

schöpf im Zustand seines einfachen Seins verdient werden (91), wird aber doch von dem einfachen Sein gefordert, da sie notwendig zum εἶ εἶναι dieses Seins gehört (111). Die Möglichkeit einer natürlichen Seligkeit scheint Theophanes nicht zu kennen. Damit ist aber der Begriff des Übernatürlichen gefährdet. Oder will er nur sagen, was im Gefolge eines göttlichen Ratschlusses notwendig ist? — An einigen Stellen redet Theophanes so, als ob er den Ausgang des Hl. Geistes auch vom Sohn anerkennen (41; 161). Doch bemerkt Jugie (161 Anm.), daß die photianischen Theologen einen zweifachen Ausgang des Hl. Geistes unterscheiden, einen ewigen aus dem Vater und einen zeitlichen, der das Hervorgehen der (geschaffenen) Gaben bedeutet. — Der Herausgeber verdient ein besonderes Lob dafür, daß er dem griechischen Text eine lateinische Übersetzung an die Seite gesetzt hat.

A. Deneffe S. J.

Lindroth, Hjalmar, Försoningen. En dogmhistorisk och systematisk Undersökning. (Uppsala Universitets Aarskrift 1935 : 8). gr. 8<sup>o</sup> (371 S.) Uppsala 1935, A. B. Lundequistska Bokhandelen. Kr 12.—

In einer dogmenhistorischen und systematischen Untersuchung werden die vier Haupttypen der Auffassung des christlichen Versöhnungsgedankens gegenübergestellt. Es sind das: 1. der Anselmsche Typ, 2. der genuin Lutherische, 3. der orthodoxe (Melanchthon, Konkordienformel), 4. der subjektivistisch-anthropozentrische des 19. Jahrhunderts (Schleiermacher und Ritschl). Die beiden letzten Typen bilden eine gemeinsame Gruppe, insofern Versöhnung hier als Aufhebung eines Willensgegensatzes verstanden wird: Veränderung des zürnenden Willens Gottes im orthodoxen Typ, Veränderung des gottabgewandten Menschenwillens im subjektivistisch-anthropozentrischen Typ. In den beiden ersten Typen geht es nach L. um Aufhebung eines kosmischen Ordnungsgegensatzes. Die Auffassung aber dieses Ordnungsverhältnisses zwischen Gott und Welt geschieht auf radikal verschiedene Weise: der Anselmsche Typ ist ganz auf die Rechtsordnung gestellt (justitia distributiva), der genuin Lutherische dagegen auf die Gnadenordnung der reinen Gottestat. Auf der anderen Seite berührt sich der orthodoxe Typ mit dem Anselmschen in der rechtlichen Grundauffassung, unterscheidet sich von ihm wesentlich in Bestimmung des zu leistenden debitum: hier Strafleiden, dort Sühneopfer. Der Lutherische Typ kommt mit dem subjektivistisch-anthropozentrischen überein in der Betonung der Alleinwirksamkeit Gottes im Sinne der reinen Gnade. Der Unterschied ist, daß diese nach dem Verfasser bei Luther theozentrischen Charakter hat, bei der führenden protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts dagegen anthropozentrischen.

Die charakteristische Eigenart der einzelnen Typen wird herausgestellt: Der Anselmsche Typ wurzelt in einer monistischen Auffassung der Sünde als etwas Negativem, als Mangel, schuldhaftes Fehlen der geforderten Gerechtigkeit. Folgerichtig dazu hat die Versöhnung als Hintergrund die Rechtsordnung des Gesetzes. Der Blickpunkt liegt dann konsequent auf dem Nichtvermögen des Menschen, die Forderung Gottes zu begleiten (anthropozentrisch-moralistische Einstellung). Christus in seiner mittlerischen Stellung als Haupt leistet in seiner Menschheit Gemüthung in einer überpflichtmäßigen Handlung: seinem frei-

