

- Becker, O., SS. CC., *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den Theologischen Disputationen des Bartholomäus Mastrius*. gr. 8° (236 S.) Oberlahnstein 1949, Nohr.
- Lais, H., *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara* (Münchener Theol. Stud. II 2). gr. 8° (XVI u. 244 S.) München 1951, Zink. DM 18.—.
- Alfaro, J., S. J., *Lo natural y lo sobrenatural según el Card. De Vio Cayetano. Contenido, Fuentes, Originalidad*. 8° (79 S.) Rom 1950, Pont. Univ. Gregoriana.

1. Der umstrittenste Punkt der skotistischen Gnadenlehre bleibt nach wie vor das Lehrstück vom Wesen der wirksamen Aktgnade. Wenn es gilt, die eigene Meinung von Skotus selber klar herauszustellen, so ist zunächst von Skotisten abzusehen und Skotus aus seinen eigenen Werken zu verstehen (Scotus sui ipsius interpres). Ranganächst ist das Studium seiner Quellen und seiner Zeitgenossen heranzuziehen. Wenn dann an dritter Stelle aus der skotistischen Tradition Rückschlüsse auf Skotus gezogen werden sollen, so ist größte Vorsicht am Platz, um nicht Entwicklungsformen (Weiterbildung, Ausgleich oder Abänderung) anachronistisch in Skotus hineinzudeuten. Die gebotene Vorsicht darf aber nicht das relative Recht und den methodischen Appell der Skotustradition schmälern, auch ihrerseits zur Erforschung der ‚mens Scoti‘ mitgehört zu werden, ganz abgesehen davon, daß sie für die Erkenntnis von Keimkräften und entwicklungsträchtigen Motiven in der Lehre des Schulhauptes unentbehrlich ist.

Dieses Recht nimmt offenbar die hier anzuzeigende Dissertation von O. Becker in Anspruch, die der Theol. Fakultät der Gregoriana in Rom vorgelegen hat. Daß sie gerade von Mastrius ausgehen will, hat den doppelten Grund: erstens ist dieser Franziskanerkonventuale unter den skotistischen Theologen von einer so überrasgenden Bedeutung, daß man ihn mit den Salmantizensern in der thomistischen Tradition verglichen hat; zweitens aber steht er in der nachtridentinischen Skotustradition mitten in den hochgehenden Wogen der thomistisch-molinistischen Kontroverse als Anwalt einer Schulrichtung, die im Geiste von Skotus glaubt eine versöhnende Mitte aufweisen zu können. Die ‚determinierenden‘ Dekrete beim göttlichen Vorwissen des Frei-Zukünftigen, die Skotus gelehrt hat und die von einigen Anhängern der vortridentinischen skotistischen Theologie (klar vor allem von Joannes de Ripa) — wie Schwamm nachgewiesen hat — prädeterministisch ausgelegt wurden, sind von der nachtridentinischen Skotistentheologie im Sinne eines ‚Kondeterminismus‘ gedeutet worden. Joseph v. Trapani, Angelus Vulpes, vor allem aber Mastrius haben diese Auffassung im 17. Jahrhundert zum Gemeingut in der Franziskanerschule werden lassen. An einer systematischen Darlegung der Mastriustheologie hat es bislang gefehlt. Soweit sie für den besonderen Fragepunkt dieser Dissertation in Betracht kommt, wird sie hier sehr eingängig untersucht, immer aber unter dem Zielgedanken, „von Mastrius ausgehend zu einer ganzheitlichen Auffassung der skotistischen Lehre über das Wesen der wirksamen Aktgnade zu kommen“ (7).

