und in den verschiedensten Bibliotheken Italiens, Frankreichs, Deutschlands und Englands zerstreuten Werken seine reichen Belege zu sammeln und mit allen wissenschaftlichen Präzisierungen uns darzubieten. Dafür ist ihm unzweifelhaft unein-

geschränkter Dank abzustatten. Im allgemeinen besagen die Belege auch wirklich das, wofür sie im Texte zitiert werden. Eine Behauptung ohne Beleg ist Ausnahme. Eine solche findet sich S. 53, wo behauptet wird, daß man nach Skotus u. a. von zwei verschieden hohen Gütern das geringere wählen kann, « während nach der thomistischen Lehre das höhere Gut gewählt werden muß ». Nach dem Zusammenhang kann das nicht wohl anders verstanden werden, als daß den Thomisten ein intellektualistischer Determinismus des Willens zugeschrieben wird. Ein Beleg ist nicht angeführt und kann auch nicht angeführt werden. Denn das ist weder thomatische noch thomistische Lehre. Im gleichen Zusammenhang (S. 52) wird Thomas und allen echten Aristotelikern die Lehre zugeschrieben, das höchste Gut werde mit natürlicher Notwendigkeit erstrebt, « während Petrus J. Olivi und Skotus und vor allem dann der Nominalismus volle *libertas exercitii* annehmen ». Der hier ausgedrückte Widerspruch zwischen Thomas und Skotus besteht nicht. Der hl. Thomas lehrt I-II 10, 2 c — der Verfasser zitiert versehendlich I-II 16, 2 c — ausdrücklich : « *quantum ad exercitium actus, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur* ». Nur in Bezug auf die *libertas specificationis* schreibt er dem Willen von seiten des obiectum bonum universaliter et secundum omnem considerationem eine Nötigung zu, aber nur : « *si aliquid velit* ». Diese Beispiele zeigen, daß bei den Zitaten des Verfassers Vorsicht nicht ganz unangebracht ist.

Eigentümlich ist die Stellung des Verfassers gegenüber den metaphysischen Systemen. Immer und immer wieder leitet er die verschiedenen Ansichten der Autoren von ihren verschiedenen metaphysischen Systemen ab und führt sie zurück auf augustinischen Platonismus oder thomistischen Aristotelismus oder Neuplatonismus. Man bekommt so fast notwendig den Eindruck, als wäre für die Scholastiker der Blütezeit die Gnadenlehre viel mehr mit dem Blick auf ihre philosophischen Systeme als auf die Glaubensquellen betrieben worden. Nun ist es ja selbstverständlich, daß die Theologen des Mittelalters wie die aller Zeiten mit ihrer natürlichen Begriffswelt und deren jedem einzelnen eigenen wissenschaftlichen Formulierung an das Studium der von der Kirche vorgelegten Glaubensquellen herantreten. Aber diese waren für sie das Richtungsgebende, nicht ihr metaphysisches System. Liest man die Autoren selber, so findet man, daß ihre Hauptsorge die Übereinstimmung ihrer Lehre mit den Glaubensquellen war. In den Quästionen, in denen der hl. Thomas in seiner Summa die Gnadenlehre behandelt, sind wenige Artikel zu finden, in denen die Lehre nicht nach der Heiligen Schrift und den Vätern ausgerichtet ist. Daß diese ihm endgültig maßgebend waren gegenüber jeder Philosophie, liegt klar zu Tage. So aber auch Bonaventura und die andern großen Scholastiker. Man schaute auf die eine Norm der göttlichen Offenbarung und modifizierte das System seiner Philosophie nach der Erleuchtung, die aus dem Glauben kam. So gelangte man zu einer in den Hauptpunkten einheitlichen Gnadenlehre, die auf dem Konzil von Trient vom unfehlbaren Lehramt der Kirche her ihre Bestätigung erhielt. Den Fortschritt dieser durch den Blick auf die Offenbarung einheitlich gerichteten Bemühungen aufzuzeigen, wäre unseres Erachtens eine interessante Seite der Arbeit gewesen.

