

tätstheologischen Denkens. Letztere Bestimmung der Natureinheit mehr im Sinne eines antizipierten mittelalterlich-platonischen Realismus scheint mir jedoch der Spannung, in der sich Gregors Einheitsdenken bewegt, nicht ganz gerecht zu werden. Denn sie rechnet noch zu sehr mit der Gegenüberstellung „abstrakt-spezifische Einheit“ oder „platonisch orientierter Realismus“. Und doch bahnt sich bei Gregor — das zeigen die Kapitel 16, 17 und 22 De hominis officio recht deutlich — bereits eine Einheitsbetrachtung an, die keine der beiden entgegengesetzten ist, sondern trotz aller Unstimmigkeiten mit einem seinshaft wirklichen Menschheitsganzem arbeitet, das selbst alle Einzelexistenzen als solche voll umfaßt, sie alle miteinander vereint und aufeinander ausrichtet, ohne aber ein von aller Individualität losgelöstes Allgemeines zu bedeuten, wie ich es bald genauer in einer größeren Wertung der Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa aufzuweisen hoffe (vgl. auch Schol 14 [1939] 485—514). Zwar wird dieses Motiv des  $\delta$  καθόλου ἀνθρώπου 44, 185B in Verbindung mit der philonischen Doppelschöpfung des Menschen 44, 181B in den trinitarischen Auseinandersetzungen Gregors nicht weiter ausdrücklich verwertet. Doch handelt es sich dabei keineswegs um einen vorübergehenden Einzelgedanken Gregors. Denn das mit der Doppelschöpfung aufs engste verbundene Motiv der Übergeschlechtlichkeit 44, 180C wirkt sich auch weiterhin ständig sehr deutlich aus auf Gregors Theologie christlicher Vollkommenheit, Jungfräulichkeit und Mystik.

Während Gonzalez die Frage der trinitarischen Wesensgleichheit in der Theologie des Nysseners auf Grund ganz eingehenden Studiums aller trinitätstheologischen Schriften Gregors beantwortet — das zeigt besonders die reiche und bis ins einzelne gehende Verwertung der umfangreichen Bücher Contra Eunomium —, versucht *Gomes de Castro* Gregors Trinitätstheologie mehr von ihrer gedanklichen Beeinflussung durch die „traditionellen“ (62 ff, 73 ff.) und „basilianischen“ Elemente (κοινόν-ἴδιον 65 ff., 85 ff.) her zu charakterisieren unter besonderer Zuhilfenahme moderner Spezialliteratur. Gedanklich ganz auf de Régnons Gegenüberstellung östlicher und abendländischer Trinitätsbetrachtung (Person-Natur) stehend, entwickelt der Verfasser Gregors Lehre der trinitarischen Wesensgleichheit. Verwertet werden dabei vor allem Gregors Lehre von der Identität der göttlichen Wirksamkeit (74), das αἰτία-Motiv 76) und der Relationsbegriff (σχέσις). Da der Verf. aber die Natureinheit Gregors mehr oder weniger als abstrakt-spezifische Einheit „Mensch“ deutet, ohne auf die seinshaft wirkliche Ganzheitseinheit genügend zu achten, die Gregor mit ihr verbindet, gerät die Darstellung in Gefahr, Gregors Trinitätstheologie der numerischen Wesensgleichheit unvollkommener zu zeichnen, als sie es tatsächlich ist. Das liegt wohl zum großen Teil daran, daß Gregors Werke selbst zu wenig verwertet werden. Die Arbeit gewährt einen sehr guten Überblick über die Stellungnahme der bisherigen Forschungen zur Frage; stellenweise ist sie ein Mosaik von Autorenmeinungen, nimmt aber selbst etwas zu wenig eigene Stellung zum Problem und bleibt darum im Wesentlichen mehr Wiedergabe bereits bestehender Ergebnisse. A. Lieske S. J.

Erdin, F., Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (Freib. theol. Studien 52). gr. 8<sup>o</sup> (XIX u. 100 S.) Freiburg 1939, Herder. M 4.—.

