

# WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

ZEITSCHRIFT FÜR AUGUSTINISCH-FRANZISKANISCHE  
THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART

*1000*



16. Band 1953

Herausgegeben von Willibrord Hillmann OFM und Thaddäus Soiron OFM

---

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF

*1390, 1-3*

# Inhaltsverzeichnis



## I. ABHANDLUNGEN

Die „skotistische“ Lehre von der Heilsgewißheit. Walter von Chatton, der erste „Skotist“, von <i>Johann Auer</i> . . . . .	1
Geschichtlichkeit der sittlichen Ordnung? von <i>Augustin Borgolte OFM</i> . . . . .	20
Das Weltbild bei Nikolai Hartmann von <i>Timotheus Barth OFM</i> . . . . .	34
Der heiligen Kirche Bild und Spiegel. Zur Siebenhundertjahrfeier der hl. Klara von Assisi, von <i>Kajetan Eßer OFM</i> . . . . .	80
Die Pflicht der Liebe und das Recht der Strafe. Die Strafauffassung des hl. Franziskus von Assisi, von <i>Josef Terschlüsen OFM</i> . . . . .	90
„Lehrer des Evangelium“. Über die Predigtweise des hl. Antonius von Padua von <i>Sophronius Clasen OFM</i> . . . . .	101
Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Skotus. Eine ontologische Untersuchung (I. Teil) von <i>Timotheus Barth OFM</i> . . . . .	122, 191
Mater Ecclesia. Beitrag des frühchristlichen Kirchenverständnisses zum Aufbau einer Theologie der Seelsorge, von <i>Karl Delahaye</i> . . . . .	161
Das verschlossene Tor Ez 44, 1–3. Heilsgeschichtliches Sinnverständnis als ekklesiologisch-mariologische Anregung, von <i>Altfried Kassing OSB</i> . . . . .	171

## II. BERICHTE UND HINWEISE

Zu Martin Luthers Werdegang, von <i>Ludger Meier OFM</i> . . . . .	48
„Orbis Academicus“, von <i>Willibrord Hillmann OFM</i> . . . . .	54
„Das Erbe eines großen Herzens“. Kritisches zur Kritik, von <i>Sophronius Clasen OFM</i> . . . . .	57
In honorem sanctae Clarae . . . . .	142
Zur Beurteilung der skotischen Akzeptationstheorie, von <i>Werner Dettloff OFM</i> . . . . .	144
Ein Beitrag zur Kölner Universitätsgeschichte, von <i>Ludger Meier OFM</i> . . . . .	146
Die Einheit in der Theologie, von <i>Maurus Heinrichs OFM</i> . . . . .	214
Der Mensch in seiner Welt, von <i>Norbert Hartmann OFM</i> . . . . .	216
Der vierte Mediävistentag zu Köln (30. 9. bis 2. 10. 1953), von <i>Sophronius Clasen OFM</i> . . . . .	220
Erinnerungen an P. Ingbert Naab OFM <sup>Cap</sup> , von <i>Ludger Meier OFM</i> . . . . .	223

