

Register dem Zufall überlassen, ob solche Ausführungen entdeckt werden. Die Sammlung jener Stellen, an denen sich der Kölner Abt auf *doctores* bezieht oder Häretiker behandelt (die Angabe S. 832 reicht nicht aus, siehe ferner u. a. V 125 f.), könnte möglicherweise für die Quellenfrage wertvolle Dienste leisten. Nachdem nun schon zwei Bände der Rupertedition im *Corpus Christianorum* ohne ein entsprechendes Register herausgekommen sind (und für den neuen Teilband von *De Trinitate* gilt dasselbe), darf man wohl den Vorschlag äußern, bei Abschluß der Ausgabe dem Schlußband einen genügend breit angelegten Inhalts- und Begriffsindex für alle Bände zusammen mitzugeben. Empfehlen würde sich bei Ruperts Vorliebe für Worterklärungen ein besonderes Verzeichnis der griechischen und hebräischen Ausdrücke; so begegnen im Johanneskommentar (neben einigen Bezeichnungen für Personengruppen, die bereits im Namenregister erfaßt sind) u. a. I 1337 f. *paranymphus*, *xenia*, *eulogia*; 1547 *symmistes*; II 1717 f. *phrenesis*, *lethargus*, 1805 *Theotokos*, 2240 *Epithalamium*; III 2092 *catechizatio*; VII 544 *diabolus*, 1602 *haemorrhoida*; VIII 1 *agon*; XI 1386 *paraclesis*, 2109 *apotheca*; VII XIII 736 *spatharius*; aus Hieronymus stammen die III 186–196 auftretenden *stropa*, *collybista*, *collyba*, *tragema*.

Als Ausdruck des Interesses an dem großen, alle Förderung verdienenden Unternehmen der Rupertausgabe seien ein paar Versehen und sinnstörende Druckfehler notiert: Johanneskommentar: I 22 fehlt im Apparat das Zitat aus Donatus; VI 1608 ist zu lesen *monumentum* (vgl. 1615, 1617); bei Horaz (S. 453 I 22; S. 830) muß es statt *Serm.* natürlich *Sat.* heißen; im Apparat ist ändern V 108:221 B; XIII 1090: In Mt. 4, 27, 33; in IV reicht der Augustinustext bis 2004; im Register S. 829 ist bei Hieronymus IV 115 falsch; einige weitere Druckfehler bei B. Smalley, *The Journal of theological studies* n. s. 21 (1970) 209; *de vict.*: 208, 4–10, fehlt ein Vergleich mit der Laurentiusvita; S. XLIX lies unter B 10 in Z. 2: 1487 und Hain; SS. XLI und LII lies bei A 3 und C 2: *OSB*; 458 gehört die Zahl 225, 19 noch hinter *monomarchia*. In beiden Bänden ist stets die Spalte aus dem Mignedruck, niemals aber die Bandzahl der *Patrologia Latina* angegeben.

Köln/Bonn

Matthäus Bernards

Alfons Müller: *Die Lehre von der Taufe bei Albert dem Großen* (= Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Neue Folge, Band 2) München-Paderborn-Wien (Verlag Ferdinand Schöningh) 1967. XXIV, 280 S., kart. DM 32.–.

Der Verf. hat sich mit der vorliegenden Arbeit die Aufgabe gestellt, „den Versuch eines Beitrages zur Erforschung“ der mittelalterlichen Tauftheologie und ihrer Entwicklung zu erbringen (V). Bei der Bedeutung, die Albertus Magnus in dem zur Hochblüte der scholastischen Theologie führenden Entfaltungsprozess zukommt, kann eine solche Untersuchung an sich nur dankbar begrüßt werden.

Als Quellen der Darstellung kommen in Betracht: die Summa *De sacramentis*, das 4. Buch des Sentenzenkommentars sowie die entsprechenden Erörterungen in den Schriftkommentaren Alberts. Das darin enthaltene Material zur Tauflehre wird vom Verf. lückenlos erhoben und, im wesentlichen der Stoffanordnung des Sentenzenkommentars folgend, in 11 Kapiteln und 38 übersichtlich gegliederten Paragraphen vorgelegt. Folgende große Themen werden behandelt: die Johannes-taufe, die Definition der Taufe, Einsetzung, Materie, sacramentalia, Form, Spender, Empfänger und Wirkungen der Taufe, der sakramentale Charakter und zum Abschluß die Beschneidung in ihrem Verhältnis zur Taufe bzw. im Rahmen einer Verhältnisbestimmung von alt- und neutestamentlicher Heilsordnung.

