

Interessant sind noch andere Einzelheiten: So der Vergleich der gottmenschlichen Einheit in Christus mit der Leib-Seele-Einheit des Menschen und die einschränkenden Bemerkungen dazu, die es einerseits erlauben, den Vergleich als Beweis für die Erhaltung der Verschiedenheit in der Einheit von Gottheit und Menschheit Christi auszunützen und andererseits ihn den Vertretern der Mia-physis-Lehre zu entziehen. Denn Gottheit und Menschheit verhalten sich in Christus nicht wie „Teile“ in einem Ganzen, wie Leib und Seele im Menschen; sie bleiben aber doch „echte Zweiheit in wahrer Einheit“ (vgl. nr. 6 u. 22, ed. Tetz p. 12, 21—26 u. p. 43 bis 46). Theologische Analogien der gottmenschlichen Einheit Christi findet Eutheros sodann in der Eucharistie — ein Topos der Antiochener — und in der Taufe, die sonst selten herangezogen wird (vgl. nr. 6, ed. Tetz, p. 12, 29—31, 12). Die Formel von den zwei physeis ergibt sich für ihn notwendig, und zwar spekulativ wie von der Überlieferung her. Beide sind eins im einen prosopon. Zu einer Vertiefung des hypostasis-Begriffes kommt Eutheros, und dies im Gegensatz zu Andreas von Samosata, und schließlich auch Theodoret (vgl. dazu die interessante Lesart p. 44, 3 im Apparat). Gegenüber Nestorius fällt bei ihm die schöne Sprache und der klare Beweisgang auf (er verirrt sich nicht in unmögliche Spekulationen und ergeht sich nicht in endlosen Wiederholungen, wie sein Freund; er bleibt innerhalb des typischen Antiochenismus der Zeit zwischen den zwei christologischen Konzilien, der sich ziemlich leicht in die chaledonische Christologie hineinführen ließ; dieser wollte sich übrigens auch Nestorius nicht verschließen, ohne sie freilich voll zu verstehen). Im Rhythmus der Sprache und zuweilen auch in der Formel erinnert Eutheros an Melito von Sardes, letzteres wenn er Christus nennt: τὸν υἱὸν φύσει θεὸν καὶ φύσει ἀνθρώπον (nr. 20, ed. Tetz p. 39, 31; Melito, Peri Pascha 8, ed. Bonner 89, 168; Testuz 33 f.). — Der Apparat der Edition könnte auch unter theologiegeschichtlicher Hinsicht gewürdigt werden, da sich darin manche „Interpretation“ des Urtextes verbirgt, besonders wenn wichtige Formeln zur Frage stehen. Diese Aufgabe — dem Editor wichtiger als obige Bemerkungen — muß für jetzt leider zurückgestellt werden.

A. Grillmeier S. J.

Malmberg, Felix, *Über den Gottmenschen* (Quaest. disp. 9). 8^o (122 S.)
Basel-Freiburg-Wien 1960, Herder. 7.20 DM.

Die vorliegende Quaestio disputata will keine vollständige Christologie sein. In ihr sind nur einige Kernprobleme behandelt, wobei der Akzent auf der spekulativ-theologischen Erörterung liegt. Der Verf. charakterisiert nicht nur den heutigen Stand der behandelten Fragen, sondern er gibt darüber hinaus seinen eigenen, selbständigen Lösungsversuch.

I. *Warum ist Gott Mensch geworden? — das erste behandelte Problem* (9—26). Nach einer kurzen Darstellung der thomistischen und skotistischen Lehre vom Motiv der Menschwerdung und nach einer kritischen Bemerkung zur heutigen Problemstellung entwickelt der Verf. seine eigene Ansicht, wobei er jenseits jeder Possibilen- und Futuribilientheologie die ganze Aufmerksamkeit auf die innere Struktur der faktischen christlichen Ordnung richtet. Für ihn ist Jesus Christus das Ziel der Schöpfung als Erlöser des gefallenem Menschengeschlechtes. Weil für Paulus und Johannes der Mensch Jesus Christus wirklich derjenige sei, durch den und für den alles geschaffen sei, und weil dieser selbe Jesus Christus für sie wesentlich Erlöser sei, so sei der Erlöser und damit die Erlösung wirklich Ziel der Schöpfung (13 f.). M. macht sich dann selbst den Einwand: Erlösung schließt doch begrifflich Sünde mit ein. Wie aber kann die Sünde die Zielrichtung der von Gott bestimmten Schöpfungsordnung wesentlich mitbestimmen? Und seine Antwort: die durch den Gott-Menschen Jesus Christus vollzogene Erlösung von der Sünde ist ein größeres Gut und somit ein höheres Schöpfungsziel, als es die ursprüngliche Gerechtigkeit war, in der Adam geschaffen wurde (14 f.). „Gott wollte nicht die Sünde, wohl aber die Erlösung aus der Sünde; Gott ließ die Sünde Adams und der Kinder Adams zu, auf daß sich seine Liebe in Jesus Christus herrlicher offenbaren konnte als im schuldlosen Adam“ (17). Für ihn ist der noch schuldlose Adam, als Geschöpf und Begnadeter, in seinem ganzen Wesen auf Christus den Erlöser hingeeordnet. „Schon als der erste Mensch noch im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit war, begann Christi Erlösungswerk seinen Anfang zu nehmen,

