Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 28 (1950)

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: 14.12.2025

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

Literarische Besprechungen

Sur la certitude de la foi

L'étude de l'acte de foi ne cesse de solliciter les esprits. A son tour, dom Illtyd Trethowan, de l'abbaye bénédictine de Downside, y consacre un volume, léger dans la main, mais lourd de réflexion [1]. La sincérité de cette recherche est évidente et elle suscite d'emblée la sympathie. Nous irons droit à l'essentiel. Car l'étude théologique est ici précédée d'une étude purement philosophique, que nous ne voulons pas examiner pour elle-même ; et la pensée propre de l'auteur s'entoure d'un luxe de critiques dirigées sur les théories des autres, qu'il n'est pas nécessaire non plus d'examiner en détail. Disons donc tout de suite que l'acte de foi est abordé dans ce livre par le côté de sa certitude. Le fidèle affirme ; il prononce à l'égard des vérités qu'il croit un oui sans réserve. Voilà l'un des caractères bien établis de la foi ; si le doute quelquefois la traverse, il n'est pas de son essence. Or, comment la certitude de la foi est-elle possible? Dom Trethowan n'a pas d'autre question. Pour la résoudre, il fait jouer encore des considérations préalables sur le rapport de la connaissance naturelle de Dieu et de la connaissance surnaturelle, que nous n'allons pas davantage retenir. Mais il doit bien aborder à la fin l'analyse de l'acte de foi. Et tel sera l'objet propre de nos remarques.

A plusieurs égards et jusqu'à un certain point, l'effort original et vigoureux dont ce livre témoigne ne peut que satisfaire le théologien thomiste. L'auteur ne se donne pas pour tâche de retrouver la pensée du Docteur angélique ; on regrettera que son information thomiste soit toute tirée d'ouvrages modernes qui, pour être solides et pénétrants, néanmoins ne remplacent à aucun degré la méditation du maître. Avec cela, quelques-unes de ses insistances ou revendications coïncident avec la théologie authentique de saint Thomas. Il entend disjoindre tout d'abord la constitution de la foi des motifs de crédibilité. Ces derniers se réfèrent en effet aux signes de la révélation. La foi au contraire adhère à la révélation même. Une tentative comme celle du P. Rousselot, où la perception des signes est déclarée surnaturelle, si elle a le mérite de refuser pour la foi un statut simplement rationnel, méconnaît encore les exigences intrinsèques de son assentiment. On est heureux de voir les théologiens d'aujourd'hui s'accorder de plus en plus sur cette nécessité de situer à l'intérieur de la foi la qualité surnaturelle qui lui revient à coup sûr. Par le moyen d'une comparaison instituée avec saint Thomas, le R. P. J. De Wolf, S. J., avait marqué récemment ce que

[1] Dom Illtyd Trethowan, Certainty, philosophical and theological. Westminster, Dacre Press, 1948, viii-170 pp.

gardent de maladroit les explications du P. Rousselot [1]. Du point de vue de la certitude notamment, l'appréhension surnaturelle des motifs de crédibilité ne fait encore que renforcer la raison naturelle dans l'une de ses fonctions propres ; or, c'est de la foi même, tient dom Trethowan, que doit provenir la certitude de la foi. Dans le même sens, ce livre tend à mettre en valeur le caractère théologal de l'acte de croire. Car s'il est vrai que le message divin nous est présenté par l'Eglise, nous ne nous en tenons pas à affirmer des propositions au nom de l'autorité de l'Eglise. La foi opère une union de l'esprit avec Dieu même ; et c'est après tout pour la raison que nous adhérons à Dieu que nous nous inclinons devant l'enseignement de ses ministres. La formule suivante le dit excellemment : « Lorsque nous considérons les motifs de crédibilité, nous pouvons dire que l'Eglise nous conduit à Dieu. Lorsque nous parlons de l'acte de foi, nous devons dire que Dieu nous conduit à l'Eglise » (p. 164). Louons pareillement l'intention de restaurer l'intellectualisme de la foi. Car il est sûr que la foi est constituée dans l'intelligence, quelque concours qu'elle reçoive de la volonté. Dans le but d'en manifester la qualité surnaturelle, nombre d'auteurs, hostiles à la foi rationnelle, ont fait valoir la charge d'affectivité faute de laquelle cette vertu périrait. Mais plus d'un ne l'a fait qu'au détriment de la qualité intellectuelle de la foi. On a plaisir à saluer, dans la littérature théologique d'aujourd'hui, un livre où les droits de l'intelligence sont résolument défendus. Tel n'avait pas été le cas au même degré avec le gros ouvrage de M. R. Aubert [2], encore qu'il ne soit pas sans parenté, en certaines de ses parties, avec l'étude que nous recensons.

La manière dont l'auteur comprend et justifie la certitude de la foi doit marquer malheureusement la limite de notre accord. Elle provient, à son gré, d'une évidence surnaturelle de Dieu comme révélateur. Toute certitude, estime-t-il, est due à une vue intuitive de la réalité. Il n'en saurait être autrement de la foi. L'inefficacité des autres explications, longuement établie dans le livre, conduit à l'exigence spéciale ainsi énoncée. Et comme preuve positive, ne suffit-il pas d'invoquer l'affirmation de la révélation divine, présente au sein de l'acte de foi, et qui doit être référée, non à la crédibilité rationnelle (on l'a dit tout à l'heure), mais à une mystérieuse appréhension de Dieu, inséparable du don de la foi ? Ici se situe la critique intentée par l'auteur à la thèse thomiste selon laquelle l'objet formel de la foi échappe à l'évidence : car on se condamne du même coup, dit-il, à reporter sur la volonté la responsabilité d'une certitude qui est cependant de nature intellectuelle. Il vaut la peine de s'en expliquer plus au long avec dom Trethowan.

La foi pour lui est adhésion de l'intelligence aux vérités de la révélation et pour le motif qu'elles sont révélées. Fort bien. Mais d'où vient que ce motif a le pouvoir de faire affirmer par l'intelligence des vérités qu'elle ne pénètre pas et qu'elle est incapable à jamais de se démontrer ? Avec la plupart des théologiens, l'auteur à ce propos parle de l'autorité divine. Le

[1] Voir le compte rendu de l'ouvrage dans cette revue, 25 (1947), pp. 347-349.
[2] Voir le compte rendu publié par cette revue, 24 (1946), pp. 214-235.

mot est ambigu, car il pourrait s'entendre comme un droit à se faire obéir. Mais entendons-le dans l'ordre intellectuel et comme désignant la qualité exceptionnelle d'un témoin dont les paroles indubitablement véridiques emportent l'adhésion. Or, une telle autorité en définitive procède de la connaissance certaine que Dieu possède des vérités qu'il révèle. Lui sait. Et parce qu'il sait, je l'en crois. Toute foi dans un esprit prend appui sur la science présente dans un autre esprit. Une vérité ne peut être que sue quelque part. Si je l'affirme sans la savoir, cet acte se justifie sur le fait qu'un autre que moi la sait. Tel est le motif propre de la foi. Et au delà de ce motif, il n'y en a plus. Tandis que la question posée par nous un peu plus haut a un sens (d'où vient que la condition d'être révélé par Dieu détermine mon intelligence à affirmer comme vrai le contenu de cette révélation), il serait sans signification de demander : d'où vient que je crois ce que Dieu sait ? Répétons-le : la justification dernière de toute adhésion de l'intelligence est dans la science, ou mieux la vue de l'objet affirmé. La foi en général n'est rien d'autre que la communication établie entre un esprit qui ne voit pas et un esprit qui voit, de telle sorte que la connaissance de celui-ci passe dans l'esprit qui ignore, mais sous les espèces de l'affirmation seule, dans l'obscurité. La foi dont nous parlons opère cette communication entre l'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu. Nous croyons ce que Dieu sait et que nous ne pouvons savoir ; nous le croyons rigoureusement et définitivement parce que Dieu le sait. La première conclusion du traité de la foi dans la *Somme théologique*, relative à l'objet formel de cette vertu, n'a pas d'autre signification. Nous croyons, dit saint Thomas, à cause de la Vérité première ; la Vérité première est cela *propter quod creditur*. Il est parti, lui aussi, du fait et du motif de la révélation : « Non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum ». Mais il ne s'en tient pas là. Et du motif ainsi énoncé, qui n'est encore que celui qui tombe sous notre appréhension, il passe au motif suprême et caché d'où la foi reçoit son statut incomparable : « Unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio » (II-II q. 1 a. 1). Du même coup, la foi ne peut qu'atteindre, comme son objet matériel, la réalité divine, les propositions prenant rang seulement d'*objectum ex parte nostra* (*ibid.*, art. 2). Les thomistes ne pouvaient donc faire autrement que de tenir la thèse à quoi vont les reproches de dom Trethowan, à savoir que l'objet formel de la foi n'est pas vu mais cru. A la vérité, cette façon de parler est peu satisfaisante : car *ce qui* est cru, ce sont les vérités tombant sous l'assentiment de la foi ; tandis que l'objet formel, nous l'avons dit, est celui *à cause duquel* on croit ce que l'on croit. Mais il est sûr que cet objet formel ne consiste pas dans une connaissance de mon esprit, ainsi qu'il advient dans les sciences humaines ; il consiste dans la connaissance de Dieu sur laquelle prend appui l'esprit du croyant. La différence entre les deux termes marque la distance qui sépare la position de dom Trethowan de celle de saint Thomas. Et l'on jugera peut-être que cette dernière n'est pas la moins pénétrante en ce qui concerne l'analyse de la foi.

De la position de saint Thomas il ne suit pas que la connaissance de la révélation soit absente de l'acte de foi. Nous avons entendu au contraire ce théologien nous dire que la foi dont il parle n'accorde son assentiment

que pour autant qu'il y a révélation divine. Et il s'agit, bien entendu, de la révélation divine connue comme telle. Le fidèle a bel et bien conscience d'adhérer parce que Dieu a révélé ces vérités qu'il croit ; il sait quelle autorité Dieu révélant détient sur son esprit. Dom Trethowan a cent fois raison de le dire. Et l'on voit en même temps que le transfert en Dieu du motif de la foi, dont nous parlions plus haut, n'a rien de commun avec la « foi d'autorité » de Billot : car celle-ci *s'oppose* à une foi qui engage la connaissance du témoignage divin comme vrai et qui se trouve proscrite comme réfractaire à la qualification surnaturelle de la foi. Mais nous ne pouvons confondre une telle connaissance avec le motif même de la foi, compris dans la structure de cette adhésion. Ou bien elle se vérifie comme une connaissance naturelle, dans le cas où la raison humaine s'est démontré ou a perçu avec évidence que Dieu est l'auteur du message entendu (ainsi à coup sûr chez le premier homme avant le péché et analogiquement chez l'ange *in via*). Ou bien elle se vérifie comme connaissance surnaturelle, pour autant que la grâce de la foi inclut la persuasion et confère la certitude que Dieu a parlé. La doctrine thomiste de l'*instinctus interior*, considéré comme l'une des causes qui *induisent* l'esprit à croire, rejoint bien cette connaissance surnaturelle de la révélation que nous venons de dire (II-II q. 2 a. 9 ad 3m). Toutefois, même surnaturelle, la connaissance ou évidence de Dieu comme révélateur ne serait prise comme motif de la foi qu'au prix d'une analyse tronquée de l'acte de croire, comme si nous croyions parce que nous savons que Dieu a révélé et non pas parce que Dieu sait ce qu'il nous a révélé. En somme, l'insistance de l'auteur à réclamer une évidence de Dieu comme révélateur dénonce qu'il n'est pas allé jusqu'à atteindre l'intime de la foi : il traite en objet formel ce qui n'est encore qu'introduction. Ou bien, si l'on veut, il ne fait pas la différence entre l'évidence *in communi* et l'évidence *in speciali* que distingue soigneusement saint Thomas (*ibid.*, q. 1 a. 4 ad 2m). Dom Trethowan a voulu disjoindre la foi des motifs de crédibilité. Il a seulement substitué à la connaissance des signes une certaine intuition de Dieu. Mais celle-ci, relative à l'acte révélateur, se tient, comme les motifs de crédibilité, du côté des causes invitant ou pressant l'esprit à prononcer son oui ; elle ne nous transporte pas au dedans essentiel de l'acte de foi. Nous nous expliquerions par une insuffisance pareille l'opinion de dom Stolz, rapportée d'après des notes inédites (pp. 81-82, 97), selon laquelle le motif de la foi doit être vu et non pas cru. La différence des deux auteurs est que dom Stolz semblait se contenter d'une vue surnaturelle portant sur l'autorité de la proposition révélée, tandis que son confrère anglais entend que le fidèle ait une certaine vue de Dieu même.

