

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 17 (1939)
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: 06.01.2026

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

Literarische Besprechungen.

Patrologie

1. **D. van den Eynde O. F. M.:** *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles.* Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae Series II. Tom. 25. — Gembloux, J. Duculot — Paris, Gabalda & Fils. 1933. xxviii-360 pp.

2. **F. Dörr:** *Diadochus von Photike und die Messalianer.* Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert. — Freiburg i. Br., Herder. 1937. xv-145 SS.

3. **B. Steidle O. S. B.:** *Patrologia* seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae scholarum usui accommodata. — Friburgi Br., Herder. 1937. xvii-294 pp.

4. **J. Hosse:** *Die Kirchenväter und das Evangelium.* Erläuterungen der Heiligen Väter zu den Sonn- und Festtagsevangelien, ausgewählt und übertragen aus der Catena Aurea des hl. Thomas von Aquin. — Freiburg i. Br., Herder. 1937. ix-242 SS.

5. **L. Hammersberger S. M.:** *Die Mariologie der ephremischen Schriften.* Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. — Innsbruck, Tyrolia. 1938. 88 SS.

6. **B. Altaner:** *Patrologie.* — Freiburg i. Br., Herder. 1938. xviii-353.

1. Offenbarung, Schrift, Überlieferung, kirchliche Lehrgewalt, Taufsymbold als Glaubensnormen in der frühchristlichen Zeit unterscheiden, dieselben von ihrem ersten Auftauchen an nach Eigenart und normativer Bedeutung bestimmen, ihre Entwicklung bis zu den ersten Stufen einer systematischen Eingliederung verfolgen, ist ein viel umstrittenes, gegensätzlich gelöstes Problem. Nach A. Harnack fand im 2. Jahrhundert unter dem Einfluß des Gnostizismus, Markionismus und Montanismus eine völlige Umwälzung statt. Mit der Aufstellung des Taufsymbols, mit der Bestimmung des neutestamentlichen Kanons, mit der ausschließlichen Übertragung der Lehrgewalt an den monarchischen Episkopat hatte die frühkatholische Kirche in dieser Umwandlung ihre endgültigen Glaubensnormen gefunden, allerdings unter Preisgabe der urchristlichen Auffassung.

R. Seeberg mildert diese radikal transformistische Lösung im Sinne einer durch die genannten Irrlehren freilich begünstigten Entwicklung im Frühchristentum bereits vorhandener Elemente. Das Hauptergebnis: Die Absorbierung und Verdrängung des prophetischen Charismas durch das hierarchische Amt, bleibt indes das gleiche.

In einer Gesamtdarstellung, die sich zeitlich auf die ersten drei Jahrhunderte der patristischen Literatur beschränkt, unterzieht *D. v. d. Eynde*

die Frage einer neuen Untersuchung. Zweck ist nicht Kritik genannter Lösungen. Tatsächlich führt sie zur Ablehnung derselben: Zwischen den frühchristlichen Verfassern (Apostolische Väter und Apologeten) und den späteren (mit und nach Irenaeus) besteht ein Unterschied. Die Lehre der Letzteren ist eine systematische Zusammenfassung und Einordnung bereits in der Urkirche feststellbaren Gedankengutes. Im Kampf gegen die Haeresien hat die Kirche die Normen, welche sie bereits besaß, gerechtfertigt und verankert. Sie hat dieselben nicht erst geschaffen. Die Lehren gewannen an Klarheit, die Ausdrucksweise wurde bestimmter, neue Ausblicke öffneten sich. Eine Entwicklung ist daher unverkennbar. Sie entspricht aber nicht den Erklärungen der liberalen Kritik. Sicher betonen die apostolischen Väter die charismatischen Gaben mehr. Der behauptete Widerspruch zwischen Geist und Amt läßt sich aber nicht erweisen. Ungelöst blieben mehrere Fragen. Der Gedanke eines Fortschrittes im Glauben ist den Vätern fremd. Die Beziehungen zwischen Schrift und Überlieferung sind noch nicht allseitig beleuchtet. Man weiß, daß die Überlieferung in Fragen des Kultes und der Disziplin über die Schrift hinausgeht. Auf die Glaubenslehre hat man diesen Grundsatz nicht angewandt (Streit um die Gültigkeit der Ketzertaufe). Auch der Lehrprimat der römischen Kirche ist nicht zu einer abgeschlossenen Entwicklung gekommen.

Diese Ergebnisse sind die Frucht einer sauberen, quellenmäßigen, einwandfreien Methode, die sich immer wieder auf größte Objektivität besinnt. Eine angenehme Note von Originalität überrascht uns nicht selten in Einzelheiten. Der Autor verdankt sie seinem unbefangenen, persönlichen Herantreten an die Quellen. Die Zeiten, in welchen man bisweilen aus einseitig polemischer Einstellung Auffassungen späterer Jahrhunderte unterschiedslos in die Anfänge zurückprojizierte, scheinen glücklicherweise im Schwinden begriffen. Man wird dem Verfasser nicht den Vorwurf machen können, sich z. B. zum römischen Primat nicht mit großer Zurückhaltung geäußert zu haben. Sicher beweist die Kontroverse über die Gültigkeit der Ketzertaufe, daß der Gedanke eines verpflichtenden Lehrprimates der römischen Kirche noch nicht überall und nicht zu jeder Zeit und nicht in aller Klarheit erfaßt war. Indessen sind das sich immer gleich gebliebene Bewußtsein Roms (Osterfeststreit! Ketzertaufstreit! Sabellianische Kontroverse!), das allerdings auch nicht vollkommene Zeugnis des Irenaeus, das Verhalten eines Dionysius von Alexandrien, der sich ohne weiteres Rom fügt — ich vermisste die Stelle beim Verfasser —, der stete Versuch aller, Haeretiker wie Orthodoxen, die Zustimmung Roms als der entscheidensten Kirche für sich zu gewinnen, eindrucksvolle Hinweise auf einen gewissen normativen Charakter des römischen Glaubens bereits in der vorkonstantinischen Zeit.

Dem bekannten Irenaeustext Adv. Haer. III, 3, 2 wird eine sorgfältige Behandlung zuteil (S. 170 ff.). Unter Zuhilfenahme der neugefundenen armenischen Bruchstücke gibt der Verfasser «*principalitas*» mit «*Ursprung*» («*origine*») wieder. Dem lateinischen Wort hätte im verlorenen griechischen Urtext ἀρχή, ἀρχαῖον oder ἀρχαιοτης entsprochen und

nicht wie man seit Harnacks Untersuchungen gewöhnlich annahm ἀποθεντία. Man kann dem Verfasser zustimmen, wenn dieser Ausdruck wirklich nicht nur eine zeitliche Priorität, sondern einen auf (apostolischen) Ursprung beruhenden Vorrang besagt. Zum Vergleiche könnte man Tertullian, *De praescr. haer.* c. 32 sq. heranziehen.

Von allgemeinem Interesse dürfte auch sein, daß « *regula veritatis* » bei Irenaeus nicht technischer Ausdruck für Taufsymbol, sondern gleichbedeutend mit Inhalt der apostolischen Predigt und Überlieferung ist (S. 282 ff.).

Cyprian mit Irenaeus und Tertullian der katholischen Periode verglichen bedeutet in der Geschichte der Glaubensnormen ein Rückschritt. Er ordnet die Überlieferung der Kirche, selbst der römischen Kirche, unter die « *Ratio* » und die Offenbarungen des Geistes, welche die Abweichungen von der wahren Lehre des Herrn wieder richtigstellen (S. 251).

Unter den kleineren Korrekturen erlauben wir uns eine zu Seite 66. Der griechische Text aus Justins Apologie (I c. 67, 3) über die Schriftlesung vor der Eucharistiefeier lautet: « *Denkwürdigkeiten der Apostel oder (ἡ) die Schriften der Propheten* ».

Diese kleinen Aussetzungen vermögen den besten Eindruck nicht zu verwischen.

2. Die von Diadochus in den « *Kapiteln* » bekämpften Gegner sind die Messalianer. Sehr wahrscheinlich waren die fälschlich Makarius zugeschriebenen Geistlichen Homilien für Diadochus die Veranlassung zur Bekämpfung jener Pseudomystik, die sowohl in ihnen wie in andern Schriften verbreitet worden war (I. Abschnitt: Die Gegner SS. 10-43). Die Homilien sind daher sicher messalianisch und höchstwahrscheinlich vor dem Jahre 450 entstanden (S. 135 f.).

Bei dieser Auseinandersetzung wurden die Begriffe Gnade und Erbsünde klarer umrissen. Taufgnade und Tugendgnade, Erbschuld und Folgen der Erbschuld als Verwundung der menschlichen Natur werden deutlich getrennt (II. Abschnitt: Die Theologie des Diadochus SS. 44-93).

