

eine Theologie des ersten trinitarischen Hervorgangs zu ermöglichen. Der Name „Sohn“ allein kann für ihn eine subsistente Relation bezeichnen und steht damit um diese Zeit seines theologischen Schaffens im Zentrum der Trinitätstheologie (123, 129 f., 183). Die enge Bindung an die aristotelische Erkenntnistheorie gibt den Blick noch nicht frei für die volle Auswertung der Idee des *verbum mentale* als eines Analogons des Hervorgangs des göttlichen Wortes. Es kommt nämlich auf die eine Erkenntnis an, ob das „Wort“ in derselben Weise „bezogen“ (*ein esse relativum*) ist wie das Wort „Sohn“, nämlich aus seinem Wesen heraus, nicht bloß äußerlich, per denominationem. Der Sentenzenkommentar hat nur diese äußere, denominative Bezogenheit zugegeben, da das „Wort“ nicht von der *operatio intellectualis* und von der Idee als verschieden betrachtet wurde (135 f.). In *De Veritate* (152—162) war noch der gleiche Standpunkt eingenommen, obwohl das Wort schon von der *operatio intellectualis*, noch nicht aber von der Idee als verschieden erkannt worden war (176). Die *Summa contra Gentiles* (162—181) bedeutete zwar einen Fortschritt in der Richtung auf die Erkenntnis, daß auch das Wort eine „bezogene Wirklichkeit“ (*réalité relative*) sein kann (176), aber der entscheidende Durchbruch erfolgte nicht. Die *quaestiones de potentia* (182—198) bringen ihn. Der Charakter der „wesenhaften Bezogenheit“ des Wortes ist erkannt. Der Begriff „Wort“ steht damit in der Ausdeutung des Trinitätsdogmas gleichberechtigt neben dem Begriff „Sohn“.

Die *Summa theologica* (198—207) vollendet diese Synthese. Gegenüber dem Sohn-begriff ergibt sich für den Wortbegriff der besondere Vorteil, daß für die zweite Person der Gottheit die Idee der „geistigen“ Zeugung in besonderer Weise betont werden kann. Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, zur theologischen Ausdeutung einer „innergöttlichen“ Zeugung (gegenüber Arius) zu kommen. So sehr ist nun die Lage geändert, daß der Wortbegriff in der *Summa* im Zentrum der Trinitätstheologie steht, wie schon die frühere Forschung festgestellt hatte (205 Anm. 3). Daran ändern auch die späteren Werke des Aquinaten nichts mehr, sie verdeutlichen nur die neuen Erkenntnisse (207—218). Der Gedanke des hl. Augustinus hat freilich unter der Geistesarbeit des hl. Thomas eine nicht unwesentliche Weiterbildung erfahren. Eine Verbindung von aristotelischen und augustinisches Grundgedanken hat in der Systematik des hl. Thomas zu einer Theologie des „Wortes“ geführt, welche über den Bereich der Metapher und des Vergleichs hinaus eine echte Seinsanalogie aufleuchten läßt, in der bei aller *similitudo* doch die *maior dissimilitudo* nicht zu übersehen ist.

Die Dogmatiker werden die gründlichen und interessanten Ausführungen des Verf. über die geistige Entwicklung des hl. Thomas und seiner Worttheologie gewiß zu schätzen wissen. Sie stellen eine ausgezeichnete Einführung in die Trinitätslehre des Aquinaten dar und lassen die Struktur seines Lehrgebäudes in seltener Deutlichkeit sichtbar werden.

A. Grillmeier S. J.

Lottin, O., O. S. B., *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles. T. I: Problèmes de Psychologie — T. II et III: Problèmes de Morale.* gr. 8° (551, 597 u. 790 S.). Gembloux 1949, Duculot. Fr. 150.—, 400.—, 540.—; Gesamtpreis Fr. 1000.—.

Der gelehrte Benediktiner von Mont César in Löwen hat hier seine wichtigen Zeitschriftenaufsätze gesammelt und um einige vermehrt. Es handelt sich vielfach aber nicht nur um einen Abdruck, sondern, besonders bei den älteren und wesentlichen Beiträgen, es sind z. T. große Überarbeitungen und Erweiterungen vorgenommen worden, so daß sie nur noch nach dieser Neuausgabe zitiert werden können.

