

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 25 (1947)  
**Heft:** 3

**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:** 20.07.2025

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

# Literarische Besprechungen

## Apologetik

### Zu einer Besinnung über die « klassische Apologetik ».

Ein ansehnlicher Teil der heute erscheinenden Literatur ist Gewissensforschung. Das Vergangene wird überprüft und vor allem gerichtet. Es gibt allerdings auch Gewissensforschung, die nur da ist, um zu erziehen, zu heilen, aufzubauen : zugleich mit dem Gericht über das Vergangene bietet sie auch Vorsätze, Anleitung, Pläne für die Zukunft. So eine Gewissensforschung will das Buch Levies : « *Sous les Yeux de l'Incroyant* » sein <sup>1</sup>. Es überprüft das Verhältnis zwischen Denken und Glauben im Leben des Christen, der sich « unter den Augen des Ungläubigen » sieht.

Das Buch hat drei Teile. Obwohl seine Einheit vielmehr im Wollen, in der beharrlichen Zielrichtung als im straff wissenschaftlichen Gedankenzusammenhang besteht — was fast immer der Fall ist bei Büchern, die wie dieses aus Vorträgen und Artikeln entstanden sind —, so ist doch im ersten Teil alles Grundlegende gesagt. Levie steht hier für zwei Wahrheiten ein : *Gründliches Denken führt zum Glauben* (bien penser pour croire) und : *Glauben führt zum gründlichen Denken* (croire pour bien penser).

Auf dem Wege des Denkens zum Glauben werden zuerst die objektiven Beweggründe der Glaubwürdigkeit überprüft (1. Kap.) und sodann der eigentliche Gang des suchenden Denkens zum Glauben hin beschrieben (2. Kap.). Es ist ein Hauptfehler der « klassischen Apologetik », daß sie die objektiven Beweggründe für die Annahme der Offenbarung nicht in der *ganzen Fülle und Einheit*, also nicht den ganzen apologetischen Wert des personhaften Christus und seiner Kirche, nicht die « Ganzheit der christlichen Tatsache » (20) auf den glaubensuchenden Geist wirken läßt, sondern sie ihm nur beschränkt, zu analytisch und vereinzelt darbietet.

Zum bessern Verständnis dieser These sei eine ihrer besten Stützen erwähnt : der *Wunderbeweis* in der Apologetik (40-49). Wenn man die physischen Wunder Jesu nicht im konkreten Lebenskreis, nicht in der Fülle der Umstände sieht, in der sie gewirkt wurden, wenn man sie nicht als einen Teil des absoluten Wunders betrachtet, das Jesus Christus selbst ist, wenn man sie nicht auch in ihrem religiösen Sinn, in ihren Motiven der barmherzigen Liebe Gottes und in Verbindung mit dem moralischen Wunder der Verbreitung des Glaubens erwägt, sondern aus unbewußtem Positivismus aus dem Zusammenhang herausreißt, sie nur in ihrer phänomenologischen Seite als Ausnahmefall im physischen Naturgeschehen betrachtet und sie allein als « den wahren, sichern, unwiderstehlichen

<sup>1</sup> J. Levie S. J., *Sous les Yeux de l'Incroyant* (Museum Lessianum, Section théologique, N° 40), 2<sup>e</sup> édition. Paris-Bruxelles, Déclée de Brouwer. 1946, 302 pag

Beweis », als die hauptsächlichliche Grundlage der ganzen Apologetik gelten läßt (42), dann kann sich der ungläubige Denker angesichts dieses apologetischen Vorgehens ein falsches Postulat folgender Art stellen : « Da einerseits das physische Wunder der grundlegenden Beweis des Christentums und andererseits die Annahme des Christentums eine letztentscheidende Tat des Menschen ist, die ihn ganz in Anspruch nimmt, so muß die *Größe* und *Evidenz* des Wunders im strengen Verhältnis zu dieser letztentscheidenden Tat sein. Ich habe also das Recht, die erstaunlichsten Wunder zu erwarten. Doch ich ärgere mich darüber, daß ich gewisse Wunder nie im Christentum finde. Nie sehe ich z. B. abgeschnittene Beine, die wieder ganz werden ; nie sehe ich materielle Gegenstände, die in meiner Gegenwart geschaffen werden. Ich kann folgerichtig (wie E. Renan) verlangen, daß das physische Wunder von einem Ausschuß wissenschaftlicher Kritiker untersucht und daß Ort, Zeit, Gegenstand und Art des Wunders von ihnen vorgeschrieben werde. So lange sich diese Forderungen nicht erfüllen, solange stehe ich dem christlichen Glauben vollkommen frei gegenüber. »

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Apologetik nicht mit *wissenschaftlicher Strenge* vorgehen soll. Das verlangt die Ehrfurcht vor den göttlichen Dingen. « Keine der oben erwähnten Erwägungen will irgendwie die gewissenhafteste Sorge um unerbittlichste Objektivität vermindern » (44, Anm. 2). Es heißt in einer andern Fußnote — die Fußnoten sind in dieser zweiten Auflage des Buches oft wichtiger als der Text — : « Wir sind persönlich überzeugt, daß die Argumente der klassischen Apologetik recht, stichhaltig und berechtigt (*justes, solides, légitimes*) sind. Unseres Erachtens aber irren sich gewisse Apologeten, wenn sie diese isolieren, vom religiösen, lehrinhaltlichen und theologischen Gesichtspunkt trennen, der doch wesentlich zu ihrer Beweiskraft beiträgt » (23). Levie tadelt nicht die Beweise der klassischen Apologetik, « die doch alle eine Rolle im Gesamtbeweis des Christentums zu spielen haben », er tadelt die « *unbewußten Postulate* », die ihr zugrunde liegen und die Auffassung der Glaubwürdigkeit bei den Studierenden verfälschen (19). Es ist ein falsches Postulat, für die Überprüfung des apologetischen Gegenstandes nur eine wesentliche Eigenschaft : die wissenschaftliche Objektivität zu verlangen und den *Einfluß der moralischen und religiösen Verfassung* des suchenden Geistes auf den apologetischen Beweis auszuschließen <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. zum bisher dargelegten Grundgedanken auch S. 31, 54, 20 und ihren klarsten zusammenfassenden Ausdruck S. 21 : « Le christianisme est formidablement un, unifié, cohérent ; il ne devient pleinement intelligible qu'à condition d'atteindre le centre : « Le Christ total dans son Eglise », et si nous voulons que l'incroyant comprenne quelque chose de la moindre de nos preuves, il faut l'orienter dès d'abord vers ce terme, envisagé par lui au moins comme hypothèse de travail.

La preuve de la vérité du christianisme *ne s'achève pas* dans une sorte d'introduction, de préambule qui l'étudierait *du dehors*, par ce qui est étranger à sa doctrine et à sa vie intime. Elle se dégage de *toute la synthèse chrétienne*, de ce fait unique et transcendant dans l'histoire de l'humanité qu'est *le miracle du Christ dans le miracle de son Eglise*. Or, ce miracle forme un tout, admirablement

Nach den Ausführungen über die objektive « Rechtfertigung des Glaubens » wird im *zweiten Kapitel* des Buches gezeigt, welche *subjektive Haltung* der denkende Mensch haben muß, um sich zum Glauben durchzuringen. Auch hier sollen wir uns den Ungläubigen gegenwärtig denken. Seine Einstellung dem Katholiken gegenüber äußert sich gewöhnlich so: « Weil ihr Katholiken glaubt, habt ihr das freie Denken aufgegeben und auf die menschliche Vernunft verzichtet. Eure Kirche bietet euch viel; aber eure Vernunft hat Selbstmord begangen. » Hierzu möge man auch die Ansicht erwägen, die man seit Nietzsche besonders bei der denkenden Jugend trifft: « Ich stehe vor folgender Entscheidung: wenn du den Seelenfrieden, die Ruhe, das Glück willst, dann glaube; wenn du aber ein Jünger der Wahrheit sein willst, dann suche, kämpfe! »

Dieser Einstellung gegenüber ist zu betonen, daß man sich grundsätzlich einer « *kühnen Aufrichtigkeit* » befleißige (75). Die beste Methode besteht nicht immer darin, gewisse Fragen, die sich im Geiste vordrängen, gewaltsam zurückzudrängen. Der Mensch ist ein Wesen, das nicht vergewaltigt, sondern erleuchtet und gebildet werden will. « Die beste Methode — die freilich tausend Formen annehmen kann — wird immer die großmütige Aufrichtigkeit sein: sich zu bemühen, in seiner Seele klar zu sehen und den nötigen Mut aufzubringen, um mehr Licht zu suchen » (71).

Diese Aufrichtigkeit verlangt freilich viel; aber sie ist auf jeden Fall etwas Erhabenes und Erhebendes. Sie stützt sich auf die kirchliche Lehre, daß das Christentum, der Glaube, die Rechte der Vernunft durchaus voraussetzt und nachdrücklich fordert (68). Die Kirche heißt uns glauben, weil wir *sehen*, daß wir glauben sollen (68-69). Der Glaube fordert eine höchst persönliche Haltung: Meine persönliche Verantwortung kann mir niemand abnehmen. Ich soll nicht glauben, weil man immer geglaubt hat — aus Gewohnheit. Ich soll nicht glauben, weil andere glauben — aus Gemeinschaftstrieb. Ich soll nicht glauben, weil ich eine gewisse beglückende Lebenserfahrung habe — aus Gefühlserlebnis. Ich soll glauben, auch wenn ich mit gewissen starken Traditionen und persönlichen Gewohnheiten, ja mit meiner ganzen Vergangenheit brechen, einen billigen Seelenfrieden stören, heftig kämpfen und seelisch leiden muß. Es gibt eine Aufrichtigkeit des Denkens, die sich nur der *wahrgenommenen Wahrheit* (*vérité perçue*) unterwirft, eine Aufrichtigkeit, die nie eine Zustimmung durch minder-

homogène, dont toutes les parties sont solidaires et ne se comprennent parfaitement que dans la lumière de l'ensemble.

Dire cela, c'est dire qu'il n'y a pas d'arguments apologétiques séparés, qui soient décisifs, *la synthèse seule* faisant preuve définitive; c'est dire qu'il n'y a pas d'apologétique entièrement distincte de la doctrine révélée, de la théologie, qu'il n'y a pas d'examen extérieur des faits historiques chrétiens totalement indépendants de l'étude de leur signification religieuse; c'est dire enfin qu'il n'y a pas, dans la marche vers la foi, une part du chemin, l'apologétique, qu'on doit faire en rationaliste, en historien profane, décidé à n'accepter l'hypothèse chrétienne que si toutes les autres explications naturelles, vraisemblables ou simplement possibles, connues ou seulement pressenties, ont été *préalablement et définitivement écartées.* »

wertige Beweggründe bestimmen läßt, die aber Unruhe, Angst und Leiden einer *ungerechtfertigten Zustimmung vorzieht* (78). « Ich muß mir immer sagen können : Gott will aus der ganzen Aufrichtigkeit der Seele geglaubt werden » (76).

Levie weist im einzelnen auf drei Etappen hin, die der aufrichtig denkende Mensch in seinem « Gang zum Glauben » zurücklegt : zuerst überwindet er den Zweifel ; sodann befreit er sich von den Krankheiten des Denkens : Dilletantismus, unbedingter Liberalismus und Agnostizismus usw.; endlich kommt er durch den Einfluß der Gnade in das Reich des Übernatürlichen hinein und sieht ein, daß es eine Wahrheit gibt, die über seiner natürlichen Erkenntnismöglichkeit steht. Überhaupt wird hier mit der Aufrichtigkeit die sittlich-religiöse Einstellung nachdrücklich verlangt. Ja, « diese Aufrichtigkeit des Denkens ist gar nicht wahr und recht, wenn sie nicht in einer dreifachen Haltung wurzelt : im innigen Gebetsleben, im starken Wollen des sittlich Guten, in der tiefen Demut des Geistes » (76, Anm. 2). Aufrichtigkeit und organische Ganzheit des apologetischen Beweises sind die Grundideen der ersten zwei Kapitel ; sie beherrschen auch mehr oder weniger das ganze Buch.

