

Literarische Besprechungen

Objekttyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **15 (1937)**

PDF erstellt am: **18.09.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

B. Steiner: Stilgesetzliche Morphologie. — Innsbruck, Rauch.

Der alte Exemplarismus erhält wieder mächtige Verteidiger in der modernen Literatur und, was vor allem erfreulich ist, von Seite moderner tüchtiger Biologen, zu denen Dr. Steiner offenbar gehört.

Manches mag inbezug auf die *Terminologie* den philosophischen Leser auf den ersten Blick etwas störend berühren, vielleicht ist auch das eine und andere philosophische Problem nicht völlig präzisiert oder zu Ende gedacht. Aber, im Grunde genommen, ist das wertvolle Buch, das 198 Seiten zählt und dem eine außerordentlich reiche biologische und philosophische Literatur zugrunde liegt, in seiner trefflichen Ausstattung durch F. Rauch ein wertvollster Beweis dafür, daß auch im körperlich-lebenden Wesen ewig-konstante quantitative und *quidditative* Prinzipien verwirklicht und verkörpert sind. Eben in diesem Sinne konnte Prof. Dr. Süßengut hier von einer « idealistischen Morphologie » reden. Eigentlich ist das Werk ein mächtiger Versuch zu einer *Metaphysik* der Morphologie. Damit kehrt der Verfasser eine scharfe Lanze, durch das ganze Buch hindurch, gegen die rein mechanisch-quantitative Auffassung der Biologie, und damit selbstverständlich auch und zugleich gegen die Deszendenztheorie. Biologie wird man ohne Philosophie kaum fruchtbar betreiben können, denn « Leben » besagt an sich, wie einst schon die Schwendener und Westermeier betonten, nichts Quantitatives, sondern etwas *Quidditives*, das an sich mit Quantität gar nichts zu tun hat.

Der Leser und Kritiker wird aus dem vorliegenden reichhaltigen Werke, je nach seiner Kompetenz, das herausheben, was ihn besonders angeht, interessiert und freut. Dieses Recht sei auch uns gewährt.

Steiners längere Ausführungen über ganz bestimmte und stabile *quantitative* Aufbaunormen des Lebenswesens, d. h. die Teilnahme der Dinge an Zahlen, bestimmten Zahlenverhältnissen und geometrischen Symmetrien — die pythagoreische Mimesis — seien nur kurz erwähnt (38-62). Den einen und anderen Punkt werden wir später noch streifen.

Uns interessiert natürlich vor allem die sog. « idealistische Morphologie », die der Verfasser selber eine « Verkörperung von *Wesensbegriffen* » nennt (63), und die eine eigentliche Metaphysik der Biologie darstellt. Daß dieser Teil auch dem Verfasser als Hauptteil seines Buches gilt, beweist nicht bloß die räumliche Ausdehnung, die er ihm zuerteilt — von S. 63 an hat eigentlich alles bis 198 auf diese Frage Beziehung —, sondern daß er

bereits einleitend (17-37) stets auf den aristotelischen Hylomorphismus als Grundlage der wahren Biologie hinweist. Der wesentliche Gedankengang ist außerordentlich interessant.

Mit dem Nominalismus Ockhams und Biehls, die die inhaltliche Abstraktion und damit den Wesensbegriff leugneten, war die Grundlage für den einseitigen Empirismus und zugleich für die Deszendenzlehre Darwins geschaffen (31). Und während einst die Pythagoreer das Wesen der Naturdinge in bloße Zahlen umwandelten, versetzte Cartesius dasselbe in die bloße Ausdehnung (41), und Kant hat mit seinem Subjektivismus überhaupt jedes real-konstitutive Moment aus den Dingen ausgeschaltet (25-71). So wurde in dieser ausschließlich mechanischen Biologie alles zur bloßen *Quantität* und logisch konnte nur mehr, wie Baco v. V., Spinoza, Locke, Hume behaupten (67), die *Induktion* Wert besitzen.

« Das Leben aber, sagt Steiner mit Bertalanffi, ist nicht ein physiko-chemisches, es ist in erster Linie ein *Formproblem* » (57), etwas « *Quidditatives* » im Einzellebewesen (68). Damit tendiert, wie zahlreiche moderne Biologen mehr und weniger bewußt zeigen, die wahre Biologie zum längst, leider vergessenen *Hylomorphismus* hin (22 ; 27 ; 58 ; 179), zu dem Steiner als Biolog offen und bewußt sich bekennt. Es gibt im Einzellebewesen verkörperte *konstitutive Wesenheiten*, die nichts anderes sind als Abbilder des göttlichen Schöpfungsplanes (63-64). Sie sind es, die existentiell wandelbar, potentiell das Unwandelbare darstellen (68), denn im Wandel der Existenz ist das Wesentliche doch immer bleibend — *Realdistinctio* von Wesenheit und Existenz — (35 ; 52). Diese biologisch tief begründete Auffassung beruht ganz und gar auf der Lehre von *Akt und Potenz* (54). Alles das bedingt dann notwendig die *quidditative Abstraktion* der Wesensbegriffe (67-68), mit einem *Intellectus agens* (45), die Ockham leugnete, und begründet das *deduktive* Verfahren gegenüber dem einseitig induktiven Verfahren, denn « Naturgesetze und Naturbegriffe werden nicht auf induktivem Wege gewonnen » (68). Hier genügt auch die *abstractio totalis* von Suarez nicht (68). Damit liegt die richtige Lösung des Problems im *gemäßigten Realismus* des *Thomismus* (31 ; 68) und in seinem *Parallelismus* (69 ; 79). Somit rückt hier die viel vergessene *Universalienlehre* wieder in den Mittelpunkt des ganzen großen Problems (22 ; 31 ; 39 ; 64-65 ; 79). Auch die sog. rudimentären Organe, die man vor allem zugunsten der Deszendenztheorie angeführt, sind Ausdrucksformen systematischer Wesensbegriffe (146 ff. ; 175). Faktisch war die *Deszendenzlehre* nur der Ausfluß des Nominalismus (77), die man ohne stichhaltig wissenschaftliche Unterlage aus Furcht vor einer *Creatio* angenommen hat, wie wenn Wissenschaft und Atheismus identisch wären (106 ; 139 ; 195). Endlich ermöglicht die aristotelisch-thomistische Auffassung allein ein *wirkliches Werden* des Lebenden als Übergang vom potentiellen zum wirklichen Sein, während der bloße Physikalismus das Werden nur in eine Verbindung und Ineinanderschachtelung bereits vorhandener Stoffe verlegt (107-108 ; 132).

Mit K. Faigl und Fries und andern betont daher Steiner immer und immer wieder die These : « Das Lebendige widersteht und wird immer der Zurückführung auf irgend einen noch so geistvollen Physikalismus

widerstehen » (126) und er hat diese These nach Kompetenten auch bedeutungsvoll nachgewiesen.

Unsere Zusammenfassung des vorliegenden Buches ist leider nur allzu skizzenhaft. Gewiß hat Steiner nicht jedes philosophische Problem, das er berührt, völlig zu Ende gedacht. So müßte er nach dem von ihm ganz richtig aufgestellten Prinzip, daß ein « Ganzes » als solches unteilbar einheitlich *eine* substantielle Form als Prinzip der Einheit fordert (52-53), auch für die *anorganischen Substanzen* den Hylomorphismus fordern, wie die Aristoteliker es immer taten. Und das um so mehr, als auch die *Leiche* in die Morphologie hineingehört (20). Allein Steiner beschränkt sich eben streng auf das Wesen des Lebewesens.