willigen Opfertod. So ist das „debitum satisfaciendi“ für die Menschheit geleistet, d. h. die Möglichkeit der Rückkehr zur vollen Gemeinschaft ist prinzipiell gegeben. Der einzelne Mensch muß aber noch das „debitum iustitiae“ vollbringen, d. h. er muß im freien Mitwirken mit der Gnade sich die Erlösungsfrüchte Jesu Christi aneignen und sich in einem heiligen und gerechten Leben die ewige Seligkeit verdienen. Der Lutherische Typ entspringt einer dualistischen Auffassung der Sünde. Sünde ist positive Macht (daher Luthers Kampfmotiv). Folgerichtig dazu ist Versöhnung Überwindung der sündigen Verderbensmächte, zu denen auch das Gesetz gehört. Diese Überwindung aber ist dergestalt, daß sie nur von Gott selbst (in Christus) geleistet werden kann. Christus handelt bei der Versöhnung als Gott und das Versöhnungswerk ist ganz und gar Gottestat. Nur Gott in Christus versöhnt die Welt mit sich. Diese Versöhnung geschieht im Strafleiden Christi, das höchste Gerechtigkeit und höchste Liebe in eins setzt. Damit ist der Rechtsstandpunkt der *justitia distributiva* aufgehoben und die reine Gnadenordnung gegeben. Die Betonung der reinen Gottestat sichert dieser Auffassung nach L. ihren theozentrischen Charakter. Schließlich fallen *redemptio objectiva* und *subjectiva* zusammen. Der orthodoxe Typ (von Melancthon vorgebildet) sieht in Übereinstimmung mit Luther Christi Satisfaktion als Strafleiden. Weiter betont er das „*sola gratia*“. Aber da er „dem geängstigten Menschen Trost verschaffen“ will, ist seine Einstellung anthropozentrisch. Zweitens ist Melancthons Lehre durch den Charakter des Gesetzes bestimmt. Der neue Mensch hat (obwohl innerlich Sünder) die Fähigkeit, das Gesetz zu erfüllen. Rechtfertigung ist so nicht mehr zuerst reine Gabe. Folgerichtig dazu sind die Rechtfertigung und das neue Leben etwas Verschiedenes. Die Rechtfertigung, die forensischen Charakter hat, kommt durch Imputation der Satisfaktion Christi zustande. Dennoch bleibt der Mensch Sünder und erfüllt das Gesetz unvollkommen. Dieser Unvollkommenheit kommt wieder die angerechnete Satisfaktion Christi zu Hilfe. Aber diese Satisfaktion ist mehr eine notwendige Bedingung der rechten Gesetzeserfüllung als eine Quelle von Kraft und Leben. Der subjektivistisch-anthropozentrische Typ geht zwar ganz vom reinen Handeln Gottes aus. Doch steht der Mensch im Mittelpunkt. Bei Schleiermacher so, daß der Mensch durch die Versöhnung wieder seiner ursprünglichen Bestimmung zugeführt wird, insofern sein höchstes Selbstbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein zusammenfällt. Bei Ritschl wird der aktive Widerstand des Menschen gegen Gott aufgehoben und sein ganzes geistiges Leben „in die zustimmende Richtung auf Gott“ gelenkt. Abschließend werden Versöhnung und Rechtfertigung einander gegenübergestellt. Es wird gefragt, welcher der vier Erlösungstypen stimmt mit der genuin Lutherischen Rechtfertigungslehre überein. Die Auseinandersetzung steht hier hauptsächlich zwischen den beiden ersten Typen. Anselms Versöhnungslehre ordnet sich nach L. der katholischen Rechtfertigungslehre so zu, daß letztere „sowohl mit der Gnade wie mit der Leistung des Menschen rechnet“ (S. 367). Dagegen ist Luthers Erlösungslehre als reine Gottestat konsequent zu seiner Rechtfertigungslehre im Sinne der Alleinwirksamkeit Gottes, reine Gnade ohne Mitwirkung des Menschen.

