

Die augustinischen Denkmotive werden nun bei den folgenden Theologen in verschiedenem Grade wirksam. Abaelard ist bekannt als Moralist der Intention. In der Scholastik kommt die teleologische Beatitudolehre des Aristoteles zur Geltung. Von größtem Interesse wird der Gegensatz von *Thomas und Skotus*. Dieser führt die Ideen von Anselmus und Bonaventura weiter. Nicht die beatitudo, sondern die Verherrlichung Gottes ist höchstes Endziel. Der Wille unterliegt wegen seiner Freiheit nicht der naturhaften Determination. Die freie Liebe zu Gott kann in ihrer Pflichtnotwendigkeit nicht durch einen appetitus necessitans erklärt werden. Das Motiv des freien Strebens liegt in der exigentia justitiae. Die caritas wird zu einer natürlichen Tugend, die an der Spitze der Kardinaltugenden steht. Der Ordo caritatis bleibt als ordo generositatis dem Willen auch nach dem Sündenfall als eine mögliche Aufgabe. Endlich wird die Gesetzesnotwendigkeit nicht aus der natürlichen Teleologie, sondern aus dem Willen Gottes abgeleitet. Hier liegt nach R. der unmittelbare Anknüpfungspunkt für die Lehre vom peccatum philosophicum.

Referent wagt nicht zu entscheiden, ob alle Deutungen bei Skotus richtig sind. Die Arbeiten von Fidelis Schwendimann (Wiss-Weish 1934—36) sind nicht berücksichtigt. Trotzdem muß gesagt werden, daß sich der Verf. durch seine mühsame und klare Darstellung eines wichtigen moraltheologischen Problems verdient gemacht hat.

J. B. Schuster S. J.

Glunz, H. H., *Die Literarästhetik des europäischen Mittelalters; Wolfram — Rosenroman — Chaucer — Dante*. gr. 8^o (XVI u. 608 S.) Bochum-Langendreer 1937, Pöppinghaus. geb. M 20.—.

Das vorliegende Werk zeichnet sich dadurch aus, daß es grundsätzlich nach den *weltanschaulichen Quellen und letzten Überzeugungen* der mittelalterlichen Dichtung fragt, um ein Urteil über sie zu ermöglichen. Dadurch gewinnt es sein Interesse für den Leserkreis dieser Zeitschrift. Die mittelalterliche lateinische Dichtung selbst ist zwar schon von manchen Gelehrten, neuerdings mit großer Kraft von E. R. Curtius untersucht worden, um aus den Äußerungen der Dichter selbst ein Gesamtbild ihres Geistes zusammenzustellen. G. aber will in breitem Umfang die Theoretiker und Gelehrten des Mittelalters nach ihren Ansichten über Kunst und Kunstgesetze durchforschen. Bescheiden gesteht er am Ende seiner Untersuchungen: „Es ergibt sich so ein Ansatz zu einer Geschichte des Dichterbegriffs im Mittelalter. Eine vollständige Geschichte dieses Begriffes aber ist vonnöten, weil man nur von ihr aus mit Gewißheit die Dichter, ihre Absichten und Werke in den mittelalterlichen Jahrhunderten verstehen wird.“ Das zu erreichen werden beide Wege, der der philologischen Kleinarbeit und der philosophischen Forschung, vereint beschritten werden müssen. G. kann schon den Anspruch erheben, gewisse Hauptlinien der Dichtungsgeschichte des Mittelalters dargestellt zu haben. Er beginnt seine Forschungen mit der karolingischen Zeit, weil damals die Zeit des Übergangs von der Antike im ganzen abgeschlossen ist. Vom 9.—12. Jahrh. ist das Urteil über die Dichtung durch den *augustinischen Neuplatonismus* gekennzeichnet. Die Dichter betrachten es als ihre Aufgabe, wie die antiken Meister zu wirken. Nur der Inhalt ihrer Schöpfungen ist christlich. So überragen sie die Alten wesentlich, da die Form dem Gehalt an Wert nachsteht. Im christlichen Schöpfergefühl schaffen sie eine christliche Welt,

die Symbol der ewigen ist. Gegenständlich zu sein ist ihr Bestreben. Die höfische Dichtung bedeutet hier den Höhepunkt.

