

die sprachliche Einkleidung beziehen. Als Kronzeuge für die „scientia imperfecta“ erscheint (84) eine Stelle aus den *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 14. a. 9.). Aber in diesem Text ist nicht ex professo von der Theologie die Rede, sondern es soll nur die Unvereinbarkeit von Glauben und einsichtigem Wissen bewiesen werden, und die allgemein gehaltene Fassung (*Quaecumque sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia*) sagt wohl noch nichts über die scientia subalternata. Zudem behauptet ein weiterer Text aus derselben *Quaestio* ausdrücklich von ihr, daß sie vollkommene Wissenschaft sei: „Ille, qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternantem“ (q. 14. a. 9. ad 3). Wir verstehen die Stelle mit Ch. (73) von einer objektiven und realen continuatio und folgern, daß Thomas in der scientia subalternata, insofern sie die geforderte Verbindung aufweist, eine scientia perfecta erblickt. Nur in seinem Frühwerk (*In 3. sent. d. 33. q. 1. a. 2. sol. 4.*) hat er noch stärker die Unterschiedlichkeit dieser scientia gegenüber einer einsichtigen Wissenschaft hervorgehoben.

Noch ein letzter Weg kann beschritten werden, um eine Wesensbestimmung der Theologie im Sinne des hl. Thomas zu erreichen, der einer indirekten Beweisführung. Die Gründe, die Ch. aus einem großen Überblick über das thomistische System beibringt, sind aller Beachtung wert, scheinen uns jedoch dessen fortschrittliche Tendenz in der Anwendung der aristotelischen Begriffssprache zu vernachlässigen. Dazu fehlt eine Würdigung des ideologischen Zusammenhanges der These „Fides non potest esse de rebus scitis“ mit der strengen Durchführung der scientia subalternata. Wenn er gegen unsere Ansicht geltend macht, sie übertreibe den Gegensatz zwischen dem intellectus principiorum und der scientia conclusionum (84), so sei daran erinnert, daß eine Synthese möglich ist, welche die Schlußfolgerungen als Mittel zur Verwirklichung des Glaubensverständnisses einsetzt (vgl.: Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie, *Schol 30* [1955] 195—214, bes. 213).

Eine absolute Sicherheit über die wahre Meinung des hl. Thomas in einer so dunklen Frage läßt sich für die heutige Zeit schwerlich erringen, und von beiden Seiten muß mehr als einmal die Doppeldeutigkeit eines bestimmten Textes zugegeben werden. Ch. hat bahnbrechende Arbeit geleistet, und unsere Kritik wollte nur einen bescheidenen Beitrag zu ihrem Ausbau liefern. J. Beumer S. J.

Alszeghy, Z., S. J., *Nova Creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo.* (Analecta Gregoriana, 81). gr. 8^o (284 S.) Romae 1956, Pont. Univ. Gregoriana. 2500.—L.

Das Verhältnis ‚alter Mensch‘ — ‚neuer Mensch‘ bei Paulus, dem Lehrmeister der Gnade, deckt sich nicht mit dem Reflexionsverhältnis der mittelalterlichen theologischen Anthropologie ‚Natur‘ — ‚Übernatur‘, bildet aber eine ihrer wichtigsten biblischen Lehrgrundlagen. Damit ist auch schon hervorgehoben, was an Erwartung geweckt wird, wenn sich die hier anzuzeigende Untersuchung unter dem Titel ‚Nova Creatura‘ laut dem verdeutlichenden Untertitel befaßt mit dem Begriff der Gnade in den mittelalterlichen Kommentaren zu den paulinischen Briefen. Das Vertrauen in die Arbeitsweise des Verf. wird schon gewonnen durch die benützte und verarbeitete Literatur. Wird sie auch nicht eigens dem Leser in einem Verzeichnis vorgeführt, so legt doch das Buch als Ganzes die Rechenschaft darüber ab. Die Darlegungen über das benützte Quellenmaterial (12—36) lassen überdies erkennen, daß der Verf. über die bisher aus gedruckten wie ungedruckten Quellen erzielten Forschungsergebnisse hinaus auch selber bis zur selbständigen Ausbeute von Hss vorgestoßen ist. In eigenen Indizes werden die mittelalterlichen Paulinenkommentare (I), die ‚Incipit‘ (II), die entsprechenden Hss in den Bibliotheken von Rom-Vatikan, Paris, Cambridge aufgeführt.