Eine Kritik der im ganzen wertvollen Arbeit muß an zwei Stellen ansetzen: an des Verfassers Deutung von Anselms Er-

lösungslehre sowie an seiner Darstellung der katholischen Rechtfertigungsauffassung. Der Angelpunkt, von dem aus L. den ersten Typ zu deuten sucht, ist Anselms Auffassung von der Sünde resp. von dem Grundverhältnis zwischen Gott und Welt, das primär rechtlicher Art sein soll. Durch diesen Rechtshintergrund bekommt dann der ganze Anselmsche Erlösungstyp den Charakter einer „absoluten Notwendigkeit“ (354). Demgegenüber erscheint nach dem Verfasser bei Luther das personale Verhältnis, die Gnadengemeinschaft auch mit dem Sünder. Hier ist etwas Wesentliches übersehen: Anselm faßt das Verhältnis zwischen Gott und Welt im tiefsten nicht als etwas Rechtliches, sondern als etwas Persönliches auf. Konsequenz dazu ist auch die Sünde etwas eminent Persönliches, persönliche Beleidigung, Kränkung einer höchsten Person, und erst aus diesem Personalbezug folgt das der Schuld- und Strafeverfallensein, das dann freilich in juristischen Kategorien ausgedrückt wird. Man müßte stärker unterscheiden zwischen dem angeblichen „Juridismus“ Anselms und seiner in Wirklichkeit mehr „dialektischen“ theologischen Ausdrucksform. Was bei Anselm vorliegt, ist weniger eine juristische Auffassung des Grundverhältnisses zwischen Gott und Welt als der dialektisch-spekulative Versuch, dieses Grundverhältnis im Gegensatz zur mehr synthetisch-denkenden Patristik schärfer zu fassen. Sünde ist also so wenig Naturvorgang bei Anselm, daß sie geradezu eine das Innerste der Person treffende Kategorie darstellt. Weil der Beleidigte, der Gekränkte in diesem Falle der unendliche Gott ist, folgt, daß eine Wiederaufnahme des alten Freundschaftsverhältnisses niemals von Seiten des Menschen allein geschehen könne. Erst in der Fortführung dieses Gedankens kommt eine gewisse Notwendigkeit in die Anselmsche Erlösungslehre hinein: in der Annahme, daß volle Genugtuung geleistet werden soll, ist allerdings die Menschwerdung Gottes notwendig. Anselms Auffassung von der Sünde ist also personaler Art, während gerade der Lutherische Typ in ihr mehr einen reinen Naturvorgang sehen muß.

Damit hängt ein weiteres zusammen: weil die Sünde wesentlich auf den innersten Kern der Person bezogen ist, ist es auch verständlich, daß die Zurücknahme der Sünde im Katholizismus an das Mitwirken des Menschen gebunden ist. Das drückt sich in katholischer Erlösungslehre darin aus, daß Christus als Mensch die Erlösung gewirkt hat. Die Handlungen dieses Menschen haben freilich infolge der persönlichen Einigung mit der Gottheit unendlichen, göttlichen Wert. In der Rechtfertigungsauffassung zeigt sich das darin, daß zur Zuwendung der Gnade, zur subjektiven Entsündigung auch die Mitwirkung des einzelnen sündigen Menschen verlangt wird (wenigstens bei der Rechtfertigung Erwachsener). Der Verfasser sieht darin eine Preisgabe des „reinen Gnadengesichtspunktes“ (366). Die katholische Auffassung wäre das, wenn Gnade und Freiheit nacheinander und nebeneinander wirken würden, wie der Verfasser zu meinen scheint (man vergleiche z. B.: „Der Mensch hat sich auf die Gnade vorzubereiten und sich ihrer verdient zu machen“ (367). Aber in Wirklichkeit ist dieses Zusammenwirken nicht ein Nebeneinander, sondern ein Ineinander. Die Gnade kommt dem Menschen zuvor, begleitet sein Wirken und krönt es. Der Mensch handelt in der Gnade Christi. Christus wirkt im Menschen. So ist jeder Semipelagianismus vermieden, in dessen Nähe der Katholizismus in der Darstellung L.s. immer wieder gerät. Jeder Schein eines Semipelagianismus ist

