

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **12 (1934)**

PDF erstellt am: **23.06.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Literarische Besprechungen.

Dogmatik.

F. Diekamp : Theologiae Dogmaticae Manuale. Juxta editionem sextam versionem latinam curavit *Adolfus M. Hoffmann* O. P. Vol. I. : Introd. in S. Theologiam. — De Deo Uno. — De Deo Trino, p. XIII-412 ; vol. II. : De Deo Creatore. — De Redemptione per Jesum Christum, p. VIII-454. 8°. Parisiis-Tornaci-Romae, Desclée. 1932-33.

Der Apost. Stuhl wünscht aus weisen Gründen dringend, daß die wichtigeren Fächer der theologischen Wissenschaft in der lateinischen Sprache doziert und studiert werden, so die *Ordinat. S. C. de Sem. et Stud. Univ.*, a. 21, A. A. S. XXIII, p. 268. Dies trägt einerseits dazu bei, daß wenigstens der Klerus in seinem geistigen Horizont vor nationaler Einengung bewahrt und mit dem wissenschaftlichen Geistesleben der Gesamtkirche in lebendiger Verbindung bleibe, andererseits erleichtert er den Studierenden den Zugang zu den Geistesschätzen, die die großen Theologen der Vorzeit uns hinterlassen haben. Die lateinische Sprache ermöglicht es aber auch, daß hervorragende neuzeitliche Leistungen auf theologischem Gebiete über die engen Grenzen eines einzelnen Sprachgebietes hinaus eine weltweite Wirkung ausüben können. Besonders aus diesem Grund hat Schreiber dieser Zeilen schon wiederholt auch in dieser Zeitschrift den Wunsch ausgesprochen, das ganz hervorragende Lehrbuch der katholischen Dogmatik von Dr. Fr. Diekamp in lateinischer Sprache herausgegeben zu sehen.

Dieser Wunsch geht nun in vorzüglicher Weise in Erfüllung. P. Adolf Hoffmann O. P. hat es unternommen, das Werk ins Lateinische zu übersetzen ; bereits sind zwei Bände mit den oben genannten Traktaten erschienen ; ein dritter, der die Traktate *De Sacramentis* und *De Novissimis* bringen wird, ist noch für dieses Jahr zu erwarten ; ein vierter Band wird außer dem Traktat *De gratia* zwei Traktate bringen, die bisher in der deutschen Ausgabe sich nicht fanden, nämlich einen dogmatischen Traktat *De Ecclesia* und einen *De virtutibus*.

Die Übersetzung hält sich inhaltlich genau an den Text Diekamps, ist aber in klarem, leicht verständlichem und schönem Latein abgefaßt. Der Druck ist übersichtlich und für ein Lehrbuch geschickt angeordnet. Das Werk Diekamps hat so seine Vorzüge beibehalten und den neuen einer größeren Ausbreitungsfähigkeit dazu erworben, wofür gewiß alle Freunde der Lehre des hl. Thomas dem Übersetzer dankbar sind. Einer weiten Ausbreitung ist auch der billige Preis günstig, was in der gegenwärtigen Zeit wohl auch der Beachtung wert ist. Denn nach dem Verhältnis

der zwei ersten Bände zu urteilen, wird das ganze Werk den Preis von 20 Schweizerfranken nicht übersteigen. Möge es im Interesse der reinen Lehre des Aquinaten viele Freunde finden!

Stift Einsiedeln.

P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Petrus Card. Gasparri : Catechismus Catholicus. 10. Ed. Typis polygl. Vatic. 1933. 486 p.

Schon vom Konzil von Trient war der Wunsch nach einem Einheitskatechismus für die ganze katholische Kirche ausgesprochen worden; auf dem Vatikanum war, wie Gasparri zeigt (S. 265), schon ein Dekret vorbereitet, das diesen Wunsch zum allgemeinen Kirchengesetz umwandeln sollte. Auch seither sind von verschiedenen Seiten Anläufe gemacht worden, wenigstens zu einer größeren Vereinheitlichung zu gelangen, die sich immer dringender als nötig erweist, je mehr die Freizügigkeit und die Leichtigkeit des Verkehrs die Bevölkerung unetnet macht. Der ehemalige hochverdiente Staatssekretär mehrerer Päpste, Pietro Gasparri, hat an die wichtige Aufgabe persönlich Hand angelegt, um so durch Privatinitiative einer Lösung vorzuarbeiten. Daß seine Arbeit schon die 10. Aufl. erlebt hat, ist gewiß von guter Vorbedeutung für einen endgültigen Erfolg.

Der *Catechismus catholicus* ist, entsprechend der Idee des Vatikanischen Dekretentwurfs, gedacht als Norm, nach der die Katechismen der verschiedenen Diözesen angelegt sein sollten. Für lokale Bedürfnisse sollten Ergänzungen angefügt werden können, aber nur unter Beibehaltung des Gasparrischen Grundtextes.

Dieser Grundtext umfaßt drei Katechismusformen für 3 verschiedene Stufen religiöser Bildung. Die erste Form bildet der Katechismus für die pueruli, die auf die erste heilige Kommunion vorzubereiten sind. Er enthält, außer den nötigsten Geboten, 26 Fragen. Der zweite, mittlere Katechismus ist berechnet für den eingehenderen Unterricht, wie er für alle Katholiken verpflichtend ist und bei uns in der Primarschule und Volkschristenlehre geboten wird. Er umfaßt 240 Fragen. Die dritte Form, der große Katechismus, ist gedacht für jene Erwachsenen, die eine eingehendere Kenntnis von der katholischen Glaubenslehre zu erwerben wünschen, aber auch für den Gebrauch an Mittelschulen. Er enthält 595 Fragen und Antworten.

In allen drei Formen finden sich reichliche Anmerkungen mit Verweisen auf Quellen (die dann am Schluß, S. 301-486, zusammengestellt sind), mit methodischen Winken und Anweisungen für den Katecheten, um den Unterricht lebensvoll und wirksam zu gestalten. Am Schluß des Großen Katechismus findet sich ein 5-facher Anhang: 1. der Dekretentwurf des Vatikanum betr. den Einheitskatechismus; 2. das Dekret der Sakramentenkongregation über das Alter der Erstkommunikanten; 3. über die in Todesgefahr Schwebenden; 4. die den Lehrenden und Lernenden des Katechismus verliehenen Ablässe; 5. ein kurzer Abriß der Kirchengeschichte.

Daß der Inhalt dieser drei Katechismen ganz solid und vortrefflich sei, dafür bürgt schon der Name des Verfassers, aber auch der seiner Berater,

als welche Gasparri die Professoren der Gregoriana, des Collegium Angelicum, des römischen Seminars usw. nennen kann. Was die Darstellungsweise betrifft, sind wir diesseits der Alpen vielleicht etwas verwöhnt durch das Bestreben unserer Katechisten, den Kindern das gedächtnismäßige Einprägen der Antworten möglichst leicht zu machen. Gasparri bringt auch im mittleren Katechismus sozusagen auf jeder Seite 5-6-zeilige Antworten. Eine (II, 12) zählt sogar 19 Zeilen. Auch die Terminologie wird einer leicht verständlichen Übersetzung große Widerstände bieten. Aber jeder Katechet, der das Werk Gasparris gründlich studiert, wird reichen Nutzen für seine so wichtige Lehrtätigkeit daraus schöpfen. In diesem Sinne sei es allen Katecheten und Religionslehrern wärmstens empfohlen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

Textus et Documenta in usum exercitationum et praelectionum academicarum. *Series theologica*. — Roma, Univ. Gregoriana.

1. **De Spiritu Sancto anima corporis mystici**. I. Testimonia selecta e Patribus Graecis. (Seb. Tromp S. J.), pp. 64. 1932.
2. **S. Augustini : De Correptione et Gratia**. Ed. aucta introd., notis, textibus parall. (C. Boyer S. J.), pp. 64. 1932.
3. **De obligatione catholicorum perseverandi in fide suscepta**. Documenta Vaticana. (H. Lennerz S. J.), pp. 68. 1932.
4. **De ortaliis**. Decreta R. Pontificum et Synodorum. (P. Browe S. J.), pp. 48. 1932.
5. **De frequenti communione in Occid. usque ad a. 1000**. Documenta varia. (P. Browe S. J.), pp. 84.
6. **Photius et Ecclesia Romana**. Documenta notis illustrata. (G. Hofmann S. J.) I. Primus Patriarchatus Photii, pp. 68.
7. **De Spiritu Sancto anima corporis mystici**. II. Testimonia selecta e Patribus Latinis. (S. Tromp S. J.), pp. 54.
8. **Photius et Ecclesia Romana**. (G. Hofmann S. J.) II. A Synodo Romana (869) usque ad depositionem Photii (886), pp. 52.
9. **S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum ep. Const. (ep. 28) cum Testimoniis Patrum et epistula ad Leonem I imp.** (ep. 165). Ed. nova cum introductione, notis, indicibus. (C. Silva-Tarouca S. J.), pp. 68.

Da in der Apost. Konstitution : « Deus scientiarum Dominus » an den theologischen Fakultäten Spezialkurse vorgeschrieben wurden und die beigegebenen Verordnungen der Seminarkongregation unter diesen Spezialkursen aufzählte : Die Lehre eines Kirchenvaters oder Kirchenlehrers, ausgewählte Fragen aus der Patrologie, Behandlung einzelner Väterstellen : haben die Professoren der Gregorianischen Universität beschlossen, eine Anzahl kleinerer Quellenwerke und Texte herauszugeben, um sie für Seminarübungen und akademische Vorlesungen leicht zugänglich zu machen. Im Jahre 1932 sind obige neun Nummern erschienen, mit Ausnahme von Nr. 5 (6 lire) alle zum Einheitspreis von je 4 lire. Die bereits erschienenen wie die noch angekündigten Werke enthalten interessante Gegenstände und

die im Bisherigen beigegebenen Einleitungen, Anmerkungen und Ergänzungen sind geeignet, die Studierenden in die wissenschaftliche Arbeitsweise einzuführen. Die Sammlung kann darum bestens empfohlen werden.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

J. Schupp : Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus. (Freiburger theol. Studien. 33. Heft.) XIX-327 SS. Freiburg i. Br., Herder. 1932.

Die Erneuerung des Studiums des hl. Thomas brachte in ihrem Gefolge eine eifrige Durchforschung der Geisteserzeugnisse der Frühscholastik, durch die man das Werden der Lehre des Aquinaten und damit auch diese selbst besser zu verstehen sucht. Diesem Streben verdankt auch das vorliegende Werk sein Entstehen.

Da der Lombarde kein einheitlich durchgeführtes System der Gnadenlehre hinterlassen hat, so bot der Aufbau der Abhandlung einige Schwierigkeit. Der ganze Stoff wurde in drei Abschnitten untergebracht. Der erste gibt dogmatische und besonders terminologische Voruntersuchungen, der zweite behandelt die in der Engelwelt und im Paradiese verwirklichte Gnadenordnung, der dritte, weitaus umfangreichste, die Gnadenordnung beim gefallenen und erlösten Menschen nach den Gesichtspunkten: der gefallene Mensch und die Gnade, Gott und die Gnade, die Erhebung des gefallenen Menschen in den Gnadenstand (Rechtfertigungsvorgang und Rechtfertigungsgnade). In einem kurzen dogmengeschichtlichen Schlußabschnitt werden noch einmal die Hauptlinien der Gnadenlehre des magister sententiarum hervorgehoben, seine Arbeitsmethode aufgezeigt und auf die Vorzüge und Mängel dieser Gnadenlehre hingewiesen.

Das Werk ist die Frucht mühevoller und gewissenhaftester Arbeit und verdient dafür dankbare Anerkennung. Da sowohl die Werke des Lombarden über die Heilige Schrift als die Sentenzbücher untersucht wurden, ergab sich wiederholt deutlich eine Änderung der Anschauungen zwischen jenen früheren Schriften und diesen späteren, im allgemeinen im Sinne eines immer engeren Anschlusses an die Lehren des doctor gratiae. Man wird also die Sentenzbücher als Quelle für die Erkenntnis der endgültigen Auffassung des Lombarden zu betrachten haben.

Außer einem möglichst vollständigen Einblick in die Gnadenlehre des Lombarden bietet die Arbeit Schupps auch mancherlei interessante Hinweise auf die Lehranschauungen anderer Frühscholastiker, wie des hl. Anselm, des hl. Bernhard, des Hugo v. St. Viktor, des Abälard, des Gilbert de la Porrée und seiner Schule usw. Mit großem Interesse würde man auch etwas Ausführlicheres über das Verhältnis zwischen der Gnadenlehre des Lombarden und der des hl. Thomas vernommen haben. Obgleich aber der Verf. mit seiner Arbeit auch das Verständnis der Lehre des hl. Thomas fördern wollte, ist er darauf nicht eingegangen. Im allgemeinen dürfte jedoch von der ganzen Gnadenlehre des Lombarden gelten, was der Autor S. 255 von dessen Lehre über den Zusammenhang und Grad der Tugenden bemerkt: « Ein Blick auf die Summa theologica . . . des hl. Thomas

von Aquin zeigt den gewaltigen Fortschritt der Spekulation über den Lombarden hinaus.» Er führt auch S. 298 f. eine lange Reihe von Fragen an, in denen dessen Aufstellungen noch sehr der Klärung bedürftig waren, hebt aber andererseits auch dessen zurückhaltende Bescheidenheit, den gewissenhaften Fleiß und seine fromme, kirchentreue Gesinnung gebührend hervor. Er sieht die Schwierigkeit, die den Magister drückte wegen dem Fehlen der aristotelischen Metaphysik und einer ausgebildeten Terminologie. So fehlt bei ihm noch die ausdrückliche Unterscheidung der aktuellen von der habituellen Gnade; der Sache nach kennt er aber auch die aktuelle Gnade als ein «*moveri ad vera credenda*» (S. 215); so verwendet er nie den Ausdruck «*gratia vere et mere sufficiens*», doch der Sache nach weiß er, daß es hinreichende aber erfolglose Gnaden gibt (S. 111). Sollte da die «*augustinische irresistible Gnade, die unfehlbar und unwiderstehlich zum Erfolge führt*», wirklich «*ein Mißklang*» sein (S. 112), und nicht einfach die *gratia per se efficax*, von der eine weiter entwickelte Theologie spricht? Auch die Lehre vom beschränkten Heilswillen Gottes dürfte angesichts der festgestellten Lehre von der hinreichenden Gnade sachlich zu verstehen sein von der *voluntas Dei consequens* der späteren Theologen, mit der eine wahre *voluntas antecedens universalis* wohl verträglich ist. S. 300 zählt der Verf. unter die Punkte, in denen Lombardus im Sentenzwerk sich klarer geworden, auch «*das Vorhandensein von merita praevisa für die Prädestination*». Er zitiert dabei leider keine Belegstelle. Lombardus sagt im Gegenteil (S. I d. 40 c. 2): «*Praedestinationis effectus illa gratia est, qua in praesenti iustificamur atque ad recte vivendum et in bono perseverandum adiuvamur, et illa, qua in futuro beatificamur.*» S. 144, Anm. 6, zitiert er ja auch selbst in ep. ad Rom. 9, 15: «*Ecce nulla merita praecedunt, pro quibus eligatur, sed sola gratia praedestinationis [et = est?] ex qua et vocatur et salvatur*». Also doch wohl die Ordnung wie beim hl. Thomas, I q. 23: *dilectio, electio, praedestinatio, eius effectus i. e. gratia in vita et gloria in patria*. S. 150 stellt der Autor fest, daß der Lombarde eine *reprobatio negativa* im Sinne einer bloßen Nichtauserwählung gelehrt habe; dem fügt er S. 151 bei: «*Ob allerdings eine derartige «mera non-electio» mit einem allgemeinen ernstgemeinten Heilswillen noch vereinbar ist, ist eine andere Frage*». Das legt die Befürchtung nahe, daß eine unbewachte Stellungnahme für ein modernes Gnadensystem in etwa den Blick getrübt haben könnte. Das hindert aber nicht, das Werk als ein sehr dankenswertes und empfehlungswürdiges anzuerkennen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

L. Koplér : Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen. Linz, Verlag des kath. Pressvereines, 1933. 474 SS.

Das Interesse der Laienwelt am dogmatischen Gehalt der katholischen Lehre hat es mit sich gebracht, daß die deutsch geschriebenen Dogmatikbücher sich mehren, die nicht nur dem Unterricht, sondern auch dem Selbststudium dienen wollen. Auch Koplérs Lehrbuch der Dogmatik will

neben dem Unterricht die persönliche Beschäftigung mit den Glaubenswahrheiten fördern. Leider war es K. aber nur noch vergönnt, den ersten vorliegenden Band der Öffentlichkeit zu übergeben; dann wurde er aus diesem Leben abberufen.

