

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 13 (1935)  
**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:** 22.01.2026

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

# Literarische Besprechungen.

---

## Philosophie.

**B. Schwarz : Der Irrtum in der Philosophie.** Münster, Aschendorff. 1934. VIII-300 SS.

**L. W. Keeler S.J. : The problem of error.** A historial and critical study. Rom, Universitas Gregoriana. 1934. VIII-278 SS.

Beinahe zur gleichen Zeit erschienen zwei Werke über den Irrtum, das eine von Schwarz in deutscher, das andere von Keeler in englischer Sprache. Beide enthalten eine Geschichte des Irrtums von Platon bis Kant. (Schwarz dehnt seine geschichtlichen Untersuchungen auf die Vorplatoniker aus.) Und beide sind in dieser Hinsicht sehr kostbar, weil bisher über die Geschichte des Irrtumsproblems so viel wie nichts geschrieben war. Während Schwarz seinem geschichtlichen Teil eine sehr ins einzelne gehende systematische Behandlung der Irrtumsprobleme vorausschickt, begnügt sich Keeler mit kritischen Bemerkungen, die er mit seiner historischen Darlegung verwebt.

Wir haben es bei Herrn Prof. *B. Schwarz* mit einem jungen Gelehrten zu tun, auf den wir die größten Hoffnungen setzen dürfen. Die Aufgabe, die er sich in vorliegendem Werke setzte, war sowohl nach der systematischen als auch historischen Seite hin nicht leicht. Er hat sie glänzend gelöst. Die phänomenologische Schulung, mit der er ernste thomistische Studien verband, gibt ihm die Befähigung, in seinen Urteilen große Klarheit mit großer Sicherheit zu verbinden.

Das Kernstück des systematischen Teiles ist das 3. Kapitel: « Die Irrtumsform der stillschweigenden Identifizierung ». In diesem Kapitel hat Herr Schwarz seinen ganzen Scharfsinn geoffenbart. Sein Buch wäre wertvoll, wenn es gar nichts anderes als dieses Kapitel enthielte. Aber auch die übrigen Kapitel, insbesondere das achte und neunte, « Mängel der vorphilosophischen Erkenntnis als Irrtumsquelle » und « Irrtumsquellen im Bereiche des emotionalen Lebens » sind sehr lesenswert.

Alle Irrtumsformen werden von Schwarz als spezifische Produkte des intellectus agens angesehen. Eine Art « *superactio* » des intellectus agens, in der er zum Teil über den Sachverhalt hinausgeht, erzeugt den objektiven Schein, auf dem aller Irrtum ruht. Schwarz schreibt somit dem intellectus agens eine ganz bedeutende Rolle bei der Entstehung des Irrtums zu.

An dieser Stelle wurde ich stutzig. Nach Thomas von Aquin ist doch der intellectus agens so etwas wie eine Sonne in unserem Geiste, die alle Sachverhalte, die sich uns aufdrängen, beleuchtet bzw. durchleuchtet, damit sie dem intellectus possibilis als Gegenstände ansichtig, einsichtig bzw. durchsichtig werden. Wie kann aber die Sonne Ursache des Dunkels

sein ? Wie kann der intellectus agens schuld sein am « objektiven Schein » ? Wie kann man von einer « Überactio » des intellectus agens sprechen ? Ich dachte immer : Je mehr, um so besser, je kräftiger der intellectus agens ist, um so solider ist die Erkenntnis, je heller der intellectus agens leuchtet, um so klarer wird es im Kopf.

Wie kommt Schwarz dazu, dem intellectus agens alle Irrtumsformen aufzubürden ?

Er unterscheidet zwei Operationen des intellectus agens : « Die Herauslösung des Wesenssachverhaltes aus seiner Konkretisierung » (33) und « die ausdrückliche geistige Herausarbeitung des Wesensgefüges des Gegenständlichen » (34). Für die zweite Operation zitiert der Verf. S. Th. I q. 84 a. 2 ad 3. — Es soll wohl heißen : a. 4, denn in a. 2 ist vom intellectus agens nicht die Rede. Diese zwei Operationen kommen jedoch dem intellectus agens nach Art eines geistigen Lichtes, nicht aber nach Art eines geistigen Auges zu. Den Charakter des geistigen Auges hat nach Thomas ausschließlich der intellectus possibilis. Deshalb kann der Irrtum, ebenso wie die Wahrheit nur ein Akt des intellectus possibilis sein. Schwarz dagegen sagt : Der Irrtum ist « als ein partielles Leerlaufen des intellectus agens, als ein nicht voll an die Linien des Seins sich anschmiegendes, sondern stellenweise freischwebendes Denken zu betrachten » (60). Der Irrtum ist also ein Akt des intellectus agens. Der Intellectus agens ist nicht nur Licht, sondern auch Auge, bezüglich des Irrtums ein schielendes Auge. Diese Auffassung stimmt ganz sicher nicht mit der Anschauung des hl. Thomas überein. Die Überactio, die den objektiven Schein verschuldet, ist nicht — wie Schwarz meint — dem intellectus agens, sondern der ratio zuzuschreiben. Von seiten des intellectus agens muß man eher von einer « Unteractio » sprechen.

Dieser Fehler, den ich glaubte, kräftig hervorheben zu müssen, tut indessen dem Wert der Arbeit durchaus keinen Abbruch. Die feinen Analysen des Verfassers bleiben feine Analysen. Sie müssen nur da, wo es sich um den intellectus agens handelt, anders adressiert werden. Schwarz darf den Ruhm für sich beanspruchen, das Beste und Gründlichste über das Problem des Irrtums und seine Geschichte geschrieben zu haben.

Sehr gut und sehr gründlich ist auch die Geschichte des Irrtumsproblems von *P. Keeler*.

P. Keeler teilt das Ganze in folgende Kapitel ein : Die griechischen Sophisten und Platon, Aristoteles, die nacharistotelischen Schulen, Augustinus, Thomas, Scotus und die Spätscholastiker, Descartes, Spinoza, die englischen Denker, Kant.

Leibniz wird nicht in die Untersuchung einbezogen, weil er das Problem des Irrtums nicht als eigenes, in sich abgeschlossenes Problem behandelte.

Während Schwarz bei seiner Darstellung der thomistischen Lösung des Irrtumsproblems aus guten Gründen mit keinem Wort den Einfluß des Willens berührt, spitzt sich das ganze Kapitel Keelers über Thomas von Aquin auf die These zu, daß nach Thomas das falsche Urteil unter dem Einfluß des Willens stehe. Darnach würde der Akt des Willens zur Wesens-

struktur des Irrtums gehören, wie er zur Wesensstruktur der Meinung, des Glaubens, des Zweifels gehört. Dem aber ist nicht so. Die aus Thomas angeführten Texte beweisen nichts für die angenommene These. Wohl ist der Wille die Quelle der verschiedensten Irrtümer. Der Irrtum aber als Irrtum kann und muß aus dem objektiven Schein erklärt und definiert werden. Der objektive Schein ist eine Scheinevidenz. Somit bleibt das Prinzip bestehen: Der Verstand kann nur durch das *evidente* Objekt *bestimmt* werden, d. h. durch das wirklich oder scheinbar evidente Objekt. Der objektive Schein aber wird erzeugt entweder durch die Imagination oder durch die Vernunft. Wie sich die Imagination zu den Sinnen, so verhält sich die Vernunft zum Verstand. Wie sich die Imagination von den Sinnen, so kann sich die Vernunft vom Verstande emanzipieren. Die emanzipierte Imagination und die emanzipierte Vernunft erzeugen den objektiven Schein. Der objektive Schein aber vermag den Verstand unabhängig vom Willen zu bestimmen.

Nehmen wir ein Beispiel: Wie viele hundert Jahre lebte die Menschheit im Irrtum, daß die Sonne sich um die Erde drehe? Hier haben wir es mit einem klassischen Falle eines objektiven Scheins zu tun. War nun bei der Erzeugung dieses objektiven Scheines oder bei der affirmativen Stellungnahme der Menschheit zu diesem objektiven Scheine der menschliche Wille irgendwie beteiligt?

Was der Verf. von Aristoteles und Augustinus sagt, ist besser, als das, was er aus Thomas macht. Das Buch Keelers verdient auch neben dem von Schwarz gelesen zu werden. In mehreren Punkten ergänzt er ihn wesentlich.

Freiburg (Albertinum).

A. Rohner O. P.

**A. Mitterer: Der Bewegungssatz (Omne quod movetur ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart.** (Sonderabdruck aus der Zeitschrift « Scholastik ».) 1934.

M. le professeur Dr Albert Mitterer a publié dans la revue « Scholastik » (IX. Jahrgang. Heft 3 und 4) un consciencieux travail dont la lecture est particulièrement intéressante. Il a minutieusement exploré la physique aristotélicienne de saint Thomas et l'oppose à l'image du monde (Weltbild) que nous fournissent les recherches des physiciens contemporains. Le savant auteur est bien renseigné, et nous trouvons dans son travail des remarques que tout philosophe, spéculant sur l'univers matériel, devrait avoir toujours sous les yeux.

Il remarque très justement qu'il est futile de vouloir fusionner les idées cosmologiques de saint Thomas, pour autant qu'elles dépendent de l'expérience, avec les conceptions théoriques qui résultent de la physique actuelle. Il a parfaitement raison lorsqu'il dit que ces divergences, et même ces oppositions radicales, n'ont rien à voir avec la philosophie chrétienne. Saint Thomas possédait des renseignements limités, et il les agence en une synthèse cohérente. Nous connaissons beaucoup de phénomènes qu'il ignorait; et notre « image du monde » s'est modifiée



en conséquence. Il est fort probable que dans un siècle nos théories seront surannées et devront faire place à des « images » plus opportunes. Tout cela n'a rien à voir avec une philosophie parfaitement conciliable avec la doctrine chrétienne. Les théories physiques auxquelles le professeur Mitterer donne très légitimement la préférence, sont, pour le moment, celles de tout le monde, même des thomistes.

Cependant la thèse fondamentale du professeur Mitterer est erronée, et la tendance générale de ce travail nous paraît regrettable, parce qu'il est de nature à entretenir des confusions. Notons quelques méprises qui peuvent prolonger les malentendus.

Quelle idée peut avoir le professeur Mitterer de *l'ontologie*, qu'il a soin de caractériser comme *allgemeine Metaphysik* (p. 594) ? Nous avons toujours cru que la métaphysique générale est la science philosophique de l'être et de ce qui lui convient comme être. Le professeur Mitterer introduit dans l'ontologie non seulement des déterminations particulières expérimentales de l'être, mais des théories physiques, extrêmement ingénieuses, éminemment utiles sans doute, mais que personne ne prétendra avoir été l'objet d'observation directe. Il va donc même au delà de ce qui fait l'objet de la métaphysique *spéciale*. C'est pourquoi il aboutit à des affirmations déconcertantes, qui paraîtront, à certains lecteurs, de pures absurdités. Ne prétend-il pas que des propositions « ontologiquement, métaphysiquement » vraies peuvent être fausses, d'un être particulier ? L'exemple qu'il donne (p. 484-485) montre nettement qu'il n'y a pas lieu de se scandaliser. « Zwei mal Zwei ist vier, das ist innerlich wahr, es hat aber doch nur Geltung für zwei mal zwei und nicht für drei mal fünf. » Mais deux, trois, cinq, n'ont rien à voir avec l'ontologie ; et la nécessité métaphysique qui fait que deux fois deux font quatre est exactement la même qui régit la proposition : trois fois cinq font quinze. — Bref, le professeur Mitterer désigne sous le nom de « métaphysique générale » ou ontologie ce que l'on considère généralement comme l'objet de la cosmologie ou philosophie de la nature sensible, et même comme des hypothèses explicatives, indispensables, mais toujours provisoires, dans les sciences empiriques. Cette différence de terminologie a son importance ; elle a une influence sur tout le travail du savant auteur.

