

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 8 (1930)

**Buchbesprechung:** 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:** 02.01.2026

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

# Literarische Besprechungen.

## Dogmatik.

**Diekamp F. : Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.** Bd. I. 6. Aufl. Münster i. W., Aschendorff. 1930. XIV-380 SS.

Aufrichtige Freude wird es jedem Verehrer des hl. Thomas bereiten, daß das Lehrbuch der katholischen Dogmatik von Dr. Franz Diekamp mit dem vorliegenden ersten Band so rasch das Erscheinen der 6. Auflage beginnen kann. Ist es doch ein Werk, das nicht nur durch Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, Gediegenheit der spekulativen wie der positiven Partien, Korrektheit der Lehre und echt katholischen Sinn einen hervorragenden Platz unter Seinesgleichen einnimmt, sondern sich auch ganz besonders auszeichnet durch treuen Anschluß an den Aquinaten und durch zuverlässige Einführung in seine Gedankenwelt. Das ist überaus schätzenswert in einer Zeit, wo man auch über die Werke des hl. Thomas die Worte schreiben könnte: *Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque, Invenit et pariter dogmata quisque sua.*

Der Umfang des ersten Bandes ist in dieser 6. Auflage um rund 70 Seiten gewachsen. Zum Teil rührt dies daher, daß die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Vorherbestimmung aus dem zweiten in den ersten Band herübergenommen wurde, wodurch Übereinstimmung mit der Anordnung des hl. Thomas gewonnen wurde. Der größere Teil der vermehrten Seitenzahl stammt aber aus einem andern Grund. Die 6. Auflage stellt sich nämlich wirklich als eine vermehrte und verbesserte dar. Eine Verbesserung ist schon das hellere Papier und der übersichtlichere Druck. Dann aber ist, wie eine umfangreiche Stichprobe zeigte, fast keine Seite ohne Änderungen und wirkliche Verbesserungen geblieben. Bald wird ein Gedanke knapper gefaßt, bald eine kleine dogmengeschichtliche Korrektur angebracht, oder es wird das Urteil über den Wert einer These etwas verschärft, ein Erlaß des kirchlichen Lehramtes vermerkt, ein Schriftbeweis klarer herausgearbeitet, eine bezeichnende Väterstelle nachgetragen, ein spekulativer Beweis hinzugefügt oder weiter ausgeführt, zuweilen auch eine These umgearbeitet. Bei letzterem Anlaß ist § 11, S. 40, etwas in Unordnung geraten, so daß sich dort eine These III findet ohne I und II. Die am Schluß jeden Paragraphs angeführte Literaturangabe ist fast überall bereichert worden durch Nachtragung des Neuerschienenen, das aber, soweit es geraten schien, auch im Text berücksichtigt wurde. An zwei Stellen dürfte vielleicht eine Nichtberücksichtigung auffallen. Diekamp führt S. 24 *L'évolution homogène du dogme catholique* von F. Marín-Sola, und A. Deneffe, *Perichoresis, circumincessio, circuminsessio* wohl an, im Text glaubte er aber offenbar, auf die dort dargelegten Ansichten nicht eingehen

zu sollen. Sie wären es aber doch wohl wert gewesen. Doch sind das ja Kleinigkeiten. Im ganzen zeigen die vielen größeren und kleineren Verbesserungen, mit wie großer Sorgfalt der Verfasser sein Werk auf der Höhe hält. War dasselbe schon in den früheren Ausgaben vortrefflich und bestens zu empfehlen, so noch mehr in der vorliegenden. Zum Schluß sei noch der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß der früher in dieser Zeitschrift schon ausgesprochene Wunsch nach einer lateinischen Ausgabe dieser Dogmatik baldigst in Erfüllung gehen möge.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**Lercher L. S. J. : Institutiones Theologiae dogmaticae.** Vol. IV. De Virtutibus. De Sacramentis in genere. De singulis Sacramentis. De Novissimis. Oeniponte, Fel. Rauch. 1930. 763 SS.

Mit diesem 4. Band ist das dogmatische Werk Lerchers zum glücklichen Abschluß gelangt. Abweichend von P. Hurter, seinem einstigen Vorgänger auf dem Innsbrucker Lehrstuhl, hat Lercher zwischen dem Traktat von der Gnade und dem von den Sakramenten einen solchen De Virtutibus eingeschaltet. Die Abhandlung über den Glauben ist dabei, der Wichtigkeit und Schwierigkeit des Gegenstandes ganz entsprechend, besonders ausführlich geworden. Die Einfügung dieses Traktates ist an sich begrüßenswert, da andernfalls manches Zusammengehörige auseinandergerissen werden muß, um teils bei der Lehre von der Rechtfertigung, ihren Bedingungen und Wirkungen, teils beim Bußsakrament, teils im Anhang zur Apologetik untergebracht zu werden. Freilich bleibt auch bei Lercher noch ein Abschnitt De fide (appendicis instar) am Schluß des ersten, der Apologetik gewidmeten Bandes stehen.

Die guten Eigenschaften, die Rez. schon bei den drei ersten Bänden dieses dogmatischen Lehrbuches anerkennen konnte (s. diese Zeitschrift 1928, S. 479), finden sich auch in diesem vierten Band. Immerhin wird der Verf. auch selbst nicht erwarten, daß jedermann allen seinen Aufstellungen beipflichte. Der Rez. kann das besonders oft da nicht, wo es sich um die Auffassung der Lehre des hl. Thomas handelt. Dahin gehört z. B. der Versuch, den hl. Thomas als Patron der Lehre zu gewinnen, daß die eingegossene und die erworbene Tugend ein und dasselbe Material- und Formalobjekt haben könne (S. 32 f.). Man vergleiche dazu z. B. Garrigou-Lagrange, De Revel.<sup>3</sup>, p. 255 ss. Geradezu verwunderlich ist es, wie Lercher als Gewährsmann für diese Auslegung sich auf « Card. Cajetanns, interpres Thomae perinde doctus ac fidelis » (S. 34) berufen kann. Denn die beiden angeführten Stellen (Comment. in I-II q. 63 a. 4, n. I und in II-II q. 17 a. 5, n. II) haben im Kontext offenkundig gerade den gegenteiligen Sinn. Das sei kurz wenigstens an der ersten Stelle gezeigt. Freilich schreibt Cajetan dort: « Ad idem objectum perficiunt fides, spes et caritas *acquisitae* de Deo, ad quod perficiunt infusae, et nihil creditur, nihil speratur, nihil amatur infusis, quod non acquisitis. » Aber er spricht damit nicht seine eigene Ansicht aus, sondern argumentiert gegen Scotus, der durch ein ähnliches Argument die eingegossenen sittlichen Tugenden ausschließen

wollte. Cajetan antwortet ihm nun, wenn jener Beweis Gültigkeit hätte gegen die sittlichen Tugenden, so hätte *dieser* ebenso Gültigkeit für die Leugnung der eingegossenen göttlichen Tugenden, die Scotus ebenso wie Cajetan lehrte. Cajetan erwartet eine Lösung seiner Schwierigkeit und fügt bei: was immer die Scotisten auf dieses Argument gegen die eingegossenen göttlichen Tugenden erwidern, das erwidern wir auf das ihrige, gegen die eingegossenen sittlichen Tugenden gerichtete. Wie übrigens die Lösung Cajetans lautete, sagt er uns selbst (ib. n. III): « Aliud est loqui de objecto formali, et aliud de materia virtutum. Et licet per septem illas virtutes (acquisitas) perficiamur circa omnem materiam, non tamen circa omne objectum formale. Idest perficimur circa omne objectum, sed non secundum omnem rationem formalem. » Cajetans These lautet also: Der habitus acquisitus und der habitus infusus können wohl das gleiche Material-, nicht aber das gleiche Formalobjekt haben: also das gerade Gegenteil von der These Lerchers.

Ähnlich verhält es sich mit der Erklärung der notwendigen Hinordnung der Tugendakte auf Gott durch die Gottesliebe. Lercher behauptet (S. 163): « At iuxta Aquinatem etiam ordinatio, quae nunc a theologis vocatur habitualis, sufficit, ut opera non careant debita ordinatione in finem ultimum. » Als Beleg wird angeführt Comment. in II d. 40 a. 5 ad 6, wo aber der hl. Thomas sachlich gerade die virtuelle Hinordnung auf Gott lehrt: der Akt der Gottesliebe ordnet den ganzen Menschen auf Gott hin und infolge dieser bewirkten Hinwendung des ganzen Menschen ist auch alles, was der Mensch, als für sich gut, auf sich hinordnet, auf Gott hingeordnet. « Quandocumque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum, qui in ipsum (hominem) ordinantur, ut bona sibi. » — Auch wenn der hl. Thomas als Vertreter der causalitas dispositiva intentionalis der heiligen Sakramente ausgegeben wird (« S. Thomas eandem sententiam secundum substantiam semper docuisse videtur », S. 233), so geschieht es gegen dessen fast ausdrücklichen Einspruch. « Iste modus non transcendit rationem signi », III q. 62 a. 1. In den Kontroversfragen über den Sinn der Lehren des hl. Thomas dürfte also Lercher kaum ein zuverlässiger Führer genannt werden können.

Als sonstige interessante Stellungnahmen seien folgende verzeichnet: das bloß virtuell Geoffenbarte kann auch durch eine kirchliche Definition nicht Gegenstand des *göttlichen* Glaubens, sondern nur des *kirchlichen* Glaubens werden, ist nicht Objekt der göttlichen Tugend des Glaubens, sondern des assensus theologicus und der Gabe der Wissenschaft. — Ein (wohlunterrichteter) Katholik kann nie ohne subjektive Schuld den Glauben verlieren, wohl aber vielleicht ohne formelle Häresie (100 ff.). — Die Notwendigkeit des eigentlichen Offenbarungsglaubens sucht Lercher (S. 123 ff.) mit der Möglichkeit des Heiles auch für Heiden, denen die Offenbarung nicht kund geworden ist, zu vereinbaren durch ein votum virtuale des übernatürlichen Glaubens, das enthalten sei in der festesten freien Zustimmung des Menschen zur Bejahung des Daseins Gottes, des gerechten Vergelters, zu welcher Zustimmung der Mensch, nachdem er mit seiner



natürlichen Vernunft das Dasein Gottes aus den Geschöpfen erkannt hat, befähigt sei, ohne dabei eines eigentlichen Motives zu bedürfen. Lercher folgt mit dieser Erklärung der Theorie seines Ordensgenossen Straub über die Analyse des Glaubens. Aber außer den großen Schwierigkeiten, denen diese Theorie begegnet, bleibt bei vorliegendem Rekurs auf ein votum virtuale unbegreiflich, wie ein, wenngleich mit Hilfe der Gnade erwecktes Zustimmen zu einem bloß natürlichen Objekt, wie es das aus den Geschöpfen erkannte Dasein Gottes ist, das virtuelle Verlangen nach dem übernatürlichen Glauben einschließen könne. Das scheint ein Vermischen der Grenzen zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen einzuschließen. — In der Meßopfertheorie folgt Lercher der Lehre Billots (S. 465). — Bezüglich der Relapsi in der alten Kirche stellt Lercher (S. 514) die Lehre auf, die Kirche habe nie mit ihrer vollen Auktorität, sei es formell, sei es äquivalent, anordnen können, diese Sünder nur einmal im Leben sakramental loszusprechen. Ein überzeugender Beweis hiefür fehlt. — Die bei der zweiten Ankunft Christi lebenden Gerechten werden nicht sterben (S. 688). — In der Erklärung der Verstoßung der Verdammten verwirft Lercher die Ansicht des hl. Thomas, um der Verstockungstheorie Stufers zu folgen (S. 705).

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**Lange H. S. J. : De gratia.** Tractatus dogmaticus. Friburgi Br., Herder. 1929. XIV-611 SS.

Langes Traktat De gratia ist aus dem Unterricht hervorgegangen und will dem Unterricht dienen. Es soll neben der spekulativen Theologie auch die historische Entwicklung des Dogmas berücksichtigen und genau lehren, was die bedeutendsten Väter und Theologen zur Bereicherung der Gnadenlehre beigetragen haben. Auch soll die Entwicklung des theologischen Denkens einzelner hervorragender Vertreter der theologischen Wissenschaft (Augustin und Thomas) gebührend berücksichtigt werden.

Das Buch ist in 7 Abschnitte geteilt (de necessitate gratiae, de gratuitate et supernaturalitate gratiae, de gratia justificationis, de natura gratiae actualis, de gratia sufficiente et efficaci, de distributione gratiae, de merito). Die Abschnitte zerfallen in mehrere Artikel, in denen in Thesenform die Lehre vorgetragen wird. In den einzelnen Thesen richtet sich L. genau nach folgendem Schema: *I. Status quaestionis*; nexus, sensus, adversari, qualificatio. *II. Probatio*; Ecclesia, Scriptura, Patres, Theologi, Ratio. Als Grundstock zu L.s Buch kann man die Handbücher von C. Pesch und B. Beraza S. J. betrachten, jedoch hat L. die Behandlung der theologischen Tugenden, die Fragen über den göttlichen Heilswillen und die Vorherbestimmung, die nach dem Beispiel des hl. Thomas von der Mehrzahl der Theologen in anderen Teilen der Theologie behandelt werden, in seinen Stoff aufgenommen. Ein Fortschritt Pesch gegenüber ist gewiß darin enthalten, daß L. nicht mit den schwierigen Fragen über die Natur der aktuellen Gnade beginnt. Doch müßte er seinen noch stark von Thomas abweichenden Aufbau genauer begründen. Man vermißt einen zusammenhängenden, klaren Aufriß der Gnadenlehre, wie sie in der Summa enthalten

ist. Dann hätte L. dartun müssen, warum es ihm geraten scheint, von dieser Einteilung abzuweichen. Daraus hätten sich wichtige Gesichtspunkte für die Behandlung des Stoffes ergeben. Seine eigene Einteilung hält L. auch nicht streng ein. Im Abschnitt: *Quid natura lapsa non possit*, behandelt er die *potestas perseverandi in justitia* (S. 106 ff.), die doch besser bei der Notwendigkeit der Gnade zu übernatürlichen Heilsakten (S. 13 f.) besprochen würde; auch würde das Scholion: *De necessitate gratiae actualis projustis* (S. 403) besser zu *Sectio 1 de necessitate gratiae* gezogen.

Der dem eigentlichen Traktat vorausgehende Überblick über die Entwicklung der Gnadenlehre (S. 6 ff.) ist zu einseitig vom Problem Gnade und Freiheit gesehen. Mit Recht hat P. Rousselot S. J. (*Rech. Sc. Rel.* 1928, 87 ff.) darauf hingewiesen, daß die in der Heiligen Schrift grundlegende Unterscheidung zwischen vergöttlichender und heilender Gnade die verschiedene Entwicklung der morgen- und abendländischen Theologie in der Gnadenlehre stark beeinflußt hat. Auch wäre eine zusammenhängende Darstellung der pelagianischen und semipelagianischen Lehren an Hand der angegebenen Literatur sehr wünschenswert. Dafür könnte man die Aufzählung der rein geschichtlichen Ereignisse des Streites aus der Kirchengeschichte voraussetzen.

