

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

ein *habitus*, aber nicht verschieden von Vernunft und Wille, sondern einzig in dem Zusammenwirken der beiden zu einem Akt bestehend (120). Thomas (129 ff.) stellt in gewissem Sinne eine Synthese zwischen Praepositinus und Philipp dem Kanzler dar: In seinem formellen Begriff ist das lib. arb. mit dem Willen identisch; aber es ist von der Vernunft durchdrungen. Er faßt die Begriffe *habitus* und *electio* schärfer als seine Vorgänger (137 f.). Von einem eigentlichen „lib. arb.“ kann nach ihm nur die Rede sein, wo über die anzuwendenden Mittel deliberiert wird, nicht bezüglich eines schon feststehenden Zieles, und es ist in dem praktischen Urteil zu suchen, das dem Willen vorausgeht (143). Aber „Freiheit“ besteht auch im Zustande der Seligkeit gegenüber dem letzten Ziel; denn die Autodetermination des rationalen Strebevermögens würde nur durch Zwang von außen zerstört (150). Diese doppelte Freiheit, die Freiheit des *arbitrium* gegenüber den Mitteln, und die Freiheit des Willens, auch gegenüber dem letzten Ziel, basiert auf der Selbstdetermination des Willens, die ihrerseits wieder sich auf die Immaterialität des Denkens gründet (156). In dem Schlußabschnitt „Ergebnisse“ (156 ff.) wird gut als Schwäche der mittelalterlichen Theologen hervorgehoben, daß sie als Ausgangspunkt ihrer Spekulation die eine oder andere Verbaldefinition nahmen, die als „Autorität“ galt, und bei ihrer in bezug auf Formeln so konservativen Geistesart die disparatesten Definitionen zu vereinbaren suchten (158). — Die Arbeit ist sehr anregend und verdienstvoll. Doch sei eine Bemerkung gestattet: Die Freiheit, die uns heute vor allem interessiert, ist jene, die die Grundlage der Verantwortlichkeit, des Verdienstes und der Schuld, bilden kann. Das ist aber nicht jene *libertas a coactione*, mit der sich der vernünftige Geist notwendig auf ein letztes Ziel determiniert, sondern nur jene, die ihm die freie Wahl, wenigstens die Wahl zu handeln oder nicht zu handeln, beläßt. Diese *libertas exercitii* ist nicht einfach der *libertas a coactione* gleichzusetzen, wie es L. zu tun scheint (140 150). Trotz aller *libertas a coactione* kann sehr wohl eine *necessitas exercitii* vorliegen (z. B. für den Seligen die Notwendigkeit, einen sündhaften Akt zu unterlassen). Wenn die Tradition, unter deren starkem Einfluß auch Thomas stand, vor allem eine Definition der Freiheit schaffen wollte, die bei allen vernunftbegabten Wesen in jedem Zustand verwirklicht sei, so ist dadurch manche Verwirrung verursacht worden.

H. Lange S. J.

Ulrich de Strasbourg O. P., La Summa de Bono. Livre I. Introduction et Édition critique par Jeanne Daguillon (Bibliothèque Thomiste XII). gr. 8° (XIII, 135* u. 78 S.) Paris 1930, Librairie Philosophique J. Vrin. Fr 40.—

Von verschiedenen Seiten war der Wunsch nach einer Ausgabe der Summa Ulrichs ausgesprochen und es waren auch bereits Vorbereitungen für eine solche getroffen. Nunmehr ist ein Versuch mit dem ersten Buch unternommen, der dankbar begrüßt zu werden verdient; denn jetzt erst ist ein einigermaßen sicheres Urteil darüber ermöglicht, ob dem Werke Ulrichs selbständiger Wert zukommt oder ob es über eine geschickte Kompilation nicht hinausragt. In letzterem Fall wäre es bei den zahlreichen dringenden Editionsarbeiten, die noch der Erfüllung harren, zu bedauern, wenn schon jetzt soviel Mühe und Arbeit auf diese umfangreiche Ausgabe verwandt würden.

Nach einer Einführung von G. Théry folgt ein Kapitel mit den Echtheitszeugen und den Namen jener, die in den letzten Jahrzehnten über Ulrich geschrieben haben. Im folgenden Kapitel handelt D. über Gegenstand und Plan der Summa. Sehr dankenswert ist hier das Verzeichnis der Kapitel des Werkes nach Codd. Paris. Nat. 15900 und