Il parle encore des *physikalische Eigenschaften, die eine Urstoff* (désignée à la page 507 sous le nom de « *materia prima* ») *haben könne und müsse* (p. 508). Il est clair qu'on ne s'entend pas. Dans notre conception, et nous croyons bien dans la conception de saint Thomas, la matière première est une « *pura potentia* » qui n'a pas et ne peut pas avoir des « *physikalische Eigenschaften* ».

M. Mitterer n'a vraiment pas peur des équivoques lorsqu'il écrit *Körper und Körperwelt ist in diesem Sinne* (en tant que le temps est une quantité fondamentale pour la physique actuelle) *vierdimensional*. Il sait certainement que le *t* des mathématiciens et des physiciens n'est pas le temps en soi, mais la *détermination physiquement possible* du temps. Le temps, existence actuelle des choses temporaires, est déterminé, mesuré et divisé au moyen du mouvement local dans l'espace ; mais même ce

temps relatif n'a absolument rien à voir avec une dimension spatiale. Il est simplement une quatrième variable dont il faut tenir compte dans la détermination, non du mouvement en soi, mais des points spatiaux où passe le mobile. Il est d'autant plus dangereux d'appeler cette quatrième variable une *quatrième dimension* que celle-ci se conçoit, au sens propre du mot, dans l'espace mathématique pur.

N'insistons pas sur ces détails. Ce qui est incomparablement plus important, c'est l'interprétation que le professeur Mitterer donne de l'adage bien connu : *Omne quod movetur ab alio movetur*. Il estime que chez saint Thomas cette formule est essentiellement cosmologique et n'a pas la portée universelle que certains thomistes lui attribuent. L'adage n'est pas « le principe de causalité », mais un « Kausalsatz », qui détermine une relation causale dans un cas particulier. Ceci est une erreur profonde et dangereuse. Il est parfaitement exact que saint Thomas, sur la base de ses informations physiques limitées, s'efforce de montrer des applications du principe, qui ne sont pas fausses, mais basées sur des données très imparfaites. Mais dans les commentaires sur les « Physiques », aussi bien qu'ailleurs, il est guidé par le principe métaphysique, dont il tâche de surprendre, avec des défaillances inévitables au XIII<sup>me</sup> siècle, les applications expérimentales. Il ne laisse d'ailleurs aucune place à une méprise sur ses intentions. Il suffit d'examiner la « *prima via* » dans la Somme théologique pour se convaincre que le « *motus* » est universellement le « *transitus de potentia ad actum* » ; et n'oublions pas que *actus et potentia dividunt ens et quodlibet genus entis*.

C'est là la méprise fondamentale de tout le travail et elle mène le professeur Mitterer à des vues vraiment déconcertantes. C'est ainsi que (p. 516) il constate que dans la philosophie de saint Thomas, Dieu est à la fois « *Factor* » et « *Motor* » ; et il ajoute : « *Man sieht ohne weiteres, dass diese beiden Attribute Gottes gleichsam ein Produkt bilden, das Konstant bleiben muss :  $F \times M = K$ . Je mehr Gott Factor ist, desto weniger braucht er Motor zu sein ; und je mehr er Motor ist, desto weniger war er Factor* ». Ceci fera rêver tous ceux qui se sont familiarisés avec la *métaphysique* de saint Thomas. Pour ceux-ci, c'est exactement le contraire. Il suffit de lire, — mais sans prévention — l'art. 7 de la question III de *Potentia*, pour comprendre que la motion de Dieu n'est pas en raison inverse, mais en raison directe de l'être des créatures. Nous ne pouvons pas insister sur un problème qui nous entraînerait trop loin. Qu'on réfléchisse sur le « *motus* » qu'implique l'existence temporaire de l'univers sensible. Il n'en faut pas davantage pour se convaincre que la formule du professeur Mitterer :  $F \times M = K$  n'a aucun sens intelligible, ou qu'il entend par *M* une chose à laquelle saint Thomas n'a jamais pensé.

L'examen des travaux de M. Mitterer sera toujours laborieux et peut-être stérile aussi longtemps qu'il prétendra rattacher ses convictions à celles de saint Thomas, ne fût-ce que pour les leur opposer. Qu'il s'efforce de résoudre ces problèmes pour son compte ; mais qu'il ait bien soin de définir ce qu'il entend par *métaphysique* ou *ontologie*, qu'il se renseigne exactement sur la valeur objective d'une théorie explicative en

science expérimentale, qu'il n'emprunte pas trop facilement aux âges passés une terminologie qui couvre des idées complètement différentes. Nous sommes certains que ces travaux ne pourront pas manquer d'intérêt, et nous pourrions les discuter pour notre avantage mutuel.

Fribourg.

*M. de Munnynck* O. P.

**R. Kaszas : Vestigia Dei in creaturis seu viginti novem argumenta pro existentia Dei.** Budapestini, Soc. S. Stephani. 1930. 58 SS.

Der Verfasser will die « Spuren Gottes in den Geschöpfen » als Beweise für das Dasein Gottes aufzeigen. Er findet deren etwa 30. « Sed nullo modo affirmamus, solummodo tot vestigia demonstrativa existentiae Dei esse, nam generatim loquendo tot sunt vestigia existentiae Dei, quot relationes creaturarum pro hominibus ostensibiles sunt ad Deum » (Praefatio). Die Abhandlung ist in drei Artikel geteilt. Der erste bringt 14 metaphysische Beweise für das Dasein Gottes (pag. 5-24), der zweite 9 physische (p. 25-44), der dritte 6 moralische (p. 45-54). Den Abschluß bildet die Lösung einiger Argumente gegen die Existenz Gottes (p. 54-57).

Auf die Frage nach dem Kausalprinzip will K. nicht weiter eingehen, sondern diesbezüglich die Lehre des hl. Thomas voraussetzen (p. 4).

Die einzelnen Beweise: Als erster metaphysischer Beweis wird ein « argumentum ex principiis universalibus veritatis » aufgestellt. Aus der Tatsache, daß es gewisse allgemeine Wahrheiten gibt, die immer und überall wahr sind und waren, wird auf Gott als den ersten Intellekt und Träger dieser Wahrheiten geschlossen, weil die erste Ursache und das Subjekt dieser Wahrheiten weder die körperliche Materie noch die geschaffene geistige Welt sein könne. Das letztere nicht, weil die geistige Welt geschaffen sei nach (secundum) diesen Wahrheiten. — Ja, wenn schon feststeht, daß die geistige Welt überhaupt geschaffen ist. Wir glauben, daß der Beweis in dieser Form nicht überzeugen kann. Der ideologische Beweis ist aber auch in jeder Form wohl nicht als selbständiges Argument anzusprechen. Er ist nur als Teil oder Sonderfall innerhalb der quarta via des hl. Thomas zu verwenden.

Der zweite Beweis ist « ex mundo possibili haustum ». Der Hauptsatz lautet: « Omnia existentia praeterita, praesentia, futura aliquando in statu ideali seu possibili erant. Sed status idealis duo supponit: conceptum rei et aliquam potentiam potentem realizare respectivos conceptus. Sed tum conceptus, tum facultas realizans supponunt correspondens subiectum rationale, ergo existit Deus tanquam fundamentum seu principium rationale mundi possibilis ». Man ist erstaunt, gleich darauf die Worte zu lesen: « argumentum hoc est argumentum tertium s. Thomae (I 2, 3) ». Folgt dann der ganze Text der IIIa via, woran nur angefügt wird: « Argumentum hoc demonstrativum est, quia nititur principio, vi cuius nihil fit sine ratione sufficienti ». Dem Verfasser ist ein Mißverständnis begegnet. Das possibile beim hl. Thomas ist nicht das logisch Mögliche, das, « von der realen Welt und dem Nichts verschieden ist » (p. 7). Der englische Lehrer steht in allen seinen Beweiswegen auf dem Boden der realen, greifbaren Welt und

geht nur von ihr aus, niemals von bloßen Denkbarkheiten und Möglichkeiten. Das wäre schon die Dunstsphäre des ontologischen Argumentes. Darum sagt der heilige Lehrer hier, « cum quaedam *inveniantur* generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse ». Man vergleiche auch die kürzere Fassung derselben *via* in C. G. I c. 15 ca. med.: *Amplius, videmus in mundo etc.* Ausgangspunkt der IIIa *via* sind also die real existierenden Dinge der sichtbaren Welt, die sich durch ihr Entstehen und Vergehen als *kontingent* erweisen, d. h. als ihrem Wesen nach indifferent gegen Sein und Nicht-sein. Dies bezeichnet der hl. Thomas mit *possibile esse et non esse*. Die Geistsubstanz besitzt diese Indifferenz nicht. Siehe C. G. II c. 30, 55. Der zweite Beweis des Verfassers ist nicht schlüssig, auch darum nicht, weil er gratis voraussetzt, daß alles Existierende einmal im Zustand der bloßen Möglichkeit war.

Die beiden folgenden Beweise sollen « *ex contingentia mundi* » sein. Daß die Welt nicht notwendig sei, gehe daraus hervor, daß die wirkliche Existenz nicht in dem Begriff der Welt enthalten sei. Es sei widerspruchsvoll, daß die ihrer Natur nach träge Materie durch ihre Wesenheit die wirkliche Existenz fordere usw. In Wirklichkeit ist durch die angegebenen Gedankenexperimente die Kontingenz der Welt nicht erwiesen. Die Kontingenz des Weltstoffes zu beweisen, ist keine so leichte Aufgabe. Sie kann durchschlagend nur indirekt gelöst werden, indem das unmittelbare Ergebnis der aposteriorischen Beweise, die *causa prima incausata* zunächst weitergeführt wird zum *esse subsistens*, welches notwendig *actus absolute purus, simpliciter infinitus, simplicissimus, immutabilis* ist. Diese Eigenschaften hat der Weltstoff evident nicht, also ist er nicht *ens a se*. Das ist aber nicht *Ausgangspunkt* eines Gottesbeweises. — Das in neun Zeilen erledigte vierte Argument versucht aus dem Umstand zu schließen, daß, wie eine andere als die gegenwärtige Welt möglich war, so auch der Zustand der bloßen Möglichkeit unserer Welt vorherging. Weil nun diese und nicht eine andere Welt zur Existenz gelangte, folgt, daß sie von einem notwendigen Wesen hervorgebracht ist. Das Argument enthält gegenüber dem zweiten und dritten keinen neuen Gedanken und ist nicht stichhaltig.

An fünfter Stelle wird der Bewegungsbeweis des hl. Thomas vorgelegt und gegen gewisse Bedenken — Selbstbewegung der Lebewesen u. ä. — mit Recht in Schutz genommen. Es hätte aber näher erklärt werden sollen, in welchem Sinne und warum ein *regressus in infinitum* in der Reihe der Bewegten und Bewegenden evident unmöglich ist.

Der folgende Beweis aus der Beschränkung der Weltdinge verwertet Gedanken der IVa *via* des hl. Thomas. Der Untersatz: es ist unmöglich, daß die Beschränkung zur Natur der Dinge als solcher gehöre, bedürfte der Erklärung. Denn viele Dinge sind doch ihrer Natur nach beschränkt, wie die leblosen Substanzen, die Pflanzen usw., überhaupt alle spezifischen Wesenheiten der sichtbaren Welt. Aber daß die in ihnen stufenweise verwirklichten transzendentalen Vollkommenheiten beschränkt sind, findet seine ursächliche Erklärung nur in dem « Allerwahrsten, Besten und Edelsten (Vollkommensten), das die Ursache des Daseins, der Güte und jedweder Vollkommenheit in allen Dingen ist. Dies nennen wir Gott » (S. Th. I 2, 3).