Klar ist es auch für jedermann, daß mit dieser Auffassung der Biologie letztere aus dem Kreise der streng mechanisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen ausscheidet und zur *philosophischen* Wissenschaft wird, da sie nach Methode und Gegenstand ganz anders gestaltet würde. « Methodisch »: weil zur Induktion, auf die der Physikalismus allein baut, die Abstraktion und Deduktion hinzukommt. « Gegenständlich »: weil der moderne Physikalismus seit Baco von Verulam mit dem *Wesen* — *causa formalis* — nie etwas zu tun haben wollte, sondern ausschließlich auf die quantitativ-mathematischen Gesetze der Erscheinungstatsachen sich beschränkte. Der Hylomorphismus beschlägt eben das *Wesen* des Körpers und hat mit der sog. experimental-mechanischen Methode gar nichts zu tun. Das ganze vorliegende Buch leistet den eklatantesten Beweis hierfür. Es ist daher für uns fast wie eine Ironie des Schicksals, daß dieses Werk Steiners zur selben Zeit erschien, als manche Scholastiker mit *A. Mitterer* den thomistischen Hylomorphismus durch den modernen Physikalismus der mechanischen Methode, der auf seinem Gebiete gewiß Großes geleistet, erschüttert und damit auch die aristotelisch-thomistische Erkenntnislehre für untergraben hielten. Beide gehen einander an sich gar nichts an, weder methodisch noch inhaltlich. Steiners Werk zeigt das glänzend. Es ist jedenfalls eine der *bedeutungsvollsten* Publikationen der neuesten Zeit!

Freiburg.

G. M. Manser O. P.

J. Gredt O. S. B. : Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.
Editio septima recognita. 2 vol. — Friburgi Br., Herder. 1937.

Unmittelbar vor Torschluß dieses Heftes des « Divus Thomas » gelangten wir in den Besitz der längst erwarteten 7. *Edition* des bekannten zweibändigen Werkes von Jos. Gredt. Wir möchten keinen Monat vorbeigehen lassen, ohne auf diese Neuerscheinung hinzuweisen. Das tun wir nicht Gredts Ruf wegen, denn der ist längst gemacht, wohl aber im Interesse seiner zahlreichen Freunde.

Die Neu-Edition der beiden Bände, von Herder schön ausgestattet, verzeigt die völlig gleiche Anordnung des Stoffes wie die früheren und zeigt auch methodisch wesentlich das gleiche Gepräge. Gewissen Wünschen

gegenüber — eine teilweise Beschränkung der Anwendung der syllogistischen Methode wäre vorteilhaft gewesen — kann Gredt auf den großen Erfolg des Werkes hinweisen. Die Teilung der Logik in « formelle » und « materielle » wird für einen echten Aristoteliker immer ein Steinchen des Anstoßes sein, zumal, wenn man dabei die Realität der Universalien, das Hauptproblem der Metaphysik, mit der Logik verquickt. Ein besonderer Vorzug der neuen Edition ist die Vertiefung der *Akt-Potenzlehre*, die Gredt schon in der Vorrede als Fundamentallehre des aristotelischen Thomismus bezeichnet.

Gredts Werk hat sich in wenigen Jahren einen außerordentlichen Ruf erworben durch die *Präzision* der Begriffe, die *gründliche Erfassung* der Probleme, die *logisch-scharfe Darstellung* und *thomistische Treue*.

Freiburg.

G. M. Manser O. P.

J. Barion : Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe. — München, Hueber. 1936. 60 S.

Eine immerwährende Philosophie scheint eine kontinuierliche Entwicklung der philosophischen Probleme und Lösungen vorauszusetzen (14). In Wirklichkeit aber zeigt die Geschichte der Philosophie « geradezu ein Chaos widersprechender und einander bekämpfender Meinungen ». Dadurch wird die Ansicht des Augustinus Steuchus, daß die philosophischen Grundgedanken bei allen Völkern die gleichen seien und man darum von einer philosophia perennis sprechen könne, zum Problem. Barion stellt sich im ersten Teil seiner Schrift die Frage, was denn eigentlich zum Wesen einer philosophia perennis gehöre. Und er antwortet: « Philosophia perennis setzt zwar voraus, daß es *eine* Wahrheit gibt. Aber diese ist nicht an ein bestimmtes System gebunden » (16). « Der Gedanke der philosophia perennis besagt also keineswegs die alleinige und völlige Richtigkeit eines bestimmten philosophischen Systems, fordert auch nicht den Anschluß an eine bestimmte Schule oder die Befolgung einer bestimmten Methode. Wohl aber fordert er nicht nur die Anerkennung der obersten Seins- und Denkprinzipien, sondern auch gewisser Grundwahrheiten » (17). Solche Grundwahrheiten sind besonders die Lehren von der Objektivität unseres Erkennens, von einer Evidenz, die mehr ist als das subjektive Gefühl der Gewißheit, und von der Ewigkeit und Allgemeingültigkeit der Wahrheit. Weitere zum Inhalt der philosophia perennis gehörige Wahrheiten sind zu finden vor allem in der bei den verschiedensten Völkern und zu den verschiedensten Zeiten von den Philosophen gegebenen Lösung der Frage, was Mensch-Sein im letzten Grunde bedeutet. Sodann in den Antworten auf die Fragen um Gott, menschliche Willensfreiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, sowie nach dem Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft. Diese und andere Wahrheiten brauchen jedoch nicht immer und überall gleich vollkommen erkannt worden zu sein. Vielmehr sieht Barion mit Recht die Aufgabe der philosophia perennis gerade darin, niemals bei den schon gefundenen Wahrheiten stehen zu bleiben, sondern über sie hinaus zu neuen Erkenntnissen vorzudringen. Aus seiner Schrift

ist allerdings nicht klar zu ersehen, wie er sich diese Entwicklung denkt. Barion will den Begriff « philosophia perennis » möglichst weit fassen, um sie von den starren Grenzen einer Schule oder eines Systems frei zu machen (8). Aber kann sie ohne System oder Methode überhaupt noch als Philosophie angesehen werden? Wenn ja, wäre das nicht zum mindesten eine sehr oberflächliche Philosophie? Zu jeder tiefer eindringenden Philosophie gehört doch auch wesentlich die richtige Ordnung der in ihr enthaltenen Wahrheiten. Und ist es denn ein Wesensmerkmal des Systems oder der Methode, dem Wahrheitserkennen Grenzen zu ziehen? Solange der Verfasser auf diese Fragen keine befriedigende Antwort gibt, wird seine These von der Transzendentalität der philosophia perennis gegenüber jedem bestimmten System und jeder Methode des gewünschten Beweises entbehren. Immerhin offenbaren seine Ausführungen auch jetzt schon einen selbständigen Denker.

Rom (S. Anselmo).

Matthias Thiel O. S. B.

