

Worauf es dem Verfasser bei dieser ganzen Urteilsanalyse vor allem ankam, war, gegenüber der idealistischen Überbetonung der Setzung und damit der Erkenntnis als *actio* den Charakter unserer Erkenntnis als *contemplatio* herauszuarbeiten. Geschöpfliches Erkennen ist nicht an erster Stelle ein Schaffen, sondern ein Empfangen; es besagt zunächst: sich dem Licht öffnen, das die Dinge in uns einstrahlen, hinhinsehen auf die Selbstkundgabe des Seins, die letztlich eine Selbstoffenbarung Gottes ist. Der wahre Liebhaber der Weisheit muß sich vor nichts so sehr hüten wie vor eigenmächtiger Umdeutung der Wirklichkeit. Die ewigen Ordnungen des Seins fügen sich nicht dem eigenwilligen Denken des Menschen, und so verfällt ein einseitig konstruktives Denken dem Irrtum. Gewiß, unser Erkennen muß auch zu einem Nachzeichnen, einem Nachschaffen, einer lebendigen Aneignung der Wirklichkeit fortschreiten. Sonst bleibt es unfruchtbar, kann sogar zu bloßer Neugierde entarten. So muß sich also mit dem unbefangenen Hinnehmen der Wahrheit die kraftvolle lebendige Überzeugung verbinden. So wird sich der Dienst der Wahrheit, wie er der Wissenschaft eignet, mit dem Tun der Wahrheit, wie es der Weisheit entspricht, verbinden.

causaliteit in de neo-scholastische filosofie: TPh 14 [1952] 455—502), obwohl er die durch Maréchal angeregte Entwicklung der Erkenntnistheorie sehr positiv wertet, gegen die Lehre von der Mitbejahung des Daseins Gottes in jedem Urteil. Nur in dem Sinn sei im Urteil eine Beziehung auf „das Absolute“ enthalten, als z. B. in dem Satz „Petrus ist ein Mensch“ mitgesagt werde, daß „Petrus zur absoluten Wirklichkeit gehört, in die totale, unbegrenzte Einheit des Seins aufgenommen ist“ (497). — Auch hier bleiben noch manche Fragen. Es ist nicht unsere Absicht, im Rahmen dieser Abhandlung auf sie einzugehen. Es liegt uns fern, jede Möglichkeit einer metaphysischen Vertiefung der Urteilsanalyse von vornherein leugnen zu wollen. Worauf es uns ankam, war nur, ganz nüchtern auf die Möglichkeitsbedingungen der Urteilsgeltung von seiten des Objektes und auf die Notwendigkeit der Unterscheidung unmittelbarer Analyse und weitergehender Folgerungen hinzuweisen.

„Natur – Übernatur“ in der vortridentinischen Theologie seit Thomas von Aquin

Ein Buch- und Forschungsbericht

Von Josef Ternus S. J.

Die Erfahrung ist nicht neu: Fragen, die im Zuge der theologiegeschichtlichen Entwicklung in ein akutes Stadium weittragender und kritisch bedeutsamer Kontroverse eingetreten sind, verbleiben vielfach nicht bis zur Klärung und Spruchreife im engeren Forum der Fachtheologen, sondern tragen ihr erregendes Moment und die aufgewühlte theologische Bewegung wie einen mächtigen Wogengang in die theologisch interessierte Laienwelt hinaus. Dabei verwirren sich mitunter die Probleme und stiften nicht nur Verwirrung in Laienkreisen, sondern stören auch indirekt wiederum die ohnehin vielleicht schon recht verwickelte Entwicklung der sachlichen Probleme in der lebhaften, wenn nicht gar streitbaren Kontroverse innerhalb der eigentlichen

Glaubenswissenschaft. So erfreulich das Echo des Lebens, so anregend das mitangeregte Interesse einer geistig aufgeschlossenen Laienwelt für die fachtheologische Forschung und innertheologische Diskussion sich erweist, sie hat auch ihre Gefahren für den verantwortlichen Dienst der Theologie, besonders wenn er nicht immun bleibt gegen den störenden Einfluß voreiliger und anonym sich ballender Meinungsbildung von außen.

