

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<sup>o</sup> (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

zieht der Intellekt, während Scotus das augustinische Verbindende zwischen Intellekt und Wille hier wie drüben ausdrücklicher hervorhebt.

Sehr lehrreich ist auch die Darlegung von F. über die Notwendigkeit des *Glorienlichtes* bes. in der Auseinandersetzung mit der von ihm „vornominalistisch“ (!) genannten Erkenntnistheorie des Aureolus (218 ff.). Bei Aureolus kommt das Aktuale zu sehr zur Betrachtung, wohl weil das Universalienproblem verschieden gelöst wird, da Aureolus das Individuelle mehr betrachtet. Auch bei Thomas ist zwar die *species intelligibilis* durchaus aktual, aber doch eben als *species*, als Abbild, also auf ein Größeres hingeeordnet. Bei Aureolus ist sie selbst mehr Endpunkt, und so erhält auch die Gottesschau ein anderes, stärker in sich ruhendes Gepräge. Der Vorwurf des Aureolus gegen Thomas, daß er einen zwischen Intellekt und eigentlichem Erkenntnisobjekt vermittelnden Gegenstand annehme, wird von Capreolus durch den Hinweis gelöst, daß es zwar eine *species expressa* gibt, aber nicht als geschaffenes geistiges Wort, sondern als der göttliche Logos selbst (255 f.). Die Transzendenz ist also hier mehr und ausdrücklicher gewahrt, freilich ist auch die Notwendigkeit einer Erhöhung des Intellekts durch das Glorienlicht dadurch stärker gefordert. Dabei bleibt die Frage offen, ob Gott die Schau auch ohne es geben konnte (Scotus). Denn schließlich kann auch dieses Licht den Intellekt nicht zur Schau „geeignet“ machen, höchstens „geeigneter“.

Damit ist bereits das moderne Problem des *desiderium naturale* berührt, zu dem F. im umfangreichen Schlußteil (320—402) eingehend, wenn auch natürlich mehr historisch, Stellung nimmt. Hier legt F. gleichfalls gute und neue Erkenntnisse vor, welche die Frage von der erkenntnistheoretischen Voraussetzung des 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts aus beleuchten. Es ist schon bezeichnend, daß in der von Capreolus wiedergegebenen Thomasstelle nicht vom „*desiderium*“, sondern vom „*appetitus naturalis beatitudinis*“ gesprochen wird (383). F. hält sich zunächst an diese Texte. „Natur“ ist in ihnen nicht im Gegensatz zur Übernatur, sondern im metaphysischen Sinn dessen, was aus der Substanz kommt, gemeint. In ihr ist aber nach Thomas der Schöpfungsgedanke mit eingewoben. Alles Geschaffene hat als solches in Gott teil in Hinordnung auf das Gute schlechthin und damit auch auf die Seligkeit schlechthin. Scotus, der mehr das konkrete Ziel ebenso wie Aureolus will, muß das natürliche Streben auf die Seligkeit in *particulari* möglichst unwirksam machen, um nicht in den Irrtum der Begharden zu fallen. Er unterscheidet daher *appetitus naturalis* als bloßes neigungsmäßiges Streben vom *actus elicitus*, der immer frei ist, aber in der Richtung des appetitus liegt und daher auch „*appetitus*“ genannt wird. Capreolus dagegen sieht mit Thomas mehr die Wahlmöglichkeit und findet so die Freiheit in der Unterscheidung von *exercitium*, das immer frei ist, und *specificatio* auch beim strengen *appetitus naturalis*. F. betont die Bedeutung des Capreolus in der Gesamtfrage durch das Herausarbeiten des „*heilsgeschichtlichen*“ Elementes, d. h. der thomasischen Idee der *gottgeschaffenen* Natur, die auch durch die Erbschuld nicht ihr naturhaftes Streben zum Schöpfergott verloren hat. In seiner eigenen spekulativen Lösung schließt F. dieses Element mit ein, freilich in deutlicher Ablehnung von de Lubac, der es zu sehr betone. Denn es scheint F., auch heilsgeschichtlich gesehen — selbst als bloßen „Anruf“ Gottes zur Vollendung —, ein *desiderium naturale* auf das Einzelgut der Gottesschau nicht möglich zu sein. Das Streben geht nach ihm vielmehr auf die Seligkeit im allgemeinen, die aber ihre Vollendung und auch Verwirklichung erst in der Gottesschau konkret findet. Das Bewußtwerden dieser Beziehung ist freilich der Schwäche des erbsündlichen menschlichen Intellekts unterworfen. Dadurch erhält nach F. die Erbsünde ihre hemmende Bedeutung in der Heilsgeschichte und in der Erkenntnis der Gottesschau als konkretes Ziel. Immerhin bleibt auch so die Frage offen, ob dieses „*exigitive*“ nicht doch die freie Gnadenhaftigkeit hindert. Aber damit befinden wir uns schon mitten in der modernen spekulativen Frage, die F. nur noch am Rande streift. Aber schon dieser historische Hinweis auf den Urgrund des modernen Problems zeigt, wie die behandelten Fragen über das Historische weit hinausgreifen. Sicher ist Thomas der Wegweiser für F.; aber er unterdrückt nicht das Streben, in der Auseinandersetzung mit Capreolus, einen offenen Sinn für Scotus zu behalten.

H. Weisweiler S. J.