Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 7 (1929)

Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Literarische Besprechungen.

Geschichte des Thomismus.

G. Théry O. P. : Autour du Décret de 1210 : I. David de Dinant (160 p.) ; **II. Alexandre d'Aphrodise** (120 p.). (Bibliothèque Thomiste, Bd. VI u. VII.) Le Saulchoir, Kain, 1925.

1. Durch die erste seiner zwei Schriften « Autour du décret de 1210 » hat Théry die Geistesgeschichte des Mittelalters um einen ungewöhnlich wertvollen Beitrag bereichert. Das gesamte Material über *David von Dinant* und seine Lehre, so weit es aus schon gedruckten Schriften zu erreichen war, ist hier zum ersten Male vollständig und systematisch herangezogen und verarbeitet worden. Abgesehen von einem besseren Verständnis für die Kämpfe um Aristoteles am Anfang und im weiteren Verlauf des XIII. Jahrhunderts (S. 72-83 und S. 107-113) konnten aus den gesammelten Texten und Berichten feste Ergebnisse über das Werk des metaphysischen Eigenbrödlers gewonnen werden, dessen « quaternuli » bei der Pariser Synode von 1210 neben den « libri Aristotelis de naturali philosophia » und deren « commenta » verboten wurden. Da außerdem der weitaus größte Teil der Nachrichten über David, nebst einigen Zeilen des Aquinaten, aus den Werken Alberts des Großen stammt (S. 13-27), so fällt obendrein manches Licht auf Geistesrichtung, Arbeitsweise und philosophische Bedeutung des deutschen Altmeisters der aristotelischen Scholastik (S. 84-113). Allerdings wird die Handschriftenforschung noch tüchtig einsetzen müssen, um, wenn überhaupt noch möglich, die unaufgeklärt gebliebenen Probleme zu lösen. Den festen Grund zu diesen weiteren Untersuchungen gelegt zu haben, gehört zu den Hauptverdiensten Thérys.

Schon der *Titel* der David'schen Schrift ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Das Dekret der Pariser Synode spricht von « quaternuli ». Albert der Große erwähnt einmal einen « liber David Manthensis (sonst immer bei Albert « David de Dinanto ») per theologos factus » (Sum. de Creaturis 2 q. 5 a. 2), dann schreibt er vom « liber qui dicitur de Tomis sive de Divisionibus » (Sum. Theol. 2 q. 72, m. 4 a. 2) und anderswo vom « liber Atomorum » (in 1 Phys. t. 2, c. 10). Th. hat sich zwar für den Titel De Tomis entschieden, ist aber doch noch im Zweifel geblieben (S. 18-19). « Liber Atomorum » wäre jedenfalls nicht unmöglich, auch wenn man auf Beziehungen Davids zur antiken Atomistik (S. 13, Fußnote) verzichten müßte. In seinem Sentenzenkommentar (2 dist. 17 q. 1 a. 1) hat Thomas von Aquin, wohl auf Grund der Berichte Alberts des Großen, die Lehre Davids mit der ihm eigenen Knappheit und Zuverlässigkeit in wenigen Strichen zusammengefaßt und zugleich historisch beleuchtet. Wir wollen diesen Text hieher setzen, sowohl wegen seiner Trefflichkeit als auch wegen

seiner möglichen Bedeutung für die gegenwärtige Titelfrage. « Quorumdam antiquorum philosophorum error fuit quod Deus esset de essentia omnium rerum : ponebant enim omnia esse unum simpliciter et non differre nisi forte secundum sensum vel aestimationem, ut Parmenides dixit ; et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni ut David de Dynanno (sic). Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas (bei Albertus : in res corporales, spirituales et divinas oder aeternas, S. 132 u. 133) ; et primum indivisibile ex quo constituuntur corpora dixit « yle » ; primum autem indivisibile ex quo constituuntur animae dixit « noym » sive mentem ; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit « Deum » ; et haec tria esse unum et idem (dazu die fünfte Objektion des Artikels) : ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum ». Da nun der ausschlaggebende Ausdruck in der David'schen Konstruktion, « indivisibile », griechisch eben durch « ἄτομος » übersetzt wird, könnte es ganz gut der Fall sein, daß David seiner These über das dreifache « indivisibile » den Titel *De Atomis* gegeben habe.

In seiner Wiederherstellung der « quaternuli » (S. 120-146) — wir hätten eine systematische Gruppierung der vorhandenen Berichte, etwa in der Art wie Diels es für die Vorsokratiker gemacht hat, wo nichts Wichtiges unter den Strich gefallen wäre, bei weitem diesem verfrühten und nicht ganz befriedigenden Versuch vorgezogen, — hat Th. den zweiten Teil des soeben angeführten Textes als « prooemium » benutzt. Tatsächlich bietet dieser Text, in seinen beiden Teilen, die beste Einführung in das System des mittelalterlichen Häretikers.

Für's erste schließt sich David, wie Thomas bemerkt, dem antiken *Pantheismus* an, und zwar mit vollem Bewußtsein. Zur Begründung dieser seiner ersten Voraussetzung dienen ihm die « auctoritates », über welche Albert der Große an zwei Stellen (Sum. de Creaturis 2, q. 5 a. 2 und Sum. Theol. 2, q. 4 m. 3) fast gänzlich übereinstimmend berichtet (S. 45-46 und S. 137-144). Diese Autoritäten sind der Reihe nach : eine Inschrift « in templo Palladis », samt Plutarchs Deutung (beides bei Plutarch, De Iside et Osiride, cap. 9, vgl. Schiller, Das verschleierte Bild zu Sais ; Th. konnte die Stelle nicht identifizieren, S. 45 und 139) ; « vetustissimi philosophorum », nach dem Zeugnis des Aristoteles ; einige Verse des Orpheus, von denen David sagt : « ipsos versus Aristoteles inseruit cuidam libro suo in quo sermonem facit de Deo » (von Th. ebenfalls nicht identifiziert, p. 46 und 143 ; es handelt sich zweifellos um die pseudo-aristotelische Schrift De Mundo, cap. 5 und cap. 7 ; der eine von David zitierte Spruch figuriert anonym im cap. 5 und wird von Aristoteles, De anima, 411 a 7, ausdrücklich dem Thales zugeschrieben ; die nur dem Sinne nach angerufenen Verse wurden schon von Plato, Leges 4, 715 e benutzt und sind im cap. 7 als orphisch angeführt, worauf die soeben erwähnte Stelle aus Plato sich anschließt) ; einige Verse aus der Pharsalia des Lucanus und schließlich eine Stelle aus den Naturales quaestiones des römischen Stoikers Seneca. Keine dieser Autoritäten geht über einen ganz allgemein gefaßten Pantheismus hinaus. Außerdem wird bei Plutarch und besonders in De Mundo der Pantheismus der zitierten Verse in aller Form abgelehnt, was David

wohlweislich verschweigt. Vielleicht aber hat er diese Schriften, die er ja nicht näher bezeichnet, nie in Händen gehabt und zitiert nach einer bereits bestehenden, vielleicht stoischen, jedenfalls lateinischen Sammlung pantheistischer Aussprüche. Diese Sammlung ausfindig zu machen, dürfte keine leichte Aufgabe sein. Chalcidius' lateinische Übertragung und Erklärung des platonischen Timaeus, an die man zunächst denken möchte, bringt keine einzige der von David erwähnten Autoritäten (nach Switalski, Des Chalcidius Kommentar, in Baeumker's Beiträgen, Bd. 3, Heft 6).

Zweitens geht der Pantheismus Davids unverkennbar auf die eleatische Lehre des Parmenides zurück (S. 29-33). Dies hat Albert der Große insofern schließlich erkannt, neben vielen irrigen Mutmaßungen, als er Xenophanes zum Urheber des Systems stempelt (Sum. Theol. 2 q. 72 m. 4 a. 2 und vor allem in 1 Metaphys. t. 4 c. 7). Thomas hat hier richtiger als sein Lehrer gesehen, indem er sofort Parmenides als den antiken Vorgänger Davids bezeichnet. Tatsächlich hat David von Parmenides sowohl die bekannte Unterscheidung von Sein und Schein als auch die Lehre von der absoluten Einheit und Unteilbarkeit des Wirklichen übernommen (Sum. de Creaturis 2 q. 5 a. 2, am Schluß und besonders in 1 Phys. t. 2 c. 10). Irreführend muß für Albertus Magnus der Umstand gewesen sein, daß David selbst sich sonderbarer Weise auf Anaximenes und Democritus gerade dort beruft, wo er eine Stelle aus der aristotelischen Metaphysik wörtlich anführt, die sich ausdrücklich auf Xenophanes und Parmenides bezieht. Letzteres hat Th. in ganz überzeugender Weise auseinandergesetzt (S. 76-79). Es ergibt sich überhaupt aus seinen Untersuchungen, S. 72-83, daß David den Aristoteles sehr ausgiebig benutzt hat, wenn er auch oft genug auffallend ungenau dabei verfährt, so ungenau, daß die Nachprüfung der Zitate nicht immer gelingen will (z. B. S. 73). Th. meint, daß Aristoteles die Hauptquelle Davids bildet (S. 83 und 117). Jedenfalls entnimmt er dem Stagiriten mehrere seiner dialektischen Beweismittel und vielleicht kennt er nur durch ihn die eleatische Lehre, die er sich zu eigen macht.

