

**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 13 (1935)

**Rubrik:** Literarische Besprechungen

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.01.2026

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

# Literarische Besprechungen.

---

## Philosophie.

**J. Brunsmann S. V. D. : Die philosophischen Voraussetzungen unserer Gottesbeweise.** Eine religionsphilosophische Studie. — St. Gabriel (Mödling bei Wien), Missionsdruckerei. 1935. 68 SS.

Der Verf. der vorliegenden Schrift hat als Dozent der Apologetik an der philosophisch-theologischen Lehranstalt St. Gabriel in Mödling bei Wien ein zweibändiges Lehrbuch der Apologetik herausgegeben, das sich einer so günstigen Aufnahme durch die Fachkritik erfreuen durfte, daß es jetzt bereits in 2. Aufl. vorliegt. Schon die 1. Aufl. dieser Apologetik kündete 1926 im 2. Bd. das Erscheinen einer eigenen Schrift an, die sich mit den philosophischen Voraussetzungen der Apologetik ausführlicher beschäftigen sollte. Die vorliegende Studie stellt eine Vorarbeit zu dieser philosophischen Grundlegung der Apologetik dar. Denn sie ist aus der Kausalkontroverse der letzten Jahre herausgewachsen und setzt sich zum Ziel, « sämtliche Voraussetzungen unserer Gottesbeweise nach ihrem wahren Wert zusammenfassend darzustellen » (Vorwort).

Die Arbeit geht von der anerkannten Tatsache aus, daß das Kind naturgemäß seine religiösen Begriffe von Gott und göttlichen Dingen auf dem autoritativen Wege von seiner Umgebung empfängt (S. 6). Mit Recht leitet der Verf. aus dieser Tatsache für den wissenschaftlich denkenden Menschen die Notwendigkeit ab, den autoritativ übernommenen Gottesglauben mit Hilfe der wissenschaftlichen Reflexion einer gründlichen Nachprüfung zu unterziehen (S. 8). Welches sind nun die letzten philosophischen Voraussetzungen der wissenschaftlich sichern Gotteserkenntnis ? Der Verf. nennt deren zwei: die Erkenntnistätigkeit, die zur Bildung des Gottesgedankens führt und die Mittel, deren sich diese Erkenntnistätigkeit bedient: nämlich die Tatsachen der Innen- und Außenerfahrung, sowie das Kausalprinzip, dessen sich das vernünftige Denken bedient, um aus den sicher feststehenden Erfahrungstatsachen das Dasein Gottes mit wissenschaftlicher Sicherheit abzuleiten. Darum sucht die Arbeit nach einer summarischen Beschreibung des tatsächlichen Ablaufs unserer sinnlichen und geistigen Erkenntnis (S. 9) einige Gründe namhaft zu machen, welche für die Objektivität unseres Außenweltbewußtseins sprechen (S. 13), um dann das Hauptinteresse einer gründlichen Analyse des Kausalprinzips zuzuwenden (S. 18).

Schon hier würde der Erkenntnistheoretiker gern eine systematischere und tiefer ausholende Behandlung des erkenntnistheoretischen Objektivitätsproblems sehen. Denn zu den Voraussetzungen der wissenschaftlich sichern Gotteserkenntnis gehört nicht nur die *Tatsache* der menschlichen

Erkenntnis, sondern vor allem der wissenschaftlich sichere Aufweis ihrer *Objektivität*. Und zwar muß dieser Aufweis sich nicht nur auf die Außen-erfahrung der konkreten Daseinsordnung erstrecken, sondern auch auf die ersten Prinzipien der abstrakten Soseinsordnung und vor allem auf die letzte Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Erkenntnis: auf die Objektivität des menschlichen Bewußtseins. Wenn der geschätzte Verf. sich einmal in die aristotelisch-scholastische Erkenntnistheorie vertiefen wollte, wie sie uns Roland-Gosselin O. P. in seinem trefflichen Buche: « *Essai d'une étude critique de la connaissance* » (Paris 1932), Paul Wilpert in seiner Schrift: « *Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin* » (Münster 1931), Kardinal Mercier in seiner berühmten: « *Critériologie générale* » (Louvain 1918, édit. septième), sein Nachfolger L. Noël in seinen « *Notes d'Epistémologie thomiste* » (Louvain 1935) und zahlreiche andere Autoren dargestellt haben, so würde er finden, daß in den genannten drei Voraussetzungen unserer Gottesbeweise eine Reihe überaus schwieriger philosophischer Probleme enthalten sind, an denen eine erschöpfende Behandlung der philosophischen Voraussetzungen unserer Gottesbeweise nicht vorübergreifen darf, ohne sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen. So könnte, um nur Eins zu nennen, eine kritische Gegenüberstellung der von Geyser und Lindworsky ohne Begründung herübergenommenen Theorie der Begriffsbildung, die nur eine positive Abstraktion mit Hilfe des bewußten Vergleichens und Unterscheidens kennt (S. 10), mit der aristotelisch-scholastischen Theorie des *Intellectus agens*, die wegen des aristotelischen Bewegungsprinzips auch noch eine negative und unbewußt verlaufende Abstraktion annimmt, vielleicht zu dem Resultat führen, daß die metaphysisch unterbaute Begriffsbildungstheorie des Mittelalters doch auf einer solideren Basis ruht, als die rein psychologisch eingestellte Theorie der modernen Autoren.

Im Vordergrund des Interesses steht beim Verf. eine wissenschaftliche Analyse des Kausalprinzips (S. 18-66). Den eigentlichen Sinn faßt er in die Formel: « Alles, was entsteht, muß eine Ursache haben » oder « Alles, was vom Nichtsein zum Dasein übergeht, bedarf einer Ursache » (S. 20). Doch lehnt er die aristotelische Formel: « Alles was sich verändert, muß durch ein anderes verändert werden » mit Entschiedenheit ab (S. 64). Denn die Tatsache der adäquaten Selbstbewegung beim intellektiven Erkennen und Wollen des Menschen zeigt, daß das aristotelische Bewegungsprinzip keine absolute Gültigkeit hat, wie sie dem Kausalprinzip zukommt. Diese von der thomistischen Identifizierung der beiden Prinzipien abweichende Auffassung vom eigentlichen Sinn des Kausalprinzips hat ihren letzten Grund in der verschiedenen Auffassung der logischen Grundlagen, auf denen der begriffliche Notwendigkeitscharakter des Kausalprinzips beruht.

Worauf stützt sich nun die absolute Denk- und Seins-Notwendigkeit des Kausalprinzips? Die Kausalkontroverse hat gezeigt, daß in der Beantwortung dieser Frage auch die scholastisch orientierten Denker in zwei Richtungen auseinander gehen. Die gemäßigte Richtung, die von den meisten vertreten wird, hält an der objektiven Evidenz, d. h. an der Möglichkeit fest, die begriffliche Seinsnotwendigkeit des Kausalprinzips ein-

sichtig zu machen. Die extreme Richtung glaubt dagegen mit Sawicki, Joh. Hessen u. a., daß eine solche metaphysische Begründung des Kausalprinzips ohne eine petitio principii nicht möglich sei. Sie lehnt darum die objektive Evidenz des Kausalprinzips ab und sieht in ihm nur ein irrationales, d. h. nicht evidentes, aber doch notwendiges Postulat der Erfahrungswissenschaften. Das Hauptverdienst der vorliegenden Arbeit besteht darin, eine große Zahl derartiger Begründungsversuche der gemäßigten Richtung, z. B. diejenigen von Franzelin, B. Jansen, Fuetscher, Sladeczek, Nink, Manser, Garrigou-Lagrange, Gredt, Geyser einer ebenso kurzen, wie treffenden Kritik unterzogen zu haben, die zu dem negativen Resultate gelangt, daß bis heute ein zwingender Beweis für die begriffliche Unmöglichkeit eines ursachlos gewordenen Seins nicht erbracht ist. Der Verf. glaubt daher, sich nach dem heutigen Stand der Kausalkontroverse nur der extremen Richtung anschließen zu können, die im Kausalprinzip nur ein irrationales Postulat der Realwissenschaften erblickt (S. 62). In dieser positiven Stellungnahme liegt nach meiner Ansicht die eigentliche Schwäche der Arbeit.

Denn was würde aus dem irrationalen Postulatscharakter des Kausalprinzips mit zwingender Denknotwendigkeit folgen? Daß die Annahme des Daseins Gottes und aller übrigen Konsequenzen der theistischen Weltanschauung in letzter Linie auf Grundlagen beruhen, die wegen der mangelnden inneren Evidenz auch falsch sein können. Wie kann dann aber das Vaticanum als Glaubenssatz definieren: « Dieselbe hl. Kirche hält daran fest und lehrt, daß Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen *mit Sicherheit* erkannt werden kann » (Denzinger-Bannwart Nr. 1785). Wie konnte dann das Motu proprio « Sacrorum Antistitum » vom 1. September 1910 gerade das Kausalprinzip als die letzte wissenschaftlich sichere Grundlage für die wissenschaftlich sichere Gotteserkenntnis hinstellen, indem es im sogen. Antimodernisteneid vorschrieb: « Ich bekenne, daß Gott, Ursprung und Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der Vernunft durch das was gemacht ist, d. i. durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, *wie die Ursache aus der Wirkung mit Sicherheit erkannt und bewiesen werden kann* » (Ebd. Nr. 2145)? Freilich behauptet das Dogma nur die Möglichkeit eines zwingenden Kausalbeweises für das Dasein Gottes, ohne sich mit der Tatssachenfrage zu beschäftigen, ob ein solcher schlüssiger Kausalbeweis jemals erbracht ist oder erbracht werden wird. Aber hebt der irrationale Postulatscharakter des Kausalprinzips nicht gerade diese Möglichkeit eines evidenten Kausalbeweises auf?

Als katholische Philosophen müssen wir daher fragen: Ist das Kausalprinzip wirklich nur ein irrationales Postulat der Realwissenschaften? Würde sich der geschätzte Verf. einmal in die mittelalterliche Metaphysik des hl. Thomas vertiefen, wie er sich in die modernen philosophischen Autoren vertieft hat, so würde er finden, daß dieselben Schwierigkeiten, mit denen die moderne Kausalkontroverse kämpft, auch dem hl. Thomas bereits bekannt waren. Im 1. Teil der Summa theologiae z. B. (Q. 44, a. 1 ad 1) geht der Aquinate bei der Behandlung der Frage, ob alles endliche Sein von Gott geschaffen sein müsse, von der Schwierigkeit aus, daß das

Verursachtsein nicht zum Wesen des Seins gehört, wie das ursachlose Sein Gottes beweist. Was aber nicht zum Wesen eines Dinges gehört, das kann auch ohne Widerspruch fehlen. Darum müßte es auch ein ursachlos gewordenes Sein geben können. Das ist inhaltlich dieselbe Schwierigkeit, auf die später Hume hinwies und aus der die heutige Kausalkontroverse entsprungen ist. So schreibt Hume: « Wenn alles eine Ursache haben muß, so folgt, daß wir bei Ausschluß anderer Ursachen den Gegenstand selbst oder Nichts als Ursache betrachten müssen. Nun ist aber die Streitfrage eben die, ob alles eine Ursache haben muß oder nicht. Nach allen Regeln einer gesunden Logik darf dieses also nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden » (Über den Verstand, in deutscher Bearbeitung herausgegeben von Theodor Lipps, Hamburg 1912, 109).

