

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 10 (1902)

Heft: 39

Artikel: Nochmals zur Verständigung : Antwort an Herrn Prof. Gussew an der Akademie zu Kasan [Schluss]

Autor: [s.n.]

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403539>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

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

NOCHMALS ZUR VERSTÄNDIGUNG¹⁾.

(Antwort an Herrn Prof. Gussew an der Akademie zu Kasan.)

(Schluss.)

Unser russischer Freund, der uns mit den Thesen des Herrn Prof. Gussew bekannt gemacht, hat uns deren noch eine ganze Anzahl zugeschickt, die sämtlich ebenfalls auf den hl. Geist in der dreieinigen Gottheit sich beziehen und seinen Ausgang aus dem Vater *allein* als kirchliches Dogma zu begründen suchen. Um diesen Beweis zu erbringen, wird in ihnen von Herrn Gussew vieles und vielerlei herbeigezogen. Ein Teil seiner Argumente ist rein *philosophischer* Natur. Er beruft sich, unseres Erachtens freilich nicht mit besonderm Glücke, unter anderen auf *John Stuart Mill*, den bekannten englischen Logiker, und auf *Immanuel Kant*, den deutschen Urheber des Kriticismus, um die Ansicht von dem Ausgange des hl. Geistes aus dem Vater und Sohne oder aus dem Vater durch den Sohn ad absurdum zu führen. In manchen der erwähnten Thesen zieht Gussew zur Begründung der von ihm vertretenen Ansicht die Kirchenväter, namentlich die der orientalischen Kirche, herbei. Soweit er sich auf dieselben einlässt, will er, wir gestehen, zu unserer grossen Verwunderung, auch aus deren Schriften darthun, dass sie bezüglich des Ausganges des hl. Geistes aus dem Vater allein als eines ökumenischen Dogmas sämtlich seiner Meinung gewesen seien. Es ist uns nicht möglich, Herrn Prof. Gussew in diesen seinen Ausführungen auf Schritt und Tritt zu folgen. Wollten wir das, so müssten wir ein Buch schreiben, wozu es uns an der erforderlichen Zeit gebricht. Wir halten das aber auch nicht für nötig, denn vieles in den Thesen des Herrn Gussew wird unsern

¹⁾ Vgl. *Revue internationale* Nr. 37, S. 1 ff., und Nr. 38, S. 436 ff.

Lesern wie von selbst in seiner Unrichtigkeit einleuchten, ohne dass sie dazu von uns eines Kommentars bedürfen. Demnach werden wir die erwähnten Thesen des Herrn Prof. Gussew in dem Folgenden zwar alle unverkürzt, so wie sie uns zugeschickt worden, mitteilen; werden aber nicht alles in allen besprechen, sondern nur das aus ihnen hervorheben und einer nähern Beleuchtung unterziehen, was uns für die endliche Erledigung der in Rede stehenden Streitfrage von besonderm Gewichte zu sein scheint.

10. Der Gedanke einer Teilnahme des Sohnes an dem Ausgange des hl. Geistes wurde schon in der alten Kirche verdammt. So sagt z. B. der selige Theodoret im Hinblick auf das 9. Anathematisma des Cyrillus von Alexandrien (dieses Anathematisma nennt den hl. Geist „dem Sohne eigen“, ἰδιος): „Wenn Cyrill den Geist dem Sohne „eigen“ in dem Sinne nennt, als ob jener *vom Sohne oder durch den Sohn* sein Dasein hätte, so ist seine Lehre „gotteslästerlich“ und „frevelhaft“. (Labbei Concil. tom. VI, p. 122.) Cyrillus von Alexandrien, anstatt irgend welche Verteidigung der Meinung vom Ausgehen des hl. Geistes auch vom Sohne oder durch den Sohn zu unternehmen, verwirft gerade diese Meinung mit der Bezeugung, dass er mit den Worten: „Der Geist ist dem Sohne eigen“ nur auf die Wesenseinheit derselben hingedeutet habe (ibid p. 123). Richtig sagt Khomiakoff, dass die alte Kirche, indem sie das Verdammungsurteil, welches mit ihrem Vorwissen Theodoret über die Mitwirkung des Sohnes beim Hervorbringen des hl. Geistes ausgesprochen, nicht verwarf, dieses Urteil selbst billigte und bekräftigte.

Bemerkung. Es ist uns unbegreiflich, wie Herr Prof. Gussew behaupten kann: Cyrill von Alexandrien habe die Meinung von dem Ausgange des hl. Geistes „aus dem Vater durch den Sohn“ geradezu verworfen, denn die Schriften des grossen Orientalen beweisen das Gegenteil. Hier nur einige von den vielen Aussprüchen desselben. „Sofern Christus Gott ist, *ist der Geist sein eigen und in ihm und aus ihm*, wie es auch bei Gott und dem Vater selbst gedacht wird“¹⁾. Ferner: „Der hl. Geist wird gedacht als nicht fremd dem Wesen des Eingeborenen, *er geht mit seiner Natur aus ihm* (dem Wesen des

¹⁾ In Joel Nr. 5.

Eingeborenen) hervor (*πρόεισι δὲ φυσικῶς ἐξ αὐτῆς*), nichts anderes seiend als er, was die Gleichheit der Natur betrifft, wenn er auch als selbständige Person gedacht wird.“ Und im Zusammenhange hiermit lässt Cyrill Christus von dem hl. Geiste den Ausspruch thun: „*In mir durchaus seiend und durch mich ausgehend und desselben Wesens seiend mit mir*¹⁾.“ Ähnlich lautender Aussprüche könnten wir noch viele anführen. Ich thue es nicht, sondern verweise statt dessen auf § 24, S. 80 ff., der lehrreichen Schrift meines leider schon verstorbenen Freundes Dr. *Joseph Langen*: „Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche“, Bonn 1876. Auch in dem Kampfe mit Theodoret hat Cyrill stets und ohne Wanken an dem Satze festgehalten, dass der hl. Geist dem Sohne angehöre, der Geist des Sohnes wie des Vaters sei. Ja Cyrill, der das Verhältnis der drei göttlichen Personen zu einander immer wieder in den Kreis seiner Betrachtung zieht, kommt bezüglich des hl. Geistes der abendländischen Formel: „Er geht aus aus dem Vater und Sohne“ wenigstens schon nahe.

Recht ernstlich müssen wir uns noch verwahren gegen die von Herrn Prof. Gussew für richtig erklärte Ansicht des Herrn Khomiakoff, der meint: die Kirche habe das Verdammungsurteil des Theodoret über die Mitwirkung des Sohnes beim Hervorbringen des hl. Geistes dadurch gebilligt und bekräftigt, weil sie es nicht verworfen habe. Das ist grundfalsch. Denn wollte man die Meinung der Herren Khomiakoff und Gussew gelten lassen und konsequent, bei allen theologischen Lehrstreitigkeiten, zur Anwendung bringen, so müsste das zur völligen Unsicherheit im Glauben, ja zur Zerstörung desselben führen. Es würde die Richtschnur (der Kanon), das ist das Traditionsprinzip des: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* verloren gehen, nach dem allein mit Sicherheit sich bestimmen lässt, was zur geoffenbarten Wahrheit, zur Lehre der ökumenischen Kirche Christi gehört und was nicht. Übrigens verhält es sich mit der Stellung *der Kirche* zu dem zwischen Cyrill und Theodoret ausgebrochenen Streite gerade umgekehrt. Darüber äussert sich *Döllinger* in dem „Berichte über die Bonner Unionskonferenzen“ von 1875, S. 49, wörtlich

¹⁾ In Joan. 16, 12.

so: „Die Synode von Ephesus vom Jahre 431 hat ein Symbolum der Nestorianer verdammt, worin der gegen Cyrillus von Alexandrien gerichtete Ausdruck vorkam: οὐδὲ δι' υἱοῦ τὴν ὑπαρξίν ἐλλήγος, und Theodoret von Cyrus beschuldigt den Cyrillus der Blasphemie, weil er das lehre, was in diesem Nestorianischen Symbolum negiert war, dass der hl. Geist durch den Sohn die Existenz erhalte. (Opp. IV, 718.) Wie jenes Nestorianische Symbolum zu Ephesus, so sind die Schriften des Theodoret, in welcher jene Beschuldigung gegen Cyrillus enthalten war, auf dem fünften allgemeinen Konzil verdammt worden, während die Schriften des Cyrillus in der orientalischen Kirche stets als Zeugnisse für die reine Lehre angesehen worden sind.“

11. Die Verfechter der Lehre vom Ausgange des hl. Geistes auch vom Sohne oder vom Vater durch den Sohn behaupten, dass sogar viele der alten Kirchenväter und Lehrer in ihren Werken filioquistische Ansichten geäußert hätten. Würde man in diesen Werken einige Stellen oder Ausdrücke aus ihrem Zusammenhange mit anderen Stellen oder Ausdrücken herausreißen und zugleich die allgemeine Ansicht jener Lehrer in der Streitfrage vom Verhältnisse des Sohnes zum hl. Geiste ignorieren, so könnte man wohl behaupten, dass einige unter ihnen von Gottes Sohn als von einer Mitursache oder zweiten Ursache des Seins des hl. Geistes gelehrt hätten. Hält man aber jene Stellen und Aussprüche mit anderen sorgfältig zusammen und bestimmt ihren Sinn nach dem, was die Väter und Lehrer der ökumenischen Kirche sonst gesagt haben, so wird man in ihnen eine direkte oder indirekte Verurteilung und Widerlegung der Lehre vom Sohne als einer Mitursache oder einer zweiten Ursache des hl. Geistes finden.