war Christus als Erlöser schon wirklich am Kommen, begann bereits die erlösende Menschwerdung des Wortes. Die Gnade des schuldlosen Adam war somit schon formell „*participatio gratiae Christi Redemptoris generis humani lapsi*“ (19). Der Verf. gebraucht die Worte aus der Bulle „*Ineffabilis*“: „*Intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis*“, um auszudrücken, daß Adams Sünde von innen her durch Gottes Barmherzigkeit begrenzt sei, so daß sie sich in den Erlösungsplan einfüge. Von diesem Ziel her, nämlich der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechts, geht er dann zum Verständnis der *Unio hypostatica* weiter, weil ja jedes geschaffene Seiende von seinem Ziel her zu bestimmen sei. Er weist darauf hin, daß die menschliche Natur Christi nicht als animal rationale in sich voll bestimmt sei, sondern daß zu ihr die Heilsgeschichte gehöre. „Das Mysterium, das im Schoße Mariens sich vollzieht, hat seine gott-menschliche Geschichte von Grundlegung der Welt her, es hat dieselbe gott-menschliche Geschichte und Vollendung wie Jesus Christus selbst und wird dann erst in jeder Hinsicht vollendet sein, wenn Jesu Erlösungswerk seine endzeitliche Vollendung voll und ganz gefunden haben und Gott ‚alles in allem‘ sein wird“ (26).

Dieses erste vom Verf. behandelte Problem ist an sich sehr interessant angegangen, wirft aber noch manche Fragen auf. Es ist sehr lehrreich, daß Schöpfungs- und Erlösungsordnung in innigster Einheit gesehen sind. Sicher ist richtig, daß die Begnadung Adams vor dem Fall und die Begnadung durch Erlösung in Einheit stehen. Aber es erhebt sich doch die Frage, ob M. dieser Einheit dadurch gerecht wird, daß er die Begnadung Adams vor dem Fall von Christus dem *Erlöser* her sieht. Muß nicht vielmehr die Erlösungsgnade von der ursprünglichen Erhebung her gesehen werden? Diese und jene ist Christusgnade, und zwar so, daß die Erlösungsgnade eine modifizierte Weise der ursprünglichen Erhebung ist. Dieser Gedanke führte dann weiter, nämlich zur Annahme, daß es Menschwerdung gäbe auch ohne Sünde, vorausgesetzt nur, daß Gott die übernatürliche Erhebung des Menschengeschlechts wollte. Als Ziel der Schöpfung erschiene somit nicht die Erlösung, sondern die übernatürliche Erhebung, und zwar: übernatürliche Erhebung durch und im menschengewordenen Wort. Das Ziel der Schöpfung ist nicht Erlösung — auch wenn durch die Erlösung die Liebe Gottes am greifbarsten wird —, sondern Gottes Selbstmitteilung an sein Geschöpf in freier Ungeschuldetheit. Die Gnade Adams vor seinem Fall war Christusgnade. Dies gilt zwar auch für die Ausführung M.'s, aber dafür — wenigstens explizit — doch nur in dem Sinn, daß die Gnade Adams vor seinem Fall schon Gnade Christi des *Erlösers* des gefallenen Menschengeschlechtes war (19). Implizit scheint M. manche Aussagen zu haben, die diesen seinen expliziten Gedankengang übersteigen, so wenn er sagt, daß der paradiesische Zustand ohne den konkreten Christus, den Erlöser, gedacht werden kann (16); oder: daß Adam — ungeachtet seiner Sünde — in der übernatürlichen Ordnung blieb, in der er geschaffen war (21). Somit ist doch nach ihm die übernatürliche Ordnung der Sünde und wohl auch der Erlösung vorgeordnet! — Wie bei dieser Darstellung aus der Hl. Schrift begründet wird, daß Christus als Erlöser und die Erlösung das Ziel der Schöpfung sind (13 f.), ist nicht überzeugend.

