

Sie stehen somit in der weiteren Entwicklung, die besonders Abaelards Kommentar anbahnte, während Gilbert und der Lombarde noch mehr der anderen älteren Art folgen und so weniger Quästionen bringen wie Robert. Selbstverständlich wird dadurch der theologische Wert des Werkes neu ins Licht gestellt. Die unmittelbare Einflußsphäre auf andere Gesamtwerte scheint nicht so groß gewesen zu sein. M. zählt auf die Quaestiones super epistolas Pauli (PL 175, 431 ff.), den Paulinenkommentar in Paris, Ars. lat. 534 und Rom, Vat. Ottob. lat. 445: Tocius sacre scriptura consummatio, die Allegoriae in epist. ad Rom (PL 175, 899 ff.). Aber der Einfluß einzelner Lehren war mächtiger, wie es jüngst A. Landgraf für die Lehre von der Macht, die Christus seinen Dienern geben konnte, gezeigt hat (Greg 15 [1934] 545 ff.). Mit Recht stellt M. die Quästionen von Vorau, Cod. 53 nicht unter den Einflußkreis Roberts. Sie sind nichts anderes als eine Sammlung der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux und vermehren so die zahlreichen deutschen Hss dieser Schule. Nur die Anordnung ist von der in meinem „Schrifttum“ 283 ff. veröffentlichten Sammlung von Quästionen der Schule verschieden.

Ein Wort zur *Datierung*: 1145—1155 (LVIII). Sie bezieht sich auf den verlorenen Gesamtkommentar, da die Entstehung der heutigen Exzerptsammlung unbestimmt ist. Der Terminus a quo 1145 scheint durch die Benutzung des Lombardkommentars und den Beginn der Lehrtätigkeit zu Melun 1143 gesichert. Man wird ja ein paar Jahre nach diesem Termin warten müssen bis zur Vollendung eines so großen Werkes. 1155 als Terminus ad quem ist gegeben durch die Verbreitung der Sentenzen des Lombarden, die jedenfalls nicht besonders berücksichtigt sind, was wohl bei späterer Entstehungszeit nach Ansicht M.s stärker geschehen wäre. Wenn dieser Grund auch nicht einer gewissen Wahrscheinlichkeit entbehrt, so bleibt dadurch natürlich eine gewisse Spannweite nach 1160 hin offen.

M. kommt auch auf die interessante Frage des *Lehrbuches* in der Frühscholastik zu sprechen. Er meint, daß es außer der Hl. Schrift bis zu den Libri sent. des Lombarden kein systematisches Lehrbuch gegeben habe. Ich glaube, daß man ihm darin zustimmen wird, wenn man die Hl. Schrift in etwas weiterem Sinn nimmt und auch die Glossen dazu zählt. Ein Beweis dafür sind vor der Mitte des Jahrh.s jedenfalls die von B. Bischoff aufgefundenen Vorlesungen Hugo's von St. Viktor (Grabmann-Festschrift I 246—250). Ich werde in einem der kommenden Hefte der Rech-ThéolAncMéd eingehend die Echtheit und das Verhältnis dieser Vorlesung zu De sacramentis prüfen. Das Ergebnis sei hier vorweggenommen: Die Arbeit ist wirklich die von Hugo selbst korrigierte Mitschrift seiner Vorlesung. Sie zeigt somit, daß zwar um 1130 bereits neben der *Lectio S. Scripturae* eine solche der *systematischen* Theologie existierte, daß ihr aber — in St. Viktor jedenfalls — kein *Lehrbuch* zu Grunde lag.

Bei Gelegenheit dieser Hugo-Frage ergab eine Stichprobe der Inhaltsverzeichnisse M.s, daß unter Hugo im Namensverzeichnis die folgenden Seitenangaben fehlen: 86n., 123n., 167, 192n. Statt S. 148n. muß es heißen 158n. Bei dem Verzeichnis der Zitationen aus Hugo De sacramentis fehlt libr. 1 p. 6 c. 16 Seite 89 und libr. 2 p. 11 c. 14—19 Seite 195. Zu libr. 2 p. 16 c. 3 lies Seite 274 statt 224.

