

kommen ist, so ist auch das Priestertum der Gemeinde, die jetzt als ganze mit dem Geist erfüllt wird, voll aktualisiert. „Christenstand ist erfülltes Priestertum“ (14). Denn die Christen sind nun die für Gott Geheiligten, die durch Christi Opfer zu Gott Zugang haben, die stellvertretend vor Gott stehen und durch die er sein Werk an der Welt wirkt. — Dieses Allgemeine Priestertum des NT steht nicht im Gegensatz zu dem besonderen Amt, sondern fordert dieses, weil durch das besondere Amt die Gemeinde für das Priestertum zugerichtet wird. Das Hirtenamt ist nicht von Gnaden der Gemeinde, sondern ist von Christus unmittelbar bevollmächtigt, aber für das Allgemeine Priestertum der Gemeinde. Man kann also beide nicht gegeneinander ausspielen. Beide müssen an ihrer Stelle, keines auf Kosten des anderen ihren neutestamentlichen Vollgehalt wiedergewinnen.

Wir haben die Darlegungen des Verf. deshalb so ausführlich gebracht, weil hier die biblischen Aussagen über das Allgemeine Priestertum mit imponierender synthetischer Kraft in ein System zusammengetragen sind. Aber zugleich werden auch die Schwächen dieser Synthese sichtbar. K. nimmt als Ausgangspunkt seiner Analysen das Allgemeine Priestertum der israelitischen Gemeinde und sieht das levitische Priestertum nur im Hinblick auf den satisfaktorischen Dienst für diese Gemeinde. Hier ist aber gleich zu fragen: Hat das besondere Priestertum im AT nur diesen rekonziliatorisch-satisfaktorischen Sinn? Kommt hier seine latreutische Funktion nicht zu kurz? Wichtiger aber ist das andere: Gewiß ist es richtig, daß das levitische Priestertum durch das Priestertum Christi aufgehoben ist. Aber K. schließt daraus zu vorschnell, daß es darum im NT überhaupt kein besonderes Priestertum mehr gibt. Das levitische Priestertum mußte verschwinden, weil der alttestamentliche Opferdienst verschwinden mußte, da er bloß vorbildliche Bedeutung hatte. Da nun aber Christus in seiner Gemeinde bis zum Ende der Zeiten nicht nur als der Geopferte gegenwärtig ist, sondern sein eigenes Opfer immer wieder gegenwärtig setzen will, darum muß es auch im NT ein wirkliches, wenn auch rein instrumentales besonderes Priestertum geben. Man kann K. nicht den Vorwurf ersparen, daß er sich nicht hinreichend bemüht, die katholische Idee des besonderen Priestertums in ihrer Unterschiedenheit zum jüdischen und heidnischen Priestertum zu verstehen. Er sieht nur die Analogien und verkennt die wesenhaften Unterschiede. Nur so kann er von einem Rückfall in das AT bzw. von einem Einbruch des Heidentums reden. Es ist schmerzlich und peinlich zugleich, sehen zu müssen, mit welcher Unbekümmertheit evangelische Theologen der Kirche des 2.—16. Jahrhunderts jeden möglichen Abfall ins Judentum und Heidentum zutrauen. Wie soll man sich das anders erklären, als daß sie die Verheißung Christi an seine Kirche (Mt 28 und 16) nicht ernst nehmen, zum mindesten nicht ernst genug, um sich von daher zu einer strengeren Kritik gegen die eigenen Konzeptionen führen zu lassen? Solange die evangelische Theologie so sorglos über das Zeugnis der vorreformatorischen Kirche hinweggeht, ist für die Annäherung der Konfessionen in der *Una Sancta* wenig zu erhoffen.

H. Bacht S. J.

Lottin, O., O. S. B., *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles. Tome IV: Problèmes de Morale. Troisième partie (en deux volumes)*. gr. 8^o (944 S.) Gembloux 1954, Duculot. 650.— Frs.

Der neue Doppelband der Gesammelten Aufsätze zur Psychologie und Moral von L. ist wie die beiden ersten (vgl. Schol 28 [1953] 579—282) wieder vor allem der Moraltheologie gewidmet.

