Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 27 (1949)

Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

Literarische Besprechungen

Philosophie

F. van Steenberghen : Epistémologie. — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie. 1947. 272 pp.

Der durch seine hervorragend guten Arbeiten aus der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie sehr wohl bekannte Verf. darf mit vorliegendem Buch seine Epistémologie bereits in zweiter, verbesserter und neu durchgearbeiteter Auflage herausgeben. Getreu dem alten Wahlspruch der Löwener Schule, sucht St. eine Epist. zu bieten, die auf gründlichem Thomasstudium, wie aber auch auf der Kenntnis der modernen Literatur und eigener selbständiger Arbeit beruht. — Was ist Epistémologie überhaupt ? Welche Stelle kommt ihr innerhalb der Philosophie zu ? Welches ist ihr Ausgangspunkt, ihre Methode, ihre Geschichte ? Das sind die Fragen, die im einleitenden Kapitel behandelt werden. Daß in all diesen Fragen nicht bloß zwischen den Philosophen verschiedenster metaphysischer und erkenntnistheoretischer Richtung größte Meinungsverschiedenheiten bestehen, sondern auch unter den scholastischen Philosophen, die doch noch einen gewissen gemeinsamen Ausgangspunkt haben (vgl. die Lehre vom sensus communis !), vergißt er nicht eigens anzumerken. Für ihn ist Epist. die erste Disziplin alles Wissens ; als solche hat sie auszugehen von einer Analyse der Bewußtseinsgegebenheiten, einer Beschreibung der konstitutiven Elemente des Bewußtseins (I. Teil der Epist. : Epistémologie analytique ou descriptive). Auf der Grundlage dieses Teils der Epist. baut sich ein zweiter auf : die Kritik der Erkenntnis, die Wert und Möglichkeit des menschlichen Wissens zu untersuchen hat (Epistémologie critique). Die Untersuchungen dieser beiden ersten Teile liefern den Gegenstand für den dritten Teil der Epist. : Epistémologie logique. Das Hauptaugenmerk des Buches ist auf die beiden ersten Teile gelegt. In einem letzten Kapitel werden die aus den vorausgehenden Untersuchungen sich ergebenden Folgerungen dargelegt : der kritische Realismus (man beachte die verschiedene Bedeutung, die dieser Ausdruck heute vielfach hat !), die Fehler des Relativismus, Subjektivismus, Pragmatismus, Idealismus usw. Endlich folgt noch kurz eine gerade für einen Studierenden sehr wertvolle, weil sehr übersichtliche und klare Einteilung der Wissenschaften.

Das Buch gehört zu der Reihe der Handbücher, die das berühmte Institut Supérieur von Löwen herausgibt. Dem trägt die ganze Anlage des Buches sehr wohl Rechnung. Trotz dieses seines Lehrbuchcharakters wirft es eine Menge schwieriger Fragen auf, die einem Anfänger in Philosophie manch harte Nuß zu knacken geben werden. Es regt anderseits

aber auch zu selbständigem Weiterdenken an. Doch wird es auf die ungeteilte Zustimmung nicht aller, auch nicht aller scholastischen Philosophen rechnen dürfen. St. nimmt in der Einleitung zu drei ähnlichen modernen Werken Stellung, so auch zu de Vries « Critica in usum scholarum » und wirft dabei de Vries vor, daß er hyperkritisch wäre. Ich möchte wünschen, daß der Verf. manchesmal kritischer wäre, als er es tatsächlich ist, vor allem in den ersten, grundlegenden Fragen. Hier muß kritische Sauberkeit erstes Gebot sein. — Trotz dieses einen formal-materialen Hinweises halte ich das Buch um der Klarheit und Lebendigkeit seiner Sprache, um der großen Übersichtlichkeit des ganzen Aufbaus wie der einzelnen Teile willen für ein gar wertvolles Lehrbuch, das sich sicherlich bald neue Freunde erobert haben wird.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

L. Veuthey O. F. M. C. : La connaissance humaine. Sa nature et sa valeur critique. — Rome, Office du Livre catholique. 1948. 365 pp.

V. bezeichnet dieses Buch als eine freie Übersetzung und Weiterentwicklung seines 1941 im gleichen Verlag erschienenen, mir leider nicht zur Verfügung stehenden Buch « Critica de valore obiectivo cognitionis disquisitio ». Doch nimmt V. nicht erst in diesen beiden Büchern ausführlich und eingehend Stellung zu den Problemen menschlicher Erkenntnis, er tat dies schon früher in einer Reihe von Aufsätzen wie auch in andern Büchern, so z. B. in seinem 1936 schon in zweiter Auflage erschienenen Buch « De Cognitione humana. Critica. Criteriologia ac theoriae cognitionis critica historiaque ». Immer und immer wieder hat er so zu denselben Fragen Stellung genommen, äußerlich gesehen vielfach deshalb, weil er von verschiedenen Seiten angegriffen wurde ; der innere Grund dieser seiner ganz intensiven Beschäftigung mit dem Erkenntnisproblem aber dürfte doch der sein, daß ihm dieses Problem zutiefst ein ganz persönliches ist. So dürfen wir von vornherein vermuten, daß wir in diesem zu besprechenden Buch eine bis ins kleinste hinein durchgearbeitete und durchgedachte philosophische Ansicht vorfinden werden. Und diese Vermutung bestätigt sich beim Studium von Seite zu Seite immer mehr. Das erste, was dieses Buch auszeichnet, ist seine stets ruhige, phrasenlose, klare Sprache. Mit der Klarheit der Sprache verbindet sich die Klarheit der Gedanken, des Gesamtaufbaues wie auch der Gliederung der einzelnen Abschnitte und Teile. Der überall zu Tage tretende Versuch, die verwendeten Begriffe so deutlich wie möglich zu machen, sich vor einer auch öfteren Wiederholung nicht zu scheuen, wird des Verf. Wunsch, Mißverständnisse zu vermeiden, weithin gelingen lassen ; auch nicht fach-philosophisch Vorgebildete werden deshalb dieses Buch mit großem Nutzen verwenden können. — Der erste Teil des Buches bringt Prolegomena zu einer Erkenntniskritik : Was ist diese, welches ist ihre Aufgabe, systematisch und historisch gesehen, in welchem Verhältnis steht sie zu den andern philosophischen Disziplinen und den übrigen Wissenschaften ? Dann folgen die

Fragen nach der Wahrheit, Gewißheit, Evidenz, den wissenschaftlichen Methoden und der Erfahrung — eine Menge wichtigster Fragen, die aber hier nur in der Weise von « Prolegomena » behandelt werden, was wohl zu beachten ist. Erst der zweite Teil des Buches, der mit S. 99 beginnt, bringt die eigentliche Erkenntniskritik und zwar untergeteilt in drei Bücher : das erste und wichtigste stellt zuerst das Problem selbst klar heraus : Gibt es eine objektive Erkenntnis, d. h. erreicht unsere Erkenntnis eine von uns unabhängige Wirklichkeit, gibt es eine adaequatio unserer Erkenntnis mit einer von uns unabhängigen Wirklichkeit ? Groß ist die Zahl der Antworten, die auf dieses Problem, diese Frage schon gegeben wurden. V. stellt zunächst einige unkritische Antworten dar, gibt dann zuerst kurz seine eigene Antwort, erweitert diese aber gleich darauf gleichsam nach deren Anfang, Mitte und Ende. — In einem zweiten Buch konfrontiert er seine Lösung mit verschiedenen größeren geschichtlichen Lösungen und sucht sie dadurch möglichst nach allen Seiten zu unterbauen ; so stellt er sie dem Kantianismus, dem Idealismus, dem Positivismus, dem platonisch-augustinischen Illuminationismus, der aristotelischen Abstraktionstheorie und dem modernsten Existentialismus gegenüber. — Das dritte und letzte Buch bringt eine Darstellung der Natur und des Werdens der sinnlichen und geistigen Erkenntnis, wie auch der verschiedenen Weisen des Wissens : das wissenschaftliche und philosophische, das theologische und mystische. — Ein Namen- und Sachregister beschließt dies inhaltlich äußerst reiche und wertvolle Buch. Außer Büchern und Aufsätzen, die der Verf. selbst geschrieben, zitiert er keine moderne Literatur.

Das Buch regt, wohl gerade durch die große Selbständigkeit und Eigenwilligkeit, mit der es geschrieben, nicht bloß zum Mitdenken, sondern auch zu neuen Fragen an. Es kann sich nun bei einer Rezension natürlich nicht darum handeln, all diese auftauchenden Fragen anzuführen ; wir wollen uns auf die Fragen beschränken, die angesichts der kritischen Lösung des Hauptproblems, um die der Verf. sich offenbar nun sein ganzes Leben gemüht, auftauchen können, vielleicht aus innerer Notwendigkeit.

Das Hauptproblem ist für den Verf. die Frage : Wie kann unsere, ihrer Natur nach rein immanente Erkenntnis eine von ihr unabhängige, transzendente Welt erkennen ? Die Lösung dieser völlig richtig gesehenen modernen erkenntniskritischen Frage findet er grundgelegt in dem Wort der Upanischaden : Tief ist unser Ich, unser Denken erstreckt sich bis zum Unendlichen. — An diesem Begriff des Unendlichen setzt nun seine philosophische Lösung ein ; er unterscheidet es klar gegenüber dem Undefinierten ; er läßt durch dieses Unendliche positiv alles irgendwie Seiende, also auch alles Reale umschlossen sein ; außerhalb des Unendlichen kann es deshalb nichts mehr geben. Alles Reale, auch das vom Bewußtsein Unabhängige wird durch das Unendliche, auf das sich das Denken erstreckt, im Prinzip schon erfaßt. Darum kann es nichts mehr, auch keine vom Erkennen unabhängige Welt mehr geben, die nicht schon im Begriff des Unendlichen miterfaßt wäre ; das Erkennen erreicht also die reale Welt, ohne einen Sprung, d. h. einen an sich unmöglichen Sprung aus sich selbst