Wie löst nun Thomas die angegebene Schwierigkeit? Er betrachtet ursachlos gewordenes Sein als einen begrifflichen Widerspruch, weil es mit dem metaphysisch notwendigen Teilhabeprinzip im Widerspruch steht. « Denn daraus, daß etwas das Sein nur durch Teilnahme besitzt, folgt zwingend, daß es von einem andern verursacht ist. Daher kann ein derartiges ursachloses Sein ebensowenig begrifflich gedacht werden, wie ein Mensch, der nicht risibilis wäre » (Ebd. ad 1). Den metaphysischen Grund für das Teilhabeprinzip, nach dem alles zufällige Sein, das das Sein nur durch Teilhabe besitzt, notwendig verursacht sein muß von dem *ens per essentiam*, findet der hl. Thomas in der wesentlichen Unendlichkeit des *ens per essentiam*. Denn diese unendliche Vollkommenheit würde aufgehoben, wenn es ein endliches Sein geben könnte, das als ursachlos gewordenes Sein vom unendlichen Sein im Dasein unabhängig wäre. Wir haben an anderer Stelle dieser Zeitschrift (Divus Thomas 1934, Heft 2, 183-205) darauf hingewiesen, daß in diesem Teilhabeprinzip des hl. Thomas ein gangbarer Ausweg aus den Schwierigkeiten der Kausalkontroverse enthalten ist, ohne daß wir den analytischen Charakter des Kausalprinzips zu opfern gezwungen wären. Jedenfalls aber müßte eine erschöpfende Behandlung der philosophischen Voraussetzungen unserer Gottesbeweise sich auch mit diesen Gedankengängen des Aquinaten kritisch auseinandersetzen.

Wenn der Verf. sodann die thomistische Identifizierung des Kausalprinzips mit dem aristotelischen Bewegungsprinzip ablehnt, weil das Bewegungsprinzip im Erfahrungsbereich keine ausnahmslose Gültigkeit beanspruchen könne, so berührt er damit einen Punkt, der zu den am meisten umstrittenen Kontroverspunkten zwischen der thomistischen und suaresianischen Schule gehört. Der Verf. hält mit der suaresianischen Schule auf dem Gebiete des geistigen Erkennens und Wollens die adäquate Selbstbewegung und in bestimmten Grenzen auch die adäquate Selbstvervollkommenung für eine erwiesene Erfahrungstatsache (S. 64). Die gegenteilige Ansicht der Thomisten beruht nach seiner Meinung auf einer irrgen Deutung der Wirkursächlichkeit, die von vielen als ein Geben oder Mitteilen des schon in der Wirkursache *vorhandenen* Seins betrachtet wird, während sie in Wirklichkeit, wie mit Recht besonders Laminne stark betont hat, in dem Hervorbringen eines *neuen* Seins besteht (S. 64). Allerdings kann die Wirkung nicht vollkommener sein, als die Ursache; doch braucht die Voll-

kommenheit der Wirkung in der Ursache nicht formaliter oder eminenter vorhanden zu sein ; sie kann vielmehr auch bloß virtualiter in ihr enthalten sein, indem die Wirkursache nur die Fähigkeit besitzt, die Wirkung hervorzubringen (S. 63). Das Kausalprinzip fordert für jede Veränderung eine Wirkursache, mag sie in dem sich verändernden Ding oder außerhalb desselben gelegen sein. Mit ihm ist also eine adäquate Selbstbewegung und Selbstvervollkommenung vereinbar. Nach dem Bewegungsprinzip aber ist nur eine inadäquate, nicht aber eine adäquate Selbstbewegung möglich (S. 64). Darum kann das Bewegungsprinzip weder als Ausdruck, noch als notwendige Folgerung des Kausalprinzips bezeichnet werden.

Mir will scheinen, daß hier der eigentliche Kernpunkt der thomistisch-molinistischen Kontroverse nicht richtig gesehen wird. Die Thomisten geben zu, daß die Wirkursächlichkeit nicht in dem Geben von etwas bereits Vorhandenem, sondern im Hervorbringen von etwas Neuem besteht. Sie leugnen auch nicht, daß nur bei der *causa univoca*, nicht aber bei der *causa analoga* eine wirkliche Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung vorhanden sein muß. Was sie aber für einen innern Widerspruch halten, ist die Behauptung, daß Gott einem Geschöpf die Fähigkeit der adäquaten Selbstbewegung geben könne, ohne seine Geschöpflichkeit aufzuheben. Denn jedes Wesen, das in sich das Vermögen besitzt, unabhängig von *jedem* andern Sein von der Möglichkeit zum Handeln zur Wirklichkeit des Handelns überzugehen, besitzt mit begrifflicher Denknotwendigkeit auch das Vermögen, unabhängig von *jedem* andern Sein zu existieren, nach dem Prinzip : *agere sequitur esse*. Denn mit Recht sagt der hl. Thomas : « *Hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit* » (In Sent. 2 d. 37, q. 2 ad 2). Der letzte metaphysische Grund für das Bewegungsprinzip ist darum nach dem hl. Thomas derselbe, wie für das Kausalprinzip, daß nämlich ein *ens per participationem* unabhängig vom *ens per essentiam* weder sein noch handeln kann. Es genügt darum nicht die Berufung auf die Erfahrung. Denn diese verbürgt uns nur die Tatsache, daß es bei den Lebewesen eine adäquate Selbstbewegung gibt, die nicht nur vom Lebewesen, sondern auch von den Bedingungen der Umwelt abhängig ist. Ob aber eine adäquate Selbstbewegung den Charakter der Geschöpflichkeit aufhebt oder nicht : diese reine Möglichkeitsfrage überschreitet die Grenzen der konkreten Erfahrungserkenntnis und gehört wesentlich in den Bereich des abstrakten Denkens. Aus diesen metaphysischen Erwägungen heraus sehen die Thomisten in dem Bewegungsprinzip nur den adäquaten Ausdruck des Kausalprinzips, weil beide für jeden Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Seins oder Handelns die Mitwirkung einer äußern Wirkursache fordern, damit das zufällige Sein seine wesensimmanente Abhängigkeitsbeziehung vom notwendigen Sein nicht verliert.

Diese flüchtigen Andeutungen wollen den wissenschaftlichen Wert der kleinen Arbeit nicht herabsetzen, die ebenso viel Fleiß wie Vertrautheit mit den modernen Problemstellungen verrät. Sie sollen nur eine bescheidene Anregung für die zweite Auflage sein, durch stärkere Berücksichtigung der mittelalterlichen Metaphysik der Darstellung der philosophischen Grundlagen unserer Gottesbeweise eine breitere und solidere Basis zu geben. Dann

würde die Schrift mit voller Befriedigung auch von denen gelesen, die heute aus metaphysischen Gründen der Kausalauffassung des Verf. sich nicht anschließen zu können glauben. Indes bedeuten die vorliegenden Untersuchungen auch in der gegenwärtigen Form zwar nicht eine erschöpfende Lösung des im Titel der Schrift ausgesprochenen Problems, wohl aber einen wertvollen Beitrag dazu.

Geistingen a. d. Sieg.

*Th. Droege* C. ss. R.

**L. Van Acker : Introduçāo à filosofia. Lógica.** S. Paulo, Livraria Académica. 1932. 322 pp. 8°.

Deux qualités nous frappent principalement dans ce traité : l'excellence de la doctrine, qui est l'aristotélisme le plus pur ; la clarté de l'exposé, due non seulement au remarquable don d'expression de l'auteur, mais encore au nombre et au choix des exemples, ainsi qu'aux schèmes intuitifs et à d'habiles artifices typographiques. Ce manuel, destiné aux élèves de la Faculté catholique de philosophie de S. Paulo (Brésil), montre avec quel sérieux et quel succès, la philosophie scolastique est étudiée en Amérique du Sud.

*M. T.-L. Penido.*

**A. Delp S. J. : Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers.** Herder, Freiburg i. Br. 1935.

Le petit livre du R. P. Delp est un bienfait pour tous. Pour la première fois peut-être, nous avons un examen autorisé de la philosophie de Heidegger. Cette philosophie n'est pas achevée ; on attend toujours le second volume de son ouvrage principal : *Sein und Zeit* ; mais l'attitude du philosophe se dégage clairement de ce qu'il a publié jusqu'à ce moment ; et elle a trouvé un écho si puissant dans la jeunesse studieuse de l'Allemagne qu'on la considère comme la philosophie du jour, et qu'il est urgent de l'apprécier à sa juste valeur.

Le R. P. Delp rattache d'abord la pensée de Heidegger à ses authentiques précurseurs, aux antiintellectualistes classiques, qui se libèrent de la stérile et fallacieuse « philosophie des essences », qui veulent connaître le concret et la vie. Heidegger continue le mouvement auquel s'attachent les noms de Kierkegaard, de Nietzsche, de Bergson, de Dilthey, de Scheler, de Simmel. Nous admirons la netteté avec laquelle le R. P. Delp caractérise la position de chacun de ces philosophes ; les nuances sont scrupuleusement respectées. Dans cet examen, l'auteur « sympathise » avec les doctrines exposées, au sens propre du mot. Il saisit d'autant mieux leur esprit, et peut noter exactement la place que Heidegger occupe dans cette lutte contre la primauté de l'intelligence, pour la conquête de l'existence, de la Vie.

Heidegger veut constituer une métaphysique dans toute son ampleur. Il considère l'Etre (Sein) et son sens (Sinn). L'être qui peut explorer le *Sein* est un *Dasein*. Sa méthode d'exploration, essentiellement phénomé-

nologique, ne peut porter que sur lui-même, c'est-à-dire sur l'homme. La métaphysique est la « Selbstanalyse des Bewusstseins », l'analyse du contenu de la conscience, telle qu'elle se donne au sujet. Rien n'est donné que par le sujet et pour le sujet ; la question de la « transcendance » ne se pose même pas, et Heidegger s'avance bien avant dans une direction subjectiviste.

Cette analyse de la conscience même a des aperçus désespérants. Nous n'insistons pas sur les rapports avec le monde (Insein, Mitsein) qui s'identifient avec l'existence même. Celle-ci est finie, tragiquement temporaire. Elle ne révèle ni son origine, ni sa destinée. L'analyse aboutit à cette conclusion déconcertante : *Omne ens, qua ens, ex nihilo fit* ; et dans sa marche vers l'avenir la vie n'a d'autre perspective que le néant de la mort. Il serait difficile de formuler un pessimisme plus terrifiant, une image plus tragique de la vie. Celle-ci se saisit dans son ensemble par l'angoisse (Angst) radicale ; elle se montre comme un fardeau (Last), mais aussi comme un devoir. Il faut agir ; il faut actuer les innombrables possibilités. Toute lutte aboutit fatallement à la défaite de la mort ; mais il faut lutter toujours et mourir en beauté.

Les considérations du R. P. Delp sur ce « finitisme titanique » révèlent le philosophe de race. Il se meut à l'aise dans les idées et la terminologie parfois embarrassante de Heidegger. D'une manière décisive, le R. P. Delp montre que l'analyse de l'homme, qu'il accepte d'ailleurs comme point de départ de la philosophie, est incomplète chez Heidegger : *horizontalement*, parce que celui-ci se perd dans la considération du monde, et n'achève pas l'étude de l'homme même ; *verticalement*, parce que Heidegger constate que l'homme est « jeté » (geworfen) dans le monde, et ne pose même pas un problème au sujet de celui qui le jette (Werfer).

Sans aucune réserve, nous recommandons vivement cet excellent travail. Il mérite d'être *relu*, et initie très efficacement à l'étude un peu laborieuse de Heidegger, dont aucun philosophe ne peut désormais se désintéresser.

Fribourg.

*M. de Munnynck O. P.*

**G. Viance : Préface à une Réforme de l'Etat.** Paris, Desclée de Brouwer et C<sup>ie</sup>. 1934.

Ce nouveau volume de la collection « Questions disputées » rappelle quelques vérités fondamentales, dont l'oubli est en train de tuer notre civilisation. L'auteur constate que nous sommes gouvernés par des « opinions », par ce qu'il y a de plus fragile, de plus contestable et de plus désordonné dans l'esprit humain. Ce sont les vérités certaines qui doivent régir l'humanité, si elle ne veut pas périr. Un bon chapitre : *L'homme dans la Cité* donne un aperçu sur ce que doit être la base de toute politique et de toute philosophie sociale : l'homme est un *individu* sans doute, mais il est une *personne* ; par sa personnalité, il dépasse la société, l'Etat et l'univers ; il touche au divin. Dès lors, le but de l'Etat, quelle que soit sa forme ou son « régime », reste assurément terrestre, mais il faut que les initiatives des

gouvernants soient conçues en fonction de la fin supérieure de la personne humaine. L'Etat existe pour la vertu.

