

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 10 (1932)  
**Rubrik:** Kleine Beiträge

### **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:** 03.04.2026

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

# Kleine Beiträge.

Ein letztes Wort an P. Santeler S.J.

« Zur Lehre von der Analogie des Seins. »

P. Santeler hat auf meine Kritik seiner Kritik: Die Analogie des Franz Suarez neuerdings geantwortet.<sup>1</sup> Ich habe nicht vor, die Kontroverse ins Unendliche zu verlängern, noch viel weniger seine « Ichschautheorie », von der er bekennt, daß sie von Thomas abweiche (83), in « Kleinen Beiträgen » einer weitem Untersuchung zu unterwerfen. Die Tatsache aber, daß S. weder dies Mal noch früher meine materielle Darstellung der suarezischen Analogielehre irgendwie beanstandet hat, sei hier nochmals festgenagelt. Das ist für mich die Hauptsache. Ich hatte denn auch schon das erste Mal nur Verwahrung einzulegen gegen gewisse, sicher nicht beabsichtigte, Entstellungen meiner Analogielehre.

Ich konstatiere mit Freude, daß P. Santeler dies Mal meiner Analogieauffassung gerechter geworden ist. Eine « Besserung » ist da insofern eingetreten, als er meine Fassung von der *Attribution* gerechter beurteilt (84). Wenn er dabei jetzt noch nicht recht einzusehen vermag, daß ein *reales* Begriffsverhältnis noch nicht eo ipso ein *innerlich-notwendiges* Verhältnis sein muß (84), so kann auch da noch eine Besserung eintreten. Auch darüber ist sich S. jetzt klar, daß er die Einheit meines *Seinsbegriffs* nicht richtig gefaßt (85). Unfaßbar ist ihm freilich jetzt noch jede proportionelle Identität Mehrerer in einem Dritten, als ob das Drittel von 9 und 30 nicht eine wirkliche proportionelle Identität ausdrücken würde. Meine These, daß die ratio entis als nonnihil von keinem Dinge abstrahiert werden kann, ohne daß das, von was ich abstrahiere, immer wieder im Abstrahierten wäre, will S. jetzt noch nicht offen anerkennen. Er meint, wir könnten z. B. von der Substanz das « nonnihil » doch von ihrer Seinsweise: dem « per se esse » abstrahieren (86). Allein, wie soll das möglich sein? Ist denn nicht jede reale, also auch jede bestimmt geartete Seinsweise, weil sie real ist, ein nonnihil und a fortiori das « per se esse » der Substanz? P. Santeler will nachträglich nicht eingestehen, daß er meine Proportionalidentität mit der Identität der beiden Verhältnisse verwechselt habe (86-87). Und doch ist dem so, denn sonst hätte er mir nicht den Vorwurf machen können, daß meine Proportionalidentität, die ich ahnungslos an einigen Stellen zu wenig scharf ausdrückte, auf Gott und Kreatur angewandt, entweder zum Pantheismus oder Atheismus führen müßte.<sup>2</sup> Übrigens, wie tief bei

<sup>1</sup> Zeitschrift für kathol. Theologie, B. 56, H. 1 (1932), S. 83-91.

<sup>2</sup> Vgl. das., B. 55, S. 37.

Santeler diese Verwechslung sitzt, zeigt seine letzte Antwort. In dem Augenblick, wo er die Verwechslung abschüttelt, stellt er wieder die Frage, worin denn meine Proportionalidentität zwischen Gott und Kreatur bestehe, da Gott ens a se und das Geschöpf ens ab alio ist (87). Voilà, statt die Identität in das Analogon « Sein » als Drittes, worin Gott und Kreatur proportionell übereinkommen, zu verlegen, sucht er sie in den beiden Gliedern: ens a se und ens ab alio unter sich, die unendlich auseinander stehen. Fast möchte ich von einem « Rückfalle » reden!