An 1. Stelle enthält der 1. Teilband aber die heute mehr zur Dogmatik gehörende Abhandlung über die Erbsünde: *Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin* (9—280, also ein ganzes Buch für sich). Es ist die früher vor allem in den *RechThAncMéd* erschienene Aufsatzreihe, die aber stark umgearbeitet ist. Vor allem sind die Teile über Anselm von Canterbury, die Schule Anselms von Laon, über Odo von Cambrai, Gottfried von Poitiers und Alexander von Hales neu dargestellt. Die Existenz der Erbsünde war unumstritten und bot dieser Zeit keine Probleme. Erst im Beginn des 13. Jahrh. wird diese Frage gestellt, zunächst aber nur um Einwürfe zu lösen. Der eigentliche Streit ging um die Natur der Erbschuld. Bis zum Ende des 12. Jahrh. herrschte noch Augustins Ansicht von

der Begierlichkeit als dem konstitutiven Element vor. Freilich spürt man bereits in der Schule Anselms von Laon eine leise Tendenz, der Begierlichkeit mehr die Wirkungen der Schuld einzuzeichnen. Stephan Langton frug dann, wie eigentlich die Begierlichkeit nach der Taufe, also nach dem Erlaß der Erbschuld, weiterbestehen könne. Wilhelm von Auxerre antwortete, sie sei als Sünde nachgelassen, nur als Begierlichkeit in sich bleibe sie weiter. Aber langsam verbindet man diese Ansicht immer mehr mit Anselms von Canterbury Lehre von der Erbsünde als Privatio der Ungerechtigkeit. Als Anhänger dieser Auffassung konnte L. im 12. Jahrhundert freilich nur Honorius Augustodunensis, die Ysagoge in theologiam der Abaelardschule und Achard von St. Viktor, ja diese auch nur kaum oder nur teilweise, auffinden. Von 1225 an ändert sich das unter dem Einfluß von Alexander von Hales, Johannes von Saint-Gilles wie des anonymen Lehrers in Douai Cod. 434. Man unterscheidet nun die Sünde, insoweit sie Privatio ist (als Formalelement), und die Strafe, soweit die Begierlichkeit in Frage kommt. Aber diese Strafe bleibt zunächst noch Wesenselement (als Materialelement). So lehrt Albert und Bonaventura. Bei letzterem aber tritt die Begierlichkeit wieder stärker hervor, während das Umgekehrte bei Thomas geschieht. In seinen späteren Schriften zeigt sich beim Aquinaten sogar die Tendenz, die Begierlichkeit zur bloßen Wirkung zu machen und damit die augustinische Theorie zu verlassen.

Für die Wesensbestimmung blieb natürlich grundlegend die Frage nach der Schuldhaftigkeit (imputabilitas). Im Anfang des 12. Jahrh. findet man z. B. in den Anselm von Laon fälschlich zugeschriebenen Sententiae Anselmi, den Sententiae divinae paginae, bei Honorius Augustodunensis oder Hugo von Amiens den Hinweis auf einen Einfluß des freien Willens im Wohlgefallen der Seele bei der Vereinigung mit dem Körper. Aber schon die Anselmschule wehrte sich teilweise gegen eine solche Deutung, da sie den Gebrauch der Freiheit auch beim Kinde fälschlich voraussetze. Man sprach daher mit Hugo von St. Viktor von einem undurchsehbaren ‚Mysterium‘. Aber das genügte natürlich der spekulativen Richtung der Frühcholastik nicht. Die Schuld ist daher allein den Eltern zuzuschreiben (Petrus Lombardus, Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher). Deutlicher wurde das erklärt durch den Vergleich mit der Sünde der Unwissenheit (Simon von Tournai und Alanus von Lille). Eine wirkliche Lösung aber brachte erst der Einbau der Theorie Anselms von Canterbury und die in ihr liegende Betonung Adams als Haupt der Menschheit.

