

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 30 (1952)
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: 16.01.2026

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

Literarische Besprechungen

Philosophie

E. Stein : Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. (Edith Steins Werke II.) — Louvain (Nauwelaerts) - Freiburg (Herder). 1950. XII-496 SS.

Gleich nach Ende des Krieges angekündigt, wurde dieses Werk, das philosophische Hauptwerk von Edith Stein, in manchen Kreisen mit einer gewissen Spannung erwartet. Ihr vorzüglicher Ruf als Schriftstellerin und als Philosophin, der ergreifende Lebenslauf, der sie aus jüdischem Haus über Husserls Seminar zur katholischen Kirche und schließlich zum Kölner Karmel führte, ihr vorzeitiger Tod als Opfer Hitlerscher Verfolgungswut, das allein schon hätte genügt, eifrigstes Interesse dafür zu erwecken. Zudem aber erfuhr man, daß die ehemalige Assistentin und bevorzugte Schülerin Husserls es darin unternommen hatte, die systematische Konfrontierung von moderner Phänomenologie und thomistischer Scholastik durchzuführen. Und Husserl selbst hätte ihr gleichsam seinen Segen dazu gegeben, indem er « mit echtem Vaterstolz » erklärte : « Ich glaube nicht, daß die Kirche einen Neuscholastiker von der Qualität von Edith Stein hat. Gott sei Dank, daß sie wissenschaftlich weiterarbeiten darf im Kölner Karmel » (vgl. Edith Stein, 5. Aufl. 1950, Nürnberg, S. 160). Man konnte sich also auf eine Bucherscheinung von seltenem Wert gefaßt machen.

Nun liegt das Werk vor. Und es ist zweifellos ein großes Werk. Nicht bloß wegen seines Umfangs, wegen der vielfältigen Fülle und Wichtigkeit der erörterten Probleme, sondern auch besonders wegen des gewaltigen Aufwandes an Geistesschärfe und an denkerischer Erfindungsgabe, von dem es zeugt.

1. Es bringt vor allem, neben recht viel anderem noch, eine umständliche Einführung in die ontologischen Anschauungen der realistisch-platonisch gesinnten Phänomenologen und in die ihnen entsprechende Abschätzung und Verwertung der thomistischen Doktrin. Von den Sachen selbst ausgehend, wie sie sich ihr in phänomenologischer Sicht darbieten, tritt Edith Stein an die Lehren des Aristoteles und des hl. Thomas heran, bemüht sich in ihre Gründe hinabzusteigen, um dann entweder von ihnen bezwungen zu werden oder sie zu bezwingen. « Von den Gründen des hl. Thomas bezwungen werden, hieße ihn für uns philosophisch erobern. Seine Gründe bezwingen, hieße mit ihm philosophisch fertig werden » (490, zitiert im Nachwort der Herausgeber).

Eigentlich handelt es hier um die tiefgreifende Umarbeitung und bedeutende Erweiterung einer nicht veröffentlichten Studie über *Akt und Potenz* aus dem Jahre 1931. Ihr sind die soeben mitgeteilten Leitgedanken entnommen. Als Karmelschwester hätte sich Edith Stein schwerlich so

scharf ausgedrückt. In seiner jetzigen Fassung nämlich stammt das Werk aus ihrer Klosterzeit, wo sie es als « ehrfürchtige und willige Schülerin » des hl. Thomas (Vorwort VIII) — ohne freilich die Selbständigkeit ihres Urteils einschränken zu wollen — von April 1935 bis September 1936, gleich nach Beendigung ihres Noviziates, abfaßte und für den Druck fertigstellte. Wenn man die knappen Arbeitsstunden bedenkt, die ihr die klösterliche Tagesordnung übrigließ, kann man über die Größe der Leistung nur staunen. Die Drucklegung begann im Herbst 1936. Sie mußte aber schließlich, aus satstam bekannten Gründen, eingestellt werden. Erst jetzt wurde es möglich, dank den vereinten Bemühungen der Herausgeber und des Herder Verlags, das dicke Buch, in gewissenhafter Benützung der verschiedenen gedruckten und ungedruckten Vorlagen und in vorzüglicher Ausstattung, der gelehrten Welt zugänglich zu machen.

Im kurzen einleitenden Kapitel (I 1-30) über die Frage nach dem Sein wird unter anderem zum Problem « Christliche Philosophie » Stellung genommen. Sie wird von Edith Stein aufgefaßt als « das Ideal eines *opus perfectum rationis*, dem es gelungen wäre, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft und Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen » (27) und zwar als Aufgabe der Philosophie (26). So oft nämlich die Philosophie mit der bloßen Vernunft nicht mehr weiterkommt, da setzt sie « die vom Glauben beschwingte Vernunft » (287) ein und holt sich Hilfe für ihre Schwierigkeiten aus der offenbarten Wahrheit (115/6), wie es denn auch im Verlauf des Werkes öfters geschieht.

2. Die zwei folgenden Kapitel sind für uns die lehrreichsten. Sie sind es nämlich, die uns in die Arbeitsweise und die Gedankenwelt der Phänomenologie einweihen, unter Führung einer vorzüglich geschulten und bestens ausgewiesenen Vertreterin dieser philosophischen Richtung. Eine Reihe maßgebender Phänomenologen aus Husserls Zeit werden dabei angeführt: J. Hering, R. Ingarden, A. Reinach, A. Pfänder und vor allem Frau Hedwig Conrad-Martius, die seit ihren frühen Jahren vertraute Freundin Edith Steins, von der sie bekennt, « richtunggebende Anregungen empfangen » zu haben. « Dem Einfluß ihrer Schriften wird man in diesem Buch wiederholt begegnen » (Vorwort XII). Natürlich werden auch Husserl selbst und neben ihm Max Scheler erwähnt. Gegenüber *Sein und Zeit* von Heidegger wird in ausführlichen Fußnoten an passender Stelle reagiert.

Zuerst (II 31-59) geht die sachliche Untersuchung von unserem eigenen Sein aus, wie es sich in der Selbsterfahrung enthüllt. Am Ich und an seinen Erlebnissen werden die Sachunterschiede: aktuelles-potentielles Sein, Werden — Sein, selbständiges-unselbständiges Sein (Substanz — Akzidenz) abgehoben. Aus der Zeitlichkeit unseres « ins Dasein geworfenen » Seins wird dann auf das ewige und absolute Sein geschlossen, das allein ihm Halt und Grund zu geben vermag. Das Kapitel bildet eine köstliche Musterprobe phänomenologischer Erforschung und metaphysischer Vertiefung zugleich.

