

ständigkeit einzubüßen. In einzelnen Entscheidungen läßt sich deutlich der Einfluß des skeptischen 14. Jahrhunderts verspüren, trotz der konservativen Grundrichtung. Auffallend ist die gereizte, ja geradezu übertreibende Polemik gegen die aristotelische Metaphysik und Gotteslehre, auch ein Zeichen der Zeit. In der Frage nach der Glaubensbegründung ergänzt Z. recht glücklich die grundlegenden Ausführungen von A. Lang über die Glaubensbegründung in der Spätscholastik. H. nimmt eine Mittelstellung ein zwischen dem extremen Intellektualismus z. B. eines Holkot, nach dem der Glaube das notwendige Ergebnis der Evidenz der Praeambula ist, und dem Voluntarismus; er bahnt so die moderne Lösung der Frage an. Für die Theologie verlangt er über den Glauben hinaus im augustinischen Sinn eine besondere göttliche Erleuchtung. Es ist die Lösung des Heinrich von Gent und — ich glaube — auch die des jungen Thomas in den Sentenzen. Die Theologie hat als Hauptziel die Liebe und ist deshalb vorwiegend praktischen und affektiven Charakters. Hier klingt Ägidius an. Sie ist die Vollendung des Glaubens hier auf Erden. H. stellt endlich die Theologie in einen gewissen Gegensatz zur Philosophie — wiederum ein Zeichen der Zeit —, und schätzt die Gotteslehre der Philosophie wenigstens in ihrem damaligen Vertreter Aristoteles recht gering ein. Die ganze Untersuchung ist eine gute Einführung in die verschiedenen Strömungen des 14. Jahrhunderts, soweit sie in diesen Fragen zum Vorschein kommen.

Die eine oder andere Erklärung bleibt mir noch zweifelhaft. Warum die Unterscheidung des Halifax der *certitudo evidentiae* und *adhaesionis* (173) die Glaubensgewißheit aufs schwerste erschütterte, ist mir nicht klar. Ist dies nicht eine heute allgemein gebrauchte Unterscheidung? Wenn Holkot die Glaubenssätze *widervernünftig* nennt, so will er nur sagen, sie widerstreben oft unserem sinnlichen, natürlichen Denken, nicht aber, sie enthalten einen inneren Widerspruch. Bei Beurteilung der Stellung Hugolins zum Universalienproblem dürfte Z. wie auch andere nicht genügend den Unterschied von *id quod* und *modus quo* vor Augen haben. Wenn manche das Universale nur als *conceptus mentis*, als *fictus* usw. bezeichnen, so muß man noch sehr zusehen, ob sie nur das Universale als *real existierend* leugnen wollen — das war die Kampfstellung gegen den älteren Ultrarealismus und gegen Scotus — oder ob sie jegliches reale Fundament bestreiten. Bei vielen, so auch bei Hugolin, scheint nur das erste der Fall zu sein. Die Frage ist völlig unabhängig von der an sich ganz indifferenten Frage, ob das Einzelding oder das Universale das Erst-erkannte sei.

Fr. Pelster.

*Borchert, E., Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik. Nach dem Traktat De communicatione, idiomatum des Nicolaus Oresme. Untersuchungen und Textausgabe (BeitrGPhThMA). gr. 8° (XVI u. 153 u. 45\* S.) Münster 1940, Aschendorff. M 9.50.*

Was ist theologischer Nominalismus? Ein vielgebrauchter, oft mißbrauchter Fachausdruck, der sich hartnäckig einer festen Definition entzieht. Wir wissen heute, aus der Stellung zur Universalienfrage darf man nur mit größtem Vorbehalt auf die theologische Stellung eines Auktors schließen. Allgemeine Verdikte über die Schädlichkeit und Verdammlichkeit des Nominalismus verfangen auch nicht mehr, seitdem man weiß, daß ganz verschiedene Richtungen, orthodoxe und nichtorthodoxe, verstiegene und ganz vernünftige sich unter diesem Namen verbergen. Am meisten ist vielleicht Ehrle in seinem für die Geschichte der Spätscholastik grundlegenden Buch über Petrus von