M. Viance émet quelques réflexions frappantes et suggestives sur les « Etats désordonnés ». Il met au jour les défaillances du libéralisme, qui nous livre à l'anarchie des opinions, du bolchévisme, du fascisme italien, de l'hitlérisme et du matérialisme américain, qui, à des degrés divers, méconnaissent l'inviolable personnalité de l'homme.

Le double aspect de la nature humaine, individuelle et personnelle, nous mène nécessairement à la conception des « deux cités », dont l'action harmonieuse peut seule assurer la marche de l'homme vers sa destinée éternelle.

Le petit livre de M. Viance n'apporte rien de bien nouveau à ceux qui se sont familiarisés avec les idées sociales et politiques de saint Thomas d'Aquin, et qui ont réfléchi sur le désordre actuel ; mais nous le croyons éminemment utile. L'auteur met le doigt sur la plaie qui nous ronge. Au-dessus de la cacophonie des « opinions », il fait vibrer le timbre sonore de la vérité éternelle. Il donne à tous une « Préface à la Réforme de l'Etat » qui épargnera aux bonnes volontés des trébuchements périlleux.

*M. de Munnynck O. P.*

### Apologetik.

**R. Garrigou-Lagrange O. P. : Le sens du Mystère et le Clair-obscur intellectuel. Nature et Surnaturel.** Paris, Desclée de Brouwer et C<sup>ie</sup>. 1934. 343 PP.

Le distingué Professeur de l'Angelico a réuni dans ce volume une série d'études, dont la plupart signalent le « mystère » auquel on aboutit, lorsque certains problèmes sont poussés jusqu'aux limites que l'intelligence humaine peut atteindre. Toutes ces spéculations, dont plusieurs sont très suggestives, montrent que le R. P. Garrigou-Lagrange n'a aucune tendresse pour les gens qui, comme le dindon de Florian, voient encore quelque chose où l'on « ne distingue pas très bien ». Mais d'autre part, à plusieurs endroits il conduit l'analyse jusqu'à un point qui révèle le penseur vigoureux et personnel. — Parfois l'auteur est un peu succinct ; à plusieurs reprises il renvoie à ses travaux antérieurs où les questions ont été examinées plus amplement. Si ces renvois déterminent le lecteur à chercher aux endroits cités de plus amples informations, ce sera tout profit ; mais le volume, tel qu'il nous est présenté, est éminemment utile. Non seulement il donne des renseignements sur des problèmes abstrus, il fait réfléchir ; il fait philosopher. C'est le plus beau résultat auquel un professeur puisse aspirer.

La première partie de l'ouvrage s'attache à des problèmes philosophiques, plus ou moins indépendants de la théologie, bien que le théologien qu'est le R. P. Garrigou-Lagrange ait de la peine à se cantonner dans l'une ou l'autre discipline.

Le chapitre I étudie, à la suite d'Aristote, *la sagesse métaphysique* ;

il établit en outre la notion des *deux Sagesse surnaturelles*, celle de la théologie et le don du Saint-Esprit qui porte ce nom. — Il y a là des analyses d'une méthode rigoureuse dont tous pourront faire leur profit. Nous y trouvons tant de belles et bonnes choses que nous préférons signaler les points qui nous ont arrêtés.

Il nous paraît remarquable que la théologie est « surnaturelle » parce que son objet l'est ; car subjectivement « *acquiritur studio humano* » (p. 53) ; — alors que l'auteur approuve pleinement l'idée de la « philosophie chrétienne » proposée par M. Maritain (p. 131) qui n'hésite pas à y introduire des notions surnaturelles, comme celle de la « chute » et de la « Rédemption ». Est-ce que la philosophie est aussi surnaturelle ?

Le R. P. Garrigou-Lagrange nous semble trop généreux de l'épithète « nominaliste ». Nous pouvons lui donner l'assurance que le P. Marín-Sola n'était rien moins qu'un nominaliste (p. 53), si nous devons admettre la définition du nominalisme donnée p. 76.

L'analyse de la connaissance « par sympathie », par « connaturalité », nous paraît insuffisante au point de vue psychologique. Poussée plus avant, elle jette une précieuse lumière, pour l'étude de l'ordre surnaturel, sur l'action du Saint-Esprit par le don de Sagesse.

Le deuxième chapitre établit la distinction entre *le verbe « être » et le verbe « avoir »*. Ces considérations apparemment grammaticales sont d'une grande fécondité métaphysique. Elles éclaircissent la notion de vérité, les catégories, la distinction entre puissance et acte, surtout entre l'essence et l'existence.

L'auteur étudie ensuite « *l'Esprit philosophique et le Sens du Mystère* » (ch. III). La question est particulièrement intéressante pour le philosophe. Le R. P. Garrigou-Lagrange souligne le mystère du passage du physique au psychique. On pourrait y ajouter tous les hiatus que Boutroux a signalés il y a longtemps, et auxquels l'auteur fait allusion au chapitre suivant. La causalité en général, spécialement la causalité transitive, n'est pas moins mystérieuse. Qui n'a pas le sens du mystère n'a jamais philosophé jusqu'au bout. L'auteur fait à ce sujet des réflexions qu'il est utile de méditer. Nous croyons cependant qu'il aurait été opportun d'examiner davantage l'origine psychologique de cette situation, qui dans son aspect moral peut être tragique. Il est utile de noter, comme le R. P. Garrigou-Lagrange le fait au chapitre suivant, que notre intelligence n'a pour objet propre que le dernier des intelligibles. Mais pourquoi et comment posons-nous nécessairement des problèmes qui dépassent cet objet propre et que nous sommes incapables de résoudre ? La marche vers les « conclusions binaires », apparemment opposées, et l'analyse de la connaissance analogique jettent quelque lumière sur ces régions ténèbreuses. — Remarquons encore qu'on peut parfaitement écarter l'idée de M. Maritain sur la « philosophie » chrétienne » sans le moins du monde pencher vers le semi-rationalisme.

Le dernier chapitre de cette dernière partie, traitant du « *Clair-obscur intellectuel* », pourrait très bien se fusionner avec le précédent. L'auteur, après avoir reconnu deux régions ténèbreuses, — celle d'en bas qui se

perd dans la pure puissance, et celle d'en haut qui rejoint la ténèbre lumineuse de la divinité, — proteste très efficacement contre la fausse clarté, donnée par les explications qui cherchent la raison suffisante du plus dans le moins. Après des considérations justes sur le « probablement vrai » et le « probablement faux », dont certains théoriciens ne semblent pas saisir la différence, le R. P. Garrigou-Lagrange note le clair-obscur, que le philosophe et le théologien avisés perçoivent dans ces problèmes qui nous forcent à « sapere ad sobrietatem ». — Sur la portée des « explications » scientifiques et sur l'origine des fausses clartés, le lecteur cherchera des informations plus amples. Il les trouvera chez les psychologues.

Dans la deuxième partie, réservée à des problèmes plus nettement théologiques, l'auteur se meut avec une aisance qui révèle le maître. — Sans réserve, nous admettons avec lui qu'il y a en Dieu des mystères strictement surnaturels (chap. I). Il est très utile de rappeler que l'objet formel de l'intelligence divine est Dieu « sub ratione deitatis », alors que le philosophe ne l'atteint que « sub ratione entis ». — Nous croyons avec l'auteur que la possibilité de la vision béatifique ne peut pas se démontrer par la raison (chap. II).

Le chapitre III, sur « *la Déité, les Attributs divins et les Personnes divines* », défend d'une manière remarquable les positions thomistes, surtout contre le scotisme. Celui-ci nous paraît singulièrement subversif lorsqu'il conteste la « surnaturalité essentielle » de la grâce. — C'est peut-être présomptueux de notre part, mais nous voudrions inviter le savant auteur à méditer encore le texte de Cajétan, cité p. 215. Nous croyons y découvrir une idée géniale qui pourrait devenir très féconde.

La distinction entre les « *deux Formes du Surnaturel : Miracle et Grâce* » (chap. IV) constitue une bonne leçon fondamentale. Il est vraiment surprenant qu'il faille rappeler ces notions qui sont à la base de toute théologie. Le R. P. Garrigou-Lagrange les rappelle d'une manière frappante qui, au point de vue méthodique, sera très utile.

On peut démontrer la vérité de la foi par des arguments accessibles à la raison. On aboutit ainsi à une « foi » naturelle, que possèdent les démons qui « croient et frémissent » ; mais la foi salvifique est autre chose ; elle est surnaturelle dans son essence même (chap. V).

« *La Préférence divine et le salut possible à tous* » sont étudiés dans le chap. VI. Les questions les plus délicates concernant la grâce et la prédestination sont formulées avec précision. Le R. P. Garrigou-Lagrange, rigoureusement thomiste, ne dissimule pas le mystère auquel nous nous heurtons : tous peuvent se sauver, car Dieu ne commande jamais l'impossible ; mais ceux qui se sauvent ont été l'objet d'un amour de préférence. Ces propositions sont certaines ; leur pleine conciliation suppose la vision de Dieu, en qui se fusionnent la justice, la miséricorde et la pleine liberté.

Dans le chap. VII, un ange donne un excellent résumé du traité de saint Thomas, théologique dans son objet, mais où le philosophe peut glaner les plus précieux renseignements. — Enfin le chap. VIII contient des considérations instructives sur la « nuit des sens » et la « nuit de l'esprit » dont parlent les grands mystiques.

Le travail du R. P. Garrigou-Lagrange semble manquer d'unité. L'auteur y réunit apparemment des études indépendantes ou des leçons, qui méritent d'être mieux conservées que dans la mémoire des étudiants. Mais chaque chapitre présente un intérêt considérable; plusieurs nous offrent une synthèse précieuse, que maîtres et élèves liront avec fruit et avec un sentiment de reconnaissance pour le distingué professeur, qui s'est placé au premier rang parmi les défenseurs de la vérité thomiste.

Fribourg.

*M. de Munnynck O. P.*

**Donoso Cortés : Der Staat Gottes.** Aus dem spanischen Original übersetzt und herausgegeben von *Dr. Ludwig Fischer*. Karlsruhe, « Badenia ». 1933. XII-II2 u. 405 SS.

Unter diesem Titel erscheint in neuer, und zwar sehr guter Übersetzung das Hauptwerk des berühmten spanischen Redners und Staatsmannes, das 1851 unter dem etwas deutlicheren Titel: « Essay über den Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus nach ihren Grundprinzipien » erschienen war. In einer längeren Einleitung (II2 S.) gibt der Verf. eine Skizze des Lebens Donoso Cortés und seiner rednerischen und schriftstellerischen Tätigkeit. Bekanntlich gab das Werk Anlaß zu lebhaften Meinungsverschiedenheiten in Frankreich. Fischer steht mit uneingeschränkter Teilnahme auf der Seite des Donoso Cortés und Veuillot's gegen Dupanloup und den Kreis um ihn. Er geht darin so weit, daß er von dem Werk: « Die Mönche des Abendlandes » behauptet, Montalembert habe darin aus den alten Mönchen moderne Liberale gemacht (S. 55). Eine objektivere Haltung hätte einen besseren Eindruck gemacht. Es läßt sich nicht leugnen, daß Donoso Cortés zu Kritiken Anlaß bot. Er war ein genialer Redner und Schriftsteller, seine Begeisterung für die katholische Kirche und speziell für ihre soziale und kulturelle Tätigkeit ist hinreichend, seine Überblicke über die Schicksale der Völker sind großartig, seine Verurteilung des Unglaubens tiefbegründet. Dabei bleibt aber doch wahr, daß manche Stellen sich finden, die zu gewagt, mißverständlich oder ungenau, wenn nicht geradezu irrig sind. Das ist bei einem Laien ja leicht zu verstehen und bei der guten Treue desselben auch verzeihlich. Für den Herausgeber einer neuen Übersetzung wäre es aber sehr verdienstlich gewesen, bei solchen Stellen den richtigen Sinn in einer Bemerkung anzugeben. Denn, wenn auch Theologen leicht die nötigen Korrekturen bei der Lesung anbringen können, so ist das für Laien heute so wenig der Fall als vor 70 Jahren. Fischer merkt jeweils an, wo die Einwendungen Gaduels und die Erwiderungen Veuillots zu finden seien; allein das hat wenig praktischen Wert, da dem Leser in neunundneunzig von hundert Fällen die zitierten Werke nicht zur Verfügung stehen.

