

Besprechungen

Hünemann, Friedrich, Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch. XV. Bd. 4. Heft). 8° (87 S.) Paderborn 1926, Schöningh. M 6.—

Die Geschichte der Lehre von der aktuellen Gnade ist noch wenig erforscht. Durch seine fleißige und sorgfältige Arbeit hat H. einen sehr dankenswerten Beitrag dazu geliefert. Nach einem kurzen Überblick über die Verhandlungen zwischen der fünften und sechsten öffentlichen Sitzung des Konzils kommen zunächst die Beratungen der Theologen und Väter vor der Ausarbeitung des ersten Dekretentwurfs zur Darstellung. Die Namen, unter denen uns die aktuelle Gnade begegnet, sind die aus den mittelalterlichen Theologen bekannten, besonders häufig der Ausdruck „*gratia praeveniens*“. Doch findet sich in den Akten (Ehses, C. T. V 453, 44) in einer Rede des Erzbischofs Petrus Tagliavia von Palermo einmal schon der Ausdruck „*gratia actualis*“. H. (S. 72) glaubt, er stehe hier in einem andern Sinne und bedeute die unter eigener Mitwirkung empfangene heiligmachende Gnade. Dazu scheint mir der Zusammenhang nicht zu zwingen. Der Erzbischof ist unzufrieden damit, daß der geplante Kanon 7 (C. T. V 427, 1 ff.) zur Rechtfertigung bloß innerliche, uns inhärierende Gerechtigkeit und Gnade verlange. Ein Liebesakt und die dazu erforderte aktuelle Gnade „inhärieren“ dem Menschen ja auch, freilich bloß vorübergehend. Nach katholischer Lehre geschieht aber die Rechtfertigung durch Mitteilung habitueller übernatürlicher Prinzipien. Das erkennt man besonders klar aus der Rechtfertigung der Kinder durch die Taufe. Sie werden wahrhaft gerechtfertigt, und doch kann bei ihnen von Akten und aktueller Gnade keine Rede sein. Deshalb hält der Erzbischof seinen Vorschlag für vernünftig, ja notwendig, das Wort „*habitualiter*“ hinzuzufügen und zu sagen „*nobis habitualiter inhaerentis*“. So wird meines Erachtens das Wort „*gratia actualis*“ im heutigen Sinne gebraucht.

Das wertvollste Ergebnis der Studie ist wohl dieses: Die Lehre vom Wesen und von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade erscheint auf dem Konzil im Vergleich zum Mittelalter bereits außerordentlich entwickelt und geklärt. Zu Zeiten des hl. Thomas waren ja erst die Anfänge dieser Lehrentwicklung da (was allein schon durch die Möglichkeit dieses Teils der „Stufler-Kontroverse“ bewiesen wird), und namentlich waren innerhalb der skotistischen und nominalistischen Schule (nicht in den ganzen Schulen; vgl. Schol. S. 305, Nr. 227) semipelagianische Meinungen über das *meritum de congruo* und die Disposition auf die Rechtfertigung durch die bloßen Kräfte der Natur weit verbreitet. H. bringt den überzeugenden Beweis aus den Konzilsakten, daß Tätigkeit und Wesen der aktuellen Gnade von den Theologen aller Schulen einhellig bestimmt wurden (S. 14) und daß die pelagianisierende Auffassung auf dem Konzil „keinerlei nennenswerte Vertretung gefunden hat“ (71). Der einzige Konzilsteilnehmer, der in dieser Beziehung zu Bedenken Anlaß gab, war der Bischof der Kanarischen Inseln, der Franziskanerobservant Anton de la Cruz. H. glaubt, seine Äußerung sei nur mißverständlich, aber sonst durchaus einwandfrei (54 f.). Diese Ansicht kann ich nicht teilen. Mag der Bischof auch den natürlich guten Werken den Wert des *meritum de congruo* oder der *dispositio* absprechen, so schreibt er ihnen doch einen impetratorischen Einfluß zu, der mit der Lehre des Arausicanum nicht vereinbar sein dürfte. De la Cruz

sagt: „Tamen illa opera movent misericordiam Dei et sic aliquo modo faciunt ad ipsam iustificationem“ (C. T. V 329, 33 f.). Die Synode von Orange dagegen erklärt in ihrem 3. Kanon: „Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri...“ (Denzinger 176). Daher lehren die neueren Theologen allgemein, allen natürlichen Akten des Menschen sei jeder positive Einfluß nicht nur auf die Gerechtigkeit und Billigkeit, sondern auch auf die bloße Freigebigkeit und Barmherzigkeit Gottes bezüglich der Verleihung der Heilsgnade abzusprechen.