Contre la thèse de dom Trethowan, l'objection ne peut manquer d'être formulée qu'elle menace l'obscurité de la foi. Le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux ne permet là-dessus aucune hésitation : la foi a pour objet les réalités invisibles. Il est curieux que cette donnée capitale ne soit pas rappelée dans le livre dont nous parlons (dont on serait enclin à dire qu'il est l'œuvre d'un philosophe faisant de la théologie plutôt que d'un théologien). Et comment l'âme religieuse ne serait-elle pas saisie par l'affirmation de l'Ecriture et par les exemples qui l'accompagnent ? Croire c'est ne pas voir. Cet

acte conjoint la non-vision d'une vérité avec l'engagement le plus résolu de l'esprit dans le sens de cette vérité même. L'auteur dira qu'il entend bien que les vérités révélées nous demeurent obscures. Sans doute. Mais il ne peut entendre autrement qu'en termes de connaissance le motif pour lequel nous les croyons. Où le motif est vu, l'obscurité essentielle de la foi n'est plus sauvegardée. Si même il n'est vu que faiblement, selon un mode de connaissance non conceptuelle, mais vécue, comme veut dom Trethowan, nous ne laissons pas d'être ramenés à une clarté présente en nous. Au contraire, rien ne sauvegarde mieux l'obscurité de la foi que le motif assigné par saint Thomas puisqu'il est à prendre en Dieu, dont la science ne passe en l'esprit du fidèle qu'en se défaisant pour ainsi dire de sa lumière. On sait que le *lumen fidei,* tel que l'entend saint Thomas, ne porte aucune atteinte à cette obscurité qui figure dans la définition de la foi. Le fidèle *croit* vrais les articles de foi. Selon dom Trethowan, on devrait dire qu'il les *sait* vrais. Cet auteur est si peu préoccupé de la difficulté que nous soulevons qu'il arguë de la foi à partir des connaissances surnaturelles qui en sont présentées comme le perfectionnement : si la contemplation mystique, dit-il, est une certaine connaissance immédiate de Dieu, comment la foi, que l'on avoue être le principe de cette contemplation, ne comporterait pas déjà, quoique à un moindre degré, une semblable connaissance ? L'argument occupe dans le livre une place assez étendue. Mais il manque son but. On pourrait dire tout d'abord que juger de la foi à partir de la contemplation mystique, c'est prendre pour principe d'explication une donnée au moins aussi mal connue que la chose qu'elle doit expliquer. Admis néanmoins, comme il se doit, que l'ordre surnaturel possède avec les dons intellectuels du Saint-Esprit ses habitus de connaissance, où les réalités divines deviennent l'objet d'une certaine intelligence et d'une certaine sagesse, on ne déduirait de là la constitution de la foi qu'en vertu d'une confusion : car toute connaissance surnaturelle proprement dite ne peut que procéder de l'assentiment obscur d'abord accordé à la vérité de Dieu, pour la raison que c'est seulement sous la forme d'une foi que s'établit le rapport entre l'intelligence créée et la réalité divine, qui est mystère. Dieu ne nous devient objet intellectuel qu'à la condition d'être cru. Prétendre le connaître d'abord, c'est le laisser échapper. La distinction formelle de la foi et des dons intellectuels du Saint-Esprit, qui n'a pas les faveurs de dom Trethowan, est destinée à mettre en évidence ce privilège de la foi dans l'ordre surnaturel de la connaissance ; seule entre tous les habitus ordonnés à la vérité divine (et qui l'accompagnent indissolublement dans l'âme en état de grâce), elle a rang de vertu théologale. Nul ne connaîtra jamais Dieu, s'il n'a commencé par consentir à l'invisible. Sous prétexte aussi qu'elle est le commencement de la vision éternelle, on dénaturerait la foi en faisant d'elle une connaissance proprement dite ; c'est bien plutôt parce qu'elle adhère à l'invisible qu'elle inaugure pour notre intelligence une carrière qui se consommera dans la découverte éblouissante de Dieu. L'analogie de la *disciplina,* invoquée à ce propos par saint Thomas (II-II q. 2 a. 3), rend fort persuasif le rapport ainsi compris de la foi avec son achèvement suprême.

Un inconvénient de surcroît aggrave l'objection qui vient d'être faite.

A ériger en motif de la foi une connaissance présente dans le sujet croyant, ne ruine-t-on pas en effet la qualité théologale de la foi ? L'auteur est fort attaché à celle-ci, nous l'avons dit. Il entend que la foi institue de l'homme à Dieu une relation immédiate. Il n'a établi sa thèse qu'en vue de donner Dieu même pour objet à l'intelligence humaine. Mais en voulant que celle-ci adhère à Dieu au nom d'une perception qu'elle a de Dieu, ne ramène-t-il pas la foi, contre son gré, à un assentiment formellement humain ? Rappelons-nous la doctrine de saint Thomas sur l'objet formel : il consiste dans la Vérité première, il se prend du côté de Dieu. A ce prix, oui, la foi est impression en notre intelligence de la science divine. On compromet inévitablement cette sublimité de la foi lorsqu'on en situe le motif dans l'homme. Car dans une telle doctrine le fidèle croit ce que Dieu révèle pour la raison qu'il sait et connaît que Dieu a révélé. Il n'importe en rien que cette connaissance soit naturelle ou surnaturelle. Dans les deux cas, elle est connaissance de l'homme. Elle signifie une lumière dans son esprit. Elle est nécessairement à sa mesure. Dom Trethowan a refusé comme motif de la foi la perception même surnaturelle des motifs de crédibilité parce que, disait-il, cette perception ne fait encore que renforcer un pouvoir naturel de la raison. Mais la perception de Dieu qu'il y substitue, toute surnaturelle qu'elle est, ne fait elle aussi que renforcer l'esprit humain. On ne sort pas de l'homme. On qualifie la foi humainement. Certes, il faut bien que le motif de la foi ait une attache dans notre esprit, puisque c'est nous qui croyons. Aussi avons-nous dit que le motif initial de la foi est la conviction de Dieu comme révélateur. Mais tel n'est pas son motif formel. Les vérités révélées par Dieu sont croyables formellement parce que Dieu les connaît. Le fidèle ne prend pas appui sur sa propre connaissance, fût-elle une connaissance infusée par la grâce en son âme. *Ipsi veritati divinae innititur tanquam medio.* Il opère ce bond. Dieu n'est atteint par nous que selon le mode de la foi ; mais selon ce mode, il est réellement atteint. La foi de sa nature dit le passage de l'homme à Dieu comme point d'appui de l'assentiment. Dans la thèse de dom Trethowan, il est impossible de concevoir la foi en ces termes. Mais alors, est-elle encore la foi ?

Si la foi est ce que nous venons de dire, comment ne serait-elle pas certaine incomparablement ? Et comment sa certitude ne concernerait-elle pas rigoureusement l'intelligence ? L'auteur que nous étudions a voulu maintenir l'un et l'autre points. Il ne l'a pas fait sans les inconvénients que nous venons de dire. Mais il n'y est pas non plus parvenu dans la mesure où le permet la théologie de saint Thomas. Car si la foi prend appui sur la vérité de Dieu, sa certitude ne peut être que proprement divine. Nous sommes certains, fidèles, de ce que nous affirmons, pour la raison que nous affirmons cela que Dieu sait et au nom de la science qu'il en a. Sur le point de la certitude, la foi signifie la même substitution de la pensée de Dieu aux pensées humaines que nous avons indiquée à propos de son motif. Certitude de Dieu habitant un esprit humain. Aussi dépasse-t-elle, chose étrange, la certitude qui appartient aux premiers principes de notre intelligence, par conséquent aux conclusions démontrées de la science : « Fides est certior tribus praedictis (les vertus intellectuelles d'intelligence,

de science, de sagesse), quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae » (II-II q. 4 a. 8). D'un côté, nous sommes certains comme hommes ; à rester dans l'ordre de la connaissance humaine, une telle certitude est indépassable ; si néanmoins elle est dépassée, c'est que la certitude dont on parle est empruntée d'une autre intelligence. Combien cette théologie rencontre l'Ecriture, il n'est pour l'apercevoir que de se rappeler la force extraordinaire avec laquelle saint Paul a parlé de sa prédication et de l'assentiment qu'elle commandait ; en la recevant, les nouveaux convertis ont cédé non à une parole d'homme mais à l'énergie de la puissance souveraine de Dieu (voir entre autres textes *Ephésiens*, 1, 19).

En fondant la foi sur une évidence surnaturelle dans l'esprit du fidèle, dom Trethowan a cru se donner le seul moyen de défendre la note de certitude attachée à la foi et de la concevoir comme appartenant proprement à l'intelligence. Oui, lui dirons-nous, si la foi se constituait comme chose de l'homme, purement et simplement, à l'instar des autres habitus intellectuels ; mais il est de la nature de la foi de se constituer dans l'homme comme participation de la connaissance de Dieu, au point que son objet formel se prend de Dieu et n'est rien d'autre que la Vérité première. Dès lors, sa certitude, si elle doit être rattachée à une évidence, dépend de l'évidence que possède en Dieu la connaissance divine ; pour nous, nous participons de la connaissance divine selon le mode obscur de la foi. Et c'est pourquoi la foi théologale nous offre ce spectacle singulier d'une certitude extrême coïncidant avec l'inévidence de ce qui est affirmé. Cette disjonction de la certitude d'avec l'évidence de l'esprit certain ne peut s'autoriser d'aucun autre exemple. Nous avouons sans peine qu'elle n'est valable et n'a de sens que dans la foi théologale. Mais c'est aussi que la foi théologale est seule de son espèce parmi les habitus de l'intelligence. A juger d'elle à partir des considérations philosophiques (et c'est bien la méthode qu'a suivie dom Trethowan), on risque invinciblement de la ramener au type commun. Saint Thomas lui-même n'a pas conçu du premier coup la certitude de la foi dans les termes qu'on vient d'évoquer. Il commença par faire appel à la volonté. Il attribua la fermeté de l'assentiment dans l'intelligence à la motion de la faculté appétitive : car où fait défaut l'évidence, il estimait que la certitude ne pouvait être que d'origine volontaire. Telle est exactement la position que dom Trethowan refuse : il la qualifie de volontarisme et d'obscurantisme ; il entend que la certitude de la foi soit intellectuelle et non pas affective. A la bonne heure. Saint Thomas s'est fait la même difficulté. Mais il l'a résolue tout autrement que notre moderne auteur. Il n'a pas invoqué une illumination de l'intelligence, ce qu'il eût tenu pour une solution de désespoir, puisqu'elle ne respecte pas l'obscurité de la foi. Il a fait dépendre la certitude de la foi de la certitude de Dieu, puisque aussi bien le motif formel de la foi est à chercher en Dieu. Il acceptait par là de déplacer en Dieu la cause d'une certitude qui se trouve cependant comme en son sujet dans l'esprit humain : mais la foi n'est-elle pas justement dans l'esprit humain l'impression de la science de Dieu ? Contrairement à ce que pense dom Trethowan, un mot comme celui que nous venons d'employer ne reste pas vague sous la plume de saint Thomas. Il ne fut

pas facile d'en pénétrer l'entière signification. Mais la *Somme théologique* nous offre le témoignage que saint Thomas l'a pris au sérieux et qu'il en a tiré les dernières conséquences.

