

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 20 (1942)

Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.02.2026

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

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

J. Lenz : *Vorschule der Weisheit*. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. — Würzburg, Ritaverlag. 1941. xv-548 SS.

Das Buch verspricht im Untertitel zweierlei: 1. *Einleitung* zu sein und 2. Einleitung in eine wissenschaftliche *Lebensphilosophie* zu sein.

1. Man darf ziemlich hohe Forderungen an eine Einleitung stellen und wird trotzdem dem Bonner Universitätsprofessor Dr. Dyroff beistimmen können, der an den Verfasser schrieb: « Sie haben da eine Riesenleistung vollbracht, die ich nur mit wohlwollendem Neide bewundern kann ». Es sind drei große Vorzüge des Buches, die einen zu diesem Urteil bestimmen. *Zunächst der überaus reiche Literaturnachweis*. Er macht der Belesenheit des Verfassers alle Ehre und bietet dem Schüler beste Orientierungsmöglichkeit. Daß ich es bedauere, in einem Werke, das einerseits so reiche Literaturangaben macht und das sich anderseits ex professo mit dem Neuthomismus auseinandersetzt, eine maßgebende Erscheinung neuthomistischer Literatur: *Manser*, Wesen des Thomismus — mit keinem Worte erwähnt zu finden, wird mir der Verfasser wohl nicht verargen. *Dann die lehrinhaltlichen Perspektiven*. Das Buch doziert keine systematische Philosophie. Das kann man aber auch nicht erwarten. Denn eine Einleitung muß sich naturgemäß beschränken, den Schüler mit den Lehrrichtungen vertraut zu machen und ihn durch scharfes Herausarbeiten der Problemstellungen jenen wissenschaftlichen Ernst ins Studium mitzugeben, der unerlässliche Voraussetzung für eine fruchtbare Arbeit ist. In diesem Sinne hat der Verfasser Gründliches geleistet. *Endlich die geistesgeschichtlichen Konzeptionen*. Der Schüler wird nicht einfach vor Tatsachen hingestellt. Er wird wirklich geführt. Er spürt die Entwicklung. Es wird in ihm das Organ für die Schau ideengeschichtlicher Zusammenhänge geweckt. Und aus diesen Zusammenhängen heraus lernt er die großen Philosophen besser verstehen.

2. *Lebensphilosophie* ist das dringliche Anliegen des Verfassers, genauer *lebensnahe* im Gegensatz zu *lebensfremder* Philosophie. Von der ersten bis zur letzten Seite bricht dieses Anliegen immer wieder durch und gibt dem Buche eine seltene Einheitlichkeit und Konsequenz. Aber gerade hier beginnen die Schwierigkeiten. Zunächst sei festgestellt, daß trotz des Eifers, mit dem der Verfasser sich für die Lebensphilosophie einsetzt, nicht immer eindeutig wird, wie er sie faßt. Sicher hat seine Lebensphilosophie einen zweifachen Aspekt: einen intellektuell-theoretischen und einen ethisch-praktischen.

Unter intellektuell-theoretischem Aspekt kämpft der Verfasser gegen den blutleeren, rein abstrakten Intellektualismus mancher Fachphilosophen und verlangt *volksnahe Form*. Das ist teilweise sicher berechtigt. Aber schon die Tatsache, daß der Verfasser sein wirklich gutes Buch gar nicht so volksnah geschrieben hat (ich erinnere an den manchmal recht wissenschaftlichen Stil, an die von Zeit zu Zeit auftauchenden langgebauten und schweren Definitionen sowie auch an den spärlichen Gebrauch von Bild und Gleichnis) dürfte andeuten, daß volksnahe Form in der Philosophie eine sehr relative Angelegenheit ist. Tatsächlich weiß man ja (der Verfasser als erfahrener Dozent wird mir das sicher als Erster bestätigen) wie ungeheuer hart und kompromißlos die Extreme hier oft aufeinanderstoßen. Nach meiner Erfahrung dürfte man, in etwas überspitzter Form, fast das Dilemma wagen: Entweder ich verzichte auf volksnahe Form, um klare philosophische Begriffe zu retten, oder ich wähle volksnahe Form und gefährde dadurch die Philosophie. Nietzsche ist sicher volksnah. Gredt ist sicher nicht volksnah. Wenn aber ein Philosophiestudent sich zwingt, die phil. Begriffe sich bei Gredt zu erarbeiten, dann hat er sie. Er kann von da aus den Weg in die volksnahe Form noch immer finden. Wenn er sich aber — *ceteris paribus* und *per impossibile* — die gleichen Begriffe bei Nietzsche holt, dann hat er sie nicht. Dann hat er Stil, dann hat er Kunst, dann hat er Geist im Sinne des französischen *esprit*, der Weg in die Begriffe aber ist ihm — vielleicht definitiv — verschüttet. Mit dieser Forderung volksnaher Form wird also etwas in die philosophische Diskussion geworfen, das meines Erachtens noch näherer Präzision bedarf.

Unter ethisch-praktischem Aspekt wehrt sich der Verfasser scharf gegen die weitverbreitete Ansicht, als sei Philosophie nur *Kultur des Verstandes*. Sie müsse auch wieder ein *Anliegen des Herzens* werden. Sie müsse den Menschen geistig schulen und aus dieser geistigen Schulung heraus sein Leben moralisch gestalten und führen. Stimmt das? Ja! Es ist sicher irgendwie ein Widerspruch, wenn ein Dozent der phil. Ethik im Hörsaal für kompromißlose, ethische Prinzipien plädiert und in seinem privaten Alltag in Kompromissen sehr weitherzig ist. Es muß eine Harmonie erfolgen zwischen Geist und Praxis. Die Frage ist nur: Wie? Es führt nämlich ein zweifacher Weg in die praktische Lebensführung: ein direkter und ein indirekter. Auf dem *direkten* Wege steht der *Imperativ*. Du sollst. Du darfst nicht. Du mußt. Dieser Imperativ gilt *dem Willen*. Er sucht dessen Initiative *unmittelbar* auszulösen.

Auf dem *indirekten* Wege steht die *Wahrheit*. Sie füllt zunächst den *Intellekt* und sucht dann, ganz entsprechend den großen psychologischen Gesetzen, von dort her *indirekt und mittelbar* den Willen durch die Kraft ihrer Güte und Schönheit emporzureißen.

Muß nun Philosophie, um Lebensphilosophie zu sein, notwendig den direkten Weg wählen? Der Verfasser scheint das zu bejahren, geht er doch so weit, daß er die Forderung stellt, das praktische Element müsse sogar in die Wesensdefinition der Philosophie aufgenommen werden.

Mir scheint das nicht richtig. Auch für mich ist alle Philosophie Lebensphilosophie. Aber in indirektem Sinne. Ich bin überzeugt, daß ein Dozent

im phil. Kolleg, der den Geist seiner Hörer wirklich bis zu den letzten Prinzipien der Metaphysik oder der Psychologie emporzwingt, kein Wort von praktischer Lebensführung zu sagen braucht, und daß trotzdem diesen Hörern die Pulse vor innerer Leidenschaft zu hämmern beginnen und jene große geistige Ehrfurcht mit Macht über sie kommt, die der Kern aller Liebe ist. So ungefähr sehe ich Lebensphilosophie. Mehr ist m. E. zu viel.

Die geäußerten Bedenken sollen die eingangs betonten Werte des Buches in keiner Weise abschwächen. Sie wollen nur die Anregung machen, Dinge, die noch nicht genügend abgeklärt scheinen, schärfer herauszustellen.

Fribourg.

Luzius M. Simeon O. P.

J. Niedermann : Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder. — Firenze. 1941. VIII-249 SS.

Es war keine leichte Aufgabe, die Geschichte des Begriffs « Kultur » von Cicero bis Herder so zu schreiben, daß man sich von seinen Wandlungen eine befriedigende Vorstellung machen kann. Denn zwischen seiner Prägung durch Cicero und seinem ersten Vorkommen in der deutschen Sprache Ende des 17. Jahrhunderts liegen lange Zeitabschnitte, in deren Literatur das Wort « Kultur » überhaupt nicht zu finden ist. Um gleichwohl die Verbindung zwischen altem und neuem Gebrauch des Wortes « Kultur » herzustellen, hat N. die « Ersatzbegriffe » : *civilitas, humanitas, cultus, eruditio, industria humana, politesse, police, Civilisation, Gesittung, Bildung, Aufklärung*, zu Hilfe genommen und ihre Geschichte mit der von Kultur verknüpft. Weil das Wort « Kultur » offenbar aus *colere* entstanden ist, war es natürlich, daß auch den Anwendungsweisen dieses Zeitwortes im Laufe der Jahrhunderte besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Wie aus diesen Bemerkungen über die Methode erhellt, waren zur Erfüllung der gestellten Aufgabe manche genauen Textanalysen notwendig. Trotzdem wollte der Verfasser keine eigentlich philologische, sondern nur eine historische Arbeit schreiben (VII).

Von Kultur im modernen Sprachgebrauch gibt N. zwei Definitionen. Die erste steht gleich am Anfang seines Vorwortes und lautet : « Kultur bedeutet alles, was der Mensch an der Natur und über die Natur hinaus für sich und die Gemeinschaft schafft und geschaffen hat ». Die andere Definition findet sich auf Seite 165 und hat folgende Form : « Daß der moderne Kulturbegriff 'cultura' gerade auch über den Parallelausdruck *cultus vitae* sich gebildet hat, daß es [muß wohl heißen : er] verfeinertes Leben, gesetzliche Ordnung, gesellschaftliches Dasein und Arbeit bedeutet, ist damit belegt ». Vergleichen wir diese beiden Definitionen miteinander, so fällt uns sofort auf, daß die zweite enger ist als die erste. Wie N. selbst bemerkt, ist der Begriff « Kultur » nach der ersten Definition « der umfassendste Begriff der Geschichte, soweit sie menschliches Tun in sich begreift ». In der zweiten Definition dagegen wird der Begriff K. auf das eingeschränkt, was der Mensch zur Verfeinerung und Vervollkommenung seines persönlichen und gesellschaftlichen Lebens getan hat. Die von

N. geschriebene Geschichte des Begriffs K. ist die dieser zweiten Definition. Wie bereits gesagt, beginnt dieselbe bei Cicero, der in seinen *Tusculanarum disputationum lib. 11, V* (§ 13) den Satz niedergeschrieben hat: « *Cultura autem animi philosophia est* ». Hier wird also die Kultur schon gleich als eine Vollkommenheit gefaßt, die nicht nur durch menschliche Tätigkeit geschaffen wird, sondern auch im Menschen ihren Sitz hat. Von da an bis zur Zeit des Humanismus kann man kaum von einer Entwicklung des Kulturbegriffs reden, da derselbe zeitweise ganz verschwindet und, wenn er auftaucht, gegenüber seinen Ersatzbegriffen stark zurücktritt. In der Neuzeit war es besonders *Pufendorf*, der die Einengung des Wortes « *Kultur* » auf die Vervollkommnung der menschlichen Persönlichkeit begründete (135). Die Entwicklung lag einmal darin, daß das Wort « *Kultur* » nunmehr verabsolutiert wurde, d. h. ohne die nähere Bestimmung « *animi* » oder « *vitae* » — Voltaire scheint als erster den Objektgenetiv weggelassen zu haben (183) —; und sodann darin, daß man dazu überging, mit Kultur weniger die Funktion des Kultivierens oder das Dynamische zu bezeichnen als vielmehr das Statische oder den Zustand des Kultiviertseins (166). Jedoch hat das Wort « *Kultur* » durch diese Entwicklung seine ursprüngliche aktive Bedeutung keineswegs verloren. Das hätte N. vielleicht noch deutlicher hervorheben können. Stellenweise gewinnt man den Eindruck, als meine er, Kultur sei ein Begriff mit nur substantiellem Inhalt geworden. Z. B. auf Seite 167. Es gibt Worte, die eine solche Wandlung durchmachen, daß sie eine ganz andere Bedeutung erhalten, z. B. das Wort « *Dirne* ». Bei anderen wird die Bedeutung nur erweitert, und dann von Zeit zu Zeit der Akzent verschoben. Das Wort « *Kultur* » gehört zu denen der zweiten Gattung. So ist es leicht begreiflich, daß die Humanisten bei ihm vorzüglich an den Menschen dachten, aber deshalb bleibt seine Anwendung auf die vom Menschen vervollkommnete Außenwelt doch in Geltung. Desgleichen ist damit, daß das Wort K. jetzt mehr für einen vom Menschen bereits geschaffenen Zustand gebraucht wird, nicht ausgeschlossen, daß es auch noch auf die menschliche Arbeit des Kultivierens anwendbar bleibt. Das wäre klarer zum Ausdruck gekommen, wenn N. zwischen Begriff und Wort unterschieden hätte. Worte bezeichnen in erster Linie Begriffe und erst mittelbar eine Sache. Daher kann es leicht geschehen, daß die von einem Wort bezeichnete Sache die gleiche bleibt, obwohl die von ihm ausgedrückten Begriffe wechseln. So hat man jetzt nicht mehr den ganz gleichen Begriff von einem Scholastiker wie im Mittelalter, aber dieselben Philosophen, die jetzt als Scholastiker bezeichnet werden, wären es auch im Mittelalter geworden.