12. So erblicken die Filioquisten z. B. a) eine äusserst wichtige Basis für ihre Lehre in den folgenden Worten des hl. Gregor Theologos: „Die Einheit, welche sich von Anfang zur Zweiheit bewegte, ist in der Dreiheit geblieben.“ In diesen Worten soll eine direkte und klare Hinweisung enthalten sein auf den Ausgang des hl. Geistes aus der Zweiheit, das heisst von Vater und Sohn. In Wirklichkeit aber lehrte Gregor von Nazianz, und zwar mit besonderer Beharrlichkeit, die unbedingte Monarchie (*μοναρχία*) in der hl. Dreieinigkeit. Die Lehre von Einem Gott wird, nach Ansicht des Gregor Theologos, nur

dann bewahrt, wenn der Sohn als irgend welche Ursache in der hl. Dreieinigkeit nicht gedacht wird, und wenn wir den Sohn und den hl. Geist auf den Vater als ihren alleinigen Urheber beziehen (Migne, Patr. curs. comp., T. XXXVI, col. 252 und 76). Aus folgenden Bemerkungen Gregors von Nazianz erhellt der Gedanke, den seine Worte von der Einheit, die sich zur Zweiheit bewegt und sich in der Dreieinigkeit vollendet, enthalten: Es war nicht gefahrlos, sagt er, vom Sohne klar zu predigen, bevor die Gottheit des Vaters anerkannt wurde, und uns mit der Predigt über den hl. Geist zu beschweren, bevor der Sohn anerkannt wurde. Es geziemte der Dreieinigkeit, die Gläubigen durch allmähliche Erweiterungen aufzuklären (Patr. curs. comp., T. XXXVI, col. 161 und 164). Also enthalten die Worte des Gregor Theologos von der Einheit, die sich zur Dreieinigkeit bewegt, den Gedanken von einer allmählichen *Offenbarung* des dreieinigen Gottes an die Menschen.

b) Die Filioquisten behaupten, der hl. Gregor von Nyssa lehre klar und deutlich vom Sohne als von einer vermittelnden oder sekundären Ursache des Daseins des Geistes, in folgenden Worten über die Personen der hl. Dreieinigkeit: „Die eine direkt von der Ersten, die andere durch die, welche direkt von der Ersten etc.“ In der That aber liess Gregor von Nyssa selbst nicht das vermittelnde Mitwirken des Sohnes beim Hervorbringen des Geistes zu. Das beweisen unter anderem folgende Worte: „Alle menschlichen Personen“, sagt er, „haben die Existenz nicht unmittelbar von einer und derselben Person, sondern die eine von der einen, die andere von einer anderen, sogar viele und verschiedene, die von der Ursache hervorgegangen sind, werden selbst wieder zur Ursache. *Nicht so* aber in der hl. Dreieinigkeit, denn es ist *eine und dieselbe Person* des Vaters, von welcher der Sohn geboren wird, und der hl. Geist hervorgeht.“ (Patr. curs. comp., T. XLV, col. 180.) Demgemäss nennt Gregor von Nyssa den Vater im *eigentlichen* Sinne den *alleinigen* Urheber des Seins des Sohnes und Geistes (ibid.).

c) Die Filioquisten berufen sich auf folgende Äusserungen des hl. Epiphanius: „Der Geist vom Vater und Sohne“, worin sie die Lehre von dem Sohne als dem Miturheber des Daseins des Geistes erblicken. Indessen behauptet auch dieser Kirchenvater etwas anderes und zwar: Vom Einen (d. h. vom Vater) geht wie der Sohn, so auch der hl. Geist aus (Patr.

curs. comp., T. XLIII, col. 20). Die von den Filioquisten angeführten Äusserungen enthalten den Gedanken von der Sendung des hl. Geistes in die Welt, um den Geschöpfen wohlzutun, seitens des Vaters wie des Sohnes. *d)* Die tendenziös kommentierten Worte des hl. Athanasius: „Welche Beziehung wir zwischen dem Sohne und dem Vater finden, eben dieselbe können wir auch zwischen dem hl. Geiste und dem Sohne finden“, erweisen sich, mit anderen Stellen seiner Werke verglichen, als dem filioquistischen Sauerteige völlig fremd, da sie nur den Gedanken von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem hl. Geiste und von der Untrennbarkeit dieses von jenem enthalten, während die dem hl. Athanasius gleichzeitigen Ketzler den hl. Geist vom Sohne trennten.

13. Im allgemeinen muss gesagt werden, dass die alten Kirchenväter und Lehrer, da sie der Meinung vom Sohne Gottes als einer Mitursache oder zweiten Ursache des Seins des hl. Geistes fremd waren, den Vater als alleinige Ursache wie des Sohnes, so auch des hl. Geistes anerkannten. Sie machten, den Versicherungen der Filioquisten zuwider, gar keinen Unterschied zwischen der (*προκαταρκτική*) voranfangenden und der abgeleiteten oder zweiten Ursache in den gegenseitigen Daseinsbeziehungen der hl. Dreieinigkeitspersonen. Das Gebrauchen des Ausdrucks „prokatarktische Ursache“ u. dgl. wird bei den Vätern und Lehrern der Kirche durch folgende Fälle erschöpft: Der hl. Basilius der Grosse nennt, indem er die Beziehungen der hl. Dreieinigkeitspersonen *zur Welt* im Sinne hat, Gott den Vater voranfängliche (*προκαταρκτική*), Gott den Sohn die schöpferische (*δημιουργική*) und Gott den hl. Geist die vollendende (*τελειωτική*) Ursache (Anm. 38 im Patr. curs. comp., T. XCIV, col. 850). Johannes von Damaskus nennt den Sohn Gottes (in Beziehung zur Welt) voranfangende Kraft Gottes, den hl. Geist vollendendschöpferische Kraft (ibid.). So ausführlich auch die Kirchenlehrer und Väter die Eigenschaften des göttlichen Wesens aufzählen, nannte doch keiner von ihnen und nirgends den Sohn — Mitursache oder zweite Ursache des hl. Geistes. Noch mehr: in der Absicht, jedweden Gedanken vom Sohne als irgend welcher Ursache des Seins des hl. Geistes zu beseitigen, bestehen die Kirchenväter und Lehrer gerade darauf, dass es dem Sohne nicht eignet, in irgend welchem Sinne *Ursache* in der hl. Dreieinigkeit

zu sein. Johannes von Damaskus, welcher die Lehre der ihm vorangegangenen Kirchenväter und Lehrer wiedergab und erklärte, indem er die Existenzbeziehungen der göttlichen Hypostasen beurteilt, sagt geradezu und absichtlich, dass man den Sohn nicht Ursache nennen darf: τὸν υἱὸν οὐ λέγομεν αἴτιον (de fide orthodox. lib. I, cap. VIII). Auch soll die übereinstimmende Lehre der *ältesten und berühmtesten Kirchenväter*, welche wie von selbst zu dem Gedanken vom Vater als dem alleinigen Urheber des hl. Geistes führt, nicht die Bedeutung eines Theologumenons haben, sondern eines Dogmas, selbst wenn die Worte der hl. Schrift und des Symbols nicht klar von demselben sprechen.

Bemerkung. Von dem in These 11 Behaupteten ist das gerade Gegenteil richtig. Zwar geben wir zu, dass die Kirchenväter den Sohn nur selten, vielleicht niemals als „Mitursache oder sekundäre Ursache“ des hl. Geistes bezeichnet haben. Es ist das sehr erklärlich, da von keiner Seite, so wenig von der abendländischen wie von der morgenländischen, bestritten wird, dass der Vater *die einzige ἀρχὴ καὶ πηγὴ* und als solche auch *die einzige αἰτία* der Gottheit ist. In demselben Sinne, wie von dem Vater, kann und darf das αἰτίαν εἶναι τοῦ πνεύματος von dem Sohne daher *nicht* ausgesagt werden. Das haben wir Abendländer aber auch *nie* gethan und werden es *nie* thun. Indessen folgt hieraus keineswegs, dass dem Sohne auch all und jede, wie immer beschaffene Mitwirkung an dem Hervorbringen des hl. Geistes abgesprochen werden muss. Und das war auch nicht die Ansicht der Väter der Kirche. Im Gegenteil leuchtet der Gedanke an eine Mitwirkung des Sohnes bei dem Hervorbringen des hl. Geistes aus ihren Schriften mehr oder weniger überall hervor; man braucht ihn nicht in dieselben hineinzutragen, denn er tritt in ihnen allenthalben zu Tage. Das wurde soeben aus Cyrill von Alexandrien bewiesen; wir wollen es auch noch, wenn zwar nur in aller Kürze, an den von Herrn Prof. Gussew in These 12 und 13 angeführten Vätern darthun.

Gregor von Nazianz lebte in einer dogmatisch sehr bewegten und verwirrten Zeit. Ihm kam es daher hauptsächlich nur darauf an, *die gleiche Gottheit* des hl. Geistes mit den beiden anderen Personen zu betonen, während er sich auf das Abhängigkeitsverhältnis derselben zu einander wenig einlässt.

„Es ist nötig,“ sagt er, „Einen Gott zu erkennen, den Vater, der ohne Urgrund ist und ungezeugt, und den Sohn, der gezeugt ist aus dem Vater, und *Einen hl. Geist, der sein Dasein aus Gott hat, mit dem Vater nicht teilend das Ungezeugtsein, mit dem Sohne nicht das Gezeugtsein*, im übrigen aber dieselbe Natur und dieselbe Macht und dieselbe Herrlichkeit und dieselbe Ehre besitzt¹⁾.“ Bei der vorher angegebenen Tendenz Gregors, vorzugsweise nur die *Einheit* Gottes und die *Gleichwesentlichkeit der drei göttlichen Personen* hervorzuheben, legen wir Abendländer auf die in These 12 von Herrn Gussew angezogene Stelle für die hier in Rede stehende Frage auch kein besonderes Gewicht. Nichtsdestoweniger sind wir doch der Ansicht, dass, wenn „die Einheit sich zur Zweiheit bewegt und bei der Dreiheit stehen bleibt“, der hierdurch angedeutete göttliche Personifikationsprozess nicht wohl anders gedacht werden kann, als dass das Zweite irgendwie an der Hervorbringung des Dritten mitbeteiligt ist. Jedenfalls können wir die Deutung, die Herr Gussew der Stelle giebt, als die richtige nicht anerkennen.

