

Mysteriums eifrig aufgegriffen (wie auch zu ersehen aus Artikel Bibliothek des Prager Metropolitankapitels) (Breslauer Stud. z. hist. Theol. N. F. 9). gr. 8° (IX u. 172 S.) Breslau 1941, A. Grillmeier S. J.

Hoffmann, Fr., Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxford-Kanzler Johannes Lutterell (nach der Hs CCV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels) (Breslauer Stud. z. hist. Theol. N. F. 9). gr. 8° (IX u. 172 S.) Breslau 1941, Müller u. Seiffert. M 8.—

Der Nominalismus in ockhamistischer Prägung nahm 200 Jahre lang eine, wenn nicht beherrschende, so doch achtunggebietende und kraftvolle Stellung in Philosophie und Theologie ein. Paris, Oxford und eine große Zahl der deutschen Universitäten standen unter seinem Zeichen. Das allein ist Grund genug, ihn nicht nur rein negativ als eine Verirrung zu betrachten, sondern auch positiv den Werten nachzugehen, die ihn trotz mancher innerer Fehler zu einer solchen Kraftentfaltung befähigten. Leider steht dem ein großes Hindernis entgegen. Das Hauptwerk Ockhams, sein Sentenzenkommentar, liegt nur in einem recht seltenen und den meisten Forschern nur schwer zugänglichen Inkunabeldruck vor. Es wäre das erste Erfordernis, diesen Kommentar mit Hilfe von 2 oder 3 Hss zu verbessern und neu herauszugeben. Sollte das unmöglich sein, da doch gerade die deutsche Wissenschaft wegen des Nominalismus auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrh. und wegen Ockhams Beziehungen zu Luther und der modernen Philosophie ein besonderes Interesse daran hat? Ungeachtet der erwähnten Schwierigkeit sind in der letzten Zeit zwei tüchtige Arbeiten erschienen, jene von E. Borchert über die *Communicatio idiomatum* bei Nicolaus von Oresme, die sich auch eingehend mit dem grundlegenden Begriff der *potentia absoluta* beschäftigt, und die hier zu besprechende, die über die erste Aufnahme der Lehren Ockhams in Oxford berichtet.

Erst durch A. Felzer war es bekannt geworden, daß in Avignon schon früh eine Kommission sich mit den Lehren Ockhams beschäftigte. Wertvolle Ergänzungen machte dann J. Koch 1935/36 in einem Artikel der *RechThAncMéd*, in dem er nachwies, daß es zwei Gutachten der Avignoneser Kommission gab, und auch die Anklageschrift Lutterells kurz behandelte. H. untersucht nun diese Schrift; in einem 2. Band wird er sie herausgeben. Nach den von H. gegebenen Proben ist dies ein sehr schwieriges Unternehmen, da die Verderbtheit der einzigen Prager Hs jeder Beschreibung spottet. Um so mehr ist der Mut, eine solche Ausgabe zu wagen, aller Anerkennung wert. Freilich hätte man wünschen können, daß die Ausgabe der Untersuchung vorausgegangen wäre. Denn vorher läßt sich die Richtigkeit mancher Aufstellungen nicht mit genügender Sicherheit beurteilen. Der Anrichs von Harclay von 1317 bis 1322 Kanzler der Universität Oxford war. Kläger ist kein geringerer als John Lutterell, der als Nachfolger Heiner vertrat ebenso wie vor ihm Robert von Winchelsea eine an Thomas sich anschließende theologische Richtung und mußte so von vornherein zu Ockham im Gegensatz stehen. In seiner Anklageschrift, die 56 ziemlich wahllos zusammengestellte Artikel umfaßt, geht Lutterell so voran, daß er jedem Artikel Ockhams eine Zensur anfügt, der alsdann die Begründung folgt. H. hat mit Recht in seiner Untersuchung die sachliche Ordnung gewählt: Irrtümer in der Logik und Erkenntnislehre, die theologisches Gebiet berühren; Irrtümer in der

