

(auch nach ihrem Tode noch in der aufschauenden Verehrung zu ihren Worten und Werken), so daß sein Bruder Basilius ihn wegen seiner „Naivität“ für ungeeignet hält, in diplomatischer Mission nach dem Westen zu gehen; der sich auf seine „Unerfahrenheit in weltlichen Dingen“ beruft, als die staatlichen Behörden ihm Unregelmäßigkeiten in der Verwaltung der Gelder seines Besitztums zur Last legen; der durch seine „kurzsichtige Gutmütigkeit“, wie gleichfalls Basilius sagt, bei einem Vermittlungsversuch mit den Ankyranern in eine kirchlich sehr peinliche Lage gerät; der sich — laut seinen Briefen — am wohlsten fühlt, wenn er aus dem Getriebe der Welt sich wieder in die kleinstädtische Enge seines Bischofssitzes oder auf seine Landsitze zurückgezogen hat, wo er im Gespräche mit gebildeten Freunden sich einen Ersatz für die große Welt herzaubern kann, so wie man mit wenigen Kulissen auch in der Wüste auf dem Theater eine Stadt zu schaffen vermag; dessen weltliches Leben vor seiner Erhebung zum Bischof so friedlich verlaufen sein muß, daß er beim Lob der Ehelosigkeit unter den Leiden des Ehelebens nur den Schmerz und die Besorgnis der Trennung anzuführen weiß, und die Angst, die man aussteht, wenn die Frau in Geburtswehen liegt — er hat auch im Charakter wenig Faustisches. Die einzige faustisch klingende Stelle in seinen Werken, wo er den seine Sünden bekennenden Salomon mit den Perlenfischern vergleicht, die im Schlamme des Meeres nach dem Edelsten und Kostbarsten suchen — so stieg Salomon in diese niedersten Sphären des Seins herab, nicht aus dem Hang zum Bösen, sondern weil er erfahren wollte, ob es nicht auch hier Wertvolles und der Erfahrung Wertes gebe (PG 44, 652D) — ist so sicher von Origines inspiriert wie nur irgend etwas in seinen Schriften. Der Hinweis auf das „Faustische“ ist aber leicht aus dem Zusammenhang der Darstellung zu trennen, und sie verliert nichts von ihrer Gültigkeit und Wahrheit, wenn auch dieser eine Zug aus dem Bilde Gregors gestrichen wird. Alles in allem genommen, ist dieses Buch ein vorzüglicher Wegweiser in das „verlorene Paradies“ der Väterlehre, zu dem jetzt auch immer mehr solche Leser den Zugang suchen, denen seine Kenntnis in der Originalsprache und im vollen Umfang der Originale verschlossen ist.

E. v. Ivánka.

Madoz, J., S. J., *Le Symbole du XI^e Concile de Tolède*. Ses sources, sa date, sa valeur (Spicil. Sacr. Lov. 19). gr. 8^o (VIII u. 223 S.) Löwen 1938, Spic. S. Lov.

Das Glaubensbekenntnis des XI. Konzils von Toledo „ist klassisch durch die wunderbare theologische Genauigkeit seiner Gedanken und durch die auffallende Klarheit seiner Formeln in der Darlegung der trinitarischen und christologischen Lehre“ (1). M. bringt in der Einleitung eine neue Textrezension, zu der er aber wegen der damals „gegenwärtigen Umstände“ die besten spanischen Hss nicht heranziehen konnte (13). Das 1. Kap. ist überschrieben: Die Quellen des XI. Glaubensbekenntnisses von Toledo. Hier leistet M. eine bedeutende Arbeit, indem er zu den meisten der von ihm nummerierten 68 Artikel des Symbolums *Parallelstellen* vermerkt aus früheren Konzilien und Vätern, aus Augustinus, Fulgentius, Isidor von Sevilla.