G. Saitta : Il carattere della filosofia tomistica. — Firenze, Sansoni. 1934. 146 S.

Saittas Schrift ist von Anfang bis zu Ende polemisch gehalten und gegen die in Italien dem Idealismus immer mehr Raum abgewinnende Neuscholastik gerichtet. Nach Saitta ist der Charakter der thomistischen Philosophie dermaßen theozentrisch, daß in ihr weder die natürliche Vernunft noch die menschliche Willensfreiheit zu ihrem vollen Rechte kommt, und daß sie deshalb nicht mehr mit dem modernen Denken vereinbar ist. Das will er in den fünf Kapiteln: Teologia e filosofia, Immortalità dell'anima e conoscenza umana, La Teodicea, Libertà umana e grazia, Teocrazia, beweisen, indem er den hl. Thomas als eine Persönlichkeit schildert, die infolge ihrer absolut religiösen Einstellung für keine Frage eine rein philosophische Lösung geben konnte. Schon gleich in seinem Vorwort beschuldigt Saitta die Neuscholastiker, daß sie zu ihrem starren Festhalten an Thomas nicht durch wissenschaftliche Gründe bestimmt würden, sondern vielmehr durch politische Zwecke, nämlich dem Papste zu der Machtstellung zu verhelfen, die ihm nach dem Aquinaten zukommt. Deshalb schließt er seinen polemischen Anhang (« Appendice polemica ») mit der feierlichen Erklärung, daß die Italiener nicht weniger der Freiheit bedürften als die Deutschen und die Engländer: « di libertà interiore, morale, religiosa, scientifica, filosofica, per potere essere liberi politicamente, interiormente, all'aria aperta »!

Rom (S. Anselmo).

Matthias Thiel O. S. B.

F. Erdey : Synopsis Philosophiae scholasticae. Vol. I: Logica cum introductione in philosophiam. — Budapest. 1934. 278 pag. Vol. VII: Ethica seu Philosophia moralis. — Budapest. 1936. 321 pag.

Erdey nennt seine Synopsis Philosophiae scholasticae « brevis », obwohl sie nicht weniger als acht Bändchen umfassen soll. Um das zu ver-

stehen, muß man auf die Eigenart dieses neuen Lehrbuches achten. Der Verfasser hat sich die *Summa theologica* des hl. Thomas zum Vorbild genommen, die auch nur im Vergleich zur Zahl der in ihr beantworteten Fragen kurz genannt werden kann. Denn vielleicht gibt es kaum ein zweites Handbuch der scholastischen Philosophie, in dem so viele Fragen in rascher Aufeinanderfolge und in möglichster Kürze behandelt werden wie in diesem. Und man wird in einem anderen Lehrbuch auch schwer eine Frage finden, zu der Erdey nicht kurz Stellung nimmt. Dabei hat E. immer Anfänger im Auge. Deshalb sind seine Beweise möglichst dem Verständnis von Anfängern angepaßt, so ähnlich wie bei Reinstadler, den er auch sehr oft in seiner Bibliographie anführt. Die reiche Literaturangabe am Schlusse eines jeden Abschnittes ist ein weiteres Merkmal dieser Synopsis. Erdey zitiert nicht nur fast alle neueren scholastischen Lehrbücher, in denen sich etwas über die von ihm im vorausgehenden beantwortete Frage findet, sondern auch zahlreiche nichtscholastische Autoren. So ist es dem Leser leicht gemacht, bei anderen Philosophen weitere Aufklärungen zu finden. Es ist nur schade, daß Erdey zuweilen nach längst überholten Ausgaben zitiert, z. B. Gredt nach der zweiten aus dem Jahre 1909 und Remer sogar nach der ersten aus dem Jahre 1895. Seiner *Logik* schickt E. eine Einführung in die gesamte Philosophie voraus, die wirklich imstande ist, dem Anfänger ein erstes Verständnis der Eigenart philosophischen Erkennens zu vermitteln. Die Logik selbst unterscheidet er in fünf Teile. Der erste handelt von der Definition, dem Objekt und der Einteilung der Logik. Formalobjekt der Logik ist nach ihm ein *ens rationis*; denn ihre Aufgabe ist, das menschliche Erkennen zu ordnen, das sich wesentlich aus Ideen, Urteilen und Schlüssen zusammensetzt. Daher handelt der zweite Teil der Logik von den Ideen (*de notionibus idearum, de praedicabilibus, de praedicamentis, de terminis*), der dritte vom Urteil und Satz, und der vierte vom Schluß. Der letzte Teil ist « *De Logica applicata* » betitelt und bietet eine gute Einführung in die Methodenlehre. Am Schluß hat E. eine bis ins einzelne gehende « *Tabella schematica totius Logicae* » beigefügt, die es dem, der das Buch einmal aufmerksam durchgelesen hat, ermöglicht, sich in kürzester Zeit den Inhalt wieder ins Gedächtnis zurückzurufen. Auf die gleiche Weise schließt Erdey auch seine *Ethik*. In dieser unterscheidet er sechs Teile. Im ersten antwortet er auf die Fragen nach dem wissenschaftlichen Charakter, der Methode, der Notwendigkeit und der Einteilung der Ethik. Der zweite Teil handelt « *De principio constitutivo ordinis moralis* », der dritte « *De actibus humanis* », der vierte « *De moralitate actuum humanorum* », der fünfte « *De principiis intrinsecis actuum humanorum* », und der letzte « *De principiis extrinsecis actuum humanorum* ». Es ist unmöglich, hier auf den reichen Inhalt der einzelnen Teile näher einzugehen. Erdeys Ethik zeugt vielleicht noch mehr als seine Logik von dem außergewöhnlichen Sammelfleiß ihres Verfassers. Erdey ist bestrebt, seinen Lesern einen möglichst vollkommenen Überblick über alle ethischen Fragen zu bieten. Dabei sucht er in anerkennenswerter Weise auch zu zeigen, wie man vom thomistischen Standpunkte aus zu neueren Theorien Stellung nehmen und in ihnen

Wahres und Falsches unterscheiden kann. Aber, wie schon gesagt, das alles in einer für *Anfänger* berechneten Form. Darin liegt eine gewisse Gefahr. Auch der Anfänger muß lernen, immer tiefer in die Probleme einzudringen, und da kann eine solche Behandlung derselben für ihn ein Hindernis werden. Denn in den von Erdey in großer Zahl gegebenen Beweisen stecken zuweilen sovieler nicht unmittelbar einleuchtende Voraussetzungen, daß ein Skeptiker — und deren gibt es auch unter den Anfängern — das Vertrauen in den wissenschaftlichen Ernst der Lösung philosophischer Probleme verlieren könnte. Deshalb setzt Erdeys Synopsis, obwohl sie ganz für Anfänger geschrieben ist, doch einen Lehrer voraus, der selbst tief in die Probleme eingedrungen ist. Sonst bleibt der Blick des Anfängers leicht zu sehr an der Oberfläche hängen. Das wäre gewiß gegen die Absicht ihres Verfassers, dem wir von Herzen wünschen, daß er sein Werk bald glücklich zu Ende führen kann.

Rom (S. Anselmo).

Matthias Thiel O. S. B.

Joannes a Sancto Thoma O. P. : Cursus philosophicus thomisticus.

Nova editio a P. *Beato Reiser* O. S. B. in collegio internationali sancti Anselmi de Urbe, philosophiae professore exarata. — Tomus tertius: Naturalis philosophiae IV. pars: De ente mobili animato. — Taurini-Romae, Marietti 1937. XVI-621 S.

Die Neuausgabe des Cursus philosophicus kommt mit diesem Bande zum Abschluß. Er enthält die ganze Lehre über die Seele, die nach aristotelisch-thomistischen Grundsätzen als Teil der Naturphilosophie behandelt wird, weil die Seele (auch die geistige Menschenseele) Form des Körpers ist. Die Stoffgliederung schließt sich engstens an die Bücher des Aristoteles « Über die Seele » an: von der Seele im allgemeinen; von der ernährenden und sinnlichen Seele (erstes und zweites Buch des Aristoteles; von der vernünftigen Seele (drittes Buch). Joh. vom hl. Thomas erweist sich auch hier als gründlicher Kenner der aristotelischen Philosophie, der es versteht, diese Philosophie nach der Weiterentwicklung, die ihr durch den hl. Thomas und die Thomistenschule zuteil wurde, anschaulich darzustellen. Es sei hier verwiesen auf meine Besprechungen über den ersten und zweiten Band dieser Neuausgabe (Divus Thomas, VIII. Bd. [1930], 3. Heft; XI. Bd. [1933], 1. Heft). — Aus dem reichen Inhalt dieses Bandes mögen nur hervorgehoben werden die so gründlichen und klaren Ausführungen über das Erkennen, über die Wurzel des Erkennens und die ebenso vortrefflichen Darlegungen über den Ursprung der Ideen.