zu tun. — Verf. sieht sofort die große Schwierigkeit, die diese Lösung in sich enthält : Wie läßt sich damit die in der Erfahrung gegebene Transzendenz des Erkenntnisgegenstandes und die ebenfalls durch die Erfahrung gegebene Dualität alles Erkennens retten, ohne in einen Immanentismus und einen Monismus zu verfallen, die durch die Erfahrung als unmöglich nachgewiesen sind ? An einfachen Beispielen, wie der Erkenntnis von Schwarz und des Bewußthabens dieser Erkenntnis, zeigt er zunächst den Idealfall der Lösung : Die Erkenntnis von der Empfindung Schwarz und diese Empfindung sind wohl formaliter voneinander verschieden : das eine ist Subjekt (erfassender Akt), das andere Objekt usw., realiter aber sind sie völlig identisch ; zwischen der Erkenntnis und deren Gegenstand ist hier einmal volle Übereinstimmung gegeben : wir haben die fundamentale, erste kritisch geläuterte und evidente Wahrheit (135). Die « Erfahrung » führe weiter ; sie zeige, daß unserm Denken keine Grenzen zu setzen seien ; es strecke sich wirklich aus nach dem (positiv) Unendlichen ; da in letzterem aber die Gesamtheit des Seins im Prinzip eingeschlossen sei, sei damit die Möglichkeit dargetan, daß unsere Erkenntnis wirklich eine von uns unabhängige Welt erkennen könne. — In konsequenter Fortsetzung dieser Gedanken sucht Verf. nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Tatsächlichkeit der Erkenntnis des von uns unabhängigen Seins nachzuweisen. Immer wieder wird auf die Erfahrung rekurriert, auf die Erfahrung, die « beweist », daß z. B. unser Erkennen sich wohl nach dem Unendlichen auszustrecken vermag, de facto aber immer endlich und begrenzt bleibe, also immer nur in Möglichkeit zur Erkenntnis des Unendlichen bleibe. Die « Erfahrung » beweise die Immanenz des Erkennens einerseits und die Tatsächlichkeit einer transzendenten, äußeren Welt ; die Erfahrung widerlege so einen absoluten Monismus. Sein und Denken sind sich heterogen, nicht in einem absoluten, sondern nur in einem relativen Sinn : im absoluten Erkennen sind sie identisch, in einem endlichen Erkennen nur in gewissen, schon oben angeführten Fällen. So bestehe zwischen Sein und Erkennen auf Grund dieser nur relativen Heterogenität auch eine prästabilierte Harmonie, ein Parallelismus. — Und nun noch Fragen, die sich meiner Meinung nach angesichts dieser Lösung erheben : Leistet die « Erfahrung » wirklich das, was Verf. ihr zuschreibt ? Bedarf nicht gerade sie noch der kritischen Sicherung ? einer noch genaueren Analyse, einer ganz präzisen Bestimmung ? — Den Hebel zur Lösung der ganzen Erkenntnisfrage setzt Verf. bei dem Begriff des Unendlichen an ; in der Art und Weise, wie er das tut, steht er ganz in der Linie Augustinus-Anselmus-Bonaventura. Scheint Verf. aber nicht auch vom *Begriff* des Unendlichen auf die Tatsächlichkeit des Unendlichen zu schließen, vom Begriff des Unendlichen auf die *Tatsächlichkeit* alles Realen überhaupt ? Müßte nicht einmal sehr genau untersucht werden, zu *welchem* Begriff von « Unendlich » der Menschengeist allein von sich aus vorstößt ? Hat nicht vielleicht unbewußt und ungewollt manche metaphysische Voraussetzung bei dieser Lösung der Erkenntnisfrage mitgesprochen ? So ist der Satz, daß alle Erkenntnis « secundum modum cognoscentis » vor sich gehe, ohne kritische Untersuchung einfach als wahr vorausgesetzt. Und wie

wichtig wäre gerade doch diese Untersuchung wegen der Frage nach der Objektivität und Reichweite unserer Erkenntnis. Zu solchen und vielen ähnlichen Fragen regt das Buch an. Die Hauptfrage aber für mich ist: Sind diese Fragen auf dem von Verf. eingeschlagenen Wege überhaupt lösbar ? Ich kann hier nur die Frage stellen, ohne die Antwort auch nur in großen Zügen skizzieren zu können, die nach meiner Meinung « secundum mentem S. Thomae » zu geben ist. Darauf habe ich in meinen zu dieser Frage geschriebenen Büchern schon hingedeutet.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

I. M. Bochenski O. P.: La Logique de Théophraste. (Collectanea Friburgensia, Nouvelle Série, Fascicule 32.) — Fribourg en Suisse, Librairie de l'Université. 1947. 139 pp.

Die Logik des Theophrast, des Zeugen der letzten Lehrtätigkeit des Aristoteles und Fortsetzers seiner Untersuchungen, verlangte seit der Herausbildung der modernen Auffassung von den Richtungen und Perioden der antiken Logik eine gründliche, die vorhandenen Fragmente sorgfältig auswertende Studie. Der Verf. war durch seine hervorragenden geschichtlichen Kenntnisse und seine Vertrautheit mit den speziellen methodischen Mitteln, die der Gegenstand erfordert, wie kein zweiter in Stand gesetzt, diese Aufgabe sicher und ergebnisreich durchzuführen. Aus den verstreuten Notizen von Kommentatoren und Doxographen ersteht durch seine kundige und scharfsichtige Auslegung ein klares Bild vom logischen System Theophrasts und seinem Verhältnis zur aristotelischen Doktrin und zu den späteren Neuerungen der Stoiker. Die scholastischen Philosophen haben in der vorliegenden Studie eine höchst wertvolle Hilfe für das genaue Verständnis der Ideen und Gesichtspunkte erhalten, die die mittelalterliche Logik zu vereinen und verbinden hatte.

Das größte Interesse für den systematischen Logiker bietet der Abschnitt über die Logik der Modalitäten. Der Verf. gibt eine ausgezeichnete kurze Darstellung der Lehre der Anal. Priora und analysiert eingehend die stark verschiedene Doktrin Theophrasts. Dieser erweist sich in diesem Zweig der Logik so wenig als Fortsetzer des Aristoteles, daß man annehmen muß, er habe die Ausführungen der An. Pr. nicht nur in Einzelheiten als unsicher oder sogar unstimmig empfunden und es darum für notwendig gehalten, einen Aufbau auf neuen Grundlagen zu unternehmen. Bis zu diesem Punkt wird man den Feststellungen und Deutungen des Verf. keine wesentlichen Einwände entgegenhalten können. Anfechtbar dagegen scheint uns sein Vorgehen bei der Bewertung der beiden Systeme und der Bedeutungsbestimmung ihrer Differenzen. Er mißt die Leistung der antiken Autoren letztlich am Ideal der vollständig formalisierten logischen Theorie, in der sich Einsicht und Formel völlig entsprechen. Nach diesem Maßstab beurteilt, müssen die beiden Systeme als ungenügend und von tiefgehenden Unstimmigkeiten durchzogen erscheinen. Wir glauben dagegen, daß der Stil und die Methode logischen Forschens, wie die antiken Denker es übten,

erfordert hätte, ihre Theorien nicht als fertige und geschlossene Gebilde, sondern als in Richtung auf eine vollständige Formalisierung zu ergänzende und verschärfende Komplexe von logischen Einsichten zu behandeln. Ein Logiker der klassischen Schule würde angesichts von Schwierigkeiten, wie der Verf. sie geltend macht, kaum daran denken, seine Ausgangsintuitionen preiszugeben; er würde sich bemühen, sie zu präzisieren und die unformuliert gebliebenen Voraussetzungen und mitlaufenden Intentionen seiner Gedankengänge expresse zu fassen. Diesen Weg haben ja auch die scholastischen Logiker eingeschlagen, als sie die Aufgabe in Angriff nahmen, die Aufstellungen ihrer Autoritäten in einheitlichen Lehrgebäuden zusammenzufassen und weiter zu entwickeln. Ein Beispiel mag unseren Einwurf erläutern: Die Regel des « peiorem partem sequitur », die Theophrast zur Grundlage seiner modalen Syllogistik macht, läßt sich nach dem Nachweis des Verf. (S. 101) nicht aufrechterhalten, wenn sie als präzise Regel eines formalisierten Systems verstanden wird. Man kann durch einfache Kontraposition aus den Schlußformen, die ihr gemäß gebaut sind, Konsequenzen ableiten, die ihr widersprechen und überdies logisch unannehmbar sind. Trotzdem scheint es uns unrichtig, die Regel der aufgetauchten Widersprüche wegen einfach fallen zu lassen. Die Schwierigkeiten haben ihren Ursprung in der Vernachlässigung einer Voraussetzung, von der die Gültigkeit der theophrastischen Schlußformen abhängt, wenn eine ihrer Prämissen eine Möglichkeitsaussage ist. Die Möglichkeit zweier Fakten für sich genommen (KMpMq) erlaubt nur dann den Schluß auf ihre Möglichkeit zugleich genommen (MKpq), wenn p und q kompatibel sind. Dementsprechend gilt der der peiorem-Regel gemäß gebaute Modus CKMUmaMUbmMUba nur unter der Voraussetzung, daß die beiden Prämissen MUma und MUbm sich nicht ausschließen. Bei Berücksichtigung dieser Voraussetzung werden die Konsequenzen, die durch Kontraposition aus dem angeschriebenen Modus hervorgehen, sinnvoll und richtig und sie bedeuten auch keinen Widerspruch mehr zu der der genannten Regel zugrundeliegenden logischen Einsicht oder auch zu ihr selbst, wenn sie genauer formuliert wird.

Auch in seiner Kritik der aristotelischen Modallehre erhebt der Verf. Schwierigkeiten, die an eine der Grundideen des ganzen Systems rühren. Die Einwände richten sich zunächst gegen die These der Äquivalenz von « Es ist möglicherweise p » und « Es ist möglicherweise nicht p » (EMpMNp), die eine nicht in Zweifel zu stellende Folge der Definition des ἐνδεχόμενον ist, die den Betrachtungen der An. Pr. zugrundeliegt. Die Bestreitung der Äquivalenzthese stellt also notwendig auch den aristotelischen Möglichkeitsbegriff und eventuell auch seinen Notwendigkeitsbegriff in Frage. Der Verf. stützt diese weittragende Kritik auf zwei Argumente. Aus der besagten Äquivalenz folgen nach elementaren Regeln EMUbaMOba und EMIbaMYba, Folgerungen, die dem Verf. als unannehmbar erscheinen. Sie wären es tatsächlich, wenn man sie als « Alle b sind möglicherweise a ist äquivalent mit Ein b ist möglicherweise nicht a » und « Ein b ist möglicherweise a ist äquivalent mit Alle b sind möglicherweise nicht a » lesen müßte, wie der Verf. es tut. Diese Interpretation entspricht indes offenbar nicht dem Sinn, den die Formeln nach dem Gang ihrer Ableitung besitzen. Man