L'auteur s'est rendu d'autant plus difficile une telle façon de concevoir la certitude de la foi qu'il a commencé par lier la certitude à l'évidence, comme par définition ; alors que la certitude dit essentiellement la fermeté de l'adhésion, sans qu'on doive préjuger encore du mode selon lequel l'intelligence atteint son objet. Il se trouve que dans la foi l'objet est atteint et affirmé selon l'inévidence. Il est sûr que la certitude entraîne de soi chez qui est certain la conscience de l'être. Il en va bien ainsi chez le fidèle. Et c'est pourquoi saint Thomas, qui a nié que le juste connût certainement la grâce présente en son âme, a admis que de la foi présente en son intelligence le fidèle possédât la certitude (I-II q. 112 a. 5 ad 2^{m}). Mais autre chose cette certitude réflexe et expérimentée, autre chose la certitude directe dont nous parlions. Celle-ci n'est pas conscience de l'objet ; elle consiste dans son affirmation. De là suit que la qualité de la certitude ne se mesure pas formellement sur l'évidence dans le sujet, mais sur la vérité de l'objet affirmé. Il est des objets contingents et des objets nécessaires ; il est des vérités créées et la Vérité première. Cette différence est décisive en ce qui concerne la certitude. Elle permet d'attribuer à la foi la plus forte des certitudes comme elle a le plus véritable des objets. Dans la partie philosophique de son livre, dom Trethowan a montré juger de la certitude en termes de psychologie plutôt que d'objectivité. Il était mal préparé de ce fait à reconnaître la certitude de la foi, prise tout entière de la cause objective de l'assentiment.

De ce qui précède, il ne suit pas que la volonté soit évincée de l'acte de foi. Il nous reste à justifier devant dom Trethowan ce concours volontaire que maintient et revendique la théologie thomiste, en le montrant parfaitement conciliable avec l'intellectualisme. La volonté est requise dans l'acte de foi parce que l'objet auquel on croit manque d'emporter de lui-même l'assentiment de l'intelligence ; il est privé de cette efficacité contraignante pour la raison qu'il est inévident. Et la volonté est en mesure de suppléer ce qui manque du côté de l'objet intellectuel parce que la vérité, avec l'acte d'adhérer qui y correspond, peut être jugée bonne, si même l'adhésion doit constituer pour l'intelligence une sorte d'assujettissement ; et parce qu'il est de la compétence de la volonté de mettre en mouvement au service du bien la puissance intellectuelle. Il est important de comprendre que l'objet de l'intelligence se prête à devenir objet de volonté, en ce que la raison de bien lui est attribuable. Ainsi ménagé le concours de la volonté, il y a place dans l'acte de foi pour une intervention affective extrêmement variée et vigoureuse. Là-dessus, la théologie thomiste ne le cède en générosité à aucun volontarisme. Mais il n'en provient aucun détriment pour l'intellectualisme de la foi. Celle-ci consiste bien dans l'affirmation d'une vérité et nous avons dit déjà que son motif formel s'énonce pareillement en termes de vérité. Il n'en va nullement comme si la foi n'avait d'autre intérêt que d'être une démonstration de religion, d'obéissance ou d'amour. Ces dispositions affectives se tiennent toutes du côté de la cause motrice ; et elles

s'ordonnent à un acte qui possède son espèce propre et sa valeur intrinsèque. Mais comment, demande dom Trethowan, la volonté peut-elle suppléer l'évidence ? L'objet ne devient pas évident du fait que la volonté meut l'intelligence à y adhérer. Nous répondons que l'objet n'a pas à devenir évident. Il cause dans l'inévidence la certitude que nous avons décrite. Nous n'attribuons à la volonté dans la foi aucun pouvoir illuminateur. Elle supplée seulement l'efficacité motrice que détient l'évidence au regard de l'intelligence. Et la volonté peut ainsi mouvoir parce que là où fait défaut l'évidence de la vérité, le bien de la vérité n'est pas nécessairement aboli. Grâce à la motion reçue dans ces conditions, l'intelligence adhère à son objet et la foi se constitue dans cette puissance de l'âme selon la structure propre de l'adhésion intellectuelle. Dom Trethowan pense que le thomisme va chercher maladroitement du côté de la volonté le principe et motif que lui-même situe dans une évidence surnaturelle de Dieu. On aura compris déjà qu'il n'en est rien. Le thomisme se refuse à introduire aucune évidence dans le motif de la foi. Et il distribue de telle sorte les rôles entre les deux facultés que la foi, débitrice de la volonté, garde cependant l'intégrité de sa constitution intellectuelle.

L'auteur du petit livre dont nous venons de dégager et de critiquer la thèse principale s'est frayé une voie personnelle. Si même il n'a pas touché juste, il met ses lecteurs dans la nécessité de vérifier leur pensée. C'est une sorte de service dont on lui demeure obligé. Au terme de cette étude, nous croyons quant à nous mieux discerner que la théologie de saint Thomas, pour répondre avec un parfait équilibre aux exigences diverses de l'acte de foi, n'a eu besoin que de concevoir la dignité incomparable de l'assentiment par où l'esprit de l'homme correspond à la révélation de Dieu.

Fribourg (Suisse). *Th. Deman* O. P.

Philosophie

H. Conrad-Martius : Bios und Psyche. Zwei Vortragsfolgen. — Hamburg, Classen & Goverts. 1949. 141 SS.

Das Buch enthält vier Vorträge. Die beiden ersten wurden an den Salzburger Hochschulwochen 1948 gehalten über « die schöpferische Entwicklung des Lebendigen » ; die beiden letzten an der religiös-wissenschaftlichen Ärztetagung 1948 in Ellwangen über « Grundstrukturen des Leib-Seele-Verhältnisses ». Doch gehören alle Vorträge thematisch innerlich zusammen : ein äußerst konziser Aufriß einer Metaphysik des Lebendigen, die zuletzt in das anthropologische Problem ausmündet. Es ist bemerkenswert, wie die von der Phänomenologie herkommende Verfasserin in ihren Letztdeutungen mitten in thomistisches Lehrgut hineingeführt wird ; sie vertritt z. B. einen äußerst konsequenten und bis in feinste Details durchgedeuteten Hylomorphismus.

Die schöpferische Entwicklung des Lebendigen ist entweder Einzelentwicklung (Ontogenie) oder Stammesentwicklung (Phylogenie).

Der 1. Vortrag untersucht das Problem der *Ontogenie:* Aus welchen Voraussetzungen versteht es sich, daß der Einzelorganismus aus dem Ei zum vollen Individuum herausgestaltet wird ? Der Streit wogt hier zwischen den mechanistisch orientierten Präformisten, den Neovitalisten und den epigenetischen Ganzheitsbiologen. Diese Thesen werden ontologisch scharf durchgemustert und jede von ihnen als zu leicht befunden. Die Fundamente müssen tiefer gelegt werden. Der Organismus hat metaphysische Wurzelgründe, aus denen heraus erst das Entelechiale einerseits, das Ganzheitliche anderseits verstanden werden können. Der Organismus ist in sich selber aus einer doppelten Seinsgrundlage erstellt : einem passiven, transphysisch-materiellen Wesensstoff (materia prima) und einer aktiven wirkmächtigen Wesensentelechie. In der Entelechie selber sind drei unauflöslich ineinander gegliederte Momente zu unterscheiden : 1. die grundlegende Wesensentelechie selber, die das typische Artwesen begründet und erhält ; 2. die Bildungsentelechie, die die organisierenden Wirkpotenzen erweckt ; 3. die zielursächlich wirkbereiten Gestaltungspotenzen, die die Organisation der physischen Keimmaterie faktisch unmittelbar leisten, wenn sie durch Auslösungsreize enthemmt werden ; 2. und 3. werden aus dem Wesensstoff durch die Wesensentelechie herauserzeugt.

Von größter Wichtigkeit ist, daß auch der « feste materielle Bodenbelag » (die subatomaren Elementarteilchen) nach unten hin auch noch durchstoßen wird. Leben besteht nicht einfach darin, daß ein anorganisches System fertiger Teilchen durch einen vitalen Faktor gesteuert wird. Vielmehr werden, wie die Quantenphysik von sich aus zeigt, auch die Elementarteilchen ihrerseits aus transphysischen Potentialitätsgründen herauf durch entelechiale Aktualisierungspotenzen erst und immer wieder « inkarniert » und so direkt in die lebendige Substanz hineingebildet. Aus diesen inneren Seinskonstituenten ist der lebendige Keim bereits erstellt und aus ihm heraus entwickelt sich dann in schöpferischer Eigenkraft das Lebewesen. Also nicht nur Hylomerismus, sondern echter Hylomorphismus, durch den erst der Materialismus eindeutig überwunden wird.

Der 2. Vortrag behandelt das Entwicklungsproblem der *Phylogenie.* Sind die systematischen Organisationstypen durch Abstammung auseinander hervorgegangen (Deszendenztheorie), oder sind sie, so wie sie heute sind, von allem Anfang an erschaffen worden ? Das Faktum einer phasenhaften Entwicklung des lebendigen Kosmos und seiner Formniveaus läßt sich heute nicht mehr bestreiten. Es kommt nur darauf an, wie man diese Entwicklung deutet. Nun kann die Phylogenie ihren Weg nur über die Ontogenie nehmen. Daher ist es klar, daß die Art und Weise, wie das ontogenetische Problem gelöst wird, auch auf die Phylogenie abfärben wird. So auch hier. Zunächst wird gezeigt, daß das Abstammungsproblem durchaus nicht homogen ist, sondern für die höheren Systemgruppen bis hinunter zum Familientypus negativ entschieden werden muß, da Abstammung auf Grund innerer Organisationsverhalte in diesem Umfang nicht nachgewiesen und auch nicht möglich ist. Dagegen können Gattungen und Arten durchaus abgewandelt werden. Aber diese Abwandlung erfolgt nicht im Sinne der Deszendenztheorie. Der Entwicklungsbegriff selber muß tiefer gefaßt