Dann (III 60-116) kommt unter dem Titel « Wesenhaftes und Wirkliches Sein » ein Hauptanliegen der realistischen Phänomenologie zur Sprache, das noch im ersten Teil des folgenden Kapitels (IV 117-147) weiter behan-

delt wird. Dem eigenen Sein der wirklichen Dinge, das wirklich ist, weil es Wirksamkeit besitzt, wird das « Wesenhafte Sein », sowohl das der (einfachen) « Wesenheiten » als auch das der (zusammengesetzten) « Washeiten » als ein noch ursprünglicheres Sein entgegengestellt. « Es könnte keine erlebte Freude geben, wenn nicht die Wesenheit Freude zuvor schon wäre. Sie ist das, was alle erlebte Freude möglich macht » (62, 63 vgl. 144).

« Daß es so etwas wie Wesenheiten überhaupt gibt, das entdeckt nur der grübelnde Denker auf Wegen, die sich von der Einstellung des täglichen Lebens weit entfernen, und dann hat er die größte Mühe andern begreiflich zu machen, was er meint. Und doch könnte auch der reine Praktiker von den Dingen, mit denen er umgeht, nicht reden, wenn es keine Wesenheiten gäbe » (77). Denn « *das, was Namen eigentlich und letztlich zum Ausdruck bringen, sind Wesenheiten* » (76).

Die Wesenheiten und Washeiten sind es, die ganz eigentlich als *πρώτη οὐσία* anzusprechen wären. Sie sind Seinsgrund und Wesensgrund sowohl für das Wirklich Seiende wie für das Gedanklich Seiende (vgl. die Tafel 147). Sie sind das, was Plato unter seinen Ideen gemeint hat. Obwohl sie kein wirkliches Sein besitzen, haben sie doch Existenz, insofern sie vom Denken vorgefunden werden und auch von den Begriffen vorausgesetzt sind, die an ihnen ihr Maß haben (141/2). Auch die dichterische Erfindung des Künstlers richtet sich an vorgegebenen « Wesenheiten » aus (151-158). Sie sind weder mit dem nach ihnen genannten Wirklichen zu verwechseln noch mit den ihnen entsprechenden Begriffen (64/5). Sie entstehen nicht und vergehen nicht (61). Ihr Sein ist ein *wandelloses* und *zeitloses* (65). Sie sind in den göttlichen Ideen verankert und die trinitarische Logoslehre wird zu ihrer Erklärung herangezogen (103 ff.), nachdem es geheißen hat, in kühner Verkürzung: « So ist das Sein der Wesenheiten und Washeiten ... das ewige Sein selbst, das in sich die ewigen Gestalten setzt, ... nach denen es die Welt schafft » (103).

An einer Stelle (96-8) wird das wesenhafte Sein der Wesenheiten und Washeiten mit dem identifiziert, was der hl. Thomas die *natura in se considerata* zu nennen pflegt. Danach müßten die Wesenheiten und Washeiten in das innere Eigensein der wirklichen Dinge eingehen, wie der Inhalt der allgemeinen Begriffe. Tatsächlich meint Edith Stein, daß die wirklichen Dinge dem Wesenhaften Sein nur nachgebildet sind (78 vgl. 66) und zwar solcher Art, daß sie, besonders nach dem Sündenfall, ihm nur höchst unvollkommen entsprechen. Die Wesenheiten und Washeiten, sonst auch reine Formen benannt, stellen ein Optimum dar, an das kein Wirkliches in der geschaffenen Welt heranreichen kann, — ausgenommen die menschliche Natur des fleischgewordenen Wortes (478/9), wie wir noch hören werden.

Man wird am leichtesten herausfinden, wie es Edith Stein in dieser Frage eigentlich meint, wenn man die Ausführungen (224-229) liest, wo sie unter dem Titel « Reine Form und Wesensform der Stoffgebilde » an einem konkreten Beispiel ihre Gedanken nochmals zusammenfaßt und zwar mit einer Klarheit, die man in ihren sonstigen vielfach verschlungenen Erörterungen manchmal vermissen dürfte.

3. Und nun kommt die große Auseinandersetzung mit Aristoteles und

dem hl. Thomas (IV 117-256) über Substanz, Form und Stoff, die sich dann zu einer Theorie der ganzen unbelebten und belebten Natur erweitert. Die menschliche Natur wird erst später im Kapitel VII und VIII näher betrachtet. Edith Stein hat es sich nicht leicht gemacht, über diese Frage Klarheit zu gewinnen und selbständig Stellung zu nehmen. An die schwierigsten Texte des Aristoteles hat sie sich herangewagt, um sie in meisterhafter Übersetzung und scharfsinniger Interpretation vorzulegen. Auch um das Verständnis des hl. Thomas hat sie sich redlich bemüht. Einer einzigen wirklichen Fehldeutung sind wir begegnet (239), die jeder kundige Leser von selbst berichtigen wird. Das Ergebnis: unzweideutige Ablehnung der *materia prima*, wie sie vom hl. Thomas verstanden wird (169/70, 177 usw.). Mit Bäumker meint Edith Stein, der thomistische Gedanke des Urstoffs sei nicht vollziehbar. Das Unbestimmt-Bestimmbare, das zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte liegt, bleibt ein Unfaßbares. Dafür setzt sie als Stoff der körperlichen Dinge die Raumfülle an, die von den verschiedenen Formen verschiedene Gestaltung erhält.

Da nach aristotelisch-thomistischer Auffassung erst die körperliche Substanz räumliche Ausdehnung besitzt, sind nur die ausgeformten Körper raumfüllend. Vor ihnen kann es keine Raumfülle geben. Der körperliche Urstoff hat nur insofern eine Beziehung zu ihr, *reductive*, als er das nicht irgendwozu und irgendwodurch Bestimmbare darstellt, sondern das zu einem körperlichen Wesen durch eine körperliche Wesensform Bestimmbare, aus dem erst durch diese Formung ein Raumfüllendes entsteht. Übrigens sei daran erinnert, daß der thomistisch verstandene Urstoff steht oder fällt mit der Annahme einer eigentlichen *mutatio substantialis*, d. h. einer Wesensveränderung, die restlose Umformung bedeutet. Diese vorausgesetzt, bleibt er u. E. unwiderlegbar.