Niedermanns gediegene Arbeit verdient allen, die sich für die Geschichte des Begriffs « *Kultur* » und seiner Ersatzbegriffe interessieren, wärmstens empfohlen zu werden.

Rom (S. Anselmo).

Matthias Thiel O. S. B.

Apologetik.

J. Heiler : Unser Glaube an den Auferstandenen. — Freiburg i. Br., Herder. 1937. 105 SS.

Wenn je, so ist für unsere Tage, in denen die christliche Religion von so vielen Seiten als überlebt behandelt wird, die Forderung zeitgemäß, daß der Christ von seinem Glauben auch Rechenschaft zu geben verstehe. Als bündigste und augenscheinlichste Beglaubigung seiner Offenbarung hat aber der Herr selber seine Auferstehung dem Unglauben entgegen gestellt. Darum unternimmt es der Verfasser dieses kleinen Werkes, von der Tatsache der Auferstehung Christi eine solche geschichtsmethodische Darstellung zu geben, daß auch der Laie ein eigenes und ganz sicheres Urteil — eine « wünschenswerte Köstlichkeit für jeden Menschen » — sich bilden kann.

Eine *erste* These weist die Zuverlässigkeit der historischen Quellen dieses Beweisganges der aus Predigt und Katechese der Apostel und Jünger Christi erwachsenen Schriften des Neuen Testamente nach. Die Bemerkung (S. 8) über « den ersten und zweiten Titusbrief » ist offenbar eine Zerstreuung des gelehrten Verfassers. Die *zweite* Thesis zeigt, rückwärtschreitend vom Jahre 58 n. Chr. (I. Kor. 15, 1-11) bis zur Pfingst predigt des hl. Petrus (Apg. 2, 14-36), ja bis zur Wahl des Apostels Matthias (Apg. 1, 23), wie die Apostel gerade die Bezeugung der Auferstehung Christi als eine Hauptaufgabe ihres Apostelamtes betrachteten. Die *dritte* Thesis zeigt, wie die Auferstehungsberichte der vier Evangelisten, trotz oder vielmehr gerade wegen ihrer Verschiedenheit in Nebenumständen, die jeder nach dem besondern Zweck seines Evangeliums auswählt, ein widerspruchloses und vollgiltiges Zeugnis für die Tatsache der leiblichen Auferstehung Christi darbieten. Als Gesamtergebnis wird schließlich festgestellt, daß gegen die Tatsache der Auferstehung Christi kein vernünftiger Zweifel bestehen kann, weder von seiten der Mythen-, noch der Scheintod-, noch der Betrugs-, noch der Halluzinationshypothese. « Christus ist wahrhaft von den Toten auferstanden ».

Reiche und gute Literatur über die einschlägigen Fragen ist am Schluß angegeben für solche, die weitere Ausführungen wünschen. Für die selbständige Urteilsbildung über das Wesentliche ist das Werklein Heilers sehr geeignet.

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

G. Thiels : Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme. — Gembloux, Duculot. 1937. XIII-381 pp.

Wie der Traktat « De Ecclesia » verhältnismäßig spät in das System der Theologie eingetreten ist, so ist dies besonders der Fall mit dem Abschnitt von den Kennzeichen oder Merkmalen der wahren Kirche Christi, der in jenem Traktat einen so wichtigen Platz einnimmt. Wohl berufen

sich schon die Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts zum Erweis der Wahrheit des Christentums auf die Heiligkeit der Christengemeinden, die wie Sterne strahlen inmitten ihrer heidnischen Umwelt (Orig. c. Cels. III. 29) ; gegen die Donatisten beruft sich der hl. Augustin auf die Katholizität, gegen die Pelagianer auf die Übereinstimmung mit dem Papst ; ebenso bekämpfte man die in den folgenden Jahrhunderten auftauchenden Häresien, indem man ihre jeweilen vorgebrachten Irrlehren im einzelnen widerlegte. Eine zusammenfassende Lehre über die Merkmale der wahren Kirche Christi, die sie als solche gegen alle falschen sofort und sicher kenntlich machen, bildete die jahrhundertlange Tätigkeit der Theologen erst aus seit der kirchlichen Revolution des 16. Jahrhunderts, die im Luthertum, Calvinismus und Anglicanismus neue religiöse Bildungen mit dem Anspruch, christliche Kirchen zu sein, der katholischen Kirche entgegenstellte und so die Verteidiger der alten Kirche zwang, deren Echtheitstitel aufzuweisen und das Fehlen dieser Echtheitstitel bei den Neubildungen ans Licht zu stellen. Die daraus sich entwickelnden Geisteskämpfe waren der Natur der Sache entsprechend sehr vielgestaltig ; vielgestaltig zeigt sich darum die Entwicklung der theoretischen Lehre von den Kennzeichen der wahren Kirche Christi. Die Geschichte dieser Entwicklung nun von der Zeit der Reformation bis auf unsere Tage schildert das vorliegende Werk.

Ein erster Teil ist allgemeinen Fragen gewidmet und zeigt zunächst die allmähliche Abgrenzung des Begriffes der Merkmale und ihrer Unterscheidung von den signa oder Kriterien der Offenbarung und den proprietates oder Eigenschaften der Kirche. Die notae oder Merkmale sind auch Eigenschaften der Kirche, aber solche, die ihr nicht nur innerlich eigen sind, sondern sie auch äußerlich leicht und sicher von allen Sekten unterscheiden. Was über Ursprung und Wert der verschiedenen Merkmale von den führenden Theologen des 16., 17., 18. und 19. Jahrhunderts und seit dem Vaticanum gelehrt worden, wird sorgfältig erörtert. Der Beweisgang war wesentlich immer der gleiche : Christus hat seiner Kirche gewisse Kennzeichen verliehen, die es ermöglichen, sie unter allen christlichen Gruppierungen als die allein wahre Kirche Christi zu erkennen. Nun aber hat die katholische Kirche und sie allein, oder doch vorzüglich, diese Kennzeichen. Also ist sie allein die wahre Kirche Christi. Aber über die Zahl und das Wesen dieser Kennzeichen herrschte zunächst große Verschiedenheit der Anschauungen. Die Löwener Doktoren des 16. Jahrhunderts begnügten sich mit drei Merkmalen, Bozio verkündete 1591 dem Papste, er habe hundert Zeichen der wahren Kirche entdeckt, Bellarmin zählt fünfzehn auf, sagt aber, sie ließen sich alle auf die vier im Nicaeno-Constantinopolitanum enthaltenen zurückführen. Diese, die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, waren schon von Anfang bevorzugt, der römische Katechismus (P. I. cap. 10 n. 11-17) forderte ihr Übergewicht und seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ist diese Vierzahl der Merkmale allgemein angenommen.

Der weitaus umfangreichste, zweite Teil des Werkes stellt nun die Entwicklung der Lehre bezüglich der einzelnen Merkmale dar, beginnend

mit dem Merkmal der Heiligkeit. Da bei der Fassung des Begriffes der einzelnen Merkmale wie bei ihrer Anwendung und Wertung die Ansichten der Theologen sehr große Mannigfaltigkeit und weitgehende Entwicklung zeigen, geht der Verfasser auch hier periodenweise vor und stellt z. B. bezüglich der Heiligkeit dar: 1. wie die Theologen des 16. Jahrhunderts den Begriff verstanden, was sie von der Notwendigkeit der Wunder und der heroischen Tugenden und der persönlichen Heiligkeit hielten; 2. welches war die Auffassung hierüber seit dem 17. Jahrhundert bis auf Perrone; 3. was lehren die Theologen hierüber seit Perrone bis heute.

Der dritte, kürzeste Teil bringt das Werturteil über die *via notarum*, den Beweis aus den Merkmalen. Es lautet sehr ungünstig. Abgesehen von den verschiedenen Fassungen des Begriffes der Merkmale, scheinen sie heute manchen nicht mehr wirksam, weil der gemeinsame Boden dafür fehlt, der im 16. Jahrhundert im Glauben an die Gottheit Christi und die Inspiration der Heiligen Schrift noch vorhanden war; sodann sollen die Merkmale ausschließlich der wahren Kirche eigen sein, erkannt *vor* der Kirche, unzertrennlich von ihr und leicht erkennbar für alle, auch die Ungebildeten: alle diese Eigenschaften scheinen bei den vier Merkmalen vielen Theologen bald aus diesem, bald aus jenem Grunde schwer nachweisbar, andere wieder glauben sie auch bei den häretischen und schismatischen Gemeinschaften *in einem gewissen Grade* vorhanden; dazu kommen so viele Widersprüche, Inkonsistenzen, Umbiegungen nach Bedarf usw. bei den Vertretern der *via notarum* vor, daß deren Ansehen bei manchen neueren Theologen schwer erschüttert erscheint. Das ist auch die Meinung des Autors. Aber er weiß auch keinen befriedigenden Ersatz zu nennen. Wohl spricht er von einer *via primatus*, einer *via historica*, einer *via empirica*, verkennt aber selber die Schwierigkeiten auch dieser Wege nicht. Mit einem so negativen Ergebnis kann die Theologie doch wohl nicht zufrieden sein. Wenn der göttliche Stifter der Kirche den Anschluß an sie als zum ewigen Heile notwendig erklärt, so mußte er sie auch für alle, die guten Willens sind, erkennbar gestalten. Nun ist ja freilich der Beweis aus den vier Merkmalen nicht der einzige, er ist auch nicht lehramtlich definiert, aber doch so allgemein als wirksam anerkannt, so dem Sinn der Kirche gemäß (vgl. *Catechism. Concil. Trid.*, siehe oben; *Encycl. S. Off. ad epp. Angliae d. d. 16. Sept. 1864*, *Denz. 1686*), auch, wenn umsichtig angewendet, in sich so wohl begründet, daß er trotz einzelner Anfechtungen sich auch in Zukunft im Traktat «*De Ecclesia*» behaupten wird. Die meisten Bedenken würden wohl leicht behoben werden, wenn die *notae Ecclesiae*, wie überhaupt der ganze Traktat *De Ecclesiae*, *dogmatisch-apologetisch* behandelt würden, wie P. Garrigou-Lagrange und P. Schultes es getan und auch als richtig begründet haben. In diesem Falle geht der Lehre von den Merkmalen voran die ganze dogmatisch-apologetische Lehre von der Gottheit Christi, von seiner Stiftung einer sichtbaren, heilsnotwendigen, monarchisch organisierten Kirche zur Verwaltung seiner Heilsgüter bis zum Ende der Zeiten. Wer zu dieser Erkenntnis geführt ist und die Worte Christi, seiner Apostel und der hl. Väter, wie die Theologen sie für die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche

anführen können, *ernst* nimmt, dem wird auch die weitere Erkenntnis leicht sein, daß diese Anordnung Christi nur in der katholischen Kirche verwirklicht ist, daß also nur sie die wahre Kirche Christi ist. Die vielen vorgebrachten Einwände werden bei diesem *Ernstnehmen* keinen schreckenden Eindruck mehr machen.