Bisher ging es um die Wahrheit : Gründliches Denken führt zum Glauben. Das dritte Kapitel fügt nun hinzu : *Glauben führt zum gründlichen Denken*. Es ist eine verständliche Versuchung für den Glaubenden, einer irdischen Aufgabe sich zu entziehen, auf mühsame Denkarbeit zu verzichten, um ausschließlich die « Ruhe des Glaubens » zu genießen.

« Gott läßt das nicht zu. Das Christentum ist ein Sauerteig, der — freilich durch unsere persönliche Anstrengung — den menschlichen und irdischen Teig ganz durchdringen soll. Wenn das Glaubenslicht den Menschen ganz durchleuchten soll, so muß dieser mit dem vollen Einsatz seiner Erkenntniskraft mitwirken. Die Religion des Erlösers verneint nichts von dem, was der Schöpfer geschaffen hat. Das intellektuelle und moralische Gleichgewicht, das uns Christus mitgeteilt hat, ist nicht ein Gleichgewicht, das unterdrückt und vernichtet, sondern ein Gleichgewicht, das vereinigt und bereichert. Als Christen haben wir die Pflicht menschlicher, im tiefern Sinne menschlich zu sein als die andern ; als Gläubige haben wir die Aufgabe, mehr zu denken, besser zu denken als jene, die nicht glauben » (107).

Der *zweite Teil* behandelt das Verhältnis zwischen dem christlichen und dem ungläubigen Denken. Es will zeigen, wie die Wahrheit christlich zu verstehen sei und daß man den Gegner achten solle, aber auch wie alles Denken, auch das der protestantischen liberalen Exegese dadurch irrt, daß es einzelne Teilansichten als die volle Wahrheit ausgibt.

*Göttliche Wahrheit und menschliche Engstirnigkeit* ist das Thema des *letzten Teiles*. Er will dartun, wie Lehrautorität und forschende Denkarbeit, Achtung vor der Tradition und Segen des Fortschrittes, Primat der religiösen Pflicht mit weltlichen Aufgaben, Unterwerfung unter die kirchliche Autorität, und persönliches Gewissen im Christenleben fruchtbar zusammenwirken sollen und können.

Ein langer Epilog : ein gedankenvolles, schönes Bekenntnis, das vieles vorher Gesagte zusammenfaßt, schließt das Buch.

Die erste Auflage dieses wohltuenden Buches (1944), von der sich die zweite Auflage nicht wesentlich unterscheidet, wurde viel besprochen, durchwegs gut beurteilt und von einigen mit Begeisterung aufgenommen. Nur eine Kritik (in den « Collationes Brugenses » 41 (1945) 227-241, 372-388 hat das Buch scharf angegriffen und will in ihm verderbliche Thesen von verheerendem Einfluß (thèses pernicieuses — influence désastreuse) entdeckt haben. Levie vermenge u. a. Erkennen mit Lieben, Natur mit Gnade. Sein Buch gehöre überhaupt nicht unter die Augen der Gläubigen und Ungläubigen.

Das Buch Levies bietet so viel Vorzügliches, daß man ob der Freude hierüber die Kritik seiner Schwächen leicht vergessen könnte. Man kann sein unanalytisches Vorgehen, den Mangel an wissenschaftlicher Genauigkeit im Ausdruck da und dort tadelnswert finden und über einige seiner Fragen tatsächlich anderer Ansicht sein. Aber so weit gehen wie die soeben genannte Brügger Kritik, kann man nur, wenn man die Schreibweise und den Sinn des Verfassers nicht ganz erfaßt. Es ist freilich etwas Schwieriges, ein Buch richtig zu verstehen, das so manche vom (unlogischen) Leben her gestellte Fragen, die eine gründliche, allseitige, wissenschaftliche Lösung erst erwarten, einfach durch gedankliche Fassung des Erlebten zu lösen versucht<sup>1</sup>. Aber ein Buch ist auf jeden Fall so zu lesen wie es geschrieben ist. Levies Buch nun ist — wie so viele Bücher unserer Tage — mehr in synthetischer als in analytischer Art geschrieben. Die einzelnen Gedanken sind, bildlich gesprochen, nicht so sehr geradlinig weiter entwickelt als vielmehr kreisförmig mehr oder weniger nahe an ein Gedankenzentrum angeordnet, von dem sie zusammengehalten werden und auf das sie bezogen sind. Manche dieser Gedanken haben eine zu extreme, zu freie Fassung, wenn diese in sich betrachtet werden. Wenn man nun diese peripherischen Sätze nicht nur in sich abgesondert ins Auge faßt, wenn man überdies auch dort, wo sie verschiedene Deutungen zulassen, die dem Gedankenzentrum weniger entsprechende Deutung wählt und die so verstandenen Sätze scharf analytisch untersucht und folgerichtig in tangentialer Richtung zu Ende denkt, dann kann man leicht verheerende und häretische Thesen entdecken.

Uns scheint der Grundgedanke Levies, daß man im Denken und Glauben objektiv auf das eine Ganze sehe und subjektiv aufrichtig sein soll im wesentlichen richtig zu sein. Wie er diesen Grundgedanken im einzelnen ausdeutet, auf gewisse Gebiete anwendet, damit sind wir nicht immer einverstanden. Wir möchten hier nur einiges bemerken, das die Anwendung seiner Ganzheitseinstellung auf die Apologetik: deren Beweismittel und Wesen betrifft.

Es ist zunächst durchaus zu begrüßen, daß Levie jene Auffassung über die falsche, einseitige *Einschätzung der apologetischen Beweismittel* bekämpft, die er der « klassischen Apologetik » zuschreibt. Diese Apologetik, so eng verstanden wie hier, gab es indessen nicht so allgemein wie man nach Levie

<sup>1</sup> « Ce n'est donc pas un ouvrage systématique, technique, que l'on présente ici au lecteur, mais le simple exposé d'idées que l'on a vécues. »

glauben möchte<sup>1</sup>. Es ist wahr, « daß nicht nur gewisse äußere Zeichen, sondern das ganze Christentum einen apologetischen Wert » hat<sup>2</sup>, daß man sich nicht nur auf gewisse, isolierte Beweismittel beschränken soll, die vom « religiösen, lehrinhaltlichen und theologischen Gesichtspunkt » absehen, sondern daß man die « Ganzheit der christlichen Tatsache » sprechen lassen soll (vgl. 20-21, 23, 48). Wenn aber Levie sagen will, daß es überhaupt keine einzelnen entscheidenden apologetischen Beweise geben kann<sup>3</sup>, daß diese erst auf der « ganzen christlichen Synthese, bzw. aus den auf ihr beruhenden endgültigen Gesamtbeweise seine eigentliche Beweiskraft erhalten muß; und wenn er den Satz: « ein lebendiges Licht kommt vom Innern des Glaubensgegenstandes her, um die äußern Beweise zu beleuchten » (48-49), so versteht, daß der Glaube oder die Gnade nicht nur tatsächlich im Leben oft oder gar gewöhnlich die Einsicht in die Beweise erleichtert, sondern daß die Gnadenhilfe für sie grundsätzlich, in jedem Fall erforderlich ist, so geht er unseres Erachtens zu weit mit seiner Einstellung zur Synthese. Wir setzen hier freilich die allgemein angenommene Wahrheit voraus, daß der apologetische Beweis nicht das Glauben selbst zu schaffen, sondern nur die Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Glaubensgegenstandes zu verschaffen hat.

Es ist möglich, daß ein denkender Mensch, dem der Glaubensinhalt mehr oder weniger deutlich erklärt wird, durch den einen und andern starken *Einzelbeweis* zur Glaubenswürdigkeit gelangt und dann durch die Gnade Gottes glaubt. Dafür sprechen deutlich manche Tatsachen im Leben und im Evangelium, auf die wir hier nicht eingehen können. Auch die Analogie mit der Psychologie des Erkennens legt uns das nahe. Um einen Menschen zu erkennen, brauche ich nicht alle seine Wesenseigenschaften, die ihn über das Tier erheben, zu erkennen. Wenn ich mich nach einem nächtlichen Bombenangriff auf die Unglücksstätte begeben und im Dunkeln auf ein Lebewesen stoße, von dem ich wirklich nicht sagen kann, ob es ein Tier oder ein Mensch sei und ich dann anfangen zu reden, worauf ich von diesem Lebewesen Antwort und gute Auskunft über das soeben Geschehene bekomme, so bin ich sicher, daß ich vor einem Menschen stehe. Die Tat-

<sup>1</sup> A. Gardeil O. P., an den Levie hier wohl auch denkt, hat zwar eine von der Theologie geschiedene, selbständige Apologetik als Wissenschaft mit eigenem Gegenstand, Prinzip und Methode befürwortet. Aber nach Gardeil gibt es auch noch eine Apologetik von der Theologie aus und er betont nicht einseitig die physischen Wunder, sondern auch nachdrücklich andere Beweismittel, z. B. das Leben der Kirche: « La vie de l'Eglise déborde en efficacité apologétique toutes les apologies; elle n'est attachée à aucune; elle opère par elle-même sans prédicateurs ni écrivains. Chaque jour, ici ou là nous apprenons des conversions nouvelles souvent d'esprits d'élite, produites par l'examen de cette vie merveilleuse, Crédibilité et apologétique (1928) 191. Das erinnert ja an die apologetische Auffassung von Cardinal Dechamps, dessen Einfluß auf Levie deutlich wahrnehmbar ist!

<sup>2</sup> In einer Antwort auf eine Kritik: *Collationes Brugenses* 4 (1945) 363.

<sup>3</sup> Oft heißt es, daß es einzelne Beweise nicht gibt (21, 48) und doch wird an einer Stelle erklärt, die Argumente der klassischen Apologetik seien stichhaltig (23).

sache, daß es so *spricht*, genügt mir als Beweis hierfür. Ich brauche nicht mehr weiter zu untersuchen, ob dieses Lebewesen frei und verantwortlich sei, ob der physiologische Aufbau seines Körpers der eines menschlichen Leibes sei usw., was doch alles dem Menschen wesentlich ist und zum synthetischen Gesamtbeweis unbedingt notwendig wäre. So kann auch, um den Nachweis für die Transzendenz des christlichen « Christentums » über andere Religionen und dessen Glaubwürdigkeit zu führen, die eine oder andere seiner « Zeichen » und Auswirkungen genügen.

Unter diesen « Zeichen » sind vor allem die *Wunder* zu verstehen. Man hat gewiß die Bedeutung des physischen Wunders gegenüber den andern apologetischen Beweismitteln öfters übertrieben. Aber man darf nicht aus Reaktion gegen diese Übertreibung es unterlassen, die besondere Bedeutung der physischen Wunder anzuerkennen. Sie sind insofern weniger bedeutend als gewisse andere apologetische Beweismittel, daß sie entweder weit in der Geschichte zurückliegen (und somit ihre Gewißheit nicht sicherer erscheint als die Gewißheit der Geschichte) oder daß sie in der Gegenwart nur von wenigen erfahren werden. Die moralischen Wunder im Leben der Kirche wirken überall und immer zahlreich auf die Menschen ein. Aber daß das physische Wunder an und für sich eine besondere apologetische Beweiskraft auf den Menscheng Geist ausübt, bezeugt uns ihre Wirkung auf jene, die sie persönlich erleben oder feststellen können. Zu wissen, was alles in Lourdes in dieser Hinsicht geschieht, wäre aufschlußreich <sup>1</sup>.

