

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **16 (1938)**

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Literarische Besprechungen.

D. Feuling O. S. B. : « Hauptfragen der Metaphysik ».

Richtigstellungen.

P. Gallus M. Manser O. P. hat in *dieser* Zeitschrift, Band 15, Heft 3 (September 1937), S. 255-262, unter dem Titel « Glossen zur Realität der Metaphysik » mein Werk « Hauptfragen der Metaphysik : Einführung in das philosophische Leben » (Salzburg-Leipzig, Anton Pustet 1936) besprochen. Jede Behandlung seiner mannigfachen Einwände und seiner grundlegenden eigenen Thesen *hier* — soviel ich auch zu sagen habe — unterlassend, muß ich eine Reihe von Punkten nennen, in denen P. Manser meine Lehre anders darstellt als sie in Wirklichkeit lautet : zum Teile in wesenhaften Dingen.

1. S. 257 sagt M. zum ersten Buche meines Werkes, zum « Vorentwurfe der Seinslehre » : « Das Eigentümliche in dieser Ontologie liegt aber darin, daß die Realitätsfrage dieser Ontologie absichtlich dahingestellt bleibt (68), trotzdem die Begriffe so entwickelt werden, wie wenn sie real wären ». Der Leser, der nicht nachprüft, gewinnt notwendig den Eindruck, als ließe ich die « Realität der Ontologie » einfach und für immer dahingestellt sein. Ich aber lasse die Realitätsfrage ausdrücklich « aus sachlich-methodischen Gründen » (Hptfr. 35) nur *einstweilen* noch offen zu dem einzigen Zwecke, *nachher* im zweiten Buche « die Frage nach der gesicherten Wahrheit unserer metaphysischen Seinsschau » (= Ontologie) eigens zu stellen und zu beantworten (ebda. ; siehe den ganzen Text der §§ 19 und 20 S. 34-36 ; ebenso § 21 S. 39 ; außerdem § 114 S. 203). Das letzte Kapitel des *zweiten* Buches aber, Kap. 21, greift ausdrücklich auf die Darlegungen des *ersten* Buches zurück und betont in begründender Weise — S. 344 f. — die vorher in einem umfassenden « status quaestionis » (Hptfr. 36 39) als Problem gestellte « Realität der Ontologie ». All das erwähnt P. Manser mit keinem Worte, und es ist etwas ganz Wesentliches meines Planes und Werkes, was er durch seine tatsächlichen Worte verdeckt, wenn nicht als überhaupt fehlend hinstellt.

2. S. 257 seines Aufsatzes läßt mich M. sagen, « das *Sein* (von ihm unterstrichen), das die Metaphysik zum Gegenstand hat », sei « nicht das Allgemeine, dies wird bloß gedacht », « sondern nur das konkrete Einzelsein . . . » ; während ich an der von M. genannten Stelle, S. 30, wörtlich das wesentlich andere sage (die besondere Problematik des universale unerwähnt lassend) : für Aristoteles und Thomas « *ist* nicht das Allgemeine — dies wird bloß gedacht — ; für sie *ist im eigentlichen Sinne des Wortes* nur das konkrete Einzelsein . . . ». — Ich bemerke hier, daß mir M. durchweg in seinem Artikel, in verschiedenen Formulierungen des Textes, einen

« überspannten Zug zum bloß Konkreten – Singulären » (257), eine « übertriebene Flucht zum Singulären als solchem » (260), eine « Mißachtung des Universale » (262) zuschreibt, wovon der aufmerksame und verstehende Leser in meinen « Hauptfragen » nichts findet.

3. S. 256 wird meine gesamte Auswahl von Hauptfragen der Metaphysik so gedeutet, als solle sie nur « die Wege ebnen zu dem späteren . . . Beweise für die Realität der Metaphysik ». Das ist, wie die ganze Struktur des Werkes zeigt, unrichtig.

4. S. 257 berichtet M. von meinem Realitätsbeweise und zitiert eine Stelle (Hptfr. 276), an der ich von der *reductio ad prima principia* spreche, und M. fügt deutend bei: « gemeint ist das Kontradiktionsprinzip »; während ich selbst die richtige Deutung ausdrücklich und zwar sofort so gebe: « wobei sehr zu beachten ist, daß diese ersten Prinzipien, wie Thomas selbst stets wieder sagt, nicht bloß die ersten Urteile und Sätze, sondern auch die Urerfassungen des Seins und Wesens, die Urbegriffe und Urideen sind » (Hptfr. 276).

5. Sehr mißverständlich — wohl im falschen Bemühen um Kürze — läßt mich M. S. 257 seines Aufsatzes sagen, « nicht das 'Ich' fordert die Realität », und schreibt er mir auf seiner folgenden Seite die Meinung zu, die « Erstrealität » komme dem Erkenntnisakte und dem erkennenden Ich zu — während ich ausdrücklich immer nur von *der* ersten Realität rede, die ohne weiteres für unser menschliches Erkennen absolut evident ist.

6. S. 258 berichtet M. zu Hptfr. 481 ff., ich verleibte « mit Recht » die Psychologie der Naturmetaphysik ein; während ich *davon* überhaupt nichts sage noch andeute, vielmehr dafür halte, daß die *menschliche* Psychologie (im Unterschiede von der Psychologie der Pflanze und des Tieres) gerade nicht in die Naturphilosophie gehöre.

7. S. 260 f. wendet sich M. seiner Hauptsache, der Kritik meines zentralen Realitätserweises, zu und « skizziert », wie er sagt, meine « Argumentation ». Merkwürdigerweise fühlt er sich hier mehr noch als sonst unsicher und betont, daß ich « über keinen Punkt so dunkel » sei « wie hier ». Freilich! — M. *skizziert*, wo er nur hätte den *ganzen* Text wörtlich anführen dürfen, da mein Text hier so prägnant ist, daß jede Auslassung den Sinn entstellt, ja aufhebt; und infolgedessen: er skizziert *falsch*. Denn er wirft zwei wesenhaft geschiedene und unterschiedene Sätze und Stufen *meines* Beweises (Hptfr. 280 f.) vermengend in- und durcheinander; er interpretiert sinnwidrig in ein *Entweder* hinein, was ich formell und ausdrücklich gerade nur und erst vom *Oder* sage, und er schafft dadurch nicht nur letzte Dunkelheit (die er *mir* zuschreibt) für sich und seinen Leser, sondern schreibt mir schlechthin Sinnloses und Unbegründetes zu. Mein « Entweder » ist (wie *jeder* Leser ohne alle Schwierigkeit sehen kann): Entweder ist bei Nurgedachtsein des « ersten », nämlich jetzt erfahrenen Denkens eines beliebigen Gegenstandes das Nurgedachtsein eben dieses Denkens auf ein zweites, anderes Denken zurückzuführen, *dessen* Nurgedachtsein auf ein drittes . . . und so ins Unendliche . . . und dann ist der (gar nicht erst aus einem *abstrakt-universalen* Widerspruchsprinzip herzuleitende) Widerspruch des unendlichen Rückganges im Bedingen da —: und *hier*

rede ich mit keinem Worte, was M. mir aber ausdrücklich eben *hier* zuschreibt, vom Widerspruche des gleichzeitigen Bedingens und Bedingtseins desselben durch dasselbe! Und mein « Oder » (das klare Oder der Sache nach, beginnend mit dem letzten Worte meiner S. 280) ist: Will man diesen unendlichen Rückgang auf ein zweites, drittes ... anderes Denken, das selbst immer nur gedacht wäre, vermeiden, so stürzt man in den eben angedeuteten Widerspruch des « gleichzeitigen » Sich-Bedingens und Von-sich-bedingt-Seins.

Beuron.

Daniel Feuling O. S. B.

Erwiderung.

Ich bin ja gewiß froh, daß P. Feuling, wie er eingangs seiner Richtigstellungen andeutet, meine « läßlicheren » Sünden einfach zudeckt, wenn gleich eine Besprechung meiner eigenen grundlegenden These, über die er angeblich so viel zu sagen hätte (!) mich interessiert hätte und zwar deshalb, um *seine* Grundthesen noch etwas genauer zu kennen!

So kann und muß ich mich auf meine 7 « Hauptsünden » einzig und allein beschränken. Die Kürze, mit der ich das tue, ist in der Sache begründet, aber auch darin, daß man bei seinen *Sünden* — da wird mir P. F. sicher zustimmen — nicht gern lange verweilt. So will ich auf alle 7 Punkte kurz antworten.

1. Genau auf *Seite* 257 meines Referates, die P. F. zitiert und der er den Satz entnimmt, wie wenn ich den Leser über die Realität seiner Ontologie im Zweifel ließe, hab ich wortwörtlich also geschrieben: « *Eigenartig ist endlich, und damit kommen wir zur Hauptfrage des ganzen Buches, Feulings Beweis für die **Realität** unserer Erkenntnis und damit der Metaphysik* ». Und auf gleicher S. 257 zitiere ich noch den konkreten Erfahrungssatz: « ich weiß, daß ich diese Worte schreibe », aus dem F. die Realität seiner Metaphysik erweisen will. Man greift sich fragend an den Kopf, wie mir F. den Vorwurf machen konnte, ich hätte dem Leser diese Hauptfrage « verdeckt, wenn nicht als überhaupt fehlend hingestellt » haben wollen. Fürwahr, eine merkwürdige Richtigstellung!