Santeler's Hauptangriff gilt heute noch, wie früher, meiner proportionalen *Identität* des Seins. Eine solche gibt es in seinen Augen nicht, sondern eine *bloße Ähnlichkeit*. Diese bloße Ähnlichkeit des Analogon, « Sein », mit den Analogata genügt, genügt auch für die *Gottesbeweise*, indem wir aus bloßer Ähnlichkeit auf Grund des Potentiellen mittelst des Kausalprinzips das Dasein Gottes und seine Vollkommenheit apodiktisch beweisen (90-91). Auch Thomas soll die Analogie so aufgefaßt haben (88-89). — Ich weiß nicht, ob eine solche Theorie über die apodiktische Beweisführung dem Aristoteles sehr imponiert hätte. Man bedenke: auch die höchsten Ideen und Beweisprinzipien: Kontradiktions-, Kausal- und Identitätsprinzip sind nur *analoge* Sätze. Wenn es keine Identität in der Analogie gibt, sondern nur similitudo, also auch im Identitätsprinzip selbst, wird dann die Identität nicht selbst zur bloßen Ähnlichkeit? Wie sollen wir dann, ausgehend von bloßen Ähnlichkeitsbegriffen, fortschreitend mittelst bloßer Ähnlichkeitsprinzipien mit *Sicherheit* die Existenz Gottes beweisen? Sonst galt immer das Axiom: Ähnlichkeitsbeweise sind nur Wahrscheinlichkeitsbeweise. Bedroht eine solche Theorie nicht die *Univocatio* selbst, da es dann *Identität* überhaupt nicht gibt, weil das Identitätsprinzip selber nur Ähnlichkeit besagt? Bedroht alles das nicht die ganze *Metaphysik* und mit ihr den ganzen Wissenschaftskomplex?

*Thomas* soll diese Analogielehre vorgetragen haben. Er soll jede Proportionalidentität gelehrt haben und nur der *Similitudo* das Wort geredet haben.

Wir haben hier wieder die gleiche, öfter getadelte Verwechslung zwischen Analogata und Analogon. Gewiß sind die Analogata unter sich, da sie gerade das Verschiedene auch enthalten, nur ähnlich nach Thomas. A fortiori ist das der Fall hinsichtlich Gott und Kreatur (Verit. II 11). Dessenungeachtet gibt es auch für Thomas, und zwar an der gleichen Stelle, eine Übereinkunft der Analogata im Analogon « secundum proportionem ». Das ist genau meine Proportionalidentität. Ohne sie fällt eine Grundthese der thomistischen Gotteslehre, jene: daß wir in den absoluten Attributen Gottes etwas von der Substanz, von der Essenz, was ihm eigen ist, « proprie » zukommt, erkennen (I 13, 2). P. Santeler hat gegen meine Proportionalidentität vor allem den Kommentar in IV. Met. lect. 1 (2 bei Santeler) und XI. Met. lect. 3 ins Feld geführt. Wie mir scheint, mit Unrecht. Dort an beiden Orten beschreibt Thomas das Univocum als etwas, das Verschiedenem nach absolut identischem Sinne zukommt: « secundum omnino eandem rationem » — « totaliter eandem rationem ». Daß da das « secundum eandem rationem » bei Thomas absolute Identität

besagt, daran zweifelt niemand. Nun stellt er an beiden Orten dem Univocum das *Analogum* gegenüber mit den Worten: «partim secundum eandem rationem, partim diversam rationem». Wenn nun das «secundum eandem rationem» absolute Identität bedeutet, so dürfte das «partim secundum eandem rationem» doch nach Thomas heißen: *teilweise identisch*. Also gibt es nach ihm im Analogon, nicht bloß eine Ähnlichkeit, sondern *eine Identität*, genau das, was ich immer behauptet habe. Bis hieher bewegt sich da alles in der abstrakten oder *metaphysischen* Ordnung, was das «secundum rationem» andeutet. Er hat hier, wie Aristoteles, das Universale univocum dem universale analogum gegenübergestellt. Dann fügt Thomas bei: während das Univocum nur in der abstrakten Ordnung einen Sinn hat, reicht die Analogie außerdem noch herab in die numerisch kontingente *Existenzialwelt*, herab bis zur individuell numerischen Dingnatur, die ein *unum numericum* ausdrückt. Und hier zitiert er nun verschiedene Beispiele der *Attribution*: die Existenz der Accidentia in der individuellen Substanz als ihrer Einheit, die Medizin und Diät, wie sie im «sanum», das ihnen ihre Bedeutung gibt, ein unum bilden usw. Das stimmt alles mit dem, was ich über den *stark individualistischen* Charakter der *Attributio* sagte, die gerade deshalb als solche keinen zwingenden Beweis zu erzeugen vermag. Mir scheint, ich stehe da ganz auf dem Boden des Aquinaten.