Diadochus hat die erste systematische Abhandlung über die Unterscheidung der Geister geschrieben. Seine Mystik hält die Mitte zwischen der extremen Richtung des Messalianismus und der klassischen Richtung der « *spekulativen Mystik* ». Diadochus glaubt mit der letzteren an die wesentliche Dunkelheit aller irdischen Gotteserkenntnis. Er hebt aber das erfassungsgemäße Innwerden Gottes zum mystischen Ideal (III. Abschnitt: Die Unterscheidung der Geister SS. 94-134).

Diese Zusammenfassung läßt vorliegende Arbeit von F. Dörer ohne weiteres als eine Bereicherung unserer Kenntnisse über die literargeschichtliche, dogmatische, mystische Stellung und Bedeutung eines nur wenig bekannten und behandelten Autors erkennen. Ob das literargeschichtliche Problem völlig geklärt ist? Eine Vertiefung der Psychologie des Diadochus nach der philosophiegeschichtlichen Seite hin wäre wünschenswert. In wie weit wirken neuplatonische Einflüsse nach? Der Dogmatiker wird mit Genugtuung die überraschend klaren Ausführungen und Unterscheidungen des Diadochus über Gnade und besonders über Erbsünde lesen. Sie sind eine

gute Parallele zu den abendländischen Kontroversen aus der gleichen Zeit. Indessen ist der Autor nicht von Übertreibungen frei, z. B. S. 46: «Mit einer für das fünfte Jahrhundert staunenswerten Genauigkeit kennzeichnet er (Diadochus) in einem Satz die ganze sakramentale Wirksamkeit: Wir werden wiedergeboren mittels des Wassers durch die Kraft des Heiligen Geistes». Tertullian, um nur ihn zu erwähnen, ist solches nicht fremd.

3. Seit den längst vergriffenen *Institutiones Patrologiae* von J. Fessler und deren Neuauflage durch B. Jungmann kam keine Patrologie in lateinischer Sprache heraus. B. Steidle erneuert den Versuch. Die in den letzten Jahren auf dem Gebiete der patrologischen Handbücher sich geltend machende Methode strebte mehr und mehr nach materieller Vollständigkeit in Angabe des Quellen- und Literaturmaterials. Die dogmen- und liturgiegeschichtliche Seite wurde zurückgedrängt. Diese Entwicklung geht hier weiter. Das Buch von B. St. ist ein sehr wertvolles und empfehlenswertes Repertorium, das jedem, selbst dem Lehrer eine schnelle Information über patrologische Probleme, Quellen, Literatur ermöglicht und dem Schüler einen Rahmen gibt, in den er die vom Lehrer gebotenen weiteren Kenntnisse in altchristlicher Geschichte, Dogmatik und Liturgie einfügen kann.

Die Einteilung ist im allgemeinen die übliche, durch Chronologie und Geographie gegebene. Die bereits bei Rauschen-Altaner (den der Verfasser zum Vorbild nimmt) betonte Sonderbehandlung der historischen und hagiographischen Literatur kommt hier noch stärker zum Vorschein. Während in den drei ersten Teilen die «Patres» behandelt werden, befaßt sich der letzte Teil mit der geschichtlichen, hagiographischen, liturgischen Literatur, den dogmatischen und rechtlichen Sammlungen. In einem Anhang werden die Apokryphen untergebracht. Diese Aufteilung hat unbestreitbare pädagogische Vorzüge. Sie hat auch ihre Schwächen. Manche Autoren lassen sich wegen ihrer Allseitigkeit und zum Teil auch wegen ihrer eigenartigen Stellung zur Kirche und zum Dogma (Patres!) in kein einheitliches Schema, sondern nur in eine Zeit hineinstellen. Die Indices erlauben freilich ein rasches Auffinden.

Überaus reichhaltig ist die Literaturangabe. Trotzdem der Verfasser diesbezüglich nur reiches Lob verdient, erlauben wir uns einen zufälligen Hinweis auf einen Artikel des Meisters der neutestamentlichen Exegese P. Lagrange über das neugefundene Diatessaronfragment von Dura Europos in *Rev. Bibl.* 44 (1935) 321 ff.

Übersichtlich und angenehm in Druck und Ausstattung, klar im Aufbau, einfach in der Sprache, vollständig in der Aufzählung auch der nur dem Namen nach bekannten alten Autoren, reich in den Literaturangaben, bescheiden im Preis dürfte dieser Veröffentlichung weite Verbreitung beschieden sein.

4. Übersetzungen ausgewählter Schriften und Einzeltexte aus den Kirchenvätern erfreuen sich in letzter Zeit großer Beliebtheit. In den Veröffentlichungen des Instituts für neuzeitliche Volksbildungsarbeit (Dortmund) läßt J. Hosse eine Auswahl von Vätertexten zu den Sonn- und

Festtagsevangelien erscheinen, die der Catena Aurea des hl. Thomas entnommen, nach bestimmten Gesichtspunkten gekürzt und deutsch übersetzt wurden. Der Verfasser verfolgt dabei keinerlei wissenschaftliche Zwecke. Die einzelnen Texte wurden daher nicht nach Fundort und Authentizität untersucht und vermerkt. Das Buch will vielmehr altchristliches Gedankengut in gut übersetzten Vätertexten weitesten Kreisen möglichst unmittelbar und in bequemer Weise zugänglich machen.

5. Der hl. Ephrem ist als begeisterter Sänger Mariens bekannt. Eine zusammenfassende Darstellung seiner Mariologie scheiterte bis jetzt an ungelösten textkritischen Fragen und philologischen Schwierigkeiten. *L. Hammersberger* hat sich in lobenswerter Kühnheit an die syrischen, griechischen und armenischen Texte herangewagt. Die kritische Klippe der Echtheit der Schriften umgeht er dadurch, daß er die ephremischen Schriften in ihrer Gesamtheit untersucht, jeweils die als authentisches Eigentum Ephrems angesehenen vorausschickt und diesen die zweifelhaften folgen läßt. Das Bild der einzelnen mariologischen Lehrpunkte bleibt, von wenigen Einzelheiten abgesehen, im allgemeinen in beiden Text-Gruppen das gleiche.

Ephrem verteidigt den syrischen Doketen gegenüber die physische Mutterschaft Mariens. Er kann wegen seiner Anerkennung der Gottesmutterschaft als Gegner des später ausgebrochenen, die syrische Kirche überflutenden Nestorianismus angesprochen werden. Den Titel Gottesgebärerin gibt zwar Ephrem Maria nicht. Er gebraucht hingegen synonyme Ausdrücke. Sehr entschieden wird die dreifache Jungfrauschaft vor, in und nach der Geburt ausgesprochen und verherrlicht. Eine eingehende Untersuchung befaßt sich mit der Unbefleckten Empfängnis. Der Verfasser lehnt wegen der sehr unvollkommenen Kenntnis des Wesens der Erbsünde und auf Grund einer genauen Analyse der häufig herangezogenen, einschlägigen Texte eine Erkenntnis des Problems bei Ephrem ab. « Näher liegt sogar die Annahme, daß die Verfasser (d. ephremischen Schriften) Maria ihrer ‚Erbsünde‘, dem ‚peccatum immunditiae‘ bei Ephrem unterworfen glauben » (S. 71). Ephrem selbst, klarer noch die zweifelhaften Schriften haben Marias besondere Aufgabe in der Kirche geahnt. Sie schreiben ihr eine außergewöhnliche Fürbittegewalt zu. Damit ist eine Beziehung zur Frage der allgemeinen Gnadenvermittlung gegeben.

Der Verfasser sieht, um der Schrift eine weitere Verbreitung zu verschaffen, von einem eindrucksvollen kritischen Apparat ab. Er setzt ihn aber voraus¹. Auf diese Weise ist die Mariologie der ephremischen Schriften jedermann zugänglich. Der Versuch füllt eine empfindsame Lücke aus. Man wird daher gerne zu ihm greifen. Eine nach Tiefe und Breite endgültige, abschließende Lösung dürfte er nicht sein. So sind die Zusammenhänge mit den zeitgenössischen christologischen Streitigkeiten, die von der Mariologie nicht zu trennen sind, zu wenig berücksichtigt. Den ephremischen Schriften waren dieselben nicht unbekannt. In Betracht käme z. B. der Apollinarismus. Aus Rücksichtnahme auf ihn erklärt sich zum Teil die

¹ Die fremdsprachigen griechischen, syrischen, armenischen Texte sind alle übersetzt.

starke Betonung der beiden vollkommenen Naturen in Christus, der menschlichen wie der göttlichen. Eine schon von Natur aus gegebene enge Beziehung und Verwandtschaft zur antiochenischen Theologie ist dadurch hergestellt. Sie erklärt auch, wenigstens zum Teil, das Eindringen des späteren Nestorianismus in das östliche Syrien trotz der unzweifelhaften ephremischen Orthodoxie und Gegensätzlichkeit zu Nestorius' Irrlehre.