werden, ähnlich wie in der Ontogenie : die wahrhaft evolutive, schöpferische Mannigfaltigkeitssteigerung ist nur möglich auf Grund vorgegebener, zielursächlich wirksamer Potenzen, die dem abwandlungsfähigen Organismus bereits eingeschrieben sind. Entwicklung geht also auch hier aus wahrhaft trans- und metaphysischen Lebensquellen hervor. Der mechanistisch umgebogene Entwicklungsbegriff der Deszendenztheorie wird hier wieder eine überaus sinnträchtige naturphilosophische Kategorie. — Wie ist es aber mit den höheren Systemgruppen (Stämme, Klassen usw.), die sich wegen ihrer grundwesentlich verschiedenen Organisation nicht, auch nicht im besagten Sinne, auseinander entwickelt haben können, anderseits aber sicher in zeitlicher Zukzession in zeitlich weit voneinander abstehenden geologischen Epochen aufgetreten sind ? Früher war die V. der Ansicht, daß Gott eben in dieser Zeitenfolge die neue Systemgruppe je und je erschaffen habe. Heute hält sie diese Deutung für unbefriedigend, weil erst dann ein ausdrücklicher Eingriff Gottes angenommen werden solle, wenn eine vollnatürliche Erklärung wirklich nicht mehr zu leisten sei. Sie glaubt daher, daß Gott diese evolutiven, grandtypischen Wesensentelechien im Kosmos virtualiter bereitgelegt habe ; und wenn ihre Zeit gekommen war, hätten sie dann den neuen Entwicklungsaufstieg eingeleitet. Im Hintergrund dieser Auffassung steht die (theologische) Überzeugung der Verf., daß der ursprünglich heile Kosmos durch den Sündenfall der Engel desintegriert und daß durch diese Desintegrierung auch die Natur in ihrer Materialität, Räumlichkeit und Zeitlichkeit ontisch deformiert worden sei. So sei der Kosmos selber *vergänglich* geworden, und das *zeitliche* Entstehen, wie es sich in der phylogenetischen Entwicklung zeigt, sei eine Folge dieser inneren Deformierung des Kosmos. Der neugeschaffene Mensch, in einem heilen Paradies örtlich eingehegt, hätte das Seine dazu beitragen sollen, den unheilen Kosmos zur paradiesischen Höhe zurückzuführen. Durch seinen eigenen Sündenfall sei er aber selber der naturhaften Desintegrierung verfallen. Erst in der Auferstehung würde der ursprünglich heile Kosmos wiederhergestellt. Diese « Metaphysik der Weltwerdung » dürfte aber bei den katholischen Theologen (die Verf. ist gläubige Protestantin !) nicht ungeteilten Beifall finden, von den philosophischen Bedenken ganz abgesehen.

Die beiden folgenden Vorträge sind der schwierigen Frage nach dem Verhältnis von *Leib und Seele* gewidmet. Hier stehen sich die dualistische These (Leib und Seele zwei scharf getrennte Wirklichkeiten) und die monistische Deutung gegenüber, die heute besonders in der Form einer psychophysischen Polaritäts- oder Aspektstheorie vertreten wird (Leib und Seele sind ein und dieselbe Wirklichkeit in zwei Erscheinungsweisen, der physischen und der psychischen, aus denen wir dann das, was wir Leib und Seele nennen, herausanalysieren). Zwischen diesen beiden Extremen entwickelt die Verf. eine Auffassung, die der irreduziblen Zweiheit von Leib und Seele ebenso gerecht wird wie der metaphysischen Einheit der seinsorganischen Leib-Seele-Ganzheit. Die Lösung dieses schwierigen Problems findet die V. wiederum in der schon im 1. Vortrag erläuterten Wesenskonstitution des Organismus. Die Seele « wohnt » nicht nur im Leibe und

steuert dessen Vorgänge, sondern sie ist die Wesensentelechie, die sich aus dem vorphysisch-materiellen Wurzelgrund in der Morphogenese den ihr entsprechenden Körper erbaut und bis in die letzten Verästelungen durchgestaltet und daher auch sinnvoll und artgemäß beherrscht. Diese organismische Wesensentelechie nennen wir Seele. Auch die Pflanze hat also eine Seele (ganz aristotelisch !).

Diese Durchseelung erreicht aber in den verschiedenen Lebensstufen von Pflanze, Tier und Mensch je und je eine höhere Stufe der Zentrierung : 1. In den Pflanzen ist die Seele ganz in den Pflanzenkörper hinausgestaltet, mit ihm seinsmäßig völlig verwachsen, in ihm also *objektiviert.* 2. Im Tier dagegen ist die Seele nicht nur in den Leib hinausgestaltet, sondern auch in sich hinein vertieft, behält daher im Körper eine « *subjektiv* selbsthafte Position », kraft derer sie den Leib « hat » und ihn von innen her empfindet und beherrscht. Darum ist das Tier, auch als primitivster Einzeller, nicht nur ein Reflex-Automat, sondern bewegt seinen Leib aus seinem eigenen Selbst heraus. Dieses tierische Selbst kann nun drei Dimensionen psychischer Verwirklichung erlangen : a. bloß leib-seelisch, wo das Seelische ganz leiborientiert bleibt (so bei den niedern Tieren etwa bis zu den Fischen hinauf) ; b. affektiv-seelisch, das seelische Selbst ins Gefühlshafte ausgeweitet ; nicht nur zum Leib hinaus, sondern auch in sich hinein orientiert ; c. geist-seelisch, über sich selbst hinaus, zu sich selbst zurück orientiert. In diesem wohl weiteren Sinne nennt die V. auch die Tierseele geistig und dem entsprechend willentlich (wenn auch nicht frei). Diese Ausweitung des Begriffes Geist werden die Scholastiker, sicher nicht zu Unrecht, bedauern, da Geist und Wille Prärogativen der Menschenseele sind. 3. Im Menschen ist die Seele nicht nur selbsthaft, sondern von Grund auf personal geprägt und kann in freier Selbstentscheidung seine Handlungen bestimmen.

Diese Regionen des Seelischen sind so zu verstehen, daß in der höheren Verwirklichung die niedereren eingeschlossen und von oben her gesteuert werden. Im Menschen z. B. haben alle vier Lebensbereiche : das Leibliche, das Leib-Seelische, das Affektiv-Seelische und das Geistige dieselbe Einlenkungsstelle : das personal geprägte entelechiale Seelenselbst, das sich durch alle vier Bezirke hindurch verwirklicht und sich in ihnen ausdrückt. Gerade diese innige Verbundenheit von Leib und Seele machen es möglich, daß Leibliches in Seelisches und Seelisches in Leibliches einstrahlen kann. Die im Gefühlsraum sich abspielenden Affekte drücken sich in leiblichen Empfindungen aus, sind aber mit ihnen keinesfalls zu verwechseln ; sie stehen zu ihnen in einem echten Ursach-Wirkung-Verhältnis, allerdings in der besonderen Form der « Ausdruckskausalität » indem sich Seelisches in Leibliches « übersetzt ». Eben weil sich die Seele ihren Leib von Grund auf selber erbaut hat, ist der Leib fähig, Manifestationsfeld der Seele zu sein. Gerade hier zeigt sich, wie die Einsicht in die ontologische Wesenskonstitution des Organismus das schwierige Problem des Wirkensverhältnisses zwischen Leib und Seele verstehen hilft.

Schließlich wird noch das höchste Verwirklichungsgebiet der entelechialen Seele, das Geistige, in seinem Verhältnis zum Leib, speziell zum

Gehirn, untersucht. Die menschliche Seele ist nicht nur etwas zum Vegetativen und Animalischen Hinzukommendes, sondern sie ist von Grund auf zum Leib, zum Leib-Seelischen und zum Affektiv-Seelischen hingestaltet. Daher ist im Menschen das Vegetative und Animalische ganz zum Menschlich-Personhaften hingedacht. Die Menschenseele ist die eine und einzige Form ihres Leibes ; sie hat nicht nur wie die Tierseele eine selbsthafte Eigenposition, sondern weit darüber hinaus eine existentielle Selbständigkeit auch dem eigenen entelechialen Ursprungs selbst gegenüber. Der Mensch ist also doppelt « geinnert » : in bezug auf den Leib (wie das Tier) und in bezug auf sein eigenes Selbst, über das er daher in Freiheit verfügen kann.

Aber obwohl die entelechiale Menschenseele die forma corporis ist, ist sie doch als Geist und personales Ich dem Leib gegenübergestellt. Er vermag daher nicht nur sinnlich zu erkennen, sondern auch das Logoshafte alles Seins zu erfassen. Wie verhält sich nun der Geist zum Gehirn ? Sind geistige Akte nicht vom Gehirn abhängig ? Sicher ist, daß sie nicht « aus » dem Gehirn entstehen ; denn sie sind ja ihrer Natur nach immateriell. Das Gehirn ist nicht die unmittelbare Befestigungsgrundlage des Geistes und das Ermöglichungsfeld seiner Akte. Wohl aber ist das Gehirn das physisch materielle Vehikel einer ihrerseits geistigen passiven Ermöglichungsgrundlage (intellectus possibilis ?), die zur Verwirklichung alles Geistigen nötig und das natürliche Ausdrucksgebiet des Geistes ist ; diese ist dann ihrerseits physisch durch das Gehirn unterbaut. So ist das Gehirn nur der mittelbare Fixierungsort der geistigen Akte als Fortsetzung der unmittelbaren Selbsteinsenkung des Geistes. Aber wie die Gefühle nur zur ureigenen Entfaltung kommen können, wenn sie sich leiblich ausbreiten können, so können auch geistige Akte sich nur dann existentiell niederlassen, wenn sie die Möglichkeit leiblich physischer Eindrucksbildung haben. Auch hier liegt ein reales Kausalverhältnis vor, nicht nur ein standpunktbedingter Aspekt. So wird auch hier wiederum die Zweiheit von Leib und Geistseele wie ihre seinsorganische Verflechtung zu innigster Einheit deutlich gemacht. Über den Abgrund zwischen Leib und Seele wird der organisch verbindende Bogen gespannt. Es wird allerdings nicht verheimlicht, daß es sich hier um höchst komplexe seinskonstitutionelle Vorgänge handelt.

Was an diesen Vorträgen wie überhaupt am ganzen Philosophieren von Frau Conrad-Martius erfreut, das ist das tiefbesonnene Eindringen in die Wesensgründe des Seienden. In bewundernswerter Einfühlung wird das Wesenseigene des lebendigen Kosmos mit sauberer begrifflicher Präzision durchlichtet. Gerade wegen der auffallenden Konvergenz zu thomistischen Überzeugungen in den entscheidenden Punkten (sie in vielfacher Hinsicht vertiefend) wird der Naturphilosoph dieses Buch mit großem Gewinn zu Rate ziehen, wenn auch zu vollem Verständnis die ausführlicheren Werke der Verfasserin mitstudiert werden müßten (« Der Selbstaufbau der Natur », Hamburg 1944 ; « Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven », Hamburg und Heidelberg 1948/49 ; « Abstammungslehre », München 1949). In mehr zweitrangigen Fragen, wie etwa der

« Geistigkeit » der Tierseele, dem « Ätherleib » des Menschen, den kosmischen Entelechien u. ä. wird man vorerst die Fragezeichen stehen lassen.

St. Ottilien. *Z. Bucher* O. S. B.

P. Ortegat S. J.: Philosophie de la Religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautère. 2 vol. — Louvain, Institut Sup. de Philosophie. 1948. 421 ; 417 pp.

Dieses Werk ist mehr als eine 2. Auflage des 1938 erschienenen, gleichnamigen Buches desselben Verfassers. Denn dafür enthält es zu viele Erweiterungen. Sie finden sich vor allem in der Darstellung des Verhältnisses von Erkennen und Handeln, von Person und (kirchlicher) Gemeinschaft. Ein ganz neuer Teil ist die in ihren Hauptzügen dargestellte dialektische Theologie K. Barths, und die daran sich anschließende Gegenüberstellung von Philosophie und Theologie, natürlicher und übernatürlicher Religion.

Von der zweifachen Aufgabe der Religionsphilosophie, kritisch die Möglichkeit, Entwicklung und Methode einer Philosophie der Religion zu untersuchen und aus dem Gegebenen synthetisch das Wesen Gottes und des Menschen, sowie beider Beziehungen herauszuarbeiten, beschränkt sich der Verfasser auf die erste Aufgabe. Dabei werden aus Vergangenheit und Gegenwart die bedeutendsten Lösungsversuche in logischer, nicht geschichtlicher Reihenfolge auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft. Alle auf Grund rein empirischer Forschungsmethoden aufgestellten Theorien werden dem religiösen Phänomen nicht gerecht. Sie lassen einen nicht geklärten und auf diesem Wege nicht zu klärenden Restbestand zurück, der eine überempirische, philosophische Betrachtungsweise fordert.

