

**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 26 (1948)

**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:** 13.01.2026

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

# Literarische Besprechungen

## Philosophie

A. Mitterer : *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen.*  
— Wien, Herder. 1947. 239 SS.

Die naturwissenschaftlichen Auffassungen der Alten stören den Leser der Werke des hl. Thomas von Aquin wie das Unkraut im Weizen. Daher ist auch der treueste Anhänger des Aquinaten jedem dankbar, der hilft, die sicheren Ergebnisse der heutigen Naturwissenschaften in die thomistische Philosophie einzubauen. Mitterer gehört in die vorderste Reihe derer, die diese mühevolle Arbeit leisten wollen. Schon seit mehreren Jahrzehnten veröffentlicht er eine Schrift nach der anderen, um zu zeigen, daß das biologische Weltbild ein anderes geworden ist.

Die Einteilung dieses neuesten Buches ist klar. Im Vorwort erzählt M. das Schicksal seiner Abhandlung über « Mann und Weib », die unerwartet großen Anklang gefunden habe ; alsdann die Entwicklungsgeschichte dieses Buches. Besondere Befriedigung hat es ihm bereitet, daß seine Unterscheidung zwischen « Thomasisch » und « Thomistisch » selbst in den Kreisen derer, die am wenigsten als « wohlwollende Kritiker » seiner « Arbeit bezeichnet werden können », Eingang zu finden angefangen habe. Und er deutet schon an, daß auch der Inhalt dieses Buches zwar nicht thomasisch wohl aber « im besten Sinne thomistisch » sein werde (18). Die Dinge, die er in ihm sagen müsse, seien zwar teilweise unangenehm und unbequem, aber die Liebe zur Wahrheit und zum hl. Thomas könne diese bitteren Gefühle versüßen. Seine Untersuchungen entsprächen ganz den kirchlichen Vorschriften (19 ff.).

In der nun folgenden Einleitung beginnt M. gleich den Grundunterschied zwischen dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart herauszustellen. Aristoteles folgend, denkt Thomas « technisch », d. h. so, daß er bei seiner Welterklärung überall die gleichen Unterscheidungen macht, wie sie in der handwerklichen Technik (ars) üblich sind : nämlich zwischen *artificium*, *artifex*, *exemplar*, *finis*, *intentio*, *minister*, *materia*, *forma*, *figura* (27). Für die Biologie hatte diese technische Denkweise zur Folge, daß Thomas für das Entstehen aller Lebewesen eine *Erzeugung* annimmt. Erzeugung aber ist das Gegenteil von innerer Entwicklung. Daher fehlt im biologischen Weltbild des Aquinaten der Entwicklungsgedanke (31).

Die Einteilung des Hauptteiles in zwei Kapitel ist schon durch den Buchtitel angedeutet. Das erste Kapitel behandelt die « Erzeugungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen im allgemeinen », und das zweite « Die Erzeugungs- bzw. Entwicklungsgeschichte des Menschen ». In beiden

Kapiteln führt M. eine große Menge von Thomasstellen dafür an, daß die thomistische Naturwissenschaft im allgemeinen und die thomatische Biologie im besonderen eine Erzeugungswissenschaft sei. An Stelle dieser ist nach M. jetzt eine Entwicklungswissenschaft und besonders eine Entwicklungsbiologie getreten. Dieser Wandel macht sich auch geltend in der Frage nach dem Entstehen des Menschen. Der Wandel der Anschauungen « kann hier kaum schärfer und richtiger wiedergegeben werden als durch die Formel, daß die Geschichte der Menschwerdung, das heißt der Entstehung eines neuen menschlichen Individuums, nach Thomas eine äußere Erzeugungsgeschichte, nach heutiger Biologie eine innere Entwicklungsgeschichte sei » (118, vgl. 172).

Für seine Erzeugungswissenschaft stützt sich der hl. Thomas durchweg auf das Axiom : *Quidquid movetur, ab alio movetur*. Dieses Axiom ist nach M. mit der modernen Entwicklungswissenschaft nicht vereinbar. Daher kann er dieses Axiom nicht brauchen und leugnet er dessen Allgemeingültigkeit. Das Recht zu dieser Leugnung glaubt er in seiner Abhandlung « *Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur)* nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart » (Scholastik, IX. Jhrg. [1934] H. 3 u. 4) bewiesen zu haben. Es würde den Rahmen einer bloßen Besprechung weit überschreiten, wollten wir die Allgemeingültigkeit dieses Axioms verteidigen. Nur sei bemerkt, daß dieses Axiom aus dem Wandel naturwissenschaftlicher und insbesondere biologischer Anschauungen ebenso wenig widerlegt wie bewiesen, sondern nur neu beleuchtet werden kann. Es ist daher falsch, zu sagen, der Bewegungssatz müsse naturwissenschaftlich auf seine Gültigkeit nachgeprüft werden. Nicht die Naturwissenschaften beweisen die Prinzipien der Metaphysik, sondern umgekehrt die Metaphysik verteidigt die Prinzipien der Naturwissenschaften. Naturwissenschaftlich kann nur festgestellt werden, ob eine Bewegung vorliegt oder nicht ; ob es *möglich* ist, daß ein Ding sich adäquat selbst bewegt und deshalb der Bewegungssatz falsch ist, ist eine metaphysische Frage. Feststellungen von Tatsachen und deren philosophische Erklärungen sind zwei ganz verschiedene Dinge. Es ist wahr, daß der hl. Thomas seine metaphysischen Axiome zuweilen durch Beispiele beleuchtet, die nach dem heutigen Stand der Naturwissenschaften nicht mehr gebraucht werden dürfen. So beleuchtet er in seiner Schrift *De ente et essentia*, Kap. VII, und auch anderswo das von ihm häufig gebrauchte Axiom « *illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere* » durch das Beispiel vom Feuer, das deshalb, weil es die Wärme im höchsten Grade besitze, die Ursache sei für das Warmsein aller anderen Körper. Nachdem man erkannt hat, daß das Feuer kein Urelement ist, kann das angeführte Axiom nicht mehr auf diese Weise beleuchtet werden. Aber deshalb bleibt das Axiom doch wahr.

Der Bewegungssatz ist nicht das einzige Axiom, das M. ablehnt. Wenn M. im Rechte ist, bedarf die Philosophie des Aquinaten einer ebenso gründlichen Umgestaltung wie dessen naturwissenschaftlichen Anschauungen. Was bleibt dann noch übrig, um Thomist sein zu können ? Ist es dann nicht besser, ihn gleich ganz aus den Schulen zu entfernen ? Der Gegensatz

zwischen Thomas und M. ist so groß, daß für eine fruchtbare Diskussion kaum noch eine genügende Plattform gefunden werden kann. Das beweist der geringe Erfolg, den alle bisher in dieser Zeitschrift erschienenen Rezensionen seiner früheren Schriften gehabt haben.

Diese Schwierigkeit wird noch dadurch erhöht, daß M. sich eine eigene Vorstellung von dem philosophischen Weltbild des Aquinaten gebildet hat. M. hat fleißig die *Tabula aurea* des Petrus von Bergamo benutzt. Mit dieser *Tabula* verhält es sich ähnlich wie mit der *Bibelkonkordanz*. In ihr kann man Belege für alles finden. So wollte vor etwa 40 Jahren ein deutscher Universitätsprofessor mit Stellen aus ihr beweisen, daß der hl. Thomas die menschliche Willensfreiheit geleugnet habe. Um zu beweisen, daß der hl. Thomas technisch und technomorph gedacht habe, stellt M. seine Lehre so dar, als sei der Vergleich Gottes mit einem Werkmeister deren Leitmotiv gewesen und habe der Aquinate gleich Aristoteles die Welt mehr von unten nach oben als von oben nach unten betrachtet. Wie sehr Thomas die Welt von oben nach unten erklärt hat, dafür nur ein Beispiel. In seiner *Qu. disp. De veritate*, q. 22 a. 4 unterscheidet der Aquinate drei Formen des Zweckstrebens. An den Anfang dieser Unterscheidung stellt er den Satz, eine Natur stehe Gott um so näher, je mehr Ähnlichkeit sie mit der göttlichen Würde habe. Nun offenbart sich die göttliche Würde darin, daß Gott alles bewegt, lenkt und leitet, selbst aber von niemandem bewegt, gelenkt und geleitet wird. Daher steht eine Natur Gott umso näher, je weniger sie von ihm gelenkt zu werden braucht. Als dann unterscheidet er zwischen einer noch nicht sinnenbegabten, einer sinnenbegabten und einer vernünftigen Natur. Die noch nicht sinnenbegabte Natur in den Mineralien und den Pflanzen steht Gott am fernsten, weil diese Geschöpfe noch in keiner Weise sich zu ihrem Ziele hinneigen können, sondern ganz um des Ziels willen tätig sind, auf das Gott oder ein vernünftiges Geschöpf sie hinordnet. Die sinnenbegabte Natur in den Tieren steht Gott schon bedeutend näher, insofern diese sich selbst auf bestimmte Zwecke hinordnen. Denn sie erstreben ja das Gut, das sie wahrgenommen haben. Weil sie aber noch weder das Wesen des Zweckes noch das Wesen der Mittel erkennen, leidet auch ihr Zielstreben an der großen Unvollkommenheit, nicht frei zu sein. Die Freiheit des Handelns kommt erst der vernünftigen Natur zu. Daher steht diese Gott am nächsten. Um eine befriedigende Darstellung des philosophischen Weltbildes des Aquinaten zu geben, ist meines Erachtens unbedingt erforderlich, daß in erster Linie seine der von mir angeführten Stelle zugrundeliegende Lehre von der Anteilnahme aller Geschöpfe am göttlichen Sein und Tätigsein mitberücksichtigt wird. Viel objektiver und tiefer als M. hat das philosophische Weltbild des Aquinaten wiedergegeben der Jesuit *Joseph Legrand* in seinem zweibändigen Werk « *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas* ». Paris 1946.

J. Legrand S. J. : *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas.* 2 Vol. (Museum Lessianum, Section philosophique, № 27). — Bruxelles, Edition Universelle. 1946. 280 ; 306 pp.

Durch diese Arbeit wird die schon ausgedehnte Literatur über den Menschen um einen wertvollen Beitrag vermehrt. Es ist der Mensch in seiner Stellung im Weltall, den V. unter philosophischen Gesichtspunkten nach der Lehre des hl. Thomas darstellen will. Dabei kommt Thomas in sehr zahlreichen, zum Teil recht langen, aus seinen verschiedenen Werken zusammengetragenen Belegstellen, selbst zu Wort. Diese Stellen sind in ihrer lateinischen Fassung in die Darlegung eingefügt, weil V. glaubt, jede Übersetzung sei ungenau und erschwere es dem Leser, sich ein persönliches Urteil zu bilden.