### III. BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Abhandlungen</i> über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam (Karl Delahaye) . . . . .	67
<i>Alma Socia Christi</i> (Karl Delahaye) . . . . .	68
<i>American Academy of Arts and Sciences</i> (Erhard Platzeck) . . . . .	156
<i>Aristotle's Prior and Posterior Analytics</i> (Timotheus Barth) . . . . .	77
<i>Auer, Johann, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik</i> (Pedro Gálszecs) . . . . .	64
<i>Brinktrine, Johannes, Die Lehre von Gott I</i> (Werner Dettloff) . . . . .	228
<i>Brosch, Josef, Charismen und Ämter in der Urkirche</i> (Willibrord Hillmann). . .	73
<i>Brunner, August SJ, Glaube und Erkenntnis</i> (Pedro Gálszecs) . . . . .	155
<i>Bückers, Hermann CSSR, Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon</i> (Bertram Heßler) . . . . .	72
<i>Bückers, Hermann CSSR, Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und</i> <i>Esther</i> (Bertram Heßler) . . . . .	229
<i>Capelle, Wilhelm, Die griechische Philosophie I</i> (Robert Müller). . . . .	234
<i>Coppens, J., Vom christlichen Verständnis des Alten Testamentes</i> (Bertram Heßler)	230
<i>Dessauer, Friedrich, Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Theologie</i> (Norbert Hartmann) . . . . .	238
<i>Diener, Gangolf OFM, Assisi, die Heimatstadt des hl. Franziskus. – Umbrien, das</i> <i>Heimatland des hl. Franziskus</i> (Sophronius Clasen) . . . . .	77
<i>Ehrenstein, Walter, Die Entpersönlichung</i> (Kajetan Eßer) . . . . .	158
<i>Fischer, Balthasar, Was nicht im Katechismus stand</i> (Karl Delahaye) . . . . .	74
<i>François de Sainte Marie OCD, Mystik des Karmel</i> (Willibrord Hillmann) . . . . .	80
<i>Fries, Heinrich, Nihilismus, die Gefahr unserer Zeit</i> (Pedro Gálszecs) . . . . .	159
<i>Gilson, Etienne, und Böhner, Philotheus, Geschichte der christlichen Philosophie,</i> <i>Lief. 1 und 2</i> (Timotheus Barth) . . . . .	234
<i>Goldbrunner, Josef, Individuation</i> (Berard Wingenfeld) . . . . .	158
<i>Goossens, Matthias OFM, De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie</i> (Kajetan Eßer) . . . . .	159
<i>Haardick, Theofried OFM, Vom Ursprung des Lebens</i> (Norbert Hartmann)	159
<i>Hadrossek, Paul, Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in</i> <i>Deutschland seit der Thomas-Renaissance</i> (Notker Krautwig) . . . . .	69
<i>Hauck, W. A., Rudolph Sohm und Leo Tolstoj, Rechtsordnung und Gottesreich</i> (Heribert Schauf) . . . . .	153
<i>Herder, Der große, Bd. I</i> (Willibrord Hillmann) . . . . .	79
<i>Herzog-Hauser, Gertrud, Antonius von Padua</i> (Sophronius Clasen) . . . . .	231
<i>Hogson, Leonhard, The Ecumenical Movement</i> (Erhard Platzeck) . . . . .	75
<i>Holzamer, Karl, Grundriß einer praktischen Philosophie</i> (Norbert Hartmann)	158
<i>Kapferer, Richard, u. Fingerle, Anton, Platons Timaios oder die Schrift über die</i> <i>Natur</i> (Erhard Platzeck) . . . . .	156
<i>Lotz, Johannes B. SJ, u. de Vries, Josef SJ, Die Welt des Menschen</i> (J. Güsgens) . . . . .	236
<i>Marie de Jésus OCD, Gestalt und Lehre</i> (Willibrord Hillmann) . . . . .	74
<i>Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie</i> (Notker Krautwig) . . . . .	149
<i>Matt, Leonard von u. Hauser, Walter, Franz von Assisi</i> (Sophronius Clasen) . .	77
<i>Meissinger, Karl August, Der katholische Luther</i> (Ludger Meier) . . . . .	151

