

Im zweiten Buche handelt der Verfasser in vorzüglicher Weise von der Ausspendung aller Gnaden durch Maria. Sie geschieht, wenigstens wahrscheinlich, nicht in der Weise, daß Maria (als *causa instrumentalis physica*) die Gnaden hervorbrächte, obschon einige Theologen das behaupten, sondern durch Fürbitte, *per intercessionem*, die sich aber von der Fürbitte der übrigen Heiligen dadurch unterscheidet, daß sie die *intercessio matris Christi et consortis Christi* ist, und in einer wirklichen Verfügung, *dispositio*, über die von Christus und von ihr erworbenen Gnaden (292 ff.). Natürlich geschieht diese *dispositio* in Unterordnung unter Gottes Willen und mit Einordnung in seinen Heilsplan. Der Verfasser bringt auch wieder, wie früher schon (EphThLov 2 [1925] 396), die gute Unterscheidung zwischen *intercessio interpretativa*, die darin besteht, daß Marias Verdienste an sich schon für uns zu Gott rufen, und *intercessio expressa*; vgl. S. Thomas, Suppl. q. 72 a. 3. Beim Schriftbeweis werden 1 Mos. 3, 15 und Joh. 19, 26 herangezogen. Hier (188) äußert sich der Verfasser auch über die Definierbarkeit: „*Sicut munus Christi, novi Adae, est esse gratiae universalis mediatorum, non tantum in acquirendo sed etiam in dispensando gratias, ita munus B. Virginis, novae Hevae, oportet ut sit mediatrix universalis gratiae, non tantum in acquirendo sed etiam in dispensando gratias. Fluit haec conclusio ex Proto-evangelio, quae conclusio si admittatur, doctrina cooperationis B. Virginis ad distributionem gratiarum ut formaliter implicite in Proto-evangelio revelata, adeoque de fide divina ab Ecclesia definibilis apparet.*“ Im Anschluß an Grabmann meint der Verfasser (259), wenn eine Definition der allgemeinen Mittlerschaft Mariä erfolgen sollte, sei es angemessen, daß zuerst die stellvertretende Genugtuung Christi, seine Genugtuung für alle Menschen, sein Verdienen aller und jeder Gnade für die gefallenen Menschen definiert werde. Nötig ist das aber nicht, da jene Wahrheiten über Christus aus der allgemeinen kirchlichen Lehrverkündigung genügend feststehen. Auch könnte man darauf hinweisen, daß das II. Konzil von Nizäa 787 die Berechtigung der Bilderverehrung definiert hat, ohne daß vorher die Berechtigung der Heiligenverehrung, die doch für die Bilderverehrung vorausgesetzt wird, definiert worden wäre (Denzinger n. 302).

An Einzelheiten möchte ich hervorheben außer der schon genannten Erklärung der *intercessio* die gute Durchführung der Parallele Eva-Maria (109–112) mit dem beachtenswerten Satz (110): „*Eva dedit [nobis auctorem ruinae] inducendo et suadendo, credendo diabolo; Maria dedit [nobis auctorem salutis] concipiendo et pariendo, credendo angelo; modus autem dandi non attenditur in antithesi, factum dandi sufficit.*“ Ferner die ausgezeichnete methodologische Bemerkung über eine doppelte Art des argumentum ex convenientia (164): „*Duplicem dari convenientiam, aliam quae talis est quod oppositum sit aequae convenientis aut saltem non inconvenientis; aliam vero quae talis est quod oppositum aliquid inconvenientis aut saltem aliquid minus convenientis inferat.*“ Im letzten Fall kann ein eigentlicher Polemik ist die Stellungnahme zu der Frage, ob Maria eine *causalitas physica* bei der Ausspendung der Gnaden ausübe (276–283).

Der alphabetische Index wäre brauchbarer, wenn außer den Autoren und ihren Werken auch die Sachen aufgenommen wären und wenn bei den Autoren die Seitenzahl stände, wo sie im Buche angeführt werden. Mit der griechischen Rechtschreibung steht der Setzer auf gespanntem Fuße.

A. Deneffe S. J.

Salgueiro, Trindade, *La doctrine de Saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien* (Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique. Thèse pour le Doctorat en Théologie). kl. 8° (208 S.) Porto (Portugal) 1925, Tipografia Porto Medico, Ltd.

