

das Original des Lombarden zu sehen. Denn „Original“ bezeichnete zu jener Zeit jeden vollständigen, ungekürzten Text eines Buches, wohl im Gegensatz zur *Abbreviatio*, zu den *Flores*, vielleicht auch zum Kommentar. Der Beweis hierfür ist sehr leicht zu führen. In der Bücherliste der Pariser Taxatoren (1275—1286) finden wir die *Originalia beati Gregorii super Iob*, die *Originalia Anselmi de Veritate* usw., die zwei *solidi* kosten, die *Originalia beati Augustini*. *Primo*: über *Enchiridion* für 4 *Denare*¹⁴. Im Katalog der Sorbonne von 1338 kehren die *Originalia* immer wieder: *Originalia Augustini, Ambrosii, Bernardi, Ysidori, Bede et Anselmi, Hugonis, Richardi*, auch *Originalia mixta sanctorum et philosophorum*, z. B. des *Boëthius, Tullius, den Timaeus* usw.¹⁵. Dies dürfte mehr als genügen zum Beweise, daß man in keiner Weise berechtigt ist, aus dem Worte „Original“ auf eine Urschrift zu schließen. Die Wandernotiz vom Original des Lombarden, das einst im Besitz des Stephan Langton gewesen sei, gehört ins Reich der Wanderlegenden. Man erwartet heute nicht selten alles Heil von den scholastischen Hss — ich bin der letzte, ihren Wert zu unterschätzen —; nützlich ist es aber auch, mit Hilfe der längst gedruckten Literatur und einer vorsichtigen Interpretation der Quellen den Dutzenden von unrichtigen und unverbürgten Angaben, die von einem Buch ins andere übergehen, das Leben zu kürzen und der Wahrheit auch hier Eingang zu schaffen.

Hat Benedikt Stattler die Gottesschau Christi geleugnet?

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Auf Grund einer Mitteilung in den *Institutiones theologicae* (II 284) von Marianus Dobmayer glaubt Dr. O. Graber in seinem Werke „Die Gottschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreitung“ (Graz 1920) in B. Stattler (gest. 1797) vielleicht den Ersten in der Reihe der neueren Leugner der Gottschauung Christi zu finden (a. a. O. 33). Graber konnte selber in den ihm zur Verfügung stehenden Werken St.s nichts über die Gottesschau finden, da weder die *Demonstratio evangelica* noch die *Demonstratio catholica* oder die Schrift *De locis theologicis* sich mit dem Thema befassen. Er stützte sich so allein auf die Angaben Dobmayers.

Eine ausführliche Darlegung über diesen Gegenstand findet sich nun in St.s *Theologia christiana theoretica, tractatus V, de Jesu Christo Deo-Homine salutis humanae restauratore* (Monachii 1777). Sie gibt die Möglichkeit, die Behauptung Dobmayers nachzuprüfen. Im

¹⁴ Denifle-Chatelain, Chart. I 644 f. n. 530.

¹⁵ L. Delisle, Cabinet des Mss III 32—41.

4. Kapitel (341) stellt nämlich der Exjesuit die folgende These auf: „Anima Christi ab ipso primo conceptionis momento rerum omnium ad suum Doctoris, Mediatoris ac Redemptoris officium quam perfectissime obundum pertinentium, clarissima scientia notitiaque gaudebat, a Verbo divino sibi communicata.“

Diese These handelt zunächst über den Umfang des Wissens Christi, ohne die Frage zu beantworten, ob dieses vollkommene Wissen durch eingegossenes Wissen oder durch Gottschauung hervorgebracht war. Darüber erhält man im zweiten Teile Auskunft.

Der Umfang des Wissens Christi ist bestimmt durch seine Erlöseraufgabe. Alles, was zu ihr gehört, ist dem Erlöser von Anfang seines Lebens bekannt. Nur so konnte er sein Morgengebet sprechen (Hebr. 10, 5). Nur so war er voll der Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14). Nur so konnte Jeremias (31, 22) sagen: „*femina circumdabit virum i. e. infantem iam virili scientia maturum*“. Daher hatte Christus Kenntnis der Wissenschaft, obschon er sie nie gelernt (Joh. 7, 15); daher kannte er die Geheimnisse der Herzen und die Zukunft; daher konnte Petrus zu ihm sagen: Herr, Du weißt alles; Du weißt auch, daß ich Dich liebe (Joh. 21, 17). — Ein solches vollendetes Wissen lehren auch die Väter. Origenes (In Mt. c. 13 im Anschluß an das Herrenwort: „*intellexistis haec omnia*“), Ambrosius im 5. Buch De fide c. 18, Hieronymus in seinem Brief an Damasus, Augustin in De peccat. meritis et remiss. lib. 2, c. 29, Cyrill von Alexandrien, Contra Nest. lib. 3, werden als Zeugen von St. aufgeführt. — Aus drei Gründen läßt die theologische Vernunft auf Christi vollkommenes Wissen schließen. Johannes sagt von Jesus (3, 34), daß der Vater alles dem Sohne übergeben hat und seinen Geist ihm nicht nur teilweise gab. Christus nennt sich ferner einfachhin die „Wahrheit“. Und auch sein Amt als Erlöser, Lehrer und Mittler verlangte ein solches vollendetes Wissen.