Diese Gedanken hat der Verfasser leider nicht ausgesprochen, geschweige denn entwickelt.

Der Beweis aus der Reihe der Ursachen, der siebente, soll identisch sein mit dem zweiten Weg des hl. Thomas. Der englische Lehrer würde aber niemals zum Gesetz der Trägheit und der Entropie seine Zuflucht nehmen, um zu zeigen, daß die Materie zusammen mit der Energie nicht die erste Ursache der in Frage kommenden Erscheinungen sein kann. Für die Unmöglichkeit der unendlichen Reihe wird auf das 15. Argument verwiesen. Dort ist mit keinem Wort die subordinatio causarum erwähnt, und die gegen die unendliche Reihe, vielmehr die unendliche Zahl oder Menge vorgebrachten Gründe stehen allen Angriffen offen und überzeugen nicht.

Als achter und neunter metaphysischer Beweis werden auffallenderweise angeführt ein « argumentum ex natura animae sensitivae » und « ex instinctu animalium ». Die sinnlichen Lebewesen, heißt es, sind nicht aus sich, weil nach der Geologie organisches Leben in den frühesten Erdperioden unmöglich war. Auch aus der körperlichen Materie sind die sinnlichen Lebensakte nicht erklärbar, nicht aus den Pflanzen. Also sind die Sinneswesen auf die göttliche Erschaffung zurückzuführen. Die Folgerung scheint doch recht sprunghaft. Der Beweis aus den kunstvollen Instinkthandlungen der Tiere ist ein Teilausschnitt aus dem teleologischen Beweis, der *Va via* des hl. Thomas.

Das ganz kurze zehnte Argument will aus der Natur der menschlichen Vernunft schließen. Die Vernunft hat eine die Körpermaterie und die sinnliche Seele überragende Tätigkeit, « woraus folgt, daß der menschliche Verstand von einem überweltlichen Wesen hervorgebracht ist ». « Wenn er überhaupt hervorgebracht ist », wird der Atheist entgegnen.

Das elfte metaphysische Argument, « ex passivitate intellectus humani » ist leider in dem Irrtum des ontologisch-kartesischen Beweises befangen. Der menschliche Verstand ist wesentlich passiv. Wir können nur denken, was real oder ideal unabhängig von uns existiert. Die unabhängig von uns bestehende Idee des vollkommensten Wesens existiert entweder wie eine platonische Idee — das wäre Gott —, oder in einem höheren Intellekt. Aber schließlich kann nur ein unendlich vollkommener Intellekt die Idee des unendlichen Wesens aus dem Nichts hervorbringen. Zum Überfluß wird noch beigefügt: *Sed intellectus infinite perfectus supponit subiectum infinite perfectum, ergo existit Deus.* — Nicht genug mit diesem « Beweis »; an dreizehnter Stelle wird eigens das « argumentum Anselmianum ex conceptu Dei » vorgelegt. Der Mangel des ontologischen Argumentes von Anselmus, Leibniz und Descartes wird mit den Worten des hl. Thomas, C. G. I 11, anerkannt. Aber durch Einfügen der Passivität des menschlichen Verstandes soll diesem Mangel abgeholfen werden. — Nein, die Berufung auf die Passivität des Verstandes heilt nicht den schweren Erbfehler des Argumentes.

Ausgangspunkt des zwölften Beweises ist die Überzeugung des ganzen Menschengeschlechtes von der Existenz Gottes. Der menschliche Verstand neigt also naturhaft dazu, Gott anzuerkennen. Diese Neigung stammt von dem, der die Natur des Verstandes hervorbrachte, der ein intellectus

subsistens sein muß: Gott. Ist das auch ein metaphysisches Argument? Woher steht fest, daß der menschliche Verstand hervorgebracht ist?

Der vierzehnte und letzte metaphysische Beweis, aus der Natur des Willens: Die Freiheit verbürgt, daß nur ein die Körperwelt überragendes Wesen, ein Geist, den wir Gott nennen, den menschlichen Willen hervorbringen konnte. — Derselbe Fehler, wie beim 10. und 12. Argument.

Im zweiten Artikel folgen die neun physischen Beweise. Der erste soll aus dem zeitlichen Anfang der Materie gewonnen werden. Hätte der Verfasser doch die Worte des Meisters der Schule beherzigt, *«mundum inceptum est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus...»* (S. Th. I 46, 2). K. macht sich selbst die Schwierigkeit, daß sein Argument gegen die Lehre des hl. Thomas sei, der die Ewigkeit der Welt gelehrt habe. In der Antwort leugnet K., daß Thomas die Ewigkeit der Welt, soll jedenfalls heißen, die philosophische Möglichkeit einer ewigen Welt gelehrt habe. Wahr ist, daß der hl. Thomas sich in dieser Frage kritisch zurückhaltend verhält: die bloße Vernunft kann weder das eine noch das andere, also auch nicht die Unmöglichkeit einer ewigen Welt stringent beweisen. Vgl. S. Th. I 46, 2 ad 8. Damit ist aber gegeben, daß man den zeitlichen Anfang der Welt nicht zur Grundlage eines Gottesbeweises machen kann. «Der hl. Thomas lehrt fast unzählige Male die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe», bezgl. der *causae per se ordinatae*, ja. Daraus folgt noch gar nicht, daß ein der Dauer nach anfangsloses Geschöpf undenkbar ist. Auch zugestanden, daß es eine unendliche Menge nicht geben kann, und daß eine unendliche Reihe in keiner Weise durchschreitbar ist, ist noch nicht bewiesen, daß nicht eine Substanz im Zustand der Ruhe von Ewigkeit her geschaffen sein kann, sondern nur, daß es eine Aufeinanderfolge, einen Weltprozeß nicht von Ewigkeit her gibt. Es ist auch irrig zu sagen, daß die Materie notwendig existiert, falls sie von Ewigkeit her bestände. Denn auch dann ginge ihr Nicht-sein ideell und der Natur nach ihrem Sein voraus. In Nr. 4 des Argumentes sind, wie wir gern feststellen, richtige Beweisgedanken für die Erschaffung der Materie ausgesprochen.

Das Argument aus der Beziehung zwischen Materie und Energie besagt, die träge Materie hat die Bewegung, vor allem die geordnete, regelmäßige, nicht aus sich; also von einer äußeren, vernünftigen Ursache, Gott. — Das dritte physische, das kosmogonische Argument: keine der aufgestellten kosmogonischen Theorien erklärt den Ursprung der regelmäßigen Himmelsbewegungen. — Die Tatsache der geordneten Bewegung bietet gewiß ein Beweismoment. Ob es aber glücklich ausgewertet ist durch Heranziehung der angeblich wesenhaften Passivität der Materie?

Aus der Entropie — viertes physisches Argument — kann ein selbständiger, sicherer Gottesbeweis schwerlich geführt werden.

Der fünfte physische Beweis, aus der qualitativen Verschiedenheit der Materie, greift unter anderem auf den angeblich bewiesenen zeitlichen Anfang der Materie zurück.



Der biologische Beweis, aus dem zeitlichen Anfang des Lebens, das nicht aus der leblosen Materie entstehen konnte, — sechster physischer Beweis — ist unter allen physischen Argumenten das plausibelste. Ob freilich die gegen die Kosmozoenhypothese aufgestellte Behauptung, daß der frühere Zustand des Weltganzen jedwedes organische Leben ausschloß, so gänzlich dem Zweifel entrückt ist?

Das folgende Argument ist aus der Ordnung genommen. Die einzelnen Wissenschaften offenbaren uns ein Reich der Ordnung, die entweder unmittelbar aus einem ordnenden Verstand herzuleiten ist, oder aus Naturgesetzen, die einen überweltlichen Intellekt als Ursache voraussetzen. « Die Naturgesetze können nicht in der Luft umherfliegen und in sich substantiell bestehen ». — Daß die Ordnung nicht aus dem Zufall stammen kann, ist durch die angeführte Wahrscheinlichkeitsüberlegung zu schwach begründet. Unklar ist der Satz: *ordo iste non provenit ab essentia materiae, nam quoad eam (?) indifferens est qualitas compositionis*.

Der teleologische Beweis — der achte physische — beginnt: « *Omne ens habet proprium finem et secundum hunc finem est instructum* ». Philosophisch schärfer und sicherer der englische Lehrer: *videmus quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem*. Die Existenz Gottes noch nicht vorausgesetzt, ist es nicht so evident, daß jedes *Ding* einen eigentümlichen Zweck hat.

Der letzte physische Beweis, aus der Existenz der Naturgesetze, setzt ohne weiteres voraus, daß die Naturgesetze eine bewirkende Ursache haben.

Im dritten Artikel werden sechs moralische Argumente vorgelegt. Der erste aus dem Fundament der Sittlichkeit: Gäbe es keinen Gott, so wäre das Fundament, d. i. das höchste Gesetz der sittlichen Ordnung, das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen, eine Wirkung von materiellen Geschehnissen. Das ist unmöglich, weil die Materie nichts Allgemeines hervorbringen kann. — Aber nicht jeder Atheist, d. h. Leugner eines persönlichen Gottes, ist Materialist.

Der zweite moralische Beweis schließt vom Naturstreben nach Glückseligkeit, das von keiner Kreatur befriedigt wird, unmittelbar auf die Existenz des unendlichen Gottes. — Auf pessimistische Denker wird das keinen großen Eindruck machen.

Trotz des schon früher verwendeten Gedankens der allgemeinen Überzeugung der Menschheit von der Existenz Gottes wird noch eigens ein moralischer Beweis *ex consensu generis humani* aufgestellt. Wir möchten mit P. Gredt dazu sagen: *servit ad fidem faciendam, non ad scientiam generandam* (Elementa Phil. II 5, 196).

Es folgt ein « *argumentum ex miraculis* » und eines « *ex prophetiis sumptum* ».

An letzter Stelle wird ein « *argumentum ex sequelis atheismi* » aufgestellt. Der Atheismus hebt die Sanktion der sittlichen Ordnung auf. Diese schlechte Frucht zeigt, daß er falsch ist.

Zu den Schwierigkeiten und Gegenargumenten der Atheisten werden meist zutreffende Lösungen gegeben. S. 55 f. scheint aber irrigerweise gesagt zu sein, daß nach der Erschaffung in Gott eine reale Beziehung zur Welt sei.

Im ganzen wäre es viel ratsamer gewesen, statt der unnützen Häufung der Argumente, wenige durchschlagende Beweise besser zu entwickeln und sie auch weiter zu führen bis zu der unendlichen Vollkommenheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Einzigkeit und folglich wesentlichen Verschiedenheit Gottes von der Welt. Erst an diesem Punkte ist der Gottesbeweis vollendet.

Sprachlich fällt auf, daß mehreremal *ut consecutivum* mit dem Indikativ steht, z. B. S. 18, 19, 56. Auf S. 43 heißt es, daß gewisse Organe « *in retrograd directionem tendunt* », und « *mutatio eorum in retrograd directionem vertebatur* ».

St. Gabriel, Mödling.