Augustins Abhandlung „De diversis quaestionibus ad Simplicianum“ aus dem Jahre 397 bringt bekanntlich die entscheidende Wendung in der Entwicklung seiner Gnadenlehre. So ist eine gründliche Untersuchung dieses Werkes von großer Wichtigkeit, um so mehr, als es an einer solchen bisher gefehlt hat. Valentin Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels, resp. der Verse 14—23, des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich (Würzburg 1889, Becker), befaßt sich, besonders S. 113—123, ziemlich eingehend mit Ad Simplicianum. Dieses Werk scheint S. unbekannt geblieben zu sein; doch seine Untersuchung hat nicht darunter gelitten. Sie scheint mir zu einem weit richtigen Verständnis Augustins vorgedrungen zu sein, als es Weber gelang.

Rein dogmengeschichtlich soll Augustins Lehre dargestellt werden, ohne zu ihrer Annahme verpflichtet zu wollen. Einzelne Stücke dieser Lehre dürften sogar infolge der seitherigen Entwicklung der Theologie für den Katholiken nicht mehr statthaft sein (17). S. verzichtet also darauf, alle Sätze Augustins durch mehr oder weniger gewaltsame Deutung in den Rahmen der heutigestags allgemeinen Lehre einzuzwängen, und noch ferner liegt ihm, den Kirchenvater als den Vertreter einer der späteren katholischen Schulen hinzustellen. Durch diese Unvoreingenommenheit konnte seine Untersuchung nur gewinnen.

Der erste Teil (25—92) bietet eine Analyse der augustiniischen Schrift. Jeder, der sich einmal genauer mit ihr befaßt hat, kennt die Schwierigkeiten, die sie dem Verständnis entgegenstellt. Man kann S. beglückwünschen, daß er diese Schwierigkeiten im großen ganzen durchaus gemeistert hat. Augustin wird gründlich mißverstanden, falls man nicht seinen von unserer jetzigen theologischen Gewöhnung so ganz abweichenden Begriff der „electio“ richtig erfaßt. „Le terme electio, dans cet endroit, désigne un choix fait en vertu de mérites existants . . . : entre divers candidats, par exemple, on choisit celui qui présente telle ou telle recommandation, tel mérite qui le distingue de ses concurrents“ (44; vgl. 149 f.). Sehr richtig hat S. gesehen, daß Augustins Lösung des Problems in der n. 16 entwickelten Erbsündenlehre („massa peccati“) liegt (59). Der Darlegung des Unterschieds der „vocatio congrua“ und „incongrua“ (n. 13 f.) weist er die rechte Stellung im Ganzen der Abhandlung an: Sie tritt nur nebenher auf zur Lösung einer Schwierigkeit. Augustins Absicht ist, die volle Gratuität der Gnade darzutun, nicht ihre Wirkungsweise zu untersuchen (65 ff.; vgl. 138 Anm.). Dankenswert ist auch der Hinweis auf die methodischen Mängel der augustiniischen Exegese (32 f.; vgl. 185 f.).

Einen Ausdruck Augustins scheint S. mißverstanden zu haben. „Aliter enim Deus praestat ut velimus, aliter praestat quod voluerimus“, heißt es n. 10. Das „ut velimus“ ist nach Gottes Willen sein und unser Werk zugleich; das „quod voluerimus“ dagegen leistet Gott allein. S. versteht nun unter dem letzteren einen Akt Gottes „antérieurement à notre volonté“, indem Gott will, daß wir glauben wollen (56). Aber die unmittelbar folgenden Worte Augustins zeigen, was er meint, zumal wenn man sie mit n. 12 vergleicht. „Quod voluerimus“ heißt hier nicht: „daß wir wollen“, sondern: „das, was wir wollen“. Als solches wird angegeben: „posse bene agere et semper beate vivere“. Augustin will somit sagen, wenn wir es in der heutigen theologischen Sprache ausdrücken: Gott und der Mensch bewirken zusammen die Akte der Disposition auf die Rechtfertigung; Gott allein schenkt dann durch die heiligmachende Gnade das Vermögen, verdienstliche Werke zu verrichten, und das Anrecht auf die ewige Seligkeit. Dies sind eben jene Heilsgüter, nach denen unser von Gott bewegter Wille in den Dispositionsakten verlangte. Verfasser scheint nicht beachtet zu haben, daß die Worte „Quid est ergo quod sequitur . . .?“ (n. 10) zur Erklärung von Vers 16 und somit zu etwas Neuem überleiten. Die meines Erachtens unrichtige Erklärung dieser Einzelheit ist aber für das Ver-

ständnis des Ganzen von keiner Bedeutung. — Die S. 53 betonte Unterscheidung des Willens zu glauben von dem eigentlichen Glaubensakt scheint mir hier nicht in Frage zu kommen, da Augustin bei seiner ganzen Erörterung nur an das Glaubenwollen denkt: Wenn die Gnade uns das Wirken schenken muß, ist dann nicht wenigstens das gute Wollen, und deshalb an erster Stelle das Glaubenwollen, aus uns selbst?

