

Nikolai Hartmanns Stellung zur Religion

Von Paul Hossfeld, Bonn

Das Phänomen der Religion behandelt N. Hartmann vorwiegend in seinem Buch „Das Problem des geistigen Seins“. Sodann gibt seine Ethik in der Gegenüberstellung von ethischen und religiösen Ansprüchen weitere Aufschlüsse zu diesem Thema. Um die Begründung seiner Haltung zur Religion zu verstehen, wird man auf gewisse erkenntnistheoretische Voraussetzungen zurückgreifen müssen. Hier liegt dann auch der Ansatzpunkt für eine Kritik an seiner Einstellung gegenüber der Religion; denn die erkenntnistheoretische Auffassung steckt Möglichkeit und Reichweite einer metaphysischen Erkenntnis ab, und damit, ob eine Religion wahr ist, ja ob über die Wahrheitsfrage überhaupt etwas ausgemacht werden kann.

Für N. Hartmann ist die Religion eine nicht zu leugnende *Gestalt des objektiven Geistes*. Sie tritt dabei mit einer Mächtigkeit auf, wie sie anderen Gestalten des objektiven Geistes nicht zu eigen ist, z. B. der Kunst als künstlerischem Schaffen, Erleben und Bewußtsein einer Zeit¹. Die Religion psychologistisch aufzulösen, d. h. in seelische Akte aufgehen zu lassen, lehnt Hartmann strikt ab²; sie ist ein echtes Geistesphänomen, das sich auch nicht in Moral erschöpft³, wenn es auch dahingestellt sein soll, ob das Wesen, von dem dieses Geistesphänomen Kunde gibt, tatsächlich existiert.

Die Idee des objektiven Geistes entnimmt Hartmann der Philosophie Hegels, ohne allerdings Hegels metaphysischen Hintergrund einer durch die Menschenköpfe und -herzen hindurchschreitenden Quasisubstanz des einen Geistes mitzübernehmen⁴. (Quasisubstanz deswegen, weil nach Hegel der objektive Geist den Menschen zu seiner Existenz benötigt, wie hinwiederum dieser den objektiven Geist, so daß beide zusammen erst die sich zum vollen Selbstbewußtsein und zur vollen Freiheit entwickelnde Geistsubstanz ausmachen.)

Hartmann begnügt sich damit, in Anlehnung an Hegels neue Entdeckung, diesen den Menschen auflagernden Geist in seiner Erscheinung zu beschreiben, ohne zugleich schon eine Spekulation mitzuentwickeln, was dieser dem Menschen als einzelner und als Gemeinschaft aufruhende Geist seiner Substanz nach ist.

An seinem Erscheinungsbild, wie es sich im politischen Denken und Fühlen einer Zeit, in der Kunstauffassung einer Zeit, in deren Rechtsanschauung, Moralität, Glauben, ja Modeauffassung, kurz, im Geist einer Zeit darstellt, läßt sich so viel entnehmen, daß dieser objektive Geist mehr ist als der personale Geist des Menschen oder als die Summe der personalen Geister vieler Menschen⁵. Dieser objektive Geist ist also etwas Übermenschliches, dabei aber von den Menschen getragen. Die Empirie kennt nach Hartmann nur getragenen Geist, d. h. Geist, der auf anorganischen, organischen und seelischen Schichten aufruhet⁶. Einen schwebenden Geist, d. h. einen reinen Geist, lehnt er als unbegründete Spekulation ab⁷, wenn er auch an einer anderen Stelle die Möglichkeit nicht bestreiten will, daß es noch andere Geistwesen gibt⁸. Damit wäre aber der Forschung nicht gedient, die auf Empirie angewiesen sei. Andererseits betont er dann wiederum ganz scharf, daß „schwebender

¹ Das Problem des geistigen Seins (1949) 243.

² Ebd. 16 (unten).

³ Ethik (1949) 67 (oben).

⁴ Das Problem des geistigen Seins 197—199.

⁵ Ebd. 205 (unten).

⁶ Ebd. 17 (oben).

⁷ Ebd. 59/60 65/66 94 308 449.

⁸ Ebd. 55.