Lehre von Gottes Eigenschaften und von der Dreifaltigkeit, in der Erlösungs- und Sakramentenlehre, endlich in der Eschatologie. Dabei wird regelmäßig die Darlegung gegeben, die Lutterell von der Lehre des Gegners macht, und seine eigene Widerlegung; endlich werden die Verbindungsfäden aufgesucht, die Ockham mit anderen, zumal mit Lutterells Vorgänger Heinrich von Harclay, und mit Durandus verbinden. H. legt besonders Wert auf den Einfluß, den Ockhams Suppositionslehre auf manche Fassung theologischer Sätze ausübte. Mit Recht sieht er im Schlußurteil die Bedeutung Lutterells darin, daß dieser so früh das Glaubensgefährliche in einzelnen Lehren und in der geistigen Haltung Ockhams erkannt und vor ihm gewarnt hat. Für die Geschichte theologischer Zensuren ist der Paragraph über die Bedeutung der einzelnen Urteile, in der von J. Koch begonnene Untersuchungen weitergeführt werden, besonders aufschlußreich. Die sorgfältige und inhaltreiche Arbeit verdient aufmerksamste Beachtung.

Eine Frage drängt sich auf: Hat Lutterell, dem H. im wesentlichen sich anschließt, in der Auslegung und Beurteilung der Sätze Ockhams stets das Rechte getroffen? An ernstem Streben hat es sicher nicht gefehlt. Daß es ihm immer gelungen, wage ich nicht zu behaupten, wenngleich es vor Fällung eines allgemeinen Urteils notwendig ist, die Textveröffentlichung abzuwarten. Jedenfalls bestand für Lutterell die Schwierigkeit einer ganz anders gearteten philosophischen und theologischen Vorbildung und Grundauffassung; dazu kam die starke Verschiedenheit in der Terminologie. Um Ockham voll zu verstehen, muß man bedenken, daß er einerseits indirekt Schüler des Scotus ist und viel von dessen Geisteshaltung angenommen hat, daß er aber andererseits als überlegenes Genie in starkem Gegensatz zu Scotus steht und ihn oft der Kritik unterzieht. Außerdem muß eine Strömung einfließen, die ich schon bei dem talentvollen, aber etwas extravaganten Franziskaner Richardus de Cornubia (um 1250) feststellte und die später bei Heinrich von Harclay nachwirkte. Leider machen es die Zeitverhältnisse mir vorläufig unmöglich, diesen Fragen nachzugehen. Was Grabmann in seinen Studien über die Pariser Philosophen angebahnt hat, müßte auch für Oxford geschehen.

Das eine oder andere Bedenken oder abweichende Urteil sei nur angedeutet. Da ist die vielberegte *Potentia absoluta* und *ordinata*. Was kann Gott an sich ohne Rücksicht auf die von ihm aufgestellten Gesetze? Die großen Scholastiker hatten das durchaus berechtigte Bestreben, die theologischen Sätze und die Tatsachen der Heilsordnung als höchst vernunftmäßig nachzuweisen. Es lag hier freilich die Gefahr, diese Angemessenheit zu überspannen und gewisse Sätze oder Tatsachen wie die Menschwerdung unter Voraussetzung der Sünde und des Heilswillens als notwendig hinzustellen, die in Wirklichkeit Ausfluß eines freien Willensentschlusses Gottes waren. So ist zur Klärung der Begriffe die Frage nach der *Potentia absoluta* durchaus korrekt und berechtigt. Der Mißbrauch mancher Nominalisten lag darin, daß sie sich vielfach mehr mit spitzfindigen Fragen über den Anwendungsbereich als mit der Erklärung und Begründung des Dogmas beschäftigten. Es müßte auch einmal untersucht werden, ob in dem Satz: Was Gott will und weil er es will, ist gut, der Wille Gottes nur Manifestationsprinzip ist oder einziger ontologischer Grund der sittlichen Gütheit. Da Gott nach Ockham an das Kontradiktionsprinzip gebunden ist, so kann er nichts wollen, was seiner Wesenheit widerspricht. Das ist aber keine absolute Willkür. Dies deutet vielleicht auf die Möglichkeit der ersten Erklärung. Die Meinungsverschiedenheit bestände in dieser Annahme allein darin, daß nach den einen gewisse Handlungen zu Gottes Wesenheit in

Widerspruch stehen und deshalb von Gott nicht gewollt werden können, während andere dies leugnen.