Im ersten Teil wird das Weltall im allgemeinen behandelt, und der Mensch, sofern er Teil in diesem Ganzen ist. Dabei wird die in den letzten Jahren in mehreren Arbeiten dargelegte Lehre des hl. Thomas über Teil und Ganzes auf unsren Gegenstand in seinen verschiedenen Teilfragen fruchtbar angewandt. Für Thomas, dessen Denken letztlich religiös bestimmt ist, wäre das Weltall ohne Gott unbegreiflich ; für ihn ist der darin ausgebreitete Formenreichtum nichts als eine Teilnahme an der Fülle und Vollkommenheit des Schöpfers. Als Werk des reinsten Geistes ist die Welt durchgeistigt, vom ungeschaffenen Geiste stammend, ist sie auch dem geschaffenen Geiste erkenntnismäßig zugänglich, kann dieser sie in sich aufnehmen und in einem Begriffe ausdrücken. Daß nach Thomas am Anfang der Geist steht, daß darum die Welt nur von « oben » nicht aber von « unten » her erklärt werden kann, daß der Stoff Werkzeug des Geistes, dieser in jeder Tätigkeit des Körpers mitwirken muß, daß die Stoffwelt für den Menschengeist das Mittel ist, um zu sich selbst zu kommen, das ist ein Hauptanliegen des Buches. Neben dieser Geistigkeit sind ein in einem mannigfachen Kräftespiel bestehender Dynamismus und eine daraus folgende straffe Ordnung unter den einzelnen Teilen bestimmende Züge im Weltbild des hl. Thomas.

In einem solchen Zusammenhang wird auch die Aufgabe und die Tätigkeit der Engel in der Welt behandelt. Dabei kommt dem Leser zum Bewußtsein, daß hier doch ein ernsteres philosophisches Anliegen steckt, als jene gewöhnlich wahrhaben wollen, die diese Dinge als zeit-, d. h. durch die naturwissenschaftlichen Ansichten des Mittelalters bedingt, einfach abtun wollen. Allerdings scheint die Frage im Rahmen des Ganzen doch etwas zu ausführlich entwickelt, denn man könnte dem Werk fast mit gleichem Rechte auch den Titel geben : Die Stellung des Engels im Kosmos. Eine noch klarere Scheidung und Unterscheidung philosophischer und naturwissenschaftlicher Elemente wäre dagegen nicht überflüssig gewesen.

Ist infolge des Teilhabeverhältnisses das Weltall auch ein geordnetes und gegliedertes Ganzes, in dem das Höhere auf das Niedere nach Maßgabe von dessen Fassungskraft einwirkt, und das Niedere wieder auf das Höhere hingeordnet ist, so ist die daraus erstehende Einheit nach Thomas doch nicht so groß, daß das Ganze im Ganzen wäre, wie die Platoniker es

behauptet haben. Die Vollkommenheit der Wirkursache geht nicht voll in die Wirkung über, und so besteht zwischen beiden keine Gleichheit, sondern nur eine Ähnlichkeit. Wohl aber ist das Weltall, und die Stücke, aus denen es sich aufbaut, dem erkennenden Geist ganz gegenwärtig, so daß in diesem die Vollkommenheit des Ganzen ist. Der Erkennende wird das Erkannte. Der Vorgang des Erkennens und Liebens, der Unterschied zwischen beiden, die Einheit von Subjekt und Objekt in ihnen, werden ausführlich dargestellt. Gerade die Theorie der Liebe ist bei Thomas eng verbunden mit der von Teil und Ganzem, und sie wird besonders zur Erklärung der uneigennützigen, wohlwollenden Liebe zum andern herangezogen.

Im zweiten Teil des Werkes wird der Mensch nicht als Teil des Ganzen, sondern als Ganzes, als Mensch behandelt. In anerkennenswerter Weise wird darauf hingewiesen, wie das gesamte Weltall wenigstens in vorbereitender Weise an den eigentlich menschlichen Tätigkeiten des Erkennens und Wollens beteiligt ist, wie zahlreich die lockenden und lenkenden Einflüsse auch auf den freien Willen sind. — Wie stark der freie, konkrete Wille schon von der Befindlichkeit des jeweiligen Menschenkörpers abhängt, den Vorgängen der Ernährung, der Funktion der Drüsen, dem Erbgefüge, dem Gestimmtheit usw., zeigen Medizin und Psychologie der neueren Zeit. Trotzdem kann man nicht behaupten, daß die scholastische Philosophie immer genügend darauf Bezug nimmt. — Der so durch den Einfluß des Alls vervollkommnete und unterstützte Menschengeist strahlt dann in seiner Tätigkeit an den Dingen seine Vollkommenheit wieder auf diese aus, gibt ihnen von seinem Überflusse mit. So drückt er der Welt, die schon das Bild des Schöpfers trägt, auch noch seine Züge auf. Dabei bedient er sich des eigenen und der andern Körper als Werkzeuge. Will er aber auf die Dinge einwirken und sie so beherrschen, dann muß er sich ihren Gesetzen unterordnen und anpassen, eine Einsicht, die ja auch die nichtscholastische Philosophie in manchen ihrer Vertreter wieder neu gewonnen hat. Auch da, wo der Mensch seinen Artgenossen Geistiges mitteilen will, bedarf er der Sinne und Körper als Brücke und Zeichen.

Durch seine Tätigkeit in der Körperwelt will der Mensch die Dinge an sich ziehen, sie besitzen und gebrauchen als Mittel für seine eigene, vor allem seine geistige Vervollkommnung. Der Körper ist des Geistes wegen da, und im Menschen findet die untermenschliche Welt ihr nächstes Ziel.

Das ganze Werk überschauend möchte man wünschen, V. hätte die Darlegungen über allgemeine Fragen wie Kausalität, Wirk-, Zielursache, Erkennen, Lieben etwas weniger und dafür den Menschen selbst etwas ausführlicher behandelt. Die Darlegung befaßt sich vielleicht ein wenig einseitig nur mit den Tätigkeiten. Das Sein der Welt in sich, die Seinstufen und Seinsschichten, denen man heute wieder besondere Beachtung schenkt, die verschiedenen Gesetze, die sich hier auswirken, wären einer Erwähnung wert gewesen. Auch der Mensch selbst ist nach seiner ontologischen Seite etwas zu kurz gekommen, der Mikrokosmos, der weitgehend den Makrokosmos rekapituliert. Eine ontologische Betrachtung des Menschen

als Person und vor allem auch als Gemeinschaftswesen hätte die dynamische Betrachtung wohl vorteilhafter ergänzt und abgerundet. Daß V. auch das gekonnt hätte, beweist er durch das, was er schon geboten hat; daß es nicht geschah, ist darum schade, weil in nicht scholastischen Arbeiten über unsren Gegenstand diese Dinge oft in philosophisch nicht zulänglicher Weise behandelt werden.

Geistingen, Sieg.

*Jos. Endres C. Ss. R.*

**B. v. Brandenstein : Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie. — Einsiedeln, Benziger. 1948. 605 SS.**

Wer sich in diese großangelegte, philosophische Anthropologie einarbeiten will, muß zuerst einen sehr weit abgegrenzten, vorphilosophischen Raum durchschreiten, bis er zu den darin aufgeworfenen rein philosophischen Problemen vorzustoßen vermag.

*Im vorphilosophischen Raum* offenbart v. Br. ein immenses historisches Wissen. So ist er beispielshalber ein guter *Ethnologe*. Er kennt genau den heutigen Stand der Rassen- und Völkerkunde. Und er sichtet zu Gunsten seiner Thesen mit einem feinen Witterungsgefühl für Brauchbares und weniger Brauchbares das gewaltige einschlägige Material. — Er ist *Linguist* und weiß um die gesicherten bzw. kontrovertierten Resultate der heutigen Sprachwissenschaft. — Er ist *Kulturhistoriker* und vermag bis ins Detail Rechenschaft zu geben über die kulturbildenden Grundelemente und deren Entwicklung in den einzelnen Epochen der Menschheit. — Er ist endlich *Religionsgeschichtler*, der mit gutem Blick die religiösen Grundgedanken in der Fachliteratur durch die Jahrhunderte zurückverfolgt, um sie dann im Rahmen seiner Ideenfolge zu verwerten.

Dabei handelt es sich in unserer Anthropologie nicht einfach um eine historische Materialsammlung. V. Br. ist kein Kompilator. Er ordnet vielmehr die Ergebnisse seiner Arbeit zu geschichtsphilosophischen Perspektiven, die manchmal durch ihre Kühnheit und durch den Intensitätsgrad ihrer Originalität geradezu überraschen. Ich erinnere etwa daran, wie der Verf. im Kapitel : Menschliche Gesellschaft — die soziologische Entwicklungsline der Menschheit aufweist. Ich erinnere an die interessanten geschichtlichen Konspekte, die er im Zusammenhang mit der Frage um die Technik bietet. — Auch der historische Exkurs zum Leib-Seele-Problem ist gut.

Allerdings hat der architektonische Wurf solcher Perspektiven auch immer seine immanente Gefahr. Die Tendenz, große geschichtliche Zusammenhänge aufzuzeigen, führt oft zu Simplifikationen, die auf den ersten Blick vielleicht verblüffend wirken, die aber bei näherem Zusehen nicht recht befriedigen wollen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die philosophische Anthropologie in dieser etwas gewagten Richtung vorstößt! Vergleichshalber sei zur Lektüre empfohlen, was unter dem Titel : Menschliche Gesellschaft — über Volkwerdung und Staatenbildung ausgesagt wird. Darf man das Leben auf solche Alternativen reduzieren? Ist dieses Entweder - Oder wirklich der Generalnener, unter dem man Erscheinungen von so ungeheuerer Vitalität restlos subsumieren kann?

Auch sonst melden sich unter historischem Blickpunkt noch mancherlei Bedenken zu Worte. Die ruhige Selbstverständlichkeit z. B., mit der im ersten Hauptteil die Deszendenztheorie ganz einfach als gesicherte wissenschaftliche Errungenschaft hingenommen wird, muß jeden, der um die diesbezügliche *philosophische* (nicht theologische!) Kontroverse weiß, befremden. Namhafte Biologen von europäischem Ruf (also nicht Exegeten des Alten Testamentes, die einen Genesiskommentar präparieren!) behaupten, es handle sich in dieser Frage auch heute noch, trotz aller Forschungsresultate, nur um eine Arbeitshypothese. Von hier her bis zu den Formulierungen v. Br.s ist aber noch ein gutes Stück Weg!