Die ganzen Fragen kreisen um das Fachgebiet Lottins, die Moraltheologie des 12. und 13. Jahrhunderts. Es ist selbstverständlich, daß dabei viele *literargeschichtliche Probleme* zur Sprache kommen, und ihre Lösung wird von L. mit Meisterhand weitergeführt. Gerade das beschränkte Thema bot hier willkommene Gelegenheit, die Lehren zu vergleichen und so Echtheitsfragen oder Prioritätsunsicherheiten zu beleuchten. Auch in dieser Hinsicht sind die Bände für die weitere Forschung mit grundlegend.

Es ist auch selbstverständlich, daß bei den vielen noch ungedruckten Werken des 12. und 13. Jahrhunderts zahlreiche *neue Texte* mitgeteilt werden, die sich zwar an

das Thema halten, aber in ihren Lösungsversuchen und Antworten wie auch in den Einwänden darüber hinaus viel Kenntnis auch in den anliegenden Fragen geben. Das eingehende Inhaltsverzeichnis am Ende des letzten Bandes und die wertvolle chronologische Tabelle der zitierten Quellen auf über 100 Seiten (III 681—790) ist daher unentbehrliches Handwerkszeug für alle Forscher der Zeit und der behandelten Fragen.

Der 1. Bd. *Problèmes de Psychologie* gibt schon im Titel an, daß es sich hier um „Vorfagen“ für die im 2. und 3. Bd. behandelten *Problèmes de Morale* handelt. Es geht besonders um die Willensfreiheit. Eine doppelte Frage stellt sich: die nach der *Definition* und die nach der *Natur* des Aktes. Für die Definition war Grundlage die des Boethius (vor allem durch Abaelard: *liberum de voluntate iudicium*) und die Augustins (besonders durch Anselm von Canterbury: *ad malum et ad bonum faciendum*). Das Streben der Frühscholastik war nun, die Definition so zu fassen, daß auch Gott und die Seligen bzw. die Verdammten unter sie fielen. Daher hat bereits Anselm die augustinische aus der Indifferenz gegen Gut und Böses geändert in die Macht, die rechte Ordnung einzuhalten: *potestas servandi recititudinem*, während die Definition des Boethius dahin interpretiert wurde, daß der freie Wille die Kraft ist, frei, d. h. ohne Zwang, das zu tun, was die Vernunft sagt.

Für die Weiterentwicklung wurde es entscheidend, daß der Lombarde die Definition der *Summa sententiarum* (*habilitas rationalis voluntatis*) umänderte in: *facultas ratiōnis et voluntatis*. Dadurch waren zwei neue Probleme aufgeworfen, die zur Betrachtung der inneren *Natur* des Aktes nun tiefer einführten: der Anteil der *Vernunft* am Willensakt und die Bestimmung seiner Natur als „*facultas*“, d. h. die Frage, ob der Akt aus einer bloßen *facultas*, die ihn ermöglicht, hervorgehe, oder aus einem *habitus*, der ihn leichter macht. Die Meinungen waren in beiden Problemen sehr geteilt. Schon früh war die Tätigkeit der Vernunft sehr betont worden, und zwar nicht bloß zum Vorlegen des Wahlgegenstandes. Bereits bei Robert von Melun (gegen 1160) ist der Willensakt mit einem Bau verglichen, bei dem der Wille wohl den Bau befiehlt; doch fällt die Hauptrolle dem Planen zu, also der Vernunft. Praepositin formuliert dann in den letzten Jahren des Jahrhunderts bereits: *Nobis videtur, quod liberum arbitrium sit ratio*. Man sieht also, daß der Rationalismus und Voluntarismus der Hochscholastik seine Gründe längst vorher hat. Wichtig ist dabei, nach den Gründen für beide Grundhaltungen zu forschen. Sie gehen in dieser frühen Zeit wohl am besten aus der Opposition Philipps des Kanzlers (gegen 1235) gegen Praepositin hervor: Beide Fakultäten sind als immaterielle frei; aber der Wille ist doch mehr autonom, da er von nichts Äußerem abhängt. Hier kommt also die spätere unterscheidende Lehre von der *voluntas activa* und *passiva* in ihren Grundzügen bereits zur Erwägung. Die frühen Dominikaner halten sich an Praepositin, während Philipp der Führer der Franziskaner wird. Thomas aber schließt sich in dieser Frage der Präponderanz des Willens in etwa stärker den Franziskanern nach L. an. Während die Dominikaner mehr vom Primären des menschlichen Aktes, der Vernunft, ausgehen, hat Thomas stärker die moraltheologische Sicht der Franziskaner mitbetont und durch das Hervorheben der „Wahl“ sich ihrer Ansicht trotz aller Beibehaltung des tiefen Einflusses der Ratio genähert. Er war dabei stark vom Aristotelismus unterstützt, der auch die Wahl besonders betonte, freilich unter starkem Einfluß des Intellekts, so daß sich doch der Unterschied zu den Franziskanern in der Gesamtlinie deutlich verfolgen läßt. Eine gewisse Mittelstellung des Aquinaten aber dürfte L. belegt haben. Die Freiheit selbst war allgemeine Überzeugung. Sie wurde immer stärker auf der Immaterialität der Fakultät begründet. Je weniger die Materie mitspricht, desto freier ist der Akt; also am stärksten bei den rein intellektuellen Wesen: Gott, den Engeln und den zu ihrem Lebensziel gelangten Geschöpfen. Damit war also eines der Grundanliegen zum vollen Sieg geführt.