Das Dritte aber ist, daß sich David von den Eleaten wesentlich unterscheidet durch die Art und Weise, wie er die absolute Einheit des Seins auffaßt und begründet. Von der Einteilung der Dinge in körperliche, geistige und göttliche ausgehend, führt er sie je auf Stoff, Geist und Gott als auf das ihnen gemeinsame Grundwesen zurück, um dann die Identität von Stoff, Geist und Gott als unterschiedslose « materia prima » nachzuweisen. Auch seine dialektische Beweisführung liegt ganz abseits von den eleatischen Beweisen, von denen er ohnehin keine Ahnung zu haben scheint. Diesen Unterschied hat Thomas auch hervorgehoben (« ex quo *iterum* consequitur esse omnia per essentiam unum »). Albert der Große hat an zwei Stellen, unter ausdrücklicher Berufung auf die Schrift Davids, in gleicher Reihenfolge und mit beinahe gleichem Wortlaut, die Beweise Davids, sechs an der Zahl, wiedergegeben (Sum. de Creaturis 2 q. 5 a. 2 und Sum. Theol. 2 q. 72 m. 4 a. 2, wo der fünfte Beweis ausgeblieben ist, weil er bereits früher, ibid. q. 4 m. 3 als mündliche Objektion eines gewissen Balduinus mitgeteilt worden war). Th. hat diese Beweise, S. 34-44, einer sorgfältigen Prüfung unterzogen. Wie Thomas im erwähnten Artikel seines Sentenzenkommen-

tars bemerkt, beruhen sie hauptsächlich auf jenem übertriebenen Realismus, der begriffliche Einheiten und Unterscheidungen ohne weiteres in die Wirklichkeit überträgt. Danach müssen die drei Klassen der Dinge, als da körperliche, geistige und ewige Substanzen sind, je ein letztes, einheitliches-gemeinsames, unteilbares-einfaches Grundwesen (« primum indivisibile ») : Urstoff, Geist und Gott, voraussetzen. Nun aber sind diese drei einfachen Grundwesen einander identisch : denn was einfach ist, weist keine Differenz auf ; Dinge aber, die keine Differenz aufweisen, müssen einander identisch sein. Alles also ist in Wirklichkeit nur Eines, und dieses Eine ist eben die materia prima. Neben dem realistischen Irrtum spielen hier dialektische Kunstgriffe mit, die für die Art Davids kennzeichnend sind. Th. möchte ihn überhaupt als einen bloßen Dialektiker ansehen (S. 114). Außerdem werden bei jedem Schritt und Tritt der Beweisführung aristotelische Zitate aufgeboten. Ja, sogar der vierte der sechs Beweise ist lediglich aus Formeln des Stagiriten zusammengesetzt. Daß sich aber David wirklich vom Aristoteles inspiriere, bezweifeln wir sehr. Er nützt bei jeder Gelegenheit seine Worte aus, das ist wahr ; er beruft sich ostentativ auf ihn. Aber er folgt ihm nicht, er gehorcht anderen Geistern. Und da erhebt sich die Frage nach den *Quellen*, denen er eigentlich seine besondere Auffassung und Begründung des Pantheismus verdankt. Damit kommen wir zum schwierigsten und interessantesten Problem im Fall des David von Dinant.

Dieser Frage hat Th. ein ganzes ausführliches Kapitel seiner Schrift (S. 50-83) gewidmet, nicht zu reden von seiner weiter zu besprechenden Untersuchung über Alexander von Aphrodisias, die durch eben diese Frage veranlaßt wurde. Th. gelangt zum folgenden Ergebnis : « David enseigne une doctrine étroitement liée à celle des anciens matérialistes grecs, telle qu'on la trouve exposée au 1er livre des Physiques et des Métaphysiques d'Aristote. Les écrits d'Aristote nous apparaissent donc comme la principale source d'inspiration du De Tomis. Voilà ce qui nous semble certain » (p. 83). Wir haben schon deutlich genug merken lassen, bis zu welchem Grade wir dieser Ansicht beipflichten zu dürfen glauben. Eine erschöpfende Lösung der Frage bietet sie jedenfalls noch nicht.

Sowohl Albert der Große (Sum. Theol. 1 q. 20 m. 2, q. incidens) als Thomas von Aquin (loco citato) haben bei ihrer Besprechung der Theorie Davids an Avicebrons Fons vitae gedacht. Der jüdische Philosoph begründet in der Tat seine Allgemeinheit der Materia bei allen geschaffenen Wesen mit Argumenten, die nach der richtigen Bemerkung des Aquinaten auf derselben übertrieben realistischen Voraussetzung beruhen, wie die Beweise Davids. Insbesondere finden wir bei jedem von ihnen dieselbe zu realistische Auffassung von Genus und Differenz und dasselbe auflösende Verfahren der Zurückführung verschiedener Dinge auf ein letztes Einfaches (Thomas, De substantiis separatis, cap. 4 über Avicebron : resolutoria via, vgl. den sechsten Beweis Davids : In resolutionibus sic est, S. 132 und den Index des Fons vitae beim Wort resolutio, in Baeumker's Beiträge, Bd. 1, Heft 2-4.) Wohl aber fehlt bei Avicebron die für David charakteristische Einteilung der Dinge in drei Klassen und Zurückführung dieser Klassen auf je ein

eigenes « primum indivisibile » oder « primum formabile ». Auch die Identität der differenzlosen Dinge kommt bei Avicebron nicht vor. Die Formel dazu stammt aus der Phys. des Aristoteles (S. 74). Umgekehrt fehlt bei David, wenigstens formell, die Lehre von der allgemeinen Materia, sowie ihre Begründung durch das allen erschaffenen Wesen gemeinsame Merkmal des « substare et sustinere ». Immerhin läßt sich eine Beeinflussung Davids durch Avicebron nicht so leicht von der Hand weisen, wie Th. es S. 118 getan hat. Dr. Geyer hat zwar bei der neuen Bearbeitung der Baumgartner'schen Philosophie des Mittelalters (Überweg II [11], S. 337, vgl. S. 397 der früheren Ausgabe), in der Notiz über Ibn-Gebirol, die Zeilen, wo der *Fons vitae* mit David von Dinant in Verbindung gesetzt wurde, einfach gestrichen. So, wie sie lauteten, waren sie allerdings nicht aufrecht zu halten. Aber die Möglichkeit, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhanges zwischen diesen zwei Denkern möchten wir bis auf weiteres noch immer ernstlich in Betracht ziehen. Damit wäre aber die gegenwärtige Quellenfrage ebensowenig vollständig gelöst.

David selbst will als der Erfinder seiner materialistischen Auffassung des Pantheismus gelten. « Dixit (ille stultissimus), quod materia prima et Deus et νοῦς sive mens essent idem, et nihil esset principium universi nisi illud. ... Et dixit hoc signatum esse in templo Palladis, in cujus superstitione erat scriptum : « Pallas est quidquid fuit et quidquid est et quidquid erit : cujus peplum nullus unquam hominum homini revelare potuit » (vgl. hier oben). Et dixit Palladem esse materiam primam, et peplum ejus esse formam, et multos revelasse peplum hoc usque ad formas Creatoris et creati et efficientis et formae (bezieht sich das nicht auf Avicebron ?), *et neminem revelasse peplum et revelando processise ulterius nisi ipsum, quia ipse solus in toto revelavit* » (Albert, Sentenzenkommentar 2, d. 1 a. 5). Er war also diesbezüglich nicht, wie Th. meint (S. 78), von den alten Physiologen beeinflußt, deren Materialismus übrigens ganz anderer Art gewesen ist. Dem tritt nun Albertus sofort mit der entschiedensten Behauptung entgegen : « *Cum tamen et in hoc mentitus sit, quia ipse hunc errorem ab aliis accepit :* nam ego inveni hunc errorem scriptum in uno libro antiquissimo in Alemania in coenobio quodam et inscribebatur liber ille cuidam Alexandro graeco » (ibid.). Nicht weniger als zwölfmal kehrt bei Albertus diese Angabe wieder. Daß er an den aristotelischen Kommentator Alexander von Aphrodisias denkt, ist ebenso zweifellos, wie es auch zweifellos ist, daß der berühmte Peripatetiker mit einer solchen Lehre gar nichts zu tun haben kann (S. 57-71).

Diesem offenbar pseudonymen « uralten » Werk werden von Albertus zwei verschiedene Titel beigelegt : *De νοῦ* h. c. *de mente et Deo et materia prima* (In 6 Eth. t. 2 c. 14) und *De Principio corporeae et incorporeae substantiae* (Sum. Theol. 1 q. 20 m. 2 q. incidens). Dessen Lehre wäre nicht absolut identisch mit jener Davids, denn « etiam causam primam quae Deus est dixit esse materiam, *sed usque ad ultimum praeparatam* » (an vorletzter Stelle cf. S. 20 und S. 63) und « Deum dixit esse materiam *vel non esse extra ipsam* » (In 1 Phys. t. 3 c. 15). Auch zwischen der Argumentation beider Werke wird ein Unterschied angezeigt : « et haec

opinio (Xenophanis) placuit Alexandro Peripatetico, et *aliquid ejus quantum scivit, David de Dinanto ascivit, sed perfecte et plene non intellexit* » (In 1 Metaphys. t. 4 c. 7). Die in demselben Kapitel des Kommentars zur Metaphysik gebotene Beweisführung wird zwar auf Xenophanes zurückgeführt. Dies dürfte aber wohl nur auf einer bloßen Mutmaßung Alberts beruhen, sagt er ja selbst ibid. : « hae propositiones colliguntur ex libro Alexandri Graeci cujusdam Peripatetici ». Allem Anscheine nach liegt hier überhaupt nichts anderes vor, als eine, übrigens glänzende, freie Konstruktion des deutschen Scholastikers, wie es David hätte eigentlich machen sollen. Inwiefern die vier großangelegten Beweise, aus denen sie besteht, mehr nach dem Pseudo-Alexander als nach David verarbeitet sind, läßt sich kaum mehr nachprüfen. Dazu müßte man vorerst wissen, was in diesen Ausführungen von Albert selbst hinzugekommen ist. Théry möchte in Alexander ein Pseudonym Davids vermuten und wäre sogar geneigt, die beiden Schriften als ein und dasselbe Werk anzusehen (S. 123 bis 125). Wäre Albert der Große in bibliographischen Angaben ein unbedingt zuverlässiger Zeuge, so könnte man an der Verschiedenheit Pseudo-Alexanders und Davids, oder wenigstens der zwei ihnen zugeschriebenen Werke nicht zweifeln. Es würde sich nur noch fragen, ob David auf Alexander folgt oder umgekehrt. Die in etwa vorsichtigere Fassung der Lehre bei Alexander und die vielleicht sorgfältigere Beweisführung würden eher für die Reihenfolge David-Alexander sprechen und somit den Anspruch Davids auf die erste Urheberschaft bestätigen.

