

die Schilderung der Folgen des Schismas von 1054 Kritik heraus: Das Verbot der Priesterehe und die Praxis der Kommunion unter einer Gestalt waren längst vorher bekannt (43). Wenn so G. die Reformation als Rückkehr zur „alten“ Kirche darstellt, dann kann er das nur deshalb tun, weil er die unabdingbaren Grundstrukturen der Stiftung Jesu nicht ernst genug nimmt. Das von ihm selbst zitierte Lutherwort, daß es „gefährlich und furchtbar ist, etwas im Widerstreit gegen das einträchtige Zeugnis der ganzen heiligen Kirche zu glauben, das von Anbeginn jetzt über 1500 Jahre lang einträchtig in der ganzen Welt festgehalten worden ist“, hätte ihm ein brauchbares Kriterium bieten können, um zu erkennen, wie sehr die Reformation von den Anfängen der Kirche abgewichen ist.

Aber gerade hier offenbart sich die besondere Situation der schwedischen Kirche, so wie sie in diesem Buche sich ausdrückt: Sie will einerseits der „alten“ Kirche (vor 1054) verbunden bleiben, und sie ist es auch in vielen Stücken: in der Liturgie wie auch in dem Festhalten an der apostolischen Sukzession (138—140), in dem darin begründeten Verständnis der Tradition (vgl. die geradezu katholische Begründung der Forderung der Kindertaufe: 115) wie in der Amtsauffassung (136 ff.). Andererseits nimmt sie den normativen Charakter der „alten“ Kirche nicht so ernst, daß sie daran die Neuerungen der Reformation hätte abmessen können. Das wird vor allem in der Beurteilung des Papsttums deutlich: Warum bemerkt G. nicht, daß die Überwindung des widerchristlichen Rigorismus im urkirchlichen Bußstreit von den Päpsten ausging? Warum sieht er nicht, daß die von Rom betriebene Uniformierung — bei all ihren Bedenklichkeiten — doch auch entscheidende positive Folgen hatte, vor allem die, daß die Einzelkirchen vor der Erstarrung in einem sterilen Nationalkirchentum bewahrt blieben? Aber hinter alledem wird eben das Gewicht der geschichtlichen Fakten sichtbar, denen die schwedische Kirche verhaftet ist. Immerhin bleibt es zu begrüßen, daß G. guten Herzens bemüht ist, die Verhärtungen aufzulösen; es sei nur an seine Bemühung erinnert, das „Catholica“ wieder in die schwedische Übersetzung des Apostolicums einzuführen, wo es bislang durch „Christlich“ ersetzt ist (55). Hierhin gehört auch das, was G. in dem hochinteressanten Kapitel „Das vergessene Sakrament“ zur theoretischen wie praktischen Rehabilitierung der Beichte schreibt, die nicht zuletzt deshalb vielen Lutheranern allzu lange entfremdet war, weil sie als „katholisch“ galt. Im Unterschied zu analogen Bestrebungen im deutschen Luthertum unterstreicht G. den sakramentalen Charakter der vom ordinierten Amtsträger empfangenen Absolution. Aber wenn er dann gegen den römischen „Beichtzwang“ redet und es jedem freistellt, ob und was er beichten will, dann zeigt er, daß sein Beichtverständnis letztlich doch zu sehr psychotherapeutisch und nicht theologisch verankert ist. Denn wenn die Beichte Versöhnung mit Gott ist, wie soll es dann dem Beichtenden freistehen, ein unvollständiges Bekenntnis abzulegen? Warum läßt sich der Verf. nicht auch in dieser Frage (wie bei der Rechtfertigung der Kindertaufe) von dem Urteil der „alten“ Kirche leiten, die in Ost und West eine Beichtverpflichtung über alle schweren Sünden kannte? Ein gleiches gilt von dem, was G. über das katholische Priestertum schreibt. Gewiß ist es erfreulich, daß er sich von der liberalen Auffassung von Amt und Recht in der Kirche distanziert und sich nachdrücklich zur apostolischen Nachfolge bekennt. Er steht auch nicht an, von einem neutestamentlichen Amtspriestertum zu sprechen. Aber dessen Aufgabe ist nicht das Opfer, sondern die Predigt. Das katholische Opferpriestertum gilt ihm als Rückfall in das levitische Priestertum und als Versuch, den freien Zugang jedes Einzelnen zu seinem Gott zu versperren. Hätte nicht auch hier ihm die Lehre der ungeteilten Kirche vor 1054 einen besseren Weg zeigen können?