*Im eigentlich philosophischen Raum dieses Buches* wird derjenige, der vom Thomismus herkommt, sich nicht sofort zuhause fühlen. Zwar muß man dankbar anerkennen, daß v. Br. wertvolle Anregungen bietet. So fordern z. B. die biologischen und psychoanalytischen Partien seines Werkes den Leser direkt heraus, Parallelen zu ziehen, zu vergleichen, den Versuch zu wagen, von hüben nach drüben zu harmonisieren. Und manchmal glückt die Harmonisierung wirklich. Man macht die Beobachtung, daß sich allerneueste biologische oder psychoanalytische Forschungsergebnisse relativ leicht auf die gewohnten aristotelisch-thomistischen Grundkategorien zurückführen lassen. In andern Partien bleibt die Frage stehen und der Thomist, der trotz seiner Bindung an vorgegebene Prinzipien allen Lebenserscheinungen gegenüber in großer Freiheit geöffnet ist, wird bei v. Br. da und dort die Erfahrung machen, daß er dem Experimentellen noch mehr Aufmerksamkeit schenken muß.

Doch wird man trotz aller Bejahung dieser philosophischen Anthropologie das unangenehme Gefühl nicht los, es sei dem Verfasser die Synthese, die man auf Grund der Namengebung erwarten durfte, nicht ganz geglückt.

Wir sahen schon, daß das Historische in diesen 605 Seiten beherrschend in die Erscheinung tritt. Dabei geht es, wie wir ebenfalls schon erfuhren, meist gar nicht um eigentliche Geschichte der Philosophie, sondern eher um Zweigdisziplinen der Ethnologie. So kann es nicht ausbleiben, daß die wirklich spekulative Durchdringung der aufgeworfenen Probleme zurücktreten muß und daß die diesbezügliche einheitliche Linienführung nicht immer durchbricht. — Ferner hätte es bei der sonst erfrischend universalen Weite dieses Buches befreiender berührt, wenn in gewissen Grundfragen die aristotelisch-thomistische Richtung nicht gar so sehr als Ghetto-Philosophie behandelt worden wäre. Die Thomisten haben in der Lehre um die Leidenschaften oder um die Erkenntnis nach wie vor Bleibendes zu sagen. Sie kommen aber in den respektiven, teils hochinteressanten Ausführungen v. Br.s mit einem nur sehr bescheidenen Akzent zu Wort. Und in den Partien über die Gesellschaftsordnung werden manche wirklich entscheidende Publikationen neu-thomistischer Literatur überhaupt nicht erwähnt. (Welty ist schon 1935 erschienen und in Fachkreisen wurde damals ohne jedes Pathos betont, sein Buch sei ein Standardwerk!) — Endlich würde man sich nicht selten schärfere Begriffe wünschen. Es ist ein außerordentlicher Vorteil dieses Buches, daß sein Verfasser eine auch in scholastischen Kreisen gern geübte Methode übernahm und sie oft bis ins

Klassische hinauf kultiviert: die venatio definitionis (vgl. etwa die grandiose Entwicklung der Idee von der Masse und dem Massenmenschen). Doch andere Dinge scheinen nicht exakt genug formuliert. Sie zerrinnen einem manchmal fast unter den Händen. So wären wir z. B. v. Br. dankbar gewesen, wenn er uns genau gesagt hätte, was er nun unter Metaphysik, unter Religion, unter Mystik genau versteht oder welche Interpretation er verlangt für die behauptete Identifizierung von Weltanschauung und Sitte. Auch die Wesensmerkmale der Magie hätten wohl schärfer gefaßt werden müssen. Dann wären solche Formulierungen, wie sie an die Adresse der Pharisäer erfolgen, wohl kaum möglich. Denn der alte Rabbi Hillel würde sich sicher noch im Grabe umdrehen, wenn man ihm die religiöse Note nehmen und ihn zum Magier stempeln wollte!

Freiburg.

*Luzius M. Simeon O. P.*

O. Bauhofer: *Der Mensch und die Kunst*. — Luzern, Stocker. 1944. 246 SS.

Man beginnt die Lektüre dieses Buches mit einer gewissen Skepsis. Denn zu oft hat man erlebt, wie gerade im Raum der Kunst das Urteil den extremsten Schwankungen unterworfen ist. Doch man wird angenehm überrascht. — Zunächst drängt sich nämlich sofort die gleiche Erkenntnis auf, die den Leser auch bei Muckermann: *Der Mensch im Zeitalter der Technik* (vgl. Divus Thomas, 22. Band, 3. Heft) packt: Hier spricht einer, der weiß! Bauhofer ist nicht einfach Journalist, der auf telephonischen Anruf von Seiten der Redaktion abends vor dem Zubettegehen noch rasch etwas über Ästhetik für die Morgenauflage des Tagblattes schreibt. Bauhofer ist mehr. Er ist selbst irgendwie Künstler. Er ist denjenigen, über die er schreibt, verwandt. Er ist ihnen auf ihrer eigenen Linie begegnet, hat sich mit ihnen jahrelang auseinandergesetzt und darf darum erwarten, daß man ihm zuhört, wenn er spricht.

Dazu kommt ein anderes. — Bauhofer will in seinem Buche gar nicht Formalfragen der Kunst diskutieren. Er will keinen Baedeker schreiben für Luxusfahrten ins Museum. Sein Blickpunkt ist ein weltanschaulicher. Er trägt die Dinge über den Kampf der Tagesmeinungen ins Transzendentale vor und sucht von dorther zur Synthese zu kommen.

Aus dieser zweifachen, innersten Eignung heraus schreibt er sein Buch. Er schreibt es originell. Er hat Ideen. Er entwickelt sie in kühnen Perspektiven. Und so erreicht er manchmal Höhepunkte, die — ohne vielleicht direkt Neues zu beinhalten — in ihren Zusammenhängen doch faszinierend wirken. Ich erinnere etwa an die Art, wie er « den Grundirrtum bekämpft », daß die Kunst die Natur einfach abzuschreiben habe. Ich erinnere weiter an jene Seiten, wo er die uralte Behauptung revidiert, der Künstler könne nur darstellen, was er selbst durchgemacht habe — oder wo er sich wehrt gegen die Auffassung, jedes Zeitalter habe aus seiner eigenen Substanz heraus zu arbeiten.

Immer wieder versteht es der Verf., das Interesse des Lesers so oder ähnlich zu fesseln. Man muß ihm folgen bis zum Schluß. Aber wenn man

ihm so gefolgt ist, dann möchte man auch ganz bescheiden das eine oder andere Bedenken melden.

Die Unterscheidung einer dreifachen Schönheit: einer paradiesischen, einer eschatologischen und einer « mittleren », nachparadiesisch-irdischen ist alt. Und die Behauptung, daß wir in der Kunst bei der Schönheit der Mitte seien, ist nicht ganz neu. Ganz neu aber dürfte die einseitige, überspitzte Formulierung dieser Behauptung sein. Theologen, die eine solche rigorose These vertreten, wird Bauhofer wahrscheinlich in ganz Europa nicht finden.

Was über die moralisch religiösen Ziele der Kunst gesagt ist, bietet wertvolle Anregungen. Doch man vermißt hier die letzte Klarheit und hat manchmal den Eindruck, daß auch der Verfasser selbst gegen Schluß größere Konzessionen macht, als er anfänglich zugestand.

Dann hätte man sich in diesem Buche über die Kunst manchmal eine « kunstvollere » Sprache gewünscht. Es wäre z. B. nicht gerade notwendig gewesen, in einem Abschnitt über das Geheimnis der Sprache, der Muttersprache, der Verstehbarkeit derselben, « alle diese Idiome rückwärts in einem Uridiom konvergieren » zu lassen.

Endlich ist auch in dieser Schrift wieder sehr viel von Metaphysik die Rede. So vom « metaphysischen Notensystem aller menschlichen Dinge » (S. 37) und vom « metaphysischen Koordinatensystem der Wirklichkeit » (S. 140). Auf S. 60 hat der Dichter « einen ganz eigentlich metaphysischen Beruf »; auf S. 61 ist seine Erscheinung « im buchstäblichen Sinne eine metaphysische Frage »; auf S. 66 ist die Sprache « mit metaphysischen Spannungen geladen », während auf S. 63 die heilige Sprache « nicht im metaphysischen Zeichen der Sehnsucht steht, sondern das Zeichen der Erfüllung ist ».

Metaphysik ist doch einer der klarsten und schärfsten Begriffe der Philosophie. Warum wird dann dieser Begriff oft so unklar, sobald man ihm in der modernen Literatur begegnet?

Selbstverständlich wollen die gemeldeten Bedenken, die ja teilweise rein formaler Natur sind, den wesentlichen Wert des Buches in keiner Form mindern. Sie wollten nichts anderes sein als für die Zukunft geäußerte Wünsche eines dankbaren Lesers.

Freiburg.