2. Auf S. 30 seines Buches hatte Feuling im Anschlusse an das Sein als Gegenstand der Metaphysik geschrieben: Für Aristoteles und Thomas « ist nicht das Allgemeine — dies wird bloß gedacht —; für sie ist im eigentlichen Sinn des Wortes **nur** das *konkrete Einzelsein*, das *Dies* und *Jenes*, das *Hier* und *Jetzt* », « *dieses vollbestimmte stets konkrete Etwas, dieser Mensch* »¹. Diese Auffassung der Realität der Metaphysik nannte ich eine Überspitzung des Singulare (257), da sie das Real-Potentielle, — das Universale in re —, auf dem die Metaphysik ruht, völlig mißachtet. Ich halte heute noch an dem fest, denn ohne das gilt der ganz ockamistische Satz: « nur das Singulare ist real » voll und ganz, und ist jede Metaphysik begraben.

¹ Alles von mir unterstrichen.

3. P. Feulings Auswahl « der Hauptfragen der Metaphysik » fand ich schon deshalb seltsam, weil er eine ganze Ontologie konstruierte, ohne das doch grundlegende ontologische Problem der *ersten Prinzipien* zu berühren. Seine Absicht, die Erstrealität aus einem bloßen Singulärsatze und damit die Realität der ganzen Metaphysik zu erweisen, ohne die ersten Prinzipien zu erweisen, war hier offenbar im Spiel. Das wurde ihm dann gerade zum Verhängnis. Übrigens, wie wenig harmonisch Feulings Richtigstellungen sind, zeigt sich gerade hier, indem er aus S. 256 meines Referates bekennt, ich hätte die Auswahl seiner Hauptfragen der Metaphysik seinem Realitätsbeweis untergeordnet und aus S. 257 mir den Vorwurf macht, ich hätte die Realitätsfrage dem *Leser* vorenthalten!

4. Bisher gehörte zur « Reduktion auf die *prima principia* das Kontradiktionsprinzip als eigentliche letzte Instanz, selbstverständlich mit Voraussetzung der Urideen des Seins » und Nichtseins, die aber, für sich genommen, wohl Urelemente, aber nicht schon ein Reduktionsprinzip sein können, da formell Wahres oder Falsches nur im Urteil sich findet. Ich glaube, diese Auffassung ist wenigstens so thomistisch, wie die Feulings!

5. Aus dem konkreten Satze: « ich weiß, daß ich diese Worte schreibe », wollte P. Feuling bekanntlich die Erstrealität der ganzen Metaphysik erschließen. Dabei sagt er selbst (279 in s. Buche), diese Erstrealität liegt nicht schon im *Objekte* des Satzes — diese Worte schreiben —, nicht im « *Ich* » (279 in s. Buche), sondern in dem *Wissen des Wissens* (das. 279 u. 280). Alles das hab ich in meinem Referat (257) getreulich referiert und gesagt: nach P. F. liege die Erstrealität der ganzen Metaphysik in einem *Erkenntnisakte*, von dessen Erstrealität dann erst die Realität des « *Ich* » gefolgert würde (258). P. Feuling sagt in seiner Richtigstellung unrichtig, ich hätte die Erstrealität dem Erkenntnisakt *und* dem *Ich* zugeschrieben. Falls nun das Wissen des Wissens auch bei P. F. eine *Erkenntnistätigkeit* — wer wird es leugnen? — dann hab ich richtig referiert und genauer als er in den Richtigstellungen!

6. Lobend, aber irrend, meinte ich, P. Feuling rechne die Psychologie zur Naturmetaphysik. Ich nehme hiemit das gespendete Lob reumütigst zurück!

7. Hic canis sepultus! Trotz reichlich gespendetem Lobe in meinem Referat, traf mich der Zorn der Götter! Warum? Ich konnte Feulings *neuem Realitätsbeweis* für die Metaphysik nicht zustimmen! Ich habe gegen P. Feulings These: wer in diesem Singulärsatze: « ich weiß, daß ich diese Worte schreibe », nicht eine Erstrealität annimmt, verwickelt sich in einen Widerspruch, zwei Einwände erhoben: einen ersten allgemeinen und einen speziellen. Der *allgemeine*: Ich stellte die Frage: Kann P. Feuling überhaupt von einem Widerspruch reden, da er das Widerspruchsprinzip, in welchem jeder Widerspruch wurzelt, erst nachträglich aus der sog. Urrealität seines Singulärsatzes begründet? Ist das nicht ein *Zirkelschluß*, in welchem zuerst die Erstrealität des Singulärsatzes durch das Widerspruchsprinzip und dann das Widerspruchsprinzip aus dem gleichen Singulärsatze begründet wird? Das war mein Hauptargument gegen den neuen

Realitätsbeweis Feulings, den er jetzt in seiner Richtigstellung wohlweislich verschweigt. Hier hat sich sein überspitzter Hang zum Singulare auf Kosten der ersten Prinzipien tüchtig gerächt. Mein *zweiter spezieller* Einwand war problematisch gestellt, in dem Sinne: Abgesehen von der Gültigkeit der ersten Prinzipien, ist es mir, falls ich die Argumentation P. Feulings, die mir dunkel schiene, richtig erfaßt habe, unhaltbar, daß de facto im obigen Singulärsatze ohne Erstrealität, ein Widerspruch wäre. Ich werde hier darauf nicht mehr weiter eingehen, denn, was immer ich sagte, hätte ich nach Feuling doch nicht richtig verstanden. Die « Dunklen » wollen ja nie dunkel sein!

Alles in allem hätte vielleicht meine ruhige und auch sehr lobende Besprechung des Buches, und vor allem meine Furcht, dem Autor durch ein Mißverständnis Unrecht zu tun, von Seiten P. Feulings eine *objektivere* und noblere, sagen wir, weniger klotzige Richtigstellung erwarten lassen. Wäre P. Feuling nicht Mitglied eines von mir hochgeschätzten Ordens, so hätte ich vielleicht auch noch einen schärferen Ton angeschlagen!

Freiburg, den 22. Februar 1938.

G. M. Manser O. P.

Gesellschaftslehre.

F. Frodl S. J. : Gesellschaftslehre. — Wien, Thomas-Verlag (J. Hegner). 1936. 450 SS.

Das katholische soziologische Schrifttum hat in den letzten Jahren manch treffliche Bereicherung erfahren. Aber immer fehlte uns noch ein Werk, das als « soziologische Grundlegung einer Moraltheologie » hätte gelten können. Gewiß bedeutete in dieser Hinsicht das Buch « Gemeinschaft und Einzelmensch » von P. E. Welty O. P. (Salzburg 1938) gegenüber allen bis dahin erschienenen Veröffentlichungen einen wertvollen Fortschritt. Aber Weltys Arbeit beschränkte sich einerseits auf eine Erörterung des Problems nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin und hielt sich andererseits streng an die rein philosophische Fragestellung: Frodl, dessen umfangreiches Werk mit dem Anspruch, « soziologische Grundlegung einer Moraltheologie » zu sein, veröffentlicht wurde, setzt sich mit Nachdruck für die theologische Betrachtung ein und sucht Sein und Aufbau der Gesellschaft von der göttlichen Offenbarung her zu erfassen. « Die Offenbarung », so schreibt er, « ist nicht eine Ergänzung der natürlichen Erkenntnis und kann deshalb nicht so behandelt werden, wie das eine rationalistische Denkweise zur Mode gemacht hat, daß die Übernatur erst dann gnädig zugelassen wird, wenn mit der Natur kein Auskommen mehr zu finden ist. Man bleibt so mit beiden Füßen auf dem Boden der Natur stehen, geht von ihr aus und gewährt nur gezwungen der Übernatur Einlaß, wenn man nicht mehr zu raten weiß. Eine solche Denkweise kann wohl als hermeneutisches Prinzip Geltung haben, nicht als Lebensauffassung, die einer Sittenlehre zugrunde liegt. Wir leben nicht in einer natürlichen Seinsordnung, der die Übernatur aufgepfropft

