

bestimmter Züge im Jesusbild der Evangelien teilweise nicht das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses der Verkündigung sein? Jedenfalls dürfen wir die Möglichkeit eines solchen Idealisierungsprozesses in der Verkündigung nicht einfach unberücksichtigt von der Hand weisen. Berechtigt bleibt in manchen Fällen bloß die Folgerung, daß Jesu Verhalten, seine selbstlose Liebe, seine Demut, seine innere Ruhe usw. auf Grund dessen, was darüber in den Evangelien geschildert wird, Zeichen einer ganz hohen sittlichen Größe waren. Daß sie aber „grundsätzlich“ und „wesenhaft“ etwas ganz anderes sind, das alle unsere Vorstellungen und Begriffe sprengt, scheint u. E. aus den in den verschiedenen Kapiteln angeführten Texten nicht ohne weiteres zu folgen. Manches von dem, was B. S. 240—242 in dem schönen Newman-Zitat (definition of a gentleman) als Zeichen menschlicher Größe anführt, wird dann im Kapitel über das „Schweigen“ zum Aufweis der Einzigartigkeit des Schweigens Jesu verwendet. — Das Kapitel über die „Fremdheit“ ist trotz seines klaren Aufbaus, seiner guten Analyse menschlichen Fremdseins und der Beispiele, die angeführt werden, um Jesu Fremdsein zu schildern, was seine Beweiskraft angeht, eines der schwächsten Kapitel des Werkes. Existentielle Begegnung mit der Person Jesu, wie B. sie anstrebt, ist nur auf der Ebene gesicherter, stichhaltiger exegetischer Forschung möglich. Wir haben es hier wesentlich nicht mit Philosophie zu tun, sondern mit Geschichte. Was das Buch an positiv Stichhaltigem bietet, hat u. E. als psychologische Bekräftigung (als Teilargument) in einem Gesamtbeweis seinen Platz, wo vorher Jesu göttliches Sendungsbewußtsein mit voller Berücksichtigung der Eigenart unserer Evangelien als geschichtlich zuverlässig nachgewiesen wird, ist aber als in sich selbständiger Weg, wie der Verf. ihn auffaßt, nicht befriedigend.

Für den kritischen Leser bleibt bei der Lektüre des Werkes die Frage: Kann nicht das, was aus den Evangelien an sittlich Hohem über Jesus angeführt wird, im wesentlichen in der sittlich hohen, aber menschlichen Größe des Meisters von Nazareth seine Erklärung finden, während die Züge, die darüber hinausgehen, das Ergebnis eines Idealisierungsprozesses in der urchristlichen Verkündigung sein könnten, solange nicht anderweitig seine gottmenschliche Würde feststeht? Was würde der Verf. auf diese Frage antworten?

Die hier gemachten Beanstandungen beziehen sich aber nicht einfach auf den gesamten Inhalt des Werkes. So behält z. B. das, was in den Kapiteln über das ‚Sprechen‘ und über die ‚Reue‘ behandelt wird, auch bei aller Problematik, die von der Formgeschichte und Redaktionsgeschichte herkommt, seine Beweiskraft. Darum will unsere Kritik keineswegs als eine rein negative Beurteilung verstanden werden. Wir sind überzeugt, daß dem Werke auf Grund seiner hohen literarischen Qualitäten und auch seines sachlichen Inhaltes ein schöner Erfolg beschieden sein wird.

A. F á b r y S. J.

Reinhardt, Klaus, *Pedro Luis S. J. (1538—1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus* (Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft. Hrsg. von Hans Flasche, 2. Reihe, 2. Bd.). 8° (XXXI u. 256 S.) Münster 1965, Aschendorff. 39.— DM; geb. 43.— DM.

