

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 3 (1925)
Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.10.2024

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

Literarische Besprechungen.

M. Grabmann : Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Münster (Aschendorff) 1924. (94 p.)

Eigentlich behandelt Grabmann in dieser Schrift, wie der Untertitel es klarer ausspricht, « die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin ».

Ganz zweckentsprechend handelt er in einem *ersten Teile* (5-29) über die Illuminationslehre Augustins : ihre neuplatonischen Voraussetzungen (5-12), ihre innere Natur (12-29). Neu sind diese Auseinandersetzungen nicht. Aber die einzelnen Momente der augustinischen Einstrahlungstheorie werden zusammenhängender dargestellt und kritisch beleuchtet. Scharf, aber richtig, unterscheidet Grabmann zwischen Plotins Einfluß auf Augustins *Bekehrung* und seine Philosophie überhaupt. Vielleicht ist aber Grabmanns These : der Neuplatonismus hätte erst auf den bereits bekehrten Augustin Einfluß ausgeübt (9), doch etwas forciert, da Autor zugesteht (8), Augustin wäre bei seiner Taufe begeisterter Neuplatoniker gewesen. Wie Kardinal Franzelin die augustinische Erleuchtungstheorie am klarsten und kürzesten gefaßt haben soll (18), da er sie überhaupt nicht richtig, als aktuelle Erleuchtung, aufgefaßt hat (19), ist nicht leicht verständlich. Plotins Lehren werden kaum immer präzise gefaßt. So wird S. 26-27 der göttliche *νοῦς direkt* mit der menschlichen Seele in Beziehung gebracht, während tatsächlich der von der Seele ganz verschiedene menschliche *νοῦς* dazwischen steht und von oben in seliger Betrachtung die Ideen empfängt. Offenbar aus Versehen ist S. 27 die Zitation « im 5. Buch seiner Enneaden » lückenhaft : in welcher von den 6 Enneaden ?

Im größeren *zweiten Teil* (30-94) behandelt Verf. die Erleuchtungslehre in der Scholastik, speziell bei Thomas. Die Scholastik vor dem 13. Jahrhundert läßt er beiseite. Dagegen faßt er nicht bloß die neueren Funde über Franziskanertheologen gut zusammen, sondern fügt auch noch neue handschriftliche Nachweise hinzu (34-36). Hauptgegenstand dieses Teiles ist natürlich die verschieden beurteilte (44-46) Lehre des hl. Thomas, die er, aus den verschiedenen Werken darstellend und wertend (46-68), als eine Synthese von Augustinus und Aristoteles betrachtet (68-71), um sie schließlich mit ihren Licht- und Schattenseiten der « augustinisch-franziskanischen » Erleuchtungstheorie gegenüber zu stellen (83-94).

Die Benennung « *augustinisch-franziskanisch* » ist mir ganz unsympathisch, da Weltgeistliche und Dominikaner — und wie viele, wenn wir zu der eigentlichen ältern Theologenschule noch die Mystiker und die Richtung von Dietrich von Friburg hinzunehmen — ihr gehuldigt haben. Leider ist mir auch Grabmanns Auffassung der thomistischen *Erkenntnislehre* und der Unterlage der Erkenntnissicherheit nicht überall klar. Zwei Dinge werden oft verwechselt, die verschieden sind, trotzdem

das eine vom andern abhängig ist, die Seinsordnung und die Erkenntnisordnung. Grundlage der **Seinsordnung** ist der *Exemplarismus*, den Thomas mit Augustin, Plotin, Philo, Plato, gemeinsam hat, aber noch vertiefte und erweiterte. Er liegt in den geschaffenen Dingen selbst, potenziell sogar in der physischen Ordnung, aktuell in der metaphysischen, in den abstrahierten *Dingwesenheiten*, die in sich notwendig-unveränderlich sind, weil sie Nachahmungen des göttlichen Geistes, der *rationes aeternae* sind. Hier ist Gott das Erste. Ohne die in sich unveränderlichen Dingwesenheiten kommen wir überhaupt nicht bis zu einer ersten Ursache hinauf und auch nicht zu einem Nachweis für den Exemplarismus und auch nicht zur Gültigkeit der ersten Prinzipien! Die **Erkenntnisordnung** ruht auf der Seinsordnung, ist aber von ihr verschieden, ja genetisch geradezu entgegengesetzt. Leitend ist hier die *objektive Evidenz*, durch die wir die dingliche Notwendigkeit entweder unmittelbar — erste Prinzipien — oder mittelbar — Schlüsse — erkennen, woraus erst die notwendigen und daher *sicheren* Sätze, Prinzipien und Gesetze entstehen. So ruht die Erkenntnissicherheit auf der innern dinglichen Notwendigkeit und diese im Exemplarismus. Die aktuell leuchtende platonische göttliche Illumination sieht gerade von dieser dinglichen Notwendigkeit ab und bedeutet eine Lücke im Exemplarismus, da sie unsere Erkenntnissicherheit direkt mit Gott verankert, ohne durch die Dinge hindurch, sodaß der Beweis für das Dasein Gottes erkenntnistheoretisch das Dasein Gottes schon voraussetzen würde.

Nun die Anwendung! Uns betont Grabmann viel zu wenig die *Seinsordnung* in der thomistischen Fassung des Problems, in welcher der Exemplarismus gerade besteht.¹ Er betont übertrieben stark den Einfluß unseres Verstandes (50). In dem, was er von 49-53 schreibt, kommt man sogar zum Zweifel, ob er die *Notwendigkeit* und *Allgemeinheit* der Satzbeziehungen nicht dem *Verstande*, statt den Dingwesenheiten zuschreibe. Das würde, trotz Abstraktion der Begriffe, uns wieder dem Subjektivismus ausliefern, den Autor bekämpft. Daher später die Auffassung, die er mit Jeiler teilt, der Thomismus würde die *Autonomie der Vernunft mehr begünstigen* als die Illuminationslehre (86). Richtig aufgefaßt, ist im wahren Thomismus das Gegenteil der Fall. Überall hängt der Verstand dem Inhalte nach von den Dingen ab. So aufgefaßt, kommen alle jene Vorzüge, die Verf. S. 87-89 der platonischen Illuminationslehre im Gegensatz zur Abstraktionslehre zuschreibt, auch und mehr noch dem Thomismus zu, denn sie beziehen sich auf den Exemplarismus als solchen und nicht auf die Einstrahlungstheorie, die sich in der Tätigkeitsordnung befindet. Da Thomas *bewußt* (70) und erst nach vielen innern Kämpfen die Erleuchtungstheorie verwarf (31) und durch die Abstraktion ersetzte, ist es mir unbegreiflich, wie Grabmann sagen kann, er hätte die Änderung in ihrer Tragweite nicht allzu hoch eingeschätzt (70). Der Versuch, den Thomismus als eine *Synthese* von Aristoteles und Augustin darzustellen (88 ff.), ist in mancher Beziehung möglich, speziell bezüglich des Exemplarismus, aber

¹ Hierüber haben wir uns eingehender in dieser gleichen Nummer des Divus Thomas S. 12 ff. verbreitet.

nicht bezüglich des *Erkenntnisursprunges*, wo Thomas nicht etwa bloß über Augustin hinausgeht, sondern im *Gegensatze* zu ihm steht. Gegensätze und heterogene Elemente werden nicht synthetisiert.