Geist, der von nichts getragen wäre, ein Ding der Unmöglichkeit ist“⁹. Das Verhältnis von personalem Geist des Menschen und objektivem Geist ist derartig, daß der personale Geist des Menschen diesen objektiven Geist trägt, andererseits aber auch von diesem objektiven Geist abhängig ist. Denn jeder Mensch wächst durch Erziehung in den Geist seiner Zeit mit seinen guten Seiten und seinen Mängeln hinein¹⁰.

Dieser objektive Geist lebt ohne ein eigenes Bewußtsein und Selbstbewußtsein, die zu besitzen allein dem personalen Geist, d. h. dem Menschen, zukommt. Diesem gebricht es aber an einem die ganze Weite und Tiefe des Geistes seiner Zeit erfassenden Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Auch besitzt dieser objektive Geist keine Voraussicht in die Zukunft, noch ist er zwecktätig. Dies kommt in gewissen Grenzen nur dem personalen Geist des Menschen zu¹¹.

Aber dieser objektive Geist hat eine eigene Mächtigkeit gegenüber dem personalen Geist des Menschen, was jeder Staatsmann, Künstler, Modeschöpfer, Wissenschaftler usw. zu spüren bekommt, sollte er sich dem Geist seiner Zeit entgegenstellen (wie in etwa Fürst Metternich) oder in zu schnellen Schritten über ihn hinausstreben (wie etwa Vico)¹².

Auch das religiöse Leben einer Zeit ist ein Teil dieses Zeitgeistes; ebenso ist die *Religion* eine Gestalt des objektiven Geistes¹³, die gegen die ihr verwandte Erscheinungsform des Mythos nie ganz scharf abgegrenzt ist¹⁴. Dabei besteht das Charakteristische dieser Form des objektiven Geistes darin, daß sie auf Grund der Heiligung des Geglauten durch den Glauben einer breiten Mitwelt und langen Vergangenheit oder auf Grund sog. heiliger Schriften autoritativ Hinnahme des Glaubensgutes verlangt, durch das der Mensch die drängendsten Rätsel seines Lebens gelöst findet. Weil die Religion so tief in das Leben des Menschen hineingreift, bindet sie die Menschen fester aneinander als irgendeine andere Form des objektiven Geistes, als Sprache, Wissen, Sitte, Kunst oder Geschmack. Dabei hat diese reinste und vorbildliche Gestalt des objektiven Geistes die Eigentümlichkeit, ihren geistigen Gehalt, wenn auch widerstrebend, in Form von Dogmen begrifflich zu objektivieren, also als Produkte des religiösen Gemeindelebens („Gemeinde“ mehr oder minder weit gefaßt) aus sich heraus- und vor sich hinzustellen. Doch ist die Religion in ihrem religiösen Leben gezwungen, um lebendig zu bleiben, diese Dogmen wieder zu zerschlagen bzw. umzudeuten, indem sie in neuer Weise auf die heiligen Schriften zurückgreift. Erst wenn deren Autorität für das religiöse Leben in Frage gestellt wird, löst sich auch dieses auf. So ist es „die geschichtliche Grundeigenschaft der Religion, ihre eigene Geschichtlichkeit verleugnen zu müssen, damit aber zugleich ihre eigene, dauernde Lebendigkeit verkennen zu müssen“¹⁵.

Ob dieser Erscheinungsform des objektiven Geistes, nämlich dem religiösen Erleben und Fühlen einer Zeit mit den dazugehörigen Objektivierungen („Vergegenständlichungen“) dieses religiösen Erlebens, tatsächlich ein Wert, nämlich der des Heiligen, zugrunde liegt und ein Wesen als Träger dieses Wertes, um den sich das Leben dieser Seite des objektiven Geistes bewegt, ist nicht beweisbar¹⁶.

Wenn also N. Hartmann von Religion spricht, so bewegen sich seine Aussagen um Religiosität und Objektivierungen der Religiosität — Dogmen, Symbole, Begriffe —, zu denen sich dieses ganz innerliche Leben der Religiosität nur widerstrebend hergibt, aber nicht um den, auf den sich die Religiosität bezieht bzw. an dem sie sich entzündet. Deswegen ist auch alle Erziehung Erziehung zum objektiven

⁹ Ebd. 411 (unten). ¹⁰ Ebd. 452 (oben) 213/14. ¹¹ Ebd. 73 311 329.

¹² Ebd. 273.

¹³ Ebd. 257.

¹⁴ Ethik 66 (unten).

