

ding für den Unendlichen Gott dadurch gefallen, daß im Bekenntnis der Homousie des Sohnes Geschöpf und Schöpfer „unvermittelt“ gegenübergestellt und in diesem Sinn auseinandergerissen wurden. Nizäa machte endgültig den Abgrund bewußt, den unvermittelten, zwischen Gott und Nichtgott, und ließ gleichzeitig einen anderen als unerheblich in Vergessenheit geraten: den zwischen der „sichtbaren“ und der „unsichtbaren Welt“. G. selbst sieht sehr wohl diesen „theologiegeschichtlichen“ Zusammenhang zwischen der Homousie und dem ‚apeiron‘. Man vergleiche z. B. einen Text wie den folgenden, den M. leider nur z. T. zitiert: „Denn der Schnitt, der alles Seiende grundlegend voneinander teilt, ist der zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem; das eine macht er zur Ursache des Gewordenen, das andere zum von daher Gewordenen. Da nun die geschaffene Natur und das göttliche Wesen so unterschieden voneinander sind, daß keinerlei Vermischung ihrer respektiven Eigenschaften erkennbar ist, ist es notwendig, jede von beiden als der andern unähnlich zu konzipieren und nicht dieselben Merkmale bei den Auseinanderklaffenden nach einem Logos der Natur zu suchen. Da die geschaffene Natur ... einen Anfang, ein Ende und eine zeitliche Erstreckung dazwischen an sich zeitigt ... verstehen wir diese Eigenschaften gleichsam als ein Charakteristikum des entsprechenden Subjekts ... Die göttliche Natur dagegen ist ... nicht begrenzt, sondern überall ... fern von allen an Geschöpfen befindlichen Merkmalen ... Da es das Eigentümliche der Schöpfung ist, einen Anfang zu haben, muß dieses Eigentümliche der Schöpfung der ungeschaffenen Natur fremd sein (Contra Eun. III, 6, 66 ; 209, 19 ff.).

Hier wird der Überlieferungsgeschichtliche Komplex deutlich, innerhalb dessen ein neues Gottesbild sich herauskristallisiert, der überhaupt erst die Gewinnung, meinerwegen die philosophisch-spekulative Ableitung, eines neuen Gottesbegriffs aus den „traditionellen“ Gottesattributen gegen Plato und Aristoteles innerlich ermöglicht: Weil Gott Schöpfer ist, deswegen ist er der „ganz andere“, ist er dem Endlichen gegenüber „unendlich“.

Vielleicht ließe sich auch ein gerechteres Urteil über G.s sogenannte Mystik finden, versuchte man diese als charakteristische Umwandlung älterer „traditioneller“ Mystik, z. B. der eines Clemens oder Origenes oder gar eines Paulus zu verstehen. Oder darf wirklich bei letzterem auch kein anderes Gottesverhältnis angenommen werden als das des richtigen „Gottesbegriffs“?

H. J. Sieben, S. J.

Decker, Bruno, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts.* Hrsg. von Rudolf Haubst (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XLII, 1). 8<sup>o</sup> (XXVIII u. 911 S.) Münster 1967, Aschendorff. 98.— DM.

Das umfangreiche Werk stellt die Habilitationsschrift des Mainzer Professors für Dogmatik dar, der am 2. November 1961 im Alter von 54 Jahren mitten aus vielfältigen Arbeiten durch den Tod herausgerissen wurde.

Professor Rudolf Haubst besorgte in dankenswerter Weise die Herausgabe der bisher ungedruckten Arbeit. Aus seiner Feder stammt auch das ausführliche Vorwort, das uns eingehend über den Werdegang der Arbeit und über den Standort unterrichtet, den sie in der Erforschung der Quellen des beginnenden 14. Jahrhunderts einnimmt. Wir sehen, wie D.s Untersuchung aus den Forschungen über die Vorgänger und Zeitgenossen des Jakob von Metz herausgewachsen ist und deren Ergebnisse ergänzend oder korrigierend weiterführt.