Grabmanns neue Schrift berührt eines der tiefsten Probleme der Erkenntnislehre. Wer in diesem oder jenem Sinne sich orientieren will, wird sie mit großem Interesse lesen.

G. M. Manser O. P.

Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe **Clemens Baeumker**¹ zum 70. Geburtstage (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband II), Münster i. W. (Aschendorff) 1923 (VIII u. 269 pag.).

Die erste von den zwölf hier gesammelten Abhandlungen stammt von *Kardinal Fr. Ehrle* S. J. P. Pelster, der sie für den Druck fertigstellte, hat sie « durch inhaltreiche Darlegungen über die Aristotelesübersetzungen und den Aufbau der scholastischen Disputierübungen » (p. 1 n. 1) ergänzt. Sie führt uns den englischen Dominikaner *Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones ordinariae* (pp. 1–48) vor. Gestorben 1328 oder vielleicht erst nach 1330, dozierte jener an der Universität Oxford und verfaßte zahlreiche exegetische, humanistische, naturwissenschaftliche, historische und philosophisch-theologische Werke, deren kritisches Inventar auf Grund handschriftlicher Forschung (pp. 5–19) geboten wird. Vor allem interessieren seine sechs Quolibet und seine fünf Quaestiones ordinariae (pp. 20–28). Mit Recht rühmt Ehrle die « enzyklopädische Geistesart » des vielseitigen Dominikaners und findet unter den ähnlich orientierten Schriftstellern derselben Zeit « außer dem sel. Albert wohl keinen, der nach Bedarf seinen Geist so voll und ganz aus dem vergnüglichen Gebiet positiver Forschung auf die strenge Geistesarbeit der schulgerechten Spekulation konzentrieren konnte und auf beiden Gebieten so ganz bei der Sache war »

¹ Kurz vor Fertigstellung dieser Zeilen erfahren wir, daß der hochverdiente Gelehrte am 23. Oktober 1924 gestorben ist. Sein Name wird in der Geschichte der katholischen Philosophie in Deutschland und mehr noch in der Forschungsgeschichte der mittelalterlichen Philosophie eine hervorragende Stelle einnehmen. In dem Widmungswort des vorliegenden Werkes konnte mit Recht Grabmann schreiben: « Ihre zahlreichen Veröffentlichungen haben als leuchtende Vor- und Musterbilder der tiefen, klaren und formvollendeten wissenschaftlichen Arbeit weit über Ihren Schülerkreis hinaus gewirkt und die Forschung des In- und Auslandes vor allem auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie des Mittelalters befruchtet. In einem weiten Bogen umspannt Ihre Forschungsarbeit das ganze Gebiet der Philosophie von der griechischen Philosophie, der Sie namentlich Ihre ersten großen Arbeiten gewidmet haben, bis hinauf zu den geistigen Strömungen im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Im Mittelpunkt Ihrer Forschungsarbeit steht die Geschichte der Philosophie des Mittelalters, von der Sie in der Kultur der Gegenwart das eindruckvollste, nach Form und Inhalt vollendete Gemälde geschaffen haben. » Dem haben wir nur den Ausdruck der Trauer hinzuzufügen, über den Tod des Mannes, der ein solches Lob aus diesem berufenen Mund verdienen konnte.

(p. 31). Bezeichnend für seine treue thomistische Lehrrichtung und für die nach den bekannten Pariser und Oxforder Lehrentscheidungen vom Jahre 1277 obwaltenden Verhältnisse, sind folgende Stellen aus seinem Quol. V q. 6: «Dico, quod si debeo sequi principia Philosophi et doctrinam ejus et multorum catholicorum, qui non reputant in hoc errare, video quomodo Deus possit in una et eadem materia facere plures formas substantiales Tamen quia doctrinam Philosophi non decet praeponere doctrinae cuiuscumque prelati catholici, ideo supposito secundum sententiam archiepiscopi (Peckham † 8. XII. 1292), quod in homine sint plures formae substantiales, dico quod Deus potest facere plures formas substantiales in eadem materia » (p. 32 n. 1). Bemerkenswert ist auch Trivets Polemik im Quol. III q. 4 gegen seinen Ordensbruder Johann von Paris, von dem Ehrle schreibt: in ihm «beobachten wir, soviel ich sehe, zuerst das Wehen jenes Geistes, der nur zu bald eine Reihe nach außen hin leitender Lehrer seines Ordens, wie Durandus de Sancto Porciano, Robert Holkot, in freiere und dem hl. Thomas ferner liegende Bahnen lenkte» (p. 33, vgl. *ibid.* n. 5). Abgesehen vom realen Unterschied zwischen esse und essentia, den er zu leugnen scheint (pp. 26–29), «erweist sich Trivet als einen seinem Ordenslehrer treu ergebenen Thomisten» (p. 40). Der letzte Abschnitt enthält die oben erwähnten Ergänzungen des P. Pelster. Wir buchen im folgenden seine wichtigsten Feststellungen in Bezug auf den damaligen Disputierbetrieb. «Der erste Teil einer solchen Quaestio (quaestio ordinaria) ist der Niederschlag einer wirklich gehaltenen Disputation, in welcher sich der vom leitenden Magister verschiedene Responsalis gegenüber den Beweisgründen der Opponenten zu verteidigen hatte» (p. 45). Bei den «disputationes quodlibetales» war gleichfalls ein vom Magister verschiedener «respondens» vorhanden, so daß «der Determinatio eine eigentliche Disputatio vorausging» (p. 46). «Über die Person des Verteidigers gibt uns Trivet keinen Aufschluß», wahrscheinlich war es, wie für Bologna und Paris bezeugt ist, «der Baccalaureus, welcher gerade unter dem Magister die Sentenzen las» (p. 46). Ebenso wenig ist aus Trivet zu ermitteln, ob im Quolibet Disputation und Determination zeitlich getrennt waren. Wohl aber ersehen wir aus q. 11 des V. Quol., daß die Determination sich unter Umständen über mehrere Tage erstrecken konnte (p. 47). Die weiteren Ausführungen gelten den damaligen Aristotelesübersetzungen und bringen insbesondere neue Belege für die von Pelster an gleich zu besprechender Stelle verfochtene These (pp. 49–51).