Das Dazwischentreten des rätselhaften Pseudo-Alexanders hat uns also in der Quellenfrage um keinen Schritt weitergebracht. Wenn Théry S. 70 meint, Alexanders De νωι (identisch mit Davids De Tomis) sei eine bloße Verarbeitung (mise en œuvre) der Theorien des Xenophanes, wie sie Aristoteles im ersten Buch seiner Metaphysik darstellt, so hat er sich durch Alberts irrige Annahme zu stark beeinflussen lassen. Man lese nur den betreffenden Text des Stagiriten (Met. 986 b 21-24). Aber selbst, wenn man richtiger Parmenides statt Xenophanes sagen würde, so hätte man damit noch keine Quelle für das Eigenartige in Davids Pantheismus gewonnen. Th. hat S. 50-57 mit Leichtigkeit bewiesen, daß weder Eriugenas De divisione naturae, noch Pseudo-Dionysios, noch der Liber de Causis, noch Gundissalinus' De Unitate und De processione mundi in Betracht kommen. Der betreffende Abschnitt ist betitelt : *Pas d'influence néoplatonicienne*. Vielleicht !

Nach unserem Empfinden weht in Davids Gedankenwelt neuplatonische Luft. Das meinen wir nicht so, als ob sein Pantheismus oder gar seine eigene These neuplatonisch wären. Dem Pantheismus scheint er sich von vornherein verschrieben zu haben. Ihm handelt es sich nur mehr darum, diese Grundvoraussetzung gründlicher zu erfassen, schärfer zu formulieren und schlagender zu beweisen. So ist er zu seiner These und zu seinen Beweisen gekommen. Sie sind sein geistiges Eigentum, und er mag sich ihrer mit Recht als einer persönlichen Erfindung rühmen. Aber seine ganze philosophische Einstellung mutet einen neuplatonisch an. Was er sogar unter aristotelischen Formeln meint, das sind zu einem guten

Teil neuplatonische Gedanken. Und neuplatonischem Verkehr scheint er die Anregungen zu verdanken, aus denen seine Lehre erwachsen ist. Nur sorgfältige Vergleiche zwischen dem, was uns von ihm, leider nicht mehr im ursprünglichen Wortlaut, überliefert wurde und Werken, wie z. B. vor allem dem Fons vitae Avicebrons, werden zeigen können, ob unser Eindruck eine Täuschung war oder nicht. Vorläufig möchten wir nur noch schnell festgestellt haben, daß die Einteilung der Dinge in Körper, Seelen und ewige oder göttliche Substanzen (= « intelligentiae »), freilich unter der « causa prima » als « supremus gradus », im ganzen Liber de Causis konsequent zu grundegelegt ist. Dem entspricht die sehr ähnliche Einteilung, ebenfalls unter dem « unus excelsus et sanctus » (= « Deus ») als « primus ordo », in Natur, Seele und Intelligenz (= « substantiae simplices », welche « dicuntur esse perpetuae »), die Fons vitae 5, 24 (ed. Baeumker, S. 300 bis 302) vorgetragen wird. Danach wäre das oben über Avicebron Besagte teilweise zu berichtigen. Da nun David als Pantheist für Gott keinen eigenen « Ordo » oder « Gradus » zu bestimmen braucht, erweist sich schon seine Einteilung der Dinge als neuplatonisches Gut. Näherliegend wäre es übrigens, hier einfach auf Platos Timaeus hinzuweisen, wo die Dreiteilung in Götter, Seelen und Körper ausdrücklich vorkommt, und zwar um so mehr, als Timaeus 30 b die Seele mit dem Nous, wie eben bei David, in Verbindung gebracht wird. Den Timaeus hätte David durch Chalcidius gekannt.

Daß aber die Werke des Aristoteles unserem lateinischen Denker als dialektisches Waffenlager und als historische Fundstätte gedient haben, daß Aristoteles ihm eine gerne vorgeschobene Autorität gewesen ist, das ist nach Thérys Untersuchungen als nunmehr feststehendes Ergebnis zu betrachten. Man kann sich nun leicht denken, in welch ein schiefes LichtAristoteles und sein Werk bei den zeitgenössischen Theologen dadurch kommen mußte. Als einem überschauenden Historiker konnte dem Verfasser die schwerwiegende Bedeutung dieser Tatsache nicht entgehen. Sie erklärt in Wirklichkeit zu einem guten Teil die Widerstände, die sich in gutgesinnten Kreisen des beginnenden XIII. Jahrhunderts dem Vordringen des Aristotelismus entgegensetzten und es in sehr weitem Maße verzögerten. Sie erklärt auch, wie Albert der Große so oft, so ausführlich und auch so heftig gegen einen an sich verächtlichen Querkopf, mit dem vollen Rüstzeug seines überlegenen Wissens und seiner schlagfertigen Dialektik, in die Schranken treten konnte. Es galt, die Ehre des Stagiriten gegen verleumderische Mißdeutungen in Schutz zu nehmen und der zukunftsvollen Erneuerung des abendländischen Denkens freie Bahn zu schaffen. So eröffnet uns die mühsame Detailforschung des gewiegten Kenners des Mittelalters, den wir in Th. schätzen lernten, tiefe Einblicke und weite Ausblicke in und über das geistige Ringen einer großen Epoche. Seine Untersuchung über David von Dinant, mit ihrer erschöpfenden Mitteilung aller zugänglichen Berichte, verpflichtet uns zum achtungsvollsten Dank für die sichere und verstehende Arbeitsmethode, mit welcher er so wertvolle Ergebnisse zu erzielen oder zu ermöglichen wußte.

2. Die zweite Schrift Thérys « Autour du Décret de 1210 » befaßt sich

mit *Alexander von Aphrodisias*. Den Umstand, durch den sie veranlaßt wurde, kennen wir schon. Sie enthält eine Untersuchung über die Nouslehre des griechischen Peripatetikers und einen Überblick über ihren Einfluß.

Wertvoll ist sie vor allem durch den erstmaligen Abdruck von vier Abhandlungen Alexanders in einer lateinischen Übersetzung aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts: *De intellectu et intellecto* (S. 74-82), *De sensu et sensato* (S. 86-91), *De motu et tempore* (S. 92-97) und *De augmento* (S. 99-100). Der Text beruht auf einigen ausgewählten Handschriften (nur De sensu auf einer einzigen). De intellectu et intellecto enthält den entsprechenden Teil der alexandrischen Schrift περὶ ψυχῆς, die mit dem verschollenen Kommentar zum gleichnamigen Werk des Aristoteles nicht zu verwechseln ist. Die lateinische Übersetzung wurde nach dem arabischen Text des Ishaq ben Honein und unter Heranziehung einer teilweise lückenhaften griechischen Handschrift durch Gerard von Cremona verfertigt. So mangelhaft und vielfach irreführend diese Übersetzung sein mag, besitzt sie doch insofern eine gewisse historische Bedeutung, als sie die Nouslehre des Aphrodisiaten den Lateinern des Mittelalters übermittelt haben dürfte. Allerdings scheint sie Albert der Große, wenn überhaupt, jedenfalls nicht allein benutzt zu haben, da er in seinen diesbezüglichen Zitaten nirgends für « intellectus agens » den in dieser Übersetzung durchwegs gebrauchten Ausdruck « intellectus adeptus » verwendet, sondern letzteren mit « intellectus in habitu » verbindet oder sogar gleichsetzt (vgl. Sum. de Creat. 2 q. 54, art. unic. und q. 57 a. 1; Sum. Theol. 2 q. 14 m. 3 a. 1). Danach müßte die S. 83 stehende gegenteilige Behauptung in Frage gestellt werden. Der Kürze halber unterdrücken wir hier eine ziemliche Anzahl von Beobachtungen über diesen Text. Auf den eben berührten Punkt kommen wir noch zurück. Die Schrift De sensu gehört nicht sicher Alexander an. Sie könnte allenfalls ein Bruchstück des oben erwähnten Kommentars zu De anima sein. Sie weist nämlich große Ähnlichkeiten mit einem Text der sicher alexandrischen *Quaestiones naturales* auf. Die lateinische Übersetzung ist nicht von Wilhelm de Mœrbeke, wie vermutet worden ist, sondern dürfte wohl auch vom selben Gerard de Cremona stammen. De motu ist wahrscheinlich ein Auszug aus dem Kommentar des Aphrodisiaten zur aristotelischen Physik. Die nach dem jetzt verlorenen griechischen Urtext hergestellte Übersetzung ist das Werk Gerards von Cremona. De augmento wäre dem ebenfalls verlorenen Kommentar Alexanders zu De generatione entnommen und dürfte mit aller Wahrscheinlichkeit auch durch Gerard von Cremona ins Lateinische übertragen worden sein. Dies nur aus der Fülle des S. 68-104 gebotenen Materials.

Im vorhergehenden Teil seiner Schrift behandelt Th. in einem ersten Kapitel (S. 8-33) die Persönlichkeit und die Werke Alexanders, seinen Einfluß auf die griechischen Philosophen und Boëtius, die arabischen Übersetzungen seiner Schriften und die Lehre seines περὶ νοῦ. Das zweite Kapitel (S. 34-67) verbreitet sich über die tiefen Spuren des Aphrodisiaten bei Al-Kindi und Al-Fârâbi, sowie über die Stellungnahme des Averroes gegen den « Alexandrismus ». Ein letztes und viertes Kapitel bringt als

Anhang Notizen über die alexandrische Strömung auf der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert (S. 105-116).

