

Gewicht beimaßen. Die Pönitentiare hat bekanntlich nicht die Aufgabe und das Recht, Lehrentscheidungen zu geben. Sie hat diese Antwort, die auf eine private Anfrage hin erfolgte, nicht zur allgemeinen Nachachtung veröffentlicht. Endlich lautet die Antwort so ausweichend, daß über die Lehre vom Höllenfeuer eigentlich nichts gesagt wurde: Solche Pönitenten seien sorgfältig zu unterrichten (worüber?) und „*pertinaces*“ (worin?) seien nicht zu absolvieren. Der Professor, bei dem ich den Traktat *De Novissimis* hörte und den auch Th. M. neben Chr. Pesch hochschätzen dürfte, Jos. Hontheim S. J., war der Überzeugung, die Pönitentiare habe absichtlich so orakelhaft geantwortet, damit man sie etwa auch so verstehen könne: Die Pönitenten seien zu unterrichten, daß die Kirche in solchen Fragen bindende Entscheidungen treffen könne und daß jeder Katholik bereit sein müsse, sich solchen Entscheidungen zu unterwerfen; andernfalls könne er nicht absolviert werden. Bei den Beweisen für die Wirklichkeit eines materiellen Höllenfeuers sollte man also diese angebliche „römische Entscheidung“ auslassen. — Zu S. 373: Wenn Thomas in der Lehre vom Individuationsprinzip „nicht bloß aus Eigenem schöpfte“, so folgt doch noch nicht, daß er hier „unter göttlicher Eingebung schrieb“. Er schöpfte doch auch vieles aus der Geistesarbeit älterer Philosophen, in unserem Falle etwa aus den Werken Avicennas. — Zu S. 412, Z. 1: Für die berühmte Unterscheidung des *posse non mori* und des *non posse mori* sollten doch nicht Pesch und Thomas zitiert werden, sondern ihr Urheber Augustin (*De Gen. ad litt.* 6, 25, 36; *De corr. et grat.* 12, 33).

So ließen sich gewiß noch manche Bemerkungen machen. Die von anderen und mir gemachten mögen freundliche Berücksichtigung für die gewiß nicht ausbleibenden weiteren Auflagen finden. Sie sollen aber keinem Leser die Freude an dem in seiner Art großartigen Werk trüben.

H. Lange S. J.

Doms, Herbert, Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus (Breslauer Studien z. hist. Theol. Bd. XIII). gr. 8^o (303 S.) Breslau 1929, Müller & Seiffert. M 15.—.

Leider ist die Theologie des großen deutschen Scholastikers noch sehr wenig erforscht worden. D. kann sagen, seine systematische Darlegung von Alberts Gnadenlehre stelle den ersten größeren Versuch dar, den *doctor universalis* als Dogmatiker kennen zu lernen (3).

Er ist überzeugt, daß Alberts Gnadenlehre nur verstanden werden kann, wenn sie zu seinen Lehren von der Verklärungsbedürftigkeit aller Geschöpfe in Beziehung gesetzt wird. Darum holt er weit aus und behandelt Kap. 1 (8—36) zunächst die allgemeinere Lehre vom Streben aller Kreaturen nach Gott (Albert lege in seiner Gnadenlehre starkes Gewicht auf das natürliche Streben des Geschöpfes nach Befreiung von der Vergänglichkeit; 24) und dann deren Anwendung auf das Streben des Menschen nach vollkommenem Besitz Gottes (dem a auf S. 9 müßte wohl ein b auf S. 16 entsprechen!). Alberts *desiderium naturale gratiae* hat nach D. nichts mit bewußten Akten des Verlangens nach dem Übernatürlichen zu tun, sondern ist „die Perfektibilität des Geistes durch die Gnade zum *actu imitari Deum*, weiter nichts“ (28). Ohne Gnade und Glorie kann die menschliche Natur nicht zu ihrer höchsten Vollendung gelangen. In diesem Sinne rede Albert, Petrus Lombardus und seiner Schule folgend, von einer natürlichen Hinneigung zur Gnade und einer gewissen Notwendigkeit, sie zu erlangen (30). Diese Lehre enthalte das aristotelische Element vom *appetitus naturalis* aller Kreatur nach Gott und das neuplatonisch-boethianische von der *perfectio naturalis* im Sinne einer vollkommenen Art und Weise, das eigene Wesen durch größte Annäherung an dessen Idee in Gott zu besitzen

(32 f.). Weil Thomas hier ganz und gar aristotelische Gedanken ausgebaut habe, könne Alberts Lehre nur mit Vorsicht mit der des Aquinaten verglichen werden (33).