Dieser These ist die vierte Abhandlung gewidmet: *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters* von Professor Dr. Franz Pelster S. J. (pp. 89–118). Pelster unterscheidet (pp. 101 n. 2) fünf lateinische Metaphysikübersetzungen: die arabische, die als *translatio arabica* zu bezeichnen wäre; die griechische des Bessarion, die er *translatio humanistarum*, oder *Bessarionis* zu nennen vorschlägt; drei griechische des Mittelalters und zwar 1. die in 11 Büchern als *littera Boethii* bekannte und von welcher er drei verschiedene Redaktionen nachweist, 2. die in 13 Büchern als *alia littera* von Thomas zitierte und die Albert der Gr. seinem Kommentar vom Jahre 1270 zu Grunde legte, 3. die dem Wilhelm von

Moerbeke zugeschriebene in 14 Büchern und von Thomas in seinem Kommentar benutzte, für welche Pelster die respektiven Bezeichnungen *translatio vetus*, *translatio media* und *translatio nova* empfiehlt. Diese drei griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen bilden den Gegenstand seiner hochinteressanten Untersuchungen. — Von der *translatio vetus* = *littera Boethii* sind die Bücher 5–11 völlig verschollen. Ihre erste Redaktion muß etwa zu Anfang des 13. Jahrhunderts in Paris bekannt geworden sein. Die zweite war in Italien und auch in England bekannt, die dritte war in Paris und in England verbreitet. « Sämtliche Übersetzungen waren jedenfalls vor der Mitte des 13. Jahrhunderts vollendet » (p. 101). Bei jeder neuen Redaktion dieser ältesten Übersetzung wurde der griechische Text von neuem zu Rate gezogen (p. 97). — Die *translatio media* = *alia littera* des hl. Thomas, weist 13 Bücher auf, wie die entsprechende Paraphrase des sel. Albert des Großen zeigt. Sie ist in Cod. Vat. Borghesianus 304 enthalten. Das fehlende Buch ist das 11. (K der griechischen Ausgaben). Man kann annehmen, daß dieses Buch in der *translatio vetus* in 11 Büchern ebenfalls fehlte, was allerdings bei der Unvollständigkeit sämtlicher vorhandenen Handschriften nicht nachgeprüft werden kann. Bekanntlich besteht dieses 11. Buch teils (bis 8. 1065 a 26) aus einem Entwurf zu den Büchern 3, 4 u. 6, teils aus einem Auszug aus der Physik. Nachdem es in keiner einzigen der bekannten griechischen Handschriften fehlt, ist sein Ausbleiben in der *media* wie auch mutmaßlich in der *vetus* und sogar in der *translatio arabica* (vgl. p. 106, « sowohl die lateinisch-arabische Übersetzung als die *translatio Boethii* und *media* lassen auf I sofort A folgen ») sehr auffallend. « Im Gegensatz zu den Redaktionen der *Metaphysica vetus* handelt es sich bei der *media* um eine neue Überarbeitung, die vielfach einer Neuübersetzung nahe kommt. Welche Klasse der *Metaphysica vetus* als Vorlage benutzt wurde, konnte noch nicht bestimmt werden » (p. 103). Da allem Anscheine nach die *vetus* die Bücher 13 u. 14 nicht umfaßte, muß für diese in der *media* eine Neuübersetzung vorausgesetzt werden, worauf auch verschiedenes hindeuten scheint (p. 105). Die *translatio media* ist jedenfalls vor 1270 entstanden, wo Albert seine *Metaphysik* verfaßte. Aber der hl. Thomas muß sie gekannt haben, nicht bloß vor Abfassung seiner *Metaphysik*, sondern bereits zur Zeit, wo er an der *Summa contra Gentiles* arbeitete, also zu Anfang der sechziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts (Nachweis p. 105 f.). In früheren Schriften Thomas' hingegen ist kein Zitat aus der *media* aufzufinden. Sie muß also um 1260, vermutlich in Italien, angefertigt worden sein. — Die *translatio nova* zeigt sich in 13 Büchern als eine Verbesserung der *media*. « Vor allem sucht sie einen möglichst innigen Anschluß an den griechischen Text » zu verwirklichen (p. 107). Das 11. Buch ist neu übersetzt. In allen 14 Büchern wird das von Moerbeke anderswo befolgte Übersetzungssystem angewendet. Die *nova* muß also von ihm stammen. (Trivet bezeichnet sie als « *nostra* », was auf einen Ordensbruder als Verfasser hindeutet p. 52). Für ihre Entstehungszeit kommt Pelster zum Ergebnis: bis spätestens 1273 muß sie vollendet gewesen sein und andererseits um 1268 war sie zum mindesten noch nicht

vollendet. Letzteres will Pelster aus *De unitate intellectus* folgern, welche Schrift er um 1268 ansetzt und wo der hl. Thomas das 13. Buch der *Metaphysik* als 12. Buch zitiert. Damals war also das 11. Buch noch nicht übersetzt, folglich die *nova* noch nicht vollendet. Wir brauchen kaum auf die vielfältige Bedeutung dieser Ergebnisse aufmerksam zu machen. Allem Anscheine nach hat Pelster für seine These den Beweis erbracht. Er faßt sie in den Worten zusammen: « Wir haben nicht zwei, sondern drei Hauptredaktionen der griechisch-lateinischen *Metaphysik*übersetzung zu unterscheiden: die *Metaphysica vetus*, von der es wiederum mindestens drei verschiedene Klassen gibt, die *media* der Borghesehandschrift in 13 Büchern, und endlich die *nova* in 14 Büchern. Wilhelm von Moerbeke hat von der *nova* nur das 11. Buch neu übersetzt, die übrigen aber nach einer griechischen Vorlage mehr oder minder korrigiert » (p. 112).

Wir wollen nun die Besprechung der übrigen, in das engere Gebiet der Quellenforschung einschlägigen Abhandlungen sofort anschließend bringen. Professor Dr. Grabmann berichtet (pp. 119–146) über *Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des 13. Jahrhunderts*. Zwei Handschriften Clm. 14460 und Vat. lat. 3011 enthalten eine Reihe logischer und grammatikalischer Traktate, von denen im ganzen sieben dem genannten Pariser Artistenmagister ausdrücklich zugeschrieben sind, während die übrigen (nur in der Münchener Handschrift vorkommenden) mit hoher Wahrscheinlichkeit als sein Werk anzusprechen wären. Beide Handschriften enthalten sonach eine Zusammenfassung von Vorlesungen eines Pariser Professors zu logischen Textbüchern aus der Thomas von Aquin unmittelbar vorhergehenden Zeit (pp. 121–130). Nikolaus von Paris kommt nämlich im *Chartularium Denifles* zweimal, in den Jahren 1254 und 1263, vor. Weitere Angaben fehlen (pp. 120–121). Grabmann schreibt diesen neu aufgefundenen Traktaten eine dreifache Bedeutung zu. Erstens erweitern sie unsere Kenntnis von der wissenschaftlichen, speziell philosophischen Richtung und Tätigkeit innerhalb der Pariser Artistenfakultät in der Zeit vor dem hl. Thomas (pp. 130–134). Zweitens bringen sie neues Licht über die Methode und Technik der scholastischen Aristoteleserklärung und überhaupt der mittelalterlichen Kommentierungsliteratur: « Wir haben hier ein genaues Bild einer Vorlesung vor uns, wie sie ein Pariser Magister der Artistenfakultät vor der Mitte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts gehalten hat. » Bei Nikolaus von Paris sind *lectio* und *quaestio*, die *commentatio modo expositionis sive lectionis* und die *commentatio modo quaestionis* miteinander verbunden. In der späteren Zeit zeigt sich hingegen eine Trennung beider Methoden (pp. 134–141). Drittens enthalten sie auch Angaben und Bemerkungen, die für das Problem der Aristotelesübersetzungen und Aristotelesrezeption von Interesse sind (pp. 141–146). Wir führen hier folgende Stellen an, weil sie in einem gewissen Gegensatz zu den oben besprochenen Ausführungen Pelsters stehen. Die *Compilatio de libris naturalibus* (eine ungedruckte Einleitung in die aristotelischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts) unterscheidet *Metaphysica vetus* und *nova* und « läßt deutlich die *Metaphysica nova* als die mit der Über-