So steht es zur Zeit noch zum Teil mit dem Problemkreis jener Fragen, die durch die sogenannte Neue Theologie aufgeworfen worden sind. Das klärende und richtungweisende Wort, das die Kirche — nicht zuletzt auch wegen der eben erwähnten Belastung der theologischen Diskussion durch voreilig beflissene, einseitige und schiefe Stellungnahmen — hat sprechen müssen, enthebt die Theologie nicht der Aufgabe, die noch immer verbleibenden Fragen aufzuarbeiten und ihrer inneren sachlichen Lösung entgegenzuführen. Es liegt aber in der Natur der Sache (weil es hier um Theologie geht), daß das sachliche Problem wesentlich auch ein geschichtliches, das geschichtliche hinwiederum durchaus auch ein sachliches Problem der Gegenwart darstellt. Es hat sich das nicht zuletzt darin gezeigt, daß an der geschichtlichen Frage nach der Stellung Cajetans in der *Natura-pura*-Theorie ein wesentliches Stück der Neuen Theologie gerade auch nach ihrer sachlichen Seite zum Austrag kommen sollte. Und damit ist der Anlaß gekennzeichnet, warum hier ausführlicher auf das Werk des spanischen Theologen (an der Theologischen Fakultät der Gesellschaft Jesu in Granada) *I. Alfaro*, *Lo Natural y lo Sobrenatural*¹ eingegangen wird.

Was den besonderen geschichtlichen Ort und die ausgezeichnete Bedeutung des vielleicht größten Theologen am Vorabend des Tridentinums für die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur ausmacht, läßt sich, wie früher hervorgehoben (vgl. Schol 27 [1952] 265 f.), unter der allgemeinen Frage: „Cajetan als Wende?“ in drei unterteiligen Fragen — zwei systematischen und einer thomasexegetischen — anzeigen und damit den Stand der Kontroverse um Cajetan umreißen. Diese Kontroverse entzündete sich an der lebhaften Debatte der letzten Jahrzehnte über das „*desiderium naturale*“. In ihrer jüngsten Phase wurde von seiten der neutheologischen Richtung Cajetan als derjenige Theologe hingestellt, auf den zwei geläufige Unterscheidungen der neueren (eben nach-cajetanischen) Theologie zurückgingen, die zu Engpässen einer immer lebhafter empfundenen theologischen Aporetik geworden seien: zunächst die Unterscheidung von konkret-historischer und formal-abstrakter Natur in der theologischen Statuslehre; sodann die Unterscheidung von Gott als Urheber des natürlichen Glückstrebens mit seiner immanenten Endzieligkeit und von Gott als Objekt unserer übernatürlichen beseligenden Anschauung (eine Unterscheidung, die sich nicht glatt mit der formglatteren bei Bañez deckt: *Deus auctor naturae, auctor gratiae*). Nun war um jene Zeit auch in Thomistenkreisen — vor allem unter dem Einfluß von Dominikus Soto — die Annahme von einem angeborenen Naturtrieb nach der Wesensschau Gottes verbreitet. Daher stellt sich die Frage: Wo ist der Ursprung dieser Ansicht zu suchen? Die einen sehen darin den Einbruch einer skotistischen Entlehnung, während andere (und darunter nicht nur Vertreter der Neuen Theologie) darin eine genuine Sentenz des Aquinaten erkennen wollen. Im Verfolg der nun einsetzenden genauen Erforschung der klassischen Thomasinterpreten spitzte sich die lehrgeschichtliche Frage immer mehr zu auf die Beurteilung Cajetans und seine Positionsbestimmung im Vergleich zu Bañez einerseits, zum Ferrariensis andererseits.