ist, sondern in einer übernatürlichen Ordnung mit übernatürlichem Daseinszweck. Daher kann selbst eine natürliche Sittenlehre nur in Anlehnung an die Offenbarung zu jener Gewißheit gelangen, die ihr eigen sein muß, wenn sie führend dem sittlichen Leben dienen will. Soll aber eine Sittenlehre der gegebenen Wirklichkeit vollkommen entsprechen, dann darf ihr die Offenbarung nicht bloß 'negative Norm' sein, auch nicht eine nur nebenher und an zweiter Stelle angezogene Erkenntnisquelle, sie muß ihr vielmehr die erste Quelle der Erkenntnis sein. Im Lichte der Offenbarung ist dann die ganze Wirklichkeit zu betrachten, d. h. die Sittenlehre muß Moralthologie sein. Da der Mensch einen übernatürlichen Daseinszweck hat und für ihn geschaffen ist, genügen ihm seine bloß natürlichen Kräfte auf die Dauer nicht, um auch nur das Naturgesetz vollkommen halten zu können. Er wird notwendig versagen, weil er nicht für eine bloß natürliche Ordnung bestimmt ist. Wie er nun eine übernatürliche Hilfe braucht, um auch nur im Natürlichen vollkommen entsprechen zu können, so bedarf er einer aus der Offenbarung erfließenden Führung, um in der Wirklichkeit, die eine übernatürliche Ordnung ist, den rechten Weg zu gehen. Daher kann in dem großen Versagen von heute nur die Moralthologie die letzten Ursachen der Übel aufdecken und die richtige Antwort auf die offene 'soziale Frage' geben. Die Moralthologie ist berufen, eine Darstellung des gesamten gesellschaftlichen Lebens zu geben, wie es durch die geoffenbarte Sittenlehre gefordert ist. Dazu aber bedarf sie einer Gesellschaftslehre, auf die sie mit Sicherheit sich stützen kann. Eine Soziologie, die über ihren eigenen Gegenstand noch nicht im klaren ist, mit dem Beschreiben der 'Gemeinschaftsbeziehungen' sich begnügt und dazu noch von einer übernatürlichen Wirklichkeit nichts weiß, kann einer Moralthologie nicht als Grundlage dienen. Da braucht es eine Gesellschaftslehre, die an der Übernatur nicht vorbeigeht, vielmehr Sein und Aufbau der Gesellschaft von der göttlichen Offenbarung her zu erfassen sucht » (S. 13 f.). Diese Ausführungen verdienen volle Anerkennung. Allerdings hat auch Welty eindringlichst betont, daß nur aus theologischer Sicht Abschließendes für die Gestaltung der Wirklichkeit gesagt werden kann (a. a. O. S. 52-57). Die stille Polemik, die an dieser Stelle gegen Welty spürbar wird, befremdet den sachlich interessierten Leser nicht wenig, vor allem da sie sich in der Anmerkung zur Einleitung zu den höchst unsachlichen Worten von « dem Jünger der Wissenschaft » versteigt, « dem die eigene, frisch angelernte Schulweisheit noch übermäßigen Eindruck mache » (S. 407). Weltys Arbeit hat denn doch eine größere Bedeutung, und es spricht nicht für die neue Gesellschaftslehre Frodls, daß sie, jene spöttelnde Bemerkung ausgenommen, Weltys Darlegungen gänzlich ignoriert.

Frodl will also die « soziologische Grundlegung einer Moralthologie » bieten. Nach einem sehr sorgfältigen und reichhaltigen Überblick über die Geschichte des Gesellschaftsbegriffes, der uns durch die vorchristliche Zeit (über das griechische und römische Altertum und die jüdische Gesellschaftsauffassung) und die christliche Zeit bis hinab in unsere Tage führt, werden Wesen und Aufbau des gesellschaftlichen Lebens dargelegt, wie

sie in christlicher Schau zu sehen sind. Im geschichtlichen Teile wird ein großer Reichtum in ansprechendster Form vor uns ausgebreitet. Wird man hier dem Verfasser auch nicht in allen Einzelheiten zustimmen können, die Hauptentwicklungslinie dürfte richtig gezeichnet sein. Meisterhaft ist Entstehen und Erstarken der individualistischen Denkweise in der Gesellschaftslehre, insbesondere der Anteil des Nominalismus daran, dargestellt worden. Was Verfasser dann selber über Wesen und Aufbau des gesellschaftlichen Lebens zu sagen hat, vor allem die Begründung des Geselligseins des Menschen, die Abschnitte über das Wesen der Gesellschaft, über das Geselligsein der Menschennatur in seinen körperlichen und seelischen Eigentümlichkeiten (Humorale Konstitution und Inkretsystem; Anlagen, die allgemein auf eine Vielheit von Personen hinweisen und Anlagen, die insonderheit auf verschiedene Geschlechter und auf das Getragenwerden der Natur von Mann und Frau hinweisen), ferner die Bedeutung der kosmischen Einflüsse (Wetter, Klima, Boden und Landschaft) und der persönlichen Umwelt für das Geselligsein, die Ausführungen über die gesellschaftsbildenden Prinzipien (Zeugung, Lebensgemeinschaft, freier Entschluß), dann die Gliederung der Gesellschaft (Wirkung der gesellschaftsbildenden Prinzipien in : 1. Ehe, Familie, Geschlecht, Rasse; 2. Heimat, Volk, Nation; 3. Staat, Völkerbund, Stand, politischer Partei, Klasse), und endlich die Vollendung der Gesellschaft durch die übernatürliche Gemeinschaft der Kirche, — was der Verfasser da zu sagen hat, zeugt von jahrelanger Arbeit und von guter Vertrautheit mit den Ergebnissen modernster Forschung. Man muß dem Verfasser für die fesselnde Darbietung seines reichen Wissens dankbar sein und wird künftig sich stets mit seinem Werke zu befassen haben.

Naturgemäß zwingt der systematische Teil zu ernster kritischer Stellungnahme. Es ist aber im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf alles einzugehen. Neben dem Vielen, das wir voll bejahen können, stehen manche andere Ausführungen, die sich u. E. nicht halten lassen. Von diesen letzteren sei wenigstens einiges um seiner entscheidenden Bedeutung willen herausgestellt.

Zunächst scheint uns einer der grundlegendsten Sätze unhaltbar. Frodl will das Geselligsein des Menschen theologisch begründen. Er geht dabei aus von der Offenbarungswahrheit, daß der Mensch « ein Bild Gottes », und zwar « des dreipersönlichen Gottes » ist (S. 186 ff.). Wir zitieren die wichtigsten Stellen: « Sollen nun die Personen in Gott auch nach ihrem Haben der Natur ein Bild und Gleichnis im Menschen finden, dann muß dementsprechend auch die Menschennatur in verschiedener Weise menschlichen Personen zu eigen sein » (S. 188). « Aus dem Mann aber schuf Gott das Weib, dem nun die Natur zu eigen ist als durch den Mann vermittelt, als vom ursprünglichen und gezeugten Träger ausgegangen. So ist der Mensch als Mann und Weib ein Gleichnis des dreieinigen Gottes: der Mann ein Bild des Vaters und Gleichnis des Sohnes, das Weib ein Gleichnis des Heiligen Geistes » (S. 189). « So fordert die göttliche Idee vom Menschen eine Vielheit der Personen in der Einheit der Natur. Sie zeigt den Menschen als geselliges Wesen und gibt zur Bestimmung dessen, was Gesellschaft

ist, die Grundlinien an » (S. 195). « Demnach ist das Wesen der Gesellschaft die in der Einheit der Menschennatur gründende Vielheit von Personen, die dem Verwirklichen der Idee vom Menschen in der Einzelperson und der Gesamtheit dient » (S. 198). « Die eine körperlich-geistige Natur ist einer Mehrheit von Personen, Mann und Frau, verschieden zu eigen, aber diese Mehrheit ist eine von der Einheit der Natur her bestimmt geordnete. Darin ist nun eine Vielheit in der Einheit gegeben, und das ist im vollsten Sinne die Gesellschaft, in der die Mehrheit der Personen dem Urbild des dreipersönlichen Gottes entspricht » (S. 210; vgl. S. 225, 272, 276, 340). « Nach dem Bilde des dreipersönlichen Gottes beginnt die menschliche Gesellschaft in Mann und Frau, die eine Natur tragen, aber in dieser Einheit gemeinsam emporgehoben sind über ihre Natur zur Teilnahme am innergöttlichen Leben » (S. 333). « Die Idee des Menschen, sichtbares Gleichnis des dreipersönlichen Gottes zu sein und die sichtbare Schöpfung mit Gottes Herrlichkeit zu erfüllen, ist demnach in der ursprünglichen, von Gott selbst begründeten Ehe verwirklicht und reift zur Vollendung im Erfüllen des Auftrages: « Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und machet sie euch untertan » (S. 335).

Dieser theologische Weg ist u. E. nicht gangbar. Es ist eine leichte und verlockende Formulierung, von der innertrinitarischen Gemeinschaft der einen göttlichen Natur in den drei Personen her das Geselligsein des Menschen zu begründen als Abbild: eine menschliche Natur in der Mehrheit verschiedener Personen, nämlich von Mann und Frau. Aber Augustinus und nach ihm Thomas von Aquin haben jene letztlich auf die Familie gehende Deutung des Trinitätsbildes im Menschen mit guten und, wie uns scheint, entscheidenden Gründen abgelehnt: « prima facie absurdum videtur » (S. Th. I q. 93 a. 6 ad 2). Das Trinitätsbild im Menschen ist primär in seinem geistigen Sein zu suchen, wie es die psychologische Trinitätsklärung auch tut. Verfasser sieht ohne Zweifel darin richtig, vom Innertrinitarischen her die letzte Begründung aller Gemeinschaft zu versuchen. Aber es kann nicht so geschehen, daß das Trinitätsbild in der Mehrheit von verschiedenen Personen (nämlich Mann und Frau) der menschlichen Natur gesehen wird, sondern so, daß die endlichen, also auch die menschlichen Personen rein als Personen (über allen geschlechtlichen Unterschied hinaus) zur Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott, also zur Teilhabe an der innertrinitarischen Gemeinschaft bestimmt sind. Nur so ist der letzte metaphysische Angelpunkt menschlicher Gemeinschaft gegeben. Das « Geselligsein » der Menschen im engeren Sinne, wie es durch die Mehrheit der Personen von Mann und Frau gefordert ist, liegt in einer anderen Ebene und ist primär nicht in der geistigen, sondern in der animalischen Natur der menschlichen Personen begründet, innerhalb derer wir höchstens von « Vestigia trinitatis » sprechen können. Außerdem ist es eine leicht mißverständliche und irreführende Ausdrucksweise, der Einheit der einen göttlichen Natur in den drei Personen so leichthin die Einheit der einen menschlichen Natur in der Mehrheit verschiedener Personen (Mann und Frau) parallel zu setzen, wo doch auf der einen Seite numerische Natureinheit und auf der anderen nur artliche Einheit der Allgemeinnatur