¹⁵ Das Problem des geistigen Seins 243—246 418/419 509/510 536 40.

¹⁶ Ethik 249; Ästhetik (1953) 330.

Geist¹⁷, also wohl auch zur Religiosität, aber nicht Erziehung auf Gott — davon lesen wir bei Hartmann nichts.

Dieses Phänomen Religion mit seinem ungewissen Schwingungspol Gott widerspricht dem Kerngehalt eines jeden *Ethos* einer Zeit, nämlich der *Ethik* in ihren Aussagen und Forderungen. Man könnte vielleicht auch sagen, die Dogmatik der gewesenen und noch kommenden Ethen, eben die Ethik, widerspricht der Dogmatik der verschiedenen Religionen, deren bleibender Gehalt heißt: Suche Gott, aber nicht dich in deinem Persönlichkeitswert; suche das Jenseits, aber meide das Diesseits; gehorche dem Gebot Gottes, aber nicht deinem durch dein eigenes Wertempfinden erfassbaren Wertgesetz; vertraue dich der Vorsehung Gottes an und baue nicht auf deine eigenen Kräfte; laß dich durch Gott von deiner Schuld erlösen, aber suche nicht, heroisch die Schuld selbst zu tragen. Nur würde Hartmann bei dieser Gegenüberstellung zweier „Dogmatiken“ einwenden, daß die der Ethen (= die Ethik) aus jedem Ethos Baustein um Baustein an erschautem ethischem Wert zusammenträgt, da nie ein einziges Ethos allein alle Werte dem Menschen vor Augen hält, daß aber die religiöse Dogmatik das Gemeinsame der Religionen herausgearbeitet habe, sofern man überhaupt von Dogmen und nicht viel lieber von bleibenden Grundgehalten jeglichen religiösen Empfindens reden will.

Jedenfalls ist nach Hartmann die Ethik ganz auf das Diesseits gerichtet, die Religion aber ganz auf das Jenseits¹⁸. Diese ist autonom, jene heteronom¹⁹. Diese bezieht sich nur auf den Menschen, auf daß er recht vor sich bestehe, jene nur auf Gott²⁰. Diese gründet auf Freiheit, jene fordert Preisgabe der Freiheit; denn nur Gottes Vorsehung und Wille bestimmt den Gang der Welt. Diese fordert eigenes Schuldtragen, und wenn um den Preis des Zerbrechens, jene will das Schuldtragen dem Menschen abnehmen und entmündigt ihn damit²¹.

Da die Ethik keine metaphysischen Hintergründe kennt, sondern in ihren Problemen viel erfahrungsnäher ist als eine Metaphysik in ihrem Gottesproblem und den daraus entspringenden Ansprüchen Gottes²², so erscheint die Tatsache, daß es einen Gott gibt, als sehr ungewiß. Jedenfalls, die Ethik muß ihrerseits das Eingreifen Gottes, wie es sich besonders in seiner Vorsehung und seiner Erlösung manifestiert, zurückweisen²³.

Daraus allerdings zu schließen, Hartmann fordere eindeutig und ausgesprochen den Atheismus (einen sog. postulatorischen Atheismus), ist deswegen nicht möglich, da sich neben derartigen Äußerungen andere finden lassen, die ganz betont feststellen wollen, man könne weder einen Theismus noch einen Atheismus beweisen, noch spränge aus der Ethik mit ihren Problemen etwas für den Theismus (wie noch Kant meinte) oder den Atheismus heraus²⁴. So meint Hartmann denn auch angesichts des von ihm vertretenen Widerstreits zwischen ethischen und religiösen Forderungen, es könne hier auch eine echte Aporie vorliegen, die zu lösen menschliches Denken nicht vermöchte²⁵.

Über diese vorsichtigen Formulierungen hinaus vermag N. Hartmann allerdings nicht zu verbergen, daß ihn die Religion in ihren Aussagen von Gott zu einem mehr vom Affekt aus bestimmten Widerspruch reizt. So fallen manche harte Worte gegen sie, wie das vom *sacrificium intellectus*, der Entrechtung des Menschen durch die Religion, der Entthronung Gottes, die im Namen der Ethik durchgeführt werden müsse, möge es auch in den Ohren des Frommen notwendig wie Blasphemie klingen²⁶.

¹⁷ Das Problem des geistigen Seins 252.

¹⁸ Ethik 811.