Es blieb der Zeit vor allem die Frage, *warum sich der Wille so oder so entscheidet*; denn damit war die andere noch offene nach dem *Anteil des Verstandes* eng verbunden. Philipp hatte hier darauf hingewiesen, daß die praktische Vernunft verschieden urteilen könne, also nicht nur ihre bessere Erkenntnis zugrunde legen müsse, da sie an die Materie stärker gebunden sei. Auch Thomas hat der praktischen Vernunft eine gewisse Freiheit zugeschrieben und diese zur Quelle des Indeterminismus des Willens gemacht: *Il accorde de plus à la raison, comme à la volonté, une*

véritable maîtrise sur son activité, et c'est de même cette maîtrise de la raison, qui garantit la maîtrise, et donc la liberté de la volonté (I 383). In der Frage des Einflusses, den der Verstand so auf den Willen hat, unterscheidet er sich deutlich etwa von Bonaventura. Nach letzterem ist der Wille herrschend, da er allein volle Macht hat. Thomas aber hat, folgerichtig nach seiner obigen Lehre, in De veritate und ähnlich im 1. Teil der Summa demgegenüber stark die Abhängigkeit vom Verstand herausgestellt. Es kann kein Mißklang zwischen Verstand und Wille sein. Es kann sich aber auch nicht andererseits um eine causa efficiens des praktischen Urteils auf den Willensakt handeln. Denn diese steht allein dem Willen in der Wahl zu. Es handelt sich nur um eine causa finalis des Verstandes auf den Willen, der nicht ohne solche Zielsetzung handeln kann. So ist der Wille zunächst passiv gegenüber der Ratio, um dann aktiv zu werden. Unter dem Einfluß der Verurteilung durch Stephan Tempier 1270 hat Thomas, obschon nicht getroffen, in De malo zwei Elemente des freien Aktes unterschieden: quantum ad exercitium et quantum ad specificationem. Die letztere unterliegt der Vernunft, die damit von der causa finalis zur bloßen formalis wird, während der Wille causa efficiens bleibt und zugleich causa finalis wird, insofern er sich seinem Ziele durch den Akt nähert. Dadurch wird natürlich der Wille noch stärker aktiv und der franziskanischen Ansicht angeglichen. Das wird noch dadurch verstärkt, daß ein geschaffenes Objekt, das der Verstand vorlegt, den Willen nie zwingen kann, weil es diesem nie adäquat ist. Heinrich von Gent ging scharf gegen die Ansicht des Aquinaten im 1. Teil der Summa vor. Die Indetermination des Verstandes komme allein vom Willen, der Verstand kann nur das Objekt vorlegen. Ihm folgte Matthäus von Aquasparta, während Quidort zu Thomas hielt, dessen Theorie Gottfried von Fontaines ausbaute. Für letzteren wird die Ratio sogar zur causa efficiens. Hier treten also spekulative Grundauffassungen der notwendigen Bewegung des Willens auf, die später zur Theorie der praemotio führen (welche die Freiheit unberührt läßt, weil sie zur „Natur“ gehört, wie es vorher der Einfluß des Verstandes tat), während die Franziskaner mehr das Geheimnis in die Natur des sich selbst aus sich heraus bestimmenden Willensaktes legen.