steht. Frodl selber ist von da aus zu der so eigenartigen These genötigt worden, die den geschlechtlichen Unterschied der menschlichen Personen von der menschlichen Natur völlig trennt. Er schreibt: « Soll der Mensch ein sichtbares Gleichnis des dreipersönlichen Gottes sein, dann muß die wesenhaft eine körperlich-geistige Natur verschiedenen Personen, Mann und Weib, zu eigen sein und überhaupt fähig sein, in männlicher und weiblicher Art getragen zu werden; ohne daß die Verschiedenheit der Personen eine Verschiedenheit der Natur wird. Nicht Mann als Mann oder Weib als Weib, sondern Mann als Mensch und Weib als Mensch ist Nachbild des dreipersönlichen Gottes. Daher ist die Menschnatur weder männlich noch weiblich, weder eingeschlechtlich noch zweigeschlechtlich, hat vielmehr überhaupt kein Geschlecht, weil dieses aus der Art erfließt, wie die Natur im Dasein verwirklicht ist » (S. 272 f.). « Die körperliche und seelische Verschiedenheit der Geschlechter ist keine Verschiedenheit im Sachgehalt der Natur, sondern nur in der Art seines Daseins » (S. 273). Es bleibt unklar, was Verfasser mit « Daseinsart » eigentlich meint. Jedenfalls legt er den Geschlechtsunterschied ganz außerhalb der menschlichen Natur, was nicht angeht. Hier hätte dem Verfasser der ausgezeichnete Aufsatz von P. M. Thiel: Verhältnis der beiden Geschlechter zur menschlichen Wesenseinheit und zueinander in allgemein philosophischer Betrachtung (Divus Thomas 1934 3-36), sichere Hinweise geben können. Thiel legt überzeugend dar, wie der Geschlechtsunterschied zwar kein Unterschied im metaphysischen Wesen, aber dennoch ein Unterschied in der Substanz und damit der Natur sein kann.

Die Schiefheit der im Vorstehenden gekennzeichneten theologischen Grundansicht macht sich im ganzen Buche bemerkbar und beeinträchtigt den Gedankengang u. E. sehr. An manchen Stellen hätte man gerne stärkere naturrechtliche Hinweise gesehen. Die Lehre von der Ordnungseinheit und dem Gemeinwohl, die bei Welty vorzüglich herausgearbeitet ist, wurde, nicht ohne Schaden, vernachlässigt. Mit Recht wendet sich Verfasser gegen alle, die das Wesen der Gesellschaft in bloß rechtlicher Verbundenheit sehen (S. 199 und öfter). Die Personenvielheit ist ihm « eine Natureinheit, eine wirkliche und seinshafte Einheit, keine bloß rechtliche, sittliche oder gedankliche » (S. 320). Daß Verfasser zwischen « Gemeinschaft » und « Gesellschaft » nicht unterscheidet, rächt sich. Er versperrt sich dadurch etwas den Zugang zum innersten Zusammenhang aller Diesseitigsgemeinschaftsformen der Menschen zu ihrer Gott- und In-Gottgemeinschaft, die als solche, als Gemeinschaft, von allem « Geselligsein » grundverschieden sind. Das gesellschaftliche Leben hat nicht bloß den Sinn, « die in der gemeinsamen Menschennatur ruhenden Lebenswerte den vielen Personen vollkommen zu eigen zu geben, d. h. die Idee vom Menschen allmählich zu verwirklichen » (S. 357 f.) — das könnte noch individualistisch verstanden werden —, sondern die Gott- und In-Gottgemeinschaft der menschlichen Personen zu ermöglichen und zu verwirklichen. Die Unterscheidung zwischen dem « Gesellschaftszweck » und dem « Staatszweck » des Staates, die begründet wird in der anderen Unterscheidung « zwischen dem Staat als Gesellschaftsgebilde und dem Staat

als Staat, d. h. als Gesellschaftsgebilde besonderer Art mit rechtlicher Bindung der Personenvielheit » (363), scheint uns nicht richtig. Denn das, worin der Staatszweck gesehen wird, nämlich « Begründung und Schutz der Rechtsordnung » (S. 362), gehört zum gesellschaftlichen Wesen des Staates. Frodl hat hier ein Wesensmerkmal aller Gesellschaft im Gegensatz zur rein geistigen Gemeinschaft, das Merkmal der « Organisation » (der Ordnungseinheit, also auch der rechtlichen Einheit), nicht in seiner wahren Bedeutung erkannt. Für ganz abwegig halten wir die Ansicht, daß die staatliche Gemeinschaft unmittelbar bloß die vollreifen Personen umfasse: « Träger der staatlichen Gemeinschaft sind nicht die Unfertigen, Kinder und Jugendlichen, sondern die 'Volljährigen' » (S. 375), ... « sie ist eine Gemeinschaft von fertig erzogenen Menschen (oder soll es wenigstens sein) » (S. 376). Man ist doch Staatsbürger mit Rechten und Pflichten auch vor der « Volljährigkeit! » Man kann daher die Erziehungsberechtigung des Staates gegenüber den Kindern nicht dadurch beschränken, daß man den Kindern die unmittelbare Gliedschaft im Staate abspricht. Diese Beschränkung ist in anderen naturrechtlichen und offenbarungsmäßigen Belangen begründet. Ohne Zweifel hätte der Staat in einer Ordnung ohne Kirche größere (natürlich die Rechte der Familie unversehrt lassende) Erzieherrechte als in der gegenwärtigen Ordnung mit Kirche; es ist ja auch des Verfassers Ansicht, daß « in der Annahme, daß es keine übernatürliche Seinsordnung und keine geoffenbarte Religion gibt, die staatliche Gemeinschaft zur höchsten religiösen wird » (S. 401), was wir allerdings wieder in dieser allgemeinen Form nicht ohne weiteres behaupten möchten.

Im letzten Abschnitt (Vollendung der Gesellschaft. Übernatürliche Gemeinschaft. Kirche, S. 400-406) hätte die soziologische Bedeutung der Kirche, gerade weil Verfasser den theologischen Standpunkt einnimmt, viel eingehender entwickelt werden müssen. Im übrigen wäre hier noch manches theologische Bedenken anzumelden. Verfasser bewegt sich — nebenbei bemerkt — ganz in den Bahnen der sogenannten Menschwerdungstheologie, was am schärfsten zum Ausdruck kommt, wenn es von der Kirche heißt: « Es hat sich der eingeborene Gottessohn durch die Annahme der Menschennatur die ganze Menschheit verbunden, um ihr vom Vater das ihm gegebene Leben mitzuteilen und den von ihm ausgehenden Heiligen Geist zu senden. Die ganze Menschheit ist in diesem Sinne die Kirche, die Christus 'geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen, indem er sie reinigte im Wasserbade durch das Wort des Lebens, um sich die Kirche herrlich zu gestalten, sodaß sie nicht Fleck oder Runzel oder etwas dergleichen habe, daß sie vielmehr heilig und makellos sei' (Eph. 5, 26 ff.). Die Kirche ist ... die durch den neuen Adam zur Gottesgemeinschaft berufene Menschheit selbst ... Ihrem Wesen nach ist sie eine lebendige Gottesgemeinschaft und eine Vermählung Gottes mit der ganzen Menschheit » (S. 403, Sperrung vom Rez.). Daß Eph. 5, 26 ff. nicht im Sinne einer solchen Menschheitskirche verstanden werden kann, dürfte exegetisch klar sein. Auf Augustinus beruft sich Verfasser zu Unrecht (S. 439 Anm. 205). Denn der « totus

mundus » der ecclesia (gegen den gesetzt ist: «et totus mundus odit ecclesiam») ist «mundus electus de mundo inimico, damnato, contaminato, also nicht das ganze Menschengeschlecht schlechthin, sondern nur der erwählte Teil. Vom «neuen Menschen in Christus und Maria» (sic! S. 403) zu sprechen, halten wir vom christologischen Standpunkte aus für verfehlt.

Trotz dieser Ausstellungen und mancher anderen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, dürfte Frodls Gesellschaftslehre die beachtlichste Neuerscheinung von katholischer Seite sein. In vielem wird man ihr unbedenklich folgen können, und wo das nicht der Fall ist, wird sie doch das weitere Forschen anregend befruchten.

Maria Laach.

P. *Cassianus Weier* O. S. B.

J. Pieper : Grundformen sozialer Spielregeln. Eine soziologisch-ethische Untersuchung zur Grundlegung der Sozialpädagogik. — Freiburg i. Br., Herder. 1933. VIII-124 SS.