Die Nouslehre des Alexander ist von *Zeller* (Philosophie der Griechen, 3. Bd., 1. T. S. 824-826 der 5. Auflage) in musterhafter Kürze zusammengefaßt worden. Die Hauptstelle lautet: « Der Verstand ist nämlich im Menschen zunächst nur als Anlage vorhanden, der νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός, das bloß potentielle Denken. Durch die Entwicklung dieser Anlage entsteht die wirkliche Denktätigkeit, der Verstand als wirksame Eigenschaft, als tätige Kraft, der νοῦς ἐπίκτητος oder νοῦς καθ' ἕξιν (Fußnote 2: In diesen Bestimmungen Alexanders liegt die Quelle für die bekannte Lehre der arabischen und scholastischen Philosophen vom *intellectus acquisitus*). Dasjenige aber, was die Entwicklung des potentiellen Verstandes bewirkt, was ihn zur Wirklichkeit bringt, wie das Licht die Farben, der νοῦς ποιητικός, ist nach Alexander kein Teil unserer Seele, sondern nur das auf sie einwirkende und infolge dieser Einwirkung von ihr gedachte göttliche Wesen. » Ganz ähnlich wird dieselbe Lehre bei *Überweg-Praechter* (Philosophie des Altertums, S. 565 der 12. Auflage) dargestellt. Demgegenüber fallen bei Th. einige Abweichungen auf. Als dritten Intellekt nennt Th. auch den νοῦς ποιητικός, *intellectus agens*, fügt aber hinzu, S. 27, « dont Alexandre rapproche le νοῦς ὁ θύραθεν, terme que des philosophes latins traduiront par *intellectus adeptus* ». Und S. 31-32, nachdem er ausgeführt hat, dieser dritte Intellekt heiße νοῦς ποιητικός, weil er auf den potentiellen Verstand und auf die Gegenstände einwirke, aber auch νοῦς ὁ θύραθεν, weil er in uns von außen her einwirke, schließt er nach einigen vermittelnden Worten: « Le νοῦς ὁ θύραθεν nous apparaît donc comme l'état définitif du νοῦς ὑλικός en continuité immédiate avec le νοῦς ποιητικός ». Und etwas weiter sagt er noch: « Dans l'alexandrisme ... cette théorie de l'intellect ὁ θύραθεν ou intellect acquis devient un des points fondamentaux. »

Nun wird zwar der νοῦς ὁ θύραθεν bei Zeller und bei Praechter nicht eigens erwähnt, eben in der Voraussetzung, daß er mit dem νοῦς ποιητικός selbstverständlich identisch ist. Bei Alexander ist tatsächlich νοῦς ὁ θύραθεν nichts anderes als eine besondere Bezeichnung des intellectus agens. Th. sagt es übrigens auch. Der Grund zu dieser Bezeichnung wird mit aller Deutlichkeit angegeben: « θύραθεν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός », weil er kein Teil unserer Seele ist, sondern « ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν ὅταν αὐτον νοοῦμεν », d. h. von außen her in uns gegenwärtig wird, *wenn wir ihn denken* (108, 24; bei Théry, S. 31 n. 3, erster Text am Schluß, vgl. den hier gleich folgenden Text statt vieler anderen: « οὗτος δὲ νοῦς ... ὅταν νοηθῇ, θύραθέν τὲ ἐστι καὶ λέγεται »). Das hat Th. übersehen. Der Grund, den er für diese Bezeichnung gibt, kommt bei Alexander selbst nicht vor. Dafür aber steht in der Übersetzung des Gerard an der entsprechenden Stelle (S. 77, erster Absatz gegen Schluß): « sed fit in nobis ab extrinsecus, scilicet *cum nos intelligimus per illam* ». Th. wäre also das Opfer der von ihm edierten Übersetzung. Letztere scheint überhaupt dem Gedanken ängstlich auszuweichen, der νοῦς ποιητικός könne von uns gedacht werden. Alle Stellen, wo dies zum Ausdruck kommt,

wurden geflissentlich umgedeutet. (Vgl. zu dieser Auffassung Albertus Magnus, In 3 De Anima, t. 3, c. 6, « et hunc quidem (sc. intel. agentem) nunquam intelligit intellectus possibilis », was dem Alexander zugeschrieben wird, « secundum quod potest intelligi ex verbis ejus in libro suo de Anima et in libro suo de Intellectu et intellecto ». Das würde zur Übersetzung Gerards ziemlich passen !)

Ein zweites aber wundert uns in dieser Darstellung, nämlich die Annahme, daß der νοῦς ὁ θύραθεν der endgültige Zustand des νοῦς ὑλικός wäre. Wie kommt Th. zu diesem Gedanken ? Wir vermuten, daß er von der Gleichsetzung zwischen dem νοῦς ὁ θύραθεν des Alexander mit dem intellectus adeptus der S. 34-40 besprochenen Araber ausgeht. Bei letzteren bildet in der Tat der intellectus adeptus die höchste Entwicklungsstufe des menschlichen Verstandes. Davon nun ist bei Alexander De intellectu in bezug auf den νοῦς ὁ θύραθεν in keiner Weise die Rede. Wohl aber ist bei ihm der νοῦς καθ' ἕξιν, den er De Anima (nach Zeller und Praechter) νοῦς ἐπίκτητος = intellectus acquisitus nennt, ebenfalls der voll entwickelte und volltätige νοῦς ὑλικός (107, 21 ff., zitiert Th. S. 30, n. 1). Wie kommt aber Th. dazu, den νοῦς ὁ θύραθεν mit dem intellectus adeptus der Araber zu identifizieren ? Hier ist er wieder einmal das Opfer seiner lateinischen Übersetzung geworden, wo überall, wie schon bemerkt wurde, der Ausdruck νοῦς ὁ θύραθεν = νοῦς ποιητικός eben durch intellectus adeptus wiedergegeben ist. Vielleicht ist unsere Erklärung des offenbaren Irrtums gewagt. Daß aber ein Irrtum vorliegt, scheint uns unbestreitbar zu sein.

Aus demselben Grund, glauben wir, erklärt es sich, daß Th. von einer gewissen Neigung sich verleiten läßt, den νοῦς καθ' ἕξιν viel bedeutungsloser zu machen, als die Texte es gestatten. Vom habitus, der ihn vor dem potentiellen Intellekt auszeichnet, heißt es S. 30 : « Cet habitus n'actue pas à proprement parler l'intellect matériel ; ... c'est un état spécial du νοῦς ὑλικός, avant d'être actué par l'intellect agent » und S. 31 : « vis-à-vis des intelligibles, le νοῦς καθ' ἕξιν reste toujours en puissance ; il n'est en acte que par rapport à la pure aptitude qu'il était auparavant. » Es wird wohl genügen, Th. auf die von ihm selbst angeführten Texte zu verweisen : S. 30, n. 1 : « ὁ ἤδη νοῶν (νοῦς) καὶ δυνάμενος τὰ εἴδη τῶν νοητῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν λαμβάνειν ... ἕξιν ἤδη καὶ τὸ νοεῖν τε καὶ ἐνεργεῖν προσειληφώς. ὁ τοιοῦτος νοῦς ἐν τοῖς τελειοτέροις ἐστὶν ἤδη καὶ νοοῦσιν » ; — S. 31, n. 3 : « νοεῖν δὲ αὐτόν (den νοῦς ποιητικός) ὁ ἐν ἕξει νοῦς καὶ ἐνεργῶν δύναται. » (Gegenüber diesem Text weicht die lateinische Übersetzung wieder aus : « intellectus autem qui est in habitu et qui est agens potens [= potest] intelligere suam essentiam » statt « intellectus autem in habitu atque operans potest ipsum [= intellectum agentem] intelligere ») ; — S. 33, n. 3 : « ἐντίθησιν (νοῦς ποιητικός) τὴν ἕξιν τῷ ὑλικῷ ὥστε νοεῖν τὰ δυνάμει νοητά. » Danach scheint doch der intellectus in habitu Alexanders dem intellectus adeptus der Araber in keiner Weise nachzustehen und ebenso wie dieser dem durch Einwirken des intellectus agens zur vollen Aktualität des Denkens entwickelten Verstand gleichzusetzen sein. So hat auch Albert der Große Alexander verstanden, wenn er (Sum. de Creat. 2 q. 54, art. unic.) schreibt : « Et Alexander comprehendit eum (intellectum)

quem Avicenna vocat *in habitu* et illum quem appellat *adeptum* sub intellectu in habitu.» (Vgl. Th., hier S. 35, n. 2). Diese und ähnliche Aussetzungen belassen indes dem reichen Material, das Th. zusammengetragen hat, seinen vollen Eigenwert. In der Frage nach Alexanders Einfluß auf die Araber und die Scholastiker wird man an seiner fleißigen Untersuchung nicht vorbeigehen dürfen.

Freiburg. *M. St. Morard* O. P.

V. Beltrán de Heredia O. P.: Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P. Estudio critico de introducción a sus Lecturas y Relecciones. Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. IV. Madrid 1928 (x und 239 SS.).

Die durch das Werk des R. P. Marín-Sola O. P. über die Dogmenentwicklung glanzvoll eingeleitete Biblioteca de Tomistas Españoles wird von nun ab in drei Serien zerlegt: Serie Historica, Serie Monografica o de Monografias originales, Serie Reproductiva o de reproducción de textos. Für jede dieser Serien werden schon mehrere Arbeiten aus bewährten Federn angekündet, welche die Änderung rechtfertigen und unsere Hoffnungen steigern. Kraft und Begeisterung holen sich diese spanischen Thomisten bei ihren anerkannt hervorragenden Vorgängern aus dem XVI. Jahrhundert. Dabei zeigt sich der feste Wille, das alte bewährte Gut durch Verwendung der neuen verfeinerten Forschungsmethoden zu beleben und zu erweitern, mit andern Worten, eine neue Blüte der scholastischen Philosophie und Theologie im Sinne der Thomistenschule anzubahnen.

Es ist vor allem zu begrüßen, daß die alten Meister zu Ehren kommen, endlich zu Ehren kommen — denn einzelne von ihnen waren wirklich allzusehr der Vergessenheit anheimgefallen. Dieses Schicksal traf unter andern besonders den Restaurator der Universität von Salamanca, P. Franciscus de Vitoria O. P. (1486–1546). Daß sein Andenken wieder aufgefrischt wird, ist eine Folge der Gründung des Völkerbundes; denn das war doch bei den Spanieren nicht ganz vergessen worden, daß dieser Mann die Idee eines Völkerbundes auf Grund des moralischen Rechtes verfochten hatte. Die Aktualität der Völkerrechtsfragen veranlaßt nun die Spanier und vor allem die Universität von Salamanca, ihren großen Landsmann und Professor wieder zur Geltung zu bringen. Es wurde die Associación «Francisco de Vitoria» gegründet, ein Lehrstuhl «Francisco de Vitoria» zu Salamanca errichtet und die Herausgabe seiner Werke beschlossen.

Das uns vorliegende Werk des Dominikaners de Heredia ist die kritische Einleitung für die Ausgabe, welche, nach allem zu urteilen, sehr erwünscht ist, aber wegen der Handschriftenüberlieferung mit nicht geringen Schwierigkeiten zu kämpfen haben wird.