Das physische Wunder ist nicht der allein ausschlaggebende apologetische Beweis; die andern « göttlichen Tatsachen », wie z. B. die Lehre und das Leben Jesu und seiner Kirche, gehören *wesentlich* und nicht nur « zur Vollständigkeit », bloß als « pars integrans » zu den apologetischen Beweismitteln. Wenn aber Levie für die Notwendigkeit der « ganzen christlichen Synthese » so einsteht, daß er nur dem auf ihr beruhenden Gesamtbeweis entscheidende, eigentliche Beweiskraft zuerkennt, so scheint er tatsächlich die Bedeutung des Wunderbeweises nicht genügend einzuschätzen. Und wenn er so streng den synthetischen Gesamtbeweis fordert, so muß man sich überhaupt fragen, ob die Apologetik dann auch außerhalb einer kleinen Elite ihre Aufgabe erfüllen könne. Denn die Einsicht in diesen Beweis verlangt sehr viel <sup>2</sup>.

Um diese kritischen Bemerkungen nicht einseitig und überhaupt alle Fragen, die von der Apologetik her an das Buch gestellt werden, richtig zu verstehen, dürfen wir nicht vergessen, welche Auffassung über das *Wesen der Apologetik* es voraussetzt. Apologetik ist hier durchwegs verstanden als Funktion oder *Aufgabe der Theologie, den Glauben zu recht-*

<sup>1</sup> Man erinnere sich vergleichsweise z. B. auch daran, welch außerordentlichen Einfluß jenes sichtbare Wunder auf das Denken Pascals ausübte, das er an seiner Nichte Margot feststellen konnte. L. Brunschvicg sagt in einer Anmerkung zum Bericht des Wunders im « Leben Bl. Pascals » von M<sup>me</sup> G. Perrier: « Voici le récit du miracle qui a joué un rôle capital dans la vie spirituelle de Pascal . . . » *Blaise Pascal*, Pensées et opuscules, p. 17.

<sup>2</sup> Vgl. hiezu *Denziger*, N. 1790.

*fertigen, den Menschen zum Glauben zu führen.* Immer wieder ist die Rede vom « Gang zum Glauben », von der « Rechtfertigung des Glaubens » (*marche vers la foi, justification de la foi*).

Die Apologetik gehört zur *Theologie*. Das ist eine wichtige These Levies, die er mit Recht gegen die Vertreter der « klassischen Apologetik » verteidigt, die eine von der Theologie getrennte Wissenschaft mit wesentlich und ausschließlich natürlichem Gegenstand, Prinzip und Methode sein soll. Levie weist mit Recht auf die Tradition, auf die großen Apologeten, auch auf den hl. Thomas (« *Summa contra Gentiles* ») hin. Er hätte vielleicht den Irrtum der Gegenthese noch schärfer nachweisen können, besonders von seiner Beweisbasis aus, daß es die Apologetik nicht nur mit Ungläubigen im strengen Sinne des Wortes zu tun habe. Sie ist tatsächlich auch da wesentlich Apologetik, wo sie sich mit Juden, Protestanten und allen möglichen Häretikern, auch mit den *in guter Absicht fernstehenden* Häretikern (*haeretici materiales*) befaßt. Weder der Gegenstand noch das Prinzip ist in der Apologetik ausschließlich « von unten », von der Vernunft her zu verstehen. Zu natürlichen Beweismitteln soll man nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas nur Zuflucht nehmen, wenn der Gesprächspartner jede Autorität zurückweist<sup>1</sup>.

Nach Levie ist aber Apologetik die Theologie, *insofern sie den Glauben rechtfertigt und vorallem zum Glauben hinführt.* Man merke sich dies wohl, wenn man sein Buch beurteilen will. Man ist noch heute nicht im klaren über das Wesen der Apologetik. Sie wird, seit einiger Zeit, immer mehr zweideutig verstanden. Die Zweideutigkeit, die wir vor Augen haben, besteht nicht so sehr darin, daß der eine unter Apologetik eine theoretische, wissenschaftliche und der andere eine praktische, angewandte Angelegenheit versteht, sondern darin, daß die einen die Apologetik auffassen als Theorie — oder auch als ihre Anwendung —, wie man die Menschen zum Glauben, zu Christus *hinführen* kann und die andern als theoretische oder auch praktische Anleitung, wie man den Glauben gegenüber den Ungläubigen oder Nicht-recht-Gläubigen (bzw. gar vor seinen eigenen Zweifeln!) *verteidigen*, bzw. rechtfertigen kann. Man gibt sich nicht genug Rechenschaft über diese Begriffsverwirrung<sup>2</sup>. Man kann oft beim gleichen Verfasser feststellen, wie er, wie es scheint, unbewußt Apologetik bald so, bald anders versteht. Ob eine Apologetik als theoretisch-wissenschaftlich oder als praktisch-angewandte Angelegenheit verstanden wird, das reißt das Wesen der Apologetik nicht auseinander. Es handelt sich nur um zwei Aspekte

<sup>1</sup> Quodlibetum IV, q. 9 a. 18 : *si cum Judaeis disputatur, oportet inducere auctoritatem veteris Testamenti . . . Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos ad rationens naturales confugere.* »

<sup>2</sup> Vgl. als Beispiel hierzu : « Recherche d'une Apologétique » im 6. Heft der *Jeunesse de l'Eglise : L'incroyance des Croyants*, s. 37, Anm. 1 : « Il y a deux apologétiques : l'une, scientifique — celle des ouvrages et des traités — qui présente les arguments objectifs sur lesquels s'appuie, en soi, la révélation chrétienne ; l'autre, pratique, qui, éclairée par la première, s'applique, effectivement, à conduire des hommes au Christ et à Dieu. »

des einen Ganzen, die man nicht gegeneinander ausspielen soll. Es ist freilich selbstverständlich, daß man in der angewandten Apologetik genauer und eingehender sich mit den subjektiven Einstellungen, Dispositionen befassen muß. Aber die zwei Begriffe: den « *Glauben verteidigen* » und « zum Glauben hinführen » — das « *Rechtfertigen des Glaubens* » kann man, je nach dessen verschiedener Sinndeutung, unter den ersten oder auch den zweiten Begriff einordnen — diese verwandten, scheinbar gleichgerichteten Begriffe bestimmen das *Wesen* der Apologetik verschiedenartig. Die von ihnen geschaffene Zweideutigkeit verwirrt vielleicht mehr als man auf den ersten Blick hin annehmen mag. Es wäre für die Klarheit und Wahrheit gewiß von Vorteil, zwei diesen beiden Begriffen entsprechende Aufgaben der Theologie ausdrücklich auseinanderzuhalten und mit dem Wort Apologetik nur die Aufgabe der Glaubensverteidigung (bzw. Glaubensrechtfertigung) zu bezeichnen, für die andere Aufgabe des Hinführens zum Glauben aber einen andern Ausdruck zu gebrauchen. Apologetik entspricht denn auch seinem ursprünglich, meistgebrauchten und etymologischen Sinn dem ersten Begriff, nicht aber dem zweiten. So hätten wir in der Theologie neben der Apologetik eine Art Bekehrungslehre: gleichsam eine Lehre von der heiligen Kunst, Menschen zum Empfang des Glaubens vorzubereiten und zu führen.

In der alten kirchlichen und theologischen Tradition ging man mehr darauf aus, den Glauben gegen Außenstehende zu verteidigen als sie zum Glauben zu führen<sup>1</sup>. In der neuern und vor allem in der neuesten Zeit macht sich nicht zuletzt wegen dem engern Zusammenleben und dem etwas veränderten Verhältnis zu den Andersgläubigen und Ungläubigen, eine andere Einstellung immer stärker bemerkbar. Man will den Gegner des katholischen Glaubens nicht nur *bekämpfen*, sondern vielmehr *bekehren*; man will ihn nicht *besiegen*, sondern für den Glauben *gewinnen*. Diese Einstellung hat den neuen, besprochenen Sinn in das Wort Apologetik hineingelegt.

Diese Einstellung hat auch das wohltuende Buch Levies. Sie macht manches Mißverständnis und einiges hier Gesagte verständlich. Und nur der bewertet das Buch als Ganzes richtig, der noch eine andere Einstellung hinzudenkt; es ist der Zug nach gedanklicher Vertiefung des eigenen Glaubens: « Die Glaubenshaltung ist tief, außerordentlich vielfältig und stark einheitlich geschlossen. Das Hauptziel dieses Buches besteht nun darin, jenem, der nicht glaubt, eine Ahnung von dieser Tiefe der Glaubenshaltung aufleuchten zu lassen, dem Christen zu einer innigeren Schau in sie hinein zu verhelfen. Man hat nicht Apologetik im engern Sinne des Wortes treiben wollen; man hat vielmehr versucht, eine Gewissenserforschung anzustellen: eine positive Gewissenserforschung, die in uns den Stolz und das Vertrauen auf unsern Glauben wecken soll; aber auch eine

<sup>1</sup> Augustinus scheint beide Gesichtspunkte ins Auge gefaßt zu haben. Vgl. z. B. De Trinitate, liber XIV, C. I (*Migne*, P. L. 42, 1037) « ... huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, *gignitur*, nutritur, *defenditur*, roboratur: qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum ».

negative Gewissenserforschung, die uns vor gewissen Einstellungen hüten soll, die nur schlecht mit unserm Glauben übereinstimmen und ihn in den Augen des Ungläubigen, entstellen könnten » (7).

Diese ernste, aufrüttelnde und wohlgemeinte « Gewissenserforschung » wird als Ganzes durchweg aufklärend, erfrischend und stärkend auf den Leser wirken. Sie wird dem Theoretiker der Apologetik insofern nützlich sein, als sie ihn an seine große Verantwortung vor dem denkenden, suchenden Menschen erinnert und ihn zur Strenge und Umsicht in seinem Beweisverfahren mahnt. Sie wird aber vor allem dem praktischen Apologeten im Leben, überhaupt all denen viel bieten, die mit Ungläubigen oder Andersgläubigen in Berührung kommen oder zusammenleben. Diese « Gewissenserforschung », in der der offene, aufrichtige Geist Newmans weht und die christliche Sorge um die vielen Menschen brennt, die E. Leseur ihre « lieben Ungläubigen » nannte — hat uns allen etwas zu sagen, weil wir alle mehr denn je « unter den Augen des Ungläubigen » leben und wir alle immer mehr das so heilsame Bedürfnis fühlen sollen : gründlicher und gläubiger zu denken.

Tournai (Belgien).

L. Volken M. S.

**J. De Wolf, S. J.:** *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot* (Museum Lessianum. Section théologique, N° 42). — Bruxelles, édition Universelle. — Paris, Desclée De Brouwer. 1946, 122 pp.