H. Bacht S. J.

Mori, E. G., *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez. Con Appendice di fonti manoscritte* (Anal. Gregoriana, Ser. Fac. Theol., 25). gr. 8^o (XVI u. 271 S.). Romae 1953, Pont. Univ. Gregoriana. § 4.—

Das wichtigste Ergebnis dieser lehrgeschichtlichen Untersuchung sei gleich vorweggenommen: Die unbedingte Übernatürlichkeit des Glaubensmotivs scheint im 16. Jahrhundert mit einer auffallend allgemeinen und beharrlichen Einhelligkeit der angesehensten Theologen vertreten worden zu sein (vgl. 6 und 184). Das läßt auf-

hören und genau zusehen, klingt allerdings schon weniger erstaunlich, wenn man erfährt, daß der Verf. in den Umkreis seiner Untersuchung nur die thomistische Schule (im weiteren Sinne des Wortes) einbezogen hat, nicht hingegen die skotistische Richtung der Glaubentheologie „e qualche altro dottore indipendente“ (7). Dabei werden von ihm Durandus und Scotus mit Almain und Mayr (Major) nicht nur zu den Hauptgewährsleuten der nominalistischen Glaubentheologie gezählt, sondern Skotisten, Nominalisten und allgemein die Vertreter der ‚via moderna‘ zu einer Negationsgruppe zusammengefaßt, weil sie bei allen sonstigen Differenzen untereinander übereinkommen in der Verwerfung der sonst so „gemeinsamen und einzigen“ Annahme einer absoluten Übernatürlichkeit des Glaubens (8f.). Unter Berufung auf R. S. Villoslada SJ (La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco Vitoria, Romae 1938) werden als die glaubentheologisch wichtigsten Unterscheidungslehren der skotistisch-nominalistischen Richtung aufgezählt: Rückführung des Glaubens auf eine menschliche Autorität oder die der Kirche; Forderung eines erworbenen Glaubens als der notwendigen Disposition für die eingegossene Glaubensstugend; obendrein noch (nach einigen): die Bewertung des übernatürlichen Glaubenshabitus nicht etwa als eines unerläßlichen Faktors des Glaubensaktes, sondern nur als „qualche cosa di più elevato e di maggior dignità“ (9).