6. Wenige Monate nach der eben genannten lateinischen Patrologie erscheint im Rahmen von Herders theologischen Grundrissen in deutscher Sprache unter dem Namen von *B. Altaner* eine Neubearbeitung der bestbekannten Patrologie von Rauschen-Wittig-Altaner. Grundauffassung und Grundstruktur, die sich seit Jahrzehnten bewährt haben, weil sie den Zwecken eines solchen Grundrisses entsprechen, sind sich gleichgeblieben. Der Stoff wurde indessen vielfach neugegliedert. Durch die Vereinfachung wurde nicht nur Raum erspart, sondern eine bessere Übersicht ermöglicht. Vorteilhafter ist z. B. die Neueinteilung der Blütezeit der Patristik. Die genetischen Zusammenhänge der Literaturkreise des Orients kommen jetzt auch in der Einteilung zum Ausdruck. Noch reicher als bei Steidle sind die Literaturangaben. Seit 1931 erreichen sie eine seltene Vollständigkeit, verraten persönliche Kenntnisnahme und vorsichtige Beurteilung. Dadurch wird der Grundriß auch dem Fachmann zum unerläßlichen Werkzeug seiner Forschungen. Der Text selbst hat manche Umarbeitung, Verflüssigung und Bereicherung erfahren. Verwiesen sei z. B. auf den Paragraph: Kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Sammlungen (S. 154 ff.). Im Gegensatz zu Steidle findet auch die Lehre der bedeutenderen Schriftsteller eine kurze Darstellung. Das läßt sich durch den Zweck des Handbuches durchaus rechtfertigen. Auf irgendwelche Vollständigkeit ist dabei von vorneherein zu verzichten. Das kaum zu erreichende Ideal wäre in diesem Falle die Herausstellung nur der den betreffenden Autor charakterisierenden oder die Gestaltung eines Dogmas beeinflussenden Lehrauffassung. Der Verfasser plant mit Rücksicht auf die bereits veraltete große Geschichte der altkirchlichen Literatur von Bardenhewer die Herausgabe einer 2 Bände umfassenden Patrologie. Sie wird durch vorliegenden Grundriß vielversprechend vorbereitet und sehr vorteilhaft eingeführt.

Freiburg.

O. Perler.

Philosophie.

F. Olgiati : Cartesio. Pubblicazioni della università cattolica del Sacro Cuore: Scienze filosofiche, vol. XX. — Milano. Società Editrice Vita e Pensiero 1934. xi-329 pp.

Personnage un peu énigmatique, peut-être est-ce à ce mystère qui enveloppe sa pensée intime que Descartes, « le Philosophe au Masque », doit d'avoir de tout temps vivement intéressé les penseurs et partagé les opinions. Après tant d'autres, Mgr Olgiati tente aujourd'hui de découvrir

« l'âme » de Descartes, l'idée inspiratrice de sa vie et de son œuvre, son intuition fondamentale. Descartes est-il, comme le veulent certains, un apologiste des idées chrétiennes ? Faut-il au contraire voir en lui seulement un savant uniquement préoccupé de Physique et de Mathématique ? ou bien les idéalistes auraient-ils raison en le réclamant pour Père et Précurseur ?

Avant de discuter ces trois interprétations, Mgr Olgiati en fait un exposé très large et très objectif, citant abondamment les auteurs qui les défendent ou les attaquent, et c'est une joie de voir tant d'érudition sous une forme aussi aisée : aucun des nombreux travaux consacrés à Descartes — et chaque année qui s'écoule en verse de nouveaux, souvent importants, au dossier — n'est oublié. Tous ont été lus fort soigneusement et consciencieusement utilisés. L'avantage d'un tel procédé n'échappera sans doute à personne. Sans dispenser le spécialiste d'un recours aux textes, il met sous la main des travailleurs moins exigeants ou simplement pressés la quintessence d'une foule d'ouvrages et d'articles qu'on ne réunit pas aisément. De plus, pour situer exactement Descartes, le milieu politique, philosophique, religieux, scientifique et même littéraire est fort amplement décrit.

Si l'on veut bien se souvenir de l'aveu qui échappa un jour à Descartes : « *larvatus prodeo* », on ne s'étonnera plus sans doute de voir une telle divergence d'opinions autour de sa pensée. Du reste, ayant chacune leur part de vérité, le seul tort de ces interprétations ne serait-il pas d'être exclusives et de n'envisager qu'un des aspects de Descartes ? Il suffirait alors de les réunir pour apercevoir la véritable physionomie qui se dissimule sous le masque. Mais pareille conclusion n'agréa pas à Mgr Olgiati : loin d'unifier Descartes, elle le morcelle. Sans doute, Descartes fut un fils soumis à l'Eglise et, malgré certaine diplomatie prudente et obséquieuse, un croyant sincère et convaincu ; sans doute encore, il fut un grand savant et, philosophe original, il donna étrangement prise à l'accusation de tendances idéalistes, mais tout cela n'explique pas l'unité de Descartes, car chez lui, malgré les apparences, tout se tient. Et c'est ici, dans les cinquante dernières pages de son livre, que Mgr Olgiati expose son point de vue personnel dont ce premier volume, destiné à servir d'introduction à l'étude de Descartes, ne donnera d'ailleurs que les grandes lignes, réservant à un prochain ouvrage une plus entière justification. Le fil d'Ariane qui permet de se retrouver dans le dédale des théories cartésiennes et qui met à travers toute l'œuvre de Descartes une merveilleuse unité, c'est le « Phénoménisme rationaliste » dont est imbu le grand philosophe. En opposition avec le Thomisme, Métaphysique de l'être, sur la voie mais à distance de l'Idéalisme, Métaphysique du sujet, le Phénoménisme ne considère l'être que comme phénomène, connexion de phénomènes, explication de phénomènes du point de vue de leur unité et de leur déduction. Dès lors tout, dans la mentalité de Descartes, s'éclaire pour nous d'un jour nouveau : l'horreur des abstractions, la recherche ardente du concret, l'impérieux besoin d'unification, les quatre règles de la méthode, le Cogito ergo sum, l'innatisme et le nominalisme,

la théorie de la substance, la théorie circulaire de la vérité... Nous ne pouvons songer à entrer dans les détails, mais il est certain que la brève conclusion de l'ouvrage reprenant sous cet angle nouveau les trois interprétations anciennes, en donne une vue fort séduisante.

Clervaux (Luxembourg).

Dom *Antoine Leplus* O. S. B.

F. Olgiati : La filosofia di Descartes. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1937. xvi-578 pp.

Selon le dessein du distingué professeur de Milan, dont le volume précédent sur Descartes a manifesté la vaste information, ce nouveau livre se présente comme « une méditation philosophique sur Descartes ». On ne s'étonnera donc ni de son caractère systématique et critique, ni de l'absence de références aux autres études consacrées au philosophe, mais c'est bien le cas de dire que, rarement citées, elles sont toujours présentes.

Cet ouvrage illustre, avec une magnifique abondance, la thèse générale de Mgr Olgiati relative au problème critique : les théories critiques d'un philosophe dépendent de sa conception du réel ; la clef d'un système est dans sa métaphysique, sous-jacente ou avouée. Ainsi la révolution cartésienne consiste-t-elle, moins dans le problème critique, dans « cet idéalisme problématique » dont parlait Kant, que dans un nouveau concept du réel. Cette vue commande le plan de l'ouvrage. Le premier chapitre traite de notions métaphysiques : la nature de l'esprit, la substance, les attributs, Dieu, la matière ; puis viennent les questions de la méthode, du doute et du Cogito. Quand à la succession des autres chapitres, peut-être s'inspire-t-elle de l'ordre défini par Descartes dans la Préface des *Principia* : métaphysique, physique, morale. En tout cas, il n'est pas un aspect de la pensée du philosophe qui ne soit examiné.

Ce livre entend démontrer une seconde thèse : les opinions cartésiennes, sur quelque sujet que ce soit, s'expliquent toutes par le *phénoménisme rationaliste*. A s'en tenir au langage de Descartes, l'accusation de phénoménisme paraît choquante et injuste. Mais, note très justement Mgr Olgiati après de nombreux commentateurs, tel que par exemple M. Gilson, Descartes s'est beaucoup servi de termes scolastiques, en leur conférant un sens nouveau ; faute d'un discernement attentif, on commettrait de graves méprises. Ainsi, quand Descartes parle de la substance pensante, il érige moins l'attribut de pensée en substance qu'il ne réduit la substance à l'un de ses attributs. Comme il n'y a dans le cartésianisme aucune trace d'une activité de la pensée, qui serait créatrice de son objet, on ne peut le taxer d'idéalisme ; toutefois, comme il fait de la pensée ou de l'étendue l'attribut essentiel des substances, il expulse de la notion de celles-ci ce qu'elle recélait d'obscur et d'irréductible ; c'est un phénoménisme, puisqu'il considère comme fondamentales les manifestations de la substance, les phénomènes de pensée et d'étendue, puisqu'il définit les substances par les phénomènes. D'autre part, il s'oppose à l'empirisme par ses exigences rationnelles,

par son idéal scientifique de la Sagesse, pour ne pas parler de la Mathématique universelle, conception à laquelle Descartes lui-même a apporté plus d'une restriction. Phénoménisme rationaliste, telle est la lumière qui éclaire toutes les œuvres de Descartes, qui en dissipe les apparentes antinomies, qui découvre leur « merveilleuse unité organique ».