<i>Merkel, R. E., Leibniz und China (Timotheus Barth)</i> . . . . .	156
<i>Muschalek, Hubert, Gottbekenntnisse moderner Naturforscher (Richard Gercken)</i> . . . . .	239
<i>Nigg, Walter, Maler des Ewigen (Cletus Hausen)</i> . . . . .	76
<i>Nikolaus von Cues, Schriften des (Sophronius Clasen)</i> . . . . .	150
<i>Ohm, Thomas OSB, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen</i> (Chrysologus Schollmeyer) . . . . .	153
<i>Ott, Ludwig, Grundriß der katholischen Dogmatik (Werner Dettloff)</i> . . . . .	227
<i>Petersen, Erik, Theologische Traktate (Pedro Gálszéc)</i> . . . . .	155
<i>Pieper, Joseph, Über das christliche Menschenbild (Pedro Gálszéc)</i> . . . . .	155
<i>Pío Sagiés Azcona OFM, Fray Diego de Estella. Modo Predicar y Modus Con-</i> <i>cionandi (Pedro Gálszéc)</i> . . . . .	233
<i>Pohle, Joseph, Lehrbuch der Dogmatik I (Moritz Steinheimer)</i> . . . . .	64
<i>Poschmann, Bernhard, Die katholische Frömmigkeit (Maurus Heinrichs)</i> . . . . .	68
<i>Premm, Matthias, Katholische Glaubenslehre II (Maurus Heinrichs)</i> . . . . .	62
<i>Riedmann, Alois, Die Wahrheit des Christentums II (Eucharius Berbuir)</i> . . . . .	73
<i>Schilling, Otto, Handbuch der Moraltheologie (Notker Krautwig)</i> . . . . .	70
<i>Schmidt-Pauli, Elisabeth von, Bernhard von Clairvaux (Kajetan Eßer)</i> . . . . .	240
<i>Silva-Tarouca, Amadeo, Praxis und Theorie des Gottesbeweises (Pedro Gálszéc)</i> . . . . .	239
<i>Solowjew, Wladimir, Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe</i> (Chrysologus Schollmeyer) . . . . .	237
<i>Steinbüchel, Theodor, Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz</i> (Notker Krautwig) . . . . .	70
<i>Steinbüchel, Theodor, Zerfall des christlichen Ethos im XIX. Jh.</i> (Norbert Hartmann) . . . . .	71
<i>Studia Albertina, Festschrift für Bernhard Geyer (Ludger Meier)</i> . . . . .	65
<i>Thomas v. A., Summa Theologica, deutsch Bd. 8 (Pedro Gálszéc)</i> . . . . .	229
<i>Thomassin, Louis, Über das göttliche Offizium (Willibrord Hillmann)</i> . . . . .	160
<i>Walter Burleigh, De puritate artis logicae (Timotheus Barth)</i> . . . . .	235
<i>Walz, Angelus OP, Thomas von Aquin (Kajetan Eßer)</i> . . . . .	232
<i>William Ockham, Summa Logicae (Timotheus Barth)</i> . . . . .	235
<i>Zürcher, Aristoteles' Werk und Geist (Kajetan Eßer)</i> . . . . .	78



025782

schriftsschreibung ihres Ordens sind hier grundlegende Vorarbeiten gesammelt. Deshalb kann man der Schriftleitung und dem Verlag nur Dank wissen, daß sie zum Jubiläum der Heiligen dieses Werk ermöglichen.

## Zur Beurteilung der skotischen Akzeptationslehre

Von *Werner Dettloff OFM*, München

Die *acceptatio Divina* begegnet uns bei Skotus in einem dreifachen Sinn: erstens als *simplex complacentia*, die alles mögliche Sein umfaßt, es will und mit Wohlgefallen annimmt, insofern es möglich ist; sie bezieht sich zweitens auf das *wirkliche* Sein, das Gott als wirklich will und dementsprechend akzeptiert; und drittens bezeichnet sie die Willensäußerung Gottes, die ein wirkliches Sein zu einem höheren Gut in Beziehung setzt. Diesen zuletzt genannten Akzeptationsakt setzt Gott nur vernünftigen Geschöpfen gegenüber, und das besagt dann näherhin: Gott verleiht durch seine Annahme einem Werk Verdienstwert; er verleiht so dem geringeren Gut des verdienstlichen Werkes eine höhere Vollkommenheit, und schließlich schenkt er dafür den Lohn des ewigen Lebens<sup>1</sup>.