Eine zutreffende Würdigung der Tauflehre Alberts erfordert eine angemessene Berücksichtigung sowohl der von ihm vorgefundenen Tradition als auch einen Vergleich mit der theologischen Literatur seiner Zeit. Verf. legt aufs letztere das Schergewicht. Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas von Aquin kommen ausgiebig zu Wort. Auch die weitere Entwicklung (Richard von Mediavilla

und Duns Skotus) wird zum Vergleich herangezogen. Leider berücksichtigt Verf. neben der Sentenzenglosse Alexanders von Hales nicht auch dessen (zwischen 1220/36 verfaßte und seit 1960 im Druck vorliegende) *Quaestiones „antequam esset frater“* (Ed. Quaracchi); das ganze 4. Buch der *Summa Halensis* hingegen ist nicht authentisch und erst 1255/60 unter Leitung Wilhelms von Melitona kompiliert, dessen *Quaestiones de sacramentis* (verf. 1245/49) ebenfalls unberücksichtigt geblieben sind (Ed. Quaracchi 1961). Von den vor Albert schreibenden Theologen des 13. Jh.'s werden (außer Alexander von Hales) nur Guido von Orcheltes und Wilhelm von Auxerre (vereinzelt auch Wilhelm von Auvergne) befragt. Handschriftliche Quellen werden nicht herangezogen. Auf diese Weise kann natürlich die Eigenleistung Alberts hinsichtlich der Entwicklung der scholastischen Tauftheologie nicht im vollen Umfang gewürdigt werden. Man mag diese Einschränkung des Verf. bedauern, wenn auch angesichts der primären Zielsetzung, „eine systematische Darstellung von Alberts Tauflehre“ zu geben (VI), verständlich finden. Um so schwerer wiegt dann jedoch, daß diese Darstellung nicht nur manche Ungenauigkeiten, sondern auch gravierende Fehlinterpretationen enthält. Nur die wichtigsten Aussagen seien im folgenden erwähnt.

S. 33 f.: *(virtus) baptismi in proposito existentis habitu . . . vel actu* meint nicht: „eine bereits in habitu existierende taufliche Sakramentskraft“ oder „ein taufliches Wirken in actu“, sondern: den habituell oder aktuell (bzw. wie es *De sacram.* heißt: den implizit oder explizit) vorhandenen Vorsatz zum Empfang der Taufe, in dem die Kraft der Taufe schon wirksam ist. – S. 74 f.: Bezüglich der Frage nach der Möglichkeit einer (gültigen) Taufspendung bei Nennung nur einer göttlichen Person besteht kein sachlicher Unterschied zwischen *De sacram.* und IV Sent. Beide Male geht es um die Interpretation einer zugunsten einer solchen Möglichkeit vorgebrachten Ambrosius-Sentenz, für deren richtiges Verständnis Albert IV Sent. zwei Deutungsmöglichkeiten vorbringt; anderenfalls müsse sie als absolut falsch abgelehnt werden. Aber auch schon in *De sacram.