

von Belang ist. Das Druckbild ist angenehm, nur sind, bedingt durch das große Format, die Zeilen etwas lang geraten (das Anderthalbfache einer Schreibmaschinenzeile!). Hätte man nicht, wie die Anmerkungen, so auch den Text zweispaltig setzen können? Die stehengebliebenen Druckfehler sind fast immer — wo nicht gerade etwas ausgesallen ist, wie z. B. 692, Anm. 7 Schluß — leicht zu korrigieren.
Gerbert Brunner, S. J.

00
+ Lonergan, Bernard J. F., S. J., *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*. Edited by J. Patout Burns, S. J., with an introduction by Frederick E. Crowe, S. J. 8^o (XII u. 187 S.) London 1971, Darton, Longman and Todd, und New York, Herder and Herder. 4.00 £.

50
+ Ders., *Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di S. Tommaso*. A cura di Natalino Spaccapelo, S. J. Presentazione di Giovanni B. Sala, S. J. 8^o (216 S.) Roma 1970, Editrice Università Gregoriana. 2.000 L.

1. Zu Beginn dieser historischen Studie über einen Aspekt der Gnadenlehre legt Lonergan dar, daß der Begriff der wirkenden Gnade bei Thomas von den späteren Theologen verschieden ausgewertet worden ist. Während ihn Norbert del Prado, O. P., am Anfang unseres Jahrhunderts für sehr wichtig hielt, meinte Hermann Lange, S. J., daß dieser Begriff (zusammen mit dem der mitwirkenden Gnade) überhaupt nicht den Zugang zur Gnadenlehre des hl. Thomas öffne (*De Gratia tractatus dogmaticus*, Friburgi Br. 1929, n. 512, 598 f.). Es handle sich vielmehr um eine traditionelle Einteilung, weshalb man sich nicht wundern dürfe, sie auch bei Thomas zu finden, der sich bemühte, ihr einen annehmbaren Sinn zu geben. Über diesen Sinn allerdings „non multum sollicitus est“. In der Tat, so fährt Lange fort, habe ihm Thomas, obwohl er dreimal ausführlich über dieses Begriffspaar gehandelt habe, jedesmal eine andere Bedeutung beigelegt. Selbstverständlich ist die bañezianische Lehre, die del Prado auf dem Begriff der wirkenden Gnade aufzubauen versucht, nichts als eine Sammlung von „ineptiae“, mit denen man eine aussichtslose Sache zu verteidigen sucht. Man hört hier gleichsam das letzte Echo des berühmten Gnadenstreits.

Als L. sich in seiner Dissertation für das Doktorat in Theologie an der Universität Gregoriana auf denselben strittigen Punkt einließ, war er sich der Gefahr bewußt, der seine Untersuchung ausgesetzt war: das Problem unter der Perspektive anzugehen, die sich nun schon seit Jahrhunderten festgelegt hatte, und so einen nahezu überflüssigen Beitrag zur langen Liste der Vertreter der einen oder der anderen thomistischen Schule zu leisten. Er wählte deshalb einen anderen Weg: er ließ die spätere Problemstellung beiseite, um den Zusammenhang wiederzuzwinnen, in dem Thomas nach einem Verständnis der beiden Faktoren gesucht hatte: der göttlichen Einwirkung und der menschlichen Freiheit (91). Die Zeit war reif dafür. Die monumentale Studie von M. Landgraf über die Gnadenlehre in der Frühscholastik, die eingehenden Untersuchungen von Dom Lottin über die Auffassungen von Freiheit im 12. und 13. Jahrhundert, die Monographie von Schupp über die Gnadenlehre des Petrus Lombardus und die von Doms über die Gnadenlehre des Albertus Magnus lieferten ein zuverlässiges Bild der Gnadenlehre zur Zeit, da Thomas über denselben Gegenstand zu schreiben begann.