Das Werk ist in zwei Hauptteile eingeteilt: „Literargeschichtliche Grundlegung“ und „Darstellung der Gotteslehre des Jakob von Metz“. Der 2. Hauptteil ist weitaus umfangreicher und in zwei Teile untergeteilt, nämlich „Die Lehre von Gott dem Einen“, worunter die Frage der natürlichen Erkennbarkeit Gottes, die Aussagen über Gott, die göttlichen Attribute und Eigenschaften behandelt werden, und „Die Lehre von Gott dem Dreieinigen“.

Im 1. Hauptteil hat der Verf. mit der ihm besonders nachzurühmenden Akribie eine literarhistorische Bestandsaufnahme vorgesehen, deren Ergebnis die genaue Datierung der Werke und die Feststellung der Abhängigkeiten und Zusammenhänge zwischen J. v. M. und seinen Zeitgenossen ist, soweit dies beim gegenwärtigen Stand der Forschung möglich ist.

tigen Stand der Forschung möglich ist. Diese literarkritischen Vergleiche begleiten übrigens die ganze Arbeit, auch im systematischen Teil. Die bisherigen Forschungen werden ausnahmslos kritisch berücksichtigt und manche frühere Aussage über die Chronologie der untersuchten Werke richtiggestellt.

Dem Ziel der Arbeit entspricht die Methode, die D. folgendermaßen gekennzeichnet hat: „Unsere Methode ist im allgemeinen eine quellenanalytische und keine entwicklungsgeschichtliche. Das heißt: Wir wollen nicht an die von J. erörterten Probleme heranführen durch einen Überblick über die Problementwicklung in der Patristik und Scholastik – diese Arbeit haben bereits Régnon, Lebreton, Stohr, Schmaus und viele Mitarbeiter des DThC geleistet ... Unser Darstellungsschema ist uns vielmehr durch das Anliegen der Quellenanalyse vorgezeichnet“ (9 f.). Diese bescheidene methodische Begrenzung, die sich der Verf. auferlegte, ist in Wahrheit die Voraussetzung für jede entwicklungsgeschichtliche Analyse, die im vorliegenden Werk sich gleichsam unter der Hand ergibt. Nur auf diesem Wege kann nämlich ein zutreffendes Bild von der Bewegung eines theologischen Begriffes oder Theorems entstehen. Schon auf den hundert Seiten der „Literaturgeschichtlichen Grundlegung“ zeigt es sich, wie sehr das Urteil über den theologiegeschichtlichen Gang einer Entwicklung von Autor zu Autor auf eine genaue Kenntnis der Abfassungsdaten der Werke und der Abhängigkeiten der Quellen angewiesen ist. Dies erfordert eine mühevolle Kleinarbeit, die jedoch für die Forschung unumgänglich ist. Angesichts der Flut von popularisierenden Zeitschriftenartikeln und Monographien wünschte man dieser Arbeitsweise ein wenig mehr Raum und Hochschätzung in der Theologie der Gegenwart. Sie ist freilich ein mühseliges und undankbares Unternehmen, muß sie doch den Weg einer nüchternen, oft langatmig erscheinenden Quellenkritik beschreiten unter dem Verzicht auf die Sicherheit des Endergebnisses. Verf. hat am Ende des 1. Hauptteils in seiner bescheidenen Art darauf verwiesen: „Wir stehen am Ende unserer chronologischen Untersuchungen. Man möchte meinen, im Verhältnis zur aufgewandten Mühe sei das Ergebnis ziemlich mager. Eine letzte historische Gewisheit blieb uns versagt, wo nicht ein urkundlich bezeugtes Datum vorlag. (...) Es liegt aber in der Natur der Sache, daß solchen chronologischen Bemühungen zum größten Teil nur ein hypothetischer Wert zukommt. Ein einziger handschriftlicher Fund kann die mühsam aufgebaute Chronologie wieder umwerfen“ (107).

