**Zeitschrift:** Divus Thomas
**Band:** 10 (1932)

**Rubrik:** Literarische Besprechungen

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Siehe Rechtliche Hinweise.

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. Voir Informations légales.

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. See Legal notice.

**Download PDF:** 22.05.2025

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

# Literarische Besprechungen.

## Moraltheologie.

**H. B. Merkelbach O. P. : Summa theologiae moralis, ad mentem S. Thomae et ad normam juris novi.** T. I : De Principiis. Paris, Desclée de Brouwer. 1931. 756 pages.

Le R. P. Merkelbach, déjà connu par cinq opuscules de théologie pastorale sans compter de nombreux articles publiés en divers périodiques, vient de faire paraître le premier volume d'un cours complet de théologie morale. Encore un manuel ! dira-t-on peut-être ? Ne vaudrait-il pas mieux mettre à jour ceux qui existent, les compléter dans les parties trop sommaires ou vieillies, sans s'astreindre au labeur énorme de recommencer à écrire sur des questions déjà tant de fois mises au point et qu'il est à peu près impossible ou sans grand intérêt de renouveler ? Les moralistes ne devraient-ils pas réserver leurs forces pour faire avancer la solution scientifique des problèmes théologiques que pose, avec une acuité plus grande de jour en jour, la vie sociale, nationale et internationale et qui sont à peine abordés, en tous cas très insuffisamment élucidés par les manuels classiques ou les traités courants ?

Il est malheureusement trop vrai que des problèmes capitaux ont été négligés, du moins n'ont pas été l'objet de tous les soins voulus de la part des théologiens. On doit reconnaître que, au lieu d'avoir préparé par leurs études et publications, certains enseignements du magistère ecclésiastique, ils sont en retard sur tels documents pontificaux. Nul doute que l'encyclique *Quadragesimo anno* par exemple ne soit très en avance sur les manuels et les traités en usage dans le clergé et qu'un grand effort ne s'impose pour mettre en lumière, défendre, expliquer, justifier les points de doctrine et les directions pratiques que le Pape formule avec une hardiesse déconcertante pour les esprits attardés, mais libératrice et bienfaisante pour tout ce qui *vit* dans l'Eglise.

Il serait aisé de dresser une liste de questions d'importance vitale sur lesquelles on répète des formules plus ou moins ancestrales, mais qu'on ne repense pas théologiquement et qu'on laisse trop souvent traiter par des esprits aventureux et sans préparation, au grand dommage des intelligences et de l'action catholique. Ce décalage et ces retards peuvent s'expliquer en partie parce que nombre d'auteurs s'astreignent à écrire sur toutes les questions, à redire — tâche relativement facile — ce qui a déjà été bien dit, au lieu de faire porter leur effort sur l'élucidation des problèmes difficiles et neufs.

Cependant il est nécessaire que les ouvrages d'ensemble soient périodiquement renouvelés, non par une simple mise à jour ou l'adjonction

de quelques suppléments, mais par une reprise à pied d'œuvre. Et cela s'impose en théologie morale plus qu'ailleurs. Le P. Merkelbach écrit, au seuil de son livre, ces lignes dont on pourrait difficilement contester l'exactitude et la justesse : « Non desunt bona manualia theologiae moralis. Pauca tamen saeculo elapso prodierunt e schola thomistica. Et quae aliunde ortum habent, plerumque deficiunt in methodo aut doctrina S. Thomae (Et l'on sait que le canon 1366 du Code de droit canonique prescrit : Theologiae studia... professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem doctrinam et principia), vel et in accurata declaratione et demonstratione notionum et principiorum. Complures ex moralistis attenti sunt practicis applicationibus, aut contenti recitare opiniones aliorum plusminusve probabiles ; et pleraque eorum opera nuperrime dictum fuit, exiguitate vel ipsa forma catechistica quaestionum et responsionum, minus adultam scientiae aetatem profiteri visa sunt. Reditus ad doctrinam et methodum S. Thomas qui fructus tam salutares habuit in metaphysica et dogmatica, non eodem gradu se extendit ad theologiam moralem, propter nocivum persistens divortium inter theologiam speculativam et practicam. »

Des vues semblables se dégagent de l'histoire de la théologie morale, au cours des derniers siècles, esquissée par le R. P. Dublanchy dans le Dictionnaire de théologie catholique (art. *Morale*). Le même thème est développé par Mgr Gieure, évêque de Bayonne, dans sa préface à la *theologia moralis thomistica* de M. J. B. Dumas, professeur au grand séminaire d'Aires. Enfin, des réflexions analogues sont faites par M. J. Leclercq au début de ses *Essais de morale catholique*.

C'est ce qu'avait fort bien compris, depuis de longues années, le regretté P. Prümmer. Il a travaillé pendant toute sa carrière à combler cette lacune en composant, puis en améliorant son *Manuale theologiae moralis* dont le *Bulletin Thomiste*, dans une courte notice nécrologique sur l'auteur, écrit : « Tout en conservant le cadre et le genre des anciens manuels souvent plus soucieux de résoudre des cas que de mettre en lumière les fondements généraux et le caractère rationnel de la morale chrétienne, le P. Prümmer s'opposa le premier à cette invasion de la casuistique et proposa un enseignement se réclamant à bon droit pour l'essentiel de la théologie morale de saint Thomas. Les inévitables imperfections de la réalisation ne doivent pas faire oublier le mérite qu'il eut à voir clairement la tâche qui s'imposait et à y travailler avec persévérance. La clarté de l'exposé, l'heureux équilibre des développements de doctrine morale et des données positives de droit et de jurisprudence, les perfectionnements incessants apportés, ont fait de ce manuel un des meilleurs, sinon le meilleur, de ceux qui sont actuellement en usage dans le clergé. »

Le P. Merkelbach a voulu pousser plus avant dans la direction où le P. Prümmer s'était engagé, d'abord en abandonnant comme lui la division ordinaire de la morale spéciale suivant l'ordre des péchés, pour se rallier à celle de saint Thomas calquée sur l'ordre des vertus. Il écrivait (B. Th. 1925, p. 182) précisément à propos de l'initiative du professeur de Fribourg : « Le P. Greusen, S. J., analysant naguère un des manuels dont l'auteur prétendait que l'ordre des commandements est de loin préférable, pour

la clarté et la bonne méthode en vue d'une connaissance pratique de la morale, exprimait son scepticisme et demandait que l'on fît loyalement l'essai de la méthode contraire. Le P. Prümmer a tenté l'essai et on peut dire qu'il a pleinement réussi. Aussi, osons-nous espérer que l'on rompra définitivement avec les commentateurs de Busenbaum. La science morale ne doit pas seulement fournir rapidement une connaissance suffisante au confesseur ; elle doit nous mettre à même de nous diriger nous-mêmes et les autres, de défendre ses conclusions, d'émettre des avis et des conseils motivés, surtout dans les difficultés et les situations compliquées de la vie moderne. » Pour mieux atteindre ce but, le P. Merkelbach s'est donc attaché à développer davantage le côté spéculatif et rationnel de la morale et à construire la morale spéciale en suivant la voie tracée par saint Thomas. Il nous paraît bon d'insister sur les avantages de ce changement.

Le point de vue des préceptes semble être, au premier abord, le meilleur de tous, le plus théocentrique, car les commandements positifs et négatifs sont l'expression de la volonté de Dieu réglant notre agir en vue du salut. Et pourtant la division suivant les vertus est plus scientifique, l'ordre des vertus s'impose non pas peut-être au point de vue strictement pédagogique, mais au point de vue supérieur de la formation sacerdotale et pastorale de l'étudiant en théologie.

Les vertus infuses, théologales et morales ne viennent pas moins de Dieu que les préceptes et, tandis que les commandements demeurent toujours extrinsèques à l'homme (quoique la loi et la volonté de Dieu qu'ils expriment s'intériorisent par l'amour qui s'y soumet), les vertus sont vraiment des principes d'action qui nous appartiennent comme perfections vitales de nos facultés et c'est la reine des vertus, la charité, qui fait de la loi, extérieure à nous, une propension, inclination immanente : Dilige et quod vis fac. L'organisation de la morale autour des vertus est donc à la fois plus profondément théologique et plus psychologique ; elle satisfait mieux les aspirations humaines, le goût légitime pour tout ce qui nous est intérieur, sans nul détriment du théocentrisme, au contraire.

