

# Zu J.H. Newmans patristischen Studien

Autor(en): **Hammerschmidt, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **53 (1963)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404422>

## **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.

## Zu J. H. Newmans patristischen Studien

Vorbemerkung: Am Beginn meines Oxfordaufenthaltes (1955) hatte ich eine Arbeit in Angriff genommen, die die «Patristic Studies in the Oxford Movement» untersuchen sollte. Obwohl ich dieses Thema dann fallen liess, um mich einer orientalistischen Arbeit zuzuwenden, die unter dem Titel «Studies in the Ethiopic Anaphoras» 1961 bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin erschienen ist, dürfte das «Fragment» meines ersten Themas von einigem Interesse sein, da es sich mit der Stellung *Newmans* zum Problem der in der patristischen Welt niedergelegten Tradition beschäftigt.

Ich will hier nicht unterlassen, dankbar des Lady Margaret Professor of Divinity, Canon Dr. *F. L. Cross* (Christ Church, Oxford), zu gedenken, der sowohl bei der abgebrochenen ersten Arbeit als auch bei der vollendeten zweiten das akademische Amt eines Supervisors versah.

### I. *Newmans* «Lectures on the Prophetical Office of the Church» und «Lectures on the Doctrine of Justification»

Die beiden Werke *Newmans*<sup>1)</sup> liegen zeitlich eng beieinander, da sich die «Lectures on the Doctrine of Justification» an die über das «Prophetical Office of the Church» anschlossen. Zunächst sollen die letzteren einer Betrachtung unterzogen werden, da sie für die Frage des patristischen Einflusses auf *Newman* wichtig sind. Hier wurde *Newman* mit dem breiten Strom der Väterüberlieferung zusammengeführt, wobei er die zwingende Notwendigkeit einer Antwort seinerseits fühlte. Er fand sie in dem Canon des *Vinzenz von Lerin* (Commoitorium cap. II): *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*<sup>2)</sup>. Allerdings findet sich bei *Newman* eine Vertauschung der beiden ersten Glieder, wenn er in der Lecture II (p. 63) von «always, everywhere, and by all» spricht. Nachher bringt er aber wiederum die Reihenfolge, die *Vinzenz* selbst eingehalten hat: «Catholicity», «Antiquity», «Consent of the Fathers»<sup>3)</sup>. Die «Antiquity»

1) *John Henry Newman*, Lectures on the Prophetical Office of the Church, viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism, London 1837; dsl., Lectures on the Doctrine of Justification, Third Edition, London, Oxford and Cambridge 1874.

2) P. 63.

3) Wobei hier unerörtert bleibt, inwiefern *Newmans* «Catholicity» ohne weiteres mit dem «ubique» des *Vinzenz* gleichgesetzt werden kann.

wird für *Newman* zum grossen Leitsatz, der ihm in seinen Gedanken immer vor Augen steht. Ein sehr eindruckvolles Beispiel für seine Hochschätzung der «Antiquity» ist p. 160 s. gegeben, wo er sich mit den Kollisionsmöglichkeiten auseinandersetzt; dort stellt er folgende Prinzipien auf:

1. «Scripture», «Antiquity» und «Catholicity» können einander nicht («really») widersprechen.
2. Wenn der «Moral Sense (Reason)» der Schrift widerspricht, muss man der Schrift folgen.
3. Wenn der «Sense of Scripture interpreted by Reason» der «Interpretation of Catholic Antiquity» widerspricht, muss man der «Catholic Antiquity» folgen.
4. Wenn die «Praxis of the present Church» in wichtigen Belangen der «Antiquity» widerspricht, muss man der «Antiquity» folgen; wenn dieser Widerspruch nur in unwichtigen Belangen besteht, muss man der «present Church» folgen.
5. Wenn die «present Church» der «private opinion» widerspricht, muss man der «present Church» folgen.
6. Wenn trotz dieser Regeln Zweifel bestehen bleiben («Antiquity being silent»), muss man jede Verwirrung und Unruhe («disturbance») vermeiden.

