

Willen durch die *caritas* vervollkommnet ist, sie muß ebenso im Intellekt durch die *fides infusa* vervollkommnet sein. Betrachtet man die Vervollkommnung, so geht die Vervollkommnung des Intellektes sogar der des Willens der Natur nach voraus. Andererseits ist die *fides* ohne *caritas* eine *fides informis*, die nicht mehr in der Ordnung der göttlichen Annahme steht. Diese Ordnung ist nach Duns Scotus letztlich ganz geprägt von dem Gedanken, daß in der Seele das Bild Gottes wiederherzustellen ist, und dies ist das Werk Christi. Das heißt aber nichts anderes, als daß es die Verdienste Christi sind, weshalb Gott die Seele in ihren Potenzen vervollkommnet, und damit sein Bild in der Seele wiederherstellt. Es ist dem Verfasser sehr gut gelungen, die Nähe der Glaubens- und Gnadenlehre zur scotistischen Gotteslehre hin nachzuweisen. Der Glaube ist die Grundvoraussetzung des rechten Gottes- und Menschenbildes, der Theologie als wahrer Theologie, der Vervollkommnung in der Gnade und der Offenbarung in ihrer inneren Entsprechung zum Glauben.

Neben der zweifellos großen Bedeutung für die spekulative Theologie ist diese Studie für die theologiegeschichtliche Forschung, besonders des 14. und 15. Jahrhunderts, von Wichtigkeit, nicht zuletzt auch für das Verständnis Luthers. Es zeigt sich nämlich wieder einmal, daß Luther in seinen theologischen Fragen und Antworten kein absoluter Neubeginn war, sondern weitgehend dem Mittelalter verhaftet geblieben ist. Durch die Untersuchung, wie Scotus den christlichen Glauben versteht, sind auch einige Mißverständnisse aufgeklärt und richtig gestellt, die immer wieder in der Literatur auftauchen. Ferner ist der Weg geebnet, die Scotisten der Spätscholastik in ihrer Treue gegenüber der Lehre ihres Meisters zu überprüfen. Zum mindesten ist die Möglichkeit gegeben, deren eigene Interpretation von der ursprünglichen scotistischen Intention klar zu scheiden. Wenn man schließlich noch bedenkt, welch verhängnisvolle Rolle der Begriff der *fides informis* gespielt hat, war es sicher sinnvoll, an die scotistische Verknüpfung von *caritas* und *fides infusa* zu denken, in der es allein darum geht, die Seele so zu strukturieren, daß sie von Gott angenommen werden kann und nach seinem erklärten Willen (*de potentia Dei ordinaria*) auch angenommen wird. Duns Scotus hat nicht alle Fragen gelöst, die man aus der geschichtlichen Entwicklung heraus an ihn stellen könnte. Aber die Arbeit von Walter macht doch deutlich, daß das Grundanliegen des Duns Scotus die Darstellung des Heilswillens Gottes war, so wie sie dessen Wesen und Wollen entspricht. Unter diesem Vorzeichen sieht Duns Scotus auch den Glauben im christlichen Leben.

In dieser vorbildlich disponierten und ebenso gut durchgeführten Studie ist der lateinische Text sehr ausführlich beigelegt, so daß auch solchen Lesern, die die Vivès-Ausgabe (Joh. Duns Scotus, *Opera omnia*, Paris 1891–1895) nicht zur Hand haben, ein weitgehender Textvergleich möglich ist. Insgesamt 18 Handschriften sind verarbeitet. Daneben gibt die umfangreiche Bibliographie nicht nur einen Einblick in die Werkstatt des Verfassers, sie bietet auch einen vorzüglichen Überblick über die einschlägige Literatur, die der Verfasser mit seiner Untersuchung um einen weiteren Beitrag ergänzt und ausgezeichnet bereichert hat.

Rom

P.-G. Gieraths

Paolo Molteni: Roberto Holcot o. p. Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite. Pinerolo (Editrice Alzani) 1968. 240 S., kart., £ 2.000.—

Dr. Molteni studies Holcot's doctrine on grace and justification, as set out in his commentary on the *Sentences* and his *Quodlibeta* (dated 1332). The study begins with an account of his life and works, with a list of the judgments passed on him by historians of scholasticism. Dr. Molteni admits to having undertaken to compile an account of the former after some hesitation: it is indeed the least satisfactory part of his book. Recent work on Holcot, especially Dr. Emden's *Biographical Register* of Oxford graduates, makes it unnecessary any longer to copy out all the notices of earlier bibliographers; nor is there any need to establish the authenticity of Holcot's famous commentary on Wisdom from manuscript ascriptions, seeing that Holcot himself gives his name and surname in his prologue to it.