Mehr einleitend zur Gnadenlehre ist auch noch Kap. 2 (37—60), Die Lehre von der *mens* als *imago Dei*. Daraus sei hervorgehoben: Bonaventura steht hier zwischen Albert und Thomas, aber näher bei Albert, der in seinem Sentenzenkommentar erheblich weniger klar und übersichtlich als Thomas ist, in seinem Alterswerk (S. th.) aber weitgehend Gedanken und Einteilungen von seinem Schüler übernommen zu haben scheint (56 f.).

Die drei folgenden kurzen Kapitel (61—77) behandeln die *gratia in-creata*. Die *missio temporalis* besagt aber auch eine reale Veränderung im Geschöpf, indem sie das innergöttliche trinitarische Leben abbildet und durch das geschaffene Abbild eine Durchdringung der Seele durch die göttlichen Personen bewirkt. Diese Durchdringung wird nach dem neuplatonischen Prinzip veranschaulicht: „Deus aequaliter se habet ad omnia, sed non omnia aequaliter ad ipsum“ (Zusammenfassung 73).

Kap. 6 u. 7 (78—129) kommt die geschaffene *gratia gratum faciens* mit ihren Auswirkungen zu ausführlicher Darstellung. Es sind wohl keine erheblichen Unterschiede gegenüber Thomas; nur daß Albert die Gnade nicht gern als *accidens* sondern lieber als *perfectio* der Seele bezeichnen will (87—90) und daß er mehr an die augustinisch-neuplatonische Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe anknüpft (96—99). — Gern hätte ich etwas gehört von der Unterscheidung der sakramentalen und extrasakramentalen Gnade, die nach Pangerl (ZKathlh 46 [1922] 96) bei Albert von großer Bedeutung ist.

Kap. 8 (130—148) bildet in der Hauptsache eine Auseinandersetzung mit Heims Darstellung der Gnadentheorie des Alexander von Hales. Die in sich ohne Frage sehr berechtigte Polemik lenkt hier doch zu sehr vom Gegenstand der Arbeit ab. Sie wäre wohl besser als eigener Artikel erschienen oder als Exkurs am Schlusse beigefügt worden.

Kap. 9 (149—162) behandelt die Verdienstlehre Alberts. Ein volles *meritum de condigno* scheint er nicht gelten lassen zu wollen (150): „Caritas... est valens vitam aeternam, non condignitate, quia vita aeterna Deus est, cui nihil est condignum, sed reputatione divina, quia Deus non tantum exigit a nobis pro vita aeterna quantum valet, sed quantum nos valemus dare ex suo dono“ (In 1 Sent. d. 17 a. 1 ad 12). Vielleicht will Albert, so vermute ich, nur dasselbe sagen, was Thomas ausdrückt: „... non... secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam“ (S. th. 1, 2 q. 114 a. 1).

Kap. 10 (163—208), Die Lehre von der *gratia gratis data* und der Rechtfertigung. D. findet es merkwürdig, daß Albert das, was wir heute *gratia actualis* nennen, von der *gratia gratum faciens* nur unklar unterscheidet und niemals eine Erörterung über das Wesen der aktuellen Gnade anstelle, während doch die Vorgänger und Zeitgenossen die Abgrenzung bereits mit größerer Klarheit vorgenommen hätten (163). Ob die letztere Behauptung richtig ist, werden wir wohl demnächst auf Grund der begonnenen Artikelserie von Prof. Landgraf besser beurteilen können. Doch mir scheint einstweilen, wenigstens die Texte, die D. anführt, beweisen jene Behauptung nicht. Wilhelm von Auvergne nimmt a. a. O. (163 f.) die „*gratia praeveniens seu praeparans*“ völlig parallel zur „*gratia gratum faciens*“; beide haben ihre „*motus*“, d. h. doch wohl: beide sind *habitus*, aus denen *actus* hervorgehen. Von aktuellen Hilfen, die etwa die *Habitus* in Bewegung setzen, ist nicht die Rede. Das gleiche gilt von den beigebrachten Texten aus Alexander von Hales (164 f.). Nur Bonaventura sagt einmal, daß er unter dem Namen *gratia gratis data* außer *habitus* auch *actus* einbegreifen wolle (166 oben); aber eine „Er-