So wie er sich nun bemüht, der «Antiquity» zu folgen, sieht er andererseits die Vernachlässigung der «Antiquity» in der römischen Kirche. In den Dekreten des Konzils von Trient sieht er – unter Beachtung des Prinzips der «Antiquity» – «a new Creed»<sup>1)</sup>; die Bestimmungen dieses Konzils sind «ruins and perversions of the Primitive Tradition»<sup>2)</sup>. Wenn er nun auch die Tradition in einem neuen Licht sieht<sup>3)</sup>, erkennt er doch auch die schwierigen Punkte. Die Regel des *Vinzenz von Lerin* ist keine mathematische, die immer und überall mit Sicherheit zum Ergebnis führt, sondern hat einen moralischen Charakter («moral character»). Eine Schwierigkeit entsteht ihm auch im sechsten der 39 Artikel, wo es heisst: “Holy Scripture containeth all things necessary to salvation.” Gerade hier wird ihm die Tradition aber zum wertvollen Zeugen, wenn sie den Umfang des biblischen

---

1) P. 222.

2) P. 301.

3) P. 41: “Tradition... is the mode in which a society had felt or acted during a certain period, and it cannot be circumscribed any more than a man’s countenance and manner can be conveyed to strangers in any set of propositions.”

Kanons bestimmt, das in der Schrift Gesagte näher umschreibt und erklärt. Der gefährliche Punkt liegt dort, wo sich die Tradition von der Schrift trennt und ihre eigenen Wege geht. Für das kirchliche Altertum stellt *Newman* den steten Gleichklang der Tradition mit der Schrift fest<sup>1)</sup>. Wird diese Harmonie gestört, so geht entweder die Tradition ihre eigenen Wege oder die Schrift wird nach eigenem Gutdünken willkürlich interpretiert. *Newman* führt den «Predestinarianism» des Augustinus als Beispiel an, wie man auch mit Argumenten der Schrift zu falschen Schlüssen kommen kann<sup>2)</sup>. Am nächsten kommt die Auffassung *Newmans* der des Athanasius, auf den er sich auch beruft<sup>3)</sup>, wenn er von der Tradition als «Teaching», von der Schrift als «Proving, Verifying» spricht. Die Tradition verkörpert die lebendige kirchliche Praxis, das tagtägliche kirchliche Leben, dem die Schrift als Grundlage, als Rechtfertigung zugrunde liegen muss. Wird diese Harmonie bewahrt, dann wird man nach der Ansicht *Newmans* auch im Artikel VI keinen Widerspruch zur Tradition sehen können.

In den «Lectures on the Doctrine of Justification» beschränkt sich der Einfluss des patristischen Gedankengutes im wesentlichen auf die Anlehnung des Verfassers an Augustinus. Wie *Newman* im Vorwort selbst bemerkt<sup>4)</sup>, ist er im ganzen Buch bestrebt, die Argumente nicht von der «Primitive Christianity», sondern von der Schrift zu nehmen. Dieser von ihm selbst aufgestellte Grundsatz ist tatsächlich durch das ganze Werk hindurch wirksam geblieben.

Diese Lectures bewegen sich um das zentrale Anliegen der Reformation, die Rechtfertigung («Justification»): Nach der reformatorischen Lehre gehörte die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit im Paradieseszustand zum Wesen der Menschennatur. Die Paradiesessünde verdarb diese Menschennatur vollständig. Die Rechtfertigung sieht nun die Reformation in einem äusserlichen Akt, wobei der Sünder Christus als Heiland erkennt und an seine Rettungstat glaubt. Auf Grund dieses vertrauenden Glaubens erklärt Gott den

---

1) Vgl. p. 369 ss.: «On Scripture as the Document of Proof in the Early Church», wo *Newman* zahlreiche Beispiele für die Hochschätzung der biblischen Argumente durch die Väter anführt.

2) Weitere Beispiele p. 202 ss.: «Cyprian», «Arianism», «Purgatory in Roman doctrine», «doctrine of the Pope's universal Bishoprick».

3) P. 369 ss.

4) P. VII: «... so too are his (the authors) arguments, as being drawn not from Primitive Christianity, but from Scripture.»

Sünder für gerechtfertigt<sup>1)</sup>. Allgemein wird nun im Gegensatz dazu die römisch-katholische Rechtfertigungslehre so erklärt, dass die Rechtfertigung in einem durch Gnade («Grace») und freie Mitwirkung («collaboration») mit der Gnade geschaffenen inneren Gerechwerden besteht.