In seiner «Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen» geht K. wie er im Vorwort ausdrücklich bemerkt, keine neuen Wege. Er bietet daher im Großen und Ganzen das, was auch andere Lehrbücher enthalten, allerdings seinem Zweck entsprechend in etwas größerer Ausführlichkeit und leichterer Darstellung. Besonderen Wert legt er dabei auf die Ausführung der spekulativen Beweise. Zur Charakterisierung seiner Stellungnahme zu den einzelnen Problemen sei bemerkt, daß er sich in den strittigen Fragen wesentlich den molinistischen Meinungen anschließt. Bei der Ablehnung des Thomismus deutet er allerdings dessen Lehren nicht immer richtig. Das zeigt sich besonders bei seiner Kritik am berühmten *sensus compositus* und *divisus* in der *Praedeterminationsfrage* (S. 199). Hier fällt K. den bekannten Mißverständnissen zum Opfer, die von Generation zu Generation mitgeschleppt werden, ohne daß man sich die Mühe gibt, der thomistischen Doktrin einmal wirklich gerecht zu werden. Es ist ja auch bedeutend leichter und im Unterricht jedenfalls dankbarer, ein selbstkonstruiertes thomistisches System voll «klaffender Gegensätze und Widersprüche» mit recht einleuchtenden Argumenten zu widerlegen. (Zur Richtigstellung der Mißverständnisse vgl. diese Zeitschrift 1930, S. 440.)

In der Lehre von Gott dem Dreieinigen ist die ausführliche Berücksichtigung des neueren religionsgeschichtlichen Materials außerordentlich zu begrüßen. Wenn K. allerdings gegen die Religionshistoriker, die den Geist als ursprünglich weibliches Prinzip aufgefaßt wissen wollen, geltend macht, daß sich «nirgends die Reihenfolge Vater, Geist und Sohn findet, wie es sein müßte, wenn der Geist als Mutter des Sohnes aufgefaßt worden wäre» (S. 439), so übersieht er, daß gerade im Anschluß an die Taufephanie sich diese Formel tatsächlich herausgebildet hat. (Vgl. *Bened. Monatschr.* 1933, S. 333 und *Theologie und Glaube* 1920, 149 ff.) Auch an anderen Stellen würde man eine größere Vertrautheit des Verfassers mit den Ergebnissen der dogmenhistorischen Forschung der letzten Jahrzehnte wünschen. Dadurch wäre öfters eine falsche Deutung der Schrift und Väterlehre (z. B. bezgl. des Ausganges des Sohnes aus dem Erkennen des Vaters, S. 317 f.) vermieden worden und es hätte die gesamte theologische Spekulation, die ja besonders in der Behandlung des Trinitätsgeheimnisses auf einem toten Punkt angelangt zu sein scheint, an Leben und Fruchtbarkeit bedeutend gewonnen.

Aber trotz dieser Ausstellungen bleibt wahr, daß Koplars Buch in seiner flüssigen und klaren Sprache geeignet ist, auch dem Laien eine gute Einführung in die Problemstellung der scholastischen Gotteslehre zu vermitteln.

Neue Literatur zur Lehre von der Kirche.

In den letzten Jahren hat sich innerhalb der katholischen Theologie ein Streben nach vertiefter dogmatischer Behandlung der Probleme der Kirche gezeigt. Nicht als ob man die Bedeutung der apologetischen Betrachtungsweise unterschätzte, aber es offenbart sich doch immer mehr, daß ein vorwiegend apologetisches Verständnis der Kirche weit davon entfernt ist, das zu bieten, was die Offenbarung selbst über die Kirche uns zu sagen weiß. Die Erkenntnis, daß es eine doppelte Betrachtungsweise der Kirche, eine mehr äußere, apologetische, auf historischer Einsicht fußende und eine dogmatische, die Glaubensquellen als solche auswertende gibt, ist nicht neu¹; der praktischen Auswertung dieser Erkenntnis stellten sich aber nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Für den Schulbetrieb schien es insbesondere nicht angebracht, zweimal unter einem verschiedenen Gesichtspunkt vom selben Gegenstand zu handeln. Man suchte also in den Handbüchern apologetische und dogmatische Betrachtung der Kirche miteinander zu verbinden, was sachlich zur Folge hatte, daß die dogmatische Kirchenlehre von der apologetischen vollständig beherrscht wurde.

Auch der soeben in zweiter Auflage erscheinende erste Band der *Institutiones Theologiae Dogmaticae* von L. Lercher² vereinigt in seiner Kirchenlehre Apologetik und Dogmatik. Die Vorzüge dieses Handbuches sind gelegentlich der ersten Auflage schon gebührend hervorgehoben worden.³ Sie gelten in unvermindertem Maße auch von der Neuauflage. In der Kirchenlehre zeigen sich allerdings wieder die Schwächen der erwähnten Methode. Abgesehen davon, daß L. die neuere Literatur und Problemstellung auch in dieser Auflage nur ungenügend berücksichtigt (z. B. in der viel besprochenen Frage vom Verhältnis von Kirche und Gottesreich), treten die eigentlich dogmatischen Stoffe, vor allem die Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi, noch viel zu sehr in den Hintergrund. Das Schwergewicht wird bei dieser Methode naturgemäß immer auf den Thesen über die Einsetzung und monarchische Verfassung der Kirche liegen.

Es ist daher begreiflich, wenn viele moderne Autoren in ihren Handbüchern apologetische und dogmatische Kirchenlehre strenger auseinander halten, um im dogmatischen Teil die Kirche ausschließlich mit den Augen des Glaubens betrachten zu können und im Zusammenhang mit den anderen Glaubensgeheimnissen zu sehen.⁴ In freierer Form bietet auch das Buch P. Lipperts: *Die Kirche Christi* (Freiburg 1931) viel Dogmatisches, beson-

¹ Den Unterschied zwischen apologetischer und dogmatischer Kirchenlehre faßt *de la Brière* im *Dict. Apolog.* I, 1219-1221 sehr gut zusammen.

² *Institutiones Theologiae Dogmaticae*. In usum scholarum auctore Lud. Lercher S. J. Editio secunda vol. I: De vera religione, De Ecclesia Christi, De Traditione et Scriptura. Oeniponte, Fel. Rauch (1934), 8°, X, 658 SS. RM. 8.—

³ Diese Zeitschrift 1928, S. 479 und 1930, S. 433 ff.

⁴ So z. B. *Billot*, *Tractatus de Ecclesia Christi*⁴ (1921).

ders im dritten Teil: der Glaube an die Kirche. Der ganzen Einstellung des Buches entsprechend, das mit dem Erlebnis der Kirche beginnt und von ihm über den wissenschaftlichen Begriff zum Glauben an die Kirche fortschreitet, steht auch hier die psychologische Auffassung im Vordergrund. Als erste Art, in der Christus im Leib seiner Kirche gegenwärtig ist, stellt sich L. die gesamte Bildungs- und Erziehungsarbeit dar, die er an den kirchlichen « Bekennermassen » leistet.¹

Rein dogmatische Untersuchungen über die Kirche, unter Weglassung aller apologetischen Betrachtungen, bietet neuerdings *C. Feckes*.² Mit bewußter Anlehnung an J. M. Scheeben (Vorwort) gibt F. im ersten Teil die Grundlegung einer Dogmatik der Kirche (S. 14-102). Ausgehend vom Definitionsentwurf der Theologenkommission des Vatikanum, der an die Spitze der Lehre von der Kirche ein Kapitel über Christus als Haupt des mystischen Leibes stellt, bespricht er in 5 Abschnitten Christi Stellung dem Menschengeschlecht gegenüber. Der zweite Teil (S. 103-222) behandelt Sinn und Wesen der Kirche und einige moderne Fragestellungen zum Kirchenproblem.

Mit großer Klarheit hat F. den Unterschied von dogmatischer und apologetischer Behandlung der Kirche erkannt. In seinen Darlegungen findet sich nichts, was nicht in den Zusammenhang der Offenbarungssätze über Wesen und Natur der Kirche gehörte. F. schöpft wirklich nur aus dem, was die Kirche über sich selbst sagt. Man hat daher immer das Gefühl, in das Innere des Heiligtums eingetreten zu sein und die Kirche nicht nur « in den Fußstapfen der Fundamentaltheologie wandelnd » von außen zu besehen. So ist F.s Buch sehr geeignet, Verständnis und Liebe für die heilige Kirche zu vertiefen.

Andererseits läßt F.s Darstellung noch manchen berechtigten Wunsch unerfüllt. Sieht man einmal von der Grundlegung der Dogmatik der Kirche ab, die nach des Verf. eigener Ansicht an sich vorausgesetzt werden könnte, dann bleibt für die eigentliche Theologie der Kirche nicht allzuviel übrig. Das liegt z. T. daran, daß F.s Darstellung fast ausschließlich von dem Gedanken an den mystischen Leib beherrscht ist. Für den Kirchenbegriff so überaus fruchtbare Gedanken wie: Kirche als Sakrament, Gemeinschaft der Heiligen, Heiligkeit der Kirche u. a. werden zwar gelegentlich berührt, aber nicht ihrem Eigenwert entsprechend ausgeschöpft.³ Den Widerspruch zu dem S. 11 Gesagten: « Wer ... die Lehre von der Kirche vom dogmatischen Standpunkte aus bearbeiten will, muß ausgehen vom Satze des apostolischen Glaubensbekenntnisses: *credo in sanctam ecclesiam catholicam, communionem sanctorum* » scheint F. gar nicht zu empfinden.

¹ Das Buch ist nun auch in guter französischer Übersetzung erschienen: *P. Lippert*, *L'Eglise du Christ*. Ouvrage traduit de l'allemand par *Régis Jolivet*. Paris, E. Vitte (1933), 8°, 300 SS.

² Dr. *Carl Feckes*, *Das Mysterium der heiligen Kirche*. Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche. Paderborn, F. Schöningh (1934), 8°, 222 SS.

³ Zur Ergänzung des S. 129 f. über die Mutterschaft der Kirche Gesagten vgl. *H. Keller*, *Kirche als Kultgemeinschaft*, *Bened. Monatschr.* 1934, S. 25-38

Im Ganzen gesehen wird man sich immer wieder bewußt, daß F. nicht wie Scheeben mit der Vätertheologie vertraut ist, um von ihr seine Spekulation befruchten zu lassen. Er schöpft zu sehr aus zweiter Quelle, und man wird ihm nicht zustimmen können, wenn er versichert, daß das «Gedankengut der Väter und des hl. Thomas in die folgende theologische Spekulation eingebaut ist» (S. 24). Auch einzelne dogmatische Punkte sind nicht glücklich dargestellt. Man wird z. B. die Stellung Christi zum Menschengeschlecht nicht so auffassen können, «daß die ins Fleisch eintretende Gottheit wie eine starke magnetische Kraft auf die solidarische Masse des Menschengeschlechtes einwirkte» (S. 31). Besser sagt man, die durch die Sünde auseinandergerissene Menschheit habe erst in Christus ihre Einheit wiedergefunden. Vor der Eingliederung des einzelnen durch die Taufe kann man schlecht von einer Zugehörigkeit zum Leibe Christi reden; spricht man mit Thomas von einer potentiellen Zugehörigkeit, die durch den einfachen Eintritt des Sohnes Gottes in diese Welt oder durch die damit erzeugte schlichte Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade konstituiert wird (S. 33 f.), dann darf man die Wirkung der *Inkarnation* aber nicht mehr so fassen «wie wenn in einem Metallgewebe der elektrische Strom an einer Stelle einsetzt: er erfaßt dann das ganze Gewebe» (S. 31).

Feckes unterläßt es nicht, von seinen dogmatischen Betrachtungen aus Stellung zu modernen Kirchenproblemen zu nehmen. Dadurch gewinnen seine Ausführungen sehr an Interesse und Vollständigkeit.¹ Hier macht sich aber auch ein Mangel an dogmengeschichtlichen Kenntnissen bemerkbar. Das Problem Geist und Amt z. B. (S. 203 ff.) wäre besser geschichtlich als «spekulativ» gelöst worden. F. greift auf die Analogielehre zurück. Amt und Geist können keine unlösbaren Gegensätze bilden und sind, weil beide «Vollkommenheitskomponenten einschließen, in Gott in absoluter und eminenter Weise wiederzufinden. Ihr Hinaufgehobenwerden ins Reich des Absoluten und Unendlichen hat aber nicht die üble Folge ... daß die Spannungen zwischen ihnen sich ins völlig Widersinnige und Sichausschließende steigert, sondern daß sie in einer höheren Einheit sich treffen und ineinanderfallen» (S. 207). Damit ist zwar erwiesen, daß «Geist und Amt» sich «in Gott» vereinen lassen, ihre Gegensätzlichkeit im Kreatürlichen ist dadurch aber keineswegs widerlegt. Diese mehr philosophische Betrachtung dient daher wenig dazu, das Kirchenbild zu vertiefen, wogegen eine geschichtlich orientierte Lösung des Problems «Geist und Amt» ohne Zweifel den Kirchenbegriff nicht unwesentlich bereichert hätte.

Mit diesen Ausstellungen bleibt aber immer vereinbar, daß F.s dogmatische Untersuchungen einen begrüßenswerten Beitrag für die Ekklesio-logie unserer Tage bedeuten.

Im Mittelpunkt aller dogmatischen Betrachtungen über die Kirche

¹ Auf dem Umschlag des Buches wird zur Empfehlung gerade darauf Bezug genommen und gesagt, daß «die Darstellung trotz (!) ihrer spekulativen Tiefe gegenwarts- und lebensnah» bleibt. Als ob eine lebensfremde theologische Spekulation jemals wirklich tief sein könnte!

wird naturgemäß immer die Lehre von der Kirche als dem Leib Christi stehen. Dazu liegen nun zwei neue Beiträge von *E. Mersch*¹ und *E. Käsemann*² vor.

Mersch versucht eine Synthese der gesamten dogmengeschichtlichen Entwicklung der Lehre vom Leib Christi vom Alten Testament bis herauf auf unsere Tage. Der erste Band enthält die Lehre der Heiligen Schrift und der griechischen Tradition, der zweite die Tradition des Abendlandes. Es ist im Rahmen einer Besprechung unmöglich, ein vollständiges Bild von dem zu vermitteln, geschweige denn alles kritisch zu beleuchten, was die beiden Bände an Material enthalten. Ein gewisser Wert der Arbeit liegt natürlich schon darin, daß sie eine Unmenge von einschlägigen Texten und reiche Literaturangaben zu den einzelnen Perioden enthält. Schon aus diesem Grund ist sie für den Theologen eine willkommene Quelle. Die sonstige Brauchbarkeit des Buches wird aber wegen der Arbeitsweise *Mersch*s stark vermindert. Wenn M. der abendländischen Tradition einen ganzen Band reserviert, darf man darin wohl ein Zeichen sehen, daß er sich ihr am meisten verwandt fühlt. Tatsächlich kann er hier auch auf weite Strecken seinen Begriff vom mystischen Leib wiederfinden, den er zu Beginn des ersten Bandes voraussetzt und den er in den Quellen nachzuweisen sucht. Daraus ergibt sich dann auch die methodische Merkwürdigkeit, daß M. im Alten Testament nach den Spuren der Lehre vom mystischen Leib fahndet und alles für sie in Anspruch nimmt, was dort von der inneren Beziehung des Menschen zu Gott ausgesagt wird. Eigenartig berührt ferner die Interpretation der Synoptiker, deren Lehre vom Gottesreich ohne weiteres mit der vom Christusleib gleichgesetzt wird. Richtiger hätte M. doch mit einer Analyse der paulinischen Begrifflichkeit begonnen.

Es lohnt sich, an einem Beispiel aus der griechischen Tradition die Arbeitsweise M.s zu zeigen. Wir wählen die Lehre des hl. Cyrill von Alexandrien, da sie den Höhepunkt der griechischen Spekulation darstellt und die Lehre der vorhergehenden Väter zusammenfaßt. M. unterschätzt Cyrill, wenn er in ihm nur einen ordnenden Kompilator sehen zu können glaubt (S. 416). C. ist nämlich in seiner Lehre über die *ἑνωσις* selbständig arbeitender und die Spekulation fortführender Synthetiker des überlieferten Materials. Zum Beweis dafür genügt es, auf die Herausarbeitung der Beziehungen zwischen Eucharistie und Inkarnation hinzuweisen. M. hat die Konsequenzen, die Cyrill aus dem Inkarnationsdogma zog, gut zusammengestellt und ihre Bedeutung für die Lehre von der Vereinigung mit Christus hervorgehoben. Mit Recht betont er, daß diese Lehre Cyrills schon vor den nestorianischen Streitigkeiten im Johanneskommentar

¹ *Emile Mersch* S. J., *Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique.* Museum Lessianum. Section théologique, N. 28, 29. Louvain (1933), 2 vol. 8°, xxxviii-477 und 445 SS. Fr. 90.—

² *Ernst Käsemann*, *Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit.* Beiträge zur historischen Theologie, 9. Tübingen, Mohr (1933), 8°, 188 SS. RM. 10.70.

niedergelegt war. Hier wäre (S. 417) Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (Kempten 1925) zu zitieren gewesen, der ex professo Cyrills Christologie vor 429 behandelt. Die Begründung Mahé's für die Datierung des Johanneskommentars vor 429, auf die M. sich S. 419 stützt, hat Weigl a. a. O., 127-132 als nicht stichhaltig erwiesen und andere Beweise dafür vorgebracht.