Il est impossible de reprendre les détails de cette démonstration, car, selon Mgr Olgiati, entre la philosophie médiévale, prise dans sa généralité, et la philosophie cartésienne, il s'agit d'une opposition perpétuelle, de même nature et de même forme, sur tous les points du savoir. Pour apprécier cette démonstration, il suffira d'en indiquer la méthode, car c'est d'elle, en majeure partie, que dépend la valeur de l'ensemble. L'auteur a commencé par relire toutes les œuvres de Descartes en notant les concepts principaux et les textes qui les expriment. Dans une seconde phase, il a repensé chaque concept en fonction de tous les autres, en préjugant que le système devait être cohérent et par conséquent ne souffrir aucune contradiction ; c'est alors que lui apparut la prédominance d'un nouveau concept du réel. Dans une troisième étape, il a examiné à cette lumière toute la philosophie cartésienne : le moi, Dieu, le monde, et il a constaté qu'elle dérivait d'un phénoménisme rationaliste. A partir de là, toutes les théories de Descartes, de la psychologie à la politique, de la métaphysique à la morale, et le problème critique lui-même, se reliaient en un système cohérent. Ce qui, à l'origine de la recherche, n'était qu'une hypothèse de travail se trouvait vérifié et se muait en certitude : le phénoménisme rationaliste est l'âme du cartésianisme. On me permettra de rapprocher de cette méthode celle qu'employait Hamelin dans ses recherches d'histoire ; j'y suis d'autant plus enclin que Mgr Olgiati a étudié de très près le philosophe français. Or, ce qui caractérise l'apport personnel d'Hamelin à l'histoire de la philosophie, selon la remarque autorisée de M. Gilson, c'est « peut-être d'avoir incorporé la réflexion métaphysique à l'érudition pure... » ; c'est « se prolongeant rigoureusement l'une l'autre, la mise au point critique de tous les travaux parus à ce jour sur le texte ou la doctrine..., et la reconstruction dialectique des thèses, arguments ou systèmes sous-jacents... » Par Hamelin, « la puissance de construction dogmatique est devenue la méthode nécessaire, sans laquelle nulle érudition ne saurait achever son œuvre dans le domaine de l'histoire des idées... Faire œuvre d'historien de la philosophie consiste toujours pour lui à reconstruire les pensées du dedans à partir d'une impeccable et minutieuse préparation historique. » C'est un idéal semblable qui se reflète dans le grand livre de Mgr Olgiati. Mieux que Hamelin, semble-t-il, il a su se garder de solliciter les textes et rester objectif dans ses reconstructions personnelles. L'interprétation nouvelle qu'il apporte s'appuie sur un très grand nombre de citations bien choisies et elle synthétise les vérités fragmentaires des interprétations antérieures. Au surplus, l'auteur a communiqué à son œuvre une vie intense, en traitant comme un drame grandiose le conflit qui met aux prises la métaphysique traditionnelle de l'être et la nouvelle métaphysique phénoméniste du rationalisme cartésien.

Ch. Adam : Descartes, sa vie, son œuvre. — Descartes, ses amitiés féminines. — Paris, Boivin. 1937. 180 pp. ; 164 pp.

Ces deux petits volumes, opportunément édités pour le troisième centenaire de la publication du *Discours de la méthode*, sont tirés en majeure partie l'un et l'autre du grand ouvrage de M. Ch. Adam, paru en 1910. L'éminent historien a utilisé, en outre, les divers travaux qui ont vu le jour depuis cette date, en particulier ceux de Mgr Monchamp et de Gustave Cohen, puis les lettres à Constantin Huygens, publiées seulement en 1926, et celles du P. Mersenne, en cours de publication. Au point de vue chronologique, M. A. n'adopte pas la date de 1615, proposée par M. Sirven et admise depuis par M. Gilson, pour la fin des études de Descartes à la Flèche ; il se rallie à l'opinion de MM. Cohen et Sirven pour fixer au début de 1618 le premier départ pour la Hollande ; il signale comme une hypothèse la date de 1641, que les uns ont trouvée trop tardive, les autres trop précoce, pour la composition de l'intéressant dialogue, *La Recherche de la vérité*. Au reste, très peu de retouches aux conclusions du grand ouvrage.

Destinés à l'honnête homme, non spécialiste en philosophie, écrit par l'éditeur des œuvres complètes et l'un des biographes de Descartes les plus compétents, ces deux livres sont excellents, le premier pour initier à l'œuvre du philosophe grâce à de sommaires analyses de ses œuvres et de sa correspondance, le second pour révéler un peu sa vie intime et sentimentale.

Fribourg.

Irénée Chevalier O. P.

P. Mesnard : Essai sur la Morale de Descartes. — Paris, Boivin. 1936, 236 pp.

Descartes n'a pas laissé de traité de Morale achevé : sa doctrine est éparse dans ses livres et ses lettres. Réunie, elle forme un ensemble cohérent ; mais à quelle date l'avait-il élaborée dans sa pensée et ne la modifia-t-il pas au cours de ses réflexions ? M. M. montre d'abord Descartes à la recherche d'une conception de la Morale. Les contradictions des savants et des philosophes l'ont poussé, très jeune encore, à tenter une réforme, une rééducation de l'esprit ; son *Studium bonae mentis* ne serait-il pas un recueil de notes sur la formation du jugement ? A cette date, l'ancien élève de La Flèche hésite entre la physique et la morale. Bien qu'il n'ait jamais aimé parler ou écrire de Morale, la connaissance de l'homme paraît l'attirer plus encore que celle de l'univers. La science du monde ne présuppose-t-elle pas d'ailleurs un esprit sain ? En outre, l'esprit ne contient-il pas préformées les vérités premières et les *Semina scientiae* ? Ces préoccupations le conduisent à la formation d'une méthode, puis à l'idée d'une unité logique et organique des connaissances humaines. Rapidement, l'idéal primitif de la *Bona Mens* se précise en un idéal plus élevé et universel de Sagesse, sagesse à la fois spéculative et pratique. Cette perspective, toutefois, s'efface un peu dans le *Discours*, tout fait de prudence et de circonspection ; le mot même de Sagesse, suspect à cette époque, n'y apparaît pas une fois. Mais l'idéal et le nom de la Sagesse éclatent avec enthousiasme dans les *Principes*, œuvre de synthèse, déjà riche de résultats

et fière de son audacieux programme de recherches. « Ce mot de Philosophie, écrit Descartes, signifie l'étude de la Sagesse, et... par la Sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts. » Et la Morale « présupposant une entière connaissance des autres sciences est le dernier degré de la Sagesse ». La Morale scientifique, dérivée de la Physique et de la Métaphysique, sera la plus importante et l'ultime conquête de l'esprit humain. Puisqu'elle n'apparaîtra qu'au terme de la construction de la Science, il faut nécessairement, pour le temps de la recherche, une morale provisoire ; le *Discours* y pourvoit par ses trois, ou quatre, règles qui pourront d'ailleurs s'intégrer dans la Morale définitive. Mais cette morale provisoire soulève un grave problème, celui de la distinction entre deux types de vérités : les vérités rationnelles, évidentes et certaines, les vérités pratiques, confuses, mais suffisantes pour l'action. Celles-là sont de rigueur au plan de la pensée pure, où tout est simple, parfait, absolu ; celles-ci valent au plan de la vie, où tout est mixte, relatif, défectueux. L'idéal d'une Sagesse où toutes les vérités, y compris l'ordre moral, seraient intimement liées par la déduction n'est donc pas aussi strict en fait qu'en paroles : le plan de la science pure ne coïncide pas avec celui des exigences immédiates de la vie. Il agit cependant, en attirant vers lui comme vers un idéal à réaliser ; un jour, les triomphes de la science permettront sans doute la Sagesse intégrale.