P. A. Wirtgen S. V. D.

**M. Picard : Die Flucht vor Gott.** Erlenbach-Zürich und Leipzig. 1934. 197 S.

« Die Flucht vor Gott » ist eine Ergänzung und zugleich eine Vertiefung des vom gleichen Verfasser geschriebenen Buches über « Das Menschen- gesicht » (siehe « *Divus Thomas* » 1931, 93). Beide Bücher behandeln ein in seiner Wurzel schon sehr altes Problem. In Griechenland stritten einst die Herakliter und die Eleaten darüber, ob die Bewegung in der Welt oder die Ruhe in ihr nur Täuschung sei. Picard berücksichtigt lediglich die moralische Seite an dieser Frage : darf das Menschenleben ganz in Bewegung aufgelöst, oder muß jede Bewegung durch eine gewisse Ruhe gemäßigt werden ? Bewegung gehört zum Wesen des Lebens, daher ist auch die Bewegung von Gott gewollt. Aber der moderne Mensch will nur Bewegung, er flieht jede Form der Ruhe und haßt alles, was immer seine Flucht verlangsamt. Schon sein Profilgesicht läßt das erkennen. Die Wirtschaft, die Sprache, die Kunst, die große Stadt, ja sogar die Religion von heute, sind auf der Flucht vor Gott. Gott verfolgt die vor ihm Fliehenden, aber nicht aus Haß, vielmehr aus unendlich reiner Liebe. Schuld an dieser Flucht ist der gänzliche Mangel an Glauben. Denn « es gibt keinen Glauben in der Welt der Flucht » (29). Die Bewegung zu Gott hin ist die einzige, die auch die zu einem wohlgeordneten menschenwürdigen Leben erforderliche Ruhe mitenthält. Diese Lösung des Problems zeigt P. schon am Anfang des Buches durch die Wahl seines Mottos deutlich an, das er vom hl. Augustinus übernimmt : *Quo ibit fugiturus iste a facie Dei ? Vertit se hac atque illac, quasi quaerens locum fugae suae. . . Quo iturus es, quo fugies ? Si vis ab illo fugere, ad ipsum fuge. Ad ipsum fuge confitendo, non ab ipso latendo : latere enim non potes, sed confiteri potes.*

Rom (S. Anselmo).

Matthias Thiel.

**Grabmann : Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat.** Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1934, Heft 2. München 1934. 162 S.

Wie alle Studien Martin Grabmanns, sind auch diese neuen Untersuchungen so reich an unbekanntem oder wenigstens ungedrucktem Material,



daß wir an dieser Stelle darauf verzichten müssen, die reiche Ernte eingehend zu besprechen. Was die verwertete Dominikanerliteratur betrifft, werden wir im Archivum FF. Praed. darauf zurückkommen. Das Inhaltsverzeichnis wird hier genügen, um die jüngste Publikation Grabmanns für sich selbst reden zu lassen. In einem ersten Kapitel behandelt G. die aristotelischen Elemente bei den Vertretern der Lehre von der *potestas indirecta papae in temporalibus* (gemäßigte Richtung): Thomas von Aquin, Remigio de' Gerolami von Florenz, Johannes Quidort von Paris, Hervaeus Natalis, Durandus de S. Porciano, Petrus de Palude — alle Dominikaner —, der thomistisch-eingestellte Abt Engelbert von Admont und der von De regimine principum des hl. Thomas stark beeinflusste Fürstenspiegel des Kartäusers Michael. Im zweiten Kapitel wird der Averroismus der einen extremen Richtung — durch Marsilius von Padua vertreten —, und im dritten Kapitel die aristotelischen Elemente der anderen extremen Richtung (hierokratisches System oder Lehre von der *potestas directa papae in temporalibus*) erörtert. Die dritte Gruppe besteht aus einer Reihe von Theologen verschiedener Herkunft: Franziskaner, Dominikaner, Augustiner usw. Der dritte Abschnitt dieses Kapitels erwähnt verschiedene Traktate *De ecclesiastica potestate* aus dem XV. Jahrhundert in vaticanischen Hss., die wohl noch einer eingehenderen Untersuchung bedürfen, bevor man ihre Autoren definitiv in eine der drei erwähnten Gruppen eingliedern darf. Zum Schluß gibt G. einen kurzen Überblick über die Periode von Kardinal Juan Torquemada bis Kardinal Robert Bellarmin, während der die Theorie von der *potestas indirecta* weiter ausgebildet wurde und zu ihrer Vollerfüllung gelang. Im Anhang finden wir zwei sehr interessante ungedruckte Dokumente: 1. den Literaturbericht des Laurentius de Aretio über mittelalterliche kirchenpolitische Traktate, und 2. den Kommentar des Guido Vernani von Rimini O. P. zur Bulle *Unam Sanctam*.

G. hat das Verdienst, nicht nur eine Materialbereicherung zu bieten und den bei vielen Ecclesiologen fehlenden Einblick in die aristotelischen Quellen der Lehre über die Kirche als notwendig zu zeigen, sondern auch eine kurze, aber in den großen Linien richtige Skizze der Geschichte der mittelalterlichen ecclesiologischen Theorien zu liefern. Wir wünschten aber, daß bei einer weiteren Ausarbeitung einer solchen Skizze, die dem Titel dieses Heftes nach nicht der Hauptzweck dieser Studien war, deutlicher unterschieden würde zwischen den verschiedenen Umständen, die zu einem Vorstoß gegen die Suprematie des Papstes *in spiritualibus* Anlaß geboten haben, z. B. der Streit gegen die Mendikantenprivilegien, deren Beziehung zur päpstlichen Gewalt allzusehr außer acht gelassen wurde; der Avenionische Aufenthalt der Päpste und die abendländische Kirchenspaltung. Diese geschichtlichen Tatsachen haben den Theologen und Philosophen, welche die päpstliche Gewalt *in temporalibus* und *in spiritualibus* verteidigen oder bekämpfen wollten, eine Einstellung inspiriert, die sie einlud, bei Aristoteles die theoretische Begründung ihrer Neigungen zu suchen, und dann erst eine Theologie oder eine Soziologie « pour le besoin de la cause » aufzubauen. Diese Bemerkung gilt natürlich vor allem für das XIV. und XV. Jahrhundert, aber sie verdient immer wiederholt zu werden, damit

man in der Geschichte der mittelalterlichen Ecclesiologie einen richtigen Einblick bekomme. Wir hoffen, bei der Behandlung der Beziehungen zwischen den Dominikanertheologen und dem Basler Konzil tiefer darauf einzugehen.

Rom (S. Sabina).

G. Meersseman O. P.

**F. X. Arnold : Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin.** München, Hueber. 1934. VI-395 SS.

Da die Lehre vom Naturrecht die Norm war, nach der Bellarmin zu allen grundlegenden Fragen der Staatslehre Stellung nahm, schickt der Verfasser der Untersuchung der Staatslehre des neuen Kirchenlehrers als *ersten Teil* eine Darlegung seiner Naturrechtslehre voraus. Dieser folgt der *zweite Teil* mit der Untersuchung über die Staatslehre Bellarmins, worauf der *dritte Teil* mit der Lehre des Verhältnisses von Staat zu Staat und vom Staat zur Kirche abschließt.

Im Gegensatz zu verschiedenen älteren und neueren Anklägern Bellarmins ist das Ergebnis der Arbeit Arnolds das, daß, abgesehen von einigen untergeordneten Nebenfragen, Bellarmin in seiner Rechts- und Staatslehre der ebenso treue als geistesmächtige Vertreter und Verteidiger der aristotelisch-thomistischen Rechts- und Staatslehre war, wie sie namentlich die salmatizenser Schule, ein Franz v. Vittoria O. P., ein Dominikus a Soto O. P. u. a. vor ihm vertreten hatten. Sein Hauptverdienst war es, die gesunde, überlieferte Lehre den zersetzenden Ideen des Nominalismus und Ockhamismus, den Irrtümern der sog. Reformatoren und dem Absolutismus eines Jakob I. von England gegenüber siegreich und zeitgemäß zur Geltung zu bringen. Seine maßvolle Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat, über die *potestas Ecclesiae in temporalia* lag ganz in der Richtung der Lehre des hl. Thomas und der Thomistenschule: Kirche und Staat sind innerhalb ihres Bereiches vollkommene und selbständige Gesellschaften, aber um des höheren Zweckes des ewigen Heiles willen kann die geistliche Gewalt der Kirche auch solche zeitliche Dinge regeln und richten, die zum ewigen Heile in notwendiger Beziehung stehen. Die Formel: *potestas indirecta in temporalia*, die seit Bellarmin und Suarez dieser Lehre eigen ist und an sich nicht jedes Mißverständnis ausschließt, da man sie so auffassen könnte, als schriebe man der Kirche zwei Gewalten zu, eine geistliche, direkte über geistliche Dinge und eine zeitliche, indirekte über zeitliche Dinge (vgl. Journet Ch. : « La juridiction de l'Eglise sur la Cité », p. 116 s.), ist von Bellarmin selbst wiederholt so klar gedeutet worden, daß nicht der leiseste Zweifel bleibt über seine Auffassung: die Kirche hat nur *eine*, und zwar geistliche Gewalt, die sich an sich nur auf Geistliches bezieht, auf Zeitliches nur infolge dessen unlöslicher Verbindung mit dem Geistlichen (siehe z. B. S. 356 f.).

In der Frage nach der ursprünglichen, konkreten Konstituierung der Staatsgewalt huldigte Bellarmin der gemäßigten Vertragstheorie, wie sie die Thomistenschule des XV. und XVI. Jahrhunderts, ein Vittoria, Dominikus a Soto u. a. vertraten und auch heute noch katholische Philosophen

vertreten: Die Staatsgewalt liegt nach dem Naturrecht im Volksganzen mit der unausweichlichen Bestimmung, von der Menge übertragen zu werden, sei es an einen Monarchen oder an eine Aristokratie oder an das ganze Volk. Bellarmin glaubte diese Lehre auch beim hl. Thomas grundgelegt zu finden, nicht zwar an den Stellen, die seine Vorgänger als klassisch in der Sache ansahen, nämlich S. Th. I-II q. 90 a. 3 und q. 97 a. 3 ad 3, sondern S. Th. II-II q. 10 a. 10 und q. 12 a. 2. Aber eine umsichtige Thomaserklärung scheint weder an diesen noch an anderen Stellen eine solche Translationstheorie beim Aquinaten zu finden, sondern die sog. Designationslehre, d. h. die noch nicht zum Staat organisierte Menge ist nach dem Naturrecht nicht Trägerin und Überträgerin der Staatsgewalt, sondern nur Trägerin des zwingenden *Bedürfnisses* einer obersten Gewalt und darum des Rechtes, die Person oder die Personen zu bezeichnen, die dann von Gott die Regierungsgewalt erhalten. Jedenfalls steht diese zweite Ansicht mehr im Einklang mit der Lehre Leos XIII. in der Enzykl.: « Diuturnum illud » vom 29. Juni 1881 (Denz. 1855): « Hier ist zu bemerken, daß jene, die an die Spitze des Staates treten sollen, in gewissen Fällen durch den Willen und nach der Entscheidung des Volkes gewählt werden können, ohne daß dies mit der katholischen Lehre im Widerspruch stünde. Freilich wird durch jene Wahl der Herrscher nur bezeichnet, nicht etwa werden die Rechte der Herrschaft verliehen, und es wird nicht die Gewalt übertragen, sondern nur bestimmt, wer sie auszuüben habe » (S. 225 f.). Immerhin hat Bellarmin, wie schon seine Vorgänger, seine Lehre mit solchen Sicherungen umgeben, daß *praktisch* zwischen beiden Auffassungen kaum ein namhafter Unterschied bleibt.