Eine vortreffliche Beigabe dieses Bandes sind die ihm angefügten Indices: Index biblicus, index aristotelicus und thomisticus, index personarum und rerum (S. 429-621). — Der Index biblicus gibt das Verzeichnis der in allen drei Bänden angeführten Schriftstellen unter Angabe von Kapitel und Vers. Dem Index aristotelicus und thomisticus ist eine Liste aller Werke des Aristoteles und des hl. Thomas vorausgeschickt, auf die sich der Verfasser in seinem Cursus bezieht. Bei jedem Werke wird ein

Urteil abgegeben über dessen Echtheit, über die Zeit, zu der es verfaßt und in welchen Ausgaben es zu finden sei. Dann folgt das Verzeichnis aller im Cursus aus Aristoteles und Thomas angeführten Stellen. Der Index personarum gibt zuerst von den im Cursus angeführten Verfassern eine kurze Notiz über deren Leben und Werke. Dann werden die Lehrpunkte angedeutet, für die sie namhaft gemacht wurden, unter Anführung der Seite, Spalte und Zeile, wo sie angeführt sind. Das Sachverzeichnis ist äußerst reichhaltig. Nicht nur werden die philosophischen Lehrpunkte herausgehoben, sondern auch außerdem auf alles sonstige Wissenswerte hingewiesen. Für das Sachverzeichnis hatte der Herausgeber wohl schon Vorarbeiten in den älteren Indices. Aber er hat sie weitergeführt und vervollständigt.

Rom (S. Anselmo).

P. Jos. Gredt O. S. B.

Maurice Blondel : L'Action. Tome I : *Le problème des causes secondes et le pur agir.* — Paris, Alcan. 1936. 492 pp.

Nous nous acheminons, à une allure étonnamment rapide, vers l'achèvement de l'œuvre philosophique de M. Maurice Blondel, fruit d'une vie de travail serein et de profonde méditation. Les deux volumes consacrés à la « Pensée », celui sur « L'Être et les êtres » sont la préparation de celui que nous avons sous les yeux. Ils ont très nettement tracé les tendances de la philosophie blondélienne. La « pensée », au sens intégral du mot, ne se réalise que dans la « pensée de la pensée ». L'Être n'est pas ces ombres d'être qui s'étalent dans l'espace et évoluent dans le temps ; c'est la plénitude de l'Être qui est Dieu. Lorsque l'esprit s'élève à travers la hiérarchie des êtres, il rencontre à tous les stades des failles, des « fissures », qui nous contraignent à monter à un « palier » supérieur, où l'on découvre les mêmes trous béants. Seule la réalité de Dieu nous permet, par un acte d'humilité, de combler les gouffres et de nous abandonner en pleine sécurité entre les bras de l'amour divin. Toute cette philosophie est un *itinerarium mentis ad Deum*.

Qu'on n'imagine pas d'ailleurs qu'au moyen des premiers principes on aboutisse nécessairement à la réalité existentielle de Dieu. M. Blondel admet maintenant, et très explicitement, la valeur rationnelle des preuves classiques de l'existence de Dieu ; mais les premiers principes présupposent déjà Dieu pour avoir toute leur portée objective. Aussi, à un moment donné, il faut une « option » intellectuelle, dirigeant notre pensée vers son but, vers la réalité pleine, éminemment existentielle, du Dieu-amour.

Et quand nous avons ainsi conquis l'Être, la Pensée pure, nous découvrons la fatale insuffisance de toute philosophie humaine. Toutes ces spéculations se terminent par un cri vers le Père céleste, par une prière de philosophe, implorant le secours d'une révélation et d'une grâce surnaturelles.

Nous ne prétendons nullement donner un aperçu, même imparfait, de la philosophie que M. Blondel nous livre dans ses trois volumes précédents. Nous n'entendons mettre au jour ni le souffle puissant du philosophe, ni la

noblesse de ses conclusions, ni ses préoccupations d'orthodoxie, ni les réserves que suscitent certaines de ses idées. Nous voulons simplement tracer la ligne maîtresse que semblent suivre les ascensions de M. Blondel. Il n'est pas inutile de l'avoir sous les yeux si l'on veut comprendre ce que nous apporte le nouvel ouvrage du vénérable philosophe d'Aix.

Encore un obstacle sérieux se dresse sur notre route. Nous n'avons que le premier volume de ce travail, qui doit encore être suivi d'une étude ultérieure, où M. Blondel déterminera l'attitude du chrétien en face des conclusions philosophiques. Or, M. Blondel nous avertit à plusieurs reprises que son œuvre ne donnera lieu à un jugement décisif que quand elle sera achevée. Nous devons donc nous contenter de donner un aperçu général sur le problème que l'auteur veut examiner dans cette première partie de l'ouvrage, et de noter en passant les réflexions qu'elle suscite. Notre jugement ne peut être que provisoire. Ainsi le veut M. Blondel, et ainsi l'exige la justice.

On se souvient toujours de la fameuse thèse de 1893, portant le même titre. Ce livre a produit une agitation extraordinaire dans les milieux catholiques. On le rattachait au « modernisme », à l'immanentisme ; on y voyait une nouvelle méthode d'apologétique, exaltée par les uns, considérée comme singulièrement dangereuse par les autres. Il faut constater que nous nous trouvons devant un ouvrage nouveau. Pas une ligne de l'ancienne « Action » n'a passé dans ce volume. On constate avec plaisir que plusieurs des critiques qu'on lui adressait il y a quarante ans sont écartées par des affirmations nettes et énergiques. L'auteur reconnaît qu'une partie notable de son premier livre, celle qui a été le plus violemment attaquée, était « prématurée ». D'autre part, il nous avertit que ce nouvel ouvrage « étend et complète les perspectives ébauchées » dans la thèse de 1893. Les positions de M. Blondel sont précisées ; des interprétations fâcheuses sont rectifiées ; mais les idées fondamentales de l'ancienne « Action » se retrouvent dans le nouvel ouvrage et méritent l'attention des philosophes et des théologiens.

Une remarque préalable nous paraît ici de mise. M. Blondel use beaucoup de métaphores, que nous appellerions des symboles. Ils ne sont pas toujours très clairs. On est exposé à négliger les réserves indispensables — d'ailleurs presque toujours suggérées par l'auteur même — ce qui donnera lieu à des interprétations excessives et des controverses sans issue. En pareil ouvrage, nous aimons mieux le terme propre et sec, dût-on le traiter de scolastique, aux fioritures littéraires, qui pour être suggestives, peuvent être trompeuses.