Das andere Grundproblem des Grundes der Übertragung der Erbsünde fand seine Lösung in zwei Ansichten, die sich aber sehr oft überschneiden: Soweit man die Begierlichkeit als Wesenselement vor allem annahm, konnte man ihre natürliche Übertragung als Grund der Erbschuld annehmen. Die andere Lösung bringt auch bereits die Anselmschule, da sie einen anderen augustinischen Gedanken enthält: Physisch ist die Menschheit mit Adam vereint, und so überträgt sich die Schuld in der Generation. Die Lehre Anselms von Canterbury konnte besser darauf hinweisen, daß wir in Adam als unserem Haupt in einer gemeinsamen Natur sind, an der wir teilnehmen.

Bei der Frage nach der Übertragungsart wurde der Traduzianismus abgelehnt. Man ging auf die enge Verbindung von Seele und Leib zu einer Person ein, so daß der Fehler des Leibes in der Begierlichkeit auch die Seele erfaßte. Das 13. Jahrh. verfeinerte diese Lösung durch den Hinweis, daß kein eigentlich bewirkender Einfluß des Körpers auf die Seele vorliege, sondern nur ein Hindernis, durch das die Ungerechtigkeit der Seele keinen Platz finde. Thomas wendet die Informationstheorie an, nach der sich daher die Seelenform nach der Leibmaterie richtet. Mit Recht betont L., daß der überragende Einfluß Augustins bis zu Thomas und auch noch bei ihm deutlich spürbar bleibt, wenn man auch langsam die zu engen Fesseln zu sprengen sucht. Vielleicht gibt es keine Lehre, in der das Ansehen Augustins bis weit in das 13. Jahrh. hinein so sichtbar ist. Aber vielleicht gibt es auch wenige Lehren, in der das Ringen um Klarheit sich trotz aller Bindung in spekulativer Durchdringung der Probleme langsam durchsetzt und frühe Ansätze bereits der ersten scholastischen Schule Anselms von Laon doch zum Sieger werden ließ.

Der weitere Aufsatz ist eine Erweiterung der konkreten Frage nach der Erbschuld und ihre Vergebung in der Taufe, Pêché originel et baptême de Saint

Anselme à Saint Thomas d'Aquin (281—305; unverändert aus EphLov 1942). Auch hier ist die Tatsache der Vergebung in der Taufe unbestritten. Nur die spekulative Begründung wird erarbeitet. Die Schulen Abaelards und der Porretaner hatten die Lösung leicht: Der Getaufte ist nicht mehr zur ewigen Strafe verurteilt. Langton, der die Erbschuld als *macula* ansah, konnte sie durch die Taufe, entsprechend dem Symbolismus der Taufe, abwaschen lassen; ähnlich war die Lösung in der Theorie Anselms von Canterbury ohne Schwierigkeit, da die Taufe die *Privatio* aufhebt und das Recht auf die Seligkeit schenkt. In der augustiniischen Gefolgschaft wandte man die Unterscheidung von Begierlichkeit als Sünde und als Strafe an, wie wir bereits erwähnt haben. Aber es blieb die Schwierigkeit, daß die Strafe zum Wesen der Sünde gehörte. Man lehrte also, daß die Sünde nicht mehr angerechnet werde; aber dann blieb sie doch weiter in der Seele. So zeigt sich auch hier die Unlösbarkeit der Theorie Augustins — ein weiterer konkreter Anlaß, immer stärker zur Ansicht Anselms von Canterbury zu kommen.

