

Literatur zur Ekklesiologie scheint für J. mit dem schon an und für sich etwas einseitigen und jetzt jedenfalls überholten Artikel von E. Przywara „Corpus Christi mysticum, Eine Bilanz“ (1940) abgeschlossen. Das sind nur einige Beispiele. Mit aufrichtigem Bedauern müssen wir das feststellen.

Damit wird also das Werk negativ bewertet werden sollen? Keineswegs. Und das ist gerade auffallend, daß J. trotz der Lücken in seinen Literaturangaben das Ziel nicht verfehlt. Nur gelegentlich zeigt sich ein Schaden, z. B. da die Heilsnotwendigkeit der Kirche ohne Berücksichtigung des *schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia* aus den Akten des Vatikanischen Konzils besprochen wird. Eine 2. Aufl. müßte aber unbedingt die Nachträge fremder Arbeiten bringen.

J. Beumer S. J.

Auer, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. 2. Teil. Das Wirken der Gnade* (Freiburger theol. Studien 64). gr. 8° (XII u. 266 S.) Freiburg 1951, Herder, DM 10.50.

Wie im 1. Teil über „Das Wesen der Gnade“ (Freiburg 1942) hat A. auch hier sich als Ziel weniger die Einzeluntersuchung der Theologen als die Gesamtsicht über die Gnadenentwicklung gesetzt. Das hat den bedeutenden Vorteil, daß die großen Linien herausgearbeitet werden konnten und die Ansicht der Einzelnen gleich im Ganzen eingebettet, beleuchtet und geklärt erscheint. Die Schwierigkeit, die im Fehlen besonderer Spezialarbeiten lag, hat der Verf. durch eingehende Textbelege in den Anmerkungen, die fast ein Drittel des Werkes ausmachen, zu überwinden gesucht. Die Forscher werden ihm bei der Durcharbeit seines Buches auch dafür sehr dankbar sein, da die Texte vielfach nicht so leicht erreichbar sind. So ist es ihnen ermöglicht, sich nicht nur selbst ein Bild zu machen, sondern auch noch tiefer nach dem eigenen Vorwissen in Randfragen die Entwicklungslinien sich persönlich zu gestalten. Das Lesen des Werkes ist so trotz seiner gedrängten Sprache, die zur Mitarbeit zwingt, ein echtes Weiterführen in diese Grundfrage der Theologie der Hochscholastik und der Theologie überhaupt.

Es ist selbstverständlich, daß die Darstellung einer Gesamtschau notwendig ein Schema voraussetzt, in das die Entwicklung eingeordnet wird. Hier war dies durch die bisherige allgemeine Forschung über Augustinismus und Aristotelismus im 13. Jahrh. anempföhlen. A. bringt dafür die Terminologie: Sachliche oder naturalistische Metaphysik für das aristotelische Denken (z. B. 17, 24, 50 ff.), personalistische Metaphysik für das augustinish-franziskanische (z. B. ebd.). Damit ist der Aristotelismus mit seiner von unten aufsteigenden Seinsmetaphysik und der Augustinismus mit der von oben herabsteigenden Lichtmetaphysik gemeint. In der Gnadenbetrachtung wirkt sich das aus in der Sicht des Aristotelismus, in der die Gnade seinsmäßiges Akzidens der Seele ist, die sie zur „Übernatur“ erhebt und zu Akten übernatürlicher Seinsqualität befähigt. Im franziskanischen Denken wird Gnade dagegen von oben kommendes „fließendes Licht“ oder Leben, das die Seele gottgefällig macht und in der Liebe sich auswirkt, mit der sie am Ende des Jahrhunderts auch identifiziert erscheint.

A. behandelt unter dieser Sicht zunächst die einzelnen Teilfragen nach der *Leistungsmöglichkeit des Menschen ohne Gnade* (6—111): Gutes tun, Sünde meiden, Gebote erfüllen, sich aus der Sünde erheben. Er kann feststellen, wie die katholische Grundlinie durchaus gewahrt bleibt und von einem Neopelagianismus keine Rede sein kann (Harnack). Dennoch ist die Begründung und auch die einzelne Wertung in den Schulen sehr verschieden. Ein bezeichnendes Beispiel: In der Frage, ob der Mensch ohne Gnade das Gebot im Vollsinn (mit der *intentio praecipientis*) erfüllen könne, sind alle der gleichen verneinenden Ansicht. Die Schulen gehen aber auseinander im Problem, ob die *substantia operis* ohne Gnade erfüllt werden könne. Thomas nimmt im Sentenzenkommentar diese Möglichkeit an, Bonaventura leugnet sie, wenn er auch die von ihm geforderte helfende Gnade sehr weit faßt und darunter u. a. *fides*

informis, pietas naturalis oder devotio versteht. Nach ihm ist auch die substantia operis bereits persönliche sittliche Tat, während nach A. bei Thomas der Sachbezug der substantia operis entscheidend ist (41 ff.).