II. *Wie müssen wir uns die hypostatische Vereinigung des Wortes mit der Menschennatur Christi spekulativ-theologisch denken?* (27—70). M. bringt zuerst verschiedene Versuche der Erklärung der hypostatischen Union: die Existenztheorie, die Aktuationstheorie, die Erklärung Déodats de Basly, Diepens, Xibertas und Lonergans, und macht dazu seine Bemerkungen. Dann entwickelt er seine eigene Meinung, ausgedrückt in den bekannten Worten des hl. Augustinus: Der Mensch in Christus „ist nicht zuerst geschaffen und dann aufgenommen worden, sondern wurde durch die Aufnahme (durch das Wort) zugleich geschaffen“ (38). In dieser Aussage „*ipsa assumptione creatur*“ sieht er die Lösung der schwierigen Probleme der Christologie. Sie bedeutet für ihn, daß von der konkreten, individuellen, existierenden menschlichen Natur Christi gesagt werden muß: „sie ist ganz und durchaus, nach ihrer gesamten Wirklichkeit, *geschaffen* . . . Darüber hinaus aber: sie ist ganz nach ihrer gesamten Wirklichkeit *aufgenommen*: aus dem Nichts heraus hypostatisch vereinigt mit dem Wort, durch die sich als unmittelbar aktierende Ursache mitteilende, persönliche Seinsvollkommenheit des Logos“ (38). Verf. bringt Menschwerdung und Schöpfung im allgemeinen in Zusammenhang und sieht in

der creatio assumptiva den Sonderfall jeder Creatio. Er weist darauf hin, daß bei jeder Schöpfung Selbstmitteilung Gottes gegeben sei, „daß Gott selbst mindestens insofern sich selbst *mitteilt*, als er (frei und in sich unverändert) in aller Wahrheit an sich als Schöpfer existiert“ (40). Bei der Menschwerdung sei das Besondere, daß Gottes „schaffende“ Ursächlichkeit zugleich „unmittelbar aktuiierende“ Ursächlichkeit sei (ebd.). Nach M. darf man diese unmittelbar aktuiierende Ursächlichkeit — und zwar des Wortes — nicht so verstehen, daß Christi Menschheit dadurch einseitig „verschlicht“ wird; diese Menschheit ist „personal“. Es wird selbstverständlich betont, daß Christus nur *eine* Person ist, die göttliche Person des Logos. Aber der Verf. möchte noch weitergehen: was bedeutet es, wenn wir sagen, daß es in Christus nur eine Person gibt? Er möchte mit einer Unterscheidung größere Klarheit bringen: einerseits sei im Gottmenschen ein primäres Ich, ein „Ich“ schlechthin, nämlich die göttliche Person des Logos, die Christi menschliches Sein besitze als ihr eigenes menschliches Sein; die Christi menschliche Handlungen als ihre eigenen menschlichen Handlungen setze; der Christi menschliche Natur vollkommen und ohne Einschränkung zugehöre als ihre eigene menschliche Natur. „In diesem Sinn ist in Christus, auch was seine menschliche Natur und sein menschliches Tun und Lassen betrifft, nur *ein* ‚Ich‘, *ein* letztes und allumfassendes ‚principium quod‘, *ein* letztes und allumfassendes Seins-Subjekt, *ein* schließlich und letztlich Verantwortlicher“ (59). Andererseits sei im Gottmenschen auch ein sekundäres Ich, ein „Ich“ secundum quid, ein menschliches Ich: „in seinem ‚Ich-sein‘ völlig umfassen vom göttlichen ‚Ich‘ (dessen menschliches ‚Ich‘ es ja ist), das aber in einem gewissen wirklichen Sinn ein *menschliches* ‚Ich‘ genannt werden darf, da es (gerade wegen seiner innigsten Vereinigung mit Gott) sich auch selber besitzt, auch selber bei-sich-selbst ist, auch selbst alle seine menschlichen Handlungen in voller Freiheit setzt und auch selber für diese seine eigenen Handlungen verantwortlich ist“ (60).