*Luzius M. Simeon O. P.*

**A. Dempf : Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß. — Wien, Herder. 1947. 348 SS.**

Alois Dempf — 1937 auf den Lehrstuhl für Philosophie in Wien berufen, 1938 von den Nazis aus weltanschaulichen Gründen amtsenthoben, seit 1945 wieder mit dem Lehrauftrag betraut — versucht eine umfassende Zusammenschau aller philosophischen Systeme zu geben. Er schaut die verschiedenen Perioden als dialektisches Ganzes und spricht darum von einer Entelechie der Periodenentwicklung (3). So wird der « Skandal der Philosophie, ihre chronische Streitsucht » sinnvoll. Ihre Entwicklung führt auf typischen Umwegen zu einem festen Ziel, zuletzt zum

kritischen Realismus. Der Stil der Philosophie hängt aber von der Entwicklungshöhe der Kultur ab, aus deren Krise sie entsteht (3). Im Streit der Geister spiegelt sich in umfassender Weise der Kampf der Stände (3). Jede Periode beginnt kulturhistorisch, wird kosmologisch und endet anthropologisch (2). Als Regel der historischen Vernunftsentwicklung in den Perioden ergibt sich nach D.: Der Weg der Philosophie führt vom ständischen über das berufliche zum persönlichen Denken (4). Das moralische Naturgesetz verlangt nach einer Grundlage in der Welt selbst, eine Begründung durch das kosmische Naturgesetz (6). In der naiven, praktischen Berufsteilung liegen Vorstellungsformen von der Welteinheit bereit, die verschiedene monistische Lösungen hervorbringen. Die konstruierende Vernunft kann leicht nachweisen, daß alle Monismen falsch, nur vorschnelle Verabsolutierung des Urgrundes und der Gesetzlichkeit eines Sachbereiches sind. Der Streit der Monismen führt zur Krise innerhalb der Periodenentwicklung, wenn sich der kosmologische Relativismus zum ethischen verschärft (7). Es ist die Geburtsstunde der Lebensphilosophie. Große Genies treten auf, erringen sich eine persönliche Gewißheit moralischer, mystischer oder kritischer Art. Die drei philosophischen Hauptdisziplinen, die sich jetzt bilden, sind Ethik, spekulative Mystik und Metaphysik. Sie sind ursprünglich personell ... und charaktertypisch voluntativ, emotional und intellektualistisch (7). Schließlich kommt es noch zu einer formulierten Logik und Ontologie (8). Hier muß die Kritik der menschlichen Vernunft einsetzen, mit einer Metakritik der historischen Erkenntnislehre (8). Das positive Ergebnis einer systematischen Vergleichung der verschiedenen Erkenntnislehren liegt darin, daß die je objektive und subjektive Naturgemäßheit, Urgrunderfassung und formale Richtigkeit der Erkenntnis die Hauptmöglichkeiten der Wahrheitssicherung sind, denen sich der einseitige Sensualismus, Rationalismus, Intellektualismus und Personalismus ein- und unterordnen (8). So erweist sich die Einseitigkeit als fruchtbar, die Exklusivität der Extreme wird unvermeidlich durch die Dialektik rektifiziert (9). Das Paradox der menschlichen Vernunft, die theoretische Präzision und die praktische Unzulänglichkeit im Realisieren der erkannten Wahrheit, die Herzensträgheit führt zum Problem der Freiheit. D. unterscheidet die technisch-magische, die politisch-soziale und die gnostische Freiheitsstufe, die die Vorgeschichte, Hochkultur und Vollkultur kennzeichnen (9). Die mündig gewordene Menschheit hat die Weltkultur der allgemeinen gnostischen Freiheit nicht erreicht. Aber das Ideal der Vollkultur, die Selbstvollendung aller Menschen in der vollkommenen Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit, der philosophische Messianismus der Sehnsucht nach der gnadenhaften Erlösung durch den Gottmenschen zur vollkommenen Freiheit in der gottseinigen Menschheit ist das unzerstörbare Lebensziel geblieben. Die gnostische Freiheit der sichern Erkenntnis des Vollkommenheitsideals muß ergänzt werden durch die gnadenhafte der intelligiblen Herzensänderung, deren Zeichen die vollkommene Liebe ist (9).

Daraus sind die drei Themen der Selbstkritik der Philosophie und der Aufbau des Buches erkennbar. 1. Philosophie als Geistesreich und die Kritik der historischen Vernunft. 2. Philosophie als Wissenschaft und die

Kritik der konstruierenden Vernunft. 3. Philosophie als Menschenlehre und die Kritik der menschlichen Vernunft. Als Anhang gibt der Verfasser einen Umriß einer vergleichenden Philosophiegeschichte mit verschiedenen Übersichtstafeln.

Diese Zusammenfassung der tragenden Ideen, der Einleitung entnommen, mußten unserer Stellungnahme vorausgeschickt werden. Was ist *grundsätzlich* zu dieser Untersuchung zu sagen? In einer Arbeit über die materialistische Geschichtsauffassung hat der Rezensent vor Jahren die Ansicht vertreten, daß nach Thomas von Aquin die materiellen Faktoren eine Mitursache des geschichtlichen Geschehens sind. Träger der Geschichte ist der geistleibliche Mensch in seiner wesenhaften Lebenseinbettung in Raum und Zeit, hingeordnet auf die Verwirklichung der objektiven Kulturgüter. Daß die Kultur, der Kampf der Stände auch einen Einfluß auf die Philosophie ausübt, ist also *a priori* nicht von der Hand zu weisen, sondern eher zu erwarten. Sie bestimmen nicht das *Was*, sondern das *Wie* der Philosophie, oder wie D. meint, ihren Stil. Daß mit den Charaktertypen besondere Anlagen gegeben sind, die auch im Philosophiestudium ihren Niederschlag finden, ist ebenfalls unleugbar. Wie die philosophische Entwicklung tatsächlich oft dem Gesetze der Dialektik folgt und unsere Lehre oft die Synthese von zwei Extremen bildet, weiß jeder, der die Geschichte von Akt und Potenz kennt. Es ist ein moderner, sehr gangbarer Weg, den gemäßigten Realismus des hl. Thomas aufzuzeigen, indem man die extremen Lösungen aufzeigt, einen Monismus durch den andern widerlegen läßt, bis schließlich unsere Lösung als einzige vernünftige nicht bewiesen, aber aufgewiesen ist. Jeder Monismus ist, wie D. aufzeigt, eine vorschnelle Verabsolutierung einer Teilwahrheit.

Die Frage ist aber nur, ob der Verf. in der Anwendung dieser Wahrheiten und Einsichten nicht zu weit geht. Er verarbeitet eine Fülle historischen Materials, das aber nur jener recht beurteilen kann, der in der alten und modernen, in der europäischen, indischen und chinesischen Philosophie ganz bewandert ist, also Eigenschaften besäße, die sich der Rezensent nicht zumutet. Eine erste Erläuterung der Typologie der philosophischen Richtungen und Philosophiestile gibt D. im Anhang des Werkes. Er verspricht uns aber möglichst bald die eigentliche Verifikation der hier dargestellten Gesetzmäßigkeit der Philosophieentwicklung, die erst voll empirisch die Richtigkeit der hier entworfenen Selbtkritik der Philosophie beweisen soll (IX). Aus dem bisherigen Periodenverlauf ist zu erwarten, daß der Positivismus und andere Enthaltungen von der Metaphysik bald überwunden sein werden. D. hebt aber ausdrücklich hervor, daß diese Analogie zu dem bisherigen Periodenverlauf nicht notwendig eintreten muß, weil die Tendenz zu einer dialektischen Entwicklung der Phasen keineswegs die *Freiheit* ausschließt. Der Leser bekommt aber u. E. beim Studium des besprochenen Werkes eher den Eindruck, daß diesem Hineinspielen der Freiheit in die Entwicklung der Philosophie zu wenig Rechnung getragen wird. Manche Formulierungen sind unbedingt, wenn sie nach ihrem Wortsinn genommen werden, viel zu einseitig und apodiktisch, man denke z. B. an die 14 Regeln der Kritik der konstruierenden Vernunft (89). Nimmt man

diese aber nur als richtungsweisende Normen, mit Ausnahmen, dann können sie gute Dienste leisten.

Wir wissen, daß kein System ganz abgeschlossen und ganz vollkommen ist, auch unser thomistisches nicht. Die moderne Philosophie hat die geistige Schatzkammer der Menschheit um wertvolles Material bereichert, das wir der thomistischen Form angleichen müssen; wir müssen die Probleme unserer Zeit nach Art des hl. Thomas von neuem durchdenken. Bei allem Verständnis für die Entwicklung und den charakteriologischen Einfluß auf das Philosophieren müssen wir mit Thomas feststellen, daß die Wahrheit nur eine ist und die metaphysischen Prinzipien unveränderlich sind. Wir bedauern, daß die zentrale Stellung des hl. Thomas vom Verfasser zu wenig hervorgehoben wurde. Vielleicht kommt es auch daher, daß der Aquinate zu groß ist, um in ein Schema eingereiht zu werden; ist er doch Metaphysiker, Ethiker und Mystiker.

Wie bei vielen vergleichenden Religionsforschungen, bekommt man auch hier den Eindruck, daß der Einfluß des Christentums zu naturalistisch aufgefaßt und das Wirken der Gnade, die absolute Übernatürlichkeit des Glaubens zu wenig deutlich hervorgehoben wird. S. 131 meint der Verf. z. B., daß die Idee eines gottmenschlichen Erlösers eine universelle sei und zur Menschennatur selber gehöre. Das Buch will ein erster Versuch sein, bisher unbeachtete Zusammenhänge aufzuzeigen. Denkt der Leser bei dessen Studium an diese Intention, dann wird er sich an einseitig formulierten Urteilen — Regeln sind sehr oft einseitig — nicht stoßen und reichen Gewinn von der Lesung haben. Wer in der Geschichte der Philosophie nicht gut bewandert ist, wird allerdings vieles nicht oder nur schwer verstehen.

Auf Einzelheiten wurde in dieser Rezension absichtlich nicht eingegangen. Betont sei hier nur, daß die Ansicht des Autors, der Mensch vereine zwei Naturen in einer Person und zwischen diesen sei nur eine Steuerungsverbindung anzunehmen, wie schon Platon meinte, uns unhaltbar erscheint (93, 138, 139).

Stans.

*Clodoald Hubatka O. F. M. Cap.*

**K. Gihring : Abendland und Kultur. Zur Kulturphilosophie des Abendlandes. — Einsiedeln, Benziger. 1947. 144 SS.**

Dieses Buch ist nicht nur in gefälliger Form geschrieben, sondern bietet tiefe philosophische Einblicke. Es zeigt, wie sich nur jenem, welcher mit einer ernsten, hingebenden Anerkennung einer höheren, leitenden Weltkraft die Geschichte betrachtet, deren Sinn erschließt (1. Kap.), und wie die biologische, materialistische Lebensauffassung am Wesenskern des Menschen vorbeigeht, der als geistiges Wesen, als Person, eine einzigartige Stellung im Universum einnimmt (2. Kap.). Der Verfasser zitiert hier nicht nur Thomas von Aquin (S. 42), sondern zeigt auch im Geiste des Aquinaten den Menschen als schöpferischen Gestalter, als kulturschaffendes Wesen. Nur der Menschengeist ermöglicht die Kultur (3. Kap.). Die Außenwelt ist Hilfsmittel für die Kultur der Seele. Für gewöhnlich reden wir allerdings bei Pflanzen nicht, wie der Autor, von Empfindungen (S. 58).