Wer sich mit der Rechtfertigungslehre des 14. Jahrhunderts befaßt hat, weiß, daß die Akzeptationstheorie in diesem dritten Sinne darin eine bedeutende Rolle spielt, und daß Duns Skotus, der diese Akzeptationstheorie in hervorragender Weise entwickelt hat, ein tiefgreifender Einfluß auf die Rechtfertigungslehre der Folgezeit zukommt. Obwohl bisher noch keine eingehende Untersuchung über diesen Abschnitt der skotischen Theologie publiziert wurde<sup>2</sup>, mußte der Doktor Subtilis doch auch seiner Akzeptationslehre wegen manche Angriffe über sich ergehen lassen. In der Hauptsache sind es zwei Vorwürfe, die man gegen ihn erhebt: weil es bei der Gewährung des ewigen Lohnes im Letzten eben nicht auf den objektiven Wert des menschlichen guten Werkes, sondern auf den absolut frei akzeptierenden oder nicht akzeptierenden göttlichen Willen ankommt, habe Skotus aus Gott einen Will-

kürgott gemacht; und weil nach seiner Lehre an sich auch ein Mensch, ohne die *caritas* zu besitzen, zum ewigen Leben akzeptiert werden könnte, darum habe er die Bedeutung der Gnade nicht erkannt und den Begriff der heiligmachenden Gnade entleert. Auch *J. Auer*, der zwar derart formulierte Vorwürfe nicht gegen Skotus erhebt, scheint in seinem für die scholastische Gnadenlehre so bedeutenden Werk doch mit der skotischen Akzeptationstheorie nicht immer ganz einverstanden zu sein. So schreibt *Auer* z. B.: „Das ‚Übernatürliche‘ hat keinen menschlich realen Seinscharakter und Seinswert mehr, darum wird der unmittelbare Rekurs auf Gott notwendig, und da Gott nicht mehr so sehr, wie bei Bonaventura, als der Barmherzige und gütig Dreifaltige, dem in gleicher Weise Allmacht, Weisheit und Liebe eignen, erscheint, sondern mehr der absolut freie, fast willkürlich freie allmächtige Gott ist, gewinnt auch die Gnadenlehre in diesem Rekurs auf die *potentia absoluta* Gottes einen neuen Charakter“<sup>3</sup>. Mildernd fährt er fort: „Wie wir oben gezeigt, darf freilich Skotus noch nicht wie der *magnus inceptor* Wilhelm von Ockham im eigentlich nominalistischen Sinn gedeutet werden; ja, er entwickelt sich sogar, soviel die wenigen handschriftlichen Zeugnisse, die mir für die Gnadenfrage vorgelegen sind, erschließen lassen, wieder mehr zum Denken seines Meisters Wilhelm von Ware vielleicht zurück, spricht der Gnade eine gewisse aktive Wirkung in der Seele, besonders im meritorischen Akt zu“<sup>4</sup>. Über die Gnadenauffassung des Duns Skotus sagt *Auer* an anderer Stelle: „Schon in der *lectura prima* schreibt er (= Skotus) vom Sinn des Verdienstes, der bei ihm eigentlich die Gnade erklären muß: ‚Ratio meriti . . . non dicit (i. m. in actu) aliquid absolutum causatum, sed tantum ordinem ad voluntatem Divinam acceptantem actum diligenter causatum a voluntate et caritate‘ (Wien 1449 f. 52 d, I 17 q. 1). In seinen näheren Ausführungen des Oxoniense und der Additiones zeigt er deutlich, daß er damit nicht etwa gegen den Glauben an eine Wirklichkeit in uns, die Gnade heißt, verstoßen will (..), nur ein Habitus im herkömmlichen Sinn soll es nicht sein“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. *Rep. Par.* I, d. 17, q. 2, n. 4; Vivès-Ausgabe XXII, 209b/210a. Ebenso Wien, Nat.-Bibl., cod. Lat. 1453, f. 53vb (Reportatio examinata) und Wien, N. B., cod. Lat. 1423, f. 128vb (Rezension des Wilhelm von Alnwick).

<sup>2</sup> Ich hoffe, noch in diesem Jahre eine ausführliche Studie „Die Lehre von der *Acceptatio Divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre“ veröffentlicht zu können.

<sup>3</sup> *J. Auer*, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik II, Freiburg i. Br. 1951, 249.

