

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° (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-

ständigkeit des Suarez in seiner Glaubensanalyse die Frage, ob er hier von Gregor von Valentia abhängt. Die Beantwortung wird durch D. auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Denn beide Theologen haben die gleiche Ansicht in ihren frühen unveröffentlichten Vorlesungen (Gregor in Dillingen 1578) bereits vertreten. Daher kann der Hinweis auf Gregor im gedruckten Glaubenstraktat des Suarez als einem der Vertreter der Ansicht nicht mehr allein so entscheidend sein für Gregors Priorität. Die Frage wird auf die früheren Vorlesungen beider zurückgeworfen. D. glaubt nun, daß »kein Anhaltspunkt« vorliege, daß Suarez 1583 die Kolleghefte Gregors von 1578 »zur Verfügung hatte« (55 f.). Sonst hätte die entsprechende Stelle Gregors irgendwie in der römischen Vorlesung bemerkbar sein müssen. Ist das aber notwendig, besonders wenn man bedenkt, daß wir aus der Vorlesung des Suarez nur ein kurzes Diktat oder eine kurze Mitschrift besitzen? Es bleibt bei dem regen Verkehr zwischen Dillingen und Rom durchaus die Möglichkeit offen, daß Gregors Vorlesung seinem alten Studienfreund Suarez dort zu Gesicht kam. Freilich gibt es auch noch einen anderen Erklärungsweg und manches scheint mir für ihn zu sprechen, ohne daß man mit D. annimmt, beide hätten aus demselben Grundanliegen und der gemeinsamen Ausbildung in Salamanca unabhängig dieselbe Glaubensanalyse gefunden. Gregor führt nämlich die neue Ansicht einfach als zweite neben dem thomistischen Lösungsversuch an, ohne irgendwie ein persönliches Element dabei hervortreten zu lassen, es sei denn seine Stellungnahme zu ihr. Läßt das nicht vermuten, daß es sich bei Gregor gar nicht um eine neue selbstgefundene Lösung handelt? Hat er sie aus Unterredungen oder Briefverkehr von seinem Studienfreund Suarez? Oder war in Vorlesungen in Salamanca oder an anderen Universitäten die neue Analyse schon vertreten, wenn auch nicht in gedruckten Traktaten, so daß sie mehr anonym lief? Darüber werden erst weitere handschriftliche Forschungen uns aufklären. D. hat dazu den Weg durch seine Arbeit geebnet.

Wie die Frage der Priorität auch ausfallen wird, das unvergängliche Verdienst des Suarez wird es bleiben, sie im gedruckten Glaubenstraktat spekulativ durchgearbeitet, begrifflich verfeinert und gegen die ältere thomistische Ansicht und ihre neuen Anhänger wie Bañez verteidigt zu haben. D. zeigt hier gut mit Schütt das Grundanliegen, um das es Suarez ging: »Unbedingte Göttlichkeit des Glaubens im bewußt-lebendigen Vollzug desselben« (78). Das erste Element der absoluten Göttlichkeit war in der thomistischen Lehre, die den Grund des Glaubens im Glauben selber erfassen läßt, zwar voll gewahrt. Aber es blieb der skotistische Einwand des *circulus vitiosus*. Suarez sucht ihn nun durch die neue Theorie zu beseitigen: Mit Cajetan und den Thomisten lehnt er jede innere Verbindung des Glaubens mit rein natürlicher Erkenntnis gegen den Skotismus ab; lehrt aber auf der anderen Seite unter virtueller Auflösung des Gesamtaktes Offenbarungsinhalt und Offenbarungstatsache bzw. Glaubensmotiv, daß ersterer zwar wegen des zweiten geglaubt wird, aber auch das Zeugnis Gottes über seine Wahrhaftigkeit, also das Glaubensmotiv in jeder Offenbarung enthalten und so logisch erkannt und mitgeglaubt werden könne. Damit gründet er die absolute Göttlichkeit des Glaubensaktes nicht mehr wie der Thomismus nur auf die besondere ontologische Verursachung der Zustimmung durch eigene Gnaden Gottes, die den Verstand dazu erleuchten, daß er zustimmt, sondern auch auf die logische Aneignung des alle anderen Motive übersteigenden, weil im Glauben bewußtwerdenden Glaubensmotivs. Es kann hier ununtersucht bleiben, ob so das Problem des *Circulus vitiosus* nur einen Schritt weiter auf das Glaubensmotiv hin-