Nach Erledigung einiger geschichtlicher Vorfragen (S. 1-26) wird der Handschriftenbestand katalogisiert (27-108), um dann die Chronologie der Lecturas und Relecciones im Hinblick auf die Edition festzulegen (109

bis 153). Im Appendix (161-239) folgen eine Reihe von Dokumenten und Textstücken.

Die Vorfragen des ersten Kapitels berichten über Lebensdaten des Francisco de Vitoria, besonders bezüglich der Zeit vor dem Antritt des Lehrstuhles von Salamanca (1486–1526). Aus der Lehrtätigkeit zu Salamanca werden hauptsächlich zwei Neuerungen hervorgehoben, die Vitoria in den Lehrbetrieb der Universität eingeführt hat. Er setzte an Stelle der Lombardus-Sentenzen als Textbuch die Summa des hl. Thomas, wobei freilich das vierte Buch der Sentenzen in Gebrauch blieb, weil Thomas die Sakramentenlehre nicht abgeschlossen hatte ; zudem förderte er die Aufzeichnung der Vorlesungen durch die Studenten. Beide Punkte sind wesentlich wichtig im Hinblick auf die kritische Einleitung zu den Werken ; diese sind Kommentare zur Summa, die uns z. T. nur durch Notizen der Schüler erhalten sind.

Das zweite Kapitel ist das umfangreichste. Eine kleine Einleitung berichtet über Sorge, bezw. Sorglosigkeit der Nachkommen bezüglich Erhaltung oder Veröffentlichung der Vorlesungen des allerwärts anerkannten Lehrers. Wir erfahren, daß de Vitoria selbst seine Vorlesungen nicht für die Drucklegung bereitgestellt hat. Sein Plan, die Kommentare zur Summa niederzuschreiben, wurde durch fortwährende Krankheiten vereitelt ; nur die Relecciones gehen auf Originalniederschriften des Professors zurück. Nach seinem Tode wurden Einzelanstrengungen gemacht, um seine Arbeiten im Drucke erscheinen zu lassen. Die Relecciones, denen de Vitoria vorab seinen Ruhm verdankte, erschienen in zwei Ausgaben, deren erste von Lyon 1557 durch die zweite von Salamanca 1565 hätte verdrängt werden sollen. Was sonst noch veröffentlicht wurde, ist weniger von Belang. Dann wurden die Bemühungen eingestellt, zum größten Schaden — denn die Handschriften verloren sich allmählich, sodaß wir heute diesbezüglich recht bedauernswerte Lücken feststellen müssen. Der von P. Beltrán de Heredia aufgeführte Handschriftenbestand verzeichnet nur 28 Codices von ganz verschiedenem Werte. Die meisten davon finden sich in den Bibliotheken Spaniens und Portugals, und diese sind vom kritischen Einleiter auf Grund persönlicher Einsicht geprüft, beschrieben und bewertet worden. Acht Handschriften bewahrt die Vatikana (Ottoboniana), je eine die Hofbibliothek von Wien und das Britische Museum von London. Eine Nachfrage bei Vorständen europäischer Bibliotheken läßt nach de Heredia das Auffinden neuer Handschriften als wenig aussichtsreich erscheinen. Es werden der Reihe nach acht Handschriften für die I. Pars, vier für I-II, sechs für II-II, drei für III, eine für 4 Sentenzen beschrieben, sodann sechs für die Relecciones. Die Handschrift von London enthält nur einen Brief des Vitoria ; er wird im Anhang veröffentlicht. Wenige Handschriften enthalten zugleich verschiedene Werke. Die Beschreibung der Handschriften ist absichtlich weitläufig gehalten. Es werden neben den gewohnten Angaben oft mehrere Seiten aus den Anfängen der Codices mitgeteilt. Der Kritiker verfolgt dabei verschiedene Zwecke : 1. Textproben zu liefern ; 2. eine Beurteilung des Wertes der einzelnen Manuskripte zu ermöglichen ; 3. Paralleltexte zu vergleichen. Ebenso werden die historischen Anhalts-

punkte aus den Handschriften erhoben, um die anderwärtigen spärlichen Kunden aus der Lehrtätigkeit des P. Francisco de Vitoria zu mehren. Erwünscht wäre am Abschluß dieses Kapitels eine Rekapitulation der Handschriften in Form eines Schemas ; wenn auch die Handschriften vorher nach ihrem Gehalte, d. h. nach den kommentierten Teilen der Summa geordnet werden, so würde doch die Kontrolle durch eine schematische Übersicht erleichtert.

Die ausführliche und sorgfältige Beschreibung der Handschriften bereitet in geeigneter Weise das kritisch bedeutsamste dritte Kapitel vor. Nicht, als ob hier alle kritischen Fragen über Echtheit und Unverfälschtheit aufgerollt würden — sie müssen wohl als gelöst gelten aus dem zweiten Kapitel ; die Überschrift verspricht eine Chronologie der Lecturas und Relecciones. Das auf eingehender, vielleicht abschließender Forschung beruhende Resultat wird in zwei Schemen zusammengefaßt. Aus denselben ergibt sich, daß de Vitoria mit der Erklärung der Secunda Secundae 1526 begonnen und den ersten Lehrgang mit der Erklärung des vierten Sentenzenbuches (De sacramentis) 1531 abgeschlossen hat. Darauf folgte in den Jahren 1531–39 ein vollständiger Lehrgang über die ganze Summa ; der Meister stand auf der Höhe seiner Lehrtätigkeit. Umsomehr ist es zu bedauern, daß die bisherigen zeitweisen Vertretungen wegen Krankheit des Kathedraticus nun fast ständig wurden bis zum Tode, der im Jahre 1546 erfolgte. Nur noch die Vorlesungen über I. Pars, q. 1-48, konnten vom gefeierten Lehrer selbst gehalten werden. Die erhaltenen Handschriften überliefern durchwegs die Kommentare aus dem zweiten und dritten Lehrgang, im letzten gewöhnlich mit den Vorlesungen der Stellvertreter verquickt. Neben den Lecturas hatte jedes akademische Jahr seine Releccion, deren Natur de Heredia anhand reicher Quellen beschreibt. Sie behandeln Einzelfragen aus Moral und Recht und begründeten durch Gehalt und Form den Weltruf des Lehrers. Im ganzen hat Vitoria fünfzehn gehalten, von denen einzig die erste und letzte nicht erhalten sind.

Die bisher gewonnenen Resultate sollen nun der Ausgabe die Wege weisen. Bezüglich der Relecciones ist die Frage nicht sehr schwer. Der Kritiker macht mit Recht den Vorschlag, im Gegensatz zu den Druckausgaben die von der Chronologie gewiesene Anordnung vorzuziehen. Es scheint auch, daß für eine Edition die Handschrift der Kapitelsbibliothek von Palencia als Grundtext in Betracht kommen wird. Größer sind die Schwierigkeiten bezüglich der Lecturas zur Summa des hl. Thomas. Da es sich durchwegs um Niederschriften der mündlichen Vorträge aus verschiedenen Jahren durch die Schüler handelt, so ist naturgemäß die erste Frage, welche Niederschrift die Gedanken des Lehrers am besten, d. h. am genauesten und sichersten wiedergibt. Die Antwort auf diese Frage erhalten wir nicht von äußeren Zeugen, sondern wir sind vollständig auf den Vergleich der Handschriften unter sich angewiesen. Der Verfasser unserer Einleitung fühlt die obwaltenden Hindernisse, durch welche er sich durcharbeiten muß ; deswegen will er seine Aufstellungen nur als Vorschläge gewertet wissen. Die psychologischen Erklärungsgründe der Verschiedenheiten in den Niederschriften sind sehr interessant und beachtenswert.

Die Absicht, die von Schülern direkt stammenden Aufzeichnungen den Kopien durch bezahlte Schreiber vorzuziehen, mochte man billigen. Man muß in all diesen Fragen dem geübten Blicke des Textkritikers vertrauen. Die Heranziehung der Handschriften zur Textgestaltung ist schließlich das schwerste Problem, das der Lösung harrt. De Heredia macht den Vorschlag, den durch genaue Untersuchung als treuesten befundenen Kodex zu reproduzieren, zu dem allenfalls sorgfältig ausgewählte Varianten aus Paralleltexten treten können. Prüft man die Reihe der ausgewählten Handschriften — von 20 werden 10 abgelehnt — durch einen Rückblick auf die Beschreibung und auf die reproduzierten Textstücke, so wird die Auswahl verständlich. Jedoch wird die Freude dadurch etwas getrübt, daß für einzelne Teile der Summe und für den Kommentar zum vierten Sentenzenbuch Handschriften vorgeschlagen werden müssen, die man gerne durch bessere ersetzt sähe, wenn sie vorhanden wären. Nach all dem würde also die Ausgabe notwendigerweise ungleichmäßig herauskommen. Das muß freilich beigefügt werden, daß gerade die Erklärung der Secunda Secundae, welche den Ruhm des Vitoria hauptsächlich begründete, in einer vorzüglichen Handschrift überliefert ist. Fügen wir zu diesem glücklich erhaltenen Teile der Summe noch die Relecciones hinzu, so werden wir schließlich doch genügend über Lehrgut und Lehrmethode des großen Lehrers von Salamanca unterrichtet. Es dürfte sich vielleicht empfehlen, mit der Ausgabe der Relecciones zu beginnen, dann die Secunda Secundae daran anzuschließen. Ob sich unterdessen nicht doch noch bessere Textzeugen für die andern Teile der Summa finden lassen ? Die einfache Anfrage bei Bibliotheken garantiert durchaus nicht dafür, daß keine Handschriften in den betreffenden Bibliotheken liegen. So könnten wir denn allmählich in den Besitz der Vorlesungen eines vorzüglichen Thomisten gelangen, von dem ein begeisterter Jünger die bezeichnenden Worte niederschreibt : « Tantum inter ceteros suae professionis emicat et spendescit, quantum inter cetera sol aureus astra » (Handschrift 4-6-15 von der Universitätsbibliothek zu Salamanca). Dies wünschten wir umsomehr, als die der Untersuchung im Appendix mitgegebenen Textstücke aus verschiedenen Teilen der Summa den Ruf des Lehrers auch bei uns neu aufleben lassen. Dem Kritiker möge die mühevolle Arbeit erleichtern der Hinblick auf die Vorzüge seines Meisters, wie sie bei Werner, Der hl. Thomas von Aquino, III, S. 138 (Quétif-Echard) gezeichnet werden : Veram quam Parisiis didicerat docendi rationem sectatus theologiam scholasticam non jejune, non inculte ut alias, sed erudite et ornate tractabat, eam ex historia ecclesiastica et ex sanctorum Patrum fontibus adhibito severiori criterio locupletans atque oratione puriori verbisque elegantioribus explicans. Dieses Lob fordert dann freilich nebst guter Textwiedergabe auch eine gründliche Arbeit bezüglich der Quellennachweise. Dann wird die kritische Ausgabe der Lecturas und Relecciones des P. Francisco de Vitoria der historischen Serie der Biblioteca de Tomistas Españoles zur Ehre gereichen und die Wissenschaft bedeutend fördern.