Die durchgehend chronologisch aufgezugene Untersuchung setzt sich ihre zeitliche Selbstbegrenzung; da Gaetano a Suarez. In diesen beiden hervorstechendsten Repräsentanten auf der thomistischen Linie der sich entwickelnden Glaubensanalyse sieht der Verf. die gegebene Zäsur am Anfang und am Ende des tridentinischen Jahrhunderts. Im Mittelpunkt steht die Thomistenschule von Salamanca, die am ausführlichsten zur Darstellung kommt (45—134). Das Gegenstück zu dieser spanischen Wiedergeburt der Scholastik bei den Salmantizensern von Vitoria bis Bañez bildet die Neubegründung thomistischer Überlieferung auf italienischem Boden durch Cajetan und den Meister von Ferrara. Während sich in der Generationenfolge der salmantizensischen Schulhäupter vielfach eine Abhängigkeit in der Behandlung des Glaubensstraktates aufweisen läßt, ist eine solche bei den zwei großen Zeitgenossen der italienischen Dominikanerschule (jedenfalls direkt) nicht nachweisbar. Es fehlt sogar bei dem Ferrariensis ein eigenes Lehrstück über den Glauben und eine thematische Durchführung der logischen Glaubensanalyse, obwohl doch auch die ‚Summe wider die Heiden‘ ihrem Kommentator Anlaß dafür geben konnte. Noch ein dritter Zeit- und Ordensgenosse, ein Spanier, wird in diesem Prodomus mitbehandelt: Diego Deza. Er bietet nämlich mit seinem Hauptwerk ‚Novarum Defensionum‘ (Hispali 1517) einen besonderen Anlaß, auch die gemeinsame Linie der Überlieferung von den älteren ‚Defensiones‘ des Capreolus noch miteinzubeziehen, was (der Chronologie entsprechend) in einem einleitenden Kapitel (13—19) geschehen ist. Im 3. Hauptteil des Werkes kommen die ersten Theologen der jungen Gesellschaft Jesu zu Wort (Toletus und Maldonat sowie — nebst Bellarmin — Valentia und Suarez). Der für seine Zeit so überragende Glaubensstraktat des Suarez mit seiner eingehenden Glaubensanalyse (gegen die sich nachmals diejenige Lugos erheben und eine Zeitlang siegreich durchsetzen sollte) bildet den zeitlich wie sachlich begründeten Abschluß dieser lehrgeschichtlichen Untersuchung. Suarez war es, der „con il peso notevole della sua autorità“ einige der wesentlichsten Punkte der Theologenschule von Salamanca, aus der er hervorgegangen war, den nachfolgenden Geschlechtern übermittelte, darunter vor allem die These vom Motiv des Glaubens als „quod et quo creditur“. Was thomistische Schulüberlieferung der Glaubensanalyse war, ging nun vielfach unter dem Namen des Suarez, „e molti lo hanno creduto l'inventore“ (176). Und doch enthielt dieser erste monographisch durchgeführte Glaubensstraktat so viel Eigenes, daß die übrigen frühen Theologen der Gesellschaft Jesu noch vielfach der Schule von Salamanca näherstehen als der Sonderart der suarezianischen Glaubentheorie. Das Verhältnis zwischen der des Gregor v. Valentia und der des Suarez, das in der neueren Problemgeschichte der Glaubensanalyse so umstritten ist, wird in einer eigenen ‚Nota II‘ (179f.) behandelt, aus der zu ersehen ist, daß auch die Fahndung in Handschriften die Frage nicht weiter geklärt hat. In der Frage aber, ob bei Suarez selbst ein Widerspruch zwischen seiner Glaubensauffassung im Traktat ‚De Fide‘ und jener im Traktat ‚De Incarnatione‘

(Disp. 54. Sect. 5) bestehe, scheint es bei dem Befund zu bleiben, den die handschriftliche Forschung von John A. Reddington (*The Act of Faith in the Theology of Suarez*, Romae 1939) nahegelegt hat (vgl. dazu beim Verf. 178 f.).

Mit ein Hauptvorzug dieser Dissertation besteht darin, daß auch sie wieder (gleich anderen ähnlichen in der Reihe der ‚*Analecta Gregoriana*‘) anhangsweise einschlägige, bislang nicht edierte Texte bringt, die für die Problemgeschichte der Glaubensanalyse dieses Zeitabschnittes besonders auch darum so wertvoll sind, weil sie in ihrer ausführlichen Wiedergabe (191—271) Gewähr und Einblick des gedanklichen Zusammenhangs bieten. Es bleibt aber, aufs Ganze gesehen, doch fraglich, ob der Befund aus den bisher bekannten und den jetzt erst aus den Hss erbrachten Belegen die sachlich-thematische Frage künftig in anderem Licht erscheinen läßt.