Ce petit livre est ordonné à la solution d'une question précise : la théorie naguère proposée des *Yeux de la foi* peut-elle se réclamer du patronage de saint Thomas d'Aquin ? Les contributions antérieures laissent place à une recherche de ce genre. L'auteur procède selon les trois étapes que commande son dessein : la doctrine du Père Rousselot, la doctrine de saint Thomas d'Aquin, leur comparaison. Il valait la peine de reproduire modestement et attentivement dans les deux premières parties la pensée des autres, à l'aide de textes commentés selon l'intention de leurs auteurs, pour aboutir au jugement sagace et décidé que nous lisons dans la troisième. La réponse est négative. Et le point capital est que le Père Rousselot s'écarte de saint Thomas d'Aquin en ce qui concerne le motif formel de la foi. Aucun dissentiment ne pouvait être plus grave. Il est étrange, certes, comme l'écrit le P. De W., « qu'un connaisseur de la pensée de saint Thomas aussi averti que le Père Rousselot n'ait pas été frappé par cette insistance de l'Aquinate à rattacher en dernier ressort nos adhésions de foi à la suprême et immédiate garantie de la Vérité première » (p. 98). On ne peut hésiter cependant sur le déplacement initial que subit, en passant du théologien scolastique au théologien moderne, le problème de la justification de la foi. Au fond, le Père Rousselot est resté sous l'influence des conceptions contre lesquelles il entreprend de réagir. Il ne laisse pas de rechercher du côté des motifs de crédibilité la spécification de la foi. Et entreprenant de restaurer le caractère surnaturel et libre de cette vertu à l'encontre des apologétiques rationalisantes, il ne découvre d'autre issue que de soumettre au *lumen fidei* la perception des signes. Saint Thomas met en rapport essentiel la foi avec la Vérité

première, lui assurant de ce chef une structure théologale et se donnant toute la facilité de soumettre les motifs de crédibilité à la connaissance rationnelle. Le mérite du P. De W. est d'avoir rendu manifeste ce dissentiment fondamental. Pour qui s'est une fois accordé avec la thèse thomiste établie dès l'entrée du traité dans la *Somme théologique*, l'essai du P. Rousselot, si louable soit-il en son intention, si ingénieux en sa réalisation, apparaîtra inévitablement comme manquant le but. Selon que le remarque le P. De W., la foi théologale de saint Thomas « contient déjà en germe toute la vie mystique et y tend comme à son épanouissement normal » (p. 100) ; à suivre le Père Rousselot au contraire, « notre nouvelle faculté de voir apparaît beaucoup moins comme une participation dans notre intelligence de la lumière incréée et le germe de la vision béatifique, que comme une puissance surnaturelle de discerner et d'interpréter des signes » (p. 101). La distinction du naturel et du surnaturel en matière de foi est bien plus franche chez le premier que chez le second. De même souscrivons-nous sans réserve à des conclusions comme celle-ci : pour saint Thomas, le problème de la certitude légitime de nos adhésions surnaturelles se pose « en dehors et au delà des motifs externes de crédibilité » ; il se pose pour le Père Rousselot « tout entier à partir de ces motifs mêmes » (p. 110). Pour saint Thomas encore, « les motifs de crédibilité ne fondent en rien notre foi dans ce qu'elle a de proprement théologal ; ils ne sauraient lui ajouter aucune fermeté intrinsèque. Leur unique rôle est d'appuyer le jugement qui doit nous amener tôt ou tard devant l'obligation décisive de nous livrer sans retour au Père qui nous attire » (p. 112). Ce dernier passage est accompagné d'une note excellente. Le tout décidément est de s'élever à une conception où la foi dépende en ce qu'elle a d'essentiel non des signes accréditant la révélation divine mais de la science de Dieu dont la révélation constitue la communication aux esprits créés. En rendant les motifs de crédibilité à leur nature rationnelle, on ne nie pas d'autre part que la foi du sujet n'exerce une influence sur la perception de crédibilité. L'usage de la raison, en effet, comme l'évaluation de l'efficacité des motifs sont liés chez l'homme aux dispositions où il se trouve par rapport à la foi même ; en quoi il échappe au régime contraignant qui est celui des démons. Et quelque chose est retenu par là des insistances du Père Rousselot, selon que l'auteur l'a justement remarqué (p. 115 et n. 1).

Une méthode moins attachée à la matérialité des textes eût épargné au P. De W. quelques embarras ou complications dans l'exposé de la doctrine de saint Thomas (2<sup>e</sup> partie). L'identification de l'*interior instinctus* avec le *lumen fidei* (p. 70) ainsi que la conception affective du *lumen fidei* (p. 60, p. 73) appelleraient des mises au point. Il n'y a pas lieu non plus d'être gêné par la volonté qu'introduit saint Thomas dans la foi des démons (pp. 76-77). *Sufficiens* dans le texte repris p. 72 (*IIa IIae*, q. 2, a. 9, ad 3m) doit s'entendre au sens fort ; de même le *suspicione carent* allégué p. 78 (*De ver.*, q. 14, a. 10, ad 11m). Nous n'avons trouvé ni chez Báñez ni chez Cano (auxquels renvoie la référence imprécise de p. 55, n. 3) l'identification de l'objet formel de la foi avec le *lumen fidei* ; elle eût été surprenante, à la vérité. Une mauvaise ponctuation trouble la lecture du

texte cité p. 48, l. 1 (*In Boet. de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4m); la même faute se retrouve curieusement p. 116. On a imprimé p. 48, n. 1, *hominum* pour *hominem*; un chiffre enfin est tombé p. 53, n. 1, dans la référence à Aristote, où il faut lire : 1114 a 32. Mais répétons que dans les limites du problème qu'il s'est imposé, l'auteur nous offre un travail probe et dont les conclusions emportent l'assentiment. En même temps qu'elle situe l'un des brillants essais de la théologie contemporaine par rapport à la théologie thomiste, son étude contribuera, nous le souhaitons, à rectifier certains débats en cours, au principe desquels fait défaut la nette appréhension de l'objet formel de la foi.

Fribourg.

*Th. Deman, O. P.*

**O. Karrer : Kardinal Newman. Die Kirche.** 2 Bände. — Einsiedeln-Köln, Benziger. 1945-46. 424 ; 433 SS.

Das Werk erschien als 6. und 7. Band in der großen Buchreihe : Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, die Hans Urs von Balthasar im Benziger-Verlag herausgibt. Daß es ihm dabei ein Bedürfnis sein mußte, gerade Karrer für die vorliegende Neuerscheinung zu gewinnen, ist klar; hat sich letzterer doch schon lange als bedeutender Newmanforscher ausgewiesen. So nimmt man die beiden stattlichen, technisch klassisch wirkenden Bücher mit Spannung zur Hand. Werden sie halten, was Namen und Aufmachung versprechen? Apologetik steht ja heute, im Zeitalter der « pneumatischen » Bewegungen, scheinbar nicht allzu hoch im Kurs. Und diese beiden Bücher sind Apologetik zu Gunsten der Kirche, das ist keine Frage. Zwar hat man schon etwa den 2. Band gegen den ersten ausgespielt und behauptet, nur dieser erste trage apologetischen Charakter, der zweite sei wesentlich mystisch ausgerichtet. Doch dies stimmt nicht. Die Grundtendenz ist beiderorts dieselbe. Zwar unterscheiden sich die Bücher nach der inhaltlichen Seite stark. Aber das ist durch die verschiedenen Ideenkreise bedingt, die Karrer in gewisser systematischer Folge — im Gegensatz zu Newman, dem nach Karrer Systematik nicht liegt — vor uns abrollt. Es ist ja selbstverständlich, daß Ton und Färbung ändern müssen, wenn im 1. Bande beispielshalber Fragen der kirchlich-hierarchischen Ordnung zur Diskussion stehen, im 2. aber Fragen der religiösen Innerlichkeit, der Gotteskindschaft, der Liebe. Das hindert aber nicht, daß von Anfang bis Schluß die eine große Leidenschaft durchglüht, das Ansehen der Catholica nach außen zu schützen.

Doch dies ist kein Mangel. Im Gegenteil: es ist die eigentliche, faszinierende Stärke dieses Werkes; denn Karrer stellt hier einen Genius ins Blickfeld, dessen imponierende Gestalt auch außerhalb der eigenen Reihen zum Aufmerken zwingt. Der Herausgeber hat eine überaus glückliche Begabung. Schon *die Übertragung* ist gut. Sie läßt uns nicht nur nachfühlen, wie sehr Newman Theologe war (wobei man wohlthuend empfindet, daß auch das unvollkommene dieses Genies nicht wegretouschiert wird: Begriffliche Unklarheiten da und dort und die eine oder andere Behauptung, die ins Kühne, ja Bedenkliche greift). Sie macht auch deutlich,

daß in diesem Theologen ein gottbegnadeter Künstler von seltener Sprachkraft am Werke war. — Doch dies ist alles mehr formaler Natur. Der entscheidende Wert dieser Neuerscheinung liegt m. E. *in der inhaltlichen Führung*. Karrer zwingt den Leser, Schritt für Schritt die innere Entwicklung Newmans mitzuerleben. Er schickt den beiden Büchern biographische Notizen voraus. Er schreibt theologische Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln. Er stellt klassische Kurzkommentare zwischen die verschiedenen Abschnitte. Und dann ordnet er die Themen so, daß man in ständiger Steigerung aus den Räumen der Vernunft in die Räume der Liebe emporgewungen wird bis zu jenem Ruhepunkt am Ende des 2. Bandes, wo die Kirche die Welt nicht mehr durch Philosophie, sondern durch apokalyptische Sehnsucht überwindet.

Vielleicht darf man behaupten, daß der Herausgeber eine zweifache apologetische Linie im Leben Newmans nachgewiesen hat. Die erste läuft mehr sachlich, die zweite mehr persönlich.

*Sachlich* neigt Newman stark zum Immanentismus, nicht, wie ihn Blondel versteht, dessen Positionen zu einem gewissen Agnostizismus führen, sondern im durchaus traditionellen Sinne, wonach objektive und subjektive Motive der Glaubwürdigkeit unterschieden werden und Newman eben mehr aus den subjektiven Motiven heraus argumentiert. Das soll aber nicht heißen, daß nun die Dinge ins Sentimentale oder Verschwommene hinaus verflüchtigt würden. Nichts lag Newman ferner! Karrer hat es glänzend verstanden, seinen Helden wider solche Verdächtigungen zu immunisieren, indem er ihn ganz einfach als Theologen und Kirchenhistoriker von außerordentlichem Format auswies. Auf den ersten Blick scheinen einem die diesbezüglichen Epitheta ornantia vom Genius des 19. Jahrhunderts, vom säkularen Visionär, vom Pionier der Dogmengeschichte etc., die der Herausgeber in der verschwenderischen Begeisterung eines Liebenden an die Adresse des greisen Kardinals von Birmingham verstreut, etwas gar hoch gegriffen. Je mehr man sich aber der Lektüre überläßt, desto mehr gibt man dem Liebenden recht. Ja, es wäre eine Arbeit von geradezu aufreizendem Interesse, gewisse Einzelfragen von Newman weg in die theologische Gegenwart hineinzuverfolgen, das z. B., was Bd. I im 2. Kapitel über die *analysis fidei* gesagt wird, etwa bei Kösters nachzuprüfen, oder was im gleichen Band, Kapitel 4 Grundsätzliches über Idee und Möglichkeit einer Dogmenentwicklung steht, mit Schultes, dem anerkannten Fachmann auf diesem Gebiete, in Parallele zu setzen. Man würde dann zur Feststellung kommen, daß Newman schon auf der theologischen Linie der Heutigen wandert. — Und kirchenhistorisch gilt dasselbe. Was z. B. in der Gegenwart an geschichtlichem Beweismaterial wider die « pneumatische Demokratie » der Liberalen kursiert, ist bei Newman bereits den Grundelementen nach formuliert. Und wenn Lortz in seiner Geschichte der Kirche die Idee des geistigen Raumes mit dem Namen Mandonnet in ursächlichen Zusammenhang bringt, dann dürfte es ihn sicher interessieren, von Karrer dahin orientiert zu werden, daß Newman schon vor Mandonnet in ähnlicher Richtung dachte.

Aber all dies stößt die obige Behauptung von der Immanenzapologetik

— immer verstanden in der angegebenen Deutung — nicht um. Es sind wirklich die *raisons du coeur*, die in diesem Werke in beherrschender Strahlung aufleuchten. Daß ein Genie sie erfand, schwächt ihr Licht und ihre Schönheit nicht ab. Im Gegenteil: mir will scheinen, sie erreichten gerade von dorthin einen Intensitätsgrad, den man im Alltag vergeblich sucht.

Die andere apologetische Linie, die Karrer im Leben Newmans aufzeigt, verläuft mehr *persönlich*. Etwas Erschütterndes tut sich hier auf: Wir begegnen einem Manne, der auszieht, die *Catholica* zu besiegen. Es ist sein ausgesprochenes, intellektuelles Bedürfnis, sich in der Geschichte der Urkirche genauer umzusehen, um den Nachweis führen zu können, daß die Kirche Roms mit dieser Urkirche nicht identisch sei. Statt dessen entdeckt er das Gegenteil. Mit steigender Wucht fordert die Wahrheit seinen Geist. Und schließlich gibt er sich gefangen. Es geschieht mit bedrücktem Gemüt; denn menschlich stößt ihn drüben so vieles ab. Und er wittert mit dem Witterungsgefühl der Begnadeten, daß nun ein Meer von Bitterkeit über ihm zusammenschlagen wird. Trotzdem: er geht. Bezwungen von jener Wahrheit, die immer die große Leidenschaft seines Lebens war. Von jener Wahrheit, die nicht bloß eine akademische Angelegenheit ist, wo der Kopf brennen und das Herz kalt sein kann, sondern die überspringt und den ganzen Menschen füllt. Schon immer hat Newman die Kirche geliebt. *Jetzt* liebt er bis zum letzten Pulsschlag seines großen Herzens die *katholische* Kirche, und zwar so, wie sie ist, nicht so, wie Fanatiker sie gerne hätten.