Dans l'élaboration de la morale scientifique, la partie principale et la plus étudiée par Descartes est la théorie des Passions. Les Passions se situent dans une région complexe et obscure de l'homme ; elles mettent en relation deux domaines, celui des modifications physiologiques et celui des affections psychologiques. Pour expliquer l'action réciproque de l'âme et du corps, Descartes se tient à égale distance de l'occasionalisme, dans lequel versera Malebranche, et du parallélisme psycho-physiologique qu'on lui reproche à tort trop souvent. Le mécanisme de cette interaction s'explique par le jeu des esprits animaux et d'un organe intermédiaire qui sert à l'âme de « demeure privilégiée », qui n'est ni le cœur, ni le cerveau, mais le « conarion ». C'est d'après un critère purement expérimental et physiologique, que Descartes s'efforce de classer et de décrire les passions. Mais il n'aboutit qu'à des esquisses, remplies du reste de justes observations, et, ne pouvant s'en tenir au principe de sa méthode, il recourt à des notations psycho-physiologiques et à des procédés descriptifs nullement scientifiques. Aujourd'hui encore, on n'a pas trouvé, et pour cause, « l'algèbre psychologique », qui supposerait une mesure commune pour les réactions physiologiques et pour les perceptions de l'âme, pour le quantitatif et pour le qualitatif. Si la classification cartésienne des passions se distingue de la classification thomiste, ce n'est pas que celle-là procède d'un point de vue surtout psychologique et celle-ci d'un point de vue surtout moral. La remarque de M. M. à ce sujet est un peu rapide. Pour saint Thomas, les passions sont prémorales, elles sont à moraliser, et leur distinction ne dépend pas du bien ou du mal moral (q. I^a, II^{ae}, q. XXIV). Entre saint

Thomas et Descartes la différence est plus profonde ; elle est à chercher dans la conception même du composé humain et de l'âme humaine. Le savant du XVII^{me} siècle rejette la classification thomiste, parce que sa psychologie a d'abord abandonné le couple traditionnel concupiscible-irascible. Cette dernière remarque, d'ailleurs, M. M. ne manque pas de la faire et il indique par la suite des rapprochements très justes entre les deux théories. Mais il y aurait lieu de rattacher cet abandon à la critique des « formes ».

Par suite de la divergence fondamentale des doctrines psychologiques, l'activité morale sera conçue avant tout par Descartes comme le gouvernement des passions. Le combat moral ne se livre pas entre deux parties de l'âme, mais entre l'âme et le corps. Par la mémoire, l'imagination, le mouvement propre de la volonté, qui agissent sur les « esprits animaux », par l'intermédiaire du « conarion », l'âme peut exercer une emprise certaine sur l'organisme. Cédra-t-elle à l'entraînement de la passion ou lui résistera-t-elle ? Il est à noter que « l'initiative de la vie de l'esprit est soustraite à la volonté ». La théorie de Malebranche sur la liberté humaine n'est pas, semble-t-il, sans avoir subi l'influence de ces idées. Pour Descartes, l'action de la volonté étant moins violente et moins continue que celle des passions fougueuses et tenaces, une bonne part de l'activité morale consistera dans l'assouplissement du corps sous la norme de bonnes habitudes, dans une sorte d'« hygiène spirituelle destinée à la pacification intérieure ». C'est « l'éducation du désir », décrite dans le chapitre le plus réussi de ce livre, qui permettra à l'âme d'assurer sa prépondérance, et, par « le dressage de l'ange », d'établir l'harmonie dans le complexe humain. On sait comment, par sa théorie de la vertu et de la béatitude, le philosophe parvint à synthétiser les deux tendances d'Epicure et de Zénon : volupté et vertu se rejoignent, si l'on place la béatitude dans « le contentement de l'esprit ». C'est la « générosité » qui entraîne à la conquête de la vraie béatitude ; mais la générosité cartésienne s'appelle, non pas don de soi, mais confiance en soi et juste estime de soi ; sentiments qui n'excluent d'ailleurs ni l'humilité, ni la sympathie active, car, écrit Descartes, « c'est une partie de la générosité que d'avoir de la bonne volonté pour un chacun ».

La ferveur un peu apologétique du beau livre de M. M. ne nuit pas à ses qualités de tact, de prudence, de finesse, de clarté. L'idée de la morale cartésienne, qui se dégage de cet exposé, nous paraît exacte et bien centrée. Ces notions de vertu et de béatitude, si elles sont à leur juste place, manquent cependant de relief ; s'il n'y a pas un mot sur la personne humaine, ce n'est pas à M. M. qu'il faut le reprocher. Au surplus, sa méthode est excellente : assurer la chronologie des œuvres, les analyser soigneusement et chacune pour elle-même, confronter les diverses analyses entre elles, les comparer avec d'autres systèmes, noter les concordances et les différences, puis en rechercher les raisons. Sur chacun de ces points, en dépit du ton un peu enthousiaste et peut-être aussi de légères exagérations, quant à l'« anomalie » du *Discours* par exemple, il convient de louer l'objectivité de ce livre.

Fribourg,

Irénée Chevalier O. P.

C. Weinschenk : Das Wirklichkeitsproblem der Erkenntnistheorie und das Verhältnis des Psychischen zum Physischen. — Leipzig, Reisland. 1936. xxiv-184 SS.

Wie in seinem 1931 erschienenen Buch « Der Wahrnehmungsvorgang », ist es auch in diesem das Bestreben des Verfassers, an dem Dasein einer vom Erkennen unabhängigen Außenwelt festzuhalten. Der naive Realismus ist nach ihm der Standpunkt des erkenntnistheoretisch ungeschulten Menschen, ihn vertritt auch im praktischen Leben selbst der Erkenntnistheoretiker weiter. Daher ist der vorgefundene naive Realismus « der einzigste und deshalb verbindliche Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie ». Nicht ist dies « der Satz vom Bewußtsein » (N. Hartmann), den man nur in Inkonsequenz zu seinem eigenen erkenntniskritischen Standpunkt als den ersten objektiv gegebenen Erkenntnisgegenstand ansprechen kann. Allein, weil das naive Weltbild viele Sachverhalte enthält, die sich dem naiven Realismus nicht einfügen, muß letzterer überwunden und in den « erkenntnistheoretischen Realismus » umgewandelt werden. Nach diesem erkennen wir durch den Wahrnehmungsvorgang (die « direkte Schau ») die Außenwelt nur *mittelbar*. Denn die « Seitenschau » lehrt uns, daß der Wahrnehmungsvorgang ein zentripetaler wirkursächlicher Kausalvorgang ist, dessen letztes Glied die « Vorstellung als solche », dessen erstes Glied die Außenwelt ist. Die Vorstellung als solche, das « Psychische » nach der landläufigen Auffassung, ist uns unmittelbar *gegeben* — gegeben, nicht erkannt: wir *erfahren*, *erleben* es nur, *erkennen* nur (mittelbar) seine Existenz —; mittels der Vorstellung aber *erkennen* wir — also nur mittelbar — das, was am Platze des ersten Gliedes des Wahrnehmungsvorganges steht, das « Physische ». Ein psychophysisches Problem in dem bisher angenommenen Sinne gibt es nicht. Denn da wir das « Physische » immer nur mittels der Vorstellung, diese selbst aber und alles « Psychische », was mit ihr zusammenhängt, nicht in ihrem « Ansich-*so*sein », sondern allenfalls nur ihrer Existenz nach erkennen, ist es « uns nicht möglich, das Physische und das Psychische zu vergleichen und auf diesem Wege seine völlige Verschiedenheit zu erkennen ». Ja, da ein Streben, ein Wille im Anorganischen wie im Organischen vorgefunden wird und zwischen beiden Streben kein wesentlicher, sondern nur ein Unterschied dem Grade nach besteht, ist es wahrscheinlich, daß alle Dinge physisch und psychisch zugleich sind. Deshalb stößt auch die Annahme der Kausalkette des Wahrnehmungsvorganges, die mit etwas « Physischem », der für sich seienden Außenwelt, beginnt und mit etwas « Psychischem », der Vorstellung als solchen, abschließt, auf keinerlei Schwierigkeit. *All* unser Erkennen, so belehrt uns der Verfasser fortwährend, ist nur mittelbar und geht nur auf einen kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit. Das Bestreben des Menschen muß es sein, « die Erscheinungen zu buchstabieren. Das bedeutet die Erkenntnis der Wirklichkeit ». Aber daß wir in jeder Hinsicht so beschränkt erkennen, das liegt nun einmal an unserer Wahrnehmungsapparatur. Indes so ist es für die biologischen Erfordernisse des Menschen von Nutzen.

