

Noten hervorgeht, ist diese Deutung von Wallerand inspiriert. Wallerand sagt aber nur, daß Siger sich den alten Grammatikern näher anschließt, während Michael sie kritisiert und ihre rein empirischen Sätze auf der Grundlage der Logik umformulieren will. Dabei sind aber die Logik und die entia rationis für Michael — genauso gut wie für Siger — aus den res abgeleitet. Ob Wallerand übrigens mit dieser Behauptung recht hat, bleibt eine andere Frage.

Ich möchte nur noch zwei kleine Ungenauigkeiten auswählen. P. XXIV—XXV wiederholt V. den alten Mythos von dem Humanismus in Erfurt, der von der Scholastik verdrängt worden sei. Dieser Mythos ist aber schon von Denifle (Die Universitäten des Mittelalters, 1895, I, 404) zurückgewiesen worden.

Nach der Note p. XLV n. 60 soll Siger im Gegensatz zu anderen Schriftstellern den Terminus ‚antiqui‘ nur von antiken Schriftstellern verwenden. Diese Annahme scheint unnötig. ‚Antiqui‘ bezeichnet eben „veraltete Auffassungen“ und kann so auch von antiken Schriftstellern gebraucht werden. In derselben Note steht eine merkwürdige Auskunft, die vermutlich auf einen Druckfehler zurückgeht (etwa ein ausgefallenes ‚en?’): „en van de glos Admirantes van Johannes van Salisbury“. Es liegt ja ungefähr ein Jahrhundert zwischen diesen beiden Schriftstellern.

Ist die Ausgabe des Perihermeneias-Kommentars des Siger von Courtrai demnach herzlich zu begrüßen, muß man leider feststellen, daß die Einleitung nicht dieselbe hohe Qualität wie die Ausgabe erreicht. Jan Pinborg

Miscellanea mediaevalia. Bd. 2: Die Metaphysik im Mittelalter. *Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. August bis 6. September 1961.* Hrsg. von Paul Wilpert, unter Mitarbeit von Willehad Paul Eckert. gr. 8^o (XXII u. 795 S.) Berlin 1963, de Gruyter. 84.— DM.

Bd. 3: Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen. Hrsg. von P. Wilpert, unter Mitarb. von W. P. Eckert. gr. 8^o (XII u. 360 S.) Berlin 1964, de Gruyter. 56.— DM.

Der starke, vorzüglich ausgestattete Band über die Metaphysik im Mittelalter enthält die Vorträge des von der Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale veranstalteten Kongresses in Köln 1961. Auf das Verzeichnis der Leiter und Teilnehmer des Kongresses (V—XIII), das Vorwort von P. Wilpert und das Geleitwort des damaligen Kultusministers von Nordrhein-Westfalen, Werner Schütz, folgen zuerst die Vorträge der Plenarsitzungen (1—67), dann die Vorträge der acht Sektionen (69—774), schließlich die Register. Der Hauptvorträge sind es fünf, der Sektionsvorträge insgesamt 82, die sich auf folgende Sektionen verteilen: 1. Allgemeine Fragen zur mittelalterlichen Metaphysik, 2. Frühscholastik — Von der Logik bis zur Metaphysik, 3. Platonismus und Neuplatonismus in der mittelalterlichen Metaphysik, 4. Thomas von Aquin und die älteren Dominikaner, 5. Arabische Philosophie, Averroisten und Gegner, 6. Franziskanerphilosophie, 7. Das Spätmittelalter, Nachwirkungen der mittelalterlichen Philosophie, 8. Handschriften und Editionen der mittelalterlichen Metaphysik. Von den Verfassern der Beiträge stammen naturgemäß bei weitem die meisten aus dem Westen, aber auch Polen ist gut vertreten, und in der 5. Sektion kommen auch Gelehrte aus den arabischen Ländern zu Wort. Nicht wenige klangvolle Namen bekannter Forscher finden sich unter den Mitarbeitern.