Candia der Frage nach dem Wesen des theologischen Nominalismus nachgegangen. Er sieht mit Recht in der Methode der Forschung und Darstellung und in der gesamten Geisteshaltung wesentliche Zeichen des Nominalismus. Aber seine Auffassung hat eine Schwäche, die er selbst wohl bemerkt hat. Diese von ihm geschilderte nominalistische Geisteshaltung ist für die geistige Richtung fast des gesamten späteren Mittelalters charakteristisch. Sie findet sich bei braven Skotisten und Thomisten ähnlich wie bei den Nominalisten reinster Prägung. Wir müssen also, wenn wir von Nominalismus im engeren Sinn reden, neben diesen mehr methodischen Gesichtspunkten auch inhaltliche Merkmale suchen. Schon Ehrle redet von einem Ockhamismus d. h. von jener theologischen Richtung, deren sachliche Auktorität Ockham war, im Gegensatz zu solchen, die nur methodisch von ihm beeinflußt wurden. Hier hat die Einzelforschung einzusetzen und bei den einzelnen Theologen des 14. und 15. Jahrh. ihre Stellung zu den sachlichen Problemen zu erforschen.

B. versucht dies in beider Hinsicht sehr glücklich an der christologischen Frage der Idiomengemeinschaft bei dem Franzosen Nikolaus von Oresme, der den Naturforschern durch seine physikalischen Theorien und den Nationalökonomien durch sein Werk *De monetis* wohlbekannt ist. B. veröffentlicht nach 10 Hss zum ersten Mal den Traktat des Oresme über diese Frage. Es ist schon bezeichnend, daß Oresme in den 21 Teilen immer von einem Casus ausgeht, an den er dann Fragen über die Prädikation anknüpft. Je zwei oder drei Väterzitate erschöpfen das unmittelbar benutzte positive Material. Oresme begründet die Lehre in durchaus rechtgläubigem Sinn durch die Vereinigung der beiden Naturen in einer Person, infolgederen der Person alles zukommt, was von den einzelnen Naturen ausgesagt werden kann, und stellt einige unmittelbar aus ihr folgende Casus praedicationis auf. Aber dann folgen »per modum exercitii« andere Fälle über die Aussagemöglichkeiten auf Grund der *potentia absoluta Dei*, die uns trotz der Maßhaltung Oresmes einen Einblick in das logische Treiben innerhalb der Theologie jener Zeit tun lassen.

Ist nun die Lehre von der *potentia absoluta* im Gegensatz zur *potentia ordinata* ein Merkmal des Nominalismus? B. geht dem Ursprung dieser Fachausdrücke sorgfältig nach. Er findet die Anfänge bei Hugo von St. Viktor, Abaelard und Praepositinus, also im 12. Jahrh. Die *potentia ordinata* als die Macht Gottes, insofern sie an die einmal durch freien Entschluß bestimmte Weltordnung gebunden ist, findet zuerst ihre feste Umschreibung. Albert, der noch nicht völlig klar ist, betont sehr, daß man die Propositionen unter den göttlichen Attributen berücksichtigen müsse. Thomas folgt ihm und hat beide Begriffe, wenn auch die *potentia absoluta* noch nicht in ihrer letzten Formulierung. Diese erhält sie durch Scotus, dem Ockham folgt. Gott handelt nach der *potentia ordinata*, wenn er entsprechend einem allgemeinen, von ihm aufgestellten Gesetz vorgeht, er würde nach der *potentia absoluta* handeln, wenn er in einer anderen Ordnung etwas gegen ein solches allgemeines Gesetz der heutigen Ordnung durchführte. Aber eine Grenze gibt es für Scotus sowohl als für Ockham. Gott kann nichts tun, was einen Widerspruch in sich enthält. Das ist m. E. dasselbe, was Thomas sagt: Die Macht ist an die übrigen göttlichen Attribute gebunden; denn wenn Gott gegen seine Weisheit oder Güte verstieße, so wäre dies eben ein metaphysischer Widerspruch. Von einer absoluten Willkür Gottes und der alleinigen Begründung eines Gesetzes im göttlichen Willen kann man deshalb weder bei Scotus noch bei Ockham reden. (Bei Aureoli, der recht gewagte Ausdrücke gebraucht, müßte man zusehen, ob er nicht die gleiche Ein-

schränkung macht.) Eine andere Frage ist jedoch, ob beide nicht den durch Widerspruch nicht eingeschränkten Machtbereich Gottes zu weit ausdehnen.

