

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 SS. 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-

tio, die erforderlich ist, da die bloße Erkenntnis Gottes nicht zwingt, sondern den Verstand in der Zustimmung frei läßt. Daher genügt reine Dialektik und Logik nicht. Beim Wort „discretus“ spielt aber bei Abaelard die innere Hinordnung auf Gott irgendwie mit. So wird Religiöses und Natürliches in der Gotteserkenntnis besser verbunden. Wesentlich ist sodann für Abaelards Lehre, daß auch innerhalb der *Illuminatio* die Erkenntnis Gottes eine stark analoge bleibt.

In der 2. Vorfrage untersucht dann R. den Spezialfall der *natürlichen Erkennbarkeit der Dreifaltigkeit*. Die Hauptunterscheidung, die er zur Lösung des ähnlichen Widerspruchs Abaelards anführt, liegt hier in der Unterscheidung der Erkennbarkeit des *Sinnes* des Geheimnisses und seines formalen *Inhaltes*. Abaelard habe eine natürliche Erkennbarkeit nur im ersten Sinn vertreten: man kann natürlicherweise aus den Geschöpfen Gottes Macht, Weisheit und Güte erkennen, also den Sinn, nicht aber den Inhalt des Geheimnisses. Gewiß ist es gut, einmal diesen Gedanken vorzulegen, und sicher liegt hier grundsätzlich eine Unterscheidung vor, die Abaelard selbst macht. Es scheint aber ebenso sicher, daß *daneben* auch die Verflachung des Offenbarungsbegriffes — Abaelard spricht von *Inspiration* Gottes — mit dazu beigetragen hat, die schillernde und auf den ersten Blick widerspruchsvolle Ausdrucksweise Abaelards zu formen. Hier dürfte die bisherige Forschung doch mehr Recht behalten, als R. ihr gibt. Diese *Inspiratio* ist gewiß kein bloßer *Concursus*; sie ist auch mehr, als die *Illuminatio* der gewöhnlichen Gotteserkenntnis; aber sie ist weniger als das, was die Propheten in echter Offenbarung erhielten, da Abaelard ausdrücklich als ihre Quelle im Gegensatz zu der der Propheten die „*ipsa philosophiae ratio*“ (ed. Ostlender 11) angibt. So konnte er leicht von einer natürlichen Erkenntnis auch des *Mysteriums* sprechen und sie dennoch an anderen Stellen wieder leugnen, wenn im Unterbewußtsein neben dem unklaren und verschwommenen Begriff der göttlichen Hilfe mehr oder weniger klar das verschiedene Objekt bzw. die verschiedene Deutlichkeit der Objekterkenntnis mitsprach. Das letztere zeigt zu haben, erscheint ein großes Verdienst der Arbeit. Das andere bleibt dabei bestehen und ist mitheranzuziehen. Jedenfalls aber zeigt R. deutlich, daß Abaelard selbst das *Mysterium* im letzten Sinn hat retten wollen.

Der 2. Bd. ist nun dem *Geheimnis der Dreieinigkeit* selbst gewidmet. In eingehender Untersuchung entwickelt R. zunächst das Ziel, das Abaelard verfolgte; dann setzt er die Prinzipien auseinander, nach denen der Philosophus Palatinus voranging, um in den folgenden Kapiteln die Einzelfragen zu lösen: Welches sind die den einzelnen göttlichen Personen eigenen Attribute? Welcher Unterschied entsteht dadurch zwischen den Personen (sind sie real oder nur rationally verschieden)? Wie sind die göttlichen *Processiones* zu denken? Daran schließt sich als Abschluß eine Würdigung der Stellungnahme Abaelards gegen Bernhard in seiner Apologie, wie sie vor kurzem durch P. Ruf gefunden wurde. Das Ergebnis dieser Erforschung läßt sich vielleicht kurz so darstellen: Aus dem Kampf gegen die Hyperdialektiker, vor allem gegen Roscellin's Tritheismus, entstand die Grundtendenz, die *Einheit* Gottes in der Dreipersonlichkeit zu retten. Abaelard sah dafür den besten Weg in einer stärkeren Herausarbeitung der persönlichen Attribute der drei göttlichen Personen aus der göttlichen Natur selbst heraus. Daher führt er die drei Personen auf essentielle Attribute zurück, die