Eine zusammenhängende Darstellung über dieses Lehrstück ist auch bei Mastrius nicht zu finden, da er sich bei dem zu seiner Zeit nachdrücklich erneuerten Dekret gegen eine nicht eigens vom S. Officium genehmigte Behandlung der Auxilienkontroverse nicht mehr die Freiheit erlauben konnte, die Vulpes noch in Anspruch nahm. Durch sorgfältige Erhebungen der theologischen Prinzipien in den verschiedenen einschlägigen Parallelfragen vermittelt die Dissertation in dankenswerter Weise ein Gesamtbild, das zwar keinen vollgültigen Ersatz für den fehlenden systematischen Traktat bietet, aber leidlich genügt, um das Verhältnis von Skotus und nachtridentinischem Skotismus in der speziellen Gnadenfrage zu klären. Verf. greift die von Schwamm vertretene Ansicht auf, bei Skotus seien in den einschlägigen Fragen gewisse Inkonsistenzen festzustellen, und stellt die Leitfrage seiner Untersuchung: „Sind bei Duns Skotus keine Anzeichen zu finden, daß seine Lösung in den verschiedenen Fragen nichts innerlich Gegensätzliches und

Widerspruchsvolles enthalten, daß sie vielmehr in voller Harmonie sich vereinigen lassen und vereinigt werden müssen?“ (7). Die Durchführung der Untersuchung gliedert sich nach den drei Gesichtspunkten: Göttliches Vorherwissen (Kap. 1: der freien Willensakte; Kap. 2: des Bedingt-Zukünftigen), Prädefinition und Prädestination (in dieser Reihenfolge! Kap. 3—4), Mitwirken Gottes zu den freien Handlungen der Geschöpfe (Kap. 5). Die tragende Grundfeste bleibt — neben der skotistischen These vom Willensprimat — die Auffassung der inneren Unabhängigkeit des Willens gemäß dem Satz des Skotus: nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. Damit blieb das Nein gesprochen zur thomistischen These von der Indifferenz des Urteils als innerem Grund der geschaffenen Willensfreiheit und zur komplementären These von der Allwirksamkeit des göttlichen Willens als dem letzten äußeren Grund aller endlichen, nachbildlichen Willenskausalität.

Für Skotus war das göttliche Vorherwissen des Bedingt-Zukünftigen noch kein philosophisches oder theologisches Problem. „Außer einigen Anzeichen, die darauf hinweisen, daß er wahrscheinlich dieses Vorherwissen als Tatsache hinnahm, findet man bei ihm darüber nichts“ (93). Mastrius sieht klar, daß ein solches Vorauswissen notwendig ist, soll das sichere Vorauswissen Gottes über das Absolut-Zukünftige gewährleistet sein; daß ferner nur so die Unterscheidung von bloß zureichenden und von wirksamen Aktgnaden theologisch zu begründen ist. Daß der nachtridentinische Skotist, wie die Dissertation eingehend zeigt, die wirksame Gnade von der nur zureichenden nach ihrem qualitativen Sein nicht unterschied und beide nach ihrem bedingt-zukünftigen Unfehlbarkeitsnexus in einem je verschiedenen, zunächst subjektiv wie objektiv bedingten und nicht präterminierenden Dekret Gottes gründen läßt, kann schwerlich noch als immanente Folgerung aus Skotus-Prämissen zum Problem des göttlichen Vorherwissens angesehen werden. Da nach Mastrius das schauende Wissen Gottes nicht Ursache, sondern Wirkung der göttlichen Prädefinition sein soll, ein mittleres Wissen im Sinne Molinas als entbehrlich angesehen wird (da Gott in einem kondeterminierenden Dekret „begleitender Weise festsetzt, was der geschaffene Wille auch wollen würde“), bleibt für das Wissen Gottes vor der Prädefinition nur ein Erkennen, was die geschaffene Ursache tun *könnte*, nicht aber, was sie tun *würde* (109 f.). Daß Gott nur akzidentelle Ursache des Aktssubstrats der Sünde sei, ist eine Ansicht des Franziskanertheologen, die sich auf Skotus nicht berufen kann (109, 124 f., 130 f.).