Den Gegensatz zwischen den beiden Anschauungen versucht *Newman* nun zu überbrücken, wobei er sich gegen die – nach seiner sicht einseitige – lutherische und kalvinistische Anschauung wendet. In der Lecture I<sup>2)</sup> betrachtet er den Glauben («Faith») als das «Instrument of Justification», in der Lecture II<sup>3)</sup> die Liebe («Love») als *causa formalis* der Rechtfertigung. In dieser Lecture II macht sich der patristische Einfluss bemerkbar. *Newman* beruft sich auf *Augustinus* (meistens auf *De spir. et lit.*) in der Auslegung der betreffenden Stellen der Schrift. Seine Auslegung ist ganz offensichtlich stark von Augustinus abhängig. P. 30 beurteilt er die Lehre von der Liebe («Love») als Formularsache, nicht als «unsound or dangerous in itself, but in a certain degree incomplete, – truth, but not the whole truth». Er zitiert Tit 3, 5, wofür er zur Erläuterung Augustinus, *De spir. et lit.* 56 und *De pecc. rem.* I 11 anführt: «Hoc est justitia Dei, quam non solum docet per legis praeceptum, verum etiam dat per Spiritum donum» (*De spir. et lit.* 56). *Newman* meint<sup>4)</sup>, Gott könne nichts segnen, was nicht heilig ist. Wenn Gott sich mit uns versöhnt, so annulliert er nicht das Gesetz, sondern schafft in uns einen neuen Willen und neue Kräfte, um das Gesetz beobachten zu können. Diese Gedanken sind von der Augustinus-Stelle *De spir. et lit.* 34, 35 getragen, wo es heisst: «Lex ergo data est, ut gratia quaereretur; gratia data est, ut lex impleretur.» Die Anführung Augustinischer Gedanken geht noch weiter<sup>5)</sup>, doch ist aus dem Gesagten bereits zu erkennen, was *Newman* mit all dem sagen will: Die Rechtfertigung ist nicht nur eine äussere Anrechnung der Verdienste Christi, sondern eine innere Gerechwerdung, innere Heiligung. Bezeichnend ist dafür, was er p. 52 ss. ausführt: Der Gerechte braucht kein Gesetz, denn er selbst ist das Gesetz. Wer das Gesetz in seinem Herzen hat, benö-

1) Vgl. *Confessio Augustana* art. IV: «... non propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis propter Christum per fidem.»

2) P. 1–29.

3) P. 30–61.

4) P. 34.

5) P. 35, 43, 45, 46, 48, 50 s., 58; vgl. besonders die Gegenüberstellung lutherischer und augustinischer Gedanken p. 58 s.

tigt kein äusseres Gesetz, das ihn führt. Auch hier verweist er wieder auf *Augustinus*, In Gal. II 17 (wo das Bild umgekehrt ist): «... Nam justo lex posita non est, id est imposita, ut supra illum sit; in illa est enim potius quam sub illa.»

Mit *Augustinus* ist aber der Einfluss patristischen Gedankenguts in diesem Werk zum grössten Teil erschöpft. *Newman* beruft sich später noch einmal auf das Zeugnis der «Catholic fathers», wie es Bischof *Bull* gesammelt hat (in «State of Man before the Fall», p. 115)<sup>1)</sup>. Weitere Rückgriffe auf die Patristik sind für den Verlauf des Buches nicht wesentlich<sup>2)</sup>. Nur am Ende in einem Appendix<sup>3</sup> kommt er noch einmal auf das Väterzeugnis zurück, indem er Beispiele dafür bringt, dass beide so entgegengesetzten Ansichten über die Rechtfertigung in den Vätern ihre Belege finden können. P. 389 bringt er noch mehrere Belegstellen für die Ansicht, dass die Rechtfertigung «is the Holy Spirit himself, as substantially indwelling as the formal cause of our being just». P. 391 ss. fügt er die Zeugnisse dreier weiterer Väter hinzu: *Cyprian*, *Hilarius* und *Johannes Chrysostomus*<sup>4)</sup>. P. 396–400 kommt er auf eine von *Mr. Faber* («Primitive Doctrine of Justification») als Zeugnis für die lutherische Auffassung angeführte Stelle des *Klemens*, Epist., zu sprechen die er genauer untersucht. *Newmans* Erklärung dieser Textstelle mutet allerdings ziemlich sophistisch an und klingt nicht sehr überzeugend.