Die Lehre Cyrills legt M. ausführlich S. 417-450 dar. Zunächst erwartet man nun eine Untersuchung des Begriffes Corpus Christi mysticum bei Cyrill. Statt dessen begnügt sich M. damit, lange Zitate aneinander zu reihen, die jeweils durch einen erklärenden Satz verbunden werden. Der über die Inkarnation handelnde erste Teil (S. 417-425) ist zudem ausführlicher und besser von Weigl behandelt, auf den M. hier kein einziges Mal verweist. S. 431 wird eine Stelle zitiert, in der die Kirche $\sigma\omega\mu\alpha \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ heißt. Der M.s Terminologie entsprechende Ausdruck $\sigma\omega\mu\alpha \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu$ dagegen findet sich bei Cyrill nicht. Wohl nennt Cyrill $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ das, was uns zum Leib Christi macht: $\delta\iota\acute{\alpha} \tau\eta\varsigma \mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\eta\varsigma \epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\varsigma$, nicht aber das resultierende $\sigma\omega\mu\alpha$ selbst.¹ Die Bezeichnung corpus Christi *mysticum* enthält also zum mindesten für Cyrill eine Begriffsverschiebung, deren Berechtigung M. hätte nachweisen müssen. Der Hauptterminus, mit dem Cyrill unsere Einheit mit Christus bezeichnet, ist $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$. Dem Sinn des Adjektivums $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$ geht M. nicht nach (vgl. dagegen Weigl, Heilslehre, S. 213 f., der kurze, aber treffende Bemerkungen darüber hat). Der Ausdruck $\sigma\omega\mu\alpha$ zur Bezeichnung der Vereinigung mit Christus findet sich fast nur im Zusammenhang mit der Eucharistie, und zwar auf Grund von 1. Cor. 10, 17. Die Vereinigung durch die Eucharistie ist *eine* Art von $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ mit Christus. Eine andere ist die durch den Geist. Diese Unterscheidung ($\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ und $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$), die M. überhaupt nicht beachtet, gibt eine Hauptidee Cyrills wieder. M. trifft also den Gedanken Cyrills nicht, wenn er sagt: Ce rôle de l'Esprit dans notre *incorporation* au Christ est fort important, et notre saint le souligne avec insistance (S. 433). Der Begriff des corpus Christi ist bei Cyrill hauptsächlich als Bezeichnung der Einigung mit Christus durch die Eucharistie zu finden. M. dagegen versteht ihn der Begriffsbestimmung seiner Einleitung entsprechend im allgemeinen Sinn der $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ (S. xviii), wodurch er sich das tiefere Verständnis Cyrills von vornherein verbaut hat. Das Ungenaue seines corpus Christi Begriffes tritt besonders S. 447 zutage: er fasst darin die sehr summarisch gebotene Lehre von der Vergöttlichung, l'aspect mystique du Christ usw. zusammen. Von einem wirklichen Verständnis der Lehre Cyrills kann hier also keine Rede sein.

Da Cyrill von M. mit Recht als Synthetiker der griechischen Tradition gewertet wird, haben die hier geäußerten Bedenken über M.s Cyrillinterpretation auch ihre Rückwirkung auf die Deutung der vorhergehenden Väter, von denen Cyrill beeinflusst ist. Auch für die spätere griechische (für die es nach M. genügt de rappeler quelques noms et de citer quelques textes S. 452) und lateinische Tradition wird man bei dieser Sachlage M.s

¹ Zu S. 425: den Begriff $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ behandelt A. Struckmann. Die Eucharistielehre des hl. C. v. A. Paderborn 1910 S. 139 ff.

Untersuchungen nicht ohne Weiteres als in allem gesichert hinnehmen können.

Anders als Mersch erkennt *Käsemann* die Notwendigkeit einer genauen Untersuchung der paulinischen Terminologie. Im ersten Teil seines Buches untersucht er den Leibgedanken in der jüdischen und griechischen Welt. Für das Alte Testament ergibt sich, daß es « so gut wie gar kein Interesse an dem Körper in seiner auf ihn selbst beschränkten oder auf die einzelnen Teile des Menschen bezogenen Vorfindlichkeit » hat (S. 23). Der Mensch wird nur aus seiner Beziehung zum Schöpfer verstanden. Den Gegensatz des klassisch griechischen und gnostischen Verständnisses des Leibes formuliert K. so, daß für das klassische Griechentum der Leib Instrument der Seele ist, von ihr beherrscht wird und ihre Werke vollenden hilft, während der gnostische Dualismus notwendig dazu führt, die Seele als im Leibe gefangen, vom Leib beherrscht zu sehen. Theologisch von besonderem Interesse sind die Interpretationen K.s der paulinischen Terminologie von $\sigma\alpha\rho\varsigma$ und $\sigma\omega\mu\alpha$.

K. stellt als Bezeichnung der Sarx bei Paulus fest: zunächst einmal die Erscheinungsweise des menschlichen Lebens schlechthin; in Verbindung mit dem Begriff der Welt ist das Fleischliche das Nur-Weltliche. Der Begriff « im Fleische » sein läßt erkennen, daß Fleisch überindividuelle Bedeutung hat: « Fleisch ist nach Paulus so etwas wie ein gnostischer Aeon » (S. 105). Der Begriff des Fleisches ist ebenso wie der der Welt und der Sünde nicht von einem ontologischen Dualismus wie in der Gnosis, sondern von den Wirkungen der Sünde Adams her zum Widergöttlichen bestimmt. Nach dem Fleische wandeln drückt also bei Paulus die Realität der Sünde aus; das « im Fleische » besagt die Realität der Versuchung. Auch der Begriff $\sigma\omega\mu\alpha$ bezeichnet den ganzen Menschen, aber er sieht ihn unter einem anderen Gesichtspunkt: « Wie man im Fleische der Versuchung der Welt preisgegeben ist, so ist man als Leib vor die Entscheidung für oder wider Gott gestellt » (S. 121). « Es ist der durch die Welt der Vorfindlichkeit versuchte Mensch, der bei Gott heimisch, in dieser Welt auf das Gott angenehm sein beansprucht wird » (S. 125).

Damit sind nun wichtige Vorarbeiten für das richtige Verständnis des paulinischen $\sigma\omega\mu\alpha$ $\gamma\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ gegeben, das K. analog zum gnostischen Leibbegriff faßt. Gerade in dieser Verbindung des Leib Christi-Begriffes mit den anthropologischen Lehren des hl. Paulus können wir viel von K. lernen. Prat z. B. gibt in seiner *Théologie de saint Paul*, II¹² (1925), S. 486, zwar eine allgemeine Begriffsbestimmung von $\sigma\omega\mu\alpha$, empfindet aber nicht das Bedürfnis $\sigma\omega\mu\alpha$ $\gamma\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ in anthropologischem Zusammenhang zu sehen. Bei der Darstellung der paulinischen Leib Christi-Lehre legt er darum auch ohne Weiteres den Organismusgedanken zugrunde: « pour bien saisir la valeur d'un terme métaphorique, il faut se reporter à la comparaison latente sous la métaphore. La meilleure illustration du corps mystique sera donc l'analogie du corps humain » I¹⁴ (1927), S. 360. Diese vom Organismusgedanken bestimmte Leib Christi-Auffassung muß nun nach K. eine kleine Korrektur erfahren. Die Formel $\sigma\omega\mu\alpha$ $\gamma\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ ist nach ihm zunächst einmal in ihrem anthropologischen Zusammenhang zu sehen.

Allerdings weist auch K. wiederholt darauf hin, daß der Organismusgedanke « wirklich bei Paulus vorliegt » (S. 160); aber wir haben es hier nur mit einer « Hilfslinie » zu tun; « eine vom Organismusgedanken bestimmte Betrachtung des Christus Leibes entbehrt ... der anthropologischen Grundlage » (S. 161). Die Einheit des Leibes ist eben für Paulus wesentlich nicht Einheit der Person gegenüber der Vielzahl der Glieder, sondern die Einheit der Schöpfung, « die der zwiefachen Entscheidungsmöglichkeit für Gott oder für die Sünde entgegentritt » (S. 161). Der Weg zum ekklesiologischen Leib Christi-Begriff führt damit über ein anthropologisches Verständnis. Die Vertreter des Organismusgedankens sehen sich also vor die Entscheidung gestellt, entweder nachzuweisen, daß ein Verständnis des ekklesiologischen Leib Christi-Begriffes bei Paulus von der Anthropologie her nicht berechtigt ist, oder den Organismusgedanken weniger in den Vordergrund treten zu lassen. In jedem Fall wird die Auseinandersetzung mit K.s an scharfen Beobachtungen reicher Studie eine Vertiefung des paulinischen Begriffes zur Folge haben.

Eine wahre Bereicherung der theologischen Literatur bildet die Arbeit über den Kirchenbegriff des hl. Augustinus von *F. Hofmann*.¹

Die Bedeutung des hl. Augustin für das Verständnis des Dogmas von der Kirche liegt besonders in seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten begründet. Der Kirchenbegriff, den Augustin hier bis in die letzten Konsequenzen ausgebildet hat, sollte von dort an Jahrhunderte hindurch in der Kirche vorherrschen. Hofmann schlägt den für die Augustinusinterpretation einzig möglichen Weg ein: er verfolgt die Entwicklung des augustiniischen Kirchenbegriffs in den einzelnen Perioden. So wird er vor schiefen Auffassungen bewahrt, die jeder Versuch, eine Synthese aus allen Augustinusschriften zusammenzustellen, notwendig mit sich bringen muß.² Die wichtigsten Perioden für den Kirchenbegriff sind: die Frühzeit, die manichäischen Auseinandersetzungen, der Donatistenstreit und die pelagianischen Streitigkeiten. Die Entwicklung des Kirchenbegriffs stellt sich etwa so dar: Bei seiner ersten Berührung mit der Kirche faßte sie Augustinus stark intellektuell auf, sie war ihm in erster Linie Schule der Weisheit. Das Bild, das Augustinus selbst von seiner Kirchenauffassung in den Konfessiones entwirft, entspricht also nicht genau der Auffassung seiner Frühzeit (S. 35, 48). In den Jahren des Presbyterates wurde die Kirche für Augustin aus einer philosophischen mehr zu einer religiösen Größe. Die eigentliche Gestaltung seines Kirchenbegriffes ist im Zusammenhang mit seiner Gnadenlehre zu sehen, die sich eben in den Jahren des Priestertums zum « Augustinismus » entwickelte: « Zu diesen wesentlichen Gedanken sind zu rechnen: die Unterscheidung von sichtbarer Sakraments- und unsichtbarer Gnadenkirche, die Lehre von der

¹ *Fritz Hofmann*. Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung. München, M. Hueber-Verlag (1933), 80-xx-524 SS. RM. 15.50.

² Das gilt z. B. von *Th. Specht*, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn 1892.

Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche als dem Orte des wahren, mit der Liebe verbundenen Glaubens und der heilskräftigen Sakramente, die Lehre weiterhin von der Verbindung der *ecclesia sancta* mit dem mediator homo Christus Jesus zum einen corpus Christi und schließlich die zuweilen sich findende Gleichsetzung der heiligen Kirche mit der Kirche der Prädestinierten» (S. 122). Der donatistische Fragenkomplex wird durch die Scheidung von Sakraments- und Gnadenkirche gelöst. So wird das pneumatische Kirchenideal für die katholische Kirche gerettet; die Einheit der beiden Kirchen erklärt sich Augustin durch die platonische Lehre von den Seinstufen. H. beschreibt dann im Einzelnen die Ausgestaltung des Kirchenbegriffs während des Donatistenstreites: die unsichtbaren Wesensgrundlagen der Kirche, das Verhältnis des mystischen Leibes zur sichtbaren *catholica* und das Heilwirken der Kirche in Wort und Sakrament. Während der pelagianischen Auseinandersetzungen ließ der Gedanke an den partikulären Heilswillen und die absolute Prädestination die unbedingte Heilsnotwendigkeit der *catholica* noch schärfer hervortreten.

Wohl jedes dogmatische Problem der Kirchenlehre hat Augustinus berührt. H. ist allem mit großer Sorgfalt nachgegangen. Man wird sein Buch unbedenklich neben die besten Augustinusmonographien stellen können. H. holt immer weit — manchmal zu weit — aus; daher enthält sein Werk sachlich mehr als die Kirchenlehre Augustins. Besonders die Sakramentenlehre ist ausgiebig berücksichtigt und an manchen Punkten hätten seine Darlegungen, ohne die Vollständigkeit der augustinischen Kirchenlehre zu beeinträchtigen, knapper sein können. Das schmälert an sich sein Verdienst nicht, uns ein einwandfreies Bild des augustinischen Kirchenbegriffs vermittelt zu haben. In einigen nicht unwesentlichen Punkten ist es H. auch gelungen, die bisherigen Auffassungen zu verbessern. Es sei besonders auf die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche verwiesen. Man hat Augustin vielfach als Zeugen dafür aufgerufen, daß es auch außerhalb der *sichtbaren* Kirche ein Heil geben kann. Dagegen kann H. feststellen: «Seit der Gründung der Kirche durch Christus gibt es nach Augustinus Glieder des Leibes Christi nur mehr in der katholischen Kirche; die Verbindung mit ihr, die im Sakrament der Taufe objektiv hergestellt wird, muß für den Erwachsenen auch eine subjektivbewußte sein, selbst in jenen Ausnahmefällen, wo der äußere Anschluß ohne jegliches eigene Verschulden nicht möglich ist» (S. 229).

Bemerkenswert sind ferner die Ergebnisse bezüglich des petrinischen Primates, der bei Augustin «seine besondere, von unserem heutigen theologischen Verständnis abweichende» Bedeutung hat (S. 320). Die *Cathedra Petri* besitzt nach Augustin keine höheren Vollmachten, aber nur der kann in der Einheit der Liebe sein und an der Schlüsselgewalt teilhaben, der mit ihr Gemeinschaft hat (S. 321). Psychologisch begründet war diese Auffassung Augustins in seiner Abneigung gegen den donatistischen Persönlichkeitskult.

Nicht richtig ist H.s Interpretation von Augustins Staatsauffassung. Für Augustin sind *Civitas Dei* und *Sancta Ecclesia* identisch; die *Ecclesia* ist die irdische Vergegenwärtigung des Gottesstaates. Daraus geht unmittel-

bar hervor, daß nicht nur der heidnisch-römische Staat, sondern jeder politische Staat schlechthin, eben weil er nicht Civitas Dei ist, nur Repräsentant der Civitas Diaboli sein kann (S. 505 f.). Trotzdem sieht H. S. 516 den Weg zu dem Ideal eines christlichen Staates geebnet, denn die Tatsache, « daß es immerhin Güter, wenn auch vergänglicher Art sind, die der irdische Staat erstrebt, schafft Augustinus die Möglichkeit, ein Zusammenarbeiten der beiden Staaten zur Verwirklichung und Erhaltung dieser Güter, ja sogar das Ideal eines christlichen Staates, in dem Gottesreichbürgern die Sorge um das irdische Wohl seiner Glieder anvertraut ist, zu bejahen » (S. 490). Man sollte Augustinus nicht die Inkonsequenz zumuten, ein nicht zur Kirche gehörendes, natürliches und doch dem Gottesreich an sich nicht feindlich gegenüberstehendes Gebilde im christlichen Staat zuzulassen. Aus den Texten, die H. zitiert, läßt sich ein solcher Schluß nicht ziehen. Wenn Bürger des Gottesreiches Posten, sogar führende Stellungen im Staatsleben einnehmen, so ist damit in der Auffassung Augustins der Staat als solcher noch nicht aus seiner gottwidrigen *Ordnung* ausgeschieden. Das würde seiner Lehre von der Sündhaftigkeit alles « Nur-Weltlichen » widersprechen.

Es wäre nur zu wünschen, daß die Theologen, die heute für eine mehr dogmatische Behandlung der Kirchenprobleme eintreten, den Zusammenhang mit der Patristik nicht verlieren. Wie viel Material und Anregung sie sich gerade in der Vätertheologie für die Ekklesiologie holen können, davon legt Hofmanns Werk beredtes Zeugnis ab.¹

¹ Einen Versuch, die ekklesiologischen Lehren für die Frömmigkeit auszuwerten, macht *A. Tanqueray*, *La vie de Jésus dans l'Eglise. Quatrième série des dogmes générateurs de la piété. Ouvrage posthume, édité par F. Cimetier*, P. S. S. Paris, Desclée (1933), 8°, xxii-146 SS. Die Grundlage bilden die bekannten Handbücher T.'s, deren dogmatischer Gehalt hier nutzbar gemacht werden soll.

Rom.

P. Anselm Stolz O. S. B.

Ch. Journet : La Jurisdiction de l'Eglise sur la Cité. (Questions disputées, II.) Paris, Desclée de Brouwer. 232 p.

Das Verhältnis der kirchlichen zur staatlichen Jurisdiktionsgewalt, sowohl vom prinzipiellen als auch vom geschichtlichen Standpunkt aus von größtem Interesse, ist auch heute noch weit entfernt von einer einheitlichen Auffassung, selbst von seiten katholischer Gelehrter. Es ist darum eine verdienstvolle Aufgabe, die Journet in diesem Buche unternimmt, indem er in solider, wissenschaftlicher Methode und zugleich klarer, auch gebildeten Laien zugänglicher Form die richtige Lehre zur Anerkennung zu bringen sucht.