Der Verfasser scheint selber auch das Gefühl gehabt zu haben, daß bei der Menge der Probleme und der vielen sich widersprechenden Lösungen ein Fortschritt der Erkenntnis und eine Annäherung an eine einheitliche Lösung aufleuchten sollte. Aber er wagt kein Urteil über den Wahrheitsgehalt der verschiedenen Schulen und will den verschiedenen metaphysischen Systemen gegenüber vorläufig die Neutralität bewahren: « Stückwerk ist unser Wissen » (S. 38). « Erst der zweite Teil und vor allem die Rechtfertigungslehre wird Vorzüge und Schwächen jeder Richtung so gerecht als möglich aufzuzeigen und abzuwägen haben » (S. 196). Vorläufig erscheint die franziskanische Richtung von reicherer, mannigfaltigerer Entwicklung, die dominikanische als fertige, gleichbleibende Lehre; sie wird charakterisiert als naturalistische Metaphysik, die franziskanische als personalistische Metaphysik (S. 304).

Wie über den Wert der verschiedenen Metaphysiksysteme, scheint der Verfasser auch über den Wert des ganzen metaphysischen Begriffsapparates der scholastischen Gnadenlehre sehr resigniert zu denken. Die Kirche habe ohne ihn über 1000 Jahre gelebt und segensvoll gewirkt. « Doch die geistige Kultur des Abendlandes war nun einmal in ihrer geistigen Entwicklung an diese Stelle der vertieften philosophischen Durchdringung der ganzen Weltwirklichkeit gekommen, und es war für die kirchliche Wissenschaft eine Notwendigkeit, auf dem Boden der neu erblühten artes ihre ewigen Wahrheiten darzustellen und zu klären » (S. 111). Aber an sich ginge es auch ohne diese aus der Philosophie in das eindeutige Offenbarungsgut hineingetragenen Subtilitäten. So vernimmt denn der Leser, der den bisherigen so fleißigen Ausführungen des Verfassers mit Interesse und Dankbarkeit gefolgt ist, als letzte Worte der letzten Seite des Werkes einen lobenden Hinweis auf die Theologie der (schismatischen) Ostkirche, « die die Grunddogmen der Gnaden- und Rechtfertigungslehre mit uns gemeinsam, aber keine eingehend entfaltete Gnadenlehre hat » (S. 354, Anm. 1). Folgt zur Bekräftigung noch ein Hinweis auf Jugie und Fr. Heiler. Vgl. *M. Jugie*, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium* II 724: « Unanimitas inde provenit, quod huiusmodi quaestiones independentes a quovis systemate philosophico tractaverint, et a solis Revelationis fontibus solutiones quaesierint: in quo imitandi potius ac laudandi quam culpandi nobis videntur ». Vgl. auch *Fr. Heiler*, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937), S. 210-212 (ib.).

Einsiedeln.

*Meinrad Benz* O. S. B.

**Curiosus Tiro: Essai sur la « Détermination Exemplaire » des futurs libres.** — Paris, Mignard. 142 pp.

Der pseudonyme Verfasser dieses Versuches einer neuen Lösung der schwierigen Fragen, die das Wirken Gottes im Willen des Menschen aufgibt, verwirft zuerst mit großer Energie die Aufstellungen der Thomisten und Molinisten und stellt ihnen dann *sein* System der « *Détermination exemplaire* » entgegen. Es dürfte für Interessenten genügen, kurz den Sinn dieser « *Détermination* » darzustellen. Gott sieht die Entscheidungen

jedes Willens unter jedem Umstand voraus nicht in seinen vorherbestimmenden Dekreten und nicht durch die *scientia media*, sondern in seinem eigenen Wesen, insofern dieses die vorbildliche Ursache alles Möglichen ist. So sieht also Gott in seinem Wesen als dem Spiegel alles Möglichen, zu was jeder menschliche Wille in jeder Lage sich ausschließlich durch sich selbst bestimmen *könnte*. Aus den unendlich vielen Möglichkeiten versetzt er jene, die dem Plane seiner Vorsehung entsprechen, durch sein allmächtiges Willensdekret in die Wirklichkeit. So ist das den Willen Bestimmende ausschließlich der Wille selbst, im Bereich des Verwirklichten aber ist Gott allein und ausschließlich die verwirklichende Ursache. So ist die menschliche Freiheit gleicherweise gewahrt wie die Allursächlichkeit Gottes, meint Curiosus Tiro. « En tant que *déterminations*, mes actes tiennent à moi. J'ai seul voulu cette détermination, j'en suis seul responsable . . . En tant que *réalité*, mes actes viennent de Dieu. Dieu seul a voulu cette réalisation. Lui seul en répond. »