Der Verfasser, der 1963 und 1964 seine „Dokumentation zu Pedro Luis“ in der ersten Reihe der Portugiesischen Forschungen herausgegeben hat, veröffentlicht hier seine Untersuchungen zu drei entscheidenden Themen im Denken des Mannes, der Schüler Molinas war (1568—1573) und dessen Nachfolger auf der Cadeira de Prima in Evora wurde (1584—1595). Sein Lebenslauf, bisher weithin unbekannt — selbst ein kurzes Stichwort fehlt in *DictThCath* und *LexThKir* —, ist im 1. Kapitel aufgrund der Quellen zum erstenmal dargestellt. Die ausnahmslos ungedruckten theologischen Vorlesungen von Luis, deren Liste schon Stegmüller veröffentlicht hatte, sind vom Verfasser, von den drei in England aufbewahrten Handschriften abgesehen, persönlich studiert, überprüft und in einer mehrfach verbesserten Übersicht zusammengestellt worden. Auf diese Zusammenstellung muß man jetzt immer zurückgreifen. (Zwischen der zeitlich geordneten Aufstellung der Handschriften im 2. Kapitel und der nach Bibliotheken geordneten Liste im „Verzeichnis der Quellen“ bestehen leider geringfügige Unterschiede. Bei den Handschriften G, K, L, Mb, Q, T [des 2. Kapitels] decken sich die Questionenangaben,

bei B, Md, Y die Jahresangaben nicht völlig mit dem Verzeichnis der handschriftlichen Quellen. S fehlt in diesem Verzeichnis. Ist Ea VI sicher oder möglicherweise von P. Luis?)

Die sorgfältige Auswertung des Materials zeigt einen Theologen, der in mehrfacher Hinsicht in einer Zeit des Übergangs steht. Zwar ist von Ignatius her die *Summa theologica* als Lehrbuch vorgeschrieben. Aber wie eng soll sich ein Professor in der Gesellschaft an Thomas anschließen, wie weit bestimmte Lehrsätze verbindlich vertreten? Luis hört seine Theologie kurz nach der Studienordnung Borjas (1565), er lehrt etwa zwischen den beiden *Rationes studiorum Acquavivas* (1586 und 1599), in der Zeit des Werdens des Molinismus, nach den ersten Vorlesungen Molinas, zum Teil aber noch vor dem Druck der *Concordia* (1588). Luis folgt nicht starr einem Autor. Wie bei vielen Männern seiner Zeit entspringt diese mangelnde Festlegung auch dem Wunsch, alle großen Theologen zu berücksichtigen und das Gute von ihnen zu übernehmen. Schon die Kontingenzlehre von Luis ist ein deutlicher Beweis dafür. In den Grundlinien hält Luis sich an Molina. Aber er steht positiver als er zu Scotus, wenn er von Gott als Wurzel der Kontingenz spricht, wenn er eine *distinctio formalis* im realidentischen Wirken von göttlicher Erst- und menschlicher Zweitursache annimmt. Er nennt mit Wohlwollen den spanischen Franziskaner Antonio de Córdoba und den Scotuskomentator Franciscus Lychetus als Wegbereiter der molinistischen Auffassung des Verhältnisses von menschlicher Freiheit und göttlichem Mitwirken. Er übernimmt von Sylvester Ferrariensis die Unterscheidung von *immediatio virtutis* und *suppositi*. Er stellt sich gegen Domingo de Soto, wenn er die Bestimmung der numerischen Individualität durch Gott lehrt; er entscheidet sich für ihn, wenn er im ersten Summenkommentar den Zukunftsaussagen eine echte, aber indetermierte Wahrheit zuerkennt. Er wendet sich im zweiten Summenkommentar wieder von ihm ab, steht damit aber auch gegen Molina, wenn er sich Suárez in der Auffassung anschließt, die *contingentia futura* als *actu determinate vera* anzusehen und in ihnen das *medium* für die *scientia media* zu sehen.