Im ganzen hinterläßt die Untersuchung, die aus der Schule von H. Vignon S. J. an der Gregorianischen Universität hervorgegangen ist, den Eindruck, daß es vor allem darauf ankam, zu zeigen, wie es im klassischen Jahrhundert der Wiedergeburt der Scholastik um den Gegensatz zwischen thomistischer und nichtthomistischer Glaubenslehre bestellt war, was immerhin eine etwas bedenkliche Einengung der historischen Fragestellung sein dürfte. Man wird aber dem Verf. nicht den Dank dafür versagen, daß er in einer methodisch durchgehend koordinierten und übersichtlichen Zweiteilung dem Theorem der übernatürlichen Motiverkenntnis des Glaubens (als ‚*quod et quo creditur*‘) unter der doppelten thematischen Verknüpfung nachgegangen ist: einerseits mit der Glaubensanalyse, andererseits mit dem Glaubwürdigkeitsproblem innerhalb der thomistischen Überlieferungslinie. Im Rahmen ihrer Selbstbegrenzung und Ausrichtung erbringt die Untersuchung in der Tat den Beweis einer eindrucksvoll großen und beharrenden Einhelligkeit von Cajetan bis Suarez. Man wird dabei allerdings nicht vergessen, daß das Problem der Glaubensanalyse auf dieser geschichtlichen Strecke nicht über ein frühes Entwicklungsstadium seines expliziten Bewußtseins bzw. seiner thematischen Auseinandersetzung gelangt ist. Sagt doch der Verf. selber beim Rückblick auf seine Ergebnisse: Keiner der Theologen jenes Jahrhunderts spreche von einem ‚*Offenbartsein*‘ der übernatürlichen Glaubwürdigkeit des ‚*motivum fidei*‘ (183). Wie sollte es also ausgeschlossen sein, daß die Übernatürlichkeit der Glaubwürdigkeitserkenntnis mehr besagen sollte als eine bloß Wirkursächliche Übernatürlichkeit? Gibt der Verf. doch selber zu: „*i teologi domenicani non sembrano distinguere sempre, con accuratezza, la causa efficiente della fede da quella formale*“ (183). Der Mangel eines weiterführenden und klärenden Beweismomentes wird auch nicht durch den Hinweis behoben: „*che l'autorità di Dio rivelante è — almeno per alcuni di essi teologi — così eminente, dotata di tali caratteristiche, parla con tanta autorità e vivezza al cuore degli uomini, che si fare credere da sè*“ (ebd.). Und wie zurückhaltend klingt die Sprache des Verf., wenn er dazu bemerkt: „*Questo fa supporre che la sostanza del problema non dovesse essere loro estranea*“ (ebd.).

Die damals noch erst jungerworbene ausdrückliche Fragestellung, die erst allmählich sich herausbildende Unterscheidung von *fides divina* und *fides ecclesiastica*, der Mangel einer ganz eindeutigen Terminologie in schwebenden Kontroversen (z. B. im Sprachgebrauch des ‚*probabile*‘) und erst recht einer „*sintesi armonica di tutti gli elementi*“ setzen die Beweiskraft des damaligen ‚*consensus theologorum*‘ innerhalb der thomistisch-suarezianischen Tradition und angesichts der kommenden Entwicklung in der *quaestio sollemnis* nicht wenig herab. Bezüglich der Glaubwürdigkeitserkenntnis wird der von Gardeil (*DictThCath* 3, 2289) anerkannte Fortschritt der erstmals von Suarez eingeführten Unterscheidung zwischen ‚*credibilitas*‘ und ‚*credenditas*‘ als Befund der Quellen bestätigt, wenn auch mit dem Zusatz: „*dopo di lui si è forse esagerata questa distinzione*“ (176 nota). Für die cajetanische Unterscheidung einer doppelten ‚*credibilitas*‘ aber beweist es sachlich noch nicht viel, wenn für die thomistische Lehrüberlieferung feststeht: „*Per tutto il secolo viene ripetuta questa distinzione*“ (184), zumal sofort hinzubemerkte wird: „*Solo verso la fine, lume (della fede) e segni (della credibilità) vengono ridotti a maggiore unità per formare l'evidenza della credibilità (Toledo, Maldonado, Bellarmino, et forse Caranza e Banes)*.“ Auch wird zugegeben, daß man sich selbst innerhalb der Thomistenschule nicht einig war über die Natur der Glaubwürdigkeitsevidenz, namentlich im

Hinblick auf den fraglichen Einfluß des praktischen Motivs der Klugheit. Ebensovienig einhellig war die Meinung der Thomisten über Vereinbarkeit von Glaubensdunkel und Zeugnisevidenz (evidentia in attestante). Daß all diese offengebliebenen Fragen so deutlich benannt und herausgestellt werden, sichert dem Verf. die besondere Sympathie des Lesers, der durch diese Untersuchung viele wertvolle lehrgeschichtliche Erkenntnisse erntet.

J. Ternus S. J.

Forster, K., *Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gotteschau durch Johannes Capreolus* (Münch. Th. Stud., Syst. Abt., 9). gr. 8^o (XVI u. 407 S.) München 1955, Zink. 26.00 DM.