Nach diesen Voruntersuchungen ist der Weg geöffnet zur Behandlung der drei großen Problemkreise: Verdienst, Gnade und Freiheit, Natur und Gnade. In der Lehre vom Verdienst (58—111) wird in der thomistischen Richtung mehr das seinsmäßige Wirken Gottes hervorgehoben, der in seiner Allmacht auch der erste *Beweger* und die erste Ursache des Verdienstes bleiben muß, sei es durch den allgemeinen Konkurs, sei es bei den Franziskanern dieser Richtung wie auch bei Albert d. Gr. durch den Hl. Geist. Die andere Auffassung mit Odo, der Summa Alexandrina führt die Begründung der Verdienstmöglichkeit auf die freie Bindung seitens Gottes in seinem *Versprechen* zurück. Das wird dann bei Scotus zur Grundlage seiner ganzen Theologie, welche die Freiheit des Schöpfergottes gegenüber allen seinen Werken herausstellen will, ohne jedoch deren inneren Wert leugnen zu wollen (66). Für die Wirksamkeit der causa secunda wird im Thomismus der seinsmäßige Gnadenhabitus der Seele angenommen (71), der aber zu seiner Auswirkung der Tugenden, vor allem der Liebe bedarf (ebd.). Dadurch war der Gefahr einer bloßen Verpersonalisierung gesteuert. Die stärker augustinische Richtung hat sich diesen Gedanken besonders seit Odo geöffnet, der in seinen Quaestiones de gratia eindeutig schreibt: „Soll der Wille im verdienstlichen Wirken des Menschen seine freie Aktivität bewahren und doch auch über seine Natur hinaus wirken können, so muß dem Willen etwas gegeben werden, was ihm seine aktive Freiheit läßt und dennoch zugleich das Mitwirken Gottes garantiert: das ist eben die Gnade, ein geschaffenes Geschenk Gottes, die erste Formursache des Verdienstes ist“ (73). Übrigens sind auch hier die verschiedenen Schulen in der katholischen Grundansicht einig, daß für jedes Verdienst der Gnadenstand erforderlich ist (73).

Die Ausführungen zum Problem der Freiheit (112—201) hat A. S. 200 f. gut zusammengefaßt. Zwei große Lehrsysteme zeigen sich. Das Seinssystem des Thomas ist von der Vorstellung einer einheitlichen Seinswirklichkeit von Gott und Mensch getragen. Die Freiheit ist durch dieses Zusammenspiel garantiert: Gott als der erste Bewegter und der Mensch in seiner freien potentia oboedientialis (im alten Sinn), dem freien Gehorchen in der Gnade. Demgegenüber hat nach A. die franziskanische Richtung, besonders in Scotus, mehr das „Freiheitserlebnis“ begreifen wollen, so daß bei Scotus der die Gnade frei gebrauchende Mensch und der frei akzeptierende Gott die Rolle einnimmt, die bei Thomas die sachliche potentia oboedientialis und Gott als erster Bewegter einnimmt. Bonaventura steht zwischen beiden Richtungen in einer mystischen Theologie, in der die Christumystik lebendig dasselbe Ausgleichsglied ist wie bei Thomas Gott und die potentia oboedientialis (193 ff.).

Naturgemäß liegt im Problem Natur und Gnade der Schwerpunkt und auch ein gewisser Prüfstein für die vorherigen Ausführungen (202—250). Bereits in den beiden behandelten Vorfragen über die Axiome ‚Gratia perficit naturam‘ und ‚Gratia supponit naturam‘ kommt der Unterschied der augustinischen und aristotelischen Denkweise nach A. wieder deutlich zur Geltung. Die „Natur“ ist im augustinisch ausgerichteten Denken bloßes Subjekt für das Gnadenakzidens; so bei Bonaventura und Walter von Brügge, der einmal sagt: nudum subiectum (228 f.). Daher hat die Bonaventuraschule auch jede bloß natürliche Vorbereitung so abgelehnt. Dieses Subjekt enthält dann in der Gnade seine innere „Erfüllung“ (complementum); bei Bonaventura Adel, Ganzheit, Fülle und innere Ruhe (nobilitare, consummare, quietare: 224). Im aristotelischen Denken hingegen ist die Natur im Weiterwirken der Lehre von materia und forma Fundament der Gnade. Es wird daher der Ausdruck perfectio statt complementum eingeführt, der der Seinsmetaphysik und Finalbetrachtung besser entspricht. Doch zeigt sich auch hier erneut die Schwierigkeit, die beiden Schulen genau zu trennen. A. macht darauf aufmerksam, wie sehr der Aristotelismus und auch die konkrete Gestaltung, die er bei Thomas erfahren hat, auf die Franziskanerschule der mittleren Generation eingewirkt (wie z. B. auf Pe-