örterung über das Wesen der aktuellen Gnade“ kann man diese kurze Bemerkung doch wohl schwerlich nennen. — In der Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung ist Albert nach D. von aller Verwischung des Unterschiedes zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, also von allem Semipelagianismus frei. Die eigentlich übernatürliche Lebensordnung beginnt für ihn erst mit dem Empfang der *gratia gratum faciens* (191). Vor der Rechtfertigung hat der Mensch durch die Sünde eine *dispositio contraria* in der Seele, einen *obex*, der nur durch die heiligmachende Gnade selbst beseitigt werden kann; aber da die Eingießung dieser Gnade durchaus nicht unabhängig vom menschlichen Willen erfolgt, so muß dieser zur Ausstoßung der Sünde und Annahme der Gnade bereitgemacht werden, was entscheidend nur durch die Gnade selbst geschehen kann. Auch die *gratiae gratis datae*, insbesondere die *habitus infusi informes*, haben die Aufgabe, den Willen geneigter zu machen, die Gnade im Augenblick, wo sie angeboten wird, anzunehmen; aber das ist nur eine indirekte Disposition (193—198), die ähnlich wie natürlich gute Werke nur bewirkt, daß die betreffenden Menschen „magis congruenter vel minus incongruenter se habeant ad iustificationem quam alii“ (185). Im Gegensatz zu Wilhelm von Auvergne, Alexander und Bonaventura dehnt Albert das aristotelische Informationsschema niemals auf die *gratia gratis data* in dem Sinne aus, daß ihm die *habitus informes* (fides, spes, timor servilis) als im eigentlichen, strengen Sinne disponierende Formen gälten (189). — Vom Areopagiten hat Albert die Lehre von der Mitwirkung der Engel bei der Verleihung von Gnaden übernommen. Sie können den Intellekt unmittelbar, nicht nur auf dem Wege über die Phantasie, erleuchten; er sagt sogar: „Secundum vero statum viae nullus recipit illuminationes a Deo immediate, sed mediantibus angelis“ (200). Auf den Willen aber können die Engel nur mittelbar, moralisch, einwirken; ihn kann nur Gott unmittelbar bewegen (205).

Im Kap. 11 (209—252) wird Alberts Prädestinationslehre dargestellt. Gerade hier zeige sich der Mangel straffer, prägnant formulierter Zusammenfassungen besonders hemmend; aber die S. th. bringe einen großen Fortschritt in dieser Hinsicht. Albert lehre den allgemeinen Heilswillen Gottes und kenne keine irresistible Gnade; andererseits lehne er die Abhängigkeit der Prädestination als göttlichen Planes von irgendwelchen menschlichen Entschlüssen ab und sei so entschieden antisemipelagianisch (244). Die *ratio praedestinationis* umspanne einheitlich *gratia, meritum* und *gloria*. Als Leitgedanke diene die Einheitlichkeit und Absolutheit der göttlichen Idee (245). — Wenn ich D. richtig verstanden habe, schreibt er Albert wohl ziemlich die gleiche Prädestinationslehre zu, die Jos. Santeler (ZKathTh 52 [1928] 1—39 183—201) bei so vielen großen Theologen des 13. Jahrhunderts nachgewiesen hat: Es handelt sich vor allem darum, die Gesamtprädestination als von menschlichen Verdiensten unabhängig zu verteidigen.

Kap. 12 (253—268), Gnade und Freiheit. Die späte S. th. schreibt dem Todsünder weniger Widerstandskraft im Kampfe mit den Versuchungen zu als die früheren Werke (257). Als *perfectio voluntatis* bewegt die Gnade *in modum naturae*, indem sie dem Willen die habituelle Neigung zum Guten verleiht (261 f.). Die innere Bewegung des Willens durch Gott hat Albert einfach als einen Fall der Bewegung einer *causa secunda* durch die *causa prima* behandelt, ohne das Problem zu entfalten, wie dabei die Willensfreiheit gewahrt bleibe (267).