Das überaus anregende Buch, das uns erst jetzt zur Besprechung vorgelegt wurde, hat auch heute noch nichts von seinem Eigenwert verloren, nachdem inzwischen umfangreichere soziologische Werke von katholischer Seite herausgebracht wurden. Der Verfasser verfolgt in seiner Schrift eine doppelte Absicht. Zunächst eine soziologische: Er versucht, «mit möglichster 'Trennschärfe' die Begriffsbilder der verschiedenen Grundformen sozialer Gebilde und, vor allem, ihrer Spielregeln darzustellen», wobei das Ziel nicht nur «die rein formale Sauberkeit der Begriffe», sondern auch «die anschauliche Erkenntnis der sozialen Wirklichkeit» ist. Seine zweite Absicht ist «sozialpädagogischer Natur», da die rechte begriffliche Erfassung von «Gemeinschaft» und «Gesellschaft», insbesondere ihres Verhältnisses zueinander und zu den übrigen Gesellungsformen Grundvoraussetzung aller Sozialpädagogik ist (S. 2 f.). Pieper will aber nur eine «soziologische Histologie» entwerfen, d. h. er will nur die *Grundformen* der Gesellung entwickeln, aus denen sich wie aus Grundgewebeformen der Gesamtorganismus der menschlichen Gesellschaft aufbaut. Die Darstellung selber fußt auf der Lehre von den «Grundformen der Mehrschaften», die Johann *Plenge* aufgestellt hat. Plenges Fundament für die Unterscheidung der Grundformen der Gesellung ist (nach Piepers Erläuterung) ein Ineinander von zwei Gesichtspunkten, nämlich der «Hafttiefe» der zwischenmenschlichen Beziehungen und des «Artmoments» derselben (S. 24 ff.). Größere Hafttiefe führt zum Gesellungsgebilde des «Kreises», geringere Hafttiefe ergibt die «Gruppe». Kreis und Gruppe werden jeweils durch das «Artmoment» näher bestimmt; sie werden artlich weiter eingeteilt, je nachdem das «Allgemeine», das «Einzelhafte» oder das «Besondere» der Beziehungspartner «Kristallisationskern» der Gesellung ist. So ergeben sich die Grundgestalten des Kreises: Gemeinschaft, Gesellschaft, Organisation, bei denen entweder das Gemeinsame (Allgemeine) der Mitglieder im Vordergrund steht (Gemeinschaft), die Einzelhaftigkeit derselben (Gesellschaft) oder ihre Besonderheit in Anlage

und Funktion (Organisation). Ähnlich erhalten wir als Grundgestalten der Gruppe: Masse, Kräftesystem, Gliederungsgefüge.

Pieper stellt diese Grundformen der Gesellung im Einzelnen dar und fragt nach ihren « Spielregeln ». Unter « sozialer Spielregel » versteht er « die mit einem bestimmten zwischenmenschlichen Verhältnis unmittelbar gegebene, ihm immanente Norm des wechselseitigen Zueinanderverhaltens der Beziehungspartner » (S. 37). Die Spielregeln der Gemeinschaft seien: « Betonung des Gemeinsamen und Bejahung der Verbundenheit; Zurückstellung des Nicht-Gemeinsamen; Verzicht auf bestimmte Formen der Selbstbehauptung, auf die Wahrung einzelhafter Ich-Interessen; Selbsthingabe, Liebe; Direktheit, Unvermitteltheit, Unmittelbarkeit des menschlichen Umgangs; möglichste Ausschaltung aller distanzierenden menschlichen und technischen Zwischeninstanzen; Nähe, Intimität, Rückhaltlosigkeit » (S. 54). Bei der Gesellschaft seien es die Spielregeln des « Marktes » (Betonung des einzelhaften Interesses bei Anerkennung des Partners und seines Interesses, « Gerechtigkeit in dem engeren Sinne, in dem sie von der Liebe unterschieden ist ») und der « gesellschaftlichen Geselligkeit » (betonte Wahrung der Eigensphäre, Reserve, Verhaltenheit, Distanz, Indirektheit, Höflichkeit und Takt), während bei der Organisation das « dienstliche Verhältnis » obwalte (S. 64 ff., 84 ff.). In einem besonderen Kapitel wird dann gezeigt, wie sich im konkreten Verbundensein der Menschen gemeinschaftliche, gesellschaftliche und organisatorische Spielregeln ineinander verschränken. Zum Schluß erfahren noch die Spielregeln von Masse, Kräftesystem und Gliederungsgefüge eine kurze Kennzeichnung.

Über den Wert der in Piepers Abhandlung aufgestellten Reihe von Gesellungsformen und ihrer Spielregeln entscheidet nach des Verfassers eigenen Worten « der Wert der ihr zu Grunde gelegten Unterscheidungsprinzipien » (S. 117). Soviel Richtiges nun auch in den von Plenge übernommenen Unterscheidungsprinzipien stecken mag, einer eingehenderen philosophischen Nachprüfung dürften sie wohl als unzureichend erscheinen. Das gilt vor allem vom Prinzip des « Artmoments » in der von Hegel übernommenen Unterscheidung des « Allgemeinen » — « Einzelnen » — « Besonderen ». Dies näher zu zeigen, würde hier zu weit führen. Aber trotzdem verdient das Buch die dankbare Aufmerksamkeit aller, die sich mit seinen Fragen beschäftigen.

Maria Laach.

P. *Cassianus Weier* O. S. B.

Mariologie.

M. J. Scheeben : Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von *Carl Feckes*. Freiburg i. Br., Herder. 1936. XVI-202 S.

Es soll mit diesem handlichen Buch der tiefe Gehalt von Scheebens Marienlehre auch für Nichttheologen erschlossen werden. Bei gelegentlich starker Kürzung, die jeweils auch berechtigt erscheint, haben wir eine pietätvolle Behandlung des Textes. Da und dort ist der sprachliche Aus-

druck gefeilt worden. Angenehm berührt die Vereinfachung des Satzbaues, die erhöhte Übersichtlichkeit durch häufigeres Alinea, die Hervorhebung durch Sperrdruck. Zweckentsprechend sind die lateinischen Zitate verdeutscht. Selbst für die theologische Wissenschaft hat die Arbeit von Feckes einen nicht geringen Wert, da sie das Beste aus Scheeben unter Entlastung von allzu breiten, zuweilen gekünstelten Einzelspekulationen bietet, so die Klarheit des Aufrisses wie der Gedankenführung schärfer herausstellt. Wünschenswert wäre ein Verzeichnis der entsprechenden Abschnitte aus dem Handbuch gewesen.

Schöneck.

C. Zimara S. M. B.

1. M. A. Genevois O. P.: Bible mariale et Mariologie de saint Albert-le-Grand. Saint-Maximin (Var). 1934. 199 S.

2. M. M. Desmarais O. P.: Saint Albert-le-Grand, docteur de la Médiation mariale. Préface par M. D. Chenu O. P. (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, IV). Paris-Ottawa 1935. 172 pp.

3. J. Bergmann: Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem heiligen Kirchenlehrer Albertus Magnus (Freiburger Theologische Studien, 44. Heft). Freiburg i. Br., Herder. 1936. 139 S.

Zu den besonderen Merkmalen der Theologie des hl. Albert des Großen gehört das ausführliche Eingehen auf die Vorzüge Mariens, eine Frucht seiner innigen Muttergottesverehrung. Sein Biograph Peter von Preußen bezeichnet ihn als « gloriosae Virginis Mariae, aeternae Sapientiae matris laudator insatiabilis ac confabulator mirabilis » und bezeugt: « Tam copiose etiam de illa scribit ut quasi non sit liber in Theologicis ab eo editus in quo ipsius dilectae sit oblitus ». Daß Abhandlungen über die Marienlehre in den letzten Jahren sich gern an Albert anschließen bzw. das durch seine Heiligsprechung verstärkte Interesse leicht auf diese Fragen bei ihm gelenkt wurde, bedarf keiner weiteren Erklärung. Wir haben hier drei solche Monographien.

1. *Genevois* bietet einen in seiner gedrängten Kürze sehr fleißig-gearbeiteten und genauen Beitrag zur inhaltlichen Analyse des albertinischen Schrifttums, und zwar einen überaus wichtigen und nützlichen, nämlich die Nachprüfung, Zusammenstellung und Auslegung aller Bibelworte, die Albert d. Gr. auf Maria anwendet. Dem schickt der Verf. eine allgemeine Einführung zur Echtheitsfrage der dem Dr. universalis zugeschriebenen Werke und über deren Verhältnis zur Mariologie voraus. Mit der für solche Arbeiten geforderten Akribie hat der Verf. seine Absicht durchgeführt, indem er die Reihenfolge der biblischen Bücher, Kapitel, Verse zum Einteilungsschema nimmt, sodaß er uns wirklich die ganze « marianische Bibel » Alberts vor Augen stellt. Wenn man weiß, wie ausgiebig dieser, dem Geschmack seiner Zeit folgend, die Heilige Schrift marianisch gedeutet hat, weshalb seine Ausführungen beinahe als eine Verflechtung von Schriftzitate erscheinen, wird man den Wert des Buches von *Genevois* nicht verkennen. Es vermittelt uns ein Bild, das einem objek-

tiven Urteil über Alberts Theologie trefflich zugutekommt. Über diese Methode Alberts als solche bemerkt der Verf., sie sei nicht mehr üblich und habe für uns bloß noch historisches Interesse. Für das Schriftargument legen wir mit Recht andre Maßstäbe an als die Allegoriker des Mittelalters. Fünf sorgfältige Verzeichnisse erhöhen die Brauchbarkeit des vorliegenden Werkes.