Noch bezeichnender ist die Abweichung von Skotus in der Prädestinationslehre, die Skotus ganz unter den einheitlich und streng folgerichtig durchgeführten Gedanken gestellt hat: Gott der große Gesetzgeber, der vor allem das *Allgemeinwohl* im Auge hat. Gerade dieses Motiv des Gesetzgebers aber „übergeht Mastrius mit völligem Stillschweigen“ (173). Seine Prädestinationslehre berücksichtigt stärker den allgemeinen Heilswillen und ist „von Grund auf individuell abgestimmt“ (133). Daher der Versuch bei Mastrius, die harte Skotus-Lehre von der negativen Reprobation durch seine eigene Auffassung von der bloß hinreichenden Gnade und seine Lehre von der nur akzidentellen Ursächlichkeit Gottes beim Zustandekommen des Aktssubstrates der Sünde abzumildern (173 f. u. ö.). Nicht nur theologische, sondern auch allgemein-ontologische Probleme betreffen die Ausführungen des letzten (V.) Kapitels über den concursus ‚paratus‘ und ‚exhibitus‘. Mißverständnisse aus einer nicht gleichbleibenden Terminologie werden aus dem Wege geräumt, namentlich was die Begriffe der metaphysischen Kausalität betrifft. Die seltsam klingende Ansicht gewisser nachtridentinischer Theologen (wie Ponce, Faber u. a.), Skotus leugne jeden positiven Einfluß der Erstursache auf die Zweitursache (nachdem diese einmal die aktive Form ihrer „überfließenden Suffizienz“ erhalten habe), sucht Mastrius durch eine Reihe begrifflicher Unterscheidungen (Verneinung in rein materialer Bedeutung sei keine formelle Leugnung; Abhängigkeit der Wirkung von ihrer Ursache besage noch nicht Abhängigkeit von der Tätigkeit der Ursache, u. ä. mehr) zu einer Berichtigung und Klärung zu führen (204 ff., 210 ff.). Skotus habe — meint der Verf. — offensichtlich mit dem Gedanken gerungen, was die zweite Ursache (nicht bloß die Zweitursache) von der ersten

Ursache (nicht bloß der Erstursache) empfangen. „Allem Anschein nach gelang es ihm jedoch nicht, zu einem klaren Ergebnis zu kommen“ (205; vgl. 185).

Die Beziehung der Kausalität bzw. Konkausalität (neben- oder untergeordnet) hat nach Skotus — wie jede Beziehung — ihr Fundament nicht außerhalb der beiden Extreme. Die Hinordnung der Zweitursache zur Erstursache kann dann ihr Fundament nicht in einer Determination Gottes haben. Der Akt selbst gibt erst die Determination als logisches Posterius. Dann aber braucht auch die Determination von seiten Gottes nicht notwendig eine Prädetermination zu sein, und es sei nicht richtig, mit Schwamm den Determinismus des Skotus als folgerichtigen Weg zum Prädeterminismus anzusehen (221 ff.).

Alles in allem gewinnt man den Eindruck: Weder das Skotusstudium noch die Erforschung des nachtridentinischen Skotismus noch die übliche Schulbehandlung der Auxilienkontroverse sollten achtlos an diesem Buch vorbeigehen.

2. Die Münchener Habilitationsschrift von H. Lais, der heute Hochschulprofessor in Dillingen ist, geht noch auf eine Anregung von M. Grabmann zurück. Schon damit ist die Gewähr gegeben, daß ein wirkliches Desiderat der Forschung in Angriff genommen ist. Es lassen sich wohl auch die Gründe für Anlaß und Fassung gerade dieses Themas mit gutem Grunde vermuten. Die im dritten Buch der „Summe wider die Heiden“ (Kap. 48 ff.) vorgetragene Lehre über das ‚desiderium naturale in visionem Dei intuitivam‘ ist seit Jahrhunderten umstritten. Da es um eine Frage geht, die für die Gesamtkonzeption der theologischen Anthropologie geradezu entscheidend ist, begreift sich das besondere Interesse der jüngsten Theologie an diesem Lehrstück des Schulfürsten und seines klassischen Kommentators. Eine stückhafte Betrachtung könnte aber leicht den wahren Sinn des Teiles und Teilganzen im Zusammenhang und Organismus des Ganzen der thomasischen Gnadenlehre verfehlen. Insofern hat der Verf. gewiß gut daran getan, die Gnadenlehre des hl. Thomas als ganze zur Darstellung zu bringen.