* nr. 41 (ad 6) will Albert das Ambrosius-Zitat nur *secundum quid*, nicht *simpliciter* gelten lassen. Keineswegs will er hier die Möglichkeit einer solchen Taufspendung konzedieren (75). Er schließt: *Unde etiam Ambrosius non dicit, quod simpliciter plenum sit sacramentum, sed quod plenum est fidei sacramentum, idest sacramentum quantum ad fidem, non tamen simpliciter.* Wenn Verf. zudem aus dieser Stelle herausliest, daß Albert hier „zwischen *sacramentum simpliciter* und *sacramentum quantum ad fidem*“ unterscheide, so beruht dieses Mißverständnis auf einer grammatikalisch falschen Beziehung sowohl des *simpliciter* wie auch des *quantum ad fidem*. Das Bezugswort für beides ist *plenum*, nicht *sacramentum*. Der richtige Sinn also: *sacramentum non est simpliciter plenum, sed (solum) quantum ad fidem.* – S. 79: Hinter der Schulfrage nach der Taufe „im Namen Jesu“ oder „im Namen Christi“ vermutet Verf. bei Albert die Unterscheidung „zwischen dem historischen Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens“ und kommt dann zu der seltsamen Aussage: „Nur Christus, nicht jedoch die historisch erfäßbare Persönlichkeit Jesu . . . konnte die Taufe . . . einsetzen“; wenn dennoch (nach Albert) auch eine Taufe „im Namen Jesu“ angenommen werden könne, „so wegen der zwischen Jesus und Christus herrschenden ‚Personalunion‘“. Zwar sagt Albert, daß Christus nur seiner Gottheit nach die Gewalt hatte, Sakramente einzusetzen. Das hat aber mit der vom Verf. angenommenen Unterscheidung nichts zu tun. – S. 108–110: Sowohl in *De sacram.* als auch IV Sent. vertritt Albert mit der „traditionellen Theologie“ (110) die Auffassung, daß mit Ausnahme der *potestas auctoritatis* (Rechtfertigungsgewalt) alle übrigen *potestates*, welche die scholastische Theologie beim Taufgeschehen zu unterscheiden pflegte, also auch die *potestas excellentiae*, an sich auch einem bloßen Menschen hätten mitgeteilt werden können: *(Deus) potuit conferre, sed non contulit.* Der Satz in *De sacram.* nr. 57 (ad 4): *si esset potestas excellentiae data, adhuc gratia non esset nisi a Deo*, stellt gerade nicht die Unvereinbarkeit „mit der Tatsache einer unmittelbaren Gnadenmitteilung durch Gott allein“ (110) fest, sondern besagt, daß selbst im Falle der Mitteilung einer solchen *potestas* an einen bloßen