Aus der Schlußbetrachtung (268—276) sei hervorgehoben: Thomas ist viel reinerer Aristoteliker als Albert, für den die aristotelischen Begriffe „nur der akademische Schleier“ sind, „hinter dem sich in der Gnadenlehre ein im Grunde ganz neuplatonisches Denken ver-

birgt“ (275). D. hält es für eine interessante Aufgabe, in der Gnadenlehre des hl. Thomas die weitergeführte Umbiegung neuplatonischer Gedanken zu verfolgen und zu prüfen, ob ihr Einbau in ein aristotelisches System vollkommen widerspruchlos geglückt sei. „Die Reminiszenzen an Alberts Neuplatonismus sind jedenfalls in der thomistischen Gnadenlehre außerordentlich zahlreich, und es dürfte für das richtige Verständnis des genuinen Thomismus gerade in der immer noch heiß umstrittenen Gnadenlehre nicht bedeutungslos sein, auch einmal seine historischen Bausteine zu betrachten, anstatt immer nur seine Kommentatoren, Fortführer und Gegner zu studieren“ (276). Diese Worte unterschreibe ich aus vollster Überzeugung (vgl. meine diesbezüglichen Bemerkungen in ThRev 23 [1924] 348).

Vorzüglich ist der Exkurs (277—293), der die Darstellung der mittelalterlichen Gnadenlehre in Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte als in wichtigen Stücken völlig verfehlt nachweist. D. zeigt, wie die von Harnack in der Scholastik vermißten religiösen Werte durchaus vorhanden sind. Das religiöse Verlangen nach persönlichstem Gottesbesitz hat in der scholastischen Lehre von der Anteilnahme am göttlichen Wesen „eine nicht mehr überbietbare Antwort“ gefunden (285). „Ohne dingliches Geschenk seitens Gottes ist der auch von Harnack anerkannte hohe religiöse Wert einer persönlichen Geistesgemeinschaft mit Gott ja überhaupt nicht denkbar“ (286). „Das göttliche Leben, das sich im trinitarischen Lebensprozesse vollzieht, ist in sich selbst heilig, d. h. etwas Ethisches.“ Daher kann das ethische Moment von der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott schlechterdings nicht getrennt werden (289). „Wenn Sünde wirklich etwas radikal Gottwidriges ist . . . , dann muß mit der Eingehung der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott notwendig eine ethische Reinigung oder Heilung verbunden sein, d. h. sie hat eine moralische Seite“ (290).

D.s fleißige Studie ist als sehr schätzenswerter Beitrag zu unserer Kenntnis der Hochscholastik und insbesondere Alberts aufs wärmste zu begrüßen.
H. Lange S. J.

Lottin, Odon, La théorie du libre arbitre depuis s. Anselme jusqu'à s. Thomas d'Aquin (Extrait de la RevThom 1927—1929). gr. 8° (164 S.) Saint-Maximin (Var) 1929, Ecole de Théologie. Fr 16.—.

Über S. 1—67 ist früher berichtet worden (Schol 4 [1929] 125 f.). In der nur langsam fortschreitenden Entwicklungsgeschichte dieses Lehrstücks kommt Philipp dem Kanzler (68 ff.) ein hervorragender Platz zu. Während seine Vorgänger mit Praepositinus mehr die Rolle der Vernunft im *liberum arbitrium* beachtet hatten, drang mit Philipp der Grundsatz durch: „*Libertas principaliter respicit voluntatem.*“ Das lib. arb. ist nach ihm sowohl Potenz als Habitus. Hatte man bislang im wesentlichen nur die Definitionen erörtert, so schuf Alexander von Hales (79 ff.) einen eigentlichen Traktat. Er behandelt auch die Existenz des lib. arb., dieser von Vernunft und Willen verschiedenen „*potentia habitualis*“ mit dem eigentümlichen Akt der *electio*. Johannes de Rupella (87 ff.) und Odo Rigaldi (94 ff.) verhalten sich mehr referierend. Albert der Große (108 ff.) bemerkt, daß die *electio*, weil sie nicht notwendig den Regeln der gesunden Vernunft entspricht, von der *eligentia* des Aristoteles verschieden sei (111). Bei Gott und den Seligen werde die Freiheit durch das Unvermögen, Böses zu wollen, weil es von keinem Zwang herrühre, nicht aufgehoben (114). Im Sentenzenkommentar bekommt der Traktat einen anderen Aufbau als in der Summa de creaturis (115). Bonaventura (116 ff.): Das lib. arb. ist keine *facultas*, sondern eine *facilitas*, also