Man kann Karrer zu dieser Leistung nur beglückwünschen. Und man reagiert im Blick aufs Große gerne gewisse *ressentiments* ab, die sich vereinzelt etwa zu Worte melden möchten, so wenn manchmal etwas *a priori* katalogisiert wird, ohne daß durchscheint, wie die betreffenden Abschnitte unter den Generalnamen der Titelschrift einzuordnen sind (vgl. etwa Bd. I, S. 92-127: Dispositionen des Herzens), oder wenn verschiedentlich Attacken gegen Scholastik oder scholastische Systematik gestartet werden, die die nötige Objektivität etwas vermissen lassen (Bd. I, S. 218!! So sind auch Scholastiker gegen die Scholastik). Auch hätte man es dankbar empfunden, wenn bei der schon eingangs erwähnten, einen oder andern gewagten theologischen Formulierung Newman noch schärfer interpretiert und vielleicht vom Standpunkt der heutigen Theologie aus korrigiert worden wäre. Und wenn der Verfasser sich gar entschließen könnte, der kommenden 2. Auflage einen Sachindex beizugeben, dann dürfte man wohl sagen: jetzt ist die Sache perfekt.

Fribourg.

*Luzius M. Simeon O. P.*

### Dogmatik

**B. Kelly C. S. Sp. : The Seven Gifts of the Holy Ghost.** — London, Sheed & Ward, 1941. XI-134 SS.

**B. Kelly C. S. Sp. : Thy Kingdom Come.** A synthesis of the principles and practices of the spiritual life. — London, Burns, Oates and Washbourne, 1943. 248 SS.

**B. Kelly C. S. Sp. : The Sacraments in daily Life.** — London, Burns, Oates and Washbourne, 1945. VIII-218 SS.

Die drei vorliegenden Bücher aus der Feder des jungen Freiburger Doktors P. Kelly wollen keineswegs spekulative Traktate sein, sondern in lesbarer und leicht verständlicher Sprache die Lehre des hl. Thomas, vor allem in bezug auf das geistliche Leben, der englischsprechenden Welt zugänglich machen. Sie sind mehr aszetische Studien, ohne der sogenannten « frommen » Literatur anzugehören. Der Verfasser will zeigen, daß das ganze geistliche christliche Leben auf fester dogmatischer Basis aufgebaut ist. Und dies gelingt ihm im großen und ganzen. Die Bücher werden sicher vielen für das geistliche Leben von großem Nutzen sein.

Im ersten Buch, *The Seven Gifts*, gibt der Verf. die ganze Lehre des hl. Thomas über die Gaben des Heiligen Geistes wieder. Er nimmt ohne Zögern alle traditionellen Thesen an : die Gaben seien spezifisch verschieden von den Tugenden ; sie seien selbständige operative Gehaben (*habitus*). Im ersten Teil betont er diese allgemeine Lehre über die Gaben und sucht besonders die Notwendigkeit und die Existenz der Gaben klar zu machen. Im zweiten Teil erklärt er die einzelnen Gaben und bringt zum Schluß ein Wort über die Seligkeiten. Nur eines möchte ich betonen, daß nämlich alle Gaben affektiv sind, nicht allein die Gabe der Weisheit, und engstens verbunden sind mit der übernatürlichen Liebe, von ihr abhängen ; sie lassen sich von ihr nicht trennen ; sie finden alle in ihr ihre letzte Erklärung. Dies scheint der Verf. zu vergessen.

Das zweite Buch, *Thy Kingdom Come*, will zeigen, wie das christliche Leben ein Leben im Reiche Gottes ist, ein neues Leben, dem Menschen durch Christus mitgeteilt. Der Verf. will die Konstitution dieses Reiches aufzeigen und dazu bringt er fast die ganze Theologie zur Sprache : die Schöpfung, die Engel, die Menschwerdung Christi und die Rettung der Menschen. Viel Schönes wird da über das Königtum Christi ausgeführt. Vieles aber hätte kürzer gefaßt werden können, und damit hätte das ganze Buch an Klarheit gewonnen. Die äußere Aufmachung hat unter den Kriegsverhältnissen und dem Papiermangel natürlich gelitten.

Das dritte Buch, *The Sacraments in daily Life*, ist bei weitem das beste aus der Feder des Verfassers. Darin bringt er die ganze Theologie von den Sakramenten. Er zeigt zuerst, wie die Sakramente bestimmt sind, uns mit Gott zu vereinigen, und dann woher sie diese übernatürliche Kraft

haben. Man findet darin die großen thomistischen Thesen vorausgesetzt und vertreten. Im zweiten Teil erklärt er den Sinn der einzelnen Sakramente und gibt jedem Sakramente seinen bestimmten Platz im täglichen Leben des Christen. Ein Kapitel bringt Schönes über die heilige Jungfrau als Königin der Sakramente, d. h. als Mittlerin aller Gnaden. Die äußere Aufmachung des Buches ist vorzüglich.

Tallaght.

*C. Williams O. P.*

### Heilige Schrift

**M. Schumpp O. P.:** Das Buch Ezechiel, übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für's Leben erklärt, Band X, 1). — Freiburg i. Br., Herder. 1942. VIII-236 SS.

Dieser in friedensmäßiger Ausstattung erschienene Band bedeutet einen wertvollen Beitrag zu Herders Bibelkommentar, der in dieser Zeit doppelt freudig begrüßt werden wird. Meinrad Schumpp, der die Übersetzung und Erklärung geliefert hat, zeigt von der ersten bis zur letzten Zeile, daß er seiner Aufgabe nicht nur gewachsen war, sondern sie auch mit großer Liebe und tiefer Versenkung in die Gedankenwelt und Eigenart des Propheten gelöst hat. Wie viele andere hl. Schriftsteller, hat auch Ezechiel in neuerer Zeit herbe Kritik erfahren. Radikale scheuten sich nicht, ihn als einen anormalen, psychisch kranken Menschen hinzustellen. Er sei, so heißt es, der Katalepsie unterworfen gewesen und habe zeitweise an Alalie und anderen Lähmungserscheinungen gelitten. Man stempelte ihn zu einer hesteropathischen Persönlichkeit und wollte parapsychologische Tatsachen bei ihm feststellen. Gemäßigtere hielten sich berechtigt, ihm eine Vorliebe für das Groteske und Bizarre zuzuschreiben und ihn einer Sucht, alles ins Maßlose zu übersteigern, zu beschuldigen. Dem gegenüber stellt Verf. fest, daß Ezechiel kein Mensch mit zwei Seelen in der Brust gewesen, daß er vielmehr eine einheitlich klare, eigengestaltete Persönlichkeit war. Er tritt uns entgegen als ein körperlich und seelisch gesunder Mensch, freilich als ein Verstandesmensch, der sich nicht von Gefühlen und Stimmungen des Augenblickes leiten läßt, sondern alles nüchtern abwägt und die Ereignisse in Ruhe überdenkt, der seine Mitmenschen mehr überzeugen als begeistern will, der sich ergeht in schematischen Darlegungen und die Herrlichkeit des neuen Jerusalem durch genaueste Maßangaben verständlich zu machen trachtet. Aber in dem kühlen Verstandesmenschen wohnt eine starke Seele, in deren Grund gewaltige Leidenschaften brennen. Wenn diese emporsteigen, dann wirkt seine Erscheinung überwältigend, und seine Rede steigt zu den höchsten Höhen auf. Die Leidenschaft aller Leidenschaften in ihm aber ist sein Eifer für Gottes Größe und Heiligkeit, und infolgedessen für die Reinheit und Bundestreue des auserwählten Volkes. Von diesem Eifer erfaßt, wird der sonst so ruhige Mann lebendig, ja feurig, er schilt und droht und zürnt; aber er kann auch trösten und mit Hoffnung erfüllen; er ist ein wahrer Prophet des Herrn. Durch eine der großartigsten Gotteserscheinungen,

den Gotteswagen, zum Prophetenamt berufen und wiederholt durch dieselbe Erscheinung darin bestärkt, vermochte Ezechiel seine schwere Aufgabe meisterhaft zu lösen. Er sollte dem in der Gefangenschaft lebenden Volke Buße predigen und es so sittlich umgestalten, und zwar vor der Zerstörung Jerusalems, als sie in Stolz und eitlen Hoffnungen dahinlebten, durch Drohungen, die er ausführte in symbolischen Handlungen: Darstellung der Belagerung Jerusalems, Abscheeren und Zerstreuen der Haare, und durch kraftvolle Reden: Das Ende kommt; nachher durch Tröstungen und Verheißungen, deren er sich in ähnlicher Weise: Zweistöbe, Hirt und Herde, Tempelquelle, entledigt. Mehr als 20 Jahre hat Ezechiel unter den Gefangenen gearbeitet und nicht ohne Erfolg.

Verf. zeigt, daß die Drohreden, von denen man neuestens annahm, sie seien in Palästina gehalten, wohl an den Fluß Kebar passen. Er versteht es auch vorzüglich, manche der uns befremdend anmutenden symbolischen Handlungen so zu erklären, daß der Leser ihnen Verständnis abgewinnt. Er steht in der Frage, ob Ezechiel selbst das Buch zusammengestellt habe, was neuestens arg in Zweifel gezogen wird, zur traditionellen Ansicht. Desgleichen behandelt er den überlieferten Text mit größter Schonung und zeigt, daß, wenige Stellen ausgenommen, eine Korrektur nicht nötig ist. Ein Meisterwerk schonender Kritik stellt der Kommentar zu Kap. 10 dar. Vielleicht hätte zu v. 7 noch kräftiger unterstrichen werden können, daß die Wirkung, die der Leser vom Brande Jerusalems erhält, größer ist, wo er nur den Engel die Kohlen nehmen sieht, die ausgestreut werden sollen, als wenn der Prophet über den Brand selbst viele Worte gemacht hätte. Zudem war dieser Verlust für ihn, den Eifer für die Ehre Gottes, klein im Verhältnis dazu, daß Jahwe fortging. Das Buch wirkt wie eine lebendige Glaubenserneuerung; es gibt eine große seelische Beruhigung und bietet eine frohe Ausschau in eine glückliche Zukunft.

Trills.