Les préceptes et les conseils sont irréductiblement distincts. Il est donc difficile à priori de faire entrer sans quelque violence, dans une théologie morale divisée suivant les préceptes, la doctrine des conseils évangéliques. Saint Alphonse y parvient, mais on ne l'a généralement pas beaucoup suivi en ce point, et un grand nombre de moralistes laissent à peu près complètement de côté l'étude des conseils évangéliques et celle de l'état religieux que spécifient les vœux des trois conseils de pauvreté, de chasteté, d'obéissance. Or on sait quelle place cette étude tient dans la Somme théologique [1].

L'accomplissement du précepte positif, l'abstention de ce qu'interdisent les préceptes négatifs s'imposent sous peine de péché. Le point de vue des préceptes conduit à élaborer beaucoup plus une théologie des péchés

[1] Elle se trouve placée dans la 2me section de la IIa et IIae, relative aux états spéciaux, la première s'occupant des actes vertueux communs à tous les hommes et à tous les états.

à éviter qu'une doctrine des vertus à développer et à parfaire. La morale tend à se réduire, et l'on sait comment, en fait, elle s'est réduite dans l'esprit de beaucoup à la casuistique, cette application nécessaire sans doute, mais inférieure de ses principes, qui consiste à marquer les limites qu'on ne saurait transgresser sans faute grave ou légère. Les applications supérieures restent ainsi forcément dans l'ombre. On parle comme s'il n'y avait qu'à se garder du péché et non à progresser dans le bien. Ainsi entendue, la morale ne convient plus que pour la conduite des débutants dans la vie spirituelle, dont toute l'affaire est d'éviter la mort et les chutes mortelles. Elle n'enseigne plus à conduire les âmes mieux assurées et préoccupées d'avancer dans les voies de Dieu, ni surtout les parfaits, dont la grande affaire est l'union la plus intime possible avec Dieu.

Non seulement elle ne contient plus la doctrine complète, mais on y chercherait même en vain les grandes lignes et les principes généraux de la vie spirituelle supérieure. De là les distinctions trop tranchées qui deviennent pratiquement une séparation et presque une opposition entre la morale, réduite à une casuistique sans noblesse et sans âme, et l'ascétique et la mystique, définies parfois comme la science des conseils, par opposition à la morale, science des préceptes. Comme si la perfection de la charité, en quoi consiste la perfection tout court, était seulement de conseil et non de précepte, au moins comme un terme vers lequel il faut tendre ; comme si la pratique effective des conseils était indispensable à la perfection de la charité ; comme si la perfection était réservée à l'état de perfection où l'on entre en faisant vœu de suivre les conseils évangéliques. La distinction des disciplines semble devoir d'autant mieux servir leur progrès qu'elle est plus accusée, mais pour peu qu'on exagère cette distinction entre les sciences ou les parties d'une même science, toutes en pâtissent. Les siècles de la casuistique n'ont pas été, tant s'en faut, les plus glorieux de la théologie ascétique et mystique. En réalité, la morale, intégralement comprise, n'est qu'une partie de l'unique science théologique, éminemment spéculative et pratique : l'ascétique et la mystique ne sont pas des sciences autonomes, mais des aspects ou des parties de la théologie morale, aspects et parties qu'il convient d'ailleurs d'étudier à part, mais sans perdre de vue l'unité de la science et la continuité de la vie spirituelle.

Ces pensées nous paraissent avoir présidé au travail du P. M. [1], beaucoup plus encore qu'à celui de ses devanciers, sans en excepter son confrère de Fribourg.

[1] Encore qu'il sacrifie un peu aux façons de parler courantes, lorsqu'il s'agit de distinguer l'ascétique de la morale : Moralis stricte dicta agit de actibus necessariis ad finem quatenus in praecepto sunt (secundum viam a peccato purgativam) ; ascetica et mystica de actibus quatenus sunt de perfectione et consilio, ut melius et plenius finis attingatur ; docent enim vias perfectionis vel ad proficiendum in virtute et perfectionem acquirendam (secundum viam illuminativam), vel ad unionem contemplativam cum Deo (secundum viam unitivam et mysticam). Mais il affirme nettement :

*In sensu pleno tamen et complete spectato, moralis asceticam et mysticam includit* (C'est moi qui souligne).

La matière traitée dans le volume paru est à peu près la même que celle du premier volume du P. Prümmer, à savoir la morale générale, ou *de Principiis* et la première partie de la morale spéciale, soit les trois traités des trois vertus théologales. Mais les développements sont plus amples. Le premier volume du P. Prümmer, qui du reste contient en outre un petit traité de la vertu cardinale de Prudence, ne compte que 462 pages, il est vrai très compactes, celui du P. Merkelbach en comprend 756. Cela lui permet d'approfondir davantage bien des questions spéculatives qu'il fut longtemps d'usage de passer complètement sous silence, sous prétexte que c'étaient des problèmes philosophiques dépourvus de toute portée et importance pratique.

Les traités se succèdent dans l'ordre suivant : fin dernière, actes humains, conscience, lois, péchés en général, vertus en général, foi, espérance, charité.

Chacun d'eux nous paraît excellent, d'une belle venue et nous ne saurions exprimer de préférence bien marquée pour l'un ou pour l'autre, tant la rédaction du volume entier nous semble ferme et soignée et la réussite complète.

Dès le début du livre, le traité de la fin dernière nous change des brèves et superficielles esquisses auxquelles on était habitué. Tout l'essentiel de la pensée de saint Thomas et de l'école thomiste s'y trouve présenté sous une forme claire et facilement assimilable.

Le traité des actes humains est ordonné selon une division qui se retrouvera dans les autres et donnera à cette morale générale un aspect de symétrie, mais sans fausses fenêtres. L'acte humain est étudié d'abord sous l'aspect psychologique. On en détermine les conditions, par l'étude de ses éléments subjectifs : volontariété, liberté (on distingue soigneusement « les empêchements ou ennemis du volontaire et les empêchements ou ennemis du libre) et de ses éléments objectifs : essentiel ou objet proprement dit, accidentels ou circonstances. Suit le chapitre très fouillé de la distinction des actes.

On passe alors à l'étude de la moralité : étude philosophique d'abord de la moralité en général, puis de la moralité spéciale de l'acte intérieur, de l'acte extérieur, de l'effet externe, des passions, des circonstances.

La troisième partie du traité considère l'acte humain surnaturel et précise les conditions du mérite par rapport à la vie éternelle. Le traité de la conscience, que le P. Prümmer plaçait après celui des lois, est réduit à trois brefs chapitres sur la conscience morale au point de vue psychologique, la conscience comme règle des actes moraux naturels, la conscience morale chrétienne, règle prochaine de l'activité surnaturelle. [1] Il est normal de traiter la conscience avant les lois, car il convient, aussitôt les actes humains, de parler de leur règle immédiate et prochaine. Quant au renvoi de la partie spéciale, qui traite des différentes espèces et de la formation de la conscience, au traité de la prudence, il est on ne peut mieux justifié. Former la conscience est affaire de la vertu de prudence, la première et la plus importante des vertus cardinales. C'est pour l'avoir un peu oublié

[1] Voir la recension suivante.

qu'on insistait tant sur les systèmes de morale et que, par suite de ces anticipations, le traité de la prudence se trouvait réduit à la portion congrue, quand il n'était pas complètement omis ou si vite expédié qu'autant eût valu n'en pas parler.

La loi est pareillement envisagée en premier lieu sous l'aspect psychologique ou métaphysique. Les considérations sur la loi éternelle, qui n'intéresse pas seulement l'activité volontaire et libre de la créature intelligente, mais toute activité créée, trouvent naturellement place dans cette section. La suivante traite premièrement des lois qui règlent l'activité morale naturelle : loi naturelle, loi humaine. Deuxièmement de celles qui règlent l'acte humain dans l'ordre surnaturel : loi divine positive, loi ecclésiastique.

Le P. M. reste fidèle à l'ordre courant en plaçant ici le traité des péchés, c'est-à-dire des actes non conformes à leur règle. Cet ordre assurément se justifie, mais davantage encore celui de saint Thomas, dont le traité des vices et des péchés qui en procèdent, est une subdivision du traité des habitus. Notre auteur fait là un sacrifice inutile à la conception abandonnée par lui de la morale des péchés. Le traité des habitus comprend le triple problème des habitus en général sous l'aspect psychologique, des habitus moraux naturels, des habitus surnaturels ou infus. On voit que la même division, parfaitement logique, se retrouve partout.