Mit erstaunlichem Fleiß hat L. zu den einzelnen Fragen die einschlägige Literatur zusammengetragen. In der reichhaltigen Bibliographie liegt ohne Zweifel der größte Wert seines Buches. Stellenweise wäre es allerdings wünschenswert, wenn L. sich nicht darauf beschränkt hätte, die Literatur anzuführen. In wichtigen Fragen wäre entschiedenere Stellungnahme nötig; z. B. bezüglich der Frage nach der Autorschaft der Schrift *de vocatione omnium gentium*, die für die Geschichte des Augustinismus von größter Bedeutung ist (S. 20); in der für das Verhältnis von Natur und Gnade entscheidenden Frage, ob die Vernunft die Möglichkeit der beseligenden Gottesschau beweisen kann (S. 198).

L. behandelt an verschiedenen Stellen (S. 186 ff., S. 305) die Vergöttlichungslehre der griechischen Väter. Er ist der Auffassung, daß die Väter die Vergöttlichung formell durch die geschaffene Gnade erklären (S. 305). Ein eigentlicher Beweis für diese Behauptung fehlt. Die Stelle aus Cyrill von Alexandrien, die L. a. a. O. anführt, besagt nur das Vorhandensein einer geschaffenen Gnade, nicht aber eine Vergöttlichung durch sie. Selbst wenn man zur Ergänzung der Stelle auf eine andere hinweisen würde: « *formatur autem in nobis Christus Sancto Spiritu nobis *divinam quandam formam* per sanctificationem et justitiam indente* » (in Is. IV, 2. MG 70, 935), ist der Erweis noch nicht erbracht. Auch hier ist nicht die Vergöttlichung durch die geschaffene Gnade, sondern nur deren göttlicher Ursprung ausgedrückt. Daß die griechischen Väter die Vergöttlichung des Menschen in erster Linie von der Einwohnung einer göttlichen Person verstanden, geht aus ihrem beliebten Beweis: der Heilige Geist vergöttlicht uns, also ist er Gott, klar hervor. Hätten die Väter die Vergöttlichung durch die heiligmachende Gnade erklärt, so wäre der Beweis wertlos. Eine solche Vergöttlichung kann auch ein Geschöpf (als Werkzeug Gottes) hervorbringen. Wir können den Beweis für unsere Erklärung der Väterlehre auch

durch direkte Zeugnisse stützen. « Omnes similiter *per Spiritum Dei participes* dicimur. . . . Sed si Spiritus Sanctus res creata esset, nulla sane Dei communicatio nobis in ipso esset; *sed rei creatae conjungeremur et divinae naturae alieni essemus* utpote nulla in parte eius facti participes. Nunc vero cum Christi et Dei participes dicamur, utique constat unguentum et sigillum, quod in nobis est, non ad rerum factarum, sed ad Filii naturam pertinere, qui nos per Spiritum, qui in ipso est, Patri conjungit. . . . Si porro *Spiritus communicatione divinae naturae consortes efficimur*, nemo certe nisi insanus dixerit Spiritum non Dei sed creatae esse naturae. *Nec enim alia de causa hi in quibus ille est, dii efficiuntur* » (S. Athan. ep. 1. ad Serap. 24 MG 26, 586). Nicht weniger entschieden drückt sich Cyrill von Alexandrien aus: « *Cuius (Spiritus) participatione per fidem in Christum donati, et divinae naturae participes efficimur et ex Deo nati esse dicimur, et eam ob causam dii nuncupamur, non gratia solum ad supernaturalem gloriam evecti, sed quo jam Deum in nobis habitantem atque diversantem habemus* » (in Joannem, I. 1, 13. MG 73, 158). Viel richtiger als L. urteilt Goudin über die Lehre der Väter und ihren Unterschied von der scholastischen Vergöttlichungslehre: « Cum gratiae proprius effectus sit hominem Deo perfecte unire, duobus modis gratia spectari potest: primo quoad suam entitatem; secundo quoad suum terminum, qui est Deus nobis unitus ac communicatus. Theologi scholastici gratiam primo modo maxime spectaverunt. . . . At vero Sancti Patres gratiam posteriori modo considerant, ut scilicet per eam Deus ipse nobis datur et unitur. . . . Hac ergo ineffabili Dei ipsius communicatione docent sancti Patres justos consortes fieri naturae divinae omniumque omnino eius proprietatum, ac veluti in Deum transformari » (De gratia ed. Lov. 1874, S. 247). Es ist übrigens bemerkenswert, daß die scholastische Erklärung der Vergöttlichung (durch die heiligmachende Gnade als das Prinzip göttlicher Lebensakte) allein genommen sich als unzureichend erweist und die Auffassung der Väter als Ergänzung fordert. Die scholastische Theorie ist nämlich nicht imstande, zu erklären, wie gerade die Gott eigentümlichen Vollkommenheiten dem Geschöpf mitgeteilt werden sollen, weil sie der geschaffenen Natur der Gnade widersprechen (vgl. Goudin, a. a. O.). Man muß, um diese Schwierigkeit zu lösen, folgerichtig mit Joannes a S. Thoma eine subjektive Anteilnahme an diesen göttlichen Eigenschaften durch die Gnade ausschließen und auf die participatio objectiva verweisen (in I-II disp. 22 a. 1, n. 12). Dann ist man aber nicht mehr sehr weit von der Erklärung der griechischen Väter entfernt.

S. 247 ff. bespricht L. die Lehre des hl. Thomas über die Ursache der letzten Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade. L. gibt zu, daß nach Thomas diese Vorbereitung wirklich von der Gnade selbst hervorgebracht wird, doch hält er die Lehre in sich für unmöglich und glaubt, Thomas würde wohl seine Ansicht geändert haben, wenn er nochmals Gelegenheit gehabt hätte, diese Frage genau zu überdenken (S. 250). L.s bestimmte Erklärung: « nihil potest aliquam dispositionem ad suiipsius primum ortum producere, licet eodem instante cum dispositione oriatur » (S. 250) leugnet einen Fundamentalsatz der scholastischen Philosophie und wird in der Naturphilosophie widerlegt (Gredt, Elementa <sup>5</sup>, S. 299 f.).

Zu dem geschichtlichen Überblick über die Gnadenstreitigkeiten (S. 445 f.) können einige Bemerkungen zu Pastors Papstgeschichte Bd. XI, XII (« Divus Thomas », 1929, S. 468 ff.) wertvolle Ergänzungen bieten. S. 451 sagt L.: « Benedictus XIII. O. P. doctrinam sui ordinis tuetur et laudat. » Was bedeutet der Hinweis auf das Hervorgehen des Papstes aus dem Predigerorden? Die Erklärungen des Papstes waren doch durch die Verleumdung der Jansenisten, die Verurteilung des Jansenismus treffe auch die Gnadenlehre des hl. Augustin und Thomas, veranlaßt. L.s Bemerkungen zur thomistischen Gnadenlehre sind teilweise verletzend und mit dem kirchlichen Verbot, den Thomismus zu verketzern, unvereinbar (S. 462: *talem gratiam parvam Jansenistae sincerius sed haeretice vocant insufficientem*; S. 464: *Haec conceptio (jansenistica) sequelarum peccati originalis est intolerabiliter dura et ab ecclesia damnata ut haeretica. At conceptio bannezziana videtur esse intolerabilior*). Die Darlegung der verschiedenen katholischen Gnadensysteme ist sehr einseitig. Mit großer Ausführlichkeit werden die Schwierigkeiten gegen den Thomismus dargelegt, und die Antworten der Thomisten « widerlegt ». Gegen den Molinismus wird keine der von den Thomisten erhobenen Schwierigkeiten berücksichtigt. Dadurch wird sehr zu Unrecht der Eindruck erweckt, als ob es gegen den Molinismus überhaupt keine Schwierigkeiten gäbe. Die molinistische Erklärung beruht auf der *scientia media*. Ihre Widerspruchslosigkeit setzt L. aus der Theodicee voraus (S. 502). Doch hätte L. wenigstens kurz andeuten sollen, wie er sich die Antwort auf das von P. Garrigou-Lagrange aufgestellte Dilemma: *Dieu déterminant ou déterminé* (Dieu <sup>5</sup>, S. 849 ff.) denkt. Geradezu erstaunlich wirkt es, wenn L. die vernichtende Kritik, die z. B. Billot S. J. (*de gratia Christi* <sup>4</sup>, S. 13 f.) am *concursus mere simultaneus* übt, mit keinem Wort berücksichtigt.

Solche Einseitigkeiten gehören zu den größten Fehlern, die sich in einem theologischen Handbuch finden können.

Die thomistische Lehre von der physischen Vorherbewegung des Willens lehnt L. ab, weil sie den Begriff der hinreichenden Gnade nicht genügend wahre (S. 462 ff.) und die Willensfreiheit aufhebe (S. 466 ff.). Beginnen wir mit L.s Schwierigkeiten gegen die wirksame Gnade im thomistischen Sinne. Ein physisch vorherbestimmter freier Willensakt ist nach L. widerspruchsvoll. Die physische Vorherbestimmung sagt nämlich, daß vor der freien Selbstbestimmung des Willens schon eine Wirkursache gesetzt ist, die diesen bestimmten Willensakt mit unfehlbarer Sicherheit hervorbringt. Der freie Akt aber verlangt, daß vor der freien Willensentscheidung noch keinerlei Wirkursache vorausgegangen ist, die eine der Möglichkeiten, die es für den freien Willen gibt, bestimmt. Daher ist es unmöglich, daß es zu einer freien Willensentscheidung eine physische Vorausbewegung gibt (S. 468). Darauf ist zu antworten: Die physische Vorausbestimmung besagt allerdings, daß es vor dem Entscheid des Willens schon eine Ursache gibt, welche diesen bestimmten Willensakt mit unfehlbarer Sicherheit hervorbringt. Aber sie bringt ihn hervor, ohne den Willen zu vergewaltigen (*necessitate infallibilitatis, non coactionis*, I-II q. 112 a. 3). Ist der Akt frei, so verlangt er, daß keine Wirkursache vorausgeht, die im Willen eine



Entscheidung *necessitate coactionis* hervorbringt. M. a. W.: die physische Vorausbestimmung zum freien Akt gibt dem Geschöpf nicht nur den Akt, sondern auch die Freiheit des Aktes. L. antwortet: *eodem jure diceretur: Deus facit circulum et addit modum quadrati*. Nam ostendimus impossibilitatem notarum (S. 469). Aber gerade die Unverträglichkeit der physischen Vorherbewegung im oben angegebenen Sinne mit der Freiheit des Willensaktes hat L. nur behauptet, nicht bewiesen. Daß beide wirklich unverträglich seien, müßte aus der Erfahrung oder aus dem Begriff der Freiheit bewiesen werden. Die Erfahrung belehrt uns, daß wir selbst unseren freien Willensakt bestimmen, sagt aber keineswegs, daß diese Bestimmung nur vom freien Willen vorgenommen wird, unter Ausschluß jeder höheren Ursache. Die Erfahrung nimmt überhaupt nicht das Wirken der Erstursache in unserem Inneren wahr. Obwohl uns Gott jeden Augenblick im Dasein erhält, erfahren wir diese erhaltende Tätigkeit Gottes nicht. Ebenso wenig können wir die Mitwirkung Gottes beim Zustandekommen unseres freien Willensentschlusses durch die Erfahrung erfassen. Wenn sie also nichts über eine derartige Mitwirkung aussagt, kann daraus nicht auf ihr Fehlen geschlossen werden. Aber auch aus einer Untersuchung des Begriffes der Freiheit folgt nichts gegen die thomistische Lehre von der physischen Vorausbewegung. Der Begriff der Freiheit besagt, daß der Mensch Macht über seinen Akt hat, d. h. daß er nicht auf eine bestimmte Tätigkeit von Natur eingeschränkt ist. Der freie Akt schließt also seiner Natur nach eine physische Vorausbewegung aus, die dem Willen diese Herrschaft über seinen Akt nimmt, nicht aber eine solche, die sie wahrht, die m. a. W. nicht nur den Akt, sondern auch seine Freiheit hervorbringt. Jetzt müßte L. beweisen, daß nicht einmal Gott eine solche Vorausbewegung geben kann, d. i. er müßte zeigen, daß Gottes Ursächlichkeit sich nicht auf das ganze Sein und alle seine Eigenschaften erstreckt. Diesen Beweis wird niemand erbringen können. Im Gegenteil, gerade die Weite der göttlichen Allmacht zwingt uns, Gottes Macht zum Hervorbringen des menschlichen Willensaktes und seiner Freiheit anzuerkennen. «*Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id, quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. . . . Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult*» (I. 19. 8, vgl. auch die weiter unten angeführten Texte). Physische Vorherbestimmung von seiten Gottes und freie Willensentscheidung sind also sehr wohl miteinander vereinbar.