Eine seltsame Merkwürdigkeit in der Stoffauffassung von Edith Stein, für die sie sich auf Frau H. Conrad-Martius beruft, liegt in ihrer Unterscheidung zwischen « massenfreiem » und « massenbeschwertem » Stoff, sowie auch zugleich in ihrem Begriff der « puren Masse » (179-189, 219-222). « Die Massenbeschwertheit stellt gar nicht den ursprünglichen Zustand der äußeren Natur dar ... Das Herausfallen des Stoffes aus dieser Einheit (nämlich aus der Einheit von Kraft und Stoff), wobei er erst zur puren Masse wird, ist eine Verkehrung der ursprünglichen Seinsverfassung » (183). « Es ist hier daran zu erinnern, daß die pure Masse nicht als etwas Ursprüngliches zu denken ist, sondern als Ergebnis des Zerfalls einer ursprünglichen Einheit. Der aus lebendigen Formen herausgeborene und herausgestaltete Stoff wird zur puren Masse, wenn er aus der Wesenseinheit mit den ihn gestaltenden Formen heraus — und dem Raum anheimfällt. Wie solcher 'Fall' möglich ist, das lassen wir hier dahingestellt » (221). « In theologischer Einstellung könnte man ihn mit dem Sündenfall in Beziehung setzen » (ib. Fußnote 240). Da wirkt sich eine physikalische Romantik aus, die es uns schwer macht, schon allein ihren eigentlichen Sinn zu begreifen, geschweige denn ihre Berechtigung einzusehen. Wenn der körperliche Stoff als Raumfülle gedacht wird, so muß er doch von vornherein dem Raum anheimfallen.

4. Wir möchten gleich hier, den weiteren Kapiteln zum Teil vorgehend, aus ihren eigenen Worten zeigen, wie sich Edith Stein den Aufbau des endlichen Seienden denkt, besonders wenn es ein Selbst- und Eigenständiges ist (Einzelsubstanz). Es sei bei ihm, schreibt sie, « *das*, was ist, von dem, *was* es ist und von seinem *Sein* zu unterscheiden ... Von *dem*, was ist, sagen wir, *was* es ist und *daß* es ist » (194). Sie bezeichnet dann « *das*, als den *Träger* der Wesensbestimmtheit und *was*, als die Wesensbestimmtheit selbst. *Das* — der Träger ohne die Wesensbestimmtheit — ist als Leerform anzusehen. Träger des *Seins* ist erst die erfüllte Leerform. Als Fülle ist ... das *bestimmte Was* des jeweiligen einzelnen Seienden » aufzufassen (266, über die Ausdrücke *Leerform* und *Träger* vgl. 195 ff. und 201 f.).

« Das Wesen als das Ganze aus Form und Stoff ist auf sich selbst gestellt und an diesem auf sich selbst gestellten Wesen ... ist etwas zur Abhebung zu bringen, was alle Wesensfülle, Form und Stoff, trägt » (378). In der Einzelsubstanz ist nämlich « der Natur- oder Wesensträger vom Wesen oder der Natur zu unterscheiden. Darum ist es durchaus in unserem Sinn, wenn der Selbststand — Edith Stein bezieht sich hier auf die von P. Gredt vertretene Deutung der *subsistentia* — als von der Natur, die den Selbststand hat, *sachlich verschieden* bezeichnet wird, als die der Natur innerliche Abschlußgrenze ... Und wenn dieser Unterschied als *modal* sachlich im Gegensatz zu einem *schlechthin* sachlichen genannt wird, so entspricht das offenbar dem Unterschied, den wir zwischen *Inhalt* und *Leerform* des Seienden gemacht haben, da wir beide als zur Sache gehörig, d. h. zum Seienden selbst, ansehen » (437/8).

Die Substanz im eigentlichen Sinn ist « das Einzelding, das bereits durch den Selbststand abgeschlossene, das von seinem *Träger* getragene *Wesen* » und der Selbststand wird « als etwas ... von ihrer (der Substanz) Wesensfülle als die sie umschließende sachliche Leerform Abhebbares » zu bezeichnen sein (439).

« Das Einzelsein eines Dinges », heißt es später, « gehört zu seiner Leerform » (446). « Wir haben ... den Wurzelpunkt des Einzelseins in dem formalen Bau der Gegenstände als solchen gefunden: darin, daß der als *Leerform* ihr Wesen abschließende *Träger* unmittelbar ist » (454).

Diese Leerform des Trägers, die Edith Stein mit der Gredt'schen *subsistentia* in Beziehung bringt, erinnert eher an die skotistische *haecceitas*. Aber Edith Stein erwähnt letztere nirgends ausdrücklich.

So also haben wir in jedem Einzelwesen: 1. das « *das* », den Träger des Wesens, als *Leerform* von ihm sachlich abhebbar; 2. das « *was* », das Wesen, das Ganze aus Stoff und Form, als *Inhalt* des Trägers; 3. das *Sein*, dessen Träger erst die erfüllte Leerform ist und das sich von diesem Träger ebenfalls sachlich unterscheidet. Denn Edith Stein bejaht entschieden den Realunterschied von *essentia* und *esse* in den Geschöpfen.

Nun aber ist das Wesen selbst, als Inhalt des Trägers, bei allen endlichen Einzelsubstanzen aus Stoff und Form zusammengesetzt, bei den geistigen ebenso wie bei den körperlichen Geschöpfen. Jedes endliche Wesen ist « gefüllte Form oder geformte Fülle » (332 und öfters). Der Stoff

der körperlichen Wesen ist die bestimmbare Raumfülle. Der Stoff der geistigen Wesen ist die bestimmbare Lebensfülle (auch Kraft- oder Geistesfülle benannt). « Die Scheidung des Seins in der Schöpfung bedingt eine Sonderung in verschiedene Seinsgebiete, die nach Stoff und Form unterschieden sind. Der körperliche Stoff ist unbestimmte Raumfülle, der geistige Stoff ist unbestimmte Lebensfülle. Die körperlichen Formen gestalten sich bzw. ihren Stoff in den Raum hinein zu einer Welt von körperlichen Dingen. Die geistigen Formen gestalten ihre Lebensfülle in ein geistiges Reich hinein, in ein geistiges Reich von Personen und Werken, die alle in einem geistigen Wirkungszusammenhang stehen » (384).

In der Annahme eines Stoffes der Geister geht Edith Stein mit Skotus einig. Doch ist der Unterschied zwischen ihrer und Skotus' Auffassung ein so großer, daß Skotus und seine Anhänger sich kaum daran freuen werden.

Die Übereinstimmung ist höchst oberflächlich. Verwirft Edith Stein die *materia prima* des hl. Thomas, dann muß sie um so mehr die *materia primo prima* der Skotisten (die *Quaestiones de rerum principio*, auf die Edith Stein sich 376 n. 72 beruft, sollen unecht sein) verwerfen. Daß Skotus ihr ein eigenes Sein zuschreibt, läßt das Ärgernis der gänzlichen Unbestimmtheit unvermindert bestehen. Mit der unbestimmten Geistesfülle kann sie jedenfalls unmöglich zusammenfallen (über die ganze Frage 376-378, vgl. noch 350, 365).