Wenn also der Rezensent dem im dritten Teil gebotenen Werturteil über die *via notarum* auch nicht zustimmen kann, so steht er nicht an, die in den beiden ersten Teilen gebotene Geschichte der Lehre von den Merkmalen der Kirche seit der sog. Reformation als sehr wertvoll und gründlich anzuerkennen. Die umfangreiche verwertete Literatur — deren Verzeichnis füllt 25 Seiten — und die sorgfältigen *indices auctorum et rerum* bezeugen eine sehr achtungswürdige Arbeitsleistung. Möchte eine *dogmatisch-apologetische* Auswertung des reichen historischen Materials auch eine befriedigendere Bewertung der *via notarum* finden lassen zu dem hehren und heiligen Ziel, *ut fiat unum ovile et unus pastor!*

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

G. B. Guzzetti : La perdita della fede nei Cattolici. Studio storico-dogmatico. — Venegono (Varese), Casa editrice « Scuola Cattolica ». 1940. xv-214 pp.

Ein junger italienischer Theologe bietet uns hier eine solide und interessante dogmengeschichtliche Untersuchung über eine Frage, die in engem Zusammenhang steht mit jenen Problemen des Verhältnisses von natürlichem Wissen und übernatürlichem Glauben, die im 19. Jahrhundert besonders in Deutschland von den katholischen Theologen so lebhaft besprochen wurden. Es ist die Frage, ob ein Katholik ohne moralische Schuld seinen Glauben verlieren könne, weil es nämlich möglich sei, daß er bei genauerer Prüfung des vernünftigen Glaubwürdigkeitsurteils, das dem Glaubensakt wenigstens der Natur nach vorangehen muß, ohne Schuld zu einem unlöslichen Zweifel komme.

Im 17. und 18. Jahrhundert scheint diese Frage nicht ausdrücklich gestellt worden zu sein, nur Andeutungen lassen sich nachweisen, die die Folgerung wahrscheinlich machen, daß die Frage, wäre sie gestellt worden, verneint worden wäre.

Den verhältnismäßig größten Raum nimmt ein die Darstellung der Lehre des Bonner Professors Hermes und der Kontroversen, zu denen sie Anlaß gab. Nicht als ob er ausdrücklich unsere Frage behandelt hätte. Aber seine Lehre von der nötigen Vernunftsteinsicht als einziger Norm der Wahrheit führte in ihrer Anwendung auf die Glaubwürdigkeit der Offenbarung zur Lehre vom wirklichen Zweifel als Ausgangspunkt der Untersuchung und gegebenenfalls zur Aufgabe des Glaubens im Endergebnis: auch der gläubige Theologe muß wirklich zweifeln, bis er sich zur Denknotwendigkeit von der Tatsache der göttlichen Offenbarung durchgearbeitet hat; kann er zu dieser nicht gelangen, so kann er zwar nicht objektiv, aber doch subjektiv gerechtfertigterweise vom katholischen

Glauben zurücktreten. Ausdrücklich scheint Hermes die letztere Möglichkeit nirgends auszusprechen, aber im Prinzip erscheint sie als gegeben.

Die Jahrzehnte nach dem Tode Hermes sind angefüllt mit Diskussionen zwischen seinen Gegnern und Schülern; aus Mangel an Klarheit über das ganze Problem — wir stehen in der Periode, da die Theologen die Scholastik als veraltet verachteten und die theologische Wissenschaft auf den Wegen der Zeitphilosophie zu fördern glaubten — kam es wohl zu mannigfacher Erhitzung, aber zu keiner Einigkeit der Geister. Immerhin wurde unter dem Einfluß des Breves Gregors XVI. « *Dum acerbissimus* » vom 26. Sept. 1835, das Hermes' Lehre und Schriften verurteilte, eine allgemeine Übereinstimmung erreicht darüber: 1. daß dem Glaubensakt die sichere Vernunfterkenntnis vom göttlichen Ursprung der Offenbarung vorhergehen muß, was wichtig war gegenüber unklaren, traditionalistischen oder fideistisch klingenden Formulierungen einiger Gegner des Hermesianismus (Windischmann, Klee); 2. daß auch der schon glaubende Katholik die *praeambula fidei* wissenschaftlich prüfen kann, aber 3. nicht ausgehend vom wirklichen, sondern nur vom methodischen oder Scheinzweifel. Über einen 4. Punkt, ob nämlich der Katholik auf diesem Wege der Untersuchung auch ohne subjektive Schuld vom methodischen auch zum wirklichen Zweifel und so zum Abfall vom Glauben kommen könne, bestand auch weiterhin Meinungsverschiedenheit unter den Theologen.

Diesen Punkt nun erläuterte eine neue Kontroverse oder vielmehr eine ganze Reihe von Kontroversen, die ihren Anfang nahmen mit einem Werk des Philosophieprofessors Franz Clemens in Münster i. W., das den Titel führt: *De Scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio* (1856). Clemens vertritt darin die Lehre, daß der katholische Philosoph bei den Wahrheiten, die sich mit dem Glauben berühren, die göttliche Offenbarung als äußere Richtschnur zur Beurteilung der Wahrheit seiner Aufstellungen anerkennen müsse. Darin sahen eine Reihe katholischer Universitätsprofessoren eine Gefahr für die Freiheit der Wissenschaft, die keine andere Norm als die in ihr selbst liegende anerkennen könne. Kuhn in Tübingen, Alois von Schmid in München und Frohschammer ebendaselbst beanspruchten für die katholischen Gelehrten das Recht des methodischen Zweifels so weit, daß sie, auch wenn dieser Zweifel ohne ihre Schuld zum wirklichen wird (welche Möglichkeit sie zugeben), ohne moralische Schuld den katholischen Glauben aufgeben können.

Dagegen traten auf: Bauer in der Theol.-prakt. Quartalschrift, Scheeben in Köln und P. Jos. Kleutgen S. J. Sie alle treten ein für die Unmöglichkeit, daß ein Katholik ohne eigene schwere Schuld dem katholischen Glauben entsagen könne und zwar wegen der so leichten Zugänglichkeit der Glaubwürdigkeitsgründe und der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, die keinem fehlt, der das Glaubensleben nicht schuldbar vernachlässigt.

Die nämliche Streitfrage flammte von neuem auf zwischen Kuhn und Alois von Schmid einerseits und Konstantin von Schätzler andrerseits. Der Anlaß dazu war der Beschuß der deutschen Katholikenversammlung von Aachen 1862, eine katholische Universität in Deutschland zu gründen. Sogleich erhob sich dagegen der Theologieprofessor Kuhn

in Tübingen und lehnte den Plan als eine Gefährdung der freien Wissenschaft ab ; ihm gesellte sich Schmid in München bei ; gegen beide trat der Konvertit und tüchtige Theologe von Schätzler auf in mehreren Artikeln der Hist.-pol. Blätter und in eigenen Werken. Er vertrat ebenfalls die Lehre, ein Katholik könne nie ohne schwere Schuld seinen Glauben aufgeben. Alois von Schmid scheint schließlich nur noch darin von ihm getrennter Meinung gewesen zu sein, daß er diese Lehre als eine von der Kirche noch nicht vorgeschriebene bezeichnete. Über diese Frage wurde aber nicht weiter verhandelt bis zum Vaticanum.

Das Vaticanum entschied in der herrlichen Constitutio de fide catholica die meisten der in den vorangehenden Kontroversen behandelten Fragen. In unserer Frage aber sagt es (c. 3, Denz. 1794) : « Illi autem, qui fidem sub Ecclesiae magisterio suscepérunt, *nullam umquam habere possunt iustum causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi* ». (Vgl. can. 6, Denz. 1815.)

Doch auch diese kirchliche Lehrentscheidung gab wieder Anlaß zu verschiedenen Auslegungen, die der Verfasser im letzten Teil seines Werkes behandelt. Alle katholischen Theologen sind darin einig, daß es nach der Definition de fide ist, daß ein Katholik nie einen *objektiv* gerechten Grund zum Zweifel und Abfall haben kann. Aber sehr beachtenswerte Theologen glauben, daß *nur das* definiert sei. Ebenso beachtenswerte Autoritäten halten aber auch für definiert, ein Katholik könne auch nie einen *subjektiv* gerechten Grund dazu haben, und jeder Abfall setze also eine schwere Schuld voraus, liege diese nun im Abfall selbst oder in einer dem Zweifel und Abfall vorangehenden Vernachlässigung der vom Glauben geforderten Pflichten. Dabei sind die Meisten geneigt, Ausnahmefälle zuzugeben bei solchen, die ohne Schuld in anormale Schwierigkeiten geraten durch ihre Erziehung, Umgebung usw. ; eine kleinere Anzahl von Theologen läßt aber keine Ausnahme zu. Ihnen schließt sich der Verfasser an. « Nessun cattolico, in nessun caso può abbandonare la sua fede senza colpa » (p. 192). Er scheint aber das selber einzuschränken, wenn er S. 204 schreibt : « Basta che il cattolico abbia ricevuto dalla chiesa quell' istruzione religiosa che essa è solita dare, perchè non possa perdere la sua fede senza peccato ». Was ist nun aber unter dieser istruzione solita zu verstehen ? Doch wohl die von der Kirche durch allgemeines Gesetz vorgeschriebene. Diese ist aber nicht die gleiche für alle. Vgl. CIC can. 1373 § 1 u. § 2, wo für mittlere und höhere Schulen ein eingehenderer Religionsunterricht, zu erteilen durch besonders geeignete Priester, vorgeschrieben wird. Wie leicht kann es nun aber geschehen, daß ein Katholik diese eingehendere Belehrung nicht erhält und zwar ohne seine Schuld, und doch in eine Umgebung kommt, wo er sie, nach dem Urteil der Kirche, nötig hätte. Da er also die istruzione solita nicht hat, gehört er nach dem Autor selbst nicht zu denen, die den Glauben nicht ohne eigene Schuld verlieren können. Damit würde er ungefähr das Gleiche sagen wie Püntener im Divus Thomas, Jahrg. 1929 (S. 442 ff.), den er aber als der Gruppe der milderen « soggettivisti » angehörend, ablehnt (S. 191 Anm. 2). Auch die Beweise, die gegen den der gleichen Gruppe zugezählten P. Anselm Stolz ins Feld geführt

werden, vermögen nicht recht zu befriedigen, namentlich nicht der Versuch, die 20. adnotatio für sich zu deuten, die den Konzilsvätern den Sinn der obigen Worte erklärte und besagte, sie sollten nicht eine Verurteilung der Lehre Tanners und Platels sein, die schrieben, per accidens könnten Ungebildete unschuldig in Irrtum und Abfall geraten. Doch, hat wohl der Verfasser diese spezielle Frage auch noch nicht zur endgültigen Entscheidung gebracht, so schärfen seine Beweise doch unwillkürlich die Mahnung jener adnotatio 20 ein: «res nisi cautissime explicetur, periculose disputatur».

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

Dogmatik.

T. Campanella O. P.: *Teologia. Libro primo. Edizione critica con introduzione, appendici e una tavola. A cura di Romano Amerio.* — Milano, «Vita e Pensiero». 1936. xxxviii-463 pp.