Vergleicht man das Vorgehen mit dem Verfahren bei Becker im analogen Fall der Gnadenlehre des Duns Skotus, so gewährt man als bedeutsamsten methodischen Unterschied: dort wird Skotus von vornherein im Lichte des Kommentators (Mastrius) gesehen, hier kommt der Kommentator (de Sylvestris) erst zum Verhör, nachdem Thomas schon aus sich selbst zum erreichbaren Selbstverständnis gebracht worden ist. Daß einleitend und als Hintergrund für die Gnadenlehre des Aquinaten auch über die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik gehandelt werde, stand bei einem Grabmannschüler zu erwarten. Daß es so knapp (auf kaum mehr als einer Seite) geschieht, mag wohl enttäuschen und befremden. Auch der Paragraph über die Systemfaltung der Gnadenlehre in der zeitlichen Abfolge der Werke des hl. Thomas (13—20) würde nicht befriedigen, wenn der Leser nicht nachträglich wertvollste Ergänzungen gewährte, die bei der systematischen Inhaltsanalyse der Gnadenlehre in der Summa contra gentiles — dem ausführlichsten Abschnitt der ganzen Monographie (und dort bes. 96 ff., 131 f., 135 ff., 213 ff., 224 f.) — eingestreut sind. Der weitgehenden Übereinstimmung mit J. Auer, von dessen Werk über die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik auch noch der jüngst erschienene 2. Teil nach dessen Manuskript hat verwertet werden können, wird des öfteren Ausdruck gegeben. Ein Körnchen Salz der Kritik hätte man vielleicht bei jener — übrigens nicht nur einmal geäußerten — Beistimmung begrüßt, die sich auf „die zunehmende Verfestigung der thomistischen Begriffswelt zu einer naturalistischen Metaphysik“ bezieht und in Gegensatz gestellt wird zu „der franziskanischen Theologie mit ihren mehr personalistischen Denkgrundlagen“ (22; vgl. 234). Der Eindruck, als ob die Gnadenlehre bei Thomas sich wie ein bloßes Supplement der Sittenlehre ausnehme (vgl. 29), wird beim Verf. dadurch vermieden, daß er in seine Analysen auch jene Stücke miteinbezogen hat, die in den Werken des hl. Thomas, darunter vor allem auch in der „Summe wider die Heiden“, in andere Zusammenhänge (Gotteslehre, Schöpfung, Menschwerdung usw.) eingegliedert sind.

Das fachtheologische Interesse wird wohl am stärksten gefesselt von den Ausführungen des Verf. über die innere Begründung jener Stellung, die Thomas der Gnadenlehre in der sog. Philosophischen Summe anweist. Hier muß ja die strittige Lehre von Naturverlangen des Menschen nach der Wesensschau Gottes besonders berücksichtigt werden (30—37). Das sachliche Problem (vgl. W. Brugger: Schol 25 [1950] 535—548) und seine Geschichte werden zurückgestellt zugunsten einer reinen Thomasdeutung. Daß bei Thomas in diesem Lehrstück unausgeglichene Widersprüche vorlägen, wie immer noch behauptet wird (vgl. 82), bestreitet der Verf. (36, 51 u. ö.) und sucht den Anschein solcher Widersprüche aus der Mehrdeutigkeit mancher Ausdrücke zu erklären (77 ff.). Ebenso verneint er die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Betrachtungsweise je nach dem unterschiedlichen Zusammenhang der Darstellung bei Thomas (vgl. dazu H. Weisweiler S.J. über R. Ritzler O.F.M.: Schol 15 [1940] 294 f.). Verf. stellt sich in seiner Thomasdeutung vorbehaltlos auf die Seite von W. R. O'Connor (The eternal quest., New York 1947); das aber bedeutet Stellungnahme sowohl gegen die Auslegung von de Lubac, L. Roy u. a. (37 ff.) wie gegen jene Autoren der Gegenseite (wie Garrigou-Lagrange, Lennerz u. a.), die auch das noch, was bei Thomas als strenger Beweis gedacht sei, als bloße Angemessenheitsgründe ansehen wollten (63 f.). Wichtig für die richtige Auslegung sei die Erkenntnis, daß die *ganze* „Summe wider die Heiden“, also auch ihre drei ersten Bücher, nicht ein philosophisches, sondern ein theologisch-apologetisches Werk sein wollten (68 ff.). Mit Franz Sylvestris werde das auch heute noch von vielen verkannt.