Im 1. Teil wird zunächst nach einer, für den Anfang brauchbaren Begriffsbestimmung der Religion gefragt. Dabei stellt sich heraus, daß weder von etymologischer noch religionsgeschichtlicher Grundlage aus das Gewünschte zu finden ist. Wer die den jetzigen oder den früheren Religionen gemeinsamen Züge zusammenstellt, erhält damit nur, was Religion zu sein scheint, nicht, was sie ist und sein muß. Unmöglich ist es aber auch, aus dem nicht gerade geringen Angebot philosophischer Begriffsbestimmungen eine zum Ausgangspunkt zu nehmen. Auch die beste bliebe ein Postulat, und die Philosophie darf sich solche Postulate nicht erlauben.

So wird denn statt einer eigentlichen Begriffsbestimmung eine vorläufige Bezeichnung des religiösen Phänomens an den Anfang gestellt, die so allgemein gehalten ist, daß jeder sie gelten lassen muß. Religion sei ein « Sens de l'Absolu ». Doch verlangt nach unserer Ansicht auch diese Formel noch eine Erklärung, da der Ausdruck 'sens' keineswegs eindeutig ist. Abgesehen davon, daß er als Vermögen, Akt und Zustand verstanden werden kann, wird er leicht im Sinn der heutigen Wertphilosophie gedeutet. Für eine Übersetzung ergeben sich ähnliche Schwierigkeiten. Der im Deutschen naheliegende Ausdruck 'Gefühl' könnte in eine verkehrte, allerdings zahlreiche Anhänger zählende, von Schleiermacher bis in unsere Zeit reichende Richtung weisen, forderte aber auch den

Widerspruch jener neuen Psychologen heraus, die keine spezifisch religiösen Gefühle anerkennen wollen.

Im 2., der Methode gewidmeten Teil führt der Verfasser weiter aus, daß auf empirischem Wege eine Wesensbestimmung der Religion nicht möglich ist. Man kommt so nur zu einem Tatsachen-, nicht zu einem Wesenswissen. Trotzdem aber kann auf die Arbeit der verschiedenen empirischen Wissenschaften nicht verzichtet werden, da sie das Material liefern, aus dem mit Hilfe einer überempirischen Betrachtung eine Wesenserkenntnis gewonnen wird. Aus den allgemeinen Ausführungen des Verfassers ergibt sich, welchen Wert das Selbstzeugnis der sogenannten homines religiosi für eine Wesensbestimmung der Religion beanspruchen kann. Doch wäre ein besonderer Hinweis darauf nicht ganz überflüssig, da in manchen neuern Religionsphilosophien solche Aussagen von entscheidender Bedeutung sind.

Der 3. Teil sucht zu zeigen, daß das religiöse Phänomen nicht zufällig, sondern notwendig, weil wesentlich mit dem Menschen verbunden ist. Sowohl in seinem urteilenden Erkennen, wie im willentlichen Streben ist er in unlöslicher Weise an das Absolute gebunden. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Auseinandersetzung mit dem Agnostizismus und dem Pessimismus geführt. Dieser kann nicht aufhören, nach dem Absoluten zu streben, und jener nicht, es zu bejahen, trotz aller gegenteiligen Versuche. Die nun folgende Darlegung bringt die Antwort des Dilettantismus auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen. Nach diesem Dilettantismus, der kein philosophisches System sein will, sondern zu philosophischen Theorien unphilosophische Erklärungen gibt, kommt jeder Erkenntniswahrheit und jeder Willensnorm nur relative Bedeutung zu. Jede Theorie ist wahr und falsch, jedes Gesetz ist gut und schlecht. Das Absolute, falls es ein solches gibt, bleibt dem Menschen unzugänglich. Dagegen wird aus der Tatsache der Bindung des Verstandes an eine unzerstörbare Wahrheit, die auch im Zweifel bejaht, und aus der Bindung des Willens an ein unzerstörbares Gut, das auch im Nicht-Wollen gewollt wird, gezeigt: der Mensch kann sich durch keine Verirrung des Geistes oder des Herzens dem Absoluten entziehen. Er ist diesem seinem Wesen nach verhaftet, er ist von Natur aus religiös, er ist in seinem Denken und Handeln und der Synthese aus beidem, dem Sein nach, gleichsam schicksalhaft an das Absolute gekettet.

Der 4. Teil führt die Frage nach der religiösen Bestimmung des Menschen weiter, wobei der Anteil des Erkennens, des Tuns, der Person, der Kirche und der Offenbarung im einzelnen herausgestellt wird. Hinsichtlich des Erkennens ergibt sich eine Auseinandersetzung mit Kant und Hegel, und in der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Wollen werden Determinismus und Freiheit besprochen. In der Untersuchung der Beziehung, die das Wollen zum Absoluten hat, wird Nietzsches Libertinismus, W. James' Pragmatismus und Kants religiöser Moralismus kritisch beleuchtet. Daran anschließend und damit den II. Band beginnend, behandelt der Verfasser das Verhältnis des Wollens zum Erkennen.

Die Untersuchung über die Person als der Quelle des geistigen Lebens

und ihrer Stellung zum Absoluten bietet Gelegenheit, den Personbegriff der neuzeitlichen Philosophie zu prüfen. Diese opfert entweder zu Gunsten der empirischen Person den ontologischen Charakter oder dem ontologischen Charakter die empirische Person. Das Grundübel ist der Mangel eines echten Substanzbegriffes. Weder der Personbegriff des Idealismus noch der des Existenzialismus läßt es zu, Gott als Person zu fassen, und damit ist die Religion, wenn nicht ihrer Möglichkeit, dann doch ihres objektiven Wertes beraubt.

Weil der Mensch ebenso wesentlich Gemeinschaftswesen wie Person ist, bedarf er in seinem religiösen Leben, in seinem Weg zu Gott auch notwendig der Gemeinschaft. Das führt zum Problem der Kirche, ihrer Notwendigkeit und ihrem Wesen, soweit sich dieses vom Standpunkt des Religionsphilosophen aus fassen läßt.

Endlich ist es die Offenbarung, die das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott mit aufbaut und bestimmt. Nicht durch eine Bewegung von unten nach oben, sondern durch eine von oben nach unten, nicht durch Erschließung, sondern durch Offenbarung, durch Selbstoffenbarung des transzendenten Gottes gewinnt der Mensch die rechte erkenntnismäßige und durch übernatürliche Gnade die rechte willensmäßige Einstellung zu Gott. Aber weder in der idealistischen noch in der existenzialistischen Philosophie hat die Offenbarung einen Platz.

Anderseits gibt es religiöse Gruppen, die bereit sind, gerade die Transzendenz Gottes anzuerkennen, seine Offenbarung, mit ihrem für den natürlichen Verstand unbegreiflichen Geheimnischarakter widerspruchslos aufzunehmen. Hier handelt es sich um einen Supernaturalismus, der sich gegen die Natur kehrt, der aus der Verzweiflung des Menschen an sich selbst geboren ist. In diesem Zusammenhang wird die Theorie K. Barths in kurzer Zusammenfassung besprochen und daran anschließend das Verhältnis von Philosophie und Theologie, von natürlicher und übernatürlicher Religion.

Als ein über 100 Seiten starker Anhang ist dem II. Bande « Die Entwicklung der Religion nach Ansicht zeitgenössischer Philosophen und eine Bibliographie » beigefügt. In knapper, manchmal zu knapper Darstellung, in der der betreffende Philosoph nach Möglichkeit selbst zu Worte kommt, wird dessen Ansicht vom Wesen der Religion geboten. Es sind die führenden Stimmen aus dem französischen, englischen, italienischen und deutschen Sprachgebiet. Jeder Abhandlung ist eine ausgewählte Literaturangabe angeschlossen. Für beides : für die vorgestellten Männer, für die gebotene Literatur von ihnen oder über sie, werden viele Leser dem Verfasser dankbar sein.

Wenn es auch sichtbar wird, welcher Theorie in erkenntniskritischer Hinsicht O. verpflichtet ist, so ist sein Werk als Ganzes betrachtet doch eine originelle Leistung, die sowohl seinem Wissen wie seiner denkerischen Kraft ein glänzendes Zeugnis ausstellt. Wohltuend wirkt die Sachlichkeit, mit der er den Standpunkt des Gegners auseinandersetzt, wie er niemals dessen Theorie verharmlost. Mit Sicherheit weiß er das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und immer wieder letzte, metaphysische

Begründungen zu geben. Im gleichen Jahre, in dem der Verfasser sein Werk veröffentlichte, ist in deutscher Sprache ebenfalls eine zweibändige 'Religionsphilosophie' erschienen, in der die scholastische Lösung des Problems als ein durch die Psychologie, Religionsgeschichte und Wertphilosophie überholter und widerlegter Versuch bezeichnet wird. Ortegas Werk widerlegt überzeugend diese Behauptung.

Geistingen, Sieg. *J. Endres* C. Ss. R.

R. Kassner: Transfiguration. — Erlenbach-Zch., Rentsch. 1946. 274 SS.

Kaßner zählt mit dem Schweizer Max Picard zu den bekanntesten Physiognomikern. Er wendet die Kunst der Gesichts-Deutung nicht nur auf das menschliche Antlitz an, sondern auf die ganze Dingwelt, mit Vorliebe auf Kulturformen und Geschichtsepochen.

Das Anliegen dieser Methode gibt vorliegendem Buch den Titel. Der Verf. versucht, wie der Umschlagtext es ausdrückt, « den Dingen einen neuen Sinn, eine neue Leuchtkraft zu geben ... » « Was ich hier versuche », sagt K. selber, « ist : im Bereiche der Seele Spuren nachgehen, wie ein Geologe die Spuren der Metalle im Erdinnern verfolgt, den Spuren, meine ich, von der Wahrheit zur Ganzheit führend, vom Glauben zur Einbildungskraft, von der Ursache zum Sinn. »

Auf Definitionen, logisch-deduktives Denken, auf das Zurückgehen zu letzten, erklärenden Ursachen ist er nicht gut zu sprechen. Die auf diesem Weg erreichte Erkenntnis gelangt nicht zur Ganzheit und zum Sinn, worauf es ihm ankommt. Was er unter Ganzheit und Sinn genau versteht, ist schwer zu sagen, eben weil er auf Definitionen nicht gut zu sprechen ist. Schwebt ihm als Ideal eine Erkenntnis vor, welche die spezifischen Differenzen oder sogar die Wesenheiten der Akzidenzien erfassen möchte ? Ein Ideal, das Aristoteles und Thomas (*De ente et essentia*, ed. Roland-Gosselin, cap. VI, p. 40, 3-13 ; *S. Th.*, I 86, 1) als unerreichbar erkannten ? Oder geht es ihm um verborgene Zusammenhänge der Finalität ? Unnütze Fragen ! K. kann und will sie nicht beantworten. Sie kommen ja gerade aus jenem ursächlichen Denken, das er als ungenügend belächelt und ablehnt.