En outre, M. Blondel attribue parfois à des adages classiques un sens qui n'est pas classique. Sa tendance à les sortir de leur dure coquille verbale pour les faire vivre et assurer leur fécondité est extrêmement heureuse ; nous l'approuvons de tout notre cœur. Mais nous craignons qu'il ne retienne parfois que la formule verbale, et lui donne une signification que personne n'a jamais soupçonnée. Prenons, par exemple, le fameux : *operari sequitur esse*. Peu de formules sont plus fécondes. Celle-ci signifie : 1^o Que l'opération est postérieure à l'être et suppose l'être ; — ce qui écarte le dynamisme radical et ne nous permet pas de dire que « rien n'est, tout devient ». — 2^o Que pas un être, au moins dans l'ordre *des* êtres, n'est dénué d'opéra-

tions : l'existence entraîne l'opération et par conséquent le devenir ; — ce qui met en pleine lumière cette finalité à laquelle M. Blondel attache à très juste titre une si grande importance. Par là se trouve écarté le statisme de Parménide, qui menace toujours les constructions des scientifiques. — 3° Que l'être est proportionné à son opération. En dernière analyse nous ne connaissons les êtres que par leurs opérations. — Voilà les trois sens de l'adage ; chacun est éminemment fécond. Est-il certain que M. Blondel, entraîné par la formule verbale, ne lui en attribue aucun autre, peut-être contestable et stérile ?

M. Blondel affirme à plusieurs reprises que « ce qui n'opère pas n'est pas ». Le deuxième sens de l'adage lui donne parfaitement raison ; mais il paraît parfois l'affirmer avec une énergie qui semble compromettre le premier sens. L'être, une essence actuée par l'existence, n'est pas l'opération. L'idée d'être n'implique pas, par soi, celle d'opération, alors que celle-ci implique certainement celle d'être. L'auteur ne semble pas aimer l'expression traditionnelle « acte pur » appliquée à l'être de Dieu. « Actus » lui paraît impliquer une passivité — comme quand nous disons : *actum est*, « c'est fait ». — On dirait que M. Blondel regrette un peu l'abandon du terme « *causa sui* », comme caractérisant l'être de Dieu. Malgré toute la tolérance qu'on peut avoir pour notre pauvre langage, lorsqu'il s'agit des analogies les plus élevées, le « *causa sui* » reste une intolérable absurdité. Et l'*actus purus* n'a rien à voir avec l'action. Il exclut tout simplement la dernière ombre de potentialité dans l'ordre d'être. En ces matières, il est particulièrement délicat d'altérer une terminologie justifiée par des siècles de spéculation.

Mais revenons au livre. La deuxième partie du volume, presque aussi étendue que la première, est constituée par des « excursus », des « compléments historiques et solutions des objections » qui présentent parfois un grand intérêt, qui mériteraient une sérieuse étude, mais que nous devons négliger en ce moment pour nous attacher à la doctrine positive.

Ce premier tome étudie théoriquement l'action, par l'analyse minutieuse des notions et de tout ce qu'elles impliquent. Le second volume prendra contact avec la pratique effective pour noter sa jonction, imparfaite d'ailleurs, avec la théorie. C'est ce que l'auteur s'efforce de nous faire comprendre dans la « conclusion requérante » qui termine cette première partie.

Celle-ci est précédée d'une « préparation », où le problème se précise et où s'esquissent les conclusions essentielles. M. Blondel constate que l'action a été peu étudiée par les philosophes. On ne signale guère que des actions transitives, impliquant une passivité qui n'est certainement pas l'action. Presque jamais on ne s'est élevé jusqu'à l'Agir pur, immanent à lui-même, qui est nécessairement presupposé aux « causes secondes ». Celles-ci doivent être « embrayées » sur un Agir qui n'est qu'Agir.

Les faits d'expérience ne nous donnent que des étapes d'un continu, à peu près comme le cinématographe. Au delà il faut découvrir la réalité métaphysique de l'action ; et elle soulève deux problèmes fondamentaux : 1° Comment concevoir un Agir, complètement immanent à lui-même ? N'est-ce pas expliquer *obscurum per obscurius* ? 2° Comment peut-on

reconnaître un véritable agir aux causes secondes, alors qu'elles semblent emprunter toute leur efficacité à l'Agir pur ?

Et dès cette « préparation » l'auteur rappelle une idée qui lui est chère : la philosophie de l'action est la « charnière » d'une philosophie intégrale. C'est là que se rencontrent la « vue » et la vie. — Le présent ouvrage doit donc être le centre de la philosophie blondélienne. On lui a reproché, à propos de la thèse de 1893, de vouloir substituer une « philosophie de l'action » à la philosophie de l'être, et même à la philosophie de la pensée de Descartes. Nous soupçonnons que les volumes précédents ont pour but principal la réfutation de ce reproche, la rectification de certaines erreurs qu'on imputait à M. Blondel. L'action reste pour lui le centre du réel. C'est plus que le « devenir » ou la « pensée » ; et c'est très bien. C'est moins que l'être, au sens métaphysique du mot, puisque l'action n'est qu'une face de l'être ; et nous craignons bien que M. Blondel n'échappera pas encore aux attaques, justifiées ou tendancieuses, qu'il a subies il y a quarante ans.

Nous sommes frappé par l'analogie entre le second problème soulevé par M. Blondel et celui que se pose Karl Barth. Le pessimiste théologien protestant se demande comment la créature peut être, si Dieu est. M. Blondel se demande comment la créature peut agir si Dieu agit. Nous nous permettons de faire observer que notre notion de l'*agir* nous vient indiscutablement de la créature. Cette action implique l'action de Dieu, c'est certain ; mais nous ne découvrons celle-ci que par l'analyse de celle-là. Mettre en question l'action des « causes secondes », en raison de l'action de Dieu, c'est supprimer le point de départ qui nous mène à la notion d'action divine. Nous craignons bien qu'il n'y ait là un renversement de l'ordre de la connaissance — renversement que nous découvrirons encore au cours de l'ouvrage.

Après la « préparation » vient encore une « partie liminale ». Elle nous donne une très fine analyse des significations que prennent les mots « ἄγειν, agere, action ». Le verbe « agir » est neutre, ce qui semble suggérer que l'action n'est pas, par soi, transitive. — L'étude de l'action se limite souvent au déroulement des moyens nécessaires et au résultat. Or ni dans l'un ni dans l'autre ne se trouve l'action. Celle-ci est un « élan initiateur », qui ne se confond ni avec les moyens employés, ni avec le résultat. — C'est là une très juste observation dont certains manuels devraient faire leur profit. Ce n'est que de cette action véritable que l'on peut dire avec les anciens : *causa causando non mutatur*, car les moyens et le résultat modifient singulièrement la cause.

Enfin vient le corps de l'ouvrage, divisé en trois parties : 1^o Où trouver une authentique action. — 2^o Mystère du pur agir. — 3^o Accession des causes secondes à la cause première. Dans la première partie, l'auteur examine l'action des « agents naturels » et celle de l'homme. Nous la découvrons d'abord en nous et nous la projetons dans la Nature ; mais dans l'agitation des agents naturels il y a énormément de passivité. Cependant, contre le monisme et le pur mécanisme, il faut affirmer une véritable action de ces agents naturels. Il ne faut évidemment pas confondre une spontanéité de nature avec une initiative proprement dite ; mais la matière et la vie purement organiques montrent une certaine plasticité que le

déterminisme doit nécessairement exclure. Dans l'évolution du monde se révèle une finalité, et par conséquent une idée immanente aux agents physiques. — Nous croyons que cette étude contient des constatations très justes et très opportunes, et aussi des explications très critiquables, au moins dans leur expression.

Incontestablement, les agents naturels sont actifs. Nous les croyons actifs même quand ils ne déploient qu'une simple spontanéité de nature. La « plasticité » qu'on découvre dans la marche du monde matériel, et dont aucun mécanisme ne rendra compte, indique très nettement une finalité dans l'évolution et l'action d'une Idée. Mais cette Idée n'est certainement pas celle des êtres qui évoluent — ce que M. Blondel note explicitement ailleurs. La « méthode d'implication » nous la révèle comme « transcendante » à tous les agents physiques ; et il importe de ne pas réduire la finalité à la causalité efficiente. Nous sommes enclins à croire que M. Blondel ne répudierait aucune de ces affirmations, mais nous craignons que ses expressions ne soient pas toujours les plus opportunes, et n'éveillent la susceptibilité de ses chatouilleux critiques.