Nicht unwesentlich ist die Bemerkung, welche St. diesen Beweisen beifügt: Nicht alle Texte der Väter und der Heiligen Schrift, welche die Theologen gewöhnlich anführen, beweisen das menschliche Wissen Christi. Denn nicht immer ist zu ersehen, ob die Stellen vom menschlichen oder göttlichen Wissen sprechen. Auch gehört die These, daß der Menschheit Jesu nichts unbekannt gewesen sei, nach der gewöhnlichen Lehre der Schulen nicht zum Glaubensgut. Damit will St. freilich nicht sagen, daß er sie für unrichtig halte. Deutlich löst er in den nun von ihm angeführten Schwierigkeiten alle scheinbaren Widersprüche im Sinne des vollendeten Wissens. So vor allem den Schrifttext aus Mk. 13, 32 vom jüngsten Tage. St. bringt die Lösungsversuche durch die *scientia non communicabilis* oder die *scientia non naturalis*. Er hat freilich das Bedenken, daß so Christus eine *restrictio mentalis* zugeschrieben werde. Auch haben nach St. mehrere Väter bei Christus eine wirkliche Unwissenheit angenommen. So Athana-

sus, Eustathius von Antiochien, Gregor von Nazianz, Hilarius, Basilius und Cyrill von Alexandrien. Aber sie haben teils von der menschlichen Natur in sich ohne die Belehrung seitens der Gottheit gesprochen oder sind auf die Frage nicht eigentlich eingegangen, um im arianischen Kampf von der eigentlichen Streitfrage nicht abzuweichen. Wenn also St. auch keine sichere positive Lösung gibt, so hält er im Schlußsatz doch an seiner These fest: „Et vero, qui etiam ut homo constitutus est iudex vivorum et mortuorum, qui omnia illius diei et horae adiuncta tam accurate praedixit..., quo pacto diem ipsum nescierit?“ (345).

* * *

Zeigt sich schon hier, besonders bei Lösung der Schwierigkeiten, St.s starkes kritisches Talent, das sich aber doch in der Endlösung eng an die Tradition gebunden fühlt, so wird das im zweiten Teil der These noch deutlicher. Hier handelt er über die Art, wie Christus das vollendete Wissen erhielt, d. h. über die Gottesschau. Wesentlich ist für seine Ansicht schon der erste Satz: „*Communis est sensus theologorum catholicorum, animam Christi mox inde a primo conceptionis suae instanti ac deinceps constanter, gavisam esse beatifica Dei visione. Etsi communiter fateantur, veritatem istam nec in SS. literis clare ac certis verbis expressam, nec ab ullo SS. Patrum clare et expresse, praesertim pro toto vitae Christi tempore, assertam, minus autem ab oecumenico Concilio definitam esse; cum ista quaestio paene primum a scholae theologiae doctoribus ex instituto mota et tractata fuerit*“ (346).

Es ist also nach St. allgemeine Ansicht der Theologen, daß Christus von Beginn seines Lebens die Gottesschau besessen hat. Doch sagen sie, daß weder die Heilige Schrift noch die Väter und Konzilien ausdrücklich von dieser Lehre sprechen, da sie in dieser klaren Fragestellung erst später behandelt wurde.

St. prüft nun die einzelnen Beweise der Theologen. Die häufig angeführte Schriftstelle aus dem 1. Kapitel des Johannesevangelium: „Unigenitus Filius ipse enarravit“ glaubt er durch bloße Kommunikation der Idiomata erklären zu können: „*Haec virtute communicationis idiomatum vera sunt, etsi viderit tantum ut Verbum, theandrice tamen enarravit et locutus sit per humanitatem a Verbo motam*“ (346). — Die Väter prüfen die Frage nicht ausdrücklich und nur wenige sind es, die überhaupt von ihr sprechen. So Eusebius von Caesarea (*Demonstratio evang.* X 21), Augustin (*De peccat. mer.* I 31), Leo der Große (*Ep.* 25 ad Iul.) und der hl. Fulgentius (an den Diakon Ferrandus).