Dagegen tritt eine neue Ansicht auf, die aus der Beurteilung der *hl. Schrift* entsteht. Diese ist das Wort Gottes. Das Unendliche hat sich herabgelassen, in Worten wie in einem Spiegel von seinem Wesen und von dem Heil, das es den Menschen bestimmt hat, zu sprechen. Die Schrift erklären heißt nun zwar auch den Wortsinn feststellen; aber damit wird man dem göttlichen Dichter nicht gerecht. Das von ihm gesprochene Wort hat eine höhere jenseitige Bedeutung, ist Allegorie der eigentlichen jenseitigen Wahrheit. Den Lehrern der Kirche, den *Vätern*, gab Gott die Erkenntnis seiner Offenbarung; so ist es die Aufgabe des Gelehrten, dies weiterzugeben. So entstehen die vielen Kommentare, in denen die Aussprüche der Kirchenväter einfach aneinandergereiht oder nur mit kurzem Zwischentext versehen werden. Scheinbare Widersprüche verschiedener Väter werden dialektisch zur Einheit gebracht und als sich ergänzend zusammengestellt. Die *hl. Schrift* selbst ist *die* Wortschöpfung, *das* Wortkunstwerk des Christentums. Diese Auffassung führt in der Pariser Artistenfakultät zu einer neuen Beurteilung des menschlichen Dichters. Er ist nicht mehr geistiger Schöpfer. Seine Aufgabe ist es, die Dunkelheit der geoffenbarten Schriftwahrheiten durch die Kunst der Rhetorik, d. h. durch die Stilmittel, wie sie die Antike pflegte, zu erhellen und dem Volk näher zu bringen. Nur durch dies, durch sein Gestalten, seine Prägungen kann er deutlicher auf das Ewige hinweisen. Dichtung wird also wesentlich Didaktik, ist Allegorie. Ihre Träger sind zumeist Geistliche. Weil die Bibel so göttlich, muß der Dichter alles daransetzen, um die in ihr enthaltene Wahrheit möglichst würdig zu künden. Daraus folgt ein sehr reges und eindringliches Studium der rhetorischen Regeln und Gesetze. In Predigt, Lehrgedicht und Lehrroman wirkt sich dieses Streben aus.

Die Überwindung dieser das Eigenschöpferische des Menschen auf das Sprachgewand beschränkende Auffassung ergibt sich durch den Gedanken der *Liebe*. Die Liebe zu den höchsten Gütern muß dem Menschen die Feder führen. Damit ist aber die innere Selbstfähigkeit genannt. Durch sie wird sich der Mensch wieder selbst bewußt, ergreift selbst die übernatürlichen Güter, wird schöpferisch. Neben die Bibel, die Wortoffenbarung Gottes, tritt denn auch wieder die *Sachoffenbarung*, die umgebende *Welt*, in der sich ebenfalls die göttliche Vollkommenheit und Schönheit wieder spiegelt. So beginnt der Dichter selbst in seinem Fühlen und Schauen Inhalt der Dichtung zu werden, und kehrt man, auf höherer Stufe, wieder zur ersten Auffassung des Frühmittelalters zurück. Auch die antiken Dichter, die bis jetzt mehr als Quellen der Formgesetze geschätzt wurden, werden wieder inhaltlich gesehen. Sie strebten dies schon an, und sie werden darum Vorbilder. Die Renaissance ist da. Dante, Petrarca und Boccaccio stehen auf.

Dies ist in kurzen Zügen der Grundgehalt des reichen Werkes. Unmöglich ist es, von allen Einzelerkenntnissen zu berichten. Es ergibt sich dem Gelehrten z. B., daß trotz der gemeinschaftlichen christlichen Weltanschauung die völkischen Unterschiede durchaus bleiben. Aus der Schätzung Gottes als des einzigen wahren Schöpfers (ποιητής) folgt, daß man sich scheut, die Bibel eigentlich zu übersetzen. Man wird nur Teile „rhetorisch“ den verschiedenen Ständen, dem Volk auslegend darbieten. Selbst Wyclif macht hier keine Ausnahme.