Gihring setzt sich mit Oswald Spengler u. a. auseinander und zeigt, wie höhere Kräfte den Rhythmus einer Kultur und den Lauf der Dinge bestimmen (84). Die größte dynamische Macht im Leben der Völker sieht der Verf. in den Religionen. Darum schließt er das 5. Kap.: « Wer das Religiöse aus dem Leben der Kultur auszuscheiden versucht, erstrebt das Unmögliche, weil ein solches Unterfangen lebensfeindlich ist und von der Allmacht des Lebenswillens ausgestoßen werden muß » (103). Eine Gesellschaft, die ihre Religion verliert, verliert ihre Kultur. Die europäische Kultur beruht auf der ersten wirklichen Einheit ihrer Völker, auf dem Christentum. Mit der Renaissance und dem Humanismus, die den Menschen in den Mittelpunkt stellten und zum alleinigen Herrn und Gesetzgeber machten, hat die neue Zeit begonnen. Es ist auch dies ein Vorzug des Buches, auf diese Linien hingewiesen zu haben, nachdem heute viele vom Humanismus her die Heilung unserer Zeit erwarten. Trotz des Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus von heute haben die Menschen Europas es noch in ihrer Hand, das Antlitz der Kultur zu bestimmen. Wir sind dem Verf. dankbar, daß er nicht einem lähmenden Pessimismus verfällt, sondern einem aufbauenden Optimismus huldigt. Wir gehen mit ihm einig im Glauben, daß der Ideengehalt des letzten kulturgeschichtlichen Zeitalters inzwischen ausgelebt und ein anderes Zeitalter — die *neue* Welt kommen kann und tatsächlich im Werden ist. Unser Kulturphilosoph sieht mit Recht in der modernen Philosophie, in der Anerkennung der objektiven Erkenntniswelt, der objektiven Sittenlehre und Werthierarchie und in der Vorliebe für Metaphysik Symptome eines Neubaues. Ähnliche erfreuliche Feststellungen lassen sich in den Naturwissenschaften, ja auf allen Gebieten des Lebens machen (130). Diese Wiedergeburt hat nach Gihring seine Vorboten in der Preisgabe des Skeptizismus, in der Wiederanerkennung des Geheimnisses und im Bedürfnis nach Glauben (139). Die Größe und Stärke der abendländischen Kultur lag in der bewußten Synthese von Religion und Kultur. Ohne Christentum wäre diese niemals möglich gewesen. Wir stehen nun an einem Scheideweg. « Entweder muß Europa die christliche Tradition aufgeben und mit ihr den Glauben an Fortschritt und Humanität, oder es muß bewußt zurückkehren zu den religiösen Grundlagen, auf dem dieser Glaube beruht. »

Das sind Grundwahrheiten, denen ein Thomist aus voller Überzeugung zustimmt. Darum empfehlen wir jedem dieses tiefe Buch, besonders aber der studierenden Jugend und allen geistig Interessierten, die mitarbeiten wollen am Aufbau einer neuen Zeit.

Stans.

*Clodoald Hubatka O. F. M. Cap.*

**A. Silva-Tarouca: Thomas heute. 10 Vorträge. — Wien, Herder. 1947. 209 SS.**

« Thomas heute » — wohl eine bewußte und gewollte Parallele zu O. Przywaras « Kant heute » — ist nicht nur Prüfung der Frage, was Thomas in der heutigen Situation zu sagen und zu bedeuten hat, sondern zugleich überzeugender Nachweis, daß diese Situation « thomasträchtig » ist.

Die einleitenden Vorträge « Das sittliche Anliegen » und « Die Wirklichkeitsabsicht » zeigen, wie breit und tragfähig die Ansatzfläche ist, an der Thomas mit dem Heute verwachsen könnte. Gerade die « *Rückwende* zur Existenz » gelangt zur Feststellung, daß wir nirgends einen absoluten Neubeginn erleben. Es hieße in einer vorwissenschaftlichen Einstellung verhaftet bleiben, wenn unsere Zeit die *Emporwendung* zum Dasein Gottes nicht vollführen würde, den Schritt des zu Ende gedachten Kausalforschens, aber nicht nur des Kausalforschens als Ontologie, sondern als Metaphysik, nicht nur als Seinswissenschaft, sondern als Wissenschaft vom ersten Sein. Darin ist der Schlüssel zur Entdeckung der Ordnung gegeben. Thomas ist der Metaphysiker der Ordnung.

In den Vorträgen über den « Ordnungsaufbau der Erkenntnis », die « Weltordnung », « Naturphilosophie der Ordnung » bietet uns der Verf. den « Einblick » in das Sicherschließen der Probleme, und der Mensch erscheint in der Mitte der Weltordnung, an seinem « Ort » der Existenz, und in der « Ordnung der Gottesliebe » wird des Menschen Hinordnung auf die Erfüllung seiner Kausalbedürftigkeit sichtbar. « Erfüllte Kausalbedürftigkeit heißt ja ihrerseits nichts anderes als Existenz-Abstammung » (S. 48).

Bemerkenswert ist, wie gut es dem Verf. in der ganzen Vortrags- und Gedankenreihe gelingt, die Prinzipien der philosophischen Ästhetik in den Dienst seiner Spekulation und deren Verständlichmachung zu stellen.

Kerns.

*A. Scherzer O. P.*

### Textausgaben

Thomas Aq.: S. Thomae Aquinatis Scriptum super Sententiis Mag. Petri Lombardi, recognovit atque iterum edidit R. P. M. F. Moos O. P., tomus IV. — Paris, Lethielleux. 1947. 1142 pp.

Seit langem war vom Sentenzenkommentar des hl. Thomas keine Sonderausgabe mehr erschienen, als im Jahre 1929 P. Mandonnet O. P. das erste und zweite Buch desselben veröffentlichte. Da auch Exemplare einer Edition der *Opera omnia* nicht überall vorhanden waren, gestaltete sich das vergleichende Studium dieses für die Geschichte mittelalterlicher Theologie überhaupt nicht minder als näherhin für Lehre und Lehrentwicklung seines Urhebers hochwichtigen Werkes zu einem schwierigen Unternehmen. Mandonnet wollte keine kritische Ausgabe liefern, sondern nur die Lücke möglichst rasch füllen durch Neudruck derjenigen, die Fretté 1882 für den Verlag Vivès besorgt hatte, und nannte das den « *texte vulgarisé* ». Er gedachte, mit den zwei letzten Büchern noch 1930 aufwarten zu können. Erst 1933 aber erschien der Kommentar zu 3. Sent., für den Mandonnet nun durch M. F. Moos abgelöst worden war. Dieser stellte sich das Ziel, einen in gewissem Grade kritisch verbesserten Text zu bieten, wobei er zwölf Hss. und die großen Druckausgaben heranzog. Leider ließ die Vollendung mit 4. Sent. lange auf sich warten, zuletzt noch durch den 2. Weltkrieg verzögert. Umso größer ist heute unsere Freude über den vorliegenden stattlichen Band, der vom Fleiß seines Herausgebers zeugt,

indem er eine noch größere Zahl Hss. berücksichtigt als für 3. Sent., allerdings der Ungunst der Zeit zufolge bloß solche aus Brüssel und Paris, davon dreizehn aus dem 13. Jahrhundert. So werden die vier Bände vornehmlich den vielen Bibliotheken willkommen sein, die den aquinatischen Sentenzenkommentar noch nicht besaßen und nun wenigstens für das 3. und 4. Buch einen Text erwerben können, welcher an Zuverlässigkeit die bisherigen übertrifft. Diese zwei letzten Bände werden aber auch der hoffentlich einst kommenden kritischen Ausgabe Dienste leisten. Gerade die textvergleichenden Fußnoten dieses vierten Bandes enthalten mehrere kleine, meist ohne weiteres zu erkennende und zu berichtigende Druckfehler bzw. -nachlässigkeiten. Wir haben uns auf genauere Prüfung von dist. I-IV (S. 5-196), XV (634-764), XXI-XXII (1040-1105) beschränken müssen und möchten auf folgende hinweisen: (1. Zahl = Seite; 2. = Fußnote): 7, 3; 60, 6; 68, 4; 73, 5; 130, 2; 131, 1; 257, 1; 634, 3 u. 5; 636, 5; 656, 3; 699, 7; 717, 2; 729, 7; 737, 1; 754, 5; 759, 4.

Schöneck.

C. Zimara S. M. B.

Thomas von Aquin: *In librum Boethii De Trinitate quaestiones quinta et sexta*. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung, herausgegeben von Paul Wyser O.P. — Fribourg, Société Philosophique. 1948. 80 SS.

Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, Welch große Bedeutung dem Opusculum *In Boethium De Trinitate* zukommt. Jedermann weiß, daß Thomas hier in Anlehnung an die Schrift des Boethius die grundlegendsten erkenntnistheoretischen Fragen sowohl philosophischer als auch theologischer Wissenschaft behandelt. Leider sind die Ausgaben, die uns von diesem Thomaswerk zur Verfügung stehen, durchaus mangelhaft. Deshalb ist die vorliegende Teilausgabe, die P. Wyser unter Mitwirkung von P. Käppeli O. P., Präsident des historischen Instituts des Dominikanerordens, hergestellt hat, sehr zu begrüßen. Sie bietet die Quästionen V und VI des Opuskels, oder nach anderer Zählung, die beiden Quästionen der Lectio II, die im Autographkodex Vat. lat. 9850 erhalten sind. Man wird wohl bedauern, daß nicht eine kritische Ausgabe des ganzen Werkes veranstaltet wurde; doch da die vier ersten Quästionen nicht im Autograph erhalten sind, wäre ein weiteres Ausgreifen auf Handschriften zur Erreichung des ursprünglichen Textes notwendig geworden. Die beiden hier edierten Quästionen bilden übrigens ein zusammenhängendes Ganzes, dem eine gewisse Selbständigkeit zukommt.

In der Einleitung handelt W. über die Eigenart des Opuskels und analysiert die verschiedenen Quästionen, besonders die beiden, die hier vorgelegt werden. Das Werk wird mit großer Gewißheit in die Jahre 1255-59, also in die Zeit der ersten Magistertätigkeit des hl. Thomas in Paris verlegt.

Die Ausgabe selbst ist mit größtmöglicher Sorgfalt ausgeführt. Da ein Autographkodex vorlag, war ein Heranziehen anderer Handschriften überflüssig. Evidente Schreibfehler und Omissiones der Hs. werden korrigiert, resp. ergänzt. Wo eine Korrektur des hl. Thomas selbst vorliegt,

wird die frühere Schreibart in den Apparat versetzt. Längere Streichungen werden übergangen. Alle Zitate werden in einem zweiten Apparat ausführlich angegeben, soweit sie nicht wortwörtlich im Text stehen.

Auch in editionstechnischer Hinsicht — Gebrauch der kritischen Zeichen, Zitationsweise, Orthographie und Interpunktionsnach modernen Grundsätzen usw. — sollte diese Ausgabe direkt als Vorbild genommen werden zur Herbeiführung der langersehnten Vereinheitlichung mittelalterlich-scholastischer Textausgaben.