muß lesen : « Möglicherweise sind alle b auch a ist äquivalent mit Möglicherweise gibt es ein b das nicht a ist » und entsprechend für die zweite Folgerung. So interpretiert sind die vom Verf. abgeleiteten Thesen nicht zu beanstanden und wohl verständlich. Man kann gegen Aristoteles keinen anderen Vorwurf erheben als den, daß er die verschiedenen Weisen nicht klar unterscheidet, in denen eine Modalbestimmung ein Allgemein- oder Partikularurteil zu betreffen vermag. Der vorliegende Fall läßt ersehen, daß man jedenfalls, in moderner Schreibweise ausgedrückt, zwischen $M\Pi xC\varphi x\psi x$ sowie $M\Sigma xK\varphi x\psi x$ einerseits und $\Pi xMC\varphi x\psi x$ und $\Sigma xMK\varphi x\psi x$ andererseits zu unterscheiden hat. Der zweite Einwand des Verf. nimmt eine Objektion des polnischen Logikers Lukasiewicz auf, nach dem die aristotelische Äquivalenzthese zur Konklusion führt, daß jede beliebige Aussage möglicherweise richtig ist. Der Text des vorliegenden Buchs gibt leider keine genügenden Grundlagen zur Nachprüfung dieses Einwands. Die mitgeteilte Argumentation ist von bloß technisch-kalkülmäßigem Interesse, denn sie geht von einer These Lesniewski's aus, die in allgemeiner Form die Schlußfolgerung schon vorausnimmt. Ohne die Arbeiten der Warschauer Logiker irgendwie leicht nehmen zu wollen, glauben wir doch bezweifeln zu dürfen, ob die Theorie Lesniewski's geeignet ist, als Gegeninstanz gegen die aristotelische Modallehre angeführt zu werden. Man weiß, daß die Untersuchungen der modernen Logiker sich an die axiomatische Methode halten, d. h. daß sie ihre Grundsätze und Regeln nicht als Explikationen des vorerfaßten Sinns der logischen Konstanten und Operatoren aufstellen, sondern umgekehrt den Sinn ihrer logischen Symbole durch das in der Weise eines freien Ansatzes aufgestellte System der Grundsätze bestimmt werden lassen. Man wird demnach aus der Differenz zwischen Lesniewski's Protothetik und der aristotelischen Modallogik nicht mehr folgern dürfen, als daß es sich um zwei verschiedene Systeme von Bedeutungen und Bedeutungsbeziehungen handelt, wobei das aristotelische jedenfalls den Vorzug auf seiner Seite hat, sich von Begriffen her zu entwickeln, deren Sinn durch einfache Akte des Geistes erfaßbar ist und deren Bedeutung für die Formulierung unserer philosophischen und wissenschaftlichen Einsichten feststeht. Der Verf. sieht die Zukunft der Modalitätslogik in der Weiterentwicklung der mehrwertigen Logiken. (Eine Orientierung darüber bei R. Feys, Les logiques nouvelles des modalités, Rev. néoscolastique de Phil. 41 [1938], S. 225 ff.). Eine solche Beurteilung ist wohl zu verstehen in der Perspektive der Logiker, die für ihre Forschungen die von Post und Lukasiewicz eingeführte Methode der Wertmatrizen zur Grundlage nehmen. Diese Methode bietet zwar beträchtliche Vorteile für eine strenge Formalisierung der Logik (obwohl sie, wie die Kalküle G. Gentzens zeigen, dafür keineswegs unentbehrlich ist), aber sie führt doch auch schon im Falle der zweiwertigen Aussagenlogik zu empfindlichen Abweichungen vom natürlichen Sinn der Verknüpfungsfunktoren. In welchem Verhältnis eine drei- oder mehrwertige Modalitätslogik zu den traditionellen Auffassungen von Notwendigkeit, Möglichkeit usw. stehen wird, läßt sich noch nicht mit Sicherheit sagen. Nach den bisher vorgelegten Interpretationen (vgl. Feys, l. c. S. 239 ff.) scheint es, daß sie eher eine Logik von Urteilen verschiedener

Sicherheitsstufen, als eine solche von Urteilen verschiedener objektiver Modalitäten sein wird. Man kann ja in der Tat nicht zwischen wahr und falsch einen mittleren Wert interpolieren, wohl aber zwischen sicher wahr und sicher falsch.

Unsere Bemerkungen, die sich sehr einseitig auf einige anfechtbare Aufstellungen konzentriert haben, sind vielleicht geeignet, einen falschen Eindruck von der vorliegenden Studie zu erwecken. Wir möchten darum noch einmal betonen, daß der Verf. in der Interpretation und Rekonstruktion der theophrastischen Logik mit einer Sorgfalt und Umsicht vorgeht, die seiner Arbeit den höchsten wissenschaftlichen Wert und ihren Ergebnissen wohl zum größten Teil Endgültigkeit sichert.

Roma, S. Anselmo. *B. Thum* O. S. B.

L. Ziegler : Menschwerdung. 2 Bde. — Olten, Summa-Verlag. 1948. 399 ; 380 SS.

Zieglers umfangreiches Werk, das die weiten und weitesten Gebiete der gesamten Geisteswissenschaft in den Vaterunser-Bitten zusammenzufassen sucht, darf wahrhaftig nicht mit dem prüfenden Auge eines Dogmatikers gelesen oder gar studiert werden. Wer in seine Lesung das heiße Ringen des Verf. nicht — zum allerwenigsten — miteinbezieht, tut seinem Werk unrecht. Das Wesen der Offenbarung, der Erbsünde, der Trinität und mancher anderer Glaubensgeheimnisse ist nicht erfaßt. Das will zwar wahrlich viel besagen ! Aber was will und soll denn der Leser aus dem mit sprachlicher Gewandtheit, künstlerischem Sinne und selbstmächtig synthetischem Geiste geschriebenen Buche herauslesen ?

Schon der Titel mag es ihm sagen. Denn es ist im Grunde gar nicht davon die Rede, was der eifrig nach dem Werk Greifende aus dem Titel herauszulesen bemüht ist, etwa von dem geschichtlich in damaliger, ganz bestimmter Stunde vollzogenen Geheimnis der Inkarnation des Wortes Gottes. « Gesetzt, der im Evangelium als Herr angerufene Jesus sei wirklich der fleischgewordene Logos und leibhaftige Offenbarungsträger, was immerhin zwei christlichen Jahrtausenden als unerschütterliche Glaubensgrundlage galt — dann ist einer wichtigen Folgerung nur schwer auszuweichen. Wir meinen die Folgerung, daß das Wort dieses 'auf mancherlei Weise sich selbst aussagenden Logos', das Wort mithin des Wortes, ausnahmslos alle Völkerüberlieferungen decken müsse, soweit sie Offenbarungswert besitzen. » Ziegler geht allen Spuren des Logos spermatikos nach, sucht ihn auf und läßt ihn vor des Lesers Auge in den Vaterunser-Bitten mit Liebe erstehen. Eine Unmenge von Wissen, ein fast unabsehbarer Reichtum von Gedanken kommt in diesem Werke zu Wort und sucht die Heimat dort, wo alle Wahrheit verborgen ist, im Worte Gottes.

Gewiß, der Autor ist — das sei unumwunden gesagt — Gnostiker. Seine Überlieferung ist nicht die der katholischen Kirche. Aber man übersehe nicht : es spricht hier kein Geist, der einmal am katholischen Dogma geschult war und dann die trüben Schatten der Gnosis aufsucht, sondern

ein Geist, der fern von Christus durch gnostisches Ahnen sich stetig der Wahrheit nähert oder sich ihr zu nähern versucht. Das Buch ist demjenigen, der der dogmatischen Schulung entbehrt, eine Gefahr, dem aber, der eine gründliche Kenntnis des in der Kirche niedergelegten Offenbarungswortes Gottes besitzt, ist es die Selbsteröffnung eines Geistes, der, alle Philosopheme und Theologeme abtastend, um Christus ringt und unter unsagbaren Anstrengungen jener Höhe zustrebt, wo das Bild des Gottmenschen in unverfälschter dogmatischer Klarheit dem demütig Gläubigen vorgestellt wird. Ob der Autor diese glückliche Stunde noch erlebt ? Zwar ist er noch vielfältig verstrickt in selbstsicheres, rationalistisch-mystizistisches Sinnieren. Doch mag vielleicht — das wünscht und hofft von Herzen der katholische Leser — die das ganze Werk durchbebende Sehnsucht ein verheißungsvolles Zeichen sein, daß der Verf. nicht fern wenigstens von jenem Glauben ist, den Paulus von jedem fordert, der sich Gott nähert, nämlich den Glauben, « daß Gott ist und denen, die ihn suchen, Heilbringer ist » (Hebr. 11, 6), — einem wahrhaftig übernatürlichen Glauben, der sich nach dem Urteil des sicherlich dogmatisch unantastbaren Dogmatikers Thomas von Aquin mit einem Minimum einer ausdrücklichen Offenbarungswahrheit zufrieden geben kann. Allerdings hat Thomas die trostreiche Lehre von der an ausdrücklicher Offenbarungserkenntnis armen, aber in seiner einschließenden Kraft doch reichen « fides implicita » nur auf die vorchristlichen Heiden angewandt. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß für ihn, den mittelalterlichen Menschen, die Welt kleiner und die Anzahl der Menschen geringer war als für uns heute. Hätte er gewußt, daß der Heiden, die fern von der christlichen Glaubenspredigt « in entlegenen Wäldern » leben, seit Christi Geburt Milliarden sind und noch sein werden, und daß selbst einmal « seine » Welt — unser Europa — mehr heidnisch sein werde als christlich, er hätte sich wahrhaftig nicht gescheut, seine mit staunenswertem Geschick dargestellte Lehre vom einschließenden Glauben auch auf die nachchristliche Menschheit anzuwenden. Eben das glauben wir in seinem Geiste tun zu dürfen in Bezug auf den suchenden, wenn auch noch in vielem irrenden Geist Zieglers — wenigstens als Wunsch und als Hoffnung.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

Dogmatik

R. Thibaut S. J. : Le sens de l'Homme-Dieu. (Museum Lessianum, Section théol. N° 37.) — Bruxelles, Desclée de Brouwer. 1946. 170 pp.

Der Verf. sucht in gewissenhafter Spekulation den Sinn zu ergründen, der dem *Geheimnis des Gottmenschen zugrundeliegt*, den Sinn jenes Schleierhaft-Verborgenen, das dem Christusgeheimnis anhaften bleibt, auch wenn wir den Schleier der Menschennatur Jesu einerseits und unser aus unserem Unvermögen resultierendes « Stückwerk » andererseits erkennen und voll in Betracht ziehen.

Man könnte so sagen : Es geht hier nicht um das Problem im Sinne

von Pascals : « Toutes choses couvrent quelque mystère, toutes choses sont *des voiles qui couvrent Dieu* » ; aber dieses Axiom könnte als Ausgangspunkt dienen für die These des Verf. : « *Le signe voilé — le voile significatif.* »

Die genaue Darstellung des Velamenproblems geschieht in den drei Kapiteln des ersten Abschnittes : « La forma servi — L'apparente incertitude des faits historiques — Le silence de Dieu. » Die Ausführungen sind klar und gut fundiert, wenn auch etwa einmal « der Konstruktion angepaßt » (z. B. wird bei der Schilderung des « scandalum crucis » jeglicher Hinweis auf das Zeugnis des Schächers und des Hauptmanns unterlassen).

Nach Abwägung aller vorbringbaren und gewöhnlich vorgebrachten theologischen Gründe für das Verschleiertsein der Gottheit (Erziehungs- und Verdienstmoment, Berücksichtigung der menschlichen Freiheit usw.), bleibt dennoch die Feststellung, *daß Jesus mit unverkennbarer Absicht die menschliche Weise seines Wesens betont, wo er doch gekommen ist, uns Gott erkennen zu lassen.* Dies ist rätselhaft und wie ein Widerspruch, *es sei denn, daß der Herr gerade durch das « Verschleiern »* seiner göttlichen Natur diese erst recht eigentlich offenbart.

Hier setzt die *Deutung* des Problems ein, der der zweite Abschnitt gewidmet ist und die durch den Satz charakterisiert werden kann : « *Le voile naturellement des plus épais devient surnaturellement* des plus significatifs » (91).

Das verschleierte Zeichen erweist sich als « bezeichnender » Schleier, hinter dem sich die wahre Gott-Natur « Gott ist die Liebe » — « Gott ist die Dreieinigkeit » abhebt ; Gottes « intime Natur », dem Verstande unzugänglich, Liebe, die nicht eine « Idee », eine Abstraktion ist, sondern jene Wirklichkeit, die zu erkennen es nur *einen* Zugang gibt : Dieser ist der Gott*mensch* als *Zeichen* der souveränen, « desinteressierten » Liebe zum Vater.

Gleicherweise wird erkannt und betont, daß die « bezeichnete » Sache *in der Zeit* unsichtbar bleibt : « Il eût été bien plus commode pour l'Homme-Dieu de prouver invinciblement sa divinité que de *montrer clairement que Dieu est charité* » (92). Es geht eben um die Klarmachung für uns viatores und das ganze Problem muß in dem Dazwischen erfaßt werden zwischen der Ankunft Christi in der « forma servi » und der Ankunft des Herrn in der Herrlichkeit ! Die in diesem Zusammenhang gemachten Bemerkungen über den verkappten Doketismus in uns wirken befreiend.