Die Untersuchung, die viel Material zusammenträgt, beschränkt sich

auf den trinitarischen Gebrauch des Wortes Hypostasis, während die spätern christologischen Kämpfe außer Betracht bleiben. E. geht zunächst der Etymologie und dem Gebrauch des Wortes in der griechischen Profanliteratur, in der LXX, im NT und in der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte nach. Das Wort bedeutet: das Darunterstellen, das Sichdarunterstellen, die Zuversicht, das Daruntergestellte, der Bodensatz, der Grund, die Grundlage, das wirkliche Sein. Bekannte Stellen aus der Hl. Schrift sind Ps 138, 15: „substantia [hypostasis] mea in inferioribus terrae“, „mein ganzes Sein, das du geformt in tiefem Grunde“ (Miller); Hebr 1, 3: „figura substantiae [hypostaseos] eius“, „das Abbild seines Wesens“ (Rösch); Hebr 11, 1: „Est autem fides sperandarum substantia [hypostasis] rerum“, „Der Glaube ist ein festes Vertrauen auf das, was man erhofft“ (Rösch). Bei den Neuplatonikern wird hypostasis zur wissenschaftlichen Bezeichnung von „Daseinsform“. Bei den griechischen Vätern des 4. und 5. Jahrh. bedeutet es oft die Wesenheit Gottes, und wenn es das bedeutet, ist natürlich nur *eine* hypostasis in Gott; so bei Epiphanius, Haer. 74, 4: „Eine Gottheit mit derselben Macht, derselben Wesenheit (hypostaseos).“ Schon bei Origenes ist aber die Rede von drei hypostaseis in Gott, Vater, Sohn und Hl. Geist (In Io 2, 10, 75). Beim hl. Athanasius (?) (De incarn. et c. Ar. 10) lesen wir: „Ein Gott in drei Hypostasen“. Epiphanius (Haer. 74, 34) hat die Formel: „Drei Hypostasen, eine Wesenheit, eine Gottheit“, „τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα“. Das Konzil von Nizäa hat den Ausdruck „ὑποστάσεως ἢ οὐσίας“, aber nicht im Glaubensbekenntnis, wo nur οὐσίας steht (der Text bei Denzinger, ed. 18—20, ist hier lückenhaft; s. Schol 12 [1937] 585 f.), sondern im folgenden kleinen Kanon, wo es in einem zitierten häretischen Satz angeführt wird.

Die Lateiner gebrauchten schon früh das Wort *persona* für die göttlichen Personen, so Tertullian. Eine Schwierigkeit bereitete einigen Lateinern der griechische Ausdruck: drei Hypostasen. Der hl. Hieronymus ist entsetzt darüber, daß ihm, einem „homo Romanus“, zugemutet werde, von drei Hypostasen in Gott zu reden; denn hypostasis bedeute Wesenheit, *usia*. Der Papst möge aber entscheiden, und er werde die Entscheidung annehmen (Ep. 15, ad Damasum, vor 380). Einige Jahrzehnte später schrieb der hl. Augustinus ohne Bedenken, die Griechen sagten „tres substantias“, wo die Lateiner „tres personas“ sagten (De Trin. 7, 4, 8). Um diese Zeit wurde aber auch hypostasis von einigen Lateinern mit *subsistentia* im Gegensatz zu *substantia* übersetzt (86 ff.), so von Rufinus, Hist. ecl. 1, 29, und von Faustus von Reji, Ep. 7. Umgekehrt drang durch den Einfluß des Lateinischen das Wort πρόσωπον für *persona* in die griechische Trinitätslehre ein (64 ff.), so schon bei Hippolytus.

Die Schrift gibt auch zu einigen Ausstellungen Anlaß. Ein Hauptpunkt ist folgender: Es herrscht — ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren — eine gewisse Unklarheit über die hier vor allem in Betracht kommenden Begriffe des „suppositum“ und der „substantia singularis completa“. Infolgedessen wollen die theoretischen Erklärungen des Verf. nicht recht befriedigen. Im Einzelnen sei folgendes hervorgehoben: 1. Der Verf. beachtet nicht oder sagt wenigstens nicht klar, daß *individuum doppeldeutig* ist. Es bedeutet heute und wohl schon lange in der scholastischen Philosophie dasselbe wie *singulare*. Es kann aber auch mehr bedeuten, so daß es außer der Singularität auch das *suppositum*-bildende Merk-