Die «Katholische Herz-Jesu-Universität» in Mailand gibt unter dem Titel: *Orbis Romanus* eine Sammlung mittelalterlicher Texte heraus, in die sie auch, um ihrer besonderen Bedeutung willen, die vorliegende Erstausgabe der *Teologia* des genialen, aber wohl etwas überbordend phantasievollen Dominikaners Tommaso Campanella (1568-1639) aufzunehmen beschlossen hat. Der erste Band des auf acht Bände berechneten Werkes enthält außer dem ersten der 30 Bücher des Gesamtwerkes eine sehr interessante und wissenschaftlich wertvolle Einleitung, die uns Auskunft gibt über das Werden und die Schicksale dieses umfangreichsten und inhaltlich bedeutungsvollsten Geistesdenkmals des rastlosen und ruhelosen Gelehrten. Die Geschichte des Werkes ist tragisch, wie das Leben des Verfassers selbst, der um seiner politischen und sozialen Lehren willen den Spaniern verdächtig und von ihnen 27 Jahre lang eingekerkert war. Nachdem er über Astronomie, Astrologie, Naturwissenschaft, Medizin, auch *de auxiliis contra Molinam* originelle und kühne Ideen vertreten, auch eine neue Metaphysik der ihm unsympathischen aristotelischen entgegengestellt hatte, wollte er, seit etwa 1613, auch in einer großangelegten Theologie die Harmonie der katholischen Glaubenslehre mit allem natürlichen Wissen in Philosophie und Naturwissenschaften, Staats- und Soziallehre nachweisen. In rastloser Arbeit verwirklichte er seinen Plan und wollte nun sein Werk drucken lassen. Aber allen seinen Bemühungen stellten sich unübersteigliche Hindernisse entgegen. Man wollte diese aus der kirchlichen Zensur herleiten. Aber mit weit mehr Recht weist der Herausgeber auf die Zensur der weltlichen Behörde hin. Denn Campanella befand sich damals in Paris, wohin er 1624 sich vor den Spaniern geflüchtet hatte. Dort hatte er seine Schriften der Sorbonne zur Approbation unterbreitet. Mehrere derselben erhielten sie, nicht aber die *Teologia*. Mit Recht wohl glaubt der Herausgeber den Grund im Gegensatz zu finden, der zwischen der politischen Theologie der Sorbonne zur Zeit Richelieu's und der Campanellas bestand. Dies wird sofort glaubhaft, wenn man die Sätze liest, die Amerio (S. xix Anm. 2) aus dem 22. Buch der *Teologia* anführt:

« *Christum . . . sumpsisse dominium in spiritualibus et temporalibus et harum dignitatum functiones omnes ostendisse in se exemplariter easque in Ecclesia reliquisse* ». « *Christum instituisse principatus saeculares et militiam etiam ante incarnationem suam, postea vero eis praefecisse dignitatem apostolicam ad correctionem et meliorationem, cui etiam addit potestatem evelendi priores principatus et iudices et instituendi novos* ». « *Papam esse regem et sacerdotem super omnia regna mundi* ».

So blieb also die *Teologia* ungedruckt bis auf unsere Tage. In den letzten Jahrzehnten wandte sich das Interesse italienischer Gelehrter wieder lebhaft unserem Vertreter italienischen Geisteslebens zu. So fanden sich bis anhin zwei Handschriften, die eine Herausgabe der *Teologia* ermöglichen: die eine in der Nationalbibliothek zu Paris (Bibl. Mazar. 1077 und 1078), die aus dem Dominikanerkloster St-Honoré stammt, dem Campanella bei seinem Tode dortselbst sie vermachte. Sie ist sehr sorgfältig geschrieben und von Campanellas eigener Hand mit Korrekturen und Ergänzungen versehen, enthält aber nur 13 von den 30 Büchern des Werkes. Die zweite Handschrift findet sich im Generalatsarchiv des Predigerordens in Rom (Ser. XIV-C 1/6). Sie ist vollständig, aber flüchtig geschrieben, doch eben um ihrer Vollständigkeit willen ist sie der Textgestaltung zu Grunde gelegt worden; die Pariserhandschrift diente zur Kontrolle im reichen Apparate. Überhaupt erscheint die technische Seite der Ausgabe, wie auch die Ausstattung als eine mustergültige. — Von großem Interesse ist auch der Anhang I, der die Bemerkungen des römischen Zensors am Rande des römischen Manuskriptes enthält. Man sieht, daß die weitgehende Ungeniertheit der Sprache und der Urteile über Aristoteles, die Scholastiker usw. dem Zensor sehr unliebsam auffielen. Übrigens gab er noch vor Durchsicht des ganzen ersten Buches seine Arbeit auf, da Campanella sich inzwischen nach Paris verzogen hatte.

Möge die Ungunst der Zeit die Fortsetzung des begonnenen Unternehmens nicht verhindern und die Ausgabe vollendet werden als Grundlage der Forschung über die Ideen eines originellen und reichen Geisteslebens.

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

A. Fries C. Ss. R. : Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Praepositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre. — Freiburg i. Br., Herder. 1940. XII-112 SS.

Die in den letzten Jahrzehnten eifrig betriebenen Forschungen über Vertreter der Frühscholastik, ihre Werke und ihre Lehren haben ein großes Interesse auch für die Freunde der Hochscholastik. Sie gewähren gewissermaßen einen Einblick in die Werkstätte, in der die Meisterwerke der Hochscholastik sich vorbereiteten, und dienen so zu dem besseren Verständnis und höherer Wertschätzung; denn sie erinnern lebhaft an das Dichterwort: *Tantae molis erat . . . !* Das vorliegende Werk bietet einen sehr verdankenswerten Ausschnitt aus der Geschichte dieser Frühscholastik, die Lehre von der Urgerechtigkeit, dem Fall der Stammeltern und der Erbsünde bei

zwei bedeutenden Theologen dieser Zeit, bei Praepositinus von Cremona, der von 1206-1209 das Kanzleramt in Paris bekleidete, und bei Wilhelm von Auxerre, der etwas später Professor der Theologie in Paris war. Bei beiden werden nicht bloß die eigenen Lehranschauungen geboten, sondern auch die Verbindungen aufgezeigt, die zu den Lehrern und Vorgängern sowie zu Schülern und Nachfolgern führen. Denn beide nahmen von ihren Vorgängern Probleme und deren Lösung oder Prüfung auf und übten ihrerseits nachhaltigen Einfluß auf die Folgezeit aus. Beide stehen noch ganz unter dem Einfluß des hl. Augustin und seiner Überbetonung der Begehrlichkeit als Wesen der Erbsünde und Ursache ihrer Fortleitung auf die Nachkommen. Die tiefere Lehre des hl. Anselm, die in der Hochscholastik, besonders beim hl. Thomas, ihre Vollendung fand: *privatio gratiae* als formelles, Begehrlichkeit als materielles Element im Wesen der Erbsünde, war ihnen noch nicht erreichbar geworden.

Eine Schwierigkeit für eingehenderes Studium der Frühscholastik bildet die schwere Erreichbarkeit der Texte, die teils noch ungedruckt, oder, wenn gedruckt, doch oft schwer zu beschaffen sind. Das erstere trifft zu bei Praepositinus, das letztere für Wilhelm von Auxerre. Der Verfasser hat darum in dankenswerter Weise in großem Umfang diese Texte in den Anmerkungen beigegeben. Diese Anmerkungen beweisen auch überdies eine große Vertrautheit mit der neueren und neuesten Literatur über die Frühscholastik, so daß, wer Belehrung über unsern Gegenstand sucht, sie reichlich findet.

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

O. Müller: Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner. Bartholomäus v. Usingen O. E. S. A. und Kaspar Schatzgeyer O. F. M. über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe (Breslauer Studien zur historischen Theologie. Neue Folge. Bd. VII). — Breslau. Verlag Müller u. Seiffert. 1940. v.-174 SS.

Das vorliegende Werk ist ein sehr dankenswerter Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie in Deutschland im Zeitalter der sog. Reformation. Die beiden Theologen, die es behandelt, sind bis zu einem gewissen Grade geistig verwandt mit Luther. Dieser bezeichnete sich ja selbst als Ockhamist; die Werke des berühmtesten Nominalisten seiner Zeit, des Tübinger Professors Gabriel Biel, soll er zu einem großen Teil auswendig gewußt haben. In den Fäden des nominalistischen Begriffsnetzes blieb er auch sein Leben lang so verstrickt, daß er, wie der Verfasser in einer gehaltvollen Einleitung betont, keine richtige Einsicht zu gewinnen vermochte in die Auffassung anderer Richtungen der Theologie, daß er z. B. die Gnadenlehre eines hl. Thomas und der Realisten überhaupt verwarf ohne sie zu kennen. Aus dieser Beschränkung seines geistigen Blickes geschah es auch, daß Luther, nachdem er seine Sonderlehre aufgestellt hatte, entgegenstehende nominalistische Ideen als Lehren der Kirche ausgab und bekämpfte, freilich immer wieder von den Grundbegriffen des Nominalismus aus. Da ist es nun von

großem Interesse, zu sehen, wie zwei Männer, die aus der gleichen Richtung, aus der Schule des Nominalismus hervorgegangen waren, durch treuen Anschluß an die Kirchenlehre sich trotz der ihrem System entspringenden Schwierigkeiten den Blick für den richtigen Weg frei hielten und zu den ersten und eifrigsten Verteidigern der Kirche gegen die Irrlehre gehörten.

Der erste dieser Männer ist *Bartholomäus Arnoldi aus Usingen* (c. 1462-1532), Professor in Erfurt, wo Luther doktorierte, Mönch im gleichen Augustinerkloster wie Luther. Von ihm erschienen in den Jahren 1522-1533 zwölf Schriften, in denen er die Neuerungen Luthers bekämpfte. Diese Schriften sind die Quellen, aus denen der Verfasser die wichtigsten Punkte aus der Lehre Usingens über die Rechtfertigung, über Sündenbegriff und Erbsünde, Wesen und Wirkung der Gnade, Glaube und Taufe schöpft und zur Darstellung bringt. Überall tritt da die gleiche Erscheinung zu Tage: Usingen vertritt in der Regel die Lehre der Nominalisten, hält aber immer an der Grenze, die von der Lehre der Kirche gezogen erscheint; Luther geht eigenmächtig darüber hinaus. So verlegt Arnoldi das Wesen der Todsünde mit den Nominalisten vorwiegend in die göttliche Strafanrechnung, aber Gott rechnet alle Übertretungen seiner Gebote zur Strafe an; nach Luther rechnet er dem Fiduzialglauben nichts als Sünde an, alles aber dem, der diesen nicht hat. Das Wesen der Erbsünde liegt nach Usingen ebenfalls in der aus Adams Tat stammenden Verpflichtung zur Strafe für alle seine Nachkommen. Aber die Natur des Menschen ist durch sie nicht durch und durch verdorben, der Mensch kann noch natürlich Gutes tun, sein Wille ist noch frei. Nach Luther ist er ganz verdorben und nicht mehr frei zum Guten; er wird auch durch die Gnade nicht innerlich geheiligt, da diese nur im Gnadenwillen Gottes besteht, der die fortbestehende Sünde nicht mehr anrechnet. Usingen lehrt, im Widerspruch zu seiner nominalistischen Auffassung vom Wesen der Sünde, die Rechtfertigung sei unmöglich ohne die Eingießung der Gnade, die er mit der Liebe identifiziert und die den Menschen innerlich ganz umwandelt. Der auf die Rechtfertigung vorbereitende Glaube ist nicht der Fiduzialglaube Luthers, den U. in diesem Punkte mißverstanden zu haben scheint, sondern er ist eine durch die aktuelle Gnade bewirkte freie Zustimmung des Verstandes zu den Wahrheiten der göttlichen Offenbarung. Merkwürdig, aber feststehend ist die Tatsache, daß U. diesen vorbereitenden aktuellen Gnaden einen essentiell übernatürlichen Charakter zuschreibt. Wie er dazu kam, in diesem Punkt von den Häuptern des Nominalismus, einem Ockham und Biel sich zu trennen und eine Lehre des hl. Thomas in sein System aufzunehmen, läßt sich noch nicht sagen. In der Frage nach der Wirkungsweise der Sakamente lehrt er wieder mit vielen Nominalisten nur eine uneigentliche Ursächlichkeit: sie sind bloße Bedingungen, an die Gott seine Gnade geknüpft hat. Daß die Taufe einen Charakter einpräge, hält er auf die Autorität der Kirche hin fest, weiß aber über seine Bedeutung für das christliche Leben nicht recht Bescheid zu geben.

