Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 14 (1936)

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: 16.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

A. Mitterer : Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik (Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute, I). — Innsbruck, « Tyrolia ». 1935. 160 SS.

Das Endergebnis der vorliegenden Untersuchung faßt der Autor in die Worte zusammen : « Tot ist nicht bloß der physikalische Hylomorphismus der Körpersubstanzen, sondern ebenso der entsprechende metaphysische » (S. 140). Das ist eindeutig und radikal gesagt ! Eine solche Schlußfolgerung kann selbstverständlich nur Geltung beanspruchen, wenn sie sich auf durchschlagende Beweise stützt. Wie, so fragen wir, sucht Prof. Mitterer seine These zu beweisen ?

Er betrachtet die verschiedenen Deutungen, welche St. Thomas, die Thomisten und die « Thomasisten » (als « thomasisch » bezeichnet er die Einstellung jener Philosophen und Theologen, welche sich von den Thomisten lossagen, um sich an St. Thomas anzuschließen) den Ausdrücken « Form » und « Materie » geben und zählt so den « technischen Hylomorphismus », den « Erscheinungshylomorphismus » und den « Wesenshylomorphismus » auf. Das könnte uns etwas überraschen. Weiß doch jedermann, daß bei Thomas « Materie » und « Form » im abgeleiteten Sinne gebraucht werden, in einem Sinne, der sich zum metaphysischen Problem des Hylomorphismus wie das Bild zur Idee verhält. Der « technische Hylomorphismus » z. B. bezieht sich auf die « forma » und « figura », die eine Art der Qualität ausmachen und infolgedessen nichts mit dem Problem der materiellen *Substanzen* zu tun haben. Der « Erscheinungshylomorphismus » steht ihm ebenso fern. Die Substanz offenbart sich durch ihre Eigenschaften, ihre Tätigkeiten. Diese sind gleichsam die Form der Substanz, während diese selbst als deren Materie betrachtet werden kann. Aber im Hylomorphismus im eigentlichen Sinne, d. h. im metaphysischen Hylomorphismus, dessen Ende Prof. Mitterer ankündigt, wird die Zusammensetzung der materiellen Substanz als solcher bestimmt. Der Verf. hätte sich nach meinem Dafürhalten viele Mühe und manche Wiederholungen ersparen können, wenn er nicht Bilder für Ideen genommen hätte, sondern gleich an das Hauptproblem herangetreten wäre.

Prof. Mitterer will uns also überzeugen, daß das « Weltbild » des hl. Thomas von unserem heutigen wesentlich verschieden ist. « Unter Weltbild ist das natur- und kulturwissenschaftliche Weltbild zu verstehen, d. h. die Summe der in Natur- und Kulturwissenschaften, in Erfahrungs- und Geschichtswissenschaften niedergelegten Erkenntnisse, Meinungen und

Vermutungen, über die eine Zeit, ein Buch, bezw. eine Person verfügt» (S. 8). Wenn das das Weltbild Prof. Mitterers ist, dann bietet ein Vergleich zwischen unserem Weltbild und dem des hl. Thomas kein besonderes Interesse. In jedem Jahrhundert könnten wir Differenzen feststellen; Vergleiche mit Descartes oder Newton ließen uns ebenso gut sagen, daß die Natur- und Kulturwissenschaften Fortschritte gemacht haben. All das hat gar keine Beziehung zu der Lehre des Hylomorphismus, wie sie die Thomisten von heutzutage vortragen und verfechten. Das Weltbild Mitterers entspricht den Theorien und synthetischen Hypothesen, welche die Naturwissenschaftler aufstellen, um die Tatsachen der Erfahrung systematisch zu ordnen. Diese « Bilder », wie sie W. Ostwald nennt, sind weder wahr noch falsch. Sie sind nützlich oder überlebt und man muß sich hüten, sie mit der « Wissenschaft » zu identifizieren, wenn man nicht mit dem ärgerlichen Widersinn Brunetière's enden will: mit dem Bankerott der Wissenschaft.

Die Metaphysik geht auf etwas ganz anderes. Im Lichte der Seinsprinzipien will sie die innerste Natur dieses gewaltigen Universums kennen lernen, in dem sich unser Leben abspielen und unser Geschick erfüllen soll. Die Erfahrung ist ihr hiebei selbstverständlich und unbedingt notwendig. Aber nachdem sich die Spezialwissenschaften einmal, und mit Recht, von der Philosophie losgemacht haben, so kann es nicht Sache des Metaphysikers sein, die Arbeit des Naturwissenschaftlers zu leisten, die unaufhaltsam unsere Kenntnis von den Erscheinungen vermehrt. Der Philosoph kann sich gegenüber diesen Forschungen aber auch nicht gleichgültig verhalten; tragen sie doch dazu bei, unsere Ideen zu klären; und in manchen Fällen müssen wir das Gebiet der Metaphysik in Schutz nehmen gegen ein Überfluten durch die Bilder, welche die Naturwissenschaften daherführen.

Dem Philosophen liegt es keineswegs daran, unsere Kenntnis von den Erscheinungen zu vermehren. Er vertieft die allgemein gültigen Begriffe, die keine Erscheinungswissenschaft zu erschüttern vermag. Wie er in der allgemeinen Metaphysik vom Begriff des *Seins* ausgeht, so bildet seine erste Gegebenheit in der Naturphilosophie der Begriff der *Quantität*. Sicherlich werden die « Naturwissenschaftler » uns diese nicht streitig machen und wir können es uns ersparen, nach einer andern zu suchen, um einen unerschütterlichen metaphysischen Hylomorphismus zu begründen.

Mitterer bietet uns in seinem ganzen Buch auch nicht den leisesten Hinweis auf diese reelle Grundlage des Hylomorphismus. Er hält ihn für ganz und gar abgetan, weil die gegenwärtig geltenden Auffassungen vom Atom sich nicht mehr auf ihn stützen. Er lebt im Gegenteil ungestört weiter, weil er fortwährend neu emporsproßt aus dem fruchtbaren Boden der quantitativen Substanz.

Der Verf. behauptet und wiederholt es immer wieder, daß St. Thomas und die modernen Physiker sich mit dem nämlichen Problem befassen. Verstehen wir uns recht! Mitterer weiß gar wohl, daß im 13. Jahrhundert die Philosophie sich noch nicht klar von den Erfahrungswissenschaften geschieden hatte. Es war auch zur Zeit *Descartes* noch nicht geschehen.

Man erinnere sich an sein Bild von dem Stamm und den Ästen und Zweigen des Baumes, dessen Wurzel die Metaphysik ist! St. Thomas war im Besitze einer metaphysischen Lehre über die Zusammensetzung der Stoff-Substanz. Er konnte selbstverständlich die Entdeckungen des 20. Jahrhunderts noch nicht kennen. Und da er sich noch mit der Physik seiner Zeit befaßte, hat er seine metaphysischen Ideen zur Erklärung der einzelnen Phänomene verwendet. Einige Thomisten halten noch an diesem Vorgehen fest, indem sie den Unterschied zwischen den Erfahrungswissenschaften und der Philosophie doch anerkennen. Nach unserer Auffassung sind sie im Unrecht. Man kann vielleicht geltend machen, daß unsere neueren Theorien die Einheit der Atome, der Moleküle und selbst des molaren Körpers nicht genügend beachten, und daß die Form ein Prinzip der Einheit ist. Aber von diesem Gesichtspunkte aus hat der Hylomorphismus nicht mehr Wert als die zwar fruchtbaren, aber zeitlich begrenzten Erklärungshypothesen der Naturwissenschaften.