Ainsi s'achève la morale générale. Les trois traités de la foi, de l'espérance, de la charité suivent de très près dans leur organisation interne le plan suivi par saint Thomas dans la IIa IIæ. Si nous avions une préférence, ce serait pour ces traités et surtout pour celui de la charité, dont certaines questions délicates sont élucidées avec une réelle maîtrise et une précision parfaite.

Le P. Merkelbach a toujours soin, en tête des chapitres, d'indiquer les références principales de saint Thomas et une bibliographie sommaire contenant tout l'essentiel et évitant d'orienter l'étudiant vers des lectures peu utiles. On ne peut que reconnaître et louer, dans le développement des questions, la netteté des thèses, généralement démembrées en propositions courtes et claires, dont chacune est accompagnée de ses preuves, la solidité des démonstrations rationnelles. Les preuves d'ordre positif consistent, après d'abondantes références à la sainte Ecriture et aux Pères, en une sorte de résumé des idées qui se dégagent des textes (indiqués mais non reproduits) plutôt qu'en raisonnements plus ou moins subtils et efficaces sur des fragments de textes. Nouveauté encore et nouveauté heureuse.

On pourra trouver que l'auteur divise et subdivise à l'excès. Ces titres multiples en caractères gras frappent en effet l'attention et peuvent paraître à première vue surabondants. Toutefois, sans avoir pu faire l'épreuve de la valeur pédagogique de l'ouvrage, je pense plutôt qu'il vaut mieux, par souci de clarté et pour aider la mémoire, mettre à part, à la suite des thèses ou propositions principales, les corollaires et les remarques *(animadversiones)* qui les complètent. Plusieurs de ces remarques sont extrêmement précieuses et livrent au lecteur (qui n'a pas le loisir ou les moyens de fréquenter longtemps les grands maîtres) les résultats essentiels des

maintes controverses savantes et cela sous une forme simplifiée, en quelque sorte portative.

Disons enfin que l'exécution typographique est parfaite et fait honneur aux éditeurs.

En louant comme il le méritait, après avoir formulé quelques critiques de détail, l'ouvrage de son confrère et collègue de Fribourg, le P. Merkelbach écrivait (Bulletin thomiste 1925, p. 184) : « Par toutes ses qualités, nous pensons que le manuel du P. Prümmer est certainement l'un des meilleurs qu'on puisse recommander aux membres du clergé. Mais nous espérons qu'il sera un premier pas dans la voie nouvelle et que l'auteur lui-même ou un autre de son école voudra écrire une morale encore plus approfondie, de caractère tout à fait scientifique et mettant en relief toute l'ampleur et la profondeur de la doctrine morale de saint Thomas. » Le vœu sera réalisé, et par celui-là même qui l'exprimait, si les volumes à paraître répondent au volume paru. Il n'y a d'ailleurs aucune raison de douter que l'ouvrage entier ne tienne les promesses du début. Les *quaestiones pastorales de castitate et luxuria, de embryotomia, de variis poenitentium categoriis, de partibus poenitentiae et dispositionibus poenitentis* déjà publiées par le savant auteur sont une preuve qu'il excelle à traiter d'une manière pratique les questions les plus délicates et les plus complexes, comme à résumer clairement les données de la morale spéculative thomiste et qu'il ne possède pas moins les secrets de l'art pastoral que les principes de la science où cet art s'éclaire. Nous souhaitons de tout notre cœur l'achèvement rapide de cette « summa theologiae moralis ».

Fribourg. *B. Lavaud* O. P.

**J.-B. Dumas : Theologia moralis thomistica.** Vol. 1. Theol. Mor. generalis. Pars Ia : De ultimo fine humanae vitae, de actibus per quos pervenitur ad beatitudinem aut impeditur beatitudinis via (ubi de Conscientia). Paris, Lethielleux. 1931. 280 pages.

Je transcris tout au long le titre de ce premier volume. L'ouvrage entier doit en comprendre six. Le second terminera la morale générale en traitant des vertus, des péchés et des lois. Les deux suivants, sous le titre de morale spéciale, étudieront les vertus théologales et les vertus morales, ainsi que l'état de perfection. Les deux derniers formeront la « théologie sacramentaire ».

Ce livre se présente sous des dehors beaucoup moins attrayants que celui que nous venons de recenser : papier quelconque et un peu gris sur lequel l'encre ne ressort pas, typographie trop compacte et sans jours, titres peu visibles, caractères pâteux plutôt que gras pour l'énoncé des « thèses ». On aurait grand tort cependant de céder à ces premières impressions peu favorables. Les livres, non plus que les gens, ne doivent être jugés sur la mine. Plusieurs ne sont pas beaux, qui sont bons. M. Dumas a fait un louable effort pour composer une morale vraiment théologique et rationnelle. Ce n'est pas non plus un de ces travaux qui se bornent à

répéter, avec quelques modifications d'ordre ou de rédaction, ce que disent le commun des auteurs. A vrai dire, on voudrait des exposés plus soignés et puisés aux sources, des doctrines morales non scolastiques et non catholiques, que l'auteur réfute en s'inspirant de saint Thomas. L'information de M. Dumas est trop manifestement de seconde main. Il renvoie à des manuels quelconques de philosophie. La critique, d'ailleurs, est pertinente et efficace. Le principal mérite de l'A. est, semble-t-il, de vouloir contribuer à réformer dans un sens nettement et franchement thomiste, l'enseignement de la théologie morale. On peut se demander s'il apporte à cette réforme, dont ce n'est pas nous qui contesterons l'utilité ni l'urgence, toute la largeur et la souplesse d'esprit voulues, mais dans l'ensemble, son effort est heureux, son exposé fidèle.

Nous noterons seulement la manière dont procède l'auteur dans l'étude de la conscience. Il l'insère, comme saint Thomas, dans le traité des actes humains, mais en lui donnant tous les développements qu'elle comporte aujourd'hui. Il commence par cette remarque que la conscience n'est pas, à proprement parler, ainsi qu'on le dit communément, la règle de l'activité humaine, mais une application de cette règle. Une règle, en effet, doit être universelle et infaillible et la conscience est strictement personnelle et, hélas ! faillible. La règle suprême est la loi éternelle, la règle prochaine, la raison droite. On en parle, d'un point de vue général, au traité des lois, et, d'une manière particulière dans les divers chapitres de la morale spéciale qui considèrent précisément les différents actes de l'homme par rapport à leurs règles éloignée et prochaine. Mais au traité des actes humains, dans lequel on envisage, entre autres questions, la dépendance de la moralité à l'égard de la raison, on doit étudier cette application de la règle qu'est la conscience. Le fait que, depuis saint Thomas, ce chapitre s'est considérablement accru par l'adjonction de multiples questions fort embrouillées, n'est pas une raison suffisante pour changer un ordre fondé sur la nature des choses, « siquidem non ex quantitate, sed ejus formali ratione res obtinet locum in ordine scientifico ».

La principale originalité de l'auteur consiste dans l'effort qu'il fait pour poser et résoudre en termes philosophiques les problèmes moraux relatifs au doute et à l'opinion. Il étudie d'abord, et fort judicieusement, la conscience douteuse et les moyens de la rendre pratiquement certaine au moyen des principes réflexes qui permettent de déterminer si le « principe de possession » joue en faveur de la loi ou en faveur de la liberté. Il déclare adopter en cela la doctrine de saint Alphonse de Liguori. C'est alors qu'il aborde le problème de l'opinion et de la probabilité. Après avoir distingué les diverses sortes d'opinion probable par rapport à l'opinion opposée (rappelons qu'on distingue l'opinion très probable, par opposition à une autre peu probable, tenuiter probabilis, l'opinion plus probable en face d'une moins probable, l'opinion probable en face d'une autre qui l'est également), il déclare : « Ces distinctions sont à la base des systèmes de moralité conçus par les moralistes. En supposant des opinions contraires, l'une en faveur de la loi, l'autre en faveur de la liberté, la question est de savoir quel degré de probabilité comparative est requis et suffit dans

l'opinion favorable à la liberté pour pouvoir la transformer en certitude pratique. Mais ces distinctions sont factices : *non stant*. Et, s'appuyant notamment sur *le Probabilisme moral et la Philosophie* du P. Richard, O. P., il s'efforce de démontrer que deux opinions contraires ne sont pas comparables et ne peuvent même pas coexister (p. 178-181).