In einem 2. Kapitel (110—133) werden daraus die Folgerungen für die *Abfassungszeit* des Symbols gezogen. Dafür sind die *Parallelstellen* aus Fulgentius und Isidor von besonderer Bedeutung. Hängt das Symbol von diesen ab, so kann es nicht früher als im

6. oder 7. Jahrh. verfaßt sein. An dieser Abhängigkeit ist aber nicht zu zweifeln. Das umgekehrte Verhältnis, daß Fulgentius und Isidor das Symbol benutzen, kommt nicht in Frage. Das ergibt sich ganz klar, wenn man den Zusammenhang der Stellen bei diesen Vätern und in dem Symbol beachtet. Das gilt auch für Isidor, dem man bei seiner kompilatorischen Art der Darstellung noch eher eine Benutzung des Symbols zutrauen könnte, während dies bei der schriftstellerischen Art des Fulgentius von vornherein gänzlich unwahrscheinlich ist. Von Fulgentius kommen außer den von dem Verf. angeführten Werken wahrscheinlich noch einige andere in Frage. So die Ep. 8, in der nicht nur der Ausdruck *naturaliter unus Deus* an mehreren Stellen vorkommt (n. 3. 6. 7. 10. 12. 19), sondern auch n. 3 (PL 65, 361s.) sich die Verbindung von *naturaliter* mit den Genitiven *unius naturae*, *unius essentiae*, *unius omnipotentiae*, *unius bonitatis*, *unius aeternitatis*, *unius immensitatis* findet. Übrigens dürfte sich aus diesen Stellen ergeben, daß *naturaliter* in dem 1. Artikel des Symbols nicht bloß heißen soll, daß man zuerst (*tout d'abord*: 32) von der Natur der Personen, dann von den Personen sprechen werde, sondern vielmehr, daß die drei Personen auf Grund ihrer Natur ein Gott sind. Ebenso geht wahrscheinlich auf dieselbe ep. 8 n. 11 (PL 65, 365B) und nicht auf Gennadius zurück, wenn (art. 9) von dem Sohne gesagt wird: *natura est Filius, non adoptione*. Aus der ep. 14 n. 22 (PL 65, 412B) stammt wohl auch das *plenus Deus* in art. 21 (*singulariter ergo et unaquaeque persona plenus Deus*). Zu *totae tres personae* in demselben Artikel, das in dem Tol. XI wohl aus dem *Quicumque* entlehnt ist, wäre zu vergleichen: H. Brewer, Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius, Paderborn 1909, 82. Nicht minder kann der Ausdruck *maiores nostri* in art. 30 (*tres igitur personae istae dicuntur iuxta quod maiores definiunt*) aus Fulgentius entlehnt sein, der ihn in der in dem Symbol öfters verwendeten ep. 14 wenigstens an 2 Stellen (n. 27 und 36, PL 65, 416C 424B) gebraucht. Für *Deus Deum, lux lucem* in art. 3 kann De Trinitate c. 3 (PL 65, 500A) in Frage kommen, da eine Abhängigkeit von Taio durchaus nicht sicher ist, ebenso für art. 49 (*item per hoc, quod Deus est, et aequalis Patri, per hoc quod homo, minor est Patre*) wiederum ep. 8 n. 13 (PL 65, 366s.). — Jedenfalls dürfte M. bewiesen haben, daß Künstle unrecht hat, wenn er in seinen *Antipriscilliana* S. 74 sagt, das *Toletanum XI* sei „eine *expositio fidei* eines spanischen Theologen des 5. Jahrhunderts“ und sei „von der Synode zu Toledo im Jahre 675 als Glaubensregel übernommen“ worden. Das *Symbolum* ist ein echtes Werk des Konzils, das aus der Tradition schöpfte. Auch der *Rythmus* der Satzschlüsse wird als Beweis für die Abfassungszeit herangezogen (122 ff.).

Ein 3. Kapitel (134–162) handelt von der theologischen *Bedeutung* des Symbols. Diese erleidet natürlich durch die Art der Entstehung des Symbols keinen Schaden. Eher ist das Gegenteil der Fall. Unter literarischem Gesichtspunkt dagegen wird man über die Abfassung des Symbols wohl etwas weniger günstig urteilen müssen, als der Verf. es tut. Zunächst fällt der christologische Teil gegen den trinitarischen bedeutend ab. Letzterer ist in seiner Gliederung eine bedeutende Leistung. In vier Abschnitten wird dargelegt, daß es drei durch ihre Eigentümlichkeiten unterschiedene göttliche Personen gibt, die ein Gott sind, aber trotzdem von einander verschieden, jedoch nicht getrennt sind. Ob wir es aber mit einer selbständigen Leistung des oder der Verfasser des