So sehr die Absicht des Verfassers zu begrüßen ist, an einer bewußtseinsunabhängigen Welt festzuhalten und den idealistischen Standpunkt der meisten modernen Erkenntnistheoretiker zu durchbrechen, so unbefriedigend ist für den erkenntniskritischen Realisten die Methode, die der Verfasser anwendet, und das Ergebnis, zu dem er kommt. Daß man doch immer noch den «naiven» bzw. den natürlichen Realismus so leichten Kaufs (theoretisch) preisgibt ohne Rücksicht auf die Konsequenzen, die sich für die Theorie des Erkennens überhaupt, natürlich auch für das Verstandeserkennen, daraus ergeben! Man gebe sich doch einmal die Mühe, den Sinnengegenstand genauestens zu bestimmen, ehe man dessen Realität ablehnt. Wer die Lehre von dem Gegenstande «draußen» und dem Gegenstande «drinnen» der äußeren Sinne zu der seinigen gemacht hat und der Überzeugung ist, daß nur der Gegenstand drinnen von den äußeren Sinnen so unmittelbar in seinem physischen Ansich erkannt wird, wie er diesen vorliegt (vgl. Bd. 6 der deutschen Thomasausgabe, «Wesen und Ausstattung des Menschen» [1937, A. Pustet, Salzburg, S. 516 ff.] und die dort zitierten Ausführungen von Jos. Gredt über diesen Gegenstand), der muß die Einwände, wie sie von dem kalten und lauwarmen Wasser, von dem im Wasser gebrochen erscheinenden Stab und von dem für die Wahrnehmung auseinanderfallenden Schuß und Fallen des Hasen usw. hergenommen sind, für alte Ladenhüter halten, die längst nicht mehr imstande sind, den erkenntniskritischen Sinnenrealismus zu widerlegen. Sodann, was soll man mit dieser «mittelbaren» Erkenntnis anfangen, die der Verfasser *durchweg* verfißt, und mit der Unterscheidung von Erkennen einerseits und Erfahren, Erleben, Gegebensein anderseits? Ob der Verfasser wirklich davon überzeugt ist, daß *durchweg* auch alle seine Erkenntnisse, die er dem Leser vorsetzt, nur mittelbare Erkenntnisse sind, die «eine Zauberwelt vortäuschen», und daß der Leser diese vorgetäuschte Zauberwelt wiederum nur mittelbar erkennt? Über die Allbeseeltheit der Welt braucht man mit ihm nicht wissenschaftlich zu diskutieren, da er seinem Standpunkte entsprechend nur Vermutungen anstellen kann. — Gewiß stimmt man gern mit in den Ruf ein: «Zurück zu Aristoteles» (S. 181), aber der Weg, den der Verfasser einschlägt, führt an Aristoteles *ein gut Stück* vorbei.

Maria-Laach / Eibingen.

P. Petrus Wintrath O. S. B.

Dogmatik.

M. Schmaus : Katholische Dogmatik. I. Bd.: Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige (x-278 SS.); II. Bd.: Schöpfung und Erlösung (xiv-462 SS.). — München, M. Hueber. 1937-38.

Der Verfasser dieser neuen, und man darf wohl sagen, neuartigen Dogmatik glaubt wahrgenommen zu haben, «daß die theologische Wissenschaft weithin für die Verkündigung der Offenbarung keine prägende Gestalt besitze». Dem Seelsorger fehle die Zeit, «um den weiten Weg zurückzulegen, der von der Glaubenswissenschaft in das Reich des Glaubenslebens führe» (Vorw. S. vi). Eine Abkürzung dieses Weges zu schaffen,

ist der Zweck seines Werkes. Es soll die Dogmatik für das Leben unserer Tage und in unseren Zeitverhältnissen fruchtbar, für Geist und Herz anregend und wirkungskräftig machen.

Es ist anzuerkennen, daß Anlage und Ausführung des Werkes dieser Zweckbestimmung in hohem Maße entsprechen. Sichtlich ist das intellektuelle, abstrakte Moment stark zurückgedrängt, das emotionelle, auf Willensanregung abzielende in den Vordergrund gerückt. Dahin weist die kurze Behandlung der Begriffe, die Vermeidung der hervortretenden syllogistischen Form, die Auswahl der Zeugnisse der Überlieferung, unter denen uns viele begegnen, die man kaum je in einer Dogmatik angetroffen hat. Neben Augustinus, dem der Löwenanteil zufällt, und andern Vätern erscheinen die Viktoriner, Tauler, Seuse, Eckhart, auch moderne Mystiker, ferner wiederholt Pascal und Newman; im zweiten Bande lesen wir auch reichliche Zitate aus zeitgenössischen Werken, z. B. von Guardini, K. Adam, Grosche, Feuling; sogar Gertrud von Le Fort ist mit einem Hymnus auf Deutschland vertreten. Auch Emil Brunner, der Anhänger der dialektischen Theologie, legt uns seine Auffassung vom Ineinanderwirken Gottes und des Menschen im Glauben dar (Bd. 2 S. 73).

Ist so von seiten des Stoffes für die Wachhaltung des Interesses gesorgt, so schreitet anderseits auch die Darstellung, von den scholastischen Fesseln des Syllogismus befreit, gewandt und beredt einher, die technischen Ausdrücke sind mit Geschick verdeutscht. Den theologischen Kontroversen wird wenig Platz eingeräumt. Die Richtung des Verfassers ist nicht die streng thomistische seines Vorgängers auf dem Lehrstuhl der Dogmatik, sondern eine eklektische. So entscheidet er sich (II. 260 f.) eher für die skotistische als die thomistische Ansicht in der Frage, ob auch ein begnadetes bloßes Geschöpf eine vollwertige Genugtuung für das sündige Menschengeschlecht hätte leisten können; ebenso in der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung. Der Sohn Gottes wäre nach dem in der gegenwärtigen Heilsordnung gefaßten Dekrete Gottes Mensch geworden, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte. Die hiefür angeführten Gründe sind aber nicht neu und auch nicht stichhaltig. In der Frage, ob in Christus außer einer vollkommenen Menschennatur auch ein geschaffenes Sein oder Dasein anzunehmen sei, neigt er mehr der thomistischen Ansicht zu, obgleich sie nach seiner Meinung keine rechte Antwort weiß « auf die Frage, wieso die menschliche Natur eigene Wirklichkeit besitzen könne, ohne ein eigenes Dasein zu haben » (II. S. 293). Das alte Mißverständnis gegen die reale Unterscheidung von Wesen und Dasein in den Geschöpfen!

Das möglichste Zurückdrängen schwieriger Abstraktionen, das Streben nach Lebensnähe, manche tiefe und praktische Gedanken in einer gewandten, lebenswarmen Sprache machen die Lektüre zu einem Genuß und es ist nicht ohne Berechtigung, wenn auf dem äußeren Titelblatt des ersten Bandes gesagt wird: « Hier ist ein frisches Lebens- und Lesebuch, das Aufhellung und Klärung bringt und unser Glaubenswissen in Geist, Herz und Wort lebendig werden läßt ».

Ein Lebens- und Lesebuch; aber auch ein *Lehr- und Lernbuch der*

Dogmatik ? Nach dem Vorwort zum ersten Band konnte man der Meinung sein, der Verfasser setze voraus, daß der Benutzung seines Werkes das Studium einer streng wissenschaftlichen Dogmatik zur Seite oder vorausgehe. Im Vorwort zum zweiten Band wird diese Auffassung aber deutlich abgelehnt. Das Werk will nicht bloß ein *Lebensbuch*, sondern auch ein *Lernbuch* sein. Als solches aber es rückhaltslos zu empfehlen, dürfte schwer sein angesichts einer weitgehenden Vermeidung der scholastischen Methode.

Diese scholastische Methode, wie sie, allerdings mit großer Verschiedenheit und Freiheit im Einzelnen, ganz allgemeine Überlieferung im Betrieb des katholischen Theologiestudiums ist, erscheint ja mit ihrer sorgfältigen Herausarbeitung der Begriffe und ihrem streng syllogistischen Vorschreiten einer gefühlvollen und phantasiereichen, an Sport, Film und Radio mehr als an das Denken gewöhnten Jugend im Anfang vielleicht unsympathisch, besonders wenn sie Urteile darüber hört, wie Dr. Schmaus Bd. I S. 55 eines ausspricht: « Nehmen sich unsere sorgfältig geordneten Begriffe nicht manchmal wie ein feingespinnenes Leichentuch aus, mit dem wir die Wirklichkeit zudecken ? » Aber gerade die geschmähte scholastische Methode ist erfahrungsgemäß am geeignetsten, ja gewissermaßen notwendig, um zu gründlichen theologischen Kenntnissen und deren selbständigen Gebrauch zu gelangen, also das Ziel zu erreichen, das die heilige Seminarkongregation in ihrem Erlaß vom 12. Januar 1931 (A. A. S. 1931, 268) aufstellt: « ut (auditores) apti paratique efficiantur non solum ad falsa systemata erroneaque antehac exortos diiudicandos et refutandos, sed etiam ad discernendas et ex veritate aestimandas sententias novas, quae forte in disciplinis theologicis et philosophicis exoriantur ». Im gleichen Sinn stellen auch die normae generales, die der Apost. Konstitution Pius' XI. « Deus scientiarum Dominus » vom 24. Mai 1931 beigelegt sind, die Forderung: « In Facultate theologica principem locum teneat sacra Theologia. Haec autem disciplina methodo cum positiva tum scholastica tradenda est; ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur ». (A. A. S. 1931, 253). Daß in den gebräuchlichen Lehrbüchern der kathol. Dogmatik — und von diesen muß doch obiger Ausspruch des Verfassers verstanden werden — die Begriffe wie ein Leichentuch sich über die Wirklichkeit ausbreiten, ist eine Phrase, die der Autor Bd. I S. 120 bezüglich eines der abstraktesten Begriffe selbst widerlegt, wo er schreibt: « Mag die Grundbestimmung Gottes als absolutes Sein auf den ersten Blick als unlebendig erscheinen, so trägt sie doch stärkste religiöse Kraft in sich ». Er weist dies dann auf 4 ½ Seiten auch sehr gut nach. Aber ähnlich wie mit diesem verhält es sich auch mit andern theologischen Begriffen. Sie tragen Leben in sich. Dieses Leben geschickt aufzuzeigen, wie Dr. Schmaus sich mit Erfolg bemüht, ist gewiß verdienstlich und anerkennungswert; aber nicht weniger verdienstlich ist die klare und richtige Herausarbeitung und sorgfältige Ordnung dieser Begriffe und ihre Anwendung zur Beleuchtung und richtigen Beurteilung der immer neu an den Menscheng Geist heran-

tretenden religiösen und sittlichen Fragen. Ja, diese Arbeit ist, besonders in der gegenwärtigen Zeit chaotischer Begriffsverwirrung und Gefühlsverirrung, noch wichtiger als jene, insofern sie die notwendige Voraussetzung der Fruchtbarmachung ist und von selbst zu dieser drängt.