Alles in allem können wir formulieren : *Das velamen ist revelatio und die res revelata ist zugleich via im Sinne von* S. Th. I 24, 4 : « *Charitas nominatur via, qua Deo appropinquamus, quia per ipsam mens Deo unitur.* »

Aber nicht nur die bloße Erarbeitung dieses Resultates bietet uns der Verf., sondern er setzt es zugleich in Beziehung zu wichtigen Abschnitten der dogmatischen Theologie und diese « Probe auf die These » gelingt gut, ja vieles erscheint so in neuem Lichte. Hier werden auch positiv-dogmatische Tatsachen der kirchlichen Lebensäußerung in den Dienst der Spekulation gestellt und — in Gegenseitigkeit — von dieser erhellt.

Das macht die Studie lebensnah. Doch ist sie dies viel mehr noch durch ihre ganze Anlage und durch ihre Methode ! Nicht der theologiegeschichtliche « Stand der Frage » wird zum Ausgangspunkt genommen,

sondern « das Fragen » des kritisch denkenden modernen Menschen. Und mit ihm wird gesprochen, mit Spinoza, Tolstoi, Maeterlinck, Couchoud, Barbusse usw. Es ist ein Eingehen auf ihren Standpunkt, ein ruhiges Abwägen ihrer Einwürfe, um an deren plump naturalistischen Formulierungen, bzw. rationalistischen Kurzschlüssen — ohne selber in ein rationalistisches Apologetisieren abzusinken — umso klarer immer wieder aufzuzeigen : So ist es nicht zu verstehen, das Göttliche !

Und so helfen die Dichter und Denker, die Sucher und Zweifler mit, die theologische Abwandlung der These auf Schritt und Tritt zu präzisieren. Das ganze « Gespräch » nimmt sich aus wie ein Kommentar zu S. Th. I 12, 12 : « Possumus Deum in hac vita naturali lumine cognoscere secundum quod omnium prima est causa, non autem secundum quod est in se ; *cognitio per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis.* »

Bausteine zu einer neuzeitlichen neutestamentlichen Theologie — so möchte ich abschließend die Arbeit des Verf. nennen.

Kerns. *A. Scherzer* O. P.

A. Sepinski O. F. M.: La psychologie du Christ chez saint Bonaventure. — Paris, Vrin. 1948. 266 pp.

La Collection : « Etudes de philosophie médiévale », publiée par la Librairie philosophique J. Vrin, parallèlement à la Collection de la « Bibliothèque thomiste », vient de s'enrichir d'un nouveau volume : La psychologie du Christ chez saint Bonaventure, par le P. Augustin Sépinski, O. F. M., Docteur en théologie, Définiteur général. Ouvrage remarquablement présenté comme ses aînés, il est écrit d'une plume alerte et concise, selon une méthode historique rigoureuse et abondamment documentée. Le sujet traité : La psychologie du Christ, l'un des plus ardus de notre théologie catholique, demeure toujours l'un des plus attrayants, comme l'un des plus féconds, en considérations dogmatiques et spirituelles. Exploré par un Maître de la scolastique, de la valeur de saint Bonaventure, ce problème revêt une importance dogmatique capitale et réserve de savoureuses satisfactions pour l'esprit comme pour le cœur. L'auteur a entrepris son travail dans un triple esprit : Présenter la pensée originale et personnelle de saint Bonaventure sur la psychologie du Christ. C'était la partie difficile et délicate de cet ouvrage, car l'œuvre du Docteur séraphique est vaste et exige, pour en saisir les nuances, même dans une édition aussi parfaite que celle de Quaracchi, une investigation longue et minutieuse. L'auteur a mis, en ce travail, toute sa sollicitude et sa vigilance et paraît avoir parfaitement réussi. La richesse et la variété de sa documentation sont étonnantes, illustrées en plus par des allusions fréquentes aux ouvrages contemporains et se reférant souvent à la doctrine parallèle du *Doctor communis :* Saint Thomas d'Aquin. Il faut signaler dans cette étude, outre les aperçus sur l'activité volontaire du Christ divisée en deux sections : Puissances actives du Christ ou la théologie de la volonté humaine du Christ — Puissances passives ou sensibilité du Christ avec diverses applications

pratiques, la manière originale de saint Bonaventure d'envisager la science du Christ : *Scientia de Verbo — Scientia in Verbo — Scientia a Verbo.* Trilogie suggestive de la triple science du Christ, que les auteurs actuels, à la suite de saint Thomas, appellent la vision béatifique, la science infuse, la science expérimentale. Notons cependant que la correspondance entre la synthèse de la science du Christ d'après saint Bonaventure et celle de saint Thomas n'est pas concordante en tous points et il faut éviter d'assimiler, par exemple, *Scientia in Verbo* et *Scientia infusa*, car, *scientia infusa*, d'après saint Bonaventure serait plutôt dans *scientia a Verbo* simultanément avec la *scientia experimentalis*, tandis que la *scientia in Verbo* regarde la vision ou connaissance dans le Verbe des créatures et la *scientia de Verbo* la vision béatifique. Il faut signaler également la conception spéciale de saint Bonaventure pour la connaissance des créatures dans le Verbe ou dans la vision intuitive. Le Christ connaît toutes les créatures, les possibles comme les réelles, non d'une science toujours actuelle, mais d'une science habituelle, position de saint Bonaventure, qui a eu toujours ses tenants, comme à notre époque Mgr Bartmann dans son Précis de théologie dogmatique. Le P. Hugon reconnaît le sérieux de cette opinion à côté de celle de saint Thomas (P. Hugon. Le Mystère de l'Incarnation. Paris 1940, p. 349).

A travers cet ouvrage, nous avons l'impression d'être vraiment à l'école de saint Bonaventure. L'auteur, selon le titre choisi : La psychologie du Christ chez saint Bonaventure, nous amène réellement chez saint Bonaventure. N'est-ce pas un réel avantage d'être à l'école d'un tel Maître, nous découvrant, à travers son génie, les splendeurs de l'âme du Christ ?

Le deuxième aspect de cette étude est le souci de l'auteur de rendre accessible le style, la méthode, l'esprit de saint Bonaventure, par une ingénieuse adaptation aux cadres de nos exposés modernes et par des explications appropriées, facilitant la lecture et l'assimilation de ces questions dogmatiques élevées.

Enfin, nous découvrons, tout le long de l'ouvrage, la preuve d'une sévère méthode historique, si chère aux Facultés de théologie de l'Université de Strasbourg. Chaque affirmation est contrôlée, appuyée d'un ou plusieurs textes et soumise à une explication justificative.

Nous avons eu parfois même l'impression que cette discipline rigoureuse dans la méthode et cette tendance à ramener les spéculations théologiques à des preuves quasi mathématiques de textes, a empêché l'auteur de reconnaître, une fois ou l'autre, la valeur de la méthode de saint Bonaventure et d'apprécier, aussi hardiment qu'il le mérite, son esprit, un esprit profondément théologique, aux magnifiques envolées, mais guidé toujours par l'amour, avec la tendance de tenir plus compte dans le Christ de l'action du Verbe que de celle de l'homme : *fides quærens intellectum* : « *Sur ce point — science acquise du Christ* — s'il est resté logique avec lui-même, le Docteur séraphique a été certainement victime de l'idéalisme christologique où il se complaisait (p. 128) ». Ne pourrait-on pas aussi bien poser la question, si cet idéalisme de saint Bonaventure n'est pas la meilleure manière de pénétrer avec nos moyens si limités le mystère de l'Homme-Dieu ou les merveilles de l'*Assumptus Homo?*

Il nous reste à souhaiter que soient nombreux les théologiens et les prêtres, et aussi les chrétiens cultivés, qui entrent en contact avec saint Bonaventure, guidés par un ouvrage si riche en aperçus bonaventuriens et conduits avec une telle maîtrise dans la méthode. Car, pénétrer, ne serait-ce qu'un peu mieux, ce mystère ineffable du Christ Jésus, *in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ*, ne vaut-il pas cet effort ?

Fribourg. *A. Le Carou* O. F. M.

P. Galtier S. J. : Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs. (Analecta Gregoriana XXXV). — Romae, Aedes Universitatis Gregorianae. 1946. 290 pp.

Bekannt ist der Autor vor allem durch sein dogmengeschichtliches Werk L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles (Rom 1932). Ein mehr theoretisch spekulatives Ziel verfolgte er in einer früheren Arbeit über die Einwohnung der göttlichen Personen, L'habitation en nous des trois personnes (Paris 1928). Die dort vertretene eigenartige Stellung zu ihrem Wesen und zur substantiellen Gegenwart der Personen findet man, von A. Michel adoptiert, im D. Th. C., Artikel Trinité, Habitation dans les âmes. Das hier vorliegende Buch behandelt einzig die spezielle Frage der umstrittenen besonderen Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Methode bleibt ausschließlich exegetisch, geschichtlich. Inwiefern können wir bei den griechischen Vätern einen Anhaltspunkt finden zu einer Lehre von einer besonderen Stellung des Heiligen Geistes im Werke der Heiligung und Vergöttlichung der Seele ? Können wir diesbezüglich, wie vielfach behauptet wurde, wirklich von einer eigenen traditionellen Lehre sprechen, die sich dem Abendland gegenüber stellt ?

Man braucht hier nur die Namen Petavius, Thomassin und Scheeben zu nennen, um auf der Stelle die Bedeutung einer solchen Untersuchung zu verstehen. Alle berufen sich einmütig auf die griechische Tradition ; doch, was besonders Beachtung verdient, über und in Abhängigkeit von Petavius. Er ist der erste, der theoretisch eine besondere Vereinigung mit der Person des Heiligen Geistes vertrat, und bleibt auch bis heute der einzige, der zu einer solchen These die umfassende patristische Vorarbeit gab. Es hat also zweifellos ein ganz besonderes Gewicht, wenn G. den Zitaten des berühmten Theologen nachgeht und sich jeweils klar die Frage nach dem sensus literalis des Textes stellt.

Die Reihe der Väter teilt sich von selbst in zwei Gruppen : vor dem Auftreten der großen Häresie bezüglich des Heiligen Geistes, und zweitens im Kampfe gegen dieselbe. Im Abschnitt über das Neue Testament folgt man den beiden grundlegenden Werken von Prat und Lebreton. Nach Ignatius wird mit besonderer Sorgfalt Irenäus behandelt. Seine Lehre des Heiligen Geistes ist reich und durch ergreifende Worte hindurch findet man einen ganz besonderen Nachdruck auf der Vermittlung des Geistes Gottes. Doch kann man durch einen Vergleich mit dem Wirken der beiden anderen Personen auf nichts ihm allein Zukommendes schließen. Ferner ist es vor allem der Kampf gegen den gnostischen Dualismus, der dem

Bischof von Lyon so unvergleichliche Worte entreißt über das unmittelbare Wirken des Geistes im Menschen. Hierauf folgt, nach nur kurz erwähnten Texten bei Clemens Alexandrinus, eine wiederum breiter angelegte Untersuchung über die wichtigsten Stellen bei Origenes. Dieser verdient für die erste Periode, mit Irenäus zusammen, weitaus das größte Interesse. Gregor, der Wundertäter, und Cyrill von Jerusalem schließen als Übergang zu den « großen Lehrern » den ersten Abschnitt des Buches ab.