Stift Einsiedeln.

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

### Dogmatik.

**F. Diekamp : Theologiae Dogmaticae Manuale.** Vol. III, Pars II : **De Gratia Christi.** Juxta editionem sextam versionem latinam curavit **Adolphus M. Hoffmann O. P.** Parisiis — Tornaci — Romae, Desclée. 1935. 204 pp.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß auch bei diesem Traktat über die Gnade die Übersetzung sich auf der gleichen Höhe zeigt wie in den früher erschienenen. Die Sprache ist klar und flüssig und läßt kaum erkennen, daß es sich um eine Übersetzung handelt, die Anordnung des Druckes ist für das Verständnis und das Einprägen des Stoffes sehr geeignet. Die Angaben von Quellen für Weiterstrebende ist bis auf die Gegenwart, noch über die 6. deutsche Ausgabe hinaus, fortgeführt und vervollständigt, wobei auch die verschiedenen Richtungen in der Gnadenlehre innerhalb der katholischen Schulen weitherzige Berücksichtigung finden, während freilich im Text sich besonders in diesem Traktat überall der treue Anschluß an die Lehre des hl. Thomas offenbart. Es wird die Freunde des schönen Werkes auch freuen zu vernehmen, daß sowohl sein Verfasser, Herr Prälat Diekamp, als auch der verdiente Übersetzer P. Ad. Hoffmann O. P. mit einem Glückwünschungsschreiben des Kardinals Bisletti, Präfekten der S. C. Semin. et Univers., geehrt worden sind.

Mit vorliegendem Bd. III, 2 ist nun der ganze deutsche Diekamp den Theologen und Theologiestudierenden aller Sprachen in der Sprache der Kirche zugänglich gemacht. Möge das vortreffliche Werk nun einem recht weiten Kreis von Freunden einer gründlichen Theologie als Einführung in den Geist des Doctor Angelicus dienen. Der jetzt einzig noch ausstehende und bisher auch deutsch noch nicht erschienene Bd. III, 1 wird den tractatus dogmaticus de Ecclesia Christi bringen. Wenngleich dessen Stoff bisher gewöhnlich mit dem apologetischen Traktat von der Kirche verbunden wurde, äußerte sich doch schon öfter der Wunsch nach einem dogmatischen Traktat. Simar, Atzberger, Dieckmann haben einen solchen ja auch schon geboten. So sehen wir denn mit lebhaftem Interesse auch noch diesem Traktat entgegen, der Diekamps verdienstlichem Werke die Krone aufsetzen möge !

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**V. Zubizarreta C.D. : Medulla Theologiae Dogmaticae.** Bilbao, Eléxpuru Hnos. 1935. 1004 pp.

Amici quidam studiosi rogaverunt egregium Auctorem *Theologiae Dogmatico-scholasticae* (Cfr. *Divus Thomas*, 1929, p. 250-252) ut ea, quae fusius in opere maiori pertractaverat, in compendium redigere vellet, ad commoditatem eorum qui vel ob temporis iacturam longis studiis vacare non possunt vel ob ingenii tarditatem opere breviori indigent.

His ergo votis annuens, Rmus. ac Exemus. Zubizarreta hanc *Medullam Theologiae Dogmaticae* exaravit.

In qua quidem eaedem ac in opere maiori qualitates vigent, prout

indoles Compendii patiebatur : ordo, claritas, soliditas doctrinae, thomistica orthodoxyia.

Hisce adde nitidam, pulchram, commodam dispositionem textus super chartam indianam in forma Breviarii, et castigatissimam impressionem typographicam.

Plura eaque optima paucis continet. Quo fit, ut in suo genere inter optimas *Medullas theologiae dogmaticae* computari debeat.

Ut repetitorium vel memorandum, magnae utilitatis fore non dubitamus.

Studiosae iuventuti ecclesiasticae, et ut *Vade-mecum* post studia peracta iis qui operibus vitae activae plurimum absorbentur, sincero animo commendamus.

Friburgi (Helv.).

*J. M. Ramirez O. P.*

**Henricus a S. Teresia O. C. D. : Notio sacrificii in communi in synthesis S. Thomae. Romae, Corso d'Italia 39. 1934. 178 pp. 8°.**

Die vorliegende Schrift, verfaßt zur Erlangung des Doktorats am Angelicum in Rom, sucht festzustellen, welchen Platz der hl. Thomas in der Entwicklung des Opferbegriffes im allgemeinen einnimmt und welches *sein* Opferbegriff ist. Der Verfasser untersucht darum zunächst in einem *ersten Teil* die einflußreichsten Theologen vor Thomas, allen voran den Führer der mittelalterlichen Theologie, den hl. Augustin, sodann Hugo von St. Viktor, den Lombarden, Alexander von Hales, den hl. Bonaventura und den hl. Albert der Große. Bei keinem dieser Lehrer findet sich eine *systematische* Eingliederung der Lehre vom Opfer in das Lehrgebäude ihrer Theologie, die meisten besprechen nur die Opfer, die im Alten Bund von Gott positiv angeordnet waren, ohne zu einer Theorie des Opfers an sich und im allgemeinen zu gelangen.

Der zweite Teil weist den gewaltigen Fortschritt nach, den die Lehre vom Opfer dem Aquinaten verdankt. Er besteht in erster Linie darin, daß der hl. Thomas als erster dieser Lehre den richtigen Platz im System der Theologie anweist in der Abhandlung von der Tugend der Religion (II-II q. 81-85) und zwar von den äußeren Akten dieser Tugend, deren vornehmster, Gott allein gebührender eben das Opfer ist (ib. q. 85). Damit war die Lehre vom Opfer in das Licht der allgemeinen Grundsätze der Gottesverehrung gestellt und die Möglichkeit gegeben, den Begriff des Opfers im allgemeinen, losgelöst von seiner konkreten Verwirklichung im A. B., aufzustellen. Dabei hat der hl. Thomas sorgfältig die zerstreuten Wahrheitselemente der überlieferten Wissenschaft gesammelt und in seine Synthese eingefügt. Das Opfer im allgemeinen würde demnach zu definieren sein als: « actus exterior virtutis religionis, quo per legitimum ministerium Deo immediate offertur aliqua res sensibilis, cum aliqua eiusdem immutatione ad testandum supremum Dei in omnia dominium, nostramque interiorem plenissimam subiectionem ». (S. 171). In diesem Sinne ist das Opfer eine Pflicht, die dem Menschen schon auf Grund des Naturgesetzes obliegt, während die konkrete Art der Darbringung durch positives Gesetz zu bestimmen blieb.

Verlangt also der hl. Thomas zum strengen Opferbegriff nur eine Veränderung der dargebrachten Gabe, nicht eine Zerstörung? Der Verfasser antwortet darauf (S. 150 ff.): In den wichtigsten Texten, nämlich II-II, 85, 3, 3<sup>m</sup>; 86, 1, c.; in Ps. 39 n. 4 bestimmt der hl. Lehrer den Opferbegriff im Hinblick auf die konkreten Opfer, wie die Heilige Schrift sie vorschrieb. Dabei schließt er tatsächlich eine immolatio, eine reale Veränderung der Opfergabe in sich. Beachtet man aber die allgemeine Synthese der Lehre des Heiligen und besonders was er lehrt über das Opfer der hl. Messe, so ist zu sagen, daß nach ihm zum Opfer an sich irgend eine Veränderung genügt, die auch rein repräsentativ sein kann. Immerhin erscheint die immolatio auch an sich als die höchstangemessene Form der Darbringung.

Es lag nicht in der Absicht des Verfassers, auf die Anwendung des Opferbegriffes des hl. Thomas auf das heilige Meßopfer und auf sein Verhältnis zu den vielfältigen neueren Theorien einzugehen. Bezuglich des ersten Punktes findet er beim Aquinaten nur zwei Dinge sicher gelehrt, nämlich daß er in der heiligen Messe keine andere immolatio anerkenne als eine sakramentale (auch *mere repreäsentativa* genannt) und daß nach ihm die heilige Messe ein wahres Opfer sei (S. 156). Wenn man mit dem Verfasser (S. 2) die verschiedenen Ansichten der Theologen der neueren Zeit über den Opferbegriff auf drei Typen zurückführt, indem die einen eine bloße Darbringung ohne Zerstörung, die andern eine Zerstörung der Gabe nur im Abbild für hinreichend halten, während eine dritte Gruppe eine wirkliche Veränderung, eine immolatio realis für notwendig erachtet, so würde demnach der hl. Thomas den Vertretern der zweiten Auffassung beizuzählen sein. Berücksichtigt man nur die ausdrücklichen Worte des Heiligen, so dürfte dieses Ergebnis durch die fleißigen und scharfsinnigen Untersuchungen unseres Auktors sichergestellt sein. Nicht endgültig gelöst dürfte aber sein die Frage nach dem Sinn jener *immutatio repreäsentata*. Handelt es sich wirklich nur um eine « *imago quaedam repreäsentativa passionis Christi* », wie man von einem Porträt Cicero's oder Sallust's sagt: das ist Cicero, das Sallust, wie aus III q. 83 a. 1 c. hervorzugehen scheint oder läßt dieses darstellende Abbild vielleicht auch noch ein realeres Element, eine immolatio *virtualis* zu, wie Gonet, Billuart, Hugon u. a. glauben? Für letztere Ansicht dürfte sprechen, daß der hl. Thomas ib. ad 3<sup>m</sup> auch den Priester ein Abbild Christi nennt: « *Per eandem rationem (scil. « sicut celebratio huius sacramenti est imago repreäsentativa passionis Christi » ib. ad 2<sup>m</sup>) etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum* ». Dabei bleibt aber bestehen, daß der Priester nach St. Thomas eine physische, werkzeugliche Kraft ausübt bei der Konsekration, vgl. z. B. III q. 82 a. 1 ad 2<sup>m</sup>. So dürfte auch die immolatio *virtualis* gar wohl mit der *repreäsentativa* zusammen bestehen können.

In den neun Seiten, die bibliographischer Aufzählung neuerer und älterer Werke und Zeitschriftenartikel gewidmet sind, ist wohl reichlich das englische, holländische, französische, italienische, spanische Sprachgebiet, aber nur spärlich das deutsche berücksichtigt.

**P. Rupprecht O. S. B. : Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris.** Freiburg i. Br., Herder. 1934. 164 SS. 8°.

— — **Das Opfer im Unterricht.** Heft I. Das Opfer als Gabendarbringung. — Grüssau (Schlesien), Verlag für Liturgik. 37 SS.

1. Die Leser des « *Divus Thomas* » kennen das vorliegende Werk aus den Jahrgängen 1931-33 dieser Zeitschrift. Der Verfasser fand es nicht nötig, in der Buchausgabe viel zu ändern: Seite 43. f. ist die Tilgung der Sündenschuld klarer herausgestellt, S. 129 die Auffassung der Webe berichtet, dazu einige Wiederholungen getilgt.

