

bar mit der Freiheit zu bekämpfen. Das einzige wirksame Argument gegen sie ist ihre Unvereinbarkeit mit einem ernstlichen allgemeinen Heilswillen Gottes (s. mein Lehrbuch n. 653). Nicht dadurch wird die Freiheit aufgehoben, daß Gott von vornherein beschlossen hat, es solle zu einem ganz bestimmten Akt kommen, sondern einzig dann, wenn er diesen Akt durch ein Mittel herbeiführt, das dem Willen die freie Selbstbestimmung nimmt. Nehmen wir an, Gott sage einem Engel: „Verkünde dem Petrus meinen Auftrag, nach Rom zu gehen, und falls er nicht gehen will, dann entführe ihn dahin.“ Unter diesen Umständen ist es ausgeschlossen, daß Petrus nicht nach Rom kommt; aber gleichwohl: wenn er auf das Wort des Engels hingeht, dann geht er freiwillig. Es kam kein Mittel zur Anwendung, das die freie Entscheidung des Petrus behindert hätte. Noch weniger wird die Freiheit gefährdet, wenn Gott beschließt: Ich werde den freien Akt des Petrus durch diesen oder gegebenenfalls durch einen andern Gnadeneinfluß herbeiführen.

Zu S. 127: Warum ist die Befestigungstatsache der Armen Seelen durch die Verurteilung jenes Lutherschen Satzes „glaubenssicher“? Da müßte gezeigt werden, daß Leo X. ihn als Häresie verurteilt hat! — Zu S. 252 f. (und dem Personenregister): Mehrmals muß es Makarius statt Markarius heißen.

Das Studium des bedeutenden Werkes wird jedem Dogmatiker reiche Anregung bieten und kann daher nur empfohlen werden.

H. Lange S. J.

Englhardt, G., Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236) (BeitrGPhMA 30, 4—6). gr. 8° (XVI u. 503 S.) Münster 1933, Aschendorff. M 22.75.

Das aus Grabmanns Schule hervorgegangene umfangreiche und bedeutsame Werk hat sich ein zeitlich und inhaltlich ziemlich eng umgrenztes Gebiet ausgewählt und kann daher in dessen Erforschung um so gründlicher vorgehen. Von „dogmatischer Glaubenspsychologie“ ist die Rede. Das ist etwas anderes als empirische Psychologie im modernen Sinn. Doch wird eine „analytisch vorgehende Aktpsychologie“, soweit sie damals vorhanden war, nicht ausgeschlossen. Ansätze dazu finden sich besonders bei Wilhelm von St. Thierry, Hugo von St. Viktor und Gaufried von Poitiers (7 159). Aber vorwiegend handelt es sich um eine deduktive Psychologie, die auf Grund der Glaubensquellen die Struktur des übernatürlichen Glaubensaktes erforschen will (7). Daher wird die Gnade als Wirkursache in die Untersuchung miteinbezogen. Das erkenntnistheoretische Problem der *analysis fidei* wird nur gelegentlich um des Zusammenhangs willen gestreift (1).

Von den 6 Kapiteln behandelt das 1. (5—114) die innerscholastische Entwicklung vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zur einsetzenden Hochscholastik und das glaubenspsychologische Traditions gut, das 2. (115—160) neue Wege zur Glaubenspsychologie des 13. Jahrhunderts, das 3. (161—209) den Einsatz der Glaubenspsychologie der Hochscholastik mit ihren Themen und Richtungen. Die letzten drei Kapitel sind förmliche Monographien über die Glaubenspsychologie von drei hervorragenden Theologen aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts: 4. Wilhelm von Auxerre (210 bis 280), 5. Wilhelm von Auvergne (281—320), 6. Philipp der



Kanzler (321—398). Ein Anhang (401—486) bringt wichtige Texte aus manchen der untersuchten Scholastiker.