natürlich in der Lutherischen Lehre der Alleinwirksamkeit Gottes schon deshalb unmöglich, weil die menschlich Komponente ganz ausgeschaltet ist. Durch diese Betonung der Erlösung als reiner Gottestat (Christus Erlöser qua Deus) sowie durch die dualistische Auffassung der Sünde (Kampfmotiv Luthers) ist der genuin Lutherische Typ immer in Gefahr, in eine Theologie abzusinken, die einen dialektischen Prozeß in den Schoß der Gottheit selbst verlegt. Der reine Gnadengesichtspunkt ist im Katholizismus viel tiefer gewahrt: er gibt die menschliche Komponente nicht auf und vertritt doch den Primat der Allwirksamkeit Gottes, die durch die Handlungen der innerlich umgestalteten Geschöpfe vermittelt wird. Er glaubt so mehr der ganzen Wahrheit des Gott-Menschentums Christi gerecht zu werden: der Ordnung der Inkarnation. Außerdem scheinen ja die im genuin Lutherischen Typ ausgemerzten Stücke der alten Lehre auf Umwegen doch wieder Eingang in die protestantische Theologie gefunden zu haben, wie der dritte und vierte Typ des Verfassers beweisen, freilich dann in der Form eines isolierten Momentes und nicht der ganzen Wahrheit.

H. Roos, S. J.

Graf, Th., O. S. B., De subiecto psychico gratiae et virtutum. Pars I 2. (Studia Anselmiana 3—4) gr. 8° (VIII u. 272 u. 158 S.) Romae 1935, Herder.

Den Gesamtplan des Werkes und den reichen Inhalt des 1. Halbbandes hat seinerzeit in dieser Zeitschr. 10 (1935) 617 f. der inzwischen verstorbene P. H. Lange gekennzeichnet. Das Thema bleibt auch in dem hier zu besprechenden 2. Halbband noch immer auf das Gebiet der Kardinaltugenden beschränkt. Der diesmal viel gehaltvollere Anhang bringt wiederum höchst willkommene Auszüge aus bekannten, aber noch unveröffentlichten Hss, in denen lehrgeschichtlich bedeutsame Beiträge zu den hier einschlägigen Fragen zu finden waren. Es verlohnt eine Namensangabe dieser Inedita: Olivi, Heinrich der Deutsche, Petrus von Auvergne, Jakob von Therini, Robert von Cowton, Thomas von Sutton, Nikolaus Trivet, Jean de Pouilly, Heinrich von Harclay; dazu ein Anonymus aus der Schule Gottfrieds von Fontaines, wofür in diesem vatikanischen Cod. burgh. lat. 121 nicht doch noch der Meister selbst spricht. Was wir seit J. Koch über Lehrphasen und Überarbeitungen gleicher Fragen bei Durandus wissen, läßt das doch wohl gut möglich erscheinen.

Der Verf. hat den Haupttext des Bandes unter zwei große Kapitel zusammengefaßt: I. Diese Lehre vom seelischen Subjekt der Kardinaltugenden in den Hauptschriften bei Thomas von Aquin (1. im Sentenzenwerk; 2. in den QQ. de verit.; 3. in der Summa theol.; 4. in den QQ. disp. de virtutibus); II. Schulmeinungen und Auseinandersetzungen über den gleichen Lehrgegenstand in der Zeit nach Thomas bis gegen Ende des XIV. Jahrhunderts.

War im 1. Halbband deutlich herausgetreten, wie wertvolle Vorarbeit geleistet war, bevor Thomas kam, so stellt dieser 2. Halbband ebenso überzeugend heraus, wie unerreicht dennoch die Eigenleistung des Aquinaten dasteht. Thomas hat als erster die Frage nach dem tugendlichen Subjekt wirklich systematisch behandelt, die grundlegenden und durchgehenden Leitsätze klar herausgearbeitet und unerbittlich folgerichtig angewandt. Dieser grundsätzlichen Klarheit und Strenge verdankt er es, wenn er wie von selbst auf neue Einsichten, Fragen und Gesichtspunkte stößt. Hilfe war ihm vor allem der von seinem Meister Albert über-