Schon dieser Überblick läßt die Bedeutung des Bandes für die Erforschung der mittelalterlichen Metaphysik ahnen. Einzelne Referenten geben dankenswerte Überblicke über Forschungsarbeiten oder ihre Ergebnisse, so Bernhard Geyer über „Albertus Magnus und die Entwicklung der scholastischen Metaphysik“ (3—13), Ibrahim Madkour (Kairo) über die Metaphysik in den Ländern des Islam (50—58), Stefan Swieżawski über die neueren Forschungen zur mittelalterlichen Philosophie in Polen (110—125), Georges Vajda über die neueren Forschungen zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie (126—135), Henry-Dominique Saffrey (Le Saulchoir) über den gegenwärtigen Stand der Forschungen zum Liber de causis als Quelle der mittelalterlichen Metaphysik (267—281), François Masai (Brüssel) über das Studium mittelalterlicher Manuskripte an dem Brüsseler Centre d'archéologie et d'histoire du

livre (755—763). *Geyer* bringt u. a. wichtige Bemerkungen zur Einschätzung der Werke *Alberts*: Die Kommentare geben nicht immer dessen eigene Auffassung, in der *Summa theologiae* scheinen sich fremde Einflüsse eines Mitarbeiters oder Redaktors geltend zu machen. Die besondere Eigenart *Alberts* ist, bei allem Festhalten am Lehrsystem des *Aristoteles* doch die neuplatonischen Ideen, namentlich *Avicennas*, einzubauen. Die Frage, ob *Albert* zwischen Sein und Wesen eine reale oder nur gedankliche Unterscheidung angenommen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden (9).

Die Mehrzahl der Beiträge behandelt Einzelfragen. Aus der großen Zahl können wir nur einige hervorheben. *Louis de Raeymaeker* sprach in einer Plenarsitzung über die tiefe Originalität der *Metaphysik* des hl. *Thomas* (14—29). Während bei *Aristoteles* die Substanz im Mittelpunkt steht, ist es bei *Thomas* das Sein (*esse*). Das substantielle Sein ist das Sein schlechthin, in quo res subsistit. Nicht mehr das Wesen hat die Priorität, wie bei *Avicenna*, sondern das Sein. Darum deutet *Thomas* auch das „*quo est*“, das bei *Boëthius* das spezifische Wesen ist, in das Sein um. Im Sein gründen die Transzendentalien. *Thomas* war sich des Neuen, das seine Auffassung vom Sein bedeutete, wohl bewußt. — In einer anderen Plenarsitzung sprach *Michael Schmaus* über die *Metaphysik* in der Theologie des *Scotus* (30—49). *Scotus* betont den Primat der Theologie. Wenn er vergessen wird, besteht die Gefahr, daß die Theologie das freie Wirken Gottes in der Geschichte übersieht. *Scotus* betont die Kontingenz der Geschöpfe stärker als *Thomas*; sie betrifft nicht nur das Dasein der Geschöpfe, sondern weithin auch ihre Wesensstrukturen. Wenn *Scotus* allerdings den Begriff des unendlichen Seins in der Theologie in den Mittelpunkt stellt, so scheint das auf den ersten Blick eine Abhängigkeit der Theologie von der *Metaphysik* zu bedeuten. Aber wenn auch der Begriff der Unendlichkeit von der *Metaphysik* als Magd der Theologie angeboten wird, so erfaßt doch nur die Theologie die Wirklichkeitskraft dieses Begriffes (42). Auf Grund der Unendlichkeit ist Gott „*essentia singularissima*“. So verhilft die *Metaphysik* zu einer klaren begrifflichen Fassung dessen, was die Schrift von Gott sagt (43). Andererseits zeigt die Theologie erst der *Metaphysik* ihre höchsten Möglichkeiten.

Aus den Vorträgen der 1. Sektion sei der von *Ludger Oeing-Hanhoff* über die Methoden der *Metaphysik* im Mittelalter (71—91) hervorgehoben. Er betont, daß die syllogistische, deduktive Methode keineswegs die Methode der *Metaphysik* war. Der Ausgang von den Prinzipien, d. h. der unmittelbare Beginn mit der synthetischen Methode, ist nach *Aristoteles* und *Thomas* nur in den *manifesta mathemata* möglich (73). Der Syllogismus dient nicht der Findung der Wahrheit, sondern nur deren Prüfung und schulmäßiger Darlegung. Noch *Suárez* geht in den metaphysischen Einzelfragen analytisch voran, erst *Wolff* synthetisch (78).