Der Verfasser glaubt, mit dieser Lösung im Einklang zu stehen mit dem hl. Thomas und sieht aus ihr mannigfaltigste Vorteile erfließen. Da aber Bestimmungen des menschlichen Willens durch den menschlichen Willen allein und ausschließlich die göttliche Allursächlichkeit aufheben und darum dem Reiche des Möglichen gar nicht angehören können, und im Bereich des Wirklichen Gott allein will und wirken soll, was mit menschlicher Freiheit nicht in Einklang gebracht werden kann, scheint der neue Weg, wie schon so viele andere, nicht gangbar zu sein.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

### Aszese und Mystik.

**A. Massoulié O. P. : Méditations de saint Thomas sur les trois vies purgative, illuminative et unitive.** Nouv. édit. Introduction du R. P. Florand O. P. — Lethielleux, Paris. 1934. 524 pp.

P. Florand O. P. hat ein verdienstliches Werk getan, indem er für die Neuausgabe der Betrachtungen seines Ordensgenossen P. Massoulié eine sorgfältige Einleitung beigesteuert hat, die ziemlich ausführliche Kunde gibt (106 Seiten!) über dessen Leben und Wirken und über Zweck und Anlaß dieser Betrachtungen. P. Massoulié (1632-1706) erscheint darin als ein tüchtiger Theologe von namhaftem Einfluß auf die Bewegung der Geister in seiner Zeit. So soll ihn Papst Innozenz XI. mit der Prüfung der Lehre des Michael Molinos und seiner Schüler betreut haben. Sicher ist, daß er als Examinator der «Maximes» Fénelons einen sehr großen Einfluß in der Richtung der Verurteilung ausgeübt hat. Seinen Eifer in dieser Angelegenheit scheint die Wahrnehmung gemehrt zu haben, daß Fénelon sich sehr befreundet zeigte mit den Jesuiten, deren Gnadenlehre und Moralsystem ihm, dem eifrigen Jünger des Aquinaten, sehr zuwider waren.

Das wissenschaftliche Hauptwerk Massoulié's ist der Gnadenlehre des hl. Thomas gewidmet und 1692/3 in Rom in zwei Foliobänden erschienen



unter dem Titel : « Divus Thomas sui interpres ». Er stellt darin die Lehre des hl. Thomas ebenso entschieden dem Jansenismus entgegen wie dem Molinismus. Aber auch auf dem Gebiete der Aszetik und Mystik suchte P. Massoulié die Lehre des Engels der Schule zur Geltung zu bringen. Er lebte der Überzeugung, daß dem Schwanken vieler Zeitgenossen zwischen Laxismus und Rigorismus, wahrer und falscher Mystik abgeholfen wäre, wenn man auch in der Aszetik und Mystik sich an die Grundsätze und Lehren des hl. Thomas anschließen würde. Damit hatte er ohne Zweifel recht, fand aber sowohl in der Gnadenlehre wie in der Aszetik und Mystik naturgemäß Anfeindung von beiden Extremen her.

Seiner aszetisch-mystischen Schriftstellerei entstammen die Werke « *Traité de la véritable oraison* » (1699) und « *Traité de l'amour de Dieu* » (1703). Das erste Werk dieser Richtung aber waren seine « *Méditations de saint Thomas* », die uns eben in Neuauflage vorliegen.