Auch die Beweisführung L.s gegen die thomistische *gratia sufficiens* ist nicht stichhaltig. Nach thomistischer Auffassung ist die hinreichende Gnade von der wirksamen Gnade innerlich verschieden; es muß demnach zur hinreichenden Gnade eine neue Gnade hinzutreten, damit die gute Handlung auch wirklich zustande kommt. Daraus schließt L.: Also ist die hinreichende Gnade selbst ungenügend, um eine gute Handlung hervorzubringen. Das aber widerspricht dem Begriffe der hinreichenden Gnade (S. 462). Allerdings kommt mit der hinreichenden Gnade allein nie ein guter Akt zustande. Dazu ist die wirksame Gnade erforderlich. Aber

trotzdem hat der Mensch mit der hinreichenden Gnade allein die Macht, eine gute Handlung zu tun, und diese Macht erhält er nicht erst durch die wirksame Gnade. Wenn der Mensch von Gott seinem inneren Zustand entsprechend zu irgend einer Handlung vorausbewegt wird, so erhält er zugleich — weil es sich um die Vorausbewegung zu einer freien Tätigkeit handelt — die Kraft, im selben Augenblick dem göttlichen Antrieb zu widerstehen, die Handlung zu unterlassen und eine andere zu setzen. Wenn demnach der Mensch eine Sünde begeht, hat er gleichzeitig die Kraft, sie zu unterlassen und eine gute Handlung zu setzen, d. h. er hat die hinreichende Gnade zum Guten. Es fällt also die Schwierigkeit gegen die thomistische Lehre von der hinreichenden Gnade mit jener gegen die wirksame Gnade zusammen; alles hängt davon ab, ob Gott den Willensakt und seine Freiheit verursacht. Dann ist einerseits die Freiheit mit der physischen Vorherbestimmung vereinbar und andererseits die Natur der hinreichenden Gnade vollauf gewahrt. Von dieser Überlegung aus verstehen wir auch den Sinn der berühmten Unterscheidung des *sensus divisus* und *sensus compositus*, den L. nicht richtig wiedergibt. Für L. heißt *sensus divisus* der Wille ohne die wirksame Gnade, *sensus compositus* der Wille unter dem Einfluß der wirksamen Gnade (S. 466). Zu einer solchen Auffassung bemerkt Joannes a S. Thoma: *haec intelligentia rudis est, et longe distans a nostra sententia* (de anima, q. 12 a. 3). Durch diese Unterscheidung werden vielmehr die beiden Gesichtspunkte bezeichnet, unter denen wir die Wirkung der göttlichen Vorherbewegung betrachten können: insofern sie einen *freien Willensakt* hervorbringt und insofern sie diesen Willensakt mit *unfehlbarer Sicherheit* hervorbringt. Unter dem letzten Gesichtspunkt betrachtet, wird die Freiheit des Willensaktes in der göttlichen Vorherbewegung nicht erklärt (aber auch nicht geleugnet). Unter dem ersten Gesichtspunkt betrachtet, erhellt, wie die Vorherbewegung die Freiheit wahrt. Vereinigt man beide Betrachtungsweisen miteinander (also in *sensu composito*), so kann der Wille unter dem Einfluß der göttlichen Vorherbewegung nicht Nicht-Wollen; betrachtet man nur die erste Wirkung der Vorherbewegung, so kann der Wille ihrem Einfluß widerstehen und eine gegenteilige Handlung setzen (vgl. dazu auch *Gredt*, *Elementa* <sup>5</sup>, II, S. 261). S. 475 ff. bespricht L. die Lehre des hl. Thomas in ihrem Verhältnis zur Lehre von der physischen Vorherbewegung. Die Thomaserklärung, die L. Molina zuschreibt (*concursum praevius non determinans ad unum*, S. 475), findet sich bei diesem nicht. Molina redet an der gemeinten Stelle (ed. Paris, S. 152) von der thomistischen *praemotio* im allgemeinen, es wird gar keine Anspielung auf die Vorherbewegung des freien Willens gemacht. Nach L. kann Thomas der physischen Vorherbestimmung nicht zustimmen: « *per sua principia potius logice ducitur ad solutionem molinisticam, licet hanc nondum perfecte absolverit* » (S. 475). Der Beweis beruht darauf, daß Thomas immer gelehrt hat, zur Freiheit des Willensaktes sei immer erforderlich, daß dieser vom handelnden Subjekt selbst bestimmt werde und von keinem äußeren Prinzip. Mehrere Seiten von Thomasstellen werden zum Beleg angeführt. Aber alle diese Stellen beweisen nur, daß nach Thomas der freie Wille sich selbst bestimmt, nicht aber (und gerade das müßte



gezeigt werden), daß nach Thomas diese Selbstbestimmung eine den Willen nicht nötigende göttliche Vorausbestimmung ausschließt.

Nun lehrt aber Thomas ausdrücklich die Möglichkeit einer solchen Vorausbewegung. « *Ea quae sunt in nobis (d. h. die freien Willensakte) divinae determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia* » (3 C. G. 90). Daß eine solche Beeinflussung des Willens ohne Gefahr für seine Freiheit möglich ist, erklärt Thomas aus der Transzendenz der göttlichen Allmacht « *Voluntas divina intelligenda est ut extra totum ordinem entium existens, ut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias ... et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum ... et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, licet omnes dependeant a voluntate divina, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae* » (Periher. 1. 14. Vgl. dazu den Kommentar bei Joannes a S. Thoma, *Cursus phil. de anima*, q. 12 a. 3). L. entzieht sich der Beweiskraft derartiger Stellen, mit dem Bemerken: non negamus inveniri textus Aquinatis, qui difficulter explicentur, praesertim quando de immutatione voluntatis creatae per Deum disserit. Sufficit monuisse doctrinam scholasticam de libero arbitrio ex elementis satis discrepantibus esse conflata (S. 480). L. gibt demnach zu, gerade die einschlägigen Thomasstellen (nämlich quando de immutatione voluntatis creatae per Deum disserit) in seinem Sinn nicht erklären zu können. Er umgeht sie und deutet die eine Selbstbestimmung des Willens lehrenden Texte einseitig, als mit göttlicher Vorherbewegung unverträglich. Man darf wohl in diesem Zusammenhang an die von Leo XIII. neu eingeschärften Regeln der Thomaserklärung erinnern (vgl. *Jahrb. f. Phil. und spek. Theologie*, 1897, bes. S. 390 f.).

Fassen wir unser Urteil zusammen, so müssen wir sagen, daß L.s Traktat trotz seiner Reichhaltigkeit die vorscholastische Theologie nicht immer in ihrem Eigenwerte erfaßt und bei der Behandlung der scholastischen Probleme von Einseitigkeiten nicht frei bleibt.

Rom, S. Anselmo.

P. Anselm Stolz O. S. B.

## Geschichte der Philosophie und Theologie.

**Auer A. O. S. B. : Johannes von Dambach und die Trostbücher vom XI. bis zum XVI. Jahrhundert.** (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 27, 1-2.) — Münster, Aschendorff. 1928. XIV-392 SS.

Es ist zur Kenntnis des Mittelalters vonnöten, auch die Zusammenhänge des wissenschaftlichen und populären Schrifttums nach Möglichkeit aufzuzeigen. Daß sie bestehen, hat neuestens W. Stammeler in einem höchst beachtenswerten Artikel (Die « bürgerliche » Dichtung des Spätmittelalters. *ZDPhilol* 53 (1928) 1-24) nachgewiesen. Bis sich aber ein einigermaßen vollständiger Überblick gewinnen läßt, sind noch zahlreiche Vorarbeiten zu

leisten, die naturgemäß auf einer umfassenden Benützung des handschriftlichen Materials aufbauen müssen. — Die literarischen Zusammenhänge selbst können doppelt geartet sein: entweder handelt es sich um eine Übernahme des wesentlichen Lehrgehaltes oder aber um die Nachahmung des literarischen Typus als solchen. Nicht selten gehen beide Arten der Beeinflussung ineinander über.

Der gelehrte Benediktiner P. Albert Auer aus der Abtei Neresheim hat sich der nicht leichten Arbeit unterzogen, einen Fall solcher literarischer Verkettung sehr eingehend zu behandeln. Er wählte sich den Dominikaner Johannes von Dambach zum Gegenstand seiner Forschungen. Zwar ist die Schrift «*De consolatione theologiae*» kein Werk, das um seiner selbst willen als wertvoll anzusprechen wäre; Joh. v. Damb. war kein origineller Geist (vgl. 158), der seinen Stoff selbständig zu bearbeiten gewußt hätte. Die Bedeutung des mittelalterlichen Dominikaners liegt vielmehr darin, daß sein Werk zum Vorbild einer weitverzweigten Literaturgattung, der sog. Trostbücher, geworden ist. Er erlangte so einen Einfluß, den manches bessere mittelalterliche Buch nicht zu erreichen vermochte.

Joh. v. Damb. nahm sich das Boëthius Büchlein «*De consolatione philosophiae*» zum literarischen Vorwurf. Er versuchte für sich selbst und seine trostbedürftigen Mitmenschen eine Reihe von Gründen zusammenzustellen, die geeignet waren, in schwierigen Lagen Trost und Aufmunterung zu bieten. In Anbetracht des Titels, der sein Werk als «*Consolatio theologie*» bezeichnet, ist es nun freilich erstaunlich, wie wenig sich Joh. v. Damb. um eigentlich theologische Trostgründe kümmerte. Der Geist des Buches ist vielfach natürliche Ethik, mit theologischen Folgerungen verbrämt (172). Überallher holt Joh. v. Damb. seine Trostgründe, aus Boëthius, Cicero, besonders aber aus Seneca; die mittelalterlichen Autoren und die Theologen dagegen kommen neben den Alten nur in recht bescheidenem Maße zur Sprache. — Vor allem merkwürdig ist die Zitierweise des Verfassers: wohl nur Boëthius ist ihm aus seinen eigenen Werken bekannt gewesen. Im übrigen schöpfte er seine Kenntnisse aus den im Mittelalter weit verbreiteten Florilegien und Zitatensammlungen. Die Arbeit, welche P. Auer darauf angewandt hat, dieser Zitierweise näher nachzugehen (76-107), war der Mühe wert: die Abschnitte, in welchen einwandfrei der Nachweis erbracht wird, daß Joh. v. Damb. aus Florilegien schöpfte, vor allem, daß der sog. «*Manipulus florum*» eine der Hauptquellen für seine Kenntnis der Alten war, gehören zu den wertvollsten des ganzen Buches. Sie werfen ein helles Licht auf die mittelalterliche Arbeitsweise und bringen eingehend den Nachweis für eine Tatsache, die zwar längst bekannt war, die aber noch kaum je mit einer solchen Akribie bewiesen worden ist. Es wäre der Mühe wert, auch für andere mittelalterliche Schriftsteller eine ähnliche Untersuchung zu führen. Und auch eine Monographie über die mittelalterliche Florilegienliteratur als solche wäre ein höchst wünschbares Unternehmen. Vgl. unten S. 444.

Die Art, in welcher Joh. v. Damb. Boëthius als Vorbild benützte, beschränkt sich wesentlich auf die Einführung von Rede und Gegenrede; jedoch erweitert er den Plan und führt zahlreiche sprechende Personen ein

(66 ff.). Es hat den Anschein, als ob die Vermutung nicht ganz zu Unrecht bestehe, daß auch Boëthius auf die Entstehung der Dialogform mittelalterlicher Traktate Einfluß hatte. Einiges über den Dialog als Literarform des Ma. bei : Grabmann, *Gesch. d. scholast. Methode*, I 222 f. ; 317-319 ; Banz, *Christus und die minnende Seele* (1908) 52-54 ; Bihlmeyer, *Seuse*, 104 \*. — Es wäre interessant gewesen, das Werk des Joh. v. Damb. mit den wissenschaftlichen Boëthiuskommentaren (darüber neuestens van de Vijver in *RBelgePhilolHist* 8 (1929) 425-452) und mit der mehr volkstümlichen Rezeption des Boëthianischen Lehrgutes durch Übersetzungen (deutsche Übersetzungen gab es schon vor Joh. v. Damb., vgl. Stammeler, *das.* 12-15) zu vergleichen ; denn es läge durchaus im Bereiche des Möglichen, daß auch von dieser Seite eine Anregung zur Benützung des Boëthius ausgegangen ist.

Das Werk des Joh. v. Damb. erfreute sich bald einer sehr großen Beliebtheit. Von allen Seiten bemächtigte man sich seiner. Es wurde dabei exzerpiert und je nach den persönlichen Bedürfnissen umgestaltet. Zahlreiche alte Drucke verbreiteten es weithin. Das merkwürdigste ist, daß der eigentliche Urtext an Verbreitung den zahlreichen Auszügen und Überarbeitungen relativ nachsteht. Joh. v. Damb. lebte durch die verstümmelten Typen seines Werkes fort.

Geistesgeschichtlich am wichtigsten aber sind die sehr eingehenden Untersuchungen des Verfassers über die Trostbücher des spätern Mittelalters. P. Auer hat hier mit Bienenfleiß ein Riesenmaterial zusammengetragen, das ob seines seltenen Umfanges unsere Bewunderung erregen muß. Die Handschriften und alten Drucke, auf die wir hier zum ersten Male hingewiesen werden, gehen in die Hunderte. Es wird zwar immer noch möglich sein, in einzelnen Punkten genauere Resultate zu erreichen und vielleicht noch weitere Typen festzustellen ; aber das ist die Aufgabe eigener Monographien. Was P. Auer jetzt schon geleistet hat, geht weit über das hinaus, was man billiger Weise von einem ersten Überblick verlangen konnte. — Es ist nun äußerst lehrreich zu verfolgen, wie sich der literarische Typus der Trostbücher im Laufe der Jahrhunderte entwickelte. Schon vor Joh. v. Damb. war diese Literaturgattung bescheiden vertreten. Aber erst mit der « *De Consolatione theologiae* » des Dominikaners setzte die eigentliche Blüte dieses Schrifttums ein. Wie die Pilze schießen die Trostbücher aus dem Boden. Die einen tragen noch den Titel der « *Consolatio* », andere sind echte Consolatorien ihrer ganzen Anlage und Art nach, ohne daß die Überschrift etwas davon verriet ; andere rühmen sich, Consolatorien zu sein, ohne eigentlich diesem Literartyp nahe zu kommen. Selbst kirchenpolitische Schriften aus den unruhigen Zeiten des Konstanzerkonzils sind hier einzureihen. Das Gebiet, in welches wir hier eingeführt werden, ist unendlich weitschichtig und die Masse des gebotenen Stoffes von einer ganz seltenen Reichhaltigkeit. Wer sich die Mühe nimmt, die inhaltlich so reichen Seiten, auf welchen uns die Geschichte der mittelalterlichen Consolatorien geboten wird, aufmerksam durchzuarbeiten, wird reichen Gewinn schöpfen und manchen höchst aufschlußreichen Blick in die mannigfaltige Welt des mittelalterlichen Schrifttums und der mittelalterlichen Geistesart tun können.

Leider ist die Lektüre des gelehrten Buches gerade in diesen Teilen recht mühevoll. Der Druck ist nicht immer übersichtlich, und doch hätte die gelegentliche Verwendung kleinerer Lettern, Fettdruck einzelner Titel und Stichworte, bessere Auffüllung der Zeilen mit Bibliotheksort, Bibliothek und Handschriftensignatur usw. die Übersicht des gewaltigen Stoffes bedeutend erleichtern können (vorbildlich ist darin J. Koch's Durandusbuch, das in der gleichen Sammlung herauskam und ein ähnlich weitgeschichtetes Handschriftenmaterial zu bewältigen hatte). Auch die ausschließliche Verwendung von Maiuskeln für Abkürzungen (z. B. MSS. INC. EXPL. KOL. Z.S. = Zeitschrift) ist recht unschön; über einzelne Abkürzungen (z. B. Seite 233, Anm. 1) kann man sich den Kopf zerbrechen. — Im großen und ganzen schimmert der Charakter einer Materialiensammlung immer noch viel zu stark durch. — Sehr bedauerlich ist es, daß die so klare Gliederung der Disposition (Seite XI ff.) nicht auch im Text durchgeführt wurde, obwohl sie dort eine sehr große Lesehilfe bedeutet hätte. Auch in der Angabe der ergebnislos benützten Schriften (zuweilen wird dazu noch großer Textdruck verwendet und jeder Titel mit *Aliena* begonnen) dürfte des guten zu viel geschehen sein. — Dagegen verdienen die äußerst genau gearbeiteten Handschriftenverzeichnisse und die sonstigen Indices am Schlusse des Buches vollstes Lob.