Auch die Vernunftgründe vermögen der allgemeinen Theologenansicht keine Sicherheit zu geben. Zwei Gründe sollen nach ihr die

Gottesschau beweisen. Sie war zunächst der menschlichen Natur als der Natur des Gottmenschen geschuldet. St. antwortet: Wie die hypostatische Vereinigung überhaupt, so kann auch die Gottesschau von der menschlichen Natur nicht gefordert werden. — Sage man zweitens, es gezieme sich doch nicht, daß die Gottheit der Menschheit dieses Geschenk vorenthalte, so könne man antworten, daß auch die Verherrlichung des menschlichen Körpers Christi nicht immer vorhanden gewesen sei. Die Theologen antworten, daß diese Ehrung des Körpers dem Erlösungszweck widerspreche. St. meint, daß dies wohl auch im selben oder sogar größerem Maße von der Gottesschau gesagt werden könne: „Haec [visio] multo magis pugnare videtur cum eodem fine redemptionis, videlicet cum vera mentis passione et tristitia, quam sensisse animam Christi dogma certo catholicum est“ (347). Dazu komme noch die große Schwierigkeit für das freie Handeln Christi.

Aus all diesen Gründen zieht St. jedoch nicht den Schluß, den Dobmayer ihm zuschreibt. Er leugnet nicht direkt die Gottesschau. Er stand noch zu sehr in der katholischen Tradition und unter dem Eindruck seiner eigenen streng katholischen Schulung. Aber vielleicht ist nichts interessanter für die Kenntnis der damaligen Aufklärungszeit als die Antwort, welche St. gibt. Er betont, daß bei der endgültigen Stellung zu der Frage zweierlei zu berücksichtigen sei. Auf der einen Seite stehen die Grunddogmen des Christentums von der Freiheit und dem Verdienste Christi. Auf der anderen Seite ist aber auch die gemeinsame Ansicht der Theologen über die Gottesschau nicht zu verachten: „Quid concludendum ex his omnibus? cum ex una parte dogmata fidei catholicae praecipua, nimirum libertas Christi et meritum, deinde veritas passionis eiusdem, periculum pati ab ista assertione videantur; ex parte vero altera communis theologorum consensus reverentiam exigere videatur“ (350). St. selbst will vor allem festgehalten wissen, daß die Menschheit Christi ein inniges Verhältnis zur Gottheit gehabt habe, welches inniger gewesen sei als Moses' Verkehr mit Gott. Daß dieses innige Verhältnis die Gottesschau eingeschlossen habe, möchte St. auch annehmen: „An vero etiam visione beatifica fruebatur? Credam omnino.“ Freilich macht er sofort eine große Bedingung, die dies Zugeständnis fast wieder aufhebt: „wenn sie der Freiheit und Wahrheit des Leidens nicht widerstreitet“ (nisi ea libertati et veritati passionis reipsa repugnat). Denn wenn sie diesen Wahrheiten widerstreite, so müsse die gemeinsame Übereinstimmung der Theologen hinter dem sicheren Dogma zurücktreten: „Si repugnat, omnis doctorum scholae auctoritas cedere certis fidei dogmatis debet; quae, cum hic non solum de dogmate fidei, sed solum opinionem quandam theologicam prodat, alioquin amplius non valet quam ratio, quam pro sua opinione adducit. Rationem hanc convincentem non esse ex dictis huc usque constat“ (351).

Dieser letzte Satz zeigt den Grundfehler St.s, auf dem seine schwan-

kende Haltung letztlich begründet ist. Wenn alle Theologen mehrerer Jahrhunderte eine Lehre als gewisse Glaubenswahrheit einstimmig vorlegen, so sind sie dadurch sichere Zeugen, wie die Kirche in diesen Jahrhunderten gelehrt hat. Sie sind daher eine Quelle, aus der sich nicht nur ihre persönliche Ansicht, sondern auch die kirchliche Tradition ableiten läßt. Außer den Gründen, welche die einzelnen Theologen anführen, enthält ein solcher Beweis daher noch das völlig neue Element des theologisch sicheren Zeugnisses für die Lehre der Kirche (vgl. H. Dieckmann, *De ecclesia* II [Freiburg 1925] 191). Es kann daher nur Aufgabe des Theologen sein, scheinbare rationale Widersprüche zwischen ihr und anderen Wahrheiten zu lösen; nicht aber die theologisch sichere Lehre in Zweifel zu ziehen. Denn sie kann, da sie theologisch sicher ist, niemals einem definierten Dogma widersprechen. St. jedoch sieht nur die persönliche Ansicht und Begründung der Theologen und stellt ihr infolgedessen seine Ansicht und Begründung als gleichberechtigt gegenüber.