Verf. muß in dieser seiner Aussage richtig verstanden werden. Aber es erhebt sich doch die Frage, wie weit diese Aussage von einem zweifachen „Ich“, von zwei „Personen“ in Christus (61) treffend ist. Außerdem: ist es wirklich richtig, daß ein menschliches „Ich“ Christi für seine Handlungen verantwortlich ist? — Dabei bleibt bestehen, daß diese Erklärung der hypostatischen Union durch Wirk- und Formursächlichkeit der Transzendenz Gottes und der Wirklichkeit der Inkarnation voll Rechnung trägt.

III. „*Gnade der Vereinigung*“ und „*habituelle Gnade*“ in Christus (71—88). Zuerst ist kurz dargestellt, wie die thomistische Theologie die übernatürlichen Realitäten, die sie mit den Ausdrücken „*gratia unionis*“ und „*gratia habitualis*“ bezeichnet, versteht, und es werden die sich dagegen erhebenden Bedenken vorgebracht. Dann gibt Verf. in Auswertung des augustiniischen „*ipsa assumptione creatur*“ seine eigene Meinung: die geschaffene Vereinigungsgnade sei selber die heiligmachende Gnade von Christi Menschheit. Über diese geschaffene Vereinigungsgnade hinaus sei keine besondere „instrumentale Kraft“ mehr nötig, um Christi Menschheit zum „*instrumentum coniunctum divinitatis*“ zu machen. Unsere heiligmachende Gnade müsse von dieser Gnade Christi her gesehen werden. Dabei würde dann auch der spezifische „*Sohnes-Charakter*“ unserer Gnade als Teilnahme an der Sohnschaft Christi und somit als eine eigentliche Beziehung zum Vater deutlicher.

In dieser Darstellung ist sicher sehr gut, daß unsere Gnade von der Gnade Christi her zu verstehen ist; daß darauf hingewiesen wird, daß wir die Heiligkeit Christi nicht einfach von unserer Heiligkeit aufsteigend sehen dürfen. Es ist auch gut, daß die gängige Lehre von der Heiligkeit Christi in Frage gestellt, ja abgelehnt wird. Doch es scheint für den sehr schwierigen Komplex der Heiligkeit Christi mit diesen Seiten noch nicht das letzte Wort gesprochen zu sein. Das Augustinuswort „*ipsa assumptione creatur*“ könnte vielleicht in diesem Zusammenhang noch mehr ausgewertet werden.

IV. *Die sogenannte Logos-Hegemonie und Christi menschliches Ich-Bewußtsein* (89—114). Mit dieser Überschrift ist ein ganzer Fragenkomplex zusammengefaßt. Der Lösung der einzelnen Fragen liegt das „*ipsa assumptione creatur*“ jeweils zugrunde. Der Verf. hat gegen den Ausdruck „*Logos-Hegemonie*“ nichts einzuwenden.

Nach ihm können alle menschlichen Handlungen Christi gottmenschlich genannt werden. Auf die Frage: hat Christus ein menschliches Bewußtsein seines göttlichen Ich, gibt er die Antwort, daß sich Christus in einem „menschlichen“ Bewußtsein seines göttlichen „Ich“ als des Trägers seiner menschlichen Natur und des Setzers seiner menschlichen Handlungen bewußt ist. Christi menschliche Natur hat ein menschliches Bewußtsein ihres göttlichen „Ich“. Sie erfährt sich in genau demselben Grade, in dem sich Christi menschliche Natur in ihrem Bewußtsein selbst erfährt, auch im Vereintsein mit dem Logos und somit auch des Logos als der mit ihr vereinigten, als der göttlichen Person, in der und durch die sie menschlich „ist“ und „handelt“ und „sich bewußt ist“. — Die nächste Frage ist: hat Christi menschliche Natur ein menschliches Bewußtsein eines menschlichen „psychologischen“ Ich? — M. hält daran fest, daß überall, wo Christus in der Hl. Schrift von sich spricht als „Ich“, „mir“, „mein“, simpliciter die Rede sei von Christi menschlichem Bewußtsein seines göttlichen „Ich“. Er will nichts wegnehmen von der psychologischen Vollkommenheit, von der psychologischen „Autonomie“, ja von dem psychologischen „personenhaften“ Charakter des formell menschlichen Aktzentrums Christi. Er hält nur daran fest, „daß dieses formell menschliche Aktzentrum nicht *simpliciter* ein psychologisches ‚Ich‘ genannt werden dürfe. Denn es erhält ganz und gar sein ‚Bewußtsein‘ von seinem psychologischen Bezogensein auf das ‚Ich‘ Gottes des Sohnes, ebenso wie es sein ‚Sein‘ (seine formell menschliche Existenz, sein menschliches Autonomie, sein menschliches Personenhaft-sein) ganz und gar von seiner ontologischen Bezogenheit auf das ‚Ich‘ des Logos erhält“ (111). — Und die letzte Frage: wie verhält sich in Christus das menschliche Bewußtsein seines göttlichen „Ich“ zu seiner menschlichen beseligenden Gottesschau kraft des „lumen gloriae“? Antwort: wir haben kein „Gewußtsein“ kraft der Gottesschau nötig, das sozusagen Jesus wissen ließe, daß derjenige, dessen er sich in seiner menschlichen Aktivität bewußt ist, der Logos selber ist. „Ebensowenig geht Jesu menschliches ‚Bewußtsein‘ seines göttlichen ‚Ich‘, wie auch immer, seiner menschlichen beseligenden Schau *voran*. Beide sind völlig einander proportional und decken einander ‚materialiter‘ vollkommen, mit nur dem ‚formellen‘ Unterschied, daß die ‚Schau‘ formell *objekt*-bezogen und das ‚Bewußtsein‘ formell *subjekt*-bezogen ist“ (114).

