

Stakemeier, Ad. *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*. gr. 8<sup>o</sup> (223 S.) Heidelberg 1947, Kerle. DM 7.50.

Das Buch des Verf. gemahnt in Thema, Methode und Behandlung an die verwandten Bücher seines Bruders Eduard (Glaube und Rechtfertigung; Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum; beide 1937), dessen Forschungen oft herangezogen werden und der auch die Einberufungsbulle zum Konzil am Ende der hier anzuzeigenden Jubiläumsschrift (zur Translation des Konzils 1547) übersetzt hat. Die Angelpunkte im Aufriß dieses Buches sind Luthers (mehr anthropozentrische) Lehre von der Heilsgewißheit und Calvins (mehr theozentrische) Lehre über die Prädestinationsgewißheit einerseits (Kap. 2), andererseits die im Rechtfertigungsdekret des Konzils verkündete Lehre von der Gnadengewißheit (Kap. 8—10). Dazwischen liegt der an Hand der Akten chronologisch dargelegte Beratungsverlauf, angefangen von dem ersten amtlichen Entwurf vom Juli 1546 bis hin zum zweiten Entwurf im September des gleichen Jahres, an den sich dann die entscheidenden und langwierigen Verhandlungen vor der im Januar 1547 erst erzielten Einigung anschließen (Kap. 5—7).

Als Grundlage zum Verständnis über den auf dem Konzil letztlich nicht entschiedenen Schulstreit schickt das 1. Kapitel die Stellung der hauptsächlichsten Theologenschulen voraus, die auf dem Konzil auftreten sollten: Thomisten, Skotisten, Augustiner. Eine eigentliche Nominalistenschule war auf dem Konzil nicht vertreten. Die beiden päpstlichen Theologen aus der jungen Gesellschaft Jesu vertraten zwar gemeinsam den skotistischen Standpunkt in den Fragen über das Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung, die Vorbereitung auf die Rechtfertigung und das Wesen der heiligmachenden Gnade. Sie gingen aber auseinander in der Frage der Gnadengewißheit. Während Lainez sich für die Möglichkeit einer Glaubengewißheit (im skotistischen Sinne) aussprach, verneinte Salmeron schlechthin die Möglichkeit einer eigentlichen Gewißheit des Gnadenstandes und wollte in diesem Sinne die innerkirchliche Streitfrage mitentschieden wissen, wie aus seinem dahingehenden Vorstoß am 28. September 1546 hervorgeht (112). Zu dem von Ehes in der RömQschr 1913 veröffentlichten Votum Salmerons fand H. Lennerz einen älteren Text im Archiv der Gregorianischen Universität (126). Bei der den Theologen Mitte Oktober von den Legaten vorgelegten Frage: *utrum aliquis possit esse certus de sua adepta gratia secundum praesentem iustitiam, et quo genere certitudinis*, stand Lainez bei der Abstimmung auf seiten der Skotisten, während Salermon sich der Stimme enthielt (126, 130). Bezeichnend aber ist die scharfe Polemik Salermons gegen die Gnadengewißheit in seinem Traktat „*Quid sit iustificari per fidem*“ vom Januar 1547.

Kardinal Pacheco, der Führer der kaiserlichen Partei, stand — unter dem besonderen Einfluß von Dom. Soto — ganz auf seiten der Thomisten, die — im Sinne Cajetans — eine eigentliche Gnadengewißheit schlechthin verneinen, während die päpstlichen Legaten deutlich der skotischen Bejahung einer strengen Gnadengewißheit, wie sie am schärfsten von Ambrosius Catharinus vertreten wurde, zuneigten. Die zwischenherein aus Rom eingeholten Gutachten von drei päpstlichen Hoftheologen waren geteilter Meinung. Spina, der *magister sacri palatii*, war scharf ablehnend im Sinne der Thomisten, während der Augustinereremit Barba, trotz mancher Anklänge an die Auffassung Seripandos, wesentlich für die skotistische Glaubengewißheit des Gnadenstandes eintritt. Bischof Panthusa, der dritte der fernbefragten päpstlichen Hoftheologen, nimmt eine Art Zwitterstellung zwischen der skotistischen Ansicht und Seripando ein. Bemerkenswert ist die vermittelnde Stellung des Franziskanerobservanten Vega in der Fehde zwischen Ambrosius Catharinus und Dominikus Soto, obwohl er der thomistischen Ansicht entschieden viel näher steht. Noch war die erst Ende November einsetzende Milderung und Klärung des skotistischen Standpunktes — nicht *fides catholica infusa*, sondern *fides particularis acquisita* — nicht erfolgt (150 ff.). Die Augustiner, geführt von ihrem Ordensgeneral Seripando, stimmen mit den Thomisten in der Ablehnung einer Gnadengewißheit überein, unterscheiden

sich aber wesentlich von ihnen durch die Verknüpfung dieser Ablehnung mit ihrer Theorie von der Ergänzungsbedürftigkeit unserer unvollkommenen Gerechtigkeit durch die vollkommene Gerechtigkeit Christi. Mit dieser Annahme einer „doppelten Gerechtigkeit“ beschworen sie jene harten Debatten auf dem Konzil herauf, die auch ihrerseits wieder eine Einigung über die zu beantwortende Frage der Heilsgewißheit hinauszögerten.