Auch der bayrische Franziskaner *Kaspar Schatzgeyer* (1463-1527) war Nominalist, wenngleich eigener Prägung in verschiedenen Punkten. Von seinen 1522-1527 erschienenen über 20 Schriften gegen Luthers Neue-

rungen hat der Verfasser über ein Dutzend für seinen Gegenstand untersucht. Als unzweifelhaften Nominalisten erweist sich Schatzgeyer in seiner Auffassung vom Wesen der Sünde im allgemeinen und von dem der Erbsünde im besondern, wobei das Mißfallen, der Zorn Gottes in den Vordergrund gerückt erscheint. Eigentümlich ist dem milden Franziskaner das Bestreben, die Irrenden wo möglich noch durch Entgegenkommen für die Kirche zurückzugewinnen. Der mit der Erbsünde behaftete Mensch ist zwar nicht, wie Luther lehrt, ganz und wesentlich verdorben, so daß er nichts Gutes tun *könnte*; er *kann* noch natürlich Gutes tun, aber ohne die Gnade tut er es *nie*. Die heiligmachende Gnade wird im Sinne des hl. Thomas aufgefaßt, tritt aber faktisch bei Sch. hinter der aktuellen Gnade zurück. Bei der Lehre von der Rechtfertigung ist besonders interessant die Ausführung des Verfassers über die doppelte Gerechtigkeit, die nach Schatzgeyer dem Sünder zum Heile notwendig ist: die *iustitia Christi*, die aber nicht bloß die *imputata iustitia Christi* Luthers ist, — Sch. hat diesen Irrtum Luthers nicht beachtet, — sondern die durch den lebendigen Glauben des Sünders von Christus auf ihn überfließende Gerechtigkeit; und die *iustitia operum*, die in den in kraft der eingegossenen Liebe ausgeübten Werken des christlichen Lebens besteht. Die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit, die noch auf dem Konzil von Trient verfochten, von ihm aber abgelehnt wurde, wurde bisher dem Kölner Theologen Gropper (1538) als erstem Vertreter zugeschrieben; das Werk Schatzgeyers aber, das sie enthält, war schon 15 Jahre früher erschienen.

Den lebendigen Glauben betont Sch. für das Werk der Rechtfertigung so sehr, daß er, obgleich er die Behauptung, die Sakramente seien unnötig, zurückweist, ihnen doch keinen richtigen Platz anzuweisen vermag. Luthers Satz: « *Sacmenta non implentur, dum fiunt, sed dum creduntur* », könnte sich auch bei ihm finden. Damit geriet er aber auch in unlösliche Schwierigkeit mit der Lehre von der Kindertaufe.

Im Schlußwort weist der Verfasser noch hin auf die vielen Vertreter der verschiedenen Richtungen der katholischen Theologen, die mit Eifer und tüchtigem Wissen die Kirche gegen die entstehende Häresie verteidigten und die noch keine wissenschaftliche Würdigung gefunden haben. Eine solche würde manche Irrtümer über den Stand der theologischen Wissenschaft beim Auftreten Luthers berichtigen und zeigen, daß die Wissenschaft dieser Männer viel tiefer, selbständiger und regssamer war, als man bisher für jene Zeit annahm. Einen sehr dankenswerten Beitrag zu dieser Ehrenrettung hat Ottfried Müller mit dem vorliegenden Werke geleistet. Dasselbe bezeugt seine eingehende Kenntnis der einschlägigen älteren und neuen Literatur; die Quellenforschung ist umsichtig, das Urteil wohlberaten und die Darstellung klar und gewandt.

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

E. Borchert : Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De Communicatione idiomatum des Nicolaus Oresme. — Münster, Aschendorff. 1940. xvi-153 u. 44* SS.

Das vorliegende Werk bildet ein Doppelheft (4 u. 5) des 35. Bandes der « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters », die gegenwärtig unter der Leitung von Martin Grabmann stehen. Es bietet uns in einem ersten Teil *Untersuchungen* (S. 1-153), im zweiten den *Texti* des Traktates des Nicolaus Oresme : De Communicatione idiomatum (S. 1*-44*). Oresme war um die Mitte des XIV. Jahrhunderts Magister an der Universität von Paris geworden und starb 1382 als Bischof von Lisieux. Obgleich er nicht zu den großen Theologen seines Jahrhunderts zu rechnen ist, steht doch fest, daß er eine reiche schriftstellerische Tätigkeit auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, der Philosophie und Theologie ausgeübt hat. Besondere Beachtung und Vorbereitung fand nach dem Zeugnis der verhältnismäßig großen Anzahl der erhaltenen Manuskripte, bis jetzt 27, der vorliegende ausführliche Traktat über die Idiomenkommunikation, der hier zum ersten Male im Druck erschienen ist.

Die ziemlich umfangreiche und methodisch sehr sorgfältig gearbeitete, von großer Kenntnis der einschlägigen Literatur zeugende Einleitung bietet zunächst eine kurze Charakterisierung des Nominalismus in der Theologie des XIV. Jahrhunderts, wobei neben seinem logischen Element besonders hingewiesen wird auf den ungesunden und übertriebenen Drang nach Neuem und Eigenartigem, in dem schon P. Ehrle S. J. « das innerste und allgemeinste Prinzip der nominalistischen Eigenart » sah. Damit verband sich ganz natürlich eine maßlose Übertreibung der Spekulation und eine weitgehende Mißachtung der Heiligen Schrift und der Väterlehre, die in einzelnen Vertretern bis zu glaubenswidrigen Theorien führte. Diesem Abschnitt fügt sich auch an die Darlegung der Textgeschichte unseres Traktates.

Der zweite Abschnitt gibt eine Geschichte der Lehre von der Idiomenkommunikation bei Petrus Lombardus, Praepositinus, Thomas von Aquin, Bonaventura und Scotus. Eine bedeutende, wenn nicht die bedeutendste Stellung wird in dieser Lehrentwicklung dem hl. Thomas zuerkannt (S. 42.)

Der dritte Abschnitt ist der Schilderung des Einflusses gewidmet, den der Nominalismus seit dem XIV. Jahrh. auf die Gestaltung der Lehre von der communicatio idiomatum ausübte. Da dieser Einfluß sich besonders zeigte in der weitgehenden Verbindung der Lehre von der potestas Dei absoluta mit der Idiomenkommunikation, so wird zunächst die Geschichte des Begriffes der potentia absoluta vor dem Erscheinen des Nominalismus, von Hugo von St. Viktor an, sodann dessen Auffassung im Nominalismus untersucht, von Wilhelm von Okham bis Pierre d'Ailli. So kann dann mit Nutzen und Verständnis die Verwendung des Begriffes der potestas absoluta für die Idiomenkommunikation im Nominalismus des XIV. Jahrh. an 18 Vertretern desselben von Durandus bis Gabriel Biel dargestellt werden.

Im fünften Abschnitt wird endlich die Stellung Oresmes und seiner Lehre von der Idiomenkommunikation in ihrer Beeinflussung durch den

Nominalismus und ihrem eigenen Einfluß auf Vertreter des Nominalismus der Folgezeit untersucht und festgestellt, daß Oresme die *communicatio idiomatum* besonders ausführlich behandelt und zwar in reichlicher Berufung auf die *potentia absoluta*, und was ihm eigentümlich ist, mit Aufstellung vieler Einzelfälle und deren allseitiger Variierung. Doch geht er dabei mit Ehrfurcht vor der kirchlichen Lehre vor und mit der Absicht, Waffen zu bieten gegen die Irrlehrer. Der Verfasser zählt ihn darum mit Recht zu den gemäßigten Vertretern der nominalistischen Richtung. Von einem übermäßigen logischen Formalismus ist er aber nicht geblieben.

Bei der Gestaltung der Textausgabe hat der Verfasser 10 MSS. benutzt unter Zugrundelegung einer Pariser Hs. P (Bibliothèque Nationale, ms. lat. 14579). Er kennt aber im ganzen 27 Hs., die ihm jedoch nicht alle erreichbar waren, was heute sehr verständlich ist. Wenn er aber deswegen die Vorläufigkeit dieses Textes betonen zu müssen glaubt, so dürfte dies doch zu ängstlich sein. Denn der Text ist durchaus genügend und das wohl auf lange Zeit.

Um einen kleinen Einblick in die Geisteshaltung des Nominalismus zu geben, sei es gestattet, einen nach Zufall ausgewählten « Fall » des Oresme anzuführen. C. XV: « Rursum ponitur, quod Christus vel filius Dei nihil dimittendo, quod iam assumpsit, nunc assumat matrem suam virginem in unitate personae, et vocetur illud suppositum Maria; tunc ex dictis in praecedenti capitulo statim patet, quod Christus et Maria sunt una persona, et quod Christus est Maria, et quod Christus est vir et femina, et illud non est impossibile, quoniam multi doctores concedunt unum quod est magis extraneum, videlicet quod filius Dei potuit sic assumere naturam irrationalem. Ex hac positione sequitur, quod ista est possibilis: homo est asinus et quod Christus est asinus ». Man denke dabei, daß Nicolaus Oresme ein gemäßigter und auf Ehrerbietung bedachter Nominalist ist, und man wird ohne weiteres zugeben, daß wir es im Nominalismus mit einer verirrten Richtung der Theologie zu tun haben, insbesondere in der Auffassung und Anwendung des Begriffes der *potentia absoluta* Dei. Aber für den Erforscher und Freund der Scholastik gilt doch wohl das Wort des Verfassers (S. 153): « Aber auch die dunkleren Farben dieses gewaltigen Spektrums theologischer Spekulation müssen untersucht werden », weil die helleren Farben der Hochscholastik und auch der späteren Zeit durch den Gegensatz nur um so heller erstrahlen. In diesem Sinn ist das vorliegende Werk dankbar zu empfehlen.

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

Th. Kreider O. S. B. : Unsere Vereinigung mit Christus dogmatisch gesehen. — Freiburg (Schweiz) und Leipzig, Universitäts-Buchhandlung. 1941. 179 SS.

Das vorliegende Werk hat ohne Zweifel den Vorteil, zeitgemäß zu sein. Behandelt es doch einen Fragenkomplex, der für Praxis und Lehre der Mystik von größter Wichtigkeit ist. Zur Mystik aber scheinen in unseren Tagen viele Menschen aus den Trübsalen der Zeit ihre Zuflucht

zu nehmen. Leider ist es jedoch oft ein Irrlicht, dem sie folgen. Die Führer, denen sie sich anvertrauen, sind blinde Führer. Der wahre Führer ist jener, der von sich sagen konnte: « Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben ». Die Vereinigung mit ihm ist in der gegenwärtigen Heilsordnung die einzige Lebensquelle aller wahren Mystik. Diese Vereinigung der menschlichen Seele mit Christus nun stellt der Verfasser unseres Werkes in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Näherhin ist es seine Absicht, das, was die göttliche Offenbarung nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift, der Kirchenväter und des kirchlichen Lehramtes über unsere Vereinigung mit Christus uns lehrt, dogmatisch-begrifflich zu erfassen und im Zusammenhang des katholischen Lehrgebäudes darzustellen. So zeigt denn ein *erster* Teil, was in den Evangelien, namentlich in dem des hl. Johannes, vom Leben und Wirken Christi in seinen Gläubigen uns mitgeteilt ist und was der hl. Paulus in seinen Briefen darüber lehrt. Er ist ja besonders bereit in der Darstellung der Tatsache, der Natur und Wirkung der Vereinigung des Christen mit Christus (Corpus Christi *mysticum*!). Der *zweite* Teil untersucht die Lehre der Väterzeit in ihren für unsere Christusvereinigung wichtigsten Vertretern vom hl. Ignatius bis und mit dem hl. Leo d. Gr. Reichste Beiträge boten da der hl. Cyrill von Alexandrien und der hl. Augustin. Am Eingang des dritten Teiles finden wir die authentischen Aussprüche des kirchlichen Lehramtes über unsren Gegenstand (Decr. Eugenii IV. pro Arm., Konzil von Orange 529 und Konzil von Trient).