Bekanntlich sind über den Opferbegriff und seine Verwirklichung im Kreuzesopfer und im heiligen Meßopfer gar viele und verschiedene Theorien aufgestellt worden, aber keine derselben hat bis heute allgemeine Zustimmung gewinnen können. Natürlich gibt auch der Verfasser sich nicht der Täuschung hin, als ob seine Darstellung die endgültige Lösung der Frage bedeute. Aber er darf die Anerkennung beanspruchen, eine ernste Geistesarbeit dafür eingesetzt zu haben. Gewiß ist auch seine Auffassung vom Opfer Christi am Kreuze eine würdige, erhabene. Umfaßt sie doch das ganze Heilswerk Christi. « Das Opfer ist . . . die Wiederherstellung jener wunderbaren Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Schöpfung durch die sühnende und belebende Selbstingabe des Mittlers » (S. 130). « Wenn wir *Sacrificium* mit *Heilshandlung* oder *Heilswerk* übersetzen, so werden wir der Feier weit gerechter » als durch Übersetzung mit « *Opfer* » (ib.). Ist aber damit der Opferbegriff nicht vielleicht doch zu weit ausgedehnt? Geht es an, die Wirkung des Opfers als sein Wesen zu setzen? Ist das wirklich der Sinn der Lehre des hl. Thomas? P. Henricus a S. Teresia urteilt da in seinem (eben besprochenen) Werk « *Notio Sacrificii in communi in synthesi S. Thomae* » bedeutend nüchtern. Auch daß vom heiligen Meßpfer die *mystica immolatio* ganz ausgeschlossen und die Doppelkonsekration ihrer ganzen Bedeutung nach nur eine Mahlbereitung sein soll, « die entsprechende Einkleidung für das große Gnadengeheimnis, daß der verklärte Heiland seinen Leib und sein Blut zur Speise für uns hingibt » (S. 113), befriedigt nicht recht.

2. Der Verfasser hat seine Auffassung vom Wesen des heiligen Meßopfers auch den Kindern in 4 Katechesen an Hand von zwei Zeichnungen verständlich zu machen gesucht, und zwar im Anschluß an den Katechismustext. Das Geschick des Katecheten ist unzweifelhaft, aber vermag den Eindruck allzu großer Kompliziertheit nicht ganz zu verwischen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**O. Casel O. S. B. : Das christliche Kultmysterium.** Regensburg, Pustet. 173 S.

Ein dreifaches Mysterium wird vom Verf. unterschieden: *Gott in sich*, unendlich über die Welt erhaben und doch gnadenvoll in seinem Geschöpfe wohnend; *Christus, der wahre Gottessohn*, erschienen im Fleische und unser Heil wirkend; *Das christliche Kultmysterium*, der verherrlichte

Gottmensch, der im heiligen Opfer, in den heiligen Sakramenten und im liturgischen Gebete der Kirche sein Heilswerk geheimnisvoll fortsetzt. Dieses letztere Mysterium ist der Hauptgegenstand des Werkes. Sein Grundgedanke ist, wenn ich richtig verstanden habe, der, daß in den Sakramenten, im Opfer, in der Liturgie der Kirche Christus, der verklärte Gottmensch selber als die Erstursache tätig ist, die Kirche aber, sein mystischer Leib und ihre Glieder, ein jedes an seinem Platz, als Zweitursachen, als geistbegabte Werkzeuge unter dem Haupte Christus wirken.

Wer der Lehre des hl. Thomas von der *gratia capitis* und der Wirksamkeit der Sakramente folgt, wird diesen Grundgedanken ohne Weiteres gerne zustimmen und sich an ihrer praktischen Auswertung in manchen herrlichen Seiten, besonders in den Kapiteln IV und V: « Das heilige Jahr der Kirche » und « Der heilige Tag der Kirche », erfreuen und erbauen.

Leider bleibt die Freude nicht ganz ungetrübt. Denn der Leser kann sich kaum des Gefühls erwehren, daß Übertreibungen vorkommen. Die « antike », « objektive » Frömmigkeit, wie sie auf der Grundlage der obgenannten Anschauungen gefordert wird, ist so betont, daß die « neuere », subjektive, individuelle Frömmigkeit, trotz gelegentlicher anderer Äußerungen, fast in Mißkredit gerät. Die deutsche, spanische, französische Mystik, die durch « Weltflucht, Askese und Abkehr von der Gemeinschaft » zur Einigung mit Gott in der Liebe zu gelangen suchte, erscheint in Gegensatz gestellt zu der empfohlenen liturgischen Vereinigung mit Christus, der « Kultmystik ». Sollte nicht vielmehr jene, von der Überlieferung gelehrte und von den Heiligen geübte Mystik mit ihrem Weg der Läuterung, Erleuchtung und Einigung ein notwendiges Erfordernis sein für eine wahre Kultmystik ? Auch was von der *Notwendigkeit* einer *aktiven* Teilnahme der Gläubigen beim heiligen Opfer an verschiedenen Stellen gesagt wird, dürfte der nötigen Klarheit entbehren. Die sprachliche Darstellung wäre schön und eindringlich zu nennen, wenn der Verfasser sich hätte entschließen können, von gewissen Eigenheiten abzusehen, durch die man immer wieder an die gesuchte Mysteriensprache des sog. Areopagiten erinnert wird. Warum immer wieder Agape statt Liebe Gottes, Aionen, Ekklesia, Kyrios, das bis zur Ermüdung wiederholte Pneuma ? Ist für die Kultmystik von Belang, statt: « Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt » zu sagen: « Der *Logos* wurde Fleisch und *zeltete* unter uns » ?

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**Al. Henri M. Cardinal Lépicier O. S. M. : Saint Joseph.** Traité théologique. Paris, P. Lethielleux. 1932. VII-328 pp.

Ihre Eminenz Kardinal Lépicier hatte als Professor am Propagandakolleg unter andern theologischen Traktaten auch einen solchen über den hl. Joseph, den Nährvater Christi in lateinischer Sprache herausgegeben und bietet nun denselben, unter Entlastung vom fachwissenschaftlichen Beiwerk, in französischer Sprache einem weiteren Kreise von Gläubigen dar.

Ein *erster Teil* handelt von der Beziehung des hl. Joseph zu Gott :

von seiner Vorherbestimmung, seinen Vorbildern im Alten Bunde, seiner Auswahl, seiner jungfräulichen, aber wahren Ehe mit Maria, seinen Beziehungen zu Maria, zum menschgewordenen Wort.

Der *zweite Teil* bespricht die Vollkommenheit des Heiligen : seine Heiligkeit und Sündenlosigkeit, seine Gnaden, Tugenden und Gaben, seine Leiden, seine körperlichen Vorzüge, seine immerwährende Jungfräulichkeit, seinen seligen Tod und seine glorreiche Auferstehung und himmlische Seligkeit.

Der *dritte Teil* endlich betrachtet den hl. Joseph in seinem Verhältnis zur katholischen Kirche, das von seiten des Heiligen in Schutz und Fürbitte, von seiten der Kirche in Verehrung (un culte spécial de dulie) und vertrauensvoller Anrufung besteht.

Diese kurze Inhaltsangabe birgt eine reiche Fülle interessanter Fragen und Antworten. So betrachtet der hohe Verfasser die Auswahl des hl. Joseph durch den wunderbar erblühenden Liliensstab als eine poetische Legende ohne geschichtlichen Wert und schreibt jene Auswahl dem Verwandschaftsrecht zu. Der hl. Joseph war bei Eingehung der Ehe nicht ein Greis, sondern in der Blüte der Jahre, er hatte sich, wie Maria, durch ein Gelübde zur Bewahrung der Jungfräulichkeit verpflichtet, war zwar in der Erbsünde geboren und erst in der Beschneidung geheiligt worden. Die Begierlichkeit aber war in ihm vom ersten Erwachen der Vernunft an gänzlich gebunden. So hat nie eine Anreizung zur Sünde ihn beunruhigt, nie auch nur eine läßliche Sünde den Glanz seiner Seele verdunkelt. St. Joseph scheint noch das öffentliche Auftreten des Heilandes erlebt zu haben und erst nach dem zweiten Paschafeste der öffentlichen Tätigkeit Christi gestorben zu sein. Er war wohl unter jenen Gerechten, die nach Matth. 26, 52 f. nach dem Tod des Heilandes aus den Gräbern erstanden und vielen erschienen, um dann mit Christus vor der allgemeinen Auferstehung mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit einzugehen. Wie an Würde, übertrifft der hl. Joseph an Gnade und Glorie alle Engel und Heiligen, Maria einzig ausgenommen.

Bei den wenigen Worten, die die Heilige Schrift und die Überlieferung der Väter dem hl. Joseph widmen, ist es selbstverständlich, daß der hohe Auktor in weitem Umfang auf dem Wege der Schlußfolgerung aus der Stellung und Würde des Nährvaters Christi vorgehen muß und daß Konvenienzgründe eine bedeutende Rolle spielen. Bei solchen Gegenständen ist es von größter Wichtigkeit, daß das von der Offenbarung Gegebene mit lebendigem Glauben erfaßt und die Schlußfolgerungen daraus klug und ohne Überspannung, aber auch vertrauensvoll und ohne engherzige Zweifelssucht gezogen werden. Das vorliegende Werk tut Beides in hohem Maße und ist darum sehr geeignet ein rationabile obsequium in der Verehrung des hl. Nährvaters Christi und jungfräulichen Bräutigams Mariens zu fördern. Sein ernstes Studium wird dem Prediger und Katecheten behilflich sein, die Gefahr zu vermeiden, beim Sprechen über den hl. Joseph, « sich mit vagen Behauptungen zu begnügen, die mehr aus der Phantasie als der Theologie stammen und wo das Ungefähr an den offenen Irrtum grenzt » (S. v.).

**Fr. Connell C. SS. R. : De Sacramentis Ecclesiae, Tractatus dogmatici. I. De Sacramentis in communi, de baptismo, de confirmatione, de ss. Eucharistia.** Brugis, Beyert o. J. XVI-287, 16\*\* SS.

**E. Peterson : Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus.** Leipzig, Hegner. 138 S.

Der neue Sakramentstraktat verdankt sein Entstehen der Einsicht, daß die vielen, zum Teil in Zeitschriften verstreuten Untersuchungen der letzten Jahre für die dogmengeschichtliche Seite eines Handbuches ausgenützt werden müssen. Als Ideal schwebt C. dabei vor, nur das auszuwählen, was den Theologiestudenten von wirklichem Nutzen sein kann. Im Gesamtaufbau schließt sich der Traktat an die bisher übliche Art an. Wohltuend berührt die Klarheit und Einfachheit der Darstellung. Manchmal scheint die Liebe zur Kürze sich etwas zu stark durchgesetzt zu haben. S. 125 z. B. bietet C. als Traditionsbeweis für die Wirksamkeit des votum baptismi außer einer nicht sehr beweiskräftigen Stelle des liber de rebaptismate (muß übrigens ML. 3, 1238 statt 1187 heißen) nur das Zeugnis des hl. Ambrosius. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Tradition gegen die Begierdataufe erheben lassen (Gregor von Nazianz und Augustin) werden mit keinem Wort erwähnt, geschweigedenn widerlegt. Die ratio convenientiae, die ebda. für die Wirksamkeit der Begierdataufe angeführt wird, unterläßt es zwischen votum explicitum und implicitum zu unterscheiden und setzt ohne weiteres voraus, daß auch letzteres gleichen Heils Wert wie ein direktes und ausgesprochenes Verlangen nach der Taufe besitzt. Das hätte begründet werden müssen. Bei der Lehre vom Meßopfer hätte die sog. Mysterientheorie wenigstens erwähnt werden dürfen. Keine der diesbezüglichen Arbeiten wird in der Bibliographie aufgeführt (vgl. dagegen Diekamp im Manuale, Bd. IV [1934], S. 240 ff., der ausführlich darauf eingehet). In diesen und ähnlichen Punkten dürfte C. bei einer Neuauflage seinen Traktat wohl zu vervollständigen suchen, um dessen nicht zu bestreitende Brauchbarkeit noch zu erhöhen.