bereits in der Tradition (wenn auch im Sinn der bloßen Appropriation) ihnen besonders zugeteilt waren: Macht, Weisheit, Güte. R. weist nun gut nach, daß diese Theorie nicht so zu verstehen ist, als ob den einzelnen Personen je eine Eigenschaft der göttlichen Natur in besonderem *Umfang* oder allein zukomme (also dem Vater die Macht, die dem Sohn nur untergeordnet zuerteilt werde, dem Hl. Geist sogar abgesprochen sei). Es ist ausdrückliche Lehre Abaelards, daß jede Person die ganze göttliche Vollkommenheit besitzt; nur kommen die genannten Attribute den einzelnen Personen in besonderer *Weise* je zu und auch das nur als relative Eigenschaften. Das führt Abaelard besonders von der 2. Theol. ab deutlich durch; aber es findet sich wohl auch schon in der 1. Theol. stärker als Grundgedanke, als es R. feststellt. Dem Vater kommt also nicht die Potentia als solche besonders zu, sondern die potentia generans, dem Sohn die Sapientia als generata, dem Hl. Geist die Benignitas als procedens.

Den großen Vorteil, daß wir jetzt in der durch Ostlender uns gezeigten dreifachen Entwicklung der Theologia den Gedankenfortschritt Abaelards genauer verfolgen können, ausnutzend, gelingt es R., uns auch besser in die Auffassung des Philosophus über die *Art der Generatio bzw. der Processio* aufzuklären. Abaelard nimmt als Begriff der Generatio nicht so sehr das Vitale, das ja leichter auf eine Trennung von Vater und Sohn hinlenken könnte, sondern das einfache „de substantia esse“. Die Sapientia ist begrifflich nun seinsmäßig ein Teil der Potentia als potentia discernendi. So sagt also der Begriff der Weisheit wesensmäßig Teilhabe an der Macht. Daher ist der Sohn als Sapientia de substantia potentiae d. h. des Vaters. Die Benignitas dagegen sagt begrifflich und formal nichts von der potentia; daher ist der Hl. Geist nicht de substantia Patris, also nicht generatus. Dieses so stark gegen Abaelard vorgebrachte Wort, daß der Hl. Geist nicht de substantia Patris sei, sagt also in der Gesamtlehre Abaelards nur, daß er nicht durch *Generatio* aus dem Vater hervorgeht, leugnet damit aber nicht die Wesensgleichheit. Er geht vielmehr vom Vater und vom Sohn wesensmäßig aus, wie es sein Proprium der Güte sagt. Denn echte Güte geht wesensnotwendig hervor aus Macht und Weisheit, ohne die sie entweder ohnmächtig oder unklug wäre. Es ist ferner beim Begriff der Generatio bzw. Processio wesentlich zu bemerken, daß infolge der nur relativen Proprietates der einzelnen Personen nicht ohne Weiteres aus dem Ausdruck, die *Weisheit* sei ein Teil der Macht, eine quaedam potentia der gesamter Omnipotentia des Vaters geschlossen werden darf, auch der *Sohn* sei eine quaedam potentia. Dagegen hat sich Abaelard in seiner Apologie mit Recht verwahrt: *Licet sapientiam Dei ponamus quaedam esse potentiam, hoc est facultatem omnia discernendi, et amorem eius potius voluntatem ipsius quam potentiam dicamus, non tamen ideo concedere cogimur, aut jilium dei quaedam esse potentiam aut Spiritum Sanctum nullam* (ed. Ruf 16). Denn der *Sohn* besitzt ja auch alle anderen Eigenschaften der Wesenheit, wenn auch sein Proprietas die *Sapientia* als quaedam potentia nur ist. Somit hat sich hier Bernhard geirrt; ebenso wenn er Abaelard die Konsubstantialität des Hl. Geistes leugnen läßt, weil dieser nicht de substantia Patris hervorgehe (vgl. oben).