Was *Gregor von Nyssa* angeht, so braucht man die von Herrn Gussew oben angezogene Stelle sich nur ganz zu vergegenwärtigen, um ihren Sinn richtig zu beurteilen. Sie lautet: „Der Eine (der Sohn) ist unmittelbar (*προσσεχῶς*) aus dem Ersten (dem Vater), *der andere* (der hl. Geist) *durch den, der unmittelbar aus dem Ersten ist*, so dass das Erstgeborene unbestritten dem Sohne verbleibt, und das aus dem Vater Sein des hl. Geistes nicht wankend macht, indem die Vermittlung (*μεσσιεία*) des Sohnes sowohl ihm das Eingeborene bewahrt, als auch den Geist von dem Verhältnisse seiner Natur zum Vater nicht ausschliesst.²⁾“ Was ist hier gelehrt? Wohl doch dieses. Der Sohn und nur dieser geht unmittelbar aus dem Vater hervor (und zwar mittelst Zeugung), deshalb ist er der Eingeborene. Aber auch der hl. Geist geht aus dem Vater aus, doch durch den Sohn, und zwar so, dass die Vermittlung des Sohnes bei dem Ausgange des hl. Geistes sein Verhältnis zum Vater nicht ausschliesst. Allein auf Grund dieser Stelle — es liessen sich aber noch manche andere gleichen Sinnes anführen — haben

¹⁾ Orat. 32, 5.

²⁾ Quod non sint tres Dii., p. 133 Migne.

wir ein Recht, Gregor von Nyssa die Lehre zuzuschreiben: Der hl. Geist geht aus dem Vater durch Vermittlung des Sohnes aus.

Die Lehre des *Epiphanius* über den hl. Geist ist der des Athanasius nahe verwandt. Er bedient sich öfter des von diesem geprägten Ausdrucks: „Der hl. Geist geht vom Vater aus und nimmt vom Sohne¹⁾.“ Epiphanius trägt aber selbst kein Bedenken, diese Ausdrucksweise so zu verkürzen, dass man in derselben schon einen Anklang an das occidentalische *ex patre filioque* zu vernehmen glauben könnte. Unter Bezugnahme auf Apostelgeschichte V, 3 ff. liest man bei ihm: „Der hl. Geist ist aus dem Vater und dem Sohne²⁾.“ Und an einer andern Stelle heisst es: „Der Geist Gottes ist sowohl Geist des Vaters als Geist des Sohnes, nicht in einer gewissen Zusammensetzung, wie in uns Leib und Seele, sondern *in der Mitte zwischen Vater und Sohn, aus dem Vater und dem Sohne*, der Dritte der Benennung nach³⁾.“ Ganz derselben Anschauung begegnet man auch in des Epiphanius Schrift „Panarion“, in der er die bis auf ihn entstandenen Häresien zu widerlegen sucht. *Athanasius* endlich unterscheidet genau zwischen der kirchlichen Lehre (dem Dogma) über den hl. Geist und der theologischen Spekulation. Die erstere trägt er vor in seiner „Auslegung des Glaubensbekenntnisses“ (*ἐρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον*) mit folgenden Worten: „Wir glauben an den hl. Geist, der nicht fremd ist dem Vater und Sohne, sondern wesensgleich dem Vater und Sohne, an den Ungeschaffenen, den Vollkommenen, den Parakleten, der gesprochen hat im Gesetz und in den Propheten und in dem Evangelium, der herabstieg über den Jordan, der den Aposteln verkündete, der in den Heiligen wohnt Die aber sagen, dass es eine Zeit gab, in der der hl. Geist nicht war, oder dass er aus nichts geworden sei, oder die sagen, der Sohn Gottes oder der hl. Geist sei aus einer andern Substanz oder Wesenheit (*ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*), veränderlich oder wandelbar, diese anathematisieren wir, weil unsere Mutter, die katholische und apostolische Kirche, sie anathematisiert⁴⁾.“ Die Kirchenlehre verlangt also im

1) Ancoratus n. 7.

2) Ibid. n. 9.

3) Ibid. n. 8.

4) Migne II, p. 1232.

wesentlichen nur die Anerkennung der Gottheit des hl. Geistes oder seiner Gleichwesentlichkeit mit dem Vater und Sohne. Aber in seiner Spekulation liess Athanasius sich auch auf eine Verhältnisbestimmung des hl. Geistes zum Vater und Sohne ein. Da behauptet er nun gerade in der Stelle, die Herr Prof. Gussew oben im Auge hat, dass dasselbe eigentümliche Verhältnis (*ιδιότης*), welches der Sohn zum Vater, auch der hl. Geist zu dem Sohne habe; wie der Sohn alles habe, was der Vater, *so sei auch alles dieses durch den Sohn im hl. Geiste*. Und wie der Sohn kein Geschöpf sei wegen seines eigentümlichen Verhältnisses (*ιδιότης*) zum Vater, so sei auch der hl. Geist kein Geschöpf wegen seiner eigentümlichen Beziehung zum Sohne, und „*weil er aus ihm (dem Sohne) allen gegeben wird und das hat, was des Sohnes ist*“¹⁾. Ob es möglich ist, in diesen Worten des hervorragenden Kirchenlehrers mit Prof. Gussew „nur den Gedanken von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem hl. Geiste und von der Untrennbarkeit dieses von jenem“ ausgesprochen zu finden, und ob sie „dem filioquistischen Sauersteige (?!) so völlig fremd sind“, wie Herr Gussew meint — das Urteil darüber können wir füglich unseren Lesern überlassen.

Auf Grund dieser Ausführungen fällt die These 13 des Herrn Prof. Gussew in nichts zusammen. Es ist einfach nicht richtig, dass „die ältesten Kirchenväter und Lehrer den Vater als alleinige Ursache wie des Sohnes so auch des hl. Geistes anerkannten“, es sei denn, dass der Ausdruck *αἰτία* (Ursache) mit den anderen *ἀρχὴ καὶ πηγή* (Prinzip und Quelle) als *synonym* gebraucht wird. *In diesem Sinne* findet er, wie oben hervorgehoben wurde, allerdings *nur* auf den Vater Anwendung. So gefasst ist der Vater die einzige *αἰτία* der beiden anderen göttlichen Personen. Das ist die Lehre der Kirchenväter; es ist auch die unsere. Aber hierdurch wird *nicht* zugleich auch behauptet, dass der Sohn an dem Ausgange des hl. Geistes *in gar keiner Weise* mitbeteiligt sei. Eine solche Lehre ist nach den vorherigen Ausführungen den Vätern der Kirche fremd. Darüber brauchen wir kein Wort mehr zu verlieren. Die Sache ist, und wahrlich nicht im Sinne des Herrn Gussew, erledigt.

¹⁾ Ad Serap. III, 1.

14. Den Thatsachen widersprechend ist die Meinung, als ob die Kirchenväter und Lehrer, indem sie speciell vom Ausgange des hl. Geistes aus dem Vater sprechen, absichtlich den Ausdruck „*der Eine von dem Einen*“ vermieden hätten, um damit die Formel „*er geht hervor durch den Sohn ($\delta\iota\ \nu\iota\omicron\upsilon\tilde{\nu}$)*“ nicht zu erschüttern. Es könnte nur gesagt werden, dass die Ausdrücke: „*Der Eine von dem Einen „und“ vom Vater allein*“ nicht in allen Betrachtungen der Kirchenväter und Lehrer über die Dreieinigkeit zu finden sind. Dieser Umstand aber zeugt nicht im geringsten davon, dass nicht alle Kirchenväter und Lehrer vom Vater als alleinigem Urheber des hl. Geistes gelehrt hätten. Erstens war es überflüssig, dass alle Kirchenväter und immer die erwähnten Ausdrücke gebrauchten, da ja ihr Gedanke, dass der Sohn weder Mitursache noch zweite Ursache des hl. Geistes ist, ohnedem klar war. Zweitens hatten die Kirchenväter und Lehrer keine Veranlassung zum Gebrauch besonderer Klauseln, solange nicht *die Irrlehren* vom Sohne als von einem Miturheber des Daseins des hl. Geistes erschienen waren.

15. Den Ausdruck „*vom Vater allein*“ dem Ausdrücke „*geht hervor durch den Sohn*“ entgegenzustellen, wäre nur in dem Falle möglich, wenn der letztere dieser Ausdrücke bei den Kirchenvätern und Lehrern auf irgend welche Abhängigkeit des Geistes vom Sohne seinem Dasein nach hingewiesen hätte. In Wirklichkeit aber wird das Vorwort $\delta\iota\acute{\alpha}$ von keinem der alten Kirchenväter und Lehrer im Sinne einer Hinweisung auf eine vermittelnde Ursache gebraucht, wenn sie vom Ausgange des hl. Geistes reden. Als unwiderleglicher Beweis dafür dient z. B. Johannes Damascenus, welcher den Worten „*der Geist geht hervor durch ($\delta\iota\acute{\alpha}$) den Sohn*“ absichtlich die Bemerkung hinzufügt, dass „*nur der Vater *allein* die Ursache ist*“. Er zeigt dadurch, dass dem Vorworte $\delta\iota\acute{\alpha}$, in ähnlichen Fällen, keine Bedeutung des Hinweisens, wenn auch nur auf eine vermittelnde Ursache, gegeben werden kann (Revue intern. de Théologie, Nr. 24, p. 696).