« Ergo, c'est la thèse XXVIII, probabili alicujus liceitate in materia quae admittit usum certitudinis indirectae, non est locus quaestioni quis probabilitatis gradus requiratur et sufficiat illa propositione comparative ad oppositam, ut possit secundum eam rite conversum ad actionem procedi ; sed ubi habetur vera probabilitas casus est probabilitatis solitariae, in quo juxta omnes agere licet ; et ubi dicuntur haberi duae probabilitates mera est apparentia et revera dubii casus in quo ex principio possessionis quaestio dirimitur. »

Sauf erreur de notre part, les pages où l'A. développe ces vues sont des plus intéressantes : on aime voir traiter d'une manière philosophique cette question de la probabilité qui est une des croix des théologiens, mais qui l'est surtout parce qu'on la formule en termes critériologiquement impensables.

Cet ouvrage contribuera heureusement à mettre en honneur dans les séminaires la doctrine morale de saint Thomas et l'étude vraiment rationnelle de cette partie de la science sacrée. L'auteur atteindra plus sûrement ce but s'il tient compte, dans une nouvelle édition de ce volume et la rédaction des autres, des critiques aussi pertinentes que bienveillantes formulées par le P. Merkelbach dans l'*Angelicum* de septembre 1931, pp. 433-436, et par le P. Périnelle dans la *Vie Spirituelle* de décembre 1931, pp. [175-176].

Fribourg. *B. Lavaud*. O. P.

**R. Garrigou-Lagrange O. P. : L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus.** Etude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de saint Thomas d'Aquin et les doctrines de saint Jean de la Croix. 2 vol. Juvisy, Editions du Cerf. 1931.

Vor einigen Jahren äußerte sich der auf theologischem Forschungsgebiet rühmlichst bekannte Prälat Dr. Grabmann in einer Schrift, die er « *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas von Aquin* » betitelte, in bezug auf den Lebenswert der theologischen Erkenntnisse und Wahrheiten wie folgt : « Man sollte meinen, schrieb er, daß dieser Lebenswert, dieser Einfluß auf die Lebensgestaltung vor allem und in erster Linie nur der praktischen Theologie zukommt, welche unmittelbar die Formen und Funktionen der Seelsorge zum Gegenstand hat. Und doch, wenn wir tiefer blicken, müssen wir auch der spekulativen Theologie, sowohl der spekulativen Dogmatik wie auch der spekulativen Moral jenen wichtigen Einfluß auf das Leben zuerkennen, der eben aus tief und klar erfaßten Gedanken hervorgeht. » — Wie weitblickend und wie richtig diese Bemerkung war, konnten wir inzwischen ersehen aus der überaus reichen Blütenlese der

Schriften über das Geistesleben, die dieser so wohlgemeinten Anregung entsprungen sind.

Zu den bedeutendsten Schriftstellern der heutigen Tage, die sich der Verwirklichung dieses Gedankens gewidmet haben, muß wohl P. *Garrigou-Lagrange* hinzugezählt werden. Seine diesbezüglichen Schriften haben Weltruf und gehören sowohl wegen der Gediegenheit ihres Inhaltes als auch wegen der Klarheit und Frische ihrer Darstellung zu dem Vortrefflichsten, was uns auf diesem Gebiet dargeboten wird. Mögen auch die einzelnen Schriften des Verfassers, die zumeist « *Gelegenheitsschriften* » sind, einen gewissen Mangel an äußerer Abrundung verraten, sie bieten uns derartige Lichtgedanken, eine derartige Fülle von neuen, anregenden, theologisch gesichtetem Material, so daß sie zum Allerneuesten und Allerbesten gehören, was überhaupt in der Neuzeit über die vielumstrittenen Gegenstände veröffentlicht wird. Großen Erfolg erntete bereits die vor sechs Jahren unter dem Titel *Perfection chrétienne et Contemplation* veröffentlichte Sammelschrift des gelehrten Theologen, auf die er nun eine fernere unter dem Namen : *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus* folgen ließ.

Nicht ganz mit Unrecht wurde das über 900 Seiten zählende Werk als ein « *totum per accidens* » bezeichnet, dessen einzelne Partien jedoch sehr gediegen sind. Der bindende Wille des Verfassers verstand es, sie zur Einheit zusammenzuschweißen und in ihnen einen wahren Fortschritt des in Betracht kommenden Gedankens zu verwirklichen. In sechs Hauptkapiteln handelt P. Garrigou 1. von der Liebe Gottes zu uns und von der Antwort, die Gott erwartet ; 2. von der Liebe zu Gott und von der Abtötung ; 3. von den Gesetzen des Fortschritts in der Liebe ; 4. von der Kreuzigung der Empfindlichkeit (Les croix de la sensibilité) und von dem Eintritt in den Erleuchtungsweg ; 5. Von den Nächten des Geistes ; 6. von dem Leben der Vereinigung durch Jesus und Maria.

Den hervorragendsten Wert gibt u. E. der Arbeit die in Kapitel 2 des ersten Hauptteils mitaufgenommenen Abhandlung « *Über das Problem der reinen Liebe zu Gott* ». Vor Jahren bereits wiesen wir in unserer « Aszetik des hl. Alfons von Liguori » (s. S. 107, 1. Aufl. Paderborn 1924) auf die grundlegende Bedeutung dieser Frage hin, die inzwischen durch die gediegene Arbeit von Dr. Kuleska (*La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, Thèse présentée à la faculté de Fribourg) eine Erweiterung erfuhr. P. Garrigou hat diese Frage mit der ihm eigenen Geistesschärfe aufgegriffen und durchleuchtet und uns an der Hand derselben die genaue Lehre des hl. Thomas dargetan. Wie manches ließe sich jedoch über diesen Gegenstand noch sagen !

Die 1928 erfolgte Erhebung des *hl. Johannes vom Kreuz* brachte es naturgemäß mit sich, daß der Verfasser seine eigene Stellungnahme zu den Lehren des großen Geistesmannes abermals durchprüfte. So entstand in dem Vorwort jene Abhandlung : *La théologie de saint Thomas et la spiritualité de saint Jean de la Croix.* In einer gediegenen Abhandlung des « *Bulletin Thomiste* » (Mai-Juli 1930) hat sich ein Mitbruder P. Garrigous, P. Hugueny O. P., über die Übereinstimmung und den Zusammenklang dieser Lehren geäußert. Er bringt wichtige Unterscheidungen und behauptet,

daß die Lehren des hl. Johannes vom Kreuz sich zu jenen des hl. Thomas hinzugesellen « comme les lignes espagnoles de chemin de fer s'ajoutent aux lignes françaises. L'écartement des rails n'est pas le même ; pour passer de France en Espagne il faut changer de train ; de saint Thomas à saint Jean de la Croix, il y a changement de perspective et de vocabulaire. » Uns scheint diese Bemerkung richtig und obwohl zwischen beiden Lehren keine Gegensätzlichkeit besteht (surtout pas, wie P. Hugueny sich ausdrückt, cette opposition de « *doctrine extrême* » *à* « *doctrine moyenne* »), so dürfen doch manche Schwierigkeiten nicht übersehen werden. Die Textkritik ist heute über manches noch nicht ganz im klaren und wichtige Stellen werden nicht genügend ins Licht gerückt, wie z. B. jene des X. Paragraphen der Noche oscura (vgl. Ed. Hoornaert, T. III, p. 34), wo es heißt : « Dieu en effet n'élève pas à cette contemplation tous ceux qui désirent l'atteindre en suivant le chemin de l'esprit, *il n'en prend pas même la moitié, et lui seul sait pourquoi.* »

Auch das Zeugnis des *hl. Alfons*, im Vergleich mit jenen des hl. Thomas und des hl. Johannes vom Kreuz, hat der Verfasser in einem längern Kapitel (T. II, p. 687-726) einer abermaligen Durchprüfung unterzogen. Er beruft sich hierbei großenteils auf unser persönliches Zeugnis, so wie wir es in einem ausführlichen, auch in Separatdruck erschienenen Artikel der « *Vie Spirituelle* » (Juni 1927) und in der 3. Auflage unserer Aszetik des hl. Alfons (Paderborn 1926, S. 296) zum Ausdruck gebracht hatten. Wir halten auch heute noch an dieser unserer Auffassung fest und gedenken dieselbe in einer neuen Schrift eingehend zu berechtigen. Als Ganzes genommen, gibt es keinen großen Unterschied zwischen den Lehren des hl. Thomas, so wie sie die « *Vie Spirituelle* » dartut, und jenen des hl. Alfons. Doch muß zwischen dem « *Geiste* » des heiligen Lehrers und dem « *Buchstaben* » unterschieden werden. Auch dürfen die Zwischenstufen nicht übergangen werden, wie es P. Garrigou-Lagrange selbst in einem überaus schönen und bedeutungsvollen Artikel der « Vie spirituelle » (September 1927 : « Ne brûlons pas les étapes ») dargetan hat. Vollkommenheit besagt eben eine « *Fülle* », und damit die in einer Fülle enthaltenen Triebkräfte und Möglichkeiten zur Geltung und zur Auswirkung kommen, genügt es nicht bloß zu tun und zu handeln ; man muß sich auch von höhern Elementen « behandeln » lassen.