Die Zwiespältigkeit der Ansicht St.s wird noch deutlicher, wenn er die praktischen Schlußfolgerungen aus ihr zieht. Falls er mit einem Ungläubigen über die Frage handelt und dieser auf Grund der Lehre von der Gottesschau das wahre Leiden Christi leugnen wird, so will St. die Schau nicht als sicher behauptet wissen. Sollte er aber mit einem Katholiken, der glaubt, Schau und Leiden miteinander vereinigen zu können, dies Problem erörtern, so will er nicht widersprechen. Nur möchte er den Katholiken mahnen, nicht jeden anzuklagen, der über diese Frage solange sein Urteil aufschiebt, bis entweder stichhaltigere Gründe vorgelegt werden oder die Kirche deutlicher spricht: „*Quodsi ergo cum Theista mihi res sit, non patiar ego ab eo pro certo assumi visionem beatificam in Christi humanitate; si inde argumentum ad subvertendum istius libertatem aut veritatem passionis repetere velit. Si cum Catholico agam, qui et dogmata ista et opinionem illam de visione beatifica simul coniungat, non positive adversabor; monebo tamen, nisi quid ultra usitata huc usque theologis responsa afferat in medium, non debere illum mox temeritatis arguere eum, qui de quaestione ista suum tamdiu iudicium suspendit, donec aut argumenta magis convincentia afferantur aut ecclesia magis definiat quid de ea doceat*“ (351).

So hat denn St. die Gottesschau nicht direkt geleugnet; er hat sie nur als völlig gesicherte Ansicht vorläufig nicht anzunehmen vermocht. Welche Früchte freilich dieses Schwanken trug, zeigt Dobmayer, der sich kurz nachher bereits auf ihn beruft, um seine weitergehende Ansicht, daß Christus die Gottesschau nicht gehabt habe, zu stützen. Es genügt schon ein kurzer Blick in die damalige theologische Literatur, um zu sehen, wie die übrigen Theologen vor St. fest die Schau verteidigten. Ich verweise neben den von Graber ge-

nannten Theologen (a. a. O. 30) nur auf den Ordensgenossen St., Thomas Holtzclau, welcher in der Sammlung der Würzburger Theologen die Christologie behandelte: „anima Christi scientia beatifica donata fuit et quidem a primo conceptionis momento; non tamen fuit comprehensiva“ (ed. 2, S. 200 ff.). So auch z. B. der Benediktiner Scholliner von Oberalteich, Professor an der Salzburger Universität. Er sagt in seinen *Praelectiones theologicae, tom. 5, de verbo incarnato* (1765) ebenfalls klar und ohne Zweifel zu äußern: „Anima Christi a primo conceptionis instanti fruebatur visione beatifica, non tamen comprehensiva.“ Ähnlich schreibt der Zisterzienser Bernhard Bauer in seiner *Theologia universa, tom. 2* (Würzburg 1789) 1078: „Anima Christi semper per claram Dei visionem beata fuit. Est conclusio theologica.“

Die neue Lösung der Frage geht also mit der Entwicklung der Aufklärungstheologie parallel. Mit Recht stellt daher Graber (a. a. O. 33) die Frage: „Sollte das Zusammentreffen zwischen Aufklärungszeitalter und dem Abgehen vom theologischen Konsens in diesem Punkte ein rein zufälliges sein?“ Diese Frage behält ihre volle Berechtigung, wenn, wie wir zeigten, St. auch nicht „der Erste in der nun einsetzenden Reihe von Leugnern der Gottesschau Christi“ ist. Er hat den Boden dazu durch seine schwankende Lehre allzu gut vorbereitet. Ob er hierin wenigstens der Erste war, müssen weitere Untersuchungen ergeben. Dobmayers Berufung auf St. zeigt jedoch schon heute, daß er wenigstens einer ihrer bedeutendsten Wegebereiter wurde. Bei ihm wird in unserer Frage die persönliche rationale Schwierigkeit gegenüber der die kirchliche Tradition verbürgenden übereinstimmenden Lehre der Theologen mehrerer Jahrhunderte zu stark bewertet.

„Revolutionierung der Ehe.“

Von Franz Hürth S. J.

Im Juniheft 1930 des „Hochland“ (S. 193—207) hat Pfarrer Dr. Matthias Laros einen Aufsatz veröffentlicht mit der Überschrift „Revolutionierung der Ehe“, in dem er sich als Seelsorger und Theologe über brennende Fragen der Ehe ausspricht, die sich heute vielen aufdrängen, und auf die nach ihm bis zur Stunde keine Antwort gegeben worden ist, die den modernen Menschen befriedigte. Um Mißdeutungen vorzubeugen, sei gleich eingangs die Schlußbemerkung vorweggenommen, in der L. angibt, wie er seine Ausführungen verstanden wissen will: „Wir stellen diese Fragen als Fragen hin, weil sie von Unzähligen unserer Zeitgenossen mit Schmerzen gestellt werden und bisher eine befriedigende Antwort noch nicht gegeben worden ist“ (207). Also nicht als feste Thesen und Behauptungen sind die Darlegungen des Verfassers zu verstehen, sondern als Fragen.