Sicher ist das Analogieproblem eine außerordentlich schwierige Frage, wo man immer und immer wieder nachgrübeln, Zweifel aufwerfen und präzisieren kann. Deshalb möchte ich hoffen, daß die ruhige, nicht persönliche Polemik, die P. Santeler und ich miteinander geführt, nicht ganz nutzlos war. Damit erkläre ich meinerseits Schluß der Kontroverse!

Freiburg.

G. M. Manser O. P.

## Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez.

P. Jos. Santeler S. J. bespricht in Zeitschrift für kathol. Theologie 55 (1931) S. 150 f. meine Dissertation: «Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez», in der ich die letzte Grundlage jedes wissenschaftlichen Gottesbeweises festzulegen unternahm. Santelers Kritik lautet nicht gar günstig, und im Interesse der Sache möchte ich auf die Aussetzungen kurz antworten, wobei ich mich an die Reihenfolge der Kritik halte.

Santeler betont eingangs mit Recht, B. finde die letzte Beweiskraft des wissenschaftlichen Gottesbeweises stets im Potenz-Aktgesetz im Sinne einer realen Unterscheidung. Um jeder Täuschung vorzubeugen, sei beigefügt, daß es sich dabei um die wirklichen, konkreten Dinge und nicht um ihre abstrakte Wesenheit handelt.

Weiter heißt es, die Arbeit solle, dem Titel nach zu urteilen, eine historisch-kritische Untersuchung sein; als solche sei sie aber sozusagen wertlos. P. S. hat wohl den ganzen Titel der Schrift gelesen und gesehen,

daß sie als Doktordissertation verfaßt wurde. Er wird sich dabei klar geworden sein, daß jedes der fünf Argumente des Gottesbeweises für sich allein eine ganz stattliche Dissertation gäbe, wenn man es historisch-kritisch in extenso darstellte. Ist nun, weil jene Darstellungsweise nicht angewandt werden konnte, das Endergebnis ein anderes oder gar falsches und die Arbeit wertlos? Das könnte nur der Fall sein, wenn das richtige Endergebnis einzig bei ausführlicher historisch-kritischer Darstellung möglich wäre. Die Behauptung P. S. ist hier irreführend.

Zum ersten Beweise wird beanstandet, daß ich die Allgemeinbewegung nehme, da doch hervorragende Thomaserklärer hier nur die Lokalbewegung annehmen. Die Antwort, warum ich so vorgehe, ist in einer ausdrücklichen Bemerkung gegeben. Ich weise da auf den Irrtum mancher Erklärer hin, die glauben, Th. habe mit 1, 2, 3 der Summa den Gottesbeweis abgeschlossen. Dem ist aber nicht so, sondern ihm gilt der ganze erste Teil bis zur Q. 50 ganz besonders. Da findet man denn, daß Th. jenes Prinzip: «quidquid movetur» durchaus nicht auf die örtliche Bewegung allein anwendet, wie es der Beweis in C. G. I 13 ebenfalls zeigt.