Wir wünschen, daß P. Garrigou-Lagrange uns noch viele ähnliche Spezialarbeiten wie « L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus » schenke, die das herrliche Gebiet unserer alten Geisteslehre verjüngen, befruchten und wie im Lichte des Wetterleuchtens durchzucken und verklären.

Freiburg (Schweiz). P. Dr. *Karl Keusch* C. Ss. R.

## Philosophie.

**Dr. P. G. M. Manser O. P. : Das Wesen des Thomismus.** Freiburg, (Schweiz), St. Paulus-Druckerei. 1932. VII-501 SS.

Das Buch bietet die unter gleichem Titel im « Divus Thomas » (Freiburg) seit 1924 erschienenen Artikel, die P. Manser, vielfachen Wünschen nach-

gebend, nun in Buchform erscheinen läßt. Hinzugefügt wurden als Anhang : 1. Ein 1924 in Zürich gehaltener Vortrag : « Thomas im Lichte der Weltphilosophie und im Lichte des XIII. Jahrhunderts » ; 2. ein 1931 ebenfalls in Zürich gehaltenes Referat : « Der Kampf um das Kausalprinzip » ; 3. eine Erklärung von IV. Metaph., lect. 2, die dartut, daß dort S. Thomas « die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz nicht geleugnet ».

Das Wesen des Thomismus besteht in der folgerichtig und allseitig durchgeführten Lehre von Akt und Potenz. « Thomas ist im Mittelalter und vor allem im XIII. Jahrhundert nicht der einzige, der die Theorie von Akt und Potenz zur seinigen gemacht hat. Auch bei den übrigen Scholastikern, besonders den großen, spielt die aristotelische Lehre vom real möglichen und real wirklichen Sein eine große Rolle. Was ihm aber, unseres Erachtens, eigen und daher eigentümlich ist, das war die *scharfe logische Durchführung und Weiterführung der Unterscheidung von Akt und Potenz* in seinem Systeme. In diesem Sinne wurde die aristotelische Lehre von Akt und Potenz bei ihm zum eigentlichen *Einverleibungsprinzip* der verschiedenen Elemente, die er aus verschiedenen Quellen in seiner Synthese aufnahm, wurde sie zur wissenschaftlichen Grundlage der *Lösung von Glaube und Wissen*, wurde sie zum Unterscheidungsmerkmal von den *übrigen Richtungen des XIII. Saeculums*, wurde sie zum *Zentralgedanken* all seiner wichtigsten verschiedenen philosophischen Lehrpunkte und methodischen Momente » (S. 10). An der Hand der Werke des hl. Thomas und mit umsichtiger Geschichtskenntnis zeigt dies P. Manser. Seine lebensvolle Darstellung läßt die großen Vorzüge des thomistischen Lehrgebäudes in helles Licht treten, besonders dessen festen innern Zusammenhang. Man begreift daraus die Entschiedenheit, mit der P. Manser sich gegen einen « Halbthomismus » wendet. « Bei einem derartig architektonischen Systeme, wie das thomistische ist, und das der Meister auf der aristotelisch-christlichen Lehre von Akt und Potenz als Grundprinzipien mit einer die Gegner verblüffenden eisernen Logik und Systematik aufgebaut hat, wird es immer gefährlich sein, aus dem Bau Einzelblöcke herauszubrechen » (S. VI). Das will aber keineswegs Unduldsamkeit gegen anders Denkende bedeuten. Mit Entschiedenheit vertritt P. Manser die Ansicht, daß die Lehre des sachlichen Unterschiedes von Wesen und Dasein in den Geschöpfen den tiefsten Unterschied zwischen Gott und Geschöpf klar lege und zugleich auch die Grundlehre des Thomismus überhaupt sei. Doch sagt er : « Wir verdammen niemanden, der anders denkt, vindizieren uns aber das Recht, die thomistische Stellung zu verteidigen » (S. 353). « Die Kirche hat die Frage (über das Verhältnis von Wesen und Dasein in den Geschöpfen), wenigstens bis dato, der wissenschaftlichen Entwicklung überlassen. Persönlich freuen wir uns dessen. Die innere Lehrentwicklung soll einen möglichst weiten Spielraum haben. Sie wird von selbst zu den innerlich notwendigen Resultaten gelangen » (S. 366). Die Lehre über das Verhältnis von Wesen und Dasein in den Geschöpfen ist in dem Buche mit besonderer Sorgfalt behandelt, sowohl geschichtlich : « Geschichtliche Skizze der Realdistinctio von Thomas bis heute » (S. 356-367) ; « Entwicklung der Realdistinctio vor Thomas » (S. 368-395), als auch erklärend nach den Werken des hl. Thomas :

« Thomas und die Realdistinctio » (S. 395-415). Die ausführliche Behandlung der Analogie und analogen Gotteserkenntnis zeigt uns P. Manser als gründlichen Metaphysiker. Sehr bedeutsam ist auch die Abhandlung über die Weltschöpfung. P. Manser kommt zum Ergebnis, daß auch Aristoteles eine Schöpfung aus Nichts noch nicht ausdrücklich gelehrt habe ; es scheine, daß Philo von Alexandrien « als der erste die Creatio ex nihilo in die philosophisch-wissenschaftliche Sprache eingeführt » (S. 436).

In dem Buche des P. Manser finde ich kaum etwas, das ich beanstanden möchte. Dem « Ganzthomismus » des Verfassers stimme ich bei. Auch mit den Ausführungen über den Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben bin ich insofern einverstanden, als ich zugebe, daß die Art und Weise, wie dieser Beweis gewöhnlich gegeben wird, nicht durchschlagend ist, oder doch wenigstens keinen neuen selbständigen Beweis ergibt. Ich halte aber dafür, daß man einen solchen Beweis erbringen kann, aus der äußeren gegenständlichen Formalursächlichkeit Gottes. Die äußere Formalursache ist eine doppelte : das Vorbild (exemplar) und der artbestimmende Gegenstand. Gott ist nun zwar nicht artbestimmender Gegenstand des menschlichen Verstandes und Willens, wohl aber Gegenstand der Glückseligkeit des Menschen.

Rom (S. Anselmo). P. *Jos. Gredt* O. S. B.

**G. Söhngen : Sein und Gegenstand.** Das scholastische Axiom ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation. Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. II, Heft 4. Münster i. W., Aschendorff. 1930. XIX-334 SS.