16. Dieses Vorwort wird in den Betrachtungen der Kirchenväter und Lehrer vom Ausgange des hl. Geistes zum Dasein nur ausnahmsweise gebraucht. Im Falle, wenn es gebraucht wird, bedeutet es „*mit*“ oder „*zusammen mit*“ und deutet hin auf das mit der Geburt des Sohnes gleichewige und gemeinschaftliche Hervorgehen des hl. Geistes aus dem Vater. In

der Bedeutung *mit* oder *zusammen mit* wurde das erwähnte Vorwort noch von Euripides, Thukydidēs, Dionysios von Halkarnassos und anderen mit dem Genetiv gebraucht (s. Philolog. Lexikon, Passow). Sollte man dem Vorworte *διὰ*, in einigen Stellen der kirchenväterlichen Schriften, die Bedeutung *mit* oder *zusammen mit* absprechen, so hiesse es den Sinn der Lehre dieser Kirchenväter oder Lehrer verdrehen und ihnen grobes Selbstwidersprechen aufbürden. Das Vorwort *διὰ* wird gewöhnlich von den alten Kirchenvätern und Lehrern nur dann im Sinne einer Hinweisung auf den Sohn Gottes als auf eine gewisse Ursache in Beziehung zum hl. Geiste gebraucht, wenn sie mit ihren Gedanken entweder auf der von Ewigkeit auf die Welt gerichteten Lebensthätigkeit des Sohnes und des Geistes, oder auf der in der Zeit erfolgenden Sendung des Geistes durch den Sohn *in die Welt* verweilen. Dieses wird auch durch die Vergleichung der Worte des Sendschreibens des hl. Tarasius über den hl. Geist mit denen des auf dem siebenten ökumenischen Konzil approbierten kollektiven Sendschreibens der morgenländischen Bischöfe vollständig bestätigt.

17. Dass der Gedanke vom Sohne Gottes als einer Mitursache oder einer zweiten Ursache des Daseins des hl. Geistes auch in der Eigenschaft einer theologischen Meinung nicht zulässig ist, sollte nicht der geringsten Bestreitung unterliegen. Jede theologische Meinung soll ausser ihrer Übereinstimmung mit den Dogmen, um nicht ganz willkürlich zu sein, auf irgend welche Weise, in grösserem oder geringerem Grade auf die hl. Schrift oder die uranfängliche kirchliche Überlieferung sich stützen. Der oben erwähnte Gedanke widerspricht aber mannigfaltig nicht allein dem Dogma von der hl. Dreieinigkeit überhaupt und speciell dem Dogma vom Ausgang des hl. Geistes vom Vater, sondern entbehrt auch selbst der geringsten Stütze wie in der hl. Schrift, so in der uranfänglichen kirchlichen Überlieferung.

18. Die filioquistische Ansicht, in welcher Form sie sich auch ausdrücke, bringt, im Gegensatze zum Dogma von einer unbedingt einzigen Ursache in der hl. Dreieinigkeit, einen kausalen Dualismus in das Dogma. Wie es unbestreitbar ist, dass Gott nicht der einzige Urheber der Schöpfung der Engelwelt oder der Weltmaterie sein könnte, wenn irgendwer oder irgendwas Ihm auf irgend eine Weise geholfen hätte, ebenso

ist es unbestreitbar, dass der Vater nicht der einzige Urheber des Seins des Geistes ist, sobald der Sohn in irgend welcher Weise Ihm beim Hervorbringen des Geistes zum Dasein behülflich gewesen wäre. Eine Ursache, die von irgend jemand in irgend einer Weise unterstützt wäre, ist keine unbedingt alleinige Ursache, und kann auch eine solche nicht sein. Wenn auch, der Ansicht der Filioquisten gemäss, dasjenige, wodurch der Sohn dem Vater beim Hervorbringen des Geistes zum Dasein behülflich war, Er vom Vater hatte, dennoch wird hier ein eigenartiger kausaler Dualismus zugelassen, um so mehr, als der Sohn beim Hervorbringen des Geistes zum Dasein kein totes oder passives Werkzeug des Vaters sein soll. Auch derjenige, der den Sohn selbst nur als unentbehrliche Bedingung des Hervorbringens des Geistes denkt, ist nicht frei von einem gerechten Vorwurfe des Widerspruchs gegen das Dogma. Denn die unentbehrliche Bedingung ist von der Ursache nicht verschieden, wie *J. St. Mill* in seinem System der Logik sagt.

Bemerkung. Auf die vorhergehenden Thesen 14, 15, 16, 17 und 18 haben wir nur wenig zu erwidern, da das meiste in ihnen Vorgebrachte bereits widerlegt ist. Wenn Herr Prof. Gussew in These 14 die Ansicht von einer kausalen Mitwirkung des Sohnes bei dem Ausgange des hl. Geistes geradezu „eine Irrlehre“ nennt, so richtet sich das für jeden, der die patristische Litteratur wirklich kennt und nach ihrer wahren Bedeutung beurteilt, von selbst. Auch die Berufung auf *Johannes von Damaskus* in These 15 ist verfehlt. Zwar ist richtig, dass der Damascener den Vater als „die einzige Ursache und Quelle“ (*αἰτία καὶ πηγή*)¹⁾ oder als „das einzige Prinzip“ (*ἀρχή*)²⁾ wie des Sohnes so des hl. Geistes mit scharfer Betonung bezeichnet. Aber an derselben Stelle, an welcher dies geschieht, fährt Johannes doch so fort: „Ich sage nicht, dass der, der früher nicht Vater war, später Vater geworden sei, sondern immer hatte er aus sich seinen Logos und *durch seinen Logos aus sich seinen Geist als ausgehend*“³⁾.“ Der Gedanke, dass der Vater das einzige Prinzip des hl. Geistes sei, schliesst bei dem Damascener demnach den andern nicht aus, dass der hl. Geist

¹⁾ De recta sententia, n. 1.

²⁾ C. Manich., n. 4.

³⁾ Ibid., n. 5.

seinen Ausgang aus dem Vater *durch den Sohn* habe. Man sieht, dass der Kirchenlehrer, wie das nach unserer früheren Erläuterung auch von anderen geschieht, die Worte *αἰτία*, *ἀρχή*, *πηγή* in einem Sinne von dem Vater gebraucht, der in der That bei keiner der beiden anderen Personen zutrifft: in jenem ist also der Vater wirklich *die einzige αἰτία* und *ἀρχή* in der trinitarischen Gottheit. Aber ist er diese auch in jedem *andern Sinne* und *schlechthin*? Kann der Sohn nicht trotzdem bei der Hervorbringung des hl. Geistes *ursächlich* mit beteiligt sein, wenn er es auch nicht in der Weise des Vaters als der einzigen *ἀρχή καὶ πηγή* der Gottheit sein kann? Das ist in der That die Meinung des Herrn Prof. Gussew. Zu ihrer Begründung nimmt derselbe noch zu einem wunderlichen Mittel seine Zuflucht. Er behauptet nämlich, die Präposition *διὰ* bei den Kirchenvätern in der Verbindung: der hl. Geist gehe aus *ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ* heisse nicht „durch“, sondern „mit“ oder „zusammen mit“, und deute hin „auf das mit der Geburt des Sohnes gleichewige und gemeinschaftliche Hervorgehen des hl. Geistes aus dem Vater“. Dem muss durchaus widersprochen werden. Denn, um von anderem zu schweigen, die Bilder, welche nicht bloss Johannes von Damaskus, sondern auch die älteren Väter zur Bezeichnung des Verhältnisses des Vaters zum Sohne und hl. Geiste anwenden, beweisen das Gegenteil. So vergleichen sie die drei göttlichen Personen der Reihe nach mit der Sonne, dem Lichte und Strahl, der Quelle, dem Wasser und Strom, der Wurzel, dem Stamm und der Blume u. s. w. „Alle diese Vergleiche“, sagt mit Recht Prof. *Langen*, „drücken den Gedanken aus, dass aus dem Vater der Sohn stammt und *durch diesen der hl. Geist*. Jedes Nachfolgende ist eine Bildung des Vorhergehenden, aber auch das Dritte wurzelt durch das Zweite im Ersten¹⁾.“ Zugleich erscheint es fraglich, ob bei der Interpretation des *διὰ* durch Herrn Prof. Gussew die Ordnung und Reihenfolge der Personen in dem göttlichen Ternar, die unzweifelhaft durch das Dogma festgelegt sind, noch beibehalten werden können. Was endlich die in These 17 aufgestellte Behauptung des Herrn Gussew angeht, dass der Gedanke einer ursächlichen Beteiligung des Sohnes an dem Ausgange des hl. Geistes aus dem Vater „in der hl. Schrift selbst nicht die ge-

¹⁾ „Die trinitarische Lehrdifferenz u. s. w.“, S. 112.

ringste Stütze finde“, so ist zuzugeben, dass derselbe in dieser wenigstens nicht klar und deutlich und über jeden Zweifel erhaben ausgesprochen wird. Aber ob auch nicht andeutungsweise? Soll es denn so ganz unerlaubt sein, alle diejenigen Stellen, in welchen der hl. Geist, der Geist des Sohnes Gottes oder der Geist Christi genannt wird (Röm. VIII, 9; Gal. IV, 6; Phil. I, 19), nicht bloss von der zeitlichen Sendung des hl. Geistes durch den Herrn zu verstehen, sondern in ihnen zugleich auch das immanente Verhältnis angedeutet zu finden, welches zwischen der zweiten und dritten Person der dreieinigen Gottheit obwaltet? Und haben nicht viele orientalischen Väter die angezogenen Schriftworte wirklich so gedeutet? Wenn schliesslich Herr Prof. Gussew in These 18 die Ansicht von dem Zusammenwirken des Vaters und Sohnes bei dem Ausgange des hl. Geistes als „kausalen Dualismus“ bezeichnet, so können wir diesem Ausdrucke keinen Geschmack abgewinnen und lehnen ihn unsererseits als unzutreffend ab. Denn derselbe erweckt in den Lesern gar zu leicht die Vorstellung, als ob die Vertreter der von Herrn Gussew bekämpften Ansicht einerseits die Einheit (*μοναρχία*) Gottes und andererseits die Gleichwesentlichkeit (*ὁμοουσία, ὁμοουσιότης*) von Vater und Sohn antasteten wollten — ein Beginnen, das ihnen niemals in den Sinn gekommen ist und niemals in den Sinn kommen kann.