Die Darbietung des ganzen staatswissenschaftlichen Systems Bellarmins, wie Dr. Arnold sie in vorliegendem Werke uns geschenkt hat, ist alles Lobes wert: sie ist eingehend, gründlich, zuverlässig und klar. Außer den gedruckten Werken des hl. Kirchenlehrers standen ihm auch noch unveröffentlichte handschriftlich erhaltene zur Verfügung. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist darunter ein Kommentar zur Summe des hl. Thomas, den Bellarmin für seine Löwener Vorlesungen in den Jahren 1570–1576 verfaßt hatte und aus dem viele Stellen zum ersten Mal bekannt gegeben werden.

Abschließend möchte der Rezensent « die Staatslehre des hl. Bellarmin » dem Studium aller mit den Fragen des Staatsrechtes sich befassenden Katholiken bestens empfehlen als einen Abriß der unvergänglichen katholischen Grundsätze auf diesem so wichtigen und heute so vielfach verwirrten Gebiet.

Sollte noch auf kleine Schatten hingewiesen werden, so dürften dazu viele Wiederholungen zu rechnen sein, die doch wohl zum Teil hätten vermieden werden können. Sodann wird S. 14, Anm. 4, dem hl. Thomas ein dreimaliger Meinungswechsel über die Dispensierbarkeit der Gebote, der zweiten Tafel des Dekalogs zugeschrieben. I. S. d. 47 a 4 (also um 1253) soll er sie bejaht haben; in III. S. d. 37 a. 4 (also etwa 1255) verneint; dann De malo, III a. 1 ad 17 u. Quodl. I a. 18 (also etwa 1266 bis 1269) wieder bejaht; endlich S. Th. I-II q. 100 a. 8 (etwa 1268–1270)

endgültig verneint. Ich gestehe, daß ich das sehr unwahrscheinlich finde und vielmehr glaube, der Heilige habe an den bejahenden Stellen nur vorläufig eine noch näher zu erklärende Dispensierbarkeit gelehrt, in den verneinenden Stellen aber sie dahin erklärt, daß es nur eine uneigentliche, nicht eine wahre Dispensation sei. S. 74 wird die Hauptbedeutung des Molinismus darin gesehen, daß er « mit gutem Gespür und sicherem Erfolg » die menschliche Freiheit und die Unzerstörbarkeit der menschlichen Natur festzuhalten gewußt habe. Andere denken darüber anders. Was Bellarmin angeht, so zitiert Arnold S. 147, Anm. 13, eine sehr interessante Stelle aus dessen Kommentar zu S. Th. I q. 14 a. 13: *Quomodo Deus concurrat ad actiones creaturarum*: « ... Quarta conclusio: Deus ipsius naturae operatur effectus omnes, quos causae secundae operantur. Haec est conclusio maximi momenti et est aperte D. Thomae locis notatis. Sensus est: eodem instanti temporis Deus et causae secundae operantur, sed tamen prius natura Deus operatur et hoc tam in effectibus necessariis, quam contingentibus et liberis ... ». Dazu bemerkt Arnold: « Am Rand ist von derselben Hand geschrieben: De hac (quarta) conclusione non sum certus et potius contrarium putaverim esse verum. Vide quaestionem 1, 2: An Deus sit causa peccatorum? » Das zeigt allerdings einen Wechsel in der Auffassung des jungen Bellarmin, ein Zurücktreten von einer Lehre, die vorher betrachtet wurde als maximi momenti et aperte D. Thomae. Trat dieser Wechsel etwa ein bei Anlaß der heftigen Bekämpfung der Gnadenlehre des Lessius durch die Lovanienses? Jedenfalls war die erste Ansicht für Bellarmin kein Hindernis gewesen für die richtige Darstellung der aristotelisch-thomistischen Rechts- und Staatslehre, so wenig als die gleiche Ansicht ein Hindernis gewesen war für Vittoria, Soto und die anderen Thomisten, denen Bellarmin in seiner Rechts- und Staatslehre weiterhin folgte.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**G. M. Manser O. P. : Das Wesen des Thomismus.** Zweite, erweiterte Auflage. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung: F. Rütschi. 1935. VIII-679 SS.

P. Mansers « Wesen des Thomismus » ist zu einem stattlichen Band herangewachsen. Der Kern des Werkes ist der gleiche geblieben, aber es hat bedeutende Zusätze erfahren. Ein erster, ganz neu hinzugefügter Teil « Thomas », soll den Leser über die Person des hl. Thomas unterrichten. Der zweite Teil « Thomismus » wurde durch fünf neue Artikel vermehrt: über die Universalienlehre, die Praemotio, das Naturrecht, die Urmaterie als reine Potenz und das Individuationsprinzip. « Den mir öfter gemachten Vorwurf », sagt P. Manser im Vorwort: « man muß zwischen Thomismus und Thomas wohl unterscheiden, habe ich gut verstanden; er ließ den Beweis erwarten, wo und inwieweit meine Auffassung von der Akt-Potenzlehre des Aristoteles und des Aquinaten, also vom wirklichen Thomismus, abgehen würde. Statt dessen hat man mich auf eine ganz andere Akt-Potenzlehre hingewiesen, die, dem Nominalismus des XIV. Jahrhunderts

entstammend, im Sinne eines « geläuterten » Thomismus die quidditative Abstraktion und « damit den Primat des Universale und das Universale in re leugnet und über die Urmaterie und die Individuation und vor allem die Analogie des Seins, die grundlegend ist für all unsere Erkenntnisse, ganz andere Thesen aufstellt ». Demgegenüber behandelt der Verfasser in den Zusätzen die Universalienlehre, das Naturrecht, die Universalien der rechtlichen Ordnung und die mit den Universalien eng zusammenhängenden Fragen über die Urmaterie und das Individuationsprinzip. Nur auf Grund der thomistischen Lehre über das Individuationsprinzip, die ihrerseits den ersten Stoff als reine Möglichkeit voraussetzt, läßt sich ja die Universalienfrage lösen. Es muß im körperlichen Einzelding nicht zwar die Einzelheit, wohl aber die Wurzel der Einzelheit, der Stoff sachlich verschieden sein von der Wurzel des artlichen Unterschiedes, von der Form. Sobald man das ganze Ding durch sich selbst vereinzelt sein läßt, wird es unverständlich, wie man noch eine allgemein gültige Wesenheit in der Zahl nach verschiedenen Dingen haben könne. « Interessant mag es sein », bemerkt P. Manser S. 618, « daß von den Unsrigen jene Philosophen der thomistischen Lösung am entschiedensten zustimmen, die am meisten Sympathien für die Naturwissenschaften hegen oder hegten ». In der Tat, nur vom thomistischen Standpunkte aus hat es einen Sinn, wenn der Naturforscher Rassen, systematische Arten und natürliche Arten unterscheidet. Das soll natürlich nicht heißen, daß man Rassen, systematische Arten und natürliche Arten mittels der thomistischen Lehre rein a priori bestimmen könne. Allein die thomistische Lehre gibt den allgemeinen Grund an, auf dem diese Unterscheidungen beruhen. Der Grund des artlichen Unterschiedes, die Form hat eine Spannweite, innerhalb derer die Unterschiede der systematischen Arten und Rassen ebenso wie auch die geschlechtlichen Unterschiede und andere individuelle Eigentümlichkeiten liegen. Aber alle diese Unterschiede werden aus dem Stoff mittels der stofflichen Anlagen verwirklicht. Auch die Lehre über die Praemotio, über das Wirken Gottes in der Tätigkeit des Geschöpfes bildet eine naturentsprechende Ergänzung der ersten Auflage des Werkes von P. Manser.

P. Manser vereinigt mit dem Scharfblick des Metaphysikers die genaue Umsicht des Geschichtskenners. Er gibt uns einen tiefen Einblick in die thomistische Lehre von Potenz und Akt, indem er uns zugleich die Kämpfe vorführt, die der Thomismus zu bestehen hatte, um sich durchzusetzen. P. Manser hat auch die Gabe einer klaren, fesselnden Darstellung. Hat sich dadurch das « Wesen des Thomismus » alsbald viele Freunde erworben, so daß in kurzer Zeit eine Neuauflage erscheinen konnte, so wird die zweckmäßig erweiterte Neuauflage fernerhin dazu beitragen, daß der echte Thomismus immer mehr bekannt und in seiner Wahrheit anerkannt werde.

Rom (S. Anselmo).

P. Jos. Gredt O. S. B.

### Textausgaben.

**S. Thomae Aqu. : In Aristotelis librum de anima Commentarium.**  
Ed. A. M. Pirotta O. P. Taurini, Marietti. 1925 (xii-307 SS.)

Das Unternehmen M. R. Cathalas O. P., die Werke des hl. Thomas von Aquin den Studierenden in handlichen Einzelausgaben zugänglich zu machen — wir verdanken ihm auf diese Weise eine sehr brauchbare Ausgabe des Kommentars des hl. Thomas zur Metaphysik des Aristoteles — führt A. Pirotta O. P. weiter und hat so zunächst den Kommentar des Aquinaten zu des Aristoteles drei Büchern über die Seele erscheinen lassen. An der Spitze einer jeden *Lectio* steht der darin erklärte Abschnitt des aristotelischen Werkes in der alten lateinischen Übersetzung, die der sprachkundige Zeitgenosse des hl. Thomas, Wilhelm von Moerbeke O. P., auf dessen Veranlassung besorgt hatte. Am Rande sind dazu die Kapiteleinteilung der Bekker'schen Ausgabe vermerkt. Kurze Inhaltsangaben nach diesen Textabschnitten erleichtern die Übersicht über den Gang der Untersuchung. Die Darlegungen des Kommentars selbst sind durch Zerlegung der einzelnen *lectiones* in kleinere, mit Nummern versehene Abschnitte wohlgegliedert und so leichter faßlich gemacht. Die Aristotelesstellen, die der hl. Thomas anführt, werden nach der Ausgabe von Firmin-Didot genau angegeben. Ein sorgfältig zusammengestelltes Sachregister erhöht den praktischen Wert dieses Buches. Das hier über die Methode Gesagte gilt auch von der folgenden Ausgabe :

**S. Thomae Aqu. : In Aristotelis libros de sensu et sensato, memoria et reminiscencia commentarium.** Ed. A. M. Pirotta O. P. Taurini, Marietti. 1928. (xi-158 SS.)

Bezüglich der Abfassungszeit des Kommentars zu den Büchern des Aristoteles über die Seele und der sich zeitlich anschließenden Kommentare zu den Schriften über die Sinneswahrnehmung und über Gedächtnis und Erinnerung wären nach Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, XXII, 1/2), Münster 1931, 265 f., wohl die Jahre 1270-72 anzunehmen ; Pirotta meint « versus annum 1268 vel 1269-1272 » (Komm. zu *De Anima*, XI).

Wien.

Dr. Carl Joh. Jellouschek O. S. B.

**S. Thomas Aq. : In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio.** Ed. A. Pirotta O. P. Turin, Marietti, 1934. xxiv-747 pp.