2. Den Standpunkt des hl. Albert in der Frage der Mittlerschaft Mariens darzulegen, ist das Ziel des Buches von *Desmarais*. Verf. will sich hüten vor der Gefahr, bloß eine Theorie « ad mentem sancti Alberti » zu konstruieren in Anlehnung an Begriffe und Schemata heutiger Theologie; statt dessen liegt ihm daran, vorerst ein möglichst unmittelbares Verständnis des Textes und Sinnes Alberts zu gewinnen. Darum wird eingangs der Begriff der « Mittlerschaft » in der Auffassung des Dr. universalis umrissen, so wie er sich den Ausführungen über die Mittlerschaft Christi entnehmen läßt. Dort werden zwei Erfordernisse für eine eigentliche Mittlerschaft als wesentlich erklärt: die seinsmäßige Mittelstellung zwischen den zu Versöhnenden und die versöhnende, verbindende Tat. Kraft des ersten Umstandes ist der Vermittler « medium », kraft des zweiten « via ». Die Frage einer Mittlerschaft der seligsten Jungfrau hat Albert in seinen Werken zwar nirgends ex professo aufgeworfen, aber die Sache ist ihm nicht fremd, denn auch Maria erscheint in seiner Darlegung als « media » zwischen Gott und den übrigen Menschen, da sie über alle Adamskinder ausgezeichnet war, sicherlich sowohl in den Gaben der Natur wie der Gnade. Besonders im sog. *Mariale*, einer seiner Jugendschriften, kann sich Albert nicht genügen an Einzelheiten über die physische und moralische Erhabenheit Mariens. Jede ordentliche und außerordentliche Gnadengabe, die je einem Menschen zuteil wurde, ist ihr in erhöhtem Maße eigen gewesen; es wird nicht weniger Wert gelegt auf das Zahlenmäßige, Extensive als auf das Qualitative, Intensive. Maria überragt auch die Engel, sie ist nächst der menschlichen Natur ihres Sohnes das vollkommenste aller Geschöpfe. Gleichsam Quelle aller dieser Privilegien ist das eine: die Muttergotteswürde, die Maria durch ihre Tugenden de congruo verdient hat.

Albert sieht die seligste Jungfrau auch als « via » bei der Versöhnung zwischen Gott und Menschen; in Unterordnung unter ihren Sohn ist sie an dessen Versöhnungswerk beteiligt. Sie wirkt mit bei der Menschwerdung durch ihre freie Zustimmung zum göttlichen Plan, der ihr mitgeteilt wurde und auf den sie in Glauben und Liebe einging. Ferner erstreckt sich ihre Mitwirkung auf das Erlösungsleiden Christi; denn sie hat ihn, der als ihr Kind in etwa ihr gehörte und gleichsam ein Teil ihres Selbst war, Blut von ihrem Blute, opferbereit hingegeben für das Heil der Welt; sie hat zudem unter dem Kreuze seelisch mitgelitten, umso herber als ihre Liebe zum Gekreuzigten stets die innigste blieb. Dieses ihr Mitleiden konnte sühnenden und verdienstlichen Wert für die gesamte Menschheit haben, weil Maria hier den Glauben bewahrte, den Sinn des Todes ihres Sohnes kannte und in gleicher Absicht ihren eigenen Schmerz aufopferte. « Via » zur Versöhnung zwischen Gott und Menschen ist Maria

nach Alberts Lehre auch vom Himmel aus, indem sie die Erlösungsgnaden als Fürbitterin wirksam erfleht, als Ausspenderin durch Erleuchtung und Führung uns zuleitet. Ihre Vermittlung ist eine allgemeine, sie umfaßt alle Gnaden und Gaben und erstreckt sich auf alle Menschen hienieden, im Fegfeuer und selbst im Himmel. Allerdings richtet sich ihre Vermittlung nunmehr zunächst an Christus, über ihn an Gott. Einen eigenen Abschnitt widmet der Verf. der Parallele Eva – Maria bei Albert, um dann eine Zusammenfassung und Vergleichung mit den Ideen der heutigen Theologie über die Mittlerschaft der Gottesmutter zu bieten. Im Anhang folgen eine Bibliographie neuer Literatur und eine ausführliche Analyse der einschlägigen Schriften des hl. Albert.

Diese Arbeit will laut Absicht des Verf. eine lehrgeschichtliche sein. An einer Stelle scheint uns dieser Standpunkt wenigstens in der Formulierung überschritten, indem Desmarais seine Ansicht mit der des Heiligen identifiziert bzw. dessen Erwägungen als theologische « Beweise » qualifiziert. S. 95 heißt es nämlich : « Cette universalité de la médiation mariale, en tant qu'elle s'est exercée au cours de la phase terrestre de l'œuvre du salut, a été implicitement démontrée dans notre chapitre sur la coopération de la Vierge Marie à la Rédemption. Nous y avons en effet *prouvé* que la Vierge avait été intimement unie à Jésus-Rédempteur ... »¹. Soll diese Wendung besagen, daß der Verf. den Gedankengängen Alberts eine Beweiskraft zuschreibt, die alle Bedenken aufhebt und der These von der Mitwirkung Mariens insbesondere bei dem Erlösungsleiden theologische Sicherheit verleiht? Daß er davon befriedigt ist? — Wir könnten die Befriedigung nicht teilen. Die subjektive Gesinnung und Absicht der seligsten Jungfrau auf Kalvaria, die Albert hauptsächlich aus der allgemeinen Psychologie der Mutter ableitet, ist für ihre Beteiligung an dem Erlösungsleiden als *wirksam erlösendes* Leiden nicht das ausschlaggebende Moment, sondern die *Einstellung Gottes dazu*. Denn die Initiative zur Erlösung geht von Gott aus und die Durchführung ist gebunden an den Plan Gottes. Hat Gott dem Leiden Mariens unter dem Kreuz universellen Erlösungswert (de congruo) im Anschluß an das Opfer ihres Sohnes zugedacht und verliehen? Das berührt Albert kaum; bei Desmarais finden wir dazu S. 78 bloß die lakonische Behauptung: « Toutefois ce sacrifice principal n'excluait pas nécessairement tout autre sacrifice adjoint; aussi la Vierge pouvait-elle être associée à l'œuvre rédemptrice et de fait l'a-t-elle été en vertu de l'élection divine et de la volonté de son Fils ... ». Dazu bezeichnenderweise keine Referenzen albertinischer Texte! Daß Mariens Mitleiden *Erlösungswert* hatte, denkt Albert, beweist es aber nicht, ebensowenig wie er für die verschiedenen leiblichen Vorzüge, die er ihr zuschreibt, « Beweise » erbringt; die theologische Note hier und dort geht über « sententia pia » nicht hinaus.

Als lehrgeschichtlicher Beitrag ist das Buch von hervorragender Bedeutung. Nach übersichtlichem Plan abgefaßt, ist es zu wesentlicher

¹ Hervorgehoben von mir.

Vollständigkeit gelangt und gibt synthetisch den Standpunkt eines der Meister der Hochscholastik in der heute beliebten mariologischen Frage wieder. Möge es durch ähnliche Arbeiten über diese Lehre bei andern Theologen ergänzt werden. Einige Druckfehler, vor allem in Zitaten, wirken hie und da sinnstörend. S. 113 d. lies statt « Isaias » : Elias.

3. Bei *Bergmann* wird der ungefähr gleiche Gegenstand behandelt, unter einem etwas weiteren Gesichtspunkt. Da die allgemeine Gnadenvermittlung Mariens noch Kontroversfrage und mit Unklarheiten belastet sei, hofft der Verf. an Hand Alberts des Großen etwas Licht hineinzutragen. Das Buch von Desmarais konnte er nicht kennen, weil er seine Arbeit zu Anfang 1934 im wesentlichen vollendete. Die Einleitung bei Bergmann stellt Alberts Grundsätze und Werk für die Marienlehre größtenteils in der Unmittelbarkeit seiner eigenen Worte dar ; sie ist getragen von echter Sympathie zu dem hl. Kirchenlehrer, zeugt von Verständniswillen und doch nicht minder von klarem Blick für die aus der Eigenart der Schriften erwachsenden Schwächen und Gefahren. Die kritische Einstellung zeigt sich im Verlauf der Abhandlung gelegentlich wieder. Das Ganze ist in zwei Hauptteile gegliedert : 1. die Mitwirkung der seligsten Jungfrau beim Werk der *objektiven*, 2. beim Werk der *subjektiven* Erlösung. Innerhalb der objektiven kommt nach der physischen Mutterschaft die moralische Seite der Mitwirkung eingehend zur Sprache, wobei Person, Motiv und Werk Mariens betrachtet werden sowohl vor wie in der Mutterschaft und Brautschaft. Die subjektive Erlösung geschieht unter Beteiligung Mariens als Lehrerin und Vorbild, als Ehrenretterin der Frau, Fürsprecherin, Gnadenmittlerin. Der Aufbau scheint uns bei Desmarais glücklicher, dem Geiste Alberts angepaßter ; aber auch bei diesem wird, wie die Vergleichenung dartut, Alberts Lehre zum Thema im wesentlichen vollständig erfaßt. Der Inhalt ist mithin so ziemlich derselbe hier und dort.