L. richtete seine Untersuchung darauf, zu verstehen, warum Thomas von der ersten Darstellung in seinem *Sentenzenkommentar* (In II Sent. d. 26, q. 1, a. 5: *Utrum gratia dividatur convenienter in gratiam operantem et cooperantem*) über die Zwischenposition in *De veritate* (q. 27, a. 5, ad 1) zur Darstellung in seiner späten Periode übergang, wo er demselben Problem einen Artikel in der *Prima secundae* (q. 111, a. 2) widmete. Zu diesem Zweck wandte L. eine Methode an, die, wie er sich im nicht veröffentlichten ersten Kapitel seiner Dissertation ausdrückt, eine größere Objektivität erzielen könnte als die in der bañezianisch-molinistischen Kontroverse bis dahin angewandten Methoden (vgl. D. Tracy, *The Achievement of B. Lonergan*, New York 1970, 32). Das war die Methode, die schon J. de Guibert in seinem Buch „Les doubles de Saint Thomas d'Acquin“ vorgeschlagen hatte. Sie besteht in einem intensiven Studium der Parallelstellen: durch ein induktives Verfahren versuchte L. zu einem am Text fundierten Verständnis der Frage zu gelangen, wie sie sich Thomas gestellt hatte, als er sie in seinem *Sentenzenkommentar* an-

gegangen war und wie er sie 15 Jahre später in der *Summa* hinterlassen hatte. Durch ein solches Verfahren, meint Lonergan, ist es möglich, zu einem Ergebnis zu kommen, das in seinem negativen Teil sicher ist, während man sich im positiven Teil meistens mit einem bloß wahrscheinlichen Resultat zufriedengeben muß. Das Problem aber besteht darin, zu einer wohlbegründeten Wahrscheinlichkeit zu gelangen, die, indem sie sich für weitere Vertiefungen, Zusätze, ausgewogenere Formulierungen offenhält, dennoch in ihrem Kern nicht in Frage gestellt werden kann.

Die philologischen und historischen Studien, die infolge der Renaissance des Thomismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Verfügung standen, „hatten ein Bewußtsein geschaffen, das es immer schwerer machte, die Rhetorik an die Stelle der Geschichte, die Phantasie an die der Fakten und eine abstrakte Argumentation an die Stelle der Evidenz aus dem Text zu stellen“ (*Lonergan, Insight. A Study of Human Understanding*, London - New York 1957, 747). Nun bestand die eigentliche Aufgabe der Dissertation von L. darin, ein Verständnis dieser bereits erworbenen textlichen und historischen Daten herauszuarbeiten. „In den Geist eines mittelalterlichen Denkers eindringen heißt über seine Wörter und Sätze hinausgehen. Heißt eindringen in die Tiefe, was dem wachsenden Einfluß der historischen Forschung proportioniert ist. Heißt die Probleme so anpacken, wie sie einmal gestellt worden waren. Heißt das Gesamtwerk eines Schriftstellers wie Thomas von Aquin nehmen und nach der Reihenfolge der Schriften die Variationen und Entwicklungen seiner Auffassungen verfolgen. Heißt das gleichzeitige Vorhandensein solcher Variationen und solcher Entwicklungen studieren und ihre Motive und ihre Ursachen fassen. Heißt von selbst entdecken, daß der Verstand des Aquinaten, in bestimmten Punkten schneller, in anderen langsamer, eine Position dynamischen Gleichgewichtes erreichte, ohne jemals davon abzulassen, vorwärtszudrängen hin zu einer volleren und nuancierteren Synthese“ (ebd.). Dieser Methode folgend, zeichnet L. den Weg, der Thomas von der ersten Darstellung des Begriffspaares von wirkender und mitwirkender Gnade zu seiner letzten Auffassung hinführte, wo er neben der Gnade als *habitus* eine andere Art von Gnade anerkannte, die unmittelbar die Tätigkeit betrifft. Diese Gnade wird dann untergeteilt in *wirkende*, insofern sie den Willensakt hinsichtlich des Zieles bewirkt, und in *mitwirkende*, insofern der Willensakt hinsichtlich des Zieles zu einer wirksamen Wahl der Mittel und zur entsprechenden Ausführung hinführt. Diese göttliche Einwirkung oder Gnade als Akt haben die Theologen später aktuelle Gnade genannt.