Eine hervorragende Leistung, zu der man dem Verfasser, dem Geschäftsführer der Albertus-Magnus-Akademie Köln, wie auch der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen, der der Verfasser diese Arbeit zur Erlangung des theologischen Doktorgrades vorgelegt hat, nur gratulieren kann. Aber auch jeder Thomist muß seine Freude haben an diesem Buch, das nicht etwa den tastenden Versuch eines Schülers, sondern die bewußte Tat des Meisters darstellend auf jeder Seite, von der ersten bis zur letzten, von der Vortrefflichkeit und Gegenwartsbedeutung der aristotelisch-thomistischen Philosophie beredtes Zeugnis ablegt. Wer die Genialität eines Aristoteles und eines Thomas von Aquin auf dem Gebiete des Erkennens, der Erkenntniskritik und der Metaphysik — auch wenn er ihre diesbezüglichen Lehren bereits kennt — ; wer namentlich ihr Geschick bewundern will, mit dem sie, die Repräsentanten der « alten » Philosophie, die Probleme aufgefaßt und gelöst haben, die bis zum heutigen Tag Gegenstand heißen Ringens für die Erkenntnistheoretiker sind ; wer wissen will, was beide an platonischem bzw. augustinischem Lehrgut aufgenommen, aber auch was sie an Wahrem und Bleibendem an den modernen Lehrmeinungen bereits vorweggenommen haben, der vertiefe sich in dieses Buch. Gediegen und praktisch, was seine äußere

Aufmachung, was Druck, Einteilung, die Überschriften auf den einzelnen Seiten, die Numerierung der einzelnen Abschnitte, welch letztere ein bequemes Vorwärts- und Rückwärtsverweisen ermöglicht, was schließlich das der Einteilung entsprechende ausführliche Inhaltsverzeichnis angeht, hält es an seinem Inhalt den Leser in ständiger Spannung und gibt ihn nicht wieder los, bis es zu Ende ist. Und doch kann es ob der Fülle der Probleme und der Tiefe der fortwährend am Werke befindlichen Spekulation nicht in einem Zuge durchgelesen werden, sondern verlangt konzentrierteste Aufmerksamkeit und intensive Mitarbeit. Mit sicherheitgebender und durchaus sachbestimmter Souveränität hat es der Verf. in anschaulicher, klassischer Sprache geschrieben. Er beherrscht die einschläglichen Lehren der heute einflußreichsten Philosophen, eines Kant, Hegel, Brentano, Husserl, Scheler, Nicolai Hartmann und anderer, verwertet aus ihnen, was er nur verwerten kann, und bahnt so die längst erwünschte und von ihm selbst erneut geforderte Verbindung an zwischen Aristoteles-Thomas und Thomismus einerseits und der modernen Philosophie andererseits. Gleiche Beherrschung des Stoffes und große Vertrautheit mit den Texten der aristotelischen und thomistischen Werke offenbart der Verf. beim positiven Aufbau. Die sublimen, bei der menschlichen Erkenntnis in Betracht kommenden Geistesgebilde und Seinsheiten, der Erkenntnisakt und seine Intentionalität, das eingeprägte und das ausgeprägte Erkenntnisbild, die Rezeptivität, Spontaneität und Produktivität des Erkennens, Wahrheit, Gewißheit und Evidenz, Transzendenz und Immanenz, Fremd- und Selbsterkenntnis, alle diese Dinge werden mit sicherem, feinfühligem Finger abgetastet und in ihren Strukturen bis in die letzten Verästelungen bloßgelegt. Die aus Aristoteles und Thomas ausgewählten Texte sind in der Ursprache und in vorbildlicher Übersetzung wiedergegeben und vielfach in neue treffliche Beleuchtung gerückt.

Nur kurz kann der Inhalt des Buches skizziert werden. Das scholastische Axiom : ens et verum convertuntur soll problemgeschichtlich und phänomenologisch analysiert und dadurch das ontologische Fundament gesichert werden, auf dem spekulative Metaphysik und Theologie stehen. Darum wird in der Einleitung zunächst das Axiom in seiner Problemhaftigkeit gezeigt und daran Methodisches zum Problembegriff überhaupt angefügt. — Dem ontologischen Verhältnis von Denken und Sein ist in neuester Zeit vor allem Nicolai Hartmann in seiner Metaphysik der Erkenntnis nachgegangen. Mit diesem Werk setzt sich der Verf. im ersten Teil eingehend auseinander, in der Absicht, die alt eingewurzelten dogmatisch-konstruktiven Vorurteile gegen die aristotelisch-thomistische Ontologie abzubauen und dadurch ein Stück Kantianismus, dem auch N. Hartmann noch huldigt, zu zerstören (S. 109). Den drei Thesen der Metaphysik der Erkenntnis, in denen Hartmann die gnoseologische Transzendenz, die ontologische Immanenz unseres Erkennens und die metaphysische Irrationalität des Seins lehrt, werden entsprechende scholastische Gegenbilder entgegengestellt. Sie sind vorerst nur Andeutungen zu weitern Forschungen, die im zweiten und dritten Teil des Buches vorgelegt werden. Die Gegenüberstellung führt bei den beiden ersten Thesen zu einer ziemlich

weitgehenden Übereinstimmung zwischen N. Hartmann einerseits und der Scholastik andererseits, während bei der dritten, der sogenannten Irrationalitätsthese, wenigstens in der weitern Verfolgung der Unterschied sich mehr bemerkbar macht. Weil nach Hartmann Erkennen wesentlich nur ein Abbilden der ansichseienden Sache ist, kommen Denken und Sein nie zu intentionaler Deckung, es bleibt ein denkfremder (irrationaler) Rest. Bezüglich dieses gibt es aber keine positive Metaphysik, sondern allenfalls nur eine negative, eine kritische Metaphysik im Sinne Kants als Grenzbestimmung der ratio. Ein intellectus infinitus ist infolgedessen zum wenigsten eine unstützbare Konstruktion. Denn gibt es bei uns keine intentionale Identität zwischen Denken und Sein, wie die genuine Scholastik sie lehrt, dann kommen wir bei Gott auch nicht vermittelst der analogia entis zur Annahme der realen Identität zwischen Denken und Sein. Das ens infinitum wäre also sowohl hinsichtlich seiner selbst als auch besonders mit Bezug auf uns gänzlich inintelligibel. Es ist klar, daß angesichts dessen der Versuch, Hartmanns Irrationalitätsthese im Geiste einer scholastischen Metaphysik und Theologie auszuwerten, scheitern muß (68). Nichtsdestoweniger muß gesagt werden, daß seine Metaphysik der Erkenntnis viele wesentliche *Ausgangspunkte* mit dem aristotelisch-scholastischen Denken gemeinsam hat (103). Die scholastische Metaphysik hält die Mitte ein zwischen einer antinomischen Ontologie, die Denken und Sein entgegensetzt, und einer idealistischen Ontologie, die Denken und Sein völlig gleichsetzt. Sie ist « eine kritisch oder gemäßigt realistische Ontologie, die sich streng an die Analyse des reinen Inadäquationsphänomens hält und Denken und Sein als *zwei* Glieder *einer* Relation *inadäquat aufeinander bezieht* » (105). Sie ist im Grunde realistisch und idealistisch zugleich und trägt deshalb ein Doppelantlitz. Für sie sind realistische Dualität und idealistische Identität von Denken und Sein nicht Gegensätze, sondern Dinge, die sich zur Einheit verbinden. Sie unterscheidet ein doppeltes Denken, das empirische oder menschliche und das transzendentale oder unendliche. Das empirische Denken ist auf das Seiende als sein fundamentum oder seine mensura gestellt, das Seiende selbst weiterhin auf das transzendentale Denken. Die Angemessenheit des empirischen Denkens an das Seiende ist die empirische Wahrheit oder Erkenntniswahrheit, die also dem Denken oder seinen Begriffen und Urteilen anhaftet ; die transzendentale Wahrheit jedoch ist eine Wahrheit des Seins oder Wesenswahrheit, nämlich die Angemessenheit des Seienden oder seiner Wesenheiten an das transzendentale Denken. Das empirische Denken hat abbildliche Wahrheit, das transzendentale Denken ist die urbildliche Wahrheit : die prima veritas, qua omnia vera sunt (256).

Diesen Gedanken entsprechend, die in der Abhandlung freilich erst später formuliert und weiter ausgesponnen werden, zerlegt der Verf. das Axiom ens et verum convertuntur in zwei Teile und behandelt im zweiten Teil des Buches den zweiten Teil des Axioms : omne verum est ens und im dritten Teil des Buches den ersten Teil des Axioms : omne ens est verum. Demgemäß trägt der zweite Teil des Buches die Überschrift : Die Seinsbestimmtheit des Denkens und der dritte Teil : Die Denkbestimmtheit