¹⁹ Ebd. 68 812/813.

²⁰ Ebd. 812.

²¹ Ebd. 814—821 416.

²² Ebd. 207.

²³ Ebd. 632 819 353 354.

²⁴ Ebd. 248/249 809/810 815 817.

²⁵ Ebd. 810 817 713.

²⁶ Ebd. 816 354 207 199.

Die tiefere Wurzel dieser Mißstimmung liegt — bei allen vorsichtigen Formulierungen N. Hartmanns sei dies gesagt — m. E. in einer Überschätzung der Ethik, d. h. in einer Überschätzung der Stellung des freien Menschen im Kosmos. Vielleicht könnte man sagen, es seien hier die Ansprüche des Pelagius wieder aufgegriffen worden, allerdings nicht um durch eigene Kraft ein Leben vor Gott zu führen, sondern ein weltimmanentes Dasein.

Dies läßt sich vielfach als eine Gegenreaktion verstehen zu einem Christentum, das die Willensfreiheit des Menschen hintansetzt (Willensfreiheit in religiöser wie auch in ethischer Hinsicht)²⁷. So weiß Hartmann es nicht zu würdigen, daß die katholische Glaubenslehre unter Betonung des Geheimnischarakters des *concursum divinum* göttliche Allmacht und Willensfreiheit des Menschen zu wahren weiß. (Er bringt diesen Gedanken nur kurz: Ethik 632.) Hier zeigt sich eine tiefgreifende erkenntnistheoretische Inkonsistenz Hartmanns, der einerseits echte Aporien kennt, die der Mensch nicht aufzulösen vermag und unter die er vielleicht auch die zwischen Ethik und Religion im allgemeinen rechnen würde, andererseits vom *sacrificium intellectus* redet, das einem die Religion aufbürde, wo diese aber ihrerseits auch nur von echten Aporien spricht, nämlich bei ihren *mysteria stricte dicta*, die die Fassungskraft des menschlichen Denkens übersteigen.

Mithinein spielt seine Ansicht, die Moral des Christentums sei eudaimonistisch, d. h. ethisch minderwertig, und müsse es als religiöse Moral notwendig sein, das sich in ihr letztlich alles um das Heil des Menschen drehe, also um sein einzelnes kleines Ego²⁸.

Zudem steht ihm die Religion jeder Ausprägung auf Grund ihrer großen Bedeutung für den Sinn des Menschenlebens im Verdacht — in einem Verdacht, den er allerdings methodisch zunächst auch einmal gegen das Freiheitsbewußtsein des Menschen hegt —, aus dem Atavismus des geistlosen Bewußtseins geboren zu sein, in dem sich die „natürliche“, aber zu überwindende Egozentrik des Menschen ausspricht²⁹. Ebenso hält er es aber mit jeder philosophischen Spekulation, die eben auch demselben Verdacht unterliegt³⁰.

Kommen wir zu dem Kernstück einer jeden Religion, zu *Gott oder Göttern*. Wie schon erwähnt, ist N. Hartmann dieses Kernstück — nämlich was die Existenz Gottes betrifft — ungewiß und für immer ungewiß³¹.

Dies ergibt sich bei ihm zunächst einmal aus dem, was er unter realem Sein versteht. Reales Sein ist bewußtseinsunabhängiges Sein, dessen Hauptmerkmal gegenüber dem idealen Sein moralischer Werte und Wesenheiten darin besteht, der Zeit unterworfen zu sein, besser: im Werden begriffen zu sein³². So sagt er folgerichtig auch vom Geist, daß er immer schon Prozeß sei³³. Man kann es natürlich Hartmann nicht verwehren, den Begriff des realen Seins abzugrenzen, wie es ihm beliebt. Nur hätte man bei der so kritischen Haltung Hartmanns erwartet, er hätte die Möglichkeit offengelassen, und immer wieder offengelassen, da er z. B. vom Verhältnis von Geist und Zeit spricht, daß es auch einen Geist geben könnte, der nicht im Werden begriffen ist, und daß dieser Gesichtspunkt das bisherige Verständnis der Welt radikal ändern könnte. So ist denn nicht einzusehen, weshalb man bei Abgrenzung dessen, was man mit dem Wort real verstehen will, nicht auch

²⁷ Ebd. 817: „... die Last ... Geschick“; 818: „... werden nicht zugerechnet“; 819 — nach katholischer Auffassung ist aber zwischen einer objektiven und einer subjektiven Erlösung zu unterscheiden; letztere geschieht mit des Menschen Freiheit.