In der 2. Sektion sprach *Pierre Hadot* über die Unterscheidung von Sein (*esse*) und Seiendem (*ens*) in des *Boëthius* „*De hebdomadibus*“ (147—153). Da die griechische Quelle dieser Unterscheidung bisher noch nicht gefunden ist, besteht kaum die Möglichkeit, ihren genauen Sinn festzustellen. H. weist auf einen Kommentar zum *Parmenides* Platons hin, den er dem *Porphyrius* zuschreiben zu können meint (149). Das εἶναι erscheint als das reine Wirken, das jede Form transzendiert, das ὄν als das Subjekt, das eine bestimmte Seinsform aufnimmt (153). — *S. Alvarez Turienzo* bringt anregende Untersuchungen zum Problem der Person im 12. Jahrhundert (180—183). Er weist auf den Gegensatz zwischen der Schule von *Chartres* und den *Viktorinern* hin. Erstere geht bei der Bestimmung des Personbegriffes von der Definition des *Boëthius* und damit vom Gegensatz des Allgemeinen und Individuellen aus; die *Viktoriner* dagegen sind mehr von *Augustinus* abhängig und betonen den Gegensatz von Natur und Geist. — *René Roques* (192—206) zeigt, daß die „*pagani*“ in *Anselms* „*Cur Deus homo*“ als *Mohammedaner* zu verstehen sind, ähnlich wie auch bei *Abälard*, *Peter dem Ehrwürdigen* und *Alanus von Lille*.

In der 3. Sektion vertritt *Jean Pépin* die Auffassung, *Augustinus* habe die *Symnika zetemata* des *Porphyrius* gekannt und dessen Gedanken über die Einigung zwischen Leib und Seele zur Erklärung der hypostatischen Union verwendet; auch im 9. Buch *De trinitate* zeige er sich von *Porphyrius* abhängig (249—254). — *Werner Beierwaltes* zeigt das Weiterwirken des *Proklos* bei *Ps.-Dionysius* und in der *Mystik* des Mittelalters, insbesondere bei *Tauler* (255—266). — Auf die

gleiche Abhängigkeit Taulers von Proklos weist auch *Dietrich Schlüter* hin (304—308): Obwohl sich bei Tauler viele Zitate aus Augustinus finden, „will es uns scheinen, daß Tauler in der Grundhaltung seines Denkens . . . dem dionysischen Neuplatonismus beizuzählen ist, nicht dem augustinischem“ (308). — *Efrem Bettoni* untersucht die eigenartige Auffassung der platonischen Ideen in der von L. Baur herausgegebenen, fälschlich Grosseteste zugeschriebenen „*Summa philosophiae*“ (309 bis 314).

Die Beiträge der 4. Sektion eröffnet *André Hayen* mit seinem Vergleich Bonaventuras und des Aquinaten hinsichtlich ihrer Auffassung des Gebrauchs der Philosophie in der Theologie. Bonaventura meint: Non tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae, quod de vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset. Nach Thomas dagegen liegt keine Mischung vor, quando aliquid adiungitur sacrae Scripturae de sapientia saeculari, quod cedit in fidei veritatem, sondern dann wird das Wasser ganz in Wein verwandelt (317—324). — Der Referent selbst sucht die Bedeutung des Seins (esse) im Gegensatz zur bloßen Existenz bei Thomas zu klären (328—333). — *Job. B. Lotz* bringt in seinem Beitrag über die Transzendentalienlehre des Thomas (334—340) bemerkenswerte Weiterführungen der thomanischen Gedanken: Dem negativen Aspekt der Einheit, der Ungeteiltheit, geht ihr positiver Aspekt voraus: der Zusammenhalt oder die Sammlung, wodurch das Seiende die ihm eigene Seinsfülle zusammenhält. Die Auffassung, Wahrheit und Gutheit seien nur gedankliche Beziehungen, ist unbefriedigend; sie sind vielmehr konstituiert durch eine reale transzendente Beziehung zum absoluten Ursprung; diese Lösung konnte Thomas noch nicht geben, weil bei ihm die Lehre von der transzendentalen Beziehung noch nicht entwickelt ist. — Eine Ergänzung der Transzendentalienlehre gibt auch *Francis J. Kovach*: Zur Schönheit gehört nach Thomas Unversehrtheit, rechtes Verhältnis, Glanz; alles das kommt aber nach Thomas jedem Seienden zu; so muß also auch die Schönheit zu den Transzendentalien gerechnet werden (386—392). — *Josef Stallmach* behandelt die Problematik der *tertia via* (380—385). Thomas scheint hier aus dem Nichtnotwendigsein zu schließen, daß das betreffende Seiende auch tatsächlich einmal nicht gewesen ist. St. fragt, wie damit die These des hl. Thomas vereinbar sei, daß ein erster zeitlicher Anfang der Welt philosophisch nicht beweisbar sei. (Hier wäre wohl zu beachten, daß Thomas das ‚possibile non esse‘ in der *tertia via* nicht im metaphysischen, sondern im physischen Sinn versteht, daß die absolute Denkbarkeit einer anfanglosen Welt aber voraussetzt, daß es in ihr etwas physisch Notwendiges gibt.) — Im Druck fehlt der Vortrag des leider allzu früh verstorbenen *Bruno Decker* über die Relationenlehre in der älteren Thomistenschule. D. zeigte, daß im Gegensatz zu den späteren Thomisten, insbesondere Cajetan, ältere Thomisten wie Johannes von Sterngassen, Johannes von Paris und Wilhelm Petri de Godino (in der *Lectura Thomasina*) einen realen Unterschied zwischen Fundament und Relation ablehnen. Thomas selbst, meinte D., habe das Problem nicht gestellt, er lehre nur die reale Unterscheidung zwischen dem akzidentellen Bereich und der Substanz.