Allerdings St. Thomas hat sich mit dem Problem befaßt, worauf unsere modernen Physiker ihre Aufmerksamkeit gerichtet haben. Er hat einen physikalischen Hylomorphismus formuliert und die Auffassung, die er uns vom physischen Körper gibt, hat sich als unzulänglich erwiesen. Unsere heutigen Physiker sind diesbezüglich besser beraten. Aber sein metaphysischer Hylomorphismus wird solange bestehen, als es noch einen Philosophen gibt, der die quantitative Substanz im Lichte der allgemeinen Metaphysik untersucht. Mitterer spricht wohl von diesem metaphysischen Hylomorphismus; *aber er hat ihn nicht benützt.* Sein Buch beweist bloß, daß St. Thomas die Physik des 20. Jahrhunderts nicht kannte. Ich glaube, daß man diesbezüglich schon vor dem Erscheinen der Forschungen Mitterers seine Bedenken hatte!

Ich habe übrigens den Eindruck, daß gewisse Begriffe im Geiste des Verfassers nicht ganz klar sind, und daß wir, wenigstens bezüglich der Terminologie, zu größerer Bestimmtheit und Klarheit gelangen müssen, bevor eine Untersuchung über das Zentralproblem in Angriff genommen werden kann. Mitterer hat sicherlich eine ganz persönliche Auffassung von der *Substanz* (S. 73 ff.). Wenn er die körperliche Substanz erklären will, dann bringt er nichts « Substantielles » vor. Seine Auffassung vom Verhältnis der Substanz zu ihren aktiven Eigenschaften ist zum wenigsten unbestimmt, vielleicht ungenau (S. 27). Man ist erstaunt erfahren zu müssen, daß die Wärme etwas Substantielles ist (S. 32) und daß es « Stoffsubstanzen gibt, die keine Körper sind, weder im alten, noch im neuen Sinne » (S. 39).

Mitterer hätte doch befürchten sollen, daß er an der eigentlichen Kernfrage vorbeirede, schon durch die Art und Weise, wie er, übrigens gestützt auf sehr anerkennenswerte Gründe, die Struktur des stofflichen Moleküls und Atoms bestimmt. Die Substanz als solche ist nichts Phänomenales. Wir leiten sie ab, indem wir von ihren Tätigkeiten ausgehen. Nun aber gehören alle Beschreibungen Mitterers, alles, was er an Stelle des alten Begriffes von der Stoffsubstanz setzen will, der Ordnung der bloßen Erscheinungen an. Wir sehen die Hylonen nicht, aber wir sollen sie uns vorstellen. Man stellt sich keine Substanz vor, man versteht sie!

Indessen ist Prof. Mitterer kein radikaler Gegner des Hylomorphismus. Er gestattet uns, wenn es uns Freude macht, eine Art Hylomorphismus in den Hylonen anzunehmen ; und er scheint nicht abgeneigt zu sein, substantielle Formen auf dem Gebiete der Biologie zuzugestehen. Dieser letztere Punkt dürfte ihn in Konflikt bringen mit der Vielheit der Formen, eine Auffassung, die er vielleicht als « thomasisch » bezeichnen wird. — Doch wir hoffen, daß er sich fernhält vom alten Vitalismus Bichat's und daß er bezüglich des Menschen uns nicht eine Art kartesianischen Dualismus vorlegt, den alle physiologischen und psychologischen Forschungen ablehnen müßten, und der allen Biologen, selbst den vom Materialismus am weitesten abstehenden, als unannehmbar erscheint.

Kurz : Prof. Mitterer ist auf dem Wege zu einer neuen Auffassung der stofflichen Natur, die weder philosophisch, noch thomistisch noch thomasisch sein wird. Hoffen wir, daß er mit seinen gründlichen naturwissenschaftlichen Kenntnissen bald in Bahnen einlenken werde, die seiner Stellung als Theologen besser entsprechen.

Freiburg. *M. de Munnynck* O. P.

J. Maritain : Science et Sagesse. — Paris, Labergerie. 1935. 393 pp.

Dans ce volume, M. Maritain publie trois conférences faites à l'*Angelicum* en 1934. Il y ajoute des « Eclaircissements sur la philosophie morale », rendus nécessaires par la controverse que certaines idées chères à M. Maritain devaient susciter.

La première conférence : *Science et Sagesse*, nous paraît très belle. La distinction des trois sagesses : hindoue, grecque et mosaïque, atteint la différence essentielle ; et l'évolution ultérieure de la sagesse chrétienne et occidentale est éminemment suggestive. Si l'on fait abstraction des discussions ultérieures, auxquelles la conférence ne fait guère allusion, on admettra sans peine toutes les idées maîtresses du savant auteur. Remarquons cependant qu'il parle en théologien, et expose les conceptions du chrétien sur le monde et la vie. C'est évidemment son droit, et on peut l'en féliciter ; mais il est abusif et même dangereux d'appeler cela de la « philosophie ». Un détail : M. Maritain croit que « la science divinisée et le règne de l'argent (ont) eu leur première aurore annonciatrice à la même heure ». Ce n'est pas tout à fait exact. Le capitalisme, caractérisé par le cycle : argent, marchandise, argent, a été inauguré par les marchands, et remonte au XIVme, même au XIIIme siècle.

La deuxième conférence, sur la *Philosophie de la nature*, peut servir d'introduction au livre que M. Maritain a écrit sur le même sujet. Elle montre la nature de cette branche de la philosophie qui a subi les sorts les plus divers. La philosophie de la nature semble sortir de la longue crise qu'elle a traversée depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. Elle n'est, certes, pas la métaphysique qui s'attache à « l'être comme être ». Elle fait la philosophie de *tel* être, de l'être mouvant, de l'être quantitatif. C'est pourquoi, elle doit rester en contact avec les sciences empiriques. Mais jusqu'à quel

point ? Il y a là un problème que M. Maritain laisse dans l'ombre. Il y a des phénomènes très généraux, que les sciences empiriques ne feront jamais disparaître : la quantité, l'étendue, le changement. On peut assurément en faire la philosophie, sous la conduite de la métaphysique générale, une philosophie qui échappera à tous les avatars des sciences particulières. Il faut évidemment davantage si l'on veut arriver à une conception philosophique de l'univers réel ; et le contact avec l'élaboration continue, « empiriologique », des phénomènes est indispensable. Mais il ne faut pas que la philosophie de la nature se mette à la remorque de toutes les « théories scientifiques » éphémères ; et nous croyons qu'une philosophie de la nature, vraiment *philosophique*, est moins labile que M. Maritain ne semble l'admettre.

Un point mérite une attention particulière. La philosophie de la nature ne manquera pas de signaler la place centrale et terminale de l'homme dans l'univers. En ce moment, la pensée allemande — qu'on pense à Heidegger — y insiste particulièrement. Or, les sciences physico-mathématiques font des efforts persévérants pour l'éliminer de la perception des phénomènes. Sur quels phénomènes faudra-t-il philosopher ? Sur ceux qui, sans cesse, envahissent et nourissent la conscience humaine, ou sur les équations des mathématiciens ?