Eine weitere Bemängelung sagt, die Schwierigkeit des dritten Weges werde an der klassischen Stelle mit keinem Worte erwähnt. Meiner Auffassung nach kommen hier verschiedene Schwierigkeiten in Betracht. Einmal kommt jenes, dessen *essentia suum esse* ist und doch nicht des Sein schlechthin bedeutet. Dann ist da die Aseität, die jenen solch Unbehagen verursacht, die mit Kant Gott denken, wie er zu sich selbst spricht: «Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen ist; aber woher bin denn ich?» und die mit Schreck gestehen: «Hier sinkt alles unter uns.» Schließlich dreht man die unendliche Reihe auf als zureichenden Grund für das Dasein der Dinge. Ich dünke, diese Schwierigkeiten, ohne sie einzeln historisch-kritisch darzulegen, gelöst zu haben, indem ich aus Th. zeigte: *Deus est suum esse*; dieses aber ist *esse subsistens*, und *tale non datur nisi unum*. Es muß notwendig alle möglichen reinen Vollkommenheiten einschließen und sein. Gott ist reiner subsistierender Akt, das subsistierende Sein selbst; also *a se* und *necessarium absolute*; außerhalb jeglicher potentieller Reihe; er schließt notwendig jeden weitem wesentlich subsistierenden Akt aus, jeglich wesentlich subsistierendes Sein. Alles übrige Sein kann folglich nicht reines wesenhaftes Sein, muß vielmehr Potenz-Akt Ding sein, also ein Zusammengesetztes in der Seinsordnung. Deshalb kann es auch den Grund des Seins nicht in sich selbst haben, ob es einer endlichen oder unendlichen Reihe angehört. Ich dünke, das genüge.

Die Behauptung, ich setze immer voraus, Dasein und Sosein müßten real verschieden sein, bringt einen auf den Gedanken, der Kritiker habe sich die Arbeit des Durchlesens zu leicht gemacht. Die Untersuchung der einzelnen Argumente auf ihr letztes Fundament ergibt ja als Endresultat gerade die sachliche Verschiedenheit von Sosein und Dasein.

Für jeden, der Suarez gelesen hat und meine Darstellung seiner Lehre auch, erübrigt eine Antwort auf die Klage, Texte seien von mir zusammenhanglos hergenommen und nach vorgefaßter Meinung erklärt worden.

Zum Schlusse kommt der Hauptangriff, der das Ergebnis der Arbeit zunichte machen und die Lehre des Suarez rechtfertigen soll. Er vermag keines von beiden, und was ich zeigte, bleibt bestehen: Suarez sieht den eigentümlichen Wesenszug der Geschöpfe in ihrer Abhängigkeit und will aus dieser heraus den Existenzialbeweis erbringen.

Falsch ist, S. habe nach mir die Abhängigkeit der Geschöpfe als das Erste in der Erkenntnisordnung angesehen, sonst würde ich Seite 31 nicht gesagt haben, er folgere sie aus der beschränkten Vollkommenheit. Es ist bekannt, wie unklar und vieldeutig S. da redet, wo er von der Endlichkeit und Abhängigkeit der Dinge handelt. Daß er das Verhältnis von Sosein und Dasein auch als Grund zur Erklärung der geschaffenen Dinge betont, habe ich Seite 72 gesagt. Sein großer Irrtum besteht darin, dieses Verhältnis als eine begriffliche Verschiedenheit zu bestimmen, und ganz merkwürdig ist, daß er sie doch in den Dingen begründet sein läßt. Logischerweise hätte ihn das zur sachlichen Unterscheidung beider führen müssen, da das Sein doch keine Fähigkeit oder gar Identität des Soseins ist. Seine *distinctio realis negativa* gründet in der Art, die Wesenheit zu erfassen. Wird sie abstrakt genommen, so enthält ihr Begriff nicht das Sein; wird sie dagegen konkret erfaßt, so ist im Begriffe das Sein mitenthalten. Aus diesem Unterschiede folgert S. die *distinctio rationis cum fundamento*; denn die konkrete und aktuelle Wesenheit bietet den Grund, sie abstrakt und ohne Sein zu denken. Weil der Verstand das Allgemeine erkennt, das in der Natur des Einzelwesens begründet ist, aber als solches kein Sein hat, das nur den Einzeldingen zukommt. Mit einem Worte: die abstrakte Wesenheit wird ohne Sein, die konkrete hingegen als dieses Sein erkannt.

S. verwechselt hier nun Sein (*ens*) mit Sein (*esse*): das Seiende mit dem Seinsakte und setzt beide gleich. Folglich gibt es keinen sachlichen Unterschied zwischen dem wirklichen *ens* und dem *esse*: das Seiende und der Seinsakt sind sachlich eins und nur begrifflich verschieden, insofern *ens* als Wesenheit gedacht wird — als wären *ens* und Wesenheit dasselbe. Daraus folgt, daß jedes Seiende (also *ens*) ein bestimmter Seinsakt (also *esse*), und jeder Seinsakt (*esse*) ein bestimmtes Seiendes ist. Da es nun überhaupt nichts gibt, das nicht ein Seiendes wäre, so kann auch nichts sein, das nicht ein ganz bestimmter Seinsakt, d. h. tatsächlich konkret und wirklich ist. Ein reales potentiell Sein ist also undenkbar; denn das Seiende (*ens*) ist der Seinsakt (*esse*).