## II. «The Arians of the Fourth Century»

«The Arians of the Fourth Century» ist – obwohl schon 1833 erschienen – eines der bedeutendsten Werke *Newmans*. Er selbst berichtet in der «Apologia pro vita sua»<sup>5)</sup> über die Entstehungsgeschichte seiner Studie über die Arianer: Der Beginn des Werkes fiel in die Zeit, in der er sich aus den «shadows of liberalism» zurückzuziehen begann und sich in das Studium der Väter vertiefte. Er las sie zuerst in chronologischer Reihenfolge, «beginning with St. Ignatius

---

1) P. 159.

2) P. 237 (*Theodor.*, Adv. Gent. VIII.); p. 253 (*Theodor.*, Adv. Gent. I); p. 272 (*Euseb.*, Hist. IV 7, fin.).

3) P. 354 s.

4) P. 389.

5) *John Henry (Cardinal) Newman*, Apologia pro vita sua, London 1955, p. 48 ss.

and St. Justin»<sup>1</sup>). Um 1830 herum machte ihm *Hugh Rose* den Vorschlag für eine «theological library» eine Geschichte der wichtigsten Konzilien zu schreiben. *Newman* stimmte zu und machte sich an das Studium des Konzils von Nikäa. Notwendigerweise musste er auch die weite vornikänische Theologie mit heranziehen, besonders aber die Entwicklung der alexandrinischen Kirche. Das Werk erschien schliesslich unter dem obengenannten Titel und umfasste 422 Seiten, wobei die ersten 117 eine Einführung bilden.

*Newman* selbst kann in seiner Autobiographie nicht angeben, seit wann er die «Antiquity» als den wahren Exponenten der christlichen Lehre und die Basis der Church of England angesehen hat. Er führt Bischof *Bull* – den er in dieser Zeit las – als eine der Quellen an, aus denen er dieses Prinzip schöpfte.

Es ist sehr bezeichnend, dass ihn die vornikänische Kirche von Alexandrien am meisten anzog, wenn ihn auch die Notwendigkeit dorthin trieb. *Athanasius*, der sich in seinen Werken immer wieder auf die bedeutenden christlichen Autoren der Vorzeit beruft (*Origenes*, *Dionysius* u. a.), zog *Newman* in seinen Bann, mehr aber noch die Philosophie des *Klemens* und *Origenes*. Was ihn am meisten beeindruckte, war die alexandrinische Allegorie, der Spiritualismus, die christliche Gnosis. “I understood them to mean that the exterior world, physical and historical, was but the outward manifestation of realities greater than itself<sup>2</sup>.” Die Liebe und Zuneigung, die *Newman* für die alexandrinische Kirche hegte, veranlasste ihn schliesslich auch dazu, die Ursachen des Arianismus möglichst ausserhalb dieser Kirche zu suchen.

Nachdem er die «School of Antiochia» (*Paulus von Samosata*, *Lucianus Presbyter*) (I, I = p. 1 ss.) und die «School of Sophists» (I, II = p. 28 ss.) – wobei er auf die enge Verbindung des Arianismus mit der bestehenden aristotelischen Schule hinweist und ein Wort des *Epiphanius* (Haer. LXIX. 68, 19) anführt: *Aristoteles* sei der Bischof der Arianer – ausführlich behandelt hat, wendet er sich der «Church of Alexandria» (I, III = p. 43 ss.) zu. Dass er dabei *Markus* als den Gründer der Kirche von Alexandrien ansieht (p. 45), darf man wohl nicht zu ernst nehmen, sondern muss es mehr der noch unkritischen Haltung der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zuschreiben.

Es besteht gar kein Zweifel, dass *Newman* mit der Praxis der alexandrinischen Geisteshaltung, der *disciplina arcani* und dem

<sup>1</sup>) L. c. p. 48.

<sup>2</sup>) L. c. p. 49.