2. Das ist das Thema. Allein L. geht in seiner Studie daran, einen weiteren Komplex von Begriffen zu untersuchen, die mit dem Schlußbegriff einer aktuellen wirkenden Gnade verbunden sind. In der Tat war für Thomas die Thematisierung der wirkenden Gnade gleichsam der Kristallisationspunkt einer ganzen Reihe von Überlegungen zu den Aussagen der Heiligen Schrift, der Väter und der theologischen Tradition, die sich auf das neue Leben des Glaubenden in Christus beziehen. Kurz vor Thomas, um 1230, hatte *Philipp*, der Kanzler der Universität von Paris, die Theorie der zwei seismäßig verschiedenen Ordnungen formuliert, auf die die Überlegungen und Bemühungen der vorherigen und zeitgenössischen Theologen hingezielt hatten: es gibt nicht bloß die wohlbekanntere Reihe von Gnade, Glauben, übernatürlicher Liebe und Verdienst, es gibt auch die Reihe, die sich aus Natur, Vernunft und natürlicher Liebe zu Gott zusammensetzt. Der ungeschuldete Charakter des Lebens in Christus war den Vätern und den vorherigen Theologen bekannt; was Philipp mit seinem Lehrsatz vom Übernatürlichen einführte, war die Anerkennung einer Bezugslinie, Natur genannt, die eine systematische Synthese erlaubte und damit ein wissenschaftliches Verständnis einer Menge von Daten, die bisher jeglicher Systematisierung zu widerstehen schienen. Es gab da etwas Ähnliches wie eine kopernikanische Wende: „Der Kern des gesamten Sachverhaltes wurde gewaltsam verschoben; bestimmte Entwicklungen wurden sofort ausgelöst, andere folgten in Zeitabständen, wobei eine Änderung eine andere nach sich zog, bis es dem Genie des Thomas gelang, der Lage Herr zu werden“ (16).

Aber Thomas konnte in der *Prima secundae* nicht seine Synthese herausarbeiten, ohne eine Reihe von Untersuchungen, Vertiefungen und Abänderungen an Themen anzustellen, die um die göttliche Hilfe kreisen, die notwendig ist, damit das Leben des Gerechten in der Gnade die Früchte der guten Werke bringe und der Sünder

sich zu Gott bekehre. Solcherart sind das Wirken im allgemeinen, die Prämotion, die Applikation, die Gewißheit der göttlichen Vorsehung, die allgemeine Instrumentalursächlichkeit, die Analogie des Wirkens; auch noch die Auffassung des Willens und der menschlichen Freiheit; schließlich der Schlüsselbegriff der göttlichen Transzendenz. Das Ganze gibt ein äußerst reiches und nuanciertes Bild, in so überzeugender Weise umrissen, daß es für manche Leser neu und bereichernd sein wird.

Mit scharfem historischem Sinn untersucht L., wie Thomas zur Erarbeitung eines systematischen Verständnisses des göttlichen Wirkens — sei es in der Ordnung der Natur, sei es in der der Gnade — die aristotelische Lehre der Kausalität wieder aufnahm und entfaltete. Die aristotelische Prämotion wird anerkannt als zeitlich der Handlung vorgeordnet, deren Geschehen hier und jetzt sie erklären muß. Diese Prämotion kann den Beweger oder den Bewegten betreffen und vollzieht sich einerseits in Abhängigkeit von einer kosmischen Hierarchie von Bewegern, andererseits nach der wesenhaften Unbestimmtheit und Inintelligibilität der *materia prima*. Thomas eignete sich diese Lehre an, indem er allerdings das *per accidens*, mit dem Aristoteles den allgemeinen Determinismus überwand, in das Planen der Vorsehung zurückführte, die nicht nur als Zielursache, sondern auch als Wirkursache handelt, da sie die ganze Ordnung der weltlichen Ursachen hervorbringt und sie ihnen auferlegt; dies in ihrer Eigenschaft als transzendente Ursache, die selbst auch die kreatürliche Differenz zwischen Notwendigkeit und Kontingenz bewirkt. In solcher Ordnung, Verknüpfung, reihenweisen Anordnung der Zweitursachen besteht die aristotelische Prämotion und die thomanische Applikation: weder Substanz noch Qualität, sondern Relation. L. beschließt das Kapitel über die allgemeine Theorie des Wirkens, indem er behauptet, daß das Überholte an der thomanischen Lehre (Aristoteles' kosmische Hierarchie, Platons Universalursachen, mythische Elemente) ihre wesentliche Gültigkeit auch heute nicht beeinträchtigt. Denn es bleibt immer wahr, daß alle endlichen Wirkenden ein Objekt brauchen, an dem oder auf das hin sie handeln können; nun kann Gott allein letztlich solche Objekte schaffen, und das tut er nicht zufällig, sondern nach dem von ihm entworfenen Plan (89).

