

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-

essante und gediegen durchgeführte Untersuchung vermittelt einen lebendigen Einblick in das Leben und die Schriften Johannes' von Damaskus, in seine Stellung zur älteren patristischen Bilderverteidigung und dem Bilderstreit des 8. u. 9. Jahrh. In zwei größeren Abschnitten wird die theologische Begegnung des Kirchenlehrers mit der bilderfeindlichen Bewegung seiner Zeit wissenschaftlich dargelegt: Der 1. entwickelt die für den Problemkreis grundlegenden Begriffe „Bild“ und „Bildverehrung“, die Arten des Bildes und seiner Verehrung. Der 2. behandelt die positiven und spekulativen Beweisgründe des Heiligen für die Daseinsberechtigung und die Verehrung der Bilder: Neben der negativen (alttest. Bilderverbot 122) und positiven schrifttheologischen Begründung dient als Hauptgrund der groß angelegte patristische Traditionserweis — von 119 Zitaten hat Verf. rund 100 auffinden können —. Der Schwerpunkt der spekulativen Beweisführung liegt ohne Zweifel im Geheimnis der Menschwerdung, in der Gottes unsichtbare Majestät erdenhaft sichtbar ward. „Gott hat noch niemand gesehen; der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ruht, hat es uns erzählt“ (Joh. 1. 18). Da aber Christi Leben Ganzheit ist, zum Erlösungswerk auch seine hl. Mutter, die Heiligen, das ganze Menschengeschlecht und die entsündigte Welt gehören (182), so ist alle Bilderverehrung und alle Abbildung Gottes in der Kirche nichts weiter als gläubiger Nachvollzug jener zentralen Sichtbarmachung göttlicher Unbegreiflichkeit.

Der Wert der Arbeit liegt vor allem in der sorgfältigen Untersuchung der bilderapologetischen Schriften des Johannes von Damaskus und der sehr reichen Verwertung fachwissenschaftlicher Literatur. Am aktuellsten scheint mir die Darstellung der gegenseitigen Beziehung von Bild und Vorbild als der eigentlichen Grundlage der ganzen Bildtheologie des Kirchenvaters zu sein: „Typ und Prototyp sind eins, sind so miteinander verschmolzen, daß nur noch der Unterschied der Substanz besteht“ (78). „Also haben beide dieselbe Macht, und beiden kommt eine Ehre zu“ (91). „Ich ehre also auch das Bild, aber nur flüchtig und anläßlich der Verehrung des dargestellten Gegenstandes“ (87). Gewiß ist dieses Untersuchungsergebnis der Bildtheologie und Bilderverehrung nicht neu und unerwartet. Der Verf. geht trotz öfterer Hinweise auf die Bildauffassung des Origines, Basilus, Gregors von Nyssa und des Pseudo-Dionysius auf deren eigentliche Bildmetaphysik nicht ein. Trotzdem gewährt seine Darstellung der Bildtheologie des Johannes Damascenus einen wertvollen Einblick in die spekulativen Unterschiede zwischen dessen stark aristotelisch ausgerichteter Ontologie und der vorwiegend neuplatonisch-origenistisch bestimmten Imago- und Mysteriumtheologie der Alexandriner, Gregors von Nyssa und Augustinus. Das zeigt unter anderem sehr fein die Behandlung des Inexistenzmotivs des Urbildes im Abbild: Origenes und Gregor von Nyssa unterscheiden kaum zwischen substantieller und dynamischer Gegenwart (vgl. A. Lieske, Die Theologie der Logomystik bei Origenes [Münster 1938] und H. v. Balthasar, *Mysterion d'Origène: RechScRel* 26 [1936] 513—562 u. 27 [1937] 38—64; Lieske, Die Theologie der Christumystik bei Gregor von Nyssa: *Schol* 14 [1939] 485—514); ähnliches zeigt sich bei Augustinus in der Bedrohung der eucharistisch-substantiellen Christusgegenwart durch die Bildgegenwarttheologie (vgl. K. Adam, Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus: *ThQschr* 112 [1931] 522 ff.); dagegen hebt Johannes von Damaskus den Gegensatz von substan-

tieller und dynamischer Gegenwart klar hervor, ohne aber in seinem mehr gegenständlichen Denken bis zu den Tiefen vorzustoßen, die das Ganzheitsdenken der Bildmetaphysik der Alexandriner und Gregors von Nyssa tragen.