G., der die neuplatonischen, augustinischen, aristotelischen Den-

ker der Reihe nach befragt, aus einer Stellung heraus, die deren eigentliches, theologisches Streben vom Rand her betrachtet, wirft manches neue Licht auf die geistige Entwicklung des Mittelalters. Damit bringt er ihr großes Wollen und ihre Leistungen einem Kreis nahe, dem diese katholische Welt bisher ein versiegeltes Buch war. So kann er auch den heutigen Literaturwissenschaftler bewegen, über die reine Form- oder die materialistische Naturbetrachtung hinaus zur Berücksichtigung des Theologischen zu kommen und damit auch das Christliche wieder sich zu entdecken. Auch der theologischen, historischen Wissenschaft nützt er. Indem er manche Forderungen klarer ins Licht stellt, dient er so der größeren Erkenntnis des philosophisch-theologischen Kerns.

Freilich kann es nicht ausbleiben, daß einem Forscher, der sich gezwungen sieht, von seinem engeren literarischen Gebiet auf ein anderes überzugehen, manche Fehldeutung unterläuft, so daß vieles in verfrühtem Kurzschnuß zusammengestellt wird. Außerdem wird man bemerken, wie er in Entdeckerfreude die verschiedenen Richtungen zu stark einander gegenüberstellt. So pflegte Augustinus die wörtliche *und* die allegorische Schriftauslegung und kann so von beiden Richtungen als Zeuge angeführt werden. Oft sind es wohl nur zu kräftige Worte, mit denen G. zu kennzeichnen sucht (z. B. 59). Der Neuplatonismus des Mittelalters führt kaum zu einem Übermenschentum, das sich in seinem Schöpfungsdrang Gott gleich fühlt. Auch nach dem Aufkommen des Aristotelismus wirken noch immer augustinische Gedanken weiter. Außerdem lebt beim darstellenden Künstler, möchte er noch so sehr seine Leistung auf das rhetorische Nachsprechen göttlicher Dinge beschränken, doch immer der innere lebendige Drang, der den Schreiber zum Dichter auch in unserm heutigen Sinn macht. Dies zeigt sich denn auch darin, daß G. einzelne Männer, die er einer bestimmten Schule zuordnet, auch dann anführen muß, wenn er andersartige Ansichten mit Beispielen belegen will. Ferner berührt es merkwürdig, wenn er der Schule von Chartres die Neigung zuschreibt, den Menschen als Schöpfer aus eigenem Können anzusehen, so daß die Hilfe Gottes überflüssig wäre. In Wirklichkeit sagt denn auch etwa Johannes von Salisbury ausdrücklich, daß er des erleuchtenden Geistes des magni consilii Angelus bedarf (PL 199, 386 AB).

Ein Grund zur stärkeren Betonung des Rhetorischen im beginnenden 13. Jahrh. liegt wohl auch in der Tatsache, daß das neue Standesbewußtsein, das die ritterliche Welt zusammenschloß, gleichfalls den Geistlichen ergriff und ihn vom Laien abhob. Ihm aber oblag es, zu predigen, das vorgegebene Wort Gottes zu verkünden, nicht aber seine eigenen Gedanken vorzulegen. Dies tritt zu dem von G. erwiesenen Wandel in der Abwendung von neuplatonischen Gedanken.

Das Streben nach scharfer Gegenüberstellung, das G. zu Übertreibungen in Wortwahl und Sonderung der Schulen verführt, bewirkt auch, daß er sich den Weg zu einer befriedigenden Auffassung des dichterischen Wollens bei Wolfram von Eschenbach und Gottfried von Straßburg versperrt. Ich will nicht leugnen, daß auch sie in ihren Werken von der neuen poetischen Theorie der Rhetorik beeinflußt waren, glaube aber nicht, daß die dichterische Kraft allein sie wider ihre theoretischen Überzeugungen schreiben ließ. Sie werden auch „neuplatonische Dichter“ gewesen sein, um mit diesem Wort zu sagen, daß jene Auffassung vom Dichter als geistigem Schöpfer auch die ihre war.