Rom, S. Anselmo.

*J. Müller O. S. B.*

**Aristoteles : De somno et vigilia, adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario**, edidit *H. J. Drossaart Lulofs*. — Lugduni Batavorum, Burgersdijk & Niermans (Templum Salomonis). 1943. xxxvii-46 pp. 6 Schrifttafeln.

**Aristoteles : De insomniis et De divinatione per somnum.** A New Edition of the Greek Text with the Latin Translations by *H. J. Drossaart Lulofs* D. Litt. 1. Preface, Greek Text. LXXVIII-24 pp. 2. Translations, Index verborum. 70 pp. (Philosophia antiqua, II). — Leiden, E. J. Brill. 1947.

In den vorliegenden beiden Schriften haben wir es mit einem tiefensten und weitausgreifenden Aristoteles - Unternehmen an Hand der *Parva Naturalia* zu tun. Den echten Aristotelestext wieder herzustellen mit allen Mitteln, die uns heute zu Gebote stehen : griechische Handschriften lateinische Übersetzungen, Kommentare und Druckausgaben, das ist das Ziel, das der Verf. sich in mühevoller, selbstentsagender Arbeit gesteckt hat. Dabei wird ein so großes Augenmerk den mittelalterlichen lateinischen Aristoteles - Übersetzungen geschenkt, daß die Arbeit fast von gleicher Bedeutung für den mittelalterlichen, lateinischen und den alten, griechischen Aristoteles ist.

Dem Text von *De somno et vigilia* ist die doppelte lateinische Übersetzung, die aus dem XII. Jahrhundert stammende *Vetus translatio* und die von Wilhelm von Moerbeke revidierte *Nova translatio* gegenübergestellt. Für den Text sowohl als für die beiden Übersetzungen sind die besten Handschriften herangezogen worden, deren Varianten in einem ausführlichen kritischen Apparat verzeichnet sind. Dem griechischen Text ist noch ein zweiter Apparat der *Lectiones notabiliiores* beigefügt. Die ausführliche, lateinisch geschriebene Einleitung bietet in großer Gelehrsamkeit und fast verschwenderischer Fülle alles, was für die Herstellung des Textes in Frage kommt. Besonders hervorgehoben sei Paragr. 3 : *De versionibus latinis* (S. xi-xix), in welchem der Verf. ein ungeheueres Material zusammenträgt, das für die Übersetzungstätigkeit des Wilhelm von Moerbeke von größter Bedeutung ist. S. xxxii-xxxvi rechtfertigt der Verf. die ziemlich zahlreichen von ihm aufgenommenen Textveränderungen. Auf den Aristotelestext folgt eine bisher ungedruckte griechische Paraphrase des Theodor Metochita (Ende XIII. - Anf. XIV. Jh.), die mit einem recht wertvollen Kommentar versehen ist. Mit einem ausführlichen griechischen

Wortverzeichnis, dem das entsprechende lateinische Wort der beiden Übersetzungen beigegeben wurde, schließt das Werk.

Die Ausgabe der beiden andern Aristoteles-Schriften, *De insomniis* und *De divinatione per somnum* ist äußerlich etwas anders angelegt: Einleitung (in englischer Sprache) und griechischer Text füllen ein erstes, die beiden lateinischen Übersetzungen und Wortindex ein zweites Bändchen handlichen Formats. Doch was Textgestaltung, kritischen Apparat und Wortindex angeht, schließen sie sich an die im ersten Werk durchgeführten Richtlinien an. Auch hier bewundern wir dieselbe Gründlichkeit, dieselbe Fülle und Bemeisterung des Stoffes. Die Einleitung dieses Teils beginnt mit einem wichtigen Kapitel « Chronological Problems » (S. ix-XLIV), in dem die heutige Textgestalt der *Parva Naturalia* auf ihr geschichtliches Werden untersucht wird. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß von fast allen *Parva Naturalia* eine erste Auffassung in die mittlere Lebensperiode des Stagiriten zurückreicht, der eine zweite in der dritten Periode folgte. Für einzelne dieser Schriften sind uns beide Auffassungen in unserm heutigen Text überliefert, so z. B. *De somno*, erste Auffassung: 455b 14-458a 32; zweite Auffassung (unvollendet): 453b 11-455b 13. *De Insomniis*, erste Auffassung: 459a 23-462a 11; zweite Auffassung (unvollendet): 458a 33-459a 22.

Rom, S. Anselmo.

*J. Müller* O. S. B.

**Petrus Pictaviensis : Sententiae Petri Pictaviensis**, by *Philip S. Moore* and *Marthe Dulong*. Vol. I. (Publications in Mediaeval Studies, VII.) — Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame. 1943. LXII-326 pp.

Eine kritische Neuausgabe der für die Theologie im 12. Jahrhundert wichtigen Sentenzen des Petrus von Poitiers ist sehr zu begrüßen, da der einzige heute zugängliche Text derselben, der Abdruck der Maurinerausgabe von 1655 bei Migne, PL 211, sehr mangelhaft ist. Prof. Ph. S. Moore, der schon mit einer Monographie über Petrus von Poitiers (Bd. I derselben Sammlung) hervortrat, bietet uns in Zusammenarbeit mit Frl. M. Dulong im vorliegenden ersten Band das erste der fünf Bücher dieses großen Sentenzenwerkes. In der ausführlichen Einleitung, die lediglich eine Ergänzung der oben erwähnten Monographie sein soll, werden Inhalt, Methode und Quellen des Werkes, sowie die einschlägigen Fragen zur kritischen Veranstaltung des Textes behandelt. Von den 35 bekannten Handschriften, die das Werk überliefern, wurden schließlich 4 in den kritischen Apparat aufgenommen, und zwar wurden, bei gänzlichem Fehlen anderer Kriterien, die herangezogen, die sich durch Alter und Güte des Textes empfehlen.

Die Textausgabe hat außer dem kritischen Apparat einen vorzüglichen Quellenapparat, in welchen in dankenswerter Weise auch die gesamte zeitgenössische theologische Literatur aufgenommen wurde.

Mit diesem Unternehmen hat die Notre Dame University, die schon mehrere wichtige Textveröffentlichungen aus dem 12. Jahrhundert veranstaltete, sich ein neues Verdienst für die Kenntnis der mittelalterlichen

Theologie erworben. Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß im Frühjahr 1946 an der Notre Dame University ein eigenes mittelalterliches Institut als autonome akademische Einheit ins Leben gerufen wurde, zu dessen Leitung Mgr. Gerald B. Phelan, früher in Toronto (Canada), berufen wurde.

Rom, S. Anselmo.

*J. Müller O. S. B.*

**Giles of Rome: *Errores Philosophorum*.** Critical Text with Notes and Introduction by *Josef Koch*. English Translation by *John O. Riedl*. — Milwaukee (Wisconsin), Marquette University Press. 1944. LX-70 pp.

Als Zeuge der Reaktion des christlichen 13. Jahrhunderts gegen die heterodoxe Philosophie kommt der Schrift « *De erroribus philosophorum* » eine große Bedeutung zu. Es ist das Verdienst P. Mandonnets, als erster diese Schrift für die Geschichte der Lehrrichtungen im 13. Jahrhundert herangezogen und ihren Text in einer, wenn auch ungenügenden Ausgabe zugänglich gemacht zu haben. Prof. Josef Koch, der sich schon in der Grabmannfestschrift (Aus der Geisteswelt des Mittelalters, S. 862-877) mit der handschriftlichen Überlieferung des Traktates beschäftigt hatte, bietet uns nun eine endgültige kritische Ausgabe desselben, die dank der entgegenkommenden Mitarbeit von Prof. John O. Riedl (Marquette University) noch während des Krieges in USA erscheinen konnte. Von den 28 Handschriften, die Koch bekannt wurden — sie zeugen mit den beiden alten Drucken von 1482 und 1581 von der großen Verbreitung der Schrift — dienten 11 sorgfältig ausgewählte zur Herstellung dieser Edition. Als Autor wird aus gewichtigen äußereren und inneren Gründen Aegidius von Rom endgültig nachgewiesen. Als Zeit der Abfassung kommen die Jahre 1268-1273/74 in Betracht, also die Jahre der großen thomistischen Kontroversen, die ja vornehmlich um Sein oder Nichtsein des Aristotelismus gingen. Damit sind also sowohl die Hypothese Mandonnets, ein spanischer Autor komme in Frage, als auch jene, mit der Masnovo (Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino, Bd. III, S. 212) ein Jahr nach der Veröffentlichung dieser Ausgabe hervortrat, nämlich die Schrift stamme aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, widerlegt. Diese letzte Hypothese ist gegen die gesamte handschriftliche Überlieferung, und der innere Grund, den Masnovo dafür ins Licht führt, ist durchaus nicht stichhaltig.

Die Ausgabe selbst ist mit größtmöglicher Sorgfalt in vorbildlicher Weise durchgeführt. Der Text ist von einer englischen Übersetzung (von J. O. Riedl, von dem auch die englische Bearbeitung der Einleitung stammt) begleitet, mit einem ausführlichen kritischen Apparat, sowie mit einem mit genauerer Kenntnis durchgeführten Quellenapparat versehen, welcher an manchen Stellen einen förmlichen Kommentar des Traktates bildet.

Rom, S. Anselmo.

*J. Müller O. S. B.*

Petrus Hispanus : *Summulae logicales, quas e codice manu scripto Reg. lat. 1205 edidit I. M. Bocheński O. P.* — Turin, Marietti. 1947. xxiv-144 pp.

Wohl kein anderes Schulhandbuch hat einen Erfolg gehabt wie die *Summulae logicales* des Petrus Hispanus. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßt, bildeten sie bis ins 17. Jahrhundert die Grundlage des Logikunterrichts und wurden immer wieder gedruckt und kommentiert. Deswegen allein schon wäre eine Neuausgabe der *Summulae* bei der heutigen Blüte der mittelalterlich-scholastischen Forschungen sehr zu wünschen gewesen, da die alten Drucke doch selten geworden sind und ihr Text vielfach durch spätere Zutaten entstellt ist. Dazu kommt aber noch, daß sich gerade heute die Logik und ihre Geschichte eines besonderen Interesses erfreuen. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß B. uns eine gut brauchbare Ausgabe dieses historisch wertvollen Opuskels bietet.