H. Weisweiler S. J.

Meyer, Hans, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung. gr. 8^o (XII u. 641 S.) Bonn 1938, Hanstein. M 16.—; geb. M 18.50.

Hier liegt ein bedeutsames Werk vor. Sein Wert gründet in der Verbindung der systematischen und historischen Betrachtungsweise, in der Herausarbeitung der individuellen Eigenart des hl. Thomas und der Stellung seiner spekulativen Leistung innerhalb der Vorzeit und Umwelt, in der Verbindung der großzügigen Würdigung des einzigartigen weltanschaulichen Lebenswerkes des Aquinaten und der Kritik der Grenzen und Schwächen sowie des Zeitbedingten seiner Philosophie; letztlich, was mehr die Form betrifft, in der Vereinigung der auf Studium der ersten Quellen und auf Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur ruhenden Wiedergabe des Geistes und Inhalts der einzelnen Schriften und Disziplinen mit einer architektonisch wohlgefügteten Gesamtdarstellung des einheitlichen Ganzen. Es ist klar, daß ein solches Werk nur auf Grund jahrzehntelanger Vorarbeiten sowohl auf dem Gebiet der Ideengeschichte wie dem der systematischen Philosophie entstehen konnte. So haben wir hier zum erstenmal eine umfassende deutsche Gesamtdarstellung der philosophischen Gedankenwelt des hl. Thomas, die zugleich ausführlich das Einzelne seiner Lehren behandelt und über das Geschichtliche unterrichtet, wie sie andererseits von feinem Verständnis für die Überzeitlichkeit der großen weltanschaulichen Menschheitsfragen und lebendiger Anteilnahme an der heutigen Problematik durchweht ist.

Ein Überblick über den Aufbau des Werkes mag auf den Reichtum seines Inhalts hinweisen. Der 1. Teil (1—63) — vielleicht wäre er gegenüber dem bedeutsameren 2. Teil (64—570) besser als „Einleitung“ bezeichnet worden — behandelt „Die Stellung des Thomas im 13. Jahrhundert“ und „Die Struktur seines Denkens“. Er ergeht sich über die geschichtlichen Quellen und ihre Verwertung, über die Eigenart der Leistung, über das Innenbild des Thomas und seine äußeren Kämpfe. Hier interessiert vor allem das Verhältnis des Aquinaten zur Tradition, zu Aristoteles und Augustinus, seine Auffassung von Philosophie und Theologie. Der 2. Teil „Der Aufbau der Wirklichkeit“ ist der Darlegung des Systems gewidmet. Im Geist des Aquinaten geht der Verf. von der „Struktur des Einzeldinges“ aus. Das folgende Kap. „Stufenreich der Seinsformen und ihr Zusammenhang“ steigt von den Körperdingen auf zu den Lebewesen, Pflanze, Tier, Mensch, den Himmelskörpern, den reinen Geistern, abschließend zu Gott. Man glaubt die einzelnen Seinsschichten in ihrer Staffelung sowie in ihrer Sonderheit zu schauen. Nicht so klar leuchtet die logische und sachliche Stellung des folgenden Abschnitts „Werden und Veränderung, Entstehen und Vergehen der Dinge“ ein. Aus seinem Inhalt verdient die Behandlung der Kausalität hervorgehoben zu werden.

Am meisten tritt die persönliche Leistung des Verf.s als Architekten im vierten Abschnitt „Die Welt ein Ordo“ hervor. Es ist ihm gelungen, den Ordnungsgedanken als den die Weltanschauung des Heiligen beherrschenden aufzuweisen und durchzuführen. Nacheinander kommen zur Sprache: Gott der Urheber des Ordo, der Ordo im Universum, vor allem der Ordo im Menschen, wo nacheinander feinsinnig und gedankenschwer der Ordo der Erkenntnis, der Sittlichkeit, der Gesellschaft, des Rechtes sich vor dem Blick des Lesers öffnen und ausfalten. — Die Schlußbetrachtung (571—605) würdigt das philosophische Lebenswerk des Aquinaten, scheidet Unvergängliches und Vergängliches. In wirklicher Weise kommen zuerst die Einwände der Gegner rückhaltlos zur Sprache; dann wird die Antwort darauf gegeben. „Thomas

von Aquin und der Fortgang in der Philosophie“ schildert sein geschichtliches Weiterwirken. Als Anhang folgt eine Liste der Werke des hl. Thomas und ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie Namen- und Sachregister.