19. Indem die filioquistische Ansicht, der dogmatischen kirchlichen Lehre zuwider, gewissermassen die ausschliesslich dem Vater eigentümliche persönliche Eigenschaft der Ursachlichkeit auf den Sohn überträgt, und dadurch sich in eine Art von Sabellianismus verwandelt, widerspricht sie auch dem Dogma der Gleichewigkeit aller Personen der hl. Dreieinigkeit. Sobald der Sohn irgendwie dem Vater zur Hervorbringung des Geistes behülflich war, und der Geist „vom Vater, *der den Sohn schon geboren hat*“, hervorgeht, wird die Geburt des Sohnes dem Hervorgehen des Geistes *chronologisch* vorhergehend gedacht. Unterdessen lehren die Kirchenväter und Lehrer einstimmig, dass der Vater den hl. Geist nicht nach dem Sohne zum Dasein bringe. Die Hinweisung der Filioquisten, als ob sie nur ein logisches, aber kein chronologisches Vorgehen zugeben, hat keine sie rechtfertigende Bedeutung. Denn erstens ist der Begriff der Gleichewigkeit der hl. Dreieinigkeitspersonen, wenn er kein leeres Wort sein soll, auch mit dem Gedanken von

irgend einem logischen Vorgehen des Sohnes dem Geiste unversöhnlich. Zweitens ist das logische Vorgehen, welches sich nicht in irgend einer Weise auf ein chronologisches Hervorgehen stützen kann, kein Ergebnis des gesunden Denkens, sondern nur das eines willkürlichen Phantasierens. Der Lehre der hl. Schrift und der Kirchenväter, wie auch den Forderungen der Logik folgend, lassen daher die orthodoxen Theologen kein logisches Vorgehen im Dasein der hl. Dreieinigkeitspersonen zu. Die ganz anders denkenden Filioquisten aber neigen sich unvermeidlich zu einer besondern Art von Arianismus; der Gedanke einer nicht unbedingten Gleichewigkeit der Dreieinigkeitspersonen bringt auch die Lehre von ihrer Wesenseinheit zum Wanken.

20. In der hl. Schrift ist keine Stelle zu finden, welche auch nur irgend eine Hinweisung auf eine Teilnahme des Sohnes Gottes am Ausgange des hl. Geistes enthielte. Selbst die Benennung der göttlichen Hypostasen als Vater, Sohn und Geist, worin die Filioquisten eine direkte Hinweisung auf die successive Reihenfolge der Entstehung des Sohnes und des Geistes sehen, rechtfertigt nicht im mindesten den Gedanken vom Sohne als irgend welchem Miturheber des Daseins des Geistes. Die Worte *Vater, Sohn und hl. Geist* an und für sich genommen und gemäss der Lehre der alten Kirchenväter und Lehrer verstanden, zeigen *a)* nicht, worin, dem Wesen nach, die Vaterschaft, die Geburt und der Ausgang bestehen¹⁾; *b)* haben sie einen anthropomorphischen Charakter; *c)* sprechen sie klar von den *Besonderheiten* in der Offenbarung des dreieinigen Gottes an die Menschheit — Besonderheiten, welche von der Natur der Menschen und ihrem religiös-moralischen Zustande bedingt werden. Hieraus folgt, dass die Benennung des Vaters als erster Person der hl. Dreieinigkeit, des Sohnes als zweiter und des hl. Geistes als dritter Person nicht von irgend einer successiven Ordnung in der Entstehung des Sohnes und des Geistes, sondern nur von einer successiven Ordnung in der Offenbarung der Hypostasen der hl. Dreieinigkeit (Hebr. 1, 1—2; Joh. 7, 39 und 14, 16. 26; Ap.-Gesch. 2, 1—4) Zeugnis giebt. Die Ordnung der Offenbarung des dreieinigen

¹⁾ Die Worte: Geburt und Ausgang weisen nur auf das Vorhandensein einer specifischen Verschiedenheit der Entstehungsart des Sohnes und des hl. Geistes hin, bestimmen aber diese Verschiedenheit nicht näher.

Gottes an die Menschen, *welche in der Zeit geschieht und durch die geistigen Bedürfnisse der Menschen bedingt ist*, kann in keinem Falle als genauer Hinweis auf dasjenige dienen, was im innern und ewigen Leben der Gottheit selbst vorkommt. Darum ist es sonderbar, zu behaupten, als ob der hl. Geist „vom Vater, der den Sohn schon geboren“, hervorginge, und als ob es dem Sohne unmöglich gewesen wäre, einen Anteil am Hervorbringen des Geistes zum Dasein nicht zu nehmen.

21. Auch da, wo in der hl. Schrift von der Sendung des Geistes durch den Sohn die Rede ist, liegt kein Grund für den Gedanken einer Teilnahme des Sohnes beim Hervorbringen des hl. Geistes zum Dasein. Die Sendung des Geistes durch den Sohn in die Welt wird in der göttlichen Offenbarung nicht dadurch erklärt, weil der Sohn Miturheber des Seins des Geistes wäre, sondern durch etwas ganz anderes. Sein eigenartiges Recht, den Geist zu senden, hat der Sohn als Lamm Gottes, das von Anfang der Welt erwürgt wird (Apoc. 13, 8), für seine unermesslich wertvolle Erlösungsthat erhalten (Joh. 7, 39; 15, 26. Eph. 1, 20—23. I. Cor. 15, 27 ff.). Die Kirchenväter und Lehrer, indem sie das Senden des Geistes in die Welt durch den Sohn berücksichtigen, nennen manchmal die dritte göttliche Hypostase „Geist des Sohnes“, „Kraft des Sohnes“ u. s. w.; den Sohn Gottes selbst aber „Quelle des Geistes“ und dgl.

22. Die theologische Meinung vom Sohne Gottes als Mitursache des Seins des hl. Geistes findet auch nicht die geringste Stütze in denjenigen Bildern, zu welchen einige der alten Kirchenväter und Lehrer sich wandten, um so viel wie möglich das Geheimnis der hl. Dreieinigkeit dem menschlichen Verständnisse zu nähern. Indem die Kirchenväter und Lehrer Gott den Vater unter dem Bilde des menschlichen Geistes, den Sohn unter dem des Wortes und den hl. Geist unter dem des Atmens darstellten, blieben sie doch jedem Gedanken vom Sohne als einem Mitbeteiligten im Hervorbringen des Geistes fern. So machte z. B. Johannes von Damaskus den Versuch, das gleichewige oder das mit der Geburt des Sohnes gemeinschaftliche Ausgehen des hl. Geistes vermittelt genannter Analogie zu erklären. (De fide orth. I, 2, 7 et cet.) Es ist auch nicht zu vergessen, dass die Kirchenväter und Lehrer selbst das Zugeständnis der Unzulänglichkeit der von ihnen gewählten

Bilder und Analogien (S. Gregor von Nazianz, Orat. XXXI, p. 31, 32) ausdrücklich betonen.

Bemerkung. Die *Gleichewigkeit* und *Gleichwesentlichkeit* der drei göttlichen Personen ist von uns Abendländern so oft und so scharf als zum Dogma gehörend hervorgehoben worden und wird von unseren Kirchen so laut bezeugt, dass der von Herrn Prof. Gussew in These 19 gegen uns erhobene Vorwurf keiner Widerlegung bedarf. Auch sind wir der Ansicht, dass sich die beiden genannten Eigenschaften der drei göttlichen Personen mit irgend einer Beteiligung des Sohnes an dem Ausgange des hl. Geistes recht wohl vereinigen lassen. Unsere Auffassungen in diesen Beziehungen sind nicht „das Ergebnis eines willkürlichen Phantasierens“, sondern, so hoffen wir, „eines sehr gesunden Denkens“. Dagegen ist uns nicht klar, wie Herr Prof. Gussew bei seiner Ansicht von dem Verhältnisse des hl. Geistes zum Sohne und beider zum Vater *die bestimmte Ordnung und Reihenfolge* bei dem (allerdings gleichewigen) Eintritt der drei Personen in den göttlichen Ternar, die doch auch zum Dogma gehören und daher für alle Gläubigen obligatorisch sind, noch festhalten kann. Wenn wir Herrn Gussew recht verstehen, so könnte nach *seiner* Ansicht, scheint uns, der hl. Geist ebensogut *die zweite* und der Sohn *die dritte* Person als umgekehrt genannt werden, während doch das Dogma einzig und allein für den Sohn als *die zweite* und für den hl. Geist als *die dritte* Person eintritt. In diesem Gedanken werden wir durch Herrn Gussew selbst bestärkt. Denn in These 20 bemerkt er selbst ausdrücklich, dass „die Benennung des Vaters als erster, des Sohnes als zweiter und des hl. Geistes als dritter Person in der hl. Dreieinigkeit *nicht von einer successiven Ordnung in der Entstehung des Sohnes und Geistes, sondern nur von einer successiven Ordnung in der Offenbarung der Hypostasen der hl. Dreieinigkeit* Zeugnis giebt“. Ist denn diese Behauptung mit dem Dogma noch vereinbar? Oder wird sie etwa durch die von Herrn Gussew angezogenen Stellen der hl. Schrift als richtig bewiesen? Unseres Erachtens ist weder das eine noch das andere der Fall. Alles dasjenige, was Herr Prof. Gussew in den Thesen 21 und 22 zur Bekräftigung seiner Ansicht von dem Ausgange des hl. Geistes aus dem Vater *allein* hervorhebt, erledigt sich aus dem von uns vorher schon Bemerkten von selbst. Wir sind nicht veranlasst, dem ein weiteres Wort hinzuzufügen.