5. Wir sind weitläufiger geworden, als wir es beabsichtigten. Daher begnügen wir uns den Inhalt der vier übrigen Kapitel kurz anzugeben: *Seiendes als solches. Die Transzendentalien* (V 257-301: ein ausgezeichnetes und sehr anregendes Kapitel); *Der Sinn des Seins* (VI 302-327: weniger gelungen, wie uns scheint); *Das Abbild der Dreifaltigkeit in den Geschöpfen* (VII 328-430: da wird natürlich viel theologisiert: Trinität, Engelwelt nach dem Areopagiten usw., aber die Abschnitte über den Menschen und sein Innenleben sind tief und schön); *Sinn und Begründung des Einzelseins* (VIII 431-482: eine scharfe und geistvolle Untersuchung über, d. h. gegen die Individuation « *ex materia signata quantitate* », aus der wir das ontologisch Wichtigste bereits ausgehoben haben; Edith Stein hält entschieden dafür, daß jeder Mensch und jeder Engel als ein einmaliges einzigartiges Einzelwesen anzusehen ist, sich also eigentlich « formell » von jedem anderen unterscheidet; sie meint aber auch, daß mehrere völlig gleichartige Einzelwesen möglich wären, von jeder räumlichen Existenzweise mit « *hic et nunc* » abgesehen, allein schon auf Grund ihres « unmitteilbaren » eigenen Trägers; mögen sie auch dabei nicht unterscheidbar sein, nichtsdestoweniger bleiben sie unterschieden).

Den Abschluß bilden hochstehende Betrachtungen von ausgeprägter Eigenart über die Einheit des Menschengeschlechtes: Haupt und Leib, ein Christus (468-482).

Wir lassen noch einige Äußerungen Edith Steins folgen, die uns besonders kennzeichnend für ihre Geisteshaltung zu sein scheinen.

« Zu jedem Urteil gehört eine Zergliederung, das vollkommen Einfache aber läßt keine Zergliederung zu. Am ehesten wäre die Aussage möglich:

« Gott ist — Gott » als Ausdruck der Unmöglichkeit einer Wesensbestimmung durch etwas anderes als Ihn selber » (317 vgl. dazu S. Thomas, *Sum. Th.* I 13, 12).

« Die *potentia oboedientialis* im engeren und eigentlichen Sinn » ist « eine Fähigkeit zu *gehören*, auf Gott zu hören und sich ihm in Freiheit anheimzugeben ... So setzt die Gnade Freiheit voraus und setzt Natur voraus, da es ja freie Geschöpfe geben muß, damit das Gnadenwirken einsetzen kann. Die Natur aber setzt nicht wiederum Freiheit voraus und wird nicht 'persönlich' in Empfang genommen. Die Geschöpfe finden sich mit ihrer Natur im Dasein vor und können sie nicht 'annehmen' oder 'ablehnen' wie die Gnade. Die Wiedergeburt durch die Taufe bei neugeborenen Kindern ist kein Einwand », wegen des stellvertretenden Hinnehmens durch andere (369 vgl. 408/9).

« Sicherlich wohnt in dem Gottmenschen nicht nur alle Fülle der Gottheit, sondern auch alle Fülle der Menschheit (478) ... Was den Menschen Christus vor allen Menschen auszeichnet und ihn zum Haupt der Menschheit macht, ist nicht nur seine Freiheit aller Sünde, sondern das, was ich in den Worten ausdrücken wollte, daß 'alle Fülle der Menschheit' in ihm war. In ihm war das ganze Artwesen der Menschheit voll verwirklicht, nicht nur einem Teilbestand nach, wie in den anderen Menschen ... So wird die Fülle der Menschheit in doppelter Weise wirklich : in der Person Christi und im ganzen Menschengeschlecht » (479).

Das sind theologische Gedanken. Nun setzen wir noch einen rein philosophischen hinzu.

« Es ist nicht Ziel dieser Arbeit, *thomistische* und *phänomenologische* Erkenntnislehre gegenüberzustellen. Dazu wäre ein eigenes großes Werk erforderlich. Es soll hier nur die in unserem Zusammenhang wichtige Übereinstimmung hervorgehoben werden, daß beide in der natürlichen Erfahrung den Ausgangspunkt für alles darüber hinausführende Denken sehen. Wenn nicht alle Erkenntnis aus der Erfahrung ihr Recht nimmt, wenn es vielmehr noch eine aus reiner Vernunft erkennbare Rechtsgrundlage der Erfahrung gibt, so bleibt doch Ziel alles Denkens, zum Verständnis der Welt der Erfahrung zu gelangen. Ein Denken, dessen Ergebnis nicht die Begründung, sondern die Aufhebung der Erfahrung bedeutet ... ist bodenlos und verdient kein Vertrauen » (309/10).

So werden sich also Theologen und Philosophen gleich lebhaft am gedankenreichen Werk von Edith Stein interessieren. Diesen Gedankenreichtum konnten wir unmöglich so zur Geltung bringen, wie wir es gewünscht hätten. Aus ihm zu schöpfen, dürfte allerdings keine leichte Sache sein. Denn das Werk von Edith Stein ist entschieden ein schweres Werk, stellenweise von kaum zu überbietender Subtilität. Wer aber die Mühe nicht scheut, es durchzuarbeiten, wird sich wohl belohnt finden. Denn aus seiner Fülle ist, so oder anders, viel zu lernen. Übrigens ist diese Fülle von einer Sprache getragen, die sie stets in vollendeter Gestaltung darreicht.

Freiburg.

M.-St. Morard O. P.

Sur la justification ¹

L'examen complet et systématique n'avait pas encore été entrepris par un auteur moderne des textes où saint Thomas traite de la justification. Le R. P. M. Flick a conçu le dessein de combler cette lacune, entendant se donner en même temps le moyen de trancher le cas spécial de la justification opérée par la voie du sacrement, dont ont disputé de préférence les théologiens depuis saint Thomas. Parti de cette intention, le travail a été strictement délimité. Le *Commentaire des Sentences*, la *Question disputée De veritate*, la *Somme théologique* sont exploités avec soin. Mais de la justification selon saint Paul, pas un mot. Il en va comme si saint Thomas était un auteur autonome, alors que sa théologie de la justification est toute adhérente aux déterminations scripturaires qu'il se propose seulement d'ordonner et de rendre intelligibles. Est-il sûr que même au nom d'une raison de méthode l'on soit en droit de séparer aussi radicalement un exposé théologique de la documentation inspirée d'où il procède ? On donne prise de cette manière à l'opinion courante qui voit dans la théologie spéculative un exercice *sui generis*, duquel est distinguée comme biblique la théologie qui s'attache à l'intelligence de l'Écriture. Rien cependant ne dénature davantage l'effort auquel s'est appliqué un saint Thomas. Un mot d'avertissement tout au moins, peut-être d'excuse, eût été souhaitable de la part de l'auteur. Le P. Fl. ne s'intéresse pas davantage aux questions mises plus tard en évidence du fait de la controverse protestante. Sur la nature de la foi justificante, aucun développement spécial n'est institué qui eût correspondu à cette histoire ultérieure de la théologie. Prenons la monographie comme elle se présente : dans ses strictes limites, elle constitue l'étude attentive et délicate des textes où saint Thomas s'est successivement exprimé (ils sont cités nombreux et abondants en traduction italienne) ; elle engage même sur l'un ou l'autre élément de cet ensemble une interprétation plus élaborée que nous aurons à prendre en considération.