des Seins. Aus der Fülle der behandelten Gegenstände seien einige namhaft gemacht. Aus den allgemeinen Erörterungen über die Gegenständlichkeit unserer Erkenntnis im zweiten Teil werden vier Hauptprobleme herausgestellt, die in den nächsten Hauptstücken in folgender Reihenfolge behandelt werden: die Vergegenständlichung oder die Erkenntnistätigkeit, die Erkenntnisursächlichkeit, das Wahrheitsbewußtsein oder die Erkenntnisgewißheit und die Wesenserkenntnis oder Erkenntnisgültigkeit. Die Erkenntnistätigkeit ist wesentlich actio immanens und nicht transiens. Nur per accidens kommt ihr das Produzieren eines Terminus, des ausgeprägten Erkenntnisbildes, zu. Sie zeigt sich uns in einem Aufbau von drei Schichten. Der tragende Unterbau ist die seinsmäßige Bestimmtheit des Subjektes vom Objekt her, der wesentliche Aufbau das innerliche Erfassen dieser Bestimmtheit als einer Gegenstandsbestimmtheit. Und der nähere Ausbau ist die verarbeitende Gestaltung des Unfertig-gegebenen zu einem Bilde: Rezeptivität, Spontaneität und Produktivität des Erkennens (135). — In tiefgründiger, selbständiger Weise und doch wieder im engen Anschluß an Aristoteles-Thomas entwickelt der Verf. sodann S. 147 ff. den Evidenzbegriff, indem er ihn vom Wahrheitsbegriff aus angeht. Diese Abhandlung ist einer der Glanzpunkte des Buches. Er schreibt: Die Wahrheit über eine Sache ist bereits eine Beziehung (des erkennenden Intellektes zur Sache), die Wahrheitsgewißheit als Gewißheit von einer Wahrheit ist also eine zweite Beziehung über der ersten gelagert. Wahrheit kommt nur der Erkenntnis zu und nicht (in sensu proprio) der Sache. Wahrheitsgewißheit ist also das Wissen um die Wahrheit einer Erkenntnis. Träger der Wahrheit ist das erkennende Subjekt, Wahrheitsgrund das erkannte Objekt. Dementsprechend ist Gewißheitsträger das wissende (Gewißheit habende) Subjekt und Gewißheitsgrund die Wahrheit der Erkenntnis, d. h. die Einsichtigkeit der Erkenntnis als wahrer Erkenntnis. Wie es nun immanente und transzendente Wahrheit gibt, nämlich Übereinstimmung der Begriffe untereinander (Richtigkeit) und mit den Sachen, so auch immanente und transzendente Einsichtigkeit, Einsichtigkeit der innern und der äußern Entsprechung der Begriffe. Die transzendente Einsichtigkeit ist das Problem, um das es sich handelt. Transzendente Wahrheit und Einsichtigkeit kann einem Gegenstand und Sachverhalte nicht rein in sich zukommen, sie kann sinnvoll nur das transzendente Verhältnis von Begriff und Gegenstand betreffen, die adaequatio rei et intellectus. Wahr ist weder die Sache für sich noch der Akt rein in sich (nach seinem bloßen esse in subjecto), sondern die Beziehung zwischen Akt und Gegenstand. Als Gewißheitsgrundlage der transzendenten Wahrheitsbeziehung bleibt mithin nur übrig die Einsichtigkeit dieser Beziehung. Nun kann aber die Beziehung zwischen Akt und Gegenstand von zwei Seiten gesehen werden: als Beziehung des Aktes zum Gegenstand und als Beziehung des Gegenstandes zum Akt. Nur die erstere ist im eigentlichen Sinne wahr und real. Freilich hat die reale maßnehmende Beziehung des Aktes zum Gegenstand ihren Grund in der idealen maßgebenden Beziehung des Gegenstandes zum Akt: die logische Wahrheit des Aktes gründet in der ontologischen Wahrheit der Sache, in der transzendentalen Abgestimmt-

heit des Seienden auf ein Denken überhaupt. Infolgedessen ist Gewißheitsgrundlage die Einsichtigkeit der transzendenten Wahrheitsbeziehung von Akt und Gegenstand, die eigentlich und wirklich im erfassenden Akte dem Subjekt immanent ist. Einsichtig im strengen Sinn ist so der intentionale Akt, und zwar nach seiner erfassenden oder gegenständlichen Seite, d. h. insofern er vom Objekt als Maßgrund ideal bestimmt ist. Wir können also folgende Begriffsbestimmung wagen: Evidenz ist die an einer Erfassung haftende Sichtigkeit ihrer gegenständlichen Bestimmtheit. In diesem Evidenzbegriff ist es dem Verf. gelungen, die beiden in Betracht kommenden Momente mit Geschick in das richtige Verhältnis zueinander zu bringen. Der bestimmende Einfluß der Objekte, der Dinge der Außenwelt, wird kräftig unterstrichen, aber auch das erkennende Subjekt kommt zu seinem vollen Recht. Die Dinge, deren Dasein uns verbürgt werden soll, können ja nicht für sich selber bürgen, denn ihr Erfaßtsein findet sich nicht an ihnen, wohl aber in unserm Denken. Das Dasein unseres Denkens und Erkennens ist uns aber gewisseste Tatsache und kann darum für erfaßtes anderes Dasein bürgen. So wird die Evidenz nicht in die Einsichtigkeit oder unmittelbare Selbstbezeugung der Sache selbst für ihr Erfaßtsein gelegt — « für die platonische und phänomenologische Wesensschau und den augustinischen Teilnahmegedanken macht sich diese ‚objektive Evidenz' gut » (S. 162) —, sondern in die Selbstbezeugung des Erkenntnisaktes für seine Gegenständlichkeit oder Sachgebundenheit — und das ist aristotelisch-thomistisch gedacht. — Ist die Evidenz damit auch eine reflexive — in der Rückbesinnung bezeugt sich der Erkenntnisakt als sachgebunden —, so ist sie doch keine bloß subjektive, sondern immer noch eine objektive Evidenz. Denn von den erfaßten Dingen wird zurückgegangen auf unser *seiendes*, keineswegs bloß subjektives Subjekt und dessen Erkenntnisakte und ihre seinsmäßige Korrelation oder ontologische Wahrheit, in der die Objektivität der intentionalen Akte, d. h. deren Transzendenz auf ansichseiende Gegenstände, gewährleistet ist. Dem soeben entwickelten Evidenzbegriff entsprechend ist bei der übernatürlichen Glaubensgewißheit der objektive Gewißheitsgrund die prima veritas ut revelans, also der sich dem Geschöpf gnadenhaft selbstbezeugende Gott, und nicht schon die prima veritas in essendo oder in se subsistens. — Bezüglich der Wesenserkenntnis und des Wesens der Erkenntnis wird S. 210 zusammenfassend gesagt: Das Wesen der Erkenntnis, d. h. die Spontaneität des intentionalen Aktes, vermöge deren der Geist schlicht ins Sosein oder vielmehr Wesensein selbst zugreift und es erfaßt, bedeutet die Möglichkeit der Wesenserkenntnis; das Wesen der Erkenntnis enthält die Entscheidung über die Erkenntnis des Wesens. Diese Wesenserkenntnis, die als Wesenserkenntnis das Sinnlich-gegebene und Erfahrbare wohl zum Ausgangs- und Stütz-, aber nicht zum Ziel- und Endpunkt hat, ist der Schlüssel zu transzendentalen, unsere Erfahrung übersteigenden, analog durch alle Seinsstufen hindurch und hinauf geltenden Grundbegriffen und darin einbegriffenen Grundverhältnissen. Mit der analogen Begriffsbildung steht und fällt aber die Theologie sowohl in dem weiten ontologischen als auch in dem engern streng übernatürlichen oder glaubenswissenschaft-

lichen Sinn. Selbst für die jenseitige Gottesschau ist die thomistische Auffassung vom Wesen der Erkenntnis und der Wesenserkenntnis von großer Bedeutung. — Das Schlußstück des zweiten Teiles des Buches hat folgenden Inhalt (S. 251 f.): Die realistische These (von der Seinsbestimmtheit des Denkens) vertritt die Geschiedenheit von Denken und Sein und die darin eingeschlossene Einbettung des Denkens in das Seiende. Unser denkendes Subjekt ist in die Seinswelt eingeordnet, insofern es selbst zu ihr gehört als ein seiendes Subjekt; und es ist auf das Seiende hingeordnet, insofern es das Seiende erkennen soll. Das Sein hat mithin das Übergewicht über das Denken. Das Ansichsein der Gegenstände ist die fundamentale Seinsweise gegenüber ihrem Gedachtsein. Das denkende Subjekt wird auf das ansichseiende Objekt hingezogen von dessen Schwerkraft. Während die ansichseiende Objektwelt in keiner Weise davon berührt wird, ob und wie denkende Subjekte sich mit ihr erkennend befassen, leben diese ganz von Gnaden der ansichseienden Sachen. Die Verwirklichung und Daseinserweiterung des denkenden Vermögens ist die Sache, die es wirklich denkt. Diese aristotelische « Sachlichkeit » wurde den mittelalterlichen Theologen zu einer religiösen Geisteshaltung, welche sie nannten: potentia oboedientialis, « hinhorchende Empfänglichkeit » für die uns umfließende Fülle des göttlichen und gottgeschaffenen Seins. — Zwischendurch kritisiert der Verf. Kants Kategorienlehre, seine Theorie des Allgemeingültigen und anderes, ferner Husserls, Brentanos und Hartmanns Bildertheorie, die phänomenologische Theorie der Wesensgültigkeit, den Teilhabegedanken Platons, Augustins und Schelers und andere seinen Ausführungen entgegenstehende Ansichten.