23. Bei verhältnismässig späten Schriftstellern der abendländischen Kirche kamen zweifellos zuerst unklare, später mehr und mehr bestimmte filioquistische Tendenzen zum Vorschein. Wenn es auch aufmerksamen und parteilosen Forschern schwer fällt, zu behaupten, dass Augustinus wirklich filioquistischen Ansichten folgte, so kann doch in Bezug auf einige spätere Theologen der abendländischen Kirche von solcher Schwierigkeit keine Rede mehr sein. Ihre filioquistischen Ansichten waren aber zweifellos irrtümlich. Der Umstand, dass im Laufe eines bedeutenden Zeitraumes über diesen Irrtum kein ausdrücklicher Tadel ausgesprochen wurde, ist einzig dadurch zu erklären, dass die Vertreter und Zeitgenossen der damaligen morgenländischen Kirchen von diesem Irrtume keine Kenntnis hatten. Als im siebenten Jahrhundert die beunruhigende Nachricht von unrichtigen Ausdrücken einiger Vertreter der abendländischen Kirche, den Ausgang des hl. Geistes zum Dasein betreffend, im Morgenlande bekannt wurde, beruhigten sogar Männer wie der hl. Maximus die morgenländische Kirche, indem sie diese Ausdrücke im orthodoxen Sinne auslegten (Patr. curs. comp. T. XCI, col. 136).

24. Irrtümlich glauben die Filioquisten, dass der Gedanke vom Sohne als Mitursache oder zweiter Ursache des Seins des Geistes dem philosophischen Verständnisse des Geheimnisses der hl. Dreieinigkeit förderlich sei. Der erwähnte Gedanke verdunkelt die Sache. Richtig sagt Kant, das Grundgesetz unserer Vernunft, ohne welches die Vernunft nicht Vernunft sein würde, ist das Gesetz, laut welchem wir die Einheit der Ursache suchen. Die Lehre der orthodoxen Kirche vom Ausgange des Geistes zum Dasein vom Vater allein entspricht eben den Forderungen dieses Gesetzes. Die in einen kausalen Dualismus übergehende filioquistische Lehre stimmt dagegen mit diesem Gesetze nicht überein. Wie allgemein und zwingend der kategorische Begriff der *Ursache* und *ihrer Einheit* ist, eben so allgemein und zwingend ist auch der kategorische Begriff unseres Verstandes von der *Qualität des Daseins*, und das um so mehr, da als charakteristische Merkmale des ursachlichen Verhältnisses selbst nicht die Einheit allein, sondern auch die Verschiedenheit erscheinen. Die rechtgläubige Lehre von Gott dem Vater als unbedingt einzigem Urheber nicht nur des Sohnes, sondern auch des hl. Geistes, ist auch mit diesen Ver-

standesforderungen übereinstimmend: Die absolut Eine persönliche Ursache (*ὑπόστασις*) erzeugt vermitteltst völlig verschiedener Akte zwei völlig voneinander verschiedene Existenzen (*ὑποστάσεις*). Was die filioquistische Lehre anbelangt, so widerspricht sie auch in dieser Hinsicht der Vernunft, indem sie die *persönliche* Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn ins Wanken bringt und die dritte Person der hl. Dreieinigkeit in ein rätselhaftes Produkt einer unbestimmten Mischung verwandelt.

25. Ein Beweggrund zum Abfall des römischen Patriarchates von der kirchlichen Einheit war u. a. auch die filioquistische Lehre. Bevor sie für die Vertreter der morgenländischen Kirche ein unbestreitbares Faktum wurde, und solange sogar die höheren Vertreter der abendländischen Kirche nicht nur wankelmütig im Bekennen derselben waren, sondern einige unter ihnen sie sogar direkt oder indirekt verdammten, hatten die Vertreter der morgenländischen Kirche mit den abendländischen Christen Gemeinschaft selbst in den Sakramenten. Die darauf im Abendlande entstandene hartnäckige Verteidigung des filioque, die noch von andern bedauernswerten Erscheinungen begleitet war, musste einen entschiedenen Bruch zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche herbeiführen und hat ihn auch hervorgerufen. Indem die Vertreter der morgenländischen Kirche sich gegen die blasphemische Dogmatisierung der filioquistischen Lehre erhoben, erkannten sie selbstverständlich diese Lehre auch als theologische Meinung nicht an. Dieses ist z. B. aus der Encyklika des Patriarchen Photius zu ersehen, die an die morgenländischen Patriarchen gerichtet wurde, nachdem er willkürlich von dem herrschsüchtigen Papste Nikolaus des Amtes entsetzt worden war. In diesem Sendschreiben klärt der hl. Photius den vollen „Unsinn“ und den „gotteslästerlichen“ Charakter der filioquistischen Lehre auf.

Bemerkung. Was Herr Prof. Gussew in These 23 von Augustinus, dem grossen Afrikaner, sagt, ist augenscheinlich unrichtig. Er lehrt auf das allerbestimmteste: Der hl. Geist ist der Geist des Vaters wie des Sohnes, und folglich *geht er vom Vater wie vom Sohne aus*. Hier nur wenige Stellen aus den vielen: „Der Sohn“, schreibt Augustinus, „ist bloss des Vaters Sohn und der Vater bloss des Sohnes Vater, der hl.

Geist aber ist nicht der Geist Eines von ihnen, sondern beider. *Warum also sollen wir nicht glauben, dass der hl. Geist auch vom Sohne ausgehe, da er auch der Geist des Sohnes ist?* Wenn demnach der hl. Geist sowohl vom Vater als vom Sohne ausgeht, warum sagte denn der Sohn, er gehe vom Vater aus?“ Weil, so antwortet der Kirchenlehrer, „*der Sohn von demjenigen, von dem er das Gottsein hat, auch hat, dass der hl. Geist von ihm ausgeht, und darum hat der hl. Geist, dass er vom Sohne wie vom Vater ausgeht, vom Vater selbst*“¹⁾. Ferner: „Vom Vater geht der hl. Geist *ursprünglich* (principaliter) aus. Darum aber habe ich hinzugefügt „ursprünglich“, weil es sich findet, *dass er auch vom Sohne ausgeht*. Aber auch das hat diesem der Vater gegeben So also hat er ihn gezeugt, dass *auch von ihm* das gemeinsame Geschenk ausginge und der hl. Geist der Geist beider sei²⁾.“ Nach Kenntnisnahme von diesen nur wenigen Belegstellen, die sich aus Augustins Werken leicht ins ungemessene vermehren liessen, wird Herr Prof. Gussew in Zukunft die Behauptung wohl unterlassen, dass es „aufmerksamen und parteilosen Forschern“ schwer fallen würde, bei Augustinus „filioquistische Ansichten“ zu entdecken. Ja, es unterliegt sogar keinem Zweifel, dass Augustin der eigentliche Begründer der abendländischen Lehre vom hl. Geiste in seinem Verhältnisse zum Vater und Sohn geworden ist. So gross das Ansehen Augustins in der abendländischen wie in der morgenländischen Kirchenhälfte aber auch ist, die durch ihn in jener zur Aufnahme gekommene Lehre: Spiritus Sanctus, qui ex patre filioque procedit, ist dennoch *kein Dogma*, weil sie *die Gutheissung der Gesamtkirche auf einem ökumenischen Konzil* niemals gefunden hat. Ob sie aber auch materiell (inhaltlich) ein Irrtum ist, ist eine ganz andere Frage, über die man aus sehr guten und stichhaltigen Gründen einer von der des Herrn

¹⁾ Tract. in Joan. XCIX, 6 sq.

²⁾ De Trin. XV, 29. Vergleiche hierzu noch Contra Maxim. Arian. II, 14, n. 1: Pater talem Filium genuit, *et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus Sanctus*. De Trin. XV, 27, n. 48: Spiritus sanctus . . . simul de utroque procedit, quamvis hoc Pater Filio dederit, ut quemadmodum de se ita de illo quoque procedat. Eine ausführliche quellenmässige Behandlung der augustinischen Lehre vom hl. Geiste findet sich in der Schrift: „Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen“ von *Theodor Ganganf*. Augsburg 1866. S. 364—389.

Prof. Gussew abweichenden Ansicht huldigen kann. Jedenfalls aber ist die Formel, als nicht zur Substanz des christlichen Glaubens gehörig, der freien Diskussion der Gelehrten zu überlassen. Die Ausführungen des Herrn Gussew über „das philosophische Verständnis des Geheimnisses der hl. Dreieinigkeit“ in These 24 sind uns unverständlich. „Das Grundgesetz der Vernunft“ nach *Kant* dürfte sich in der Formulierung des Herrn Gussew bei dem deutschen Philosophen schwerlich finden. Unter allen Umständen ist dasselbe für die Entscheidung der vorliegenden Streitfrage von keinem Belange. Ebenso urteilen wir über Herrn Gussews „kategorischen Verstandesbegriff von der Qualität des Daseins“. Was er darunter versteht und wie dieser Begriff bei der vorliegenden Frage von Bedeutung sein soll, wissen wir nicht. Wenn aber Herr Prof. Gussew zum Schlusse der These meint: die filioquistische Lehre „bringe die *persönliche* Verschiedenheit von Vater und Sohn ins Wanken“ und „verwandle den hl. Geist in ein rätselhaftes Produkt einer unbestimmten Mischung“, so liefert, denke ich, die gegenwärtige Arbeit jedem unbefangenen Leser den vollgültigen Beweis dafür, wie sehr Herr Prof. Gussew mit diesen Äusserungen im Irrtume sich befindet. Zur Zurückweisung solcher Vorwürfe glauben wir uns jedes weiteren Wortes enthalten zu sollen. So sind wir bei der letzten These des Herrn Prof. Gussew über den hl. Geist angelangt. Wir widmen derselben noch einige abschliessende Betrachtungen.