Eine zweite Frage: Will Ockham in seinem Gegensatz zu den Ultrarealistern nur sagen: das Universale als solches ist reines Gedankending und kann nirgendwo eigene Existenz haben? Dann hat er völlig recht. Oder will er im Universalbegriff auch die Ähnlichkeit des Begriffsinhaltes mit den Dingen an sich leugnen? Klare Äußerungen scheinen dagegen zu sprechen (Sent. I. 1 d. 2 q. 8). Schwierigkeiten liegen auch in der Deutung der Prädikamente. H. spricht von einer Entrealisierung der Prädikamente (52), von den Kategorien als bloßen Betrachtungsweisen (61). Ich kann dem nicht ganz beipflichten, ohne deshalb Ockhams Akzidentientheorie in Bausch und Bogen anzunehmen. Manche Prädikamente — nicht alle — sind nach Ockham nicht einfachhin, aber real mit der Substanz identisch, so daß sie zwar kein neues Sein zum Sein der Substanz hinzufügen, keine *res distincta* sind, daß aber ihre Begriffe eine durch die Substanz an sich noch nicht gegebene Vollkommenheit oder auch Seinsweise bezeichnen (vgl. *De sacr. alt. accessus* c. 35, ed. Birch 428—434). Lutterell dagegen kann sich eine reale Änderung z. B. in der Figur oder in der örtlichen Lage nicht denken ohne Entstehung neuen Seins. Was Ockham bei den Relationen leugnet, ist wohl nicht ihr Sein in der realen Welt, sondern nur ihr Unterschied vom Fundament als »*res a re*«. Es kann eine reale Relation entstehen, ohne daß für dieses Entstehen selbst eine Wirkursache nötig wäre, da sie kein absolutes Sein hat und die Substanz in sich nicht bestimmt, sondern ganz im *esse ad* aufgeht. Das hat schon Abaelard gesehen; dies ist auch die klar ausgesprochene Lehre des von H. angeführten Harclay und vieler bedeutender Theologen nach ihnen, bei denen das Prädikament der Relation nicht nur die beiden Beziehungsglieder besagt, sondern gerade die in der Welt der Dinge wirklich vorhandene Beziehung, der aber an sich keinerlei absolutes Sein zukommt. Lutterell versteht dies nicht, da er sich keine neue Relation ohne neues Sein im Subjekt denken kann.

Ebenso liegt bei Lutterell ein Mißverständnis vor, wenn er Ockham vorwirft, er mache in der Dreifaltigkeit einerseits einen realen Unterschied zwischen Person und Wesenheit, während er andererseits nicht genügend zwischen ihnen unterscheide. Wenn Ockham sagt: Da von Person und Wesenheit in Gott Verschiedenes ausgesagt wird, so können sie nicht ganz das Gleiche besagen, so ist dies durchaus richtig; denn sonst würde ja folgen, daß die Vaterschaft gleich der Sohnschaft wäre. Sie bezeichnen zwar nicht zwei verschiedene Sachen, wohl aber ein und dieselbe Sache einmal absolut, das andere Mal so, wie sie in einem bestimmten Träger ist. Wenn Ockham dann sagt, Wesens- und Personalbegriffe seien identisch, so heißt das nur: Sie bezeichnen beide die *una summa res*, die *divina essentia*, mit der die Person real identisch, aber nicht schlechthin identisch ist. Ein Widerspruch liegt also nicht vor. Im Zusammenhang hiermit könnte man fragen: Will Scotus mit seiner formalen Distinktion zwischen Wesenheit und Person etwas anderes sagen, als beide sind real identisch, aber nicht schlechthin identisch? Wenn endlich Ockham behauptet: »*De virtute* (I. *veritate*) sermonis« könne die natürliche Vernunft ebensogut die Trinität wie die Wesenheit erkennen, so heißt dies wohl nur: Da Person und Wesenheit die gleiche Sache sind, so erfasse ich durch Erkenntnis der göttlichen Wesenheit auch das, was in Wirklichkeit die hl. Dreifaltigkeit ist — ein ganz unverfänglicher Satz. »*De veritate sermonis*« heißt nämlich: Es gibt einen Sachverhalt, der der Aussage gerecht wird. Wenn ferner Ockham, was ich zur Zeit nicht