Die literargeschichtliche Grundlegung umfaßt genau jene Autoren, die für die Bestimmung des Ortes notwendig sind, auf dem J. v. M. in der Weiterentwicklung der von Thomas angestoßenen Lehrtradition im Dominikanerorden steht. Es sind dies die *Lectura Thomasina* des Guilelmus Petri de Godino, die Sentenzenkommentare des Johannes Quidort von Paris, des Johannes von Sterngassen, des Hervéus Natalis und des Durandus sowie die *Anonyma Vat. lat. 1114* und Brügge, *Stadtbibl. 491*.

Die Darstellung der Gotteslehre im 2. Hauptteil des Werkes verwertet die Ergebnisse der literarkritischen Grundlegung in exakter Weise. Der Verf. sah es vor allem darauf ab, die Unterschiede der unmittelbar auf Thomas folgenden Magister des Dominikanerordens zu diesem herauszuarbeiten. So erhalten wir ein subtiles Bild der theologiegeschichtlichen Situation am Beginn des 14. Jahrhunderts. J. stellt natürlich die Hauptperson darauf dar, aber auch die Forschungen über Durandus, den umstrittenen Thomaskritiker im Dominikanerorden, werden ergänzt und weitergeführt. In der Frage der Unterscheidung der göttlichen Attribute steht Durandus wie J. v. M. auf Seiten der Thomisten und dürfte auf Grund der literarischen Daten seiner weiteren Ausarbeitungen des Sentenzenkommentars zu den ersten Scotusgegnern zu rechnen sein (81. 86. 150).

Was J. über die natürliche Erkennbarkeit Gottes lehrt, ist aus dem Geist der Lehre des hl. Thomas geformt und wurde darum von D. sehr gestrafft behandelt (110–115). Auch im folgenden Kapitel: „Unsere Aussagen über Gott“ sehen wir J. in den Bahnen des Aquinaten, der durch die Unterscheidung zwischen der bezeichneten Sache und der Bezeichnungsweise die Gotteserkenntnis bereits mit Fragen der Aussageweise verknüpft. Diese Problematik wird natürlich von J., Guilelmus Petri de Godino, Johannes von Paris und auch Durandus aufgenommen und fortgeführt (120 f.). Doch schon für Thomas ist die Untersuchung der Erkenntniswege, Bezeichnungsweisen und Namensbedeutungen für die Gottes-

erkenntnis ebenso wichtig wie die ontologischen Analysen, die sich auf die Relationen des göttlichen und außergöttlichen Seins erstrecken. Nach Thomas verlagert sich dann das Interesse zugunsten der Aussagetechnik; bei J. v. M., dessen Trinitätslehre sich ganz besonders im Rahmen ontologischer Subtilitäten bewegt, sind bereits Ansätze zu jener Weiterbewegung erkennbar (vgl. 114, Anm. 13).

Von den Eigenschaften des göttlichen Seins behandelte D. nach einer allgemeinen Einführung („Die göttlichen Attribute“, 3. Kap.) nur die Einfachheit und die Ewigkeit Gottes (4. Kap., 151 ff.), da J. nur diesen beiden gesonderte Quaestiones widmet. Was er sonst über die göttlichen Eigenschaften zu sagen weiß, steht über viele Quaestiones verteilt und unterscheidet sich nicht von der Lehre des hl. Thomas (151). Der Verf. wies auf den Zentralpunkt des Problems hin. Die oft so spitzfindig erscheinenden Kämpfe um die richtigen Formulierungen rühren alle an dem Grundproblem der scholastischen Gotteslehre: Der Einheit und Vielheit in Gott. „Da das Eine und sein Gegensatz, das Viele, zu den Transzendentalien gehört, die sich unmittelbar aus dem Seinsbegriff ergeben, geht es bei all den damals so heftig diskutierten Unterscheidungen, die das Eine vom Andern abheben und damit das Viele begründen, letztlich um den Versuch, das göttliche Sein selbst möglichst präzise zu erfassen“ (159).