Der Quellenanalyse geht eine *Quellenübersicht* voraus, in die, was an Quellenkritik und zeitgeschichtlicher Einordnung zu bemerken war, eingeflochten ist, soweit es nicht an passenderem Ort später nachgeholt wird. Umrahmt wird dieser Durch- und Überblick von einem einleitenden Übergangsbild aus der spätpatristischen Zeit und einem abschließenden Übergangsbild der tridentinischen Zeit. Die

Phasen der darin einbeschlossenen Hauptepoche dieser Quellenuntersuchung sind in ihrer Gliederung und Kennzeichnung gut verständlich und begründet: Voran stehen die karolingische Epoche und das ‚eiserne Zeitalter‘; der namentlich für die Zeit um die Jahrtausendwende bemerkenswerte Tiefstand mit seiner Spärlichkeit an eigentlich exegetischen Werken ließ hier den Verf. notgedrungen Ausschau halten nach einer wenn auch dürftigen Ernte an Paulusexegese bei Autoren wie Peter Damiani († 1072). Erstaunlich ist die Fülle von Paulusglossen, namentlich in den Klosterschulen des ausgehenden Frühmittelalters. „Col secolo XII una pleiada di commentari entra contemporaneamente in scena“ (17). Exegetisch wie dogmatisch führend ist die Klosterschule von Bec in der Normandie (Lanfranc); daneben bedeutsam und einflußreich auch die einem Bruno von Vertosa zugeschriebene monastische Paulusexegese (PL 153, 11—566). Wilhelm von St. Thierry, das Bindeglied zwischen den schwarzen und weißen Mönchen, kehrt in seinem Römerbriefkommentar besonders das Problem von Gnade und Freiheit hervor und steht auf seiten Bernhards gegen Abälard. Im übrigen hat sich das Schwergewicht bedeutungsvoller Paulusexegese von den Kloster- auf die Kathedralschulen verlagert. Die Führung liegt zunächst bei der Schule von Laon und bei ihrem ‚grande disertore‘: Peter Abälard. Hierher gehören auch die Glossen zu den paulinischen Briefen, die Gilbert de la Porrée verfaßt hat und die wegen ihres Ansehens wiederum von anderen Glossatoren zum Gegenstand ihrer Erklärungen gemacht worden sind. Noch mehr sollte das zutreffen bei der ‚magna glossatura‘ der Paulusexegese des Lombarden, die wegen ihres Reichtums an dogmatischem Gehalt fortan zunächst alles in Schatten stellte. Noch ganz im dunkeln bleibt die Herkunft und Zugehörigkeit der zwei paulinischen Glossen, die unter dem Namen Hugos von St. Viktor gehen (PL 175, 431—634; 879—924) und stark unter dem Einfluß Roberts von Melun stehen. Ihr geistiger Ort liegt also irgendwo im geistesgeschichtlichen Trapez von Abälard und Gilbert de la Porrée einerseits und von Hugo von St. Viktor und Robert von Melun andererseits.