Der dogmatische Traktat von den Engeln gibt in seiner heutigen Form dem Theologiestudenten wenig Anregung. Der Grund liegt zu nicht geringem Teil darin, daß die Bedeutung der Engel für das gesamte Heilsgeschehen nicht genügend herausgearbeitet wird. Die Lehrbücher beschränken sich zumeist auf den Nachweis, daß es Engel gibt und erläutern unter Anwendung der aristotelischen Lehre von den geistigen Fakultäten ihr Wesen und Handeln. Nur die meist sehr kurz gehaltenen Angaben über den Schutzenkel und seine Aufgaben sind geeignet, das Interesse für die Engelwelt zu wecken. Petersons Buch von den Engeln kann da vielfach ergänzen. Es zeigt an Hand einer Analyse einiger Kapitel der Geheimen Offenbarung und Traditionenzeugnisse, welche Rolle die Engel im Glaubensbewußtsein der Kirche spielen. Der Kult der Kirche stellt sich als Teilnahme am ewigen Kult der Engel in der Himmelsstadt dar, die Engel nehmen ihrerseits am Kult der Kirche teil (interessant sind die Belege der Überlieferung für die Rolle der Engel bei der Spendung der einzelnen Sakramente). Alles das vertieft wieder das Verständnis für die

Kirche selbst: die Kirche steht mit den Bewohnern der Himmelsstadt in ständiger Beziehung, da sie « das irdische Jerusalem und seinen Tempel verlassen hat und sich auf der Wanderschaft nach dem himmlischen Jerusalem und seinem Tempel befindet » (S. 17). Die Teilnahme der Himmelsbewohner am Kult der Kirche, besonders an der Eucharistiefeier, geben der Öffentlichkeit der religiös-politischen Herrschaft Christi Ausdruck. Wer immer dieses Buch gelesen hat, wird verstehen, warum die Kirche mit solcher Vorliebe von ihrer Gemeinschaft mit den Engeln redet und die Engel wie die Kirche selbst unter neuem Licht zu betrachten lernen.

Rom (S. Anselmo).

P. Anselm Stolz O. S. B.

**E. Mura : Le corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après saint Paul et la théologie.** Synthèse de théologie dogmatique ascétique et mystique. 2 vol. Paris, Blot. 1934. 214 und 460 SS.

**D. Culhane : De corpore mystico doctrina Seraphici.** Mundelein (Illinois USA). 1934. VI-109 SS.

Kurz nach Erscheinen der historischen Studie Merschs über die Lehre vom mystischen Leib (vgl. diese Zeitschrift, 1934), legt nun Mura einen mehr systematischen Versuch vor. Er will die Lehre vom mystischen Leib in ihrer gesamten theologischen Bedeutung erfassen und für das innere Leben fruchtbar machen. Das Werk umfaßt zwei große Teile. Der erste Teil ist der Darstellung der Lehre nach Paulus und der Theologie gewidmet. Der ganzen Anlage des Buches entsprechend ist es natürlich nicht in der Absicht des Verf. gelegen, etwa bezgl. der Lehre des hl. Paulus neue Erkenntnisse vorzulegen. Man wird hier also vergeblich nach Vertiefungen etwa Mersch gegenüber suchen. In der theologischen Erörterung behandelt M. die verschiedenen Ursachen für die Einheit des Christusleibes, die teilweise nach dem aristotelischen Schema von den vier Ursachen gesehen und besonders im Abschnitt *union sacramentelle* sehr unvollständig sind; dann die einzelnen Glieder: Haupt, die allerseligste Jungfrau, den hl. Joseph, die Engel, Menschen. Der zweite Teil spricht vom Leben des Christusleibes: von der dreifachen Mitteltätigkeit Jesu in Priestertum, Königtum und Lehre; die allgemeine Mittlerschaft Mariens wird erläutert und das Leben Christi in den einzelnen Gliedern seines Leibes. Hier wird versucht, die Hauptpunkte des individuellen und sozialen Lebens des Christen von der Lehre unserer Eingliederung in Christus verständlich zu machen. Dabei mußten natürlich fast alle Hauptpunkte der Theologie berührt werden.

Man wird dem Verfasser unbedingt zugestehen, daß es ihm gelungen ist, in seinem klar und fromm geschriebenen Buch viele Zusammenhänge der dogmatischen, aszetischen und mystischen Theologie herauszuarbeiten. Dabei darf man doch den Wunsch nach größerer theologischer Vertiefung etwa der Lehre von der heiligmachenden Gnade als Teilnahme an der göttlichen Natur, der Einwohnung des Heiligen Geistes aussprechen. Aber auch in der vorliegenden Form ist das Werk schon geeignet zu einer harmonischen und vertieften Auffassung des christlichen Lebens beizutragen.

Einzeluntersuchungen sind für die Lehre vom mystischen Christusleibe von besonderem Wert; durch sie kann die Forschung wirklich gefördert und das Verständnis für dieses wichtige Lehrstück in besonderer Weise vertieft werden. Die Dissertation Culhanes zeigt wieder, wie sehr auch die Schule vom Gedanken an den Totus Christus beherrscht war. C. behandelt Haupt und Glieder des mystischen Leibes (Kap. 1-2), seine Einheit und die Beziehung der Sakramente zu ihm (Kap. 2-3). Den Schluß bildet ein Kapitel (5) über die sichtbare Kirche. Im ganzen stellt sich die Arbeit als fleißige Zusammenstellung der einschlägigen Texte des hl. Bonaventura dar. Dabei läßt C. sich manchmal allerdings verleiten, Bonaventura zu sehr unter dem Gesichtswinkel moderner Fragestellungen und Begriffe zu sehen (vgl. etwa die Ausführungen über den Unterschied von *corpus mysticum* und *ecclesia* S. 28 f. und 39 f., und die Lehre von der Gnade, S. 56 f.). Die Einteilung läßt gelegentlich an Klarheit zu wünschen übrig (vgl. die Unterabteilungen von Kap. 2). Am Schluß wäre eine Zusammenfassung der Lehre Bonaventuras erwünschter als eine Definition nach den *quattuor causae*. Damit soll nicht geleugnet sein, daß die Studie als brauchbares Hilfsmittel zum Studium der Theologie Bonaventuras und der Lehre vom Christusleib gewertet werden kann.

Rom (S. Anselmo).

P. Anselm Stolz O. S. B.

### Moral.

**J. Gummersbach S. J. : Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade.**  
Frankfurt a. M., Buchverlag Carolus. 1933. XVI-352 SS. 8°.

Die Frage der Unsündlichkeit und die damit nahe verwandte Frage der Befestigung in der Gnade finden in diesem Werke eine eingehendste Behandlung: die in seinem Wesen verankerte Unsündlichkeit Gottes, die in der hypostatischen Vereinigung und in der Anschauung Gottes begründete Unsündlichkeit des Menschen Jesus Christus, die der seligen Engel, der Seelen im Fegefeuer, der Väter in der Vorhölle, der ohne Taufe verstorbenen Unmündigen, der Privilegierten des Pilgerstandes: der Gottesmutter, des hl. Joseph, des hl. Johannes des Täufers, der Märtyrer und Bekenner, alle diese Gesichtspunkte werden bis in die letzten Verästelungen untersucht, nach der Tatsächlichkeit der Unfähigkeit zu sündigen, wie nach den Wegen und Mitteln ihrer Verwirklichung. Dabei geht der Verf. historisch und spekulativ vor, er fragt, wo die Probleme zuerst auftauchen, welche Wege die Theologen und theologischen Schulen in ihrer Lösung eingeschlagen haben, welches ihre Gründe und Schwierigkeiten gewesen. Zum Schluß nimmt er selbst Stellung zu den Fragen und zwar, wenn auch nicht ausnahmslos, so doch in der Regel im suarezischen Sinn. « Wir wählten Suarez zum Führer », sagt er in der Einführung S. 2. Womöglich sucht er aber die suarezische Lösung spekulativ zu erweitern und zu vertiefen.

Daß bei dieser Einstellung die thomistischen Lehren vielfach abgelehnt werden, ist nicht überraschend. Euphemistisch werden sie aber gerne

« schulthomistisch » genannt, nur einmal in einem Zitat erscheinen die « bañezianischen Prädeterminationen ». Der größte Stein des Anstoßes taucht auf bei der Frage: wie verwirklicht Gott im Erdenpilger die Unsündlichkeit und die Befestigung in der Gnade? « Die Molinisten werden eine streng schulthomistische Erklärung ablehnen, da sie überzeugt sind, daß die zur Verunsündlichung notwendigen wirksamen Gnaden — als den Willen physisch prädeterminierend — den freien Akt verunmöglichen. Aus gleichem Grund lehnen sie jede streng kondeterminierende Erklärung ab. Die Thomisten werden sich gegen jede molinistische Erklärung wehren, da ihnen manche Schwierigkeiten bezüglich der *scientia media* zu wenig aufgehellt erscheinen ». S. 338. Sagen wir, « da ihnen die *scientia media* als evident unmöglich erscheint », dann dürfte die Lage wahrheitsgetreu dargestellt sein. Freilich ist P. Gummersbach aufrichtig genug, zuzugeben, daß auch bei Annahme der *scientia media* das Problem dunkel und ungelöst bleibt, wohl bis das *lumen gloriae* uns leuchtet.

Es kann an dieser Stelle natürlich nicht auf eine Auseinandersetzung über die einzelnen Meinungsverschiedenheiten eingegangen werden. Nur auf einige Punkte sei hingewiesen, die dem Rezensenten besonders reformbedürftig erscheinen. S. 28 unten wird vom hl. Thomas gesagt, er sei, wie andere Scholastiker, in früheren Jahren der Meinung gewesen, die Engel hätten vor Empfang der heiligmachenden Gnade zuvor eine Zeitlang im bloßen Naturstande zubringen müssen. Dabei wird auf S. Th. In 2. Sent., dist. 4, q. 4 a. 2 verwiesen. Dieses Zitat ist unrichtig, jene *distinctio 4* hat überhaupt keine q. 4, sondern behandelt in q. 1 a. 3 die Frage: *Utrum angeli creati fuerint in gratia*. Die Antwort ist aber, ähnlich wie in der Summa I. q. 62 a. 3: « *Illa autem opinio quae ponit angelos in gratia creatos ... mihi magis placet, absque alterius partis praeiudicio ; quia huic positioni, praecipae quantum ad gratiam angelorum, plures sanc- torum auctoritates consonare videntur* ».