Nunmehr mögen einige Einzelproben der Thomasauffassung und -beurteilung veranschaulichen, wie M. die schwierige Doppelaufgabe angepackt hat, die Auffassung des Aquinaten über dieses und jenes Lehrstück richtig wiederzugeben und sie zugleich kritisch zu würdigen. Damit soll gewiß nicht gesagt sein, daß seine Deutung die alleinrichtige und erschöpfende ist, vor allem nicht, daß seine Kritik unbeanstandet hingenommen werden soll und nicht Anlaß zu Gegenkritik geben kann. In der Würdigung der Materie-Form-Lehre (75—82) wird u. a. zwischen deren Bedeutung für die Ontologie und für die Naturphilosophie unterschieden. Es schließt sich an „Die Materie als Prinzip der Individuation“, wo bei der Kritik (87—93) in geschickter Weise die von Thomas abweichenden Lösungen, vor allem der Franziskanerschule, angeführt werden. Als besonders wohl gelungenes Beispiel der Wiedergabe muß der Abschnitt „Wesenheit und Dasein“ (94—115) hervorgehoben werden; mit Recht entscheidet sich M. dafür, daß Thomas den sachlichen Unterschied gelehrt habe, der dann in der Kritik abgelehnt wird.

Schön und aktuell wirkt das Schlußkapitel der philosophischen Anthropologie „Der metaphysisch-religiöse Ort des Menschen und der Sinn seiner Existenz“ (236—242). Von echt geschichtlichem Denken ist die Abhandlung „Die geschaffene reine Geisterwelt“ (244—256) getragen, über die moderne Gelehrte in ihrer ungeschichtlichen, selbstbewußten Enge gern ihren Spott ergießen. Bei der Gotteslehre derselbe Takt; darum wird, was selten geschieht, energisch die neuplatonisch orientierte negative Theologie herausgestellt (258 f.), woran sich die Thomas eigentümliche positive Theologie anschließt.

Volle Zustimmung schuldet der erfahrene Leser dem Verf. in der Wiedergabe des thomistischen Kausalgesetzes im Zusammenhang mit dem Werden (49—297); es ist ein aprioristisches, darum allgemein notwendig geltendes Seinsprinzip, ohne daß indessen der Prädikatsbegriff schon mit dem Subjektsbegriff gedacht wäre. Der Abschnitt „Die geistige Erkenntnis und ihre Objekte“ (375 bis 388) stellt Thomas' Ansicht getreu dar und deutet klar ihre Grenzen, etwa in der Erkenntnis des Einzelnen, an. Die Geschichte ist nach Thomas keine Wissenschaft; er hat keine Erkenntnislehre der Kulturwissenschaften (406).

Beim Abschnitt „Sittlichkeit und Ordo“ sind die zusammenfassenden Einleitungskapitel zu begrüßen, die geschickt mittelalterliche Sprechweise in die heutige Art übersetzen. Hochaktuell sind in der Soziologie „Das Wesen der Gemeinschaft“ (489—494), „Individuum und Gemeinschaft“ (494—510), vor allem „Die Einzelperson als organisches Glied der Gemeinschaft“ (496—501). Der Verf. hat sich von dem naheliegenden Fehler freigehalten, spätere, vor allem heutige irriige Auffassungen anachronistisch in Thomas hineinzutragen. Aus der Darlegung des Naturgesetzes und Naturrechtes möge hier nur die „Unveränderlichkeit des Naturgesetzes“ (549—554) hervorgehoben werden, wo gut zwischen Gesetz und Objekt unterschieden wird: ersteres ist unveränderlich, letzteres nicht; durch Vergleich mit andern Scholastikern, besonders mit Scotus, tritt die Ansicht des Aquinaten in das volle Licht.