Moreover, the notices are incomplete. Alas that in this age of space travel communications between Oxford and Italy should be so slow! Dr. Molteni does not quote R. B. Mynors' *Catalogue of MSS of Balliol College* (Oxford, 1963), although he uses two Balliol MSS, or Dr. J. A. Weisheipl's paper on Roger Swyneshed O.S.B., where the confusions between the various Swynesheds are sorted out (*Oxford Studies presented to Daniel Callus*, Oxford Historical Society, N.S. 16, 1964). My *Oxford Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century* (Oxford, 1960) adds to my account of Holcot in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, since it includes a study of his unprinted homilies and a number of excerpts, with other data which came to my notice between 1956 and 1960. The homilies bear out what Dr. Molteni tells us of the conventional character of some of Holcot's teaching, when he recommends the practice of penance in especial.

These are fringe matters, however, and hardly affect the substance of Dr. Molteni's book. He gives us a clear, patient exposé of Holcot's doctrine on two central problems of his time. The formlessness of late scholastic treatises and the windings of their authors' trains of thought put their students in the plight of a photographer trying to get a restive subject to stand still to be 'taken'. Dr. Molteni warns us, as a good photographer should, that he presents only one aspect of a many-sided personality. Yet Holcot appears before us vividly as a teacher, who has both typical and original traits. Typical of his particular school is his heavy use of the conditional: what *would have been* the case, if God *had not* revealed his laws to men, for example? God's *potentia absoluta* is invoked to call in question the rulings of his *potentia ordinata*, as we know them. But Holcot went further, and herein lies his originality, in the direction of that scepticism which his approach invited, balancing it by a complementary fideism. He had no faith in the power of reason to demonstrate God's existence; the conclusion that 'the habit of charity is the life of the soul' could be taught by persuasion, but not effectively demonstrated; piety rather than logic should guide us in considering the relationship between man's preparation to receive and God's infusion of grace into his soul. This reliance on piety as opposed to reason strikes us all the more forcibly in that Holcot's main preoccupation was precisely the relations between the creature and his Creator. Paradoxes abound: man can merit without the use of his freewill, and even if he misbelieves. Scripture itself supports some of Holcot's more startling theses, as when he adduces the salvation of the Holy Innocents, who suffered martyrdom without freely choosing it. On the question of justification and predestination, too, he stresses God's absolute freedom to save whom he chooses, irrespective of a man's compliance with his ordinances.

The final reflection on Holcot's thought is cautious. Dr. Molteni shows that Holcot departed from the great scholastics of the thirteenth century and their followers in the early fourteenth, Peter Aureoli in particular. Our English Dominican puts the accent on God's absolute omnipotence, limited only by the principle of contradiction; hence we find a corresponding absence of any idea of order antecedent to God's use of his freedom. Did Holcot realise the dangers inherent in his teaching? We are left to decide for ourselves. He certainly tried to shut out the draught of God's *potentia absoluta* behind the door of that order which God had established for Christians and which Christians must obey without quibbling, *lex quae nunc est*. He adopted some of Okham's positions, but by no means all. But he did make a radical separation between God and his creatures; their salvation depended on their obedience to a plan which *could* have been quite other than that known to us by Revelation. Obedience, moreover, offered no guarantee against the divine freedom to reject the just man or save the unrepentant sinner, as he pleased. The scepticism here is 'outweighed by a generous adherence to the divine will, with a boundless trust in God, who is sovereign indeed, but merciful also'. Some readers may find the optimism ascribed to Holcot by his editor rather fragile as a barrier against doubt.