In der Einleitung faßt B. die bisherigen Forschungen über Autor und Text der *Summulae* kurz zusammen. Aus guten Gründen nimmt er an, daß Petrus Hispanus, der spätere Papst Johannes XXI., und nicht der gleichnamige Dominikaner der Verfasser ist. Er weist sodann darauf hin, daß die *Summulae* ein lateinisches Originalwerk sind, und daß das entsprechende griechische, fälschlich dem Michael Psellos zugeschriebene und von Scholarios stammende Werk eine Übersetzung ist. Schließlich handelt er über Zahl und Anordnung der Traktate, sowie über die oft verderbte Überlieferung der alten Druckausgaben.

Die Ausgabe fußt hauptsächlich auf einer guten Hs. des 13. Jahrh., Codex Reginensis lat. 1205 der vatikanischen Bibliothek. Die etwas ungenauen und mit einer gewissen Willkür vom Rubricator angebrachten Titel der Traktate verlegt B. in den Apparat und bringt dafür genauere Titel, die dem Inhalt besser entsprechen. Ebenso werden etwaige fehlerhafte Lesungen der Hs. im Apparat vermerkt und Verbesserungen mit Hilfe von fünf anderen Hss. und drei alten Druckausgaben vollzogen. Diese Methode ist dadurch gerechtfertigt, daß B. vor allem eine gut lesbare und praktischen Zwecken dienende Ausgabe veranstalten wollte. Es war nicht seine Absicht, einen definitiven kritischen Text herzustellen. Ein solches Unternehmen wäre übrigens, bei dem heutigen Stand der Forschungen, ein Ding der Unmöglichkeit, da die Hss., die bei der großen Verbreitung des Werkes sehr zahlreich sein dürften, noch nicht alle gesichtet sind, und der Text bei der praktischen Verwendung rücksichtslos interpoliert wurde.

Große Sorgfalt verlegte B. auf die Feststellung der Zitate, besonders des Aristoteles. Vielleicht hätte auf diesem Gebiet etwas mehr geleistet werden können. Viele Definitionen der fünf ersten Traktate sind wortwörtlich aus Aristoteles übernommen, ohne daß dieser genannt wird. Für die Quellenforschung des Petrus Hispanus wäre es von Wert gewesen, auch diese sehr zahlreichen Zitate festzustellen und anzugeben.

Gute Indices der philosophischen Ausdrücke, der Eigennamen, Maximen, Sophismen, Figuren und Merksprüche beschließen die Ausgabe, mit der sich B. ein großes Verdienst um die Geschichte der mittelalterlichen Logik erworben hat.

J. Müller O. S. B.

## Heilige Schrift

H. Bückers C. Ss. R. : *Die biblische Lehre vom Eigentum.* — Bonn, Borromäusverein. 1947. 60 SS.

Die an Umfang kleine, aber inhaltlich schwer geladene Schrift füllt in der nun stets ansteigenden Literatur über das brennende Eigentumsproblem eine bis heute stark empfundene Lücke.

Im ersten Abschnitt gibt der Autor einen Überblick über die wirtschaftliche Struktur des biblischen Landes und über die religiösen Grundlagen des Eigentums. Die starke Bindung des Eigentums an den Schöpfer und Herrn der Welt macht die unmittelbare Gesetzgebung Gottes bezüglich des Eigentums im A.T. begreiflich, worüber der zweite Teil der Schrift handelt. Hier spricht der Autor zunächst von der Belastung des Eigentums durch das Gesetz, wobei er mit Recht hervorhebt, daß die soziale Belastung des Eigentums im Alten Bunde nicht etwa nur eine Art karitativer Armenfürsorge bedeuten sollte, sondern dem Armen ein Recht an einem gewissen Anteil des Besitzes der Reichen gab. Dann kommt Bückers auf den Schutz des Eigentums im Alten Testament zu sprechen, wobei er als Zweck dieser gesetzlichen Maßnahmen den Schutz der Familie angibt und die Sorge, dem Armen durch Arbeit den Wiederaufstieg zu ermöglichen.

Wie schwer aber auf rechtlichem, selbst auf theonomem Wege der soziale Ausgleich möglich ist, zeigt der Verfasser im dritten Teil, wo er von den Reformversuchen spricht, welche vorab die Propheten gegen die Ausbeutung der Armen durch die Reichen erfolglos unternommen haben.

Im Unterschied zum Alten Testament befaßt sich, wie Bückers weiter berichtet, das Neue Testament nicht mit dem *Eigentumsrecht*, sondern mit der religiösen Gesinnung, gemäß welcher der Besitzende und auch der Nicht-Besitzende sich zu den Gütern dieser Welt verhalten soll. Das Neue Testament mahnt mehr als das Alte zur Vorsicht gegenüber dem Reichtum, nicht weil es etwa dem Besitz als solchem die Berechtigung absprechen wollte, aber aus der Erkenntnis der religiösen Gefahr, die im Besitz liegt, und um des Gebotes der Nachfolge Christi willen. In den Büchern des N. T. vermißt man den Kampf um die Rechte der Armen. Dafür gibt das N. T. dem Armen gerade in der Liebe zur Armut um Christi willen ein sittliches Hilfsmittel an die Hand, um in den schweren materiellen Nöten geistig bestehen zu können. Bückers bemüht sich, ohne jede Polemik gegen die Besitzenden (diese Versuchung könnte nämlich heute naheliegen), die biblische Kritik am Reichtum und die lobende Erhebung der Armut darzustellen, indem er die neutestamentlichen Mahnungen zur Arbeitspflicht gebührend würdigt und auch den rechten Gebrauch der irdischen Güter als dem Geiste des Evangeliums entsprechend darstellt: der Herr verkehrte freundschaftlich mit Reichen, mit dem reichen Zöllner (Lk 19, 2-9), dem reichen Ratsherrn Nikodemus (Jo 3, 1-15), mit den vornehmen Frauen (Lk 8, 2-3); das gastliche Haus von Bethanien, das er gerne aufsuchte, war sicherlich ein wohlhabendes Haus (Lk 10, 31-42) ...

Die gründlichen exegetischen Kenntnisse, die Beherrschung der gesamten einschlägigen Literatur, auf die Bückers jeweils verweist, wofür man ihm besonders dankbar ist, geben dem Leser der Schrift das berechtigte Gefühl einer gesicherten Doktrin. Gerade aus Achtung vor der tüchtigen Leistung unseres Autors sei die Frage gestattet, was er von der « Weiterentwicklung der Lehre des Evangeliums bei Paulus » meint, von welcher O. Schilling spricht (Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1908, S. 12 u. 17). Schilling ist nämlich der Auffassung, daß Paulus sehr wohl die Undurchführbarkeit des Beispiels der Urgemeinde von Jerusalem erkannte, da die wirtschaftliche Entwicklung der Urgemeinde, ihre chronische Armut, die der Hilfe anderer bedurfte, aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhang mit ihrer Armutsauffassung gestanden habe.

Freiburg (Schweiz).

A. F. Utz O. P.

J. Obersteiner : *Die Christusbotschaft des Alten Testamentes. Kurze Darlegung und Erklärung der wichtigsten messianischen Weissagungen.* — Wien, 1947. Herder. 254 SS.

Vorauf geht eine Einleitung über die Bedeutung und den Ursprung der messianischen Weissagungen des Alten Testamentes. Es wird darin auch berichtet über die außerisraelitischen Erlöservorstellungen der Ägypter, Babylonier, Perser, Inder, Chinesen, sowie der nordischen Völker, der Mohammedaner und der griechischen-römisch Antike. Die Christusweissagungen des Alten Testamentes werden in drei große Abschnitte eingeteilt, je nach den Büchern, in denen sie sich finden. Zunächst gelangt die Messiaserwartung zur Behandlung, wie sie uns aus den *historischen* Büchern entgegentritt. Das Hauptgewicht fällt dabei mit Recht auf gewisse wohlbekannte Stellen des Pentateuchs : das sogenannte « Protoevangelium », der Segen Noes, die Verheißung an Abraham und der Jakobssegen über Juda aus der Genesis, die Weissagung vom Sterne aus Jakob aus dem Buche Numeri, der « Prophet wie Moses » im Deuteronomium. Daran schließen sich aus den Samuelbüchern die Prophezeiung über den ewigen Bestand des Davidshauses und — dieses vielleicht etwas unerwartet — das kleine Stück 2 Sam. 23, 1-7, das uns mit der Überschrift « Die letzten Worte Davids » überliefert ist. Hingegen wird der Psalm der Hanna aus dem Anfang des ersten Buches Samuel stillschweigend übergangen. Die älteren historischen Bücher des Alten Testamentes gehören nach hebräischer Auffassung zu den *vorderen Propheten*. Und so durchbricht Obersteiners Einteilung der Weissagungen im Grunde nicht diejenige des Heilandes, von dem Lukas 24, 44 berichtet : Er habe seine Jünger nach der Auferstehung belehrt über alles, was sich auf seine Person, sein Werk und seine Leiden bezieht  $\epsilon\nu\tau\omega\nu\mu\omega$  Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς ... Und eine Prophezeiung, wie diejenige des Nathan im ersten Buch Samuel, konnte schon wegen ihrer zahlreichen Nachklänge im Alten wie auch im Neuen Testament nicht gut übergangen werden.

Der zweite Abschnitt des Buches befaßt sich mit dem Messiasbilde des Psalters, wobei die Psalmen 2, 15, 22, 45, 68, 72 und 110 zur Behandlung

gelangen und zum Schluß noch aus Psalm 117, 22 der Ausspruch vom Stein, den die Bauherren verschmähten und der dann zum Eckstein wurde.

Am reichhaltigsten ist natürlich der dritte Teil: die Messiasbotschaft der *Propheten*. Sie wird eröffnet mit der klassischen « Emmanueltrilogie ». Die vier Gottesknechtlieder aus Isaias II fehlen nicht und auch sonst werden noch mehrere Texte aus allen drei Teilen des großen Isaiasbuches herangezogen. Jeremias ist vertreten mit 23, 1-6 und natürlich mit der Weissagung vom Neuen Bunde, 31, 31-33. Darauf folgen Ezechiel, Daniel und einige Abschnitte aus dem Zwölfprophetenbuch.

Natürlich wird man sich fragen können, ob es nicht besser gewesen wäre, auf einige weniger wichtige Stellen, die hier behandelt werden, zu verzichten und dafür einige andere einzulegen. So fehlt z. B. eine Behandlung des Ps. 89, der, gerade wegen seines offensichtlichen Zusammenhangs mit der Nathanweissagung im ersten Samuelbuch, wohl in Anmerkung hätte aufgenommen werden können. Neue Ausblicke, sei es in der Auswahl, sei es in der Deutung, wird der Fachtheologe in dieser Zusammenstellung kaum finden. Hingegen scheint das Werk uns wohl geeignet, den Laienleser in die Welt der alttestamentlichen Heilserwartung einigermaßen einzuführen.

