

gewandte als gewissenlose Philipp seit langem zur Bearbeitung der öffentlichen Meinung alle Künste spielen ließ und klugerweise seine Angriffe unmittelbar gegen die Person des Papstes richtete, nicht gegen eine kirchliche Lehre. Zu Hilfe kam ihm hierbei wohl auch, daß bei der Universität das strenge und hochfahrende Benehmen Benedikt Gaetanis nicht gerade im besten Andenken stand. Ich kann mir deshalb wohl denken, daß sittlich so hochstehende Männer, wie Herveus und Durandus und wohl auch die beiden Franziskanermagistri ohne jede Schuld der Appellation zustimmten. Andererseits wird es schwer zu beweisen sein, daß die nichtappellierenden Ausländer aus reiner Begeisterung für die Jurisdiktionsgewalt des Papstes so handelten. Wenn sie in ihr Vaterland zurückkehrten, wo der Arm Philipps sie nicht mehr schützte, der starke Arm des Papstes aber sie erreichen konnte, so war ihre Lage im Fall einer Appellation offenbar nicht erfreulich. Aus welchen Motiven Scotus gehandelt hat, das ist Gegenstand wahrscheinlicher Vermutung, aber mehr wohl nicht. Anders ist es bei dem heldenmütigen Walter von Poitiers und den französischen Äbten. Dort ist die Beurteilung eindeutig.

Was nun die Verbannung um der guten Sache willen angeht, so spricht hierfür eine positive Wahrscheinlichkeit: der Bericht des Frescobaldi, nach dem die Nichtappellanten den Ausweisbefehl erhielten und fortgingen. Ob dieser Befehl aber bei allen durchgeführt wurde, auch bei Untertanen von Herrschern, auf die Philipp Rücksicht nehmen mußte, ist nicht ohne weiteres sicher. Ein positiver Grund dafür, daß die Entfernung des Scotus aus Paris zum mindesten wohl nur von kurzer Dauer war, liegt in folgendem: Zu Beginn des vierten, zweiten und dritten Buches der *Reportata Parisiensis* polemisiert er, der Sitte der Zeit entsprechend, gegen einen *socius baccalarius* aus dem Dominikanerorden, der sein Prinzipium zum 1303 erklärten vierten Buche angegriffen hatte. Der Dominikaner blieb sicher in Paris. Hätte Scotus das ganze Schuljahr 1303/1304 außerhalb Paris gewohnt, so wäre seine Gegenkritik im zweiten und dritten Buch eigentlich gegenstandslos geworden, vor allem aber hätte der *socius* nicht auf die Kritik, die Scotus zu Beginn des zweiten Buches gab, antworten können. Und doch hat er es getan (*Ad rationes que fiebant contra in principio secundi et quarti dicitur R. P. l. 3 d. 1 q. 1 ed. Par. 1518*). Hier sind jedenfalls für eine „sichere“ Lösung weitere Beweise notwendig.

Einige mehr nebensächliche Kleinigkeiten: Es ist nicht einzusehen, weshalb (17 n. 4) der ganz obskure Nichtmagister Gaufredus de Boneyo der Arguens in der bekannten *Disputatio in aula* (*R. P. l. 3 d. 18 q. 3*) sein soll, nicht aber der angesehenste Magister der Fakultät, Gottfried von Fontaines, so wie es dem Brauch entsprach. Es steht durchaus nicht fest, daß Gundisalvi, der 1303 im Pariser Konvent weilte, damals „Magister regens“ war; nach der Appellation waren dies viel eher Alanus von Tours und Johannes von Tongern. Eckhart ist meines Erachtens von Gundisalvi eher mißdeutet als verstanden. Die *Additiones* des Wilhelm von Alnwick, die Auszüge aus *Reportata* und anderen Schriften sind, kann man nicht einfachhin (29) als *Reportatio* bezeichnen. Fr. Pelster S. J.

Nygren, Anders, *Eros und Agape. Gestaltwandelungen der christlichen Liebe*. Erster Teil (28. Heft der „Studien des apologetischen Seminars“, hrsg. v. C. Stange). 8^o (216 S.) Gütersloh 1930, Bertelsmann. M 7.—; geb. M 8.50.