Im wichtigen 5. Kapitel wird das Wirken auf dem besonderen Gebiet des Willens und der menschlichen Freiheit und des Einflusses Gottes auf sie untersucht. Dem Leser wird auffallen, daß das, was Thomas dazu gesagt hat, von einer Tiefe ist, die das Geheimnis nicht zu beseitigen beansprucht, wohl aber genau zu erhellen versteht, was an Daten dazugehört, und die auf den unendlich entfernten Punkt hinzuweisen vermag, wo die konvergierenden Linien der von uns erfassbaren Intelligibilitäten sich treffen. Das ist das Geheimnis Gottes: nicht ein neues Datum, das wir nicht zu erklären vermögen, wohl aber das Höchste an Intelligibilität, die absolute Erklärung dessen, was wir schon kennen und bloß fragmentarisch verstehen (105). In diesen Seiten über Gottes unfehlbares Wissen, seinen unwiderstehlichen Willen, sein absolut wirksames Handeln erlebt der Leser etwas Befreiendes. Die Wahrheit jeder Aussage darüber schließt von Seiten Gottes eine bloß äußerliche Benennung mit ein, von Seiten der Kreatur das Vorhandensein des äußerlichen Benenners. Deswegen handelt es sich um nichts anderes als um eine hypothetische Notwendigkeit: wenn A, dann A. Die Lehre über die göttliche Transzendenz hebt die Eigenart hervor, wodurch Gott, gerade wegen seiner unendlichen Intelligibilität und darum seiner unendlichen Realität, außer- und oberhalb der Ordnung der Kontingenz und der Notwendigkeit, des Determinismus und der Freiheit steht. Das ist das *proprium* Gottes, das keiner Kreatur zugesprochen werden kann, behauptet Thomas; auch nicht der bañezianischen physischen Prämotion, folgert L. (109).

Außerst brillant ist der Teil über die Möglichkeit der Sünde (109—115) mit der von Thomas festgelegten Dreiteilung sowohl in der Ordnung des Willens als auch in der der Realität und in der der Erkenntnis. Es gibt in der Erkenntnisordnung eine absolute Unwahrheit, der ein nicht intelligibles Nicht-Sein in der Realität (*peccatum*) und die absolute Irrationalität im Willen (*culpa*) entspricht. Eine solche Dreiteilung geht geradezu gegen unsere spontane Tendenz, eine universale Intelligibilität zu behaupten, die selbst die Sünde umgreifen sollte. Hier findet L. den Punkt, in dem die Theologen des 16. Jahrhunderts sich von Thomas entfernten. Die zwei

Kategorien (physische Prädetermination — ihre Negation), mit denen Bañez arbeitete, gründeten auf einer irrtümlich angenommenen Intelligibilität der Sünde; während die vier Kategorien bei Molina (zwei in der Ordnung der *futuribilia* und zwei in der realen Ordnung) ein Übermaß an Kategorien ergaben, mit denen ebenfalls eine treffende Behandlung der Sünde — formal als eines Irrationalen — unmöglich wurde (145).

3. Das sind einige Ideen aus diesem kleinen, aber dichten Buch. Die von L. schon vor 30 Jahren gemachte Unterscheidung wurde ursprünglich in einer Reihe von Artikeln in der Zeitschrift „Theological Studies“ veröffentlicht. Die Tatsache, daß L. in diesen Jahren immer mehr bekannt wurde, führte zur Veröffentlichung der Studie in Buchform. Damit wird uns nicht nur das Erstlingswerk eines Denkers wiedergeschenkt, der danach in Theologie und in Philosophie seinen Einfluß ausgeübt hat, sondern es wird den Theologen eine Studie angeboten, die auch heute noch ihre Bedeutung haben kann. Denn sie zeigt, was es an tatsächlich Wichtigem und Vitalem in der Problematik von Natur und Gnade und in der von Thomas gefundenen Lösung gibt. Auch bietet sie ein Modell an für eine heutige Neubesinnung auf die Theologie der Gnade.

In bezug auf das erste ist wohl wahr, daß die Lehre von der Gnade zur Zeit nicht im Mittelpunkt der theologischen Auseinandersetzung steht. Nichtsdestoweniger kann man sich schwer denken, daß eine Lehre, die so stark mit der theologischen Spekulation und darüber hinaus mit unserer christlichen Existenz und unserem letzten Schicksal verzahnt ist, mit dem Etikett „passée“ abgetan werden kann. Der Christ, der irgendwie seinen Glauben an das Wort Gottes verstehen will, steht vor der Frage, wie er einerseits seine unerschütterliche Überzeugung, das eigene Heil der unendlichen Barmherzigkeit Gottes zu schulden, und andererseits das Bewußtsein von einem freien und verantwortlichen Engagement, zu dem er gerufen ist, in Einklang zu bringen vermag. In einer solchen existentiellen Situation, die zum Christsein überhaupt gehört, können die Überlegungen eines Gläubigen wie Thomas im Leser ein tiefes Echo wecken.