Freiburg (Schweiz).

*M. A. v. d. Oudenrijn O. P.*

**C. Schedl C. Ss. R.: Die Psalmen nach dem neuen römischen Psalter übersetzt.** — Wien, Herder. 1946. x-317 SS.

Der österreichische Redemptoristenpater P. Dr. Claus Schedl bietet in diesem bescheiden aussehenden Büchlein eine treffliche Neuübersetzung der Psalmen. In sprachlicher Hinsicht darf man sie wohl eine der besten nennen, die bisher in deutscher Sprache vorliegen. Zweck der Ausgabe ist, die Psalmen « *dem betenden Volke der Christen* » näher zu bringen, und um diesen Zweck zu erreichen, dürfte diese Übersetzung auch wirklich geeignet sein.

Mit den *wissenschaftlichen* Bibelübersetzungen und -Kommentaren ist es manchmal so bestellt, daß Einleitung und Kommentar die eigentliche Übersetzung des biblischen Textes an Ausmaß bedeutend übertreffen. Das ist in der vorliegenden Ausgabe keineswegs der Fall. P. Schedl läßt vor allem die inspirierten Sänger selbst zum Leser reden. Voraus geht nur ein ganz kurz gefaßtes Vorwort « *Zum Geleit* » (S. I-V). Daran schließt sich eine Übertragung des päpstlichen Motu proprio vom 24. März 1945, dessen lateinischer Text auch in der vatikanischen Ausgabe des *Liber Psalmorum cum Canticis* vorausgeschickt wird. Dann folgt ohne weiteres die Übersetzung des ersten Buches (Ps. 1-40). Einige einleitende Bemerkungen über die Zählung der Psalmen, über die älteren Liedersammlungen, aus denen der jetzige Psalter entstanden ist, sowie über den Inhalt der Psalmen, eröffnen erst am Ende des Buches (S. 273) die Reihe der « *Anmerkungen* ». Vielleicht wäre es aus technischen Gründen doch wohl empfehlenswert gewesen, diese äußerst kurz gehaltene Einleitung, die

namentlich für den *Laienleser* gewiß nicht überflüssig ist, *voraus* zu schicken und ihr nach dem « Motu proprio » einen Platz zu geben. Manchem Leser wäre eine *etwas ausführlichere* Einleitung vielleicht auch lieber gewesen. Wir vermissen hier namentlich eine, wenn auch noch so knapp gehaltene Einführung in die *Psalmtheologie*.

Die Anmerkungen zu den einzelnen Psalmen (S. 275-310) beschränken sich auf eine Übersetzung der Überschriften, wo solche vorhanden sind, und eine ganz kurze — manchmal gut gelungene — Charakterisierung des Inhalts. Wie in der lateinischen Vorlage, sind auch hier die sogenannten « *Cantica* » in einem Anhang beigegeben. Darin werden aber von den 16 Stücken der römischen Ausgabe nur die vier wichtigsten berücksichtigt, nämlich der « *Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen* » (Daniel 3, 57-88) und aus dem Neuen Testament der « *Lobgesang des Zacharias* », « *Mariens Hochgesang* » und der « *Lobgesang des greisen Simeon* ».

Der altchristliche Brauch des Psalmenbetens ist in der katholischen Kirche seit dem Reformationszeitalter stark zurückgegangen. Zwar nicht bei den Klerikern, die ja allwöchentlich das ganze Psalterium im kanonischen Stundengebet lesen, aber doch vielfach bei den Laien. Diese Neuübersetzung der Psalmen scheint uns wohl geeignet, gerade bei den katholischen Laien wieder Verständnis und Liebe für diese alte Gebetsform zu erwecken. Für den Laiengebrauch hatten wir bisher entweder Übersetzungen nach dem lateinischen « *Psalterium Gallicanum* », dessen Text manchmal so schwer verständlich ist, oder auch Übersetzungen nach dem hebräischen Grundtext, die dann aber manchmal durch Überbelastung mit fachgelehrten Anmerkungen für den *Beter* weniger geeignet waren. Jetzt veranlaßt die neue lateinische Übersetzung der Psalmen so ziemlich überall auch Neuübersetzungen in die lebendigen Sprachen und darunter solche, die wirklich ganz gut geeignet sind, beim Beten verwendet zu werden. Und diese Ausgabe des P. Schedl gehört zum Besten, was uns bisher auf diesem Gebiet zu Gesicht gekommen ist.

Freiburg (Schweiz).

*M. A. v. d. Oudenrijn O. P.*

**P. Morant O. F. M. Cap.: Das Psalmengebet neu übersetzt und fürs Leben erklärt. — Schwyz, Drittordenszentrale. 1948. xv-1117-[40] SS.**

Unter den vielen Neuübersetzungen des Psalteriums, die seit 1945 durch die lateinische Psalmenübertragung der Professoren des Päpstlichen Bibelinstitutes veranlaßt oder doch angeregt worden sind, nimmt diese Arbeit des wohlbekannten schweizerischen Kapuzinerexegeten eine ehrenvolle Stelle ein. Der Verfasser verfolgt mit seiner Ausgabe vor allem einen durchaus *praktischen* Zweck: sie soll Geistliche und gebildete Laien einführen in das liturgische Stundengebet der heiligen Kirche. Deshalb haben hier nicht nur die Psalmen einen Platz gefunden, sondern auch die sogenannten « *Cantica* » des Römischen Breviers, die ja großenteils schließlich auch zur Gattung der Psalmenliteratur gehören, daneben auch die wichtigsten Hymnen des Kirchenjahres in schlichter Übertragung von Prof. Dr. Karl

Kündig, und was sonst zur Umrahmung der Psalmen beim Breviergebet noch gehört. Abgesehen von den Lektionen der Matutin, kann dieses Buch in den meisten Fällen sogar das Brevier ersetzen, namentlich für alle Sonntage des Kirchenjahres und für Wochentage, auf die kein Heiligenfest entfällt.

Es enthält vorerst eine kurze Literaturangabe, nebst einem Vorwort, in dem der Verfasser über die Entstehungsgeschichte seines Opus berichtet. Dann kommt (S. 1-29) eine ausführliche Einleitung, in der nicht nur die üblichen « Einleitungsfragen » behandelt werden (Name des Buches, Verfasser der Psalmen, Zweck, verschiedene Gattungen der Psalmen usw.), sondern auch ein eigener reichhaltiger Abschnitt mit den « Psalmen als Gebeten » sich befaßt. Dieser Abschnitt klingt aus in drei Ratschläge an alle Psalmenbeter: 1. Bete die Psalmen, soweit als möglich, aus dem eigentlichen Schriftsinn heraus. 2. Bete die Psalmen im Geiste der Kirche. 3. Bete die Psalmen in mystischer Verklärung. Darauf folgt, eben mit Rücksicht auf die praktische Verwendung des Buches beim Breviergebet, das « Ordinarium des göttlichen Offiziums nach dem römischen Ritus » (S. 30-143).

Der Hauptteil des Buches (S. 114-1108) enthält das « Psalterium des Römischen Breviers » und zwar nicht in der sonst üblichen Reihenfolge der Psalmen: 1-150, sondern in der Reihenfolge, in der die verschiedenen Teile des Psalters im Laufe der Woche tatsächlich zur Verwendung gelangen, wobei selbstverständlich auch die in den Laudes gebräuchlichen « Cantica », jedes an seiner Stelle, berücksichtigt werden, weiter auch etwaige andere Zusätze, wie z. B. das « Te Deum », das « Symbolum Athanasianum » usw. und sämtliche Hymnen, soweit sie zum « Officium de Tempore » gehören, alles mit Kommentar. Den Abschluß dieses Teiles bildet ein dreifaches Verzeichnis (S. 1109-1117) der Psalmen, der « Cantica » und der Hymnen.

Innerhalb des römischen Kirchenritus gibt es bekanntlich auch vom Heiligen Stuhl genehmigte, zum Teil altehrwürdige Sonderformen des Breviergebets, wie z. B. die der Kartäuser, der Karmeliter, der Dominikaner usw. Es war natürlich von vornherein unmöglich, in dieser Zusammenstellung alle diese Sonderformen eigens zu berücksichtigen: das hätte den ohnehin schon starken Band noch mehr ausgedehnt. Auch hätte es wohl kaum einen praktischen Sinn gehabt, hier eine solche Vollständigkeit anzustreben. Immerhin hat P. Morant die für die Schweiz weitaus wichtigste Sonderform des Brevierritus noch eigens berücksichtigt, indem er (S. 1118-1120) eine « Verteilung der Psalmen im monastischen Brevier nach der Regel des hl. Benedikt » beigegeben hat. Den Schluß bildet wiederum ein für die Verwendung des Buches, wie der Verfasser sie sich gedacht hat, sehr praktischer Anhang: das « Commune der Engel und der Heiligen », mit eigener Seitenzählung (1-40).

Wie die Übersetzung, so erstreckt sich auch der erklärende Kommentar nicht nur auf die Psalmen, sondern auf deren ganze, beim Breviergebet gebräuchliche Umrahmung. Und so ist dieses Buch nicht nur eine Psalmenklärung, sondern zugleich, und nicht zuletzt! — auch ein Kommentar zu den Tagzeiten des Breviers geworden. Der Kommentar zu den einzelnen

Teilen ist ansprechend, fromm und gemeinverständlich. Bei den Psalmen hat der Verfasser sich überall bestrebt, vor allem den eigentlichen Wort-sinn klarzustellen, wo es möglich war den geschichtlichen Hintergrund oder den « Sitz im Leben » aufzudecken, und schließlich den theologischen Gehalt der einzelnen Lieder herauszuschälen. Einteilung und charakteristische Merkmale der einzelnen Psalmen werden gebührend hervorgehoben. Die nach dem hebr. Text angefertigte Übersetzungen sind gut gelungen und lassen sich im allgemeinen fließend lesen.

Dieses Buch, dessen Verlag die Drittordenszentrale übernommen hat, dürfte seinen Weg wohl finden, nicht nur im Weltklerus und bei Ordensleuten beiderlei Geschlechtes, sondern auch bei gebildeten Laien, deren nicht wenige heutzutage am liturgischen Gebet der heiligen Kirche ein erfreuliches Interesse zeigen.

Freiburg (Schweiz).

*M. A. v. d. Oudenrijn O. P.*