N.s Buch verdient in verschiedener Beziehung Beachtung: als theologisches, historisches und psychologisches Werk. Die theologische Seite soll hier nicht behandelt werden, schon deshalb nicht, weil alles

auf die Sola-Fides-Lehre hinausläuft. An der historischen Seite ist die Darstellung der wechselnden Liebesauffassungen besonders anzuerkennen. Was die Synoptiker über die Liebe zu sagen wissen, hat Paulus, der selbst die Liebe Gottes einzigartig an sich erfahren hat, noch klarer herausgearbeitet. Der Mittelpunkt seines Evangeliums ist die Lehre von der Liebe Gottes zu den Sündern, wie sie sich durch das Kreuz offenbart. Sie ist Vorbild für die Liebe des Menschen, zu Gott sowohl als zum Nebenmenschen. Johannes fügt neue Momente hinzu durch den Hinweis auf die innertrinitarische Liebe als Quelle jeder anderen, durch die besondere Hervorhebung der christlichen Bruderliebe gegenüber der „unmotivierten“ Sünderliebe, durch die Gegenüberstellung von Weltliebe, also Eros, und Gottesliebe. — Diametral steht dieser Agape der Eros gegenüber. Gott oder die ewige Idee neigt sich nicht zum Menschen herab, um ihn hinaufzuziehen; die ganze Bewegung liegt auf Seiten des Menschen und ist durchaus egozentrisch. Was Plato im Symposion dargestellt hat, ist von Aristoteles kosmisch ausgeweitet worden: die ganze Welt wird von Gott bewegt, wie der Liebende vom geliebten Gegenstand. Eine andere Erweiterung geben die Neuplatoniker durch den Gedanken der Emanation und Rückkehr zum ursprünglichen göttlichen Sein, Plotin fügt den Schlußstein ein, wenn er Gott zum Eros, d. h. sich selbst begehrenden Wesen macht und so ein Gegenbild zu des Johannes: Gott ist die Liebe, schafft.

Die psychologischen Ergebnisse hat N. am Schluß gut zusammengestellt: Eros ist Begehren, Zug nach oben, Weg des Menschen zu Gott, Leistung, egozentrisch, Selbstbehauptung. Agape ist Opfer, herabsteigend, Weg Gottes zu den Menschen, Gnade, selbstlos, Selbsthingabe. Eros ist in erster Linie die Liebe des Menschen, und auch auf Gott bezogen ihr nachgebildet; Agape ist in erster Linie die Liebe Gottes und im Menschen dieser nachgebildet. Eros wird von dem Wert des Gegenstandes bestimmt und konstatiert Werte; Agape gilt sowohl Gutem wie Bösem, ist unmotiviert und schafft erst die Werte.

Man wird psychologisch zugeben können, daß die Liebe zu Gott nicht primär und wesentlich Freundschafts- und Nächstenliebe ist, daß die Nächstenliebe nicht schon ihrem Begriff nach Gott zum Formalobjekt hat, vielmehr nur zur *causa exemplaris*. Aber geht die Liebe weder auf das *bonum mihi* noch auf das *bonum* überhaupt, so daß der *amor desinteressatus* eines Scotus und der Quietisten noch überboten wäre? Für die Menschenseele ist das wohl ohne weiteres zu negieren, weil gegen alle Erfahrung; für Gott ebenso, wenn man an das innertrinitarische Verhältnis denkt, mag auch N. in den hierauf weisenden Johannes-Stellen eine Abschwächung des christlichen Liebesbegriffes sehen. Bezüglich des Verhältnisses Gottes zu uns scheint N. allerdings gute Beweise zu bringen: den verlorenen Sohn, die Arbeiter im Weinberg, das Wort: da wir Feinde waren . . . , das Damaskuswunder u. a. Die Tatsachen wird man nicht leugnen, wohl aber an ihrer Erklärung zweifeln. Das angenommene wertindifferente Lieben heißt nämlich entweder gar kein Motiv für die Liebe haben, oder höchstens das Böse, die Sünde. Beides ist für Gott unmöglich. Der Mensch, der entweder noch gar nicht existiert oder Gottes Feind ist, kann auch nicht Motiv sein; dieses muß vielmehr in Gott selbst liegen, und es ist seine eigene Güte, die er offenbaren will, seine innertrinitarische Güte sowohl wie seine absolute Gutheit, die zum Mitteilen drängt. Das Geben oder Opfern als solches ist schon beim Menschen kein Motiv zur Liebe; für Gott ist ein Opfern unmöglich, und das Geben, insofern es nicht mit dem göttlichen Wesen zusammenfällt, kein annehmbares Motiv.