La troisième conférence éveillera beaucoup de susceptibilités. M. Maritain veut « philosopher dans la foi », ce qui ouvre à nouveau la controverse récente sur « la philosophie chrétienne ». C'est évidemment son droit, parce qu'il a pleinement le droit d'être croyant et théologien ; mais le mot « philosophie » a acquis un sens précis, et ce que M. Maritain veut faire n'est plus de la philosophie. Il protestera évidemment. Il veut considérer les notions révélées sous la lumière de la raison ; il prétend faire un simple emprunt à une science « subordonnante », comme le font tant de sciences surbordonnées. Mais c'est précisément ce que fait le théologien. Celui-ci en appelle encore à d'autres sources ; il considère les vérités naturelles et surnaturelles sous une autre lumière ; mais toute théologie, sous peine de perdre son caractère scientifique, doit systématiser les dogmes dans une synthèse *rationnelle ;* c'est pourquoi elle reste un « habitus » naturel. Dès qu'on considère un « objectum formale quod » inaccessible à la simple raison, on sort de la philosophie. Celle-ci est essentiellement la connaissance de la totalité du réel, acquise par la raison. Elle ne comprend donc pas des vérités inaccessibles à la raison. Dans son sommet, elle n'est subordonnée à aucune autre science ; c'est pourquoi, elle doit justifier ses propres principes.

Il est très vrai que des notions précieuses, *purement naturelles*, ont été introduites en philosophie sous l'influence de la doctrine chrétienne. En ce sens on peut parler peut-être de « philosophie chrétienne ». Mais cela ne change en rien la nature de la philosophie, qui reste une science purement naturelle.

M. Maritain estime qu'une morale naturelle est impossible. Elle devrait diriger vers sa fin réelle l'homme tel qu'il est. Or, l'homme est déchu ; non seulement il a perdu la grâce, mais il est aussi blessé « in naturalibus ».

Il a été racheté par le sang de Jésus-Christ et est devenu l'héritier du royaume des cieux. Tout cela est parfaitement vrai ; mais nous ne voyons pas comment M. Maritain en déduit sa conclusion. Le philosophe moraliste prend l'homme tel qu'il le trouve. Il tâche de découvrir dans sa nature la fin vers laquelle il doit s'acheminer par les initiatives de sa volonté libre. Il constate sa dépendance vis-à-vis de son Créateur et il comprend qu'il doit accomplir la volonté divine, inscrite dans les potentialités de sa propre nature, personnelle et sociale. Il est vraiment paradoxal de dire que sur cette base on ne peut pas construire une morale parfaitement naturelle. L'immense majorité des philosophes, tous ceux qui s'écartent de la Révélation chrétienne ou qui l'ignorent, n'en connaissent pas d'autre.

Il est vrai que, surtout en morale, on se heurte à des mystères troublants. C'est pourquoi M. Maritain semble se trouver particulièrement à l'aise sur ce terrain pour « théologiser » la philosophie. — Il est vrai que toutes nos spéculations philosophiques aboutissent à d'immenses points d'interrogation, auxquels l'esprit humain n'a répondu que par des mythes plus ou moins ingénieux, ou par des fantaisies plus ou moins arbitraires. — Nous constatons encore que la Révélation chrétienne vient apporter à ces problèmes torturants des réponses adéquates, qui trouvent leur garantie dans l'autorité divine ; et cette concordance est peut-être la meilleure « apologétique » pour les méticuleux savants qui aiment à couper des cheveux en quatre au sujet des faits historiques. — Concluons qu'une philosophie intégrale s'ouvre largement vers le ciel, qu'elle se termine par une aspiration inarticulée vers la Révélation, et que dans ce sens nous pouvons parler d'une « anima naturaliter christiana ». Mais concluons surtout qu'au *chrétien* la philosophie montrera nettement son insuffisance, et s'il est philosophe, il deviendra *théologien* comme M. Maritain.

M. Maritain ne paraît pas se douter de la très grande compétence de ses adversaires ; c'est pourquoi la controverse devient agaçante parfois. Nous croyons qu'elle jaillit d'un malentendu. Le savant auteur semble sur la bonne voie, lorsqu'il distingue entre la philosophie en soi et l'état dans lequel elle *existe* à telle ou telle époque, dans tel ou tel sujet. On a tort de parler à ce propos, suivant la mode du jour, d'ordre *existentiel*. L'existence, actualité de l'essence, ne modifie celle-ci en rien. Mais ce qui est vrai, c'est que l'homme concret ne se dirige jamais dans la vie par la seule philosophie. Nous ne pouvons *rationaliser* que l'armature, les lignes maîtresses et tectoniques de notre synthèse intellectuelle. Nous remplissons les vides que la philosophie laisse subsister dans notre « Welt- und Lebensanschauung » par la confiance que nous avons dans les autres, par la poésie et les mythes, parfois, hélas ! par nos désirs, et aussi, Dieu merci, par la foi chrétienne. Heureux ceux qui peuvent soutenir leur philosophie au moyen de la Révélation. Trois fois heureux ceux qui peuvent la consolider par une profonde théologie. — Mais alors, il ne s'agit plus de philosophie ! Ne jouons pas avec le sens des mots. C'est toujours déplaisant, et souvent dangereux.

Fribourg. *M. de Munnynck* O. P.

E. Gilson : Le Réalisme méthodique. — Paris. Téqui. 1936.

Ce volume contient des essais dont plusieurs ont paru ailleurs. M. Yves Simon a eu l'heureuse idée de les réunir, et de nous donner une vue d'ensemble des idées de M. Gilson sur le « réalisme méthodique », ainsi nommé par opposition au « doute méthodique » de Descartes. Le directeur des *Cours et Documents de philosophie* a droit à notre gratitude ; et surtout nous sommes reconnaissants à l'illustre auteur, qui avec une clarté exemplaire détermine l'attitude du réaliste conséquent.

Cinq études donc, unies par l'idée centrale du « réalisme méthodique ». La première, qui prête son nom à tout l'ouvrage, révèle nettement la position de l'auteur. Comme il fallait s'y attendre, M. Gilson prend surtout l'attitude de l'historien ; mais il ne fait aucun mystère de sa position personnelle. L'idéalisme fait du « connaître » une condition de l'être. Descartes est le grand initiateur de ce mouvement. Il croit encore sauver les doctrines essentielles de la métaphysique traditionnelle au moyen du principe de causalité. Vains efforts : qui commence par Descartes finira par Berkeley et Kant. Les néo-scolastiques sont résolument réalistes, mais ils croient pouvoir se placer au point de vue des idéalistes et découvrir l'objet dans le sujet. C'est là, d'après M. Gilson, une entreprise absolument stérile. Un « réalisme critique » est contradictoire comme le cercle carré. Si l'on commence par l'idée on n'en sortira jamais ; car tout ce qu'on y trouve, même le non-moi, se réduit fatalement à un « percipi ». Pour les grands scolastiques, le problème épistémologique n'existe pas. Ils ne commencent ni par l'idée comme Descartes, ni par Dieu comme Spinoza. Ils commencent par les choses, et aboutissent à une métaphysique féconde. Ils sont très critiques ; mais leur « réalisme » n'est pas critique au sens usuel du mot. En somme, il faut choisir entre le réalisme « méthodique » avec ses fruits abondants, et l'idéalisme avec son irrémédiable stérilité métaphysique.