An Kleinigkeiten, die ich hier ohne jede Schmälerung meines sehr günstigen Gesamturteiles notieren will, bemerkte ich folgendes: S. 1 ff.: Eine kurze Biographie des Joh. v. Damb. wäre sehr wertvoll gewesen. Denn die Arbeit von N. Paulus werden wohl nur die wenigsten Leser zur Hand haben. — S. 29 f.: Hugo von Vaucemain (nicht Vauceman) stand auch sonst anscheinend mit den deutschen Dominikanern in reger Beziehung. Seuse widmete ihm sein «*Horologium sapiencie*», vielleicht nicht ohne Hinblick auf den damals schwebenden Armutstreit, in welchem Seuse die strengere Auffassung vertritt. Vgl. ed. Strange, 43 f. Über den Armutstreit unter Hugo und Benedikt XII., vgl. Mortier, *Hist. des Maîtres Généraux*, III 130 ff. Einen andern Fall der Widmung eines Buches an Hugo bei Auer, 39. — S. 79: Über die Verbreitung der mittelalterlichen Florilegien, *Flores originalium*, *Tabulae originalium*, die *Pharetra auctoritatum sanctorum doctorum* usw., gibt einen ersten Überblick auf Grund der alten Bibliothekskataloge: J. de Ghellinck in: *Misc. Ehrle*, V 349 ff.; anderes bei Grabmann, *Gesch. der schol. Methode*, I 183-189; P. Lehmann, *SBBayrAkad. (PhHKL) 1918*, 8. Abh. S. 42. — S. 80: Die «*Formule vite*» leben in der lange Zeit dem Bernard von Clairvaux zugeschriebenen «*Formula honeste vite*» (vgl. Auer, 335; Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge*, II 641 Index; Text in Migne PL 184, 1167-1171), dem «*Compendium formule religiose vite*» des Ps-Bonaventura (vgl. Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge*, II 474, 11 f.) und der «*Formula compendiosa vite spiritualis*» des Heinrich Seuse (*Horol.* II, cap. 3) usw. noch lange fort. — S. 104: Dem Text «*Propter quod unumquodque tale ...*» würde ich weiter keine Bedeutung beimessen; er ist ein *locus communis* der Philosophen. — S. 105 und 342 ff.: Der «*Liber Benedictus*» des Meister Eckhart ist neu herausgegeben durch Ph. Strauch, 2. Aufl. 1922 (Kleine



Texte, 55). Dieser Text ist der Übersetzung Büttners vorzuziehen. — S. 113: Daß Joh. v. Damb. den Ausdruck « beatitudo » vermeidet, scheint mir kein vollwertiges Kriterium zur Darstellung seines Verhältnisses zu Thomas von Aquin zu sein; dieses Verhältnis ist überhaupt nie eigentlich besprochen worden. — S. 154: Es wäre der Mühe wert gewesen, hier Joh. v. Damb. mit den im spätern Mittelalter verbreiteten Büchern « Ars moriendi » usw. (einiges S. 216, 271) zu vergleichen; ebenso hätte sich ein kurzer Vergleich der Dambach'schen Schrift « De deliciis sensibilibus paradisi » mit ähnlichen Schriften der Zeitgenossen gelohnt. — S. 167: Joh. v. Damb. ist sicher kein Mystiker, wie P. Auer sehr richtig sagt; wenn er so gerne vom « homo spiritualis » redet, so will das noch nicht sagen, daß er sich selbst als Mystiker ansprach. Er wollte etwa als das gelten, was wir heute « geistlichen Schriftsteller » nennen würden: er verfolgte mit seiner Schriftstellerei rein *praktische* Zwecke. — S. 199: Die Zuteilung dieser Auszüge an einen Karmeliter scheint mir nicht einmal « wahrscheinlich » zu sein: vorerst erschöpfen die drei hier angeführten Hss. längst nicht den ganzen Handschriftenbefund der ersten Exzerptengruppe (Typ 1); der Ausdruck « scriptum et finitum » in Hs. Wolfenbüttel, Helmst. 695, ist kaum auf den Verfasser, sondern nur auf den Schreiber deutbar; deshalb hat auch die Notiz der beiden andern spätern Hss. « editus a quodam fratre Carmelitarum » keinen allzu großen Wert; sie kann leicht auf einem Mißverständnis beruhen. Zweifelhaft ist auch, ob die S. 202 erwähnte Notiz « Remigii » schon den Namen des Kompilators bezeichnet. — S. 220: Auch die beiden Ausdrücke « rhinoceron audacissimum », « araneorum fragiliora » kommen in der Vorlage der « Consolatio eterne sapiencie », im Horologium Seuses vor, vgl. ed. Strange, 86. — S. 272: Über das « Viridarium consolationis » vgl. L. Oliger, in Misc. Ehrle, I 171 f. Anm.; Fidelis a Fanna teilte es dem Dominikaner Jakob von Benevent zu. Andere Hss. bei Oliger. — S. 282: Man möchte sich fragen, ob das Büchlein « Troest der consciencien: Lectulus noster floridus » nicht mit der gleichnamigen Predigt Seuses (ed. Bihlmeyer, 494 ff.) etwas zu tun hat, die gerade von der Schwermütigkeit handelt.

Man legt das Buch des gelehrten Benediktiners mit großer Befriedigung aus der Hand. Es ist in allen seinen Teilen sehr lehrreich und ein schönes Zeugnis ausdauernden Fleißes und guten Könnens. Leider habe ich nur recht wenig daraus mitteilen können, obwohl es viele Dinge enthält, auf die man mit Recht hinweisen müßte. Ich rechne das Buch zu einer der aufschlußreichsten Veröffentlichungen über das mittelalterliche Schrifttum. Es bleibt nur ein einziges *pium desiderium*: daß uns P. Auer möglichst bald eine kritische Ausgabe der Werke des Johannes von Dambach O. P. geben wolle, oder doch wenigstens die « Consolatio » neu zugänglich mache. Jene verdienten eine Ausgabe vor allem im Hinblick auf die Geschichte des Predigerordens, zu der sie wertvolle Materialien enthalten; diese aber wegen der seltenen Rolle, die sie innerhalb einer wenigbeachteten mittelalterlichen Literaturgattung gespielt hat.

**Baeumker Cl. : Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters.** Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Mit einem Lebensbilde Baeumkers, hrg. von *M. Grabmann*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXV, 1-2). Münster, Aschendorff, 1928. VI-284 SS.

Der Plan, eine Sammlung der wichtigsten seiner kleineren Arbeiten herauszugeben, war noch von Clemens Baeumker selbst gefaßt worden; die letzten Wochen vor seinem Hinscheiden widmete er diesem Zwecke. Nachdem der große Forscher am 7. Oktober 1924 das Zeitliche gesegnet hatte, fand seine letzte Arbeit in Martin Grabmann einen pietätvollen Herausgeber. Der schöne Aufriß des wissenschaftlichen Arbeitens Baeumkers, den Grabmann dem Sammelbände vorausschickte, ist ein trefflicher Überblick über das reiche Schaffen des ebenso gründlichen wie allseitigen Gelehrten. Schon die zahlreichen Bände der von Baeumker begründeten Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters werden ein Monumentum aere perennius für den Weitblick und das Können des Verstorbenen bleiben.

Aus den im vorliegenden Werke neu aufgelegten Arbeiten werden vor allem die feinen Studien über Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie, über den Platonismus im Mittelalter, über mittelalterlichen und Renaissance-Platonismus vom aufmerksamen Leser geschätzt werden. Der große Vortrag über den Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters ist ein Muster, wie man die Geistesgeschichte eines Landes darstellen soll. Hier vor allem hat Baeumker eine reiche Literatur nachgetragen und gewissenhaft verarbeitet, was manchem Forscher die wertvollsten Dienste leisten wird. Die Edition des pseudo-hermetischen Buches der vierundzwanzig Meister und die aufschlußreiche Einleitung dazu ist vorbildlich, und alle jene, die sich mit dem weiten Gebiet der mittelalterlichen, vor allem der deutschen Mystik beschäftigen, werden dem verewigten Forscher dafür Dank wissen. Bei allen Aufsätzen fühlt man die letzte nachbessernde Hand Baeumkers heraus, der sie selbst in Kleinigkeiten auf den Stand der heutigen Forschung zu bringen trachtete. Zu bedauern ist einzig, daß die Druckfehler in ungewohntem Maße stehen blieben. Selbst der Umschlag des mir vorliegenden Exemplares ist nicht frei davon. (Veelag statt Verlag.)

S. 115-121 hat Baeumker noch einmal die bekannte, scharfe Besprechung der kritischen Ausgabe der Werke des hl. Thomas, Bd. 1-6, abgedruckt, welche er im Archiv für Geschichte der Philosophie, 5 (1892) 120-127, veröffentlicht hatte. (S. VII u. 115 gibt Baeumker irrtümlich 1890 als Erscheinungsjahr an.) Glücklicherweise gehört diese Besprechung, die vor allem den ersten Bänden der theologischen Summe und nicht den relativ guten Editionen der Aristoteleskommentare galt, der Geschichte an. Denn Baeumker selbst beeilt sich in einer Note festzustellen, daß die Editio Leonina in ihren letzten Bänden zu einer Musterleistung geworden sei. Wir wissen heute auch, daß die Übereilung, mit welcher man anfänglich die Edition besorgte bzw. besorgen mußte, den Herausgebern selbst widerstrebte; daß sie sich aber unter dem Drucke höchster Stellen



zu einer Methode verstehen mußten, die in wissenschaftlichen Kreisen nur Bedenken auslösen konnte. Man lese die interessante Geschichte der Leonina, wie sie Klemens Suermondt O. P. im Vorwort zum 14. Bande, S. XXXIII-XLI, und im Angelicum 3 (1926), 418-461 entworfen hat.

Ein recht interessantes Dokument zur Frühgeschichte der Thomasausgabe bildet auch ein Brief, den P. Heinrich Denifle O. P. etwa im Sommer 1880 an den damaligen Ordensgeneral Larocca gerichtet hat. Der Entwurf dazu fand sich auf der Rückseite einer Predigtskizze unter Denifles Sachen. Und es ist der Mühe wert, dieses Dokument der Vergessenheit zu entreißen, weil es zum mindesten beweist, daß man in Kreisen, welche der Leonina nicht ferne standen, schon zwölf Jahre *vor* Baeumker über Wert und Unwert der zwangsweise angenommenen Methoden im klaren war. Denifle hatte durch den Grazer Prior eben die Nachricht erhalten, daß er zum Socius des Pater General ernannt worden war; er sträubt sich nun in seinem Briefe gegen diese Ernennung und führt fünf Gründe an, die ihn veranlassen, P. General zu bitten, auf seine Entscheidung zurückzukommen. Einer davon lautet: « Romae verosimiliter adjuvare deberem Em. Cardinal(em) [Zigliara] in editione operum S. Thomae; et hoc ex causis infra referendis intimo meo contradicit. » Er führt dann folgendes aus: « Viginti quatuor bibliothecas in Germania perlustravi, in quibus 560 manuscripta librorum Thomae inveni; adhuc manent circa viginti bibliothecae perlustrandae. Em. Cardinali quantocius catalogum mittam saltem illorum manuscriptorum saec. 13. et 14. Perlustravi etiam catalogos impressos, in quantum sunt publicati, bibliothecarum des départements, ut dicunt, Galliae, et inveni manuscripta (non) minoris numeri. In Italia, ut mihi Fid. a Fanna dixit, eodem numero inveniuntur. Quid faciendum? Si centum homines insimul laborarent, non perficerent opus tam brevi tempore, ut Summus Pontifex vult. Debent manuscripta comparari, eligi, in classes dividi. V. gr. ex commentariis super Metaphysicam inveni 12 manuscripta quae deberent adhiberi; et eodem numero sunt in Physicam, in Ethicam et in Animam. Et sic est in Gallia, in Italia, in Hispania forsitan. Quis hoc praestabit? Duo anni solummodo teruntur, ut bibliothecae in Europa perlustrentur et quisque sciat, quot manuscripta sunt in illis. Sex anni non sufficiunt ad comparisonem manuscriptorum. Peto, quisnam praestabit per dimidium vel unum annum? Est physica impossibilitas. Et ideo omnes docti in Germania et aliqui Galli, quibuscum conveni, mihi dixerunt, quod si Summus Pontifex consilium suum non mutabit, Em. Card. solummodo codices Vaticanos vel etiam Parisienses adhibeat et dicat in fronte editionis: « correcta iuxta codices Vaticanos et Parisienses »; aliter ordo noster et ipse Summus Pontifex in detrimentum veniret, quia critici, ut iam audivi, primo contra Card. et nostrum ordinem insurgent et deinde etiam contra Summum Pontificem. Altera difficultas est: multae bibliothecae in Germania post combustionem bibliothecae docti Mommsen non sunt tam faciles ad manuscripta transmittenda, sicut fuit prius. Quomodo nunc comparare? Bibliothecae iacent in regionibus protestantium, ubi deberent fratres morari per plures annos! Dicat hoc Em. Cardinali et credat experto et referat Summo Pontifici. Pulchritudo in editio(ne) est

accidens ; essentia est editio iuxta rectas regulas criticorum. » So konnte nur ein Denifle schreiben ! Eine solche Sprache war klar ; was dem Latein an Eleganz abging, das gewann es an Offenheit und Unzweideutigkeit. Wer heute diesen Brief liest, der kann es ermessen, welche Fortschritte in der Editio Leonina bewerkstelligt wurden, seitdem man den verdienten Herausgebern die zu ihrer mühseligen Arbeit notwendige Muße gab. Und man freut sich doppelt, daß heute die unter einem schlechten Stern begonnene Ausgabe weit mehr als jenes Maß von Genauigkeit und Gelehrsamkeit aufweist, das an sich schon eine mustergültige Leistung begründete.

Freiburg.

*Dominikus M. Planzer* O. P.

**Quint J. : Deutsche Mystikertexte des Mittelalters. I.** Zusammengestellt und bearbeitet. — Bonn, Hanstein. 1929. 63 SS.