Symbolismus, aus ganzem Herzen sympathisiert<sup>1</sup>). P. 53 bezieht er sich auf *Kyryll* mit der Feststellung, dass der Wein – einem Kranken zur un rechten Zeit gereicht – nur Unheil bringen kann: Delirium für den Kranken, einen schlechten Ruf für den Arzt. Beachtenswert ist, dass *Newman* die alexandrinische Vorliebe für das Gleichnishafte schon in den altägyptischen Hieroglyphen ausgedrückt sieht. Nach ihm sind auch diese alten Schriftzeichen der Ausdruck der Geisteshaltung, Geheimnisse durch Bilder und Allegorien darzustellen<sup>2</sup>). Allerdings macht er eine vorsichtige Einschränkung für die Gültigkeit des allegorischen Systems, die dann in Kraft treten soll, wenn es die «primary meaning» der Schrift verdunkelt oder historische Tatsachen abschwächen will (p. 69). In diesen Zusammenhang gehört auch die Stellung *Newmans* zur Tradition, die sich hier schon so abzeichnet, wie er sie dann in den «Lectures on the Prophetic Office of the Church» klarer und deutlicher herausgearbeitet hat (s. o.): Die Tradition ist eine Stärkung, Illustration der Schrift, aber ihr «altogether subordinate» (p. 61). Er sieht aber Schrift und Tradition als «substantially one» an, indem er die erste nichts anderes sein lässt als die «written doctrine» gegenüber der «traditionary doctrine».

Wie schon angedeutet, besteht *Newman* auf dem aristotelisch-judäisch-antiochenischen Charakter des Arianismus, der nach ihm nur ganz zufällig in Alexandrien begonnen habe (I, V = p. 144). Man wird sich allerdings fragen, ob *Newman* im Recht ist, wenn er das Bestreben des Arianismus von judaistischen Kräften getragen sieht, die sich darum bemühten, das Ansehen Jesu Christi als wahren Sohnes Gottes ins Wanken zu bringen. Es wird später noch zu sagen sein, dass *Newman* trotz seiner – für seine Zeit ganz hervorragenden – Kenntnis der geistesgeschichtlichen Vorgänge in der Zeit bis Nikäa durch seine – man könnte fast sagen persönliche – Einstellung gegen *Arius* und den Arianismus das positive Anliegen dieser Bewegung übersehen hat. Die Verteidigung des stengen Monotheismus im Sinne von Dt. 6, 4 gehörte gerade zu den Ausgangspositionen des Arianismus<sup>3</sup>). Zunächst hat der Arianismus scharf proklamiert, «dass nur

---

<sup>1</sup>) Vgl. *Newmans* Zitat p. 159 seiner Arianerstudie: «Dans scilicet parvulis parva, non falsa, perfectis vero grandiora mysteria, cuncta autem vera, consona et divina.»

<sup>2</sup>) Tatsächlich war die ägyptische Hieroglyphenschrift mehr als eine bloße Schrift. Sie war im Besitz der Priesterschaft als etwas Heiliges, nicht jedem Zugängliches, dem besondere mystische Kräfte zugeschrieben wurden.

<sup>3</sup>) Vgl. *M. Werner*, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern und Tübingen <sup>2</sup>1954, 387.



der eine „unaussagbare“ Gott im strengen Sinne Gott ist, insofern ihm allein das „Ungewordensein“ und „Ungezeugtsein“ zukomme<sup>1)</sup>). Als entschiedener Gegner der sabellianischen Vorstellung von der Menschwerdung des *einen* Gottes und der nur modalen und scheinbaren Persontrias verwarf *Arius* eine Menschwerdung Gottes. Dabei stützte er sich u. a. auf die platonische und philonische Lehre, das göttliche Sein könne mit der endlichen Welt in keine Verbindung treten, da es für eine unmittelbare Offenbarung in Menschengestalt viel zu erhaben sei (wenn diese angezogene Beweisstütze auch nicht die eigentliche Triebkraft hinter der arianischen Bewegung war<sup>2)</sup>). Es ist deutlich, dass zahlreiche neuplatonische und philonische Elemente im Arianismus eine Rolle (wenn auch nicht die ausschlaggebende) spielten. Der Neuplatonismus hatte aber von jeher seine Heimat in Alexandrien. Schon hier wird klar, dass *Newmans* Ansicht, der Arianismus habe überhaupt nichts mit der alexandrinischen Welt und Kirche zu tun, nicht durch die Tatsachen gestützt wird.