The study ends with an edition of two *quaestiones* chosen from the *Quodlibeta*; the second has come down to us in two versions, a longer and a shorter, which are

set in parallel columns. (et?) should be added p. 179, line 34, col. 2; the sense requires 'inducit' for 'iudicat', p. 188, line 24, col. 2. The editor notes that Holcot attacks the conclusions of a *socius*, who has recently read the *Sentences* (p. 180) and who, it should be added, is about to incept as a doctor of divinity (p. 188-9). Holcot accuses him of ignorance in his quotations from Scripture. Dr. Molteni modestly refrains from trying to identify the *socius*, with good reason. I explored a number of possibilities on information kindly supplied by Dr. Emden. Holcot would hardly have pointed to elementary mistakes made by a member of his own Order of Preachers. If the object of his attack was a Franciscan, the date suggests Lawrence Bretoun, lector to the Franciscans c. 1335, but he left no theological work which has survived; no other socius, whether religious or secular, due to incept in or soon after 1332, fits into the picture. We just do not know.

St. Hilda's College, Oxford

Beryl Smalley

## Reformation

Max Schoch: *Verbi Divini ministerium* 1. Band: Verbum, Sprache und Wirklichkeit. Die Auseinandersetzung über Gottes Wort zwischen M. Luther, A. Karlstadt, Th. Müntzer, H. Zwingli, F. Lambert. Die Begründung des Predigtamtes nach lutherischer und reformierter Prägung. Tübingen (J. C. B. Mohr) 1968. VII, 88 S., kart. DM 12.-.

„Als Zürcher, dessen kirchliche und theologische Erziehung ihm den Standpunkt Zwinglis nahelegt“ (3), weiß sich der Verf. doch insofern von Luther überzeugt, als ihm „nach so vielen Fürchterlichkeiten“ jüngster Geschichtserfahrungen dessen Unterscheidung zwischen Deus absconditus und Deus revelatus zusagt und sofern er „aus unausweichlicher innerer Überzeugung“ Luthers gegen Erasmus geltend gemachten Kriterien der Glaubwürdigkeit „conscientia et evidentia rerum“ zustimmen muß – trotz anderer unannehmbare Gedanken des Wittenbergers (36-38). Aus dieser Offenheit will das dem 450jährigen Gedächtnis der evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz (Neujahr 1969) gewidmete Buch den tiefen Gegensatz zwischen Zwingli und Luther aus seinem überlieferten Entweder-Oder in ein neues Sowohl-Als-auch bringen (5). Inhaltlich wird dieses Unternehmen als Auseinandersetzung mit dem Streit beider Reformatoren über das Verhältnis von Wort und Wirklichkeit ausgeführt, zunächst weil wir heute „in Anbetracht einer anderen menschlichen Wirklichkeit“ existentiell an jenem Streit beteiligt sind (2 f.), sodann weil diese Auseinandersetzung als Einleitung eines geplanten Hauptwerkes über das Ministerium Verbi Divini dienen soll, das wiederum seinen in den Erschütterungen der Gegenwart fragwürdig gewordenen Gegenstand im Gespräch mit den Reformatoren neu erfassen und zu einem „eigenen unmittelbaren geistigen Verstehen des Dienstes am Wort“ helfen möchte.

Drei den Problembereich unterschiedlich behandelnde Kapitel führen in „eine stille, angestrenzte Beschäftigung mit den alten Auseinandersetzungen“, um dabei „zu entdecken, was es mit dem Geist des Wortes auf sich hat“ (3). Das 1. dient an Hand ausgewählter Texte der Jahre 1524-30 der Darstellung des grundlegenden Unterschiedes zwischen Luthers und Zwinglis Wort- und Wirklichkeitsverständnis (8-34). Müntzer und Karlstadt werden nur beiläufig herangezogen. Für Zwingli ist „Gott schon als Schöpfer der Gnädige“, ein „Deus natura clementissimus“, seine Erwähnung „gehört zum Sein des Menschen“ und so steht ihm die Wirklichkeit der Gnade ontologisch fest. Er weiß in diesem System einer seienden Heilswirklichkeit „vom Realitätsproblem der Gnade nichts“, das Wort kann ihm nur hinweisendes Zeichen auf die ontologisch verstandene Gnadenwirklichkeit sein, ein Mittel zum Erkennen. Aber es vermittelt nicht das Heil, ist nicht konstitutiv für den Glauben und macht die Kirche zu einer an Bibel und Predigt orientierten „Erkenntnisgemeinschaft“, die im ethischen Sinn „bekennende und nicht seligmachende“ Kirche ist. Es wird ange-