Schließlich wird man in der Handlungsweise Gottes, die wir nun einmal vom Menschen her erklären müssen, nur das Liebe nennen, was irgendwie bei uns zur Liebe gehört. Sicher zeichnet sich Gottes Liebe einzigartig dadurch aus, daß sie wertschaffend ist, sowohl in der Schöpfung wie in der Erlösung. Aber dabei ist Liebe durchaus nicht allein Zweck und Motiv; die Macht und Unabhängigkeit, die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes sollen dabei ebenso, wie Paulus hervorhebt, geoffenbart werden. So anregend und nützlich eine ganz scharfe Scheidung von Eros und Agape auch ist, man wird doch die tatsächlichen Berührungspunkte nicht übersehen dürfen, wie sie nicht bloß die Hl. Schrift, sondern auch die Philosophie bietet. Platos Ideen sind in Wirklichkeit nicht ganz unbeweglich, da sie ja wenigstens Teilursache der Bewegung des Eros sind. Die Liebe Gottes aber ist nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament auf seine Ehre bedacht. So finden sich gemeinschaftliche Elemente, und der Weg zur Gottesfreundschaft bei Johannes und zur Brautmystik ist nicht schon von vornherein verbaut.

Trotz solcher Meinungsverschiedenheit wird man das gedankenreiche und gründlich durchgearbeitete Werk nur begrüßen und mit Interesse dem zweiten Teil entgegensehen. E. Raitz v. Frenzt S. J.

Schmidt, Wilhelm, S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. Bd. III: Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. Lex.-8^o (XLVII u. 1155 S.) Münster 1931, Aschendorff. M 32.—; geb. M 35.—.

Die in diesem Bande des monumentalen Werkes behandelten Völker sind einzig wegen ihrer Wohnsitze in Asien und Australien hier zusammengefaßt. Unter sich sind sie sehr verschieden. Darum enthält auch dieser Band eine reiche Fülle verschiedener Formen der Religion der Urkultur sowie von Übergängen und Verdunkelungen. Die Einleitung weist die Berechtigung eines eigenartigen Pygmäenkulturkreises und sein hohes Alter an verschiedenen Kriterien nach, die in ihrer Gesamtheit überzeugend wirken, sollte auch in unbedeutenderen Einzelheiten die weitere Forschung noch Änderungen erheischen. Das Buch von O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit, bringt aus dem Gebiete der Vorgeschichte noch weitere Beweismomente hinzu, besonders die wahrscheinlich früher große Verbreitung der Pygmäen in Gebieten, aus denen sie vor der historischen Zeit verschwunden sind. Dann werden nacheinander behandelt die Andamanesen, die von P. Schebesta erforschten Pygmäen der Malakka-Halbinsel, die Negritos der Philippinen. Ein weiterer Abschnitt ist der Herausarbeitung der arktischen Urkultur durch Vergleich der Samoeden, Tungusen, Korjaken, Ainu und Rentier-Eskimo gewidmet; hier gestattet das Schädel- und Langknochenopfer einen Vorstoß bis ins Altpaläolithikum, aus dem Knochenanordnungen gefunden worden sind, die nur als Überreste ebensolcher Opfer erklärt werden können. Es ist klar, daß diese Berührung zwischen der Gegenwart und so weit entfernt liegenden Zeiten für die Religionsgeschichte von außerordentlicher Bedeutung ist. Der letzte Teil stellt eine erneute Durcharbeitung des Materials über die australische Urkultur, besonders der Jugendweihen, dar, wo S. seine früheren Folgerungen neu erhärten und erweitern konnte. Immer wieder kommt einem bei der Lektüre der Vorteil der kulturhistorischen Methode zum Bewußtsein: nicht nur, daß an Stelle von aprioristischen Schemata die Tatsachen treten, sondern auch, daß diese Tatsachen in ihrem natürlichen Kulturzusammenhang und somit ihrer ursprünglichen Bedeutung geboten werden, statt daß, wie es immer noch ge-