Als den Kern und das Hauptstück des Buches muss man wohl die Ausführungen *Newmans* über die philosophisch-theologische Terminologie vor und während der arianischen Auseinandersetzung betrachten. So bedeutend auch der äussere, kirchengeschichtliche Verlauf der Kontroverse ist, so kommt doch der inneren, geistesgeschichtlichen Entwicklung die letzte und entscheidende Bedeutung zu. *Newman* behandelt (II, III = p. 187 ss.) die philosophisch-dogmatischen Begriffe, die hier in Frage stehen. Und man muss sagen, dass es eine meisterhafte Darstellung der umstrittenen Termini ist. Zunächst untersucht er das *ἀγέννητον* («existed from eternity»), wo man dann eine Unterscheidung einführte: *ἀγέννητος* «uncreate» und *ἀγέννητος* «unbegotten». Der Logos ist nach dieser Unterscheidung *ἀγενήτως γεννητός*. Der zweite Begriff, der für die vornikäische Theologie Probleme aufwarf, war das *ἀναρχον* «uncaused or unoriginated». Da einerseits der Vater allein als *ἀναρχος* angesehen wurde, der Sohn aber nicht verursacht sein sollte, schrieb man ihm die *ἀναρχος γέννησις* zu. Den breitesten Raum nimmt die Klärung des Begriffes der *οὐσία* ein. Hier rührt *Newman* an die Wurzeln der Auseinandersetzung, da es darum ging, ob der Logos *homousios*, *homoiousios* oder *anomoios* sei. *Newman* bemerkt hier (und nicht sehr viele haben das sonst getan) den tiefen Unterschied zwischen der aristotelischen *Usia deutra* und der göttlichen Wesenheit im christlichen Selbstver-

<sup>1)</sup> A. a. O.

<sup>2)</sup> Zu dem Fragenkomplex vgl. M. Werner, a. a. O. p. 379–388.

ständnis, für die man seit Nikäa immer mehr die Bezeichnung Usia (deutera) verwandte. Die aristotelische Usia deutera ist eine abstrakte Einheit, ein Begriff, der freilich der in den Einzeldingen enthaltenen Natur entspricht. Aber der Form nach ist die Usia deutera nur im Verstande. Die göttliche Usia hingegen wird nun keineswegs als etwas Abstraktes, sondern als die Seinsfülle, das Seiende ohne jede Beschränkung aufgefasst. Es ist beachtlich, dass *Newman* im Laufe seiner Studie auf diesen letzten, entscheidenden Unterschied zwischen der aristotelischen Usia deutera und der göttlichen Wesenheit hingewiesen hat (II, IV = p. 202).

Der vierte, bei *Newman* behandelte Begriff (p. 220 ss.) *δελήσει γεννηθέν* wurde deshalb in die vornikäische Theologie eingeführt, weil nach manchen gnostischen Systemen die Emanation aus Gott mit Notwendigkeit erfolgen sollte. Gewisse Richtungen neigten auch dazu, die ewige Zeugung des Logos aus dem Vater als einen Akt der Notwendigkeit zu bezeichnen. Demgegenüber will *δελήσει γεννηθέν* die Zeugung als einen freiwilligen Akt festhalten.

*Newman* beschäftigt sich dann auch mit dem *λόγος ἐνδιάθετος* und dem *λόγος προφορικός*. Den *λόγος ἐνδιάθετος* sah die Stoa als innere Gedanken Gottes an, während man den Logos, der durch die Inkarnation in die geschöpfliche Ordnung eingetreten war, als *λόγος προφορικός* bezeichnete<sup>1)</sup>. Obwohl auch einige frühchristliche Schriftsteller diese Unterscheidung verwenden (*Theophilus* und *Hippolyt*), haben sie dies nach *Newman* nicht im monarchianischen Sinn verstanden. Sie dachten sich auch den *λόγος ἐνδιάθετος* als selbständige Hypostase (ohne diesen Ausdruck zu verwenden). Ebenso wenig sollen sie den *λόγος προφορικός* als ein Geschöpf Gottes angesehen haben, das ihm etwa nicht wesensgleich wäre.

Schliesslich beschäftigt sich *Newman* noch mit dem Ausdruck *ὑπόστασις* (V, II = p. 389 ss.), wobei zu seiner Identifikation von Hypostasis und Prosopon zu sagen ist, dass diese wohl für spätere Zeiten gilt, nicht aber für die Zeit vor oder unmittelbar nach Nikäa. *Athanasius* (p. 393) ist im Gebrauch von Hypostasis schwankend. Einmal identifiziert er sie – Nikäa folgend – noch mit Usia (deutera), das andere Mal verwendet er sie schon im Sinne der Usia prote, also des konkreten Einzeldings.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. *E. Hammerschmidt*, Die Begriffsentwicklung in der altkirchlichen Theologie zwischen dem ersten allgemeinen Konzil von Nizäa (325) und dem zweiten allgemeinen Konzil von Konstantinopel (381), in: *Theologische Revue* 51 (1955), p. 145 f.

