

nicht in sich widernatürlich und widersittlich, und bleibt sie es nicht, auch wenn sie zur Verhütung eines andern Übels gefaßt wird? Die Frage ist unbedingt zu bejahen. Wie die direkt gewollte Trennung der geschlechtlichen Betätigung von deren natürlichem Zweck, der Befruchtung, d. h. wie jede direkte Sterilisierung widernatürlich und widersittlich ist, so ist es auch jede direkte Absicht und jeder direkte Wille, eine solche Handlung zu setzen. Bei der direkten gesetzlichen Sterilisierung wird aber dem Gesetzgeber eine solche Gesinnung zugemutet; denn gerade für den Fall einer geschlechtlichen Betätigung und nur für diesen Fall soll er die Entkeimung wollen und ausführen lassen; stände nämlich fest, daß es zu keiner geschlechtlichen Beiwohnung kommt, so würde niemand Sterilisierung vorschlagen oder ausführen. — Die dargelegte und dem Gesetzgeber zugeschobene Gesinnung sieht einem „dolus eventualis“ sehr ähnlich und ist jedenfalls vom sittlichen Standpunkt aus als unbedingt verwerflich zu bezeichnen. Die mancherlei Erwägungen, die M. diesbezüglich anstellt (368 ff.), sind nicht geeignet, diese Überlegung und Schlußfolgerung zu entkräften, so viel Richtiges und Beachtenswertes sie im übrigen auch haben.

Die ganzen Ausführungen haben sich nur mit der einen Frage befaßt, ob die gesetzliche direkte Sterilisierung theoretisch und grundsätzlich wenigstens mit Wahrscheinlichkeit als sittlich einwandfrei und erlaubt bezeichnet werden könne und ob in dem vorliegenden Buch diese theoretische grundsätzliche Erlaubtheit tatsächlich dargetan sei. Meines Erachtens ist diese Frage zu verneinen; weder die aus der Natur der Sache geschöpften Argumente, noch die den Werken des hl. Thomas entnommenen, aber vom Verfasser unrichtig gedeuteten Texte dürften zu einem ersten Wahrscheinlichkeitsbeweis genügen. Darum scheint mir auch der erste Abschnitt des S. 439 angeführten „grundsätzlichen Urteils“ nicht zutreffend zu sein. Um so lieber wird man dem nachfolgenden praktischen Urteil zustimmen und das viele Gute und Zutreffende anerkennen, das sich in dem Werke findet und der Wissenschaft wie der Praxis wertvolle Dienste leisten wird.

Fr. Hürth S. J.

Jansen, Wilh., Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert. (Breslauer Studien zur historischen Theologie Bd. VIII) gr. 8° (XX 148, 122\* S.) Breslau 1926, Müller & Seifert. M 15.—

Dem Verfasser ist ein Mißgeschick begegnet, das sich bei dem heutigen Stand unseres Wissens von der Scholastik beinahe notwendig von Zeit zu Zeit wiederholen wird. Clarenbaldus, Propst und später Archidiakon von Arras († nach 1170), der Thierry von Chartres und Hugo von St. Viktor zu seinen Lehrern zählt, wird von J. in den Mittelpunkt seiner Arbeit gestellt, ist aber, zumal in Behandlung der Probleme, nur geschickter Kompilator, wengleich sein Boethiuskommentar für die geschichtliche Erkenntnis des Kampfes um Abälard und Gilbertus Porretanus beträchtlichen Wert hat. Trotzdem ist man beim Lesen der Arbeit versucht, ein „o felix culpa!“ zu sprechen. So gewinnbringend ist die mit ungewöhnlichem Geschick und mit aller Gründlichkeit geschriebene Studie in literar- und problemgeschichtlicher Hinsicht. Nur die allerwichtigsten Ergebnisse: Drei Kommentare zu „De Trinitate“, der unter Pseudo-Beda bei M. L. 95 gedruckte „In titulo“, jener des Clarenbaldus und ein dritter „Librum hunc“ — den Text der beiden letzten Erklärungen druckt J. zuerst — gehören eng zueinander; sie sind Werke der Schule von Chartres. In überzeugender, vielleicht etwas umständlicher und schulmäßiger Darlegung weist J. „Librum hunc“ als Hauptquelle für die andern Erklärungen nach. Vor allem gelingt es, als Verfasser den berühmten Kanzler Thierry von Chartres ausfindig zu machen. So ist das Bild der Schule viel schärfer umrissen. Das Auftauchen des neuen Aristoteles in der Schule von Chartres wird greifbarer. Es bleibt