Wir zweifeln keinen Augenblick, die Frage, ob der Thomist, der die Lehre des hl. Thomas in weiteren Kreisen verbreiten will, einen kräftigeren Vorstoß dazu macht durch weitläufige Abhandlungen als durch praktisch brauchbare Textausgaben, zu Gunsten der letzteren Methode zu beantworten. In dieser Beziehung hat der unermüdliche Herausgeber der Thomastexte, P. Pirotta, dem Thomismus unberechenbare Dienste erwiesen. Von allen Aristoteleskommentaren des hl. Thomas war mit der Metaphysik die Ethik wohl die am meisten verlangte. Die mühselige Arbeit



des Textherausgebers, auch wenn er, wie in diesem Falle, keine kritische Herstellung beanspruchen will, wird in gewissen Kreisen allzuwenig geschätzt und die Dankbarkeit denjenigen gegenüber, die ihren Namen hinter dem des hl. Thomas verstecken, wird in diesen Fällen allzuwenig geübt. Die vorliegende Ausgabe ist für den alltäglichen Gebrauch sicher ausreichend, bis die *Commissio Leonina* eine kritische Handausgabe fertig stellen kann. Praktisch ist die Einteilung in Paragraphen. Man könnte hie und da eine andere Einteilung als eine bessere vorschlagen, aber im Ganzen ist diejenige des Herausgebers die einzig mögliche. Der Sachindex (S. 691-747) ist das, was er sein muß: praktisch. Auf Vollständigkeit wird der Herausgeber wohl nicht hingesteuert haben. Der Text ist im allgemeinen gut, und wir haben, um uns davon zu überzeugen, anhand einiger Hss. verschiedene Stichproben gemacht. Dasselbe Lob kann nicht gespendet werden, was die *versio antiqua* des Rob. Grosseteste betrifft, die jeder *lectio* vorausgeht. Die Arbeit kritisch zu machen, ist ungemein schwer, um so mehr, da Thomas sicher nicht eine « kritische » Ausgabe dieser *versio* im Gebrauch hatte! Wir haben den Text, den Pirotta abdruckt, mit zwei Hss. ganz kollationiert, und müssen zugeben, daß er im allgemeinen einen sehr schlecht überlieferten Text abgedruckt hat. Aber auch ohne Handschriften heranzuziehen, hätte der Herausgeber doch einige sehr schlimme Fehler korrigieren können, um so mehr, da derselbe Text in der Erklärung des hl. Thomas selbst, wie Pirotta ihn abdruckt, ganz richtig überliefert ist. Ein paar Beispiele: Lib. I, lect. 14, S. 55 a lesen wir: « Unde et quaeritur utrum est discibile (statt *disciplinabile*) vel assuescibile vel aliter qualiter exercitabile vel secundum quamdam divinam providentiam (statt *particulam*) vel propter fortunam advenit ». Das *discibile* statt *disciplinabile* geht noch; aber das *providentiam* ist wirklich schlimm, um so mehr, da die averroistische Ethikerklärung sich oft auf die *particula divina* im Menschen stützte. Nicht nur die Hss., sondern auch der Thomastext bei Pirotta liest richtig (Nr. 166): « Et hoc est quod quaerit: utrum felicitas sit aliquid *disciplinabile*, sicut scientia, vel assuescibile, sicut virtus moralis, vel aliquid aliter (in der Übersetzung des Grosseteste steht richtig, *aliter qualiter* (Vat. lat. 2171, f. 22 rb) = ἄλλως πως) exercitabile, sicut industria artificialium operationum. Secundum membrum pertinet ad causam divinam, et hoc est quaerit, utrum felicitas sit in nobis secundum quamdam divinam *particulam* et secundum qualemcumque participationem alicuius divinorum super hominem existentium ». Es ist wirklich schade, daß die Herausgabe in dieser Beziehung nicht besser überwacht wurde: ein wenig Aufmerksamkeit beim Durchlesen der Übersetzung hätte vieles gutmachen können. Die Ausgabe von Pirotta hätte dann auch große Dienste leisten können auf verschiedenen anderen Gebieten, denn nicht nur Thomas, sondern auch Albert und die meisten Ethikkommentatoren nach 1250 haben diese *Versio* benützt. So schlecht wie die Ausgabe Marchesis der *ethica nova* und der *ethica vetus* ist die von Pirotta abgedruckte *versio* Grossetestes nicht; sie wird manchem Forscher und Studenten ein unentbehrliches Hilfsmittel zum Studium der mittelalterlichen Scholastik an die Hand geben.

Rom (S. Sabina).

G. Meersseman O. P.

**S. Thomas Aq. : Scriptum super Sententiis, Magistri Petri Lombardi.**  
Ed. M. F. Moos O.P. Tom. III. Parisiis, P. Lethielleux. 1933. (xv-1358 SS.)

Während sich Cathala und Pirotta in ihren Thomasausgaben damit begnügen, den herkömmlichen Text, von Druckfehlern und offensichtlichen Unrichtigkeiten möglichst gereinigt und übersichtlich gegliedert, neu herauszugeben, geht M. F. Moos O.P. in seiner Edition des Kommentars des Aquinaten zum dritten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus — « Scriptum super Sententiis » nach den Kodizes und dem sog. offiziellen Katalog der Werke des hl. Thomas überschrieben — viel weiter. Unter Zugrundelegung der zweiten Pariser Thomasausgabe von Vivès und Heranziehung auch der übrigen Gesamtausgaben (Ed. Piana, Antwerpiensis, Parisiensis I., Veneta II., Parmensis) wird der Text durchgehends mit zwei Handschriften verschiedener Herkunft verglichen und gegebenenfalls jene Lesart gewählt, in der diese beiden Kodizes übereinkommen, die wiederum, wie eine eingehende Untersuchung ergab, meist in Übereinstimmung mit anderen Handschriften zu den Lesarten der Druckausgaben in Gegensatz stehen. So ist eine ganze Reihe von Handschriften für die Zwecke dieser neuen Edition irgendwie herangezogen worden; auf S. xv der Vorrede werden Kodizes von Brügge, Brüssel, Paris, Angers und Rom namhaft gemacht. Die zurückgestellten Lesarten der benützten Druckausgabe und Handschriften werden unter dem Strich angemerkt. Der Sentenzentext in der Ausgabe von Vivès wird einer sorgsam Revision nach dem kritischen Text in der Bonaventuraausgabe von Quaracchi unterzogen. Väterstellen werden nach der Patrologie von Migne, Texte aus Aristoteles nach der Bekker'schen Ausgabe, solche aus Thomas nach der Leoninischen oder Turiner (Marietti) Ausgabe zitiert. An der Spitze der Artikel oder quaestiunculae finden wir Hinweise auf Parallelstellen.

Ein großer Vorzug vorliegender Ausgabe ist die wohldurchdachte Gliederung und ungemein übersichtliche Anordnung des Textes, wozu die Verwendung mannigfacher Typen und von Nummern am Rande sehr viel beiträgt. Nach dem Gebrauche der Handschriften wird zu Beginn des Corpus articuli stets Responsio statt Respondeo geschrieben.

Für diese neue Ausgabe des Kommentars des hl. Thomas zum dritten Buche des Sentenzenwerkes des Lombarden, die einen großen Fortschritt gegenüber den bisherigen Ausgaben darstellt, muß man dem Herausgeber wirklich vielen herzlichen Dank wissen, zumal es bisher an einer Einzelausgabe des so bedeutsamen Sentenzenkommentars gebrach; wenn dessen Edition in der bisherigen Weise voranschreitet und zu Ende gelangt, wird für ein gewinnbringendes, vertieftes Theologiestudium ein gar wertvoller Behelf geschaffen sein. Unser Dank gebührt aber auch dem um die Förderung der katholischen Wissenschaft wohlverdienten Verlag, der sich durch die Drucklegung unseres Sentenzenkommentars, die er auf Betreiben P. Mandonnets, eines der großen Führer in der thomistischen Bewegung, in Angriff nahm, ein neues großes Verdienst um die Hebung der scholastischen Theologie erworben hat.

Wien.

Dr. Carl Joh. Jellouschek O. S. B.



**Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100-1550**, herausgegeben von **Dr. Wilhelm Oehl**. (= *Mystiker des Abendlandes*, hg. von R. F. Merkel, I.) München, Georg Müller. 1931. XXXII-844 SS.

Im Laufe der Erforschung der deutschen Mystik wurde eine Gattung von Schriften und Quellen oft stiefmütterlich behandelt: die Briefe der Mystiker und der mit ihnen stattgehabte Briefwechsel. Höchstens etwa bei Heinrich von Nördlingen wurde man sich bewußt, daß er im Mittelpunkt einer weitausgedehnten Korrespondenz stand, weil hier der gesamte mit seiner Person in Verbindung stehende Briefwechsel als solcher schon vor vielen Jahren durch den Altmeister Phil. Strauch ex professo herausgegeben und kommentiert worden war. Im übrigen sind die Mystikerbriefe recht wenig beachtet worden, selbst in Fällen, in denen wir eine Ausgabe derselben besaßen. Der hier zur Besprechung vorliegende Band des als gründlicher Kenner der deutschen Mystik bekannten Freiburger Professors Wilhelm Oehl, füllt deshalb eine spürbare Lücke innerhalb der Monographien über die deutschen Mystiker aus; zum ersten Mal wird das ganze Corpus der Briefe, welche von den deutschen Mystikern geschrieben oder an sie gerichtet wurden, im Zusammenhang gewürdigt und wenigstens in den Hauptvertretern dieser Literaturgattung zugänglich gemacht. Es konnte sich nicht darum handeln, eine vollständige Edition aller Mystikerbriefe in der Ursprache zu bieten, wollte man sich nicht auf den kleinen Kreis der Forscher als Leser beschränken; es war vielmehr gegeben, eine Auswahl zu treffen und eine Umschrift des alten Textes in die moderne Schriftsprache zu versuchen.

Wir müssen freudig zugestehen, daß dem gelehrten Herausgeber beides in besonderem Maße geglückt ist. Von Rupert von Deutz bis Maria von Osterwijk werden uns rund 40 Hauptvertreter der deutschen Mystik in vielen hundert Briefen vorgeführt; von jedem erhalten wir eine eingehende Probe des um seine Person geführten Briefwechsels. Die Art und Weise, wie die Auswahl getroffen wurde, wie gerade das zur Kennzeichnung einer Persönlichkeit Charakteristische herausgestrichen wurde, muß uns restlos befriedigen. Man würde ja im einzelnen über die Notwendigkeit der Aufnahme eines Stückes hier und da brüderlich streiten können und gelegentlich einer Kürzung das Wort reden können, wenn sich die gleichen Gedankengänge in mehreren Briefen wiederholen; es gilt aber nicht, hier über solche Dinge zu rechten. Denn das Hauptziel des Werkes, eine aus den Briefen erarbeitete, möglichst klare und durchsichtige Charakteristik der verschiedenen Mystiker und Mystikerinnen, ist wenigstens dort, wo ein umfangreicher Briefwechsel zur Verfügung stand, immer erreicht worden. Man wird mit viel Genuß etwa die Briefe der Hildegart von Bingen, des Dominikanergenerals Jordans von Sachsen, des gemütvollen Seuse oder des problemreichen und geschäftigen Nikolaus von Cues durchlesen; man spürt hier, daß Quellen vorliegen, die das persönliche Wesen des Briefschreibers oder Briefempfängers in einzigartiger Lebendigkeit umreißen und uns Einblicke gestatten, die uns durch die eigentlichen mystischen Werke der gleichen Schriftsteller kaum oder gar nicht vermittelt werden können.

Wir bedauern es aus diesem Grunde sehr, daß sich von zahlreichen Mystikern überhaupt keine oder doch nur Bruchstücke einer Korrespondenz vorfinden : wie müßte uns etwa die Person eines Meister Eckhart oder eines Tauler auf Grund von Briefen in einem neuen Lichte erscheinen ! Aber gerade hier lassen uns die Quellen leider fast gänzlich im Stich.