ausgeschoben wird; wesentlicher ist die ideengeschichtliche Tatsache des von der Zeit gebieterisch geforderten Versuches einer logischen Glaubensbegründung. Er ist von Suarez mit der von ihm eigenen Klarheit geleistet worden. Gewiß nähert er sich damit dem Grundanliegen des Skotismus. Ihm deshalb den Vorwurf des Eklektizismus zu machen, kann nur der, welcher den Thomismus zum absoluten theologischen System stempeln will. D. sieht mit Recht, daß Suarez in unserer Frage im wesentlichen auf dem Boden des Anliegens des Thomismus steht, aber dem neuen Zeitanliegen und der durch dieses geförderten tieferen Erfassung der Glaubensanalyse auch nach der logisch faßbaren Seite Rechnung trägt. So wirkt diese Studie — auch wenn sie ihrem engeren Fachrahmen entsprechend nicht darauf näher eingeht — ein neues Bild auf die dogmengeschichtliche Stellung des Suarez und zeigt erneut, wie er der führende Theologe der werdenden Schule des Jesuitenordens wurde: traditiongebunden und doch das Neue vertiefend aufgreifend.

H. Weisweiler S. J.

Krings, H., Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee (Philos. u. Geisteswiss. 9), gr. 8^o (182 S.) Halle 1941, Niemeyer. M 7.—; geb. M 8.—.

Diese Arbeit will den Ordo-Gedanken als Leitgedanken einer Zeit darstellen, die geistig bestimmt ist durch die Namen: Augustinus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura. Der 1. Abschnitt (»Ordo rationis«) sucht eine erste Verdeutlichung des mittelalterlichen Denkens zu gewinnen, indem er Hauptpunkte seiner Erkenntnistheorie entwickelt: Sinneswahrnehmung, phantasma, Abstraktion, intellectus agens und possibilis, similitudo. — Der 2. Abschnitt (»Ursprung und Entstehung des ordo naturae«) fragt zunächst nach dem ursprünglichen ontologischen Sinn von ordo und findet eine enge Verknüpfung der Begriffe ens und ordo; ordo stehe den Transzendentalien sehr nahe, ja über ihnen; ohne den Begriff des ordo wäre die Ableitung der Transzendentalien, die Thomas in *De ver. q. 1 a. 1* gibt, nicht möglich. Urheber der Ordnung ist Gott. Ordnung ist ein Werk des Geistes. Behandelt wird der ordo idearum und der ordo creationis. — Der 3. Hauptabschnitt über »Ordo naturae« stellt fest, daß alles Denken des Mittelalters über Ordnung im Innersten bestimmt ist von dem Schriftwort: *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti* (*Sap 11,20*). Maß bezeichnet das rechte Verhältnis der inneren und äußeren Entstehungsgründe der Sache zu der abgezielten Form. Zahl besagt die Unterscheidung der Arten, durch die das Wesen der Seienden bezeichnet und ihre Schönheit aufgefunden wird. Gewicht ist dasselbe wie *inclinatio naturalis*, das naturhafte Hinstreben eines jeden Seienden zu dem, was ihm angemessen ist; das Angepaßtsein der Teile zueinander und zum Wohle des Ganzen. — Der 4. Abschnitt (»Das Verhältnis von malum und ordo«) vermittelt die letzte Erhellung des Ordnungsgedankens durch die Darstellung seiner Bewährung gegenüber dem Übel, das ihn aufzuheben droht. — Beigegeben ist im Anhang eine Untersuchung über *numerus* und *divisio* und den Begriff der Relation.

Das Buch hat eine große Hochachtung vor der gewaltigen Denkarbeit, die den mittelalterlichen Ordnungsgedanken durchgeführt hat; man wird »kaum urteilen können, daß hier naive Gemüter an einer ausreichend harmlosen Idee Gefallen gefunden und diese nur in kritiklos-fröhlicher Gläubigkeit ergriffen hätten« (158). Es ahnt auch dunkel, daß die Spezialwissenschaften nicht das Letzte und Tiefste sagen können: »Zu weit — scheint es — haben wir uns von dem