Le premier chapitre (pp. 11-26) reste assez élémentaire, sur la conception comme justice de l'état auquel se termine le changement du pécheur en homme agréable à Dieu. Un regard donné à saint Paul eût été quant à ce point particulièrement utile. Il est démontré plus longuement dans le chapitre second (pp. 26-54) que le consentement de la volonté humaine à la grâce est nécessaire dans le moment de la justification. Les arguments sont relevés et distingués par lesquels saint Thomas a établi cette conclusion spéciale, sans que soit explorée la partie positive de la preuve, sans que soit évoquée la doctrine plus générale de la conciliation de la grâce et de la liberté. Nous restons près de la lettre du sujet traité. Relevons (en rapport avec des remarques naguère parues dans cette revue, cf. *Divus Thomas*, 27 [1949], pp. 342-351) la correction apportée à l'opinion des « Salmanti-

¹ MAURIZIO FLICK, S. J. *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* (Analecta Gregoriana, vol. XL. Series Fac. Theologicae, sectio B, n. 17). Romae, Univ. Greg., 1947 ; in 8°, 206 pp.

censes » (p. 54, n. 93), selon qui il pourrait arriver, à titre d'exception, que Dieu infusât la grâce à un adulte conscient sans aucun acte volontaire ou libre de la part de celui-ci ; la nécessité établie par saint Thomas s'entend au contraire comme une nécessité absolue. On en vient avec le chapitre troisième (pp. 54-103) à la constitution de la justification dans l'instant où elle a lieu. L'exposé est heureusement précédé du bref historique de la question chez les théologiens scolastiques antérieurs à saint Thomas : car les quatre *requisita* dont il est fait encore état dans la *Somme théologique* remontent, à travers plusieurs devanciers, jusqu'à Pierre de Poitiers († 1215). Que la justification requière l'infusion de la grâce sanctifiante, on le prouve tant à partir de la condition faite au pécheur par son péché que de la disposition éternelle d'amour présente en Dieu à l'égard de l'homme, où cette dernière considération eût mérité de plus amples explications. Que la même transformation de l'âme requière un mouvement du libre arbitre vers Dieu, on le fait valoir à l'avantage spécialement de la foi, quoique non séparée des autres vertus : nous avons dit déjà que l'analyse reste courte sur cette partie de la doctrine, soumise depuis lors à tant de discussions. Du mouvement du libre arbitre dirigé contre le péché, l'auteur établit également la nécessité au nom des raisons invoquées par saint Thomas, avec cette clause toutefois que la détestation du péché, chez l'adulte conscient, pourrait exceptionnellement rester impliquée dans l'acte de charité. Le P. Fl. se dit d'accord là-dessus avec les « Salmanticenses », dont il avait refusé plus haut une thèse voisine (encore qu'il conteste, p. 79, n. 73, leur exégèse de I-II, q. 113, a. 5, ad 1m). Nous n'aurions donc cette fois qu'une nécessité morale, tandis que le mouvement vers Dieu relève d'une nécessité métaphysique. Nous doutons que saint Thomas eût accordé cette concession : la détestation du péché en effet n'est pas exigée formellement au titre de la réparation, comme le répète l'auteur (p. 80, n. 75 ; p. 81, n. 78), mais afin d'opérer le détachement et l'éloignement de l'âme à l'égard du bien périssable où se complut le pécheur ; le mot même de détestation signale cette intention. Vu la dépendance de ce dernier mouvement par rapport à l'attachement de l'âme à Dieu, les deux actes distingués du libre arbitre se réduisent à l'unité, comme il est montré ensuite, où la différence pouvait être mieux soulignée d'une haine encore morale de la faute et d'un retournement contre le péché qu'inspire la reconnaissance de la suprématie divine. Avec la rémission du péché, nous obtenons le quatrième des *requisita* annoncés. Il y a lieu de la mentionner à part de l'infusion de la grâce, comme désignant une réalité physiquement différente encore qu'inséparablement conjointe : autre l'inclination de la volonté vers la fin surnaturelle entraînée de soi par la grâce, autre la corruption de l'état de péché ou rectification de l'adhésion habituelle de la volonté à un bien créé traité comme fin dernière ; à bon droit, l'auteur invoque cette explication de Jean de Saint-Thomas, qui peut se réclamer de q. 113, a. 6, ad 2m. Suit la considération de l'instantanéité de la justification : à sa manière ordinaire, l'auteur rapporte les raisonnements des trois écrits cités de saint Thomas, non sans les comparer entre eux. On s'informerait utilement de cet élément de la doctrine dans les pages précises qu'il y a consacrées.