Seine Methode hat damit nichts gemein. Sie besteht in einer Deutekunst, zu der nur fähig ist, wer kraft intuitiver Schau (« Einbildungskraft ») die Dinge in ihrer Ganzheit und mit ihrem Sinn in sich hineinzunehmen vermag. Diese Deutekunst verlegt sich ausgiebig auf die von K. selbst zugestandene Vieldeutigkeit der Begriffe. Und so ergeben sich tatsächlich an manchen Stellen ganz neue « Lichtblicke », z. B. wo er auf die Psychoanalyse, auf den Pragmatismus, Surrealismus, auf Persönlichkeit, Kollektivismus, Lüge und Propaganda zu sprechen kommt. Vielerorts sind aber diese « verblüffenden Zusammenhänge », die manche Bewunderer gefunden haben, nur Ergebnis eines Spiels mit eigenmächtig geprägten, elastischen Begriffen, die dem Leser unverfroren zugemutet werden. Wer die Kaßnersche Einbildungskraft nicht besitzt, dem wird seine transfigurierende Brille zum Milchglas.

Besonders wird ihm unverständlich sein, wie K. den Gottmenschen in alle möglichen und unmöglichen Beziehungen bringen kann. Was

bekommt er doch nicht für sonderbare Bedeutungen! Hiefür zwei Beispiele: « In Rücksicht auf Gott, auf das magische (!) Wesen Gottes, mündet die Macht, die Ursache, im Wunder, in Rücksicht auf die Menschen in der Willkür, im Zufall. Beides, Wunder und Willkür, vollzieht sich gleichsam außerhalb des Logos, ist sinn-los. Sinn erhält die Macht erst durch die Gnade, um welcher willen der Gottmensch erschienen ist, Mittler und Brücke zwischen den beiden Welten der Ursachen und des Sinnes, besser: der Ursächlichkeit und der Freiheit » (S. 30) ... » « Der eine Gott der Juden, der Gott der Propheten, Vertilger der Götzen, kann er eine andere Sprache als die maßloser Ruhmsucht und Eitelkeit reden, sowie er die Worte der Menschen in den Mund nimmt, und muß er damit nicht selber zu einem Götzen werden, er, der sich den Anfang und das Ende der Dinge nennt? Ich finde den tiefsten Sinn des Gottmenschen darin, daß er Gott von dessen eingefleischtem Götzentum befreit, daß Gott wieder stumm wird und es von ihm, eben dem Gottmenschen, heißen darf, daß er den Logos, die Vernunft darstelle, wenn hier überhaupt von Darstellung geredet werden darf, daß er endlich mit eben dieser Vernunft die Magie, die magische Zahl, die Zahl überhaupt, alle Differenz und gewissermaßen auch das Maß, die Idee des Maßes, getilgt habe ... » (S. 34). Wer würde da erwarten, daß sich K. kurz darauf als Katholik bekennt, der « mit dem Kult der Kirche vertraut » ist (S. 36) ?.

Außer Frage steht die vielseitige Belesenheit des Verfassers. Das bezeugen die weitern, dem Kapitel « Transfiguration » folgenden Abhandlungen über Michelangelos Sibyllen und Propheten, die Betrachtungen über den Ruhm, die Nachahmung und das Glück, die Abschnitte über Plotin oder das Ende des griechischen Geistes, Thomas de Quincey und Thomas Hardy.

Luzern. *P. Künzle* O. P.

R. Hauser: Wille und Drang. Grundlinien zum Verstehen menschlicher Charaktere [2]. — Paderborn, Schöningh. 1948. 199 SS.

Aus dem weiten Gebiet der Experimentalpsychologie werden hier hauptsächlich die Formen umrissen, in denen sich das seelische Kräftespiel vollzieht. Die Arbeit will einem praktischen Zwecke dienen, dem Verstehen menschlicher Charaktere (10). Obschon der Autor ein Bild zeichnen will, das auch dem Nichtfachmann vermittelt werden kann (12), bleibt er sich doch bewußt, daß jedem tieferen Streben nach praktischer Menschenkenntnis die Theorie unentbehrlich ist.

Seine Ausführungen gliedert der Verfasser in drei Hauptabschnitte: 1. Hauptarten von Erlebnissen, 2. Einheit des Seelenlebens, 3. Eigenart des Einzelmenschen.

Die Erlebnisse werden in die zwei Hauptarten: Handlungen und Gefühle eingeteilt. Diese Einteilung wird der « bis vor kurzem gebräuchlichsten Einteilung » in Erkennen, Fühlen und Wollen deshalb vorgezogen, weil dort die automatischen Bewegungen keinen rechten Platz hatten und das Erkennen fälschlich ohne den Aspekt des Zupackens oder Handelns

dargestellt wurde. Endlich soll der « irreführende » Name « Wollen » durch das « viel bezeichnendere » Wort « Handlung » ersetzt werden (23). Die Handlungen teilen sich dann in solche mit und solche ohne bewußten Wertvollzug. Handlungen mit bewußtem Wertvollzug verdienen den Ehrennamen « Tat », da « die Überwindung von Hindernissen und die innere Bedeutung Wesenszüge der wertbezogenen Handlung überhaupt sind » (?). Im Zusammenhang mit dem Wertbezug werden drei Phasen der Willenshandlung unterschieden : Überlegung, Entschluß und Ausführung. Den Entschluß setzt der Autor gleich mit dem « mehr oder minder ruckartigen Übergang (der Überlegung) zur Klarheit », daß das Tun oder die Unterlassung recht sei.

Die Einheit des Seelenlebens findet Hauser in den sog. Strebungen begründet. Man hat sich darunter « gerichtete Kräfte » zu denken, die in der Seele vorhanden sind, ähnlich wie im physikalischen Bereich die potentielle Energie z. B. einer gespannten Feder. Die Strebungen bilden die einheitliche Ursache von Gefühlen, Wünschen und dranghaften Handlungen sowie für die Begründung von Willenshandlungen. Sonderbar berührt, daß jede einzelne Strebung von sich aus auf ihr eigenes Objekt gerichtet ist, sodaß hinsichtlich der Spezifikation das Erkenntnisvermögen seine Rolle nicht zu spielen hat. Wie trotz dieses Umstandes gerade die Strebungen die *Einheit* des Seelenlebens erklären sollen, ist daher nicht einzusehen. So wirkt sich besonders in diesem Kapitel äußerst ungünstig aus, daß der Autor sich auf « Wille und Drang » vorsätzlich beschränkte in der Annahme, damit « das Wesentlichste an der Seele überhaupt », nicht nur ein Sondergebiet, ausgewählt zu haben, während er die Erkenntnisvorgänge als ein Sondergebiet « einklammerte ». Bedeutete das lediglich, daß auf den Verlauf des Erkenntnisaktes nicht eingegangen wird, so wäre nichts einzuwenden. Hauser vernachlässigt aber die wichtige Frage der Hierarchie der *Potenzen* und ihrer gegenseitigen Einwirkung.

Der dritte Abschnitt, Die Eigenart des Einzelmenschen, handelt zunächst von der Gesinnung. Dieser Begriff bedeutet hier die Vorstellung von dem, was recht ist. Die Gesinnung ist die Gesamtheit derjenigen Strebungen, die als wertvoll anerkannt werden. Ihr kommt es zu, die rein formale Strebung, das Rechte zu tun, inhaltlich zu ergänzen, ist also maßgebend für die Beweggründe zu Taten und für die wertende Stellungnahme zu andern und zu sich selbst. Dieser Umkreis von Strebungen überschneidet sich mit dem Umkreis der Triebfedern, d. h. derjenigen Strebungen, welche in dranghaften Handlungen zutagetreten. Anschließend an die Triebfeder ist von der Willensstärke und dem Charakter die Rede. « Trotz allenfalls widerstrebenden Dranges sind dem Menschen Taten, Handlungen mit bewußtem Wertbezug möglich. Was die bewußte Gewöhnung für die Dauer leistet, die Überwindung abwegiger Triebfedern, das leistet im einzelnen Fall des Widerstandes die Willensanstrengung der Selbstbeherrschung. In welchem Ausmaße die Selbstbeherrschung Erfolg haben kann, das ist das Maß der Willensstärke. » Bei dieser Gegenüberstellung von bewußter Gewöhnung (habitus aquisitus) und Selbstbeherrschung im einzelnen Fall wäre ein Hinweis angebracht, daß die Gewöhnung eine Frucht der oft

wiederholten Willensanstrengung ist. Mit Hilfe der bisher entwickelten Begriffe unterscheidet dann der Autor zwei Bedeutungen des Wortes « Charakter ». Da die ganze Arbeit « Grundlinien zum Verstehen menschlicher Charaktere » bieten will, wäre freilich dem Leser sehr gedient, wenn er gleich zu Beginn wüßte, was er unter dem Begriff « Charakter » zu verstehen habe.

Nebst diesen drei typischen Zügen für die Eigenart des Einzelmenschen (Gesinnung, Triebfeder, Willensstärke), umfaßt ein zweiter Kreis die Grundverhaltensweisen. Sie hängen am engsten mit dem Erbgut des Menschen zusammen und zeigen ferner eine große Stetigkeit das ganze Leben hindurch. Als besonders bezeichnende werden behandelt die vorbewußte Gestaltung, die in vier Gruppen unterschieden wird (leistungsbezogene, sozial einfühlende, ideenbezogene, gefühlbezogene) und die Lebendigkeit. Abschließend wird kurz das Problem der vererbbaren Anlagen gestreift.

Namentlich der dritte Teil bietet manches, was « zum Verstehen menschlicher Charaktere » und zur Verwertung in der Erziehung von Nutzen ist. Im großen und ganzen aber ist das Gebiet von « Wille und Drang » in einer Weise aus dem Gesamtbereich der Psychologie herausgeschnitten, daß dem Leser die Verbindungslinien entschwinden.

Luzern. *P. Künzle* O. P.

F.-J. v. Rintelen : Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung. — Mainz, Kirchheim. 1947. XIX-186 SS.

F.-J. v. Rintelen : Von Dionysos zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste. — Wiesbaden, Metopen-Verlag. 1948. XVI-122 SS.

Der bekannte Verfasser, der bis 1941 als Prof. für Philosophie an den Universitäten München und Bonn dozierte und seit 1946 als Prof. der Universität Mainz wieder ins Amt eingesetzt ist, gibt vorliegende Schriften als Teile « einer größeren, auf zwei Bände berechneten Arbeit ... wegen der Ungunst der Zeiten in einzelnen Büchern » heraus. Das Gesamtwerk « wird zunächst den 'Vorrang des Geistes' darlegen und sich zum Geist- und Wertrealismus bekennen. Der Geist soll in seiner Eigentümlichkeit wieder herausgestellt und der Weg 'von Dionysos zu Apoll' als Aufstieg im Geiste vollzogen werden. Die 'Dämonie des Willens' gibt uns den falschen Weg an, dem der echte Weg in einer Schrift : 'Goethe und die geistige Rangordnung' gegenüber gestellt wird. Ein weiterer, vor der Herausgabe befindlicher Teil befaßt sich mit der 'Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart' (Heidegger-Rilke). Es ist der Ansatz zum Beschreiten höherer Wertschichten, welche in die Transzendenz weisen : 'Das Bild des Menschen und die Idee der Humanitas', dem abschließend eine bevorstehende Veröffentlichung über 'Die ewige Heimat des Geistes', die Idee des göttlichen Geistes, folgt » (Dämonie d. W., XVIII-XIX).

1. In der « *Dämonie d. W.* » geht v. R. den Irrtümern nach, die zur katastrophalen geistigen Situation der Gegenwart und ihren furchtbaren praktischen Auswirkungen geführt haben. Der « Vater des falschen Weges » ist *der reine Dynamismus*, der jede geistige Einrede verspottet und sich

nur auf die machtmäßigen Triebe beruft. Er ist einerseits Folge des mechanistisch-mathematischen Denkens, welches Abstraktheit, Quantität, Unanschaulichkeit, rein räumliches Empfinden der Ausmaße und Hinwendung zu den Größen der Ferne nach sich zieht, anderseits Ergebnis der biologischen Wirklichkeitsbetrachtung, die nur Erdgebundenheit, Vitalität kennt und das Vorrecht des Triebhaften, der schaffenden Lebensgestaltung sowie den Kampf ums Dasein verherrlicht.