Ist so die *Tatsache* unserer Christusvereinigung aus den Quellen der Offenbarung festgestellt, so unternimmt der *dritte* Teil eine neue Aufgabe. Von jeher nämlich und unzählige Male ist die genannte Tatsache in der Asketik und Mystik theoretisch und praktisch verwertet worden, aber sie, soweit menschliches Wissen das Geheimnis erfassen und ausdrücken kann, in dogmatische Begriffe zu fassen und dem System der Dogmatik einzufügen, diese Aufgabe wurde bisher kaum beachtet. Gerade sie stellt sich in sehr dankenswerter Weise dieser dritte Teil. Der Verfasser zeigt dabei das Vertrauen erweckende Bestreben, ganz mit den Prinzipien aus der Lehre des hl. Thomas zu arbeiten. Sorgfältig werden die Begriffe der Vereinigung in ihrem Werden und ihrem Sein, ihren aktiven und passiven Voraussetzungen und Vorbedingungen untersucht, um dann auf die Vereinigung Christi mit der erlösten Menschheit angewendet zu werden.

Versuchen wir, einen Überblick über das Ergebnis zu bieten. Die beiden zu vereinigenden Extreme sind der Mensch und Christus, der Gottmensch. Die erste und höchste Wirkursache der Vereinigung ist Gott, der Dreieinige (zugeeigneterweise der Heilige Geist). Die Vorbedingung auf der Seite Christi war die Annahme der wesensgleichen menschlichen Natur zur Einheit der göttlichen Person, sowie die Ausstattung dieser menschlichen Natur mit der Fülle auch der geschaffenen Gnade. Durch diese gnadenvolle menschliche Natur als Werkzeug seiner Gottheit wirkt der Heiland die Umwandlung des Menschen auf die Vereinigung hin. Auf Seite des Menschen geschieht diese Umwandlung zuvörderst durch den Taufcharakter, der vom Hohenpriester Christus der Menschenseele eingraviert wird und sie befähigt, als Werkzeug Christi die von ihm ange-

ordnete Gottesverehrung auszuüben. Zum Charakter tritt hinzu die heiligmachende Gnade, die der Art nach (nicht der Zahl und nicht dem Maße nach) die gleiche ist, wie die geschaffene, heiligmachende Gnade, die die Menschheit Christi schmückt und die auch stetsfort durch diese Menschheit als Werkzeug von Christus in den Gerechten gewirkt wird. So wird der Mensch ein gottförmiges Abbild Jesu Christi, ja noch mehr, er wird ein Glied eines übernatürlichen Organismus, des mystischen Leibes Jesu Christi. Wenn also eine Vereinigung dadurch zustande kommt, daß zwei Dinge, ohne zu verschmelzen, unter einer Rücksicht Eines werden, so ist bei unserer Christusvereinigung dieses Eine der mystische Leib Christi, die mystische Person Jesu Christi; es ist nicht eine hypostatische Vereinigung, aber auch nicht eine bloß juridische, moralische, sondern eben die Vereinigung eines übernatürlichen Organismus, dessen Haupt Christus ist, von dem auf alle lebendigen Glieder fortwährend alles Leben ausströmt. Die Vollendung dieser mystischen Vereinigung findet statt beim Eintritt in den Himmel zur ewigen Anschauung der göttlichen Herrlichkeit.

Dieser kurze Überblick bietet einen schwachen Begriff von dem Gedankenreichtum dieses dritten Teiles. Das ganze Werk macht den Eindruck sehr gründlicher Arbeit und beweist, daß der Vorsatz des Verfassers, die Prinzipien der Lehre des hl. Thomas zur Richtschnur zu nehmen, durchaus mit Erfolg durchgeführt worden ist. Die Lesung des Buches verlangt ernstes Denken, es führt aber zu den erhebendsten Wahrheiten des christlichen Lebens und bietet darum trotz seines spekulativen Charakters *lebensnahe Theologie*. Es sei ernstem Studium bestens empfohlen.

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

C. Baisi : Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali. — Roma, A. L. C. I. 1935. 167 pp.

Die vorliegende Untersuchung behandelt eingehend eine sehr schwierige Frage: Kann ein Priester mit päpstlicher Vollmacht gültig die Diakonats- und die Priesterweihe erteilen? Der Verfasser untersucht die Lehren der Kanonisten, die in großer Anzahl die Frage in bezug auf das Diakonat, zum Teil aber auch in bezug auf das Presbyterat bejahen; die Dogmatiker, voran der hl. Thomas, verneinen sie weit überwiegend; für die neuere Zeit ist diese Verneinung fast allgemein; immerhin lassen auch mehr oder weniger zuversichtlich bejahende Stimmen sich noch vernehmen. Das Ergebnis der Untersuchung lautet: Die vorgebrachten Beweise scheinen als sicher darzutun, daß der Papst auch einen einfachen Priester bevollmächtigen kann zur Erteilung der Diakonatsweihe und auch der Priesterweihe. Als Hauptbeweis führt der Verfasser an die Bulle Bonifatius' IX. vom 1. Februar 1400, in der dem Augustinerabt des Klosters St. Osita und dessen Nachfolgern die Vollmacht erteilt wird, « ut ... professis eiusdem monasterii omnes ordines minores, necnon subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant ». Wie diese Bulle, führt er auch die Revocationsbulle im vollen Wortlaut an, die derselbe Papst 1403 auf Einsprache des Diözesanbischofs erließ,

Gleichfalls im Wortlaut wird sodann angeführt die Bulle Innozenz' VIII. vom 9. August 1489, durch die dem Abt von Citeaux und den Äbten der vier vornehmsten Töchterklöster die Vollmacht verliehen wird, außer den niederen Weißen auch das Subdiakonat und Diakonat ihren Mönchen zu erteilen. Mit den vielen Einwendungen, die gegen die Echtheit und die dem Verfasser richtig erscheinende Deutung dieser Bullen erhoben werden, setzt der Verfasser sich ernst und bereit auseinander und glaubt in ihnen einen so starken Beweis für die genannte Macht des Papstes zu finden, daß die Entgegnung, der Papst habe in der Gewährung dieser Privilegien geirrt, ihm sehr bedenklich erscheint.

Einen andern wichtigen Beweis für die im Primat eingeschlossene Vollmacht über die Ausdehnung oder Einschränkung der Weihegewalt sieht der Verfasser in den sogenannten Reordinationen, den Wiederholungen der Weißen bei solchen, die von Häretikern oder Schismatikern geweiht worden und bei ihrer Rückkehr zur Kirche wieder geweiht wurden. Der Autor faßt diese Reordinationen nicht als bloße Zeremonien zur Erteilung des Rechtes *der Ausübung* der Weißen auf, sondern als *eigentliche Spendung der Weißen*, da die Weißen von häretischen und schismatischen Bischöfen als ungültig betrachtet worden seien, auch von den Päpsten des 9. bis 12. Jahrhunderts, worauf er besonderes Gewicht legt. Daß diese Tatsachen mit einer Verdunkelung, d. h. einer noch nicht klar definierten Lehre zu erklären seien, läßt er nicht gelten. Die Rätsel, die von den Bullen Bonifatius' IX. und Innozenz' VIII., sowie von den von den Päpsten und auf ihre Autorität hin vorgenommenen Reordinationen aufgegeben werden, nebst verschiedenen Schwierigkeiten bei der Firmung und andern Sakramenten, werden nach der Ansicht des Verfassers gelöst durch eine schon bei Aureolus und vielen andern angedeutete Annahme, die besagt: Die Priesterweihe gibt an sich die gleiche Weihegewalt wie die Bischofsweihe. Damit aber der Geweihte wieder andere weißen kann, muß diese Weihegewalt ergänzt werden durch die *Jurisdiktionsgewalt*, deren Gewährung in letzter Linie von der Vollgewalt des Papstes abhängt. Mit der rechtmäßigen Bischofsweihe ist diese Ergänzung gegeben, kann aber vom Papst einem der Häresie oder dem Schisma oder der Simonie verfallenen Bischof auch wieder entzogen werden. Dem einfachen Priester aber kann diese Ergänzung vom Papst gegeben werden, und so wird er minister extraordinarius sei es der Firmung sei es der niederen oder sei es der höheren Weißen, eingeschlossen des Presbyterates (und vielleicht auch des Episkopates ?). Der Verfasser weiß wohl, daß dieser kühnen Lehre viele Schwierigkeiten entgegengehalten werden aus der Heiligen Schrift, den Vätern und dem beständigen Gebrauche der Kirche; er glaubt aber durch seine Gegenbemerkungen die Gewißheit der eigenen Beweise sichergestellt zu haben.

Es ist hier nicht der Ort, verschiedene schwere Bedenken gegen die Theorie und ihre Stützen vorzubringen. Der Verfasser spricht selbst im Vorwort viel weniger zuversichtlich als in seiner «Conclusione». Hier glaubt er, es müsse seiner Theorie auf seine Gründe hin sicher zugestimmt werden: dort sagt er sehr vorsichtig: «Ich glaube, es sei so, aber meine keineswegs, das letzte Wort gesprochen zu haben. Più che altro presento un' ipotesi

che mi pare molto verisimile ». Es ist zuzugeben, daß er mit großem Fleiß und Geschick seine Ansicht vertritt. Wer jedoch die tiefen Lehre des hl. Thomas vom sakramentalen Charakter als einer potentia ministerialis physica festhält, dürfte die vorgeschlagene Lehre doch wohl zu äußerlich und oberflächlich finden, abgesehen von den Schwierigkeiten aus Schrift, Überlieferung und Praxis. Dem Schreiber dieser Zeilen erschien die Lesung des Werkes sehr lehrreich und interessant; aber immer wieder mußte er an die resignierten Worte Cajetans betreffs der päpstlichen Firmungsvollmacht einfacher Priester denken: « *Et licet multi multa in hoc scripserint, soli tamen illi verum scripserunt, qui noluerunt sapere plus quam oportet* : in his enim Sanctorum auctoritas praeponenda est rationi ».

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

G. M. Perrella : Il decreto di Eugenio IV pro Armenis relativo al Sacramento dell'Ordine. — Sonderabdruck aus « *Divus Thomas Plac.* » 1936. 40 pp.

Eine neue Untersuchung über eine Frage, die schon unzählige Federn in Bewegung gesetzt hat! Der Verfasser stellt sich entschlossen auf die Seite derer, die festhalten, daß das Weihe sakrament wie auch alle andern hl. Sakramente von Christus selbst unmittelbar eingesetzt worden sei und zwar unter Anordnung der Materie und Form nicht nur in genere, sondern auch in specie. Christus hat die Handauflegung mit dem begleitenden Gebet als äußeres Zeichen für die Weihe des Diakons, des Priesters und des Bischofs eingesetzt; die niederen Weihen haben keinen sakramentalen Charakter; die traditio instrumentorum ist eine unwesentliche Zeremonie, von der Kirche eingeführt zur eindrucksvolleren Erhöhung der Feierlichkeit. Wie kann aber diese Auffassung bestehen angesichts des Dekretes Eugens IV. an die Armenier, wo beim Weihe sakrament nur die traditio instrumentorum als Materie genannt ist? Die Antwort Perrellas lautet: Das Dekret Eugens IV. ist nicht eine autoritative Lehrentscheidung über die Sakramentenspendung, sondern eine einfache Instruktion praktischen Charakters, wobei bezüglich der Materie des Weihe sakraments die damals gewöhnliche Lehre nach dem Wortlaut des hl. Thomas mitgeteilt wurde. Damit stimmt also der Verfasser Kardinal van Rossum in seinem Werke: *De essentia sacramenti ordinis* zu, von dem er sich aber dadurch unterscheidet, daß der Kardinal von einem Irrtum des Dekretes redet, während der Verfasser glaubt, dieser Ausdruck sei unzutreffend: der Papst wollte nur mitteilen, was die Theologen der römischen Kirche lehrten, und darin irrte er nicht.