Der zweite Hauptteil (93—191) hebt in synthetischer Weise aus der erklärten Schrift ihren Lehrgehalt heraus. Daß hier die Darlegung mit der „doctrine de la masse“, dem eigentlichen Schlüssel der augustini-schen Gnadenlehre, beginnen muß, ist schon vorher begründet worden. Mag Augustin in dieser Abhandlung allgemein von der wirksamen Berufung zum Glauben reden, so denkt er doch, wie öfters durchschimmert, tatsächlich nur an die „Gefäße der Barmherzigkeit“, die zum ewigen Leben vorherbestimmt sind (96 ff.). Den Fall, daß Gott zwar für eine Zeit Glauben und gute Werke schenkt, aber die Gabe der endlichen Beharrlichkeit versagt, hat er erst viel später ausdrücklich erörtert. So legt S. denn Kap. 1 (103 ff.) die Lehre von der „massa peccati“ dar: Wegen der Erbsünde ist die ganze Menschheit ewiger Strafe schuldig. Soweit Gott nach strenger Gerechtigkeit verfährt, fordert er diese Schuld ein. Aus reiner, ungeschuldeter Barmherzigkeit scheidet er durch seine Gnade einige aus der allgemeinen Sündenmasse aus und führt sie zum Heile. — Kap. 2 behandelt die Fragen, die sich auf die Auserwählten, Kap. 3 jene, die sich auf die Verworfenen beziehen.

Gut wird die Entwicklung gezeigt, die Augustins Lehre vom „initium fidei“ genommen hat (119—127). Ich weiß aber nicht, aus welchen Gründen so apodiktisch gesagt werden kann, die Schrift „De diversis quaestionibus octoginta tribus“ sei aus dem Jahre 388 und die „Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos“ aus dem Jahre 394. Das erstere Werk ist nicht auf einmal geschrieben; seine einzelnen Teile stammen aus den Jahren 389—396; die Abfassungszeit der andern Schrift wird durch die Jahre 393 und 396 begrenzt. Es ist also möglich, und manches spricht in der Tat dafür, daß q. 68 des erstgenannten Werkes später als die Propositio 55 des zweiten geschrieben wurde. Diese letztere enthält jedenfalls schärfer und bestimmter die semipelagianische Lehre vom Anfang des Glaubens. Wenn Augustins Entwicklung geradlinig verlaufen ist, müßte Prop. 55 die ältere Phase darstellen. — Daß der Abschnitt 31, 53 ff. aus „De spiritu et littera“ gegenüber „Ad Simplicianum“ einen Rückschritt bedeutet und nicht als die endgültige Lehre Augustins betrachtet werden darf, wird wiederholt mit Recht betont (126 f. 166 177 f. 196). Doch möchte ich nicht annehmen, daß Augustin die in einem so starken Erlebnis erlangte Erkenntnis für sich selber wieder aufgegeben habe. Wahrscheinlicher hat er, wo es bloß galt, dem Laien Marcellinus gegenüber die gröberen Irrtümer des Pelagianismus abzuwehren, nicht seinen ganzen Gedanken in dieser schwierigen und heiklen Frage ausgesprochen. Darauf deuten die Verkläuterungen zu Anfang von n. 58 und am Ende von n. 60 hin. Ein Verschweigen aus Opportunitätsrücksichten ist noch offenkundiger in Brief 102 (Sex quaestiones contra paganos) q. 2. Die „hésitation“ (vgl. S. 126 Anm.) liegt hier nicht in der eigenen Meinung Augustins, sondern nur im Aussprechen derselben; s. Karl Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin (Freiburg 1908, Herder) S. 85—91, bes. 88 f. — Etwas mißverständlich ist der Ausdruck, die „vocatio secundum propositum“ sei gemäß Ad Simpl. und den späteren Werken „antérieur à toute préscience“ (137). Sie ist gewiß vor jedem Vorauswissen absolut zukünftiger Verdienste oder Mißverdienste; aber ihr voraus geht doch immerhin ein unfehlbares Wissen Gottes um die bedingt zukünftigen Antworten des menschlichen Willens auf diesen wie auf jeden andern möglichen Gnadenruf. Gottes Erbarmen mit dem Men-

schen besteht darin, daß er „sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat“ (n. 13 Schluß). Durch diese Bemerkung soll keineswegs behauptet werden, Augustin lehre hier die molinistische „scientia media“. Er sagt uns ja nicht, ob Gott den Ausgang in sich (ex actu secundo) oder aber aus dem Verhältnis eines so beschaffenen Gnadenrufes zu einem so beschaffenen menschlichen Willen (ex actu primo) erkennt. An diese Frage hat Augustin noch nicht gedacht. Ad Simplicianum läßt sich weder für noch gegen die scientia media ausnützen.