Nach der Apologie lautete der weitere Vorwurf Bernhards: *Quod ad patrem, qui ab alio non est, proprie et specialiter attineat omnipotentia, non etiam sapientia et benignitas*. Auch dieser Vorwurf ist nur beschränkt richtig, da der Vater als Person auch die

anderen Eigenschaften besitzt, wenn auch nicht als *Proprietates*. R. meint jedoch, daß hier Bernhard in Grunde recht gesehen habe. Nach R. ist nämlich der *Grundirrtum Abaelards* darin zu suchen, daß er nicht die Relationen, sondern die wesentlichen Attribute zu *Proprietäten* der Personen macht. Dadurch kommt er in die Gefahr, nun zwischen den Personen keinen größeren Unterschied mehr zu lehren, als er unter den Attributen der göttlichen Wesenheit besteht, d. h. keinen echten realen Personenunterschied mehr anzunehmen: *Cecidit in modalismum sive cuiusdam generis sabellianismum*. *Posuit enim tres personas divinas constitui ipsis essentialibus attributis divinis, in quantum a ratione humana ad invicem referuntur et sibi invicem opponuntur* (193). Gewiß ist das als *Folgerung* aus der Lehre Abaelards richtig. Daher sahen seine Gegner auch ganz recht hier die Gefahr. Eine andere Frage aber dürfte sein, ob er selbst seine Theorie so gedeutet wissen wollte und somit selbst so auffaßte. Und davon hat mich R. nicht überzeugt. Die immerwährende Betonung einer echten Dreifaltigkeit bei Abaelard läßt sich nicht erklären, wenn man nicht annimmt, daß er in seiner Theorie auch sie voll gewahrt sah. Das beste Zeichen dafür ist die immer stärker werdende Betonung des relativen Charakters der *Proprietates* für die einzelne Person gegenüber der Natur. Hier wird also die Forschung weiter einsetzen müssen und dabei dann auch noch die innere Entwicklung innerhalb der verschiedenen Auflagen der einzelnen Theologien Abaelards wie seiner und seiner Schule anderen Schriften herausarbeiten.

Aus allem dem, was aber R. in solider Arbeit herausgearbeitet hat, ergibt sich bereits heute ein so interessantes und neues Bild des Strebens und Denkens Abaelards, daß R. mit Recht am Schluß darauf aufmerksam machen kann, wie sehr dieses Streben denn auch für die kommende Theologie von Bedeutung wurde: so für die Lehre von der *una res et essentia*, die über den Lombarden im 4. Laterankonzil definiert wurde, wie für die Gesamtlehre der Appropriationen und der persönlichen Attribute, die durch Abaelards Theorie eine, wenn auch negative, Anregung zum Weiterausbau fand. Und ich meine, man dürfte hinzufügen: die Erkenntnis, daß der gutgemeinte Weg über die essentiellen Attribute zu einer Erklärung der Dreifaltigkeit zu kommen, ungangbar ist. Auch das ist ein theologisch außerordentlich wesentliches Ergebnis. Das alles uns gezeigt zu haben, ist das bleibende Verdienst dieser Arbeit, ohne deren eingehende Kenntnis eine kommende Abaelardforschung undenkbar ist, und die auch über das rein Historische hinaus dem Systematiker viel zu sagen hat.

H. Weisweiler S. J.

Schlenker, E., *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales. Ihre Prinzipien und ihre Methode* (Freiburger Theol. Studien 46). gr. 8^o (393 S.) Freiburg 1938, Herder. M 6.—

Verf. beabsichtigt mit vorliegender Untersuchung einen Beitrag zur Terminologie und Methode scholastischer Gottes- und Trinitätslehre. Alexander Halensis' terminologisches Interesse tritt äußerlich schon in Erscheinung in der Einteilung des 1. Buches seiner Summe, das die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen in zwei gesonderte Hälften zerlegt: handelt der erste Teil vom *Gegenstand* der Gottes- und Trinitätslehre (*de ipsa re, quae est Unitas Trinitatis ad credulitatem cordis*), so erörtert der zweite Teil, Gott unter terminologischem Gesichtspunkt betrachtend, eigens das Pro-