Im 13. Jahrh. eröffnet aus der Reihe des Weltklerus der Kardinal Stefan Langton die Reihe der Paulusexegeten mit seinem bedeutsamen und weithin wirksamen Kommentar, dessen genaue Abfassungszeit noch immer umstritten, dessen Verwandtschaft mit Petrus Cantor aber wohl allgemein zugegeben ist. An Hand von ihm genauer untersuchten drei Handschriftentypen meint der Verf. von drei Redaktionen sprechen zu dürfen. Eingehend wird dann auch von der Erklärung der Paulusbriefe seitens der jungen Mendikantenorden gesprochen. Der Dominikaner Hugo von St. Caro führt die Reihe der Schrifterklärer im St.-Jakobs-Kloster in Paris, dessen Prior um das Jahr 1270, also gegen Ende der dogmatischen und exegetischen Tätigkeit des Thomas von Aquin, der ebenso berühmte wie persönlich fast unbekannte französische Exeget Nikolaus von Gorran gewesen ist. Von Glossen, Kommentaren und Postillen aus dem Franziskanerorden hören wir im 13. Jahrh. noch wenig. So heißt es von Bonaventura im Quellenbericht des Verf.: „non spiegò le lettere di S. Paolo et per conoscere il suo pensiero al riguardo dobbiamo raccogliere l'interpretazione di qualche passo importante nello suo opere dogmatiche“ (31). Ähnliches galt schon von Halensis; und über Scotus, der keine biblischen Werke verfaßt hat und über dessen exegetische Ansichten, wie sie aus den gelegentlichen Bemerkungen oder auch Ausführungen in seinen dogmatischen Traktaten entnommen werden können, wir seit Theulo's „Scotus scripturalis“ recht gut unterrichtet sind, urteilt der Verf.: „per la storia dell'esegesi paolina le opere del Doctor Subtilis non hanno un interesse particolare“ (31). Um so bedeutsamer und umfangreicher ist die exegetische Tätigkeit im Franziskanerorden des 14. Jahrh. Roger Bacon hatte schon vorher als Reformator des Oxforder Studienbetriebes so wie die stärkere Heranziehung der Naturwissenschaften vor allem auch die vermehrte Pflege des Bibelstudiums gefordert. Von geringerer Bedeutung scheint dafür Olivi geblieben zu sein; von mehr Einfluß Alessandro di Alessandria und Peter Aureoli; die Palme aber gebührt der ‚Postilla litteralis‘ des Pariser Lehrers Nikolaus von Lyra, wieweil seine Sprachkenntnisse, seine Bedeutung für die Exegese und insbesondere sein Einfluß auf Luther vielfach überschätzt worden sind. Seine ‚Postillae perpetuae‘ sollten die erste gedruckte Bibelerklärung werden. „Il fatto che nelle varie biblioteche del mondo cristiano si conservassero circa mille duecento

manoscritti con opere del Lyranus, e che dopo il 1471 più di cento edizioni stampate vedessero la luce dimostra l'importanza immensa di questa glossa" (33). Ein Feld verheißungsvoller und noch fälliger Nachforschungen ist die Exegese und vor allem die Erklärung der Paulinen im Augustinerorden des 14. Jahrh., aus dem nachmals Luther hervorgehen sollte. Das Quattrocento (= 15. Jahrhundert) ist durch eine Ebbe exegetischen Fortschritts gekennzeichnet, trotz der frommen Gelehrsamkeit des Kartäusers Dionysius und trotz der Vervollkommnung der Bibelstopillen des Lyranus hinsichtlich der ‚hebraica veritas‘ durch den Konvertiten Salomon ben Levi (Paul von Burgos). Am Vorabend des Trienter Konzils, das für die Reform und die Belebung des Bibelstudiums so bedeutsam werden sollte, kündigten die Gutenberg-Bibel und die Salmantizenser Polyglotte die Wetterzeichen einer neuen Ära an. Luther und die Paulinen auf der einen Seite, die Paulinen und die gegenreformatorischen Theologen auf der anderen Seite — das war eine ihrer Hauptsignaturen.

Unter fünf Haupttiteln legt sodann der Verf. das *Ergebnis* seiner textanalytischen und textvergleichenden Studien vor. Zunächst geht es darum, welche Erklärung bzw. welche Bedeutungsverschiebung im Laufe der mittelalterlichen Paulus-exegese die Grundworte ‚gratia-gratis‘ (41 ff.), ‚gratia-donum‘ (57 ff.), ‚gratia-caritas‘ (80 ff.) erhalten haben. Im Hintergrund steht die komplementär-gegensätzliche Auffassung der paulinischen Gnadenehre bei Augustinus und bei Thomas. Die Grundtexte, an denen der lexikographisch-analytische Vergleich der gedruckten und ungedruckten Quellen mittelalterlicher Paulus-exegese durchgeführt wird, sind: Röm 3, 24; 5, 15—17; 2 Kor 13, 13. Ein längerer Anhang (87—98) bringt nach einer Pariser Hs eine Predigt des Kanzlers Philipp über Lk 2, 42—52 (zum Sonntag in der Epiphanieoktav) zum Abdruck, die von der Wende augustinish-dynamischer und mittelalterlich-statischer Gnadenauffassung zeugt und dabei erkennen läßt, wie sich Dogma und Exegese getrennt entwickeln, während der Stil der Schrift-erklärung sich von dem der Spiritualität und Mystik weniger entfernt. Unter den drei ontologischen Titeln der Gnade im paulinischen Sinne als neues Sein und neuer Stand des Christen (99—128), als Vergöttlichungssein (129—157), als mystisches Gliedsein (158—180) werden jene Wesensfragen paulinischer Gnadentheologie in der mittelalterlichen Exegese herausgestellt, die an *das* seit Augustinus zum Gnadenproblem schlechthin gewordene und zur Grundentscheidung über das christliche und speziell paulinische Menschenbild führende Verhältnis heranzuführen: Notwendigkeit der Gnade für die Erlösung und Heiligung des Menschen (181—256).