Noch drei weitere innerlich unter sich und mit dem Verhältnis von Ratio und Voluntas zusammenhängende Fragen werden hier aus der Zeit vor Thomas herausgegriffen. Für die spätere Forschung ist dabei das wesentlichste Ergebnis, wie es aus den vorhergehenden Untersuchungen schon zu erwarten war, daß die Uneinheitlichkeit der Lösungen stark war. So teilte sich über die *Einfachheit der Seele* nicht nur die franziskanische und dominikanische Schule, sondern auch innerhalb der Dominikaner gab es vielfältige Meinungen: En cette première moitié du XIII^e siècle, il ne peut être question de conflit entre le dit augustinisme et l'aristotélisme (I 460). Es gibt aber bei aller Verschiedenheit der Unterscheidung in ‚quod est‘ und ‚quo est‘ oder in Materie und Form keine Realdistinktion unter diesen Komponenten. In der Frage der *Einheit der Seele* gab es ebenso verschiedene Auffassungen über die Mehrheit der Formen. Aber seit 1230 findet man in Paris in den einzelnen Schulen eine deutliche Tendenz gegen die pluralistische Idee. L. konnte hier die Ansicht von M. de Wulf und P. Théry bestätigen, daß der Augustinismus nicht der Träger des Pluralismus war. Augustin wurde auch von den Anhängern der Einheit der Form zitiert. Zum Problem der *Identität der Seele und ihrer Fakultäten* hat Wilhelm von Auxerre die augustinische These von der essentiellen Identität bekämpft; aber andere frühere Meister (wie Hugo von St. Cher, Philipp der Kanzler) empfahlen sie wieder. Die ersten Franziskanertheologen leugnen sie im Hinblick auf Gottes alleinige absolute Einheit. Sie lösen die Schwierigkeit des engen Zusammenseins von Seele und Fakultäten durch den augustinischen Terminus der gemeinsamen „Substanz“, die alles trägt.

Wie war das Verhältnis in unseren Fragen zwischen der theologischen und *artistischen Fakultät* zu Paris um 1250? Das ist die letzte wichtige Frage des 1. Bandes. In manchen Dingen benutzten die Artisten noch die Theologen. So etwa in der Frage nach den eingegossenen Tugenden. Sie zitieren auch noch Augustin. Umgekehrt sind die Artisten Beschenker der Theologen. So stand nach L. z. B. die frühe Franziskanerschule (etwa Rochelle) unter dem Einfluß Avicennas. In anderen Punkten aber sind die Artisten ganz unabhängig. So finden sich etwa bei der Behandlung der intellektuellen Tugenden keine Anspielungen auf die theologischen Tugenden.

Man läßt sich ganz von der Mystik Avicennas hier inspirieren. Der Streit ist also noch nicht eigentlich ausgebrochen: Nos maîtres es arts ont à coeur de vivre en parfaite intelligence avec leurs puissants voisins (I 534). Wie in der Lehre — das beweist dieser Bd. ja treffend — ist also auch zwischen den Fakultäten die Linie noch nicht so scharf und trennend gezogen. Vielleicht ist auch daher noch alles lebendiger und in Fluß. Das Suchen und Tasten ist ja nicht immer ein Nachteil für das Erfassen der Probleme. Gerade in Fragen, die seit Jahrhunderten in den Schulen festgelegt sind, ist es so für alle, die den Lösungen nicht hoffnungslos verfallen sind, für die persönliche Stellungnahme wichtig, diese werdenden Problemstellungen zu sehen, um sich in der Weite und Freiheit eines hl. Thomas zu entscheiden und an der Lösung der Grundfragen des Menschenbildes weiterzuarbeiten. Daher verdient L. mit diesem Bd. sicher den Dank aller echten Wissenschaftler unter den Philosophen wie den Theologen.