Die weiteren Untersuchungen sind nun Problemen gewidmet, die mehr moraltheologischen Inhalts sind. Zunächst druckt L. eine neue, bisher unedierte Abhandlung über die Intention: *L'intention morale de Pierre Abélard à Saint Thomas d'Aquin* (307—486, als Schluß des 1. Halbbandes). Vier Fragenkomplexe sind es vor allem, die nach dieser Studie die Zeit beschäftigten. 1. *Bestimmt die Intention allein die Sittlichkeit des menschlichen Aktes?* Die Lösung war ein Gegenzug gegen einen allzu starken sittlichen Objektivismus, wie er sich besonders in den Bußbüchern mit ihrer zu juristischen Betrachtungsweise der Sünde offenbarte. Vor allem Abaelard ging hier mit seiner extremen Theorie aller Akte als indifferenter voran. Im Gegensatz dazu konnte Petrus Lombardus mit Augustin die *innere* Schlechtigkeit mancher Taten trotz guter Intention zeigen. Das griffen die Abaelardschule und die Porretaner auf und führten es weiter, indem sie sagten, daß in diesem Fall auch die Intention schlecht sei, weil es sittlich verwerflich sei, ein gutes Ziel mit schlechten Mitteln zu verfolgen. Die Intention blieb also doch das Maßgebende. Diese Betonung der Intention, die übrigens, wie L. gut sagt, für die anderen Akte auch vom Lombarden als entscheidendes Merkmal anerkannt wurde, führte in der Schule des Stephan Langton zu einer Gegenwirkung: Für die schlechten Akte müsse das Objekt und die Umstände vor allem gesehen werden; für den guten Akt die Liebe als objektive Qualität der Seele. Vor allem fand das letzte viel Widerhall, da man das sittliche Gute und das Verdienst nicht genügend trennte. Thomas verdeutlichte den ersteren Punkt, wenn er die objektiven Gegebenheiten in ihrem intentionalen Sein als Objekt des inneren Aktes erfassen ließ, der durch die Intention bestimmt wurde. Die weiteren drei Fragenkreise gehen 2. auf die Gleichheit von Verdienst und Intention, 3. auf das Verhältnis von Sittlichkeit des Aktes und Gewissensurteil und endlich 4. auf die Frage, ob der äußere Akt etwas zur Sittlichkeit der Intention beiträgt. In letzterem Problem hat nach heftigem Streit seit Alexander von Hales sich die Lösung durchgesetzt, daß das akzidentelle Verdienst stärker wird, da es aus der objektiven Güte des äußeren Aktes hervorgeht. Als Gesamtergebnis der eingehenden Untersuchung kann man so den *Primat des inneren Lebens*, des *finis operantis*, gegenüber dem äußeren feststellen, ohne daß dadurch natürlich die rechte Betrachtung der Objektivität Schaden gelitten hat.

Der 2. Teilband setzt zunächst das Thema des letzten Aufsatzes des 1. Teilbandes fort: *La place du 'finis operantis' dans la pensée de saint Thomas d'Aquin* (487—517; vgl. *Acta congressus scholastici internationalis*, Roma 1950). Es ist dabei sehr interessant, mit L. zu verfolgen, wie Thomas zunächst treu der vorhergehenden Tradition den *finis operantis* noch zu den bloßen *circumstantiae actus* zählt, also der starken statischen Struktur folgt, wie sie bereits der Lombarde herausgearbeitet hatte: *La tradition a donc été unanime à définir l'acte humain, non pas dans son mouvement vital, mais dans sa structure statique, en considérant d'abord, non point l'aspect dynamique, mais la pierre fondamentale de l'édifice* (516). Von der 20. *Quaestio* der *Summa I/II* an unterscheidet Thomas aber *finis operantis* und *circumstantiae*: Der *finis operantis* wird stärker das wesentliche und formale Element des sittlichen Aktes.

Nach einer Abhandlung: *Saint Thomas d'Aquin à la Faculté des Arts de Paris vers la fin du XIII^e siècle* (521—548), folgen wieder drei mehr systematischen Fragen

der *Tugend- und Gabenlehre* gewidmete Abhandlungen. Zunächst über die Verbindung der Tugenden untereinander: La connexion des vertus morales acquises de Saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot (651—664), dann eine weitere, ganz grundlegende über die Gaben des Heiligen Geistes: Les dons du Saint-Esprit de Saint Thomas d'Aquin à Pierre Auriol (667—736) und endlich über die eingegossenen Moraltugenden: Les vertus morales infuses au début du XIV^e siècle (739—807). Auch hier ist es bezeichnend, wie zunächst einfache Fragestellungen sich zu großen Problemen erweitern mit vielfach vertieften spekulativen Lösungen. Typisch dafür ist etwa die Darlegung über die Gaben des Heiligen Geistes mit drei Haupttheorien: der des Aquinaten als bleibende Dispositionen der Seele, die Gott eingießt, um die Seele den Eingebungen des Geistes zu öffnen — der Heinrichs von Gent, nach der die Tugenden modo humano, die Gaben modo suprahumano, die Seligkeiten modo inhumano dem Handeln helfen — und der Theorie des Duns Scotus (Gleichheit von virtutes und dona).