Die Hauptkapitel des Buches lassen von biblischer Seite her durchgehend eine Entwicklungspolarität der mittelalterlichen Gnadentheologie erkennen, die auch schon aus der nichtexegetischen Lehrgeschichte des Mittelalters bekannt ist: mehr dynamische Auffassung der Gnade als Kraft, mehr statische Auffassung der Gnade als Form. Der Gegensatz ist nicht ein rein terminologischer, so daß sich die eine Auffassung adäquat denken ließe, ohne zugleich und einschließlich der anderen schon mit zu gedenken. Es braucht aber in der lehrgeschichtlichen Entwicklung, deren Hauptwende um 1200 herum anzusetzen ist, die Sicht- und Akzentverlagerung nicht eigens und erst recht nicht reflex zum Bewußtsein zu kommen. Wie wir durch Landgraf, Auer, Derloff, Bouillard, Rondet u. a. wissen, handelt es sich hier um eine geistesgeschichtliche Wende, deren ideengeschichtlicher Ertrag sich in einem Brennpunkt des Systemganzen schon deutlich manifestiert, ehe er sich auf Einzelgebieten und in Einzelfragen systematisch zu erkennen gibt und zur Darstellung bringen läßt. Was aber in der Entwicklung der mittelalterlichen Gnadentheologie nunmehr sowohl von dogmatischer wie von exegetischer Sicht her deutlich geworden ist, entspricht jenem Entwicklungstrend, der seit de Regnon für die Wende in der mittelalterlichen Trinitätstheologie und seit J. Rivière für jene in der Soteriologie nachgewiesen ist. Es handelt sich im Grunde um eine psychologisch wie ideologisch bestimmte, wenn auch ungleich begründete und keineswegs relativistische Typenverschiedenheit der Denkformen und Anschauungsweisen, die schon zu Eingang sowohl der allgemeinen Theologie wie jedes theologischen Teilgebietes bzw. Traktates ihre auslesende und heraushebende Sicht wirksam werden läßt. Diese und andere unter sich verwandte Ergebnisse der hier vorgelegten Untersuchung gipfeln in der Schlußbetrachtung des Verf., die den vielerörterten, nicht immer

klärenden, weil selbst nicht voll geklärten Gegensatz von Augustinismus und Aristotelismus in der mittelalterlichen Lehrentwicklung hier auf die exegese-geschichtlich bestätigte Wende beim Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter bezieht und fragte: Handelt es sich dabei nur um zwei Phasen eines im Grunde gleichen Prozesses, in dem sich eine durchgehende platonisch-aristotelische Präzisierung in zwei Schüben immer radikaler durchsetzte und im Sinne einer vorwiegenden Form eben in der Gestalt eines immer reineren Aristotelismus ausprägte? Oder lag den beiden Richtungen — Augustinismus und Aristotelismus — je eine besondere, unterschiedliche und positiv-eigene Anschauung zugrunde, die geistes- und ideengeschichtlich gesehen sich in ihrer Eigenbedeutsamkeit ergänzen, auch wenn der Schwerpunkt der ihnen zukommenden Gewichtigkeit und Verlagerung es nur zu einem oszillierenden Ausgleich brachte, als dessen bedeutendster Vertreter Thomas von Aquin dasteht. An logischer Kohärenz bzw. Systematik mag der Aristotelismus dann zwar überlegen erscheinen; wo er ein Ja sagt, besagt dieses Ja aber durchaus nicht ein Nein zu dem entsprechenden ‚Gegen-satz‘ im augustinish-konzipierten und weniger straff durchgeführten System. „Definire quindi un vero agostinismo e un vero aristotelismo significa descrivere due forme ugualmente giuste di pensiero“ (264).