Nach Klarstellung der nötigen Voraussetzungen über die Unterscheidung von Kirche und Staat, von Zeitlichem und Geistlichem lehnt er die direkte wie auch die bloß direktive Gewalt der Kirche über das Zeitliche ab, um als alt überlieferte Lehre der Kirche jene darzutun, die seit Suarez und dem hl. Bellarmin die Lehre von der indirekten Gewalt heißt. Journet möchte

jedoch — unter Betonung der sachlichen Übereinstimmung dieser Theologen mit der älteren Schule — diese Bezeichnung lieber wieder ersetzt sehen durch die Terminologie des hl. Thomas und seiner Nachfolger. Der hl. Thomas unterscheidet (II S. d. 44, expos. textus) eine zweifache Unterordnung der Gewalt: eine *wesentliche* und eine akzidentelle. Bei der *wesentlichen* hat die untergeordnete Gewalt keine Selbständigkeit, sondern ist nur der Ausfluß einer höheren Gewalt, wie z. B. die Gewalt des Prokonsuls gegenüber der des Kaisers, oder die bischöfliche gegenüber der päpstlichen Gewalt. Bei der akzidentellen Unterordnung dagegen verhalten sich die höhere und die niedere Gewalt so, daß beide von einer höchsten ausgehen, die die eine der andern *innerhalb gewisser Grenzen* untergeordnet hat. Dann gilt die Überordnung eben nur innerhalb dieser Grenzen und nur innerhalb dieser ist der höheren mehr zu gehorchen als der niederen. Auf die kirchliche und staatliche Gewalt angewendet, lautet also der Grundsatz: die weltliche Gewalt ist insoweit der geistlichen untergeordnet, als sie von Gott ihr untergeordnet ist, nämlich in dem, was zum Heile der Seele gehört; in diesem ist darum der geistlichen vor der weltlichen Gewalt zu gehorchen. — Zu sagen: die Kirche hat eine direkte Gewalt über das Geistliche und eine indirekte über das Zeitliche könnte schließlich, dahin mißverstanden werden, als ob der Kirche zwei Gewalten zuständen, eine rein geistliche und eine weltliche, die auf das Zeitliche als solches ginge. In Wirklichkeit hat die Kirche von Christus nur eine geistliche Gewalt erhalten, die aber sowohl auf rein Geistliches, als auch auf solches Geistliches sich erstreckt, das mit Zeitlichem notwendig verbunden ist und darum dem Rechte des Geistlichen folgt.

Diese bedingte, gelegentliche Gewalt der Kirche über Zeitliches ist aber dann nicht bloß eine belehrende, ratende oder mahnende, sondern eine eigentliche Jurisdiktionsgewalt und erstreckt sich grundsätzlich auf alle Dinge, die jene Bedingung an sich tragen, mit dem Seelenheil der Menschen unlöslich verknüpft zu sein. Dem Einwurf: dann fallen alle echt menschlichen Handlungen unter die Gewalt der Kirche, da alle unter das Sittengesetz fallen, begegnet der Auktor mit der Unterscheidung des hl. Thomas (I-II q. 90 a. 1 ad 2) zwischen *operatio* und *operatum*. Die Handlung in sich fällt unter das Sittengesetz und darum unter die kirchliche Jurisdiktion, das Werk selbst, der Gegenstand und Stoff der Handlung, kann in zahllosen Fällen ohne notwendigen Zusammenhang mit dem Zweck und der Gewalt der Kirche sein, wie Staatsform, Kanäle, Straßen usw. Hier wäre wohl auch eine weitere Unterscheidung beachtenswert gewesen, die nämlich zwischen der *iurisdictio sacramentalis* und *extrasacramentalis*. Nur der *iurisdictio sacramentalis* sind alle unter das Sittengesetz fallenden Handlungen des Menschen untergeben, unter die *iurisdictio extrasacramentalis* fallen nur äußere, und zwar mit dem Zweck der Kirche zusammenhängende Handlungen.

Die These von der akzidentellen Unterordnung der Staatsgewalt unter die kirchliche wird als traditionelle Kirchenlehre nachgewiesen an der Hand des hl. Thomas und seiner Kommentatoren Cajetan, Joh. v. Turrecremata, Franz de Viktoria, Dom. Soto, Bellarmin. Mit dieser Lehre steht nicht

im Widerspruch die Auffassung Gregors VII. und Innozenz III., wohl aber haben Gregor IX. und Innozenz IV. weitergehende Forderungen erhoben, nämlich den Anspruch auf die direkte Gewalt auf das Zeitliche und die Universalmonarchie. Sie leiteten diesen Anspruch aber nicht von einer Anordnung Christi her, sondern aus der unechten sog. Konstantinischen Schenkung, die sie noch für echt hielten. Ihre *tatsächlichen Maßnahmen* aber gingen nicht über die dargelegte akzidentelle Obergewalt der Kirche hinaus, auch wurde jene Begründung weiterer Gewalt nicht in das Corpus Juris Canonici aufgenommen.

Ogleich Journet das grundsätzliche, bedingte Recht der Kirche auf das Zeitliche ernst nimmt und für den Notfall streng konsequent bis auf das Recht zur Absetzung schlechter Fürsten ausdehnt, unterscheidet er doch sehr ausdrücklich zwischen dem grundsätzlichen Recht der Kirche und der Zeitgemäßheit seiner Anwendung. Beim heutigen soweit gediehenen Abfall vom katholischen Glauben im öffentlichen Leben ist z. B. die Absetzung eines Fürsten durch den Papst um des Heiles der Seelen willen durchaus unmöglich und wird wohl nie mehr möglich sein; auch sonst wird die Gewalt der Kirche, so sehr und sicher sie prinzipiell Jurisdiktionsgewalt ist, in ihrer Ausübung sich mehr oder weniger den Formen einer potestas directiva nähern müssen. Wie herrlich weit die so laisierte Gesellschaft es in der Beglückung der Völker bringt, zeigt freilich die Gegenwart.

Das Werk Journets ist besonders allen denen, die sich mit Politik oder deren Geschichte zu befassen haben, warm zu empfehlen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

A. Ruibal : Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma.

Tomo séptimo (póstumo) : Del ente teológico y del ente ontológico en la Escolástica. xx-440 pag. Santiago, 1933. *Tomo octavo (póstumo) : El conocer humano,* 606 pag. Santiago, 1934.

Rmus. Dr. *Angel Amor Ruibal*, Canonicus et Professor Universitatis Pontificiae Compostellensis (1870-1930), virtute et scientia praeclarus, ultra complura opera de re philologica et canonica — erat enim philologus insignis, orientalista, canonista egregius, praesertim in re poenali — magnum opus philosophico-theologicum aggressus est, cui titulus: *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. Cuius quidem operis, vivente et curante auctore, sex priora volumina prodierunt (Santiago, 1914-1922). His adduntur duo sequentia, posthuma, quae prae manibus habemus, a quodam eius discipulo ex autographo expressa, qui et promittit se cito editurum quae adhuc supersunt volumina.

Opus eruditissimum et universale; omnia enim fere problemata philosophica et theologica longe lateque exponuntur et discutiuntur in eorum evolutione historica, eruditione incredibili, et in medium adductis operibus ex omni linguarum genere.

Stylus fluidus, quadantenus diffusus, iudicium acre, criterium independens et valde « personale ». Plura docet cum philosophica tum theologica

extra communes Auctorum ecclesiasticorum opiniones. An semper fundata sint eius opinamenta, merito dubitari potest.

Cum integrum opus fuerit in lucem editum, poterit ferri iudicium adaequatum et fundatum de hoc opere monumentali modestissimi Canonici Compostellensis.

Friburgi Helv.

J. M. Ramírez, O. P.

L. A. Getino, O. P. : Relecciones Teológicas del Maestro fray Francisco de Vitoria O. P. Edición crítica y versión Castellana. T. I. Madrid, « Asociación Francisco de Vitoria ». 1933. XLVIII-492 pag.

Auctor, optime notus egregio opere: *El Maestro fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia* (edit. tertia, Madrid, 1930), ex commissione Societatis internationalis a Francisco de Vitoria nuncupatae, novam editionem aggressus est celeberrimarum *Relectionum Theologicarum* Magistri Salmantini, una cum earum translatione in linguam hispanicam.

Non est editio stricto sensu critica, ut ipsemet Getino fatetur, licet elementa nova contineat ex quibus ad criticam editionem accedi possit. Deficiente autographo recursus fit ad duas editiones principes, Lugdunensem scilicet (1557) et Salmantinam (1565), sed praesertim ad codicem apographum cathedralis palentinae; quae tres formae anastatice iterantur in hoc primo volumine, additis insuper lectionibus variantibus codicis bibliothecae patriarchalis valentinae et correctionibus editionis Ingolstadt (1580), ex qua editiones posteriores derivantur. In secundo volumine dabit « variantes » duorum codicum partialium, Granatensis nempe et ipsius editoris. Quo fit, ut lector omnia fere elementa hucusque reperta prae oculis habeat, ex quibus meliorem lectionem textus victoriani haurire possit.

Grande quidem opus, eleganter expressum, et docta quadam introductione locupletatum, in qua natura Relectionum, earum numerus et chronologia, codices et editiones atque versiones in linguas vernaculas accurate describuntur. Dolendum tamen quod nonnulla menda irrepererint, v. gr. p. xx, l. 21-22, iteratur l. 31-32, et p. xxxix, l. 42, legitur *vis vis* loco *vis-à-vis*; at haec et alia facili negotio corrigi possunt.

Sincero animo gratulamur doctissimo editori, eiusque opus iis omnibus commendamus, qui studiis iuridicis et theologicis incumbunt.

Friburgi Helv.

J. M. Ramírez O. P.

Moral und Aszetik.

J. Weijenberg M. S. F. : Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br., Herder. 1931. XIV-212 SS.

Die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke ist bei protestantischen Gelehrten immer noch ein Gegenstand des Miß-

verständnis und darum des Ärgernisses. Das gilt auch von der so tiefen und klaren Lehre des hl. Thomas über diesen Gegenstand. Es bleibt darum auch zeitgemäß, die Lehre in ihrer Reinheit und Klarheit den aufrichtig Suchenden vorzulegen.

Weijenberg handelt in einem vorbereitenden Teil zuerst von der Lehre der Väter und der Scholastiker, beides aber nur kurz, da es ihm vor allem um die Lehre des hl. Thomas zu tun ist. Warum die ebenso kurze Darlegung der Lehre der Heiligen Schrift der Väterlehre nicht vorausgeschickt, sondern in den zweiten Teil (S. 139 ff.) verwiesen wurde, ist nicht recht ersichtlich. Ein zweites und drittes Kapitel besprechen dann die Grundlagen der verdienstlichen Handlungen, die menschliche, freie Handlung und die Moralität derselben. Damit eine menschliche, freie Handlung vorliege, ist erfordert, daß sie, sei es direkt oder indirekt, unter das *dominium rationis* falle. Der Verf. hält dafür, daß nach dem hl. Thomas auch die *actus primo-primi* dahin gehören, sofern sie nicht bloße psychologische Affektdispositionen, sondern durch die Phantasie vermittelte Akte sind. Diese allein heißen beim hl. Thomas *actus primo-primi*, jene *motus naturales* (S. 31 f.). Die Moralität der menschlichen Handlung besteht formell « in der reellen, transzendentalen Beziehung der Handlung zum Objekt, insofern dieses Objekt der Sittennorm untergeordnet ist » (S. 62). Die formelle höchste *äußere* Norm ist aber nicht das natürliche Sittengesetz, sondern das ewige Gesetz, während die entferntere *innere* Norm die Vernunft, die nächste das Gewissen ist.

Den zweiten « wesentlichen » Teil des Werkes bilden die Untersuchungen über Wesen und Einteilung des Verdienstes unter Abweisung irriger Ansichten, sowie eine gründliche Darlegung der Lehre vom Verdienst nach seiner Formal-, Material-, Zweck- und Wirkursache. Da bei letzterer vor allem die Liebe zu nennen ist, so wird speziell ihr Einfluß untersucht und festgestellt, daß nach der Lehre des hl. Thomas für jede verdienstliche Handlung ihre Hinordnung auf Gott durch die (wenigstens virtuelle) Liebe erfordert, aber auch bei jedem guten Werk des Gerechten vorhanden ist. Aus verschiedenen Stellen beim hl. Thomas glaubt der Verf. schließen zu können, daß derselbe den virtuellen Einfluß der Liebe als einen physisch wirksamen aufgefaßt habe (S. 194 ff.).

Ohne viel Neues zu bieten, ist die Arbeit eine fleißige und, so viel ich sehe, getreue Darstellung und Rechtfertigung der Lehre des hl. Thomas über den behandelten Gegenstand. In einem Punkte jedoch dürfte wenigstens im Ausdruck eine Ungenauigkeit vorliegen. Wiederholt behauptet nämlich der Verf., die Liebe verursache in allen anderen Tugendakten alles Übernatürliche. « Alles, was in diesen Akten an Übernatürlichem vorhanden ist, kommt von ihr », nämlich der Liebe (S. 195). « Gleichwie also das natürliche Wollen die Ursache aller Handlungen ist, so wird die Liebe analog die Ursache alles übernatürlichen Handelns » (ib.), und ähnlich schon S. 176. Diese Behauptung ist durch kein Wort des hl. Thomas belegt oder belegbar. Auch die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der unvollkommenen Reue sind übernatürliche Akte, wenngleich sie nicht von der Liebe angeregt sind. Cf. Conc. Trid. Sess. VI, can. 28. — Viele, zum Teil

recht sinnstörende Druckfehler und Sprachverstöße sind der Aufmerksamkeit des Korrektors entgangen. Sie sind in anerkennenswerter Unparteilichkeit über alle Texte ausgebreitet, seien sie deutsch, französisch, griechisch oder lateinisch.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

J. Vialatoux : Morale et Politique. (Questions disputées, III.) Paris, Desclée de Brouwer. 138 p.

P. G. de Broglie hatte in den *Recherches de Science religieuse* 1928 und 1929 zwei Artikel unter dem Titel « Science politique et Doctrine chrétienne » erscheinen lassen über das gegenseitige Verhältnis von Staatswissenschaft und Moral. Der erste dieser Artikel hatte die These aufgestellt und zu begründen gesucht, die Staatswissenschaft, weil bestimmt durch ein Gut als Ziel, das vom Zielgut der Moral deutlich verschieden sei, besitze eine eigene autonome Stellung gegenüber der Moral, ja, diese Autonomie gehe so weit, daß die beiden Wissenschaften unter Umständen gegenteilige Entscheidungen treffen können.

Diesem ersten Artikel widerspricht in unausgleichbarer Weise der zweite, der die Staatswissenschaft der Moral unterordnet, und zwar in einer Weise, die zum Theokratismus führen muß, indem das geistliche Wohl oder Seelenheil der Bürger als im öffentlichen Wohl, dem Staatszweck, eingeschlossen und zu einem dem Staate eigentümlichen Zwecke erklärt wird. Beide Behauptungen werden in klarer, gründlicher Ausführung zurückgewiesen und durch den Nachweis richtig gestellt, daß der dem Staate eigentümliche Zweck das zeitliche Wohl ist, nicht das zeitliche *und* ewige, daß aber das zeitliche Wohl der Menschen seinerseits auf das ewige hingebunden ist und darum ohne Kenntnis und Berücksichtigung dieses ewigen Wohles nicht richtig aufgefaßt und angestrebt werden kann. Da nun die natürliche und die christliche Moral die Hinordnung des menschlichen Handelns auf das geistliche Wohl, das letzte Ziel, lehrt, ist es klar, daß die Staatswissenschaft innerlich und wesentlich an deren Forderungen gebunden ist.

Außer diesem wichtigen Ergebnis zeigt die Untersuchung noch verschiedene andere Schiefheiten in den Artikeln de Broglies auf und ist geeignet, zur Klärung der Ideen auf einem Gebiete, auf dem die *Action française* große Verwirrung angerichtet hat, wirksam beizutragen.

Stift Einsiedeln

P. Meinrad Benz O. S. B.

G. Staffelbach : Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus. Freiburg i. Br., Herder. 1932. VIII-128 SS.

Tout le monde reconnaît que saint Paul est le grand moraliste du Nouveau Testament, mais, jusqu'en ces dernières années, ce n'est guère qu'au point de vue dogmatique qu'il avait été systématiquement étudié. Récemment, les travaux sur Paul moraliste se sont multipliés, mais le

problème ou bien a été traité sous un jour faux, ou bien il ne l'a pas été jusqu'au fond et dans toute son ampleur. Tous les auteurs, orthodoxes ou non, qui ont étudié Paul, sont obligés d'admettre cette assertion élémentaire, que l'homme justifié doit se détourner du péché et opérer le bien, par conséquent mener une vie sainte ; et les catholiques établissent que la justification, chez l'Apôtre, n'est que l'entrée dans la vie sanctifiée, son moment initial. Mais, si la grâce de l'union au Christ est seule à donner la puissance subjective de remplir tout l'ensemble des devoirs (ce qui est de foi, et parfaitement évident dans la doctrine de Paul), on ne voit pas aussi immédiatement d'où procède, en cette doctrine, la détermination objective et spécifique des devoirs à remplir. D'où multiplicité de théories. Tel voudra que cette détermination résulte seulement des principes abstraits de la loi naturelle, comme l'établissaient les stoïciens, ou de la partie éthique de l'Ancien Testament, avec les compléments et les redressements apportés par les sentences de l'Évangile ; tel autre, de l'imitation des actes du Christ, considéré purement comme un modèle extérieur ; tel encore, de la liberté de l'esprit, dont le justifié, sans avoir besoin d'aucune règle de mœurs, n'aurait qu'à suivre mystiquement, au jour le jour, les inspirations ; c'est le point de vue de ces protestants modernes qui insistent sur l'abrogation de toute « loi », et veulent rattacher Paul à la mystique païenne hellénistique. D'autres ne verraient chez Paul qu'une morale « d'intérim », en attendant la Parousie, ou une morale empirique, fondée sur le bon sens et la bonne volonté et changeant de *principes* (pas seulement de « motifs ») selon les espèces. Enfin, parmi ceux qui reconnaissent dans la formation de l'éthique objective paulinienne le rôle capital de la « vie dans le Christ », certains catholiques mêmes hésitent à reconnaître que *toute* obligation morale, sans exception, spécifiée par l'Apôtre, découle de cet unique principe.