Menschen die Gnade dennoch von Gott allein gegeben würde. — S. 118: Der *Terminus res et sacramentum* meint nicht die „Taufe in ihrem sakramentalen Vollgehalt“ (s. auch Anm. 1), sondern in einem terminologisch ganz präzisen Sinn: das Mittlere zwischen *sacramentum tantum* und *res tantum*, d. h. bei den charakterisierenden Sakramenten: den sakramentalen Charakter, der bei Albert auch nie „als Bezeichnung für das Ganze des Taufgeschehens“ (27) steht. — Ebd.: Bei der Bestimmung der *factio* muß es statt „gültigen“ richtig: „fruchtbaren Empfang“ heißen. — S. 126: Die Annahme des Verf., daß Albert bei fiktivem Taufempfang, bei dem zwar der Charakter eingepägt, aber die Gnade nicht mitgeteilt wird, „sich den *effectus totus* . . . in *potentia* mit der Realisierung sakramentaler Zeichensetzung gegeben denkt“, ist von den Voraussetzungen der Sakramententheologie Alberts her kaum möglich, da die Gnade selbst immer nur unmittelbar von Gott allein mitgeteilt wird und das Sakrament hinsichtlich der Gnade nach Albert keine instrumental-effektive, sondern nur eine dispositive Ursächlichkeit (*ut causa dispositiva in subiecto*) ausübt. Darum schreibt Albert dem Charakter *cessante fictione* nur eine solche Ursächlichkeit zu *quo ipsum est causa, scilicet disponens, et Deus tunc efficit gratiam* (IV d. 4 a. 4 ad 4). Aus diesem Grunde spricht „Albert *cessante fictione* nicht von einer Neuschöpfung des Effektes“. — S. 127 f.: Nach Verf. soll Bonaventura die Kausalität des Charakters hinsichtlich der Sündentilgung (*recedente fictione*) als *causa efficiens* bestimmen. In Wirklichkeit aber stuft Bonaventura die Kausalität der Sakramente und des sakramentalen Charakters noch viel niedriger ein als Albert. Bonaventura gibt nämlich der Meinung den Vorzug, welche die Wirksamkeit der Sakramente aufgrund bloß äußerer *assistentia* bzw. *pactio divina* erklären möchte (IV d. 1 p. 1 a. 1 q. 4; pag. 23 sq.). Bezüglich des Charakters lehnt er eine *dispositio necessitatis* ab und läßt nur eine *dispositio congruitatis* gelten (IV d. 6 p. 1 a. 1 q. 2; pag. 140), während Albert von einer *dispositio quae est necessitas* spricht (IV d. 1 a. 5 ad qc. 2 ad 1; ebd. d. 4 a. 4 ad 7). „Bonaventura übersieht“ auch nicht die Vermittlungsfunktion des sakramentalen Charakters (127), vielmehr übersieht Verf. eine entsprechende Aussage Bonaventuras: *gratia non est effectus immediatus, sed mediante caractere* (IV d. 6 p. 1 a. 1 q. 6 ad 2). Man darf also eine einzelne Stelle nur aus dem gesamten Kontext deuten. — S. 136 f.: *Baptismus flaminis* meint primär die Geisttaufe und dann auch (im Unterschied zu *baptismus fluminis*) die Begierdetaufe; im letzteren Sinne ist sie mit dem *baptismus paenitentiae* identisch. Daß Albert *De sacram.* zwischen *baptismus flaminis* und *baptismus paenitentiae* unterscheidet, ist nicht verwunderlich, weil er hier die neun Taufarten bespricht, die Johannes Damascenus aufzählt (*De sacram.* nr. 48); so übrigens auch, was Verf. übersieht, in IV *Sent.* d. 4 a. 6; nur sagt Albert hier statt *baptismus flaminis*: *baptismus in Spiritu sancto et igni*. Daß damit nicht die Firmung gemeint ist, sagt Albert *De sacram.* nr. 54 (ad 21) ganz eindeutig. — S. 149–151: Über den Zeitpunkt der Beseelung spricht Albert sich im Anschluß an Aristoteles und Augustinus ebenfalls ganz eindeutig aus: am 40. bzw. 45. Tag nach der Empfängnis (*De incarn.* nr. 20; III d. 2 a. 8). — Über Alberts Auffassung von der *sanctificatio in utero* hätte auch *De incarn.* nr. 11–16 befragt werden müssen. — Eine „Unfähigkeit (Mariens) zur Setzung eines sündhaften Aktes“ (151 Anm. 7) lehnt Albert ausdrücklich ab und schreibt ihr aufgrund ihrer dreifachen Heiligung eine tatsächliche Sündenlosigkeit und ein völliges Freisein von der Konkupiszenz zu, während ihr das *posse peccare ex libertate arbitrii* verblieben sei (III d. 3 a. 24). Dagegen gesteht er Jeremias und Johannes d. T. nicht nur „die Möglichkeit“ zur läßlichen Sünde zu (ebd.), sondern ist sogar von deren Tatsächlichkeit überzeugt. — S. 154: Hier ist ohne Umschweife und Harmonisierungsversuche festzustellen, daß Albert die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis nicht vertreten hat. — S. 170: Die Ausführungen des Verf. sind hier nur schwer verständlich. Albert interpretiert II *Sent.* d. 24 a. 2 ad 1 das Axiom: *vulneratus in naturalibus, spoliatus in gratuitis* doch gerade gemäß der (älteren) Auffassung, wonach Adam nicht in der *gratia gratum faciens* erschaffen wurde; *secundum hanc opinionem* folgert er, *quod (Adam) non fuerit spoliatus gratuitis quae haberet, sed quae*

