

schen Christus betrachten, pochen auf ekstatische Geisterfahrungen (Glossolie, Visionen) und stellen das pneumatische Selbstzeugnis gegen die Tradition des kirchlichen Kerygmas. Aus diesem gnostischen Selbstbewußtsein erklärt sich das Verhalten der Häretiker zur Welt. Sie mißverstehen die Freiheit vom Fleisch als Freiheit für das Fleisch, halten die Teilnahme an heidnischen Götzenopfern für erlaubt, rechtfertigen sexuelle Ausschweifungen mit dem Schlagwort „Alles ist mir erlaubt“ (1 Kor 6, 12; 10, 23) und treten für die volle Gleichberechtigung der Frau im Gottesdienst ein (Ablehnung des Schleiertragens, Erlaubnis zum öffentlichen Gebet und Zungenreden). Auch für die von Paulus gerügten Mißbräuche in der Sakramentspraxis sind nach Sch. gnostische Anschauungen verantwortlich. Die Profanierung der Eucharistiefeyer zu einem Sättigungsmahl sei eine bewußte Provokation der Pneumatiker gewesen, die damit ihrer Verachtung des „sarkischen“ Sakraments Ausdruck verleihen wollten. Daß die seltsame Sitte der „Vikariatstaufe“ (1 Kor 15, 29) ein spezifisch gnostischer Brauch gewesen ist, wird mit späteren Zeugnissen belegt. Anschließend behandelt Sch. noch einmal das Problem der gnostischen Eschatologie, gegen die Paulus im Abschnitt 2 Kor 5, 1—10 polemisiere. Es sei verfehlt, aus dem Text auf einen plötzlichen Wandel in den eschatologischen Anschauungen des Apostels zu schließen, wie dies gewöhnlich geschieht, vielmehr bediene sich Paulus hier der gnostischen Terminologie, um sein altes Anliegen von der neuen Leiblichkeit im Zustand der Vollendung vorzutragen. Das Ziel der Gnostiker dagegen war die Befreiung von jeder Leiblichkeit, also gerade die „Nacktheit“ des pneumatischen Selbst.

Man kann nicht leugnen, daß die vorliegende Untersuchung geeignet ist, die Interpretation der Korintherbriefe auf eine neue Basis zu stellen. Auf jeden Fall wird sich die Forschung mit ihren z. T. recht kühnen Thesen auseinandersetzen müssen. Was uns allerdings recht problematisch erscheint, das ist das merkwürdige Verhältnis der paulinischen Theologie zu der von Sch. erschlossenen jüdenchristlichen Gnosis. Sch. nimmt an, daß Paulus während seines 15jährigen Aufenthaltes in Arabien, Syrien und Cilicien („Cicilien“ ist Druckfehler) seine Theologie ausgebildet und dabei weite Teile seiner Begrifflichkeit von der Gnosis übernommen hat, freilich im Umweg über die christlichen Gemeinden (125). Erst in Korinth sei er auf „echte Gnostiker“ gestoßen, und — wie die Argumentation der Korintherbriefe zeige — habe er dabei die Position seiner Gegner und deren mythisches Denken oft gar nicht richtig verstanden. Ja er mache dabei sogar den „recht unglücklichen Versuch, den Mythos zu bekämpfen, indem er sich — auf den Standpunkt des Mythos stellt (vgl. etwa 1 Kor 2, 6 — 3, 3)“ (ebd.). Kann man ein solches Verfahren wirklich dem Apostel zutrauen? Sollte er den mythologischen Hintergrund seiner Terminologie selbst so wenig durchschaut haben? Die Schwierigkeit besteht doch darin, daß Sch. u. a. der Meinung sind, man könne Paulus nicht verstehen, ohne auf gnostische Mythologoumena zu rekurrieren. Wenn aber Paulus von diesen Dingen keine genügende Kenntnis besaß (257), wie war es ihm dann möglich, seine eigene Theologie zu verstehen? Fr. J. Schierse S. J.

Chenu, M. D., O. P., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 3. éd. revue et augmentée (Bibliothèque thomiste, 33). gr. 8^o (111 S.) Paris 1957, Vrin.

Es kommt wohl nicht häufig in der Geschichte der theologischen Veröffentlichungen vor, daß eine wissenschaftliche Monographie mehrere Auflagen erlebt. Die für die Wesensbestimmung der Theologie und für die Deutung der diesbezüglichen Thomastexte einfach grundlegende Arbeit von Ch. erschien zuerst 1927 in den *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (II, 31—71) und dann 1942 gesondert für sich (als Manuskript gedruckt). Die vorliegende 3. Aufl. ist erweitert und nimmt auch auf die neueren Kontroversen in Frankreich und Deutschland gebührende Rücksicht. Unsere Bibliotheken werden sich jetzt leicht das Buch erwerben können, das seinerzeit schon M. Grabmann ausgewertet und dem deutschen Leserkreis vertraut gemacht hat (Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin . . ., Freiburg/Schweiz 1947).