Der Verfasser weist, wie das einem beliebigen Verfahren im Zeitalter der ‚transzendental-historischen Vernunft‘ entspricht, zum Vergleich auf den analogen Unterschied zwischen der Spiritualität der verschiedenen mittelalterlichen Ordensrichtungen und ihrer Ideale hin. Wie diese je ein komplexes Gestaltgebilde darstellen, dessen Aufbauelemente, Zeitformen und Entwicklungstendenzen eine Vielfalt von Faktoren bezeugen, so auch die zwei geistesgeschichtlichen Erscheinungsformen der scholastischen Theologie mit ihrem je eigenen ideengeschichtlichen Reichtum an Gehalt: die mehr konkrete und dynamische des Augustinismus und die mehr abstrakte und statische des Aristotelismus. Die Dogmen- und Lehr-geschichte bietet mehr als ein Beispiel dafür, daß eine Wahrheit im Laufe der Zeit recht verschiedene Ausdrucksweisen gefunden hat; so etwa in dem Jahrtausend zwischen den Kanones des Konzils von Orange und den antibajanischen Sätzen des Papstes Pius V. In diesem dogmengeschichtlichen Wandel des Ausdrucksbildes die dogmatische Kontinuität und Singgleichheit zu erweisen, gehört zu den Hauptanliegen einer schrift- und überlieferungsgetreuen Theologie; und dem dient die hier angezeigte Untersuchung, von der ihr Verfasser sich verspricht: „Credo che le nostre conclusioni sui due modi di concepire la ‚nuova creatura‘, servono a spiegare meglio la continuità nella diversità delle formole“ (265). Und das bedeutet zuletzt und zutiefst einen Beitrag zur Aktualitätsfrage einer jeden ‚Theologie der Zeit‘. Wenn der bedeutsame Fortschritt der hochmittelalterlichen theologischen Anthropologie jenen Theologen in erster Linie als Verdienst anzurechnen ist, die das überlieferte Lehrgut in den Denkformen ihrer Zeit neu durchzudenken wußten, dann liegt die Frage nahe, mit der unser Verf. seine Untersuchung beschließt: „Non giustifica questo fatto una delle tendenze più sentite dai teologi di oggi?“ (ebd.).

Die gegenwärtige Untersuchung des Verf. erinnert an seine frühere aus dem Jahre 1946: „Grundformen der Liebe“ (Anal. Greg. 38) (vgl. Schol 25 [1950] 608 f.), wo es darauf ankam, die Theorie der Gottesliebe der seraphischen Schule Bonaventuras im Dreieck von Augustinus-Anselm-Thomas gleichsam zu ‚orten‘. Das dortige Bild der geistes- und ideengeschichtlichen Entwicklung der mittelalterlichen Gnaden- und Tugend-Theologie erschien reicher, komplexer, um nicht zu sagen tiefer. Und dieses vollere Bild der älteren Untersuchung wird neben dem reduzierten polar-dualen Grundriß der jetzigen Untersuchung auch künftig noch seine Bedeutung und Anregung bewahren.

J. Ternus S. J.

Müller, J. P., O. S. B., *Les reportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris* O. P.: Ang 33 (1956) 361—414.

M. untersucht die Frage nach der *Form*, in der uns der Sentenzenkommentar Quidorts überliefert ist, und ihren *Wert*. Er beschränkt sich dabei aus praktischen Gründen auf die beiden ersten Bücher. Für die Frage nach der *Form* ist zunächst von Bedeutung, daß die Rechtfertigungsschrift Quidorts sich immer nur auf die Reportationen seiner Vorlesungen beruft — nie auf ein eigenes Scriptum. Dem