noch zu untersuchen, welche Hss. dem Text bei Clarenbaldus und „In titulo“ entsprechen. Auch die Physik, ja Teile der Metaphysik scheinen sich anzukündigen. — Falls „De sex principiis“ ein Werk Gilberts sein sollte, was noch keineswegs bewiesen ist, hätten wir einen guten Zeugen für Physik und „De generatione“. — Hermes Trismegistus enthüllt sich als die Quelle der niederen Psychologie und Erkenntnislehre von Chartres; für die höhere ist es Boethius-Plotin. Hier prägt Clarenbaldus für „intelligentia“ den wenig glücklichen Ausdruck „intellectibilitas“. Als problemgeschichtlich besonders wichtig sind die Darlegungen über die Gottesschau zu erwähnen. Allerdings bin ich im Gegensatz zu J. der Ansicht, daß auch bei LH und Clarenbaldus genau wie bei Hugo und Richard von St. Viktor nicht von einer natürlichen, sondern von einer durchaus „übernatürlichen“ Gottesschau die Rede ist. Bei der Neuheit der Probleme und ihrer Formulierung finden sich allerdings mißverständliche Ausdrücke; aber die richtige Grundauffassung bricht doch wieder durch, z. B. 54\* 20–24. Die „philosophantes“ sind eben gläubige Theologen, die unter dem Einfluß des Heiligen Geistes stehen 30\* 15 ff. 31\* 33. Nur die „nova verba“ sind „philosophica“, die Sache kommt von den hagiographi (vgl. 37\* 3 ff.). In der Universalienfrage waltet ein extremer Realismus ob, der die „individuatio“ allein in die Akzidentien verlegt. Materie und Form sind halb aristotelisch gefaßt — Potenz und Akt treten scharf hervor —, halb platonisch — die Formen als Abbilder der Ideen und der höchsten Form. Auch hier muß man, glaube ich, wohl berücksichtigen, daß die Verfasser durchaus gläubige Christen sind, die sich bemühen, das katholische Erbgut spekulativ zu durchdringen und in eine neue, ihrem Ursprung nach oft pantheistische Terminologie hineinzu passen. So ergeben sich manche Schiefheiten im Ausdruck, die den Umprägern nicht genügend zum Bewußtsein kommen, aber der Gedankeninhalt bleibt katholisch. Meines Erachtens bedeutet die Formel „Gott ist die Form aller Dinge“ oder „die göttliche Form ist alle Form“ (87) nichts anderes als: Gott ist das „esse“ aller Dinge, d. h. das Sein selbst, der Inbegriff aller Vollkommenheit, von dem alles Sein seinen Ursprung nimmt. Auch später bleibt oft das Doppelspiel: „esse“ als „forma“ und „esse“ als „causa efficiens“. Das „esse participatum“, das der Form zu Grunde liegt, ist nicht identisch mit dem göttlichen Sein, sondern ein „geschaffenes“ Abbild (vgl. 10\* 35 ff. 11\* 32 f.). Form und Materie sind geschaffen (12\* 19 ff.). Daneben gibt es die augustinisch-platonischen Formen, die eins sind im göttlichen Intellekt. „Pantheistisch anklingende Formeln mit christlichem Gehalt“ scheint mir für Thierry die richtige Charakteristik. Der ungemein aufschlußreiche Abschnitt über die Glaubenstheorie bedarf dank der grundlegenden Forschungen von Landgraf (ZKathTh 1927, 179 ff.) in etwa der Korrektur. Clarenbaldus und LH stehen durchaus in der Reihe der allgemeinen Entwicklung. Die „virtus fidei“ ist „fides formata“, die „fides“ als „prima unio cum Deo“ desgleichen. Hugo von St. Viktor ist hier wohl kaum ein Fortschritt. Die „credulitas“ der Dämonen, der Heiden und Sünder ist die spätere „fides informis“; nach dem Sprachgebrauch der Zeit ist sie keine „virtus“, nicht heilbewirkend, da sie ohne Liebe ist. Hier wird bald, z. B. schon bei Thomas, insofern ein Fortschritt erzielt, als der Unterschied des Glaubens bei den Dämonen und der „fides informis“ weiter geklärt wird. Von nebensächlichen Kleinigkeiten fielen mir auf: S. 6: St. Augustine, das Schwesternkloster zu Christ Church in Canterbury, war Benediktinerabtei. S. 23 ist der Sinn der Stelle über Gilbert wohl: Gilbert ist so unfähig, auch in der Dialektik, daß es noch leichter ist, ihm die Theologie abzusprechen als die Logik zuzuerkennen. S. 38: Die „matisis“ = „vana divinatio“ ist wohl nicht mit  $\mu\alpha\tau\alpha\iota\alpha$ , sondern mit  $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\iota\alpha$  oder vielleicht mit einem spätgriechischen  $\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\iota\sigma$  in Verbindung zu setzen. S. 104: Der Sinn der Stelle über die drei göttlichen Tugenden ist: Was wir hier durch Glaube und Hoffnung erfassen, ist dort allein Gegenstand der Liebe. — Hoffentlich

wird der Verfasser seine so ergebnisreichen Studien fortsetzen. Das 12. Jahrhundert mit der Fülle seiner theologischen Probleme ist nicht minder ertragsversprechend als das 13.