L'étude dont nous rendons compte est restée pour le principal dans les trois premiers chapitres une reproduction diligente des arguments et conclusions de saint Thomas. Elle s'anime dans les chapitres quatrième et cinquième, où la part d'interprétation et d'élaboration personnelles devient plus importante. Selon quel ordre tout d'abord concevoir dans l'instant de la justification les divers éléments qu'on y a distingués (ch. 4, pp. 104-154) ? Ce soin de la synthèse succédant à l'analyse traduit fidèlement la recherche de saint Thomas. En rapport avec la préoccupation caractéristique de la théologie moderne, l'auteur toutefois s'informe avant tout, nous l'indiquions au début, de l'origine de l'acte de contrition compris dans la justification, d'où il passera en fin de compte à la justification sacramentelle. Il attend de son enquête élargie qu'elle lui garantisse la sûre détermination de la pensée de saint Thomas. Vu le mouvement de la doctrine à ce sujet, il retient d'abord les seuls textes des écrits plus anciens, le *Comm. des Sent.* et la *Q. D. De veritate*. L'acte de contrition justifiant, dès ces premiers textes, procède comme de sa cause efficiente de la grâce habituelle infusée dans l'âme. Il a en même temps par rapport à cette grâce habituelle raison de disposition. Au gré de l'auteur, l'explication donnée par saint Thomas de cette double condition se fonde sur la distinction dans l'acte de contrition de sa substance d'une part, de sa forme d'autre part. Selon la substance, il procède du libre arbitre et dispose à la grâce ; selon la forme, il procède de l'habitus de grâce ajouté à la puissance. Mais un inconvénient ne résulte-t-il pas de cette manière de voir ? En tant que procédant du libre arbitre, l'acte de contrition n'a nullement raison de disposition ultime à la grâce, et c'est de disposition ultime qu'il s'agit. Celle-ci en toute mutation est due à la forme survenant dans le sujet. L'acte de contrition dispose à la grâce comme acte formé. Pour rendre raison de sa double condition de disposition et d'effet (antérieur à la grâce au premier titre, postérieur au second), une distinction ne peut intervenir qui serait prise de sa structure. Elle se prend du rapport à ses principes. Le même acte formé, considéré comme procédant du libre arbitre, c'est-à-dire de la puissance de l'âme dont la charité et la pénitence sont les habitus, est disposition à l'égard de ces habitus et de la grâce dont ils émanent ; considéré dans son rapport avec ces habitus et la grâce comme résultant de l'action de Dieu sur l'âme, il est leur effet. Et il y a lieu de retenir les deux considérations : car Dieu n'infuse pas la grâce en dehors d'un sujet disposé, c'est-à-dire d'un libre arbitre mis en action ; et la disposition du sujet ne s'obtient pas comme ultime en dehors de l'infusion de la grâce par Dieu. Les textes d'où le P. Fl. tire la distinction dite plus haut (*De ver.*, q. 28, a. 8, ad 3^m sed contra, ad 4^m sed contra) font valoir en réalité que la raison de disposition se tire de la considération du sujet recevant la grâce : car il y a à tenir compte de cet ordre de cause, et il entraîne pour l'acte de contrition une antériorité que laisse entière sa condition d'effet obtenue selon une considération différente. Quant au passage où l'acte de contrition est déclaré avoir rang de disposition en tant qu'il procède du libre arbitre (II Sent., d. 5, q. 2, a. 1, cité p. 131), il est à entendre pareillement du rapport de l'acte formé avec son principe pris du sujet récepteur,

et non pas comme si cette disposition ultime, œuvre du seul libre arbitre, n'engageait pas en même temps la forme surnaturelle provenant de la grâce. Il est indubitable que la préparation éloignée à la grâce, dans le *Comm. des Sent.* et la *Q.D. De ver.*, ne fait appel encore qu'à l'activité du libre arbitre, indépendamment de toute grâce surnaturelle ; le P. Fl. rappelle à bon droit cette première position de la théologie de saint Thomas. Nous ne croyons pas néanmoins qu'elle intervienne dans la doctrine de la préparation ultime à la grâce habituelle, dont saint Thomas n'a jamais douté qu'elle ne fût l'œuvre de la grâce habituelle elle-même.

La *Somme théologique* n'est pas sans marquer sur le sujet qui nous occupe un perfectionnement, mais qui ne concerne que la meilleure expression d'une pensée substantiellement inchangée. La rémission du péché, tout d'abord, au lieu de figurer en seconde place parmi les quatre *requisita* énoncés plus haut, vient au terme de la justification ; la raison en est que saint Thomas argumente maintenant selon l'analogie du mouvement en général, la rémission du péché étant traitée comme le point d'arrivée du mouvement de l'âme ébranlée au départ par l'infusion de la grâce : il n'y a donc plus d'objection à introduire entre ces deux extrêmes les actes du libre arbitre qui, dans les écrits antérieurs, suivaient la rémission du péché aussi bien que l'infusion de la grâce, ces deux éléments de la justification étant considérés comme immédiatement conjoints. Vu leurs objets distincts, ils se prêtent bien au contraire à être entendus comme le terme *a quo* et le terme *ad quem* du même mouvement (I-II, q. 113, a. 6, ad 2m). Quant à l'acte de contrition, sa valeur de disposition à l'endroit de la grâce dont il est cependant l'effet apparaît au mieux lorsque saint Thomas, dans l'ouvrage de sa maturité, distingue la grâce elle-même selon qu'elle est infusée dans l'âme ou selon qu'elle est reçue par l'âme. Infusée, elle détermine l'acte de contrition ; en vertu de la réaction du libre arbitre, elle se trouve accueillie et comme assimilée par le sujet accordé désormais à cette forme nouvelle. Tandis que nous passions précédemment d'un point de vue à l'autre, de la cause efficiente et formelle à la cause matérielle, nous pouvons en rester, selon la formule de la *Somme théologique*, au point de vue de la cause efficiente et formelle, la considérant selon les deux moments de son rapport avec le sujet : elle agit sur lui, elle est reçue par lui (I-II, q. 113, a. 8, ad 2m). Ne doutant pas que l'acte de contrition en sa valeur dispositive ne soit dû à la grâce, selon l'enseignement de la *Somme théologique*, le P. Fl. se demande seulement, pour correspondre au problème des théologiens modernes, si cette grâce est à entendre comme habituelle ou comme actuelle. Il répond sans hésiter que les textes de saint Thomas ne permettent aucune autre interprétation que celle de la grâce habituelle. Mais il ne s'ensuit, explique-t-il, nulle contradiction : car la valeur dispositive de l'acte de contrition, si elle est due à la grâce habituelle informant le libre arbitre dans le moment de la justification, cependant se rattache à cette grâce, non au titre où elle est déjà possédée, mais en tant qu'elle tient lieu de la motion actuelle par laquelle s'opère, dans la doctrine de la *Somme théologique*, la préparation à la grâce ; ce qui, au demeurant, n'exclut pas une motion actuelle appliquant la volonté à l'acte dans l'instant

de la justification (p. 143 ; cf. pp. 148, 180, 197). Cette explication laborieuse est rendue superflue moyennant la distinction bien comprise de l'infusion de la grâce habituelle et de sa *consecutio* ou réception par le sujet, comme nous le rapportions plus haut. Lorsqu'elle met en mouvement le libre arbitre, la grâce habituelle joue bel et bien son rôle de forme. Autre toutefois l'information, autre la *consecutio* qui présuppose la réaction vitale du sujet. Il ne faut pas hésiter non plus à dire que l'acte dispositif de la contrition est vertueux et méritoire (énoncé formel sur le mérite de la préparation ultime : I-II, q. 112, a. 1, ad 1m ; cf. q. 113, a. 7, obj. 4), valeur que le P. Fl. détache de la disposition pour en faire le fruit de la grâce habituelle d'ores et déjà possédée. Dès là que la grâce a touché l'âme, elle lui fait produire un fruit de vertu méritoire ; mais ce tout premier effet de la forme surnaturelle se trouve avoir raison de disposition, par quoi le sujet s'égale au don qu'il reçoit. L'interprétation que donne l'auteur de la *Somme théologique* se ressent trop de celle qu'il avança à propos des ouvrages antérieurs et dont nous disions qu'elle n'est pas entièrement satisfaisante. La doctrine thomiste de la justification n'est point dépendante du considérable changement qui affecta, dans l'évolution de saint Thomas, sa théologie de la préparation éloignée à la grâce. Il en résulte, nous semble-t-il, une simplification de l'exégèse et de ses résultats.