nachprüfen kann, den mißverständlichen Ausdruck gebraucht, daß in der Dreifaltigkeit drei »Sachen« eine Sache seien, so denkt er nicht daran, zu behaupten, daß drei Wesenheiten eine seien. Richtig ist auch, daß man die Dreifaltigkeit nur annehmen darf, weil der Glaube es lehrt; denn die reine Vernunft kann ihre Möglichkeit niemals nachweisen. Mit der heute so oft mißbräuchlich angeführten Lehre von der doppelten Wahrheit hat dies nichts zu tun. Sagt Ockham irgendwo, man müsse einen Glaubenssatz annehmen, selbst wenn er in »offenbarem«, d. h. wirklichem, nicht nur scheinbarem Widerspruch zur Vernunft stehe?

Auch in der Eucharistielehre muß man sorgfältig das Urteil über die theologische Zulässigkeit vom Urteil über die philosophische Haltbarkeit einer These scheiden. Da nach Ockham etwas von dem, was wir Brot nennen, nämlich die Akzidentien der Qualitas bleiben, so verstößt er nicht gegen das Dogma, auch wenn er Substanz und Ausdehnung als realidentisch ansieht (Vgl. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, VI n. 710—714). Auch sein Begriff der Transsubstantiation ist theologisch einwandfrei. Wenn er endlich mit Scotus sagt, Gott hätte die Vergegenwärtigung Christi im Sakrament ohne Widerspruch auch so vollziehen können, daß die Substanz des Brotes bleibe, so ist ein solcher Satz unverfänglich. Hier hat sich S. 150 ein Übersetzungsfehler eingeschlichen; es muß heißen: Weil sie dieser Allmacht nichts weigert, was nicht unvernünftig und in sich widerspruchsvoll ist.

So ließe sich noch manches Urteil Lutterells diskutieren. Die gemachten Ausstellungen mögen dazu anregen, daß man bei aller Anerkennung der Schwächen des Systems und auch seiner Gefährlichkeit einmal darangehe, die Theologie Ockhams exakt darzustellen und auch positiv im einzelnen zu werten. Die Schwächen, auf ihr rechtes Maß zurückgeführt, werden dann um so klarer hervortreten. Wenn so hervorragende und orthodoxe Theologen wie Suarez und zumal de Lugo mehr als einen Gedanken Ockhams aufgenommen haben, so zeugt dies davon, daß auch Positives und bleibend Wertvolles durch ihn geschaffen wurde.

Fr. Pelster S. J.

Deuringer, K., Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez, auf Grund handschriftlicher Quellen dargestellt. gr. 8^o (X u. 82 S.) Freiburg Brsg. 1941, Waibel. M 2.50.

Nachdem bes. durch P. Schütt das Verhältnis der Vernunftgemäßheit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suarez in seiner Freiburger Dissertation auf Grund der gedruckten Schriften eingehend dargestellt worden ist, untersucht nun D. die Frühlehre an Hand des uns noch handschriftlich erhaltenen Diktats (oder Mitschrift) der Vorlesungen im Römischen Kolleg 1583. Das gewährt einen wirklich interessanten Einblick in die innere Entwicklung des Suarez zwischen 1583 und dem gedruckten Traktat *De fide* (Vorlesungen in Coimbra 1609—1615). Die späteren Vorlesungen sind eine ganz neue Bearbeitung, »die so tief greift, daß an keiner Stelle ... wörtliche Parallelen über größere Strecken hin sich finden« (87). Die römische Vorlesung ist zwar zugrunde gelegt, aber dem Umfang nach wesentlich erweitert und vor allem dem Inhalt nach vertieft durch Hinweise auf die inzwischen von Suarez innerlich mehr bearbeiteten und veröffentlichten Traktate und durch aktuelle Gestaltung der neu aufgetretenen Fragen. Wesentlich neue Ansichten finden sich freilich im gedruckten Werk nicht.

Wichtig ist für die so sehr umstrittene Beurteilung der Selbst-