In der 5. Sektion vertritt *Salvador Gómez Nogales* (403—413) die Auffassung, die Lehre von der Einheit des Intellekts finde sich als solche nicht bei Averroes, sie sei vielmehr erst von den lateinischen Averroisten in ihn hineingedeutet worden (406); besonders auch wegen der Notwendigkeit einer Vergeltung nach dem Tod leugne Averroes die Einzigkeit des Intellekts (409). Die Einzigkeit der intellektuellen Seele behaupte Averroes nur unter der Bedingung, daß die Seele völlig vom Leib getrennt werde, eine Bedingung, die aber nach seiner Meinung nie verwirklicht wird (411 f.). — Im Gegensatz dazu meint *Abmed Fouad El-Ehwany* (Kairo) (428—436), während Avicenna die menschliche Seele für eine „getrennte Substanz“ halte (431), lehre Averroes, sie sei, weil Form des Leibes, sterblich; ein Überleben der Einzelseelen finde in seiner Lehre keinen Platz (434). — Bedeutsam ist der Beitrag von *Géza Sajó* (Montreal) (454—463). S. hatte anfangs gemeint, Boëthius von Dacien lehre in seiner Schrift *De aeternitate mundi* die Theorie der doppelten Wahrheit (458). S. kündigt eine neue Ausgabe dieses Werkes auf Grund von sechs Handschriften an (457). Aus dem verbesserten Text ergebe sich, daß Boëthius nicht einander widersprechende Wahrheiten lehre, sondern nur, daß der Naturwissen-

schaffler (naturalis) als solcher mit seinen Methoden nicht einen zeitlichen Anfang der Welt annehmen könne, da ein Anfang der Welt „per principia naturalia“ unmöglich sei; damit sei aber vereinbar, daß die Welt „per causas superiores“ einen Anfang gehabt habe. „Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum . . . non esse novum, accepta absolute, falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur“ (459). Eine bemerkenswert moderne methodische Haltung!

In der 6. *Sektion* über die Franziskanerschule spricht *Josef Ratzinger* über den Wortgebrauch von ‚natura‘ und ‚naturalis‘ bei Bonaventura (483—498). „Eine ursprünglich durchaus konkrete (geschichtliche oder biologisch-naturwissenschaftliche) Auffassung wird erst allmählich mit neu hinzukommenden metaphysischen Gedanken durchsetzt“ (494). — Ähnlichen Fragen geht *Elisabeth Gössmann* in ihrem Vortrag über die Metaphysierungstendenz des Heilsgeschichtlichen in der Summa Halensis (514—521) nach. „Affectus bedeutet in der gesamten Summa Halensis . . . das Organ der innermenschlichen Aneignung des Heilsgeschichtlichen“ (519). Später ging der affectus mehr und mehr verloren, „die Theologie formalisierte sich immer mehr, es kam zu einem Schwund des heilsgeschichtlichen Denkens, einer Verarmung ins bloß Spekulative und zur Abspaltung und Verwilderung des Frömmigkeitsbereiches“ (519). In der Summa dagegen hat die Metaphysierung zwar einen weiten Raum, wird aber nicht verabsolutiert. — *Armand Maurer* zeigt auf Grund des vor kurzem aufgefundenen Sentenzenkommentars des Heinrich von Harclay, daß dieser, entgegen der Auffassung von Pelster und anderen, doch eher ein Schüler als ein Kritiker des Scotus zu nennen ist (563—571). — Den Abschluß dieser Sektion bilden vier Arbeiten über Raimund Lull: *Erhard W. Platzeck* spricht über dessen Relationsbegriff (572—581), *Eusebio Colomer* über den Aufstieg zu Gott in Lulls Denken (582—588), *Armand Llinares* über das Verhältnis von Metaphysik und Theologie (589—593), *Odette d’Allerit* über metaphysisches Denken und moralische Ausrichtung in Lulls Werk *De Doctrina Pueril* (594—603).