Die kleine Sammlung deutscher Mystikertexte, welche uns von dem gelehrten Bonner Privatdozenten Dr. Joseph Quint vorgelegt wird, verfolgt in erster Linie den Zweck, bei Seminarübungen als Grundlage zu dienen. Das erste Bändchen bietet Texte der Mechthild von Magdeburg, der Hadewijch und des Meister Eckhart ; im zweiten Bändchen sollen Seuse, Tauler und Ruusbroec zur Rede kommen. — Quints Ausgabe ist zwar keine textkritische Neuedition der Texte ; aber sie ist eine vortreffliche Revision bereits gedruckter Stücke. Für Mechthild von Magdeburg diente P. Gall Morel's O. S. B. Ausgabe zur Grundlage ; aber der Neuherausgeber ließ es sich nicht nehmen, den gedruckten Text noch einmal mit der bekannten Einsiedler-Handschrift zu vergleichen, und alle Änderungen nachzutragen, welche durch die Forschungen von Stierling, Oehl, Lüers, Ancelet-Hustache angeregt worden waren. Neuestens hat auch W. Schleußner in einer Hs. des Minoritenklosters zu Würzburg eine Kompilation von Texten des « Fließenden Lichtes der Gottheit » entdeckt, die er soeben (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1929) herausgegeben hat ; zur Herstellung eines gesicherten Mechthildtextes ist sie von geringer Bedeutung. Ein Vergleich der wenigen Parallelen der genannten Hs. zu den von Quint veröffentlichten Texten (Quint 7, 10-12 ; 12, 20-28 ; 16, 14-20, 29) läßt deutlich erkennen, daß wir nach wie vor auf die Einsiedler-Hs. allein angewiesen sind ; die Würzburger-Hs. kann nur in höchst seltenen Fällen einen bessern Text bieten. Zudem ist ihr Umfang im Vergleich zum ganzen Werke der Mechthild ziemlich klein.

Bei der Ausgabe der einen Vision der Hadewijch hielt sich Quint ausschließlich an die Edition, die P. van Mierlo jr. S. J. veranstaltet hatte ; die wenigen Normierungen und Vereinfachungen, die der Neuherausgeber einführte, erleichtern die Benutzung des Textes.

Das eigentliche Verdienst des Buches von Dr. Quint aber liegt bei der Gestaltung der Texte des Meister Eckhart. Der gelehrte Herausgeber hat sich schon zu wiederholten Malen als ein ausgezeichnete Kenner dieses Mystikers ausgewiesen (vgl. Thomist. Literaturschau, Nr. 1535 und 2057) ; es war auch bekannt, daß er sich mit der Herstellung des Varianten-

apparates beschäftigte, den Franz Pfeiffer seiner Ausgabe der deutschen Predigten und Traktate Meister Eckhart seinerzeit beizugeben unterließ. Die sechs Predigten, welche uns Quint heute vorlegt, lassen uns ahnen, wie etwa diese Rekonstruktion des Variantenapparates ausfallen wird. Die Resultate, die bei der Neubearbeitung der bisher wenig beachteten sechs Predigten (Denifle, der in seinem Handexemplar Pfeiffers die Lesarten der bedeutenderen Hss. zu den wichtigsten Stücken zusammenzutragen pflegte, hat zu den genannten Predigten gar nichts vermerkt!) erreicht werden konnten, sind geradezu überraschend. Zwar hat uns Quint keine eigentliche kritische Edition geboten; aber er hat mit staunenswertem Fleiß aus den von Pfeiffer benützten Hss. und aus den seither erfolgten Veröffentlichungen über Meister Eckhart alles das gesammelt, was zur Besserung des Textes irgendwie beitragen konnte. Es ist uns nun möglich, einmal in einer Zusammenfassung der Forschungsergebnisse, ein Urteil darüber zu fällen, wie vieles sich bei den uns zur Verfügung stehenden Mitteln für die Besserung des oft unzuverlässigen Pfeifferischen Textes bereits tun läßt; erst jetzt kommt es uns anhand des bequemen Variantenapparates der Neuausgabe zum Bewußtsein, welche Bedeutung für Meister Eckhart die niederdeutsche Überlieferung seiner Werke, auf die vor allem Stammeler aufmerksam gemacht hatte, und die von Fr. von der Leyen bearbeitete alte, lateinische Fassung einiger Predigten für die Herstellung eines guten Textes gewinnen können. Stellen, über deren Sinn man sich bei Pfeiffer den Kopf zerbrechen konnte (vgl. etwa in der ersten Predigt, 38, 11 ff.; 39, 6 ff.), ergeben einen ganz klaren Sinn; die letzte Stelle und ihr näherer Zusammenhang sind zugleich eine Parallele zur Rechtfertigungsschrift (Daniels, 29, 23 ff.; Théry, 174 f.) und zum ersten Artikel der Verurteilungsbulle geworden. — Die treffliche Arbeit, die Quint hier geleistet hat, läßt uns mit Spannung die versprochenen Untersuchungen zu Pfeiffers Eckharttext erwarten; man möchte freilich wünschen, daß uns Dr. Quint gleich auch den auf Grund der Varianten bereinigten *Text* bieten möchte, ähnlich wie er es in dieser Ausgabe getan hat. Und wenn uns in einem Anhang die vielen zerstreuten eckhartischen Texte, die *nach* Pfeiffer bekannt geworden sind, wenigstens in einem Abdruck geboten würden, so wäre das eine Erleichterung für alle Eckhartforscher, die bisher an hundert Stellen suchen durften, ehe sie einen gewünschten Text finden oder überprüfen konnten. — Quints Neuedition des Buches Pfeiffers und die durch P. Gabr. Théry O. P. begonnene Ausgabe der lateinischen Werke des Meisters (im Interesse der Forschung über die deutschen Schriften, wäre es geboten, vor allem die Drucklegung des lateinischen *Opus sermonum* baldigst in Angriff zu nehmen) sind geeignet, der Eckhartforschung neue Grundlagen zu geben, die wohl auf lange Zeit hinaus genügen werden. Denn eine *kritische* Ausgabe der deutschen Werke des Meisters ist durch die Menge des gedruckten und ungedruckten Materials, dessen Bewältigung mehr als eines Gelehrten ganze Kraft in Anspruch nähme, leider noch in weite Ferne gerückt.

**Philips G. : La raison d'être du Mal d'après saint Augustin.** Louvain Museum Lessianum. 1927. 241 SS.

Vorliegende Dissertation will — unter Übergehung gewisser Vorfragen, über die schon Einheit der Deutung besteht — die Erklärungsgründe für das Übel sammeln und zum Gesamtbilde fügen, wie sie vom geistesgewaltigen hl. Augustin gegenüber den Zeitströmungen in den verschiedensten Werken dargelegt worden sind. Dies der Zweck der historischen Arbeit.

Im Schlußbilde des Buches werden die Ergebnisse der Untersuchungen in knapper Zusammenfassung vorgeführt. Der Verf. stellt vor allem fest, daß A. zwischen Manichäismus und Pelagianismus die Mitte einhält und bei dieser Lösung sich auf die Offenbarung und Vernunft (im Lichte neuplatonischer Philosophie) stützt. Das Problem des Übels wird demnach als zur Theologie gehörig betrachtet, eine in sich begründete und auch Augustins Denkweise entsprechende Anschauung. Weiter wird festgestellt, daß die vorgetragene Lösung ihre Wege gemacht hat, nicht in dem Sinne, als ob A. nach der Konversion noch Unruhe empfunden hätte, sondern nach der Hinsicht, daß die neuaufgeworfenen Fragen das Problem tiefer und allseitiger erfassen ließen. Gewissermaßen den Höhepunkt wie auch das Originalgut A. findet Ph. in dem öfters hervorgestrichenen Satze: *Nihil sibi consulens nec de operibus bonorum, et bonis consulens etiam de poenis malorum* (Gen. litt. XI, 11, 15; P. Lat. 34, 435). Dementsprechend steht als unerschütterliche Voraussetzung fest, daß Gott in allem Verhalten gegen die Geschöpfe das Beste derselben, besonders der Guten, im Auge hat. Daraus ergibt sich als letzte Folgerung, daß selbst das schrecklichste Übel der ewigen Verdammung vieler böser Menschen auf das Beste der Guten hingeordnet ist, so sehr, daß Gott diese Verdammung nicht zuließe, wenn sie nicht zum Besten der Guten reichen könnte. Insofern nun alles zum Besten der Guten hingerichtet ist, wird in den Guten der Blick auf ihr Unverdienst gelenkt, zugleich aber auch wieder zum erbarmenden Gott emporgezogen. Und diese Frucht: Demut und dankbare Liebe soll eine befriedigende Milderung der wohl von vielen als hart empfundenen Lösung vor dem Forum des Verstandes darstellen.

Der Plan ist übersichtlich, der logischen Entfaltung des Problems entsprechend. Die genetische Methode, welche auch für ideengeschichtliche Darstellungen maßgebend ist, wurde nicht vollständig außer acht gelassen. Die Einzeluntersuchungen selber sind von chronologischen Gesichtspunkten geleitet. Auch werden die einzelnen Phasen, die Abhängigkeit oder Selbstständigkeit, innere persönliche Veranlagungen des Schriftstellers, allfällige Lücken usw., welche sich im Schlußbilde zusammengefaßt vorfinden, bei den Einzelteilen des Problems herausgearbeitet. Dem Verf. zollen wir für seine Arbeit Dank, weil aus seiner Darstellung Augustins hervorragende Bedeutung in obschwebender Frage des Übels klar erkannt wird.

Freiburg (Schweiz).

P. Crispin Moser O. M. Cap.

**Schmaus M. : Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus.** (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 11.) Münster, Aschendorff 1927. xxvi-423 SS.



**Schmaus M. : Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II. Teil : Die trinitarischen Lehrdifferenzen.** I. Band : Systematische Darstellung und historische Würdigung (xxviii-666 SS.). 2. Band : Anhang, Texte (iv-334 SS.) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXIX.) Münster, Aschendorff. 1930.

1. Die Trinitätslehre des hl. Augustinus hat schon seit langem keine ausführliche Untersuchung mehr erfahren. Speziell die Verwendung der Psychologie zur Erklärung des tiefsten Geheimnisses ist von so hoher Bedeutung nicht bloß für Augustins Theologie und Philosophie, sondern, da sie sich in den wesentlichen Punkten durchgesetzt hat, für die ganze Geschichte der Trinitätstheologie mit dem davon abhängigen Fragenkomplex, daß eine eingehende Untersuchung über diesen Gegenstand schon längst dringendes Bedürfnis war. M. Schmaus, der aus der Schule M. Grabmanns hervorgegangen ist, hat sich dieser Aufgabe mit immensem Fleiß unterzogen und sie, wie wir glauben, in abschließender Weise gelöst. Eine längere Einleitung untersucht nach einigen literarhistorischen Bemerkungen über das Werk *De trinitate* (zu dem die Studie gewissermaßen Einführung und Kommentar zugleich bildet) den Einfluß, den frühere Trinitätslehren, besonders etwaige psychologische Erklärungsversuche auf Augustinus haben konnten. Ergebnis: für die zweite Prozession findet sich weder bei den griechischen noch den lateinischen Schriftstellern ein Ansatz zu einer psychologischen Erklärung (« Geschenk », « Band »). Dagegen wird die Zeugung des Logos gelegentlich von Hippolyt, unklar auch von Marius Viktorinus, klar und entschieden aber von Tertullian mit dem Denken in Beziehung gesetzt (also der Logos als inneres Wort gefaßt), während die gesamte übrige Theologie den Logos immer nur entweder als äußeres (gesprochenes) Wort oder als Vernunft nahm und mehr die Offenbarungstätigkeit in dem Begriff ausgedrückt fand. Damit ergibt sich für Augustinus psychologische Ternare ein hoher Grad von Originalität. Nicht als ob er schon von Anfang an eine fertige Erklärung gebracht hätte. Es besteht ein besonderes Verdienst des Verf.s darin, daß er im Laufe seiner Untersuchung (er schließt sich methodisch ziemlich an den Inhalt von *De trinitate* an) immer wieder die Entwicklungslinien aufzeigt, bis in den letzten Büchern von *De trinitate* die reifste Formulierung erreicht ist. Dem Kernpunkt seiner Abhandlung schickt der Verf. noch einen (vielleicht unnötig ausführlichen, aber dankenswert klaren) Abschnitt über die theologischen Grundlagen der psychologischen Trinitätserklärung des Kirchenvaters voraus (Gotteslehre, spekulative Trinitätslehre im allgemeinen, Bestimmungen, die im Kampf gegen die Sabellianer und Arianer klar wurden, Prozessionen, Relationen, Personen, Verhältnis nach außen, Theophanien, Sendungen). Den Übergang zum Hauptteil bildet ein Kapitel über das Verhältnis des Dogmas zur Vernunft (Wissen und Glauben bei Augustin klar geschieden; kein Beweis für die Trinität, nur Erklärungsmöglichkeit durch Analogien). Kurz werden noch die Analogien aus dem kosmischen Bereich erwähnt (die Augustin von den Früheren übernimmt). Dann beginnt der Hauptteil, der die zweite Hälfte des Buches umfaßt:

die Analogien aus dem Seelenleben des Menschen. Einleitend eine Untersuchung über die *imago Dei* im Menschen (von Augustinus zuerst als Bild des Sohnes allein, später als Bild der Trinität gefaßt). Die Ternare im äußeren Menschen: Gegenstand, Bild (in den äußeren Sinnen), Aufmerksamkeit; Gedächtnisbild, Vorstellung, der beide verbindende Wille. (Nur Spur der Trinität; Erkenntniswert gering.) Dann ausführlich die Analogien im inneren Menschen: Liebessubjekt, Liebesobjekt, Liebe; Sein, Erkennen, Wollen; *mens*, *notitia*, *amor*; *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*. Die letzten beiden Ternare werden doppelt behandelt; zuerst in ihrer Dreiheit als Bilder der Trinität; dann die einzelnen Ternarglieder gesondert zur ausführlichen Würdigung ihres Sinngehaltes. Wichtig sind hier die aus dem Text gewonnenen Begriffsbestimmungen des Verf.s *Mens* = Geist an sich, Ich, Prinzip der geistigen Tätigkeit; als Ternarglied = der sich aktuell denkende und liebende Geist; *notitia* = aktuelle Erkenntnis (im 9. Buch), habituelle Erkenntnis (im 14. Buch); als Ternarglied = aktuelle (Selbst-)Erkenntnis; *Memoria* = Quelle des bewußten Denkens, Schatzkammer, Aufbewahrungsstätte des Wissens; *intelligentia* = unbewußte (habituelle) Intuition; daneben auch (später mit Vorzug) = bewußte (aktuelle) Intuition. *Amor* bzw. *voluntas* je nach dem zweiten Glied habituelles oder aktuelles Lieben bzw. Wollen. Unterschied der beiden Ternare: *mens*, *notitia*, *amor*: der Geist tritt seiner durch Denken und Wollen produzierten Selbsterkenntnis und Selbstliebe gegenüber; *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*: drei Tätigkeitsmodi des einen Seelenwesens (ursprünglich entsprächen sie also ungefähr unserem Begriff von Seelenpotenzen, wenngleich Augustinus sie sich schon in unbewußtem, in der Tiefe der Seele ruhenden Akt denkt; später werden sie unumwunden als ins Bewußtsein getretene Akte betrachtet. Ausführlich untersucht der Verf. daneben noch den mit *notitia* gleichgesetzten Begriff *verbum* (eine allzu große Annäherung an den plotinischen Nusbegriff wird abgelehnt); ferner die Begriffe *dilectio* und *donum*. Nachdem der Erkenntniswert der Analogien des inneren Menschen geprüft ist, wird ein dankenswerter knapper Rückblick auf die Ergebnisse der Untersuchung geboten und mit einem Ausblick auf die Fortentwicklung der psychologischen Trinitätsspekulation in der Scholastik geschlossen.