Die vier großen Typen der strittigen Thomasdeutung, vertreten in zwei Paaren klassischer Dominikanertheologen, werden so durchgesprochen, daß der Gegensatz der beiden Paare und je innerhalb der Paare auch der beiden Partner zueinander hervortritt: Cajetan und Báñez — Dominikus Soto und der Ferrariensis. Besonders eingehend werden die Vorzüge und Mängel des letzteren gewürdigt. Reiche er auch an das Genie Cajetans, mit dem er den Ehrenplatz als Kommentator noch in der Leoninischen Ausgabe teilt, nicht heran, so habe er ihm gegenüber den Vorzug, die Lehre des hl. Thomas getreuer bewahrt und wiedergegeben zu haben, so vor allem in dem wichtigen Lehrstück über das ‚desiderium naturale‘. Daß er die skotistische Auffassung zwar bekämpfte, aber Begriffe skotistisch-voluntaristischer Prägung aufnahm (O'Connor), habe nicht nur gewisse Schiefheiten in der Erklärung verursacht, sondern es sei auch Anlaß dafür geworden, daß späterhin sogar Thomisten den Ferrarer in dem mißdeutet hätten, was er an sich durchaus richtig aufgefaßt habe. „Nach Beseitigung der Mängel darf seine Lehre als diejenige gelten, welche dem ursprünglichen Gedanken des hl. Thomas von allen Kommentaren am nächsten gekommen ist“ (235; vgl. 84 ff.).

3. Es ist bedauerlich, daß aus der Dissertation von Alfaro vorerst nur ein Teildruck vorliegt, der sowohl separat wie (leicht gekürzt) als Doppelartikel in Greg 31 (1950) 63 ff., 224 ff. erschienen ist. Um ihre Bedeutung (und wohl auch ihren Anlaß) richtig würdigen zu können, bedarf es einer kurzen Vorerinnerung an eine Kontroverse aus neuerer Zeit, die zuletzt in die Krise der ‚Nouvelle Théologie‘ einmündete. Cajetan wurde im Laufe der lebhaften Debatte über das ‚desiderium naturale‘ von seiten der neutheologischen Richtung als derjenige Theologe hingestellt, der erstmals die begriffliche Unterscheidung von konkret-historischer und von abstrakter Natur in die theologische Status- und Gnadenlehre eingeführt habe. Dasselbe sollte gelten von jener Unterscheidung, die Gott als Urheber des natürlichen Glückstrebens gegenüberstellt jener anderen Betrachtungsweise: Gott als Objekt unserer übernatürlichen beseligenden Anschauung (übrigens eine Unterscheidung, die sich nicht ohne weiteres deckt mit der üblichen formglatteren bei Báñez: Deus auctor naturae, auctor gratiae). Die um jene Zeit vor allem durch Dominikus Soto auch in Thomistenkreisen verbreitete Annahme von einem angeborenen Naturtrieb nach der Wesensschau Gottes wurde von den einen als skotistische Entlehnung, von anderen aber — und nicht bloß von Vertretern der Neuen Theologie — als Meinung des hl. Thomas selber angesehen. Natur-