Dans le deuxième essai : *Réalisme et Méthode*, il s'agit surtout de savoir si le réalisme critique du cardinal Mercier est immédiat, comme le prétend Mgr Noël, ou médiat, comme le croit M. Gilson. Il y a certainement chez le cardinal Mercier des phrases très significatives en faveur de l'opinion de M. Gilson. D'autre part, l'interprétation de Mgr Noël est ingénieuse, et M. Gilson reconnaît que Mgr Noël est bien placé pour connaître la pensée de son grand prédécesseur. La solution ne se trouve-t-elle pas ailleurs ? Le cardinal Mercier a été, *dans son milieu*, un initiateur sur le terrain critériologique. Le premier parmi les néo-scolastiques il a accepté résolument la lutte avec l'idéalisme et le criticisme Kantien, en se plaçant sur le terrain de ses adversaires. M. Gilson pense que c'est là une méprise, et nous sommes très enclins à croire qu'il a raison. Mais une fois cette attitude admise on ne doit pas s'attendre à voir tous les problèmes prendre leur forme définitive du premier coup. Mercier estimait probablement que le réalisme se justifie par lui-même sans aucun raisonnement causal ; de là l'interprétation de Mgr Noël. Mais les idéalistes raisonnent ou semblent raisonner ; Mercier a raisonné avec eux et contre eux ; et il a été amené très naturellement à faire jouer le principe de causalité. De là son « réalisme médiat » et ses surprenantes affinités avec Descartes. En d'autres termes, Mercier ne se

posait pas nettement la question de savoir si le « réalisme critique » devait être médiat ou immédiat. C'est un des mérites de Mgr Noël d'avoir précisé le problème.

Le troisième essai met en lumière *la Spécificité de l'Ordre philosophique*. La philosophie, comme d'ailleurs toute autre science, a sa méthode propre. La scolastique est tombée en discrédit à cause de sa stérilité en matière scientifique. Mais qu'avait-elle à faire sur ce terrain ? Elle s'y est risquée et elle y a révélé sa radicale impuissance. La scolastique est parfaitement conciliable avec les sciences de la Nature si elle reste fidèle à sa propre méthode, et surtout à son propre objet. D'ailleurs, Descartes en philosophant en mathématicien, et Kant en prenant l'attitude du physicien, abandonnent la méthode spécifiquement philosophique et aboutissent à la négation de la philosophie. De là encore la tendance actuelle à philosopher en dehors de la raison. Tout cet essai, qui s'éloigne un peu du sujet principal du livre, établit des connexions historiques très suggestives. Puisse-t-il être médité dans certains milieux qui en ont besoin.

Le quatrième essai retourne à *la Méthode réaliste*. L'éminent auteur constate que les idéalistes restent rarement fidèles à leur idéalisme jusqu'au bout, comme d'ailleurs les réalistes finissent souvent en idéalistes. Le « réalisme méthodique » pose le réel existant. La pensée est dominée par l'être, et en s'assimilant au réel elle aboutit à une métaphysique féconde. Le réalisme ne décrète pas sa méthode avant d'aborder la métaphysique ; il la trouve dans sa métaphysique même. On est idéaliste, et on doit l'être jusqu'au bout, si l'on prétend partir de l'idée pour atteindre le réel. Le résultat des deux méthodes doit déterminer notre choix. Mais le « réalisme critique », un réalisme à base idéaliste, est un non-sens.

Enfin, M. Gilson nous donne en cinquième lieu un *Vade-mecum du débutant réaliste*. Trente conseils au jeune philosophe qui se trouve un peu déconcerté par la popularité de l'idéalisme. Ils sont formulés avec esprit et non sans quelque malice. Ils rencontrent la plupart des considérations idéalistes qui ont valu à l'idéalisme tout ce « succès » qui n'est au fond qu'un échec. On semble malheureusement se complaire dans l'échec.

La position de M. Gilson nous paraît inattaquable. Nous croyons que l'affirmation de l'être s'impose dès le début, sous peine de ne plus jamais y arriver. Aucun « réalisme critique » ne fera sortir de la pensée l'existence *en soi* du non-moi. On ne réfute pas l'idéalisme en se plaçant sur son terrain, c'est-à-dire en admettant que rien n'est donné que par la pensée. Les idéalistes admettent cela comme un postulat, presque comme un principe ; en réalité ce n'est qu'une hypothèse dont la dangereuse inanité résulte des conséquences que Berkeley et Kant en ont déduites. Il n'y a aucune « naïveté » à s'en tenir au sens commun, si l'on constate, par l'échec de toute tentative idéaliste, que c'est par là que passe le chemin de la vérité. M. Gilson a établi tout cela d'une manière lumineuse. C'est pourquoi nous croyons que son livre a une valeur permanente ; il nous donne le point de départ indispensable de toute « théorie de la connaissance » réaliste.

Car la théorie de la connaissance, et même la « critériologie », ne disparaissent pas pour autant. Nous ne croyons pas que le réaliste en est

réduit à un choix « pragmatique » entre l'être et la pensée comme point de départ, et à constater que l'être nous permet de réussir et que la pensée nous laisse dans l'embarras. Après avoir pris nettement l'attitude réaliste, nous sommes bien obligés d'examiner l'idéalisme, puisqu'il y a des idéalistes. Le non-moi, impliqué dans la pensée, qui ne se donne pas comme un « percipi », n'est, certes, pas le non-moi existant en soi ; mais apparaissant dans le « je pense » existentiel, il pose des problèmes singulièrement embarrassants pour l'idéaliste. Le problème « critériologique » ne nous demande pas de faire sortir un « existant en soi » de la pensée. Ce pouvoir divin n'appartient pas à l'homme ; M. Gilson l'a admirablement prouvé. Mais on peut se demander si l'analyse de la pensée, se saisissant elle-même, ne nous oblige pas à dépasser la pensée. Nous croyons qu'il en est bien ainsi ; et c'est peut-être pour ce motif que beaucoup d'idéalistes finissent en réalistes inconscients. Les travaux critériologiques des néo-scolastiques n'ont pas été vains. Parfois, ils ont forcé un peu le résultat de leurs recherches ; mais ils ont au moins établi que l'intelligence humaine, critique jusqu'au bout, ne peut pas s'enfermer dans l'idéalisme sans éprouver les plus vives inquiétudes intellectuelles.

Nous nous permettons une dernière remarque au sujet de ce précieux ouvrage. M. Gilson ne semble pas aimer la « philosophie des Valeurs ». Il ne voit dans les valeurs que les transcendantaux vidés de l'être. Pas nécessairement, ce nous semble. Presque toujours la philosophie des valeurs est greffée sur l'idéalisme ; et dans ce cas, la répugnance et la critique de M. Gilson sont parfaitement justifiées. Mais ne peut-on pas dégager la philosophie des valeurs de cette origine suspecte qui ne lui est pas essentielle ? Nous nous contentons de dire ici qu'à notre avis les valeurs se rattachent à *un* transcendantal, au bien, et se distinguent de lui par une spécification. Elles sont le bien, accessible ou réalisable, de la *vie personnelle*. Ainsi conçue, la philosophie des valeurs nous mène admirablement de la métaphysique pure à une conception synthétique de la morale et de l'esthétique.

Fribourg. *M. de Munnynck O. P.*

O. Dittrich : Geschichte der Ethik. Vierter Band : Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters. I. Abteilung : Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus. 1932. Leipzig, Felix Meiner. 1932. XI-570 SS.

Die 570 Seiten des vorliegenden vierten Bandes der Geschichte der Ethik von Ottmar Dittrich setzen sich folgenderweise zusammen : 460 Seiten sind Text, 48 Seiten (460-508) enthalten Quellennachweise und sachliche Ergänzungen, 14 Seiten (508-522) sind einem zweifachen (primären und sekundären) bibliographischen Literaturnachweise gewidmet, 48 Seiten endlich (522-570) sind als sehr ausführlicher Nachschlagebehelf beigefügt.