Die schier unübersehbare Augustinusliteratur wird in ausgiebigem Maß herangezogen (mancherorts wird sie wirklich unnötig reich angeführt). In maßvoller, gut begründeter Kritik setzt sich der Verf. mit gegnerischen Anschauungen auseinander. (Stellung in Kontroversfragen: keine unmittelbare Gotteserkenntnis in diesem Leben; keine Realverschiedenheit von Seele und Potenzen; kein Willensprimat, Grundlagen einer *distinctio formalis* in Gott, Glaube und Wissen klar geschieden.) Der Aufbau der Studie ist methodisch klar, die Darstellung von glücklicher Frische; aber bei Behandlung der beiden Hauptternare wünschte man mehr Präzision und größere Deutlichkeit. Man legt die reife Abhandlung aus der Hand mit dem Wunsche, der Verf. möge uns bald die versprochene Fortsetzung schenken, die Darstellung des Fortwirkens der augustinischen Trinitätsspekulation in der Scholastik.

2. War schon die Inauguralschrift des Verf.s eine in jeder Hinsicht



aner kennenswerte Leistung, so stellt er sich nunmehr mit seiner umfangreichen Habilitationsschrift in die vorderste Reihe der Kenner der scholastischen Theologie. Er hat sich die gegen Scotus gerichtete Streitschrift des Thomas Anglicus zum Gegenstand der Untersuchung gewählt, hat aber mit der ihm eigenen Gründlichkeit die gesamte irgendwie bedeutende Literatur des XIII. und beginnenden XIV., für einige Paragraphen auch des XII. Jahrhunderts, sowie jene der nachscholastischen Zeit bis zur Gegenwart in sein Programm einbezogen. Ist auch der Zweck der Arbeit zunächst, die genuine Lehre des Duns Scotus in den von Thomas Anglicus kritisierten Punkten darzustellen, so ergibt sich doch bei der (im allgemeinen) aus thomistischen Prinzipien erfolgenden Kritik, daß es im Tieferen um die Frage geht: Wie steht Scotus zu Thomas von Aquin? Das Werk geht denn auch methodisch in der Weise vor, daß zuerst die Ansicht des hl. Thomas dargelegt wird (als Ausgangspunkt der Kritik des Scotus), dann die Lehre des Scotus (als Ausgangspunkt für die Kritik des Thomas Anglicus); daran schließt sich die Darlegung der Kritik des Thomas Anglicus selbst und eine Prüfung ihrer Berechtigung. Die positive Lehre des Thomas Anglicus wird verglichen mit der des Thomas von Sutton (Verfasser neigt zur Ansicht Pelsters, der Thomas Anglicus mit Thomas von Sutton identifiziert, ohne indes vorläufig neue Argumente erbringen zu können; Lehrverschiedenheiten sucht er durch Weiterentwicklung Suttons zu erklären). Um aber Scotus und Thomas aus ihrer Zeit begreifen zu können, fügt der Verf. für jede wichtigere Frage eine «historische Einordnung» hinzu, meist nach Ordensschulen geordnet. (Öfter findet die Lehre des hl. Thomas auch erst hier ihren Platz.) Diese historische Einordnung wird mit einer bisher einzig dastehenden Verwertung des gedruckten und ungedruckten Materials gegeben; es werden über 100 nur handschriftlich bekannte Scholastiker einbezogen, wodurch die Arbeit für die Kenntnis der scholastischen Theologie von besonderem Werte wird.

In dem bisher erschienenen zweiten Teil werden nur die auf die Trinitätslehre bezüglichen Fragen behandelt. (Der erste Teil wird die Fragen über die Theologie als Wissenschaft und de Deo uno bringen.) Der erste Band enthält nach literarhistorischen und methodischen Vorbemerkungen in einem ersten Abschnitt die Auseinandersetzung über das Problem der Trinität im allgemeinen, wobei die meisten Fragen der allgemeinen Trinitätslehre zur Sprache kommen. Ein ausführliches historisches Milieu mit teilweise ungewöhnlich ausführlichen Textproben wird gezeichnet bei den Fragen: Erkennbarkeit der Trinität, Verhältnis der göttlichen Wesenheit zur Zeugung, Zeugung als vitaler Akt, Formalprinzip der Hauchung und Unterschied von Zeugung und Hauchung, Ausgang des Heiligen Geistes von Vater und Sohn, Konstitution der göttlichen Personen (in dieser am ausführlichsten behandelten Zentralfrage der Trinitätslehre wird auch die Stellungnahme der meisten bedeutenderen Theologen bis zur Gegenwart kurz angemerkt). Der zweite Abschnitt behandelt die göttlichen Personen im einzelnen, wobei nur noch die Begriffe *ingenitus*, *verbum* und *imago* historisch untersucht werden. — Der zweite Band enthält in kritischer Ausgabe folgende auf die Trinitätslehre bezüglichen Texte:

Thomas von Sutton : quodl. I 2, 4, 5 ; II 1, 7-9 ; IV 2-4 ; qu. disp. 9. Richard Fishacre, in I. Sent. d. 28. Nicolaus Trivet, je q. 1 von quodl. III· IV, V. Johannes von Neapel : qu. disp. 13. Petrus Johannes Olivi : qu. de trinitate. Wilhelm von Ware, in I. Sent. d. 26, q. 2-3 ; d. 27, q. 1, 3 ; d. 28, 13. Johannes Reading : qu. de trinitate. Innerhalb des ersten Bandes werden zur Ermöglichung einer Charakterisierung der persönlichen Eigenart teils im Text, teils in Form von Anmerkungen umfangreiche, viele Seiten füllende Textproben von folgenden Scholastikern angeführt : Odo Ridalgi, John Pecham, Wilhelm de la Mare, Alexander von Alessandria, Petrus de Trabibus, Petrus de Anglia, Wilhelm de Rubione, Landulphus, Hervaeus Natalis, Johannes von Neapel, Jacob von Lausanne, Johannes von Lichtenberg ; ferner aus einem anonymen Traktat de trinitate (cod. Vat. lat. 862), dessen Publikation Schmaus beabsichtigt.

Schon aus dieser knappen Übersicht ergibt sich, welche Bedeutung dieser neuen Arbeit des Verfassers zukommt. Liegt erst einmal die angekündigte Arbeit des Verf.s über die Geschichte der psychologischen Trinitätslehre Augustins in der Scholastik vor, so besitzen wir mit den Studien Lebretons, Regnons und Stohrs zusammen das Material für eine Geschichte der Trinitätslehre in einer Ausführlichkeit und Gründlichkeit wie für kein anderes Gebiet der Theologie. Besonders zeigt sich aus der Arbeit des Verf.s das Ringen der beiden Hauptrichtungen der mittelalterlichen Trinitätsspekulation : der augustinish-anselmianischen und der neuplatonisch-aristotelisch-richardischen. Dabei ergibt sich die Merkwürdigkeit, daß Thomas, der zum erstenmale die aristotelische Philosophie harmonisch in die Theologie einbaut, in der Trinitätslehre ausgesprochener Augustinusschüler ist, während Bonaventura, der sonst so getreue Augustiner, hier sich viel mehr von aristotelischen Gedanken beeinflußt zeigt. Scotus (Verfasser legt den Waddingtext des Oxoniense zugrunde und verwendet zur Sicherung mehrere HS. ; gegen Balić ist er der Meinung, daß Thomas Anglicus keine eigene Textredaktion benutzte, sondern eigenwillig den vorliegenden Text präziserte im Dienste einer klareren Herausstellung, z. T. auch Verschärfung der Gegensätze : Thomas-Scotus ; für Scotus werden sonst noch verwendet : Parisiense, Quodlibetum und Collationes) erscheint im allgemeinen traditionsgetreuer, als man sonst wohl annahm. Er steht, was die Trinitätslehre betrifft, im Gedankenkreis des Heinrich von Gent mit stärkerer Wegwendung von der altfranziskanischen Tradition und lebendigerer Hinneigung zur augustinishen Richtung des hl. Thomas, wenn auch in seinen Begründungen eigene Wege gehend. Von Interesse dürfte auch sein, daß in der Thomistenschule der Einfluß des Sentenzenkommentars des hl. Thomas sich stärker erweist als der der Summa. Auch sonst zeigt sich, daß die Gefolgschaft, die dem Aquinaten geleistet wurde, keine unbedingte war, sondern sich vielfach mit starker spekulativer Eigenkraft verband. Für eine Entwicklung innerhalb der Werke des hl. Thomas (von richardischen Beeinflussungen bis zum konsequenten, systematisierten Augustinismus) bringt der Verf. beachtenswerte Aufschlüsse. Es ist erfreulich zu sehen, mit welcher Objektivität und Unvoreingenommenheit Schmaus den Meinungen gegenübertritt. Er verhehlt seine Neigung zur thomistischen

Lösung nicht, ohne indes ihre Schwierigkeiten zu übersehen; andererseits läßt er auch den Vorzügen der scotistischen Ansicht volle Gerechtigkeit widerfahren, hebt aber auch hier die Schwierigkeiten klar heraus. Der spekulative Theologe wird vielleicht manches anders sehen als der Historiker. Aber auch er wird Schmaus dankbar sein für das umfassende neue Material, das er ihm zugänglich gemacht hat.

Merkwürdig möchte es scheinen, daß in einer Monographie über den *Liber Propugnatorius* in der Einleitung kein Wort zu finden ist über diesen selbst, außer einem Hinweis auf Pelster. Wenn schon nichts Neues darüber zu sagen war, so schien es doch geboten, das Gesagte in einem kurzen Überblick zu wiederholen (HS, Ausgaben, Inhaltsübersicht). Bei der reichen Verwertung der Literatur mag wohl manchmal der Eindruck entstehen, die Autoren würden mehr gezählt als gewogen, mehr zusammengestellt als in historischer Analyse durchgearbeitet. Sicher verstehen sich allgemeine Abhängigkeiten oder Verschiedenheiten oft von selber; aber es wird doch zu sehr den Einzeluntersuchungen vorbehalten, diese genauer zu werten und zu verfolgen. Wohl betont der Verf., die übermäßig langen Zitate würden gebracht, um eine Charakterisierung der einzelnen Denker zu ermöglichen. Aber er hat diese Arbeit noch nicht selbst vollzogen. Buchtechnisch wäre es entschieden vorzuziehen gewesen, diese Texte entweder im Kleindruck im Text selbst zu bringen oder als Anhang an den Schluß zu setzen. So entsteht oft das Mißliche, daß eine Anmerkung, die vom Text nicht mehr als zwei oder drei Zeilen frei läßt, sich unter dem Strich 10 Seiten lang fortzieht, sodaß andere Anmerkungen um viele Seiten von ihrem Ort verschoben werden. An unkorrigierten Versehen fielen uns auf: S. 43, Z. 13 muß es *mens* heißen statt *amor*. S. 252 steht: «der *actus primus* des Intellekts setzt den *actus primus* des Willens voraus.» Richtig ist es umgekehrt.

Hoffentlich wird es Schmaus gelingen, den ersten Teil der Untersuchung bald folgen zu lassen. Wir erwarten von dem jungen, unermüdlichen Forscher noch manch ähnlich gründliches Werk zur Aufhellung der Geschichte der scholastischen Theologie.

Freiburg.

*Thomas Aq. Graf* O. S. B.

**Eschweiler K. : Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts.** Sonderabdruck aus «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», Bd. I (S. 251-325). Aschendorff, Münster i. W. 1928.

Trotz des geringen Umfanges haben wir es hier mit einer Arbeit von programmatischer Bedeutung zu tun. Das Gebiet der nachtridentinischen Scholastik ist ohnehin, im Vergleich zur mittelalterlichen, von der historischen Forschung bis heute wenig gepflegt worden; die ideengeschichtlichen Zusammenhänge zwischen dieser Spätscholastik und den modernen Denkern, Descartes, Leibniz usw. liegen zum großen Teil noch in unerforschtem Dunkel. Zwar hat sich immer wieder die Vermutung geregt, daß irgendwie Berührungsflächen, Verbindungslinien zwischen Scholastik und moder-

nem Denken bestehen müssen, daß die spezifisch neuzeitliche Philosophie und Wissenschaft nicht als absolute Neuheit, sine genealogia, plötzlich vom Himmel gefallen sei. Aber die Arbeiten, die das Verhältnis eines Descartes, Spinoza, Locke oder Leibniz zur Scholastik zu erfassen suchten, haben gewöhnlich nur die Fürsten der mittelalterlichen Scholastik, Thomas, Bonaventura, Scotus zum Vergleich herangezogen und kamen jeweils zum Resultat, daß zwischen den beiden verglichenen Philosophien bedenklich wenig Zusammenhang und Verwandtschaft bestehe, daß von direkten Einflüssen oder genauerer Kenntnis der Scholastik keine Rede sein könne. Die Kontinuität ideengeschichtlicher Entwicklung, die sonst immer festzustellen war, wäre zwischen Scholastik und neuzeitlichem Denken völlig zerrissen.

Eschweiler unternimmt in dieser Arbeit nun den Nachweis, daß die vermißte Kontinuität dennoch in hohem Maße besteht und daß die bisher meist außer Acht gelassenen vermittelnden Bindeglieder uns keineswegs unbekannt sind. Er zeigt die methodischen Mängel auf, die bisher die Erforschung der geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen scholastischem und neuzeitlichem Denken irregeführt. Die Teilstücke dieses Nachweises sind im einzelnen keineswegs völlig neu: es ist nichts Neues, daß der Ausdruck « Scholastik » ein äußerst vager und ungemein dehnbarer Begriff ist und so wenig als der Begriff « Neuere Philosophie » ein nach Form und Inhalt einheitliches System von Lehrmeinungen bezeichnet; nichts Neues ist es, wenn Eschweiler die « Scholastik » als Sammelbegriff hinstellt für Richtungen und Persönlichkeiten, deren Philosophie sich bis in die letzten Prinzipien hinein voneinander unterscheidet. Nichts Neues ist es an sich, wenn Eschweiler im Besonderen die Spätscholastik des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der mittelalterlichen Hochscholastik unterscheidet — in der Theologie ist dieser Unterschied schon oft deutlich empfunden worden. Aber das unzweifelhafte Verdienst Eschweilers ist es, daß er hier einmal diese Teilerkenntnisse mit aller Deutlichkeit zusammenfaßt, daß er mit Hilfe trefflicher Paradigmen allen jenen, die es nötig haben, die fundamentale Einsicht einhämmert, daß « die Scholastik » weiterhin nicht mehr als fertige, feste Größe gelten darf, sondern mit empfindsamem Blick für alle Nüancen in ihrer vielgestaltigen Entwicklung erfaßt werden muß. Denn Begriffe und Darstellungsweise können mit der Zeit sich ändern, und sehr oft gewinnen dieselben Worte und Argumente bei neuen Autoren einen veränderten Sinn, ganz andere Bedeutung: das gilt auch für die Scholastik.