trus von Falgario, Richard von Mediavilla, Eustachius von Arras, Wilhelm von Ware). Erst die Olivischule hat die Grundgedanken Bonaventuras und seines Kreises wieder stärker zur Geltung gebracht, bis dann Scotus die Synthese geschaffen habe, freilich in einem ganz anderen Sinn wie Thomas: eben nicht in der statischen Seinsmetaphysik, sondern in der „personalistischen“, in der auf der einen Seite der Seinsbegriff seiner scharfen Analogie entkleidet und stärker dem göttlichen Sein in seiner Bewegtheit angegliedert ist, während andererseits das Übernatürliche der Gnade nicht mehr so faßbar bleibt, da es mit der Liebe identifiziert erscheint: „Das ‚Übernatürliche‘ hat keinen menschlichen realen Seinscharakter und Seinswert mehr, darum wird der unmittelbare Rekurs auf Gott (in der göttlichen Akzeptation) notwendig“ (249). A. fügt aber hinzu, daß das keinen Nominalismus im Sinn Ockhams bedeute, da Scotus sich im Lauf des Lebens wieder stärker zum Denken seines Meisters Wilhelm von Ware zurückentwickelte und der Gnade eine gewisse Wirkung in der Seele, besonders im Verdienstakt, wie oben schon ausgeführt, zuerkenne. Der absolut freie Gott und der absolut freie Mensch stehen sich noch nicht gegenüber (250).

Wie sehr das Seiende aber auch die früheren Franziskaner erfaßt hatte, zeigt gut Matthäus von Aquasparta, von dem A. mit Recht sagt, daß bei ihm das Licht bereits die *Form* der Seele ist, die in ihr ruht wie das Licht in der Luft (235). Auch Bonaventura spricht vom Akzidenz animae und so alle Franziskaner, die der aristotelischen Richtung sich irgendwie angeschlossen haben. Umgekehrt ist eine der lehrreichsten Ausführungen des Buches gerade da zu finden, wo der Verf. zeigt, wie sich bei Thomas das aristotelische Von-unten-her im Seinsbegriff der Gnadenlehre mit dem Schriftwort 2 Petr 1, 4 („der göttlichen Natur teilhaftig“) verbindet. Dadurch wird die Seinsanalogie durch die Glaubensanalogie aufs glücklichste ergänzt und auch zu innerer Einheit in der realen Teilhabe verbunden, so daß A. hier von einem „konstitutiven Element“ des Von-Oben-nach-unten im Gnadenbegriff des hl. Thomas sprechen kann (239). Es ist ganz ähnlich wie im Theologiebegriff der *participatio scientiae sanctorum*, also von oben her, wie M. Grabmann in seinem letzten Werk zur theologischen Erkenntnislehre des hl. Thomas (vgl. Schol 25 [1950] 254—259) so ausgezeichnet gezeigt hat. Er hat dabei auch dargetan, wie es gerade Scotus war, der von „unten-her“ die schärfste Kritik daran geübt hat. Von hier aus erscheint vor allem der Ausdruck „naturalistisch“ für das thomistische und aristotelische Gnadenbild weniger treffend, und auch der öfter angewandte Begriff vom sachlichen Bild trifft kaum die eigentliche Tiefe. A. hat das selbst gespürt und darum vielfach von einem „mehr“ gesprochen. Die Linien ziehen sich bei der Erhellung dieses tiefen Glaubensgeheimnisses zu sehr hin und her. Ein typisches Beispiel dafür ist Albert d. Gr. Er ist auffallend augustinisch in seiner Gnadenauffassung und führt doch bereits den Formbegriff, wenn auch in seiner älteren Gestaltung, ein. Es ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen in dieser wissenschaftlich so bedeutenden Zeit, die sich an Systeme im späteren Sinn noch wenig störte, wenn natürlich auch das Franziskanertum stärker dem Augustinismus verhaftet blieb.

Das so wertvolle Buch dürfte zeigen, wie gut es für die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis des Geheimnisses der Gnade war, daß sie von beiden Seiten: von Gott her und vom Menschen her, gesehen wurde, auch von den einzelnen Denkern. Es ist das eine Erkenntnis, die bis heute beherzigenswert bleibt und auch unserer jetzigen Gnadenerforschung tiefste und wichtigste Wegweisung sein sollte. Bei der vorliegenden Analogie wird es dabei immer zu verschiedenen Betonungen kommen. Nur dürfen sie nicht einseitig werden. Das ist wohl das wichtigste Ergebnis dieser Untersuchung über alle Einzelheiten hinaus, die nun ihre Probe in Spezialuntersuchungen zu bestehen haben werden. Die Forschung aber wird dem Verf. für diese wahrhaft grundlegende Arbeit dankbar bleiben. Denn das Werk ist eine der besten und anregendsten theologischen Untersuchungen von 1951.

H. Weisweiler S.J.