So haben denn die de Maria, Mattiussi, Remer u. a. mit dem Vorwurfe: Alles wird da reiner Akt, und zwar wesenhafter Akt, doch Recht, wenn auch P. Descoqs ihrer spotten möchte. Daß aber die Gleichung von Sosein: Dasein = abstrakte: konkrete Wesenheit falsch ist, geht daraus hervor, daß Dasein ein einfacher und reiner Akt bezeichnet, dem keine geschaffene Wesenheit entspricht, da tatsächlich ja auch der vollkommensten Potentialität eigen ist, der Daseinsakt, dessen Begrenzung von der Wesenheit abhängt, solche ausschließt. Wäre aber der Akt die konkrete Wesenheit, und wäre — entgegen der frühern Behauptung — *ens* und gedachte Wesenheit dasselbe, dann gäbe es keine Potentialität und keine Möglichkeit mehr. Die suarezische *distinctio* ist somit verfehlt: sie hat mit dem

sachlichen Unterschiede von Wesenheit und Existenz nichts zu tun. Sie unterscheidet Abstraktes und Konkretes, Allgemeines und Besonderes, Gedachtes und Wirkliches. Zudem ist doch auch die abstrakt erkannte Wesenheit ein wirklich Seiendes, nur nicht abstrakt und allgemein. Ebenso ist *ens* ein abstrakter und allgemeiner Begriff, und kann folglich so wenig wie die Wesenheit als solche existieren. Der Unterschied beider ist, daß *ens* eine wirklich *seiende unbestimmte* Wesenheit bezeichnet, *essentia* hingegen eine *bestimmte abstrakte* Wesenheit. Damit ist aber nichts über den Unterschied von konkretem Sein und konkreter Wesenheit bestimmt. Nur ein Anhaltspunkt zu einem Schlusse dazu liegt darin, daß die Wesenheit der Dinge gedacht werden kann, ohne den Seinsakt mitzudenken, was vom Begriffe Gott nicht gilt, weil er das wesenhaft subsistierende Sein ist. Das wäre gleicherweise der Fall bei den Kreaturen, wenn ihr konkretes Sein dasselbe wäre wie ihre konkrete Wesenheit. Überdies müßte dann der Seinsbegriff ein *aequivocum* werden und könnte von Gott und dem Geschöpfe nicht mehr in analogem Sinne ausgesagt werden: folglich bestände auch kein begrifflicher Unterschied mehr zwischen konkreter Wesenheit und *ens*, wie es doch S. als Grund der Unterscheidung von Gott und Geschöpf behauptet.

Suarez hat sich also gerade in der tiefsten Grundlage des wissenschaftlichen Gottesbeweises geirrt, seine *distinctio rationis* bringt keine Lösung, und er hat sich mit der Leugnung der Realdistinction den Ast abgesägt, auf dem er sitzt. Das ist, was meine Arbeit festgestellt hat, und P. Santelers Kritik hat daran nichts geändert.

Zum Schlusse möchte ich noch eine Bemerkung zu einer guten Kritik beifügen, die in « *Revue des Sciences Religieuses*, Université de Strasbourg », Juli 1931, erschien. Am Schlusse schreibt dort Gaston Bureau, die Folgerung, jeder Gottesbeweis sei unmöglich, wenn man die Realdistinction leugne, scheine ihm doch zu weit zu gehen. Ich möchte feststellen, daß ich gar nicht behauptete, *jeder* Gottesbeweis sei dann unmöglich, sondern, es sei dann jeder *wissenschaftliche* Gottesbeweis, der auf den letzten und tiefsten Grund gehen solle, unmöglich. Ich glaube das mit Recht behaupten zu können, weil der sachliche Unterschied von Wesenheit und Sein das Fundament jedes wissenschaftlichen Gottesbeweises ist, sodaß alle letzthin auf ihr fußen.