Das Werk bietet 31 Betrachtungen, wovon 10 über das Leben der Reinigung, 10 über das der Erleuchtung und 11 über das der Vereinigung handeln. Dem Weg der Erleuchtung und dem der Einigung sind längere Belehrungen in 11, resp. 10 Paragraphen im Sinne und Geiste des hl. Thomas vorausgeschickt. Den Betrachtungen ist dann noch beigegeben « *Pratique des Vertus d'après saint Thomas* », eine kurze, 31 Nummern umfassende Tugendlehre, von früheren Verfassern wohl für Dominikanernovizen bestimmt und von Massoulié umgearbeitet und ergänzt.

Bieten nun die Betrachtungen und die Tugendlehre, die uns da geboten werden, wirklich den Geist des hl. Thomas? P. Florand selbst macht in der Einleitung zwei Vorbehalte und Massoulié übertreibt in diesem Erstlingswerk, — in den späteren Werken korrigiert er sich selbst — den Kampf gegen die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, die *passiones* der Scholastiker. Während der hl. Thomas dieselben, z. B. Lust, Trauer usw. als gut erklärt, wenn sie der Ordnung der Vernunft entsprechen, als böse, wenn sie ihr widersprechen (vgl. z. B. S. Th. I-II q. 34 a. 1), scheint Massoulié alle für schlecht auszugeben, nicht bloß richtige Beherrschung und Einordnung der Leidenschaften, sondern deren Vernichtung zu verlangen. Ein zweiter Mangel liegt darin, daß Massoulié, dem damaligen Stande der kritischen Kenntnisse der Thomaswerke entsprechend, oft unechte Werke des Aquinaten als echt zitiert. Besonders häufig ist das der Fall im dritten Teil der Betrachtungen, wo man über den Weg der mystischen Vereinigung besonders gern die echten Worte des hl. Thomas vernehmen würde. Der Herausgeber hat S. 510-513 die apokryphen Zitate verzeichnet und deren richtigen Ursprung, wo es möglich war, angegeben.

Immerhin entstammen auch diese unechten Zitate Werken, die in so naher Verwandtschaft mit der Lehre des Aquinaten stehen, daß sie den Gesamteindruck der Übereinstimmung mit der Lehre des hl. Thomas nicht stören können. Trotz der beiden genannten Mängel enthalten die Betrachtungen Massoulié's sowie die beigelegte Tugendlehre so überwiegend viel des Soliden und Vortrefflichen, daß die Neuauflage wohlbegründet war und auch in unserer Zeit, wo auf dem Gebiet der Aszetik und

Mystik so viel Unsolides, Verschwommenes und Oberflächliches herauskommt, als sicherer Führer sehr viel Gutes stiften kann.

Einsiedeln.

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

**T. Richard O. P. : Théologie et Piété d'après saint Thomas. 2 Vol. —** Lethielleux, Paris. 1935-37. 384 ; 281 pp.

Ein verhängnisvolles Übel im religiösen Leben weiter, noch gläubiger Kreise der Gegenwart ist ein gewisser Mechanismus, eine gewohnheitsmäßige Weiterübung von frommen Handlungen und Formen ohne lebendige Beteiligung des Geistes und Willens. Es fehlt das tiefere Verständnis und darum auch der wahre, gründliche Ernst im religiösen Leben. Äußere Betriebsamkeit und einseitiges Einwirken auf das religiöse Gefühl beheben den Mangel nicht. Nur eine Vertiefung und Klärung der Erkenntnis der wesentlichen Wahrheiten des geistlichen Lebens kann gründliche Hilfe bringen. Aus solchen Erwägungen heraus ist das vorliegende Werk entstanden. Es will nicht eine systematische Aszetik sein, sondern die praktisch wichtigsten Fragen des geistlichen Lebens mit dem Lichte der Theologie und zwar der Lehre des hl. Thomas durchleuchten.

Es werden folgende Gegenstände behandelt: die Gnade, der Wille Gottes, die Tugend, die Buße als Tugend, das Gebet, die Frömmigkeit, der Primat der Gottesliebe, das Leiden, Fortschritt und Vollkommenheit, der innere Friede, die Selbstkenntnis, die Vollkommenheit für Alle, die läßliche Sünde, Abneigung und Überdruß am Geistigen, der gute Einfluß, die innere Sammlung, Wohlwollen, Hochherzigkeit, Ehrfurcht.