Die Übersetzung der ursprünglich lateinischen oder mitteldeutschen Stücke wurde mit sehr großem Geschick vorgenommen. Der goldene Mittelweg zwischen einer sklavischen Übertragung und einer freien Wiedergabe wurde überall gefunden. Die eigentümliche Stilkunst des einzelnen Mystikers leuchtet immer durch ; man spürt es, daß es sich um altehrwürdige Texte handelt, deren Schönheit oft in ihrer sprachlichen Fassung beruht. Dieser an alte Zeiten erinnernde Sprachgeist blieb in der Übersetzung immer gewahrt, wenn auch die Klippe des bedachten Altertümlich-Sein-Wollens überall vermieden wurde. Man liest dort die einzelnen Dokumente immer mit hohem Genuß und wird sich kaum bewußt, daß es sich um eine oft mit großer Mühe erarbeitete Übertragung in unsere heutige Schriftsprache handelt. Diese hier beobachtete Übersetzungstechnik, deren Treue und Zuverlässigkeit ich an zahlreichen Proben bestätigt fand, verdient ein hohes Lob und darf füglich als mustergültig angesprochen werden ; alle jene, die sich mit Übertragungen alter Texte zu beschäftigen haben, werden hier viel, ja sogar sehr viel zu lernen haben.

Der gelehrte Herausgeber hat darüber hinaus jedem einzelnen Mystiker eine recht ausführliche Einleitung vorausgeschickt, in welcher die kurzen Lebensdaten der einzelnen Mystiker nach dem Stande der neuesten Forschung geboten werden und eine geschickte Würdigung der einzelnen Mystiker versucht wird. Es liegt hier eine Unmenge überaus fleißiger und einsichtiger Sammelarbeit vor, die nur der Berufene zu würdigen versteht. Das Urteil ist immer sehr maßvoll und in allen Teilen zuverlässig ; es ist keine unnötige Lobhudelei auf die Mystiker, die wir hier zu hören bekommen ; bei allem kritischen Sinne und der ernsten Bemühung um eine menschliche und psychologisch-kritische Würdigung der Mystiker (man vgl. etwa die sehr besonnene Darstellung der Lebensgeschichte der Christine von Stommeln und der Magdalena Beutler) erhalten wir eine sachliche und verständnisvolle Würdigung der katholischen Mystik und ihrer Erscheinungsformen. — Die veröffentlichten Briefe werden zudem in einem eigenen Anhang sehr eingehend und zuverlässig kommentiert. In den überaus zahlreichen Anmerkungen ist ein sehr reiches Material zusammengetragen worden, das man immer gerne ausschöpfen und benützen wird.

Die Literaturangaben sind überaus reichlich und vollständig und bis auf die Zeit des Erscheinens des Buches nachgeführt. Indessen möchte ich gerade hier für eine zweite Auflage, die ich dem Buche von Herzen wünsche, eine kleine Änderung anbringen : es wird sich nicht vermeiden lassen, daß die so ausführlichen Angaben der Quellen nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet werden müssen. Ich möchte daher vorschlagen, immer zuerst die Fundstellen der Briefe, dann die sonstigen Quellen zum Leben der einzelnen Mystiker, die Ausgaben der Werke und endlich die verschiedenen den Mystiker betreffenden Monographien gesondert anzu-

führen. Die Übersicht würde durch ein solches Vorgehen bedeutend erleichtert und die so wertvolle Literatursammlung noch brauchbarer. Auch würde es vielleicht gut sein, einzelne Exkurse (ich denke etwa an solche über die Kartäusermystik, 455 ff., über die kirchlichen Reformbestrebungen in den Niederlanden und die damit zusammenhängenden Ordensreformen, 458 ff., über Franziskanermystik, 603 ff. u. ö.) nicht in die Lebensdarstellung eines einzelnen Mystikers zu verarbeiten, sondern sie eher in das Vorwort oder in eine besondere Einleitung zu den einzelnen Schulen zu übernehmen. Schade ist auch, daß kein eingehender Namensindex die Benützung des Buches, das ob seiner ganzen Anlage nicht nur ein Lese-, sondern auch ein *Nachschlagebuch* geworden ist, erleichtert.

Das schöne Buch des gelehrten Herausgebers verdient in allen Teilen hohes Lob; es erschließt uns viel Neuland in selten großem Umfange. Schon aus diesem Grunde darf es unbedenklich den bedeutendsten Veröffentlichungen der letzten Jahre über die deutsche Mystik beigezählt werden.

Rom.

*Dominikus Planzer* O. P.

**Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica.** Edita curantibus *M. Grabmann* et *F. Pelster* S. J. Monasterii, Aschendorff.

Schon seit dem Jahre 1926 erschienen unter Grabmanns und Pelsters bewährter Leitung die roten Heftchen dieser Sammlung kleiner Schriften und Texte, die in ganz hervorragender Weise den scholastischen Interessen dienen. Besonders rühmend muß an dieser Sammlung das Bemühen um kritisch zuverlässige Texte hervorgehoben werden. Es liegen uns hier folgende Nummern vor:

Fasc. 5: *F. Pelster* S. J., *Thomae de Sutton* O. P. *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse.* 1929 (64 S.)

Als Grund, warum nicht etwa Heinrich von Gent oder Ägidius von Rom, die in der Streitfrage des realen Unterschiedes von Wesenheit und Dasein im XIII. Jahrhundert besonders hervortraten, sondern Thomas von Sutton († nach 1311) hier zu Worte kommen, wird die größere Kürze und Klarheit angegeben, womit dieser unsere Frage und alle Argumente für und wider erörtert. Über die Streitfrage selbst in ihren ersten Anfängen finden wir in der Einleitung einige dankenswerte Bemerkungen. Für den Text der *Quaestio* disp. 26 des Thomas von Sutton und seines 3. Quodl. q. 9, die für unseren Gegenstand in Betracht kommen, ist Cod. 138 des Merton College zu Oxford zugrunde gelegt, während sonst nur noch zwei Kodizes der Universitätsbibliothek von Basel und der Stadtbibliothek von Erfurt ausfindig gemacht werden konnten.

Fasc. 6: *J. Koch*, *Durandi de S. Porciano* O. P. *Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum Anonymo quodam, nec non Determinatio Hervei Natalis* O. P. 1929 (75 S.).

In dem ersten dieser für das Verständnis der Psychologie des Durandus wertvollen Texte wird die Ansicht vertreten, Denken und Empfinden

seien nicht von den entsprechenden Seelenvermögen real verschiedene und mit ihnen eine reale Zusammensetzung bewirkende absolute Akzidentien, auch komme uns durch diese Vermögen eine ursprüngliche Aktivität zu, während dem Objekte nur die Rolle einer causa sine qua non zuzusprechen sei: « Sentire et intelligere non dicunt aliquid reale additum super sensum et intellectum, faciens cum eis realem compositionem; et ulterius, quod tales actus sunt in nobis per se a dante sensum et intellectum, quod est creans vel generans, ab objecto autem sicut a causa sine qua non » (S. 18, Z. 24-30). Unsere Quaestio gehört der ersten Redaktion des Kommentars zum 2. Buch der Sentenzen (d. 3, q. 5) an, die uns nur in sehr ausführlichen Zitaten im Sentenzenkommentar des Petrus de Palude erhalten ist. Für die Edition wurde eine Basler und eine Vatikanische Handschrift des 2. Buches dieses Kommentars verwendet. — Auch der zweite Text — Disputatio Durandi et Anonymi cuiusdam —, nach einem Erfurter Kodex (Amplon. F 369) ediert, betrifft die Frage: Utrum intelligere sit aliquid additum intellectui faciens compositionem realem; ebenso lautet auch die Fragestellung des dritten Textes aus dem Quodlibet 3 q. 8 des Hervaeus Natalis, eines Hauptgegners des Durandus: « Utrum actus intelligendi dicat aliquid superadditum potentie ». Dieser Text wurde mit Zuhilfenahme von zwei alten Druckausgaben und einer Madrider sowie zweier Vatikanischen Handschriften der Quodlibeta des Hervaeus herausgegeben. — Dem verdienten Erforscher der Gedankenwelt des « Doctor modernus » (vgl. J. Koch, Durandus de S. Porciano O. P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des XIV. Jahrhunderts, I. Teil, Literaturgeschichtliche Grundlegung [Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XXVI, 1], Münster 1927) verdanken wir noch eine zweite Nummer vorliegender Sammlung, nämlich:

Fasc. 8: J. Koch, *Durandi de S. Porciano O. P. Tractatus de habitibus quaestio IV.* 1930 (80 S.).

Die q. 4 des genannten Traktates, die von den verschiedenen Subjekten der Habitus handelt — z. B., a. 1: Utrum in corpore sit aliquis habitus; a. 2: Utrum ... in anima; a. 3: Utrum in potentiis sensitivis exterioribus ...; a. 4: Utrum in potentiis sensitivis interioribus ...; a. 6: Utrum in appetitu sensitivo ...; a. 7: ... in angelis ...; a. 8: ... in intellectu ...; a. 9: Utrum in voluntate sit aliquis habitus — ergänzt die vorausgehende Untersuchung über die Erkenntnis der Engel und Menschen und zeigt uns auch die teilweise Änderung und Weiterbildung, die Durandus an seiner Seelenlehre vorgenommen hat. Für die Edition wurden ein Kodex der Madrider Nationalbibliothek, drei der Vatikanischen Bibliothek und Cod. Amplon, F. 369 von Erfurt herangezogen. Aus diesem letzterwähnten Kodex wird am Schlusse noch eine kritische Untersuchung eines anonymen Thomisten über schwierigere Punkte der Habituslehre des Durandus angefügt: « Utrum habitus acquisitus intellectualis vel moralis sit ponendus in illa potentia subiective, cuius actum primo et immediate respicit ».

Fasc. 7: A. Heyse O. F. M., *Liber de sex principiis Gilberto Porretano ascriptus.* 1929 (36 S.).

Heysse hat die Neuausgabe dieser neben den logischen Schriften des Aristoteles und der Isagoge Porphyrs für den Logikunterricht des Mittelalters massgebenden Abhandlung über die letzten sechs Kategorien des Aristoteles mit Hilfe dreier Handschriften veranstaltet.

Fasc. 10: *M. Grabmann, Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham*. 1930 (40 S.).

Aus dem Cod. Vatic. Palat. 998, der an erster Stelle die Summa artis veteris des Wilhelm von Ockham enthält, gibt Grabmann unsere Quaestio heraus, die eine treffliche Übersicht über die Argumente des Realismus gegen den Nominalismus und deren Kritik bietet und auch die nominalistische Universalienlehre so lichtvoll darlegt und beweist, daß sie sehr wohl als eine Einführung in die Lehre Ockhams angesehen werden und zu deren leichter und zuverlässiger Deutung dienen kann. Bedauerlich ist, daß man den im Explicit dieser kleinen Schrift wahrscheinlich angeführten Verfassernamen infolge einer Rasur nicht zu lesen vermag.

Fasc. 11: *F. Mitzka S. J., Henrici de Lübeck O. P. Quaestiones de motu creaturarum et de concursu divino*. 1932 (63 S.).

Die hier mit Hilfe eines Wiener und eines Münchener Kodex aus den Quodlibeta des Dominikaners Heinrich von Lübeck, der 1325-1336 der Ordensprovinz Saxonien vorstand, erstmalig herausgegebenen Quaestiones führen uns in den Stand der Frage über den Concursus divinus in der alten Thomistenschule ein. Die an erster Stelle stehende Quaestio: « Utrum gravia et levia movent seipsa », ist wohl vorwiegend naturwissenschaftlicher Art, indes erscheint gerade die Kenntnis der mittelalterlichen naturwissenschaftlichen Anschauungen für das Verständnis der Lehre der Alten vom Concursus naturalis nicht unwichtig; zugleich werden hier auch mancherlei Lehrstücke der scholastischen Philosophie berührt, die für seminaristische Übungen Anregung bieten mögen. Die 2. Quaestio macht uns mit den damals herrschenden Ansichten über den Concursus naturalis bekannt; die 3. handelt vom Concursus divinus im Hinblick auf verdienstliche Akte. Heinrich erweist sich hier als getreuen Nachfolger des hl. Thomas.