Im zweiten Teil werden Athanasius, Basilius, die beiden Gregor und vor allem Cyrillus von Alexandrien eingehend behandelt. Als Vorbereitung zu letzterem : Theodor von Mopsuestia, Johannes Chrysostomus, Epiphanius und ganz besonders Didymus, der Blinde. Die zwei umfassendsten Studien gelten natürlich Basilius und Cyrillus.

Die Frage geht also um die besondere Vereinigung mit dem Heiligen Geiste, ob die in die Gnadenordnung erhobene Seele irgendwie zu ihm in ein besonderes Verhältnis trete. Verschiedene Wendungen schon der Heiligen Schrift scheinen einem solchen Gedanken entgegenzukommen. Besonders aber geht es hier um den in verschiedenen Formen ausgedrückten Gedanken der Väter, nach dem der Heilige Geist durch das, was ihm eigentlich, als proprium, zukommt, die Seelen der Christen heiligt. Zwei Möglichkeiten stehen offen, um diesen Gedanken zu interpretieren : erstens Untersuchung der betreffenden Texte nach Zusammenhang und Absicht der Verfasser, und zweitens Vergleich mit dem, was dieselben Autoren bezüglich der Vergöttlichung von Vater und Sohn aussagen.

Der Sinn des proprium, wodurch der Heiligmachende uns heiligt, ist bekannt. G. weist ihn für die einzelnen Fälle anhand des Kontextes nach. Die heiligmachende Kraft wird dem Heiligen Geiste als etwas ihm Eigentliches zugeschrieben in Bezug und im Gegensatz zu den Geschöpfen. Die geschaffenen Wesen können, selbst wenn sie heilig sind, nicht andere durch sich selber heilig machen, weil ihre Heiligkeit nicht ihr Eigen, sondern Teilnahme ist (ἐκ μετουσίας, ἐκ μετοχῆς). Der Heilige Geist jedoch heiligt durch etwas, das ihm proprium ist, durch sich selber (φύσει καὶ οὐσιωδῶς), und nicht durch etwas, das er empfangen. Es geht also hier um etwas, das ihm eigentlich zukommt auf Grund seiner Gottheit und nicht auf Grund dessen, wodurch er sich von Vater und Sohn unterscheidet. Auch wird verschiedentlich nachgewiesen, daß für die griechischen Väter die Heiligung der Seele stets von der göttlichen Natur ausgeht. Diesem entspricht auch ihre besondere Absicht, die fast in sämtlichen Texten, die für die besondere Einwohnung des Heiligen Geistes verwendet wurden, darin besteht, durch die Gott allein zukommende, heiligmachende Kraft die Gottheit des Sanctificators zu verteidigen.

Vergleicht man aber das, was in Bezug auf die Vergöttlichung von der dritten Person gesagt wird, mit dem, was diesbezüglich Vater und Sohn zugeschrieben wird, so ist Folgendes zu sagen. Sämtliche Wirkungen des Heiligen Geistes werden auch den beiden anderen Personen zugeschrieben. Auf Grund der verschiedenen Wendungen aber, mit denen dieselbe Wirkung von verschiedenen Personen ausgesagt wird, unterscheidet G. zwischen Rolle und Titel (220). Von einer besonderen Rolle des Heiligen Geistes

kann nirgends die Rede sein, besonders schon wegen der unzweideutigen Lehre der Einheit des göttlichen Wirkens nach außen. Unter einem besonderen Titel aber kann man wohl etwas einer Person im besonderen zuschreiben, doch wird dies dann immer im Sinne einer Appropriation erklärt. Von besonderer Bedeutung ist auch, zu bemerken, daß, suchte man nach einer besonderen Vermittlung einer einzelnen Person, man diese nicht unbedingt beim Heiligen Geiste suchen müßte. Man findet recht oft eine ähnliche Sonderstellung dem göttlichen Worte zugeschrieben. Cyrillus betont, daß dieses durch sich selber heilige (238), und bei verschiedenen Vätern, z. B. Ignatius (35), Origenes (78), Athanasius (130), wird das Werk der Heiligung fast mehr dem Worte als dem Heiligen Geiste zugeschrieben.

Aber wie steht es, wenn wir die Einwohnung nicht als Wirkung, sondern als terminus immediatus dem Heiligen Geiste zuschreiben, wenn, wie behauptet wurde, die geheiligte Seele nur durch den Heiligen Geist zu Vater und Sohn in Beziehung tritt? G. will diesbezüglich eher an eine umgekehrte Ordnung glauben. Heiligung in erster Linie durch die Vereinigung mit Vater und Sohn (180, 236-238, 279), diese ist letztes Ziel (79, 237-240), und nicht eine Folge der Vereinigung mit dem Heiligen Geiste. Letztere wird in verschiedenen Fällen nicht eigentlich als Vergöttlichung, sondern als Vervollkommnung des Menschen, als Vorbereitung zur Vereinigung mit Sohn und Vater aufgefaßt (46-48, 275). — Soweit im allgemeinen der Gedankengang und die Ergebnisse.

Über Cyrillus mag einiges für sich hervorgehoben werden, was für die theologische Frage von ganz besonderer Bedeutung ist. Nach ihm vor allem wurde der Titel « Sanctificator » als Argument gebraucht für die besondere Einwohnung des Heiligen Geistes. Speziell wird bei Petavius der Ausdruck αὐτουργεῖν unterstrichen, nachdem der Heilige Geist durch sich selber uns heiligt und sich mit uns unmittelbar vereinigt. Aber auch hier wird nichts anderes gesagt, als daß er nicht durch eine von außen empfangene Kraft, sondern durch seine eigene, ihm wesentliche, heiligt (223), genau wie Christus nicht durch einen anderen geheiligt wurde, sondern durch sich selber seinen Leib sich heiligte (226). Dasselbe gilt auch für die vielbesprochene « Siegelung », durch die der Seele das Abbild Gottes eingeprägt wird, was einzig durch Gott geschehen kann (223).

Die wichtigsten Texte jedoch bleiben von der theologischen Problematik aus jene, in denen die Heiligkeit fast als eine proprietas personalis aufgefaßt wird, indem die Heiligkeit des Geistes mit der Vaterschaft des Vaters und der Sohnschaft des Sohnes verglichen wird. De Trinitate, VII, bezeichnet Cyrillus den Namen « Heilig » des Heiligen Geistes als τῆς οὐσιώδους ποιότητος δεικτικόν, ebenso wie für den Vater der Name Vater und den Sohn der Name Sohn. In zwei anderen Stellen bei Basilius, Ep. 214, 4 und 236, 6 (169), wird die heiligmachende Kraft und die Heiligung ebenfalls mit den Proprietäten des Vaters und des Sohnes in Parallele gestellt. Gewiß handelt es sich hier um sorgsam zu interpretierende Stellen, die vor allem nach ihrem Gesamtzusammenhang rufen. G. gibt folgenden Kommentar. Für Basilius ist zunächst auf Brief 38 hinzuweisen, wo ganz

besonders deutlich das Charakteristische des Heiligen Geistes gesucht und gemäß dem Hervorgehen aus dem Vater und dem « nach und mit dem Sohn gedacht werden » bestimmt wird. Ferner ist die Flüchtigkeit der beiden Briefe zu beachten und im ersten Falle ganz besonders der für tiefere Gedankengänge nur wenig vorbereitete, weltliche Empfänger (169-174). — Ähnliche Bemerkungen fallen für Cyrillus weg, handelt es sich doch hier um die berühmten Dialoge De Trinitate. Umsomehr wird der Zusammenhang des Textes analysiert. Nach G. will Cyrillus hier sagen, daß die Heiligkeit dem Heiligen Geiste nicht akzidentell, sondern wesentlich zukomme, genau wie auch die Vaterschaft und Sohnschaft nichts Akzidentelles bezeichnen (230). Es geht auch hier um die Pneumatomachen, die nicht eine wesentliche Heiligkeit wollten, sondern eine von außen, durch den Sohn. Ferner gebraucht Cyrillus, um das Charakteristische einer Person zu bezeichnen, den besonderen Ausdruck « Seinsweise », ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος. Diese wird für den Heiligen Geist nicht durch die Namen Geist und Heilig, sondern dadurch bestimmt, daß er dem Vater und dem Sohne angehört (231).

Nach G. kann die These einer besonderen Einwohnung des Heiligen Geistes nirgends bei den griechischen Vätern einen Anhaltspunkt finden. Schon ihre exakte polemische Stellung genügte, um dies vor Augen zu führen. Der Beweis der Gottheit, der göttlichen Natur der dritten Person durch ihre heiligmachende Kraft läßt erkennen, daß für sie die Heiligung der Seele nicht unmittelbar von der Person, sondern eben von der gemeinsamen Natur ausgeht. Nicht nur der Heilige Geist, sondern auch der Vater und der Sohn besitzen dieselbe heiligmachende Kraft, oder vielmehr geht sie von Vater zu Sohn und Heiligem Geiste über. Wenn die für den Osten berühmte trinitarische Formel « vom Vater, durch den Sohn, im Heiligen Geist » uns etwas Besonderes zu sagen vermag, so ist es nach G. eher dies, daß die gesamte Vergöttlichung der Seele nicht von der Vereinigung mit dem Heiligen Geiste, sondern in erster Linie von der durch den Geist erlangten Vereinigung mit dem Sohn und dem Vater abhängt (273-278).

Zu diesem Ergebnis ist aber zu bemerken, daß G. bezüglich der Stellung des Heiligen Geistes ausschließlich von der Lehre Petavius' ausgeht. Die positive Stütze einer solchen These wird durch das gegenwärtige Buch entkräftet. Doch ist damit noch nicht das letzte Wort gesagt ; ist doch jene Position erstens schon wegen der unmittelbaren Vereinigung mit der Person im Gegensatz zur Natur und zweitens durch die Vereinigung quasi per concomitantiam mit den anderen beiden Personen, als sehr extrem zu bezeichnen.

Auch weist der Verfasser verschiedentlich daraufhin, daß es den Vätern um eine Frage der Existenz und des Glaubens gehe und nicht um eine theologische Lehre. Damit schon scheint er einen Anhaltspunkt für eine theologische Wahrheit auszuschließen. Aber wie können wir trennen ? Sucht man nicht eben gerade die Lehre des Glaubens als Ausgangspunkt für die Spekulation ? Können wir bei den erwähnten Vätern nicht neben der Hauptabsicht der Verteidigung noch eine ganz besonders entwickelte, aus der Heiligen Schrift gewachsene Lehre des Heiligen Geistes erkennen ?

Zweifellos besteht das Hauptverdienst der Arbeit, neben der äußerst wertvollen Kritik Petavius', darin, die wichtigsten Texte der griechischen Patristik zu bieten, die sich auf die Stellung des Heiligen Geistes zur Vergöttlichung des Menschen beziehen, sie kurz zu erläutern und sie vor allem in ihren Hauptzusammenhang zu stellen. Damit mag das Werk nicht nur ein Beitrag, sondern in mancher Beziehung eine Quelle bleiben.