Fr. Pelster S. J.

Schöllgen, W., Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Herveus Natalis. (Abhandlungen aus Ethik und Moral. Sechster Band.) 8<sup>o</sup> (112 S.), Düsseldorf 1927, Schwann. M 4.—

Diese Arbeit ist das Muster einer mit bescheidenen Mitteln durchgeführten doxographischen Untersuchung. Zugleich wird durch den Ausblick auf moderne Probleme und die maßvolle Anwendung neuerer Termini eine Brücke zwischen Scholastik und moderner Philosophie geschlagen. Der Kampf der beiden führenden Magistri ist eine Variation zum Thema Augustinismus und Aristotelismus. Bei Heinrich von Gent zeigt sich in Leugnung der real verschiedenen Potenzen, in Betonung der Vormachtstellung des Willens und vor allem in der scharfen Hervorkehrung der Aktivität des Willens, der vom Objekt nur als von einer *condicio sine qua non* abhängt und selbst den Akt virtualiter enthält, eine durchaus augustinische Note. Zumal im letzten Punkt steht er der Willenslehre des Molinismus nahe. Bei Herveus finden wir in der Lehre von der Motivation und der Beschreibung des Zustandekommens der freien Akte auf dem Umweg der „*deliberatio*“ und der „*sententia iudicata*“, vor allem auch in der Betonung der Passivität, stark aristotelisches Gepräge. In einem ganz wesentlichen Punkte weicht er mit Thomas Sutton, der noch weiter geht, vom hl. Thomas (*De veritate* q. 22, a. 12) ab und nähert sich dem Ultraaristoteliker Gottfried von Fontaines. Das Prinzip „*Quidquid movetur*“ führt ihn dazu, die Kausalität des Objekts in das Gebiet der Wirkursache zu verlegen. Das Objekt erzeugt (*causat*) „unmittelbar“ den Akt „vel saltem aliquam formam, ad quam immediate actus volendi sequitur secundum aliquos“. Diese „forma“ oder besser „*praemotio*“, zu deren Annahme H. sich nicht ablehnend verhält, hat physisch große Ähnlichkeit mit der thomistischen „*praemotio*“, allerdings mit dem fundamentalen Unterschied, daß sie nicht unmittelbar von Gott herrührt, sondern vom erkannten Objekt und reductiv vom Willen selbst, der den deliberierenden Verstand in Bewegung setzt. Die Ausübung der Freiheit besteht im wesentlichen in der Möglichkeit, den Prozeß der Deliberation einzuleiten (jedoch nicht das *primum deliberare*) und nach Belieben fortzusetzen. Man erhält einen vorzüglichen Einblick in zwei Problemlösungen, die noch heute nicht völlig ausgeglichen sind. Einige wenige sinnstörende Fehler des lateinischen Textes seien angemerkt: S. 51: *ut licet*] wohl *quae licet*; *libertas enim*] *libertas enim non*; S. 66 Abs. 3: *non tamen*] *non tantum*.

Sch. hat die Frage nach der Willensbewegung durch Gott dem Thema entsprechend nur gestreift. So mögen ein paar Ergänzungen auf Grund meiner Auszüge aus „*De voluntate*“ in Cod. Vat. Borghes. 315 folgen. Die Freiheit besteht bei Herveus darin, daß der Wille den Akt in seiner Gewalt hat. Dies wird f. 66<sup>r</sup> näher bestimmt: „*Ad hoc quod aliquid habeat in potestate sua suum actum requiritur quod possit agere et non agere. Et [cum] hoc qualitercumque acceptum non sufficiat, quia si per hoc posset agere vel non agere, quod aliud potest impedire vel non impedire, applicare vel non applicare, non haberet in potestate sua suum actum; relinquitur quod tunc est actus alicuius in potestate sua, quando sic potest agere et non agere, hoc vel illud, quia ex eo hoc dependeat et non solum ex aliquo extrinseco potente impedire vel non impedire, applicare ad passum vel non applicare, sed in eo sit hoc facere.*“ Wie bewegt nun Gott den Willen? f. 65<sup>r</sup>: „*Deus non movet voluntatem sicut generans movet grave, causando in eo gravitatem, ad quam de necessitate sequitur motus deorsum, nisi sit aliquid impediens, quia tunc obiectum non faceret aliquid ad motum voluntatis directe nisi sicut removens prohibens.*“ Dies