Freiburg (Schweiz). P. *Crispin Moser* O. M. Cap.

M. Grabmann: Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-philolog. u.-hist. Klasse 1924, 2. Abhandlung. München 1924 (48 SS.).

Im Juli 1923 ist es M. Grabmann geglückt, in der Münchener Staatsbibliothek in Clm 9559 Quaestiones Sigers von Brabant zur Metaphysik des Aristoteles und zu einem großen Teil von dessen libri naturales zu entdecken, Werke, die das 12-15fache der bisher bekannten und edierten Schriften Sigers ausmachen. In vorliegender Abhandlung werden uns der Wortlaut des auf dem letzten Blatte der Handschrift verzeichneten Index, die inhaltliche Beschreibung des Kodex und einige orientierende Bemerkungen über die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieses Sigerfundes geboten.

Durch das Bekanntwerden dieser Quaestiones zu einem großen Teile der Werke des Aristoteles wird unsere Kenntnis vom wissenschaftlichen Leben und Streben an der Pariser Artistenfakultät beträchtlich erweitert. Diese Quaestionen sind dann auch von Interesse für unsere Kenntnis der Aristotelesbenützung und des Aristotelesstudiums, sowohl in methodischer wie besonders auch in inhaltlicher Beziehung. Bemerkenswert ist in erster Hinsicht bei Siger die Verwendung der Quaestio, die an die divisio und expositio textus angefügt wird; in inhaltlicher Beziehung aber liegt die Bedeutung dieser neuerschlossenen Quaestionen darin, daß uns daraus die philosophische Gedankenwelt des lateinischen Averroismus im ganzen und im einzelnen viel klarer als in den bisher edierten Abhandlungen Sigers entgegentritt.

Ein weiterer dankenswerter Beitrag zur Kenntnis dieses Averroismus ist auch die Auffindung von zwei Schriften des zweiten Führers der Pariser Averroisten, des Boetius von Dacien. Es sind das die Schriften De summo bono und De somno et vigilia (auch de somniorum divinatione genannt). Von entscheidender Bedeutung für die Lösung der Verfasserfrage dieser in mehreren Handschriften enthaltenen Abhandlungen war Cod. 485 der Stiftsbibliothek von Admont. Aus der ersten Schrift, die in Clm 317 den Titel Vita philosophi trägt, spricht eine hohe Wertschätzung der Philosophie; sie wird als höchstes Lebensideal, als summum bonum hingestellt, ohne daß auf die Lehre des Glaubens vom christlichen Lebensideal Rücksicht genommen wird. Die zweite Schrift über das Traumleben weist in der Einleitung mancherlei Berührungspunkte mit Gedankengängen der vorausgehenden auf und behandelt die Frage, ob eine scientia somnialis möglich sei, und ob der Mensch auf Grund seiner Träume ein Wissen zukünftiger Dinge haben könne.

M. Grabmann: Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. († 1277) **Abhandlung De pulchro.** Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-philolog. u.-hist. Klasse 1925, 5. Abhandlung. München 1926 (84 SS.).

Die eingehendste, bisher nicht bekannte Darstellung der Schönheitslehre in der Hochscholastik verdanken wir dem Lieblingsschüler Alberts

des Großen, Ulrich von Straßburg († 1277). Es ist das vierte Kapitel vom dritten Traktate des zweiten Buches seiner unvollendet gebliebenen theologischen Summa. Von diesem Kapitel, das die Überschrift De pulchro trägt, bietet uns Grabmanns Abhandlung eine interpretierende Übersetzung, Würdigung und Edition. Der Untersuchung dieses Textes schickt Grabmann eine kurze, aber inhaltsreiche Übersicht über die geschichtliche Entwicklung der scholastischen Schönheitslehre voraus. Hier wird auch des näheren davon gesprochen, wie man vielfach das Opusculum De bono et pulchro, das sich als Bestandteil des ungedruckten Kommentars Alberts des Großen zu De divinis nominibus herausstellte, als eine Hauptquelle der thomistischen Ästhetik ansah. In die Übersetzung der Abhandlung Ulrichs werden erklärende Bemerkungen eingeflochten, in denen die Quellen des Autors aufgezeigt werden. Die Berührung mit der Schrift des Pseudo-Dionysius und die neuplatonische Beeinflussung sind offensichtlich. Auch Alberts Kommentar zu De divinis nominibus, nämlich das eben erwähnte, dem Aquinaten fälschlich zugeschriebene Opusculum De bono et pulchro wurde benützt.

In seiner Abhandlung erörtert Ulrich, um einzelne Punkte hervorzuheben, den Begriff des Schönen im allgemeinen, den er mit dem Begriffe der Form in Beziehung bringt (Sicut forma est bonitas cuiuslibet rei, inquantum est perfectio desiderata a perfectibili, sic ipsa etiam est pulchritudo omnis rei, inquantum est per suam formalem nobilitatem ut lux splendens super formatum. ... Quia vero lux formalis splendet tantum super formatum sibi proportionatum, ideo etiam pulchritudo materialiter consistit in consonantia proportionis perfectionis ad perfectibile. Unde secundum Dionysium pulchritudo est consonantia et claritas. S. 73 f.). Dann wendet er diesen Begriff auf Gott an und setzt im folgenden die Kausalität dieser absoluten Schönheit auseinander. Hier betont er besonders den Gesichtspunkt der vorbildlichen Ursache, wahrt aber dabei doch die den Dingen eigentümliche Schönheit. « Die Dinge strahlen kraft ihrer Formen, welche substantialisierte göttliche Ideen sind und als solche Gottes Urschönheit widerspiegeln, Schönheitslicht aus » (S. 40). Auch das Verhältnis des Schönen zum Guten wird besprochen und der Unterschied gemäß dem eingangs entwickelten Schönheitsbegriff aus dem Begriffe der Form hergeleitet (Forma inquantum perfectio est bonitas rei, sed inquantum est forma habens in se lumen formale et intellectuale splendens super materiam vel aliquid formabile quod est ut materia, sic est pulchritudo. S. 76). Es kommen auch die Stufen und Arten des Schönen, die verschiedenen Formen der proportio und consonantia zwischen der das Schönheitslicht ausstrahlenden Form und der geformten Materie zur Sprache. Weiterhin werden die Materie und das Übel zur Schönheit in Beziehung gebracht. Der Materie kann, da in ihr die Formen potentiell praeexistieren und sie doch irgendwie in den Kreis des Seienden gehört, auch in einem gewissen Sinne Schönheit zugeschrieben werden ; Übel und Sünde aber lassen, wie schon St. Augustin bemerkt hat, durch Kontrastwirkung die Schönheit in der Welt- und Sittenordnung hervortreten. Es folgt dann eine Untersuchung der mit dem Begriffe des Schönen verwandten

Begriffe des honestum, decorum und aptum. In dem größeren Abschnitte über die Eigenschaften der göttlichen Schönheit ist bemerkenswert, daß hier Ulrich, indem er den Text des Pseudo-Dionysius (De divin. nom. 4, 7) erklärt, ohne es zu wissen, eine auf die göttliche Schönheit sich beziehende Stelle aus Platons Symposion (211 A), die Pseudo-Dionysius fast wörtlich von dort herübergenommen hat, sich zu eigen macht und weiterdenkt. Der letzte Abschnitt endlich, der von der Schönheit des Universums handelt, steht unter der Einwirkung der ästhetischen Weltbetrachtung Augustins, nach dem sich die Schönheit des Kosmos auf die die ganze Welt beherrschende Ordnung gründet, und auch durch Übel und Sünde nicht beeinträchtigt, sondern infolge der Kontrastwirkung noch mehr hervorgehoben wird. Eine kurze Erwägung über die Schönheit religiöser und übernatürlicher Gegenstände, wie Gnade, Menschwerdung, Glorie der Seligen, bildet den Abschluß von Ulrichs umfangreichem Kapitel De pulchro, das wir als die ausführlichste zusammenhängende systematische Darlegung der Schönheitstheorie der Scholastik bis auf Dionys den Kartäuser († 1471) hinstellen und für dessen Veröffentlichung wir Grabmann vielen Dank wissen müssen.

M. Grabmann: Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philolog. n.-hist. Klasse XXXII. B., 7. Abh., München 1927 (124 SS.).

Im Cod. 1071 der Bibliothek von Avignon hat M. Grabmann in einer zusammenhängenden und zusammengehörigen, jedenfalls zu Paris entstandenen Quaestionensammlung zwei Quaestionen Meister Eckharts festgestellt. Außerdem enthält diese Handschrift eine polemische Auseinandersetzung mit Eckhart aus der Feder des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona († 1313), dem überhaupt der größere Teil dieser Quaestionen zuzuschreiben ist. Wie die eingehende literaturhistorische Untersuchung ergibt, sind sie vor seiner im Jahre 1304 erfolgten Wahl zum Ordensgeneral entstanden. Da nun die gesamten Quaestionen der Avignoner Handschrift ihrer ganzen Anlage nach aus der gleichen Zeit stammen und insbesondere die gegen Eckhart gerichtete Quaestio des Gonsalvus zu Gedankengängen der ersten Quaestio Eckharts Stellung nimmt, so sind auch die zwei Quaestionen Eckharts vor 1304 entstanden und gehören somit wohl in die Zeit von dessen erster Pariser Lehrtätigkeit (1302 u. 1303).