Diese Haltung, sich Molina zwar grundsätzlich anzuschließen, sich aber doch die Freiheit anderer Lösungen zu wahren, bleibt in der Lehre vom göttlichen Vorherwissen spürbar. Luis lehnt wie Molina die über Domingo de Soto kommende und von Fernão Peres in Evora vertretene Erklärung dieses Vorauswissens aus der realen Gegenwart aller Dinge in Gottes Ewigkeit ab. (Er geht aber weiter als Molina, wenn er diese reale Gegenwart in der Ewigkeit überhaupt für falsch hält.) Bei dem Versuch, für dieses göttliche Vorherwissen in der Form der *scientia media* — das übernimmt er von Molina — eine Erklärung zu finden, wird sich Luis mehr und mehr der Schwierigkeit ihrer inneren Begründung durch die *supercomprehensio* des göttlichen Bewußtseins bei Molina klar. Er entfaltet statt ihrer die Erklärung aus der intentionalen Gegenwart der Dinge in der göttlichen Ewigkeit. „Gott erkennt die zukünftigen Entscheidungen nicht im Willen des Menschen voraus, auch nicht im menschlichen Willen, wie er in Gottes Wesen enthalten ist, sondern in der zukünftigen Entscheidung selbst“ (144). Eine Beeinflussung durch Suárez in dieser Distanzierung von Molina ist nicht ausgeschlossen. Bei der Vereinbarung der Notwendigkeit des göttlichen Vorherwissens mit der Kontingenz der freien zukünftigen Handlungen hält sich Luis aber wieder streng an Molina.

Ebenso in der Lehre von der Prädestination und Reprobation zeigt sich das prüfende Abwägen, mit dem Luis den Auffassungen Molinas nachgeht. Beide sehen die Voraussetzung der Praedestination nicht thomistisch in einer *praedilectio* Gottes, sondern in der *scientia media*. Während aber Molina die Vorherbestimmung formell in den Verstand verlegt und eine Anwendung des scotistischen Axioms „*ordinate volens* . . .“ ablehnt, sieht Luis das formelle Element im Willen Gottes und nimmt das Axiom an. (Er möchte trotzdem die Prädestination primär auf die Wahl der Mittel beziehen: die Spannung ist unvermeidlich.) Eine Frage nach der *praedestinatio ante* oder *post praevisa merita* kennt Luis nicht. Der Prädestination entspricht bei den Verworfenen die Zulassung der Sünden: bei Luis die *reprobatio permissiva* und der eigentliche Akt der Verwerfung, bei Molina nur deren Vorbedingung; der Durchführung der Prädestination entspricht die Bestrafung: bei Luis die *reprobatio punitiva*, bei Molina der eigentliche Akt der Verwerfung.

Die Arbeit ist ein erfreulicher Beitrag zur Erhellung der wenig bekannten Geschichte des Frühmolinismus. Sie ist ein neuer Beweis dafür, wie vorsichtig man im 16. Jahrhundert von Thomismus und Scotismus, von Realismus und Nominalismus, ja selbst von Molinismus reden muß.

K. J. Becker S. J.

Gabrielis Biel, *Canonis Misse Expositio*. Ediderunt Heiko A. Oberman et William J. Courtenay. Pars Prima (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 31). gr. 8<sup>o</sup> (XXVI u. 366 S.) Wiesbaden 1963, Steiner.