Besonders mag noch die ausführliche Einleitung Erwähnung finden, in der verschiedene, oft übliche Antithesen zwischen Westen und Osten in besseres Licht gestellt werden (12-19). Sowohl bezüglich der allgemeinen Lehre der heiligsten Dreieinigkeit, als auch betreffs der Beziehungen zu den Geschöpfen, besonders in der Gnadenlehre, kann man kaum von zwei verschiedenen theologischen, das heißt wissenschaftlich entgegengesetzten Synthesen sprechen. Die besondere Art der griechischen Väter ist durch ihren unmittelbaren Kampf, das heißt eben praktisch bedingt, und ihre Verteidigung gilt der Wahrheit « an sit ». Im Westen jedoch sucht man die Frage des « wie » zu umfassen. Wenn also bezüglich der Gnade die Griechen die Gegenwart der göttlichen Personen betonen, so geht es ihnen um die Existenz der Personen, um ihre Göttlichkeit und darum, daß sie letzter Ursprung der Vergöttlichung sind, während man im Westen nach der Art und Weise fragt, wodurch die Personen gegenwärtig werden und den Menschen vom Menschen aus in die göttliche Ordnung erheben. Es geht also eher um zwei verschiedene Fragen, als um zwei verschiedene wissenschaftliche Konzeptionen. Gewiß berühren sich die Probleme; darin ist gerade die Fruchtbarkeit und das Interesse begründet, das die griechischen Väter verdienen; doch genügt die genaue Unterscheidung der Frage, um diesbezüglich nicht von einer wirklich « anderen » Lehre zu reden.

Rom. *H. Stirnimann* O. P.

Geschichte

1. J. de Ghellinck S. J. : Patristique et moyen âge. (Etudes d'histoire littéraire et doctrinale.) Tome I : *Les recherches sur les origines du symbole des apôtres.* — Bruxelles, Ed. Universelle. — Paris, Desclée de Brouwer. 1946. x-278 SS.

2. P. Nautin : Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair. (Etude sur l'histoire et la théologie du symbole.) — Paris, Ed. du Cerf. 1947. 68 SS.

1. J. de Ghellinck ist ein rühmlich bekannter Meister der Erforschung patristischer und mittelalterlicher Literatur, der in jahrzehntelanger fruchtbarer Lehrtätigkeit zahlreiche Schüler zur wissenschaftlichen Arbeit auf diesen Gebieten herangebildet hat. Von seiner Erfahrung darin, zugleich von seiner Stoffbeherrschung zeugt besonders das weitverbreitete Buch : « Les exercices pratiques du séminaire en théologie » (3. Aufl. 1945). Wie er im Vorwort des uns zur Rez. übergebenen sagt, war es ihm neben so intensivem Unterricht nicht vergönnt, geplante größere einheitliche Werke zu

liefern. Hier hat er drei von 1940 bis 1945 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte Abhandlungen revidiert, erweitert, um passende Einleitung und Schluß samt doppeltem Anhang ergänzt, zu einem stattlichen Band vereinigt. Dieser bietet uns einen detaillierten Überblick, eine Art Rechenschaftsbericht oder eine Chronik über die gelehrten Untersuchungen zur Entstehung des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses im Lauf von vier Jahrhunderten. Was das an beharrlichem Studium, Wissen, Scharfsinn beim Verf. voraussetzt, zeigt schon eine erste allgemeine Durchsicht des Buches. Eingehendere Lesung aber offenbart zudem, welches Maß stiller Bescheidenheit solche Arbeit verlangt, die doch nicht minder notwendig ist als eigene selbständige Forschungen. Einerseits nämlich hatte sich der Verf. zur geduldigen Prüfung auch jener Erörterungen verurteilt, die geringen Ertrag versprachen und ihm persönlich jedenfalls kaum neues Licht bringen konnten. Im Lauf der Beschäftigung mit der Fülle von Erscheinungen mußte ihn ferner oft die Frage plagen, ob die für eine gesicherte Ursprungsgeschichte der altehrwürdigen Glaubensformel vielfach kümmerlichen Ergebnisse die Mühe lohnten, so treu und gewissenhaft allem und jedem weiter nachzugehen. Seine Bemerkungen im Schlußwort verraten es: « Arrivé au terme de ces minutieuses enquêtes, le lecteur se sentira peut-être envahi par une impression décevante: malgré l'énorme labeur des études accumulées depuis cinquante ans, on est péniblement forcé d'avouer qu'il reste encore beaucoup à faire ... faudra-t-il avouer qu'il vaut mieux renoncer à scruter des ténèbres, où les yeux se fatiguent inutilement sans résultat appréciable? ... » (S. 221 f.). Anderseits hat der Verf. der Theologie im allgemeinen eine wertvolle, der künftigen Spezialarbeit über das Thema aber eine, man kann sagen unentbehrliche Handreichung geboten. Denn sein maßvolles, treffendes Urteil sichtet, läßt allem irgendwie Brauchbaren Recht widerfahren, weist die Richtung, aus der neue Klärung kommen mag. Der 2. Anhang bietet auf mehr als 20 Seiten ein chronologisches Verzeichnis der Beiträge zur Geschichte des Glaubensbekenntnisses von 1842 bis 1945. Es mag sein, daß das eine oder andre doch übersehen wurde, wie z. B. Bardy in Revue d'Histoire ecclésiastique 1946, 446 bemerkt, besonders etwa für weiterzurückliegende Jahrzehnte oder wenn der Titel eines Artikels keine Beziehung zum Symbolum anzeigt. Ein sorgfältiges alphabetisches Namens- und Sachverzeichnis erleichtert noch wesentlich den Gebrauch dieser vorzüglichen Informationsquelle. Gewisse sogar wortwörtliche Wiederholungen erklären sich daraus, daß sie ursprünglich je selbständigen Aufsätzen für verschiedene Zeitschriften entstammen, so etwa S. 88 f. und 187 über den Text von Dêr-Balyzeh. Selten stößt man auf kleinere Fehler bei Nennung der gar reichlichen deutschen Literatur.

2. Auch die letzten Jahre haben Zuwachs an Arbeiten über die Anfänge eines Glaubenssymbols im christlichen Altertum gebracht, wie die von Carpenter (Bulletin de théologie ancienne et médiévale, V, 557; 574), Cullmann (ebd. 542 f.), Liberty (ebd. 544), Holstein (Les formules du symbole dans saint Irénée, in: Recherches de science religieuse 1947, 4, 454 ff.). Eine solche Untersuchung wäre für ein Teilstück die oben

genannte von Nautin. Gerade sie ruft ins Bewußtsein, daß neue Entdeckungen und Feststellungen hier nicht ausgeschlossen, jedenfalls sehr wünschenswert sind. N. neigt dazu, im Titel seiner Abhandlung eine älteste Gestalt des Symbolschlusses zu sehen, die noch wenige Elemente enthält, diese aber in passendem inneren Zusammenhang. Das 1. Kapitel versucht zunächst den Nachweis, daß es der echte Wortlaut der dritten Frage im Taufritus der Paradosis Hippolyts von Rom war, deren griechischer Urtext bislang verschollen bleibt. N. glaubt, es entnehmen zu können aus dem Vergleich der lateinischen, koptischen, arabischen und äthiopischen Version untereinander und mit drei von der Paradosis abhängigen Urkunden : den arabischen « Canones des Hippolyt », dem syrischen « Testament unsres Herrn Jesus Christus » und den griechischen « Apostolischen Konstitutionen ». Dem echten Text Hippolyts steht nach Urteil der Forschung die Wiedergabe in den lateinischen Bruchstücken am nächsten, die übrigen hätten sich offensichtlich Erweiterungen und Änderungen erlaubt. Dennoch meint N., die von Hippolyt gewollte innere Verbindung der drei Glaubensartikel besonders aus den « Apostolischen Konstitutionen » herauslesen zu sollen, freilich bei Wiederherstellung der abgeänderten Frageform und Streichung der langen eingeschalteten Erweiterungen. Der rekonstruierte Urtext wäre dann : « Πιστεύεις καὶ εἰς (τὸ) πνεῦμα (τὸ) ἅγιον ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν ; » Der Sinn liege auf der Hand : es soll bekannt werden, daß das Pneuma hagion in der Kirche wirkt, sie heiligt und die Auferstehung des Fleisches bewirken wird. Bestätigung holt N. aus den andern genannten Übersetzungen und Urkunden nach Auswahl, soweit er sie günstig findet. Ferner beruft er sich auf mehrmals in Hippolyts Paradosis (und C. Noet.) vorkommende Doxologien des Wortlautes : « Ehre sei dem Vater und dem Sohne mit dem Heiligen Geiste in der heiligen Kirche », einmal sogar als allgemeine liturgische Anweisung. Die sonst zuverlässige lateinische Version bringt die dritte Tauffrage aber so : « Credis in spiritu sancto et sanctam ecclesiam et carnis resurrectionem ? » N. denkt, ihr für diese Stelle die Autorität absprechen zu können, da sie an einer andern unverkennbar falsch übersetze. Diese andre wäre nach N. eine Formel für Ölsegnung. Er täuscht sich leider : laut Kontext sind es Worte bei Darreichung von Wasser, honigvermischter Milch und dem konsekrierten Wein an die Neugetauften : « Cum honestate adstent et cum moderatione : primus qui tenet aquam, secundus qui lac, tertius qui vinum. Et gustent qui percipient de singulis ter dicente eo qui dat : In Deo patre omnipotenti. Dicat autem qui accipit : Amen. Et domino Iesu Christo et spiritu sancto et sancta ecclesia. Et dicat : Amen. Ita singulis fiat. » (Vgl. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum, II, S. 112 ; Duchesne, Les origines du culte chrétien, 5. Aufl. 1925, S. 556 ; Hippoliyte de Rome, La Tradition apostolique, ed. B. Botte, 1946, S. 55.) Handelte es sich da um eine eigentliche Weihung oder Segnung, so hätte N. mit der behaupteten Unwahrscheinlichkeit vollkommen recht, Gleichordnung der Kirche mit den drei göttlichen Personen in einem Segensspruch wäre höchst sonderbar. Minder unwahrscheinlich aber klingen diese Worte als Abnahme einer Art Glaubensbekenntnis, was sie,

wie eben in den Tauffragen, wohl eher sind. Die Bedeutung von « ter dicente ... » erklären wir uns am besten wie E. Hennecke (Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl., S. 580) : = « jeder der drei Geber ». N. vermutet, im griechischen Text habe hier alle viermal « ἐν » gestanden, das viertemal jedoch mit dem Sinn, den Ort des Heiligen Geistes anzugeben, was der lateinische Übersetzer nicht erkannte : es ging ihm nicht auf, daß Hippolyt stets diese innige Verbindung zwischen Pneuma hagion und heiliger Kirche betonen wollte. Er hat deshalb auch in der Tauffrage « εἰς » und « ἐν » mit gleicher Bedeutung auf « πιστεύεις » bezogen, für das zweite und dritte Glied gestrichen und durch « et » ersetzt.

Die folgenden drei Kapitel bei N. dienen dem Hinweis auf Texte der Heiligen Schrift und frühen Patristik, welche allenfalls Ansätze, Vorlagen für die Herstellung jener inneren Zuordnung zwischen Pneuma, Kirche und Auferstehung des Fleisches bieten konnten. Darunter verdient Röm. 8, 11 besondere Beachtung. Die Prägung der Formel möchte N. aber Hippolyt selbst zuschreiben.