²⁸ Ethik 84/85.

²⁹ Das Problem des geistigen Seins 113/114; Ethik 701/702.

³⁰ Ebd. 85. ³¹ Ethik 202 (unten) 234 199 713.

³² Möglichkeit und Wirklichkeit (1949) Vorwort S. V, S. 3 (unten) 133 139 312.

³³ Das Problem des geistigen Seins 1 89.

ein bewußtseinsunabhängiges, aber ewiges Sein miteinbeziehen soll, bzw. daß man das Wort „real“ wenigstens dafür offenhalten soll.

Daß dies bei Hartmann nicht geschieht, liegt an seiner erkenntnistheoretischen Einstellung, die man grob als eine Synthese aristotelischer und kantischer Erkenntnishaltung bezeichnen könnte. Mit Aristoteles vertritt er vor allem, daß der Mensch bewußtseinsunabhängiges Sein erkennen kann, mit Kant, daß Begriffe nur in ständiger Fühlungnahme mit der Empirie wahre Urteile bilden können. Auch für ihn gilt, daß Begriffe ohne Anschauungen leer sind, höchstens ein regulatives Prinzip darstellen. Deshalb ist auch der Gottesbegriff leer und kommt nie von einem anthropomorphen Inhalt los³⁴. So ist denn für ihn das Metaphysische nicht der Bereich sicherer Erkenntnis, sondern nie ganz zu lösender Probleme, die sich aber stets weiter verfeinern lassen³⁵.

Gottesbeweise sind also deswegen ohne Wert, weil sie infolge einer unkritisch erkenntnistheoretischen Haltung einen zu weitgespannten Realitätsbegriff voraussetzen. Aber diese Beweise würden auch daran krankem, daß die sog. erste Ursache, auf die die Gottesbeweise letztlich hinauslaufen, absolut zufällig und keineswegs wesensnotwendig ist, d. h. einen Charakter besitzt, der jedem beliebigen Sein zukommen könnte, wenn es nur eben den Anfang einer Realitätsreihe darstellt³⁶. Denn Hartmann kennt innerhalb des realen Seins nur eine äußere Notwendigkeit, wie sie sich im Verhältnis von Wirkungen zu ihren Ursachen ausdrückt. So ist eine Wirkung realnotwendig vorhanden, weil ihre Ursache real da war oder da ist; diese Ursache aber ist, als Ursache betrachtet, zufällig. Nicht zu verwechseln ist diese Realnotwendigkeit mit der Erkenntnisnotwendigkeit, nach der natürlich die Ursache notwendig ist, während die Wirkung als Ausgangspunkt der Erkenntnis zufällig ist. Daß nun aber eine erste Ursache einer ganzen Kette von Ursachen und Wirkungen aus ihrem Wesen heraus notwendig real existieren müsse, lehnt Hartmann als eine Verkennung der Struktur des realen Seins ab. Für ihn kann nur da von einer Realnotwendigkeit gesprochen werden, wo das reale Sein in einen Prozeß eingliedert ist. Das Anfangsglied steht aber nicht mehr in einem Prozeßzusammenhang und ist deshalb auch nicht notwendig da, sondern zufällig. So ist denn Gott als das absolut notwendige Wesen das absolut zufällige Wesen³⁷. Wollte man erwidern, diese Notwendigkeit des Seins der ersten Ursache müßte sich aus dessen Wesen ergeben, so würde Hartmann dies als einen Grenzüberschritt vom Wesenssein — dem idealen Sein — zum realen Sein ansehen³⁸. Durch diese Lösung belastet sich Hartmann allerdings mit wesentlichen Fragwürdigkeiten, die dem Nominalismus anhaften.