Zu den verschiedenen Bestrebungen, dem Schustreit auf dem Konzil aus dem Wege zu gehen, zählt vor allem auch das Bemühen jener Gruppe „religiöser Humanisten“, die (wie die drei Benediktineräbte unter Führung Chiaris) Platon näher standen als der aristotelischen Scholastik und namentlich einer rein schriftgemäßen Behandlung der Gnadengewißheit das Wort redeten (155 ff.). Dem Contarinikreis nahestehend, näherten sie sich mit ihrer Hineigung zur skotistischen Ansicht doch auch wieder bedenklich der lutherischen Auffassung, zeugen aber „ebenso von einem liebevollen Verständnis für die Gesetze des christlichen Seelenlebens wie von einer philologisch und theologisch gründlichen Kenntnis der Heiligen Schrift und der Väter“ (159). Ähnlich dachte auch Kardinal Pole, in dessen Votum die Legaten eine nicht unbedenkliche Annäherung an die Reformation sahen. Er stand in der Tat dem Kreis des sog. „italienischen Evangeliums“ nahe, strebte nach Verständigung mit den Protestanten und bekundete schon durch sein Fernsein von Trient seinen Widerwillen gegen die schultheologische Arbeit auf dem Konzil. Er vertraute die Konkupiszenzlehre im Sinne Seripandos „mit einer deutlichen Tendenz zur ‚duplex iustitia‘“ (160). Seine Antwort auf die Frage der Heilsgewißheit, die er im Oktobervotum einsandte, kann hier in seiner Eigenart nicht in Kürze wiedergegeben werden, sondern muß in den Akten (CT XII 673) oder beim Verf. S. 160 nachgelesen werden, der sie übrigens dahin beurteilt: sie lasse sich noch im katholischen Sinne auslegen. Endlich kam es am 17. Dezember 1546 zum Beschluß, keine der Schulmeinungen solle verurteilt werden. Aber nach der am 9. Januar 1547 durch die Legaten vorgelegten neuen Fassung des 9. Kapitels über die Gnadengewißheit, die sich nur noch rekonstruieren läßt, schien die skotistische Ansicht durchgedrungen zu sein, für die ja auch die Legaten, vorab del Monte, deutlich Sympathie an den Tag legten. Im Gegenstoß der Thomisten kam es — nicht ohne Beihilfe der Unterscheidung von „*fides catholica infusa*“ und „*fides particularis acquisita*“ — zu jener Einigung, die wir heute im 9. Kapitel des Rechtfertigungsdekretes lesen: *nemo scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei consecutum esse*. Durch die Wahl dieses Ausdrucks sollte jener skotistischen Annahme einer Heilsgewißheit durch „*fides particularis acquisita*“ Raum gelassen werden, obwohl sie der heutige theologische Sprachgebrauch nicht mehr als Glaubensgewißheit bezeichnen wird. Der von den Augustinern so stark betonte Gedanke von der Unvollkommenheit aller menschlichen Gerechtigkeit und dem ständigen Angewiesensein auf Gottes Gnadenerbarmen hat schließlich auch seinen deutlichen Niederschlag im Schlußsatz des 9. Kapitels gefunden. So hat der leidige Schulstreit doch ein bedeutsames Resultat zeitigen helfen. Im übrigen trifft zu, was gelegentlich vom Verf. betont wird, es wurzele letztlich der Schulunterschied in einem verschiedenen Bild des christlichen Menschen: „Die Skotisten gehen aus von einer hohen Einschätzung schon des natürlichen menschlichen Wollens und seiner Leistung; die Thomisten denken optimistisch von der Kraft der begnadeten Menschennatur; die Augustiner dagegen vertreten das antipelagianische Menschenbild Augustins mit seiner pessimistischen Beurteilung der Eigenleistung selbst des begnadeten Menschen“ (135).