setzung von A ἑλαττον beginnende arabisch-lateinische Version erscheinen ». Danach wäre das in dieser Übersetzung fehlende Buch, gegen Pelsters Annahme, das 1. und nicht das 11. Buch. (Vgl. Baumgartner im II. Bd. ¹⁰ von Überwegs Geschichte der Philosophie p. 407). Nikolaus von Paris in seiner Einleitung zum Isagogekommentar schreibt: «*Metaphysica autem non dividitur quia una est scientia continua et sunt ibi XI libri et est unus liber continuus de nova metaphysica et veteri.* » Nach Grabmann wäre hier die *vetus* jene griechisch-lateinische Übersetzung aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, welche die 3 ersten Bücher und einen Teil des 4. umfaßt (also die *vetus* von Pelster). Die *nova* aber wäre die griechisch-lateinische Übersetzung, die tatsächlich 11 Bücher umfaßt und die auch in allen fünf Handschriften, in denen Grabmann die *Metaphysica vetus* vorfand, mit letzterer verbunden war, so daß beide in den Handschriften wirklich *unus liber continuus* bilden (p. 143). Falls hier nicht griechisch für arabisch verschrieben wurde, stehen diese Angaben Grabmanns mit denen Pelsters wieder in Widerspruch. Interessant ist die Feststellung, daß in der Erkenntnislehre Nikolaus den aristotelischen Standpunkt vertritt. Bei ihm sei von Augustinismus nichts zu bemerken (p. 146).

Neben dieser an handschriftlichen Angaben und an historischen Hinweisen nahezu überreichen Abhandlung Grabmanns nehmen sich jene von *Dr. Hieronymus Spettmann* und von *Dr. Bernhard Jansen S. J.* etwas bescheidener aus. Die erste bespricht den *Ethikkommentar des Johannes Peckham* (pp. 221–242), der die *Ethica nova et vetus*, d. h. die drei ersten Bücher der nikomachischen Ethik in vier Büchern und zwar die *Ethica nova* als 1. Buch, die *vetus* als 2.–4. Buch umfaßt, gegen den Anfang der sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts entstanden wäre und ein in mehr als einer Hinsicht beachtenswertes Werk Peckhams darstellt. Der Umstand daß Thomas schon 1261–64 die ganze nikomachische Ethik kommentierte und daß Albert der Große in seinem 1245–48 entstandenen Sentenzenkommentar die ganze nikomachische Ethik benützt, beleuchtet sehr eigentümlich die vom Verfasser aufgestellte Behauptung, daß die Franziskaner in der Philosophie und in der Aristotelesforschung den Dominikanern weit voraus waren (pp. 228–229). Die zweite Abhandlung ist dem Franziskaner *Petrus de Trabibus* und seinem Verhältnis zu Olivi gewidmet (pp. 243 bis 254). Ein treuer Anhänger der Lehren Olivis, lebte jener gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Seinem Lehrer an knapper, faßlicher Darstellung weit überlegen, teilt er dessen Kampfesfreudigkeit gegen Aristoteles und die damaligen Aristoteliker. Indes zeigt er ihm gegenüber eine nicht unerhebliche Selbstständigkeit, so in seinem ablehnenden Verhalten zur augustinischen Erkenntnislehre, insofern er sich viel offener und klarer als Olivi ausspricht. Die vom Wiener Konzil verurteilte Informationslehre Olivis macht er sich vollständig zu eigen. «*Anima humana est suppositum quoddam substantiae spiritualis, compositum ex materia et forma spirituali, comprehendens et aggregans plures formas, ut vegetativam, sensitivam et intellectivam in materia una, ita quod quaelibet harum est pars quaedam formalis suppositi illius in sua spirituali materia radicata Licet anima intellectiva sit ultima perfectio hominis, non tamen secundum eam informat*

anima corpus, tribuens ei et communicans actum ejus. Ideo intellectiva manet libera, quia non est essentialiter et per se materiae corporali alligata ut forma et actus » (p. 250, aus seinem Kommentar zu den beiden ersten Sentenzenbüchern Cod. Florent. Bibl. Nation. 1149 B 5). Wir haben hier eine recht willkommene Ergänzung der früheren Publikationen Jansens zur Olivifrage.

Wegen Raumangel können wir die anderen mehr der Doctrinerforschung dienenden Referate nur auführen: *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit* von Professor Dr. Arthur Schneider (pp. 65–76). *Über die seelischen Vorbedingungen der plotinischen Ekstase* von Professor Dr. Georg Wunderle (pp. 77–87). *Eine metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie bei den mittelalterlichen Scholastikern* von Lektor Dr. P. Rupert Klingseis O. S. B. (pp. 147–160). *Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik* von Professor Dr. Joseph Geysler (pp. 162–182). *Stellung und Bedeutung des Voluntarium in der Ethik des hl. Thomas von Aquin* von Professor Dr. Michael Wittmann (pp. 183–196). *Zur allgemeinen Kunstlehre des hl. Thomas* von Professor Geheimrat Dr. Adolf Dyroff (pp. 197–219), mit dem Fritz Kern entlehnten Schlußwort: «Thomas ist unter den scholastischen Vorgängern Dantes unstreitig der größte Kulturforscher, in vielen auch von Dante nicht erreicht». *Das Opusculum «De passionibus animae» Dionys des Kartäusers* von Professor Dr. Georg Heidingsfelder (pp. 255–269).

Wir können es aber nicht unterlassen, auf die Darlegungen des P. Klingseis über die substantiale Ungleichheit der menschlichen Seelen nach dem hl. Thomas (pp. 152–154) hinzuweisen. Auch innerhalb der menschlichen Spezies zieht die ungleiche Vollkommenheit der Körperdisposition eine entsprechende substantiale Ungleichheit der Einzelseele nach sich. Die hieraus sich ergebende Verschiedenheit haftet unmittelbar den Seelen selbst an. Die numerische Differenz stammt zwar von der Materie, aber sie gibt auch der Seele eine charakteristische Note. Da die geistige Seele Körperform ist, wird sie diesem Formcharakter entsprechend in ihrer individuellen substantiellen Eigenart der vorliegenden Materie angepaßt. So ist es unmöglich, daß die Seele eines bestimmten Menschen einen anderen Leib informiere, als den Leib dieses bestimmten Menschen. So bemerkt mit Recht Kajetan (zu S. Theol. I q. 85 a. 7), daß jene blind seien, die dem hl. Thomas eine andere Ansicht zuschreiben wollten. Vgl. auch p. 157: «Thomas gibt einen *formalen Unterschied* zwischen den individuellen Menschenseelen zu; er stellt ihn aber in Gegensatz zum *Wesensunterschied*, der dem Formprinzip an sich ohne Rücksicht auf die Materie zukommt und ihm seine spezifische Eigenart gibt.» Wir können diese Feststellungen nur freudig begrüßen. Allerdings würden wir z. B. nicht sagen, daß der Wesensunterschied dem Formprinzip an sich ohne Rücksicht auf die Materie zukommt, denn zum spezifischen Wesen der Seele gehört auch die Beziehung zur Materie. Wie dem immer sei, hat Klingseis die thomistische Auffassung in ihren Grundgedanken richtig erfaßt und sehr eindrucksvoll zur Geltung gebracht.