In der Lehre vom Glauben, von der Rechtfertigung und Heiligung steht Augustin auf durchaus katholischem, nicht auf protestantischem Standpunkt (138 ff.). — Er verteidigt hier nicht die „praedestinatio ad gloriam (praecise sumpta) post praevisa merita“ (150 f.). Diese Lehre konnte man in der Tat nur durch Mißverstehen des Sinnes von „electio“ herauslesen. Ob aber Augustin nun wirklich die „praedestinatio ad gloriam praecise sumpta ante praevisa merita“ vorträgt? Die Unterscheidung des „praecise“ und „complete“ hat er und seine Zeit nicht beachtet, und so könnte man versuchen, alles, was er von der gratuiten Vorherbestimmung sagt, nur auf die „praedestinatio complete spectata“ zu beziehen.

Daß Augustin wirklich eine lediglich der Erbsünde nachfolgende und allem persönlichen Mißverdienst vorausgehende, aber auch ganz gewiß bloß negative Verwerfung lehrt, wird man S. wohl zugeben müssen (155 ff.). Der Mangel an gutem Willen ist bereits eine Folge dieser Verwerfung oder der Verweigerung der Gnade (157). Doch die strenge Theorie wird durch die Praxis gemildert (169). Nicht ganz folgerichtig durchgeführt erscheint bei Augustin die Frage, was der Mensch aus sich in Bezug auf das Gebet vermag (171). — Die Konsequenz bringt den Heiligen dahin, aus der Wahlfreiheit schließlich ein bloßes voluntarium zu machen, wie er es später deutlich ausgesprochen hat (De gratia Christi et de peccato originali I 13, 14): „Praeceptum quippe liber facit qui libens facit“ (170—177; vgl. 135 f.). — Die Allgemeinheit eines ernstlichen Heilswillens Gottes läßt sich bei der Massa-Lehre Augustins nicht aufrecht erhalten (177—180). Im göttlichen Weltplan dienen die Verworfenen der Verherrlichung Gottes und dem Besten seiner Auserwählten (180—183).

Ein kleines Mißverständnis scheint S. 173 vorzuliegen. Nicht der gratia congrua oder dem adiutorium quo des irdischen Lebens schreibt Augustin das „non posse peccare“, „non posse servire peccato“ zu. Mit diesem Ausdruck, wie mit dem „non posse mori“, beschreibt er stets den Zustand der ewigen Seligkeit. Das „non posse“ sollte für die ersten Menschen der Lohn des Verdienstes sein, wie es bei den guten Engeln tatsächlich geschehen ist. Freilich redet Augustin in seinen späteren Werken auch von der wirksamen Gnade der erlösten Auserwählten in einer Weise, daß praktisch wohl kein Unterschied vom Zustand des „non posse peccare“ bleibt.

Schließlich wird noch die Frage untersucht, wie ein Mann mit dem gütigen Herzen des hl. Augustinus zu so schroffen und erbarmungslosen Lehrmeinungen kommen konnte (183—191). Er schöpfte sie nicht aus der Überlieferung, was er selbst einigermaßen zugesteht (184 f.). Die nächste Ursache ist eine falsche Exegese, insbesondere der Texte Röm. 9, 16 und 1 Kor. 4, 7. Doch die Exegese geht bereits aus dem Bestreben hervor, die souveräne Macht der Gnade, selbst auf Kosten des freien Willens, möglichst stark hervorzukehren (186). Diese Tendenz wird nicht durch den polemischen Gegensatz gegen den rationalistisch-selbstgenügsamen Pelagianismus erklärt, da das rigorose System schon in der Abhandlung Ad Simplicianum, also etwa 15 Jahre vor Beginn des Kampfes mit Pelagius, ausgebildet erscheint (188). Auch kann es nicht, wie Duchesne will, der Einfluß einer letztlich durch jüdische Ideen beeinflussten Umwelt sein (188 f.). Augustin selbst will einer besonders göttlichen Offenbarung das Verständnis der entscheidenden Schriftstellen verdanken. Doch haben seine