<sup>4</sup> a. a. O., 249f.

<sup>5</sup> Die Entwicklung der Gnadenlehre. . . I, Freiburg i. Br. 1942, 123, Anm. 117.

Da ich zum Teil zu anderen Ergebnissen gekommen bin, darf ich wohl auf einige Sachverhalte hinweisen, die zum Verständnis des Duns Skotus unerläßlich sind, und manches in anderem Lichte erscheinen lassen.

### 1. Zum Vorwurf gegen den Gottesbegriff

Die Theologie des Duns Skotus ist eine konsequent theozentrische Theologie. Bei der Beurteilung seiner Akzeptationstheorie muß man deshalb von seiner Gotteslehre ausgehen. Skotus baut auf einem Prinzip auf, gegen das wohl niemand gut etwas einwenden kann: Das erste und einzig notwendige Objekt des göttlichen Willens ist die göttliche Wesenheit selbst, in der alle ihm innewohnende Vollkommenheit ihren Grund hat. Diese Vollkommenheit ist absolut, so daß Gott keiner Ergänzung von außen bedarf; infolgedessen gibt es für Gott auch kein notwendiges *obiectum secundarium*<sup>6</sup>. Allem Außergöttlichen steht Gott in absoluter Freiheit gegenüber. Diese absolute Freiheit hat aber mit Willkür nichts zu tun. Sie ist, wenn man so sagen darf, in gewisser Weise eingeschränkt, und zwar durch die göttliche Wesenheit selbst. Wenn man sagt: Gott ist absolut frei, so bedeutet das doch nichts anderes als: Gott kann alles tun, was seinem Wesen entspricht. Wir haben es ja hier nicht mit einem zum verkehrten Wollen fähigen geschöpflichen Willen zu tun, sondern mit Gott, dessen Wesen absolute Güte ist. Von der absoluten Güte seines Wesens her ist nun auch das Verhalten des göttlichen Willens zu seinen außergöttlichen Objekten bestimmt. Durch die absolute Güte seines Wesens ist Gott gleichsam gebunden. Alles, was ist, hat sein Sein und dementsprechend auch sein Gutsein durch den freien göttlichen Willen erhalten. Alles, was ist, hat weiterhin objektiven Wert in sich, insofern alles Seiende das Sein und die Güte des göttlichen Wesens nachahmt<sup>7</sup>.

Im Verhalten des göttlichen Willens zu den außergöttlichen Objekten können wir also zwei Momente unterscheiden, ein notwendiges und ein freies; ein notwendiges, insofern Gott durch das sein eigenes Sein und die Güte seines eigenen Wesens nachahmende Sein und Gutsein der Geschöpfe von seinem eigenen Wesen her gebunden ist, jene außergöttlichen Objekte zu akzeptieren; ein freies,

insofern Gott den außergöttlichen Objekten seines Willens Sein und Gutsein in absoluter Freiheit geschenkt hat. Wenn Skotus dann in diesem Zusammenhang auch den viel diskutierten Satz vertritt: Gott will etwas nicht, weil es gut ist, sondern etwas ist gut, weil Gott es will, so ist das an und für sich eine Selbstverständlichkeit, wenn man nicht eine noch über Gott stehende und Gott selbst bindende Norm annehmen will. Der objektive Wert in den außergöttlichen Objekten ist damit keineswegs gelehnet. Wer an diesem Satz Anstoß nimmt, der ist vielleicht, ohne daß er es merkt, einem verkappten Anthropomorphismus verfallen, der eben das immer zum Verkehrten fähige Wollen des Menschen zum Maßstab für die Möglichkeiten des göttlichen Wollens nimmt. Gott ist von Wesen her gut, er ist absolut gut, er kann nichts Schlechtes und Ungeordnetes wollen<sup>8</sup>; und alles Gutsein, das außer Gott existiert, hat seinen Grund in Gott. Auf die Akzeptationstheorie angewandt, bedeutet das: Für Gott besteht keine absolute Notwendigkeit, für einen *actus caritate formatus* den Lohn des ewigen Lebens zu verleihen; denn nichts Geschaffenes muß von Gott akzeptiert werden, und auch der Liebeshabitus ist etwas Geschaffenes. Aus der Offenbarung wissen wir freilich, daß Gott nur für die *actus caritate formati* den Lohn des ewigen Lebens geben will. Das ist aber so, weil Gott es so angeordnet hat (*de potentia ordinata*) und nicht etwa, weil es so sein muß. An sich (*de potentia absoluta*) könnte Gott auch für einen rein natürlichen Akt den Lohn des ewigen Lebens geben. – Hier darf vielleicht auch gleich kurz auf den Sinn der Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* hingewiesen werden. *De potentia absoluta* ist alles möglich, was kein Widerspruch in sich ist; *de potentia ordinata* geschieht das, was Gott (z. B. für die gegenwärtige Heilsordnung) angeordnet hat. Aussagen, die Anspruch auf (philosophische) Stringenz haben, sind durch diese Unterscheidung klar von offenbarungstheologischen Aussagen getrennt, denen wohl Stringenz zukommen kann, die aber nur *Anspruch* auf Kongruenz erheben können. Offenbarungstheologische