V. Das letzte Problem: *Christi menschliche Freiheit und der Auftrag des Vaters* (115—122). Wie sind die Unsündlichkeit Christi, das Gebot des Vaters und die Freiheit Christi miteinander zu vereinen? Wie nach vielen Theologen muß auch nach Malmberg die Freiheit Christi einer näheren Untersuchung unterzogen werden. Er weist zunächst darauf hin, daß Christus gar nicht anders kann als tun, was der Vater will, weil er das göttliche Wort des Vaters ist und seine menschliche Natur „die menschliche Gestalt dieses Wortes“. Wenn dem so ist, war dann aber Christi Gehorsam bis zum Tode noch wirklich eine freie und verdienstvolle Menschentat? Malmberg antwortet mit einem vollen ‚Ja‘. „Gerade dadurch steht die Vollkommenheit seiner menschlichen Freiheit als ‚viator‘ unvergleichlich hoch über der unsrigen“ (118). Die menschliche Natur Christi als „viator“ sei eine sich in Freiheit nach ihrem Endziel entfaltende menschliche Natur, die jedoch gleichzeitig — im Unterschied zu den anderen Pilgern — schon in ihrem Endziel ruhte. „Sein menschlicher Wille, auch sein menschlicher Wille als der des Pilgers, war konstitutiv verbunden mit dem heiligen Willen Gottes: verbunden durch das denkbar höchste Gnaden-Band, die Gnade der hypostatischen Vereinigung. Sein menschlicher Wille als eines Pilgers konnte nichts anderes als Gottes Willen vollziehen, und zwar in höchst vollkommener Liebe als ‚caritas viatoris‘, da er ja nichts anderes *war* als der menschliche Wille Gottes des Sohnes. Bei ihm konnte darum keine Rede sein von einer Wahl zwischen Gehorsam und Ungehorsam“ (119). Aber dann erst recht die Frage: War dieser Gehorsam dann auch wirklich noch eine freie menschliche Tat? War er noch ein verdienstvoller Gehorsam? „Wenn auch ein Sich-versagen gegenüber dem Willen des Vaters für Christus als Viator keinen ‚Aspekt des Guten‘ hatte“, antwortet Malmberg, „so ist darum sein Gehorsam dennoch nicht minder eine wirklich freie menschliche Tat. Wir stehen hier sogar vor der denkbar höchsten Verwirklichung irdischer menschlicher Freiheit im formellsten und striktesten Sinn des Wortes. ‚Deo servire regnare est — Gott dienen heißt herrschen.‘ Nie wurde hier auf Erden ein so vollkommenes ‚dominium sui actus‘ in einem

menschlichen Willen angetroffen als in diesem Gehorsam Christi. ‚Freiheit‘ ist eine Kraft zum Guten“ (119 f.). Wenn auch der Gehorsam gegen den Befehl des Vaters von Christus als das höchste Opfer empfunden worden sei, so habe doch der Ungehorsam für ihn nicht die geringste Spur des Guten an sich gehabt. — Diese Erklärung kann wohl voll akzeptiert werden.