In einer gründlichen ideengeschichtlichen Analyse der Streitschrift des Gonsalvus und der beiden Eckhartquaestionen tut dann Grabmann in überzeugender Weise dar, daß Meister Eckhart schon in der Zeit seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit Ansichten vertrat, die im Kölner Prozeß 1326 und in der päpstlichen Verurteilung 1329 eine Rolle spielten. In der ersten Quaestio: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere, legt Eckhart wohl die thomistische Lösung der Frage vor, geht aber dann eigene Wege. « Zuerst sagt er, daß Gott nicht deswegen erkennt, weil er ist, sondern deswegen ist, weil er erkennt. Sodann erklärt er überhaupt, daß Gott

kein Sein hat und nicht etwas Seiendes ist. . . . Das Sein beginnt erst mit dem Geschaffenen ; es gehört zum Begriff des Seins, daß es geschaffen ist. Hingegen gehört es nicht zum Wesen des Intellekts, daß er geschaffen ist. Eckhart stellt hier nicht bloß den göttlichen Intellekt und das göttliche intelligere, sondern auch den endlichen Intellekt außerhalb des Rahmens des Geschöpflichen und des Seienden » (S. 63). Bei Begründung seiner Lehre verfährt Eckhart nicht nur mit Stellen aus Aristoteles und dem Liber de causis, sondern sogar mit dem Schrifttext Ex. 3,14, den die Patristik, Scholastik und Mystik als Offenbarung des Wesensnamens Gottes aufgefaßt hatte, ganz willkürlich. Durch eine merkwürdige Umdeutung sucht er diesen Schrifttext mit seiner Lehre von der Seinslosigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Über die Frage, wie Meister Eckhart in unserer Quaestio aus seiner ersten Pariser Zeit zu dieser für das damalige Denken ungewöhnlichen Anschauung kam, wird sich wohl heute noch nichts Endgültiges sagen lassen. Man kann an einen Einfluß der στοιχείωσις θεολογική des Proklus denken, die 1268 von Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übertragen worden war. Auch Zusammenhänge zwischen Meister Eckhart und neuplatonischen Gedankengängen im Pariser lateinischen Averroismus werden in Betracht zu ziehen sein.

In der zweiten Quaestio : Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse (ob das Erkennen des Engels, insofern es eine Tätigkeit besagt, mit dem Sein des Engels identisch ist), beschäftigt sich Eckhart mit der Frage, ob die Denkakte etwas Reales seien. Eckhart verneint diese Frage und erbringt dafür einen Beweis im Sinne des hl. Thomas von Aquin. Allein schon der erste in der Reihe der selbständigen Beweisversuche läßt uns Meister Eckharts eigenartige Anschauung erkennen : « Prima (sc. via) est, quia intellectus nihil est eorum, que intelligit, sed oportet, quod sit immixtus nulli nihil habens commune, ut omnia intelligat, ut dicitur in III. De anima, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus inquantum intellectus nihil est, et per consequens nec intellectus est aliquod ens » (S. 105). Eckhart steht auf dem Standpunkte, daß der Intellekt, insofern er einen Akt bedeutet, das intelligere und die species intelligibilis nicht etwas Seiendes seien.

In einem besonderen Abschnitte erörtert Grabmann Eckharts Lehre vom unerschaffenen Seelenfünklein im Lichte der neuaufgefundenen Texte. Wenn da Eckhart nach dem Vorausgehenden das Erkennen überhaupt aus dem Bereiche des Seienden heraushebt, es über das Sein stellt und die Geschöpflichkeit als wesentliche Bestimmung des Seins als solchen ansieht und Gott, das reinste Erkennen, und auch das Erkennen der Engel und Menschen als nichtgeschöpflich bezeichnet, so ist damit die Lehre von der Ungeschöpflichkeit des Seelenfünkleins notwendig gegeben und der Versuch O. Karrers (Meister Eckhart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, München 1926, 321-327 und O. Karrer u. H. Piesch, Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Erfurt 1927, 149 ff.), Eckhart im entgegengesetzten Sinne zu interpretieren, ist mit überzeugenden Gründen als verfehlt erwiesen.

Weitere Quaestionen Eckharts, deren Text, wie auch jener der bereits besprochenen am Schlusse der wertvollen Veröffentlichung vorgelegt wird, hat Grabmann im Cod. Vat. lat. 1086 aufgefunden und möchte diese lateinischen Quaestionen in die Zeit des zweiten Pariser Lehraufenthaltes Eckharts, in die Jahre 1311–1314, verlegen. Die erste Quaestio behandelt das Problem: Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem, die zweite untersucht: Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint forme elementorum; vier weitere Quaestionen können aber nur als zweifelhaftes Werk Eckharts hingestellt werden. Nach Grabmanns Schlußbemerkung «liegt der Wert aller dieser neuentdeckten Quaestionen Eckharts, wie auch der gegen ihn gerichteten Quaestio des Franziskanergenerals Gonsalvus de Vallebona darin, daß wir in die metaphysischen Auffassungen des deutschen Mystikers in der Zeit seiner Pariser Lehrtätigkeit zum erstenmal einen Einblick gewinnen und über sein umstrittenes Verhältnis zur thomistischen Metaphysik aufhellende Erkenntnis gewinnen. Für den geistigen Werdegang des großen deutschen Mystikers und für die Deutung seiner Eigenlehren, besonders seiner Lehre vom Seelenfünklein geben diese neuen Texte beachtenswerte Aufschlüsse» (S. 101).

H. Spettmann: Die Erkenntnislehre der mittelalterlichen Franziskanerschulen von Bonaventura bis Skotus. (F. Schöninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe, 6. B.) Paderborn 1925 (143 SS.).

Für die Zwecke des philosophischen Unterrichtes an Gymnasien und auch darüber hinaus wird die gelungene Verdeutschung scholastischer Texte, die uns der von Baeumkers Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters her wohlbekannte Gelehrte hier bietet, treffiche Dienste leisten. Es handelt sich da um eine Auswahl von Vertretern der mittelalterlichen Franziskanerschulen (Bonaventura, Eustachius von Arras, Roger Marston, Matthaeus von Aquasparta, Richard von Middletown, Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus), die uns in Beiträgen zur Erkenntnislehre vorgeführt werden. Eine kurze geschichtliche Einleitung orientiert über das wissenschaftliche Leben und Streben im Franziskanerorden in der Zeit des Mittelalters und über die Probleme des Erkennens, soweit sie die Scholastik des XIII. und XIV. Jahrhunderts beschäftigten. Den einzelnen in die Auswahl aufgenommenen Texten wird jeweils eine kurze Biographie und Würdigung ihres Autors vorangestellt. Dem gelungenen Werkchen sind auch Anmerkungen, ein Personen- und Sachregister beigegeben.

Bartholomaeus M. Xiberta O. Carm.: Guidonis Terreni Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis. (Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica edit. cur. M. Grabmann et Fr. Pelster S. J., fasc. II.) Monasterii Aschendorff 1926 (32 SS.).

Guido Terreni von Perpignan O. Carm. (doctor breviloquus) von Johannes Bacanthorp zu des Gottfried von Fontaines besten Schülern

gezählt, wurde kurz vor 1313 Magister der Theologie an der Pariser Universität, 1318 General seines Ordens, 1321 Bischof von Mallorca, 1332 Bischof von Elna, 1342 starb er zu Avignon. Die hier veröffentlichte Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis ist in Guidos Concordantia quatuor evangeliorum (verfaßt zwischen 1328–1334), sowie mit geringen Verschiedenheiten in seinem Kommentar zum Decretum Gratiani (zwischen 1336/7–1339) enthalten. Die Edition ist nach dem Text der Evangelienharmonie, und zwar nach dem Cod. Vatic.-Rossian. 1065 veranstaltet. Die Evangelienharmonie ist übrigens, freilich mit beträchtlichen Veränderungen des Originaltextes, 1632 zu Köln im Druck erschienen. Guido verteidigt in unserer Quaestio die unfehlbare Lehrautorität des Apostolischen Stuhles, insbesondere gegen die Spiritualen. Diese fochten nämlich die Konstitution Johannes XXII.: « Quia quorundam » an, die das Dekret Nikolaus III.: « Exiit qui seminat », wodurch die Güter der Minderbrüder vom Apostolischen Stuhle als Eigentum übernommen wurden, aufhob. Demgemäß lautet der Titel unserer Quaestio: Queritur, utrum illud quod summus pontifex cum consilio fratrum suorum dominorum cardinalium statuit fide credendum et ab omnibus fidelibus firmiter esse tenendum et oppositum tenentes decernit esse hereticos, possit successor revocare et oppositum statuere.

Fr. Pelster S. J.: S. Thomae de Aquino Quaestiones de natura fidei. (Opuscula et textus, fasc. III.) Monasterii (Aschendorff) 1926 (64 SS.).

Pelster macht hier den Theologiestudierenden einen bedeutsamen, über die Natur des Glaubens handelnden Text des hl. Thomas von Aquin aus dem dritten Buche seines Sentenzenkommentars, dist. 23 und 24, bequem zugänglich. Sie können so in etwa auch Einblick in des Petrus Lombardus Sentenzenwerk selbst gewinnen, dessen Distinctiones dem Text des hl. Thomas vorangestellt werden und auch die Methode kennen lernen, wie die Späteren dieses Werk kommentierten. Auch wird ihnen, wenn sie vergleichsweise die Summa theologiae II-II qq. 1 sqq., heranziehen, bewußt werden, welche Entwicklung Thomas in dieser Lehre durchgemacht. Der treffichen Edition ist für den Text des Sentenzenbuches Cod. lat. Monac. 18109 (saec. 12) für den des Kommentars des hl. Thomas dazu Cod. Vat. Ottob. lat. 190 (saec. 13 ex.) zugrundegelegt. Für Seminarübungen sind derartige Ausgaben kleinerer scholastischer Texte ausgezeichnete Behelfe.