Von den reichen Ergebnissen sei nur einiges Wenige notiert. In der Hauptsache wurde anfänglich nur viel Material aufgehäuft. Der Wille zur Systematik fand sich stärker in der Schule von Chartres, weniger bei der Mehrzahl der Theologen, die sich um Abaelard, Hugo oder Lombardus gruppieren. Die erste eigentlich systematische Untersuchung lieferte Wilhelm von Auxerre. Erst seit Peter von Corbeil wird klar ausgesprochen, daß der göttliche Glaube nicht auf äußere Gründe zurückführbar ist. Das Wirken der Gnade wird im Sinn der Illuminationslehre gefaßt; doch wußte man dabei die Dunkelheit des Glaubens genügend zu wahren. Eine große Umwälzung verursachte seit der Mitte des 12. Jahrhunderts das Eindringen der aristotelischen Habituslehre, die viele neue Fragen und Schwierigkeiten mit sich brachte. Das Überwiegen der habituellen Betrachtungsweise führte zur Vernachlässigung der aktuellen Gnade und zu andern Hemmungen der Weiterentwicklung, die erst von Thomas überwunden wurden (136 f.; Zusammenfassung 159 f.). — Wilhelm von Auxerre unterscheidet mit eindringender Schärfe den nur auf Gottes Autorität sich stützenden Glauben von dem auf den Glaubwürdigkeitsgründen aufbauenden. Die Rolle der letzteren beim Entstehen und Fortbestand der Gläubigkeit hat er als erster deutlich und relativ vollständig dargestellt (163). Ernstlich bemüht er sich zu zeigen, daß der Glaube eine Tugend und nicht einfach eine spekulative Haltung ist (165). Doch er hat nebst seiner Schule eine mehr kontemplativ-ästhetische Grundeinstellung im Gegensatz zu der praktisch-ethischen Philipps des Kanzlers (193). Die *fides informis* umfaßt bei Wilhelm zwei verschiedene Dinge: den göttlichen Glauben sündhafter Christen und die bloß aus den äußeren Glaubwürdigkeitsgründen erworbene *fides suasa* (219). Die Glaubensartikel, die Prinzipien der Theologie, sind infolge der inneren Illumination das *per se notum* der übernatürlichen Ordnung. In seiner Illuminationstheorie bildete Wilhelm sogar die platonische Anamneselehre getreulich nach (241). Die rationalen Beweggründe sind für ihn bloß anregend — eine Art Okkasionalismus (250). Wilhelm ist ein Vorläufer der späteren thomistischen Analysislehre (247). Nicht die Caritas, sondern Gott selbst formt nach ihm den Glauben und die andern Tugenden (255 f.). Indem er als erster die aristotelische Unterscheidung des spekulativen und praktischen Intellekts heranzieht, weist er den Glauben dem ersteren zu, gesellt ihm aber die *aestimatio boni* bei (260). Nachdem Abaelard das intellektuelle Moment beim Glauben überbetont, Hugo im Gegensatz dazu dem Verstand bloß die Materie, die Form aber dem Willen zugeschrieben hatte, findet Wilhelm einen Ausgleich, der den Glauben als Verstandeszustimmung anerkennt, aber seinen Tugendcharakter deutlich wahrnt (280). — Wilhelm von Auvergne arbeitet besonders die Freiwilligkeit des Glaubens heraus — das Motiv des eigentlichen göttlichen Glaubens ist die *dominatio Dei* (283) —, aber Gardeil bestreitet mit Recht, daß er Fideist gewesen sei. Der Auvergnate erkennt die Bedeutung der rationalen Gründe für das Zustandekommen des Glaubens an und läßt auch im Glauben selbst ein inneres Licht den Verstand befähigen, auf eine neue Art zu erkennen und zu sehen (295). Die *fides suasa* ist für die von ihr gänzlich unabhängige *fides infusa* nicht mehr nötig; sie braucht aber nicht zu verschwinden und dient noch der