habitus erat, si stetisset. Gemäß dieser Auffassung lehnt er dann auch die Verdienbarkeit der Gnade ab: (Adam) non potuit proficere ad meritum (ebd. sol.). Genau das, nämlich die Unverdienbarkeit der Gnade, ist auch die Meinung Alexanders von Hales (Glossa II; Quaestiones). Die vom Verf. in diesem Zusammenhang angeführte Stelle aus dem 2. Buch der Summa Halensis gehört zu den nicht authentischen Teilen (vgl. Doucet, Proleg., 356). Zu dieser ganzen Frage wäre eine eingehende Untersuchung erforderlich. – Die Albert zugeschriebene Summa de mirabili scientia bedarf noch hinsichtlich der Echtheitsfrage einer exakten Untersuchung. – S. 185: Verf. unterstellt hier Albert die Meinung, daß „jemand, der nicht mit der fictio belastet ist, die gratia virtutum haben kann, ohne (!) die nötige Disposition zu besitzen, welche für einen fruchtbaren Empfang der Sakramentsgnaden notwendig ist“. Richtig ist: daß ein schon vor dem (aktuellen) Sakramentsempfang Gerechtfertigter und mit der gratia virtutum et donorum Beschenkter sehr wohl in potentia recipiendi gratiam sacramentalem sein könne. Verf. übersieht, daß das an dieser Stelle stehende non tamen oportet quin als doppelte Verneinung eine Bejahung ergibt. – Ebd.: virtus in munere (im Unterschied zu virtus in usu) meint nicht: „virtuelles (potentielles) Vermögen“, sondern, wie Albert De sacram. nr. 45 und IV d. 4 a. 13 ausdrücklich sagt: Tugendhabitus (im ganz präzisen Sinn). Von daher lösen sich auch die Gegensätzlichkeiten, die nach Verf. zwischen den Aussagen Alberts u. U. festzustellen seien. – S. 194–196: Die Ausführungen über „Alberts Stellungnahme zu der pactio divina“ können ersatzlos gestrichen werden, weil die Sache, die hier verhandelt wird: „Glaube der Gesamtkirche in seiner Beziehung zur pactio divina“ (194), wobei der Glaube der Kirche als „ein subjektiv-objektives Prinzip“ zu verstehen sei, im Schrifttum Alberts kein fundamentum in re hat. Interessanterweise bringt Verf. auch keine einzige Belegstelle für Alberts angebliche Auffassung bei, sondern nur ein Zitat aus Bonaventura. Dieser aber versteht unter der pactio divina, wie schon angedeutet, die Wirksamkeit der Sakramente aufgrund einer Willensverfügung Gottes, eines Kontrakts (pactio), wodurch Gott sich an die von ihm eingesetzten Zeichen bindet und ihnen so eine wirksame Hinordnung (efficacem ordinationem) auf die Mitteilung der Gnade verleiht: ex tali pactione astrinxit se quodam modo ad dandam gratiam suscipienti sacramentum (IV d. 1 p. 1 a. 1 q. 4). Dementsprechend sagt Bonaventura im Tauftraktat, daß die christlichen Sakramente (im Unterschied zu den alttestamentlichen) ihre Wirksamkeit non tantum habent a fide, sed etiam a pactione divina, quae ipsum opus operatum ordinavit ad gratiam percipiendam... Dominus enim pactum fecit, cum dixit Marci ultimo: Qui crediderit et baptizatus fuerit... (ebd. d. 3 p. 1 a. 1 q. 3 ad 3). Das ist nun gerade nicht Alberts Auffassung! – Korrekturbedürftig sind auch die Ausführungen S. 196–199: Bei Hugo von St. Viktor spielt der Glaube für die Wirksamkeit der Sakramente eine viel größere Rolle, als es nach dem Verf. den Anschein hat. Von einer Überbetonung des „objektiven“ Prinzips (196) kann bei ihm schon deshalb nicht gesprochen werden, weil Hugo gar nicht vom Ursache-Wirkungs-Schema und vom opus operatum ausgeht (vgl. H. R. Schlette, in: ZkTh 81 [1959] 67–100; 163–210; bes. 80 und 182–186). Dagegen steht Duns Scotus, was Verf. nicht bemerkt hat, mit seiner Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente viel mehr auf der Linie Bonaventuras. – S. 206 f.: „Alberts Ablehnung einer Bestimmung des Charakters als Form“. Verf. übersieht völlig, daß Albert sich hier gegen die Einordnung des Charakters in die vierte species qualitatis (= figura) wendet, auch im Sinne einer figura bzw. quantitas spiritalis (intelligibilis, intellectualis). Albert sagt: Et quod quidam dixerunt de figura intellectuali, aut non intelligo, aut non est verum, quod dixerunt. Mit einer „forma intelligibilis“ (im Sinne des Materie-Form-Schemas), wie Verf. meint, hat das nicht das geringste zu tun. Die Argumentation Alberts ist vom Verf. überhaupt nicht verstanden. Im übrigen wurde diese von Albert abgelehnte Bestimmung des Charakters von Alexander von Hales vertreten. – S. 208: Thomas fordert nicht „eine Relation für die Relation, damit der Charakter als Relation bestehen kann“, sondern er fordert ein Relationsfundament. – S. 213 Anm. 4: Für eine sachlich zutreffende Interpretation