J. v. M. erweist sich uns als Thomaskritiker auf dem Boden der thomasischen Lehre. Dies hat D. in dem Kapitel über das göttliche Erkennen (161 ff.) herausgearbeitet. Diese Thomaskritik führt nicht vom Grundansatz des Aquinaten weg, sondern bringt eine Verfeinerung der Problematik. Am deutlichsten wird J.s kritische Einstellung bei der Analyse der Gegenwärtigkeit, welche den außergöttlichen Erkenntnisobjekten in der göttlichen Erkenntnis der *Futura contingencia* zukommt (175). Hier wendet J. gegen Thomas ein, daß etwas Nichtseiendes nicht erkannt werden kann, Gegenwärtigkeit also Sein voraussetzt (175; 177; Anm. 52). Wir finden diesen Einwand später etwa bei Robert Holcot wieder, allerdings in einer aussagenlogischen Formulierung, während J. hier von ontologischen Gründen ausgeht und damit methodisch in der Nähe des hl. Thomas bleibt. Diese wird noch deutlicher in der Lehre J.s über das Verhältnis kreatürlicher Kontingenzen und der Unfehlbarkeit des göttlichen Wissens (177 f. 188; dort auch die Lehre des Durandus), ebenso in der Ideenlehre (204 ff.), wo die „geringfügige Polemik Jakobs gegen Thomas“ darin einmündet, daß er „das überkommene Lehrgut weiterausbaut“. Gerade in der Ideenlehre wird erkennbar, wie J. im Unterschied zu Durandus trotz seiner Kritik in der Tradition des Aquinaten verbleibt (211).

Von besonderer Bedeutung für die Weiterentwicklung der Theologie zwischen Thomas von Aquin und Wilhelm Ockham sind die Kapitel, die dem göttlichen Willen und seinen Auswirkungen und Ausfäherungen gewidmet sind: 6. Kap.: Das göttliche Wollen. 7. Kap.: Die göttliche Vorsehung und Vorherbestimmung. 8. Kap.: Die göttliche Macht. Nach den genauen Quellenanalysen D.s dürfte es feststehen, daß J. v. M. in diesen Fragen als Schüler des hl. Thomas anzusehen ist (218. 223. 227. 233. 236. 243. 268. 284). Auch für Durandus gilt trotz der Zensurierung einzelner antithomasischer Sätze, daß er im Rahmen der Theologie des Aquinaten bleibt (218. 223. 228. 235. 236. 251. 258). Bei beiden Magistern findet sich nicht die geringste Spur „von irgendeiner bedenklichen Neuerung, die etwa die Freiheit des göttlichen Willens gegenüber dem absolut gesetzten Unterschied von sittlich gut und böse stärker herausstellen möchte“ (223). Auch die zum Vergleich herangezogenen zeitgenössischen Autoren „sind von der Absolutheit der sittlichen Ordnung, an die sogar Gottes Wille ‚gebunden‘ ist, zutiefst überzeugt“ (ebd.). Dennoch zeigen diese Untersuchungen D.s deutlich genug, daß J. und seine Socii nicht einfach auf dem Stand der Entwicklung stehenbleiben, auf den Thomas die Theologie gebracht hatte. Wir begegnen vielmehr einer Analyse und z. T. Fortführung thomasischer Lehren auf der Grundlage der gleichen Prinzipien. Dies im einzelnen zu verfolgen dürfte die beste Vorschule zum Verständnis einer Lehrentwicklung sein, die im weiteren Verlauf des vierzehnten Jahrhunderts wirklich neue Wege beschreitet. Die Frage, ob damit auch der umfassende Rahmen der vom Glauben geforderten theologischen Tradition verlassen wird, kann nur auf dem Boden exakter Quellenanalyse eine gerechte Antwort erhalten.