Die viel umstrittenen Texte bei Thomas, S. c. g. 3, 50 ff.; S. th. 1, 12, 1; 1-2, 5, 1 u. a. mehr, legte *Cajetan* dahin aus: Thomas spreche dort nicht als Philosoph, sondern als Theologe; er unterstelle die konkrete historische Heilsordnung und damit die tatsächliche übernatürliche Erhebung des Menschen in die übernatürliche Standes-

¹ gr. 8^o (422 S.) Matriti 1952, Consejo Sup. de Investigaciones Cient.

disposition; 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 und streng gnadenhaften Sinne; er führe den Anlaß, den Antrieb und das Motiv des Schauverlangens 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.

Gerade dieses letzte nun verneinte *Bañez*, weil er auch das erste verneinte: die Annahme, als ob Thomas hier als Theologe rede und bei seinen Beweisen das Wissen aus der Offenbarung über Ziel, geschichtlichen Weg und providentielle Mittel der konkreten Heilsordnung unterstelle. Vielmehr entwickle Thomas nur philosophische Angemessenheitsgründe für die übernatürliche Wesensschau Gottes. Das „*desiderium naturale*“, von dem er dabei ausgehe, sei rein natürlich zu nehmen und als bloßer Wesensausdruck der *potentia oboedientialis* zu verstehen, die ihrerseits wieder nichts anderes bedeute als schlichte Widerspruchsfreiheit.

Der *Ferrariensis* deutet ebenfalls die betreffenden Beweisgänge bei Thomas als rein philosophische. Er läßt aber als Objekt der Gottesschau, wie es vom natürlichen Verlangen angestrebt werde, nur Gott als Erste Ursache geschöpflichen Seins gelten, nicht als höchstes Gut der Beseligung. Darum entfällt für ihn das eigentliche Problem der streng theologischen Transzendenz und Gratuität².

Hier reihen sich nun die Forschungsergebnisse Alfaro's an, über die wir seinerzeit schon kurz berichtet haben (ebd. a. a. O. 265 ff.). Es läßt sich heute von ihnen ein deutlicheres Bild gewinnen, nachdem an Stelle der zwei bisher vorliegenden Teil- und Vorveröffentlichungen (Greg 31 [1950] 63—99, 224—257; ArchTGran 12 [1949] 49—160) nunmehr der volle Inhalt der breit angelegten lehrgeschichtlichen Untersuchung vorliegt. Daß es möglich war, die eingehende Quellenuntersuchung — einschließlich des noch ungedruckten Sentenzenkommentars Cajetans — und den darauf aufbauenden Längsschnitt der problemgeschichtlichen Entwicklung der zweieinhalb Jahrhundert vom Tode des Aquinaten bis zum Tode seines großen Interpreten (auch dort gelegentlich wieder ungedruckte Quellen mitheranziehend) in der für die wissenschaftliche Produktion gewisser Länder gewiß nicht leichten Zeit herauszubringen, verdankt der Verfasser dem hochherzigen Entgegenkommen des „Consejo Superior de Investigaciones Científicas“, dessen Patronat und Mäzenat auch diesmal wieder die internationale Wissenschaft mit zu Dank verpflichtet.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile von je 6—7 Kapiteln. Der erste Teil hebt zunächst mit der Stellungnahme Cajetans im Meinungsstreit zwischen Skotus und Thomas bezüglich der Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur an. Die Verknüpfung dieses Grundverhältnisses mit der hypostatischen Ordnung kommt allerdings in der sonst breit angelegten und tief eindringenden Analyse der ursprünglichen Skotussentenz nicht eigens zur Sprache. Die Darlegungen über die im allgemeinen mehr und genauer bekannte, auch weniger umstrittene Thomassentenz tritt im Vergleich zurück. Die folgenden Kapitel dieses ersten Hauptteiles gehen den damit aufgeworfenen Kontroversfragen in ihre Verzweigung hinein nach, so vor allem in die Einzelprobleme von „*potentia oboedientialis*“ und „*desiderium naturale visionis*“. Leitziel bleibt dabei die Positionsbestimmung der Cajetanischen Status-Lehre in Hinsicht derer bei Thomas und Skotus, vor allem aber die Herausarbeitung der Prinzipien, aus denen Cajetan zur Bejahung einer (zwar nicht erfüllten) Möglichkeit von reinem Naturstand für den zu schaffenden Menschen kam und kommen mußte.