Freiburg (Schweiz).

P. Dr. *Alcuin Breuer*.

## Zwei unbeachtete Handschriften mit dem Jobkommentar und dem ungedruckten Ethikkommentar des hl. Albert d. Gr.

### I.

M. Weiß gebührt das Verdienst, den Jobkommentar des seligen Albertus Magnus zum ersten Male kritisch ediert zu haben.<sup>1</sup> Die handschriftliche Grundlage seiner Ausgabe bilden fünf teils jüngere, teils ältere Codices: Erlangen 192; Trier, öffentl. Bibl. 70; Basel, Univ.-Bibl. B IV 14; Florenz, Bibl. Med. Laur., Plut. XIII cod. 10; München, Univ.-Bibl. cod. misc. 50. Eine sehr alte Handschrift dieses Kommentars, die Weiß nicht kannte, ist *Cod. 445* (B III 9) der *Biblioteca Casanatense* in Rom. Es ist dies ein Pergamentkodex aus dem Ende des XIII. Jahrh.; er zählt 199 zweiseitig beschriebene Folioseiten, Größe 22 × 31 cm. Der Inhalt der Handschrift ist folgender:

1) Bl. 1<sup>a</sup>-84<sup>c</sup>:

*Jobkommentar Albert d. Gr.* Der Kommentar beginnt ohne Titel und Verfassernennung: « *(E)xemplum accipite, fratres, exitus mali et longanimitatis.* » Eine spätere Hand schrieb auf den oberen Rand: « *prologus super iob.* » Die kommentierten Schriftverse sind durch Unterstreichung hervorgehoben. Am Schluß des Werkes, Bl. 84<sup>c</sup>, stehen von der Hand des Schreibers folgende Vermerke: « *Explicit scriptum super iob fratris alberti theutonicus quondam episcopi Ratisponensis de ordine predicatorum.*

*Capitulum lectum et scriptum anno domini MCCLXXII<sup>o</sup> in colonia civitate germanie.*

*Eliphat interpretatur contemptus dei, themanites australis, Baldach sola vetustas, Sophar dissipatio specule, Naamathites decorus.* »

Was den Text betrifft, so schließt sich diese Handschrift eng an den Florentiner Codex und die von ihm abhängige Münchener Handschrift an. Wo diese beiden Handschriften von dem von Weiß adoptierten Text divergieren, schließt sich ihnen meistens auch die Handschrift der Casanatense an. Bl. 42<sup>b</sup>-43<sup>d</sup> ist eine Wiederholung von Bl. 21<sup>d</sup>-23<sup>b</sup>; wörtlich die gleiche Wiederholung findet sich auch in der Münchener und Florentiner Handschrift. Die römische Handschrift dürfte wohl, da sie älter ist, die unmittelbare oder entferntere Vorlage der beiden andern gewesen sein.

Die Handschrift der Casanatense gibt wie der Münchener Codex ein Datum der Abfassung des Werkes an, allerdings setzt letzterer sie um zwei Jahre später an, auf das Jahr 1274. Einer der beiden Schreiber muß wahrscheinlich in der Vorlage das II mit dem IV oder umgekehrt verwechselt haben. Auf jeden Fall bestätigt die römische Handschrift die Ansicht von Weiß, der Jobkommentar sei nach dem Lukaskommentar

<sup>1</sup> B. Alberti Magni O. P. Ratisb. Ep. Commentaria in Iob. Friburgi 1904.

verfaßt worden und falle in den letzten Aufenthalt in Köln.<sup>1</sup> Sowohl im Jahre 1272 wie 1274 war Albert dort.<sup>2</sup>

In der Handschrift der Casanatense befinden sich einige lose Papierfolien, die eine Transskription eines Stückes des Prologes (Bl. 1) und eines Fragmentes des Kommentars Alberts enthalten (Kp. 10, 13-11, 12, Bl. 2-17). Auf Bl. 2 hat eine andere Hand dazu folgende Notiz gemacht: «*P. Mag. Hyacinthus de Ferrari Ord. Praed. Casanatensis Biblioth. Praefectus haec scripsit, Codicem hunc in lucem editurus, sicut admonet in vita B. Alberti ab se scripta pag. 120.*»