H. Wilms O. P.

**O. Hophan : Die Apostel.** — Luzern, Räber. 1946. 432 SS.

Gesamtdarstellungen über die zwölf Apostel besitzen wir nur sehr wenige. Die kanonische « *Apostelgeschichte* » berichtet bekanntlich nicht über die Taten und Schicksale der Apostel, sondern bloß *einiges* von der Wirksamkeit *einiger* Apostel: der bestbezeugte Titel dieses Buches ist denn auch nicht « Αἱ πράξεις τῶν Ἀποστόλων », sondern « Πράξεις Ἀποστόλων ». Im ersten Teil steht der Apostelfürst Petrus entschieden im Vordergrund, der zweite Teil beschäftigt sich so ziemlich ausschließlich mit der überragenden Figur des großen Heidenapostels Paulus, was freilich um so begreiflicher erscheint, wenn man bedenkt, daß der hl. Lukas, der Verfasser des Buches, den hl. Paulus auf mehreren seiner Reisen begleitet hat. Dazu kommt noch, daß wir über die Persönlichkeit und die Tätigkeit des hl. Paulus manches aus seinen auf uns gekommenen Briefen erfahren. So ist es nicht zu verwundern, daß unter den Aposteln des Heilandes gerade dieser « Imperialist Gottes », obwohl er nicht zu den ursprünglichen Jüngern des Herrn gehört hat, doch in der *Literatur* von alters her einen Platz behauptet, wie

kein sonstiger Apostel. Bis auf den heutigen Tag erscheinen immer wieder neue Paulusbiographien und es werden wohl immer wieder neue erscheinen bis ans Ende der Zeiten. Demgegenüber muß sich der hl. Petrus in der Literatur mit einem zweiten Platz begnügen. Immerhin ist auch er verhältnismäßig noch gut gestellt. Und zwar nicht nur seines Primates wegen, das ihm beim katholischen Schriftsteller von vornherein eine privilegierte Stellung sichert, sondern auch, weil seine etwas derbe und doch so treuherzige Persönlichkeit uns aus den vier Evangelien schärfer umrissen entgegentritt als die der anderen Mitglieder des Zwölferkollegiums. Weiter auch, weil er als Inhaber des « leeren Stuhles » die Hauptperson im ersten Teil der kanonischen Apostelgeschichte ist. Und schließlich noch wegen seiner beiden Sendschreiben, die unter die kanonischen Schriften des Neuen Testaments Aufnahme gefunden haben. In diesem Zusammenhang möchten wir hinweisen auf eine großartige, zweibändige Petrusbiographie von der Hand des Konvertiten *Peter Schindler*. Bisher liegt sie nur in dänischer Sprache vor, aber hoffentlich wird sie in nicht allzulanger Zeit in deutscher Übersetzung für weitere Leserkreise zugänglich gemacht werden können. Die dritte Stelle in der Literatur dürfte vom Apostel Johannes eingenommen werden. Er hat den Vorteil, zugleich zu den Evangelisten zu gehören. Und wenn er diesen Vorzug auch mit dem hl. Matthäus teilen muß, so hat ihm doch die anerkannte Sonderstellung seines Evangeliums unter den kanonischen Evangelien von altersher ein ganz eigenes Interesse gesichert. In der Evangeliengeschichte gehört Johannes mit seinem Bruder Jakobus (dem « Älteren ») und dem hl. Petrus zu den « Großen Drei », die im engeren Jüngerkreise des Herrn noch eigens hervorragen. Und sogar unter diesen drei ist Johannes im besonderen der Jünger, « den der Herr lieb hatte ». In der Sammlung der apostolischen Sendschreiben ist er mit drei kanonischen Briefen vertreten. Und schließlich gibt es noch das unendlich geheimnisvolle Buch der Apokalypse, das nunmehr schon fast während zwei Jahrtausenden die Geister immer wieder beschäftigt hat ... Diese drei also, Paulus, Petrus und Johannes, liefern für einen Biographen nicht nur anziehenden, sondern auch hinreichenden Stoff.

Von den übrigen Mitgliedern des Apostelkollegiums ist aber enttäuschend wenig mit Sicherheit bekannt. Am besten steht es noch mit Jakobus dem « Jüngeren », dem « Bruder des Herrn », und mit Judas Thaddäus, von denen je ein Sendschreiben in die neutestamentliche Sammlung der Apostelbriefe aufgenommen wurde. Was wissen wir aber Sicheres von den andern? Es ist so wenig, daß man schon früh das Bedürfnis gespürt hat, der Geschichte mit Legenden nachzuhelfen.

Wo es mit unseren historischen Kenntnissen um die Apostel so dürftig bestellt ist, erscheint es als ein Wagnis, das heilige Zwölferkollegium zum Gegenstand eines Buches zu wählen, das gut 400 Seiten umfaßt, auch wenn man die eigentliche Apostelgeschichte einrahmt mit einem Kapitel über Christus, den « Meister », und über die heilige Jungfrau Maria, die « Königin der Apostel », und den Stoff dadurch noch etwas zu strecken versucht, daß man außer Mathias und Paulus die Evangelisten Markus und Lukas noch mit hineinnimmt. Pater Hophan hat aber dieses Kunst-

stück in sehr befriedigender Weise fertig gebracht, hauptsächlich indem er für jeden einzelnen Apostel zunächst jede einzelne Stelle aus den kanonischen Schriften des Neuen Testaments, die für seine Person oder sein Wirken nur irgendwie in Betracht kommt, auf das sorgfältigste auswertet. Nichts ist ihm entgangen, weder aus den vier Evangelien noch aus der Apostelgeschichte noch aus den Apostelbriefen. Von überall her hat er seine Goldkörner — auch kleine und allerkleinste — gesammelt. Er bemüht sich, jedes noch so kleine Scherflein der kanonischen Überlieferung ins rechte Licht zu rücken und beleuchtet es mit anschaulichem Erzählerstil. Da gibt es gar köstliche Einzelheiten. So z. B. schon im Vorwort, wo der Verfasser sich Rechenschaft gibt von seiner « schönen, wichtigen, aber auch etwas schwierigen Aufgabe ». Woher kommt es eigentlich, daß wir von den Aposteln des Herrn verhältnismäßig so wenig gesichertes Wissen besitzen? Und P. Hophan antwortet: *Die Apostel kündeten Christus, nicht sich selber!* Von ihnen ist darum in den Heiligen Schriften nur wie nebenbei, oft, aber immer im Zusammenhang mit Christus die Rede ... Solche feinsinnige Bemerkungen, die dem aufmerksamen Leser reichlich Stoff zum Nachdenken bieten, finden sich hier und dort und überall in diesem Buche verstreut. Man findet sie sogar in der Lebensbeschreibung des Judas Iskarioth: *Keiner wird auf einmal weder ein Vertrauter noch ein Verräter Jesu* (S. 260). Lukas bemerkt ausdrücklich: « Judas ging voraus. » *Einem Apostel, der zum Apostaten geworden ist, genügt es ja nicht, nur im Haufen mitzulaufen* (S. 267).

Von seiner Arbeitsweise sagt der Verfasser selbst folgendes: Sein Buch will die Persönlichkeit eines jeden dieser so verschiedenen, uns in ihrer Mehrheit unbekanntem Apostel lebendig und plastisch aufbauen, vorab aus den mehr oder weniger zahlreichen Mosaiksteinchen der Heiligen Schrift selber. Bei aller Verhaltenheit der biblischen Berichte fallen doch über die meisten von ihnen wohl einige Worte, die bei genauem Hinhorchen oft mehr aussagen, als beim ersten Hören vermutet wurde. Auch bieten der ganze Raum des Neuen Testaments, die Umwelt der Apostel und die Tradition einen Rahmen auch für das bescheidenste Apostelbild. Die Lücken, die bei einzelnen Aposteln trotzdem verblieben, suchte der Verfasser auszufüllen, vom literarischen Recht Gebrauch machend, hier dem eigenen Ahnen folgen zu dürfen. Doch hielten sich auch solche Schilderungen gewissenhaft in der Hörweite der geschichtlichen, vor allem der heiligen Urkunden. Die Apokryphen wurden im Interesse der Vollständigkeit zwar *angeführt, aber nicht ausgeführt*. Das Werk möchte über bloße Belehrung hinaus zur Erbauung emporführen. Darum werden sowohl die Persönlichkeit wie die Predigt der Apostel auch in ihrer unmittelbaren Bedeutung für das praktische Christentum aufgezeigt, nicht in langatmiger Moral, sondern in kurzgefaßten Hinweisen auf unsere Zeit und unser Leben.

Wir haben allen Grund anzunehmen, daß das Apostelbuch des P. Hophan diesen Zweck auch wirklich erreichen wird.

H. Höpfl O. S. B. : *Introductio specialis in Vetus Testamentum*. Editio quinta ex integro retractata, quam curaverunt A. Miller et A. Metzinger O. S. B. — Romae, Ed. Comm. A. Arnodo. 1946.

Das seit vielen Jahren beim Unterricht bewährte « *Compendium* » des österreichischen Benediktiners P. Hildebrand Höpfl, der seinerzeit in Rom als Professor der Bibelexegese am Anselmianum und als Konsultor der päpstlichen Bibelkommission tätig war, hat mit dieser Neuauflage seine fünfte Auflage erreicht. Anfangs bestand es aus drei recht bescheidenen Bändchen, aber mit der Zeit ist es so sehr in die Breite gewachsen, daß der vorliegende Band, der sich mit den Büchern des Alten Testaments befaßt, für sich allein schon fast 600 Seiten aufweist. Der bekannte Alttestamentler des Anselmianums P. *Athanasius Miller* und sein jüngerer Kollege P. *Adalbert Metzinger* haben keine Mühe gescheut, das ganze Buch für die neue Auflage sorgfältig durchzuarbeiten.

Es ist ja selbstverständlich, daß das *Compendium* dem Laufe der Zeit wiederholt angepaßt werden mußte. Wurden doch seit der Erstausgabe mehrere wichtige archäologische Entdeckungen gemacht und neue Weisungen für das Bibelstudium in der katholischen Kirche von seiten des kirchlichen Lehramtes ausgegeben. Auch hat die Forschungsarbeit der Bibelgelehrten zu neuen Einsichten oder doch zu neuen Hypothesen auf verschiedenen Einzelgebieten geführt. Und das alles mußte natürlich in den neueren Auflagen des *Compendiums* seinen Niederschlag oder doch seinen Widerhall finden. Man vergleiche z. B. die Abschnitte über das Hohe Lied und über das Buch Tobias in den verschiedenen Ausgaben des *Compendiums*, und man wird sehen, daß die Neubearbeiter den Fortschritt der Forschung gewissenhaft verbucht haben.

Namentlich auch in der Bibliographie war bei jeder neuen Ausgabe manches nachzutragen. Die Bearbeiter dieser Ausgabe haben auch in dieser Hinsicht das Mögliche getan unter den sehr schwierigen Verhältnissen, welche Kriegszeit und Nachkriegszeit unvermeidlich mit sich brachten. Um ihre Literaturangaben gerecht zu beurteilen, muß man in Betracht ziehen, daß ein Teil des Manuskriptes schon im Jahre 1942 abgeschlossen vorlag. Nachträglich wurde dann die Literatur bis zum Jahre 1944 einschließlich noch verzeichnet. Aber der Krieg ging erst 1945 zu Ende und das eine oder andere dürfte wohl mit zuviel Verspätung zur Kenntnis der Bearbeiter gelangt sein, als daß es noch Aufnahme hätte finden können. So sind nun z. B. die Literaturangaben über die Lakischbriefe wohl etwas dürftig ausgefallen. Beim Abschnitt über die Psalmen war wohl keine Gelegenheit mehr, etwas über die erst 1945 erschienene neue römische Übersetzung einzuschalten. Übrigens könnte eine einigermaßen eingehende Würdigung dieser Übersetzung mit den nötigen Literaturangaben vielleicht auch wohl besser im Bande der « *Introductio Generalis* », im Abschnitte über die Bibelübersetzungen, untergebracht werden.

Sonst sind die Literaturangaben im allgemeinen reichhaltig; einige werden wohl meinen: fast *zu* reichhaltig. Für die meisten Benützer des *Compendiums* wäre vielleicht eine geschickte *Auswahl* vorzuziehen. Für

eine möglichst vollständige Liste der Kommentatoren zu einem Buche, wie etwa die Klagelieder oder den Propheten Sophonias, haben unsere Theologiestudenten weder Verständnis noch Verwendung, und der Spezialist wird, im gegebenen Falle, von eigenen bibliographischen Nachforschungen doch wohl nicht Abstand nehmen können. Hält man aber auf Vollständigkeit, dann ist wiederum nicht gut einzusehen, weshalb man hier die jüdischen Kommentatoren des Mittelalters prinzipiell ausgeschaltet hat. Die christlich-orientalischen werden, wie mir scheinen will, etwas ungleichmäßig berücksichtigt. So fanden wir von den Armeniern den Kommentar des Nersēs Lambronaçi zum Prediger und zu den Zwölf Propheten angeführt, nicht aber die von N. Akinean herausgegebenen Fragen und Antworten zur Genesis des Ehišê Vardapet, noch den Kommentar des Vardan Arewelçi zu den Psalmen, noch den des Grigor Narekaçi zum Hohen Lied.