² Vgl. H. Lais, Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der *Summa contra gentiles* und der Kommentar des Franziskus Silvestris von Ferrara, München 1951; dazu mein Referat in Schol 27 (1952) 264 ff.

Was den ersten der beiden Hauptsätze Cajetans in seiner Verhältnisbestimmung von Natur—Übernatur betrifft — die Verneinung eines Naturverlangens nach unmittelbarer Gottschau —, so erhellt aus den Darlegungen des Verf. noch einmal einwandfrei, daß es für den Klassiker der Thomasinterpreten geradezu als Axiom gilt: Ein Naturverlangen besagt einschlußweise eine ontologische Exigenz; Gratuität aber, die theologisch für die Übernatur in ihrer endzieligen Ausrichtung auf unmittelbare Gottschau unbedingt feststeht, ist unverträglich mit ontologischer Exigenz der Natur in Hinsicht einer übernatürlichen Erhöhung. Die von der „Neuen Theologie“ gegen jenes Quasi-Axiom erhobenen Einwände bzw. die von ihr versuchte Berichtigung seiner Fassung („L'esprit desire Dieu comme un don“, so nach dem von de Lubac verschiedentlich abgewandelten Tenor; „L'appétit du surnaturel, loin d'exiger son objet, exige au contraire que son objet ne soit point exigible“, so nach J. Vialatoux in der Anm. bei de Lubac, Surnaturel 483) werden wohl deswegen nicht berücksichtigt, weil auch dieser erste Hauptteil des Werkes schon lehr-*geschichtlich* auf Cajetan ausgerichtet bleibt. Was aber den zweiten Hauptsatz der Cajetanischen Status-Lehre betrifft — Bejahung einer „natura pura“ als möglichen Objekts einer göttlichen Menschenschöpfung in anderer konkreter Heilsordnung —, so gesteht der Verf., daß es gar nicht so leicht sei, aus Cajetans Werken (den gedruckten sowohl wie auch dem ungedruckten Sentenzenwerke) formelle Prämissen aufzuweisen, die im schulgerecht entfalteten System des Kardinals für die Ableitung seiner These zur Verwendung kämen. „Ni una sola vez presenta la teoría a modo de conclusión deducida de otras verdades“ (180). Er unterstelle vielmehr die These wie selbstverständlich, äußere sie fast nur wie im Vorübergehen und benütze sie zur Erläuterung anderer Wahrheiten. Gehe man aber aufmerksam den diesbezüglichen Gedankengängen Cajetans nach, so gewahre man bei ihm zwei selbständige Prinzipien und zwei an sich getrennte Wege, aus denen seine These von der Möglichkeit einer reinen Naturverwirklichung von Menschsein folge: der philosophische Weg von einem rein aristotelischen Naturbegriff her und der theologische Weg, der von der offenbarten und heilsökonomischen Gratuität der uns verliehenen übernatürlichen Gaben und Vollkommenheiten ausgeht. Der philosophische Weg führt unmittelbar zum Erweis der inneren Möglichkeit eines reinen Naturstandes, mit der dann die äußere Erfüllungsmöglichkeit indirekt mitgegeben ist; der theologische Weg hingegen, der vom Prinzip der naturtranszendenten Gratuität herkommt, gelangt umgekehrt über die nächstunmittelbar ersichtliche äußere Erfüllungsmöglichkeit („ex superabundantiore gratia“) zur Erkenntnis der inneren Möglichkeit, jedoch ohne daß bei Cajetan, wie der Verf. eigens betont (187), gegen Skotus hieraus etwa die Nichtexistenz eines Naturverlangens nach der Anschauung Gottes hergeleitet werde. Eine solche Folgerung wäre ja auch nicht schlüssig gewesen, es sei denn, daß man der Philosophie das naturmetaphysische Prinzip entlehnt und zu Hilfe gerufen hätte: appetitus naturalis nequit (simpliciter) frustrari. Andererseits hat Cajetan aus diesem philosophischen Prinzip, das er oft genug anruft, wiederum nicht die — an sich anscheinend doch durchaus logische — Folge gezogen: Gäbe es ein Naturverlangen nach der Anschauung Gottes und gilt das Axiom „nulla naturalis potentia est frustra“, dann wäre die Verwirklichung einer reinen Natur von Menschsein unmöglich. Cajetan hat diese Folgerung wohl darum nicht gezogen, weil sie ihm nur unter Zuhilfenahme eines theologischen Satzes schlüssig erschien, unter der Voraussetzung nämlich: die endzielig geordnete und zielsicher wirksame Naturanlage einer in den Grenzen bloßer Natur beschlossenen Vollmenschlichkeit kann auf unmittelbare Gottschau als ihr Letztziel nicht hingeordnet sein, weil theologisch die streng gnadenhafte Naturüberhöhung jener Ausrichtung auf Gottschauligkeit feststeht. „El valor de este proceso (teológico) permanece intacto, aun cuando se suponga falsa la concepción filosófica de Cayetano, en que el primer proceso se basa“ (187). Im übrigen lautet eine wichtige Feststellung des Verf. dahin:

Bei Cajetan kreuzen sich immer wieder die zwei an sich grundsätzlich — nach Ausgang und Verfahren — verschiedenen Wege der Gedankenführung (der philosophische und der theologische) zum beiderseits gemeinsamen Resultat einer an sich möglichen reinen Naturverwirklichung. Sehr wahrscheinlich habe er sich über die grundsätzliche Zweiheit und Verschiedenheit nicht einmal ausdrücklich Rechenschaft abgelegt. „Cayetano encontró que la verdad teológica de la gratuidad del orden sobrenatural, se armonizaba perfectamente con la no-existencia del apetito innato de ver a Dios, y ambas a su vez, con su concepto filosófico de la naturaleza; vió converger todos estos elementos en una conclusión común, la de la posibilidad del estado de naturaleza pura, y no se preocupó de deslindar refleja y sistemáticamente la significación y valor de cada uno de ellos“ (188).

Den fast gleich umfangreichen *zweiten Teil* des Werkes könnte man — nach dem, was über den ersten Teil ausgeführt worden ist — unmißverständlich in der paradoxen Frage zusammenfassen: *Cajetanisten vor Cajetan?* Die Trias der systematischen Leitgedanken wird festgehalten: appetitus naturalis — gratuita visionis — possibilitas naturae purae. Leitziel aber bleibt die Beantwortung der Frage: Ist die theologische Auffassung Cajetans in der Bestimmung des Natur—Übernatur-Verhältnisses, speziell in Hinsicht jener drei systematischen Leitgedanken, ein Abbiegen in eine dem genuinen Thomismus bis dahin fremde, letztlich von Skotus herkommende Linie, oder ist sie eine zwar sinngemäß weitergeführte, aber trotz ihrer relativen Originalität dennoch linientreue Überlieferung eines Klassikers der Thomasinterpretation im Zeitalter der scholastischen Wiedergeburt?