Staffelbach a eu, le premier, le mérite d'avoir bien démontré que toutes les prescriptions de conduite, si nombreuses dans l'œuvre de Paul, ont un lien conscient, procèdent d'un unique point de départ, reposent *expressément* sur une base commune, qu'il appelle le « principe » de la morale paulinienne ; et c'est l'état d'union au Christ résultant de la justification du pécheur. Il n'en faut pas chercher d'autre. Chez Paul, l'« éthique » la plus spécifiée n'est que la conséquence de sa « mystique ». Tous les motifs particuliers peuvent être ramenés à celui-là.

Un premier chapitre expose l'état de la question et la diversité des théories. Le second pose la thèse : Paul reconnaît l'existence de la loi naturelle commune à tous les hommes, il admet et vénère la loi positive éthique de Moïse, mais il les juge l'une et l'autre incapables, à cause de l'entrée du « péché » dans le monde, de mettre par elles-mêmes l'homme à la hauteur de ce qu'elles lui prescrivent. Il faut donc une « loi nouvelle », un principe objectif nouveau, que va déterminer le chapitre troisième. Ce principe est conçu en fonction du dogme de la justification. Cette justification présente un double aspect : en délivrant l'homme de l'état de péché et de toute contrainte extérieure posée à cause du péché, elle l'a lié spontanément et par un choix intérieur, à un nouveau Maître et législateur, le Christ, dans la sphère d'action duquel toutes les puissances humaines

sont transportées, depuis que le fidèle est devenu un membre de son corps mystique. « Liberté » et « nouvelle servitude » ne sont donc que les deux faces d'un même état. La nouvelle « règle de mœurs » n'est que l'application, sur les divers terrains de l'activité humaine, soit individuelle, soit familiale, soit sociale, soit proprement religieuse, de la « charité » par laquelle la tête et les membres vivent d'une même vie. C'est principalement dans la 1^{re} Epître aux Corinthiens, puis dans les « lettres de la captivité » et les « Pastorales », que l'auteur trouve la preuve détaillée du fait que tous les devoirs particuliers sont déduits également de cet unique principe : charité-liberté, participation de la vie du Christ.

Saint Paul ne tenait ce principe que de l'Évangile. Sa morale (comme le dernier chapitre le proclame) est donc parfaitement originale en regard des divers systèmes moraux de la même époque : morale juive de la Thora, morales du monde hellénistique, spécialement des stoïciens. En conservant du judaïsme et du stoïcisme ce qu'ils contenaient matériellement de vrai, l'Apôtre s'est absolument dégagé de leurs principes ; les siens sont ceux du Nouveau Testament en toutes ses autres parties, tels qu'ils apparaissent surtout dans le quatrième Évangile ; avec ceci de particulier que chez Paul ils sont systématisés tels qu'ils pouvaient l'être à une époque où, le Christ étant glorifié, ils apparaissaient dans toute leur logique et tout leur éclat à son intelligence inspirée.

C'est une démonstration claire, très complète et très convaincante à notre avis. La question est bien envisagée sous tous ses aspects, à l'aide d'une érudition fort diligente. L'ouvrage est un peu sec, peut-être, mais c'est parce que son auteur marche tout droit à son but, sans se perdre dans toutes les digressions intéressantes qui pouvaient le tenter en chemin ; il visait à la brièveté claire et rigoureuse. Il fallait, pour y réussir comme il l'a fait, posséder à fond la connaissance de toutes les questions pauliniennes, même de celles qui n'avaient pas de rapport étroit au sujet, et qui ne sont pas touchées dans le livre. Livre excellent, où tout le dogme sotériologique, toute la mystique, toute la morale de Paul même en ses détails, s'unissent en une synthèse d'une très belle unité. L'auteur a raison de dire en son Avant-Propos que les conséquences d'une telle conception sont importantes pour l'enseignement, la prédication et la vie chrétienne.

Fribourg.

E. Bernard Allo, O. P.

Fr. Jürgensmeier : Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. 2. Aufl. Paderborn, Schöningh. 1933. 381 S.

Im ersten Teil seines Buches gibt der Verfasser eine biblisch dogmatische Darlegung der Corpus mysticum-Lehre von großer Gründlichkeit, die sich nach unserem Ermessen an die traditionellen diesbezüglichen Auffassungen hält. Im zweiten Teil, wo es sich um die Anwendung dieses Geheimnisses auf die Aszetik handelt, fällt der versöhnliche, ausgleichende Standpunkt auf bezüglich der in der Gegenwart auf diesem Gebiete üblichen Kontroversen. Sicherlich ist es zu begrüßen, wenn der Verfasser angesichts der einander vielfach bekämpfenden Richtungen in der Askese,

angesichts der einander ausschließen wollenden Frömmigkeitstypen, den Erweis erbringt, daß ein einheitlicher Aufbau der christlichen Askese möglich ist und gerade « auf das einigende Prinzip aller Arten katholischer Frömmigkeit, sofern sie echt sind, auf die gemeinsame Quelle, aus der alle asketischen Richtungen ihren Ursprung nehmen », hinweist und es im *Corpus Christi mysticum* findet (S. 137).

Nur in einer Frage scheint uns dieser ausgleichende Standpunkt des Autors zu einer Unausgeglichenheit seines Buches geführt zu haben, nämlich in der Frage des Verhältnisses von Askese und Mystik. Er ist dieser Frage offenbar deshalb aus dem Wege gegangen, um einen gemeinsamen Boden für alle diesbezüglichen theologischen Richtungen zu schaffen und sich für keine festlegen zu müssen. Man gewinnt aber doch den Eindruck, es würde die Askese alles, auch die Vollendung des christlichen Lebens leisten können und als wäre die Mystik stillschweigend auf das Außergewöhnliche von Visionen und Ekstasen verwiesen worden. Nun wird aber die Lebens-einheit der Glieder in Christo selbst schon als mystische vielsagend bezeichnet und der Verfasser läßt selber die christliche Vollkommenheit « in der Entfaltung und *Vollendung* der mystischen Lebenseinheit in Christus bis zur Gleichförmigkeit mit Christus, zu dem « nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir », bestehen » (S. 111). Da ist es nun doch sehr bedeutend, daß man sich bewußt werde, diese Vollendung überrage weit das asketische Werk, ist nicht Frucht asketischer Praxis, sondern ist Eingegangensein ins mystische Leben, setzt die Entfaltung der Gaben des Heiligen Geistes in der Seele voraus, ist eminentestes Werk Gottes. Askese kann Vollendung nicht schaffen, sondern nur Dispositionen für die Gnadenvollendung der Mystik hervorbringen. Die Paulusbriefe geben, abgesehen von ihren ausgesprochenen paränetischen Teilen, nicht Askese an, sondern lehren Mystik, Christumystik.

Ist man sich dessen bewußt, so wird man deshalb die Arbeit des Verfassers nicht ablehnen, im Gegenteil, man wird sie noch besser verstehen und freudiger begrüßen, weil sie im Grunde schon kraft des Paulusgeistes, von dem sie getragen ist, über die rein asketische Sphäre sich erhebt. Askese ohne mystischen Ausblick ist ödes Land. Erst die Erwartung, Gott selber werde das asketische Werk mit seiner umwandelnden Macht krönen, verleiht der Seele Flügel. Die Praktiken der Askese sind in den verschiedenen Religionen mehr oder weniger die gleichen, ihre Spezifikation ist aber grundverschieden. Die Bereicherung der christlichen Askese und deren Vitalisierung vollzieht sich nicht dadurch, daß man sie auf die Vollendung und Vollkommenheit ausdehne, sondern, daß man darauf hinweise, wie sie den Boden schafft, aus dem — freilich nicht ohne die Sonne — der mystische Gnadenkeim sich entwickle, wachse, blühe und Früchte bringe.

Tatsächlich hat der Verfasser in der Durchführung der speziellen Askese, wenn er das wunderbare Zusammenwirken von Gnadenleben und Sakramenten nach den Gesichtspunkten des Werdens, Wachsens und Vollendens des *Corpus mysticum* aufzeigt, nicht nur eine Asketik geschrieben, sondern ein Buch über das gesamte geistliche Leben, das auch die

Mystik in sich schließt. Es zeigt dieses Buch, wie Aszese und Mystik sich nicht trennen lassen, sondern die Einheit des geistlichen Lebens ausmachen. Wenn, um nur an einem Beispiele dies hervorzuheben, « die Eingliederung in Christus durch die Taufe, Tod und Sterben in Christus, ein Begraben- und Gekreuzigtwerden mit Christus und damit zugleich ein Geborenwerden zu einem neuen Menschen in Christus, zu einem neuen Geschöpf ist » (S. 275), so ist damit nicht nur die Abtötung, das tägliche Aufsichnehmen des Kreuzes, also das asketische Moment ausgesprochen, sondern auch alle passive Reinigung, also das mystische Moment, der mystische Tod miteinbezogen. Und so verhält es sich in allen Stücken. Die Verwirklichung des Corpus mysticum, insbesondere dessen Vollendung, geht über die Askese hinaus. Deshalb dürfte das Feld der Askese nicht genügend abgegrenzt sein, wenn der Verfasser sagt: « Aszetik ist nichts anders als die Lehre von der möglichst vollkommenen Verwirklichung der subjektiven Erlösung, und demgemäß asketisches Leben die möglichst vollkommene Durchführung des Heilsplanes und Heilsweges Gottes im einzelnen Leben » (S. 127). Wir sind der Meinung, daß es im Heilsplane Gottes gelegen ist, die Seelen zum mystischen Leben und so zur Vollendung zu führen. Die Aszetik behandelt mehr das christliche Leben der Anfänger und der mit Hilfe der Gnade in der Übung der christlichen Tugenden Fortschreitenden, die Mystik die Vollendung der Vollkommenen. Wenn es « zur möglichst vollkommenen Erlangung des Endzieles bedeutungsvoll ist, den Heilsplan Gottes in der rechten Weise zu kennen (S. 113), so ist es auch bedeutungsvoll, zu wissen, daß das mystische Leben den Heilsplan Gottes als Vollendung krönt.

Unsere Bemerkung soll aber den Wert des Buches und seinen so reichen Inhalt nicht beeinträchtigen. Sie hat ihren Grund darin, daß beim Lesen der herrlichen Darlegungen der Beziehung der Taufe und Firmung, des Glaubens und der Hoffnung *zum Werden des mystischen Leibes*, ferner des Strebens nach Vollkommenheit, des Bußsakramentes, des Lebens in Christus und der heiligen Eucharistie, der Nächstenliebe, der Ehe und Priesterweihe *zum Wachstum des mystischen Leibes*, schließlich der göttlichen Tugend der Liebe und des Sakramentes der Ölung *zur Vollendung des mystischen Leibes* es einem ordentlich leid tut, daß sich alles dies nur als asketisches Leben gibt, wo doch das Corpus mysticum geradezu die christozentrische Mystik des geistlichen Lebens begründet. Der Verfasser sagt im Vorwort: « Das Grundziel der Arbeit liegt darin: aus der biblisch-dogmatischen Wahrheit des mystischen Leibes Christi eine einheitliche Aszetik, die das religiöse Leben als ein organisches Ganzes zeigt, aufzuweisen » (S. 11). Wir meinen nun, das religiöse Leben könne erst durch Askese und *Mystik* ein Ganzes sein.

Schließlich aber brauchte man dem Werke nur den Untertitel zu geben: « Der mystische Leib Christi als Grundprinzip *des geistlichen Lebens* », und ihm eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Aszetik und Mystik, sowie auch jeweils den einzelnen Abschnitten eine Darstellung der mystischen Vollendung beizufügen, um an ihm etwas Umfassendes, Urchristliches zu besitzen. Damit wäre das im gewissen Sinne Stilwidrige der

Verbindung urchristlichen Gedankengutes mit einem Begriff der Askese aus dem XVII. und XVIII. Jahrhundert behoben.

Doch auch so, wie das Buch vorliegt, bedeutet es seiner Widmung gemäß « den werdenden Priestern » wie auch allen, denen Dogma mehr als Theorie ist, eine sehr wertvolle Gabe.

Graz.

P. Alfons Well O. P.

O. Zimmermann, S. J. : Lehrbuch der Aszetik. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg i. Br. Herder 1932. 700 pp.

Le P. Otto Zimmermann, directeur spirituel du Grand Séminaire de Lucerne et professeur de théologie ascétique, a été enlevé prématurément à sa noble tâche. Il a pu, toutefois, avant de mourir, achever la préparation d'une seconde édition de son important manuel de théologie ascétique, publié il y a trois ans, et qui avait trouvé dans les pays de langue allemande un légitime succès.

Les enrichissements de cette seconde édition consistent surtout en des pages nouvelles sur la vocation, la souffrance, les degrés de la vie spirituelle « dans la réalité pratique ». Un plus vif souci de mettre en meilleure lumière le rôle de la grâce divine semble avoir guidé l'auteur dans l'addition de ces paragraphes.

Rappelons en deux mots le plan d'ensemble et le contenu de l'ouvrage. Une introduction soignée traite de l'ascétique, précise sa place dans la théologie, sa tâche essentielle, ses sources, ses méthodes, son utilité, esquisse à grands traits son histoire et étudie les diverses manières de la diviser.

L'auteur adopte le partage suivant. Deux parties principales : *Ascétique générale. Ascétique spéciale.*

L'ascétique générale se divise en sept sections qui traitent respectivement de la nature de la perfection, de ses espèces, de ses degrés, de ses moyens (grâce de Dieu, activité purificatrice, activité édificatrice), de la vocation à la perfection, du devoir d'y tendre chez les chrétiens, les religieux, les prêtres, du bien ou plutôt des biens de la perfection.

L'ascétique spéciale comprend trois sections qui traitent de la perfection de nos rapports avec Dieu, avec nous-mêmes, dans notre vie spirituelle, sensitive, végétative ; avec les autres créatures : biens de ce monde, créatures rationnelles, c'est-à-dire le prochain de la terre, du ciel et du purgatoire.

Le livre s'achève par une brève esquisse de la mystique qui pourrait servir d'introduction à un traité complet. Les tables des noms et des matières sont dressées avec un soin minutieux.

Cet ouvrage est un vrai manuel, excluant tout développement, toute recherche littéraire, visant uniquement à la précision, à la clarté, à l'ordre logique, s'efforçant de donner l'essentiel sur tout ce qui concerne l'effort ascétique vers la perfection. Le plan adopté lui permet de ne rien omettre et de traiter en particulier, avec plus d'ampleur qu'on ne le fait souvent, de nos devoirs sociaux.

Le livre contient sur tous les points une foule de citations excellentes,

empruntées de préférence — on ne saurait en être surpris — aux auteurs spirituels de la Compagnie de Jésus. Il est par lui-même une mine très riche et les judicieuses indications bibliographiques mises en tête des chapitres disent au lecteur où il doit chercher les développements utiles sur la doctrine qu'un manuel doit se borner à résumer.

Une étude critique de cet ouvrage très recommandable et que nous recommandons, donnerait lieu à maintes remarques, concernant surtout la conception d'ensemble de l'ascétique et de la mystique. Une simple recension ne permet pas de les formuler ici. En voici une, toutefois, à titre d'exemple. Était-il nécessaire, était-il même opportun, pour justifier le plan adopté d'en critiquer un autre de la manière suivante, fût-ce en empruntant ses raisons à Sporrer et à Koch ?

« Fast alle folgen Aristoteles und sind mit seinem System zufrieden, aber obwohl er in seinen ethischen Schriften vorzüglich geredet hat, scheint er doch noch einige Arbeit übriggelassen haben, so daß man Unterscheidung und Anordnung der Tugenden noch genauër und voller darstellen könnte » (Sporrer, p. 2, s. 6, c. 2). Bei der jeweiligen Aufstellung und Unterscheidung der Tugenden « wird das aus der Fülle des konkret wirklichen Lebens hervorgehoben, was aktuell, zur Zeit und in der tatsächlichen Lage als gute Art oder als zu vermeidendes Übel empfunden erfaßt wird. So spricht man heute besonders von sozialen Tugenden. Aber das alles sind nur Züge, Bestandteile aus der Fülle des wirklichen guten Lebens. Nach Ländern, Völkern, Zeiten, Religionen usw. ist der Tugendkatalog charakteristisch verschieden ». Die christlichen Tugendlehren haben auf den Griechen und Römern aufgebaut. Es « haben diese Einteilungen und die weiteren Unterscheidungen und Gruppierungen der Tugenden die Ethiker doch vielfach nicht befriedigt. Sie haben sie wohl anerkannt, aber keineswegs immer im gleichen Sinne näher charakterisiert und begründet und sind je nach dem Interesse, das sie leitet, und nach der Auffassung des sittlichen Lebens zu andern Einteilungen der Tugenden fortgeschritten. So zeigt das alte Tugendsystem, nach den heutigen Forderungen und Einsichten gemessen, zahlreiche Lücken (G. Koch O. S. B. : Das menschliche Leben) » (pp. 11 et 12).