Das zweite Ziel der vorliegenden Veröffentlichung, nämlich den Modellwert aufzuzeigen, den die Gnadenlehre des hl. Thomas für die Theologie heute haben kann, verlangt eine etwas ausführlichere Behandlung. Wenn man einmal den Wert des Beitrages erkannt hat, den Thomas geleistet hat zur Erarbeitung der „*aliqua intelligentia eaque fructuosissima*“, die der Zweck der theologischen Spekulation ist, muß man auch die Grenzen dieses Beitrages sehen. Solche Grenzen sind durch die kulturelle Umwelt gesteckt, in der Thomas gearbeitet hat. Den Ausgangspunkt für das analoge Verständnis des christlichen Mysteriums fand Thomas in den Lehren über das Handeln, die Aristoteles in seiner Physik formuliert hatte, wenn sie auch so verallgemeinert wurden, daß sie für das Seiende als solches galten. Es handelte sich also um ein Glaubensverständnis in einem vorwiegend naturphilosophischen Zusammenhang. Nun befindet sich heute die gesamte Theologie vor der großen Aufgabe, ein neues Glaubensverständnis im heutigen kulturellen Milieu zu erarbeiten. Dieses Milieu ist nicht nur durch den Fortschritt der Naturwissenschaften, sondern auch durch die Thematisierung der Geisteswissenschaften gekennzeichnet. Nun ist in den Geisteswissenschaften der Sinn (meaning) ein konstitutives Element der Realität, nämlich der menschlichen Wirklichkeit und der menschlichen Welt. Der Sinn aber ist eine geschichtliche Wirklichkeit. Von da aus ist das geschichtliche Bewußtsein entstanden, das alle Bereiche unserer Kultur durchdringt. In bezug auf diesen neuen, verschiedenen Zusammenhang zeigt sich die Unzulänglichkeit — wenn man diesen Ausdruck verwenden will, der im übrigen unexakt ist, insofern er eine anachronistische Perspektive voraussetzt — der thomanischen Gnadenlehre, die uns L. vorlegt. All das aber macht es nicht überflüssig, daß sich die Theologen Rechenschaft geben über eine lange theologische Tradition und besonders über die des hl. Thomas, die einen unübertroffenen Höhepunkt im mühevollen Werden der Scholastik darstellt. Allein auf dieser Basis kann die heutige Theologie die ihr eigene Aufgabe vorantreiben, nämlich mit Hilfe neuer Koordinaten eine Lehre zu verstehen und auszudrücken, die katholisch und damit traditionsgebunden ist.

In seinem letzten Werk, das bald erscheinen wird, spricht L. von der Notwendigkeit, von der theoretischen Theologie der Scholastik, die auf einer metaphysischen Psychologie aufgebaut ist, zu einer methodischen Theologie überzugehen, der die Analyse der Intentionalität zugrunde liegt. Nichtsdestoweniger hält er daran fest, daß die scholastische Gnadenlehre dem Theologen von heute ein außerordentlich nützliches Modell bietet (Method in Theology, XI 7). Mehr noch, er sagt, daß die Lehre des Thomas über Gnade und Freiheit eine genuine Leistung des menschlichen Geistes ist: „Eine Leistung solcher Art hat ihre eigene Beständigkeit. Sie kann vervollkommen werden. Sie kann in größere und reichere Zusammenhänge eingefügt werden. Wenn aber ihre Substanz nicht in das darauffolgende Werk einverleibt wird, wird eben dieses Werk substanzuell eine arme Sache sein“ (ebd. XIII 5).