Der von Protestanten (und auch von Rückert) erhobene Vorwurf mangelnder Kenntnis der eigentlichen Ansichten und Anliegen Luthers hat schon Ehres an Hand der Aktenbefunde zurückgewiesen. Ganz abgesehen von Kenntnissen, wie sie etwa Seripando schon mitbrachte, sind die Werke der Reformatoren während der Verhandlungen in Trient von eifrigen Konzilsteilnehmern studiert worden, wenn auch zuzugeben ist, daß nur wenige von ihnen sich des Vorteils bedienten, der ihnen in der reichhaltigen Sammlung refor-

matorischer Schriften dargeboten war, die der kaiserliche Gesandte Diego de Mendoza mitgebracht hatte (72). Salmeron und Lainez, Dominikus Soto und Ambrosius Catharinus, erst recht aber Seripando, verfügten über Kenntnisse reformatorischen Schrifttums, die gewiß nicht „kümmerlich“ zu nennen sind. Im übrigen hat es wie Verf. mit Recht bemerkt (92), das Konzil nicht als seine Aufgabe betrachtet, Luthers Lehre quellenmäßig ins einzelne nachzugehen oder allen Begründungen und Sinnzusammenhängen nachzuspüren. Es durfte sich — namentlich unter dem Druck der Zeitverhältnisse — darauf beschränken, die katholische Lehre im Hinblick auf die umgehenden Zeitirrtümer darzulegen und die widersprechenden Lehren zu verurteilen. Der Verf. bedauert es, „daß auf dem Konzil kein Mann gewesen sei, der, Luther kongenial, seine widerspruchsvolle und im Grunde doch so religiöse Persönlichkeit annähernd verstanden hätte“ (83), „daß die Konzilsteilnehmer den positiven religiösen Gehalt der lutherischen Ideen nicht genügend erkannt und ausgewertet haben“ (91). Man wird daran doch wohl einige Abstriche vornehmen dürfen, und zwar schon allein auf Grund von manchen in dem Buch des Verf. selbst verstreuten Belegen und Ausführungen — ganz abgesehen davon, daß „die scharfe Verurteilung des Konzils mit Recht manche überspitzte Formulierungen Luthers trifft, die bei seinen Epigonen in der streitsüchtigen Auseinandersetzung mit der traditionellen Lehre tatsächlich zu einem selbstsicheren Pochen auf die erlangte Sündenvergebung wurden“ (92 Anm.). — Bei dem reichen lehrgeschichtlichen Ertrag dieses Buches, den wir hier in seinen Hauptlinien herauszustellen suchten, treten gelegentliche Unebenheiten oder Mängel zurück.

J. Ternus S. J.

Geiselmann, J. R., *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*. gr. 8<sup>o</sup> (603 S.) Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag.

Für die Möhlerforschung ist uns hier ein grundlegendes und für die Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts ein bedeutsames Buch in die Hand gegeben worden. Außerordentlich zu bedauern ist es, daß bei einem Fliegerangriff der größte Teil der Auflage verbrannt ist. Deshalb wird eine ausführlichere Inhaltsangabe von vielen begrüßt werden, besonders da die Neuauflage nach Mitteilung des Verf. noch nicht in nächster Zeit erwartet werden darf.

Bezeichnend für Möhler ist, daß er im Laufe seiner theologischen Entwicklung mehr und mehr zur überlieferten Theologie zurückkehrt. Freilich geschieht das nicht durch einfache Übernahme dessen, was frühere Zeiten gelehrt haben, sondern seine Annäherung an die Theologie der Vergangenheit erwächst aus der lebendigen Begegnung mit den Problemen seiner Zeit. Gerade dadurch, daß er gezwungen wird, die Irrtümer der zeitgenössischen Philosophie und Theologie zu widerlegen, nähert sich sein Glaubensbegriff und seine ganze Auffassung von Natur und Gnade der Theologie der Vorzeit; zunächst ohne daß es ihm recht zum Bewußtsein kommt, später aber auch im bewußten Anknüpfen.

Dadurch wird Möhler gedrängt, auf den Begriff der „Überlieferung“ überhaupt näher einzugehen. Hinzu kommt, daß ihm durch die romantische Ideenwelt die Bedeutung des *Geschichtlichen* immer stärker aufgeht. Schon beim Ausgang der Aufklärung war der Sinn für die Geschichte neu geweckt worden. Vor allem aber hatte sich die idealistische Philosophie Schellings und Hegels unablässig gemüht, das Wesen des Geschichtlichen, das auch für den Begriff der „Überlieferung“ grundlegend ist, näher zu bestimmen. Vom Überlieferungsbegriff her wird wiederum das Bild der Kirche beleuchtet. Deshalb ist die Aufhellung und wissenschaftliche Darstellung dieses zentralen Begriffes für Möhler zur vordringlichsten Aufgabe geworden. Und hier liegt auch seine große Bedeutung für die Theologie. Denn die Geschichtlichkeit des Offenbarungsglaubens war weder bei den Vätern noch in der Scholastik ein eigentliches Problem. Sie haben sie ohne weitere Reflexion hingenommen. Ihnen kam es vor allem auf die spekulative Durchdringung des Glaubensinhaltes an. Je stärker gerade in der Scholastik der Wissenschaftscharakter