Kurz also, als Lehr- und Lernbuch der Dogmatik scheint mir das vorliegende Werk, trotz anderweitiger Vorzüge, wegen zu starker Vernachlässigung der erprobten scholastischen Methode weniger geeignet zu sein. Auch sonst scheint das Streben nach eindrucksvollem Aufzeigen von Lebenswerten zu Formulierungen geführt zu haben, die mindestens ungewohnt sind. So ist nach § 2 S. 4 «Gegenstand der Theologie Gott, und zwar nicht Gott an sich, sondern indem er sich in dem in der Kirche fortlebenden Christus offenbart». Der gleiche Gedanke kehrt wieder S. 55 : «Der Gott, den sie (die Dogmatik) schildert, ist nicht Gott an sich, sondern der in Liebe unser Heil wirkende Gott». Der hl. Thomas (I q. 1 a. 7), Scotus (Prol. Sent. Q. III), Cajetan in I q. 1 a. 7 sagen das Gegenteil. Und, wie es scheint, mit Recht. «Haec enim (scil. cognitio secundum propriam quidditatem) est prima, secundum naturam, cognitio omnium et fundamentum ceterorum» (Cajet. l. c. n. I). Übrigens vgl. C. Vat. S. III, cap. 2. Denz. 1782.

Gegenüber dem die geistige Atmosphäre vergiftenden Modernismus und seiner Auffassung vom Ursprung und von der Entwicklung der Dogmen (cf. Denz. 2078, 2079, 2089) scheinen die Ausführungen S. 15 etwas mißverständlich zu sein : «Das Christentum ist erstlich nicht Lehre, sondern Leben ... Indem sich die Kirche ihr eigenes göttliches Leben zum Bewußtsein bringt und es in Begriffen ausspricht, entsteht ein Dogma».

S. 22 wird «der tiefere innere Grund der Unfehlbarkeit des Papstes» hergeleitet aus der Unfehlbarkeit der Kirche, die der fortlebende Christus ist und die im Papste «ihre einheitliche zusammenfassende Darstellung» erfahre. Gegen Richer, Gallikanismus, Jansenismus und Febronius wäre vielmehr zu betonen, daß die Unfehlbarkeit des Papstes und der lehrenden Kirche die Quelle der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche ist.

S. 42 wird im Eifer für das religiös Lebendige der Glaube definiert als «ein aus liebender Bereitschaft für Gott geborenes und in Liebe zu ihm mündendes Ja zu Gott, der in Christo auf uns zugeht». Der tote Glaube besitze für das Heil keinen Wert. Aber er ist eben doch, wenn auch nicht lebendiger, so doch wahrer Glaube (cf. Conc. Trid. S. VI, can. 28. Denz. 838), auch so eine große Gnade Gottes, zwar ohne Verdienst für den Himmel, aber immerhin ein wertvoller Anknüpfungspunkt für die auf die Rückkehr zu Gott hindrängenden aktuellen Gnaden.

Daß S. 35 dem hl. Augustin ohne nähere Unterscheidung zugeschrieben wird, er habe gegen sein Lebensende die Lehre vom partikulären Heilswillen Gottes vertreten, ist auffällig, nachdem erst neulich P. Pelland S. J. in seinem Werk über Prosper von Aquitanien und sein Verhältnis zu Augustin wieder festgestellt hat, daß die Beschränkung des Heilswillens Gottes bei Augustinus sich nur auf die voluntas absoluta od. consequens, nicht auf die voluntas antecedens bezieht, wie schon der hl. Thomas (I. S. d. 46 q. 1 a. 1 ad 1) den hl. Augustin verstanden hat.

Ein Widerspruch besteht zwischen S. 51 : «Doch kann manches Dogma nur aus der Überlieferung aufgezeigt werden», und S. 36 : «Das Mehr (in der Überlieferung gegenüber der Heiligen Schrift) betrifft streng genommen nur die Kindertaufe».

Im 2. Bd. S. 181 wird gesagt : «Ja, es gehört geradezu zum Wesen der Freiheit, daß die Vernunft die letzten Gründe des Willens nicht durchschauen kann». Eine durchaus unrichtige Forderung !

S. 189 f. wird zweimal das unbezweifelt echte Werk *Contra Gentes* des hl. Athanas einem «Pseudo-Athanasius» zugeschrieben.

S. 200 führt der Verfasser als Lehre des hl. Thomas an, daß der Wert der Gemeinschaft höher steht als der Wert des *auf derselben Seinsebene* liegenden Einzelwesens, und fährt dann fort : «Darum ist der Einzelmensch mit allem, was er ist und hat, der Gemeinschaft verpflichtet». Das lautet doch allzu totalitär, und schon um bekannter Zeitirrtümer willen war die wichtige Einschränkung, die der hl. Thomas macht, klar und deutlich ebenfalls auszudrücken. S. die sehr gute Darstellung des Problems «Gemeinschaft und Individuum» nach St. Thomas bei R. Linhardt, *Die Sozial-Prinzipien des hl. Thomas von Aquin*, S. 154 f.

Alle die gemachten Bemerkungen sollen dem Urteil keinen Eintrag tun, daß das Buch, wenn auch nicht als Lehrbuch, für den Theologen und den Seelsorger doch ein sehr gutes Hilfsmittel sein kann, um die im Dogma der katholischen Kirche gelegenen Kräfte zur Heiligung der Seelen und Belebung des religiösen Eifers in sich und andern fruchtbringend zu machen. In diesem Sinn ist es bestens zu empfehlen. Auch gebildeten und religiös ernst denkenden Laien kann es großen Nutzen bringen.

Für eine sicher bald zu erwartende Neuauflage sei von den verschiedenen Druckfehlern wenigstens auf folgende besonders störende aufmerksam gemacht. S. 99 heißt es von Johannes Philoponus : «Er kam durch die Anwendung der aristotelischen Substanzlehre zu der Ansicht, daß die drei göttlichen Personen drei Individuen der Gattung Mensch (sic !) sind».

S. 127 ist von mittelbaren und unmittelbaren, statt mittelbaren und unmitteilbaren Eigenschaften Gottes die Rede.

S. 202 ist im Zitat aus dem hl. Thomas — so viel ich sehe, dem einzigen ausführlicheren von ihm im I. Bd. — durch Ausfallen einer halben Zeile der Sinn unverständlich geworden.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

F. Diekamp : Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. II. Bd. siebente, III. Bd. siebente und achte vermehrte und verbesserte Auflage. — Münster i. W., Aschendorff. 1936-37. x-574 ; VIII-493 SS.

Schon wiederholt ist im *Divus Thomas* das vorliegende, treffliche Lehrbuch der Dogmatik angelegentlich empfohlen worden. Besonders ausführlich geschah dies im Jahrgang 1924 S. 367 ff., wo das Werk um seiner Vorzüge nach der positiven wie nach der spekulativen Seite hin freudig begrüßt wurde als ein sehr geeignetes Hilfsmittel für Lehrende

und Lernende, um die hl. Theologie ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia zu studieren, wie es die Kirche im CJC can. 1366 § 2 vorschreibt. Das war bei Gelegenheit der 3. bis 5. Aufl. Im Jahrgang 1933 S. 457 ff. konnte dann die 6. Auflage mit ihren Änderungen und Verbesserungen angezeigt werden. Schon im Jahrgang 1935 S. 112 besprach dann P. Horvath den 1. Bd. der 7. Auflage, dem sich hier der 2. und 3. Band anschließen, letzterer als 7. und 8. Auflage. Beide Bände bezeichnen sich mit Fug und Recht als vermehrte und verbesserte Auflage, wenngleich die Seitenzahl kaum merklich vermehrt, im 2. Bd. durch bessere Anordnung des Druckes sogar um ein Weniges vermindert erscheint. Denn überall tritt die eifrige Sorge zutage, das Werk auf der Höhe zu halten, zu neu auftauchenden Fragen Stellung zu nehmen, auf beachtenswerte Neuerscheinungen hinzuweisen. Davon zeugen besonders die reichen, aufmerksam nachgetragenen Literaturangaben am Anfang der Abschnitte und am Schluß der einzelnen Paragraphen. Auch innerhalb des Textes sind verschiedene Verbesserungen und Zusätze angebracht, z. B. Bd. 2 S. 33 eine Ausführung gegen P. Stufers S. J. Behauptung, der hl. Thomas habe eine bloß mittelbare Mitwirkung Gottes zu den Tätigkeiten der Geschöpfe gelehrt. Das dort Gesagte ist gut und wahr, wird aber bei P. Stufler kaum eine Änderung seiner Ansicht bewirken¹.