Die Bedeutung Gabrielis Biels darf nicht nach der Originalität seiner Lehre abgeschätzt, sondern muß umgekehrt von seiner Rolle als Typus und der seiner Lehre als „communis opinio“ seiner Zeit verstanden werden. Es kann heute doch kein Zweifel mehr darüber herrschen, daß der „Wegestreit“ im Spätmittelalter zur fast rein akademischen Angelegenheit geworden ist und die Gemeinsamkeit in den tragenden katholischen Lehren größer war, als eine oberflächliche Einsichtnahme in die Quellen vermuten ließe. Diese „communis opinio“, deren inneres Verständnis — also nicht nur registrierende Kenntnisnahme — für uns wichtiger ist als die Beschäftigung mit subtilen Streitereien, läßt sich weiterhin in den weniger streng akademischen Werken leichter greifen und verstehen als in den meist allein benutzten Sentenzenkommentaren. Deshalb ist die auf vier Bände geplante Neuausgabe der zweiten Hauptschrift des bescheidenen und gelehrten Dompredigers von Mainz, Mitglied der Brudergemeinschaft vom gemeinsamen Leben und Professor in Tübingen, die aus — wie wir heute sagen würden — Pastoral-Vorlesungen von 1484 bis 1488 entstanden ist, ein wichtiger Schritt zur Erforschung dieser für uns noch dunklen Zeit. Diese „Expositio Canonis“ ist ja nicht nur „eine der wichtigsten Quellen für die Erforschung des jungen Luther“ (XIII), sondern ihre oftmalige Drucklegung (die erste schon 1488, anscheinend ohne Vorwissen Biels) beweist ihre Bedeutung für die Zeit um 1500.

Vorliegende Ausgabe beruht auf dem eben erwähnten Erstdruck, auf dem Tübinger Druck von 1499, den Biels Freund Wendelin in Steinbach nach seinem Tod als verbesserte Auflage herausbrachte, und der Baseler Ausgabe von 1510. Manuskripte gibt es nach der leider nicht weiter belegten Auskunft der Herausgeber keine mehr. Nebst einer kurzen Einleitung über Biels Leben, über die Expositio Canonis und deren Edition enthält vorliegender Band die 33 ersten Lectiones, die bis vor das „Qui pridie“ führen. Nach einem kurzen Prolog behandeln die 14 ersten Lectiones Vorfragen (Potestas sacerdotalis, Iurisdictio, Dignitas, Intentio, Impedimenta, Vestimenta, Orationes antecedentes, Locus, Altare, Tempus etc.); Lectio XVI gibt einen kurzen Überblick über die Teile der Messe vor dem Kanon und Lectio XVII beginnt mit der Präfation.

Wir haben es bei diesen weitausholenden Vorlesungen weniger mit einer liturgischen oder allegorisch-erbaulichen als einer magistralen Messeerklärung zu tun. Trotz der Fülle des kanonistischen Materials verweist Biel z. B. einmal (68): „Hec omnia . . . latiore exigunt tractatum, qui principalis pertinet ad dominos canonistas“ und meint an einer andern Stelle (362): „Sed nunc brevier aliquid de ritu . . .“, der ihn erst in zweiter Linie interessiert. Hauptthema ist die Theologie, die allerdings besonders in dem zum Teil hochinteressanten Einleitungskapitel ein recht kanonistisches Gesicht trägt. Die eigentliche Expositio Canonis geht Wort für Wort voran und gibt jene so typischen Interpretationen, die, von der modernen Theologie aus gesehen, ein Mittelding von Theologie und Erbauung sind: z. B. die stark theologische Ausdeutung des Begriffs „sanctus“ (Lectio XIX A—C) oder erbaulicher über „sanctus“ (XXII H—I); oder über das „essentialiter“ und „notionaliter“ beim Verständnis von „Pater in divinis“ (XX D) und die Unterscheidung der „potestas suprema sacerdotalis“ von der weltlichen Macht (XXIII Q u. ö.). Von den längeren Ausführungen scheinen uns die recht nüchterne und auch ansprechende Kirchentheologie (XXII—XXIV), die für unser Denken sehr dinghafte Theologie der Meßopferfrüchte (XXVI—XXVIII) und die Lehre von den Heiligen und deren Fürbitte (XXX—XXXI) am wichtigsten zu sein. Vielleicht noch wichtiger als diese „Traktate“ sind aber kurze Bemerkungen, ausdrückliche und unausdrückliche Sentenzen usw., die uns an die theologische Atmosphäre, in der Gabriel Biel lebte, heranführen. Welche unbiblische und auch untridentinische Auf-