Eschweiler versucht daher (S. 273-283) in gedrängter Kürze die Besonderheit der spanischen Spätscholastik, genauer der Suarezischen Scholastik an ihrem eigentümlichen Erkenntnisbegriff — der natürlich auch für die Metaphysik und Ethik von Bedeutung ist — zu verdeutlichen. Daran anschließend, versucht er die Gründe aufzuzeigen, warum nicht die thomistische Spätscholastik eines Cajetan, Cano, Vitoria, Soto, sondern die Jesuitenschule der Fonseca und Pereira, der Conimbricenses, Suarez, Vasquez und Hurtado mit erstaunlicher Schnelligkeit nicht nur alle katholischen Universitäten Deutschlands (Salzburg ausgenommen) erobert hat, sondern auch unter den protestantischen Philosophen Deutschlands und der Niederlande, in Leiden, Utrecht, Wittenberg, Gießen, Rostock, Jena,



Hamburg, Lund usw. begeisterte Verehrer und treue Anhänger gefunden hat. Wir haben hier die auffällige und höchst bedeutsame Tatsache, daß protestantische Philosophen zwar auf religiös-politischem Gebiet oft erbitterte Feinde der Gesellschaft Jesu waren, aber beim völligen Mangel einer eigenen protestantischen Philosophie sich dankbar an die Folianten der spanischen Jesuitenschule hielten und sie gegen pietätlose Angriffe ernsthaft verteidigten! Eschweiler weiß hier eine Reihe sehr bemerkenswerter, zum Teil neuentdeckter Belege dafür zu bringen, wie die älteren protestantischen Denker (Martini, Timpler, Scheibler, Burgersdijk, Jungius, Gutke, Conring, Leibniz u. a.) ganz oder in weitgehendem Maße unter dem Einfluß der Erkenntnislehre und Metaphysik eines Suarez, Vasquez und anderer Spanier standen; eine Tatsache, die von den protestantischen Historikern, Troeltsch vielleicht ausgenommen, bis auf unsere Tage meist übersehen oder weggeleugnet wurde.

Die Aufzeigung dieser Zusammenhänge ist nun aber von größter methodischer Bedeutung für die Geschichte der deutschen (und vielleicht auch der englischen) Philosophie im nachreformatorischen Zeitalter und bietet kostbare Fingerzeige und wichtiges Material, um die Genesis der modernen Philosophie und ihr eigenartiges ideengeschichtliches Verhältnis zur Scholastik klarlegen zu können.

Wolhusen.

*B. Hofstetter* S. M. B.

**Hentrich W. S. J. : Gregor von Valencia und der Molinismus.** Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen. Innsbruck, Rauch. 1928. XI-169 SS.

Gregor von Valencia (1549–1603) hat den weitaus größten Teil seiner theologischen Lehrtätigkeit (1573–1592) in Deutschland zugebracht und war zu einer Zeit, in der die katholische Kirche dort um ihre Existenz schwer zu kämpfen hatte, der berühmteste Lehrer der Theologie, zuerst in Dillingen, dann in Ingolstadt. Mit vorliegender Schrift will der Verfasser eine Dankesschuld seines Vaterlandes an Spanien abstaten, das Deutschland diesen großen Lehrer geschenkt hatte.

Das Werk stellt eine Forschung dar über Valencias philosophisches System vom Zusammenwirken Gottes mit der menschlichen Freiheit. Während bisher Gregor allgemein als Prämolinist galt, führt die angestellte Untersuchung zum Ergebnis, daß er zwar schon vor dem Erscheinen der Concordia Molinas die thomistische praedeterminatio physica verworfen hatte, aber erst durch jenes Werk veranlaßt wurde, die scientia media zur Erklärung des ganzen Fragekomplexes anzuwenden, daß er also, wenn man den Molinismus streng faßt als das System, das den ganzen Umfang des Problems von der scientia media aus erklären will, aus der Reihe der Prämolinisten auszuscheiden hat.

Dieses Ergebnis darf als erwiesen gelten. Gregorius hat nicht bloß nie vor 1591 (dem Jahr, da der 1. Band seines Kommentars zur Summe des hl. Thomas erschien) sich auf die scientia media berufen, sondern noch 1586 in seinem Gutachten über die Ratio studiorum der Gesellschaft Jesu

die sichere Kenntnis der sogenannten futuribilia Gott überhaupt abgesprochen und nur eine höchstwahrscheinliche göttliche Kenntnis derselben zugeben wollen (S. 113). Wie sehr diese Tatsache in Vergessenheit geraten war, beweist aus neuester Zeit die furchtbare Entrüstung eines Ordensbruders Gregors über P. Hyazinth Serry, der Gregor jene Ansicht zugeschrieben hatte: «Portento simile est et indignissima calumnia plenum ... Fateor me numquam alibi vidisse nec audivisse tantam falsitatem ... Caeterum notum est lippis et tonsoribus, scientiam futurorum conditorum certam ac infallibilem assertam semper fuisse Deo ab omnibus Societatis (Jesu) Scriptoribus.» (Urraburu, Theol. nat. II 358, Anmerk. 2, bei Hentrich, S. 115.)

Nach dem Erscheinen der Concordia Molinas nahm Gregor, wie gesagt, die scientia media an, wenigstens der Sache, wenn auch nicht dem Namen nach. Hentrich glaubt, es sei geschehen, weil Gregor durch das Studium der Concordia die Überzeugung von der Wahrheit des molinistischen Systems gewonnen hatte. Andererseits hält er es für unzweifelhaft, daß Gregor die certa praescientia futurorum zu jenen Sätzen der Ratio studiorum gezählt habe, von denen er sagt, man brauche nicht viel darüber zu streiten, er werde mit der Gnade Christi sich ihnen anzupassen suchen und hoffe, auch die andern Jesuiten würden darin dem General Gehorsam leisten. Er ordnete also eine persönliche Lehrmeinung der durch die Ratio studiorum bezweckten Einheit der Ordenslehre unter.

Wie hatte sich aber Gregor früher, bei Verwerfung der vorherbestimmenden Dekrete und ohne scientia media, die Mitwirkung Gottes mit dem freien Wirken der Geschöpfe erklärt? Dafür hatte er eine ihm eigene Lehre ausgedacht, die schon 1576 in einer disputatio de divinae gratiae natura hervortritt und auch im Hauptwerk, dem Kommentar zum hl. Thomas festgehalten ist und die Hentrich als Valencianismus bezeichnet. Derselbe betrifft die Art und Weise der Selbstentscheidung des Willens. Nach Molina tritt der in actu primo voll ausgerüstete Wille durch einen ausschließlich selbstgewählten Entscheid in den actus secundus über, den aber Gott, durch die scientia media über die Wahlrichtung sicher, ganz gleichzeitig mit dem Geschöpfe mitwirkt. Hierbei ergibt sich nun die Schwierigkeit: ist jene Entscheidung, z. B. auf das Gute statt das Böse hin, nicht eine Entität, die zum actus primus hinzukommt und auch von Gott verursacht sein muß? Diese Schwierigkeit sucht Gregor auszuschließen, indem er die Frage mit Nein beantwortet und dem menschlichen Willen die Fähigkeit beilegt, ohne neuen Akt und ohne jede Veränderung aus dem actus primus zu dieser oder jener Entscheidung überzugehen, ähnlich wie Gott nach außen frei zwischen verschiedenen Wirkungen wählt, ohne in sich irgend welcher Veränderung zu unterliegen. «Idcirco libere potest mens habere et non habere naturales actiones, quia natura eius talis est et tanta perfectione praedita, ut ipsa in se, absque eiusmodi mutationibus prioribus, multo melius habeat perfectionem ad agendum et non agendum, quam si perfectio aliqua ei adveniret per priorem mutationem, qua determinaretur ad agendum vel non agendum. ... Ex quo cerni potest, quanta sit libertatis nostrae praestantia quamque Dei perfectionem imitetur, qui



etiam, quod infinitae perfectionis plenus sit, indifferenter potest sine determinante aliquo a se distincto vel res efficere vel non efficere » (Hentrich, S. 98). So im Jahre 1576. Ganz ähnlich drückt er sich aus in dem 1592 erschienenen Kommentar (II d. 8 q. 3, p. 4). Mit dieser Idee hängt es wohl auch zusammen, daß Gregor in seinem Gutachten über die Ratio studiorum 1586 im Begriff eines Geschöpfes, das ohne unmittelbares Mitwirken Gottes tätig wäre, keinen inneren Widerspruch anerkennen wollte (S. 116 f.).

Der « Valencianismus übte im XVI., XVII. und XVIII. Jahrhundert keinen merklichen Einfluß aus ». Gregors Ordensbrüder schlossen sich allgemein möglichst eng an Molina an, « eben weil das Ehrensache des Ordens geworden war » (S. 139). Neuestens wird seine Grundidee wieder vertreten von de San, Lahousse, v. d. Aa, Régnon, Joseph Müller (Innsbruck), ohne daß Valencia dabei immer als der Entdecker erkannt oder genannt wurde. Für den Thomisten — Hentrich spricht nur von Bannesianern und Bannesianismus — erscheint der Valencianismus ebenso wie der Molinismus als ein vergeblicher Versuch, nach Verlassen des Weges des hl. Thomas eine befriedigende Antwort auf die Fragen zu finden, die das Zusammenwirken des Schöpfers mit dem freien Wirken des Geschöpfes aufwirft. Die Grundvoraussetzung Valencias wie Molinas ist die gleiche: die Freiheit des Geschöpfes komme gleich der Freiheit des Schöpfers; nur ist diese Voraussetzung bei Valencia noch klarer ausgesprochen als bei Molina.

Sein Verhältnis zum hl. Thomas bestimmt Gregor in seinem Gutachten über die Ratio studiorum (1586) dahin, daß es sich nicht gezieme, auf die Worte des hl. Thomas eingeschworen zu sein. « Durch das Ordensinstitut werde die Doktrin des hl. Thomas als Vorbild hingestellt, nicht als eine individua et determinata doctrina, sondern in ipso potissimum doctrinae genere, ut scilicet sit non modo secundum fidem et pietatem, sed etiam bene fundatum et solidum ... und dazu gehöre auch, daß man gegebenenfalls von Thomas abweiche » (S. 123).

Außer dem Prämolinismus Gregors hat Hentrichs fleißiges archivalisches Forschen noch mehrere andere Irrtümer aus der Welt geschafft: so kann von einer Fälschung oder namhaften Änderung am Texte der Controversiae Bellarmins durch Valencia nicht mehr die Rede sein; der angebliche Kommentar Gregors zur aristotelischen Schrift De anima ist nicht von ihm, sondern von Jakobus Valentinus, alias Diego Borraza S. J. Solche historische Richtigstellungen sind ein dankenswertes Verdienst dieses Buches. Steht aber auch die zweimal wiederholte Behauptung, der Jansenist Quesnel sei ein geheimer Mitarbeiter Serry's bei der Ausarbeitung seiner Historiae Congr. de auxiliis gewesen (S. 73, 105, Anmerk. 2) historisch fest? Nach P. de Loë O. P. in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Bd. XI, col. 197, verhält sich die Sache anders. Verwunderlich ist S. 64 die Meinung, die Ausdrücke applicare et accommodare seien keine mittelalterlichen philosophischen Fachausdrücke gewesen und aus dem klassischen Latein zu erklären. Vgl. S. Thomas, S. Th. I 105, 5; C. Gent. III 70; De Pot. III 7.

**Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique.** Quatrième édition sous la direction de A. d'Alès. Fascicule XXIV. Paris, Beauchesne. 1928.

Mit diesem Faszikel 24, der die Artikel Templiers bis Zoroastre umfaßt, hat der Dictionnaire Apologétique in seiner 4. Auflage seinen glücklichen Abschluß gefunden. Mehrere seiner Artikel sind nach Umfang und Inhalt bemerkenswert: terre, théologie morale, théosophie, tolérance, tradition chrétienne dans l'histoire, transformisme, Trinité, tyrannicide, vocation, vœux, Vulgate latine et Saint Jérôme. Der interessanteste aber für die Leser des « Divus Thomas » ist ohne Zweifel der Artikel Thomisme, der vom Redaktor d'Alès selbst verfaßt ist und darum wohl auch die Richtung angeben dürfte, die diese Apologetik in den tieferen Fragen der Philosophie und Theologie verfolgt. Der Artikel umfaßt sieben Punkte: I. Begründung der Aufnahme dieses Artikels; II. Der Nachruhm des hl. Thomas; III. Das Werden der thomistischen Ontologie; IV. Die ersten thomistischen Kontroversen; V. Die 24 thomistischen Thesen; VI. Die theologische Methode des hl. Thomas; VII. Deren Anwendung auf die Theologie der Menschwerdung.

Würde man die Theologen, die der Nachfolge des hl. Thomas sich berümen, in strenge Thomisten, Thomisten im weiteren und solche im weitesten Sinn einteilen, so würde der Verfasser im zweiten Heerbann marschieren. Gegen die erste Richtung verwahrt er sich streng, wie dies auch die früheren Artikel Prédestination und Providence zeigen. Vor der dritten Richtung zeigt er großen, mit etwas Furcht gemischten Respekt. Gleich der erste Punkt des Artikels lautet fast wie eine Entschuldigung nach dieser Richtung hin für die Aufnahme und Stellungnahme dieses Artikels.

Der Nachruhm des heiligen Lehrers (Punkt II) besteht in den außerordentlichen, ja in diesem Umfang einzigen Empfehlungen, die ihm von der Kirche bis auf den heutigen Tag in stets steigendem Maße zuteil geworden sind. Unter III wird das Werden der thomistischen Ontologie an den beiden Lehren vom Individuationsprinzip und vom sachlichen Unterschied vom Wesen und Sein in den Geschöpfen dargestellt. In der geschichtlichen Entwicklung der letzteren Lehre folgt d'Alès den Darlegungen Roland-Gosselins O. P. in seiner Ausgabe des Opusculum « De ente et essentia » des hl. Thomas (Kain 1926). Dadurch wurde er verleitet, einige Stufen der Entwicklung in der Lehre vom realen Unterschied zu wenig hervortreten zu lassen. So ist diese Lehre sowohl bei Aristoteles als auch bei Boethius viel tiefer verankert als d'Alès annimmt. Auch die großen Vertreter der Franziskanerschule, Alexander v. Hales, der hl. Bonaventura und Joh. von Rupella sind unzweifelhafte Vertreter des Realunterschiedes zwischen Wesen und Sein. Es ist das Verdienst von Dr. P. Manser O. P., dies in seinem gründlichen Artikel: « Die Entwicklung der Realdistinktion bis zu Thomas » (in *dieser* Zeitschrift, Jahrg. 1930, S. 117-138) überzeugend nachgewiesen zu haben.