Bei der Behandlung der dogmatischen Lehre von den heiligen Sakramenten räumt der Verfasser auch den verschiedenen Kontroversfragen, z. B. über die Wirkungsweise der Sakramente, die Furcht- oder Liebesreue, die Meßopfertheorien usw. einen gebührenden Platz ein. Seine Ausführungen sind immer sehr überlegt und beachtenswert, doch können sie natürlich nicht immer eine endgiltige Zustimmung erwarten. Was z. B. über die Notwendigkeit einer *anfänglichen Liebe des Wohlwollens zu Gott* zum fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes S. 270-276 gesagt ist, vermag nicht restlos zu befriedigen. Wenn die Furchtreue, trotzdem sie den Willen wirksam von der Anhänglichkeit an die Sünde abwendet, als Disposition im Bußsakrament wirklich nicht genügt, scheinen bei Hinzutritt einer bloß anfänglichen, also unwirksamen Liebe des Wohlwollens eben nur zwei ungenügende Dispositionen zusammenzutreffen. Woher soll da das Genügen kommen? Wenn zwei Kurzsichtige ihre Sehkraft vereinigen, erreichen sie das ferne Ziel doch nicht. Auch dürfte das Wahrheitsmoment, das in der Meßopfertheorie des Lessius und vieler anderer enthalten ist, in der Ablehnung S. 264 doch etwas unterschätzt sein. Daß das Bußsakrament nicht zugleich gültig und doch unfruchtbar sein und darum kein Wiederaufleben stattfinden könne, wird (S. 44, 45, 59) ohne Andeutung einer anderen möglichen Lehre ausgesprochen, obgleich bei

¹ Wer wie P. Stufler auf Grund solcher Beweise, wie er sie in zwei neuerlichen Artikeln der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theol. vorgebracht hat, hartnäckig bei der Behauptung beharren kann, der hl. Thomas habe in I. S. d. 38 q. 1 a. 5 die *praedeterminatio physica* « glattweg abgelehnt », mit dem dürfte wohl über diesen Gegenstand wissenschaftlich nicht mehr nutzbringend zu verhandeln sein. Vgl. « Divus Thomas », Jahrg. 1936, S. 255 ff.; 1937, S. 371 ff.

älteren und neueren Theologen, auch so unzweifelhaft echten Thomisten wie den Salmatizensern, Johannes a S. Thoma, Gonet etc., ja beim hl. Thomas selber sich sehr beachtliche Gründe für die Ansicht finden, daß das Bußsakrament gültig und doch unfruchtbar sein und bei eintretender genügender Disposition aufleben könne. S. 55 wird über die dunkle Stelle beim hl. Paulus I. Cor. 15, 29 (Taufe für die Verstorbenen) auf einen Aufsatz von J. Delazow im Angelicum verwiesen, dessen Deutung besser als andere dem Kontext entspreche. Möchte der Verfasser in einer Neuauflage diese kurz angeben, denn leider besitzen nicht alle diese sehr schätzbare Zeitschrift.

Zu den Worten S. 205, Jesus habe « ganz freiwillig seine Seele vom Leibe getrennt » (Joh. 10, 17 f.) vergleiche St. Th. III q. 47 a. 1.

Zum Schluß sei noch auf zwei Druckfehler hingewiesen, die in 4 Auflagen sich hartnäckig behauptet haben. S. 303, Zeile 9 von unten lies *quidam* statt *quidem*; S. 308, Z. 17 von oben lies 1. Joh. 2, 1 f. statt 1. Joh. 2, 1; denn der entscheidende Text folgt erst im 2. Vers.

Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

Pastoral.

C. Noppel S. J. : Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral. — Freiburg i. Br., Herder. 1937. x-210 SS.

Wenn vorliegendes Werk sich als « Aufriß der Pastoral » bezeichnet, so ist dabei Pastoral oder Hirtenamt im engeren Sinne zu nehmen, d. h. mit Ausschluß der Homiletik, Katechetik und Liturgik. In einem ersten

Teil: Gemeinschaftsseelsorge, wird außer von den Personen, baulichen und dienstlichen Mitteln besonders gehandelt von der Organisation der Seelsorge in Pfarrei, Diözese und Land. Der zweite Teil: « Die Einzelseelsorge » gibt kurze Bemerkungen über die Verwaltung der Sakramente für alle Gläubigen; dann folgen zwei weitere Kapitel über die pastorelle Anleitung zum Streben nach Vollkommenheit und über die Seelsorge der Anormalen und Kranken. Den Schluß bildet ein sehr interessantes Kapitel über Konversion und Konvertiten von einem dänischen Konvertiten Lic. Jakob Hjorth.

Der Verfasser verfügt über reiche Erfahrungen aus den verschiedensten Verhältnissen und bietet wertvolle Anregung zu klugem und eifrigem Wirken im Weinberge des Herrn. Wenn er sein Vorwort beginnt mit den Worten Pius' XI: « Wahrhaftig, es genügt nicht mehr die Pastoraltheologie von ehemals », so bezieht sich das wohl besonders auf das über die Organisation der Seelsorge S. 58-137 Gesagte. Es werden da viele praktische Winke gegeben, wie der Pfarrer die verschiedenen Altersgruppen und Geschlechter mit dem Geiste Christi durchdringen, die Katholische Aktion verwirklichen, die verschiedenen, vielgestaltigen Vereine mit ihr verbinden und der Pfarrgemeinde ohne deren Zersplitterung und Auflösung einordnen kann. Wenn bei der Lesung des ganzen Buches die Furcht auftauchen will, es möchte der Geist des Pfarrers in Gefahr gebracht

werden, ob all des Zugemuteten im äußeren Betrieb unterzugehen, so ist das nicht die Schuld des Verfassers, sondern der Zeitverhältnisse, die dem eifrigen Pfarrklerus eben in großen Pfarreien Riesenaufgaben auferlegen. Das Werk kann bestens empfohlen werden.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

O. Schöllig : Die Verwaltung der Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten. — Freiburg i. Br., Herder. 1936. x-446 SS.

Die heilige Kirche drückt in ihrem offiziellen Buch, dem *Rituale Romanum* (tit. I n. 3), ihre hohe Auffassung von der Bedeutung der heiligen Sakramente aus mit den Worten: « In Ecclesia Dei nihil sanctius, aut utilius, nihilque excellentius, aut magis divinum habetur quam Sacramenta ad humani generis salutem a Christo Domino instituta ». Gilt dies für alle Zeiten, Völker und Verhältnisse, so gilt es gewiß doppelt heute, wo so viele andere wirksame Mittel der Seelsorge gewissenorts der Kirche erschwert oder ganz verwehrt sind. Daraus ist zu ersehen, welchen Dank ein Buch verdient, das in mustergiltiger Weise dazu anleitet, die Sakramente im Geiste Christi zu verwalten und ihre Kraft für die Seelen wirksam werden zu lassen. Dieses Lob verdient ohne Übertreibung das vorliegende Werk des Subregens am Priesterseminar St. Peter im Schwarzwald, Otto Schöllig. Wie der Titel ankündigt, beschränkt sich der Verfasser auf die Darstellung der *Verwaltung* der Sakramente; die dogmatische Lehre ist ihm vertraut, wird aber im Buch vorausgesetzt. Die praktische Seite aber wird nach allen Seiten, nach der Moral, dem Kirchenrecht, der Pastoral so vollkommen dargeboten, daß dem Spender der Sakramente kaum ein Fall begegnen dürfte, bei dem dieses Werk ihn ratlos lassen wird. Dabei spricht aus jeder Seite die Liebe und der Eifer des Seelsorgers und die weise Maßhaltung und Klugheit des erfahrenen Seelenhirten. Das gilt in besonderer Weise von der Behandlung des Bußsakramentes, und hier wieder ganz vorzüglich vom fünften Abschnitt: « Besondere Behandlung bestimmter Klassen von Pönitenten » (S. 250-358). Jedem jungen Priester ist Schöllings Werk als Ratgeber und Führer für das verantwortungsvolle Amt des Beichtvaters bestens zu empfehlen, aber auch der im Dienste der Seelen ergraute Seelsorger wird darin reiche Aufmunterung und Belehrung finden.

Für eine Neuauflage sei darauf hingewiesen, daß nach CJC c. 1017 § 1 ein formloses Verlöbniß in utroque foro ungiltig ist, entgegen der Darstellung S. 378.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