Die Bearbeiter heben in ihrer Vorrede mit vollstem Recht hervor, daß sie sich bestrebt haben, dem Geiste des ursprünglichen Verfassers treu zu bleiben, nicht zuletzt auch darin, daß sie der Kirchenlehre und den vom kirchlichen Lehramte gegebenen Weisungen getreueste Folgschaft leisteten. Die einschlägigen Dokumente und die Entscheidungen der Bibelkommission werden gewissenhaft angeführt. Es ist schade, daß die Herausgeber offenbar keine Gelegenheit mehr gefunden haben, die wichtige Enzyklika « *Divino afflante Spiritu* » (30. September 1943) zu erwähnen, was aber in der nächsten Ausgabe der « *Introductio Generalis* » leicht nachzuholen ist.

Eine glückliche Neuerung, welche zudem auch dem Geiste dieser Enzyklika völlig entspricht, besteht darin, daß die Bearbeiter sich bemüht haben, dem religiösen Inhalte und dem Lehrgehalte der einzelnen Bücher mehr Aufmerksamkeit zu widmen, als dies in den bisherigen Ausgaben geschehen war.

Am Schlusse des Bandes haben auch die chronologischen Übersichtstabellen eine Revision und eine Erweiterung erfahren. König Hammurapi wird dabei nach W. F. Albright auf 1800-1760 vor Christus angesetzt. Nach den neuesten Berechnungen wird man aber wohl noch tiefer hinuntergehen müssen. Zwar sind die Mari-Urkunden noch nicht alle veröffentlicht und für die Chronologie des alten Orients erst zum Teil ausgewertet. Aber nach unseren jetzigen Kenntnissen dürfte doch die Berechnung von Cornelius und Weidner, nach denen Hammurapis Regierungszeit auf 1728-1686 vor Christi Geburt angesetzt wird, bereits die größere Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Nach vorläufigen Berechnungen über die Regierungsperiode der Monarchen des hetthitischen Mittelreiches, wurde der hetthitische König Tudḫaliaš I neulich von F. M. Th. Böhl<sup>1</sup> um etwa 1720-1690 vor Chr. angesetzt. Sollte er der biblische Tid'al, « König der Völker » gewesen sein, dann war er nach Genesis XIV ein Zeitgenosse des daselbst erwähnten Königs Amraphel von Sin'ar und damit auch des Aryok von Ellasar (= Rim-Sin von Larsa?). Freilich, ob der biblische Amraphel letzten Endes wirklich identisch ist mit Hammurapi, ist und bleibt bisher noch immer etwas unsicher. Neuerdings hat man auch gegen die Identifikation seines Landes Sin'ar mit Babylonien Zweifel erhoben<sup>2</sup>. Sollte es

<sup>1</sup> Vgl. *Bibliotheca Orientalis*, 1945 (II), S. 55-56.

<sup>2</sup> Böhl, l. c.

sich aber eines Tages doch einwandfrei feststellen lassen, daß der Erzvater Abraham ein Zeitgenosse gewesen ist mehrerer Könige, die um 1700 vor Chr. regiert haben, dann ergäbe das interessante Folgerungen für die Chronologie nicht nur der Patriarchenzeit, sondern auch des Aufenthaltes der Hebräer in Ägypten, des Auszuges, der Richterzeit, kurzum für die der gesamten vormonarchischen Periode der biblischen Geschichte.

Wir sind überzeugt, daß auch diese Neubearbeitung des Compendiums seinen Weg finden und seinen Nutzen stiften wird, und daß auch diese fünfte Auflage des alttestamentlichen Bandes das Ihrige dazu beitragen wird, die Liebe unserer Jungtheologen für das Studium der heiligen Bücher zu vertiefen, ihre Kenntnisse vom Alten Testament zu vergrößern, und wir hoffen, daß es sie dazu anleiten wird, bei ihrer künftigen priesterlichen Tätigkeit die Bücher des Alten Bundes mehr und gründlicher zu verwerten bei der Predigt und im Unterricht!

M. A. v. d. Oudenrijn O. P.

### Soziologie

J. Haesaert : *Essai de Sociologie et Notes doctrinales conjointes.* — Bruxelles, Les Editions Lumière, s. d. 420 pp.

Wie jede Realität, so kann auch die Gesellschaft Gegenstand einer rein beschreibenden und vergleichenden Wissenschaft sein. Doch da die Gesellschaft ein vom Menschen ins Dasein zu Setzendes ist, ist eine so geartete Erkenntnis derselben sehr unvollkommen und verlangt gewissermaßen durch eine philosophische, d. h. praktisch-normative Betrachtung vervollständigt und ergänzt zu werden. Da diese Weiterführung des positiv empirischen Wissens durch ein normatives so natürlich ist und vom Gegenstande selbst gefordert wird, besteht die Gefahr, daß ein sich Beschränken auf den rein positiven Teil sehr leicht in eine oberflächliche, nicht ungefährliche Spielerei ausartet. Dieser Gefahr ist H. nicht entgangen. Sein Buch ist ein Versuch, der als solcher gewiß allen Lobes würdig ist, die zahlreichen von der empirischen Soziologie gesammelten Erkenntnisse zusammenzufassen und neu zu ordnen. In der Einteilung des Stoffes hält er sich an das in der physikalischen Schule gebräuchliche Schema einer gesellschaftlichen Statik, Dynamik und Mechanik.

Daß die Ausarbeitung der einzelnen Teile unzuverlässig ist, haben wir bereits angedeutet und möchten es durch ein bezeichnendes Beispiel bekräftigen: S. 66-67 handelt der Autor über das Schamgefühl. Dieses wird als eine vernunft- und naturwidrige Erscheinung abgetan (*un sentiment si contraire à la nature comme à la raison*); Römern und Griechen sowie den Naturvölkern unbekannt, soll es in Europa eigentlich erst seit dem 18. Jahrhundert als Frucht der Städtkultur sich eingebürgert haben (*la plupart des sauvages n'en ont cure. La Grèce, Rome et le moyen âge, du moins pour ce qui est de la foule, l'ignorèrent . . . La pudeur ne se développe, en Europe, qu'au XVIII siècle et ne s'y épanouit pleinement qu'avec la culture urbaine*).

Hätte H. bei Ottmar Dittrich, *Geschichte der Ethik*, I-II, nachgese-

hen, würde er über das Schamgefühl bei Römern und Griechen eines Besseren belehrt worden sein. Was insbesondere die Römer anbetrifft, so werden sie von L. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 9. Aufl., 1919-1921, wenn er auch manch Unerbauliches über sie berichten muß, doch keineswegs als eine schamlose Gesellschaft geschildert. Über den angeblichen Mangel des Schamgefühls bei den Naturvölkern schreibt Buschan in A. Moll, Handbuch der Sexualwissenschaften, 1926, S. 303-304 : « Von ihnen wird die Nacktheit als etwas ganz Natürliches angesehen, deren sie sich nicht zu schämen oder die sie nicht zu verbergen brauchen ; in einem Unverhülltsein des Körpers liegt für sie nichts sinnlich Erregendes, nichts Anstößiges. Daher treffen wir bei vielen Stämmen, trotz ihrer Nacktheit, geradezu ein übertriebenes Schamgefühl an ; H. Ellis (Das Geschlechtsgefühl. Eine biologische Studie, 2. Aufl., Würzburg 1909) führt zum Beweise dessen zahlreiche Beispiele aus dem Altertum wie auch aus der Neuzeit an. » Ähnliche Urteile finden sich bei anderen Berufsethnologen wie Ratzel F., Völkerkunde, 2. Aufl., 1894-1895 ; Peschel O., Völkerkunde, 7. Aufl., 1897. Diese Autoren hätten den von H. zitierten Deniker sehr vorteilhaft ergänzen können und dürfen wohl nicht angeklagt werden, ihr wissenschaftliches Arbeiten sei durch apologetische Voreingenommenheit getrübt, ein Vorwurf, der gegen die Wiener Schule von P. W. Schmidt S. V. D. in einem anderen Zusammenhang erhoben wird (S. 82). Was die Naturwidrigkeit des Schamgefühls anbetrifft, darüber hat Muncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, 1934, S. 290-299, ein aufschlußreiches Kapitel, das H. unbedingt hätte beherzigen müssen.

In demselben Passus stellt H. fest, daß, seitdem sich dieses unselige Gefühl eingebürgert hat, die Gesellschaft streng gegen die öffentlichen Beleidigungen des Schamgefühls reagiert, obschon sie ja dadurch gar keinen Schaden erleide (*Depuis, la société réagit avec force contre les atteintes qui y sont portées, bien qu'elle n'en éprouve aucun dommage*). Es gehört eine gewisse Dreistigkeit dazu, zu behaupten, die Gesellschaft erleide durch das Schwinden des Schamgefühls keinen Schaden, nachdem feststeht, um nur ein Beispiel anzuführen, daß sexuelle Schamlosigkeiten ein Anzeichen sind für Degeneration und Geisteskrankheit.

Doch lassen wir diese Polemik mit der Bemerkung, daß ein Kapitel wie das von uns besprochene schon gar nichts Wissenschaftliches mehr an sich hat. Leider muß ich hinzufügen, daß das ganze Buch mit demselben unverantwortlichen Leichtsinn geschrieben ist. Ab und zu werden auch Böcke kleineren Formates geschossen, wie z. B. S. 18, Fußnote 2, wo Rassen und Völkerschaften miteinander verwechselt werden. Einem Buche, das über ein so weites Wissensgebiet sich verbreitet und eine so reiche Literatur, wenngleich auf eine etwas tendenziöse Art und Weise, heranzieht, hätte unbedingt ein Namen- und Sachregister beigegeben werden müssen.

Über solche Mängel kann natürlich auch eine schöne, fließende, ja fast blendende Sprache nicht hinwegtäuschen. Im Gegenteil, man wäre ihretwegen fast versucht, das Buch kurzerhand dem Bereich der schönen Literatur zuzuweisen.

## Geschichte des Thomismus

J. P. Mullally A. M. : *The Summulae Logicales of Peter of Spain* (Publications in Medieval Studies, The University of Notre Dame, ed. Philip S. Moore, C. S. C.). — Notre Dame, Indiana. 1945. civ-172 SS.

Das vorliegende Werk ist *nicht* eine Ausgabe der Summulae, sondern eine eingehende Monographie über Petrus Hispanus und sein berühmtes Handbuch (S. ix-civ), nebst einem « praktischen » Neudruck des « De proprietatibus Terminorum » (S. 1-129), samt Übersetzung. Es folgt eine reiche Bibliographie der Wiegen- und Frühdrucke der Summulae (S. 132-158), der Literatur über Petrus (S. 159-164) und vollständige Indices.

Die einleitende Monographie behandelt in fünf Abschnitten die Frage der Autorschaft, die Person des Petrus, den Inhalt und die Quellen der Logica antiqua, den Inhalt und die Vorgeschichte der Logica moderna, endlich die Nachgeschichte der letzteren. Dieser Teil des Werkes des Verfassers darf als musterhaft und sehr wertvoll bezeichnet werden : es ist die beste Monographie über Petrus, die wir bis jetzt haben, die eingehend alle Probleme auf diesem Gebiete behandelt. Eine andere aner kennenswerte Leistung des Verf. ist die englische Übersetzung des sehr schwierigen Textes, wohl die erste Übersetzung des Petrus in eine moderne Sprache ; sie scheint vollständig gelungen zu sein.