von Alberts Wesensbestimmung des sakramentalen Charakters scheint dem Verf. die distinkte scholastische Begrifflichkeit zu fehlen. Sonst könnte er hier nicht eine Differenz zwischen den Aussagen Alberts konstatieren. IV Sent. d. 4 a. 5 heißt es: *Licet character secundum nomen sit in praedicamento relationis... tamen secundum id quod est, est habitus...* Unter dem *quod est* versteht Verf. das So-Sein! Albert unterscheidet hingegen sowohl in *De sacram.* nr. 218 wie auch IV Sent. exakt zwischen dem Subjekt (Fundament) der Relation (*quod est ad aliud*) und der Relation als prädikamentaler Bestimmung (*quo aliquid est ad aliud*). Insofern sagt Albert folgerichtig (und sich immer gleichbleibend), daß der Charakter *secundum esse quod importat, non dicit ens in praedicamento relationis* (IV d. 6 a. 3 sol.). Unter der Rücksicht des Subjekts, in dem er fundiert, und damit seinem konkreten Sein nach ist er nach Albert (in einem von ihm genau spezifizierten Sinn) als *Habitus* zu bestimmen. Fragt man jedoch präzise nach der prädikamentalen Einordnung des Charakters, nach seiner kategorialen Wesensbestimmung (und darum geht es genau in dem erwähnten Artikel), so ist er nach Albert der Kategorie der Relation (und nicht der Qualität) zuzuordnen; in diesem Sinne, als Akzidens der Relation, besagt der Charakter (absolut und abstrakt betrachtet) den *modus dispositionis quo relativum dicitur ad aliquid* (ebd. sol.). Es geht m. a. W. also um die konkrete und die abstrakte Bestimmung des Charakters. Albert illustriert das an dem Beispiel: *pater – paternitas*. Von hierher sind nun auch die Ausführungen des Verf. S. 208 und 215 zu korrigieren und zu präzisieren. – S. 213 f.: Die Darlegungen über „die Struktur des *fundamentum characteris*“ (*Habitus*) widersprechen im Entscheidenden den Aussagen Alberts, der diesen *Habitus* ausdrücklich als *habitus imperfectus* kennzeichnet. Bei Albert findet sich nichts von einem „Durchstoß vom habituellen Vorfeld zum habituellen Zentralkern“ (214). Desgleichen sind die Ausführungen über *Bonaventura* (215) auf ihre Richtigkeit hin zu überprüfen. – S. 219: Der Charakter ist nach Albert kein „wirkursächlicher Faktor des Gnaden-geschehens“; weiter unten spricht Verf. richtig von der *causalitas dispositiva*. – S. 221 f.: *Character (est) signum omnis virtutis* heißt nicht: „hinsichtlich des virtuellen Vermögens“; *virtus* heißt hier präzise: Tugend; ähnlich S. 233. – S. 225: *Character est distinctio... impressa animae rationali secundum imaginem* heißt nicht: „der Charakter (ist) der *anima rationalis* in einer abbildhaften Weise eingepägt“, gemeint ist nicht die „Bilderscheinung des Charakters“, sondern richtig: er ist der Geistseele eingepägt gemäß ihrer Ebenbildlichkeit, d. h. sofern die Seele Ebenbild der *trinitas increata* ist. Näherhin ist diese *imago* bestimmt durch den *Ternar: memoria – intellectus – voluntas* (= *potentiae imaginis = trinitas creata*). Darauf basiert die ganze Erörterung bei Albert. Weil Verf. das nicht bemerkt, sind seine weiteren Ausführungen (225–227) zum großen Teil falsch. – S. 229: Die „durch den Charakter gegebene Unterscheidung“ *secundum statum fidei* bringt keine „Betonung der subjektiven Aktsetzung (des Glaubens), des persönlichen Glaubensvollzuges“ zum Ausdruck. Der *Terminus: status fidei* meint in einem objektiven Sinne: den Glaubensstand. Demgemäß werden drei Glaubensstände unterschieden entsprechend den drei Charakteren. Das Mißverständnis des Verf. durchzieht die ganzen folgenden Darlegungen (bis S. 237). – S. 236: *Characteres differunt in essentia* meint nicht „die essentielle Veränderlichkeit des Charakters“. – S. 237: *Status autem fidei est diversus: et ideo character est diversus* bedeutet nicht, „daß dem veränderlichen *status fidei* der veränderliche Faktor innerhalb des Sakramentscharakters entspricht“. – Das möge genügen. – Zum Schluß noch ein sinnstörender Druckfehler: S. 35, Z. 18 v. o., muß es *unius* heißen (statt *minus*).

Die Arbeit enthält zu viele und zu schwerwiegende Mängel, als daß sie als förderlicher Beitrag zur Albert-Forschung gewertet werden könnte.

Bonn

Hans Jorissen