Nach den wahrhaft grundlegenden Studien zu Willensfreiheit und innerem Aufbau des Willens behandeln nun Bd. 2 und 3 eigentliche moraltheologische Fragen. Die Problemkreise werden in der gleichen eingehenden Weise untersucht und die gegensätzlichen Lösungen wieder auf die tieferen Gründe zurückgeführt. So kommt zur Sprache die vorthomasische und thomasische Definition des Gesetzes im allgemeinen und des Naturgesetzes. Ganz eingehend ist auf 250 Seiten (II 103—352) *Synderese und Gewissen* behandelt. Es schließt sich an ein Kapitel über die *verpflichtende Kraft des Gewissens* und über die *Gewissenszweifel*. Die Frage nach der *inneren Moralität* des Aktes wurde seit Abaelard dahin beantwortet, daß der Lombarde gegenüber dem moralischen Indifferentismus Abaelards die innere Güte bestimmter Akte herausstellte. Dabei wird das bonum in genere freilich stärker als relative Güte gesehen, die vom Ziel und von den Umständen aus bestimmt wird. Später unterscheidet man bonum in se und secundum se als Unterteile des bonum in genere. Der Hylemorphismus führte dann zur Formel: actus coniunctus cum materia debita, so daß Thomas bonitas in genere und ex obiecto identifizieren konnte. In der Frage der *Indifferenz* der Akte leugnen die Franziskaner, bereits von Joh. von Rochelle ab, die moralische Qualität eines Aktes, der auf ein rein natürliches Ziel hingelenkt ist. Sie stehen damit in der augustinischen Tradition und verbinden eng moralischen Akt und Verdienst: Nur die Liebe macht den Akt zum moralischen. Anders begründet das Thomas: C'est au nom des principes de la raison naturelle qu'il peut nier la possibilité d'actes indifférents in concreto (II 489). Denn, so sagt Thomas: Omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis vel ad malum alicuius vitii (ebd. 488).

Aus den gleichen Ideengrundlagen lösen sich andere Fragen wie die über den appetitus sensibilis, die Natur des peccatum ignorantiae, die „ignorantia iuris“ und die ignorantia invincibilis mit ihren moraltheologischen Folgen. Immer steht das verschiedene Menschenbild hinter den einzelnen Lösungen. Die letzten Fragen kreisen um die eng damit zusammenhängende *Tugendlehre* als die Grundlage der leichteren Erfüllung des Zieles eines actus humanus: die ersten Definitionen und Einteilungen der Tugenden im Mittelalter; die Kardinaltugenden und ihre Verästelungen, die Verbindung der Tugenden untereinander, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Gaben des Heiligen Geistes, die eingegossenen moralischen Tugenden und ein bezeichnendes abschließendes Kapitel: Le rôle de la raison dans la Morale Albertino-Thomiste (III 539—575).

Es ist wohl nicht notwendig, das Lebenswerk von L. zur Anschaffung trotz der Schwierigkeiten der Devisenlage zu empfehlen. Es ist nicht nur wesentlich für den Moraltheologen, sondern ebenso für den Philosophen und den Dogmatiker. Aus dem Essentiellen des in Offenbarung und Natur Gegebenen heraus wird in den Einzelfragen der Weg gebahnt zum Verständnis des existentiellen Menschenbildes. So begegnet der Suchende von damals dem Suchenden von heute in echter Bereicherung.

H. Weisweiler S. J.

Deutsche Lehr- und Handbücher der Moraltheologie: O. Schilling, J. Mausbach - G. Ermecke, M. Reding, J. Stelzenberger, B. Häring.

Seit dem Kriege war in Deutschland Not an Lehrbüchern der Moraltheologie. Einzig das Handbuch der katholischen Sittenlehre von Tillmann begann 1947 wie-