Aber auch deswegen ist für Hartmann Gottes Existenz ungewiß, weil es für ihn heilige Schriften als Wort Gottes nicht gibt. Daß Gott sich der Weise des Menschen angleichen könnte, selbst wenn er der völlig Andere wäre, scheint ihm nicht Problem geworden zu sein. Soweit er von heiligen Texten spricht, stellt er sie allesamt auf die gleiche Rangstufe, ohne dem einen gegenüber dem anderen auf Grund des Inhalts einen Vorrang zu erteilen oder auch nur die Möglichkeit zu diesem Vorrang offenzulassen. Er betrachtet also die heiligen Schriften so, wie der Deist die Gottesauffassungen der verschiedenen Religionen betrachtet und auf eine Ebene stellt, gleich, ob sich hinter dem Gottesnamen ein reiner Geist oder ein mehr stoffliches Wesen oder Vielgötterei verbirgt. Damit ist aber auch hier die kritische Haltung, die Hartmann sonst zu eigen ist, aufgegeben³⁹. Ebenso kann man seiner Auffassung über Stellung und Schicksal des Dogmas nur dann zustimmen, wenn

³⁴ Ebd. 307/164.

³⁵ Ethik 713.

³⁶ Möglichkeit und Wirklichkeit 220.

³⁷ Ebd. 93/94.

³⁸ Ebd. 66 420/421.

³⁹ Das Problem des geistigen Seins 40/41 418/419 510.

man es für ausgemacht hält, daß die katholische Auffassung vom Dogma durch modernistische Anschauungen überholt wurde⁴⁰.

In meinem Aufsatz „Christliche Glaubenslehre und Hegelsches System“⁴¹ lautete das Ergebnis: Mit der Preisgabe der *mysteria stricte dicta* werden das Gottes- und das Menschenbild nivelliert, so daß dieses Ergebnis zu einem Umdenken Anlaß geben kann. Hier in diesem Aufsatz über N. Hartmanns Stellung zur Religion läßt sich sagen, daß eine zu kritische Haltung allem Metaphysischen gegenüber die Möglichkeit einer Existenz Gottes schwach und die Möglichkeit zu den daraus für das ganze Weltbild und die Stellung des Menschen im Kosmos entspringenden Konsequenzen überhaupt nicht offengehalten hat. Dadurch wird paradoxerweise eine zu geringe kritische Stellung gegenüber dem Menschen eingenommen, wie er sich empirisch darbietet. Dieser soll z. B. zu einem solchen Schuldtragen fähig sein, wie es den Phänomenen nicht entspricht. Für die kommende Welt nimmt er aber eine verschlossene oder gleichgültige Haltung ein, so daß auch hier letzten Endes der Mensch an Würde verliert, weil Gott am Horizont verschwindet.

Denn nach katholischer Auffassung verliert der Mensch durch das Dasein Gottes nicht an Freiheit, dafür geht er aber bei Hartmann durch Übersteigerung seiner Freiheit und seines Selbstandes der Gottbezogenheit verloren. Nach katholischer Auffassung belassen Vorsehung und Allmacht Gottes sowie seine Erlösungstat dem Menschen seine Freiheit, dafür verliert er bei Hartmann mit Übersteigerung seiner Freiheit die göttliche Liebe.

Hatten wir bisher die Typen einer erkenntnistheoretischen Voreinstellung kennengelernt, die entweder *mysteria stricte dicta* anerkannten oder ablehnten, so gesellt sich jetzt dazu eine dritte Art, die einerseits „*mysteria stricte dicta*“ im säkularisierten Sinn als echte Aporien kennt, andererseits sie der Übernatur gegenüber verwehren will. Aber auch in diesem Fall bezahlt der Mensch das Verschwinden Gottes am Horizont mit einer Minderung seiner Würde — er reicht nicht mehr in die Ewigkeit und Liebe Gottes hinein.

⁴⁰ Ebd. 246 509/510.

⁴¹ P. Hossfeld, *Christliche Glaubenslehre und Hegelsches System*: TrierThZ 1956, Heft 6.

Beobachtungen bei der Sammlung von Predigtinitien des 13. Jahrhunderts

Von B. Schneyer, Würzburg

Für die Erschließung der scholastischen Theologie ist die Sichtung, Ordnung und Durchforschung der Predigten jener Zeit ein drängendes Anliegen¹. Einige Forscher haben da bereits grundlegende Vorarbeiten geleistet. A. Lecoy de la Marche² hat schon vielen Predigern des 13. Jahrhunderts ihre gedruckten und ihre wichtigsten handgeschriebenen Werke (vorzüglich aus französischen Bibliotheken)

¹ Vgl. A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg 1948, 47.

² A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen-âge, spécialement au XIII^e siècle, d'après manuscrits contemporains*, Paris 1886.