Es folgt der dritte Teil des Buches: omne ens est verum oder die Denkbestimmung des Seins, in dem der Verf. in geistvoller Weise das Bild des aristotelisch-thomistischen Idealismus entwirft. Denn, wie schon angedeutet wurde, ist die aristotelisch-thomistische Seins- und Erkenntnislehre neben der realistischen auch als eine idealistische Denkweise anzusprechen. Ja, die idealistische These erhält den metaphysischen Vorrang vor der realistischen. Gemäß der Unterscheidung eines doppelten Subjektes oder Denkens, des empirischen, menschlichen und des transzendentalen, göttlichen ist auch eine doppelte Objektivität und damit eine doppelte Wahrheitsgleichung zu unterscheiden. Die augustinisch-thomistische Erkenntnismetaphysik dieser doppelten Wahrheitsgleichung wird in der « Der Logos in der Seinswelt » überschriebenen Erörterung S. 317 f. in drei Hauptgedanken mit je drei Untergedanken wie folgt zusammengefaßt. Der erste Hauptgedanke ist die Gottgesetzlichkeit oder Gotturbildlichkeit für alles geschöpfliche Sein und Denken (Theonomie im Gegensatz zur Autonomie). Nicht der Mensch ist das Maß der Wahrheit, sondern der Schöpfer. Gott ist die vollkommenste Wahrheit: die Übereinstimmung oder identitas von Denken und Sein. Er ist die Urwahrheit: das Maß aller Dinge und ihrer Wesensstufung. Er ist insbesondere der Urgrund des menschlichen Denkens und Erkennens. Der zweite Hauptgedanke ist die Gottebenbildlichkeit unseres Denkens und Erkennens. In der Gottgesetzlichkeit liegt die Gottebenbildlichkeit unseres Erkennens, seine Würde

beschlossen. Unser Denken ist erschaffenes Licht vom unerschaffenen Licht. Das unendliche Verhältnis von Vater und Sohn wird hier in endlicher Weise nachgebildet. Unser Denken der geschaffenen Dinge ist ein Nachdenken der göttlichen Gedanken. Der identitas von Denken und Sein im göttlichen Geist entspricht als Abbild eine conformitas von Denken und Sein im Menschengeist. Der dritte Hauptgedanke ist die Gottgeistigkeit alles Seienden. Gott ist ein denkender Geist. Das Weltall ist von Gottes Geist durchleuchtet. Es enthält als seine Schöpfung in bezug auf ihn keinen alogischen irrationalen Rest. Unser Geist ist ein Fünklein aus Gottes Sonnenlicht. Es faßt die Sonne nur zum kleinsten Teil ; so bleibt ein unendlicher superrationaler, überbegrifflicher Rest. — Den Beschluß des ganzen Buches endlich bildet eine Darstellung der problemgeschichtlichen Außenansicht der aristotelisch-thomistischen Synthese von Realismus und Idealismus, in der unter Berufung auf die vorhergehenden systematischen und problemgeschichtlichen Untersuchungen gezeigt wird, wie Aristoteles der Moderator und Systematiker der platonischen Spekulation ist und Thomas, indem er sich für Aristoteles einsetzt, zum Moderator und Systematiker der augustinischen Spekulation wird. Er hat einen zusammenschauenden Blick für das Wesenhafte, das in der Tiefe Aristoteles mit Platon und darum auch mit Augustinus verbindet. Und dies wesenhaft Verbindende ist : die realistische These « omne verum est ens » gilt, weil die idealistische These gilt und sie begründet : « Omne ens est verum ».

Das Buch verdient es, daß es baldigst bis zum letzten Exemplar ausverkauft sei. In der Neuauflage wird dann der Verf. die kleinen Schönheitsfehler selber verbessern, die dem Werke jetzt noch anhaften.

Maria-Laach. P. *Petrus Wintrath* O. S. B.

**L. Bridet : La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche.** Paris, Rivière. 1929. 367 SS.

Bridet bietet im 14. Bd. der Bibliothèque de Philosophie (E. Peillaube) eine wertvolle Studie über Malebranches Erkenntnistheorie. Diese eigenartige Erkenntnistheorie des Oratorianers nimmt ihren Ausgangspunkt in dem Cartesianischen Dualismus zwischen Leib und Seele, der hier bis zum Gegensatz gesteigert wird. So besteht das eigentümliche dieser Lehre darin, daß Malebranche den inneren und äußeren Sinnen jede Erkenntnis abspricht und die Gewißheit ausschließlich auf die intellektuelle Intuition begründet. Deshalb sind die sinnlichen Wahrnehmungen (sentiments) keine Erkenntnisquelle. Der Verstand (entendement), durch den wir wirklich erkennen, ist ein rein passives Vermögen, das einzig und allein darin besteht, das Erkenntliche zu empfangen. Erkenntlich (intelligible) ist aber nicht alles, was erkannt werden kann, sondern nur, was aktiv den Geist erleuchtet und so in ihm eine Erkenntnis hervorruft. In diesem Sinne ist Gott allein erkenntlich : Er ist die Ursache unserer Erkenntnis ; denn er muß beständig unsern Verstand erleuchten. Dadurch wird Gott gleichzeitig zum ersten, ja, zum einzigen Objekt unseres Verstandes, da wir ihn direkt und alles

andere in ihm erkennen. Gott ist somit wesentlich mit unserm Verstande vereinigt. Als Ausdruck dieser Vereinigung gebraucht Malebranche das Wort Anschauung (intuition, vision de Dieu). Durch unmittelbare Anschauung kennen wir Gottes Existenz und auch sein Wesen, jedoch, zum Unterschiede von der visio beata, nur in seinem Verhältnis zur Schöpfung. In Gott, in dem Unendlichen sieht unser Verstand alle ewigen Wahrheiten, die Ideen, die Zahlen und ihre Verhältnisse. Denn als ewige, allgemeine Wahrheiten sind sie in dem Unendlichen enthalten und von ihm unzertrennlich. In Gott erkennen wir auch das Wesen der Körper durch eine Art « Schema », die sonderbare « geistige Ausdehnung » (étendue intelligible) ; sie ist ein ganz abstrakter Begriff der unbestimmten, räumlichen unendlichen Ausdehnung. Sie ist nicht eine einfache Idee ; sie ist vielmehr ein unendlicher Gesichtspunkt (aspect) der göttlichen Substanz, durch welchen diese die Körper darstellt. Durch dieses allgemeine « Milieu » erkennen wir alle Körper in Gott. Doch muß diese unbestimmte, allgemeine Erkenntnis durch Hinzufügung der sinnlichen Wahrnehmungen (z. B. der Farbe, der Gestalt usw.) bestimmt und begrenzt werden, um die einzelnen Körper zu unterscheiden. Somit muß Malebranche notgedrungen zugeben, daß wir von der Existenz der Körperwelt keine eigentliche Erkenntnis haben, sondern nur eine durch die Sinne gegebene Wahrscheinlichkeit. Von der eigenen Seele haben wir eine unmittelbare Erkenntnis, doch nur eine unvollkommene, durch ein inneres Gefühl (conscience). Wir haben nicht die Idee unserer Seele, folglich kennen wir nicht ihre Natur, wohl aber ihre Existenz.

B.s Darstellung dieser sonderbaren Theorie ist klar und sachlich, reichlich und treffend mit Texten belegt. Er analysiert Malebranches Gedanken bis ins einzelne und verfolgt deren Entwicklung in den Streitschriften seiner Zeitgenossen. Am Schluß fällt er ein entschiedenes Urteil : Malebranches System ist nichts als mathematischer Idealismus, aus dem er nicht auf die Wirklichkeit schließen kann. Inkonsequent mit sich selbst, will er doch die Wirklichkeit nicht leugnen, über die ihm der Glaube und die Sinne Aufschluß geben.

Clerf (Luxemburg). P. *Joh. Müller* O. S. B.