In meiner Rezension der drei ersten Bände konnte ich schreiben : « Es ist gerade, wie wenn in diesem Werke die Geschichte der Ethik sich

selbst darstellte. Der Verfasser tritt mit seiner persönlichen Auffassung ganz und gar zurück ». Dieses Urteil gilt im vollen Umfange auch für den vierten Band. Für den vierten Band noch mehr als für die drei vorhergehenden Bände. In der Geschichte der Ethik der Reformation fühlt sich der Verfasser viel mehr zu Hause als in der Geschichte der Ethik des Mittelalters. Trotzdem aber der Verfasser im Protestantismus daheim ist, hört man aus seiner Darstellung so vieler protestantischer Vorurteile nie ein protestantisches Vorurteil heraus. Er will gar nichts anderes, als möglichst genau und möglichst objektiv und möglichst gewissenhaft darstellen, wie die protestantische Ethik geworden und wie sie sich bis zum Ausgang des Mittelalters (1689) entwickelt hat. Die subjektive Gewissenhaftigkeit, die objektive Zulänglichkeit und mit diesen beiden Eigenschaften verbunden die wissenschaftliche Sauberkeit des Werkes läßt sich kaum übertreffen.

Die *vier Abschnitte* des *ersten Teiles* stellen die Ethik der vier Reformatoren, Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin (nebst Butzer) in vier Monographien dar. Diese vier Monographien bilden vier Kabinettstücke wissenschaftlicher Darstellung. In gedrängtester Kürze wird hier der ganze Luther durchsichtig. Zitat reiht sich an Zitat. Was aber die Zitate verständlich macht und die verschiedensten Zitate zu einem Ganzen gestaltet, das sind die verständigen Verbindungen, die der Verfasser zwischen den Zitaten herstellt. Und was von Luther, hauptsächlich von Luther gilt, das gilt in etwa auch von Melanchthon, von Zwingli und Calvin.

Der Verfasser kennt die theologische Ethik der vier Reformatoren durch und durch. Aber er kennt noch viel mehr als nur ihre Ethik, er kennt auch ihr Ethos. Wer die Ethik eines Ethikers verstehen will, muß vor allem das verborgene Ethos sehen, das hinter der Ethik steckt. So sehr auch die Ethik der vier Reformatoren sogar in wesentlichen Stücken von einander abweicht, ist doch ihr Ethos das nämliche. Das gemeinsame Ethos besteht in einem gemeinsamen Zorn und Haß gegen Rom. Unter dem bestimmenden Einfluß dieses Ethos ist die Ethik der Reformatoren zustande gekommen. Die Reformation ist nicht einem Theologengezänk entsprungen, sondern das Theologengezänk war umgekehrt die Folge der Reformation. Erst Spaltung im Ethos und dann Spaltung in der Ethik. Diesen Gedanken hat Ottmar Dittrich auf der ersten Seite seiner Geschichte der Ethik der Reformation als Leitgedanken seiner Arbeit mit großer Schärfe niedergeschrieben und er hat ihn bei der Durchführung seines Werkes keinen Augenblick aus dem Auge verloren. « Auf dieser Basis » kommt Luther « *bis zu einer Renaissance des Christentums* » (S. 1). Die Ethik der Reformation ist tatsächlich die « theologische Ethik » des Renaissancegeistes. Ottmar Dittrich bringt den Beweis dafür.

Im *zweiten Teil* handelt es sich darum, der Entwicklung der Ethik in den evangelischen Kirchen, die bis zum Tode des letzten großen Reformators ihre erste, für alle Zukunft maßgebende Gestalt gewonnen hatten, nachzugehen. Die Einteilung dieses zweiten Teiles ist höchstinteressant. Er zerfällt in zwei Kapitel. Erstes Kapitel : Allgemeines (S. 217-226). Zweites Kapitel : Das ethische Schrifttum der Kirchenangehörigen (S. 226

bis 460). Auffallenderweise werden bei dieser Einteilung 9 Seiten als erstes Kapitel 234 Seiten als zweitem Kapitel gegenübergestellt. Und die Verwunderung über dieses Mißverhältnis wird noch gesteigert, wenn man sieht, daß unter die 234 Seiten des zweiten Kapitels nur der *erste Abschnitt:* Die lutherische Kirche, fällt. Dieses Mißverhältnis *scheint* aber nur so lange als Mißverhältnis, als der Blick ausschließlich auf das Quantitative der Seitenzahl gerichtet ist. Faßt man dagegen das Qualitative des Inhaltes ins Auge, dann wiegt der Inhalt der 9 Seiten: Allgemeines, die 234 und mehr Seiten der Ausführung an Bedeutung reichlich auf. Es geht nämlich im kurzgefaßten ersten Kapitel um das *Ethos* der evangelischen Kirchen. Wie die Ethik der Reformatoren nicht gefaßt werden kann ohne Einblick in das Ethos derselben, so kann auch das ethische Schrifttum der evangelischen Kirchen und ihrer Angehörigen nicht verstanden werden ohne vorausgehendes Verständnis des Ethos der Kirche und ihrer Angehörigen. Dieses Ethos besteht im Gegensatz zur römischen Kirche. Aus diesem Gegensatz heraus muß sowohl die Entwicklung des protestantischen, vorab des evangelisch-lutherischen Kirchenwesens, wie auch die kirchliche Entfaltung der ethischen Lehren erklärt werden.

Venatorius, Andr. Osiander, Joh. Gerhard, Joh. Arndt, Joh. Val. Andreae, Ph. Nicolai, Balduin, Calixt, Joh. Val. Weigel und Jak. Böhme sind die Hauptträger der ethischen Bewegung innerhalb der lutherischen Kirche bis zum Ausgang des Mittelalters. Auch diese Ethiker werden in monographischer Form dargestellt. Im Vergleiche zu den Monographien der vier großen Reformatoren sind diese Einzeldarstellungen Monographien kleinen Formates. An wissenschaftlichem Werte aber sind sie ihnen ebenbürtig. Besonders wertvoll sind die Monographien von Weizel und Böhme. Sie sind wie gemacht als Einführungen in die verwickelte Gedankenwelt dieser beiden « Mystiker ».

Als « eigentlicher Anfänger der protestantischen Ethik » betrachtet der Verfasser den Nürnberger Prediger Thomas *Venatorius* (1488-1551). Er gibt deshalb eine genauere Inhaltsangabe seiner « Drei Bücher über die christliche Tugend ».

Andreas Osiander (1498-1552) wird von Dittrich in den Mittelpunkt aller lutherischen Lehrstreitigkeiten über den « Rechtfertigungsglauben » gerückt, den schließlich die Konkordienformel zu lösen versucht.

Zwischen Osiander und Gerhard schiebt der Verfasser Sonderdarstellungen der philosophischen und theologischen Ethik ein. « Zunächst läuft die philosophische Ethik in ihrer wesentlich aristotelischen Gestalt in zahlreichen Bearbeitungen nach wie vor weiter, so daß noch 1679 Spener klagen kann, man habe in den evangelischen Schulen trotz Luthers Protest den Heiden Aristoteles fast zur Norm der Wahrheit gemacht und speziell aus seiner Ethik einige Prinzipia den jungen Leuten bald ernstlich beigebracht, welche in ihrem ganzen Leben an der rechtschaffenen Gottseligkeit ein Anstoß gewesen sind » (S. 278). Besonders findet die Wissenschaftslehre des Paduaners Jak. Zabarella und im Anschlusse daran einige Werke des Wittenberger Orthodoxen Balthasar Meisner genauere Betrachtung.

Die protestantische « Scholastik » findet in *Joh. Gerhard* (1582-1637) ihren Höhepunkt. Ihm wird deshalb besondere Beachtung geschenkt. Ebenfalls wird die orthodoxe Scholastik *nach* J. Gerhard sehr eingehend (von Seite 306-337) behandelt.