La théorie des vertus et de leur distinction élaborée par la scolastique médiévale et en particulier par saint Thomas, pour redevable qu'elle soit en beaucoup de ses éléments à Aristote et à son école, ne laisse pas que d'être fondée sur la nature des choses et de l'homme et d'avoir plus qu'une valeur historique. Les vertus se spécifient par leurs actes et ceux-ci par leur objet formel. Ce n'est pas là un principe arbitraire, susceptible, au cours des temps, d'être remplacé par un autre également vrai ou plus vrai, plus fécond. Les objets des actes humains, il n'est pas loisible à chacun de les distinguer selon sa fantaisie ou son caprice, son habileté rhétorique ou dialectique, ni même selon l'état des mœurs en une société et à une époque déterminée. Les classifications qu'on donne des vertus, les « catalogues » qu'on en dresse peuvent être et sont en effet assez variés selon les auteurs qui s'y sont essayés, selon les philosophies et les doctrines

religieuses dont ils s'inspiraient, selon qu'ils connaissaient plus ou moins la fin de l'homme, l'âme humaine, ses facultés, ses passions, ses faiblesses, ses blessures dans l'état réel où il vit, selon qu'ayant trouvé ou non, le principe exact de la déduction et de la distinction des habitus, ils l'appliquaient avec plus ou moins de vigueur intellectuelle ; mais n'y aurait-il pas quelque relativisme moral, non exempt de dangers, une sorte de nominalisme à laisser entendre que ces différents classements sont tous également justifiés, comme ils sont tous historiquement donnés, qu'il est impossible d'arriver à un classement objectivement vrai et complet, à un « catalogue » — puisqu'on parle ainsi — où rien ne serait omis et dont la valeur, réserve faite de certains points secondaires, de détails pouvant demeurer incertains ou obscurs, serait définitive ; à une division des vertus et des vices contraires qui ne serait ni grecque ni romaine ni hindoue ni chinoise, ni ancienne ni moderne, mais humaine. Si c'est une faiblesse de le croire, avouons cette faiblesse. On comprend très bien qu'un contact épisodique avec saint Thomas d'Aquin et une étude purement historique des variétés sous lesquelles se présente dans les diverses littératures morales ce que les théologiens de Salamanque appellent « l'arbre prédicamental des vertus », peuvent laisser l'impression de quelque arbitraire chez les moralistes ; mais, si l'on prend la peine d'examiner les choses de près, d'un point de vue rigoureusement métaphysique et si l'on saisit bien la portée du principe de distinction adopté par saint Thomas — peu importe que ce soit sous l'inspiration d'Aristote ou d'un autre — on s'aperçoit de la valeur durable de ce classement et la théorie thomiste des vertus n'apparaît plus faite seulement pour un siècle ou une forme de civilisation, mais pour toujours, ce qui n'exclut pas, au contraire, les possibilités d'approfondissement ultérieur et d'applications nouvelles. Cela s'entend surtout des vertus infuses : des théologiques qu'Aristote n'a point connues et des morales dont il n'a connu que les homonymes acquis. Ajoutons que, s'il y a un domaine ou un aspect de la science morale où le point de vue des vertus ait particulièrement droit de cité, c'est celui de l'ascétique, puisque la perfection de l'homme — à n'en pas douter — consiste dans l'épanouissement parfait de ces principes d'action bonne et parfaite que sont les vertus, entre toutes de la charité, dont les autres sont les servantes.

Fribourg.

B. Lavaud O. P.

Philosophie.

L. Agatson : Das Daseinsproblem. Das primäre Sein. Freiburg i. Br., Herder. 1932. 182 S. und 1 zeichnerische Skizze.

« Das Werk bringt in diesem seinem ersten Teil eine Klärung der Grundfragen nach dem Ursprung alles Daseins und nach dessen Wesen » (Vorw.). Und zwar hat der vorliegende Band « nur das primäre Sein zum Gegenstand », während « ein späterer Teil des Gesamtwerkes sich mit der Welt der Erscheinungen in extenso befassen wird » (179).

Die Schrift gliedert sich in 7 Abschnitte : 1. Grundsätzliches ; 2. Die Sekundarität der Welt der Erscheinungen ; 3. Die Persönlichkeit des pri-

mären Seins; 4. Das essentielle Wesen des primären persönlichen Seins; 5. Die absolute Fülle des primären persönlichen Seins; 6. Das Wesen der Relationata; 7. Die absolute Aktualität des primären persönlichen Seins.

«Das Werk setzt keine philosophischen Vorkenntnisse voraus, erfordert aber starke geistige Konzentration ...» (Vorw.).

Aus einer tiefen Überzeugung von der Existenz des «primären, allumfassenden, persönlichen Seins» und von der Beweisbarkeit desselben durch Vernunftdenken und aus gleich tiefer Begeisterung und Hingabe an dieses Sein ist das Buch geschrieben worden. Dem Leser wird aber das Verständnis durch neuartige Wortbildungen und Ineinanderschachtelung der Sätze sehr erschwert, so daß wir fürchten, nicht viele werden das Buch zu Ende lesen. So fällt es auch schwer, die Grundgedanken des Werkes kurz wiederzugeben. Wir lassen darum einige Hauptstellen wörtlich folgen.

«Einen zureichenden Grund müssen wir unbedingt schon von vornherein der primären, allerersten Vorliegenheit zuerkennen, die aber — in schon aprioristisch einleuchtender Weise — nur als real allumfassende Vorliegenheit (und in keiner Weise kontingent) da sein kann» (I. Abschn., 11 f.). — Was bedeutet hier: allumfassend? Soviel wie das in Klammer beigefügte: in keiner Weise kontingent? Später (54) heißt es: «Diese primäre Vorliegenheit kann eben kraft Wesens nicht nur in keiner Weise begrenzt, kontingent sein, sie muß vielmehr zumalig allumfassend sein ...». Darnach hat allumfassend auch den Sinn von: unbegrenzt, unendlich (vgl. auch S. 30, 56, 79). Dem scheint entgegenzustehn, daß an der erstgenannten Stelle fortgefahren wird: «Eine real allumfassende ... Vorliegenheit — mag man sich darunter fürs erste was immer (ein Sein, ein Nicht-Sein, einen Zustand welcher Art immer — positiv, negativ oder wie immer) vorstellen — ist eine schon ganz von selbst einleuchtende aprioristische Notwendigkeit». Also evtl. auch ein Nicht-Sein, ein negativer oder sonstwie beliebiger Zustand, wäre die «allumfassende» Vorliegenheit. — Zugleich wird in obigen Worten begrenzt und kontingent aufs engste verknüpft. Gewiß, es ist sogar einer der tiefsten Gedanken aller Gottesmetaphysik: das Begrenzte ist kontingent. Ist damit aber die Existenz des allumfassenden, d. h. unendlich vollkommenen primären Seins für den menschlichen Geist ein «Apriorisma»? (54). Der große Gottesmetaphysiker von Aquino war nicht der Meinung. (Vgl. S. Th. I 2, 3, 4a via, zusammen mit den Texten über die Unendlichkeit Gottes, S. Th. I 4, 2; 7, 1 etc.)

Zur weiteren Befestigung der Grundeinsichten benutzt A. als «Koordinatenhilfssystem» die «theoretisch falsche», aber «praktisch unbedenkliche Einstellung der vorläufig angenommenen Unzureichendheit» (12 f.). Ja, «insolange die notwendige Allumfassendheit des primären Seins ... noch nicht aprioristisch feststeht oder erwiesen ist, müssen wir bei der Suche nach dem Ursprung des Daseins geradezu mit dem Prinzip des unzureichenden, d. h. des fehlenden zureichenden Grundes operieren, wenn wir vorurteilslos nach dem Ursprung des Daseins forschen wollen» (14). «Die Unzureichendheit will natürlich auch zu bloßen Untersuchungszwecken nicht besagen, daß eine Vorliegenheit, z. B. die Welt der Erscheinungen,

als solche im Hinblick auf ihre Gesamtheit und Einheit unzureichend, nicht primär und somit nicht allumfassend wäre. — Es besagt nur so viel, daß nur der So-Seinsgrund, der So-Bestandesgrund ... der betreffenden Vorliegenheit, mag diese auch tatsächlich primär und somit allumfassend sein, nicht von vornherein als gegeben angesehen wird, bevor nicht diese ihre angenommene Primarität, Allumfassendheit ... einwandfrei feststeht » (16).

« Mit dem zugrundegelegten Fehlen des zureichenden Grundes muß nun die betreffende Vorliegenheit dann als kategorisch haltlos der Aufgehobenheit ihres So-Seins vollends anheimgegeben sein (bis) zu einer solchen Vorliegenheit, wo ein zureichender Vorliegenheitsgrund im ontologischen ... Sinne (evident) ... gegeben ist » (16). Ist das nicht doch das Prinzip des zureichenden Grundes? — « Aufgehobenheit ist die (aus der ontologischen Haltlosigkeit sich ergebende) kategorische Auflösung (Aufhebung) einer (haltlosen) Vorliegenheit in der Richtung ihres (mit dem Zuge nach ihrem) kontradiktorischen Gegensatz bis dahin, wo ontologisch erstmalig ein (Umgesetztheits-)Einhalt (für eine bestimmte Vorliegenheit) gegeben sein kann bzw. aufscheint » (16). Ist diese Erklärung durchsichtig? Mit der « Aufgehobenheit » wird nun durch das ganze Buch hindurch immer und immer wieder operiert. Unzähligmal heißt es: « unter dem ansonstbestimmenden Kompelle (Zuge) der Aufgehobenheit », oder « Kompelle der unbegrenztwertigen, zumaligen Aufgehobenheit » oder ähnlich. (Vgl. z. B. S. 21 — auf dieser einen Seite schon 6 mal — 24, 32 ff., 36, 39 f., 55 usf.) Der Leser sucht darum nach einer verständlichen Sinn-erklärung. S. 21 f. scheint sie gegeben zu sein. « Unter dem (bloß) ansonstig- (und nicht effektiv wirksam) bestimmenden Kompelle der Aufgehobenheit heißt im Grunde so viel wie: a priori aus « inneren » (dieserart nunmehr auch im Besonderen, verständlichen) ‚Wesensgründen‘ ».

Die Ausführungen über das Grundsätzliche werden in folgende drei Erkenntnisse zusammengefaßt, « die im Verlauf aller weiteren Betrachtungen ständig und insgesamt gegenwärtig gehalten werden müssen ... »: « Erstens, daß eine Vorliegenheit (ein Sein, ein Nicht-Sein, ein Zustand welcher Art immer ...) von vornherein kraft Wesens vorliegen muß, die nur allumfassend sein kann, mag man fürs erste sich darunter was immer vorstellen. » Uns bleibt der Zweifel über den Begriff « allumfassend » und entsprechend auch der Zweifel darüber, wieso das Dasein der genannten Vorliegenheit evident ist.

« Zweitens: Würde — was gar nicht möglich ist — die primäre (allererste) Vorliegenheit nicht schon a priori als Allumfassendheit vorliegen oder diese primäre Allumfassendheit nicht schon von vornherein in jener eventuellen Seinskategorie, in der allein sie (als Allumfassendheit) nur sollte gegeben sein können, vorliegen, so müßte diese Allumfassendheit (bzw. diese Seinskategorie) dann unter dem (ontologischen) Kompelle (Zuge) der ansonstbestimmenden, unbegrenztwertigen, zumaligen Aufgehobenheit mit einem Schlag (zumalig) u. z. auch in dieser notwendigen Seinskategorie eben als apriorische Vollselbstaugelöstheit (aus sich selbst) der primären allumfassenden Vorliegenheit erst recht vorliegen ».

«Drittens: Jeder Vorliegenheit, deren Primarität, Allumfassendheit nicht erwiesen ist oder als Apriorisma erkennbar ist, kann — soll sie wirklich primär sein — zunächst überhaupt nur das Prinzip vom unzureichenden Grunde (d. h. vom zunächst fehlenden zureichenden Grunde) zugrundegelegt werden. ... Jede Vorliegenheit ist dann der kategorischen Aufgehobenheit anheimgegeben ...» (18 f.).

Im 2. Abschnitt (Die Sekundarität der Welt der Erscheinungen), dessen Ausführungen zunächst mit wohltuender Klarheit anheben, kehren bald die Gedanken und verschlungenen Wendungen des ersten Teiles über die «allumfassende, primäre Vorliegenheit» wieder. «Von unserer Welt der Erscheinungen wissen wir von vornherein nicht ..., ob sie wirklich primär und allumfassend oder nur universal (oder kontingent), unendlich oder nur unbegrenzt (oder endlich) ist. ... Wir wissen kurzum vorderhand nicht bestimmt, ob unsere Welt der Erscheinungen mit der alles umfassenden Vorliegenheit, deren primäres Vorliegen eine aprioristische Notwendigkeit ist, identisch ist» (31). Darum will A. «an die Wurzel unserer Welt der Erscheinungen die Ordinate der Unzureichendheit ansetzen und sehen, wohin sie uns führt» (32). Damit sei nun die «Vorliegenheit der Welt der Erscheinungen zunächst kategorisch haltlos» und müsse schon «der zumaligen, bremsungslos unbegrenztwertigen ... Aufgehobenheit kategorisch anheimgegeben sein», aus der «die Vollabgeschlossenheit auch schon mit einem Schlage ohne Zwischentappen vorliegen» müsse.

«Unsere Welt der Erscheinungen kann nun in keiner Weise die zureichende Vollabgeschlossenheit einer solchen kategorischen, zumaligen Aufgehobenheit einer primären Vorliegenheit sein». Die Gründe werden des längeren entwickelt. «Unsere Phänomenenwelt ist ... jedenfalls ein System von differenziertem Zusammenhalten ...», und «mag es sich dabei um, eventl. auch unendlichkeitsreihige, aufsteigende Evolutionen oder Rückbildungen ...etc. handeln»; «dieses ganze System weist jedenfalls noch Abgehaltenheiten ... von einer apriorischen Erreichtheit der Resultate der in ihr wirksamen Gerichtetheiten auf» (32). «Es ist nun unmöglich, daß es in einer primären Vorliegenheit ... zu solchen Abgehaltenheiten, Abhemmungen kommen könnte. ... Denn es liegt dem primären Sein ja eine urelementare, kategorische, bremsungslose, unbegrenztwertige, zumalige Aufgehobenheit zugrunde, unter deren Kompelle es bis zu einer zumaligen restlos erfüllten Vollendetheitsgewordenheit gebunden ist» (33). — Soweit wir den Autor verstehn, tendieren alle diese Entwicklungen zu dem einen Grundgedanken: diese Welt unserer Erfahrung ist nicht unendlich vollkommen. Das primäre Sein, das ens a se, muß aber schlechthin unendlich vollkommen sein. Also ist unsere Welt nicht das primäre Sein. Diesem Gedanken stimmen wir von Herzen zu. Wir hegen aber Zweifel, ob er durch die übermäßig abstrakten, aprioristischen und schwer verständlichen Ausführungen A.s hinreichend evident gemacht ist.

Im 3. Abschnitt soll gezeigt werden, daß «die Zugrundelegung der Aufgehobenheit uns notwendig zur absoluten, allumfassenden Persönlichkeit (Subjektivität) als primärer Vorliegenheit führen muß» (53). «Das Wesen des primären Seins kann nur ein restlos persönliches sein. Diese

persönliche Wesenheit des primären Seins läßt sich aber in den Hauptzügen auch schon als Apriorisma erfassen » (53). Der Leser gewinnt aber bald den Eindruck, daß vielfach die Gedanken und Wendungen des 1. und 2. Abschnittes wiederholt werden. « Diese zumalige allumfassende Vorliegenheit ist einfach vorhanden, und sie muß vorhanden sein, sie muß und kann eben nur als Allumfassendheit vorhanden sein, und sie ist eben als Allumfassendheit a priori vorhanden, sie hat ... alle Vermögenheit zu diesem ihrem allumfassenden Vorliegen gleichzeitig in sich kraft Wesens ... » (56). Nachdem dann schon betont worden, daß « diese allumfassende Vorliegenheit in den noch immer weiter erweiterbaren und daher real nur kontingenten Kategorien der Dimensionalität (dimensionalen Welt) und der Linearität nicht faßbar und ergebbar ist », daß « sohin die für eine zumalige Allumfassendheit einzig mögliche Kategorie der apriorischen Überholtheit alles Objektiven, also ... der ... absoluten Hereingeholtheit – in – sich, der absoluten Persönlichkeit ... kraft Wesens ... da sein » müsse (57, 56), heißt es gar : « Es ist ... ein aprioristisches Postulat unserer Denkorganisation, daß letzten Endes kraft Wesens eine *alles* umfassende Vorliegenheit zumalig eben vorliegen muß bzw. vorliegt, mag man sich darunter fürs erste was immer vorstellen. Im bloß Unpersönlichen ist diese Allumfassendheit nicht ... ergebbar. Das Unpersönliche bleibt immer noch erweiterbar » (61) usw. usw., in « erschöpfenden Betrachtungen nur über das primäre Sein. ... wie es einerseits schon als Apriorisma aufscheint und wie uns hiezu, und damit identisch, auch das Koordinatenhilfssystem vom unzureichenden Grunde ... (Aufgehobenheit) als Ansonstigkeitsbestimmungsgrund hinführt » (49). Mit einem aprioristischen Postulat unserer Denkorganisation könnte schließlich auch ein relativistischer Skeptiker einverstanden sein. — Doch A. will auch « prinzipielle Skeptiker » überzeugen. Sie mögen « auch jegliche Voraussetzung überhaupt jedweder primären Vorliegenheit ablehnen, sie werden trotzdem nur immer wieder (genetisch) zur notwendigen apriorischen Persönlichkeit eines primären allumfassenden Seins gelangen müssen ». Denn es « wäre dann zum allerletzten noch das — im Bereiche des Primären vorbehaltlos in jedem Falle real (unter = bzw. durch =) lastende bzw. wirksame — Prinzip schon für sich selbst als solches der Aufgehobenheit (Haltlosigkeit alles Nicht-Allumfassenden, Unpersönlichen) aus sich selbst heraus und in sich selbst in absoluter Selbstwirksamkeit (d. h. in absoluter Selbstdurchlastetheit) vorliegend » (83). Nachdem dasselbe mit ähnlichen Worten nocheinmal ausgesprochen ist, wird es « in einer, wenn auch unzutreffenden Analogie dem Verständnis näher gebracht » : « Die komplette Voraussetzungslosigkeit (einer primären Vorliegenheit) sei einer Null gleichgesetzt (die es real als Primäres niemals geben kann, weil im Primären eben auch sie eine Vorliegenheit ist). — Nun ergibt plus unendlich und minus unendlich Null. — Unter dem absolutwirksamen Prinzip der Aufgehobenheit erflösse nun auch auf der Grundlage Null eben originär aus sich selbst heraus die Virtualitätsfunktion minus bis zu ihrer zumaligen, apriorischen Vollabgeschlossenheit, die aber erst in dem apriorischen ... plus unendlichen Vollendetheitsresultat der Kraftdurchgewirktheit ... den eben positiv, plus

unendlichen Gegenpol u. z. persönlicher Natur darstellen würde » (84). — Was wird der « prinzipielle Skeptiker » wohl dazu sagen ?