Im 2. Teil des 2. Hauptteils begegnen wir der umfangreichsten und subtilsten

Arbeit D.s, die der Trinitätslehre J.s gewidmet war (283–581). Es ist unmöglich, von dieser Leistung des Verf.s eine gedrängte Zusammenfassung zu geben. Wer eine gründliche systematische Darstellung der Trinitätslehre, eingewebt in ein Stück Dogmengeschichte sucht, dem sei die nicht einfache Lektüre dieses Teiles empfohlen. Wir begnügen uns hier auf einige Hinweise, die J.s besondere Stellung in der theologiegeschichtlichen Entwicklung hervorheben.

Wir werden zuerst darüber unterrichtet, daß J. v. M. die psychologische Deutung der Trinität, wie sie Augustinus vorgenommen hatte, ablehnt. Mit großem Scharfsinn hat D. gezeigt, daß J. gelegentlich der Spekulation über Spur und Bild der Trinität in der Schöpfung zwar von der Analogie der menschlichen Erkenntnis- und Willensakte zu den trinitarischen Hervorgängen ausgeht; die Ähnlichkeit wird aber nur rein formal gesehen (286 ff.). Nur der Ursprung dieses Lehrstückes ist augustinisch, die Ausführungen J.s jedoch von Thomas beeinflusst (289 f.). Im übrigen stimmt die antipsychologische Deutung der Trinitätslehre nur mit dem jüngeren Thomas überein, wobei auch im Sentenzenkommentar (Sent. I d. 6 q. 1) die Haltung des Aquinaten nicht einheitlich ist (303 f.). Der ältere Thomas steht durchaus auf dem Boden der augustinischen Trinitätsanalogie, und J. v. M., Herveus und Durandus befinden sich in dieser Frage im Widerspruch zu dem großen Ordenslehrer. Das Motiv war ein gut begründetes theologisches: die Sorge um die *distinctio realis* unter den göttlichen Personen. „Dieses Dogma sehen sie in der psychologischen Theorie gefährdet, weil die Akte des göttlichen Erkennens und Wollens nur logisch, die produzierten Personen aber real voneinander unterschieden sind“ (328).

Der Grund für diese Umbesinnung der auf Thomas unmittelbar folgenden Dominikaner liegt m. E. in einem Wandel der Psychologie. Die psychologische Deutung der Trinität setzt eine reale Unterscheidung der seelischen Potenzen von der Seelensubstanz sowohl wie untereinander voraus. Diese wird aber von den Theologen des beginnenden 14. Jahrhunderts, vor allem von Wilhelm Ockham, zugunsten einer nur begrifflichen Unterscheidung aufgegeben. Mehr noch als die rein begriffliche Unterscheidung der Akte (so D., 328) gefährdet die nur begriffliche Unterscheidung der Potenzen des Erkennens und Wollens die reale Unterscheidung der göttlichen Personen. Auf diesen Wandel in der Psychologie deutet eine Bemerkung J.s hin: „Unde sciendum quod imago (scl. : trinitatis) perfectius reperitur in homine quantum ad actus quam quantum ad potentias, quia non omnes concedunt esse diversas potentias memoriam, intellectum et voluntatem, actus vero manifeste apparent diversi“ (Jac. Met. Sent. I [A] d. 3 q. 4; Decker, 288, Anm. 7).

Die Thomisten der Barockscholastik warfen Durandus vor, daß er die unendliche Fruchtbarkeit der göttlichen Natur als alleiniges Prinzip der innergöttlichen Produktionen ansah. „Sie ahnten nicht, daß sich Durandus mit seiner These zu seiner Zeit in bester Gesellschaft befand“ (329). Dieses Beispiel zeigt, daß die zeitliche Nähe dieser Theologen zu Thomas nicht die Gewähr dafür bietet, auch inhaltlich mit ihm übereinzustimmen, obgleich manche von ihnen das vielleicht wollten oder glaubten (wie J. v. M., 302). Eine interessante Feststellung ergibt sich dabei: Der Wandel auf philosophischen Gebieten verlangte plötzlich auch neue theologische Lösungen für anscheinend rein theologische Fragen. Mochten sich dabei die unmittelbaren Thomasnachfolger auch gezwungen sehen, von der Lehrtradition des großen Dominikaners abzugehen, die Lebendigkeit, mit der sie die neue Problematik meisterten, erweist sie als dessen echte Schüler.