Unter den „abweichenden Meinungen“, denen Verfasser einen eigenen längeren Abschnitt widmet, begegnen wir sonst nur solchen, die den Protestanten zu weit entgegenkommen. Es sind vor allem die Prälaten, die dem Freundeskreise des Kardinals Gasparo Contarini angehört hatten. Weil bei ihnen die Bedeutung der Werke gegenüber dem Glauben zu stark zurücktritt, konnten sie auch die Aufgabe der aktuellen Gnade nicht richtig würdigen. Ihre Lehre erschien denn auch dem Konzil als nicht korrekt. Seripando war zwar in andern Fragen „Kompromißtheologe“, und seine Lehre von der doppelten Gerechtigkeit wurde vom Konzil verworfen, aber von der aktuellen Gnade lehrt er korrekt auf dem Boden der augustinisch-thomistischen Tradition (63).

In der Frage der Notwendigkeit der aktuellen Gnade stellt denn auch die Lehre des Trienter Rechtfertigungsdekrets keinen „Kompromiß zwischen der strengen augustinisch-thomistischen und der laxen nominalistisch-skotistischen Auffassung“ dar. „Thomisten wie Skotisten waren einig in der Ablehnung jeder pelagianisierenden Auffassung... Daher wendet sich denn auch das Dekret in klarster Weise gegen jede Auffassung, die den Gnadencharakter der übernatürlichen Heilsordnung gefährden könnte“ (85).

Leider läßt die so nützliche Arbeit in einem Punkte im Stich. Bis auf den heutigen Tag ist die Frage umstritten, ob auch der Gerechte zu jedem verdienstlichen Werk eine eigentliche aktuelle gratia praevieniens nötig habe oder nur gelegentliche spezielle Hilfen zur Überwindung besonderer Schwierigkeiten. Gerade in der letzten Zeit mehren sich die Theologen, die verneinend auf den ersten Teil der Frage antworten. Leicht hätte H. zeigen können, was die Akten des Tridentinums zur Lösung der Frage etwa beitragen. Daß das Konzil die Frage nicht entscheiden wollte, dürfte zweifellos sein. H. führt auch zustimmend den Aufsatz von A. Straub an, der sich gegen die Auffassung des Kanon 22 durch E. Lings richtete (82). Aus der von H. gebotenen Geschichte der verschiedenen Dekretentwürfe wird man ohne Schwierigkeit ersehen, daß es sich hier in der Tat nur noch um die Definierung der Lehre handelte, der Gerechte habe außer den habituellen Gnadengaben noch besondere Hilfen zur Stärkung seiner moralischen Kräfte nötig, um den Gnadenstand dauernd zu bewahren. Aber in den dem ersten Dekretsentwurf vorausgehenden Debatten der Theologen und Prälaten kommen Äußerungen vor, die mehr zu sagen scheinen, so die der Bischöfe von Bosa, Lanciano und Lucera (26 ff.). Besonders wäre auf die Begründung zu achten gewesen, z. B. ob thomistisch die Notwendigkeit einer motio durch Gott als ersten Bewegter hervorgekehrt oder ob augustinensisch gesagt wird, die im gefallenen Menschen sich stets eindringende Konkupiszenz müsse durch eine besondere Gnade überwunden werden. Ein klares Beispiel für die letztere Ansicht ist Seripando (28 f.). Auch die Geschichte des 22. Kanons hätte noch einige Ausbeute geboten (s. C. T. V 509, 6 ff. 522, 34 f. 720, 37 f.; Hefner, Entstehungsgeschichte 352, Anm. 1; Theiner I 249). — Mißverständlich erscheint mir, was S. 80 über die Beharrlichkeitsgnade gesagt wird: „Wir haben es... mit einer speziellen Art der aktuellen Gnade zu tun.“ Es hätte zwischen der potestas perseverandi und dem donum perseverantiae actualis genauer unterschieden werden müssen. Von ersterer ist Kap. 11, von letzterem Kap. 12 und 13 die Rede. Das Konzil

lehrt durchaus nicht, daß die Gnadenhilfe, die das Beharren ermöglicht, von der Summe der hinreichenden aktuellen Gnaden, die das Leben hindurch gegeben werden, verschieden sei, und ebenfalls nicht, daß die große Gabe, die das Beharren bis ans Ende tatsächlich und unfehlbar verleiht, sich von der Summe der seit der letzten Rechtfertigung verliehenen wirk-samen Gnaden unterscheide.