A. Lieske S. J.

Abellán, P. M., S. J., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Bibl. teol. Granadina I 1). gr. 8° (XXIV u. 211 S.) Granada 1939, Colegio de la Compañía de Jesús, Apartado 32.

Die ganz ausgezeichnete Arbeit stellt in ihrem 1. Teil zunächst rein historisch die Ansichten über den Zweck und die sakramentale Bedeutung der Ehe bei den Kanonisten und besonders bei den Theologen von der Schule von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre dar. Bereits hier wird durch die klare, auch die kleineren handschriftlichen Ehe traktate umfassende Untersuchung ein der heutigen Kenntnis der Frühscholastik voll gerechtwerdendes Endergebnis erzielt. Die ruhige Beurteilung der Quellen, ohne vorgefaßte Meinung, ist hier der hervorstechendste Zug der Arbeit, die dann im 2. Teil eingehend die systematischen Folgerungen aus der historischen Darlegung zieht.

Als Endergebnis darf das Werk den stark augustinischen Charakter der Lehre vom Zweck der Ehe buchen: *predominio indiscutible de San Agustín* (202). Das *Kind* steht im Mittelpunkt der Betrachtung des Sinnes der Ehe und das in einem Maße, das uns Heutige wohl überrascht und auch wohl — nachdenklich machen könnte. Die Einzelentscheidungen der Zeit über Gültigkeit, Erlaubtheit, Verdienstlichkeit, Heiligkeit der Ehe sind weitgehendst von dieser Eheauffassung durchdrungen und getragen. Es ist kein Zweifel, daß in dem Herausarbeiten dieses Gedankens als des Grundgedankens der Zeit der nicht zu unterschätzende Dauerwert der Arbeit liegt sowohl für die Moraltheologie wie für die Theologie überhaupt und das Kirchenrecht. Hier haben wir zum erstenmal eine einheitliche Linie gefunden, die die vielerlei Einzelentscheidungen, die uns heute oft so sonderbar und hart erscheinen, innerlich erklärlich macht, etwa über die vielfach als läßliche Sünde angesehene Ausübung der ehelichen Pflicht aus dem alleinigen Zweck der Meidung der Begierlichkeit oder der gegenseitigen Liebe und Hilfe. Gewiß ist das Kind und seine Betonung als eigentlichster Ehe zweck nicht der einzige Grundgedanke, der durch die Einzelentscheidungen des 12. Jahrhunderts geht. Die augustinische sehr negative Lehre von der Konkupiszenz spielt eine weitere wesentliche Rolle, die dann von der Begierlichkeit von selbst übergreift auf den ehelichen Akt als solchen und seine Beurteilung, die ihn ja nur „entschuldigt“ sein läßt durch die drei Ehegüter, vor allem das Kind. Dieses zweifellos allzu stark negative Element der Ehe betrachtung wird nun, wie A. gut zeigt, immer mehr systematisch überwunden im Lauf der eifrigen Untersuchungen des Jahrhunderts und weicht in ihm immer stärker, wenn auch recht langsam, einer ruhigeren positiveren Betrachtungsart auch über die innere Natur des Aktes selbst, dessen positive Verdienstlichkeit immer stärker systematisch erarbeitet und verteidigt wird. Ich kenne keine Arbeit über die Theologie der Frühscholastik, in der in so ausgereifter Form auch die innere Entwicklung einer Lehre dargestellt würde. Man erlebt förmlich — besonders im 2. Teil, in dem nur leider in den Anmerkungen die Zeitfolge der Autoren