Die Beweise, die für die dargelegte Lehre mit Lebhaftigkeit und Geistesgewandtheit angeführt werden, sind im allgemeinen nicht neu. Beachtenswert ist ohne Zweifel jener, der aus dem Sammelcharakter jenes Dekretes hergenommen ist und selten beachtet wird. Das Dekret Eugens IV. ist nämlich eine Sammlung von 8 Dokumenten und enthält: 1. das nizänische Symbolum; 2. die Definition des Chalcedonense von den zwei Naturen Christi; 3. die Definition des III. Konzils von Konstantinopel über zwei Willen in Christus; 4. eine Vorschrift, die Lehre des Chalcedonense und Leo's IV. anzunehmen; 5. unser Summarium der Sakramentenlehre;

6. das Athanasianische Glaubensbekenntnis ; 7. das Unionsdekret mit den Griechen ; 8. das Dekret über die Kirchenfeste. Diese Sammlung ist nun, sagt sich der Verfasser, *global* vom Konzil approbiert worden. Also wird diese Approbation auch zu verstehen sein, wie andere ähnliche globale Approbationen und Verurteilungen zu verstehen sind, sei es in der Bibel, sei es bei andern Dokumenten (es hätte da vielleicht auf den Syllabus Pius' IX. und Pius' X. verwiesen werden können) : nämlich so, daß diese Approbation die einzelnen Kapitel trifft nach ihrem eigentümlichen Charakter. In unserem Falle würden also Kap. 1-4 und 7, als definiert, Kap. 6 als allgemeine Lehre der abendländischen Kirche, das 8. Kap. als Disziplinar-gesetz, unser Kap. 5 aber als Lehre der Theologen, bes. des hl. Thomas, approbiert und bestätigt. Damit war die Überreichung der Instrumente wohl als zum Ordinationsritus nach der gewöhnlichen Auffassung gehörig bezeichnet, aber nicht als wesentliche oder gar einzige Materie definiert. Die Handauflegung blieb, wie wohl bemerkt werden konnte, auch im Dekret Eugens IV. vorgescriben in dem Verweis auf das Pontificale Romanum, « *prout in Pontificali Romano late continetur* » (Denz. 701).

Daß der Verfasser bei seiner Einstellung zu unserer Frage zum gelehrten Werke A. Tymczaks : « *Quaestiones disputatae de Ordine* » (vgl. *diese* Zeitschr. 1939, p. 475 s.), das ihm erst am Schluß seiner Studie zur Kenntnis kam, eine ablehnende Stellung einnehmen mußte, ist klar. Doch anerkennt er dessen reiche Dokumentierung (S. 37 ss.).

Einsiedeln.

Meinrad Benz O. S. B.

Heilige Schrift.

J. Chaine : Les épîtres catholiques. La seconde épître de saint Pierre, les épîtres de saint Jean, l'épître de saint Jude (« *Etudes bibliques* »). — Paris, Gabalda. 1939. XIV-350 pp.

Le sous-titre l'indique clairement, cet ouvrage n'est pas consacré à l'ensemble des épîtres catholiques. Il y a déjà quinze ans que M. Joseph Chaine, professeur à la Faculté de Théologie de Lyon, faisait paraître dans les « *Etudes bibliques* », dirigées alors par le P. Lagrange, un commentaire fort estimé sur l'*Epître de saint Jacques*. Quant à la *Prima Petri*, des raisons personnelles et d'ordre pratique — il n'est pas toujours possible de mener de front plusieurs objets de recherche — ont amené l'auteur à en abandonner l'étude à M. l'abbé A. Gelin, son collègue de Lyon. Les cinq épîtres qu'il s'est chargé d'élucider forment elles-mêmes un tout quelque peu disparate. Les trois épîtres de saint Jean constituent un groupe d'écrits où s'exprime la pensée du disciple que Jésus aimait. Les deux autres se rattachent à l'apocalyptique du judaïsme postérieur : elles s'adressent aux mêmes destinataires et visent les mêmes erreurs.

Le but de la *Secunda Petri* est manifeste. Il s'agit de rappeler aux fidèles d'Asie Mineure la grande doctrine concernant la fin du monde, de la défendre contre les railleries des faux docteurs dont il est fait mention

au ch. II. *Depuis que nos pères sont morts, disaient-ils, tout continue à subsister comme depuis le commencement de la création.* L'auteur de l'épître réplique : *Il est une chose que vous ne devez pas ignorer : c'est que pour le Seigneur un jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un jour. Non le Seigneur ne tarde pas l'accomplissement de sa promesse, comme quelques-uns se l'imaginent, mais il use de patience envers vous...* Cependant le jour du Seigneur viendra comme un voleur ; en ce jour, les cieux passeront avec fracas (III, 8-10). En bref, l'auteur de l'épître résout la difficulté posée par le retard de la parousie en arguant de la relativité du temps et de la patience du Seigneur ; il ne semble pas considérer que la parousie aura lieu bientôt. M. Chaine a raison de faire remarquer que cet état d'esprit « s'applique à une situation déterminée qui ne paraît plus être celle de la première génération chrétienne ». A l'époque apostolique, la difficulté à laquelle répond la *Secunda Petri* ne paraît pas avoir été soupçonnée (p. 28).

S'il en était ainsi, que devient l'authenticité de l'épître ? M. Chaine est certes en droit de distinguer canonicité et authenticité (p. 13). Malgré les hésitations de la tradition, la canonicité de l'épître n'est pas douteuse : elle a été définie au Concile de Trente (8 avril 1546), près de vingt-cinq ans avant qu'elle fût rejetée par la profession de foi du Wurtemberg (1570). La question d'authenticité, elle, n'est pas de foi ; les attestations patristiques et les observations critiques faites en sa faveur sont loin d'être décisives. Mais l'épître se donne pour une lettre de Pierre. Aurions-nous affaire alors à une simple fiction littéraire ? La pseudonymie était un procédé courant dans le judaïsme postérieur. *L'Ecclésiaste* et la *Sagesse eux-mêmes* l'ont mis à profit. Si le *Qohéleth* parle comme s'il était Salomon, pourquoi l'auteur de notre épître n'aurait-il pas été en droit de se présenter comme s'il était saint Pierre ?

Voilà ce que M. Chaine nous donne à entendre. Entre l'*Ecclésiaste* et la *Sagesse*, d'une part, et la *Secunda Petri*, qui relève du genre épistolaire apostolique, d'autre part, je n'oserais dire cependant qu'il y ait parité. De soi, la pseudonymie n'est point incompatible avec la véracité divine. Encore faut-il toutefois qu'elle ne risque pas d'induire en erreur ni ne fasse l'objet d'une affirmation formelle de l'auteur. Ces conditions sont-elles réalisées dans une lettre où non seulement la titulature, mais aussi les plus discrètes allusions ne cessent de se réclamer du chef des Apôtres ? Il ne le paraît pas. Les difficultés que présente l'hypothèse de la pseudonymie pourraient bien dès lors être plus grandes que celles qui viennent de l'épître elle-même. Celles-ci au surplus doivent être traitées séparément. Les différences de vocabulaire, de style, de sensibilité que nous constatons entre les deux épîtres de Pierre s'expliqueraient correctement par la diversité des secrétaires. Cette solution avait déjà été proposée par saint Jérôme. Les renseignements que les papyri nous donnent sur la composition épistolaire à l'époque hellénistique ne peuvent que la corroborer. Quant au passage ayant trait à la Parousie (III, 4-10), voici comment je le comprendrais : La *Prima Petri*, envoyée aux Eglises d'Asie, contenait de nombreux appels à la vigilance et à la patience, dans l'espérance de la venue du Seigneur (I, 2. 13 ; II, 12 ; IV, 7. 13. 17 ; V, 4). Elle avait provoqué la

réaction des faux pasteurs, incrédules et libertaires, qui tournaient en dérision l'attente des derniers temps. Mis au courant de la campagne de dénigration menée par ces chrétiens dissidents, Pierre écrit une seconde épître pour répondre à leurs objections. Les faux pasteurs tournaient en dérision l'attente de la parousie, sous prétexte que l'événement attendu était sans cesse remis à plus tard. Suivant l'auteur de la lettre, l'attente de la parousie devait servir à maintenir les fidèles dans le sentiment de leur condition chrétienne *tanquam advenae et peregrini*. L'explication par la relativité du temps et la patience du Seigneur est une réponse *ad hominem*. Elle met en lumière un aspect du problème eschatologique qui n'avait pas encore été traité du même point de vue. Jusque-là, la distinction des plans temporels de la dernière époque, inaugurée par la Résurrection du Seigneur, était demeurée dans l'ombre : ils faisaient tous partie des *derniers temps*. Mis en éveil par la prédication des faux docteurs, Pierre tient à faire remarquer maintenant que, tout l'essentiel de la doctrine apostolique demeurant sauf, cette époque *dernière* pourrait bien être de longue durée : en toute hypothèse, — un peu plus tôt un peu plus tard, peu importe, — *le jour du Seigneur viendra*. Nous nous trouverions ainsi dans une situation assez analogue à celle que présentent les deux épîtres aux Thessaloniciens. Comme la *Seconde aux Thessaloniciens*, la *Secunda Petri* aurait été écrite en raison de difficultés soulevées par une lettre antérieure, qu'il s'agissait de mettre au point. Mais tandis que les difficultés auxquelles répond la *Seconde aux Thessaloniciens* viennent de la croyance des fidèles à la proximité de la Parousie, l'opinion visée dans la *Secunda Petri* est représentée par les faux docteurs et met en cause l'existence même de l'événement attendu.

M. Chaine estime que l'épître fut écrite à Rome vers 70 ou 80. D'accord avec lui sur le lieu d'origine, si, comme nous le pensons, la lettre provient de saint Pierre lui-même, nous nous verrions obligé de remonter à une date plus ancienne, après la captivité de saint Paul et avant la persécution de Néron, vers l'année 63. Cette date ne soulève à notre avis aucune objection.

Le commentaire serre le texte de près. Les variantes nous sont cependant données d'après les éditions critiques et non d'après les manuscrits. Beaucoup de passages mériteraient d'être signalés. Bornons-nous à relever, à propos de I, 4 : *Nous avons été gratifiés des précieuses et très grandes promesses, afin que par elles vous deveniez participants de la nature divine* : « Les apôtres et les premiers disciples ont reçu les promesses afin de les faire connaître ; pour que par elles les nouveaux fidèles deviennent participants de la nature divine. Les promesses sont considérées comme la cause de l'union avec Dieu, car les nouveaux fidèles adhèrent à elles par la foi qu'ils possèdent en commun avec l'Eglise » (p. 42). Au sujet des faux docteurs : « La grande erreur est de renier le Maître... Ici encore c'est bien du Christ qu'il s'agit... Mais en quoi consiste cette négation du Maître ? Le seul grief que l'auteur relève dans sa diatribe est la mauvaise conduite des docteurs. On pourrait donc penser à une négation pratique par le péché. Mais, en fait, si l'auteur attaque les faux docteurs, c'est à cause de leur erreur de la parousie... Rejeter le second avènement du Seigneur, n'est-ce

pas renier le Seigneur lui-même qui l'a annoncé et promis » (p. 59) ? Sur II, 4 : *Si Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché, mais les a livrés aux silos ténébreux du Tartare, afin de les mettre en réserve pour le jugement* : « Les anges coupables sont tenus en réserve pour le jugement ; ils sont enfermés en attendant une condamnation plus sévère et définitive. » Cette idée est certainement inspirée du Livre des *jugements d'Hénoch*, XVIII, 16 et XXI, 10, où il est question des anges prévaricateurs. Ces parallèles méritaient d'être signalés de préférence aux passages cités par l'auteur à propos des géants ou des *benê Elohim*, qui ne sont pas des anges. Sur l'ânesse de Balaam (II, 16) *bête de somme sans voix, parlant avec une voix humaine*, l'historiette du P. Doumette se racontait déjà à Jérusalem en 1923 ; l'analogie me paraît fort superficielle, car l'épisode du Livre des *Nombres* (XXII, 28-33) ne nous est certainement pas donné sous la forme d'une simple prosopopée. A propos de III, 15 : *Tenez pour secourable la patience de notre Seigneur, comme Paul, notre frère bien-aimé, vous l'a aussi écrit, selon la sagesse qui lui a été donnée* : « Cet enseignement de Paul est le fruit d'une sagesse qui n'est pas humaine, mais qui lui a été donnée par Dieu ; l'apôtre a écrit avec une grâce spéciale, éclairé d'En-Haut. On est d'autant plus fondé à voir ici une allusion à ce que nous appelons l'inspiration, que plus loin les écrits de saint Paul sont rangés parmi les Ecritures » (p. 93).