Bergmanns Arbeitsweise zeichnet sich durch Gründlichkeit aus ; sein Urteil über den inneren Wert einer Lehre ist in der Regel bestimmt und treffend ; mit Recht steht er skeptisch dem gegenüber, was bei Albert allzuenge Anlehnung an pseudodionysische Spekulation ist. Auch was die Lehre der heutigen Theologie von Mariens allgemeiner Gnadenvermittlung als solche angeht, behält er sich die Freiheit des Urteils. Der Ausdruck « Maria die Vermittlerin aller Gnaden » scheint ihm nicht glücklich, mißverständlich, denn ihre himmlische Fürbitte vermittele nicht *alle* Gnaden. Wenn Bergmann hier mit Chr. Pesch die physische Hervorbringung der Gnade schlechthin als Schöpfungsakt bezeichnet, vermischen wir die Genauigkeit, zumal es sich nach seiner eigenen Feststellung bei der Mittlerschaft Mariens um Beistandsgnaden handelt. Die meisten Scholastiker des XIII. Jahrhunderts, Albert mit ihnen, sahen zwar in der Gnadenbewirkung eine eigentliche Erschaffung ; aber Thomas von Aquin hat in seinen späteren Werken diesen Standpunkt verlassen und die Theologie ist ihm darin gefolgt ; erst auf dem neuen Boden ist z. B. selbst für die heiligmachende Gnade die Lehre von der physischen Wirksamkeit der Sakramente möglich geworden.

Bloß zu einem Punkte noch möchten wir Stellung nehmen, zu einem

Gedanken, der in heutiger marianischer Literatur häufig auftaucht, so auch hier. Er befremdet uns durch die Wendigkeit, mit der Dinge verschiedener Ordnung verschmolzen, bzw. Metapher und Wirklichkeit identifiziert werden. Bergmann schreibt: « Daß Maria, obwohl sie selbst Glied der Kirche ist, doch zur Kirche in einem ganz eigentlichen mütterlichen Verhältnis steht, ist damit gegeben, daß sie Mutter des corpus Christi verum ist. Dadurch ist sie auch Mutter des corpus Christi mysticum. Denn Christus hat nur *einen* Leib. Und dieser eine Leib, den Maria gebar, dem Maria Mutter ist, ist in seiner vollen Reife, in seiner vollkommenen Entwicklung und Entfaltung — und dies ist ja das Ziel, der sterbliche Leib ist ja nur Weizenkorn (Johannes 12, 24) und soll viele Frucht bringen — der geheimnisvolle Leib Christi, seine heilige Kirche » (S. 69). Ähnliches S. 80 und 101. Die Identität, die hier behauptet wird, hat Paulus, der Begründer der Lehre vom mystischen Leibe Christi, nirgends vertreten, obschon man dabei gerne, wie aus obigem Zitat erhellt, paulinische Wendungen gebraucht. Wenn Paulus zur Einigkeit unter den Gläubigen mahnt, da sie Christi Leib seien und dieser als eine Einheit bestehe, so zeigt schon der Zusammenhang, daß er unter « Leib Christi » nicht beidemal die gleiche Wirklichkeit meint, denn das eine wird ihm zum Vorbild für das andre, was bei dem einen zutrifft, ist Ideal dessen, was im andern erstrebt werden soll. Wenn Paulus vom Wachstum des mystischen Leibes zum Vollalter Christi, zum erwachsenen Leibe, spricht, bleibt er ebenfalls im Rahmen der Metapher und will sagen, daß die Kirche Christi als solche noch weitere Glieder sich einverleiben muß, er will nicht behaupten, Christi materieller Leib sei unvollendet. Der mystische Leib Christi ist eine Wirklichkeit eigener Ordnung, die « Leib Christi » genannt wird in Analogie zum materiellen Leib des Herrn, also nicht mit diesem einfach ineingesetzt werden kann. Das ist schon darum ausgeschlossen, weil es sich im einen Fall um einen stofflichen Leib handelt, der doch selbst im Zustand der himmlischen Verklärung nicht anders als stofflich ist, wenn auch mit neuen, geistähnlichen Eigenschaften begabt. Der mystische Leib Christi hingegen ist eine primär geistige Wirklichkeit, eine *Seelengemeinschaft*, ein « Organismus » der *Seelen*, zudem nicht eine natürliche, sondern *übernatürliche* Gemeinschaft derselben, ebendeshalb empirisch nicht faßbar, obschon nicht etwa bloß eine sog. moralische Einheit; er ist physisch-geistige Entität, aber im übernatürlichen Seinsbereich, uns nur im Glauben bekannt. Darum gilt der Schluß nicht: Christus hat bloß einen Leib; wenn Maria Mutter des stofflichen Leibes Christi ist, muß sie also ipso facto als Mutter des mystischen angenommen werden. Ihre Mutterschaft gegenüber dem mystischen Leibe Christi kann nicht vorausgesetzt werden zur Ableitung ihrer allgemeinen Gnadenvermittlung, sondern erst wenn ihre Rolle in der Gnadenvermittlung laut Gottes Willen erwiesen ist, wird sich daraus die Richtigkeit der Bezeichnung « Mutter im mystischen Leibe » ableiten.

Schöneck.

C. Zimara S. M. B.

Thomas-Übersetzungen.

Thomas von Aquino : Summe der Theologie. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von *Joseph Bernhart*. — Leipzig, A. Kröner. — I. Band: Gott und Schöpfung. 1933. LXXXIII-524 SS. II. Band: Die sittliche Weltordnung. 1935. LXXIV-524 SS.

Ein überaus glücklicher Gedanke war es, eine Auswahl aus der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin, wie es die vorliegende ist, zu schaffen. « Wer einiges von der literarischen Geschichte des Thomismus weiß, wird den Versuch einer auswählenden Hinführung nicht von vornherein mit Spott empfangen, es sei denn aus Interessen, die nicht zur Sache gehören und nichts weniger als sie fördern können. In allen Perioden der mittelalterlichen Scholastik bediente man sich der Literaturform der Exzerpte, Florilegien und Abbreviationen, und spätere Jahrhunderte haben sie auf Thomas angewandt, um das erschreckend umfangreiche Werk dieser Summe ... in der Alternative Alles oder Nichts vor dem Schicksal des Nichts zu bewahren » (Bd. I, S. xxvi).

Die ausgewählten Texte sind den ersten zwei Hauptteilen der Summa entnommen; die Titelgebung der bisher erschienenen zwei Bände dieser auf drei Bände berechneten Auswahl: « Gott und Schöpfung », « Die sittliche Weltordnung », bezeichnet den für die Wahl maßgebenden Gesichtspunkt. Von den jeweils in der Übersetzung übergangenen Stücken wird mit Hilfe der bekannten Conclusiones des Löwener Theologen Augustin Hunnaeus (1521-1578) wenigstens berichtweise der Kerngedanke angegeben; so wird es möglich, den gedanklichen Zusammenhang und das Aufbaugesetz des Ganzen aufzuzeigen.

Die Übertragung, die sich auf den Text der Editio Leonina stützt, schlägt einen neuen Weg ein. « Es ist der kühne, auf Widerspruch gefaßte Versuch gemacht, so gut wie ganz mit fremdwordlosem Deutsch auszukommen. Man wendet ein, daß eingebürgerte Fachausdrücke wie Prinzip, Substanz, Akzidens, Intellekt, rational, habituell und viele andere der Übersetzung nicht bedürfen noch überhaupt verdeutschbar sind. Dem steht erstens die Tatsache gegenüber, daß die jahrhundertelange, immer neue und immer andere Belastung der herkömmlichen Fachausdrücke allmählich zu babylonischer Verwirrung geführt hat, zweitens die Tatsache, daß unsere Sprache schon in mittelalterlichen Verdeutschungen philosophischen Lateins, z. B. bei Notker von St. Gallen, bei Eckhart und den andern deutschen Mystikern mit begrifflicher Schärfe und anschaulicher Bildkraft vorgearbeitet hat und heute, sofern nicht bereits ein Bedeutungswandel eingetreten ist, die Übernahme empfiehlt oder doch zu ähnlicher Erneuerung unseres philosophischen Wortschatzes auffordert » (Bd. I, S. xxix). Mit Recht wird auch auf eine von M. Grabmann in einer Stuttgarter Handschrift aufgefundene deutsche Übersetzung ausgewählter zusammenhängender Artikel der theologischen Summa hingewiesen, in der die lateinische scholastische Terminologie noch weitgehender als bei den deutschen Mystikern ins Mittelhochdeutsche übertragen erscheint. Streng und unerbittlich wird in unserer neuen Verdeutschung an dem

Grundsätze der genauen, vollständigen, aber auch nicht erweiternden und ausschmückenden (paraphrasierenden) Erfassung und Wiedergabe der Vorlage festgehalten. Als Beispiele von Verdeutschung philosophischer Fachausdrücke seien angeführt: Principium: Ursatz, Urheit; substantia: Selbtrage, Wesenskern; accidens, accidentalis: Beischaft, beischäftlich; intelligentia: Insicht; actus: Wirke, Wirklichung, Wirkgeschehen; potentia: Möge, Mögestand, Mögegeschehen; materia: Wesungsstoff; forma: Wesungsform; universalis: alleinslich; individualis: vereinzlicht; habitus: Verhabung; privatio: Fehle; animal: Seelwesen; quantitas continua, discreta: forthaltende, getrennige Größe usw.