Im 4. Abschnitt wird das « essentielle Wesen des primären persönlichen Seins », der « Selbstzusammengefaßtheit an sich » bestimmt als « unmittelbares Spannungsverhältnis in sich selbst », als « Selbstbewußtheit ». « Das Bewußtseinsfeld umfaßt das ganze Spannungsfeld zwischen der Aktualität der Spannung einerseits und ihrer ideellen Herkunft andererseits mit der weiteren Perspektive nach dem Ziele dieser Spannung hin ... » (98 f.). Dann nach weiteren Deduktionen: « Das essentielle Wesen des primären persönlichen Seins ist also essentielle Kraft (als asealer Ich-Akt), essentielle Erkenntnis und essentialer Wille » (103). Im primären Sein « liegen drei besondere (relative) essentielle Gegebenheiten vor, die eins und dasselbe sind: Kraft ..., Erkenntnis, Wille » (105).

In den drei letzten Abschnitten wird eine Art Dreifaltigkeitslehre entwickelt. « Das dritte Relationatum wäre somit die passive Spiegelung der aktiven Liebe zwischen erstem und zweitem Relationatum » (121). Das primäre Sein ist ein « Unendlichkeits-Ich-Akt, der in absoluter Fülle vollvollendet wäre dadurch, daß er in zwei Relativitätsausgängen aus sich selbst heraus diese seine Vollvollendetheit in absoluter Fülle absolutaktual ... setzen würde » (141). Die « Verwirklichtheit » der beiden Notwendigkeiten, nämlich der « Einheit des primären persönlichen Seins » und die « reale Relationiertheit » kann « ihren wesentlichsten Ausdruck nur in einer (zueinander) relativen Verpersönlichkeit der drei Relationata selbst haben » (141 f.). — Bei der Beurteilung dieser natürlichen Trinitätslehre darf man allerdings die Selbstbescheidung nicht vergessen, die sich A. ausdrücklich auferlegt. « Der kontingente Verstand (die menschliche Philosophie) kann höchstens mehr oder weniger annehmbare Deutungsversuche anstellen, durch was für eine besondere innere konstitutive Gegebenheit des primären Seins die absolute Fülle alles Seins ... allenfalls vorliegen könnte ». « Die folgenden Ausführungen können und wollen somit in keiner Weise einen verstandesmäßigen, stringenten Beweis ... erbringen ... » (118; zu Anfang des 5. Abschnittes).

Der Stil wird in den letzten Abschnitten womöglich noch verwickelter. Mehrfach finden sich Sätze, die sich über 14, 18 bis zu 26 und mehr Zeilen erstrecken. Bei einem Satze (S. 168) erreicht der Leser nach Überwindung von 16 Zeilen das Hilfsverbum « wäre », nach weiteren 7 Zeilen das Subjekt « die Überholtheit », nach weiteren 3 Zeilen, d. i. im ganzen nach stark 27 Zeilen das Prädikatsnomen « verwirklicht ». In diesem einen Satze kommt der Terminus « unendlichkeitlich », resp. « Unendlichkeitlichkeit » (sic.!) 9 mal vor. Auf derselben Seite steht er noch 5 mal. In dem gleichen Satze beginnt: « Durch dies alles, speziell in Ansehung der ‚Folge der Ordnung nach‘ des (relativ und virtuell unendlichkeitlich abgesteckten und infolge der apriorischen Antizipiertheit im ebenfalls relativ und virtuell unendlichkeitlichen ersten Relationatum als Prinzipialität und Totalitarität *durchschlagend* verunendlichten) dritten Relationatum nach dem (relativ und virtuell unendlichkeitlichen) zweiten Relationatum (mit der dadurch, d. h. durch diese Folge der Ordnung nach zunächst mitbewirkten *durch-*

schlagenden Verunendlichung ebenfalls als Prinzipialität und Totalitarität der relativen Unendlichkeitlichkeit des zweiten Relationatum) sowie in Ansehung der bereits apriorischen u. z. absolutaktuellen Antizipiertheit der Unendlichkeitlichkeits-« Totalitarität » der relativen Unendlichkeitlichkeit des dritten Relationatum selbst und ... ». Das ist noch nicht ganz die Hälfte des Satzes. S. 160 wird « Gegenwart an sich ... absolute Aktualität » erklärt als « die (in sich *relativ und virtuell* als Prinzipialität unendlichkeitliche) höchstmögliche (absolute) Virtualität der Aktualität der « Egozentriertheit », in deren apriorischer Gesetztheit das Wesen selbst des primären Seins besteht ». Diese müsse dem primären Sein zukommen « vermöge seiner unter dem ansonstigbestimmenden Kompelle der aufgehobenheit a priori vollvollendeten, *in - se - in - centrumistisch* egozentrierten « *Vollst-*(absoluten)-Zusammengefaßtheit — in — sich », in welcher sich das primäre Sein in Dreirelationiertheit ... relativ und virtuell als Prinzipialität und Totalitarität unendlichkeitlich *a priori* ganz und zumal u. z. *absolutaktual* besitzt » (160). Das ist freilich « Geballtheit der Diktion » (Vorw.). Darf man aber solche Anforderungen an die Leser stellen ? Und gar an solche, die « keine philosophischen Vorkenntnisse » besitzen ?

In dem ganzen Buche wird nicht ein einziges Mal auf irgendeine andere Autorität, etwa einen der großen Vertreter der Gotteslehre zurückgegriffen. — Das Druckbild ist durch das so häufige Unterstreichen — anstatt Sperren — nicht verschönert.

St. Gabriel, Mödling.

P. A. Wirtgen S. V. D.

M. Lallemand : Le Transfini. Sa Logique et sa Métaphysique. 1 vol. de la « Bibliothèque française de Philosophie », Paris. Desclée de Brouwer et C^{1e} 1934.

L'auteur de cet ouvrage n'admet pas l'interprétation du transfini que nous trouvons chez Cantor ; il n'est pas moins opposé aux arguments qu'avancent les finitistes et maintient la possibilité du transfini actuel et successif. — Dans un premier livre, après avoir miséricordieusement rappelé quelques notions élémentaires que beaucoup de philosophes laissent disparaître de leur mémoire, il expose les idées fondamentales de la théorie cantorienne des nombres. Cet exposé est très simple et ne doit rebuter personne qui a quelques notions élémentaires des mathématiques. — Le livre II critique l'interprétation cantorienne du transfini, dans laquelle M. Lallemand découvre des défaillances philosophiques radicales. — Le critique de la doctrine finitiste, telle qu'elle est présentée par Renouvier, fait l'objet du troisième livre. — Comme dans la collection des « Questions disputées » M. Le Masson a publié un petit volume sur « la Philosophie des Nombres », où il se rallie nettement aux conceptions cantoriennes, M. Lallemand donne l'hospitalité à une note de son adversaire, qu'il discute dans un second appendice. Un troisième est consacré au principe du tiers exclu, que certains mathématiciens fantaisistes s'amuse à mettre en

échec. — Enfin, les arguments finitistes de M. Benda sont encore examinés.

Les discussions sur « l'infini » mathématique sont loin d'être closes. On peut se contenter de l'attitude du physicien, qui constate que « tout cela colle », comme dit M. Bouasse ; mais cette constatation pragmatique laisse subsister les problèmes fondamentaux, relevant de la philosophie, et qui finissent par embarrasser même les mathématiciens.

M. Lallemand s'est bien familiarisé avec certaines notions de la philosophie thomiste ; et il est intéressant de constater cette rencontre entre des mathématiciens ultra-modernes et saint Thomas. Quelques idées cependant restent un peu chancelantes : Une quantité indéterminée, comme \aleph_0 , n'est pas qualitative pour autant. — En toute rigueur, il n'y a pas de points dans une longueur, la quantité discrète n'étant pas le continu. — Ce qu'on appelle le transfini n'est pas le « positivement non-fini ». — La géométrie euclidienne à n dimensions nous paraît autre chose qu'un jeu. Nous craignons que, sur ce point, l'ingénieur n'ait éliminé chez M. Lallemand le mathématicien et surtout le philosophe. Il n'y a aucune nécessité pour que l'espace *mathématique*, qui n'est pas du tout l'espace cosmique, ait trois dimensions. L'espace *mathématique* à n dimensions n'est assurément pas représentable par l'imagination. N'est-il pas concevable par l'intelligence ? — Dans toute cette controverse, il y a une équivoque sur le mot « exister ». M. Lallemand estime que certaines réalités « n'existent » que quand on les définit, c'est-à-dire quand nous les actualisons dans notre esprit. Cette actualisation idéale n'est pas l'existence et elle suppose la réalité de l'objet conçu, que ses adversaires appellent précisément — à tort d'ailleurs — son « existence ». L'existence est l'actualité de l'essence, indépendante de notre esprit et qui, en dernière analyse, ne peut résulter que de la pensée de Dieu.

Dans la note de M. Le Masson, nous relevons l'une ou l'autre défaillance, qui — comme celles de M. Lallemand — n'affectent peut-être que l'expression. Il dit que l'égalité des transfinis s'établit par « correspondance biunivoque ». C'est là, d'après lui, une loi universelle, antérieure à la distinction du fini et de l'infini. N'y a-t-il pas là une pétition de principe ? Dans les finis, on constate la correspondance biunivoque. La constate-t-on dans le transfini ? M. Le Masson dira évidemment qu'il la constate par la raison ; mais d'autres prétendent le contraire ; et il faut au moins reconnaître que nous passons ici, à la faveur d'une expérience, à un ordre qui n'est plus expérimental. La correspondance biunivoque n'est d'ailleurs, dans les finis, qu'une propriété consécutive à l'égalité. Celle-ci, *dans le domaine de la quantité discrète pure*, est l'identité de la totalité de deux quantités, malgré les divisions que l'une ou l'autre — ou les deux — subissent dans les membres de l'équation.

L'addition des ensembles est « l'appréhension unique des êtres de plusieurs ensembles » (p. 259). — C'est un peu vague. L'addition est la dissolution des unités mentales de plusieurs quantités et l'union de leur contenu dans une unité mentale nouvelle. Elle présuppose des quantités

distinctes, dont chacune possède son unité mentale. Cette unité, peut-elle se réaliser dans le transfini ? C'est tout le problème. L'unité, dans l'ordre quantitatif, n'implique-t-elle pas limite ? On peut, certes, concevoir la totalité des entiers. Au delà de la totalité, on ne peut rien concevoir dans le même ordre, qui soit étranger à la totalité. Que signifie alors l'addition, qui suppose un distinct du même ordre ? « Etre total dans son ordre et ne pas être total dans son ordre », cela nous menace d'une flagrante contradiction. Rien n'empêche évidemment d'écrire : $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$; mais cela signifie simplement que la somme est aussi indéterminée que les multitudes additionnées. On a beau dire qu'à chacun des deux membres de l'équation, on peut faire correspondre la série des entiers, elle-même indéterminée. Tout ce que cela nous apprend, c'est que la détermination additive — l'union de \aleph_0 et de \aleph_0 dans une unité mentale — de l'indéterminé par essence est impossible. Il n'y a là aucun « scandale » ; cela ne signifie pas que la partie, distincte d'une autre partie, est aussi grande que le tout des parties ; mais cela montre que les notions de « partie » et de « tout » s'évanouissent ou sont singulièrement modifiées, lorsqu'on passe du fini au transfini. La multitude fait abstraction du fini et de l'infini ; mais l'unité mentale, qui de « plusieurs » fait *une* multitude, est-elle la même que celle qui d'une pluralité réelle fait l'unité mentale d'un nombre ?

Toute la question doit être reprise « *ab ovo* ». Il sera assez inutile de demander à saint Thomas la solution d'un problème, qu'il a discuté sans doute, mais sur lequel il n'est pas arrivé à une conclusion ferme. — Le problème n'est pas mathématique ; les mathématiciens n'étudient pas la quantité, mais les relations quantitatives. Ils introduisent dans leurs spéculations des éléments qui n'ont rien de quantitatif ; beaucoup deviennent de vrais physiciens avant qu'ils ne s'en doutent. Dès qu'on parle d'une quantité négative, d'ordre, de zéro conventionnellement nombre, d'une différence de direction à partir de O, origine des abscisses, etc., on sort certainement de la notion pure de quantité. Très légitimement, on détermine des points dans le continu, où il n'y a pas de points ; on fait jouer les symboles sur des quantités « imaginaires » ; parfois, cela « colle », en vertu de relations avec d'autres réalités ; mais il n'y a là aucune garantie de réalité objective.

A la lumière des beaux résultats des mathématiques modernes, que saint Thomas ne pouvait pas soupçonner, faisons une philosophie de la quantité pure, de cette « composition entitative », impliquant une divisibilité infinie, qui n'est jamais une division. Commençons par constater que la totalité des nombres réels, rationnels et irrationnels, est si déconcertante, précisément parce que la quantité abstraite est divisible à l'infini. Immédiatement surgira le débat entre « finitistes » et « infinitistes ».

Les conclusions de ceux-ci ne nous paraissent pas définitives. Celles des « finitistes » ne sont pas moins discutables ; tout fini est déterminable et il y a plus que le déterminable. L'infini mathématique, ou transfini, devra être mieux étudié par les philosophes. A notre sens, si l'on ne préjuge rien, il n'est pas autre chose, ni plus, ni moins, qu'une *grandeur plus grande*

que toute grandeur déterminable. Cette notion exclut certainement le finitisme qui ne satisfait que l'imagination ; l'infinisme est un passage à la limite, et nous savons ce que cela signifie. Bien des difficultés s'évanouissent si on maintient cette notion dans toute sa rigueur. D'ailleurs, une question psychologique est peut-être impliquée dans le problème.

M. Lallemand nous a rendu un signalé service. Son ouvrage, éminemment suggestif, nous donne à peu près tous les éléments du débat. Souhaitons que les philosophes accomplissent leur tâche aussi bien que M. Lallemand a accompli la sienne.

M. de Munnynck O. P.

J. Maritain : Sept Leçons sur l'Être et les premiers Principes de la Raison spéculative. Paris. Pierre Téqui. 1934.

Ce nouvel ouvrage de M. Maritain nous apporte de vraies leçons, telles qu'elles doivent être conçues dans l'enseignement supérieur. L'auteur peut y donner libre jeu à son goût pour les parenthèses et les questions incidentes ; leurs inconvénients disparaissent dans un enseignement vraiment vivant. On y trouve des rappels et quelque petite bibliographie d'initiation, très utiles aux auditeurs. On y trouve surtout les conceptions personnelles du professeur, sans lesquelles, il faut le reconnaître, la leçon est assez inutile pour les meilleurs étudiants.

Le livre est le premier volume d'une collection philosophique nouvelle. Encore une ! Sous la direction de MM. J. de Monléon et Yves Simon, elle nous apportera des « Cours et Documents de Philosophie ». On constate, en effet, que beaucoup de bonnes choses se perdent, parce que la leçon orale passe, et que le professeur n'a pas toujours le désir ou le loisir de les incorporer dans quelque ouvrage systématique. L'idée est heureuse ; et nous souhaitons grand succès à cette entreprise de l'éditeur, M. Pierre Téqui, pourvu que les autres volumes aient l'importance et l'intérêt de ces leçons de M. Maritain.

Il s'agit donc de « l'Être » et des « premiers Principes de la Raison spéculative ». On devine immédiatement que M. Maritain y rappellera des notions classiques, presque banales. Elles ne sont guère que rappelées. A chaque leçon, nous rencontrons des vues originales, personnelles et très fécondes ; et même le banal est singulièrement vivifié. Toutes ces leçons sont très bonnes ; à notre humble avis, la troisième est un chef-d'œuvre.