Es bleibt im wesentlichen bei den Ergebnissen, die wir seinerzeit aus der eingangs erwähnten Vorveröffentlichung referiert hatten. Die Annahme eines Naturverlangens nach unmittelbarer Gottschau war zwar im 14. und 15. Jahrhundert gleichsam „opinio communis“ in allen Theologenschulen, und insofern hat Cajetan mit einer schon geraume Zeit recht allgemeinen Schulüberlieferung gebrochen. Es kommt ihm aber nicht die Originalität dieser (relativen) Neuerung zu, da ihm Thomas Anglicus, Thomist und Verfasser des *Liber propugnatorius super Primum contra Scotum* (Anfang des 14. Jahrh.), ferner Gabriel Biel und vor allem Dionysius Ryckel darin zuvorgekommen waren. „Dionysius der Kartäuser bringt 50 Jahre zuvor schon die gleichen Argumente, die nochmals Cajetans Stellung in dieser Frage bestimmen sollten“ (408). Im übrigen hat — außer Heinrich v. Gent — keiner der Theologen, die in den zwei Jahrhunderten vor Cajetan die Existenz eines Naturstrebens nach unmittelbarer Gottschau vertraten, daraus etwa die Folgerung gezogen, die unmittelbare Gottschau sei das einzig mögliche Endziel, das der Schöpfer dem Menschen habe stellen können. Die Fragestellung, ob Mensch oder Engel auf dem Plan einer „natura pura“ hätten geschaffen werden können, kam weder zur Sprache noch (wie es scheint) auch nur zu ausdrücklichem thematischen Bewußtsein, obwohl die bejahende Antwort in Richtung ihrer darauf bezüglichen und dahin gravitierenden Gedanken lag. Bei Cajetan aber fließt sie so spontan aus der Feder, daß „auch nicht ein leises Anzeichen dafür zu finden ist, als wäre sie ihm mit dem Bewußtsein einer neuen Theorie vor Augen gestanden“ (409). Von seiner ersten These — der Nichtexistenz eines Naturverlangens nach unmittelbarer Gottschau — könnte man das nicht sagen, zumal er sich bei ihr sichtlich schwergetan hat, das Hauptargument der Gegner zu entkräften: Ist Gottschau nicht nur in sich, sondern auch für den menschlichen Geist höchste Vollkommenheit, wie sollte es den Geist des Menschen nicht naturhaft danach verlangen?

Die Monographie, die kein Hehl daraus macht, daß sie durch die lehrgeschichtliche Bestimmung der Position, Neuerung und Richtung Cajetans in de Lubacs Werk „*Surnaturel*“ (vor allem 266 ff.) veranlaßt worden ist, legt nachdrücklichen Wert auf die Feststellung, daß *Cajetan nicht der Vater der natura-pura-Theorie* ist, von dem her sie dann (über Köllin und Javelli) weiteren Eingang in die thomistische

Schulüberlieferung gefunden hätte, daß vielmehr schon zwei Jahrhunderte vor Cajetan bei dem Thomisten Thomas Anglicus, weiterhin dann bei dem Nominalisten John Bockingham und bei dem Karmeliten Miguel Aiguani die gleiche Anschauung anzutreffen gewesen sei, wenn sie auch an Klarheit hinter Cajetan zurückbleiben und namentlich nicht erkennen lassen, in kraft welcher Prämissen sie zur Annahme der *natura-pura*-Hypothese gelangen (vgl. 411; dazu die näheren Ausführungen 209 ff., 355 ff., 390 ff.). Auch bei Ryckel, dem Kartäuser und Begleiter des Cusanus, komme es trotz der entschiedenen Ablehnung eines „*desiderium naturale in visionem Dei*“ nur zu einer mehr einschlußweisen als ausdrücklichen Behauptung eines an sich möglichen „*status naturae in puris naturalibus*“ (vgl. 299), ganz abgesehen davon, daß seine dahin gehenden Äußerungen von der zeitgenössischen Theologie kaum beachtet wurden und für Cajetan schon deswegen kein Abhängigkeitsverhältnis besagen, weil er sich nicht bloß nie auf ihn beruft, sondern die betreffenden Abhandlungen des Kartäusers vor 1532 (wo sie erstmals gedruckt wurden) wohl kaum je zu Gesicht bekam (vgl. ebd. 300 Anm.).