Ein zweites beachtliches Ergebnis der Arbeit D.s besteht in dem Aufweis einer formalen und inhaltlichen Weiterentwicklung der Lehre des hl. Thomas durch J. v. M. und seine Zeitgenossen. Wir verweisen hier nur auf ein Beispiel. Die Unterscheidung der disparaten Relationen in ein und derselben göttlichen Person war für Thomas formell noch kein Problem, weil er die dafür stehenden Begriffe wie *Processio*, *Generatio*, *Spiratio* in komplexer Bedeutung gebraucht (361). J. kommt durch eine feinere Unterscheidung des mit diesen Begriffen Bezeichneten zu einer Verfeinerung der Lehre von den göttlichen Relationen (354 ff.). Noch deutlicher wird diese Weiterführung der von Thomas angeschnittenen Probleme der Trinitätslehre im § 49, in dem D. den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und Relation behandelt (bes. 403). Dieser Paragraph kann als der Höhepunkt

des ganzen Werkes angesehen werden. Tatsächlich konzentrierte sich die Trinitätsspekulation der Scholastik in der Frage, wie in dem einen göttlichen Wesen sich die Relationen von diesem und untereinander unterscheiden. Um an das Problem bei J. v. M. heranzuführen, verläßt D. hier die literarkritische Methode und bedient sich der entwicklungsgeschichtlichen (392). Hervorzuheben ist das methodologische Ergebnis dieser wiederum mit größter Akribie durchgeführten Untersuchungen, die Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Scotus und natürlich die unmittelbaren Socii des J. v. M. einbeziehen. D. sah im theologischen Ziel einer dogmatisch einwandfreien Trinitätslehre den Hauptgrund für die scholastische Relationsmetaphysik. Er zitierte die gegensätzlichen Theorien von *J. Koch* und *E. Gilson* in dieser Frage. Koch kam in seinem Werk über Durandus zu dem Ergebnis, daß „Theologie für Durandus – wie für die meisten seiner Zeitgenossen – angewandte Philosophie“ ist (*J. Koch*, Durandus de S. Porciano [Münster 1927] 192). Dagegen wagte Gilson die These: „Die Philosophie eines mittelalterlichen Lehrers ist nur eine verstümmelte Theologie“ (*E. Gilson*, Les recherches historico – critiques et l’avenir de la Scolastique, in: Antonianum 26 [1951] 42; deutsch in: *A. Hayen*, S. J., Der hl. Thomas von Aquin gestern und heute [Frankfurt am Main 1954] 107 f., Decker, 437 f.). D. glaubt, daß Gilsons „auf den ersten Blick erschreckende Formulierung den geschichtlichen Sachverhalt richtiger wiederzugeben scheint als die Kochs von der Theologie als angewandter Philosophie“ (438). D.s Untersuchungen rechtfertigen dieses Urteil; denn er wies unermüdlich nach, daß die unmittelbaren Thomasnachfolger, insbesondere J. v. M., die Gotteslehre des Thomas aus innertheologischen Gründen weiterentwickelten. Gerade in der Relationslehre waren bei Thomas Fragen offengeblieben, in denen die späteren Theologen einen Einbruch des Sabellianismus und der Irrtümer des Joachim von Fiore befürchteten. Dennoch scheint mir aufs Ganze gesehen D.s Alternativlösung nicht auszureichen. Zweifellos wurde die scholastische Theologie auch von der philosophischen Weiterentwicklung vor neue Probleme gestellt und gefordert. Man wird für die philosophisch-theologische Entwicklung wohl drei Linien unterscheiden müssen: Eine innertheologische, in der die philosophischen Begriffe mehr instrumental benutzt werden; eine rein philosophische, die als Frucht einer Weiterentwicklung der philosophischen Problematik trägt (dies ist besonders gut nachweisbar für die Entwicklung der Logik und der Sprachtheorie im 13. u. 14. Jh.); eine philosophisch-theologische, in der das Verhältnis von Philosophie und Theologie und die damit zusammenhängenden Fragen wie etwa die der Glaubensbegründung zur Sprache gebracht werden. Gerade die Relationsmetaphysik innerhalb der Trinitätsspekulation zeigt, wie stark der Gebrauch von realer und rationaler Unterscheidung von metaphysischen Grundentscheidungen abhängig ist, sobald man einmal die Entwicklungslinie über Scotus bis hin zu Wilhelm Ockham verfolgt. Die kritischen Bemerkungen D.s zu Kochs Urteil über Scotus, dieser lehre einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Relation in Gott (438, Anm. 350), mögen sachlich berechtigt sein, weil sie den feineren Unterscheidungen des Doctor subtilis gerecht werden. Sie rufen aber die Erinnerung an Wilhelm Ockham hervor, der die *distinctio formalis ex natura rei* des Scotus eben zu den realen Unterscheidungen zählt. Der Grund dafür liegt in der Metaphysik Ockhams, wie sie *Robert Guelluy* (Philosophie et théologie chez Guillaume d’Ockham [Louvain 1947]) dargestellt hat.