Ebenso eingehend wird der lüneburgische Generalsuperintendent *Johann Arndt* (1555-1621) besprochen. Er gilt als der eigentliche orthodoxe Mystiker und Asket unter den theologischen Ethikern des protestantischen Mittelalters. Auf dem gleichen Boden steht Phil. Nicolai, während *Balduin* (1575-1627) als Hauptvertreter der Kasuistik angesehen wird. *Calixt* (1586-1656), der Ireniker, wird mit auffallender Ausführlichkeit auseinandergelegt.

Wird auch die Darstellung im zweiten Teil stellenweise sehr kompliziert, so bleibt sie doch immer klar. Ich schreibe diese Klarheit nicht nur der vollen Beherrschung des Stoffes, sondern ebensosehr der konsequent durchgeführten vernünftigen Methode bei.

Das Werk hat bleibenden Wert. An seinem Werte gemessen ist der Preis (geb. RM. 33) gar nicht hoch. Ich empfehle die Geschichte der Ethik von Ottmar Dittrich jedem, der bei der Auswahl seiner Bücher das Hauptaugenmerk auf den echt wissenschaftlichen Charakter derselben richtet.

Freiburg (Schweiz). *A. Rohner* O. P.

F. Zimmermann : Läßliche Sünde und Andachtsbeicht. — Innsbruck-Wien-München, « Tyrolia ». 1935. 148 S.

Da ein großer Teil dieses Werkes vor nicht langer Zeit in *dieser* Zeitschrift (s. « Divus Thomas », 1934, S. 408-441) erschienen ist, dürfte eine eingehendere Inhaltsangabe hier überflüssig sein. Der aufmerksame Leser wird in jenem Artikel mit Freuden und Dankbarkeit eine tiefe Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit, der Sünde, besonders der läßlichen Sünde in ihrem Gegensatz zur Todsünde festgestellt haben und die Wertschätzung und getreue Darlegung der Lehre des hl. Thomas über diesen Gegenstand gern anerkennen. Das Gleiche gilt von dem spekulativen Teil auch dieser erweiterten Ausgabe. Wenn etwas sowohl hier, wie schon dort, vermißt wird, so ist es eine eingehendere Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas bei der Beantwortung der Frage, inwiefern es nicht bloß ex imperfectione actus, sondern auch ex parte obiecti läßliche Sünden geben könne. In klassischer Weise handelt der hl. Thomas hievon De malo VII. a. 1 in c. Der Autor gibt folgende Antwort (S. 83) : « Die schwer sündhaften und läßlichen Objekte unterscheiden sich dadurch, daß die ersteren notwendig den Willen in Gegensatz zu Gott bringen, weil sie gegen Gottes Willen und Gesetz sind, unvereinbar sind mit der Haltung auf Gott hin, die letzteren dagegen einfachhin undienlich sind zum letzten Ziele, ohne die Haltung auf Gott zu irritieren ». Das ist gewiß richtig gesagt, ruft aber sofort der weiteren Frage : warum irritieren die einen Objekte die Haltung auf Gott hin und die andern nicht ? Liegt das an einer willkürlichen Anordnung Gottes, oder schon in der Natur der Objekte selber ? Beim

Autor suchte ich umsonst nach einer befriedigenden Antwort auf diese Frage ; der hl. Thomas gibt sie an der angegebenen Stelle mit aller wünschenswerten Klarheit : die Natur der Handlung selbst begründet den Unterschied ! « Si caritas excludatur, est peccatum mortale. ... Si autem sit talis defectus rectitudinis, qui caritatem non excludat, erit pecccatum veniale ... In actibus humanis aliquid invenitur, quod de se contrariatur caritati Dei et proximi : illa scilicet per quae tollitur subiectio et reverentia hominis ad Deum, ut blasphemia, idololatria et huiusmodi, et etiam ea quae tollunt convictum societatis humanae, sicut furtum, homicidium et huiusmodi ; non enim possent homines convivere ad invicem, ubi passim et indifferenter ista perpetrarentur ; et ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacumque intentione vel voluntate fiant. Quaedam autem sunt, quae licet inordinationem quamdam contineant, non tamen directe excludunt alterum praedictorum : sicut quod homo dicat mendacium non in fide neque ad nocendem proximo, sed ad delectandum vel etiam ad iuvandum ; vel si quis excedat in cibo vel potu et alia huiusmodi ; unde ista sunt venialia peccata ex suo genere ».

Eine bedeutende Erweiterung erfuhr die Frage nach der Tilgung der läßlichen Sünde ; dabei erhielt die Andachtsbeicht ein eigenes Kapitel, auf das der Verfasser, wie die Aufnahme in dem Titel des Buches zeigt, offenbar besonderes Gewicht legt. Leider gibt gerade dieses Kapitel Anlaß zu etwelchen Bedenken.

Es scheint gegenwärtig in gewissen Kreisen ein Bedürfnis nach einiger Zurückdrängung der sogenannten Andachtsbeicht, d. h. der Beicht bloß läßlicher oder auch schon giltig gebeichteter Todsünden, empfunden zu werden. Einen lebhaften Ausdruck fand diese Empfindung z. B. in der Zeitschrift « Liturgisches Leben », Jahrg. 1935. Nicht weniger als drei Artikel beschäftigen sich mit dieser Frage. Der Herausgeber selbst, Dr. theol. Joh. Pinsk, eröffnet die Reihe mit verschiedenen Bedenken gegen die Andachtsbeicht (S. 61-79), namentlich konstruiert er einen gewissen Gegensatz zwischen Andachtsbeicht und liturgischem Leben. Im 6. Heft, S. 249-258, untersucht Dr. Jos. Pieper die Lehre des hl. Thomas, um festzustellen, daß einzig die Todsünde von ihm als reale Voraussetzung des Bußsakramentes nach seinem primären und wesenhaften Sinn betrachtet worden sei. Schließlich spricht dann noch in weitherzigem Sinn Dr. Fr. Xaver Hecht P. S. M. über die Häufigkeit der Beicht nach dem Kirchenrecht. Es ist hier nicht der Ort, auf die Gründe der einzelnen Verfasser einzugehen ; es kam nur darauf an, eine gewisse Verbreitung einer der Andachtsbeicht wenig günstigen Gesinnung festzustellen.

Diese wenig günstige Stimmung gegen die Beicht läßlicher Sünden atmet nun auch das Kapitel IX des vorliegenden Buches : « Die Andachtsbeichte ». Nicht daß der Verfasser sie gänzlich beseitigen wollte ! Er kennt das Tridentinum : « S. q. d. ... non licere confiteri peccata venialia : A. S. ». S. XIV. can. 7, de Poenit. « Wohl aber erweist sich eine Einschränkung als notwendig auf dem Wege der Belehrung und Handhabung einer größeren Strenge bei der Lossprechung » (S. 117). Wir sollten « die Beichte nicht urgieren, rigoroser sein in der Vorbeugung gegen eine frustratio

sacramenti und den Gläubigen die außersakramentalen Wege der Sündentilgung zeigen und anempfehlen » (S. 113). Wir sollten die Andachtsbeicht wieder mehr zurückverwandeln in das Institut der Seelenführung, aus dem sie hervorgegangen (S. 118 ff.).