<sup>2)</sup> Den Vorgang selbst nannte man *προέλευσις* oder *συγκατάβασις*.

Die Schwierigkeiten in der Anwendung der griechischen philosophischen Begriffe auf die göttliche Wesenheit betonten besonders die Semiarianer (IV, II = p. 314 ss.), die sich der grosskirchlichen Lehre annäherten. Gegen das Homousios wendeten sie ein, dass die Verwendung der *Usia* im Sinne der *Usia prote* zu sabellianischen Irrtümern führen müsse, die Anwendung im Sinne von *Hypostasis* aber bedeuten würde, dass man die *Usia* wie im Falle der geschaffenen Dinge anwenden würde. Sie schwiegen zu der Frage, was geschähe, wenn man *Usia* mit der *Usia deutra* gleichsetzen würde.

*Newman* hat das Buch, wie er selbst eingesteht, «with the partiality of a neophyte»<sup>1)</sup> geschrieben. Für eine dogmengeschichtliche Studie ist es zu unruhig, zu partiisch. *Newman* betrachtet *Arius* gleichsam als persönlichen Feind, wirft dem Arianismus vor, dass er zum Polytheismus neige (II, V = p. 248), obwohl sein Anliegen gerade die Verteidigung des Monotheismus war. Diese Tatsachen sind es wohl, die *Newmans* Buch auch den letzten Erfolg versagt haben. Er hat nicht die notwendige Objektivität des Dogmenhistorikers gefunden. Doch scheint der Einfluss dieser arianischen Studien für sein späteres Leben von entscheidender Bedeutung geworden zu sein. Die spiritualistische, allegorische Denkweise hat ihm sehr zugesagt. Sein vorwiegend dem Übersinnlichen zugewandter Geist hat in den Theologen der alexandrinischen Kirche Geistesverwandte gefunden. Es ist bezeichnend, dass ihn bei der alexandrinischen Theologie gerade die Engellehre angezogen hat<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Apologia, p. 49.

<sup>2)</sup> L. c. 49 ss.

*Anhang*

Der Brief an *G. Faussett*

In *Newmans* Brief an Rev. *G. Faussett*<sup>1)</sup> treten an zwei Stellen patristische Anliegen zutage. Einmal dort, wo *Newman* versucht, den Ausdruck *θυσιαστήριον* für den Altar zu rechtfertigen: Dieser Ausdruck komme schon in den vier Briefen des *Ignatius* vor (p. 39 ss.), ebenso bei *Irenäus*, *Tertullian*, *Cyprian*, *Origenes*, *Eusebius*, *Athanasius*, *Ambrosius*, *Gregor von Nazianz*, *Optatus*, *Hieronymus*, *Chrysostomus* und *Augustinus* (vgl. p. 41). Das zweite Mal zieht *Newman* dort patristische Quellen heran, wo es um die Eucharistie geht (p. 45 ss.). Für die angeführte Schwierigkeit, dass die Profanation des Eucharistischen Mahles durch die Korinther dafür spreche, dass sie nicht an eine Gegenwart Christi glaubten, bringt *Newman* Beispiele aus zwei Väterschriften: *Cyprian*, *De lapsis* (p. 75 ss.) und *Chrysostomus* (p. 79 ss.). In diesen Schriftstellern fände man nämlich insofern Hinweise, als sie eine Profanation anlässlich des Eucharistischen Mahles tadeln, obwohl der Glaube an die Gegenwart Christi feststand. Ausserdem sei kein Grund vorhanden anzunehmen, dass der bei den Korinthern erwähnte Kelch der eucharistische Kelch gewesen sei. *Newman* fügt noch einen Exkurs über die Agape (bei *Chrysostomus*, p. 88 s., und *Tertullian*, p. 89) hinzu. Diese Ausführungen *Newmans* sind deshalb bedeutungsvoll, weil sie zeigen, wie sehr er den Glauben an die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie bei den Vätern in dieser Periode seiner theologischen Entwicklung ausgesprochen sah.

Saarbrücken.

*Ernst Hammerschmidt*

<sup>1)</sup> A Letter to the Rev. Godfrey Faussett, D.D., Margaret Professor Divinity, on Certain Points of Faith and Practise, Oxford 1838.