In unserer Besprechung soll der Blick mit Umgehung aller noch so bedeutender und interessanter Einzelheiten allein auf das Hauptergebnis gerichtet sein. Die

These des Verf. lautet nämlich: Thomas hat das Wesen der Theologie in der Eigenschaft als „Quasi-subalternation et science imparfaite“ gesehen (80—85). Die Zusätze, die hier zu den bekannten Begriffen gemacht werden, verdienen in erster Linie unsere Aufmerksamkeit und verlangen eine Stellungnahme. Zunächst sei die systematische Seite der Frage untersucht, ob die Theologie wirklich in sich derartig gekennzeichnet werden darf, und dann die für den Verf. vordringlichere historische, ob damit auch der Standpunkt des hl. Thomas getroffen wird.

Von der *Systematik* her wird kaum ein entscheidendes Bedenken gegen diese Wesensbestimmung der Theologie erhoben werden können. Denn alle Theologen — nur die Vertreter eines allzu rigorosen Thomismus werden sich nicht damit begnügen — stimmen heutzutage überein, daß die theologische Erkenntnis Wissenschaft im weiteren Sinne ist und auch irgendwie eine Ausrichtung auf die „scientia Dei et beatorum“ beinhaltet. Die sprachlichen Formulierungen, mit denen letzteres wiedergegeben wird, mögen noch ein wenig differieren, sie bedingen jedoch keine größeren Unterschiede in dem anerkannten Sachverhalt, daß dieselben Wahrheiten von der Theologie dunkel und von Gott und den Seligen einsichtig erkannt sind. Allein das eine scheint uns fraglich, ob eine so weit gefaßte Begriffsbestimmung theoretisch und praktisch von Wert und Nutzen ist. Durch die beigefügten Zusätze werden nämlich die verwendeten termini „subalternatio“ und „scientia“ aus dem Heimatboden der aristotelischen Wissenschaftslehre losgerissen und verlieren naturgemäß etwas von ihrer ursprünglichen Begrenztheit und Exaktheit. Zum mindesten liegt hier eine Gefahr vor, der begegnet werden muß, und wir möchten nicht verkennen, daß Ch. sie gesehen hat und sich um ihre Beseitigung bemüht.

Indes bringt erst der *historische* Aspekt des aufgezeigten Fragenkomplexes eine Reihe von tieferen und ernsteren Schwierigkeiten mit sich. Wenn wir einstweilen voraussetzen, daß die uns von Ch. gebotene Lösung zu Recht besteht, so ist u. E. eine Schmälerung der Verdienste des hl. Thomas um die theologische Erkenntnislehre unvermeidlich. Denn dieser besäße nicht mehr die Schlüsselposition in der Wissenschaftslehre der Hochscholastik und die ihm nachgerühmte Selbständigkeit. Er hätte dann lediglich mit etwas abweichenden Worten das ausgesprochen, was für die zeitgenössische Theologie mehr oder weniger bereits Gemeingut war. Namentlich müßten damit die Unterschiede in der Erkenntnistheorie gegenüber der älteren Franziskanerschule fast gänzlich fortfallen. Solche Folgen wären zwar an und für sich nicht untragbar, vielleicht sogar eher zu begrüßen, weil so die Einheitlichkeit der Theologiegeschichte besser gewahrt bliebe. Andererseits erscheint dann jedoch in der Gesamtdarstellung des Verf. ein gewisser Zwiespalt, indem er das, was er anfangs Thomas von Aquin zu geben verspricht, schließlich doch nicht gibt.

Aber wenden wir uns nunmehr der eigentlichen Kernfrage des historischen Problems zu: Wie ist tatsächlich der Sinn der einschlägigen Thomastexte zu bestimmen? Für die Interpretation des Verf. spricht der Umstand, daß namhafte Thomisten der Frühzeit den Meister ebenso verstanden haben (neben Herväus Natalis und Jakob von Metz, die zitiert werden, wären noch andere zu nennen, besonders Johannes Regina von Neapel). Die Begriffe „subalternatio“ und „scientia“ werden bei ihnen in Anwendung auf die Theologie nicht aristotelisch verschärft, sondern für gewöhnlich gemildert und erweitert, obschon der Ausdruck hierfür verschieden ist. Ein Rückschluß auf die Meinung des hl. Thomas liegt nahe. Allerdings ist es auch eine geschichtliche Tatsache, daß die ersten Gegner der thomistischen Erkenntnislehre (Heinrich von Gent, Duns Scotus und Aureoli, um nur die wichtigsten anzuführen) ein ganz anderes Bild vorzufinden glaubten und danach ihren Kampf einrichteten. Sollten sie alle von falschen Voraussetzungen ausgegangen sein? Das ist ein Gegengrund, der zwar die Beweisführung des Verf. nicht ganz widerlegt, aber immerhin schwächt.