Und die Gründe dieser Einstellung gegenüber der Andachtsbeicht ? Im Sakrament der Buße wird für die Nachlassung der läßlichen Sünde mehr erfordert als außer dem Sakrament, da hier ein Akt der Gottesliebe genügt, dort aber Reue, Vorsatz und Beichte erfordert sind, mangels welcher Erfordernisse das Sakrament « sehr oft gar nicht zustande kommt ». (S. 113.) Sodann ist die Andachtsbeicht in der Kirche erst seit dem sechsten Jahrhundert aufgekommen und sollte darum auch jetzt den Leuten nicht aufgedrängt werden. Auch gefährdet diese Beicht die häufige Kommunion ; bei großen Pfarreien ist sie unmöglich. « Schon die 2000 Schulkinder einer Wiener Pfarrei würden bei vierzehntägiger Beichte eine unmögliche Belastung der Seelsorger ». Manche Gläubigen, namentlich manche Männer, werden durch « das Lästige » der Beicht auch von der häufigen Kommunion abgehalten und unterlassen so beides.

Richtig ist an alledem, daß die Beicht der läßlichen Sünden an sich nicht *notwendig* ist. Das ist aber nicht neu ; das zu wissen, braucht es keine Thomasforschung, das lehrt das Konzil von Trient ; es braucht auch kaum neu eingeschärft zu werden, da es in jedem Katechismus steht. Darum ist auch ganz klar und wohl von niemand bestritten, daß es viele Gründe geben kann, die Andachtsbeicht aufzuschieben und ohne sie in frommer Gesinnung zu kommunizieren, z. B. Mangel an Zeit, an Beichtvätern usw. (daß Männer — und Frauen —, die nur aus Scheu vor dem « Lästigen » einer Andachtsbeicht vom Tisch des Herrn fernbleiben, durch deren Wegfall für fruchtbare häufige Kommunion zu gewinnen wären, scheint mir eine große Illusion zu sein). Daß auch bei Andachtsbeichten mit heiligem Ernst vorzugehen ist, sowohl von seiten des Beichtvaters als des Beichtkindes, ist zwar selbstverständlich, immerhin ist die Erinnerung an diese Pflicht eine nützliche Seite dieses Kapitels. Wenn aber aus Furcht vor frustratio sacramenti eine Einschränkung der Beichte läßlicher Sünden als notwendig bezeichnet wird, so ist das gewiß verkehrt. Ist bei häufiger Kommunion ohne Beicht nicht viel eher die Gefahr der Entweihung des Heiligsten zu befürchten, als bei der Beicht, wo die Übernahme des « Lästigen », der Gewissenserforschung, des demütigenden Bekenntnisses an sich schon eine gewisse Präsumption für den Ernst des Beichtkindes gewährt ? Was aber die Geschichte der Beichte betrifft, so ist gerade beim Bußsakrament eine weitgehende Entwicklung zuzugeben ; aber es ist eine Entwicklung nicht in deterius, sondern in melius, wie die Entwicklung des Senfkörnleins (Matth. 13, 31 f.). Das beweist die Lehre der Theologie seit dem XIII. Jahrh., die ebenso einmütig die Beicht der läßlichen Sünden als nützlich empfiehlt, wie sie deren Notwendigkeit verneint, vgl. Diction. de Théol. Cath. III 1, 915 f. So der hl. Thomas in IV. S. d. 16 q. 2 a. 2. Q. 3 : « ... tamen perfectionis est ea confiteri » ; « Ad primum ... quantum ad mortalia est praeceptum, sed quantum ad venialia est consilium » (nämlich Jac. 5, 16).

Für die Praxis im Dominikanerorden zur Zeit des hl. Thomas zeugt vor allem der Ordensgeneral Humbert de Romanis (§ 1277), der in seinem Tractatus de instructione novitiorum (vgl. Opera — ed. Berthier — II 529) sagt: « Novitius non differat confiteri ultra tertium diem a die primo quo confessus est nisi bonam et rationabilem habeat causam; poterit tamen aliquando saepius confiteri ». Auch für die älteren Mitglieder des Ordens ist die häufige Beichte vorgeschrieben. So heißt es in den Akten des Generalkapitels von 1252: « Cum aliqui fratres dicantur negligentes esse in confitendo frequenter, monemus priores et suppriores, ut inquirant diligenter, qui sunt huiusmodi ... statuentes eisdem certum tempus, infra quod confiteri debeant, secundum quod eis videbitur expedire ». Es wird vorausgesetzt, daß die Priester beichten, bevor sie zelebrieren. Vgl. hiezu G. Löhr O. P.: Die Gewohnheiten eines mitteldeutschen Dominikanerklosters, in Archivum Fratrum Praedicatorum I 96 f.

Luther freilich war ein Gegner dieser Entwicklung; die Kirche aber billigte sie ausdrücklich: « Die läßlichen Sünden werden berechtigter- und nützlicherweise und ohne alle Selbstüberhebung angeklagt, wie der Gebrauch frommer Gläubiger beweist ». Sitz. XIV, Kap. 6, Denz. 899. Dieser Beweis leuchtet besonders mächtig hervor aus dem Beispiel der neueren Heiligen. In dem Leben der Heiligen tritt ja die Leitung des Hl. Geistes sichtbar hervor. Schließlich mag man auch die Kanones des CJC so weitherzig erklären als man will, den eindringlichen Rat und dringenden Wunsch der Kirche nach dem häufigen Gebrauch der Andachtsbeicht kann darin kein Verständiger verkennen. Würde der gelehrte Verfasser seinem sonst empfehlenswerten Werk statt des jetzigen IX. Kapitels eines einfügen, das dem Sinn und Geist des 19. Kap. (II. Teil) der Philothea des hl. Kirchenlehrers Franz von Sales entspräche, so würde er den Sinn der Kirche besser treffen und den Seelen mehr nützen als durch seine jetzigen Ausführungen. Mit den Worten dieses gotterleuchteten Seelenführers sei die etwas lang gewordene Besprechung geschlossen. « Confessez-vous humblement et dévotement tous les huit jours, et toujours s'il se peut quand vous communierez, encore que vous ne sentiez point en votre conscience aucun reproche de péché mortel: car par la confession vous ne recevrez pas seulement l'absolution des péchés veniels, que vous confesserez, mais aussi une grande force pour les éviter à l'avenir, une grande lumière pour les bien discerner, et une grâce abondante pour réparer toute la perte qu'ils vous avaient apportée. Vous pratiquerez la vertu d'humilité, d'obéissance, de simplicité et de charité; et en cette seule action de Confession, vous exercerez plus de vertu qu'en nulle autre ».

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

Magistri Eckardi Opera Latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. Lipsiae in aedibus Felicis Meiner.

I. *Super Oratione Dominica* edidit *Raymundus Klibansky*. 1934. XVIII-18 pp.

II. *Opus tripartitum Prologi* edidit *Hildebrandus Bascour* O. S. B., 1935. XII-40 pp.

III. *Quaestiones Parisienses* edidit *Antonius Dondaine* O. P. Commentariolum de Eckardi magisterio adjunxit Raymundus Klibansky. 1936. XXXVIII-58 pp.