Man würde die aus den Akten zitierten Stellen leichter auffinden, wenn außer der Seitenzahl auch die Zeilen angegeben wären. S. 8, Anm. 2 steht irrtümlich 325 statt 350.

Dem Verfasser gebührt herzlicher Dank für die wertvolle Gabe, die hier der theologischen Forschung geboten wird. Hier liegt wirklich „Theologie“ vor, wie unsere Zeit ihrer bedarf.
H. Lange S. J.

Eschweiler, Karl, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes—Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. 8° (337 S.). Augsburg 1926, Filser. M 8.—; geb. M 10.—

Die Anordnung des umfangreichen, glänzend ausgestatteten Werkes ist übersichtlich. Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der Theologie im Rheinland, wird die zu beweisende These aufgestellt: Hermes und Scheeben haben typische Bedeutung als zwei Grundrichtungen der neueren Theologie. Sie stellen zwei Wege dar: den Weg der apologetischen Auseinandersetzung und den Weg der dogmatischen Selbstbesinnung (25). Die Verschiedenheit dieser Wege soll vor allem an der Glaubenstheorie aufgewiesen werden. — Das erste Kapitel behandelt den Geist der neueren katholischen Theologie, den anthropozentrischen Geist des Humanismus („Barockscholastik“), dessen psychologische Betrachtungsweise deutlich wird am Problem der „Analysis fidei“ (Suarez, De Lugo). Es ist der Geist des Molinismus. Die weitere Entwicklung führte zur Aufklärungsphilosophie und zum naturalistischen Anthropismus, dessen sich die molinistisch orientierte Apologetik kaum erwehren konnte. — Im zweiten Kapitel erscheint Hermes als Endpunkt dieses Weges. Seine auf dem philosophischen Kritizismus Kants aufgebaute kritizistische „Theologia naturalis“ ist voll von dem „neuzeitlichen Anthropozentrismus“, bleibt also „durchaus im Verband der neueren katholischen Entwicklung“ (119), die mit Molina einsetzte. Insbesondere steht der „methodische Zweifel“ der Molinistenschule im engsten Zusammenhang mit dem hermesischen Zweifel. — Im dritten Kapitel eröffnet Scheeben von neuem den Blick in die „mittelalterliche“ Welt; er bringt die Lehre der griechischen Väter und den „strengen Thomismus“ wieder zu Ehren. Durch seine Lehre vom „göttlichen Wesen des Glaubens“ (131) und vom entscheidenden Einfluß des freien Willens überwindet er die anthropozentrische und intellektualistische „Analysis fidei“ der Molinisten. Leider ist er den Weg nicht zu Ende gegangen, insofern er neben die vom göttlichen Glauben durchleuchtete „dogmatische Offenbarungstheologie“ doch noch eine aus „rein philosophisch-historischen Prinzipien argumentierende Vernunfttheologie“ stellt (172—174). — Im vierten Kapitel wird der Versuch gemacht, „den einen Weg“ der Theologie zu Ende zu gehen. Die Vernunft darf nicht methodisch vom Glauben getrennt werden; die Fundamentaltheologie wird in die eigentliche Glaubenswissenschaft einbezogen. Diese „teleologische“ Lösung bietet den Standpunkt zur Bewertung der theoretischen und praktischen Theologie und ihres Verhältnisses zur Wissenschaft und zum religiösen Erlebnis.

E. stellt aus seiner idealen Auffassung der Theologie und ihres streng wissenschaftlichen Charakters mit Recht höchste Anforderungen an die theologische Arbeit. „Die Aufgabe des Theologen ... enthält an und für sich den denkbar stärksten Imperativ zur intellektuellen Gewissenhaftigkeit“ (241). Strenge Objektivität und Wissenschaftlichkeit sind um so