Mis au point le rôle de l'acte de contrition dans la justification, il ne reste plus au P. Fl. qu'à déterminer dans quelle mesure ce mouvement du libre arbitre sous la grâce dépend de Dieu et dépend de l'homme. Nous rejoignons à cet endroit la doctrine de la liberté conciliée avec la grâce opérante : on en trouvera dans ces pages un exposé fidèle. Il n'appelle que l'approbation, sauf que nous croirions plus correct de maintenir (cf. p. 154, n. 125) le « *movetur tantum* » pour traduire l'effet de la grâce opérante sur la volonté. Saint Thomas emploie expressément ce terme, qui recouvre tout le champ de la grâce opérante. Il suffit d'entendre le *moveri* dont il parle comme celui d'une volonté respectée dans sa nature, ce qui ne permet aucune confusion avec l'inertie ou la violence que nous associons d'ordinaire à l'idée de passivité ; et l'acte du pur consentement se trouve par là nettement distingué des interventions où la volonté s'affirme comme une puissance motrice. Les abus luthériens nous invitent à parler de ces choses avec le plus grand soin ; ils n'emportent point que nous devions renoncer au langage de saint Thomas.

La connaissance de la justification comme telle ne peut que garantir la sûre intelligence de la justification sacramentelle. Le problème à ce sujet est bien engagé par l'opinion de Cajetan estimant nécessaire à l'effet de grâce, chez l'adulte conscient, la dévotion actuelle dans la réception du sacrement. Est-il à penser que la justification par la voie du sacrement s'opère selon les mêmes actes du libre arbitre que l'on a recensés plus haut ? Ou n'admettra-t-on pas qu'ils puissent être moins parfaits ? En ce qui concerne notamment la contrition, la question est celle de savoir si, grâce à la vertu propre du sacrement, la simple attrition n'en peut tenir lieu. En ce nouveau chapitre (pp. 154-193), l'auteur rejoint, avec une exactitude d'autant plus louable qu'elle est moins universellement répandue, la doctrine

de saint Thomas. Il établit tout d'abord que l'analyse de la justification comme telle est à entendre aussi bien de la justification obtenue par voie sacramentelle. Une exception relative au mouvement de contrition ne signifierait nullement, comme il est dit avec force p. 163, contre une conception familière à trop d'esprits, une moindre exigence de la part de Dieu mais un moindre bienfait accordé à l'homme, l'acte de contrition constituant une communication de la divine bonté plus parfaite que l'infusion du seul habitus. A voir les déclarations de saint Thomas sur la justification des adultes par le baptême et par le sacrement de pénitence, cette première appréciation se confirme, puisque les textes favorables à l'attrition s'entendent de la préparation éloignée. Sous la réception du sacrement, l'acte est produit par lequel l'adulte accueille la grâce répandue en lui, et par là se conclut une préparation qui avait pu jusqu'au dernier moment rester imparfaite. Le cas de l'adulte baptisé en état d'inconscience temporaire est résolu en harmonie avec la même doctrine puisque, supposé la volonté antérieure d'accéder au sacrement, la grâce dont celui-ci est la cause se reçoit dans l'acte de contrition émis après le retour de la conscience. Il faut distinguer en effet cette assimilation active de la grâce de l'entrée en possession de l'habitus, laquelle coïncide avec l'administration valide du sacrement : le P. Fl. établit ce dernier point comme rendant bien compte des divers textes tirés des trois ouvrages successifs de saint Thomas. En parlant de la sorte, on n'atténue en rien l'*ex opere operato* ; l'on dit bien plutôt que cette vertu du sacrement va jusqu'à causer un acte, au lieu de se borner seulement à introduire un habitus. Quant à l'expérience, l'auteur concède que la perception de la contrition comme telle peut être difficile, donc qu'il n'y a rien à déduire de là contre la doctrine soutenue plus haut (mais la formule de l'acte de contrition ne traduit-elle pas des dispositions inspirées de la charité ?). Il n'y a pas lieu d'autre part de lier la justification sacramentelle à l'attention actuelle, comme le voulait Cajetan ; en réduisant le cas de la distraction à celui de l'inconscience temporaire, on évite en effet cette position extrême et l'on n'exige rien de l'homme accédant au sacrement qui ne s'accorde avec la pratique de l'Église. On lit avec beaucoup de sympathie ce chapitre soigneusement fait et l'on adhère avec empressement aux conclusions de l'auteur. Nous n'aurions pas trouvé mauvais qu'il corrigeât le contre-sens commis par saint Thomas sur le *recreatus* du l. IV des *Confessions*, ch. 4, n. 8 : car saint Augustin signale par ce mot que son ami recouvra la santé corporelle, non qu'il reçut la grâce et fut justifié (cf. p. 183, n. 79 ; p. 187, n. 88).

En règle générale, la partie positive de cette étude reste indigente, nous l'avons remarqué. Il est curieux que la bibliographie ne mentionne aucune publication postérieure à 1942, alors que la question de la justification sacramentelle et de l'attrition selon saint Thomas a fait depuis ce temps-là l'objet de contributions notables. Il est sûrement inexact de faire remonter à 1515 l'*Expositio* de Barthélemy de Medina sur la I-II. On aimerait que toujours fût citée la date de la première édition en ce qui concerne les œuvres des anciens théologiens. Gonet est orthographié correctement dans la bibliographie (mais l'initiale de son prénom laisse incertain),

ce qui ne fut pas toujours le cas dans le cours de l'ouvrage. Ces détails ont leur prix. Ils ne vont pas jusqu'à nous dissimuler la bonne qualité de l'étude que nous venons d'examiner. Sans que toutes les parties en soient également approfondies, sans que nous en croyions irréprochables toutes les interprétations, la doctrine de saint Thomas y est reproduite avec soin et le plus souvent avec fidélité. Sur un sujet difficile et menacé par la confusion des disputes, ce mérite devait être relevé.

Fribourg

Th. Deman, O. P.

Dogmatik

Fr. Taymans d'Eypernon S. J. : *La Sainte Trinité et les Sacrements.* (Museum Lessianum — Section Théol. No. 46.) — Bruxelles, Desclée de Brouwer. 1949. 159 SS.