Die sehr interessante Arbeit wurde von der Münchener Fakultät preisgekrönt und als Dissertation angenommen. Sie ist hier im Druck etwas erweitert erschienen. Im Anschluß an die Einteilung des Capreolus wird seine Lehre von der Gotteschau als Wesen der beatitudo formalis geboten: als ihr Akt, und zwar als ewiger Akt, als Akt des Intellekts, und zwar des intellectus speculativus. Dann werden die näheren Bestimmungen gegeben: Gott und die Kreatur als erstes bzw. zweitrangiges Objekt, Gottes Wesen als intelligible Form, Übernatürlichkeit, die Bedeutung des Glorienlichtes und die Erfüllung des desiderium naturale. Dabei ist nicht nur rein thetisch die Auffassung des Capreolus geboten, sondern es ist durch eine Auseinandersetzung bes. mit Scotus, Durandus, Aureolus und Gottfried von Fontaines alles auf die tieferliegenden Grundfragen zurückgeführt. Dadurch gewinnt das Buch seine hervorragende Bedeutung auch für die Systematik, da sich gerade bei der Lehre von der Seligkeit die Wesensmerkmale der verschiedenen Schulen offenbaren müssen.

Es ergibt sich, daß Capreolus der getreue Interpret seines Meisters Thomas ist, wenn er auch nicht immer dessen Grundidee systematisch zur richtigen Darstellung bringt, sondern manchmal zu sehr sich in Häufung von Thomastexten ergeht. Dieser Mangel, der natürlich in der Zeit begründet ist, wird noch fühlbarer bei der Darlegung der anderen zitierten Theologen. Hier konnte F. manchmal ein direktes Mißverstehen, bes. Scotus gegenüber, bei Capreolus feststellen. Scotus wird etwa bei der einen oder anderen Frage nach den gebrachten Objektionen (!) beurteilt und zitiert. So mußte die Auseinandersetzung des Capreolus manchmal am Äußern haften bleiben. Desto bedeutsamer ist die Eigenarbeit von F., die verschiedenen Grundideen herauszuarbeiten. Es ist freilich die Frage, ob dabei nicht doch Thomas und Scotus selbst zu nahe aneinandergerückt werden, wenn auch manchmal der Unterschied von einem zu sehr vergrößert wurde (vgl. die Besprechung des Artikels von C. Balić in diesem Heft S. 593). Selbstverständlich stimmen sie im Glaubensgut überein; aber es handelt sich ja um dessen Deutung. Hier betont F. gut den bedeutenden Unterschied wenigstens der Schulen, wenn dieser auch von Capreolus z. T. noch weiter ins Extrem auseinandergezogen ist, da feinere Linien der Gründer der Schulen im Laufe der Zeit, auch stark bei Capreolus, in der Kontroverse übersehen wurden.

Als inhaltliches Hauptergebnis läßt sich vor allem buchen, daß Thomas die Besitznahme des Objektes im *intellektuellen Ergreifen* besonders betont, aus dem die Willensfassung folgt, die aber natürlich wesenhaft zur Seligkeit als Ruhe in Gott gehört. Scotus jedoch lehrt, daß der *Wille* unmittelbar das Objekt ergreift, das aber auch durch die anderen Seelenpotenzen, wie den Verstand, erfaßt wird. Die Einheit wird also bei ihm nicht durch eine logisch ansteigende Linie (Intellekt-Wille) erreicht, sondern durch die Einheit der Seele, in der die verschiedenen Potenzen, wenn auch abgestuft, geeint sind: „Die Einheit ist für Scotus die die Akte zusammenhaltende Einheit der Potenzen in der von ihnen formal unterschiedenen Natur der Seele. Die Natur der Seele setzt in der unmittelbar eingehenden Potenz (des Willens) die vollkommenst einigende operatio, und dieselbe Natur der Seele vollzieht dann auch durch die anderen Potenzen unmittelbar diese Einigung“ (135).

Der qualitative Unterschied zwischen *Glaube und Schau* bei Thomas gegenüber dem mehr quantitativen bei Scotus wird dadurch deutlich (vgl. 83 ff.). Hier auf Erden kommt dem Wollen nach Thomas als bewegendem Element zu Gott eine grundlegende Bedeutung zu; dort in der Schau, im Besitz, ist es etwas anders. Dort