Bei der Bestimmung des Inhaltes der Thomasstellen ist nicht zu übersehen, daß nirgends die Theologie ausdrücklich als „quasi-subalternata“ oder als „scientia imperfecta“ gekennzeichnet wird. Ch. ist der gegenteiligen Auffassung. Was den ersten Ausdruck angeht, so bringt er nur einen einzigen Text aus dem Sentenzenkommentar (82), und zwar anscheinend als Thomastext („continue saint Thomas“), obschon er vorher (76) denselben als nicht-authentisch erklärt hat. Dessen sachliche Übereinstimmung mit der echten Thomasdoktrin kann sich doch wohl kaum auf

die sprachliche Einkleidung beziehen. Als Kronzeuge für die „scientia imperfecta“ erscheint (84) eine Stelle aus den *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 14. a. 9.). Aber in diesem Text ist nicht ex professo von der Theologie die Rede, sondern es soll nur die Unvereinbarkeit von Glauben und einsichtigem Wissen bewiesen werden, und die allgemein gehaltene Fassung (*Quaecumque sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia*) sagt wohl noch nichts über die scientia subalternata. Zudem behauptet ein weiterer Text aus derselben *Quaestio* ausdrücklich von ihr, daß sie vollkommene Wissenschaft sei: „Ille, qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternantem“ (q. 14. a. 9. ad 3). Wir verstehen die Stelle mit Ch. (73) von einer objektiven und realen continuatio und folgern, daß Thomas in der scientia subalternata, insofern sie die geforderte Verbindung aufweist, eine scientia perfecta erblickt. Nur in seinem Frühwerk (*In 3. sent. d. 33. q. 1. a. 2. sol. 4.*) hat er noch stärker die Unterschiedlichkeit dieser scientia gegenüber einer einsichtigen Wissenschaft hervorgehoben.

Noch ein letzter Weg kann beschritten werden, um eine Wesensbestimmung der Theologie im Sinne des hl. Thomas zu erreichen, der einer indirekten Beweisführung. Die Gründe, die Ch. aus einem großen Überblick über das thomistische System beibringt, sind aller Beachtung wert, scheinen uns jedoch dessen fortschrittliche Tendenz in der Anwendung der aristotelischen Begriffssprache zu vernachlässigen. Dazu fehlt eine Würdigung des ideologischen Zusammenhanges der These „Fides non potest esse de rebus scitis“ mit der strengen Durchführung der scientia subalternata. Wenn er gegen unsere Ansicht geltend macht, sie übertreibe den Gegensatz zwischen dem intellectus principiorum und der scientia conclusionum (84), so sei daran erinnert, daß eine Synthese möglich ist, welche die Schlußfolgerungen als Mittel zur Verwirklichung des Glaubensverständnisses einsetzt (vgl.: Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie, *Schol 30* [1955] 195—214, bes. 213).

Eine absolute Sicherheit über die wahre Meinung des hl. Thomas in einer so dunklen Frage läßt sich für die heutige Zeit schwerlich erringen, und von beiden Seiten muß mehr als einmal die Doppeldeutigkeit eines bestimmten Textes zugegeben werden. Ch. hat bahnbrechende Arbeit geleistet, und unsere Kritik wollte nur einen bescheidenen Beitrag zu ihrem Ausbau liefern. J. Beumer S. J.

Alszeghy, Z., S. J., *Nova Creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo.* (Analecta Gregoriana, 81). gr. 8^o (284 S.) Romae 1956, Pont. Univ. Gregoriana. 2500.—L.

Das Verhältnis ‚alter Mensch‘ — ‚neuer Mensch‘ bei Paulus, dem Lehrmeister der Gnade, deckt sich nicht mit dem Reflexionsverhältnis der mittelalterlichen theologischen Anthropologie ‚Natur‘ — ‚Übernatur‘, bildet aber eine ihrer wichtigsten biblischen Lehrgrundlagen. Damit ist auch schon hervorgehoben, was an Erwartung geweckt wird, wenn sich die hier anzuzeigende Untersuchung unter dem Titel ‚Nova Creatura‘ laut dem verdeutlichenden Untertitel befaßt mit dem Begriff der Gnade in den mittelalterlichen Kommentaren zu den paulinischen Briefen. Das Vertrauen in die Arbeitsweise des Verf. wird schon gewonnen durch die benützte und verarbeitete Literatur. Wird sie auch nicht eigens dem Leser in einem Verzeichnis vorgeführt, so legt doch das Buch als Ganzes die Rechenschaft darüber ab. Die Darlegungen über das benützte Quellenmaterial (12—36) lassen überdies erkennen, daß der Verf. über die bisher aus gedruckten wie ungedruckten Quellen erzielten Forschungsergebnisse hinaus auch selber bis zur selbständigen Ausbeute von Hss vorgestoßen ist. In eigenen Indizes werden die mittelalterlichen Paulinenkommentare (I), die ‚Incipit‘ (II), die entsprechenden Hss in den Bibliotheken von Rom-Vatikan, Paris, Cambridge aufgeführt.

Der Quellenanalyse geht eine *Quellenübersicht* voraus, in die, was an Quellenkritik und zeitgeschichtlicher Einordnung zu bemerken war, eingeflochten ist, soweit es nicht an passenderem Ort später nachgeholt wird. Umrahmt wird dieser Durch- und Überblick von einem einleitenden Übergangsbild aus der spätpatristischen Zeit und einem abschließenden Übergangsbild der tridentinischen Zeit. Die