Wichtiger ist das Folgende. Bei der Frage nach dem inneren Grund der absoluten Unsündlichkeit des Menschen Jesus Christus kommt das Axiom « *Actiones sunt suppositorum* » zur Sprache und wird vom Autor nach dem Sinn der Skotisten, der Thomisten und des Suarez erklärt S. 69 f.: « *Die Skotisten* lesen: *Actiones sunt suppositorum — tantum denominative. ... Die Thomisten* (lesen): *active (elicitive, efficienter)*. Geschöpfliche Natur und Subsistenz sind realdistinkt. Die Subsistenz ist wirkende Ursache wie die Natur (*partiale principium effectivum, quod simul cum natura influit in actionem*). Natur und Subsistenz wirken also als *Teilprinzipien* ». — Aber wo lehrte denn ein Thomist je so etwas? Auch gibt der Verf. hier keine Belege von irgend welchen Thomisten für diese Erklärung. Er sei aber aufmerksam gemacht auf die Worte eines erstklassigen Thomisten zu diesem Gegenstand. Wo er erklärt, in welchem Sinn die menschliche Natur Christi das Werkzeug des göttlichen Wortes genannt werden könne, lehnt Cajetan jede *Ursächlichkeit* zwischen der *Subsistenz* des Sohnes Gottes und der menschlichen Natur und ihrer Tätigkeit ab: « *Inter Verbum siquidem Dei et naturam humanam unio est hypostatica, non secundum aliquod genus vel modum causae, sed secundum aliquod*

genus seu modum entis per se, quod est substantia: quia est secundum subsistentiam, quae non dicit causam seu causalitatem, sed substantiam. Pateat autem hoc novitiis ex hoc quod unio Filii Dei cum natura humana propria est Filio, ita quod nec Patri nec Spiritui Sancto convenit; omnis autem causalitas Filii Dei respectu naturae assumptae communis est toti Trinitati, quoniam indivisa sunt Trinitatis opera ad extra (S. Aug. Enchirid. c. 38) ». Cajetan. in III q. 2 a. 6 n. 10.

Die größte Tragweite dürfte folgender Stelle zukommen. S. 82 erklärt der Autor, warum Suarez von seiner Gnadenlehre aus zur Ablehnung der thomistischen Auffassung von der Befestigung in der Gnade kommen mußte. « Die Thomisten sagen: Wie der Mensch, selbst wenn er durch eine ihrer *inneren* Natur nach wirksame Gnade (*gratia ex se efficax, ab intrinseco*) zu einem guten Werk notwendig bewegt wird, nichtsdestoweniger frei bleibt, da er in sensu divisio, d. h. ohne die wirksame Gnade, das betreffende Werk auch unterlassen könnte, so bleibe auch Christus bei der Erfüllung, etwa des Sterbegebotes, insofern frei, als er in sensu diviso, d. h. ohne Unsündlichkeitsgnade, den Befehl auch hätte vernachlässigen können ». *Das* sagen die Thomisten wirklich? Dann sind sie freilich von schwachem Denkvermögen oder wollen die Leute zum besten halten; dann ist es auch begreiflich, daß Suarez und mit ihm alle vernünftigen Menschen sie ablehnen müssen. Aber in Wirklichkeit sagen die Thomisten eben nicht das, was der Autor sie sagen läßt. Er hat sich um ihre Lehre nicht genügend umgesehen, wie er hier auch keinen Thomisten zitiert. Und doch wäre die Sache nicht so schwer zu verstehen. Der Wille, betrachtet in actu I, besitzt das Vermögen, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder so zu handeln; wählt er nun und bestimmt sich selbst z. B. gut zu handeln, so kann er, so lange er sich so bestimmt, nicht zugleich sich bestimmen, bös zu handeln: das wäre ja gegen das erste Seinsgesetz. Indem aber die Potenz, gut zu handeln, durch die Selbstbestimmung des Willens in den Akt übergeführt wird, wird nicht zerstört, sondern dauert als Potenz fort die Möglichkeit, bös zu handeln, aber eben nur als Potenz. Der Wille kann nicht zugleich die Potenz gut zu wählen und die Potenz sich zum Bösen zu bestimmen in die Wirklichkeit überführen: das ist der sensus compositus. Er kann aber, während er sich zum Guten bestimmt, die *Potenz* behalten bös zu wählen (*sensus divisus*), darum wählt und handelt er frei. Was aber der geschaffene Wille so als *Zweitursache* tut, das tut ganz ebenso Gott durch die *praemotio physica*, resp. die *gratia ex se efficax*, aber suo ordine, als *Erstursache*, also *causalitate prius*. Also bleibt der Mensch unter der *praemotio physica* und der *gratia per se efficax* ebenso frei, wie bei der *Selbstentscheidung*: der Wille tut das Gute, zu dem diese Gnade bewegt, frei, er kann freilich nicht in *sensu composito* es unterlassen, aber in *sensu diviso*, er tut das Gute bei der Möglichkeit des Bösen, *potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit*. Freilich setzt die thomistische Auffassung voraus, daß die Ursächlichkeit Gottes sich nicht nur auf die *Natur* der Geschöpfe, sondern auch auf deren naturgemäße *Tätigkeit* erstrecke und daß zum Wesen der geschöpflichen Freiheit *nicht* gehöre, daß der geschöpfliche Wille sich als einzige (und

somit letzte) Ursache von der Potenz in den Akt überführe. Das scheint Christ. Pesch zu fordern. « *Ipsa ratio liberae actionis postulat, ne infallibilis connexio cum actu secundo aliunde sit quam a libero arbitrio* » (Praelect. dogmat. <sup>4</sup> t. V. n. 283). Den Thomisten erscheint diese Forderung unverträglich mit dem Wesen Gottes als dem subsistierenden Sein und der ersten Ursache alles Seins. Sie wissen sich in der Ablehnung dieser Forderung durchaus einig mit ihrem hl. Lehrer (De Malo III 2 ad 4) : « *Cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum moveat ; et sic non repugnat, quod Deus est prima causa actus liberi arbitrii* ». Cf. I 83, 1 ad 3 ; De Pot. III 7 ad 13 etc. Kurz und gut bemerkt Diekamp zum sensus compositus und divisus : « Der Wille kann sich der wirksamen Gnade allerdings nicht widersetzen in sensu composito, d. h. der wirksame Einfluß der Gnade und das tatsächliche Widerstreben des Willens können nicht zugleich bestehen ; wohl aber kann er sich in sensu diviso widersetzen, d. h. er bewahrt unter dem wirksamen Einfluß der Gnade das Vermögen nicht zuzustimmen ». Diekamp, Kath. Dogmatik <sup>5</sup>, Bd. II, S. 473.

Warum diese langen Ausführungen ? Sie sind ja keineswegs neu ! Gewiß nicht ! Aber daß ein so fleißiger, scharfsinniger Forscher in einem so gelehrten Werke, in dem unsere Frage keineswegs zu den nebensächlichen gehört, so die thomistische Lehre mißverstehen konnte, zeigt doch, daß eine richtige Darstellung immer noch nicht überflüssig ist. Vermag sie vielleicht auch die Wolken der Vorurteile nicht zu durchdringen, so bietet sie doch den Trost, den P. Manser O. P. in seinem ausgezeichneten Werke « Das Wesen des Thomismus », 2. Aufl., S. 567, in die Worte kleidet : « Es ist das Interessante und Merkwürdige, daß man der thomistischen Lehre in der Regel nur durch *Entstellung*, wir reden nicht von absichtlicher, beikommen kann » !

Mit den gemachten Ausstellungen soll nicht in Abrede gestellt werden, daß das Werk P. Gummersbachs auch für solche, die nicht in allem ihm folgen können, sehr viel Anregung und Förderung bietet, für die auch sie ihm billigerweise dankbar sein müssen. Niemand, der fürderhin über seinen Gegenstand wissenschaftlich arbeiten will, wird seiner entraten können.

Noch seien einige sinnstörende Druckfehler vermerkt. S. 128, Zeile 3 von unten im Text lies « sündefähig » statt « sündeunfähig ». S. 131, Zeile 3 von unten im Text lies statt « ihr Glück nicht nicht-wollen kann », « ihr Glück nicht wollen kann ». S. 110, Zeile 2 von unten im Text lies « Gedankschritten » statt « Gedankenschriften ». S. 284, Zeile 2 von unten in der Anmerkung lies « Anhang » statt « Anfang ».

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

**P. de Roton O. S. B. : Les Habitus. Leur caractère spirituel.** Paris, Labergerie. 1934. 168 p.

Dissertatio inauguralis exhibita Facultati Philosophicae Instituti Catholici parisiensis. Scopus Auctoris est divulgare doctrinam S. Thomae magnorumque commentatorum eius circa habitus, in utilitatem praesertim

eorum qui tempore et opportunitate carent legendi prolixas disputationes expositorum S. Thomae de hac re (p. 9).

Exposita doctrina S. Thomae (cap. 1-6), eam breviter confert cum theoriis modernorum quorumdam (W. James, Janet, Maine de Biran, Ravaissón, Bergson, Chevalier (cap. 7), et nonnullas offert applicationes ad ordinem supernaturalem (cap. 8).

Opus solidum, accuratum, plene thomisticum, fortasse nimis sobrium. Doctrina S. Thomae non comparatur cum doctrina praedecessorum et coaetaneorum eius, et inde non sat appareat quid proprium quidve commune habeat cum aliis.

Mutatio opinionis S. Thomae circa differentiam inter habitum et meram dispositionem (p. 36-37) potuisset uberior et profundius exponi. Thomas iunior (non solum in *De Malo*, q. 7 a. 2 ad 4, ut Auctor refert, sed et in *III. Sent.*, d. 23 q. 1 a. 1 et in *IV. Sent.*, d. 4 q. 1 a. 1) cum communi opinione commentatorum Aristotelis graecorum, arabum, latinorum — quos inter nominandi in primis sunt Boëthius et S. Albertus Magnus —, docuit differentiam accidentalem tantum; in *Summa vero Theologica* (I-II q. 49 a. 2 ad 3), contra torrentem doctorum, propriam sententiam exponit de essentiali seu specifica differentia. Scotus et alii post S. Thomam ad sententiam traditionalem redierunt.

Quod ad magnos Thomae commentatores attinet, Auctor fere uno Joanne a S. Thoma contentus est. Per transennam adducuntur Caietanus et Salmantenses, quibus additur Pègues. Nihil de Conrado Koellin, Medina, Gregorio Martinez, Marco Serra, aliis; quin etiam vel gallus Card. Lépicier deest. Thomistici commentatores Praedicamentorum Aristotelis, ut Caietanus, Dominicus de Soto, Sánchez, Martinez de Prado, Complutenses C. D. et O. P., alii, penitus desiderantur.

Quo fit ut opus istud *de Habitibus*, licet bonum, adhuc augeri et perfici possit intensive et extensive, essentialiter et accidentaliter.

Friburgi (Helv.)

J. M. Ramírez O. P.

**Th. Graf O. S. B. : De subiecto psychico virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV.** (Studia Anselmiana, 2.) Romae, Herder. 1934. XXIV-251 pp.

Fasciculus iste continet primam sectionem primae partis operis quod Auctor molitur *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholae usque ad medium saeculum XIV*, quamque uti Dissertationem inauguralem exhibuit Facultati Theologicae Universitatis Friburgensis apud Helvetos.

Ut egregie notat Rmus. Graf, quaestio de subiecto psychico habituum supernaturalium primo ictu non videtur gravis, cum tamen maximi momenti revera sit; sicut enim Ethica naturalis in ratione scientiae subalternatur Psychologiae philosophicae, ita Ethica christiana subalternatur Psychologiae supernaturali vel theologicae, quae suo rursus modo proportionalis est Psychologiae naturali. Agitur ergo de fundamento scientifico Theologiae moralis virtutum infusarum et gratiae sanctificantis.

Magna eruditionis supellectile doctissimus Auctor historice versat quaestionem de subiecto virtutum cardinalium apud antiquos philosophos et Patres Ecclesiae, speciatim vero apud theologos scholasticos ab initio Scholae usque ad Thomam Aquinatem, respectu quorum non solum adhibet opera edita, sed et MSS. asservata.

Opus vere egregium, sensu historico simul ac philosophico et theologicō elaboratum, quod cito completum iri speramus, in honorem sacrae scientiae.

Sincero corde Rmo. Auctori gratulamur ob tantum opus, quod omnibus viris studiosis enixe commendamus.

Friburgi (Helv.).

*J. M. Ramirez O. P.*

**A.-J. Faidherbe O. P. : La justice distributive.** Paris, Librairie du Recueil Sirey. 1934. 183 p.

Iustitia distributiva nimis neglecta est a plerisque theologis scholasticis, quin immo et a non paucis turpiter deformata. Et tamen est potissima pars subiectiva iustitiae, et ab ea pendent gravissimae quaestiones, ut moralitas testamentorum, legislatio laboris, distributio divitiarum, subventiones publicae, suffragium politicum, ius administrativum, alia sexcenta (p. 3).