Auf Seite 120 des von P. Ferrari verfaßten Lebens Albert des Großen lesen wir: «*Nella Casanatense esistono inediti i suoi commenti in Giobbe, che presto vedranno la pubblica luce, essendo uno de' lavori più perfetti del suo ingegno.*»<sup>3</sup> Daß P. Ferrari († 1874) selber an eine Edition des Jobkommentars dachte, sagt er auf S. 128 seiner Albertusbiographie: «*Questo esiste inedito nella Casanatense manoscritto e inedito ed è sincerissimo parto di Alberto che speriamo di dare in luce quanto prima, essendo un capo d'opera delle più profonde, e perfette produzioni esegetiche del Beato.*»

2) Bl. 84<sup>d</sup>:

folgt ein Fragment eines anonymen Jobkommentars, zu Job 32, 1 ff. Incipit: *adentibus aduersariis iob post multa prophetie sue misteria*. Explicit: *quia sanctum iob increpare videatur*. Das Stück ist von einer andern Hand (H. 2) geschrieben, und die schwer lesbare Schrift ist der littera illegibilis des Thomasautographs ähnlich.

3) Bl. 85<sup>a-b</sup>:

folgt ein weiteres Fragment, ebenfalls von H. 2 geschrieben; das Incipit lautet: «*Consumpta est caro eius a suppliciis, revertatur ad dies adoloescentie sue job 33. In his verbis que ad litteram de justo afflicto scribuntur possunt notari cause introductorie in librum iob.*» Das hier enthaltene Stück bildet den Prolog eines Jobkommentars, der sich anonym in drei Handschriften des XIII. Jahrh. findet: Paris, Bibl. Nat. lat. 15566 und 14250; Florenz, Bibl. Med. Laur. Plut. VII dext. cod. 12. Zwei weitere Handschriften des XIV. Jahrh., Troyes 487 und Bordeaux 27, schreiben ihn dem Guillelmus de Melisona zu. Da aber die ältesten Handschriften anonym sind, zweifelt Hauréaux, ob der Franziskaner Wilhelm von Melitona wirklich der Verfasser sei.<sup>4</sup>

Bl. 85<sup>c</sup>-88<sup>d</sup>: unbeschrieben.

<sup>1</sup> A. a. O., S. x.

<sup>2</sup> Vgl. *H. Chr. Scheeben*, Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens. (Quellen u. Forschungen z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland, H. 27.) Vechta 1931. S. 93 ff.

<sup>3</sup> P. *Giacinto de Ferrari* O. P., Vita del Beato Alberto Magno dell' Ordine de' Predicatori. Roma 1847.

<sup>4</sup> Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale 3 (1891) 2.

4) Bl. 89<sup>a</sup>-165<sup>d</sup>:

Von einer 3. Hand (H. 3): *Jobkommentar des hl. Thomas von Aquin*. Ursprünglich ohne Verfassernennung, eine spätere Hand schrieb am oberen Rand: *Comment. in lib. Job S. Thomae de Aquino*. Incipit: *Sicut in rebus que naturaliter generantur*. Explicit: *quibus perductus est ad futuram gloriam que durat per omnia secula seculorum. amen*. Am Rande finden sich von einer 4. Hand öfters kurze Resumés des Gedankenganges des Kommentars, H. 2 korrigiert den Text und macht Randbemerkungen. Von H. 2 sind zwei Fragmente auf kleineren Pergamentblättern in die Handschrift eingebunden. Das erste Fragment befindet sich zwischen Bl. 125-126 und enthält den Kommentar zu Job 19, lect. 1 v. «parentis voluntatem implere» bis Job 19, lect. 2 v. «et certa dicturus»; das zweite Fragment ist als Bl. 136 numeriert und enthält Job 19, lect. 2 v. «de spe quam in deo firmavi» bis «Et in novissimo die ... ubi considerandum est quod quidam».