In der ausführlichen Einleitung des I. Bandes wird zunächst von der Gestalt des hl. Thomas gehandelt. In diese trefflichen Ausführungen scheint dem Rezensenten nur der eine Satz (S. xLvi) von dem unwürdigen Schicksal der leiblichen Überreste des Heiligen als einer zerstückbaren Beute nicht recht zu passen. Dann folgt eine Kennzeichnung des Wesens der Scholastik und hernach eine grundbegriffliche Einführung in die theologische Summa. In der Vorrede (S. xxvi) meint zwar der Herausgeber, er habe das Odium des Schulmeisterlichen nicht gescheut und es möge, wer nicht schlechthin Neuling in diesen Dingen ist, diese Einleitung überschlagen — allein es will uns scheinen, daß jedermann diese Einleitung und insbesondere deren dritten Abschnitt über Grundbegriffe der Scholastik mit Gewinn und Genuß wird lesen können: so kurz und bündig und zugleich auch so tief und dabei in einer den modernen Menschen so ansprechenden Weise ist über Fragenkomplexe wie Glauben und Wissen, Denken und Sein (Seinswissenschaft, Ursätzliches im Denken und Sein, die Seinserfassung im menschlichen Denken, Begriffe zur Erfassung des dinglichen Seins, Grundunterscheidungen zum Verständnis der Weltwirklichkeit) nicht allzu oft geschrieben worden. Unwillkürlich muß man sich hier fragen, ob nicht neben manchem anderen doch auch der Umstand, daß es vielfach gerade an einer entsprechenden deutschen Darbietung des thomistischen Gedankengutes gebrach, schuld daran war, daß man in der modernen Welt davon so wenig Kenntnis nahm. In der Einführung des II. Bandes, der die allgemeine Ethik zum Gegenstande hat, werden folgende Grundbegriffe erörtert: Die zweckbewegte Welt, der Zug zur Vollendung, Gut und höchstes Gut, die Glückseligkeit, die menschliche Natur als Trägerin des Sittlichen (der Mensch als Selbstzweck — vielleicht ließe sich dieser auf den ersten Blick etwas befremdlich klingende Ausdruck durch einen anderen ersetzen — die Kräfte des Innenlebens, die menschliche Natur als Disposition für die Übernatur — hier muß, wenn von Bedürftigkeit nach diesem anderen Sein und von Empfänglichkeit und Fähigkeit dafür gesprochen wird, wohl sorgsam der Schein vermieden werden, als wäre die Übernatur geradezu eine für die Menschennatur erforderliche Ergänzung und Vervollständigung!), die Komponenten der sittlichen Erfüllung (die sittlichen Handlungen, sittliche Zuständlichkeit, die sittliche Ordnung als Norm).

Dem Verständnisse des Textes dienen gelegentliche kurze Anmerkungen; überdies wird im Anhang des I. Bandes der Inhalt der einzelnen Unter-

suchungen in lichtvoller Weise zusammengefaßt und in Beziehung zu späteren und modernen Erörterungen der betreffenden Probleme gesetzt. Dankbar werden Laien dem Herausgeber auch für die gelegentlichen Hinweise auf weitere erklärende Literatur — durchwegs leicht zugängliche Werke der Gegenwart — sein. Mit vollem Rechte wird sogleich in der Vorrede des I. Bandes (S. xxvii) M. Grabmanns gediegene Gesamtwürdigung der Persönlichkeit und Gedankenwelt des Aquinaten nachdrücklich empfohlen.

Die vorliegende, mit dem Imprimatur des Meißner Bischofs versehene, deutsche Auswahl aus der theologischen Summa hat nach allem neben der vollständigen, in Salzburg erscheinenden, neuen Deutschen Thomas-Ausgabe zweifellos ihre volle Berechtigung und ihren hohen Wert. Nicht alles in der großangelegten Summa des Aquinaten ist für einen weiteren Leserkreis aus dem Laienstande in gleicher Weise wichtig und bedeutsam; so manches ist darin auch nur von zeitgeschichtlichem Interesse und kann ohneweiters entfallen. Als besonderer Vorzug unserer, nach ihrer Vollen- dung nur drei Bände umfassenden Ausgabe ist wie in der Auslese der übersetzten Artikel so in den einführenden und erläuternden Bemerkungen die weise Beschränkung auf das Wesentliche rühmend hervorzuheben. Was aber die Form der Übertragung anlangt, so wird man wohl hie und da über die Zulässigkeit einer Wortbildung angesichts der heutigen Entwicklung der deutschen Sprache anderer Meinung sein können; aber anzuerkennen ist unstreitig das tatkräftige und zielbewußte Bemühen um Schaffung einer wirklich reinen deutschen Ausdrucksweise und das Zurückgreifen auf ähnliche erfolgreiche Versuche deutscher Scholastiker und Mystiker des Mittelalters. Wir müssen in dieser Thomasauswahl fürwahr einen dankenswerten Versuch erblicken, «in Deutschland den Namen und die Sache des großen Denkers und Frommen zu beleben, dem in andern Kulturländern längst ein blühendes, ja auch schon tief ins geistige Leben fruchtendes Interesse zuteil geworden ist» (Bd. I, S. xxvii).

Wien.

Dr. Carl Jellouschek O. S. B.

St. Axters O. P.: Scholastiek lexicon, latijn-nederlandsch. — Antwerpen, Geloofsverdediging. 1937. 195*-333 SS.

Katholische Theologen und scholastische Philosophen niederländischer Zunge haben im Laufe der Jahrhunderte meist lateinisch geschrieben. Heute bedienen sie sich nicht selten der französischen oder der deutschen Sprache. Doch hat es seit dem XIII. Jahrhundert immer Scholastiker und sonstige, durch scholastische Bildung irgendwie beeinflusste Schriftsteller gegeben, welche ihre schöne Muttersprache bevorzugten. Und namentlich in den letzten Jahrzehnten macht sich in den Niederlanden eine rege schriftstellerische Tätigkeit auf theol. und scholast.-phil. Gebiet in eigener Sprache bemerkbar.

Die Fachterminologie der Scholastik in einer germanischen Sprache wiederzugeben ist freilich keine leichte Aufgabe. Ein Großteil der sprachlichen Neubildungen dieser Schriftsteller hat sich zum allgemeineren Ge-

brauch auch nicht durchringen können. Manche Neubildungen blieben auf engere Fachkreise, mitunter sogar auf den persönlichen Gebrauch des Erfinders beschränkt. Und zwar nicht bloß Wörter wie z. B. « overgewordenschappelijk » = *supernaturalis*, « meeaardschappelijkerwijze » = *connaturaliter*, oder « leestelijkerwijze » = *formaliter*¹, welche auf Herübernahme in weitere Kreise von vornherein wohl keine Aussicht hatten. Das gleiche Los traf auch vorzüglich gelungene Leistungen, wie z. B. das von *Guido Gezelle* geprägte Wort « heilswerkteeken », das wohl nur deshalb keinen weiteren Anklang gefunden hat, weil das Fremdwort « sacrament » schon zu tief eingewurzelt ist.

Immerhin hat die sieben Jahrhunderte umfassende Tätigkeit der betreffenden Schriftsteller im lebendigen Sprachgebrauch der Jetztzeit doch sehr merkbare Spuren hinterlassen. Wörter wie z. B. « wijsbegeerte » = *philosophia*, « godgeleerdheid » = *theologia*, « godsdienst » = *religio*, « zielkunde » = *psychologia*, « zedeleer » = *ethica*, « begripsbepaling » = *definitio*, « leerstellig » = *dogmaticus*, « bespiegelend » = *speculativus*, « wiskunde » = *mathematica*, « voorwerp » = *obiectum*, « onderwerp » = *subiectum*, « gezegde » = *praedicatum*, « zelfstandigheid » = *substantia*, und viele andere mehr gehören zum festen Sprachbestand jedes gebildeten Niederländers. Auf phil. und theol. Gebiet hat die niederländische Sprache einen bedeutend reicheren eigenen Wortschatz aufzuweisen als ihre germanischen Schwestersprachen. Die lexikalische Entwicklung der skandinavischen Sprachen hat auf diesem Sondergebiet durch die Reformation eine nicht unbedeutende Hemmung erfahren. Und der deutsche Sprachgebrauch hat sich vielfach, und gewiß öfter als nötig war, mit der bloßen Herübernahme von internationalen Fremdwörtern — « Theologie », « Philosophie », « Religion », « Psychologie », « Definition », « Mathematik », « Substanz » u. d. m. — begnügt.

Die scholastische Terminologie der niederländischen Sprache hat jetzt in P. Stephanus Axters, Mitherausgeber der Werke des hl. Thomas in Rom, nicht nur einen recht fleißigen Sammler, sondern auch einen sach- und sprachverständigen Ergänzter gefunden. Aus praktischen Rücksichten hat der Verfasser die Form eines lateinisch-niederl. Lexikons gewählt. Mir scheint, dieses Werk wird allen, die sich zur Zeit mit theol. oder scholast.-phil. Arbeiten in niederländischer Sprache befassen, recht willkommen sein. Aber auch Nichtscholastikern, welche sich für Sprach- oder Kulturgeschichte des niederländischen Volkes interessieren, kann das vorliegende Buch aufs Beste empfohlen werden. Sie werden in der sehr reichhaltigen Einleitung manches Wissenswerte verzeichnet finden, und darunter vieles, was bisher weit zerstreut und zum Teil schwer zugänglich war.

Freiburg.

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

¹ *Jan Craeynest*; vgl. *Scholastiek lexicon*, S. 143* und 145*.