In der 7. *Sektion* steht an erster Stelle der Vortrag von *Ludwig Hödl* über „neue Begriffe und neue Wege der Seinserkenntnis im Schul- und Einflußbereich des Heinrich von Gent“ (607—615). Das Neue, das Heinrich bringt, ist erstens die mittlere, „intentionale“ Unterscheidung, zweitens die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Potenz. — *Joaquín Carreiras y Artau* zeigt, daß Arnau de Vilanova in seinem neu entdeckten Werk *Gladius jugulans Thomatistas* nicht gegen die Scholastik überhaupt schreibt, sondern mehr gegen ihre neue Art bei den Dominikanern und Franziskanern; er verteidigt eine rein auf der Schrift beruhende Theologie (616—620). — *Fritz Hofmann* zeigt dagegen in seinem Beitrag über Robert Holcot und die Logik in der Theologie (624—639), daß der starke Gebrauch der Logik in der Spätscholastik doch nicht durch die These von Verfallerscheinungen vereinfacht werden dürfe. Die Logisierung der theologischen Spekulation schließt nicht aus, daß die Logik nur eine dienende Stellung hat. — Es folgen Beiträge von *Lothar Ullrich* über das Sein der Geschöpfe als dauerndes Werden nach Jakob von Metz O. P. (640—650) und von *Jean-Pierre Muller* über Johannes von Paris (Quidort) O. P. als metaphysischen Eklektiker (651—660). Bemerkenswert ist, daß für Johannes von Paris das esse als actus essentiae mit der actualis existentia gleichgesetzt wird; als Quelle dieser Auffassung gibt M. Aegidius von Rom an (652 f.). — Um die Umdeutung des esse in existentia, diesmal bei Cajetan, geht es auch in dem Beitrag von *Leszek Kuc* (661—666). — *Juan Roig Gironella* sprach über den Gegensatz Einzelnes-Allgemeines im 14. und 15. Jahrhundert als Ausgangspunkt des Suárez (667—678). — *Rudolf Haubst* (686—695) zeigt, daß Nikolaus von Cues der Sache nach die Analogia entis kennt. — Interessant ist auch der Beitrag von *Robert Kalivoda* (Prag) über Wyclifs extremen Realismus (716—723) als philosophische Grundlage der von ihm erstrebten Kirchenreform. Weniger überzeugend ist der Versuch, Wyclif für eine materialistische Weltanschauung in Anspruch zu nehmen. — Wie Kalivoda bei Wyclif Keime der Lehre Spinozas findet, so gehen auch *Maria Teresa Liaci* (724—730) und *Arthur Hyman* (731—736) mittelalterlichen Vorgängern Spinozas nach.

Diese kurze Inhaltsübersicht, die notgedrungen vieles übergehen mußte, mag zeigen, von wie außerordentlicher Bedeutung dieser Sammelband für unsere Kennt-

nis der mittelalterlichen Philosophie, insbesondere der Metaphysik, ist. Das Studium dieser Philosophie wird immer wieder auf die Forschungen und Ergebnisse dieses Bandes zurückgreifen müssen.