Im Hintergrund dieser subtilen Diskussion um die Unterscheidungen in Gott steht auch ein religionsphilosophisches Thema, nämlich der starre Monotheismus der arabischen und jüdischen Religionsphilosophen. Jedenfalls vermutet es D. (596 f.). Diese Vermutung scheint mir größere Wahrscheinlichkeit zu besitzen, als des Verf.s vorsichtiges „Vielleicht“ andeutet, zumal er selbst zwei handgreifliche Beweise aus den *Errores philosophorum* des Aegidius Romanus und dem Verurteilungsdekret des Bischof Stephan Tempier vorlegte.

Wer sich durch die außerordentlich schwierige Sachproblematik der Trinitätslehre durchgearbeitet hat (was durch die Darstellungsweise D.s, die immer wieder von den Quellen ausgeht und die Sonderlehren der einzelnen Magister vergleicht, bei aller Klarheit seines Stils kein leichtes Werk ist), der liest mit höchstem Gewinn die letzten 25 Seiten „Ergebnisse“. Denn was hier über die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge gesagt wird, in denen Thomas von Aquin und der frühe

„Thomismus“ stehen, beruht auf einer gesicherten und bis ins einzelne nachgewiesenen Quellenanalyse. Ausgezeichnet ist der Vergleich des J. v. M. mit Thomas (587–590). D. rät zu einem tiefen Mißtrauen gegenüber den üblichen Schablonisierungen, wie wir sie in unseren Kompendien heute noch finden. Er zitiert einen Ausspruch von Clemens Baeumker: „Dem geistigen Leben gegenüber versagt die Formel“ (599). Wir können zwar in der Lehre nicht auf Systematisierungen verzichten. In der Forschung kann die Formel zur Fessel werden. Der Rez. erinnert sich eines mündlichen Ausspruches seines Freundes Bruno Decker: „Ich bin in der Lehre Systematiker, in der Forschung Analytiker.“ Gegen die Formel vom Aristoteliker Thomas setzt D. die Differenzierung: Thomas war „als Theologe der bedeutendste Repräsentant des mittelalterlichen Augustinismus“ (595). Demgegenüber entfernen sich J. v. M. und Durandus in drei wesentlichen Punkten der Theologie von Augustinus, nämlich erstens in der Ablehnung der psychologischen Trinitätsdeutung, zweitens im Distinktionsrealismus, der im Gegensatz zu Augustinus' Betonung der Einfachheit Gottes steht, und drittens in der Frage des Schuldcharakters der Erbsünde (587. 595–597). Dies hindert jedoch nicht daran, J. v. M. als einen Jünger des Thomas von Aquin zu bezeichnen. Allerdings liefern die Unterschiede seiner Lehre zu der des Thomas keinen Beweis dafür, ihn als Vertreter eines neu erwachenden Augustinismus anzusehen. Dasselbe gilt für Durandus. Es ist schon nicht leicht, die Lehre des hl. Thomas selbst auf eine Einheitsformel zu bringen, weil dieser Versuch an den Unterschieden zwischen Sentenzenkommentar und Summa Theologiae scheitert. Die mittelalterlichen Denker haben nicht nur „tradiert“, sondern weitergedacht. Dies gilt nicht nur für ihre Haltung gegenüber den Autoritäten der Antike und der Patristik, sondern auch gegenüber den großen „Schulhäuptern.“ Kritik an Thomas ist für sich allein kein Beweis für einen Antithomismus. Sie kann sogar eine das tiefere Verständnis fördernde Bedeutung haben.