So bringt denn dieser Doppelband wiederum einen echten Fortschritt der Forschung. Man nimmt aus seinem Studium nicht nur eine Reihe von Einzelkenntnissen mit, sondern vor allem werden Grundansichten deutlich — sowohl der verschiedenen Zeiten wie der verschiedenen Persönlichkeiten und Richtungen —, die zu einer immer stärkeren Erfassung der moraltheologischen und dogmatischen Fragen führen — ja zu Grunderkenntnissen ganz allgemeiner Natur, wie es etwa die Erarbeitung der Auswirkung der Intention im Objektiven und Subjektiven des menschlichen Aktes zeigt. Nicht umsonst hat L. am Ende des Gesamtbandes beim Überblick festgestellt, daß im allgemeinen große moraltheologische Traktate grundlegender Art kaum vor dem 13. Jahrhundert erscheinen. Für ihr Entstehen scheint die innere Vitalität den Hauptgrund zu bilden: Attachés au texte de la Bible et en outre, depuis Alexandre de Halès, au texte du Lombard, les maîtres amorcèrent des questionnes au texte commenté; et sous l'inévitable poussée d'une solution qui provoque de nouveaux problèmes, sous la pression aussi d'un auditoire avide de nouveautés, les questions se sont accumulées; et de cet agglomérat la logique de maître constituera un tout organique: le traité est constitué (818 f.). Aus dieser Fülle hat uns L. vieles hier geschenkt. Was aber ebenso wertvoll ist, er hat auch die Quellen dazu im frühen 12. Jahrh. weithin aufgedeckt. So ist es zu einer wirklich lebendigen Darstellung des Werdens geworden, und gerade das macht das Ergebnis für unsere Zeit so innerlich wertvoll, die wir um ähnliche Probleme ringen. Denn aus dem Leben schöpfen, bringt Leben. So ist also dieses reife Lebenswerk nicht umsonst geschaffen.

H. Weisweiler S. J.

Magistri Alexandri de Hales *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. In Librum Tertium* (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 14). 8^o (36* u. 611 S.) Quaracchi Florentiae 1954.

Den beiden ersten Bänden der *Glossa Alexandri* ist schon nach zwei Jahren ein weiterer Band mit dem Kommentar zum dritten Buch der Sentenzen gefolgt. Alles, was Anerkennendes über äußere Ausstattung, Beurteilung der handschriftlichen Tradition, Gestaltung des kritischen Apparates, Herstellung der Beziehung zu anderen Autoren und Datierung früher gesagt wurde, gilt in gleichem Maße auch hier (vgl. Schol 27 [1952] 241—243 u. 28 [1953] 424 f.). Es bleibt nur einiges zu sagen über die *Ergebnisse* dieser neuen Ausgabe.

Es stellt sich immer klarer heraus, daß die *Glossa* wenigstens der erste uns erhaltene Kommentar zum Lombarden ist, daß er daher für die Einführung der Sentenzenkommentare und die Methodik der Erklärung in der älteren Zeit von hoher Bedeutung ist. Der Text des Lombarden spielt noch eine ausschlaggebende Rolle. Es ist ferner den Herausgebern der mühevollen Nachweis gelungen, daß die *Glosse* vor der *Summa de bono* Philipps des Kanzlers liegt, ja daß Philipp an manchen Orten sich von einem Plagiator kaum unterscheidet. Wir müssen freilich hier wie auch für spätere Zeiten bedenken, daß ähnliche Werke für die Schule geschrieben wurden. Und da kommt es in erster Linie darauf an, eine solide Doktrin zu überliefern. Ob nun alles eigenes Gewächs ist — wie wenig ist dies bei uns allen der Fall! — oder