A. Walz O. P.: Delineatio vitae S. Thomae de Aquino. Romae (Coll. Angelicum) 1927 (107 SS.).

A. Bacic O. P.: Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis. Romae (Coll. Angelicum) 1925 (132 SS.).

Die beiden Arbeiten, die zuerst in der Zeitschrift « Angelicum » veröffentlicht wurden, können als ganz vortreffliche Hilfsmittel zu einer Ein-

führung in das Thomasstudium Verwendung finden. Walz bietet einen allenthalben auf die Quellen zurückgehenden, sehr gründlich gearbeiteten Lebensabriß des Heiligen. Zu wünschen wäre noch, daß in der selbständigen Ausgabe ein Inhaltsverzeichnis und Register hinzugefügt und der Druck sorgfältiger gestaltet würde; auch könnten noch in einem besonderen Abschnitte die in der Schrift wiederholt erwähnten alten Biographen des hl. Thomas kurz gewürdigt werden. Beachtenswert sind die Ausführungen über die Familie des Aquinaten, wonach manche Angaben bei anderen etwa über das Verhältnis zum staufischen Hause oder über die Herkunft von Thomas' Mutter etwas zu berichtigen sein werden. Die vielfach vertretene Annahme eines längeren Pariser Studienaufenthaltes des Heiligen wird abgelehnt; seine höheren Studien legte er nur in Köln zurück. Bei Erwähnung der Fehde mit dem Franziskanertheologen und nachmaligen Erzbischof von Canterbury, John Peckham, wäre es vielleicht nicht unangebracht gewesen, auf dessen spätere anerkennende Änderungen über seinen einstigen Gegner, wie sie im Chartularium Univ. Paris. angeführt werden, etwas näher einzugehen.

Über das literarische Lebenswerk des Doctor communis unterrichtet uns in klarer, übersichtlicher Weise die zweite Arbeit. Es werden darin vier große Gruppen von Thomasschriften unterschieden: Aristotelekommentare, theologische und philosophische Hauptwerke, Bibelkommentare und kleinere Schriften (opuscula). Bei jedem Werke wird in Kürze über Veranlassung, Abfassungszeit, Inhalt und Einteilung, sowie über Echtheit gehandelt; einzelne wichtigere Schriften werden dabei treffend charakterisiert. In den chronologischen Fragen läßt sich der Autor vorwiegend von Mandonnet beraten, so auch etwa bei Bestimmung der Abfassungszeit des Metaphysikkommentars — circa annum 1265 — obwohl nach Anm. 1, S. 25, dafür nur die Zeit nach März 1266, wie Grabmann dargetan hat, in Betracht kommen kann. Nachdem dieser Gelehrte ferner auch unbezweifelbar festgestellt hat, wie weit der Kommentar zur Politik ein Werk des hl. Thomas darstellt, erübrigt es sich wohl, noch eigens auf Mandonnets abweichende Ansicht zurückzukommen. Wünschenswert wäre es, daß durchwegs, wie es ja hie und da in der Schrift geschieht, bei den einzelnen Werken des Aquinaten neuere Sonderausgaben und Übersetzungen, soweit solche vorhanden sind, für Leute, denen eine Gesamtausgabe schwer erreichbar ist, vermerkt würden.

Stift Seitenstetten, Nied.-Österreich. P. *Carl Jellouschek* O. S. B.

Jean Rimaud: Thomisme et méthode. Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste? Paris (G. Beauchesne) 1925 (XXXV u. 276 pag.).

Rimauds Schrift zerfällt in drei Teile: 1. Die Entstehung der thomistischen Philosophie oder der Entwicklungsgang des hl. Thomas von Aquin. 2. Die Darstellung des thomistischen Systems. 3. Der Thomismus der Neuzeit. Was können wir vom hl. Thomas verlangen, und worin müssen

wir ihn ergänzen, um den modernen wissenschaftlichen Bedürfnissen zu entsprechen ?

Im ersten Teil und besonders auf den ersten Seiten des Buches hat der Verfasser gewiß nicht gesucht, den Thomisten zu schmeicheln. Vieles dort Gesagte ist, wenn auch nicht direkt verletzend, so doch sicherlich den Thomisten nicht wohlwollend. Die dort gemachten Bemerkungen über die thomistische Lehre überhaupt und über die verschiedenen Richtungen des Thomismus sind unserer Meinung nach nicht gerechtfertigt. So z. B. können wir nicht zugeben, was über die Streitsucht der « Revue thomiste » und der « Vie spirituelle » gesagt wird. Wenn diese Zeitschriften entschieden thomistisch sind und infolgedessen die dem Thomismus entgegengesetzten Ansichten bekämpfen, so können sie deswegen noch nicht streitsüchtig genannt werden. — Über die philosophische Bildung des hl. Thomas spricht sich Rimaud also aus : Thomas hatte einen Lehrer, den Albertus Magnus und ein Handbuch, die Werke des Aristoteles, ja der hl. Thomas war wirklich der Mann *eines* Buches. Sieben Jahre lang stand er unter dem Einfluß des Albertus und hat ohne Zweifel dem großen Meister viel zu verdanken. Sein ganzes Leben lang war er in die Schriften des Aristoteles vertieft. Er las seine Werke immer und immer wieder. Und mit Recht. Denn um in die Philosophie einzudringen, muß man zuerst eine Philosophie wählen. Das tat Thomas ; aber er beging den Fehler, die anderen Philosophien zu vernachlässigen, oder sie nur durch Aristoteles zu kennen. Ein zweiter Fehler war die Vernachlässigung der Beobachtung und der Umgebung. Literatur, Verkehr mit den Mitmenschen, die schöne Natur hatten sozusagen keinen Einfluß auf die Bildung des hl. Thomas. Im großen ganzen hat Thomas alles aus zwei Quellen, aus Albertus und aus Aristoteles. Aber er hat das von diesen Übernommene selbständig prüfend durchgearbeitet und weiterentwickelt. — Wer die Schriften Mandonnets und Grabmanns gelesen hat, wird dem von Rimaud Gesagten keineswegs einfachhin zustimmen. Ein tieferes Eindringen in die Werke und in den Geist des hl. Thomas hätte den Verfasser wohl zu einem etwas anderen Urteil gebracht.

Der zweite Teil, in dem der Verfasser das Wesen des Thomismus darlegt, wird wohl, abgesehen von einigen nebensächlichen Behauptungen, jeden Thomisten zufriedenstellen. Vor allem ist die Philosophie dem hl. Thomas Wissenschaft. Folglich sucht er den streng notwendigen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Wahrheiten festzustellen, um sie dann alle auf einige oberste Prinzipien und höchste Ursachen zurückzuführen. Daher ist die Philosophie auch Weisheit. Endzweck der ganzen Philosophie ist dem hl. Thomas die Betrachtung der durch Schlußfolgerung erreichten Wahrheit. Der hl. Thomas bedient sich der schlußfolgernden Vernunft, um die Wahrheit zu erreichen. Ist diese Wahrheit aber einmal erreicht, dann wird die schlußfolgernde Vernunft ihm ein Hindernis und so sucht er sich auch ihrem Einfluß zu entziehen, damit der Verstand in reiner Beschauung die Wahrheit genieße. Das ist die höchste Metaphysik. Rimaud stellt jedoch die Lehre des hl. Thomas über die Beschauung nicht richtig dar, und obschon dieser ganze Teil mit großer Liebe zum hl. Thomas

und zu seiner Lehre geschrieben ist, tritt in ihm eine gewisse Abneigung gegen Aristoteles hervor, die sich hie und da auch auf die Lehre des hl. Thomas ausdehnt.

Der letzte Teil, über den neuzeitlichen Thomismus, behandelt die Mängel der alten thomistischen Methode, und Rimaud gibt bestimmte Regeln an, nach denen der Thomist vorgehen müsse, um nicht nur nach den Grundsätzen des hl. Thomas, sondern auch nach den Erfordernissen der heutigen Wissenschaft zu arbeiten. Diese Forderungen sind so selbstverständlich, daß es unnütz scheint, sie in einem Werke, wie vorliegendes, anzugeben. Es gibt wohl keinen einzigen wahren Thomisten in unserer Zeit, der nicht nach diesen Regeln arbeiten würde. Ebenso fragt man sich, warum der Verfasser den Descartes in sein Buch hineingebracht. Vielleicht weil Descartes der Ausgangspunkt seiner Wendung zum Thomismus gewesen ist. Denn Rimaud war nicht immer Thomist. S. 245 schreibt er: Diese ... Metaphysik (die thomistische) blieb uns fremd, bis wir während eines Kriegswinters im Angesichte des Todes deren religiösen Wert erfuhren Vielleicht soll die Beziehung auf Descartes nur als Mittel dienen, die Darstellung anregender zu gestalten. Aus der Beziehung auf Descartes erklärt sich der Untertitel des Buches: Wie müßte eine Abhandlung über die Methode beschaffen sein, um mit Recht sich thomistisch zu nennen?

Rom (S. Anselm). P. *Augustin Blanc* O. S. B.

---

†

Am 24. Januar l. J. starb in Münster i. W., im Alter von 78 Jahren, unser treuer Mitarbeiter, der Hochwürdigste **Prälat Dr. theol. et iur. can. Bernhard Dörholt,** Professor der philosophisch-theologischen Propaedeutik und der Apologetik an der Westfälischen Wilhelms-Universität. Während eines dreijährigen Aufenthaltes in Rom war er seiner Zeit durch den nachmaligen Kardinal Thomas Zigliara O. P. in das Studium der thomistischen Philosophie und Theologie eingeführt worden. Seit dem Jahre 1892 übte er «in vorbildlicher Hingabe an seinen Beruf, mit nie versagender Arbeitsfreudigkeit das Lehramt aus. Ein aus tiefer Glaubensüberzeugung entspringendes Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, eine kindliche Frömmigkeit, ein echt kirchlicher Sinn kennzeichneten seine allein dem Dienste der Wissenschaft und der Kirche lebende Persönlichkeit». Seine hinterlassenen gedruckten Werke: « Die Lehre von der Genugtuung Christ » (1891), « Die Entwicklung des Dogmas und der Fortschritt der Theologie » (1892), « Das Taufsymbolum der alten Kirche » (1898), « Der Predigerorden und seine Theologie » (1916 im « Divus Thomas », dann separat) werden dauernd beredtes Zeugnis ablegen von seiner tiefgründlichen Kenntnis der thomistischen Doktrin und seiner großen Liebe zum englischen Lehrer. Wir werden ihm stets ein dankbares Andenken bewahren.

R. I. P.