Der 3. Band der *Miscellanea mediaevalia* über das Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen behandelt demgegenüber ein sehr eingeschränktes Thema, dazu noch ein Thema, über das sich verhältnismäßig Weniges bei den mittelalterlichen Denkern findet. Namentlich ein eigentliches Selbstverständnis der besonderen Berufung findet sich fast nur bei den geistlichen und geistig führenden Berufen, wie bei den Universitätslehrern (*Jacques de Goff*: 15—29), den Bettelmönchen (*Sophronius Clasen*: Die Armut als Beruf: 86—104), Thomas von Aquin als Mendikant und Magister der Theologie (*Willehad Paul Eckert*: 105—134), bei den Philosophen (*Paul Wilpert* über Boëthius von Dacien: 135—152; *Daniel A. Callus*: 153—162; *Eusebio Colomer* über Ramon Llull: 163—184) und Dichtern (*Fritz Tschirch* über die deutschen Dichter: 239—285; *Hans Rheinfelder* über Dante: 286—305). Was über das Berufsbewußtsein etwa künstlerischer oder wirtschaftlicher Berufe gesagt werden kann, ist demgegenüber wenig. Im Berufsbewußtsein des Musicus und Cantor (*Heinrich Hüschen*: 225—238) zeigt sich einerseits die Überschätzung der Theorie (des Musicus) über die ausübende Kunst (des Cantor), andererseits die Verachtung gegenüber den Schauspielern und Spielleuten als ehrlosen „Fahrenden“. Auch der Beitrag von *Erich Maschke* über das Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Fernkaufmanns (306—335), wie es sich in Rechnungsbüchern, Briefen, Testamenten, Traktaten und Chroniken spiegelt, kann fast nur die Merkmale nachweisen, die Sombart in seiner Definition des Kapitalismus als beherrschend anführt: das Erwerbsprinzip und den ökonomischen Rationalismus (307). Maßhalten im Erwerbstreben, Bescheidenheit im Aufwand, Redlichkeit im Geschäft, die als Ethos des Kaufmanns gefordert werden, bedeuten als solche noch kein Verständnis für den Dienstcharakter des Berufs im Volksganzen. Über die Handwerker und Bauern, die gewiß den Hauptteil der Bevölkerung ausmachten, erfährt man fast nur etwas in dem Beitrag von *Jacques de Goff*: *Métier et profession d'après les manuels de confesseurs au Moyen Age* (44—60); man sieht hier, wie sich allmählich eine bessere Schätzung auch der körperlichen Arbeit durchsetzt.

J. de Vries S. J.

Bless, Josef, *Mater et magistra und praktische Wirtschafts- und Sozialpolitik. Erläuterungen und Erwägungen zur Sozialbotschaft Johannes' XXIII.* kl. 8^o (178 S.) Luzern u. Stuttgart 1965, Räber. 12.80 sfr/DM.

Der Untertitel verdeutlicht den Inhalt des Buches besser als der Haupttitel. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit berichtet B. über den hauptsächlichen Inhalt von MM und knüpft an verschiedene darin behandelte Probleme oder vorkommende Stichworte eigene Meinungsäußerungen zu Fragen „praktischer Wirtschafts- und Sozialpolitik“; unmittelbar aus Enzykliken oder anderen päpstlichen Lehrkundgebungen, die es ihrer Natur nach mit Grundsatzfragen zu tun haben, läßt sich ja praktische Politik nicht ableiten.

In der Diskussion um MM wurde mehrfach aus deren italienischer Fassung heraus geschlußfolgert und gegen Übersetzungen in andere Sprachen der Vorwurf erhoben, sie hielten sich nicht eng genug an die italienische Vorlage. Demgegenüber ist bemerkenswert, daß B. sich streng an den allein maßgeblichen lateinischen Wortlaut hält. Inzwischen weiß man, daß in den Wochen, um die sich die Veröffentlichung der Enzyklika verzögerte (15. Mai bis 14. Juli 1961) noch stark um den Inhalt gerungen wurde und die italienischen Entwurfsverfasser manche Eingriffe in ihren Entwurf haben hinnehmen müssen, wobei die Rückübertragung ins Italienische nicht immer voll geglückt ist. So hat *Hirschmann* in seinen „Vorbemerkungen“ zu der von ihm besorgten, 1963 bei F. Schöningh-Paderborn erschienenen dreisprachigen Ausgabe von MM einige — nicht alle! — Stellen angegeben, an denen (offenbar auf Vorstellungen oder Einwendungen der Übersetzer hin) sachliche Änderungen vorgenommen wurden.

Im Gegensatz zu *Quadragesimo anno* (QA), wo der deutsche Einfluß wohl ungebührlich überwog, ist der Entwurf zu MM, wie B. zutreffend mutmaßt, vorzugsweise von italienischer und französischer Philosophie und Theologie befruchtet und