Freiburg.

P. Meinrad M. Morard O. P.

D. Barbedette P. S. S. : Histoire de la Philosophie. Paris (Gaston, Berche et Pagis), 1922 (VIII u. 560 pag.).

Diese kleine Geschichte der Philosophie ist von ihrem Verfasser als Ergänzung zu seinem, unter Mitarbeit Mgr. Farges, lateinisch und französisch in zahlreichen Auflagen herausgegebenen Lehrkurs der scholastischen Philosophie gedacht. Sie bringt über jeden Philosophen oder jede philosophische Schule 1. einen kurzen historischen Bericht, 2. eine sich aufs wesentliche beschränkende Lehrdarstellung, 3. eine kritische Würdigung. Sie macht sich zur Aufgabe, das Inventar der endgültigen Errungenschaften der Philosophie aufzustellen. Dabei dient dem Verfasser als Kriterium die thomistische Philosophie. « Wir sind bestrebt gewesen, jedem Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jedem die seinem Wert oder seinem Ruf gebührende Stelle einzuräumen. Nachdem aber die philosophische Wahrheit sich im Thomismus gleichsam konzentriert findet, glauben wir ein Werk wissenschaftlicher Geradheit und gesunder Kritik verrichtet zu haben, indem wir dieses System zum Maßstab und zur Richtschnur unserer Beurteilung machten. » Dem entspricht denn auch die große Ausführlichkeit, mit welcher Verfasser die Person, Lehre und Bedeutung des Aquinaten behandelt hat. Dieser Standpunkt, dem wir uns nur anschließen können, ist durch das ganze Buch mit unbeirrbarer Folgerichtigkeit festgehalten. Daraus ergibt sich für den Schüler der nicht zu unterschätzende Nutzen einer klaren und bestimmten Orientierung. Nimmt man die pädagogischen Vorzüge der Klarheit, Einfachheit und Kürze hinzu, die vorliegende Arbeit durchwegs auszeichnen, so kann man ihr den besten Erfolg wünschen. Selbstverständlich haben wir es hier mit einer Leistung zweiter Hand zu tun. Speziell in der Philosophie des Mittelalters wurde das bekannte Werk des Löwener Professors de Wulf ständig benutzt. Indes gibt sich in manchen Abschnitten eine größere Selbständigkeit zu erkennen und überall scheinen die Quellen zu Rate gezogen worden zu sein. Für weitere Auflagen müßten die Quellenangaben in Bezug auf Genauigkeit und, so oft wenigstens letztere von Belang ist, auch auf Chronologie eingehend revidiert, bezw. ergänzt werden.

Der Abschnitt über die Philosophie des Altertums weist nicht wenige materielle Irrtümer auf. S. 26 : ‚Anaximander « *scheint* » ein Werk verfaßt zu haben‘ : der Zweifel ist ganz unbegründet. ‚Dieses Werk war « *in Versen* » geschrieben‘ : nein, es war ein Prosawerk, dessen Ausdrucksweise aber nach dem Zeugnis des Simplicius « zu poetisch » war. ‚Diogenes von Apollonia hatte das Verdienst, in Prosa zu lehren, oratione simplici ac gravi, sagt Aristoteles, und so den echten Stil der Philosophie gefunden zu haben‘ : nun war Diogenes jedenfalls nicht der erste Philosoph, der in Prosa schrieb, wohl aber ist er es selbst, und nicht Aristoteles, der zu Anfang seiner Schrift die eigene Stilart, als oratio simplex ac gravis (τῆν δὲ ἑρμηνείην ἀπλῆν καὶ σεμνὴν) bezeichnete. S. 30 : Philolaos von *Theben* statt von Kroton. Dasselbst scheint Verfasser anzunehmen, die Pythagoräer hätten die doppelte Erdbewegung um ihre Achse und um die Sonne gelehrt. Tatsächlich haben viele Pythagoräer die Kreisbewegung der Erde um das Zentralfeuer

postuliert und dadurch die Scheinbewegungen der Sonne und der Gestirne erklärt (Vgl. Diels, Vorsokratiker, 32 A I, 17, 21; 37, 1; 38, 1; 45 B 37). S. 32: Zeno « hat einen Traktat der Logik verfaßt »: daran ist nur soviel richtig, daß Aristoteles ihn irgendwo als Erfinder der Dialektik bezeichnet neben Empedocles als Erfinder der Rhetorik (Vgl. Diels, Vorsokratiker, 19 A I, 10). S. 34: Demokrit, 520–440 st. 460–370. S. 36: Anaxagoras, 520–528 st. 500–428. S. 38: Für die bekannte Lehre Gorgias': « nichts existiert; nichts ist erkennbar; nichts ist mitteilbar », wird in einer Fußnote auf « Platon, Dialog. Gorgias sive de Rhetorica » verwiesen, wo derartiges nicht einmal erwähnt ist. S. 49. „Mehrere Dialoge scheinen, wie der Euthydemos, Platos unwürdig zu sein': das Beispiel ist unglücklich gewählt, denn man wird kaum mehr heutzutage diesen Dialog dem Plato absprechen. Dasselbst wird ein Dialog *die Politik* statt *der Politiker* (Πολιτικός) genannt. S. 50: Platon hat « dem Heraklit sein Mißtrauen gegen die Sinnesdaten entlehnt, dem Pythagoras seine Hochschätzung gegen den Verstand, dem Parmenides seine Gottesidee »: damit ist das historische Werden der platonischen Philosophie kaum richtig skizziert. S. 56: Plato habe « die Gemeinschaft der Güter, der Weiber und der Kinder » gefordert: ja, aber nur für die zwei höheren Bürgerklassen seines Idealstaates. Die übrigen Partien machen den Eindruck, von ähnlichen Fehlern verschont geblieben zu sein.

Freiburg.

P. Meinrad M. Morard O. P.

E. Gilson: La Philosophie au Moyen âge. I De Scot Erigène à S. Bonaventure (160 p.). II De S. Thomas d'Aquin à G. D'Occam (160 p.). Paris (Payot et C^{ie}) 1922.