Der Grundirrtum des modernen Denkens ist der Primat des Werdens vor dem Sein, bzw. des Willens vor dem Geist. Damit ist die Verherrlichung des faustischen Aktivismus, bevor überhaupt die Frage nach dem Sinn des Geschehens gestellt wird, gegeben. Von dieser grundlegenden Erkenntnis aus werden die modernen Irrtümer in ihrer logischen Entwicklung geschaut. Alles Seiende wird nur noch unter dem Gesichtspunkt des Sich-wandelns, des *Werdens*, ohne geistige Sinngebung betrachtet. Alles ist im Fluß, einem unendlichen Prozeß ohne gültige, ihn übersteigende Haltepunkte unterworfen (Kap. 2). Eine unbegrenzte *Dynamik* liegt ihm zugrunde. Feststellbar sind nur quantitative Größen und berechenbare Energien (Kap. 3). Der Mensch macht es der Natur nach, behauptet sich gegenüber der Mechanik der Körperwelt und dem Andrang der Umwelt allein durch den *Willen*. Es befällt ihn eine ständige *Unruhe* (Kap. 4). Sein subjektives Tun setzt er auch in der Erkenntnis durch, die zu einer Setzung, einer *Selbstgestaltung* wird (Kap. 5). Dementsprechend wird auch das *Gottesbild* gestaltet : Gott ist primär und fast ausschließlich Machtwille (Kap. 6). Mit der Hinwendung zur Dynamik und zur Tat verbindet sich eine *Vorliebe für Widersprüche* und unüberbrückbare Polaritäten (Kap. 7). Die Unlösbarkeit der Gegensätze führt zu einer *pessimistischen*, aber doch aktiven Haltung zum Dasein (Kap. 8). Als einziger Ausweg verbleibt die Anrufung der *unerbittlichen Macht* als höchste Rechtfertigung (Kap. 9) und die *Dämonie* des Willens (Kap. 10). Der ganze Prozeß ist ein immer stärkeres Hinübergleiten in den Zustand *später sich auflösender Zivilisation* (Kap. 11).

Der Verf. wendet sich in seinem Kampf für den Primat des Seins besonders an sein Heimatland, mit dem er die Not am eigenen Leib erfahren hat. Besonders hebt er auch die psychologischen Momente hervor, die als charakteristische Züge der deutschen Mentalität eignen und sie in höherem Maße für die dargelegten Irrtümer anfällig machen.

2. Anders als Spengler sieht er trotz den Anzeichen der Auflösung nicht resigniert dem Untergang entgegen, sondern sucht im Menschen nach jener Mitte, von wo aus der Weg zum Aufstieg im Geiste *von Dionysos zu Apollon* neu gefunden werden kann. Mit Thomas von Aquin sieht er den Menschen auf der Grenzscheide der geistigen und körperlichen Geschöpfe, seine Mitte in der unbewußt-bewußten Tiefenschicht der Gesamtperson, in jener ehrwürdigen Region seines Innern, wo sich die Empfänglichkeit der Sinne, die Eingebungen des Geistes und die Klärungen des Denkens die Hand reichen. Die Extreme des formalistischen Intellektualismus und des triebhaften Vitalismus müssen durch die Verbindung von Logos und Eros (Wertliebe) überbrückt werden.

Zum vornherein steht fest, daß die dionysische und apollinische Wertliebe eine ganz verschiedene Stellungnahme zum Dasein begründen und zu einer verschiedenen Sicht führen (Kap. 1). Um aufzudecken, welch verhängnisvoller, schwerwiegender Betrug es ist, den Geist als Widersacher der Seele, bzw. der Natur oder des Lebens hinzustellen (Klages), werden beide Mächte zueinander abgewogen und nach ihren Ansprüchen gefragt. « Im Geleit des Dionysos » (2. Kap.) wird die sinnenhafte Natur- und Weltliebe nach den Anschauungen alter und moderner Philosophen und Dichter dargestellt, und ausgiebig gegen Klages Stellung bezogen. Die positive Wertung des dionysischen Eros leitet über zum 3. Kap., wo « im Geleit des Apollon » der Eros die Höhe der rein geistigen Werte erklimmt. In der von ihm aufgestellten Rangordnung erhalten die Werte des Vitalen den ihnen zukommenden Platz.

Noch bewußter als in der « Dämonie d. W. » spricht hier der Verf. in der Sprache der modernen Philosophie. An ihre Vertreter wendet er sich auch in erster Linie. Stark hervorgehoben wird die Bedeutung der Wertliebe für das philosophische Denken.

Aus beiden Schriften spricht nicht nur ein gründlicher Kenner der modernen Philosophie, sondern auch ein Verteidiger von Wahrheiten und Werten, die der Moderne leider abhanden gekommen sind. Gerade deshalb ist seine Diagnose der gegenwärtigen Situation treffsicher und der Weg, den er weist, der richtige.

Luzern. *P. Künzle* O. P.

E. Stakemeier : Wege in die Gegenwart. Das Erbe von gestern — die Aufgabe von morgen [2]. — Paderborn, Schöningh. 1947. 254 SS.

Das Werk gilt im Grunde dem gleichen Anliegen wie die Arbeit v. Rintelens. Es wendet sich aber an breitere Kreise und ist entsprechend allgemeinverständlich geschrieben. Die philosophischen Belange werden deshalb nur im Hinblick auf ihre praktischen Auswirkungen behandelt ; sie sollen dem denkenden Menschen die tieferen Ursachen der gegenwärtigen Lage und die Wege in eine bessere Zukunft erkennen lassen. « Der Grundgedanke dieses Versuches ... ist die Notwendigkeit einer Orientierung an ewig gültigen Wahrheiten, die Gemeinbesitz der Kulturvölker sind » (S. 11).

Zunächst steht das Problem des technischen Zeitalters zur Frage. Das technische Zeitalter « entstand nicht aus dem Gebrauch der Technik, sondern aus einer veränderten Stellung des Menschen zur Welt und zu ihren Kräften » (15), und sein eigentliches Problem liegt « in der Vergötzung einer materialistischen Naturwissenschaft, die sich selbst zur Religion der Vernunft erhebt » (23).

In den Kapiteln 2-7 werden der Vorrang des Geistes als Grundlage des Abendlandes, Recht und Gerechtigkeit im Leben der Völker, Freiheit und Menschenwürde, der Gottesglaube als politisches Problem (Staatsvergötzung), die Überwindung des Krieges, der Friede als Ruhe in der Ordnung erörtert. Nach einem ziemlich einheitlichen Aufbau werden die bezüglichen Ansichten der heidnischen Antike, die Lösung der Probleme

im Geiste des Christentums, sodann das Abweichen von den christlichen Grundsätzen in der Moderne, die sich daraus ergebenden Störungen und endlich die unverrückbaren Grundsätze, die zur Gesundung führen und deshalb wieder zur Geltung gebracht werden müssen, hervorgehoben.

Die beiden letzten Abschnitte gipfeln im Bekenntnis zu Gott als dem Herrn der Geschichte, und im Aufruf zur Entscheidung für Christus als letzte Rettung.

Am Rande sei vermerkt, daß zum Begriff der « Civitas Dei » Augustins richtig erklärt wird, er sei wohl ein gesellschaftlicher, aber kein politischer, sein Gegensatz sei deshalb nicht der irdische Staat, wie man oft lesen kann (64, Anm. 12). Hingegen hätte Franziskus de Vitoria als Völkerrechtslehrer mehr gewürdigt werden dürfen. Kein Zweifel, daß die Gedankengänge des Buches in der flüssigen Ausdrucksweise des Autors vielen, die nicht ex professo Philosophiegeschichte studieren, recht Besinnliches bieten werden.

Luzern. *P. Künzle* O. P.

Geschichte

G. Quadri : La Filosofia degli Arabi nel suo Fiore. Vol. 1 : Dalle origini fino ad Averroè. Vol. 2 : Il pensiero filosofico di Averroè. — Firenze, La Nuova Italia, 1939. 280 ; 204 pp.

Die arabische Philosophie kann von zwei ganz verschiedenen Standpunkten aus ins Auge gefaßt werden, von denen jeder eine eigene Arbeitsmethode diktiert. Man kann sie erstens von der islamischen Kulturwelt aus betrachten, aus der sie erstanden ist, die ihr ihr eigenes Gepräge gibt und zu der sie wie ein Teil zum Ganzen gehört. Das ist der Standpunkt der Arabisten, die sich berufsmäßig der Erforschung der arabischen Kulturwelt und ihrer verschiedenen Literaturgattungen widmen, und die sich der ungeheueren Schwierigkeiten, die die Erschließung der arabischen philosophischen Literatur bietet, wohl bewußt sind. Eine Gesamtdarstellung der Geschichte der arabischen Philosophie von diesem Standpunkt aus ist bei dem heutigen Stande der Wissenschaft unmöglich, weil das vorliegende Textmaterial zum allergrößten Teil noch unerforscht ist und weil es auf diesem Gebiet noch zu sehr an Spezialarbeiten fehlt. Man kann aber zweitens die arabische Philosophie betrachten so wie sie dem christlichen Abendlande im Mittelalter erschien, wie sie von ihm aufgenommen, verstanden und verarbeitet, zum Teil abgelehnt oder umgedeutet wurde. Es liegt auf der Hand, daß das Studium der arabischen Philosophie von diesem Standpunkt aus betrachtet eine ganz andere Grundlage und einen vollkommen verschiedenen Sinn hat. Es stützt sich nicht auf den arabischen Urtext, sondern auf die verschiedenen arabisch-lateinischen Übersetzungen, die im 12.-14. Jahrhundert entstanden. Es erforscht nicht das islamische Kulturgut an sich, sondern den Einfluß, den dieses so und so verstandene (vielleicht mißverstandene) und ausgelegte (vielleicht falsch ausgelegte) Kulturgut auf die Entwicklung der Philosophie im christlichen Abendland ausübte. An eine Gesamtdarstellung der arabischen Philosophie in

diesem Sinn könnte schon eher gedacht werden, weil wir Textausgaben, wenn auch zum Teil schwer erreichbare und unzuverlässige, dieser Übersetzungen besitzen. Aber eine definitive Geschichte dieser Philosophie kann erst geschrieben werden, wenn das im Rahmen des Corpus Philosophorum Medii Aevi in Angriff genommene Averroes-Unternehmen auf die andern arabischen Philosophen ausgedehnt und fertiggestellt sein wird.

Umso erstaunlicher ist es, daß Rechtsanwalt Goffredo Quadri diesen großen Schwierigkeiten trotzend uns eine zweibändige Geschichte der arabischen Philosophie darbietet. Allerdings war es dem Verfasser als Rechtsanwalt nicht möglich, auf dem einen oder dem andern der beiden Gebiete Fachmann zu sein und selbständig das bereits Erarbeitete zu prüfen und auszubeuten. Was geleistet werden konnte und auch geleistet wurde, ist eine Einführung in die Probleme und Systheme der arabischen Philosophen gestützt auf Arbeiten von Fachleuten der arabischen Kulturwelt. Inediertes handschriftliches Material wurde nicht herangezogen. Die philosophischen Schriften, deren Urtext noch nicht in neueren Ausgaben oder Bearbeitungen zugänglich gemacht ist, benutzte Q. in den Ausgaben des 16. Jahrh. mittelalterlicher lateinischer Übersetzungen. So besonders im 2. Band bei der Darstellung der Philosophie des Averroes, die sozusagen ausschließlich aus der lateinischen Übersetzung (Venedig, Apud Juntas 1574, letzte Gesamtausgabe) herausgearbeitet wurde. Die beiden oben vermerkten Standpunkte, die u. E. jederzeit sorgfältig auseinandergehalten werden sollten, da sie im Grunde genommen zwei verschiedene Arbeitsgebiete kennzeichnen, wurden also von Q. vermischt.