Der *Reichtum* des mittelalterlichen geistigen Lebens, die *innere Verbindung des Theologischen, Philosophischen und Dichterischen*, die „Totalität“ bei aller Verschiebung und allem Wandel und aller Umbildung und Neuaufnahme im Wachstum der Erkenntnisse bei Gl. miterlebt zu haben, das ist der Gesamteindruck seines Werkes. Dies überwiegt manche Mißverständnisse, Irrtümer und Einseitigkeiten.

H. Becher S. J.

Van Steenberghen, F., *Les Oeuvres et la Doctrine de Siger de Brabant*. 8^o (195 S.) Bruxelles 1938, Palais des Académies. Fr 30.—

V. St. gibt hier eine Übersicht über die bisherigen Ergebnisse der Sigerforschung, die bedeutend erweitert werden, und zugleich eine Skizze der gesamten Philosophie Sigers. Im *ersten literarhistorischen Teile* finden wir die Zusammenstellung der Werke und ihrer handschriftlichen Überlieferung, den Beweis für die Echtheit, der für die *Quaestiones de anima* in einer Polemik gegen Bruno Nardi etwas weitläufig geworden ist, ferner Ausführungen über den Charakter der Schriften als eigene Redaktionen oder Reportationen. Besonderes Gewicht wird mit Recht auf die Feststellung der Chronologie gelegt. Die Beweise von Chossat, daß *De anima intellectiva* eine Antwort auf *De unitate intellectus* ist, werden erweitert. Ganz neu, aber gut begründet ist der Nachweis, daß man folgende Reihenfolge anzunehmen hat: *Quaestiones in tertium de anima*, *De anima intellectiva*, *Quaestiones in libros tres de anima*. Auch für andere Schriften kann mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit die Zeit bestimmt werden. Chronologische Tafeln der Schriften von Thomas, Siger und den Zeitereignissen erleichtern die Übersicht. Dem Unheil, das solche Tafeln in der populären Literatur anzurichten pflegen, ist in etwa durch den Gebrauch von Fragezeichen bei mehreren unsichern Daten vorgebeugt.

Der *zweite Teil* über die *Philosophie Sigers* ist eine sehr wertvolle Orientierung, die sich auf die bisher veröffentlichten Ausgaben und Auszüge gründet. Erschöpfendes konnte nicht überall geboten werden, da das Material zum Teil noch ungedruckt ist. Aber für weitere Forschung ist eine unentbehrliche Grundlage geschaffen. Die Psychologie Sigers wird natürlich besonders eingehend gewürdigt. V. St. kommt zu dem schönen Ergebnis, daß Siger hier in späteren Jahren immer mehr vom „Averroismus“ abbrückt, bis er in den *Quaestiones in libros tres* die wesentliche Einheit zwischen Leib und Seele und die Mehrheit der geistigen Seelen annimmt. In manchen Punkten werden die Konstruktionen Mandonnets, dem allerdings ein weit geringeres Material zur Verfügung stand, widerlegt oder auf das rechte Maß zurückgeführt. Das Werk ist somit eine vorzügliche Einführung in das Studium Sigers.

Da diese Arbeit wohl eine Vorbereitung für den noch ausstehenden 2. Bd. ist, seien einige ergänzende oder kritische Bemerkungen gestattet. — Zu den Werken: In Cod. F IV 18 (saec. 13) der Universitätsbibl. Basel (Dominikanerkonvent), der unter anderem auch den „*Tractatus Linconiensis De lineis*“: *Utilitas consideracionis*, den „*Libellus de impressionibus fratris Alberti*“: *Petitis vobis secundum opinionem meam* und den von Baur nicht benutzten Text des „*Tractatus Thome de esse et essentia*“ enthält, fand ich 1923 an 15. Stelle die „*Questio dupliciter disputata de unitate formarum*“ in Form eines Sophisma. Es wird gegen und für die Einzigkeit