La *lettre de Jude* présente avec la *Secunda Petri* de nombreux points de contact. La tradition et la critique interne sont favorables à son authenticité : elle fut écrite par Jude *frère de Jacques* (I, 1). Ce Jude est un des « frères du Seigneur » (Mt., XIII, 55 ; Mc., VI, 3). Mais est-il le même que Jude-Thaddée des listes apostoliques ? Chaine ne le pense pas. Dans la liste de *Luc* (VI, 15. 16) 'Ιούδας Ἰακώβου serait plutôt désigné comme fils de Jacques, suivant l'analogie de *Jacques d'Alphée*. Cette raison est peu convaincante. Car le génitif de parenté, employé le plus souvent pour les rapports de filiation (parce que d'ordinaire c'est le nom du père qu'il importe le plus de connaître), s'applique de fait aux divers degrés de parenté. Chaque cas est à juger d'après le contexte historique. Or, à Jérusalem, la personnalité de Jacques le mineur était telle qu'elle venait naturellement à l'esprit pour désigner les membres de sa famille. Il est vrai que l'auteur de l'épître ne se donne pas explicitement pour apôtre, mais ce n'était pas une nécessité ; saint Jean s'en est abstenu ; et même saint Paul, dans les épîtres aux *Thessaloniciens* et aux *Philippiens*.

A deux endroits de sa petite épître (9. 14), Jude se réfère à des livres apocryphes. Il cite même explicitement le livre d'Hénoch auquel il semble attribuer une prophétie. On peut en déduire qu'il était familiarisé avec la littérature du judaïsme postérieur. Est-ce à dire qu'il reprenait à son compte les légendes élaborées par les auteurs d'apocalypses. Dans ce cas nous nous trouverions en présence d'un problème touchant l'inhérence biblique, dont il ne serait pas facile de sortir. Chaine a bien vu qu'il n'en était rien. « Jude, écrit-il, défendait le dépôt de la foi chrétienne. Les lumières qu'il tenait de la révélation laissaient subsister dans son esprit les idées juives qu'elles ne contredisaient point ni ne confirmaient point, comme celles relatives

à l'altercation de saint Michel et du diable (v. 9), à la prophétie d'Hénoch (v. 14), pour ne citer que deux exemples typiques entre plusieurs. L'esprit qui adhère à la révélation n'est pas une *tabula rasa* et la révélation peut coexister en lui avec des idées, des conceptions humaines vraies ou fausses qui ne lui sont pas contraires, mais qui dépendent de la civilisation, du milieu, et sont susceptibles de changement. L'auteur inspiré ne peut pas enseigner l'erreur, nous savons que son enseignement est parole de vérité. Mais s'adressant d'abord aux hommes d'une époque, il doit employer un langage qui lui permette d'être compris et lui-même d'ailleurs n'exprime son enseignement et la vérité révélée qu'en se servant des données dont il dispose et qui sont celles de son temps. Il est donc capital et nécessaire de distinguer les vérités que l'auteur enseigne et les données, les images dont il se sert pour les exprimer. »

Les faux docteurs dénoncés dans l'épître doivent être identifiés à ceux dont il est question dans la *Secunda Petri*. Plusieurs traits toutefois précisent la nature de leurs erreurs. Celles-ci semblent relever de la morale plus que de la doctrine. Ils ne paraissent pas avoir rompu extérieurement avec les communautés chrétiennes ; leur vie licencieuse est un défi porté au Seigneur ; ils blasphèment les anges. On sait que plusieurs critiques ont vu dans ces données les éléments d'une gnose du II^e siècle. C'est pour cette raison qu'ils ont assigné à l'épître une date tardive, incompatible avec son authenticité. Chaine montre fort bien que les textes allégués peuvent être interprétés tout autrement : « Si Jude avait mis les fidèles en garde contre des gnostiques proprement dits, il aurait, selon toute vraisemblance, insisté beaucoup plus sur le point de vue intellectuel et doctrinal. » En revanche, les menées des faux docteurs, qui préludaient peut-être aux gnoses licencieuses signalées par saint Irénée, donnent l'impression des déviations auxquelles la doctrine de saint Paul était exposée dans les communautés asiatiques. De même que Jacques écrivit son épître pour réagir contre une fausse interprétation des enseignements apostoliques sur la foi et les œuvres, Jude s'en prend aux conséquences licencieuses que de faux docteurs tiraient de la liberté chrétienne proclamée par l'Apôtre à l'égard de la Loi (pp. 284 s.). Ces erreurs pouvaient avoir cours autour de l'an 70 et peut-être plus tôt (p. 285). Jude, qui paraît avoir été le cadet de Jacques mort martyr vers 61/62, écrivit vraisemblablement sa lettre après cette date. Je ne vois pas pour quels motifs Chaine la recule entre 70 et 80. La *Secunda Petri* lui est postérieure (p. 18 ss.). Et celle-ci, dans l'hypothèse de l'authenticité qui nous paraît devoir s'imposer, est antérieure à 64. Les deux épîtres de Pierre et l'épître de Jude auraient alors été composées à peu près dans le même temps.

Le rapport littéraire entre la *Secunda Petri* et l'épître de Jude est soigneusement traité, mais l'enchaînement des circonstances qui expliquerait l'usage que Pierre fait de la lettre de Jude n'est guère examiné. Je serais enclin à le considérer ainsi. Après avoir écrit sa première épître, dans laquelle l'influence de saint Paul s'expliquerait bien par les relations personnelles de Pierre et de Paul pendant la captivité romaine de l'Apôtre des Gentils, Pierre est averti des nouveaux dangers auxquels les Eglises

d'Asie se trouvent exposées. Vers le même moment, il reçoit communication de l'épître de Jude, destinée le plus vraisemblablement aux communautés de la région d'Antioche. Les rapports étroits qui existaient entre les diverses Eglises permettent de penser qu'elle était lue également en Asie Mineure, d'où l'on conçoit fort bien qu'elle fut apportée à Rome. Pierre s'en serait inspiré. De là les réminiscences et les similitudes de pensées et d'expressions qui sautent aux yeux de quiconque prend la peine de comparer les deux écrits. La *Secunda Petri* a toutefois plus grande allure. Les allusions aux apocryphes y sont plus discrètes ; l'autorité et le témoignage de l'auteur passent au premier plan ; la réfutation des faux docteurs est précédée par une partie positive consacrée à rappeler la magnificence des dons divins et la nécessité de pratiquer les vertus chrétiennes. Parmi les erreurs, Pierre retient surtout celle qui avait trait à la Parousie et il s'en sert pour exhorter ses lecteurs à la pratique de la sainteté. Enfin, il en appelle expressément à saint Paul, que les faux docteurs de l'épître de Jude prétendaient tirer à eux pour leur perdition.

Harnack avait vu dans l'existence d'épîtres catholiques (universelles) un signe de l'unité qui groupait déjà au I^{er} siècle les différentes communautés. Cette unité, qui rapprochait surtout les grands centres de la vie chrétienne comme Jérusalem et Rome, rend compte des liens littéraires dont témoignent les épîtres. Au groupe des deux lettres de Pierre et de celle de Jude se rattachent très certainement l'épître aux *Ephésiens*, dont la *Prima Petri* dépend visiblement, et l'épître de *Jacques*, qui présente avec la *Prima Petri* d'indubitables contacts. Ce fait est particulièrement significatif des courants de pensée qui traversaient le monde chrétien à ce moment de l'histoire, antérieur aux grandes persécutions, où la vie des communautés de Syrie et d'Asie paraît menacée à la fois par les vexations auxquelles les premiers chrétiens se trouvaient en butte de la part des adversaires de la foi nouvelle et par les aberrations dans lesquelles se font déjà pressentir les déviations de la gnose.

Les trois lettres de saint Jean nous transportent quelques décades plus tard, peu avant le tournant du I^{er} siècle. Chaine maintient à leur égard toutes les données traditionnelles, en y ajoutant d'utiles précisions. La première épître s'adresse à un groupe d'Eglises, probablement d'Asie Mineure¹; la deuxième et la troisième concernent respectivement une communauté particulière et un membre de cette communauté. Toutes trois sont l'œuvre du même auteur, qui est aussi celui du dernier Evangile. Or, que cet auteur soit l'apôtre Jean, et non, comme le veut la critique libérale, certain presbytre Jean distinct du disciple que Jésus aimait, c'est ce dont la gravité du témoin ne permet guère de douter. En tout cas, la provenance apostolique explique mieux que toute autre hypothèse la conservation des deux petits billets que le souvenir d'un grand nom a seul pu protéger.

Dans ses deux premières épîtres, l'apôtre Jean met les fidèles en garde contre les hérétiques. Contrairement à l'hypothèse de M. Bardy, ceux-ci seraient non des Juifs, mais des Grecs adonnés à des erreurs dogmatiques et morales. Erreurs dogmatiques : elles font penser à la doctrine de Cérinthe,

pour qui le Christ, demeuré distinct de Jésus, n'était pas venu dans la chair ; morales, elles sont caractérisées par l'indifférence professée à l'égard des commandements : les hérétiques combattus par Jean se croyaient dégagés des obligations du vulgaire ; ils envisageaient le péché comme un acte indifférent aux parfaits dans la connaissance.

Comme on pouvait s'y attendre, après l'interprétation donnée par le Saint-Office (2 juin 1927) au décret du 13 janvier 1897 relatif au verset des trois témoins, le *Comma Johanneum* n'est plus considéré comme authentique. Inspiré sans doute par une exégèse allégorique, il apparut vraisemblablement sous la forme d'une glose marginale qui aurait pénétré dans le texte, au Ve siècle, en Espagne et en Afrique.

On sait que la première épître a été appelée par saint Augustin et par quelques autres auteurs anciens : *ad Parthos*. Les conjectures faites pour expliquer l'origine de ce titre ne sont pas probantes. Bien qu'il se tienne sur la réserve, Chaine serait porté à penser que *Parthos* (Παρθος) ne serait que la transcription fautive de l'adjectif παρθένος appliqué à saint Jean.

L'intérêt majeur du commentaire consiste dans l'exposé de la haute théologie résumée dans la première lettre. L'élévation de cet exposé qui demanderait à être longuement médité ne le cède en rien à l'acribie dont fait preuve l'auteur dans l'examen des problèmes proprement critiques. Chaque page mériterait d'être citée, et le recenseur ne peut qu'en recommander la lecture attentive à quiconque a le goût des sources d'eau vive. Il est un point cependant sur lequel il aurait de la peine à se mettre d'accord avec l'auteur. Lorsque Jean déclare : *Vous avez entendu dire que l'Antéchrist vient, eh bien maintenant il y a de nombreux antichrists, par là nous connaissons que c'est la dernière heure* (II, 18), Chaine pense que l'Apôtre fait allusion à la fin du monde. L'explication la plus simple, à son avis, serait que Jean donne une opinion sur la dernière heure, mais pas un enseignement : « S'il argumente, c'est simplement pour motiver une manière de voir qui demeure conjecturale. » A supposer que ces remarques soient fondées, le point de vue de Jean serait singulièrement en retard sur celui de saint Paul, qui montre clairement dans la *II^e aux Corinthiens* et dans l'*épître aux Philippiens* qu'il ne comptait plus assister à la parousie, et même sur celui de saint Pierre que nous venons d'entendre déclarer : *Pour le Seigneur un jour est comme mille ans*. On ne voit pas d'ailleurs que saint Jean exprime une conjecture ; tout au contraire, lorsqu'il affirme que l'Antichrist est déjà à l'œuvre, l'Apôtre déclare formellement que la dernière heure est déjà venue. Chaine aurait été, pensons-nous, mieux inspiré s'il s'était attaché à déterminer ce que Jean entendait par la *dernière heure*. Sans doute, aurait-il alors retrouvé la notion d'un dernier âge du monde, intermédiaire entre la Résurrection du Sauveur et la Parousie, d'une durée indéfinie. Cette notion rallie un nombre croissant de critiques catholiques et protestants ; c'est la seule, pensons-nous, qui rende compte de l'ensemble des textes ayant trait à la fin du monde : la seule qui permette de donner à la doctrine eschatologique du Nouveau Testament sa véritable mesure.