Le problème se précise lorsqu'on aborde l'étude de l'*agir* humain. Il a toute une substructure d'activités et de passivités inférieures ; nous y constatons l'entraînement des passions ; mais en faisant abstraction de tout cela, découvrons-nous dans l'initiative humaine l'*agir* pur ? Même dans les « *actus hominis* » il y a une orientation qui dépasse la vie animale ; en raison de l'unité de la forme substantielle, ils préparent les vrais « *actus humani* ». L'idée abstraite de l'action humaine peut être incomplète ; dans l'action peut être impliquée une orientation qui échappe à la pensée. L'action humaine est une unité supérieure à ses phases d'exécution ; elle implique une finalité qui manifeste l'action des « *primum movens* ».

Qu'on examine d'ailleurs les activités propres à l'homme. On peut les désigner par les termes : ποιεῖν, πράττειν et θεωρεῖν.

Ποιεῖν est *faire*, qu'il s'agisse d'une table ou d'une poésie. En faisant, suivant l'idée, nous produisons du nouveau ; quelque chose de transcendant à l'univers lui devient immanent. Le nouveau ne vient donc pas d'en bas ; il constitue une ascension qui implique une source d'en haut. Mais si le ποιεῖν montre notre victoire sur la matière, il implique une servitude manifeste ; en « faisant » nous devons nous plier aux exigences de la matière et de la vie sociale.

Πράττειν est *agir* ; et l'action est en nous. Nous nous formons nous-mêmes en agissant. Même en faisant abstraction de l'ordre moral, nous nous acheminons par l'action vers une fin transcendante aux opérations particulières. Entre le ποιεῖν et le πράττειν il y a opposition ; le premier concerne l'œuvre produite ; le second se rapporte au producteur. Mais il y a aussi connexion intime, car l'œuvre réagit sur l'agent pour l'ennoblir ou le dégrader. Aussi n'est-ce pas là que nous trouverons l'*agir* pur.

En est-il de même du θεωρεῖν ? N'avons-nous pas dans la contemplation le pur agir sans passivité ? Celle-ci s'y atténue sans doute ; mais si l'on recherche tout ce qu'implique la contemplation réelle des hommes, on constate qu'elle n'est jamais pure contemplation. Jamais elle n'atteint

l'unité plénière et parfaite que sa notion semble exiger. Elle révèle de multiples passivités, car sans cesse elle s'appuie sur les acquisitions antérieures.

Nulle part donc dans les activités humaines nous ne découvrons l'agir pur. Faut-il en conclure qu'il n'y a pas de causes secondes ? C'est bien là qu'aboutissent le monisme, le panthéisme cosmique et les rêves de la théosophie. Mais transporter l'action uniquement à l'« Un et Tout » est une impossibilité ; car ce « Un et Tout » ne réalise pas les conditions essentielles de l'agir. Monistes, panthéistes et théosophes en appellent au *omnis determinatio negatio est*. M. Blondel estime que c'est là une pure absurdité. Si nous, causes finies et déterminées, n'agissons pas, il serait impossible d'expliquer la conscience de l'action, et sans cette conscience on n'a plus aucun droit d'affirmer l'agir divin. Aussi ces doctrines fallacieuses supposent sans cesse ce qu'elles prétendent éliminer.

Nous constatons avec plaisir que toute cette partie de l'ouvrage contient des analyses sagaces et des idées précieuses. Mais dans la controverse avec le monisme des difficultés, classiques cependant, et qui arrêtent bien des esprits, restent trop dans l'ombre. *Omnis determinatio limitatio est*. Cet adage, pris au sens de Spinoza ou de Rosmini, est évidemment faux et lourd de conséquences funestes. La détermination de la nature humaine, comme animalité rationnelle, n'est assurément pas une négation. Mais toute détermination dans l'être implique manifestement une limitation, et par conséquent la négation d'une perfection ultérieure. Il aurait été opportun que M. Blondel eût appliqué sa vaste et pénétrante intelligence à ce problème fondamental.

En outre, n'oublions pas que le monisme trouve sa base, sinon la plus solide, au moins la plus fascinante, dans l'analyse de l'action transitive qui est déclarée impossible. Nous croyons qu'un examen plus approfondi de ce problème aurait jeté une lumière, au moins indirecte, sur des thèses particulièrement chères à M. Blondel.

L'impossibilité de découvrir le pur agir dans l'ordre du monde nous contraint de le chercher ailleurs. Par là le philosophe passe à la deuxième partie de son ouvrage, consacrée au « mystère du pur agir ». Elle est divisée en deux sections. La première note en dix apories les « ombres et clartés » qui entourent le pur agir. La seconde s'efforce de nous faire saisir le « rayonnement du mystère inviolé ».

Au début, l'auteur nous prémunit encore contre l'idéalisme, le faux mysticisme et l'agnosticisme. Il affirme encore que l'action est le *vinculum* entre la pensée et l'être. Or partout nous trouvons la passivité, opposée à l'action. Dès lors, les initiatives des êtres finis ne sont-elles pas illusoire, et l'idée de cause n'est-elle pas une fiction ? La pensée et l'être dépendent donc de la possibilité d'affirmer le pur agir.

Mais celui-ci est entouré pour l'intelligence humaine de ténèbres épaisses. D'où les apories. Toute action nous semble transitive ; de par sa notion même, elle semble devoir produire quelque chose. L'agir pur devrait être cause de lui-même : *causa sui*, ce qui est contradictoire. Il devrait agir pour agir, sans aucune production ; n'est-ce pas là du simple verbiage ? Il n'est pas concevable que le pur agir doive subir sa propre

nature comme une immanence imposée et close. Au sujet de toutes ces difficultés, M. Blondel fait des réflexions parfois profondes ; mais il estime que la plupart des expressions reçues : « moteur immobile, pensée de la pensée, acte pur » sont ambiguës. L'identification de la pensée et de l'agir rend les deux termes indiscernables, mais toute action implique la pensée, et le pur agir inclut l'Amour incréé. L'auteur se défend de faire de la théologie ; mais la doctrine chrétienne est un fait qu'aucun philosophe ne peut ignorer. Elle fournit des termes ; elle suggère des solutions ; et nous mène à une esquisse de la Trinité qui, d'ailleurs, ne viole en rien le mystère.

Les autres apories se rapportent à la connexion entre la pensée et l'action. M. Blondel s'élève vigoureusement contre la prétention d'ériger l'action en absolu, comme si nous étions les jouets d'une influence occulte de l'Univers total. La pensée ne serait alors qu'une illumination passagère sans dynamisme propre. C'est sur pareille aberration que s'appuient les fameuses et funestes théories de la race, de la collectivité. Elles aboutissent à la scandaleuse identification du succès et du droit. Ce qui montre à l'évidence la contradiction interne de ces fantasmagories, c'est que ces activistes nietzschéens donnent un *sens* au devenir, qu'ils poursuivent un idéal, ce qui soumet derechef l'action à la direction de l'idée.