Die zwei kleinen Bändchen bringen eine kurz zusammengefaßte Darstellung der mittelalterlichen Philosophie. Der Verfasser beherrscht vollständig sein Gebiet. In weiser Beschränkung erspart er uns die verwirrende Anführung aller großen und kleinen Lehrer samt ihren Werken, die immer zahlreicher aus den handschriftlichen Verliesen der verschiedenen Bibliotheken herausgeholt werden. Man merkt es zwar seiner vorzüglichen Orientierung an, daß er sie alle auf Grund eingehendster Forschungsarbeit kennt. Er hat aber die großen Richtungen und die großen Gestalten dieser vielbewegten und ideenreichen Periode der abendländischen Philosophie aus der erdrückenden Fülle der Materialien hervorziehen wollen. Das erste Bändchen umfaßt sechs Kapitel. Von der karolingischen Wiedergeburt bis zum XI. Jahrhundert (pp. 3–33), mit einer eingehenden Darstellung des Systems von Scotus Erigena (pp. 11–26). Die Philosophie des XI. Jahrhunderts (pp. 34–56), mit einer ausführlichen Zeichnung des hl. Anselms (pp. 41–56). Die Philosophie des XII. Jahrhunderts (pp. 57–95), wo der Person und dem Werk Abälards der Hauptplatz eingeräumt wird (pp. 69 bis 87). Die Philosophie der Araber und der Juden (pp. 96–118), in sehr knappen Zügen entworfen. Der aristotelische Einfluß und die Gründung der Universitäten (pp. 118–140). Der hl. Bonaventura (pp. 141–160). Das zweite Bändchen zerfällt ebenfalls in sechs Kapitel. Albert der Große

und der hl. Thomas von Aquin (pp. 1–35). Der lateinische Averroismus : Siger von Brabant (pp. 36–45). Der wissenschaftliche Traditionalismus : Robert Grosseteste und Roger Bacon (pp. 46–62). Raymundus Lullus und Duns Scotus (pp. 63–74). Die Philosophie des XIV. Jahrhunderts (pp. 85–145), mit ausführlicher Beachtung des Okkamismus und seiner Vorläufer (pp. 86–135). Das Ergebnis der Mittelalterlichen Philosophie (pp. 146–155). — Der Verfasser bleibt stets in innigem Kontakt mit den Quellen. Sehr oft, wenn nicht meist, sind seine Ausführungen nichts anderes als eine nahezu wörtliche Wiedergabe der markantesten Texte. Jene sind aber so glücklich gewählt und aneinandergereiht, daß sie ganz den Eindruck einer freien und zusammenhängenden Darstellung machen. Die materielle und doktrinale Zuverlässigkeit der Zeichnung gibt kaum zu irgendeiner Aussetzung Anlaß. Jedem großen Lehrer und jedem System wird eine ausnahmslos sympathische und achtungsvolle Aufmerksamkeit entgegengebracht. Der Verfasser findet für Männer wie Scotus Erigena, Anselm, Abälard, Bonaventura, Albert den Großen, Thomas, Duns Scotus Worte hoher Anerkennung und Bewunderung. Deutlich aber neigt seine geistige Sympathie zu Gunsten der Okkamisten, in denen er, übrigens mit Recht, die Gründer der modernen Philosophie und der rationalistischen Geistesrichtung sieht. Nach seiner Auffassung liegt eben die Hauptbedeutung der mittelalterlichen Philosophie in jenem fortschreitenden Prozeß der Rationalisierung, der in die moderne Philosophie ausmündet. Dieser Prozeß beginnt bereits mit Albert d. G. und Thomas von Aquin, kommt aber erst im Okkamismus zur vollen Geltung. « Das 14. Jahrhundert, welches rein negativ und zerstörend erscheint, wenn man es vom thomistischen Standpunkt aus betrachtet, ist in eminenter Weise positiv und aufbauend, sobald man es hingegen unter dem Gesichtspunkt der modernen Philosophie auffaßt. Durch die fortschreitende und unaufhörliche Selbstkritik, welche sie an sich selbst übt, gibt die mittelalterliche Spekulation den zwei Ideen der Wissenschaft und der reinen Philosophie einen bestimmten Sinn wieder » (p. 86).

Trotz dieser, rein historisch zwar nicht unrichtigen, absolut aber unannehmbaren Einschätzung der mittelalterlichen Systeme — als ob jede geistige Entwicklung (d. h. Veränderung) notwendig ein Fortschritt wäre ! — verleugnet Verfasser niemals und gegen niemand seinen Standpunkt wohlwollender, ja liebevoller Objektivität. In dieser Beziehung kann man sich zur Einführung in die Gedankenwelt des philosophischen Mittelalters ein zuverlässigeres Hilfsmittel nicht wünschen. Die hohe Bedeutung der mittelalterlichen Spekulation in der Geschichte der abendländischen Philosophie hat Gilson mit ungewöhnlicher Sachkenntnis und mit leuchtender Klarheit nachzuweisen verstanden. « Il faut donc reléguer dans le domaine des légendes l'histoire d'une Renaissance de la pensée succédant à des siècles de sommeil, d'obscurité et d'erreur » (p. 153).

R. Grousset : Histoire de la Philosophie orientale, Inde–Chine–Japan. Paris (Nouvelle Librairie Nationale) 1923 (376 p.).

Der Verfasser vorliegender, durch ihre lebendige, fließende und großzügige Darstellungsart bemerkenswerte Geschichte der orientalischen Philosophie hat eine Lücke in der Fachliteratur ausfüllen wollen, indem er in handbuchmäßiger Kürze und Anschaulichkeit ein Gesamtbild dieser Philosophie zu entwerfen versuchte. Es kam ihm dabei vor allem darauf an, die logische Entwicklung des orientalischen Denkens und die logische Verwandtschaft seiner großen Systeme in klaren Linien hervortreten zu lassen. Seine Einteilung ist gerade um dieses Hauptzweckes willen keine chronologische, sondern eine logische. Er hat sich bemüht, die orientalischen Begriffe mit der größtmöglichen Annäherung in moderner abendländischer Sprachgestalt wiederzugeben. Er bittet, die daraus sich ergebenden unvermeidlichen Ungenauigkeiten nie außer acht zu lassen. Die mohammedanische Philosophie hat er als einen Zweig der griechischen Philosophie nicht berücksichtigt und wohl mit Recht. Man kann ihm vielleicht vorwerfen, der orientalischen Logik keine Erwähnung getan zu haben. Letztere lag aber, glauben wir, außerhalb des von ihm gewählten Gesichtskreises. Augenscheinlich wollte er sich nur mit der Metaphysik des Ostens befassen. Hingegen wird man die auffallende Dürftigkeit seiner Angaben über die chinesische und besonders die japanische Philosophie wohl bemängeln dürfen. Jedenfalls aber hat er aus der besten Fachliteratur das Wesentliche mit sicherer Hand herausgehoben und mit großem Scharfsinn in seiner doktrinellen Bedeutung klargelegt. In drei Kapiteln behandelt er 1. das hinduistische Denken (pp. 13–167), 2. das buddhistische Denken (pp. 168 bis 295), 3. das chinesische Denken (pp. 296–359). Einleitend bespricht er ganz kurz die mazdäische Theologie der Perser (pp. 17–24) und in einem Anhang kennzeichnet er ebenso kurz die Bedeutung der japanischen Philosophie (pp. 367–374). Die wichtige historische These, die in seinen Ausführungen jeweils wieder zum Ausdruck kommt und mit großem Nachdruck betont wird, ist folgende: die ganze Denkarbeit der östlichen Philosophie strebt allmählich und unaufhaltsam auf den verschiedensten Wegen dem Theismus zu. So zuerst der orthodoxe Monismus des Vedânta in der Vishnulehre. So auch der atheistische Pluralismus des Sâmkhya in der Yogalehre. So endlich der budhistische Nihilismus im Amidismus der Japaner. Nicht so weit kommt die chinesische Philosophie und doch wandelt sie auch auf ähnlichen Entwicklungsbahnen. So kann der Verfasser das gewichtige Schlußwort schreiben:

« Von den entgegengesetzten Punkten des philosophischen Gesichtskreises, auf den unerwartetsten und verschlungensten Umwegen, schreitet das östliche Denken unaufhaltsam dem gleichen Ziele zu — dem Gott, den Aristoteles, der hl. Augustinus und der hl. Thomas als den vorzüglichsten Gegenstand der menschlichen Vernunft und der philosophischen Weisheit erklären. Unserer Ansicht nach ist diese Grundrichtung um so bemerkenswerter, als die vierfache Entwicklung, die von ihr ausgeht, nicht bloß eine historische Entwicklung ist, sondern auch — wir hoffen es gezeigt zu haben — eine *logische*. »

P. Meinrad M. Morard O. P.

H. Noldin S. J. : De principiis Theologiae Moralis. Editio decima septima quam recognovit et emendavit A. Schmitt S. J. Oeniponte (Felix Rauch) 1924 (8° ; 357 pag.).

Nach dem Tode des allverehrten P. Noldin erscheint der erste Band seiner Moralthologie nun zum 17. Mal und zwar von dem Innsbrucker Moralprofessor A. Schmitt S. J. aufs neue durchgesehen und verbessert. Wenn ein Moralhandbuch siebzehn Auflagen erlebt, hat es den vollgültigen Beweis seiner Brauchbarkeit und Gediegenheit erbracht, da fürwahr kein Mangel an andern guten Moralhandbüchern besteht. Daher halte ich es auch für überflüssig, die Vorzüge von Noldins Moralhandbuch im einzelnen hervorzuheben. Noldin zeichnet sich vor allem aus durch seine große Klarheit und Vollständigkeit in allen praktischen Moralfragen. An wissenschaftlicher Tiefe steht er freilich einigen andern Moralhandbüchern nach.

Die Änderungen in der neuen Auflage sind ziemlich bedeutend, und zwar nicht bloß im Traktat de legibus, wo gemäß dem neuen Codex jur. can. ja manches geändert werden mußte, sondern auch an vielen andern Stellen, so z. B. bei den dona Spiritus S., bei der ignorantia, concupiscentia, metus, norma moralitatis, imputabilitas effectus mali in causa, bei der Darstellung des Probabilismus usw. usw. Zuweilen sind auch ganze Abschnitte oder Artikel umgestellt, z. B. de ordine morali und de supremo principio moralitatis, de domicilio und de subjecto legis, de periculo peccandi und de tentationibus usw. Infolge dieser Veränderungen stimmen die Randnummern der neuen Auflage mit denen der früheren Auflagen nicht immer überein, was eine kleine Verwirrung anrichten könnte für diejenigen, die Zitate verifizieren wollten. Vor einzelnen Kapiteln ist die Literaturangabe in etwa, aber ziemlich dürftig ergänzt worden, was mir besonders aufgefallen ist bei dem Aequiprobabilismus, wo die doch gründlichen Publikationen von Wouters gänzlich übergangen sind. Der ganze Abschnitt über die Moralsysteme und den Probabilismus im besondern bedarf wohl noch der Verbesserung. So z. B. ist der erste und hauptsächlichste Beweis für den Probabilismus durch Auslassung einer ganzen Zeile Noldins sogar formell unrichtig. In der neuen Auflage lautet dieser Beweis (n. 239) : « Lex dubia non obligat ; atqui lex, contra quam habetur vera et solida probabilitas non obligat. » Offenbar ist das weder ein richtiger Syllogismus noch ein richtiger Beweis. In den frühern Auflagen stand wenigstens formell richtig : « Lex dubia non obligat ; atqui lex, contra quam habetur vera et solida probabilitas, est vere dubia. Ergo lex, contra quam habetur vera probabilitas, non obligat. » (n. 237.). — Der zweite und dritte für den Probabilismus angeführte Beweis wird wohl keinen unparteilichen Kenner der Streitfrage überzeugen. Der zweite Beweis lautet : « Nequit esse falsum systema morale, quod quovis (! ! !) tempore a maiore theologorum parte exponitur, vindicatur et in quaestionibus particularibus tamquam regula morum adhibetur, cujusmodi est systema probabilisticum. » Das heißt nun doch den geschichtlichen Tatsachen Gewalt antun. Der von allen als erster Vater des Probabilismus angeführte Bar-

tholomaeus Medina O. P. (1577) gesteht ehrlich, daß seine Ansicht neu und von den bisher vertretenen Lehren verschieden sei. Also klingt das « quovis tempore » recht sonderbar. Aber auch später, besonders nach den Entscheidungen von Alexander VII., Innocenz XI., Clemens XI. und Clemens XIII. stand es geschichtlich um den Probabilismus wahrhaftig nicht glänzend. — Der dritte Beweis für den puren Probabilismus lautet (n. 241): « Ex approbatione ecclesiae. Explicite quidem ecclesia probabilismum nunquam approbavit; implicite vero mentem suam clare et indubitanter manifestat peculiari illa approbatione qua insignivit opera moralia s. Alphonsi, qua sc. ejus opiniones declarantur practice tutae. » Wer die Entscheidungen obiger vier Päpste, besonders aber Clemens XIII. kennt, kommt eher zu der Ansicht des Tübinger Moralprofessors Ant. Koch, der schreibt: « Rom hat den Probabilismus nicht verurteilt, aber die Lehre von der opinio probabilior sichtlich begünstigt » (Deutsche Literaturzeitung, 3. September 1904). Man kann es den Redemptoristen nachempfinden, wenn sie sich verletzt fühlen über das unbillige Bemühen, ihren heiligen Ordensstifter per fas et nefas zum puren Probabilisten zu stempeln. Der gewiß unparteiische Stiftspropst Bellesheim schreibt mit Recht: « Seit die Briefe des Heiligen vorliegen, sollte nicht länger bestritten werden, daß er von 1762 an bis zu seinem Tode den Aequiprobabilismus als seine Lehre ununterbrochen vorgetragen und standhaft verteidigt hat, und zwar nicht aus bloßer Vorsicht, sondern aus Überzeugung und Gewissensdrang. » Aus dem Gesagten dürfte wohl klar hervorgehen, daß die Abhandlung über die verschiedenen Moralsysteme noch der Verbesserung bedarf, was hoffentlich in der nächsten Neuauflage geschehen wird. Übrigens habe ich in langjähriger Erfahrung ein Doppeltes konstatiert: 1. daß die Moralstudenten meistens in den Vorlesungen wenig Interesse zeigen, wenn ihnen die verschiedenen Systeme auch noch so gründlich vorgetragen werden; 2. daß die Beichtväter diese Systeme in der Praxis wenig gebrauchen, sondern die vorkommenden Fälle entscheiden gemäß der prudentia christiana, d. h. eine mehr oder minder strenge Ansicht bevorzugen, je nachdem sie das ersprißlicher halten für das Seelenheil des einzelnen Poenitenten. So haben es bereits die mittelalterlichen Beichtväter getan, weshalb man auch in den damaligen Summulae confessoriorum kein Wörtchen findet über die verschiedenen Moralsysteme. —

Die vorstehenden Bemerkungen sollen dem großen Wert des hervorragenden Werkes Noldin-Schmitt keinen Eintrag tun. Denn für das Studium der praktischen Moraltheologie ist es ein ausgezeichnete Führer.