In derselben Reihe, Museum Lessianum Heft 41, erschien schon früher von T. « Le mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image ». Das gegenwärtige Buch will nun die Zusammenhänge zwischen dem Dogma der Dreifaltigkeit und der Theologie der Sakramente näher beleuchten. Insofern die Sakramente die heiligmachende Gnade vermitteln, enthalten sie sicher auch eine gewisse Offenbarung des göttlichen, innertrinitarischen Lebens. In dieser Hinsicht wird nun zunächst, in der Einleitung, die strikte sakramentale Handlung betrachtet. Diese ist Handlung Christi, Fortsetzung der, auf Grund der hypostatischen Union, persönlichen: *actiones sunt suppositorum*. Also, schließt T., werden auch die sakramentalen Handlungen besonders von der zweiten Person der Dreifaltigkeit hervorgebracht. Die anderen Personen wirken zwar mit, jedoch « nach ihrer besonderen Art » (17). « Im Sohn, in der Handlung des Sohnes, sind Vater und Heiliger Geist für uns (in der sakramentalen Handlung) gegenwärtig » (45).

Nun besteht aber hier ein doppelter, tiefgreifender Unterschied: Erstens sind die Sakramente *instrumenta separata*. Zweitens sind sie von der Menschheit Christi nur instrumentaliter gewirkt. T.s Ausführungen gehen natürlich nicht direkt gegen diese beiden Punkte, er will nicht etwa die Theorie von de Régnon für die Sakramentenlehre wiederholen. Unsere Bemerkungen beziehen sich nur auf folgende Nuance: Betrachten wir nämlich die sakramentale Handlung als Handlung und Wirkung, so sehen wir nicht, wie man in dieser Beziehung einer einzelnen göttlichen Person eine besondere Tätigkeit zuschreiben kann. Anders verhält es sich in der Richtung der Offenbarung, auf Grund der gewirkten Gnade. Dies sei aber nur zur Einleitung gesagt.

Nehmen wir nämlich die Arbeit als Ganzes, so steht nicht so sehr die sakramentale Handlung, als die Hauptwirkung derselben, die sakramentale Gnade, im Vordergrund. Man sucht in den einzelnen Modalitäten die Anknüpfungspunkte zur Dreifaltigkeit, d. h. man sucht im besonderen sakramentalen Charakter der Gnade besondere Ähnlichkeiten mit den Eigen-

schaften der Personen aufzuzeigen. Dies ist das Hauptanliegen, und in dieser Hinsicht wird zweifellos Wertvolles und Erfreuliches geleistet. — Beim Vergleich der sakramentalen Gnade mit dem Leben Christi denkt man nicht selten unwillkürlich an Söhnchen !

Nirgends findet man aber ein Wort über die Lehre der Appropriationen. Merkwürdig, denn dies scheint ja gerade der Hauptpunkt zu sein. Eine klare Stellungnahme hätte den anregenden Ausführungen nicht den geringsten Abbruch gebracht. Es ist ja schon zum vorneherein klar, daß es, auf Grund der Gnade, nicht nur um ein bloßes Abbild, sondern wirklich um eine Teilnahme am innergöttlichen Leben geht. Ferner hätte die verschiedene Anwendung der Lehre einen sicheren Maßstab zur Bewertung der im einzelnen aufgezeigten Analogien geboten. Vergleicht man z. B. die übernatürliche Zeugung durch die Taufe mit dem ewigen Hervorgang des Sohnes, so ist dies doch sicher höher anzuschlagen, als der Vergleich zwischen dem Familiengeist, zwischen Eltern und Kindern, und dem Hervorgang des Heiligen Geistes. Die Appropriation besagt nicht Abschwächung, sondern Klärung der Begriffe, sie ist nicht eine arme, « abstrakte » Lehre, sondern, entsprechend den verschiedenen Fundamenten, reich gegliedert.

Im einzelnen mögen noch folgende Punkte von größerer Bedeutung hervorgehoben werden : Der V. hält streng an der physisch-instrumentalen Kausalität der Menschheit Christi fest (40-42). In der sakramentalen Gnade sieht er nicht nur ein Recht auf aktuelle Hilfe, sondern innere Vollkommenheit, Modalitäten, der heiligmachenden Gnade (153). Der sakramentale Charakter wird als Potenz bestimmt (29). Sämtliche Sakramente, selbst die Eucharistie (20), bringen nach T. einen, von der Gnade verschiedenen, sekundären Effekt hervor (32). Dieser wird allgemein als Eigenschaft, « empreinte », und Gleichförmigkeit mit Christus umschrieben. Bei Taufe, Firmung und Weihe fällt er natürlich mit dem sakramentalen Charakter zusammen. Der Grund dieser Annahme ist bekannt : die *sacramenta informia* (vgl. dazu den Artikel von Marín-Sola, *DivThom*(Fr), 3 (1925), SS. 49-63, der in einer gewissen fortschreitenden Bestimmung des Taufcharakters den für sämtliche Sakramente erwünschten Sekundäreffekt sieht).

Eine eigenartige Meinung vertritt der Verf. bezüglich des Taufcharakters. Er verwirft die Bestimmung : Fähigkeit andere Sakramente gültig aufzunehmen. Damit würde nach ihm nicht das öffentliche Leben, sondern nur das persönliche berührt (57). Der Charakter aber ist nach ihm unmittelbar auf das öffentliche Leben der Kirche bezogen (30). Darauf ist aber zu sagen, daß das Empfangen der Sakramente zum Kultus, und damit zum öffentlichen Leben der Kirche, gehört. Ferner ist der Taufcharakter nicht nur passiv. — Positiv bestimmt er den Taufcharakter als Fähigkeit, öffentlich vom Glauben Zeugnis abzulegen (57). Wie unterscheidet er sich dann aber vom Charakter der Firmung ? Dadurch, daß das Zeugnis des Gefirmten die Umwelt umzuformen vermag, währenddem das Zeugnis des einfach Getauften nur Bekenntnis ist zum himmlischen Vater (75). Die Bestimmung aber, Fähigkeit und Verpflichtung, öffentlich vom Glauben

Zeugnis abzulegen, ist schon in der Taufe als Eingliederung in den mystischen Leib enthalten.

Als besonderer Vorzug des Buches sei noch das konstante Bemühen erwähnt, überall den Zusammenhang zwischen den Sakramenten und dem mystischen Leib zu vertiefen. Selbst die physisch-instrumentale Kausalität der Menschheit Christi wird in dieser Hinsicht neu bestätigt (43). — Im übrigen ist das Buch fließend geschrieben und, gemäß der ganzen Art, die Gedanken zu entwickeln, äußerst geneigt, manchem Gebildeten Christen etwas von der Größe der theologischen Wissenschaft zu vermitteln.

Freiburg.

H. Stirnimann O. P.