Vor Jahren schon hat P. Gabriel Théry O. P. mit eindringlichen Worten betont, daß an eine wirklich wissenschaftliche Erforschung der viel umstrittenen Lehren Eckharts erst dann gedacht werden könne, wenn man seine lateinischen Werke, so weit sie uns handschriftlich erhalten sind, in vollem Umfang herangezogen und zugrunde gelegt haben wird. In ihnen liege das wesentliche Hauptwerk des eigenartigen Meisters und Mystikers. Von ihnen aus allein könne zur kritischen Sichtung und zur richtigen Deutung der ihm zugeschriebenen deutschen Texte geschritten werden. Das hatte Denifle bereits erkannt, als er zum ersten Male, anno 1886, wichtige Bruchstücke jener von ihm eben wieder entdeckten lateinischen Schriften herausgab (im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, Berlin). Bei der seitdem nahezu uferlos angewachsenen Literatur über Meister Eckhart muß man wirklich staunen, daß erst nach vollen vierzig Jahren, dank vorab und neben anderen den hervorragenden Arbeiten P. Thérys, dieser bescheidene Anfang ernstlich und planmäßig weitergeführt wurde. Letzterer nämlich veröffentlichte zunächst eine neue Ausgabe (nach der ersten von P. A. Daniels O. S. B. in Baeumkers Beiträgen, Bd. XXIII, H. 5) von Akten zum Eckhart-Prozeß des Jahres 1326-27 in Köln (in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris, T. I, 1926, p. 129-268) und gab sodann den lateinischen Kommentar Eckharts zum Buch der Weisheit (ibid. T. III, 1928, p. 321-443 und T. IV, 1930, p. 233-394) heraus, beides mit ausführlichen und aufschlußreichen Anmerkungen zur Text- und Quellengeschichte wie zur doktrinellen Deutung des Eckhart'schen Schrifttums.

Zu gleicher Zeit aber wo P. Théry auf diese Weise eine Gesamtausgabe der lateinischen Schriften Eckharts vorbereitete, hatte Dr. Raymond Klibansky, vorzüglich bekannt als Herausgeber der Werke des Nikolaus von Cues, dasselbe Unternehmen in Angriff genommen. « Diese Vorbereitungen, die — voneinander unabhängig — dicht vor der Verwirklichung standen, vereinen sich nunmehr, um das lateinische Gesamtwerk (Eckharts) in möglichst kurzer Frist zugänglich zu machen ».

Wir können die beiden hochverdienten Gelehrten zu diesem schönen Beispiel internationaler Mitarbeit auf wissenschaftlichem Gebiet, das an die schönsten Zeiten des mittelalterlichen Europas zurückerinnert, nicht genug beglückwünschen. Eine ganze Anzahl berufener Fachmänner aus Deutschland, England, Frankreich und Italien wirken am Unternehmen mit. Innerhalb von vier Jahren sollen die fünfzehn vorgesehenen Faszikel

im Leipziger Verlag von Felix Meiner erscheinen, so daß die ganze Ausgabe bereits im Jahre 1937 zum Abschluß gelangen wird.

Es liegen uns hier der erste, zweite und dreizehnte Faszikel vor. Nebst biographischen, bibliographischen und textkritischen Einleitungen bringt jedes Heft den handschriftlich gesicherten Text des Meisters mit einem dreifachen Apparat.

Der textkritische Apparat teilt alle abweichenden Lesarten der Handschriften und der vorhandenen Drucke mit, samt den eigens vermerkten cusanischen Korrekturen. Die eigenhändigen Randbemerkungen des Nikolaus von Cues sind ebenfalls im Anschluß an den textkritischen Apparat jeweils verzeichnet.

Der Quellen-Apparat führt in richtiger Beschränkung nur die Werke und Stellen an, mit Ausschluß weiter zurückliegender Quellen, die Eckhart unmittelbar benutzt haben dürfte.

Der Zeugnis-Apparat enthält die Parallel-Stellen aus den übrigen lateinischen und deutschen Schriften — bei letzteren mit besonderer Rücksicht auf die Eckhart'sche Verdeutschung der lateinischen Kunstausdrücke — sowie auch aus den von Eckhart abhängigen späteren Autoren.

Zweifellos hat man es hier mit einer hervorragenden Leistung textkritischer und quellengeschichtlicher Gelehrsamkeit zu tun, die einfach unentbehrlich für jeden sein wird, der sich mit Eckhart, der Scholastik, der Mystik, der deutschen Geistes- und Sprachgeschichte, und überhaupt mit dem Mittelalter wissenschaftlich befassen will. Die Quellen- und Zeugenbelege enthalten allein schon in ihrer Vollständigkeit und Zuverlässigkeit einen ganzen Reichtum an literatur- und geistesgeschichtlichen Schätzen aus den Werken Eckharts, seiner geistigen Umwelt und seines Anhängerkreises. Dazu kommt noch die Vorzüglichkeit und Gefälligkeit der buchtechnischen Form, die der geschätzte Leipziger Verlag der Ausgabe verliehen hat.

Es wäre verfrüht, jetzt schon auf Grund der bisher vorliegenden Hefte auf Eckharts Gedankenwelt einzugehen. Es muß erst abgewartet werden bis die ganze Ausgabe fertig zugänglich sein wird.

Die Abhandlung *Super Oratione Dominica* im ersten Hefte weist nur weniges an Eckhart'schen Besonderheiten. Dafür sind die, durch Denifle bereits zum Teil bekannten, *Prologi* des zweiten Faszikels von grundlegender Bedeutung. Wir notieren zunächst die allgemeine Vorbemerkung des Meisters : « nonnulla ex sequentibus propositionibus, quaestionibus et expositionibus primo aspectu *monstruosa, dubia aut falsa* apparebunt ; secus autem si sollerter et studiosius pertractentur » (p. 7). Sodann verweisen wir auf die vom Meister selbst vorangestellte und herausgestrichene Hauptthese : « esse est Deus » (p. 12-13 und p. 20-32), « Dasein ist Gott ». Am eigenartigsten aber sind die zwei ersten *Quaestiones Parisienses* aus dem Jahre 1302-3, die im dreizehnten Heft mit einigen anderen weniger wichtigen (die zwei folgenden) oder wahrscheinlich unechten (die vier letzten) abgedruckt sind. Da tritt uns der « junge » Eckhart mit einer ganz anderen These entgegen, als wir es von ihm erwarteten. Er hat sie übrigens später gänzlich fallen lassen. « Deus, qui est creator et non crea-

bilis, est intellectus et intelligere, et non est ens nec esse » (p. 5). Und ausführlich wird (p. 5-10) begründet, daß « in Deo non est ens nec esse ». Man beachte den Satz : « ego ab ipso Deo tollo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia praehabeat » (p. 9). Dies in der ersten Quaestio, vor welcher die folgende chronologisch stehen sollte, wo das Verhältnis zwischen esse und intelligere bei den Engeln besprochen ist, wobei vor allem auseinandergesetzt wird, daß « intellectus non habet aliquod esse, non est aliquo modo ens, nihil est » (p. 10-12) und desgleichen das « intelligere » so wie die « species intelligibilis » (ibid.).

So sehr auch diese Anschauungen uns bei Eckhart wundernehmen müssen, sie verraten doch bei ihm dieselbe Vorliebe für verblüffende Neuheit der Gedanken (oder wenigstens der Formeln) und für bedenkenlose Virtuosität der Argumentation, die ihm später zum Verhängnis werden sollte. Was aber dem allen ureigentlich zu Grunde liegt, ist die Eckhart'sche Auffassung der Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie dies mit besonderer Klarheit aus den folgenden Schlußworten der zweiten Quaestio hervorgeht. « Ens in causa sua non est ens. Nullum enim univocum habet vere rationem causae. Ratio ergo entis descendit a causa. Ergo in descendente ratio entis invenitur. Et ideo in Deo a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur. Cum igitur nostrum intelligere ab ente causetur, descendit ab ente, et per consequens tendit in non ens nec esse habet » (p. 14). In diesem Punkt ist sich Eckhart immer treu geblieben.

Freiburg. *M. St. Morard* O. P.