Il est inévitable, en pareil ouvrage, de toucher à beaucoup de problèmes qui doivent être repris ailleurs. Espérons que le savant auteur le fera, pour répondre au désir des lecteurs qui trouveront ses indications par trop sommaires. S'il le fait comme dans ce volume, nous penserons moins de mal des professeurs que lui.

Il est évidemment impossible d'énumérer toutes les bonnes choses contenues dans ce travail ; il nous faudrait le copier. Nous croyons plus utile de consigner ici quelques réflexions, que nous n'opposons nullement aux idées de M. Maritain, mais qu'une étude indépendante des mêmes problèmes nous a suggérées.

Le « *ens concretum quidditati sensibili* » de Cajetan est certainement le premier objet de l'intelligence humaine, mais, en insistant sur la « *quidditas sensibilis* », n'oublions pas que le premier objet est toujours « *ens* ». La « *quidditas* » est vue comme « être » et dans l'être ; et cela dès le début de nos opérations intellectuelles.

L'auteur insiste beaucoup sur la portée *existentielle* de l'être. C'est très bien ; il y a là une réaction opportune contre une tendance dange-reuse. Que serait une essence sans son ordre à l'existence ? Mais il importe de rappeler que l'essence est réelle ; elle n'est en possibilité d'existence qu'en raison de ce qu'elle est. Et il n'y a là aucune déviation platonicienne.

« Les mathématiciens vérifient leurs conclusions dans l'imagination ». On comprend ce que M. Maritain veut dire ; mais la formule nous paraît un peu brutale. Les mathématiciens ne perdent jamais le contact avec l'imagination, en raison de la quantité, dont les rapports sont leur objet propre ; mais ils arrivent à des résultats très solides qu'il serait impossible de vérifier dans l'imagination.

Les efforts de M. Maritain pour éliminer la « fausse monnaie » de la métaphysique sont éminemment méritoires. Nous aurions souhaité une distinction plus complète, ou plutôt plus précise, des différentes notions de l'être, qui ne se confondent nullement avec l'être particularisé ou avec l'être « déréalisé ». Nous avons : l'être « vague », base des acquisitions du sens commun, — l'être par abstraction totale, qui, trop souvent, a été le point de départ de l'erreur de l'univocité, — l'être intégral, *préparation* à notre conception de Dieu, — l'être analogiquement conçu qui, en tant qu'être, est l'objet de la métaphysique. — Et le métaphysicien, déjà renseigné, qui aborde le problème pour son compte, a peut-être une cinquième conception de l'être qui s'élève au-dessus des quatre autres et les embrasse toutes pour les examiner.

Comme nous le disions tout à l'heure, la troisième leçon est superbe. Qui n'a pas l'intuition de l'être n'est pas métaphysicien. Nous remercions M. Maritain d'avoir dit si nettement ce qui s'exprime à peine. Cette formidable expérience métaphysique, qui un jour nous saisit à la gorge, ne sera jamais remplacée par l'analyse la plus fine. Mais est-elle difficile ? A notre sens, elle n'est ni facile, ni difficile ; elle nous est « donnée ». Elle s'impose et nous transforme à jamais. Et il est absolument inutile de donner la moindre interprétation « mystique » à cette constatation.

La connexion entre « être et tendance » est établie d'une manière si sommaire qu'elle soulèvera des doutes. Dans l'être comme tel, en tant que bien, on découvre le « *appetitus sui* ». Y trouve-t-on le « *appetitus alterius* », qui, en toute rigueur, suppose la connaissance ? Qu'à tous les plans analogiques toute chose soit bonne pour une autre, c'est ce qui ne nous paraît pas suffisamment prouvé dans la leçon de M. Maritain. Nous croyons que nous touchons ici au problème de l'unité dynamique du monde, résultant de la direction finale de toute chose vers son principe divin.

Nous n'aimons pas les termes nouveaux que M. Maritain propose : visualisation extensive et visualisation intensive ou typologique. Nous

avons cru pouvoir parler d'abstraction indéterminative et d'abstraction déterminative.

M. Maritain fait poindre la doctrine du libre-arbitre à propos du principe de raison. Nous croyons pouvoir aller au delà : étant donné le principe de *causalité*, que le déterminisme métaphysique oppose au libre arbitre, nous croyons en faire sortir la nécessité métaphysique de la liberté humaine.

Entre « amour » et « action » il y a un hiatus. L'amour est évidemment l'amour d'un bien ; mais pourquoi, dans un être déterminé, serait-ce l'amour d'un bien ultérieur à *son* bien ? Nous croyons qu'ici encore il faudrait partir du dynamisme de l'univers, impliqué dans sa finalité divine.

Enfin, notons que les actes proprement immanents sont certainement des « qualités » ; mais il importe de ne pas perdre de vue qu'ils n'en sont pas moins « action », bien qu'analogiquement.

Quand tout est dit, nous nous demandons s'il y a une véritable divergence entre les idées de M. Maritain et ces modestes réflexions. De tout cœur nous applaudissons à ces belles leçons sur l'Être. Elles feront réfléchir et nous sommes certains qu'à beaucoup d'esprits, elles apporteront, non seulement des renseignements, mais une lumière centrale.

P. M. de Munnynck O. P.

E.-B. Allo O. P. : Plaies d'Europe et Baumes du Gange. Juvisy (Seine-et-Oise), Les Editions du Cerf. 1931. 236 p.

Die Besprechung dieses Buches hat ihren Platz auch in einem Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie ; handelt es sich doch um die Frage, ob abendländische und christliche Spekulation abgelöst werden soll durch die Spekulation indisch-heidnischen Ursprungs und Gepräges. Verf. stellt eingangs die Tendenz fest, die indische Geisteshaltung und deren Erzeugnisse mehr und mehr in Europa einzuführen, in ausgesprochenem Gegensatz zur angeblich gealterten, nicht mehr lebenskräftigen christlichen Geisteshaltung. Er hebt hervor, wie eine sogenannte « religionsgeschichtliche » Richtung sich gleich dieser Aufgabe verschrieben hat, ohne sich viel zu kümmern um grundlegende Fragen über die Methode der jungen Wissenschaft, die sich Religionsgeschichte nennt. Ein je nachdem « naiver oder böswilliger Subjektivismus » (S. 10) konnte sich hier umso leichter der Diskussion bemächtigen. Andererseits hat der zerfallende Protestantismus in orientalischer Philosophie und Mystik frische Kräfte zu entdecken geglaubt. Und der ausgelaugte Kulturmensch in unserem Europa des XX. Jahrhunderts will im Asiatismus das Gefundene haben, wessen, nach dem Worte Romain Rollands « die abendländische Seele am meisten bedarf, die Ruhe, die Geduld, und die männliche Hoffnung und friedliche Freude ». Indien übt da einen eigenen Zauber aus. Was man aber will, ist das echte Indien, das ursprüngliche und ganze, das seinerzeit von so mächtigem geistigem Einfluß auf den fernen Osten insgesamt gewesen ist.

Diese indische Geisteswelt will nun Allo seinen Lesern vor Augen führen. Er entwirft in großen Zügen die Geschichte des alten Indien, beschreibt eingehender das Werden seiner philosophischen bzw. religiösen

Systeme, greift das Wesentliche und Charakteristische vom Gehalt derselben heraus. Wenn es auch, entsprechend seiner Bestimmung für weitere Kreise, nichts Erschöpfendes darüber bietet, so zeugt das Buch hier doch mehrfach in seinen kurzen Hinweisen auf dies und jenes und seinen gediegenen Urteilen dafür, daß der Verf. seinen Gegenstand wirklich gut kennt. Der Schluß aus dem so gezeichneten Bild vom eigentlichen indischen Geist lautet dahin, daß wahre und vollendete Erlösung aus den Nöten, von denen sich das kranke Europa von heute befreien will, von Indien nicht kommen kann. Das Heil ist in der Kraft und dem Reichtum der Religion Jesu Christi zu suchen, d. h. in der Rückkehr zu echter katholischer Lehre und standhaftem katholischem Leben. Diese sind es, deren auch die östliche Welt und gerade Indien dringend bedarf.

Ein lehrreiches und zugleich anziehend geschriebenes Buch. Möge es viel Gutes stiften in heutiger Verwirrung!

Schöneck.

Dr. C. Zimara.

A. Forest : La réalité concrète et la dialectique. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Paris, Vrin. 1931. IV-134 SS.

In einer einfachen psychologischen Analyse unseres Denkprozesses erfassen wir die Opposition zwischen dem Abstrakten, Undeterminierten unseres Denkinhaltes einerseits und der konkreten, vollständig determinierten Wirklichkeit andererseits. Diese Opposition zu überwinden, ist die Hauptaufgabe der Philosophie. Zwei Richtungen suchen schon im Altertum verschiedene Wege zu einer Lösung: Ausgang von der Analyse des Gegebenen — Aristoteles, Realismus; Ausgang von der Idee, Konstruktion einer gedanklichen Synthese — Plato, Idealismus.

F. setzt die Lösung dieses Problems in den verschiedenen synthetischen Formen des Idealismus auseinander, nur in ihren Hauptlinien, ohne auf historische Originalität zu zielen — er vergleicht sein Werk mit der scholastischen *determinatio* — einzig und allein, um einen Vergleich mit dem Thomismus zu ermöglichen und klareres Licht auf seine realistische Lösung zu werfen.

Die Schwierigkeit und deshalb der Trennungspunkt der idealistischen Systeme besteht in der Erklärung des Übergangs vom Gedanklichen zum Wirklichen. Im Cartesianischen Idealismus (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz) verbürgt Gott dafür, daß der Gedanke mit der Wirklichkeit in Einklang steht. Allerdings wissen wir, daß es nur die *Idee* Gottes ist, die sie anrufen können, doch müssen wir es wenigstens als die Absicht dieser Philosophen erkennen, die Wirklichkeit auf das aktuelle Sein, auf eine wirkliche Existenz zu begründen. Mit Recht sieht F. hier eine letzte Spur des Realismus, vielleicht ein Überbleibsel, wenn auch in arg verstümmelter Form der mittelalterlichen Illuminationstheorie. Der kritische Idealismus dagegen (Kant, Fichte, Hegel, Lachelier, Hamelin) begründet die Wirklichkeit auf das Mögliche, das aktuelle Sein auf das potentielle. Er bietet also schließlich nur eine Neuauflage oder soundsoviel Neuauflagen jener alten, von Aristoteles verworfenen **Lehre** von der Priorität der

Potenz. Keines der idealistischen Systeme gibt eine befriedigende rationale Erklärung vom Verhältnis des Denkinhaltes zu der konkreten Wirklichkeit. Eine Synthese im Sinn einer idealistischen Konstruktionsphilosophie ist unmöglich. Ad hominem beweist F., daß diese Synthese doch zu einer, von manchem dieser Philosophen so sehr gemiedenen Analyse wird.

Die Unzulänglichkeit des Idealismus redet für den Realismus, für die Notwendigkeit der Analyse des Konkreten als Ausgangspunkt des Philosophierens. Sie findet sich vor allem im Thomismus. Er ist aber nicht *nur* Analyse. Durch die Lehre von der Rückkehr zu Gott durch Verstand und Willen gestaltet er sich zu einer mächtigen, der einzig stichhaltigen Synthese.

Für die Ausführung des Thomismus verweist der Verf., der sich als überzeugter Thomist bekennt und sich auch als solcher erweist, auf sein größeres Werk: « La structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin » (Etudes de Philosophie médiévale, vol. 14. Paris, Vrin. 1931). Diese Studie soll überhaupt nicht für sich allein, sondern nur als Ergänzung zu jenem Werk betrachtet werden.

Clerf (Luxemburg).

P. Johannes Müller O. S. B.

S. Moreau-Rendu : L'idée de bonté naturelle chez J.-J. Rousseau.
Paris, Rivière. 1929. 338 SS.

Der 13. Bd. der Bibliothèque de Philosophie, Dir. E. Peillaube, bringt eine Untersuchung der bekannten naturalistischen Theorie Rousseaus von der menschlichen Natur. Das Buch, das der Autor in den Fußnoten und nur dort « Thèse » nennt, hat drei Teile: 1. « Preliminar »-Teil: Die Vorbereitung des Rousseauismus besonders durch die philosophischen und religiösen Ideenströme des XVI. und XVII. Jahrhunderts. 2. Teil: Die Texte, in denen Rousseau von der natürlichen Güte spricht. 3. Teil: Kritische Studie. In diesem Teil übernimmt der Autor die Meinung, die *J. Maritain* in *Trois Réformateurs* (1925. Paris, Plon) ausgeführt hat. Die verworrene Ausdrucksweise Rousseaus ist nur das Zeichen der Konfusion seiner Ideen. Die Natur ist für Rousseau die « Gesamtheit der spontanen Bewegungen des Wesens, das aus sich seinem Gut zustrebt » (S. 287), ohne dabei zwischen spezifischer und individueller Natur zu unterscheiden. Die Natur ist an sich gut; deshalb verwirft er das Dogma der Erbsünde, die er protestantisch als Korruption der Natur auffaßt. Die katholische Kirche sagt ja auch, die menschliche Natur sei gut. Was aber die Kirche von der Wesenheit des Menschen an sich aussagt, wendet Rousseau an auf die konkrete, individuelle Natur, wie sie de facto in diesem oder jenem existiert, die Natur, die nicht angetastet wurde von intellektueller Kulturarbeit oder von der Gnade. « Sie ist gut, nicht durch ein Privileg, sondern durch ein einfaches Verlangen ihres Wesens. Das ist der ‚Zustand‘, in dem uns der Schöpfer gewollt zu haben scheint » (S. 296). Deshalb zurück zur Natur. Das moderne Gesellschaftsleben ist die Quelle aller Leiden, weil es immer mehr von der Einfachheit der Natur entfernt.

Zwei Schriften Rousseaus *Contrat social* und *Profession de foi du vicaire savoyard* sind nicht im Sinne der natürlichen Güte geschrieben. Der Autor sucht diese Antinomie geschichtlich dadurch zu erklären, daß

diese beiden Werke nicht der für seine naturalistischen Ideen ausschlaggebenden « Aufklärung », der *révélation de Vincennes* (1749) entspringen.

Das Buch weist manche Mängel auf. Vor allem hätte die lange (S. 81-253 !) Auseinandersetzung der Werke Rousseaus in chronologischer Reihenfolge anders gestaltet werden dürfen. In der ihr gegebenen Form wirkt sie ermüdend und mangelt an Übersicht. Sodann läßt die Bibliographie auch vieles zu wünschen übrig. Doch ist der Autor zu loben, daß er diese Theorie, die durch ihre anziehende Darstellung vielen Anklang gefunden hat und noch bis heute, besonders auf religiös-ethischem und pädagogischem Gebiet, ihren Einfluß ausübt, durch die traditionelle, katholische Lehre zu widerlegen sucht.

Clerf (Luxemburg).

P. Joh. Müller O. S. B.

F. Katzinger S. J. : Menschliches Freiheitsbewußtsein (Philosophie und Grenzwissenschaften, I. Band, 6. Heft), Innsbruck 1926 (91 S.).

Im vorliegenden Bändchen sucht der Verfasser die Frage zu beantworten : Gibt es ein unmittelbares Erleben der Willensfreiheit ?

Das erste Kapitel bespricht das Verhältnis von Verstand und Willen. Aus der Wesensbetrachtung der Vernunft schreitet der schließende Verstand zur Willensfreiheit fort : wo ein vernünftiger Wille, dort ist Freiheit. Dieses Argument des hl. Thomas (I q. 83 a. nennt der Verfasser das « metaphysische ». Aus diesem Argument folgt aber noch nicht die Daseins-erfahrung der Willensfreiheit (S. 17). Das zweite und dritte Kapitel legen die Natur des Bewußtseins dar und erläutern das Verhältnis von Bewußtsein und Freiheit.

Im vierten Kapitel beschäftigt sich der Verfasser mit den Beweisen für die Bewußtseinsgegebenheit der Freiheit. Ist die Freiheit im Erlebnis dem Verstande so intuitiv gegeben wie die Farbe dem Auge ? Der Verfasser bejaht diese Frage in dem Sinne, daß « nach dem klaren Bericht des Bewußtseins das Ich wählt, nicht weil es die Motive zwingen, nicht weil es der innere Wesenskern determiniert, sondern weil es bei bestimmter Motivation seine Stellungnahme durch die Wahl so festlegt (S. 73). . . . Eben darum sagen wir uns bei freien Akten ohne Zögern, daß wir anders konnten daher endlich die allgemeine und unausrottbare Gewißheit der Menschheit, daß sie alle frei und verantwortlich sind wie sonst schenken sie auch hier den Erlebnistatsachen vollen und unverminderten Glauben » (S. 74).

Die Ausführungen des Verfassers sind durchweg in knapper Form gehalten, und da sie sich um einen Gegenstand bewegen, der schwierige Gebiete philosophischer Spekulation berührt, wäre manchmal eine etwas eingehendere Erörterung erwünscht. Die gestellte Frage beantwortet der Verf. sehr treffend mit dem Hinweis auf den Bewußtseinsbericht der aktuellen Freiheit : der Wille nimmt Stellung einzig und allein *wegen* und *durch* seine Stellungnahme : dieses Bewußtsein ist eben unmittelbares Erleben der Willensfreiheit.

Abtei Seckau.

P. Basilius Pampusch O. S. B.