Gewiss hat auch das Filioque zur Trennung der beiden Kirchenhälften, der orientalischen und occidentalischen, das Seinige beigetragen, besonders durch seine von seiten der letztern erfolgte Aufnahme in das Symbolum. Hierbei wolle man aber nicht vergessen, dass die *theologischen* Differenzen nicht die einzigen waren, welche die gegenseitige Entfremdung herbeiführten. Gleichfalls wirkten dazu, und das in sehr erheblichem Grade, die zwischen Konstantinopel und Rom durch das Vordringen des römischen Einflusses in Bulgarien entstandenen *politischen* Zerwürfnisse. Aber wie dem auch sei — eine Untersuchung der Trennungsgründe zwischen dem Orient und Occident liegt uns hier fern — wir Abendländer haben die Erweiterung des Symbolums durch Einschlebung des filioque als eine unerlaubte und unrechtmässige zugegeben; wir sprechen mithin dem filioque jeden *dogmatischen* Charakter ab, sehen es

wie das orientalische *ex patre solo* nach dem Verständnisse des Herrn Gussew und seiner Gesinnungsgenossen nur als eine *menschliche Auffassung* des Dogmas an und wollen beide Auffassungsweisen, selbstverständlich unter vollkommener Wahrung des Dogma, als in gleicher Weise zulässig nach dem Grundsatz: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* der freien Diskussion in der Kirche Gottes anheimgestellt wissen. Wir Abendländer haben die feste und, wie wir denken, wohlbe gründete Überzeugung, dass wir uns durch dieses Verhalten mit der Lehre der hl. Schrift, der echten, unverfälschten und richtig verstandenen apostolischen Überlieferung und der Kirche der sieben ökumenischen Konzilien in bestem Einvernehmen befinden. Denn in der Zeit der ungeteilten Kirche wurde bezüglich des hl. Geistes und seines Verhältnisses zu Vater und Sohn als *Dogma* nur anerkannt: „Der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der geredet hat durch die Propheten“; alle näheren Bestimmungen über die Mitbeteiligung des Sohnes an dem Ausgange des hl. Geistes, sowohl das augustinische *filioque* als das im Morgenlande gebräuchliche „aus dem Vater durch den Sohn“, waren als *Schulansichten* (Theologumena) freigegeben. Erst später, schreibt mit Recht Prof. *Langen*, „nachdem auf Geheiss Karls des Grossen die Abendländer das *Filioque* in das Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel aufgenommen, erhob der Patriarch *Photius* den Vorwurf, dass hierdurch die occidentalische Kirche sich zu einer Häresie bekenne, indem nach Lehre der Väter der hl. Geist *nur* aus dem Vater ausgehe als dem einzigen Prinzip der Gottheit. Nun wurde im Oriente viel stärker als je zuvor, weil in polemischem Gegensatze zu dem Occident, der Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater betont und jedes Verhältnis des Sohnes zu diesem Ausgange in Abrede gestellt. Hierdurch geriet denn auch die Formel des Damasceners „durch den Sohn“, obwohl sie die echte Lehre der älteren griechischen Väter zum Ausdrucke bringt, allgemein in Vergessenheit. Musste das abendländische *Filioque* der griechischen Theologie als eine Neuerung erscheinen, so würden die griechischen Väter der Vorzeit sich andererseits ebensosehr über die früher unbekannte Ausdrucksweise: „Aus dem Vater *allein*“ verwundert haben, hätten sie vernommen, dass hierdurch jede

Beteiligung des Sohnes an dem Ausgange des hl. Geistes bestritten werden sollte¹⁾.“

Indessen, die nun schon jahrhundertelange Entzweiung der beiden Kirchenhälften hat den polemischen Eifer zwischen ihnen, Gott sei Dank, gemildert und, so hoffen wir, allmählich erkalten lassen. Mehr und mehr ist hüben wie drüben die Erkenntnis zum Durchbruche gekommen, dass die Zerrissenheit der Kirche lange genug gedauert habe und dass nicht diese, sondern ihre Einigung auf der Grundlage der Lehre der sieben ökumenischen Konzilien Gottes heiliger Wille sei. Und die Wirkung dieser Erkenntnis ist im Morgenlande wie im Abendlande nicht ohne gute Früchte geblieben. Denn während wir Abendländer, auf unbezweifelbare Thatsachen der Geschichte uns besinnend, das Filioque als *Dogma* aufgegeben haben, haben auch die späteren morgenländischen Bekenntnisschriften die Betonung des „aus dem Vater *allein*“ mehr zurücktreten lassen oder wenigstens ihm eine Deutung gegeben, der auch wir Abendländer unsere Zustimmung nicht versagen können. So enthält das Bekenntnis des Dositheus, des Patriarchen von Jerusalem, über den hl. Geist nur die Worte *πνεῦμα ἅγιον ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον πατρὶ καὶ υἱῷ ὁμοούσιον*²⁾. Die *Confessio orthodoxa* sagt I, qu. 7, vom Vater, er sei *ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ ῥίζα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*³⁾, und I, qu. 9, heisst es vom hl. Geiste wieder nur: *πνεῦμα ἅγιον ἀπ' αἰῶνος ἐκπορευόμενον ἐκ πατρὸς, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ*⁴⁾. Ausführlicher handelt die *Conf. orthodoxa* I, qu. 71, über den hl. Geist und sein Verhältnis zu Vater und Sohn. Hier wird nun zwar wörtlich gelehrt: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς*, aber zur Erklärung des *ἐκ μόνου* wird auch hinzugesetzt: *ὡς πηγῆς καὶ ἀρχῆς τῆς θεότητος*. In dem Folgenden wird dann statt der beiden Ausdrücke *πηγῆ καὶ ἀρχή*, aber offenbar in der gleichen Bedeutung, das Wort *αἴτιος* gesetzt und von dem Vater gesagt: *Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ αὐτὸς μόνος ἐστὶν αἴτιος τοῖς δυοῖ καὶ ἀγέννητος. ὁ δὲ υἱὸς ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς αἰτιατὸς καὶ γεννητός· καὶ αὐτὸ τὸ*

¹⁾ *Langen*: „Johannes von Damaskus. Eine patristische Monographie.“ Gotha 1879. S. 284.

²⁾ *Kimmel*: *Monumenta fidei ecclesiae orientalis*. Pars I et II. Jenæ 1850. I, p. 425.

³⁾ A. a. O. I, p. 61.

⁴⁾ A. a. O. I, p. 63.

πνεῦμα ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς αἰτιατὸς καὶ ἐκπορευτὸν, διὰ δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ κόσμῳ ἀποστελλόμενον. Zuletzt versichert die Conf. orth. an der angezogenen Stelle, dass sie das Glaubensbekenntnis der zweiten ökumenischen Synode, aber ohne den Zusatz καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ, annehme — einen Zusatz, den nicht nur „die orientalische orthodoxe und katholische“, sondern auch „die occidentalische römische Kirche“ verwerfe, wofür Papst Leo III. ein vollgültiger Zeuge sei¹⁾. Wir Abendländer können uns mit dieser Auseinandersetzung der Conf. orth. recht wohl einverstanden erklären. Denn auch wir anerkennen, dass das ἐκ τοῦ υἱοῦ dem Symbolum nicht angehört, nicht Dogma ist. Auch wir verkünden von dem Vater, dass er die einzige ἀρχὴ καὶ πηγὴ und, in demselben Sinne, die einzige ῥίζα καὶ αἰτία der Gottheit, also auch die des hl. Geistes ist, denn dadurch wird dem Sohne bezüglich des hl. Geistes die Ursachlichkeit, freilich *in einem andern Sinne*, als der Vater sie hat, nicht abgesprochen. Die obige Ausführung der Conf. orth. geht, richtig verstanden, über die Symbole der ersten und zweiten ökumenischen Synode nicht hinaus, wie sie denn auch selbst ausdrücklich erklärt, dass in diesen Symbolen *der ganze Glaubensinhalt* enthalten sei. Denn so heisst es I, 5: Τὰ ἄρθρα τῆς ὀρθοδόξου καὶ καθολικῆς πίστεως εἶναι δώδεκα, κατὰ τὸ σύμβολον τῆς ἐν Νικαίᾳ πρώτης συνόδου καὶ τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει δευτέραν, ἐν ταῖς ὁποίαις οὕτως ἐφανερώθησαν ὅλα, ὅπου συντείνουσι πρὸς τὴν ἡμετέραν πίστιν, ὅπου οὔτε πλείωτερά πρόπει νὰ πιστεύωμεν οὔτε ὀλιγώτερα οὔτε ἀλλοιῶς παρὰ ὅπου ἐγροίκησαν οἱ πατέρες ἐκεῖνοι.¹⁾ Die in diesen Worten der Conf. orth. gezeichnete Glaubensgrundlage ist unanfechtbar. Sie ist dieselbe, auf die wir Abendländer von Anfang an uns gestellt haben, auf der wir unverrückt stehen geblieben sind und stets stehen bleiben werden. Auf ihr, so hoffen und beten wir zu Gott, wird, nach langer Trennung, endlich auch die Wiedervereinigung unserer Kirchen mit den ehrwürdigen Kirchen des Orients zur Verherrlichung Gottes und Christi und zum Heile der Gläubigen erreicht werden. —

¹⁾ A. a. O. I, p. 142 u. 143.

²⁾ A. a. O. I, p. 60. Auch *Döllinger* erklärte 1875 in Bonn: „Was die Confessio orthodoxa sagt, können wir gelten lassen, selbst den Satz, dass der hl. Geist vom Vater allein ausgehe, da beigefügt ist: sofern der Vater ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς Θεότητος sei.“ („Bericht über die Unionskonferenzen.“ S. 10.)

Wir stehen jetzt bei den Thesen des Herrn Prof. Gussew über die *hl. Eucharistie*. Es war ursprünglich unsere Absicht, dieselben den Lesern der „Revue“ ebenfalls mitzuteilen und im einzelnen sie zu besprechen. Nach wiederholter reiflicher Überlegung glaube ich aber aus verschiedenen Gründen, davon absehen zu sollen. Es wird genügen, Herrn Prof. Gussew und seine Gesinnungsgenossen an die Erklärungen zu erinnern, mit welchen die altkatholische Kommission von Rotterdam das Gutachten der Kommission von St. Petersburg vom 11./23. August 1897 beantwortet hat. Diese Erklärungen (*Revue internat.* 1899, S. 6—8) will ich zunächst wörtlich mitteilen; zum Schlusse seien ihnen noch einige Bemerkungen gewidmet. Die Erklärungen lauten:

„1. Die alte Kirche hat geglaubt, dass nach der Konsekration das Brot und der Wein weder gewöhnliches Brot noch gewöhnlicher Wein sind, sondern dass derjenige, der das geweihte Brot isst und den geweihten Wein trinkt, wahrhaft und wirklich teilnimmt an dem Leib und Blut Jesu Christi, an seinem Leiden und an seinem Opfer. Sie hat folglich geglaubt, dass Jesus Christus in dem geweihten Brote und Weine wahrhaft, wirklich, wesentlich, geistig (*πνευματικῶς*), mystisch (*μυστικῶς*), sakramentalisch (sakramentaliter), aber nicht materiell noch fleischlich gegenwärtig ist.