mal miteinschließt. Nur so ist die berühmte, vom Verf. S. 68 angeführte Definition des Boethius: „*Persona est naturae rationalis individua substantia*“ berechtigt, wenn nämlich „*individua substantia*“ als eine solche Einzelsubstanz genommen wird, die als Ganzes in sich besteht und keine „*ratio assumptibilis*“ hat. Vgl. Thomas, S. th. 1, q. 29, a. 1 ad 2 und etwa Frick, *Ontologia* ed. 6, n. 228. Die Darstellung des Verf. hätte gewonnen, wenn er, wo es am Platze war, statt „*konkretes Individuum*“ *Suppositum* geschrieben hätte. Die menschliche Natur in Christus ist ein „*konkretes Einzelding*“, aber deswegen noch kein *suppositum*, sonst wären zwei *supposita* bzw. Personen in Christus. — 2. Der Verf. unterscheidet nicht genug zwischen „*gemeinsam*“ (*commune*) und „*allgemein*“ (*universale*). Die göttliche Wesenheit ist allen drei göttlichen Personen gemeinsam: „*Trinitas, secundum communem essentiam individua*“ (Lateranense IV, Denz. n. 428), aber man kann sie nicht als „*universalis*“ bezeichnen. Die menschliche Wesenheit ist den vielen Menschen gemeinsam, und sie ist zugleich ein Allgemeines, ein „*universale*“. Die göttliche Wesenheit ist den göttlichen Personen in der Weise gemeinsam, daß sie *der Zahl nach eine* ist und nicht vervielfältigt werden kann; darum ist sie kein Allgemeines. Interessant ist die aus Basilius, Brief 215, 4 angeführte Stelle, wo von der göttlichen Wesenheit gesagt wird, ihr Begriff sei gemeinsam: *λόγος κοινός* (75). Ja, in der zitierten Stelle aus Briet 236,6 (ebd.) erklärt er den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlicher Person durch den Hinweis auf den Unterschied zwischen Lebewesen und diesem bestimmten Menschen. Gregor von Nyssa (*De communibus notionibus*) setzt die Einheit der Wesenheit des Petrus, Paulus und Barnabas wenigstens in gewisser Beziehung auf eine Stufe mit der Einheit der göttlichen Wesenheit (75). Es wäre wohl Aufgabe des Verf. gewesen, zu zeigen, ob und wie weit Basilius und sein Bruder Gregor zugleich den großen Unterschied bei ihrem Vergleich gesehen haben. — 3. Störend wirkt auch die Heranziehung der aristotelischen Unterscheidung von erster und zweiter Substanz. Der Verf. ist hier anscheinend von F. Stenstrup abhängig, der *ZKathTh* 1 (1877) sagt: „Wir dürfen folglich die Hypostase ... einfach *als die erste Substanz* definieren.“ E. verweist (34 f.) auf Stenstrup, aber nicht auf diese Stelle. *Zweite Substanz* ist bei Stenstrup das, was zwar (substantiell) „*wesensvollendet*“, aber nicht „*substanzvollendet*“ ist, weil ihm eben der „*Seinsabschluß*“ fehlt. Ein solches ist 1. die göttliche Wesenheit, die in den göttlichen Personen ihre „*Substanzvollendung*“ hat; 2. die Menschheit Christi, die als Gleichsam-Teil in der Person Christi substanzvollendet ist; 3. das Allgemeine, das erst im (substanzvollendeten) Einzelnen seine Substanzvollendung findet. Alle diese drei Gegebenheiten, so meint Stenstrup, fallen unter den Begriff „*zweite Substanz*“, wie Aristoteles ihn gefaßt hat: *Wesensvollendetes*, das noch nicht substanzvollendet ist. Stenstrup scheint aber mit dieser Terminologie keinen Anklang gefunden zu haben. — Doch hat der Verf. einen Einblick in das Ringen der damaligen Zeit um die rechte sprachliche Fassung des katholischen Dogmas gegeben, und dafür kann man ihm dankbar sein.

A. Deneffe S. J.

Menges, H., *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*. gr. 8° (XII u. 190 S.) Münster 1938, Aschendorff. M 6.—

Die im Raum heutiger Bild- und Mysterientheologie sehr inter-