Fasc. 12: *A. Lang, Henrici Totting de Oyta Quaestio de Sacra Scriptura*. 1932 (58 S.).

Heinrich von Oyta († 1397), der sich mit Heinrich von Hainbuch (Henricus de Hassia d. Ä., † 1397) um die alte Wiener Universität die größten Verdienste erwarb, verfaßte neben anderen Werken « Quaestiones super libros Sententiarum ». Die umfangreichen ersten drei dieser 13 Quaestiones gehören der Fundamentaltheologie an. Für vorliegende Ausgabe kam die Quaestio 2, die man geradezu schon als eine Grundlegung des theologischen Traktates De locis theologicis bezeichnen kann, in Betracht, und zwar die ersten beiden Artikel über die Heilige Schrift; der 3. Artikel soll einem eigenen Heftchen vorbehalten sein. Die Herausgabe wurde mit Hilfe von drei Münchener Kodizes und einer Berliner und Grazer Handschrift besorgt. Eine etwas eingehendere Einleitung bietet alles Wissenswerte über den Autor, seine Schriften, unsere Quaestio und deren Edition sowie auch über den damaligen Stand der Lehre von der Heiligen Schrift. Die Form « favuisse » (S. 6) kann in einer Neuauflage verbessert werden. Der

Herausgeber, der sich schon in seiner schätzenswerten Untersuchung : « Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des XIV. Jahrhunderts » (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XXX, 1-2), Münster 1930, S. 218-237, mit Heinrich von Oyta befaßte, stellt in unserem Heftchen S. 66, Anm. 3, eine eigene Monographie über dessen Schrifttum in Aussicht.

Fasc. 13 : R. Barsotti, *Sigeri de Brabantia De aeternitate mundi*. 1933 (30 S.).

Dieses Schriftchen des Hauptvertreters des lateinischen Averroismus an der Pariser Artistenfakultät, das bereits P. Mandonnet in seinem großangelegten Werke : « Siger de Brabant et l'Averroïsme latin du XIII<sup>me</sup> siècle » im Jahr 1899 mit Hilfe zweier Handschriften der Pariser Nationalbibliothek herausgegeben hatte, wird hier neuerdings unter Heranziehung weiterer Handschriften (Cod. 17 d. Seminarbibliothek von Santa Caterina zu Pisa und Cod. 2299 (Fondo Geral) d. Nationalbibl. zu Lissabon) veröffentlicht. Wenn auch Siger vom christlichen Standpunkte aus die Ewigkeit der Welt ablehnen mußte, so meinte er doch, als Philosoph dafür vernunftmäßig unwiderlegliche Beweise erbringen zu können. Thomas von Aquin nimmt zu unserer Frage in seinem aus dem Jahre 1270 stammenden Opusculum : « De aeternitate mundi contra murmurantes » Stellung.

Fasc. 14 : J. de Vries S. J., *De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis*. 1933 (60 S.).

In vorliegender Zusammenstellung von Texten aus Thomas über die Wahrheitserkenntnis wird als Hauptstelle De veritate, q. 1 a. 9 an die Spitze gesetzt. Es wird hier die Reflexion auf die Natur des Verstandes als Grundlage der Wahrheitserkenntnis hingestellt, und man findet hier sozusagen ein ganzes erkenntnistheoretisches System in seinen Grundzügen angedeutet. Freilich gehen die Auslegungen dieses Textes nicht selten weit auseinander. Den Grund hiefür findet J. de Vries zum Teil darin, daß man diesen Text bisweilen ganz für sich und nicht im Zusammenhange mit anderen Äußerungen des hl. Thomas, die zur Klarstellung mancher Dunkelheit unseres Textes beitragen können, betrachtet. So ging denn das Bestreben des genannten Gelehrten dahin, eine Anzahl von Texten zu sammeln, die sich zur richtigen Ausdeutung jener Hauptstelle als geeignet erweisen können. Die Stellen sind, soweit möglich, der Leoninischen Thomasausgabe entnommen, die Stellen aus dem Kommentar zur Metaphysik und zu De anima der Turiner Ausgabe ; die Texte aus den ersten 22 qq. disp. De veritate aber wurden nach Cod. Vatic. lat. 781, der von q. 2 an bis q. 22 das Autograph des hl. Thomas selbst bietet, in der q. 1 aber dem Autograph ganz nahe kommt, neu ediert.

Fasc. 15 : B. Rosenmöller, *Philosophia S. Bonaventurae textibus ex eius operibus selectis illustrata*. 1933 (64 S.).

Rosenmöller will durch eine passende Auswahl von Stellen aus des hl. Bonaventura Schrifttum, die aus der mustergültigen Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi abgedruckt werden, einen Einblick in die philosophischen Grundsätze des heiligen Lehrers und in die Eigenlehren des Augustinismus ermöglichen ; zugleich soll auch durch Herübernahme einzelner größerer zusammenhängender Stücke und ganzer Quaestionen die



hervorragende Disputierkunst Bonaventuras aufgezeigt werden. Die ersten zehn Kapitel handeln vom Gegenstand der Metaphysik und dessen Erkenntnis; die folgenden Kapitel 11-17 befassen sich mit einzelnen wichtigeren anthropologischen Problemen.

Wien.

Dr. Carl Joh. Jellouschek O. S. B.

**B. Geyer et J. Zellinger : Florilegium Patristicum**, tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Bonnae, Hanstein.

Das von Gerhard Rauschen († 1917) begründete verdienstvolle Florilegium Patristicum wird von den beiden obgenannten Professoren auf breiterer Basis in dankenswerter Weise weitergeführt; es werden nämlich nunmehr auch Autoren des Mittelalters in das Florilegium einbezogen, und so kommt dieses auch für die scholastischen Bestrebungen in Betracht. Es liegen uns hier die fasciculi 17-21 und 26-28 vor. Eigentlich patristisch sind davon:

Fasc. 17: *Benedicti Regula Monasteriorum*. Ed. B. Linderbauer O. S. B., 1928 (v-84 S.). Linderbauer, der übrigens bereits i. J. 1922 eine wertvolle Regelausgabe mit philosophischem Kommentar erscheinen ließ — S. Benedicti Regula Monachorum, Metten 1922 — legt seiner philosophisch wohl ausgestatteten Ausgabe den weitaus besten Text des auf das Normal-exemplar Karls d. Großen zurückgehenden Codex Sangallensis 914 zugrunde.

Fasc. 21: S. Thasci Caecili Cypriani, *De lapsis*. Rec. J. Martin, 1930 (48 S.). Es war dem Herausgeber dieses auch für die Geschichte der alten Bußdisziplin wichtigen Hirtenschreibens Cyprians möglich, die Ausgabe von Hartel im Corpus script, eccl. lat. der Wiener Akademie der Wissensch. mehrfach zu verbessern.

Fasc. 27: S. Aurelii Augustini *De beata vita liber*. Ed. M. Schmaus, 1931 (23 S.). Zugrundegelegt wird dieser schönen Ausgabe einer der frühesten literarischen Leistungen des hl. Augustinus noch aus der Zeit vor seiner Taufe im ganzen der Text von Knöll der soeben erwähnten Wiener Kirchenväterausgabe.

In den fasciculi 18, 20 und 28 macht F. S. Schmitt O. S. B. einzelne bedeutsame Schriften des hl. Anselm († 1109), des Vaters der Scholastik, einem weiteren Kreise von Lesern bequem zugänglich. — In fasc. 18: S. Anselmi *Liber Cur Deus Homo*, 1929 (x-65 S.), veranstaltet Schmitt mit Beiseitesetzung der bisherigen unzulänglichen Druckausgaben auf solider handschriftlicher Grundlage (vor allem Ms. Bodley 271 der Bodleiana zu Oxford und Cod. Monac. lat. 21248) eine ganz neue Edition. — Ähnlich verhält es sich mit fasc. 20: S. Anselmi *Liber Monologion*, 1929 (vii-65 S.). Zu den eben angeführten Handschriften muß hier noch Cod. Rawlinson A 392 der Bodleiana hinzugefügt werden. — Fasc. 28: S. Anselmi *Epistola de Incarnatione Verbi*, 1931 (40 S.) enthält die gegen den Nominalisten Roscelin vom Compiègne gerichtete Schrift nicht nur in ihrer endgültigen Form — bald nach Anselms Erhebung zum Erzbischof von Canterbury i. J. 1093 veröffentlicht — sondern auch in ihrer ersten unabgeschlossenen

Fassung, die Schmitt im Cod. 224 Bibl. palatii Lambethiani Londonien. aufzufinden glückte. Für die Herausgabe der zweiten Rezension zog er außer den vorgenannten Handschriften (Cod. Bodley 271 und Clm. 21248) noch Cod. Bodley 569 heran.

H. Ostlender, dem wir die Schrift « Peter Abaelards Theologia und die Sentenzenbücher seiner Schule » (Breslauer kath.-theolog. Diss. 1926) verdanken, legt von den zur unmittelbaren theologischen Schule Abaelards gehörigen Sentenzenwerken die Sentenzen einer Handschrift des oberösterreichischen Augustiner Chorherrenstiftes St. Florian im Fasc. 19: *Sententiae Floriacenses*, 1929 (VIII-48 SS.) erstmalig in einer sorgfältig gearbeiteten Ausgabe vor. Beigegeben ist der Brief Walters von Mortagne gegen Abaelards und seiner Schüler Lehren.

W. Lampen O. F. M. besorgte in fasc. 26: *De Causalitate Sacramentorum iuxta Scholam Franciscanam*, 1931 (60 S.), eine treffliche Sammlung von Texten, in denen sich führende alte Franziskanertheologen, und zwar Alexander von Hales, Bonaventura, Richard von Middleton, Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus, über die Natur der Wirksamkeit der Sakramente äußern; so soll den Theologiebeflissenen ermöglicht werden, sich an der Hand der maßgebenden Texte selbst ein Urteil über die Anschauungen der Franziskanerschule in dieser Frage zu bilden, ohne sich einzig auf die oft weit auseinandergehenden Behauptungen in den verschiedenen theologischen Handbüchern verlassen zu müssen. Für die Textgestaltung werden wohl bereits vorhandene Druckausgaben zugrundegelegt, dabei aber auch fort und fort Handschriften eingesehen; nur bei den zwei Abschnitten aus der hervorragenden Bonaventuraausgabe, Quaracchi 1882-1902, erschien das nicht nötig. Zum erstenmal aber wird in dem vorliegenden Hefte aus dem die Quaestio: « Utrum Sacramenta possint efficere aliquid absolutum in anima », nach Cod. Florent. Bibl. Laurent. S. Crucis, Plut. 33, dext. 1 unter Beiziehung von Cod. Florent., Bibl. Nation., Conv. A. IV, 42 veröffentlicht.

Nach allem kann das hier in etlichen seiner Nummern ganz kurz besprochene Florilegium, das auch äußerlich vom Verlage in gefälliger Weise ausgestattet ist, für Seminarzwecke angelegentlichst empfohlen werden.

Wien.

Dr. Carl Joh. Jellouschek O. S. B.