Trotz der mit bestechender Frische und großem Geschick entwickelten Gründe scheint die Unterlage ungenügend zur Sicherung der Annahme, dies sei die ursprüngliche, erste Fassung jener drei Glieder des Glaubensbekenntnisses gewesen. Könnte es sich nicht um eine bereits sekundäre, nachträgliche Stilisierung handeln, freilich im Anschluß an richtige, in Schrift und Überlieferung vorfindliche Gedanken ? Sogar die Frage bleibt u. E. vorderhand offen, ob Hippolyts Paradosistext wirklich so lautete, wie der Verf. will. Der Berufung auf die Doxologien hält B. Botte (Bulletin de théologie ancienne et médiévale, V, n. 706) entgegen, Hippolyt beziehe die Worte « in der heiligen Kirche » wahrscheinlich auf den ganzen trinitarischen Lobpreis, nicht bloß auf den Heiligen Geist. Die Sache zur Diskussion gestellt und damit weitere Nachforschungen angeregt zu haben, ist für N. schon ein ansehnliches Verdienst.

Schöneck. *C. Zimara*, S. M. B.

G. B. Fowler : Intellectual Interests of Engelbert of Admont. (Studies in History, Economics and Public Law Edited by the Faculty of Political Science of Columbia University, N. 530.) — New York, Columbia University Press. 1947. 251 SS.

Die vielseitige Gestalt des Benediktinerabtes Engelbert von Admont (ca. 1250-1331), die bis jetzt keine Gesamtwürdigung erfahren hat, bietet ein geradezu verlockendes Thema zu einer höchst interessanten Studie. Mönch des alten Benediktinerordens und als solcher Erbe einer Jahrhunderte währenden und stets lebendigen geistigen Tradition, lebte er mitten in der Blütezeit der Hochscholastik, die neues Gedankengut mit neuen Methoden verarbeitete. Engelbert, als echter Benediktiner, verleugnete keine dieser beiden Strömungen. Mit der ersten ist er so eng verbunden, daß er direkt als Mystiker bezeichnet wurde (Josef Bernhart). Und mit Recht, denn eine ganze Reihe von Werken Engelberts weisen schon durch

ihren bloßen Titel darauf hin, daß sie auf einer Linie stehen mit den Werken eines Bernhard von Clairvaux, eines Jeannelin von Fécamp usw. Ihre Eigenart ist beschauliches Sichversenken in die Tiefe der Glaubenswahrheiten. Deshalb besitzt Engelbert ganz sicher auch eine « spiritualité », eine geistige Lehre, die sein eigenes Innenleben widerspiegelt. Auf der anderen Seite aber erhielt Engelbert eine vollständige scholastische Ausbildung : in grammaticalibus et logicalibus in St. Veit in Prag, in der Philosophie in Padua unter Magister Wilhelm von Brescia, dann in der Theologie im Dominikanerkloster derselben Stadt. Eine nicht geringe Zahl seiner Werke hat daher auch ausgesprochen scholastisches Gepräge : Kommentare zu Schriften des Corpus Aristotelicum und andere Werke mit bewußt durchgeführter dialektischer Methode. Ja, er greift auch gelegentlich in scholastische Tagesfragen ein, wie in seinem De corpore Domini gegen Johannes Quidort, oder in seinem De ortu et progressu, statu et fine Romani imperii.

Ob F. mit seiner Studie der ganzen Eigenart Engelberts gerecht wird ? Wie der Titel « Intellectual Interests » zu erkennen gibt, behandelt er bloß die rein intellektuelle Seite des Abtes, sagen wir : Engelbert als Scholastiker. Die geistige Lehre (spiritualité) darzustellen, oder Engelbert als Mystiker zu würdigen, wird nicht unternommen. Ob eine Absicht vorlag, diese Seite Engelberts zu leugnen, entzieht sich unserm Urteil.

Die Darstellung selbst, die F. uns bietet, beruht auf breiter Basis. Das gesamte Quellenmaterial, ediertes und inediertes, wurde herangezogen, und die umfassende Literatur gesichtet und genau verarbeitet. Der Lebensabriß Engelberts (Chapt. II) beruht hauptsächlich auf dem autobiographischen Brief « ad Magistrum Ulrichum ». Die folgenden Kapitel behandeln Theologie und Religion (III), Natur (IV), Psychologie (V), Erziehung und Moral (VI), Literatur, Kunst und Musik (VII), Geschichte (VIII). Ein letztes Kapitel ist den sozial-politischen Ideen Engelberts gewidmet, in dem vor allem seine Anschauungen über Kirche und Imperium, dem damals sehr aktuellen Problem, dargelegt werden.

Hie und da geht F. vielleicht etwas zu schablonenmäßig vor. So z. B. hebt er hervor (38), daß zum Unterschied von den meisten Theologen, die in Dominikanerschulen ausgebildet wurden und ihre schriftstellerische Tätigkeit mit einem Sentenzenkommentar begannen, Engelbert keinen solchen aufzuweisen hat. Ebensowenig sind uns von ihm bekannt quodlibeta, disputationes, annotationes oder reportata (ebenda). Alle so betitelten Werke sind aus dem Unterrichtsbetrieb entstanden. Wenn es feststünde, daß Engelbert in einer Schule als Lehrer (im scholastischen Sinn) aufgetreten wäre, so wäre eine Frage nach diesen Schriftgattungen berechtigt. Da dies jedoch nicht der Fall war, so erübrigt sich die Fragestellung.

Am Anfang von Kap. IV kommt F. auf das Grundproblem der Scholastik zu reden, die Harmonie zwischen Glaube und Vernunft, und nennt dieses mit Harnack « das größte Pseudo-Problem » der Geschichte. Moderne Denker, fügt er hinzu, heben die gegenseitige Ausschließung der beiden Begriffe hervor. Wenn F. sich auch zu diesen modernen Denkern rechnet, so wäre für ihn also das mittelalterliche christliche Gedankengut nichts als eine Kuriositätensammlung. Es steht dagegen fest, daß die gesamte abend-

ländische Kultur (also auch die amerikanische, so weit sie christlich ist) eng mit dem Mittelalter verwachsen ist, und der lebende Geist des Mittelalters lebenspendend an uns weiterwirkt. Auf diesem Standpunkt stehen viele moderne Denker, die sich wohl mit Harnack messen dürfen.

Trotz dieser Unebenheiten hat F. ein Werk geschaffen, das von bleibendem Wert ist als Beitrag zur besseren Kenntnis des großen Benediktinerabtes. Von größter Bedeutung ist die im Anhang A (183-221) gegebene Zusammenstellung des Schrifttums Engelberts, nach echten und zweifelhaften Werken geschieden, mit genauer Angabe der Anfangs- und Schlußworte der einzelnen Werke, der Handschriften und etwaiger Druckausgaben.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

E. Hocedez S. J. : Histoire de la théologie au XIXe siècle. T. III : *Le règne de Léon XIII, 1878-1903.* (Museum Lessianum. Sect. théol., N° 45). — Bruxelles, l'Edition Universelle. — Paris, Desclée De Brouwer. 1947. 418 pp.

Le livre du P. Hocedez vient à son heure. L'œuvre analogue de l'abbé Bellamy, publiée en 1904, ne pouvait constituer qu'un premier essai de synthèse, assez bref. L'étonnante et lente ascension qui reconstruisait des édifices et un enseignement théologiques puissants, différenciés et, sur certains plans, vraiment fouillés, après les ruines accumulées par le XVIIIe siècle et la Révolution française, méritait une étude d'ensemble sérieuse et étendue. Un recul de près d'un demi-siècle, de nombreuses monographies parues sur les hommes, les écoles et les crises, d'excellents répertoires comme le *Dictionnaire de Théologie catholique* ou le *Lexikon f. Theologie u. Kirche* permettaient d'aborder plus aisément la tâche. Le P. H. distribue sa matière en trois tomes : le premier doit décrire l'état de décadence de la théologie au sortir de la Révolution ; le deuxième doit être consacré à ses progrès, aux essais « généreux, mais imprudents » de professeurs éminents pour adapter leur science aux philosophies de leur temps ; le troisième s'attache à présenter l'efflorescence théologique sous le règne de Léon XIII. Ce troisième tome, seul, a paru.

Le P. H. remarque avec justesse que les échanges entre les centres intellectuels dans l'Eglise deviennent si faciles et si étroits à la fin du XIXe siècle que les progrès et les disputes, dépassant les frontières, sont maintenant universels. Il est donc possible d'exposer leur histoire sous une forme synthétique. Après une brève évocation du temps et du milieu, l'A. énumère quelques symptômes généraux du mouvement théologique : restauration du thomisme, progrès de l'esprit critique, essor de la théologie positive, etc. Viennent alors une série de controverses sur la méthode de la théologie : nature, forme intellectuelle, place parmi les connaissances humaines et les données modernes. Un autre chapitre raconte l'évolution de l'apologétique, dont le rôle est alors si considérable. Un autre encore, les grandes questions de dogme et de morale sur lesquelles la discussion porte de préférence. Enfin, le dernier chapitre brosse un panorama de la science sacrée selon les écoles et les nations sous le règne de Léon XIII. Les

chapitres se divisent en autant de paragraphes qu'il existe de controverses. A la fin de chaque paragraphe, des bibliographies, accompagnées parfois de notices, donnent des indications sur les écoles ou les théologiens principaux. Elles sont fort succinctes. Elles contiennent, en plus des ouvrages théologiques essentiels que le texte n'avait pas mentionnés, de bonnes monographies relatives aux maîtres et aux écoles.

Le P. Hocédez nous offre de la sorte une œuvre de consultation facile et fructueuse, remplie de données de tout genre : c'est ainsi que 25 pages sont consacrées au problème de l'essence du sacrifice de la messe, 38 au progrès de l'apologétique. Il ne cache pas qu'il travaille souvent de seconde main : comment aurait-il pu relire toute la littérature, souvent polémique, qui constitue la matière du livre ? Du moins a-t-il soigneusement relevé ses données (signalons cependant quelques *lapsus :* Ketteler appelé systématiquement Kettler, Toniolo appelé Tonolio, pp. 184, 190, 409, 414). L'effort de synthèse est remarquable également. Est-il aussi poussé qu'on aurait pu le désirer ? Il ne semble pas que le P. H. ait dégagé dans les parties encore inédites de son ouvrage quelques grandes inspirations théologiques dont il suivrait dans son troisième tome les progrès et les heurts. La facilité avec laquelle ce tome se sépare des deux précédents est significative. La distribution des chapitres en une poussière de controverses disparates fournit un signe de même nature. Dans une période si vivante et si réfléchie de la spéculation théologique, les grandes disputes ne pouvaient être sans liaisons entre elles, même lorsque les traditions d'école s'obstinaient à maintenir un arsenal un peu hétéroclite de querelles anciennes. Pour prendre un exemple : la position d'un Gardeil ou d'un Mandonnet dans la dispute des systèmes de moralité n'est pas, comme on le laisse entendre (p. 334), une reprise du probabiliorisme. C'est un effort pour dépasser une querelle malheureusement engagée, et retrouver, grâce aux principes de la science morale de saint Thomas, une autre position. Cet essai prend place à son tour dans un effort plus vaste pour redécouvrir dans sa pureté naissante l'inspiration du Docteur angélique. Nous rejoignons ainsi l'une des dominantes de la vie théologique au temps de Léon XIII.