Ein Bedenken erhebt sich bei genauerem Durcharbeiten des

Werkes und wird ohne Zweifel von den Thomisten und anderen Schulen des Aquinaten erhoben werden: manche wichtige Lehrpunkte, etwa über Materie und Form, Akt und Potenz, Universalien, Kategorien werden nicht erschöpfend herausgearbeitet. Die große Linienführung geht über manche dialektische und metaphysische Feinheiten hinweg; infolgedessen setzt die Kritik gelegentlich zu allgemein und sicher ein (vgl. bezüglich Materie-Form und moderne Naturwissenschaften meine Auseinandersetzung mit A. Mitterer in *StimmZeit* 113 [1937/1938] 329—333). In ähnlicher Weise sind manche historische Übersichten gehalten; sie fallen in ihrer Allgemeinheit etwas aus der fachwissenschaftlichen Art heraus.

Es ist erfreulich, daß ein so tüchtiges Werk in entsprechender buchtechnischer Aufmachung erscheinen konnte.

B. Jansen S. J.

Peters, B., *Der Gottesbegriff Meister Eckharts. Ein Beitrag zur Bestimmung der Methode der Eckhartinterpretation.* gr. 8^o (301 S.) Hamburg 1936, Prieß. M 5.—.

Seit Bach (1864) und Lasson (1868) ist der Versuch, Meister Eckhart aus der Ideenwelt des deutschen Idealismus heraus zu interpretieren, mehrfach erneuert worden. P. nennt seine Untersuchung einen „Beitrag“ dazu, allerdings mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit. In welchem Sinn diese neue „idealistische“ Auslegung gemeint ist, ergibt sich aus Zielsetzung und angewandter Methode. Voraussetzung bildet ein scholastischer Eckhart, um bald „die Wendung zum Idealismus in den Pariser Quästionen“ darzulegen (13—23). Denn hier wird nach P. bereits der Übergang von der Ontologie zum Idealismus deutlich, „zwar noch im sprachlichen Ausdruck und in gewissen Grenzen auch gedanklich“ verhaftet der Tradition; im ganzen aber liegt ein „radikaler Bruch mit der traditionellen Scholastik“ (13) vor. Durch die „Vorordnung des Erkennens vor das Sein“ (15) wird die Logik oder Dialektik zur Grundwissenschaft Eckharts „im substantiellen wie im methodisch-formalen Sinn“ (2). Es ist eine schöpferische Logik aus dem Logos platonischer Art, der aristotelischen Metaphysik zwar entsprechend, aber in grundsätzlicher Umdeutung: „Keine Aussagen über ein Dasein“, sondern über „ursprüngliche Erzeugungsbedingungen, die ein Sein erst in und durch Aussagen konstituieren“ (2). „Der logisch absurde Begriff der analogia entis“ (3), „jenes metaphysische Monstrum“ (37), wird ersetzt „durch den logischen Begriff der korrelativen Immanenz und der polaren Einheit“ (3).

In den späteren Schriften erfolgt die konsequente und endgültige Begründung einer idealistischen Theologie mit Hilfe der neuen Logik-Dialektik. An den beiden Relationen „Gott-Kreatur“ (58 bis 140) und „Gott-Ich“ (141—301) wird diese Theologie aufgewiesen. Die von Eckhart vollzogene Umdeutung in das rein Logische verändert bekannt scheinende Begriffe gemäß dem zugrundeliegenden Schema; an die Stelle der Substanz tritt der Logos in der funktionalen Bedeutung der Sinnbegründung des Daseienden. Diese Bestimmungen sind exklusiv und total aufzufassen, somit umfassen sie auch das „Theologische“ — „Theologie“ gemeint als Ausdruck der wissenschaftlichen Gegenständlichmachung des religiösen Erlebens (3). „Die Trinität hat kein Dasein“ (48), „ist nichts dem Ich total Transcendent“ (141), „sie ist ein logisches Schema, das auch nicht von einem Dasein abstrahiert wird, sondern das die Glieder der Trinität erst aus sich und in sich konstituiert“