<sup>8</sup> ...Nec, si hoc vellet, male vellet nec inordinate vellet... Rep. Par. I, d. 17, q. 1, n. 7 (XXII, 206a/b); deutlicher sind die Texte der Hss. Wien 153, f. 52va und 1423, f. 128ra. Wir finden übrigens bei Skotus auch öfter den Hinweis auf die sapientia Dei, die mit dem göttlichen Wollen verbunden ist (so auch in der eben angeführten Stelle).

<sup>6</sup> Vgl. Rep. Par. I, d. 17, q. 2, n. 3 (XXII, 209a/b); ausführlichere Texte bieten die Hss. Wien 1453, f. 53vb und 1423, f. 128vb.

<sup>7</sup> Vgl. Rep. Par. I, d. 47, q. 2, n. 2 (XXII, 510a).

Aussagen stehen bei Skotus, ausgesprochen oder unausgesprochen, immer unter dem Vorzeichen der *potentia ordinata*.

## 2. Zum Vorwurf gegen die Gnaden- auffassung

Aus dem im vorigen Abschnitt Gesagten ergibt sich, daß Skotus einen Unterschied macht zwischen einem *actus caritate formatus* und einem *actus acceptatus*. Diese Unterscheidung ist wichtig. Die *caritas* vornehmlich verleiht dem Akt nur die Fähigkeit, von Gott als verdienstlich akzeptiert zu werden, sie macht den Akt akzeptabel. Der *actus acceptatus* selbst aber ist erst der verdienstliche Akt. Auer scheint diese Unterscheidung übersehen zu haben, wenn er schreibt, daß der „Sinn des Verdienstes“ (*ratio meriti*) nach Skotus „eigentlich die Gnade erklären muß“ (vgl. Anm. 5). Abgesehen davon, daß ich *ratio* hier nicht gern mit „Sinn“ übersetzen möchte – *ratio* bedeutet hier „Grund“ –, möchte ich darauf hinweisen, daß die *ratio meriti* nach Skotus nicht die *caritas*, sondern die *acceptatio Divina* ist. In der *Lectura prima* von Oxford<sup>9</sup> und später in der Pariser Sentenzenerklärung<sup>10</sup> hat Skotus sich sehr eingehend mit dieser Frage nach der *ratio meriti* befaßt. Und wenn Skotus dann sagt, daß diese *ratio meriti* nichts Absolutes, sondern nur eine Relation ist, so ist damit keine Aussage über die *caritas* gemacht, sondern eben über die *acceptatio Divina*; und diese ist eine Relation des Aktes zum akzeptierenden göttlichen Willen. Den ontologischen Charakter des Liebeshabitus hat Skotus mit seiner Äußerung über die *ratio meriti* nicht berührt. An anderen Stellen in seinen Sentenzenkommentaren und *ex professo* auch in der *Quaestio 17* des *Quodlibet* spricht Skotus ausdrücklich davon, daß die *caritas* dem Akt eine höhere Vollkommenheit verleiht. Auch kommt dem Liebeshabitus nach Skotus wohl mehr als bloß eine „gewisse aktive Wirkung“ (vgl. Anm. 4) sowohl für die Substanz des Aktes wie auch für seine Verdienstlichkeit zu. Das ergibt sich u. a. aus den langen Ausführungen in der *Lectura prima*, wo Skotus das Kausalitätsverhältnis zwischen Wille und Liebeshabitus beim verdienstlichen Akt klärt<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Wien, N. B., cod. Lat. 1449, f. 52rb–53ra.