Nous n'aimons pas beaucoup la seconde section de cette deuxième partie, qui veut nous montrer le « rayonnement du mystère inviolé ». M. Blondel nous prémunit contre l'agnosticisme, mais il doit procéder par « couples d'affirmations et de négations ». N'aurait-il pas été plus instructif de trouver ici un exposé clair et net des idées de M. Blondel sur la « connaissance analogique » ? Il y fait allusion ; mais sa nature propre reste dans l'ombre. La connaissance analogique procède aussi par affirmation et négation *verbales et imaginatives* ; mais elle les dépasse dans l'unité intellectuelle. C'est ainsi qu'elle vainc l'agnosticisme, et dépasse cet anthropomorphisme qui doit particulièrement répugner à M. Blondel.

Nous croyons que « acte pur », dégagé de toute passivité, vaut mieux que « pur agir », que M. Blondel semble lui préférer. Si l'agir pur semble impliquer une perfection quelconque, — et qui peut en douter ? — il est parfaitement contenu dans l'acte pur, compris comme toute la tradition l'a compris.

Il est singulièrement difficile de distinguer la manière dont l'auteur conçoit l'Infini comme « pur agir » de la fameuse *causa sui* que M. Blondel sacrifie cependant. Le maître d'Aix ne peut pas admettre que Dieu soit une « nature » qu'il subirait comme nous subissons la nôtre. En a-t-Il une qu'Il « agit » Lui-même sans productivité ? Il y aurait beaucoup de choses à dire à ce sujet. Dieu est « Etre ». Si la « nature » implique une détermination d'être, et par conséquent une restriction, Dieu n'a aucune « nature », ni par soi, ni par son « agir ». Dieu est Etre, non pas l'être que nous obtenons par abstraction « indéterminative », et qui constitue le fond de toutes nos conceptions particulières. Il est la totalité de l'Etre, sans restriction, et par conséquent, *en ce sens*, sans détermination de « nature ». Saint Thomas dit parfois que nous obtenons la notion de Dieu par « abstraction » ; mais

il est manifeste qu'il ne s'agit pas ici de cette abstraction « indéterminative » qui établit les genres et les espèces. Il s'agit de l'abstraction « intégrative » qui écarte, non les déterminations mais les négations qu'elles entraînent, qui nous achemine vers le *maxime tale* dans l'ordre d'être, et le dépasse par connaissance analogique.

L'appel aux données de la Révélation nous paraît toujours dangereux en philosophie. On s'expose toujours à « violer le mystère », et à des rapprochements arbitraires que même la connaissance analogique ne peut pas dominer. Nous admettons parfaitement que les dernières conquêtes de la spéculation philosophique sont d'immenses points d'interrogation. Nous aboutissons à des gouffres que seule la Révélation chrétienne peut combler, si l'on ne veut pas s'abandonner au désespoir intellectuel, ou à quelque mythe platonicien. Mais ni la Trinité, ni la participation à la nature divine qu'on appelle la *grâce*, ni la solution adéquate de l'angoissant problème que tout homme réfléchi se pose sur sa destinée, rien de tout cela « ne surgira dans le cœur de l'homme » aussi longtemps qu'il ne dispose que des ressources de sa raison, aussi longtemps qu'il ne peut faire que de la philosophie.

Notons encore que l'amour qui doit jouer un rôle décisif dans la philosophie blondélienne, apparaît ici un peu comme un *deus ex machina*. Une analyse plus poussée aurait été utile. C'est cet Amour qui rend possible la vraie causalité des causes secondes et les revêt de liberté.

Enfin, la troisième partie de l'ouvrage parle de « l'accession des causes secondes à la Cause première ». Nous y trouvons la répétition de bien des idées avec laquelle la première partie nous avait familiarisé. — Cette « accession » des causes secondes n'est pas du tout le retour néo-platonicien à l'Un. — Les êtres inférieurs agissent vraiment ; leur évolution n'est nullement cyclique, ce qui révèle leur initiative. — Les organismes ne sont pas des automates ; ils s'appuient sur les agents inférieurs ; mais ils possèdent une unité et un agir propre. L'organisme prépare en quelque sorte la conscience.

Les grands problèmes surgissent lorsqu'on aborde l'étude de « l'accession » des causes libres à la Cause première, dans l'ordre d'efficience et l'ordre de finalité. — L'homme peut diriger vers soi l'activité des agents inférieurs ; mais il ne peut pas oublier qu'ils ont une finalité propre, intrinsèque, et qu'il doit la respecter. Dans chacune de nos initiatives libres, le Bien infini est nécessairement impliqué ; mais comme nous sommes en possession des principes suprêmes, nous sommes tentés de nous défier en agissant par nous et pour nous, et d'introduire ainsi le désordre dans le plan divin. Il est possible à l'homme de résister à la volonté de Dieu. Sa connaissance est imparfaite ; des faiblesses se manifestent dans sa nature ; mais la lumière qui luit dans son intelligence est suffisante pour que sa liberté s'élève au-dessus des motifs et des mobiles. — La volonté de Dieu finit toujours par s'accomplir ; les révoltes de l'homme échouent ; et sa soumission à la volonté divine semble bien indiquer qu'en dernière analyse tout vient de Dieu. Mais l'indéniable réalité du sacrifice et la victoire de l'homme sur la concupiscence et sur l'univers montrent avec une pleine évidence que sa causalité est

réelle et efficace. Supprimer l'activité des créatures équivaut à leur enlever toute raison d'être.

Les créatures ne doivent pas seulement se résigner à souffrir des événements. Elles doivent devenir les collaboratrices de Dieu. Et ici, à titre d'hypothèse, on peut soupçonner une collaboration surnaturelle de Dieu et de l'homme. M. Blondel se défend énergiquement de tout semi-rationalisme, de tout modernisme, de tout naturalisme immanentiste. Il ne s'agit que d'une hypothèse, d'un problème qui vient s'insérer dans nos dernières conclusions philosophiques au sujet de l'activité libre de l'homme. Tout le champ reste libre pour l'apologétique objective, historique, traditionnelle.

Les problèmes que soulève cette dernière partie ont fixé l'attention des philosophes depuis des siècles. Cette collaboration de Dieu et de l'homme dans l'exécution du plan divin peut seule donner un sens à la vie et à l'activité libre de l'homme. Il faut être reconnaissant à M. Blondel de nous l'avoir rappelé ; mais nous avons l'impression que dans son exposé les questions ne sont pas toujours formulées avec toute la netteté désirable, et que ses réponses sembleront un peu flottantes. L'initiative libre de l'homme est certaine. Le mal moral en est le signe palpable ; la nature de nos opérations intellectuelles en est l'inébranlable preuve. Mais « l'embrayage » de cette activité libre sur l'universel agir de Dieu reste dans l'ombre. On ne peut évidemment pas pénétrer dans le mystère de l'action divine ; mais des problèmes se posent au sujet de l'acte libre, conditionné par l'agir divin. Nous ne croyons pas que M. Blondel méprise ces grandes « apories » ; on sera un peu surpris cependant de ne pas en trouver ici une mention explicite, ne fût-ce que sous forme d'apories. Les trouverons-nous dans le second volume de l'ouvrage ?

Nous permettra-t-on, après cette longue et insuffisante analyse, de noter ici deux remarques qui nous paraissent atteindre tout le travail de M. Blondel ?

1. Le maître ne semble découvrir l'action pure que lorsque l'agir est dégagé, non seulement de tout déterminisme, mais aussi de toute passivité. Nous avouons ne pas comprendre. « Ce qui n'agit pas n'existe pas » ; M. Blondel l'affirme à plusieurs reprises. Un être purement passif ne se conçoit pas, dès qu'on admet l'ordre de finalité : *unumquodque est propter suam operationem*. Quelle que soit donc la passivité des « agents naturels », ils agissent. Même ce qui résulte de la spontanéité naturelle ou de l'entraînement des passions contient une véritable action, méritant pleinement le nom d'*action*. Il nous paraît étrange que M. Blondel aille chercher le « pur agir » dans l'action divine, que nous n'atteignons que par la plus laborieuse connaissance analogique.