intellektuelle Entwicklung und persönliche Erfahrung gewiß zur Ausbildung jener Gnadenlehre beigetragen: der Neuplatonismus hatte ihm die überaus hohe Gottesidee gegeben; seine Bekehrung hatte ihn die sieghafte Kraft der Gnade erfahren lassen (190). — Zur Ergänzung könnte man hier auf Wilh. Thimme, Augustin. Ein Lebens- und Charakterbild auf Grund seiner Briefe (Göttingen 1910) hinweisen. Dort wird S. 165—167 ergreifend ausgeführt, wie schwer es Augustin gefallen sein muß, seinem zartfühlenden Herzen die Zustimmung zu den schroffen Lehren abzuwingen, die nach seiner Überzeugung nötig waren, um Gottes Ehre triumphieren zu lassen.

Die Schlußabhandlung (195—202) faßt als Ergebnis der Untersuchung zusammen: In der kleinen Schrift „Ad Simplicianum“ sind schon alle beherrschenden Grundlinien der Gnadenlehre Augustins erkennbar. Man kann sie eine Skizze, ein Programm für das Lebenswerk des Heiligen nennen. Sodann wird noch einiges über die Beurteilung Augustins durch die Nachwelt und durch die Kirche gesagt: Der heilige Lehrer besaß nicht die Gabe der Unfehlbarkeit. Die Kirche betrachtet ihn als einen der ruhmvollsten Verteidiger ihres Glaubens an die Gnade und als den Vertreter der katholischen Überlieferung gegen die pelagianische Irrlehre. Aber Augustin hat die überlieferte Lehre mit persönlichen Spekulationen verbunden und als „docteur privé“ eine theologische Systematisation versucht, deren Richtigkeit die Kirche niemals zu verbürgen beabsichtigte (198 f.). — Bei dem geschichtlichen Überblick über die Wertung der Autorität Augustins würde neben Portalí vor allem auch Anton Koch, Der heilige Faustus, Bischof von Riez (Mergentheim 1895, Ohlinger), 5. Kapitel, Die Autorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination (S. 129—191), mit Nutzen zu Rate gezogen sein.

Bei aller Sachlichkeit und Unvoreingenommenheit, mit der S. seine Untersuchung führt und auch, wo es nötig ist, die Schroffheiten und Übertreibungen Augustins feststellt, vermißt man doch nirgends die hohe Achtung, die der katholische Theolog dem von der Kirche so hoch geschätzten „Doctor gratiae“ schuldet. Seine Arbeit ist ein erfreulicher Beitrag zum richtigen Verständnis der augustianischen Gnadenlehre.

H. Lange S. J.

Grabmann, M., Mittelalterliches Geistesleben. 8^o (XII u. 585 S.) München 1926, Max Hueber. M 20.80; geb. M 24.80

Der vorliegende Band ist eine Sammlung von Aufsätzen, die G. während der beiden letzten Jahrzehnte in verschiedenen Zeitschriften des In- und Auslandes veröffentlicht hat. Neu hinzugekommen sind ein Artikel über Forschungsziele und Forschungswege auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik und eine kurze Mitteilung über eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa theologica, die besonders wegen der Übertragung der lateinischen Fachausdrücke hohes Interesse beansprucht. Andere Aufsätze sind ergänzt oder bedeutend erweitert. Abgesehen von den beiden einleitenden Abschnitten, welche auch für weitere Kreise eine sehr anregende Übersicht über die in den letzten Jahrzehnten kraftvoll anwachsende Erforschung dieser Gebiete geben und neue Arbeitsmöglichkeiten aufweisen, stehen die Arbeiten zur Scholastik fast ausnahmslos in mehr oder minder enger Beziehung zu Thomas von Aquin. Von seinen Lehrern wird im Anschluß an die bekannte Arbeit Baeumkers Petrus von Hibernia behandelt, dem G. noch den Benediktiner Erasmus von Monte Cassino anfügen möchte. In die Pariser Umgebung versetzt uns der Artist Nikolaus von Paris, dessen Schriften G. in München und in der Vaticana auf fand. Mit Recht wird die hohe Bedeutung hervorgehoben, die gerade den Werken aus der Artistenschule für eine tiefere Erkenntnis der scholastischen Methode und auch des werdenden Aristotelismus zukommt. G. weist