Jede dieser Abhandlungen ist sehr geeignet für den Zweck des Verfassers, das Verständnis für das wahre, ernste geistliche Leben zu mehren und zu vertiefen. Die Forderungen an unser praktisches Verhalten gewinnen mächtig an Eindruck durch ihre so klare und einsichtige Zurückführung auf die unerschütterlichen Grundsätze der Lehre des Aquinaten. Damit ist nicht gesagt, daß das Buch nur Theologen, nicht auch Gebildeten anderer Berufe sehr nützlich sein könne. Den größten Nutzen — und Genuß — werden freilich die daraus schöpfen, die mit der Theologie des hl. Thomas vertraut sind. Ihnen sei das Werk besonders empfohlen.

Zu bedauern ist, daß, wenn Werke des Heiligen angeführt werden, sehr oft die Angabe des Fundortes fehlt. Auch besteht übergroßer Reichtum an Druckfehlern.

Einsiedeln.

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

### Kirchenrecht.

**Ch. Berutti O. P. : Institutiones Juris Canonici. Vol. I : Normae generales. —** Marietti, Torino. 1936. 108 pp.

Der hochw. Herr Professor für Kirchenrecht an der Universität Freiburg i. Ü. beginnt mit vorstehendem Werk einen Kommentar der kirchenrechtlich in Betracht kommenden Teile des CJC. Die Arbeit soll in 6 Bänden

mäßigen Umfanges in rascher Folge vollendet werden. Der II. Band wird handeln de Personis in genere et de Clericis, der III. de Religiosis (bereits erschienen), der IV. de Rebus, der V. de Processibus, der VI. de Delictis et Poenis. Die Lehre von den Sakramenten jedoch und den gemeinrechtlichen Zensuren latae sententiae sollen der Moral und Pastoral vorbehalten werden.

Der Kommentar Beruttis nimmt dem Umfang nach eine Mittelstellung ein; er begnügt sich nicht mit bloßer Wiedergabe und erklärender Umschreibung der Canones, dehnt aber die Besprechung der einzelnen Canones auch nicht zu erschöpfenden Abhandlungen aus, wie es P. Gommarius Michiels in seiner großangelegten Codexerklärung tut. So gelingt es ihm, die 86 Canones des ersten Buches, denen Michiels zwei Bände mit zusammen über 1000 Seiten gewidmet hat, in 178 Seiten zu bewältigen. Daß dabei nicht alle Wünsche erfüllt werden konnten, ist selbstverständlich; aber das Wesentliche zum Verständnis der Canones und zu ihrer praktischen Anwendung ist geboten.

Eine kurze Einleitung gibt Aufschluß über die Natur des Rechtes und des Kirchenrechtes, über die dem Codex Juris Canonici vorangehenden Sammlungen, über das Werden und die Bedeutung dieses Codex.

Beim Kommentar selbst wird jedem Titel eine ratio ordinis, eine Aufweisung des logischen Zusammenhanges seiner Canones vorausgeschickt und so seine übersichtliche Einteilung gegeben, und dann werden die einzelnen Canones zwar knapp, aber sorgfältig erklärt, mit Beispielen beleuchtet, oft auch mit dem bisherigen Recht verglichen, überhaupt alles getan, was zur klaren Erkenntnis der disciplina vigens erforderlich erscheint. Und diese disciplina vigens ist zunächst das praktisch Wichtigste. Immerhin wäre aber, namentlich für die nachfolgenden Bände, wünschenswert, daß auf die innere Begründung der kirchlichen Gesetze aus dem Wesen und Endzweck der Kirche und auf den Weg, auf dem man zu dem heutigen Gesetz gelangte, also auf das philosophische und geschichtliche Element noch etwas mehr Rücksicht genommen werden könnte. Das Werk wird, wenn es dem Verfasser gegönnt ist, es zu vollenden, für Lehrende und Lernende ein sehr empfehlenswertes Hilfsmittel sein, um in den Geist des großartigen kirchlichen Gesetzeswerkes einzudringen.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.