<sup>10</sup> Rep. Par. I, d. 17, q. 2 (XXIII, 208b–212b).

<sup>11</sup> Im einzelnen muß ich auf meine in Anm. 2 angekündigte Untersuchung verweisen.

## Ein Beitrag zur Kölner Universitätsgeschichte

Von Ludger Meier OFM, Dettelbach/Main

Wo man die scholastische Theologie im Geiste der katholischen Kirche hochschätzt, wird man für ihren Gang durch die abendländische Geschichte Interesse haben. Dabei kann es nicht ausbleiben, daß die fortschreitende Forschungsarbeit sich auch den bisher weniger beachteten Zeiträumen der Schulgeschichte zuwendet. Nicht umsonst kommt *F. Pelster*<sup>1</sup> zu dem Schluß, „daß wir uns abgewöhnen müssen Philosophie und Theologie des 15. Jahrhunderts einfachhin als Dekadenz abzutun“. In diesem Zusammenhang verdient eine umfangreiche Veröffentlichung von *Sophronius Clasen OFM*<sup>2</sup> zur Kölner Scholastik erhöhte Aufmerksamkeit.

Nach einer lehrreichen Bestandsaufnahme bisheriger Forschungsergebnisse (1–3) sowie einer sachlichen Begründung der ausgedehnten Textpublikationen, deren Gewicht sich die Schriftleitung des Archivum Franciscanum Historicum in diesem Falle glücklicherweise nicht verschlossen hat, wird durch eine korrekte paläographische Beschreibung die zugrunde liegende Autographhandschrift Cod. GB. Fol. 175 des Stadtarchivs zu Köln zugänglich gemacht (4–13). Im November 1947 hatten wir uns selber für die Zwecke der Skotusedition mit diesem Bande beschäftigt<sup>3</sup>. Darum kennen wir aus eigener Erfahrung die enormen Schwierigkeiten, die sich seiner Beurteilung und Auswertung entgegenstellen. Als kleine Probe für die Unzugänglichkeit seiner „litera fere illegibilis“ vermerken wir, daß wir da, wo C. „in primordio meo“ (5, Zeile 11. Cf. 117) liest, selber „in primo anno meo“ gelesen hatten, und daß wir dort, wo C. „existens verus“ (5, Zeile 32. Cf. 124) liest, selber „episcopus reus“ gelesen hatten. Das literarische Stück auf Bl. 138c–146a hatten wir an Hand von *F. Stegmüller*<sup>4</sup> als den Kommentar zum III. Sentenzenbuch des Heinrich von Cervo OP erkennen wollen. Die Editionsgrundsätze, die C. für seine

<sup>1</sup> Scholastik 28 (1953), 160.

<sup>2</sup> Walram von Siegburg OFM und seine Doktorpromotion an der Kölner Universität (1430–1435). Sonderdruck aus: Archivum Franciscanum Historicum 44 (1951) und 45 (1952). Auslieferung durch Johannes-Duns-Skotus-Akademie, M.-Gladbach, Bettratherstraße 79; 192 Seiten, kart. 7,80 DM.

<sup>3</sup> Vgl. *L. Meier*, *Itinerarium Scotisticum*, in: *Verba vitae et salutis* XXII, Landshtut 1951, 165.

<sup>4</sup> *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Herbipoli 1947, num. 315.