4. Wir sahen in der eingangs zitierten Stelle aus „Insight“, daß die Abhandlung über die wirkende Gnade von Thomas einen äußerst wichtigen Fall nicht nur von Theologie als Wissenschaft, sondern auch von Entwicklung in der Lehre darstellt. Angesichts der gewaltigen Menge von Daten aus der Heiligen Schrift, aus den Vätern, aus der Dogmengeschichte und angesichts der verschiedenen von den Theologen ausgearbeiteten Darstellungen gelang es Thomas nur allmählich, Klarheit über die vielen Aspekte des Problems zu bekommen, das zuerst von den Pelagianern aufgeworfen wurde, und eine Lösung zu finden, die das Ganze unter eine einheitliche Perspektive stellen könnte. Vor allem das muß L. beeindruckt haben. Die menschliche Erkenntnis ist also zunächst nicht eine Sache von Begriffen, erst recht nicht von allgemeinen und notwendigen Begriffen; sie ist vielmehr eine Sache des Verstehens. Nun vollzieht sich Verstehen allein in den Daten; Verstehen ist durch den individuellen, sozialen und geschichtlichen Horizont des Menschen bedingt. Wenn die Theologie Wissenschaft sein will, muß sie sich Rechenschaft von der Struktur, den immanenten Gesetzen, dem der menschlichen Erkenntnis eigenen Bereich geben, und in eigenster Weise muß sie wissen, was dieser Akt des Verstehens ist, der den Kern des ganzen Erkenntnisprozesses ausmacht. Die Theologie ist ja ein Glaubensverständnis, und zwar ein Verständnis innerhalb des theoretischen Horizontes eines differenzierten Bewußtseins. Man kann daher verstehen, warum L. vom Studium der Gnade zur Untersuchung der Erkenntnis übergegangen ist, was ihn mehr als zehn Jahre beschäftigt hat. Und das in zwei Phasen. In einer ersten Phase untersuchte er die Erkenntnis im Kontext der mittelalterlichen Wissenschaft und Kultur, dies in einer Reihe von Artikeln, die zwischen 1946 und 1949 in „Theological Studies“ erschienen sind (neuerdings in Buchform mit dem Titel: *Verbum Word and Idea in Aquinas*, hrsg. von D. Burrell, Notre Dame, Indiana 1967; englische Ausgabe bei Darton, Longman and Todd, London 1968). Die zweite Phase bildete der dicke Band „Insight“, der bis zu seiner neunten Auflage 1971 bereits ein klassisches Werk der Philosophie geworden ist. Dort wird die Erkenntnis im zeitgenössischen Kontext der Mathematik, der Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaften untersucht.

Erst auf dieser Grundlage sah sich L. imstande, systematisch jene methodologischen Fragen wiederaufzunehmen, die sich ihm gestellt hatten, als er die Gnadenlehre bei Thomas studierte. Die Theologen, denen es in jener Periode gewaltiger geistiger Umwälzungen, die durch das Eindringen der arabischen und der klassischen Kultur in die westliche Welt ihren Anfang genommen hatten, aufgegeben war, die christliche Lehre neu zu überdenken, fanden sich vor der Möglichkeit und zugleich vor der Notwendigkeit, eine Gesamtdarstellung der christlichen Lehre innerhalb eines rein theoretischen Horizontes zu erarbeiten. Von einer fleißigen Zusammenstellung der Daten aus Schrift und Tradition, vom symbolischen und praktischen Kontext der Theologie der Väter mußten sie übergehen zu deren systematischem Ausbau, dies unter Zuhilfenahme von spekulativen Lehrsätzen, die dem unserer Erkenntnis proportionierten Bereich entstammen. Das war das Problem der theologischen Methode. Auf eine unzureichende Lösung dieses Grundproblems führt L. die bekannten Unzulänglichkeiten in der Theologie eines scharfen Denkers wie Anselm zurück (8f.; vgl. auch *Insight*, 528). Gerade dank der Aneignung des aristotelischen *corpus* in seiner Grundstruktur vermochte Thomas eine Methodologie auszuarbeiten, die ihm ein einheitliches Verständnis der Daten der christlichen Lehre und damit eine Theologie als Wissenschaft zu formulieren

ermöglichte, die durch viele Jahrhunderte hindurch fruchtbares Erbe der Kirche blieb.