Die zwei ersten Kapitel über die Anfänge der philosophischen Spekulation bei den Arabern und die dissidenten Sekten, sind wahrscheinlich bloß der Vollständigkeit wegen geschrieben worden. Sie lassen den Leser des öfteren im unklaren, enthalten manche Ungenauigkeiten (vgl. die summarischen Ausführungen über den « Kalam », S. 10 f.) und unbewiesene Behauptungen. Wenn z. B. gesagt wird, daß zwischen dem christlichen Denken des Ostens und dem islamischen eine absolute und vollständige Kontinuität besteht (S. 16), so ist das sicher übertrieben. Wenn wir lesen, daß die Übersetzungen der griechischen Philosophen ins Arabische sehr früh begannen, so ist das nicht bewiesen, da Übersetzer erst aus der Abbassidenzeit, also mit Überspringen der ersten eineinhalb Jahrhunderte, aufgeführt werden.

Doch das Augenmark Q. s war ja hauptsächlich, wie der Titel des Werkes schon zu erkennen gibt, auf die arabischen Philosophen der Blütezeit gerichtet. Diese ausführlichen Darstellungen der einzelnen arabischen Philosophen von Alfarabi bis Averroes verdienen auch vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus größere Anerkennung. Bis ins einzelne einzudringen, würde uns hier zu weit führen. Doch soll hervorgehoben werden, daß die Bezeichnung der arabischen Philosophie als « arabische Scholastik » nicht richtig ist, da die arabischen Philosophen immer als Dissidenten angesehen wurden und ihre Philosophie sich nicht in den Dienst der Religion stellte, wie das bei den christlichen Scholastikern der Fall ist.

Diese Bemerkungen wollen natürlich nicht den Wert des Werkes schmälern, das als ernster Versuch, eine Gesamtdarstellung der arabischen Philosophie zu geben, Anerkennung verdient, und das, wie der unlängst verstorbene berühmte Arabist Prof. C. A. Nallino in einer Empfehlung dieses Werkes schrieb, « in einzelnen Teilen einen bedeutenden Fortschritt darstellt über alles, was bis jetzt auf diesem Felde von europäischen Gelehrten gedruckt wurde ».

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

E. Moody : The Logic of William of Ockham. — London, Sheed & Ward, 1935. XIV-322 SS.

Heben wir sofort den großen Wert dieses Buches hervor : es bietet eine ganz eingehende analytische Darstellung der Logik des Venerabilis Inceptor. Schritt für Schritt folgt M. allen Fragen und Problemen, so wie sie Ockham in seinen logischen Schriften behandelte, dringt mit philosophischem Scharfblick in sie ein und versucht sie nach ihren Zusammenhängen mit den Prinzipien und der Methode Ockhams zu verstehen und zu erklären. Daß die Darstellung auch zuverlässig ist, kann man aus den sehr zahlreichen und zum Teil langen Zitaten Ockhams ersehen, die durchwegs bloß den beiden logischen Werken, Summa totius logicae (Venetiis 1508) und Expositio aurea super artem veterem (Bononiae 1496) entnommen sind. Andere Ochkam-Werke, wie Comment. in Sent. und Quodlibeta, in denen jedoch die erkenntnistheoretische und metaphysische Seite des Nominalismus dargelegt sind, werden nur selten und aus zweiter Hand zitiert. Daraus allein schon kann man sehen, daß man bei M. eine Gesamtdarstellung des ockhamschen Nominalismus nicht suchen darf.

Aber in dieser Darstellung selbst liegt nicht der eigentliche Zweck dieses Buches. M. will vielmehr mittels dieser Darstellung den Beweis bringen, daß Ockham nicht der ist, für den er allgemein gehalten wird, nämlich der, welcher durch seine übertrieben kritische und skeptische Haltung das mittelalterliche Gedankengut zersetzte und es einem raschen und sicheren Untergang entgegen führte. Ockhams geschichtliche Bedeutung sei, so meint M., vielmehr eine positive. Seine Kritik richte sich nur gegen die Verdrehungen und Umdeutungen der aristotelischen Lehre, wie sie durch die « Moderni », besonders aber durch Duns Scotus mittels platonischer, augustinischer und arabischer Elemente gemacht wurden. Seine Absicht sei dabei gewesen, den reinen, unverderbten Aristotelismus zu vertreten. Ockham lasse sich daher dem hl. Thomas von Aquin zur Seite stellen, der ebenfalls in der Absicht, die echte Lehre des Stagiriten zu verteidigen, den Averroismus, den Avicennismus und den Augustinismus einer scharfen Kritik unterzog und verwarf. Daß Ockham eine nominalistische Interpretation der aristotelischen Lehre aufstellte, darüber dürfe man sich wundern, wenn man bedenke, daß auch für Aristoteles die Logik frei von allen metaphysischen Entitäten und Komplikationen sei, und daß sie als reine Logik sich nur mit Gedankenform und -ausdruck befasse,

daß also mit einem Wort die aristotelische Logik nominalistisch aufgefaßt werden müsse.

Ist diese in mehr als einer Hinsicht neue, ja umstürzlerische These (das Buch wird auf dem Umschlag als « a revolutionary thesis » angepriesen !) annehmbar ?

Was zunächst die nominalistische Aristotelesinterpretation angeht, so können wir M. durchaus nicht zustimmen. Nur ein voreingenommener Aristotelesleser kann die Auslegung Ockhams als echt und getreu ansehen. M. hätte doch merken müssen, daß Ockham zu wiederholten Malen Aristoteles in seine nominalistische Jacke hineinzwängt. So sagt er, und M. schreibt es einfach nach, daß Aristoteles nicht immer seine Ausdrücke strikte nimmt (S. 153 [1], 206). M. hebt an einer andern Stelle hervor, daß Ockham dem Aristoteles nicht serviliter folgt (S. 185-188). Anderswo wieder gesteht er offen ein, daß er sich von Aristoteles entfernt (S. 230, 233). Diese Bemerkungen lassen klar durchblicken, daß von einer getreuen Aristotelesauslegung bei Ockham nicht die Rede sein kann. Wenn ferner M. den Kategorientraktat, dessen Authentizität nicht erwiesen ist, ohne weitere Diskussion als nominalistisch hinstellt, so beachtete er nicht, daß schon Simplikios im Altertum eine ganze Reihe verschiedener Auslegungen dieses Buches aufzählt, und daß eine realistische zum mindesten nicht ausgeschlossen ist.

M. glaubt, daß Ockham durch seine Reaktion gegen die Aristotelesauslegung der « Moderni » zu der nominalistischen Auffassung seiner Lehrer gelangte, indem er die vielerlei fremdartigen Verdrehungen aus ihr entfernte. Es wäre natürlich interessant und für die geschichtlichen Zusammenhänge sehr wichtig zu erfahren, wer diese « Moderni » sind. Mehrere Male führt M. die Trilogie Wilhelm von Shyreswood, Petrus Hispanus, Lambert von Auxerre auf, die jedoch der Mitte des 13. Jahrh. angehören. Zitiert wird auch Duns Scotus, doch ohne genaue Angabe des Verhältnisses, das zwischen ihm bzw. seiner Lehre und Ockham bestanden haben soll. Dagegen wird Heinrich von Gent, gegen dessen Lehre Ockham (I Sent., d. 35, q. 5) eingehend Stellung nimmt, nicht einmal erwähnt. Genaue und tiefgreifende historische Untersuchungen wären hier notwendig gewesen, um die gewünschte Klarheit zu schaffen.

Der Vergleich Ockhams mit Thomas von Aquin muß, wenn er zutreffen soll, sich ganz äußerlich verhalten, in dem Sinn, daß beide sich auf Aristoteles berufen und andere Aristotelesauslegungen verwerfen. Bei M. dagegen finden wir die Tendenz, auch eine innere Angleichung oder wenigstens Annäherung der beiden doch so gründlich verschiedenen Autoren herbeizuführen, die durchaus nicht gerechtfertigt ist.

Weitere Unebenheiten finden sich in M. s. methodischen Darlegungen (Kap. 1). Um den Beweis zu liefern, daß Ockham reiner Aristoteliker ist, will er jede vergleichende Methode vermeiden. Eine solche Methode anwenden, hieße eben eine Aristotelesauslegung (z. B. die Ockhams) einer andern (nämlich der des Historikers, der den Vergleich anstellt) gegenüberstellen. Was ist der « wahre Aristoteles » anders, so schreibt M., als die Aristotelesauslegung, die der Historiker bevorzugt ? Ohne auf M. s

skeptische Haltung dem « wahren Aristoteles » gegenüber, als ob jede Textauslegung einer Verdrehung der Lehre gleichkäme, näher einzugehen, fragen wir, ob es möglich ist, auf dem von ihm bezeichneten Wege festzustellen, ob Ockhams Aristotelesauslegung getreu ist. Eine solche Untersuchung kann u. E. nur auf dem Wege des Vergleichs erzielt werden, wie denn auch M. des öfteren im Lauf seiner Studie (S. 65, 72, 73, 120, 197, 237) trotz seiner methodischen Vorsätze Ockhams Lehren mit denen des « wahren Aristoteles » vergleicht. Ein viel eingehender Vergleich wäre natürlich notwendig gewesen und hätte wahrscheinlich zu einem ganz andern Ergebnis geführt.

Von bleibendem Wert an M. s Buch ist also bloß die Darstellung der Logik Ockhams, die einen bedeutsamen Fortschritt über das bis jetzt bekannte hinaus bildet. Nützlicher wäre allerdings gewesen, wenn M. statt dieser Studie eine brauchbare Edition der Summa totius logicae Ockhams mit Einleitung und Kommentar veranstaltet hätte.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

A. Garvens : Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham. — Münster i. W., Aschendorff. (Separatabdruck aus « Franziskanische Studien » 1934) 80 SS.

Diese vortreffliche Monographie gibt uns einen sehr klaren und genauen Einblick in die Hauptlehren der Ethik des Wilhelm von Ockham. Die Verfasserin weist im einzelnen darauf hin, wie Ockham seinen Grundsatz von Gottes unumschränktem Willen als die oberste Norm der Sitten ganz konsequent durchführt und nicht einmal vor den extremsten Folgerungen, wie Leugnung der Lex aeterna, relativistische Bestimmung des Guten und Bösen usw. zurückschreckt. Wir sehen auch, wie die ethischen Grundlehren bei Ockham auf seiner Metaphysik mit der Leugnung einer allgemeinen Zielstrebigkeit in der Natur und der Annahme einer absoluten Freiheit des menschlichen Willens gründen. Den Einfluß der ockhamistischen Logik sieht man in manchen Begriffsbestimmungen, wie z. B. der Konnotation, die in der Ethik ihre Anwendung finden. Für Zuverlässigkeit geben die zahlreichen, gut gewählten Zitate aus Sentenzenkommentar und Quodlibeta und einige Vorbemerkungen über deren Textüberlieferung genügende Gewähr. Die Schrift, die der philosophischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation vorgelegt wurde, bildet einen nützlichen Beitrag zur Ockham-Forschung.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.