Erat ergo penitus necessaria monographia quaedam scientifica, in qua iura et officia iustitiae distributivae vindicarentur. Id quod Auctor egregie perfecit, ducibus Thoma Aquinate ac politioribus eius commentatoribus Caietano, Dominico de Soto et Joanne a S. Thoma.

S. Thomas quidem in Summa Theologica minus evolvit iustitiam distributivam quam commutativam; at in commentariis super Ethicam et Politicam Aristotelis plura continet, ex quibus integer tractatus de iustitia distributiva componi potest.

His ergo elementis dispersis in unum conflatis, R. P. Faidherbe synthesim doctrinalem thomisticam elaboravit iustitiae distributivae, ad instar synthesisos quam Thomas ipse fecerat iustitiae commutativae (p. 11).

Itaque cl. Auctor exorditur a considerationibus generalibus iustitiae et iustitiae distributivae (cap. 1), et inde procedit ad ostendendum iustitiam distributivam esse veram et riguerosam iustitiam, utpote ad alium ordinatam (cap. 2), cum iuribus et officiis stricte dictis (cap. 3) et cum vera aequalitate, licet proportionali (cap. 4).

Semel vindicata vera eius natura, statim considerat proprios actus eius et excellentiam super iustitiam commutativam, maxime in actu iudicandi, qui est proprius actus iustitiae (cap. 5). Postmodum indigitat vitia ei opposita (cap. 6) et quaestionem solvit an laesio iustitiae distributivae obliget ad restitutionem (cap. 7). Finaliter comparationem instituit inter iustitiam distributivam et vindicativam (cap. 8); et, per modum exempli et conclusionis, doctrinam traditam applicat quaestioni celeberrimae de salario familiari.

Opus vere scientificum, bene ordinatum, clarissime expositum. Fidenter loquitur Auctor et quandoque vehementer invehit in nonnullos deturpatores

iustitiae distributivae, quin tamen amittat scientificam serenitatem: est zelus iustitiae secundum scientiam.

Sincero animo gratulamur auctori eiusque opus perlibenter commen-damus iis omnibus qui theologicis, iuridicis et politicis studiis incumbunt.

*J. M. Ramírez O. P.*

### Commentare.

**D. Banez : Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis.** De Deo Uno. Vol. VIII e « Biblioteca de Tomistas Españoles ». Praecedit quaedam « Introductio generalis » ab Adm. Rev. P. Mag. et Dr. Fr. Ludovico Urbano. — Valencia (España), Apart. 145. 1934. XII, XIII-571 pp.

Quod ab omnibus iam expectabatur, imo exoptabatur, in lucem nunc prodiit. Maximi enim hisce temporibus opus hoc accommodatur, quippe quod philosophia ac theologia scholastica nova luce insurgit. Mavult quis « neo-thomismum » id appellare? Placeat. Neque enim est lis de verbis. Ab Aquinate et Alberto Magno doctrina sacra ceu scientia divina determinata fuit, at sensum tamen scire quis minime valet, quin prius Caietanum, Bañezium, Medinam, Ferrariensem, Kóllin aliosque ceteros commentatores Divi Thomae plene perfecteque noverit. Nec hoc est necessarium nisi pro illis, quique hodie quam multi numerantur, qui ad intima usque Theologiae ac Philosophiae vere perennis adire velint.

Cum igitur Hispania, « natio antonomastice theologica », ut verbis utar cuiusdam mei magni nominis professoris, olim omnibus apparuerit tamquam vera, ut ita dicam, restauratrix Scientiae Theologicae, nunc etiam multifariam multisque modis, ut omnes fere norunt, sese ostendit. Exemplum sit unum quod prae manibus habemus. Bibliotheca, sic dicta « de Tomistas Españoles », a praestantissimo P. Mag. Fr. Ludovico Urbano instaurata, ab aliisque iamiam imitata, scientiae divinae cultoribus Commentaria in Div. Thomam eximii Magistri Bañez typis modernis mirifice offert.

Et ut vel pauca dicamus de vita ipsius Auctoris, nihil nobis aliud occurrit quam quod revera ipse doctrinae Divi Thomae contra insurgentes errores acerrimus fuit propugnator. En praecipua eius gloria in systemate thomistico; en magnus eius labor controversiae in medium dudum exortae; en tandem eius meritum theologos inter ac Ordinis Praedicatorum sodales. Nihilque mirum. Etenim, iam inde ab adolescentia sua scientiam sacram ex purissimis rivulis, nempe Melchioris Cani, Didaci de Chaves, Petri de Sotomayor, Dominici Soto, si quos nominaverim, excellenti ingenio omnique studio mirabiliter hausit. Magister eius Didacus de Chaves haec de suo discipulo aiebat: « D. Thomas Angelicus Doctor, mihi videtur dignum se nactus interpretem. Maximus Doctor maximum quoque commentatorem est nactus. » Angelici doctrinam intelligent « *vel ingenia tarda* quibus cum nunc accessterint commentaria lucidissima Bañesii, viri eminentissimi, Theologi praecellentissimi, quae quaestionibus difficillimis splendidissimam accendat facem; vel luciosus videat res theologicas quam perspicue et

clare. » Igitur sensum quem ipse dederit quoad prima saltem capita in doctrina Aquinatis interpretanda, quod verus sit nemo haud ferme iudicabit.

Haec prestantia Auctoris. Operis enim « De Deo Uno » illa est tanta quod quamplurima continet problemata utriusque sapientiae, divinae nempe atque humanae. Perdifficiles namque questiones de evolutione dogmatis, de distinctione essentiam inter et esse, de relationibus, de analogia, de scientia Dei, de gratia ac praedestinatione, deque aliis fere innumeris maximi agitatis, quae veluti praecipuae scientiarum columnae habentur et sunt, profundissime ac sapientissime pertratantur. Nec tamen licitum non sit quandoque ab opinione quadam particulari a Magistro recedere ; hoc enim expostulat et libertas scientiae, et auctoritas ceterorum, et amplitudo praesertim criterii. Unde et cum Divo Augustino haec : « Alios autem (praeter Scripturarum libros) ita lego, ut, *quantalibet* sanctitate doctrinaque praepolleant, *non ideo* verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt » (Epist. 82 ad Hier.). Hoc autem per transennam sit dictum.

Nova igitur editio a doctissimo P. Urbano diligentissime atque splendidissime allaborata, illa omnia pree se fert merita quae professoribus necnon studentibus theologiae apprime inserviunt ; claritati studet, facilitati, imo elegantiae. Cuilibet vero ut melius cognoscat scientiam de Deo quam maxime necessarium est legere Bañezium, cum inter primos optimos commentatores Angelici Doctoris adnumeretur.

Volumus modo vel quatuor annuere. Inprimis enim, doctrina Bañeziana est essentialiter traditionalis vel super traditionem fundata. Vestigia premens sapientissimi praceptoris sui Melchioris Cani, locum traditionis uti permagnum habet, adeo ut per illum theologales conclusiones maximum habeant valorem.

Deinde vero, novitas quaedam vel progressus radix et fons ibi minime deest. Etenim, Aquinatis et Augustini vestigia insequens quoque, facile mente percepit pervulgatum illud, sc. « *vetera novis augere* », ut vel paucis colligam verbis quae Guillelmus de Tocco de Sancto Thoma asseruit. Praeterquamquod ipsem Bañez in I, q. 29, a 3, ait : « *Non quia aliqua opinio sit nova, ideo reiicienda, si bona ratione ex antiquis fundamentis deducitur, neque in aliquo sanae doctrinae adversatur.* » Et hanc doctrinam advertat obiter scholasticus theologus. » Ideo etiam nostro tempore nonnulli adsunt, ut Gardeil, Billot, Marín-Sola, qui post Cardinalem Newman, renovationem theologicam maximo animo instaurarunt.

Postmodum autem considerandum sese offert necessitas depurgandi castigandique doctrinas omnes quae in modernis exortae sunt temporibus minus tamen veritati conformes, quae cum attingant summa philosophiae principia, theologicum aedificium labefacere possunt. Iam vero, in opere Bañezii profunde investigantur metaphysicalia, ita ut tota Metaphysica posset eius expositionibus efformari. Cum ergo hodie plures inveniantur iuxta arbitrium Metaphysicae, ut ait Driesch, atque inter se disiunctae, valde conveniens, imo pernecessarium videtur unitatem huius sapientiae propugnare, nempe Metaphysicae purae (a Metaphysica, ut aiunt, empirica prorsus aliena) constructionem stabiliendo. Hinc ad constructionem Sacrae Theologiae iterum metaphysicam ascensus facile iam patet. Ad utrumque

ergo munus optima argumenta in Commento Bañezii philosophus ac theologus invenient. Et quo melius quis calleat metaphysicalia, eo perfectius theologalia intelliget, nemo sane est qui non videat.

Denique tandem, legendi necessitas auctorum catholicorum opera haud unquam sicut hodie tanta apparuit; et non solum lectio et studium, verum etiam laudatio. Unum ad hoc praecipue nos movet; etenim cum hodiernis temporibus tendentia ad criticam recognitionem textuum ubique reperiatur, unde diversi fructus percipiuntur, cum insuper recessum a subjectivismo etiam theologico, atque ad theologiam et philosophiam, uti dicunt obiectivam accessum magis ac magis requiratur, hinc luce clarius patet horum tentamina enixe obsequendi. Hoc quidem in animo habuit «Biblioteca de Tomistas Españoles».

Ex quatuor quibus completur voluminibus Bañezii commentum, primum iam exstat totius operis; quod ab omnibus theologicis scholis in Europa, America atque etiam Oriente avebatur, eorum ad manum habetur, Secundam editionem ab ipsomet Magistro diligentissime curata Salmanticae anno 1585 a cl. editore fuit selecta, addito textu Summae Divi Thomae Leonino. Si quaedam irrepserunt menda, id potius impressioni tribuendum est, nec ullius sunt momenti relate ad essentiam textus necnon ad doctrinam quae ibi traditur.

Maxima igitur laude digna est Schola Theologica O. P. Valentiac, cuius nunc Regens ipsem cl. P. Urbano; at cum cetera volumina prodibunt simul ac Bartholomaei a Medina Commentaria (quod in votis annuimus ut omnibus numeris absolutum sit in Summa Commentum), gloriam tantam sibi quondam comparabit quod saeculum Theologiae aureum Hispania ac si natum denuo fuisse aequis oculis aspiciet.

Ocaña (Hispania)

*Angelus R. Bachiller O. P.*

**L. G. A. Getino O. P. : Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria.** Edición crítica, con facsimil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción. Tomo II. Madrid, La Rafa. 1934. xx-538 pp.

Postquam in priori volumine doctissimus Editor elementa omnia collegerat editionis criticae *Relectionum Theologicarum* Francisci de Vitoria (Cfr. *Divus Thomas*, 1934, p. 361), in secundo reproducit septem priores *Relectiones* ex editione matritensi Emmanuelis Martín (1765), una cum versione in lingua hispanicam.

Insuper in Appendicibus phototypice exhibet MSS. *Relectionis de iure Belli* in Biblioteca Patriarchali Valentina asservatum et *Relectionis de Indis* ex codice MSS. Bibliothecae Universitatis Granatensis et ex editione Gregorii López (1555).

Textus nitidus, editio impeccabilis, versio elegans simul ac exacta.

Mox prodibit volumen tertium continens ceteras *Relectiones*; atque ita celeberrimum opus Francisci de Vitoria ex integro editum et traductum habebitur, ad normam critices scientificae.

Friburgi (Helv.).

*J. M. Ramírez O. P.*