Hingegen dürfte der Neudruck des Textes, namentlich für « praktische » Zwecke, unzulänglich erscheinen. Der Verf. hat sich leider auf zwei Drucke (einen aus 1494 und einen anderen aus 1500) als Grundlage beschränkt, ohne irgend eine Handschrift einzubeziehen, was doch bei dem Reichtum der Petrus-Handschriften nur zu leicht gewesen wäre. Nun ist es wohl bekannt, daß die Summulae vielfach verbessert und vervollständigt wurden, besonders gerade in der Lehre de proprietatibus terminorum. Tatsächlich scheint uns, daß der vom Verf. herausgegebene Text teilweise unecht und stark « verbessert » ist.

1. Wir finden im hier gedruckten Text einen « Tractatus exponibilium », der entschieden den Summulae nicht angehört, da die besten Handschriften ihn entweder gar nicht enthalten, oder aber steht er in ihnen unter dem Titel « Syncategoremata petri hispani ». In keinem Falle habe ich wenigstens diesen Tractatus in den älteren Handschriften als einen Teil der Summulae gefunden.

Reg. Lat. 1205 (2. Hälfte d. XIII. Jh.) f. 23vb : De restrictionibus, f. 25rb : De distributionibus, f. 29rb : explicit (Ende der Hs.) ; dies ist eine besonders wertvolle Hs. — Vat. Lat. 4537 (ca. 1350) f. 29rb : Et de distributionibus dicta sufficiant. Expliciunt tractatus magistri petri hispani. Deo gratias Amen. f. 29va : Incipiunt fallaciae sancti thomae. — Ambros. H 64 Inf (XIII-XIV. Jh.) f. 29va : de distributionibus dicta sufficiunt Incipiunt Syncategoremata . . .

Es ist auch zu bedenken, daß der Tractatus Exponibilium der 13. Traktat der Summulae wäre. Nicht nur Kildwarby weiß bloß von 12 Traktaten

und Dante spricht (Paradiso c. XII) vom « Pietro Hispano lo qual giù luce in dodici libelli », sondern auch zahlreiche, vom Verf. selbst angeführte Wiegendrucke und Kommentare geben in ihren Titeln die Zahl 12 an (NN. 8, 9, 11, 12, 13, 14, 18, 20-28, 48, 49, 50, 52). Angesichts dieser Tatsachen, die übrigens von M. Grabmann (Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus ... Sitzb. d. Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., Jg. 1936, H. 9) längst festgestellt sind, scheint mir ziemlich sicher zu sein, daß der Tractatus exponibilium den Summulae *nicht* angehört. Ob er überhaupt von Petrus stammt, ist eine andere Frage. Persönlich bin ich geneigt, es zu bezweifeln: es scheint ein späteres Produkt zu sein und die Zusammenhänge, die der Verf. selbst zwischen diesem Tractatus und der Grammatica Speculativa des Thomas von Erfurt aufweist, können es nur bestätigen.

2. Die vom Verf. vorgefundene und beibehaltene Anordnung der Traktate dürfte eine irrige sein. Im eben zitierten Werk hat Prälat Grabmann gezeigt, daß der Tractatus suppositionum ursprünglich nicht nach, sondern *vor* dem Tractatus fallaciarum stand. Dafür spricht nicht nur Kildwarby, sondern auch die Anordnung der zwei besten Hss., die wir besitzen, nämlich Reg. Lat. 1205 und Ambros. H 64 Inf.

3. Der Mangel einer handschriftlichen Grundlage hat also den Verf. diesbezüglich in Irrtum gebracht. Es ist aber noch nicht alles. Der Text, den er gibt, scheint ein « verbesserter » Petrus Hispanus zu sein, nämlich ein im Lichte der späteren, terministischen Scholastik scharf formulierter Petrus. Wie bekannt, ist seine Ausdrucksweise noch ziemlich lose; er steht ungefähr auf dem technischen Niveau des Albertus Magnus. Im hier gedruckten Text nun hat der Kopist eine schön und scharf gefaßte Unterlage gebraucht; dabei ist auch manches verloren gegangen und manches wurde abgeändert.

Hier einige Stichproben, zum Vergleich mit dem Text der Hs. Reg. Lat. 1205: v. 2 homo: *add.* currit Hs.; 8 per partes relationis: *om*; 10 nullus: *add* et similia; 11 qualis: qualiscumque; quantus: quantuscumque; (hier handelt es sich also um einen groben Fehler, cf. v. 18); 12 substantiae: *add* est quod; 12/3 ens quod est quid: quid, sive per modum substantiae; 14 substantiae autem: unde substantiae; 16 signum: *add* autem; alia sunt: *add* autem; nullus: *add* » uterque »; 24 neuter: *add*: et consimilia; 25 similia: consimilia; 29 sciendum: *add* autem; 30 uno modo: quandoque sumitur; 31 de: ex; alio modo: aliquando; 33 naturaliter: natura; 38 vel: aut; 38/9 nullam rem: omnis nihil; 40 ad idem: *om*; 41 neque: vel; ergo nec: ergo non; 42 sic: ita; 44 propter: per; 45 oppositionem: *add* eius; 50 dubium: primum; dicitur: dicendum; 51 facit: significat; 54 subicibilis: quae subicitur; 54/4 praedicabilis: praedicatur.

Es ist auch bedauerenswert, daß der Verf. keine mathematisch-logische Schulung hat. J. Łukasiewicz (Zur Gesch. d. Aussagenlogik, Erkenntnis 5, 1934, 112 ff.), H. Scholz (Gesch. d. Logik, 1931) und ich selbst (Notes hist. sur les prop. modales, Rev. Sc. Phil. et Theol. 31, 1937, 673 ff.) haben an Hand zahlreicher Beispiele ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß man die scholastischen Logiker ohne eine gute Kenntnis der Logistik über-

haupt nicht verstehen kann, da erst die Logistik die alten Einsichten wiederentdeckt hat. Nun zitiert der Verf. zwar zwei mathematisch-logische Werke von W. Quine (richtig W. van Orman Quine); es ist aber in seiner Abhandlung nichts von deren Benützung zu merken. So wird z. B. S. xvi ein Text zitiert, wo es heißt: « ista: 'Caesar est Caesar' ipso non existente non est vera »; dieser Text wird nach Geyer literargeschichtlich ausgenützt, ohne daß der Verf. ahnt, daß es sich hier um eine interessante logische Einsicht des Petrus handelt.

Freiburg.

*I. M. Bocheński* O. P.

**A. Landgraf: Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi:** 1. In epistolam ad Romanos. S. XLII-223. 1937. 2. In epistolam ad Corinthios I<sup>m</sup> et II<sup>m</sup>, ad Galatas et ad Ephesios. S. 224-446. 1939. 3. In epistolam ad Philippenses, ad Colossenses, I<sup>m</sup> et II<sup>m</sup> ad Thesalonicensenses, I<sup>m</sup> et II<sup>m</sup> ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem. S. 447-651. 1944. 4. In epistolam ad Hebraeos. S. 653-864. 1945. (Publications in Mediaeval Studies, II.) — Notre-Dame (Indiana), The University of Notre Dame.

Mit dem kürzlich erschienenen 4. Teil ist diese für die Abaelardusforschung wichtige Textveröffentlichung abgeschlossen. Landgraf weist in der Einleitung nach, daß dieser Kommentar zu allen Paulusbriefen aus der Schule Abaelards stammt: außer Textähnlichkeiten mit Abaelards gedruckten Pauluskomentaren sind stilistische Eigenarten und theologische Ideen des Abaelardus durch das ganze Werk hindurch zu finden. Häufig wird ein « Philosophus » zitiert, der niemand anders als Abaelard selbst ist. Die Zeit der Abfassung des Kommentars setzt L. fest zwischen 1141 (Abaelards Verurteilung in Sens) und 1146/47 (letztes mögliches Datum einer erwähnten Hungersnot in Frankreich [1139-46] und Hilfsaktion eines Grafen Theobald, d. i. Theobalds des Großen von Champagne [1125-52], der auf der Synode von Sens 1141 zugegen war). Der Name des Verfassers konnte nicht ermittelt werden. Jedenfalls hat eine und dieselbe Person den ganzen Kommentar verfaßt. L. nimmt aus guten Gründen an, daß dieser unbekanntes Verfasser sich auf einen nur mündlich von Abaelard vorgetragenen Pauluskommentar beruft, da viele Zitate des « Philosophus » in den gedruckten Abaelardschriften nicht aufzufinden sind.

Die Textedition ist in mustergültiger Weise besorgt und mit drei Apparaten versehen. Der erste enthält die Schreibarten der einzigen bekannten Hs., der zweite die Zitate aus der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern usw., der dritte Verweise auf zeitgenössische theologische Literatur, vor allem auf die Schriften Abaelards. Ein ausführliches Namen- und Sachregister findet sich am Schluß eines jeden Bandes.

Rom, S. Anselmo.

*J. Müller* O. S. B.

Ph. Böhner O. F. M. : *The Tractatus De Successivis Attributed to William Ockham*. Edited with a Study on the Life and Works of Ockham. (Franciscan Institute Publications, N. 1.) — St. Bonaventure N. Y., St. Bonaventure College. 1944. xiv-122 pp.

Das vorliegende Bändchen bietet einen ganz hervorragenden Beitrag zum Ockham-Studium. In einer gehaltvollen, kritischen Einleitung über das Leben (S. 1-15) und die Werke (S. 16-23) Ockhams legt B. zum Teil neue Ergebnisse aus persönlicher Handschriftenforschung vor. So macht er zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß das Geburtsjahr Ockhams früher als bisher angenommen wurde, vielleicht um 1280 anzusetzen ist. Der größte Teil der philosophischen und theologischen Schriften des Venerabilis Inceptor werden in die Oxforder Periode (bis 1324) seines Lebens verlegt. Was den akademischen Grad Ockhams angeht, so erklärt B. die Bezeichnung « Inceptor » aus handschriftlichen Angaben dahin, daß er allen Bedingungen zur Erlangung des Doktorats in der Theologie genügt hatte, daß er also auch Magister war, nur nicht Magister actu regens.

B. stellt sodann die philosophischen und theologischen Werke Ockhams (für die politischen verweist er auf die im Erscheinen begriffene neue Ausgabe von J. G. Sikes, Bd. I, Manchester 1940) übersichtlich zusammen mit kurzen Angaben über Hss., Ausgaben, Abfassungszeit und Echtheit derselben. Diese Liste bietet einen bedeutenden Fortschritt allem andern gegenüber, was über denselben Gegenstand bisher veröffentlicht wurde.

Die Edition des Tractus de successivis ist von großer Wichtigkeit für das Studium der naturphilosophischen Einstellung, speziell der Lehre Ockhams von der Bewegung. Der Traktat gliedert sich in drei Teile: De motu, de loco, de tempore. Alle drei Teile finden sich auch, mit längeren Ausführungen, in der noch ungedruckten Expositio super II. Physicorum, der zweite Teil (de loco) ist obendrein in mehreren Hss. und in allen Druckausgaben der Summulae in II. Physicorum wortwörtlich enthalten. In Bezug auf die Echtheit der Schrift folgert B., daß dieselbe als eigener Traktat aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Ockham verfaßt wurde. Das Werk ist jedoch echt in dem Sinn, daß jeder Satz des Traktats aus der Feder Ockhams stammt. Der anonyme Compiler beschränkte sich lediglich darauf, die entsprechenden Kapitel der Expositio zu kürzen, einleitende Formeln einzufügen usw. Da mindestens zwei Hss., die den Traktat enthalten, vor 1350 geschrieben wurden, wurde dieser, ähnlich wie der Tractatus de principiis theologiae (ed. L. Baudry, Paris 1936), noch zu Lebzeiten Ockham zusammengestellt.

Die Edition ist aus den vier bekannten, den ganzen Traktat enthaltenden Hss. mit Sorgfalt gemacht. Hinzugezogen wurden zwei Hss. der Expositio super II. Physicorum, zur Feststellung der Eigenarbeit des Compilers, und eine Ausgabe (Venedig 1506) der Summulae.

Der neuen Sammlung, die mit einer so vorzüglichen Veröffentlichung beginnt, wünschen wir den besten Erfolg.