Die erste Bekämpfung des Thomismus (IV) von seiten der alten sog. augustinischen Schule (Tempier, Peckham, Wilhelm de la Mare) erfährt eine sehr interessante Beleuchtung durch die Skizzierung der 118 Artikel, in die Wilhelm de la Mare seine Kritik an den Werken des hl. Thomas zusammenfaßte. Das Kern- und Hauptstück des Artikels bildet Nummer V.

Da werden zuerst die 24 Thesen, die die s. Congr. Studiorum am 27. Juli 1914 als Quintessenz der Philosophie des hl. Thomas approbierte und veröffentlichte, im vollen Wortlaut mitgeteilt. Darauf folgt eine ziemlich einläßliche Erläuterung der einzelnen Thesen. Besonderes Gewicht legt der Verfasser auf die Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesen und Sein in den Geschöpfen. Er will dieselbe zwar nicht als Fundament jeder Metaphysik bezeichnet wissen, wohl aber als Schlußstein jeder thomistischen Metaphysik. « Mais s'agit-il de systématisation thomiste, il nous paraît évident que la logique du système requiert cette clef de voûte... nous ne craignons pas d'affirmer qu'elle est la clef de voûte nécessaire d'une métaphysique proprement thomiste » (col. 1654). Abschließend drückt er die Überzeugung aus, daß diese 24 Sätze, ein jeder für sich genommen, sich der Beachtung aufdrängen und ihren eigenen Wert haben, im Zusammenhang aber sich gegenseitig stützen und an Wert noch gewinnen. Ein gutes Wort hat d'Alès auch gegen jene, die dem philosophischen System des hl. Thomas Mangel an Originalität vorwerfen. St. Thomas anerkennt, daß die menschliche Vernunft schon vor ihm manche Wahrheiten erkannt hatte, er schätzt das Wahre und nimmt es von allen gerne an, aber nicht ohne Prüfung und Scheidung: « S. Thomas transforme tout ce qu'il touche. » Er korrigiert und vertieft Aristoteles, daß er nicht mehr zu erkennen ist; er verdankt dem hl. Augustin sehr viel, aber an manchem Wendepunkt versagt er ihm die Gefolgschaft, noch mehr ist dies der Fall bei Ps. Dionys, Avicenna, Averroes, Maimonides. Er ist in Wahrheit « der Geistige, der alles beurteilt, aber von niemand beurteilt wird ». I. Cor. 2, 15.

Unter Nummer VI wird an der Hand von S. Th. I q. 1 die Methode der Theologie des hl. Thomas skizziert und dann Nummer VII an einer Einzelfrage die Anwendung derselben aufgezeigt, zum Erweis dafür, « que la doctrine de saint Thomas est une métaphysique très haute, très originale, très une, ou qu'elle n'est pas ». Es ist die Frage nach dem Wesen der hypostatischen Vereinigung. D'Alès sieht es vom hl. Thomas dahin erklärt, daß die menschliche Natur Christi nicht durch ein geschaffenes Sein, sondern durch das ungeschaffene Sein des göttlichen Wortes existiere. Eingehend weist er diese Auffassung, die schon bei den Vätern sich findet, beim hl. Thomas nach. Sehr interessant ist die Erklärung, die er von der aus Qu. un. de unione Verbi, a. 4, hergeleiteten Schwierigkeit gibt. St. Thomas spricht dort nicht von einem der Wirklichkeit nach zweifachen Sein in Christus, sondern von einer zweifachen Funktion des einen unerschaffenen Seins, das sowohl in der göttlichen als in der menschlichen Natur subsistiert; ähnlich wie er I q. 78 a. 1 von einer anima rationalis, einer anima sensibilis und einer anima vegetabilis im Menschen redet, dabei aber offenkundig nur *eine* Seele mit drei Funktionen meint. Übrigens zieht d'Alès die Erklärung des Capreolus, Billot etc. der des Cajetan und der Großzahl der Thomisten vor, ohne gegen letztere ernste Einwände zu erheben. Sehr schwere Bedenken aber äußert er gegen die bekannten Erklärungsversuche des Suarez und noch vielmehr gegen die des Tiphanius.

In kleineren Punkten wären zu dem Artikel noch einige Erinnerungen anzubringen, im großen und ganzen aber, und von dem zu Nummer III

Bemerkten abgesehen, kann wohl jeder Thomist mit ihm zufrieden sein, im Gegensatz zu den oben genannten Artikeln *Prédestination* und *Providence*. Möchten wir im deutschen Sprachgebiet allgemein wenigstens so weit sein!

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**Tochowicz P. : *Johannis Duns Scoti de cognitionis doctrina*.** Freiburg, Schweiz (Stud. Frib.) und Paderborn (Bonifazius-Druckerei) 1926. 133 S.

T. will die Erkenntnislehre des Duns Scotus mehr formell als materiell betrachten, nicht nur zeigen, was Scotus darüber lehrte, sondern weshalb; der Zusammenhang der Erkenntnislehre mit dem ganzen skotistischen System soll schärfer herausgestellt und dann mit den Lehren des hl. Thomas verglichen werden.

Die Arbeit wurde schon 1922 als Dissertation geschrieben und eingereicht und kam erst 1926 unverändert zur Veröffentlichung. T. richtet sich deshalb nach dem Stand der Quellenkritik vom Jahre 1922. De ‚*Rerum Principio*‘ gilt ihm als « *probabilis authenticum* »; das S. 130 gewonnene Bedenken glaubt er aus inneren Gründen und durch Annahme einer Lehrentwicklung niederschlagen zu können. Als unzweifelhaft echt mußte ihm damals noch De Anima gelten, für dessen Echtheit P. Pelster noch 1923 eintrat. — Unterdessen sind jetzt diese beiden Werke aus dem literarischen Nachlasse des Doctor subtilis ausgeschieden worden: De *Rerum Principio* 1924 und De Anima 1926. Nach dem heutigen Stande der Quellenkritik können deshalb manche die beiden Werke stark heranziehenden Abschnitte der Arbeit nicht mehr als präziser Ausdruck der Lehre des Duns Scotus gelten. In voller Geltung jedoch bleiben die auf echte Quellen zurückgehenden Kapitel über die angeborenen Ideen (S. 1-8), die Illuminationstheorie (8-14), das sinnliche Gedächtnis (29-32), das Schätzungsvermögen (32-37), Wert und Gewißheit der sensitiven Erkenntnis (54-58), Notwendigkeit der Species intelligibilis (98-101), Zusammenwirken der Species intelligibilis und des Intellectus possibilis in der Intellectio (108-118). Das Kapitel über das eigentümliche Objekt des Intellectes gibt die Belegstellen aus De Anima und dem Oxoniense (64-73).

Für die Beurteilung der skotistischen Erkenntnislehre ist das Kapitel über den Wert und die Gewißheit der sensitiven Erkenntnis von besonderer Wichtigkeit. T. faßt das Ergebnis in folgende Rekapitulation: « 1. Admittit Scotus sensus etiam sanos normaliterque dispositos errare posse; 2. Facti certitudinem ab illa principii tantum abest ut distinxerit, ut confuderit utramque; 3. Consequenter viam ad Idealismum adaptavit; cognitionem intellectualem, id est, certam aliquam cognitionem a veracitate cognitionis sensitivae liberando » (57). Das Urteil T.s dürfte kaum allgemein angenommen werden. T. stützt seine Ansicht auf Ox. I d. 3 q. 4 n. 11-12 und Met. I q. 4 (n. 11). Ich verweise darauf, daß Gilson in eingehender Analyse von Met. I q. 4 zu ganz anderem Urteile gelangte: « Ce passage d'Augustin (sc. ex sensibilibus non est expetenda sincera veritas) a joué un rôle décisif dans l'histoire de la pensée de Duns Scot. C'est en présence de ce scepticisme radicale à l'égard du sensible qu'il a pris conscience de



ce par quoi un augustinisme pur lui demeurerait inassimilable. » (Avicenne et le point de départ de Duns Scot, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1927, 118, Anm.) Übrigens scheinen mir die von T. angezogenen Stellen keine genügend breite Basis für obige Konklusionen abzugeben. Daß gerade im Ox. der angegebenen Stelle die prinzipielle Weite fehlt, dürfte sich doch schon daraus ergeben, daß dort nur von dem Fall gesprochen wird, wo das Objekt ein *sensibile commune* ist; wie aber, wenn das Objekt ein *sensibile proprium*? So gewiß bei Scotus die Tendenz besteht, die Gewißheit der allgemeinen Propositionen von der «Wahrhaftigkeit» der sensitiven Erkenntnis loszulösen, so bestimmt schreibt er der Sinneserkenntnis irgend eine Gewißheit zu. Es ist richtig, daß Scotus wiederholt vom *error sensuum* redet. Aber was ist der Error z. B. in der Stelle: «... si per somnium essent caeco nato impressae omnes species colorum, quamvis acciperet apprehensionem intellectualem de coloribus a sensu errante quia a phantasia utente phantasmate pro re, tamen omnes propositiones posset ipse formare de coloribus ...» (T. 57). Scotus kennt auch einen anderen Irrtum der Sinne, z. B. daß der Stab im Wasser gebrochen scheint. Wo aber steht, daß die Sinne, *soweit es auf sie und das Objekt ankommt*, irren? Man beachte die in N. 10 der Stelle im Ox. vorangestellten Worte: «... potest fieri illusio in medio vel in organo et multis aliis viis ....» Gibt hier Scotus nicht die Lehre, die ein anderer Lehrer der Oxford University zur selben Zeit in die Worte faßt: «Cum dicis, sensus non decipitur circa proprium objectum, commentator respondet: verum est, ut in pluribus ipse dicit, verum; positis illis que sunt necessaria ad visionem non decipitur et illa sunt multa extrinseca preter objectum et potentiam.» (Heinr. v. Harclay, Cod. Borghes. 171, fol. 11 ra.) Selbst in den angezogenen Texten setzt Scotus irgend eine Gewißheit der Sinneserkenntnis doch voraus: «Certitudo habetur de veritate talis cogniti per sensus et per illam propositionem praecedentem (T. 55, Anm.). Zwei andere dahin gehörige Stellen hat T. im Texte ausgeschieden; ich füge sie hier in Klammer in den Text: «In talibus est certitudo, quid verum sit et quis sensus erret, per propositionem quiescentem in anima certiore omnino iudicio sensus (et per actus plurium sensuum concurrentes ...)» und später: «... non potest intellectus dubitare de illa propositione (immo oppositum includit contradictionem; sed quod baculus sit durior aqua et quod aqua sibi cedit, hoc dicit uterque sensus, tam visus tam tactus; sequitur igitur ...)» (N. 11, Ausgabe Garcia). — Zu dem von T. unter N. 2 Gesagten vgl. man die Stelle: «De secundis cognoscibilibus, scilicet de cognitis per experientiam dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiter novit quod ita esset et quod semper et (quod) in omnibus et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: quidquid evenit in pluribus ab aliqua causa non libera est effectus naturalis illius causae» (Ox. Id. 3 q. 4 n. 9, Ausgabe Garcia). T.s Urteil kann nicht ein abschließendes sein; die Frage bedarf einer eingehenderen Untersuchung. — Ähnliche Bedenken werden auch an einer anderen Stelle wach, wo T. wiederum Scotus eines Hinabgleitens in den Idealismus beschuldigt. (S. 118: «... patet Scotum



... humiliare intelligentiam : in Idealismum labendo, adeoque objectivitatem cognotionis intellectualis in discrimen adducendo ... » ; und später : « ... in summa debuisse acceptare cognitionis abstractivae mere idealisticam conceptionem ».) Es ist wahr, wie T. das auch zeigt, daß Scotus dem Intellekt mehr Aktivität zuschreibt als Thomas, daß die Stellung der Species in der Intellectio eine andere ist als bei dem Englischen Lehrer, auch, daß die Verbindung von Phantasma und geistiger Erkenntnis in ihrer Notwendigkeit anders begründet wird als bei Thomas. Ist aber die größere Aktivität des Intellekts bei Scotus dieselbe wie bei den Idealisten ? die Hinordnung des Intellekts zum Phantasma die gleiche wie dort (« occasio ! ») ? Wie verhält sich das zu der Stelle Ox. I d. 3 q. 2 n. 8 : « Nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his, quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri ; sed illa sunt phantasma vel objectum relucens in phantasmate et intellectus agens. » Trotz allem bleibt doch bestehen, daß pro statu isto die Hinordnung des Intellekts zum Phantasma ein « ordo naturalis » ist (Rp. IV d. 45 q. 2 n. 9). Der Inhalt des Begriffes ist, soweit ich sehe, immer vom Phantasma hergenommen. Deshalb sagt Scotus : « Antequam igitur intellectus habeat speciem, necessario oportet ipsum converti ad phantasma sicut proprium passivum convertitur ad suum proprium activum, a quo et ab intellectu agente recipit speciem intelligibilem » (Ox. I d. 3 q. 6 n. 28). Ich glaube, daß hier T. Scotus zu scharf beurteilt. — Sehr wertvoll ist der Hinweis auf die Natura communis des Scotus. Doch glaube ich, daß These II s. 80 in der dort angegebenen Form sich nicht ganz halten läßt. Abgesehen von einigen mißverständlichen Ausdrücken hinsichtlich der Lehre von der Natura communis widerstreitet die These, so wie sie dasteht, der ausdrücklichen Erklärung des Doctor subtilis in Ox. III d. 14 q. 3 n. 9 : « Pro statu isto intellectus noster nihil cognoscit nisi quod potest gignere phantasma, quia non immutatur immediate nisi a phantasmate vel a phantasiabili. ... » Eine direkte intuitive intellektuelle Erkenntnis der aktuell existierenden Natura communis glaube ich bei Scotus nicht bejahen zu können. — Zum Schlusse möchte ich noch die Frage aufwerfen, ob der mehrfach angezogene sogenannte Formalismus des Scotus die richtige Ausdeutung gefunden hat.

Alle diese Bedenken sollen das Verdienst T.s nicht schmälern. Es bleibt ein Verdienst, daß er das Problem gerade einmal von der « formalen » Seite genommen hat und versuchte, die Erkenntnislehre des Scotus in den großen Zusammenhang nicht nur mit dessen ganzen System, sondern auch der herrschenden philosophischen Strömungen seiner Zeit hineinzustellen. Auch die seitdem erschienenen neueren Arbeiten über die Erkenntnislehre des Doctor subtilis dürften noch nicht das letzte Wort in dieser Frage darstellen. Zu einer allseitigen, abschließenden Darstellung der erwähnten Lehre wird zweifellos T.s Arbeit sehr wertvolle Anregungen geben können.

Mainz.

Kraus.