Als Gesamturteil dieser *Quaestio disputata* darf gelten: wenn auch bei einzelnen Ausführungen manches fraglich bleibt — dies ist nicht verwunderlich, da es sich doch um eine disputierte Frage handelt — und wenn auch manche Ausdrücke ungewohnt und vielleicht sogar nur aus dem Zusammenhang verständlich sind, wie „Personbegriff-in-Person“ (67), so muß doch gesagt werden, daß mit Hilfe des Augustinuswortes „*ipsa assumptione creatur*“ die schwierigen Fragen der Einheit der beiden Naturen in Christus, der Gnade, des Bewußtseins und der Freiheit Christi von einem einheitlichen Prinzip her gesehen und einem tiefen Verständnis zugeführt werden.

R. L a c h e n s c h m i d S. J.

Breuning, Wilhelm, *Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona* (Trierer Theologische Studien 14). gr. 8^o (XXVIII u. 476 S.) Trier 1962, Paulinus. 54.— DM.

Das vorliegende Werk ist eine Habilitationsschrift. Es bringt im 1. Teil die spekulative Inkarnationslehre Wilhelms von Auxerre; im 2. Teil die Hugos von St. Cher; und im 3. Teil die Rolands von Cremona. Daran ist ein Textteil angefügt (285—476). Dem Verf. erschien es unbefriedigend, in Anmerkungen nur kurze Textstücke zu geben. Darum entschloß er sich — da ja die Summe Rolands und der Sentenzenkommentar Hugos nur handschriftlich vorliegen und die Summe Wilhelms auch nicht leicht erreichbar ist —, die wichtigsten Texte im Zusammenhang in einem eigenen Teil zu bieten. Bei Wilhelm handelt es sich um Auszüge aus dem 3. Buch der *Summa Aurea*. Durch Vergleich mit verschiedenen Handschriften konnte der Verf. einen für seine Untersuchung gesicherten Text finden. Er zieht die Fassung vor, hinter welcher die breitere handschriftliche Tradition steht und welche in sich einheitlicher ist, ohne aber eine kritische Edition machen zu wollen. Bei Hugo von St. Cher handelt es sich um den Kommentar zum 3. Buch der Sentenzen des Lombarden; bei Roland von Cremona um das 3. Buch seiner Summe. Von allen drei Autoren wurden aus der Trinitätslehre Texte zum Personbegriff beigefügt.

Der Verf. ging in der Darstellung der Lehre Wilhelms und Rolands erfreulicherweise deren Gedankengängen nach und trug nicht unsere Systematik an sie heran. Die Lehre Hugos gab er nur in einigen Punkten wieder, da es sich bei Hugo schon um einen Kommentar handelt, der wenig systematisch vorgeht. — Der Verf. untersuchte die Inkarnationslehre gerade dieser drei Theologen, weil sie eine relative Zusammengehörigkeit bilden: die beiden ersten Dominikanertheologen von Paris, Roland von Cremona und Hugo von St. Caro, die ihrerseits wieder von Wilhelm von Auxerre abhängen — der erste mehr in der äußeren Konzeption, der zweite mehr inhaltlich. — Ihre wichtigsten Lebensdaten und eine Einführung in ihr literarisches Werk werden zu Beginn der einzelnen Teile gegeben. In die Darstellung der Lehre Wilhelms wurde ein Gesamtüberblick über die Christologie von der Mitte des 12. Jh. ab eingearbeitet, um den richtigen geschichtlichen Zusammenhang zu schaffen. Dieser erschwert das Verständnis der Lehre Wilhelms selbst nicht unerheblich. Der Verf. sah diese Schwierigkeit; doch er glaubte, diesen Nachteil der Darstellungsweise nicht gut umgehen zu können. Vielleicht hätte aber doch ein Einführungskapitel mit einer kurzen Gesamtdarstellung der Christologie von der Mitte des 12. Jh. ab das Verständnis der Lehre Wilhelms erleichtert und wäre somit dem ganzen Werke förderlich gewesen. — Der Verf. stellte nicht die ganze Christologie der genannten Autoren dar, sondern vornehmlich die spekulative Inkarnationslehre. Wilhelms Lehre umfaßt: Warum wurde gerade der Sohn Mensch? — Kurze Charakterisierung der drei christologischen Lösungsversuche des Lombarden. — Hat der Sohn Gottes einen Menschen angenommen? — Gibt es in Christus zweimal „Sein“? — Kann man auch von der göttlichen Natur sagen, sie sei Fleisch geworden? — Wäre der Sohn Gottes ein Mensch geblieben, wenn er noch weitere Menschennaturen angenommen hätte, oder wäre er dann eine Mehrzahl von Menschen? — Wie viele Menschen wären es, wenn der Vater dieselbe Menschen-