Der Gegensatz *potentia ordinata* und *potentia absoluta* ist also an sich kein Zeichen des Nominalismus; er ist durchaus berechtigt. Berechtigt ist es auch, wenn man zur Klärung der Begriffe in einzelnen Fällen untersucht, ob Gott etwas de *potentia absoluta* tun könne. Anders ist es mit der Anwendung dieser Unterscheidung. Hier tritt wenigstens seit Ockham ein offener Mißbrauch zutage. Unter Mißachtung der Gott und göttlichem Geheimnis schuldigen Ehrfurcht, ja unter Verletzung elementaren sittlichen Gefühls stellt man die abstrusesten Fragen, ob dies oder jenes noch mit der *potentia absoluta* Gottes zu vereinigen sei. Dabei eröffnet sich dann ein Tummelplatz für die subtilsten Anwendungen der terministischen Logik. Dieser Mißbrauch, der in der Spätscholastik weit verbreitet ist, kann ein Kennzeichen des Nominalismus sein. Man muß allerdings berücksichtigen, daß auch andere, z. B. Skotisten wie Johannes de Ripa, ihm huldigen und andererseits Nominalisten d. h. Anhänger der Lehre Ockhams sich sehr mäßigen.

B. untersucht dann die Anwendung des Prinzips der *potentia absoluta* auf die Idiomenkommunikation bei einer Anzahl von Theologen des 14. Jahrh., wie Ockham, Petrus de Palude, Holcot, Wodeham, Johann von Basel, Marsilius und Biel. Bei manchen muß er die genannten Auswüchse feststellen, während andere wieder sich von ihnen ziemlich freihalten. Zu ihnen gehören Oresme, der in der Philosophie jedenfalls Nominalist ist, und Gabriel Biel, der treue, aber maßvolle und grundkatholische Schüler Ockhams.

B. geht dann noch auf den großen Einfluß ein, den die mittelalterliche Sprachlogik auf die Ausbildung des Traktates ausübte. Es bleibt sein großes Verdienst, daß wir wenigstens in einem Kernpunkte der Spätscholastik klarer sehen. Außerdem hat er Oresme auch als Theologen näher gekennzeichent.

Fr. Pelster.

*Geiselman, J. R., Johann Adam Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen. gr. 8° (192 S.) Wien 1940, Beck. M 4.80.*

Die Schrift enthält zwei sehr eindringende Abhandlungen zur Theologie Möhlers. Die erste (11–85) untersucht den Kirchenbegriff Möhlers durch alle Stadien seiner Entwicklung. Zunächst wird der Kirchenbegriff aus dem handschriftlichen Original seiner Vorlesungen über das Kirchenrecht dargelegt. Hier folgt Möhler der Tradition der nachtridentinischen Theologie, indem er aus der Bestimmung der Kirche als autoritativer Lehr- und Erziehungsanstalt ihre wesentlichen Eigenschaften erschließt, namentlich Sichtbarkeit, Universalität, Unfehlbarkeit und Einheit. G. nennt das den Weg von außen nach innen. Im Gegensatz zum herrschenden Deismus und unter dem Einfluß der romantischen Ideenwelt, besonders ihrer Volksgeistlehre, gelangt Möhler später zu einer Auffassung, die in der Kirche einseitig das mystische Prinzip hervorhebt und das Äußere des kirchlichen Amtes zurücktreten läßt. »So stehen sich in der Theologie Möhlers am Anfang zwei Kirchenbegriffe und damit auch zwei Begriffe von kirchlicher Einheit unausgeglichen und unversöhnt gegenüber. Der eine, aufgebaut auf dem kirchlichen Amt einerseits und dem Individuum andererseits, sieht in der Kirche ein wesentlich Sichtbares und Äußeres. Die Einheit wird zur sichtbaren Einigkeit der einzelnen Gläubigen. Der andere, ausgehend vom mystischen Prinzip des Heiligen Geistes