Es wurde die *natura-pura*-Theorie in den letzten Jahren nicht nur Cajetan als Neuerung zugeschrieben, sondern auch mit ihrer Wurzel auf den Ockkamusimus eines ungezügelteren Possibiliendenkens zurückgeführt: Wo kein innerer Widerspruch im Wege stehe, da werde alles Band der Sinn- und Möglichkeitsverknüpfung einzig jener göttlichen Willens- und Schöpfungsfreiheit verdankt, aus der die eine konkrete Verwirklichung des existenten Kosmos stammt. In der Tat finden sich im Sentenzenkommentar des Guillermo Rubi6 aus der ersten Hälfte des 15. Jahrh. (In IV d. 1 q. 4 fol. 104 ss.) konklusionstheologische Ausführungen, die sich für den Beweis, daß Gott in einer anderen Heilsordnung den Menschen „*in statu neutro, tam in vita praesenti quam etiam in sequenti*“ schaffen könnte, ockhamistischer Prämissen und Prinzipien der Possibilenlehre (*de potentia Dei absoluta*) bedienen. Doch betont der Verf., daß auch Rubi6 — halb Skotist, halb Ockhamist — sich in dieser Frage keineswegs der ockhamistischen Philosophie völlig verschrieben habe (vgl. 350 ff.). Daß aber Cajetan letztlich durch solche ockhamistische Einflüsse zu seiner *natura-pura*-Theorie gebracht worden sei und damit einen Bruch in der genuin thomistischen Schulüberlieferung in der Verhältnisbestimmung von Natur—Übernatur herbeigeführt habe, diese von de Lubac skizzierte Annahme glaubt der Verf. in historisch eingehendem Verfahren widerlegt zu haben. Das untersuchte Quellenmaterial, darunter auch manch ungedrucktes (von 7 Autoren), aus der Zeit von 1274—1534 ist hier in einer Weise vorgelegt, daß man wohl im allgemeinen für die Beweisführung und ihre Ergebnisse eingenommen sein wird. Daß einer nachprüfenden Einzelforschung das letzte Urteil vorbehalten bleibt, ist selbstverständlich und bedeutet keine Herabwertung dieser umfassenden historischen Untersuchung eines weitschichtigen Schrifttums und einer komplexen Problemsgeschichte mit vielverschlungenen Einzelmotiven. Das Werk weckt den Wunsch, wir möchten bald eine ähnlich gründliche und aus den ersten Quellen geschöpfte lehrsgeschichtliche Erforschung dieses Problemkreises in der nachcajetanischen Epoche haben. Was da zunächst noch aussteht, hat der Verf. gelegentlich selber empfunden und — in Konfrontation seines Hauptergebnisses mit der abweichenden Auffassung von H. Rondet (RechScRel 35 [1948] 493, 504) — zum Ausdruck gebracht: „*Queda todavía por investigar si en ese medio siglo entre Cayetano y Bayo dicha teoría llegó a hacerse común entre los teólogos; este estudio no se ha hecho aún*“ (205 Anm.). Gibt sich das soeben besprochene Werk als Ganzes auch rein als „*Estudio histórico*“, so führt es doch auch tief in die spekulativen Fragen ein, die heute noch immer zu den aktuellsten Problemen der Theologie gehören. Die Ansicht Cajetans ist typisch und repräsentativ für die Ansicht vieler und angesehener Theologen der Gegenwart. Schon darum bedeutet es viel, daß sie jetzt nicht mehr historisch in jenem falschen Licht erscheint, das auch ihrem spekulativen Ansehen leicht abträglich sein konnte.