Symbols zu tun haben, kann man bezweifeln. Wahrscheinlich besteht auch hier eine Abhängigkeit von Augustinus, der in der ep. 170 n. 5 (PL 33, 749) alle vier Teile, wenn auch nicht in derselben Reihenfolge angibt: Et haec omnia nec confuse unum sunt (3), nec disiuncta tria sunt (4), sed cum sint unum, tria sunt (1), et cum sint tria, unum sunt (2). Auf die Frage, ob, wie es bisweilen behauptet wird, Innozenz III. das Glaubensbekenntnis als „authentisch“ erklärt habe, antwortet M., daß das „authenticum“ im Papstbrief, wenn es nicht ein Zitat ist, jedenfalls dem Symbol keine neue dogmatische Autorität beilegen will (161). Sprachlich interessant ist die Untersuchung über den Ausdruck „ab utrisque“ für „ab utroque“ (50 f.). Ein Anhang handelt über eine neue Quelle der Sententiae sanctorum Patrum excerptae de fide Sanctae Trinitatis.
A. Deneffe S. J.

Rózycki, I., *Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate* (Studia Gnesnensia 17). Bd. 1: De cognoscibilitate Dei. gr. 8^o (95 S.) Posen 1938. — Bd. 2: De mysterio S. S. Trinitatis. gr. 8^o (207 S.) ebd. 1939.

Im 1. Bd. der ausgedehnten Dissertation des Angelicum untersucht R. vor allem zwei wesentliche *Vorfragen*: die natürliche Erkennbarkeit Gottes und dann die der Dreifaltigkeit nach Ansicht der drei Theologen Abaelards. Die 1. Theologia „Summi boni“ wird dabei noch nicht nach der neuen Edition Ostlenders (vgl. Schol 15 [1940] 93 ff.) benutzt, wohl aber ist dafür neben der älteren Ausgabe von Stölzle die von Ostlender neuaufgefundene Berliner Hs bereits beigezogen. So steht hier die Arbeit schon auf gesichertem Boden. In fruchtbarer Auseinandersetzung mit den bisherigen Untersuchungen — vor allem mit der wertvollen, wenn auch das Dialektische bei Abaelard zu herausstellenden Arbeit von J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*: RevHist-Eccl 28 (1932) 247 ff., 533 ff., 788 ff. — hat der Verf. die drei Theologien genauest untersucht und war so in der Lage, die Verschiedenheiten in ihnen und damit die innere Entwicklung der Lehre bei Abaelard aufzuzeigen. Es war dabei deutlich erkennbar, daß die 3. Theologia „Scholarium“ als engeres Schulbuch andere Zwecke wie die Theol. „Summi boni“ und die Theol. christiana verfolgt, die mehr gegen die Hyperdialektiker, vor allem Roscellin, gerichtet waren. Gegen diese mußte Abaelard die Übernatürlichkeit des Glaubens verteidigen. Daher finden sich auch hier mehr Stellen, die von göttlicher Illuminatio sprechen und daher die natürliche Gotteserkenntnis zu leugnen scheinen. Es war sicher ein Fehler von Cottiaux, diese verschiedene Zielsetzung nicht genügend beachtet zu haben und so zu einem starken Gegensatz in der Entwicklung der Auffassung Abaelards zu kommen. Auch dürfte R. gezeigt haben, daß Cottiaux Abaelard zu sehr platonisiert. — In der 1. Frage nach der *Erkennbarkeit Gottes* hat R. zwar die illuminatio, die Abaelard zu jeder Gotteserkenntnis fordert, zugegeben. Er meint jedoch, sie werde auch den „reprobi“ geschenkt, also unabhängig vom Gnadenstand. So möchte er den Widerspruch bei Abaelard, den die bisherige Forschung mit Cottiaux annahm (Forderung der illuminatio und dennoch Behauptung von der Möglichkeit einer rein natürlichen Erkenntnis Gottes) aufheben. Ich glaube, daß es besser dem Sinn Abaelards entspricht, den Begriff auszuwerten, den er selbst gebraucht: Jeder „discretus“ kommt zur sicheren Gotteserkenntnis. Denn er erhält beim eigenen Suchen auf Grund seiner Lebenshaltung die notwendige Illumina-