*cogitatio fidei* (310 f.). — Philipp der Kanzler steht der Hochscholastik schon um vieles näher. Er bespricht zusammenhängend alle einschlägigen Fragen (322). E. erörtert sehr ausführlich des Kanzlers Auslegung der Worte „argumentum non apparentium“ (335—378) und sieht darin „die Glanzleistung des Meisters“, womit er „die Sonderart des Glaubenserkenntnis als eines von den schlußfolgernden Denkakten spezifisch verschiedenen, aus den göttlichen Tiefen der Gnade strömenden, den Affekt auf-rüttelnden Erfassens und Bejahens der prima veritas begründet“ (398). Hier ist Hugo wieder zu Ehren gekommen. Typisch ist für Philipp, daß er die Hinordnung der Glaubenserkenntnis auf das praktisch zu verwirklichende Gute hervorhebt (ebd.). — Hugo, die beiden Wilhelme und Philipp liefern das Material, mit dem man sich in der beginnenden Hochscholastik auseinandersetzt. Abgesehen von Richard Fishacre sind in der nächsten Zeit keine völligen Neugestaltungen anzutreffen (ebd.).

E. ließ sich letzten Endes von der Absicht leiten, „einen historischen Kommentar zur Glaubenspsychologie des Aquinaten zu bieten und so zur Lösung der vielen ihretwegen aufgeworfenen Fragen beizutragen“ (4) — ein Ziel, das er ohne Frage erreicht hat. Seine Forschungen zeigen, daß hier, wie entsprechend auf andern theologischen Gebieten, gilt: Thomas ist der „abgeklärteste Vertreter der Glaubenspsychologie des 13. Jahrhunderts“, aber nicht „der ausschließliche Zielpunkt, in dem endlich alle die wertvollen und schönen Anregungen der Vorthomisten ihre Erfüllung gefunden“ haben. Er ist „nur ein Typ der scholastischen Glaubenspsychologie: neben ihm gibt es noch andere Typen, die Zeugnis ablegen von der geistigen Fruchtbarkeit ihrer Zeit“ (5 f.).

H. Lange S. J.

Tillmann, Fritz, Die katholische Sittenlehre. Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der kath. Sittenlehre. Bd. III) Lex.-8<sup>o</sup> (IV u. 299 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 9.50; Lw. M 11.50.

Mit vollem Recht wird vom Verf. als bestimmende Norm der kath. Sittenlehre die Nachfolge Christi bezeichnet. Denn wie in der geltenden Heilsökonomie nach der Seite des Seinshaften Christus und Christi Gnade im Zentrum steht, so ist auch nach der Seite des Gesinnungshaften („Sittlichen“ im strengen Sinn) die sittliche Innenhaltung des Herrn für den Christen bestimmender Pol, Ideal und bindende Norm. Das Studium des vorliegenden Buches wird den Leser tiefer in dieses Erkenntnis einführen und vielseitige Anregung bieten, die zugleich für Geist und Herz erhebend wirkt. Denn nicht bloßes Gedankengut wird vermittelt; der Verf. versteht es meisterhaft, an geeigneter Stelle das gemüt- und willenshaft Wertige im Charakterbild Christi herauszustellen. Für die Erfassung der kath. Sittenlehre und des kath. Sittlichkeitsideals ist darum das Werk von großem Wert und eine bedeutsame Bereicherung des moraltheologischen Schrifttums.

Über den Gedankengang sei kurz folgendes gesagt. Nachdem mehr im allgemeinen Idee und Gehalt der Nachfolge Christi dargelegt ist, zeichnet T. zunächst die übernatürliche Grundlegung und die übernatürlichen Kräfte dieser Nachfolge; dann anschließend die seelischen Grundhaltungen, die tatsächlich aber nicht nur Voraussetzungen, sondern auch schon schöpferische Kräfte der Ausgestaltung Christi im sittlichen Leben des Christen