gemäß mußte sich dann die lehrgeschichtliche Frage der Thomasinterpretation auf die Beurteilung Cajetans zuspitzen, der so viel umstrittene Texte wie die aus S. c. g. 3, 50 ff.; Comp. theol. 104; S. Th. 1, 12, 1; 1—2, 5, 1 u. a. dahin auslegte: Thomas spreche dort nicht als Philosoph, sondern als Theologe; er unterstelle die konkrete historische Heilsordnung und damit die tatsächliche Erhebung des Menschen in die übernatürliche Standesdisposition; er verstehe demnach das Naturverlangen (nach der visio) als Ausdruck der in der konkreten Natur aufgerufenen *potentia oboedientialis*; er betrachte die *visio* als Wesensanschauung Gottes im vollen übernatürlichen Sinne; er führe den Anlaß, den Antrieb und das Motiv des Schauerverlangens auf die Anregung tatsächlicher Erfahrung von übernatürlichen, heilsgeschichtlichen, äußeren und inneren Wirkungen zurück und nehme die so geführten Beweise nicht bloß als Begründung für Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit, sondern als streng gemeinte und objektiv stringente Argumente. Dieses letzte verneinte Báñez, weil er auch das erste verneinte: die Annahme als ob Thomas hier als Theologe rede, der bei seinen Beweisen das Offenbarungswissen über Ziel, geschichtlichen Weg und providentielle Mittel der konkreten Heilsordnung unterstelle. Vielmehr entwickle Thomas nur philosophische Angemessenheitsgründe für die übernatürliche Gottesschau; das *desiderium naturale*, von dem er dabei ausgehe, sei rein natürlich zu nehmen und als reiner Wesensausdruck der *potentia oboedientialis* zu verstehen, die ihrerseits wieder nichts anderes bedeute als reine Widerspruchsfreiheit. Auch der Ferrarier deutet die betreffenden Beweisgänge bei Thomas als rein philosophische. Da er aber als Objekt der Gottesschau, wie es vom natürlichen Verlangen angestrebt werden könne, nicht Gott als höchstes Gut der Beseligung gelten läßt, sondern nur Gott als Erste Ursache geschöpflichen Seins, entfällt für ihn die streng theologische Seite des Problems. Bewegen sich aber die Beweise auf einer rein natürlichen Ebene und führen sie nur bis zur Feststellung einer metaphysischen Möglichkeit der Gottschau, dann kann ihnen auch stringenter Charakter zugeschrieben werden. Gegenüber Cajetan — so urteilt mit O'Connor neustens H. Lais (siehe am oben angegebenen Ort S. 86) — habe Sylvestris von Ferrara den Sinn, die Tragkraft und die Tragweite der betreffenden Beweisgänge bei Thomas richtiger erkannt und gedeutet, wenn auch Cajetan in seiner freieren und selbständig fortführenden Interpretation das eigentlich theologische Problem tiefer gesehen, aber auch nur von streng theologischer Offenbarungsbasis aus als lösbar erachtet habe.

Hier setzt die Untersuchung von A. (einem Schüler von H. Lennerz) ein mit ihrer durch die eingangs erwähnte Kontroverse veranlaßten Fragestellung: bedeutet die theologische Auffassung Cajetans in der Bestimmung des Natur-Übernatur-Verhältnisses einen Bruch und ein Abschwanken in eine dem Thomismus bis dahin fremde Linie, oder aber eine treue Fortführung und sinngemäße Weiterentwicklung der überkommenen thomistischen Linie? Aus dem Studium der Werke Cajetans (einschließlich des ungedruckten Sentenzenkommentars) und aus dem Vergleich der wichtigsten Theologen aus der Zeit von Thomas bis zu Cajetan (die zum Teil auch nach ungedruckten Quellen hierauf untersucht sind) ergibt sich nach A.: 1. Die Idee eines möglichen *status naturae purae* ist weder von Cajetan erstmalig ausgesprochen noch auch ein Fremdkörper oder Tropfen fremden Blutes im damals überkommenen Thomismus; 2. Cajetan bedeutet zwar in diesem Lehrstück einen gewissen Fortschritt innerhalb der thomistischen Überlieferung, sofern er die Theorie vom möglichen reinen Naturstand des Menschen nicht bloß klarer, bestimmter und häufiger ausgesprochen, sondern auch konsequenter in das ganze System der Theologie eingebaut hat; 3. aber auch mit dieser Einschränkung kann man in ihm nicht den Vater der *Natura-pura*-Theorie sehen, da ihm diesen Rang dann immer noch Thomas Anglicus, Thomist und Zeitgenosse von Thomas Sutton aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts (der darum besonders eingehend gewürdigt wird), streitig machen würde; 4. während von Theologen außerhalb der Thomistenschule eine Reihe namhaft gemacht werden kann (der Kartäuser Ryckel, der Karmelit Aiguani, ferner von ausgesprochen nominalistischen Theologen G. Rubio und J. Bockingham), die

mehr oder minder deutlich diesen angeblichen Cajetanismus schon vor Cajetan vertreten haben, ist in dieser ganzen Zeit Heinrich von Gent der einzige Theologe, der in der Wesensschau Gottes das einzig mögliche Endziel des Menschen glaubt sehen zu müssen. J. Ternus S. J.

Eberle, A., *Ist der Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler (1654—1723) der Begründer des Äquiprobabilismus?* gr. 8° (68 S.) Freiburg 1951, Herder, DM 4.50.