„Denn jede ehrlich gemeinte Kritik an Thomas zwingt dessen unentwegte Anhänger, ihre Positionen noch einmal durchzudenken, um so auf Grund vertiefter Einsicht die Lehre ihres Meisters verteidigen zu können. Was Koch einmal von Durandus sagte, das gilt in etwa schon von J. v. M., daß nämlich ‚innerhalb des Ordens ein solcher Kritiker fast notwendig war, damit das von Thomas überlieferte Erbe auch wirklich zum geistigen Eigentum des Ordens und – durch ihn – der katholischen Welt wurde‘ (J. Koch, Die Verteidigung des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. P., in: *Xenia Thomistica III* [Romae 1925] 327–362; 329)“ (606).

Die Arbeit Bruno Deckers verdient in jeder Hinsicht höchstes Lob. Ausgehend von einer mit größter Sorgfalt und Zuverlässigkeit durchgeführten Quellenanalyse führt sie zu neuen, gut begründeten Ergebnissen in der Theologiegeschichte. Die bisher erschienene Fachliteratur wurde kritisch eingearbeitet. Der Anmerkungsapparat stellt zum größten Teil eine Edition der wichtigsten Stücke aus den Werken des J. v. M. und seiner Socii dar. Der Verf. ist den großen Anforderungen, die eine solche Aufgabe an ihn stellte, im höchsten Maße gerecht geworden. Sein früherer Weggang erfüllt seine Freunde und Kollegen im Blick auf sein wissenschaftliches Werk und seine Persönlichkeit erneut mit Trauer.

Dem Herausgeber, Herrn *Rudolf Haubst*, gebührt ein besonderer Dank für seine Sorge um das Erscheinen dieses Werkes. Auch dem Verlag sei hier für die sorgfältige Drucklegung des schwierigen Textmaterials gedankt. Die unvermeidlichen Druckfehler werden hier nur der Vollständigkeit halber genannt: S. 110, Z. 6, ist der erste Satz unverständlich. S. 117, Z. 28: statt Gottheit lies: Gutheit. S. 132, Anm. 27, Z. 18: lies: conceptiones. S. 138, Anm. 46: statt S. 146 lies 136. S. 142, Anm. 54, Z. 6: lies: perfectiones. S. 175, Anm. 48, Z. 2: statt Deus lies: Demus. S. 225, Anm. 32, Z. 1: statt ac lies: ad. S. 240, Anm. 40, Z. 2: diversis. S. 258, Anm. 15, Z. 3: statt puer muß wohl gelesen werden: numerus; vgl. S. 260 f., Anm. 21. S. 360, Z. 18: hinter: *personalen* ergänze: *Unterschied*. S. 446, Anm. 372, Z. 1: hinter *Primus* ergänze: *utrum*. S. 521, Anm. 71, Z. 10: statt Ego lies: Ergo. S. 552, Z. 6: statt entweder lies: weder. S. 579, Anm. 48, Z. 13: videretur.

Fritz Hoffmann