5) Bl. 166<sup>a</sup>-199<sup>d</sup>:

Anonymer *Kommentar zum Hebräerbrief*. Incipit: «*Multifariam multisque modis etc. hanc ultimam epistolam scripsit paulus ad hebreos. Postquam enim instruxit ecclesias latinorum*»; explicit: «*accusatio conscientie est de mortalibus non de venialibus proprie*.» Am Rande finden sich öfters schematische Zusammenfassungen der theologischen Distinktionen und Zergliederungen, an denen der Kommentar sehr reich ist. Der gleiche Kommentar befindet sich, ebenfalls anonym, in *Bibl. Nat. lat. 14268 fol. 277* und *Brüssel, Bibl. royale 279 fol. 130<sup>v</sup>*, wo er einem *Frater Adam Anglicus* zugeschrieben wird.

## II.

Die von A. Pelzer entdeckte unedierte *Lectura cum Quaestionibus* des hl. Albert d. Gr. zur Nikomachischen Ethik ist bisher in vier Handschriften bekannt. Pelzer fand sie in *Cod. Vat. lat. 722, Cod. 510 (388)* des *Gonville and Cajus College in Cambridge* und in *Cod. 129* der Bibliothek des *Wiener Dominikanerklosters*. Die in *Cod. 1236* der Stadtbibliothek von *Troyes* enthaltenen *Questiones fratris alberti super librum ethicorum* sind ein unvollständiger Auszug aus der *Lectura*.<sup>1</sup> M. Grabmann entdeckte den bedeutenden mit Petien versehenen *Cod. H. B. X, 15* der *Landesbibliothek zu Stuttgart*, der ebenfalls die unedierte *Lectura* enthält.<sup>2</sup>

Beim Durchgehen der von A. Miola beschriebenen Handschriften des hl. Thomas in der *Biblioteca Nazionale in Neapel*<sup>3</sup> konnte ich eine weitere Handschrift der unedierten *Lectura* feststellen. Der Codex trägt die Signatur *VIII. G. 8*, besteht aus 71 Pergamentblättern, die zweispaltig und

<sup>1</sup> A. Pelzer, *Le Cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque* recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin. — RNéosc 24 (1922) 333-361, 479-520.

<sup>2</sup> M. Grabmann, *Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts d. Gr.* — *Aus Ethik u. Leben. Festschrift für J. Mausbach*, S. 55-65. Münster 1931.

<sup>3</sup> A. Miola, *Codices Manuscripti S. Thomae de Aquino et S. Bonaventurae in regia Bibliotheca Neapolitana*. — *La Carità* 1 (1874) 65-120.

von ungleicher Hand beschrieben sind. Größe: 223 × 300. Miola teilt ihn dem XIV. Jahrhundert zu. Das auf Blatt 3 folgende Folium, das das Ende des ersten Buches und den Anfang des zweiten enthielt, ist ausgeschnitten worden. Auf dem Einbandrücken des Codex steht der Titel: *D. Thomae in libros Ethicorum manuscriptum*. Das Werk beginnt fol. 1<sup>ra</sup> mit den Worten: *Ptolomeus in Almagesto: Disciplina hominis cui [statt sui] intellectus socius est et apud homines intercessor. Circa moralem scientiam tria hic tanguntur*. Der Text reicht nur bis zum Ende des siebten Buches der nikomachischen Ethik und schließt mit den Worten: *et continuat se ad sequentia et planum est. Explicit septimus liber ethicorum. deo gratias*. Da ich die Handschrift nicht persönlich einsehen konnte, ließ ich, um jeden Zweifel auszuschließen, daß hier wirklich die ungedruckte Ethik Alberts vorliegt, die von Pelzer angegebenen Incipit und Explicit der ersten sieben Bücher mit denjenigen dieser Handschrift vergleichen, und der Vergleich bestätigte vollends, daß die unedierte Lectura cum Quaestionibus vorliegt.<sup>1</sup> Eine eingehendere Untersuchung über den Text und die Bedeutung dieser Handschrift wird P. G. Meersseman O. P. bei der kritischen Edition der ungedruckten Ethik vornehmen.

Rom.

Thomas M. Käppeli O. P.

<sup>1</sup> Ich spreche dem Herrn Direktor der Biblioteca Nazionale, G. Burgade, sowie Dr. M. Belsami-Roche für die prompte und entgegenkommende Auskunft meinen tiefsten Dank aus.

---