Une autre question se pose alors. Une synthèse qui voudrait suivre les grandes inspirations théologiques du XIXe siècle peut-elle se terminer, comme le fait l'ouvrage présent, au moment de la mort de Léon XIII ? L'étude de l'abbé Bellamy, publiée en 1904, avant la crise moderniste, manquait des perspectives nécessaires pour comprendre la fin du XIXe siècle. Le P. H. le remarque fort bien. Mais lui-même, en arrêtant son exposé en 1903, ne le prive-t-il pas de sa conclusion ? C'est si vrai qu'il lui faut souvent dépasser ce terme artificiel. Seule la première guerre mondiale constitue une coupure suffisante, semble-t-il. Si le P. H. n'a pas voulu aller tout à fait jusque là, c'est peut-être qu'il ne voulait pas surcharger son volume des destinées de la théologie au temps du modernisme, ou parler de contemporains. Un tome quatrième terminera-t-il un jour l'ouvrage ? Souhaitons-le, en attendant la publication rapide des deux premiers tomes, qui doivent nous apporter beaucoup.

Fribourg. *M. H. Vicaire,* O. P.

A. Walz O. P. : Compendium historiae Ordinis Praedicatorum. Editio altera recognita et aucta. — Romae, Pontificium Athenaeum « Angelicum ». 1948.

Das Compendium, das seit Jahren vergriffen war und immer wieder verlangt wurde, liegt nun in zweiter verbesserter und bedeutend vermehrter Auflage vor. Statt 644 Seiten umfaßt es nun deren 733. Die Erweiterungen betreffen vor allem die neuere und neueste Zeit : die auswärtigen Missionen, den Dritten Orden, die Klöster der Schwestern vom zweiten und dritten Orden. Eingehend ist die Entwicklung der verschiedenen Provinzen im 19. und 20. Jahrhundert beschrieben. Die Zahl der §§ ist die gleiche geblieben (127), aber die Einteilung ist mehrfach geändert worden. Dankenswert ist, daß die Anmerkungen nun unter den Text gesetzt sind. Man hat jetzt einen Überblick über den heutigen Stand des Ordens, und das will ja auch ein Zweck des Buches sein. Überall spürt man die verbessernde Hand, bisweilen nur an einem einzigen Satze. So ist z. B. die angebliche Bulle vom 22. Dezember 1216 (Nos attendentes) mit Stillschweigen übergangen. Die neueste Literatur ist hineingearbeitet ; in Rom ist man am ehesten in der Lage, einen Gesamtüberblick über den Orden und die internationale Literatur, soweit sie den Orden betrifft, zu gewinnen. Die Zahl der Mitglieder beträgt heute rund 7500, 1921 waren es nur 4724.

Die Verdienste des Buches sind bekannt und brauchen nicht besonders hervorgehoben zu werden. Es war nicht leicht, auf diesem Raume die ganze Geschichte des Ordens zusammenzudrängen. Es wäre auch leichter gewesen, eine moderne Sprache zu gebrauchen. Da aber das Compendium für alle Nationen dienen sollte, so mußte das Latein gewählt werden. Einige Unebenheiten, die sich daraus ergaben, muß man mit in Kauf nehmen.

Man wird das Compendium in der neuen Bearbeitung mit Nutzen zum Nachschlagen benutzen, es nennt so manchen Namen und gibt die entsprechende Literatur an, die man sonst nur mit Mühe oder gar nicht finden würde. Man darf dem Verfasser zu der Neubearbeitung gratulieren.

Freiburg. *G. M. Löhr* O. P.

F. Blanke : Bruder Klaus von Flüe. Seine innere Geschichte (Zwingli-Bücherei 55). — Zürich, Zwingli-Verlag. 1948. 119 SS.

Ein anregendes Büchlein. Der Kirchenhistoriker der Zürcher Universität will nicht den äußern Lebenslauf des Bruder Klaus, sondern seine innere Entwicklung schildern. Und er tut es mit einem Verständnis, das wir nur hochschätzen können. Er hat sich die Sache nicht leicht gemacht : die Hälfte des Büchleins ist den Belegen und ihrer Erklärung gewidmet. Zu allen Fragen und Deutungen nimmt er Stellung, zustimmend oder ablehnend oder auf eine Deutung verzichtend (S. 51). Die Melancholie, die Bruder Klaus in den Jahren vor seinem Einsiedlertum befällt, will er mit beachtenswerten Gründen damit erklären, daß Klaus noch nicht völlig mit dem Willen Gottes einverstanden ist, der ihn in den Ranft schicken will. Die Erklärung Oehls, der darin die Periode der « finstern Nacht des

mystischen Leidens » sehen will, ist aber doch nicht so unhaltbar ; wenn Klaus auch damals noch kein vollendeter Mystiker war, so war er doch auf dem Wege dazu. Zu S. 42-43 ist zu bemerken, daß gewiß die Mehrheit der deutschen Dominikaner gegen die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias war, allein ein bedeutender Gelehrter unter ihnen, Hans Streler, Professor in Wien und Köln tritt dafür ein und sein Zeugnis findet sich gerade in einer Basler Dominikanerhandschrift (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, Heft 19, 162). Blanke weist (S. 29 bzw. 91) die Behauptung ab, als ob Klaus zu den Gottesfreunden im Elsaß habe ziehen wollen, m. E. mit Recht ; denn gab es damals, Mitte des 15. Jahrhunderts, noch deren im Elsaß ? Wenn von « hochgespanntem Selbstbewußtsein » des Bruder Klaus die Rede ist, von « hochgesteigertem Berufungsgefühl » (S. 113 f., 117, 119), so darf man nicht vergessen, daß das mit tiefster Demut gut vereinbar ist.

Eine Hauptfrage ist der Untersuchung gewidmet, was von den Visionen zu halten sei, die Bruder Klaus im Mutterschoß gehabt haben will (S. 111-119). Blanke legt alle möglichen Erklärungen vor und glaubt zuletzt auf Jeremias 1, 5 rekurrieren zu können : Klaus wußte, daß Gott auch mit ihm etwas Besonderes vorhabe ; von da war kein weiter Schritt mehr zu der Gewißheit, daß Gott ihm, dem visionär angelegten Menschen, schon im Mutterschoß in Gesichten begegnet sei. S. 80 Anm. zu S. 15 muß es statt Misericordia*m* heißen misericordi*a*. Die Abhandlung schließt mit dem bemerkenswerten Satz « Uns Kindern der modernen Zeit will es freilich schlecht in den Sinn, daß einer, um andern etwas zu sein, zuerst Einsiedler werden muß. Das ist nicht mehr unser Weg. Und doch steckt in dem Nebeneinander, das wir bei dem Eremiten N. v. Fl. antreffen, nämlich in dem Nebeneinander von mystischer Abgeschiedenheit und apostolischem Wirken, von Versenkung in Gott und Einwirkung auf die Welt, eine bleibende Wahrheit. Ich möchte sie so ausdrücken : Je mehr wir vom Irdischen gelöst sind, desto mehr haben wir Vollmacht, das Irdische umzuwandeln ; je mehr wir in die Tiefe wachsen, desto mehr können wir andern dienen. »

Freiburg. *G. M. Löhr* O. P.

F. M. Willam : Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes. — Wien, Herder. 1948. 232 SS.

Das Buch stammt von dem Verfasser der vielgelesenen Bücher : Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel, und : Das Leben Marias, der Mutter Jesu. Wie der Titel besagt, enthält es zwei Teile, einen historischen und einen mehr praktischen. Im historischen Teil stützt sich Willam auf moderne Literatur, die S. 198-199 aufgeführt wird. Das schöne Buch des spätern Bischofs Thomas Esser O. P., Unser lieben Frauen Rosenkranz, findet sich leider nicht dabei. Eine zweite, von Esser völlig umgearbeitete Auflage wird hoffentlich in nicht zu langer Zeit erscheinen. Aus den kurzen Ausführungen Bihlmeyers im Lex. Theol. u. Kirche sind bei W. mehr als 100 Seiten geworden. Der Rosenkranz hat eine Reihe von Vorläufern ; W. verfolgt die vier Wurzeln, die sich im 15. Jahrhundert vereinigen. Was wir heute

Rosenkranz nennen, d. h. die Verbindung bestimmter mündlicher Gebete mit Erwägungen über das Leben Jesu und Marias, findet sich zwar schon früher bei einzelnen Betern, aber der Rosenkranz als eine der beliebtesten, von der Kirche warm empfohlenen Volksandachten geht von dem Kölner Dominikanerkloster aus, besonders dessen Prior Jakob Sprenger aus Rheinfelden und zwar nach dem Vorbilde des Dominikaners Alanus de Rupe, dessen begeisterter Schüler Michael ab Insulis (Lille) Regens des Kölner Dominikanerstudiums war. Ein Mitnovize Sprengers und vertrauter Studiengenosse, der bekannte Jerusalempilger Felix Fabri, hat die Sache in Kürze so dargelegt: « Nostris temporibus innovata est antiqua Sanctorum consuetudo, qui solebant cum 5 Paternoster Deum orare et cum 50 Ave Maria beatissimam Mariam virginem salutare frequentius in gratiarum actionem pro operibus redemptionis nostrae ... Hanc salutarem consuetudinem paene abolitam in nostris partibus renovavit magnis laboribus egregius s. theol. professor M. Jacobus Sprenger ... Laboravit enim apud sedem apostolicam pro bulla indulgentiarum eamque obtinuit ... Quam orationem Rosarium nuncupant ... Quidam autem praefatam orationem omni die ter dicunt et nominant eam Psalterium B. M. ... Insuper praefatus magister Jacobus contra aemulos B. V. M., qui detrahebant orationibus praefatis, ordinavit, quod materia illa de Rosario et indulgentiis fuit disputata publice in universitate Coloniensi in Quodlibetis (durch Michael ab Insulis), et inventum est, eam esse puram et utilem et b. Virgini acceptissimam » (Evagatorium in Terrae sanctae ... peregrinationem. Stuttgart 1843-49, II 22 ff.). Die « aemuli » werden wohl nicht Dominikaner sein, auch in Wien war es ein Weltgeistlicher, der Kanonist der theologischen Fakultät, der sich dagegen aussprach. Es war also der Orden, der die Gutheißung in Rom durchsetzte.

Am wertvollsten dürfte der zweite Teil sein, die « Gebetsschule », der die Bedeutung des Rosenkranzes nach allen Seiten hin beleuchtet. Der Verf. bezweckte wohl in erster Linie praktisch zu wirken, die Andacht zum Rosenkranz neu zu beleben. Darum ist auch der Abschnitt « Der Rosenkranz und die Unruhe der Zeit », ferner Auszüge aus dem Buch der Engländerin Maisie Ward über die Bedeutung des Rosenkranzes in England und Nordamerika aufgenommen. Hervorgehoben seien die Erklärung der Rosenkranzmesse (S. 109-119), die Schrift des hl. Ludwig Grignion von Montfort, die auch für die heutige Zeit beachtenswerte Anregungen gibt. Die « Blütezeit des Rosenkranzes » läßt W. mit 1700 enden. Das dürfte doch zu früh sein. Wenn mit Recht auf Fatima hingewiesen wird, verdiente auch Lourdes eine ausführliche Erwähnung. S. 198-220 bringen Quellenbelege und Bemerkungen über die beiden Teile. Das Buch schließt mit einem schönen Wort des Kardinals Faulhaber: « Ich gestehe, wenn mir über dem Vielerlei meiner täglichen Arbeiten der Kopf schwer und müde wurde ... und wenn ich dann am Abend mit einem Hausgenossen in der Hauskapelle den Rosenkranz bete, im Ausblick auf die ewig alten und ewig neuen Geheimnisse unserer Erlösung, dann ist es mir wie ein Ausruhen des Geistes nach all der Hitze und Hetze des Tages. »

Freiburg. *G. M. Löhr* O. P.