Heute aber, sieben Jahrhunderte später, hat sich das kulturelle Milieu völlig geändert. Nicht nur hat sich die Naturwissenschaft weitgehend entwickelt, sondern sie impliziert ein Wissenschaftsideal, das nicht genau mit dem aristotelischen Modell zusammenfällt, das einseitig auf Notwendigkeit und Allgemeinheit aufbaut. Mehr noch, neben der Naturwissenschaft haben sich auch die Geisteswissenschaften mit einer ihnen eigenen Methode und mit einer geschichtlichen Perspektive hervorgegan- gen, die der klassischen Kultur unbekannt war. „Aristoteles verkörperte in glän- zender Weise ein früheres Stadium der menschlichen Entwicklung — die Entste- hung des systematischen Denkens. Er nahm aber nicht die spätere Entwicklung einer Methode vorweg, die auf eine fortlaufende Folge von Systemen angelegt ist. Er bedachte nicht die spätere Entstehung einer Philologie, die sich die geschicht- liche Rekonstruktion der Schöpfungen des menschlichen Geschlechtes vornahm. Er formulierte nicht das spätere Ideal einer Philosophie, die kritisch und zugleich ge- schichtlich war, die an die Wurzeln der philosophischen Auseinandersetzungen gehen und die eine Sichtweise eröffnen würde, die die Differenzierungen des mensch- lichen Bewußtseins und die Epochen der menschlichen Geschichte zu umgreifen im- stande wäre“ (Method in Theology, XII, 5). Wir stehen von neuem vor dem Problem des 13. Jahrhunderts, das zur Ausarbeitung einer Methode führte, die es erlaubte — über den Brauch der ersten Scholastiker, die Fragen durch *auctori- tates* zu lösen, hinaus —, eine Theologie innerhalb eines wissenschaftlichen Hori- zontes zu formulieren. Allerdings ist heute das Methodenproblem viel umfassender geworden wegen der Fülle und des Reichtums der Komponenten unserer Kultur im allgemeinen und im einzelnen, wegen der erstaunlichen Blüte der geschicht- lichen Studien, wegen der Neuentdeckung der Gedankenwelt der Väter und wegen der Rückkehr zur Heiligen Schrift. Um diese Problemstellung kreisen die Unter- suchungen L.s seit mehr als zehn Jahren. Das Ergebnis solcher Untersuchungen ist der Band „Method in Theology“. Im Werk, das wir hier vorgestellt haben, wird der Leser den Anfang des Gedankenweges finden, den L. in mehr als 30 Jahren durchlaufen hat: das Studium der Methode der scholastischen Theologie an einem paradigmatischen Fall von Entwicklung in der Theologie. Auf der Suche nach den *novae*, im Bemühen, die Tradition der einen und selben geoffenbarten Wahrheit voranzutreiben, hilft uns diese Studie, klar darüber zu werden, welches eigentlich die *vetera* waren.

An dieser Stelle möge es gestattet sein, auf die italienische Ausgabe hinzuweisen, die schon früher erschienen ist. Der Rezensent hat ihr eine ausführliche Einleitung vorangeschickt, in der die Entwicklung L.s anhand seiner Hauptschriften dargestellt wird.

Giovanni B. Sala, S. J.

Atlas zur Kirchengeschichte. *Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*. 257 mehrfarbige Karten und schematische Darstellungen. Kommen- tare. Ausführliches Register. Herausgegeben von *Hubert Jedin*, Univ. Bonn, *Kenneth Scott Latourette* †; Yale University, *Jochen Martin*, Univ. Konstanz. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet von *Jochen Martin*. 25 × 34 cm (83* u. 152 u. XXXVIII S.) Freiburg i. Br. 1970, Herder, 122.50 DM.

Die Vorgänger dieses monumentalen Kartenwerkes zur Geschichte der christlichen Kirchen, der dafür schon vor längerer Zeit von einer französisch-deutschen Historikerkommission entworfene Plan, eine erste für Österreich 1966 geschaffene Teil- verwirklichung, die wichtigsten Mitarbeiter und die Gesamtanlage des Werkes werden in dem von *H. Jedin* geschriebenen Vorwort kurz vorgestellt. Die Haupt- last des Werkes hat offensichtlich *J. Martin* getragen, der seine Grundsätze als Be- arbeiter eigens entwickelt (7*f.). Darin wird besonders die ökumenische Inten- tion des Atlases und seine über frühere Europazentrik hinausgehende weltweite Orientierung betont, wodurch also das Wort „ökumenisch“ einen seine ursprüng- liche und neuzeitliche Bedeutung zusammenfassenden Sinngehalt bekommt.

Der Atlas enthält drei große Teile: 1. das alles Bisherige weit übertreffende Kommentarwerk (13*—83*); 2. das Kartenwerk (1—152) und schließlich das Register