Freiburg.

D. Prümmer O. P.

C. Telch: Epitome Theologiae Moralis universae ⁶. Oeniponte. (Felic Rauch) 1924 (p. 571).

Bei diesem Werke beschränkt sich die Aufgabe des Rezensenten darauf, die Brauchbarkeit desselben zu beurteilen. Inhaltlich ist das Werk ein Auszug der Moraltheologie des P. Noldin S. J. Dem Verf. ist es gelungen, die Bestimmtheit, Durchsichtigkeit und Faßlichkeit des Originals zu

erreichen. In « Appendices » werden ein guter Beichtspiegel für Generalbeichten beigelegt, dann ein « Speculum canonicum parochi », das nach den Bestimmungen der S. Cong. Consist. 1909 und des Codex I. C. die Pflichten des Seelsorgers nach verschiedenen Gesichtspunkten sorgfältig zusammengestellt enthält. Wir möchten sie eine kurz gefaßte Pastoraltheologie nennen. Der dritte Appendix: « Potiores sententiae probabiles (200) in usum discretum (i. e.) confessoriorum, si in bonum spirituale poenitentis cedit » kommt uns, wie er hier vorliegt, etwas befremdend vor. Es hat den Anschein, als ob diese « sententiae probabiles » ein Notbehelf, ein Ausweg wären, wenn die andern, sicheren Meinungen in der Praxis nicht ohne große Schwierigkeit angewendet werden können. Appendix IV enthält die Fragen zum Brautexamen und Appendix V zählt die Orte auf, wo die Vorschrift des Tridentinums für die Eheschließung keine Geltung hatte. Wichtig, besonders für Amerika und für eine Weltstadt, wo Menschen aller Länder zusammentreffen.

Das Epitome wird jedem, der seine moraltheologischen Kenntnisse auffrischen will, sehr gute Dienste leisten, auch denen, welche das große Werk Noldins nicht kennen gelernt haben.

Graz.

P. Paul Paluscsák O. P.

H. D. Noble O. P. : La Conscience morale. Paris (P. Lethielleux) 1923 (300 pag).

Aus dem moralischen Leben greift der Verfasser ein Hauptmoment, nämlich das moralische Gewissen heraus. Er verknüpft das Gewissen mit den Fähigkeiten und Anlagen des Menschen, er deckt seine Natur auf und schildert seine Tätigkeit. Es ist ein großes Verdienst des Verfassers, daß er eine Gewissenslehre bietet, die tief in den natürlichen und übernatürlichen Tugenden und in den Gaben des Heiligen Geistes verankert ist. Er stellt zudem in Aussicht, daß diese Studie über das Gewissen nur der Anfang sei für weitere systematische Arbeiten über das moralische Leben, um so nach und nach die ganze Moraltheologie des hl. Thomas zur Darstellung zu bringen.

Wir hätten gewünscht, daß der Verfasser eine ausführlichere und schärfere Darlegung der psychologischen Grundlage des Gewissens, nämlich der Synteresis und des natürlichen Strebens nach Glück gegeben hätte. Damit wäre die oft unklare Darstellung des Gewissensaktes verschwunden. So sagt der Verfasser, der Satz: « Diese Verleumdung ist ein Übel », sei der Ausdruck des Gewissensaktes selbst (p. 50). In der ganzen Abhandlung kommt diese Lehre immer wieder zum Vorschein (vergl. pp. 150, 208, 211, 212). Es ist nun aber einleuchtend, daß jenes Urteil nicht ein Gewissensurteil, sondern ein wissenschaftliches Urteil sei. Das Gewissensurteil bringt eben immer die bindende Kraft der Synteresis und der Gesetze in Bezug auf einen Einzelfall zum Ausdruck. Das Prinzip der Synteresis lautet: « Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. » Wenn nun die Vernunft den Untersatz aufnimmt: « Diese Verleumdung ist etwas Böses », dann tritt das Gewissensurteil als verpflichtende Folgerung auf und lautet: « Dieses

Übel der Verleumdung ist von mir zu fliehen. » Der Verfasser zitiert öfters Beispiele aus Thomas über die Form des Gewissensurteils ; diese lauten : das ist zu tun, weil gut ; das ist zu lassen, weil schlecht (I-II q. 77 a. 2 ad 4 ; De malo, q. 3 a. 9 ad 7 ; vgl. p. 54).

Weil der Verfasser diesen Charakter des Gewissens nicht genug würdigt, deshalb kommt er zu der ganz merkwürdigen Auffassung, es sei zwischen den eigentlichen Gewissensakt und die Auswahl des Willens (*electio*) ein weiteres Urteil einzufügen, das nicht nur *zeige*, was gut und böse sei, sondern den Willen auch bestimme, das Gute zu *wollen* (vgl. p. 52 ff. und p. 208 ff.). Der Verfasser nennt dieses eigenartige Urteil : *Judicium liberi arbitrii* und verweist dabei ausdrücklich auf den Text des hl. Thomas in *De Veritate*, q. 17 a. 1 ad 4. Wir machen jedoch darauf aufmerksam, daß für den hl. Thomas dieses *Judicium liberi arbitrii* identisch ist mit dem *Judicium electionis*, und dieses selbst ist nichts anderes als der auf den Gewissensakt folgende Willensakt der *Electio*. Das Urteil (*judicium*) schließt definitiv die Beratung ab. Dies geschieht vor allem durch den Gewissensakt und dann endgültig dadurch, daß der Wille das dargebotene Gut frei auswählt. So kommt in der *Electio* das *Judicium* zum vollen Abschluß und heißt daher selbst in gewissem Sinne *Judicium* (vgl. I q. 83 a. 3 ad 2). Für Thomas ist das Gewissen das *letzte* praktische Urteil, das unmittelbar dem Willensakt der Auswahl vorangeht. Der Verfasser hat hier einen Willensakt mit einem Verstandesakt verwechselt. Seine Auffassung macht sich in der ganzen Entwicklung des Gewissens fühlbar, besonders bei der Frage des Einflusses der Leidenschaften und Tugenden auf das Gewissen. — Trotz dieses Mangels bewahrt die Arbeit des Verfassers doch einen großen Wert.

Luzern.

Dr. Oskar Renz.