Das Thema dieser Schrift bezeugt die (sehr berechnete) Auffassung ihres Verf.s, daß die Fragestellung der sogen. Moralsysteme bei aller geschuldeten Berücksichtigung der zwar vieles, aber nicht alles leistenden Kardinaltugend der prudentia ihre Bedeutung behält (vgl. 68).

Der Verf. beantwortet seine Titelfrage folgendermaßen: „Mit der Norma recti des Christoph Raßler begann in der Kirche (über Amort und Alfons von Liguori) eine feste, kontinuierliche Reihe jener Autoren, die wir bisher *schulmäßig Äquiprobabilisten* nannten, die sich aber *nicht wesentlich* vom *Probabilismus* unterscheiden“ (68). Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist demnach ein systematisches, dem in geschichtlicher Rückbesinnung entsprochen wird. Was in ihr gesagt wird, ist weder in systematischer, noch in geschichtlicher Sicht nur eine Wiederholung und Zusammenfassung der vielen Untersuchungen über die Problematik des Äquiprobabilismus.

Eindeutiger, als es bisher geschehen war, kann Verf. (nach früheren Veröffentlichungen: „Das Manuskript des Dillinger Moralprofessors Christoph Raßler ‚Controversia theologica tripartita de recto usu opinionum probabilium‘ vom Jahre 1694“: ThQschr 1946, 194—235; „Das Probabile bei dem Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler [1654—1723]“, in der Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. D. 1949, 38—49; vgl. dazu die Besprechung in Schol 25 [1950] 312) aufweisen, daß tatsächlich Raßler (S.J.) als eigentlicher Begründer des sogen. äquiprobabilistischen Systems angesehen werden muß, insofern dieser als erster die Frage der Moralsysteme in äquiprobabilistischer Terminologie (vgl. 20) behandelte (7—18; 60). Wenn im allgemeinen der Augustinerchorherr Eusebius Amort und insbesondere der hl. Alfons von Liguori als Begründer des Äquiprobabilismus bezeichnet werden, so vermag E. darzutun, daß Amort in seiner Lehre eindeutig von Raßler (19—22), Alfons aber von Amort (23—27) abhängig ist. Die Interpretation der drei Begründer des Äquiprobabilismus führt den Verf. zu seinem Urteil über die wesentliche Identität des probabilistischen und äquiprobabilistischen Systems.

Raßler stellt in seiner 1713 in Ingolstadt erstmalig erschienenen „Norma recti“ die äquiprobabilistische These auf, daß man der opinio minus tuta folgen dürfe, wenn sie aequae vel fere aequae probabilis ist wie die gegenteilige Meinung, nicht aber, wenn sie notabiliter minus probabilis ist; denn wenn eine bedeutend größere Probabilität zugunsten des Gesetzes nicht eine unmittelbare Verpflichtung für den einzelnen begründen könne, scheine es überhaupt nur selten zu einer eigentlichen Verpflichtung im Gewissen kommen zu können (11—13). Eine opinio notabiliter minus probabilis ist nach ihm eine opinio tenuiter probabilis, also eine Meinung, auf die man im menschlichen Leben keine Rücksicht nimmt; entsprechend ist die opinio notabiliter probabilior zugunsten des Gesetzes *moralisch sicher* (im weiteren Sinne), da die Gegenstände nicht zu beachten sind und sie selbst durchgehend die sittliche Wahrheit trifft. E. zieht daraus den Schluß, daß es Raßler bei seiner äquiprobabilistischen Terminologie im wesentlichen nur darum geht, die opinio tenuiter probabilis als unzureichend im Sinne des Probabilismus zu erweisen: wie es auch durchgehend die Probabilisten tun (13—18). — Auch nach Amort kann man die opinio notabiliter minus probabilis praktisch kaum von der opinio tenuiter probabilis unterscheiden, so daß sie vernünftigerweise nicht gegen das Bestehen des Gesetzes ins Feld geführt werden kann (19—22). — Eingehend behandelt der Verf. die Lehre des hl. Alfons (23—59) und kommt zu dem Ergebnis, daß nach ihm eine opinio *certe* probabilior dies für gewöhnlich nur sein kann, weil sie *notabiliter* probabilior und damit *moralisch sicher* (im weiteren Sinn) ist; damit würde auch die äquiprobabilistische Formulierung