Nun glauben die Altkatholiken dieses Dogma nicht weniger fest als die Orientalen.

2. Was die besondern Fragen betrifft: *Wie* ist Jesus Christus in dem geweihten Brot und Wein wahrhaft, wirklich, wesentlich, geistig, mystisch, sakramentalisch gegenwärtig? *Wie* sind das geweihte Brot und der geweihte Wein kein gewöhnliches Brot und kein gewöhnlicher Wein mehr? *Wie* nimmt derjenige, der das geweihte Brot isst und den geweihten Kelch trinkt, an dem Leib und Blut Jesu Christi, an seinem Leiden und an seinem Opfer teil? so sind diese Fragen in der heiligen Schrift nicht erklärt. Es ist wahr, die Väter haben versucht, sie zu erklären; aber es ist eine *Thatsache*, dass sie sehr *verschiedene* Erklärungen gegeben haben.

Die Altkatholiken machen über diese verschiedenen Erklärungen dieselben Bemerkungen, die sie über die verschiedenen Erklärungen der Väter in Bezug auf die Dreifaltigkeit gemacht haben. Also ohne eine dieser verschiedenen Erklärungen weder

als ein Dogma zu betrachten, noch als ein solches aufzuerlegen, nehmen sie das Recht in Anspruch, dieselbe Sprache führen zu dürfen wie Athanasius, Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Johannes Damascenus etc. etc. Wir bringen hier nicht wieder die Texte dieser Väter vor, weil sie in unserer Revue internationale de Théologie Nr. 12, 1895, pp. 753—766, Nr. 13, 1896, pp. 130—150, veröffentlicht worden sind.

3. Kurz, da die Sachen so stehen, ist es offenkundig, dass Übereinstimmung im Glauben und im Dogma zwischen der orthodoxen Kirche des Orients und der altkatholischen Kirche vorhanden ist, und dass ebensowenig wie das Wort *filioque* das Wort *Transsubstantiation* ein „impedimentum dirimens“ für die Intercommunion zwischen den beiden Kirchen sein könnte. Einerseits waren die Kirchen des Orients und des Occidents vereinigt, als das Wort „Transsubstantiation“ noch nicht bestand. Andererseits ist es sicher, dass das Wort *sich nicht* in den liturgischen Büchern der russischen Kirche *findet*: vielmehr ist noch in der Formel, die von der hl. russischen Synode für die Aufnahme der Protestanten in die russische Kirche jüngst festgesetzt worden ist, nur von dem Worte „Wandlung“ und nicht von dem Worte „transsubstantiatio“ die Rede. Also ist es klar, dass das Wort „transsubstantiatio“ niemand, wer es auch sei, unter dem Namen des Glaubens auferlegt werden kann.“

Keiner, der diese Erklärungen mit Verständnis liest, kann über den Glauben der katholischen Kirchen der abendländischen Altkatholiken bezüglich der Gegenwart des Herrn in der heiligen Eucharistie im Zweifel sein.

Als *Dogma* bekennen diese mit dem Apostel Paulus: das ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν **ist** κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, und der ἄρτος ὃν κλῶμεν **ist** κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (I. Kor. 10, 16), und es sei daher Pflicht dessen, der ἐσθίει τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνει (V. 26 f.), sich vor dem Geniessen zu prüfen (*δοκιμάζειν*) und „den Leib zu unterscheiden“ (*διακρίνειν τὸ σῶμα*, V. 29). Wer weiter geht und die Behauptung aufstellt, die allgemeine Kirche habe auch darüber **Dogmen** erlassen, **wie** das Brot zum Leib und der Wein zum Blute Christi wird, **wie** Jesus Christus im konsekrierten Brot und im konsekrierten Wein gegenwärtig ist oder sich uns mitteilt, und **ob** das konsekrierte Brot, das der Apostel „Brot“ nennt, seiner

Substanz nach Brot sei oder nicht, und **ob** der konsekrierte Wein, den der Apostel „Kelch“ (*ποτήριον*) nennt, seiner Substanz nach Wein sei oder nicht — der möge uns belehren, wann und wo und mit welchen Sätzen denn die allgemeine Kirche solche Dogmen erlassen hat. Blosser theologischer Meinungen mögen begründet sein; aber sie dürfen nicht willkürlich als verbindliche Dogmen ausgegeben werden. Es giebt russische Theologen, die bereits auch die leibliche Himmelfahrt Marias lehren und diese ihre Meinung als Dogma ausgeben. Wir haben gar nichts dagegen einzuwenden, dass die Theologen ihre besondern Meinungen geltend machen und zu begründen suchen; allein wir halten es nicht für möglich, *ja nicht einmal für wünschenswert*, dass auf der Grundlage solcher **Meinungen** jemals eine kirchliche Union zu stande komme. Wer so baut, der baut auf Sand.

Wie die Kommission von Rotterdam bemerkt, ist es Thatsache, dass die Väter der ungetheilten Kirche über die oben angedeuteten Punkte „sehr *verschiedene* Erklärungen gegeben haben“. Es muss uns gestattet bleiben, „dieselbe Sprache zu führen wie Athanasius, Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien ¹⁾, Ambrosius, Augustinus, Johannes Damascenus etc. etc.“.

¹⁾ Herr Professor Gussew scheint auf die Äusserungen Cyrills von Alexandrien grosses Gewicht zu legen. Wenn wir nicht irren, spielt er auf eine Stelle an, die im Schreiben Cyrills an Nestorius über die Exkommunikation vorkommt (Mansi, Coll. Conc. t. IV, p. 1078; vgl. p. 1090). Um die Wahrheit zu beleuchten, dass der göttliche Logos in der Person Christi mit der Menschheit zu einer einheitlichen Person verbunden gewesen sei, beruft sich Cyrill — ganz nebenbei — auch darauf, dass wir in der Eucharistie durch *μυστικαῖς εὐλογίαις* geheiligt werden, *μέτοχοι γινόμενοι τῆς τε ἁγίας σαρκὸς καὶ τοῦ τιμίον αἵματος τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ*. Das wäre nicht der Fall, meint er, wenn in der Person Christi das Menschenwesen nicht zur hypostatischen Einheit mit dem Logos verbunden gewesen wäre, denn in diesem Falle würde man durch die „mystischen Segnungen“ bei der Feier der Verkündigung des Todes, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi eben auch nur Anteil erhalten an einer *σάραξ κοινῇ*. Für die ökumenische Synode von Ephesus bildete die hl. Eucharistie gar keinen Verhandlungsgegenstand; über das erwähnte, von Cyrill gebrauchte Argument hat sich nach den Akten kein Konzilsvater ausgesprochen. Aus der mitgetheilten Bemerkung ergibt sich aber, dass Cyrill von Alexandrien noch ganz die Lehre des Apostels Paulus vorträgt, nach welcher die hl. Eucharistie die *κοινωνία* des Leibes und Blutes

Wenn wir Abendländer, um das Wie der Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie den Gläubigen möglichst zu vermitteln, uns lieber der Sprache der genannten Väter als des erst viel später erfundenen Ausdruckes „Transsubstantiation“ bedienen, so hätten, sollten wir meinen, *vor allen die Orientalen Grund, uns dafür dankbar zu sein*. Jedenfalls kann die Ablehnung dieses erst spät erfundenen Ausdruckes, der notorisch zu allerlei schiefen, ja abstossenden Vorstellungen geführt hat, kein Grund sein, an unserer Rechtgläubigkeit bezüglich der Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie irgendwie zu zweifeln. Und so sind wir denn auch der wohlbegründeten Überzeugung, dass, wie die Rotterdamer Kommission schon ausgesprochen hat, „Übereinstimmung im Glauben und im Dogma zwischen der orthodoxen Kirche des Orients und der altkatholischen Kirche vorhanden ist, und dass ebensowenig wie das Wort *Filioque* das Wort *Transsubstantiation* ein „impedimentum dirimens“ für die Interkommunion zwischen den beiden Kirchen sein könnte“. Werden die Verhandlungen auf beiden Seiten von dem Geiste des Friedens geleitet, so dürfte die Zeit nicht mehr fern sein, in der das für den christlichen Orient wie für den Occident gleich segensreiche Ereignis sich vollziehen wird.

Die Redaktion.

Christi ist. Wir machen uns anheischig, das auch mit andern Äusserungen Cyrills zu beweisen. Schon jetzt sei bemerkt, dass der Gedanke Cyrills später von Papst Gelasius in der Schrift *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium* wieder aufgenommen worden ist. Es ist möglich, dass Cyrill grösseres Gewicht auf die hypostatische Einheit, Gelasius auf die Verschiedenheit der beiden Naturen legt. Aber kein Theologe hat bisher einen Widerspruch in der bezüglichen Lehre der beiden Kirchenväter entdeckt. Die Lehre des Gelasius ist so klar, so bestimmt (vgl. *Revue intern.*, Jahrg. 1899, S. 303—309), dass sie schon für sich allein genügen würde, festzustellen, in welchem Sinn die Kirche die Lehre des hl. Cyrill verstanden hat, falls überhaupt eine falsche Auffassung dieser Lehre möglich wäre. Der genannte Kirchenvater hat sich ja nicht bloss in dem erwähnten Schreiben an Nestorius über die hl. Eucharistie geäussert, sondern auch in andern Schriften so oft und so bestimmt die pneumatische und mystische Auffassung gelehrt, dass darüber gar kein Zweifel möglich ist. Gegenüber vielen klaren und bestimmten Äusserungen eines Autors kann eine zufällige und isolierte Bemerkung, die der Missdeutung fähig wäre, nicht in Betracht kommen.