Il nous semble même que personne n'est moins autorisé à prendre cette attitude que M. Blondel. Ses ingénieuses et utiles analyses nous rappellent qu'il est absurde de confondre l'action avec ses conditions préalables ou avec son résultat. Elle est l'élan initiateur distinct de ses antécédents et de son effet. La spontanéité de la nature, les impulsions du dehors, la tyrannie des passions sont bien des antécédents ou des conditions

de l'élan initiateur. Celui-ci reste toujours, et réalise pleinement les exigences de la notion propre de l'action.

2. De là résulte notre seconde remarque. M. Blondel renverse les termes de l'ordre de la connaissance ; et nous craignons bien que cette méprise ait voilé la limpidité de ses spéculations. Il constate que tout d'abord nous avons conscience de notre propre action, et que nous la projetons dans les êtres de la Nature qui nous sont inférieurs. Dès l'abord, nous avons donc la notion pure d'action, applicable à tous les êtres de l'univers. C'est là notre point de départ. Mais partout l'analyse révèle de multiples relativités et dépendances. L'action transitive, outre sa difficulté foncière, implique l'imperfection d'une dualité ou d'une multiplicité, et par conséquent une dépendance. Ce caractère transitif s'atténue à mesure que nous nous élevons dans la hiérarchie des êtres jusqu'à ce que nous découvrons la plus haute immanence que les réalités de la Nature puissent offrir à notre regard, jusqu'à cette opération qui est son propre terme : *intellectio est intelligere*. Nous constatons donc que l'action est d'autant plus parfaite qu'elle est plus immanente. La notion générique d'action s'applique « univoquement » à tous les agents de la Nature ; mais *in univocis latent multa analogia*. Encore l'immanence de l'opération intellectuelle, du θεωρεῖν, est très relative. C'est la substance de l'homme qui opère par l'intelligence ; et l'opération n'affecte pas la substance comme telle.

Mis à part tout le conditionnement de l'*intelligere* qui certes implique multiplicité et dépendance, il y a là une ombre de transivité qui ne permet pas de voir dans nos opérations intellectuelles l'agir parfait, bien qu'il y ait là, comme ailleurs, l'agir pur. Et la « méthode d'implication » doit découvrir en tout agir les dépendances foncières de tout être vis-à-vis de l'Être divin.

C'est à partir de là qu'*analogiquement* nous pouvons penser à l'action de Dieu, identique à son être. Mais c'est aussi à partir de là que nous nous heurtons au mystère. Cet agir n'est plus *cause* ; car l'être de Dieu n'est pas causé. Cet agir philosophiquement considéré, n'admet plus aucune distinction de principe et de terme. C'est là que tout devient ténèbre pour le philosophe ; c'est là que toute spéculation devient silence — ce silence que le *théologien* peut animer par le murmure surnaturel de la Révélation.

Bref, si M. Blondel avait commencé par dégager la notion générique de l'action, il aurait saisi dès l'abord l'*agir pur*. La « méthode d'implication » lui aurait montré que la perfection hiérarchisée de l'action — *majus et minus* — nous mène à l'idée du « maxime tale ». Il aurait dépassé par connaissance analogique toute la hiérarchie et aurait découvert l'*Agir divin*, sur lequel tout agir, comme être et comme devenir, doit être « embrayé ». Nous croyons que cette marche naturelle aurait apporté beaucoup de clarté aux conclusions qui lui tiennent à cœur.

Et quand tout est dit, nous nous réjouissons de la publication de ce volume. Nous y voyons le fruit mûr d'une intelligence profonde et sincère, qui dans les intelligences réfléchies et sincères peut neutraliser le poison de nos erreurs contemporaines les plus funestes. Quelle que soit l'attitude qu'on prenne devant l'œuvre de M. Blondel, elle doit laisser des traces jusque dans

l'enseignement élémentaire : l'étude de l'action doit prendre sa place à côté de celle de l'être, du devenir, de la pensée. M. Blondel est entouré du respect de tous. Qu'il sache que ce respect se double d'une profonde gratitude.

Fribourg.

M. de Munnynck O. P.

Moraltheologie — Mystik.

B. H. Merkelbach O. P. : Summa Theologiae moralis. Altera editio. Tomus primus (786 p. 8°) ; Tomus secundus (1029 p. 8°) ; Tomus tertius (1023 p. 8°). — Paris, Desclée de Brouwer. 1936.

Viel Lobendes ist über diese Summa gesagt worden. Ich verweise nur auf die begeisterten Worte, womit P. Lavaud in dieser Zeitschrift (1932 S. 113-119) den ersten Band begrüßte, und auf die anerkennenden Zeilen in den *Analecta O. P.* (1937 p. 51), wo die zweite Auflage besprochen wird. Ohne Zweifel war dieses Buch ein *diu desideratum* sowohl innerhalb des Dominikanerordens wie außerhalb desselben in den Kreisen derer, die sich eingehender mit Thomas befassen. Prümmers *Manuale Theologiae moralis*, so vorteilhaft es auch von manchem andern Moralbuch absticht und so energisch es den engsten Anschluß an Thomas sucht, hat ihn doch nicht nach allen Richtungen hin in der ersehnten Weise gefunden. Bei M. tritt diese Gefolgschaft äußerlich in der Anordnung des Stoffes und innerlich in der Beweisführung und selbst in der Übernahme der Thomasworte so evident zu Tage, daß in dieser Beziehung wohl schwerlich mehr verlangt werden kann. Dieser enge Anschluß an Thomas ist der größte Vorzug dieses Buches. Das möge des Lobes genug sein, wenngleich sich noch vieles sagen ließe über glückliche neue Fragestellungen, über viele geschickte Lösungen und anschauliche Beispiele. Ich nehme an, daß dem Verf. ein Hinweis auf das, was dem vorzüglichen Werke noch zu fehlen scheint, lieber ist als eine langatmige Wiederholung von Weihrauchduftenden Lobeshymnen. Zuerst sei im allgemeinen bemerkt, daß der enge Anschluß an Thomas auch seinen Nachteil hat. Ich kann mir das Buch denken in den Händen der Studenten, die dem *Cursus St. Thomae* folgen, die also — ich gebrauche hier ein Wort, das M. ablehnt — spekulative Moral hören und die sich nebenher mehr oder weniger selbständig die praktische Moral anzueignen haben. Daß aber Studenten, die einer solchen Einführung entbehren, großen Nutzen ziehen sollten aus einigen Beweisführungen, die in Form von stark gekürzten Thomasworten oder auch in wörtlicher Anführung von schwierigen Thomasstellen geboten werden, will mir nicht sehr wahrscheinlich scheinen. Ich verweise auf S. 27, wo in der Anmerkung ein Thomastext, um den man sich in der spekulativen Moral stundenlang mühen kann, ohne jede Erläuterung steht, als ob er sonnenklar in sich sei. Unter diesem Gesichtspunkte bedarf auch die *Editio altera* wohl noch einer erneuten Durchsicht.

Im ersten Band vermissen ich gleich zu Anfang eine Abhandlung über Gott als das letzte Ziel, dem zu Ehren wir uns zu betätigen haben, wie Prümmer dies in seiner *propositio prima* S. 20 zum Ausdruck bringt. M. ver-

weist dies S. 23 n. 12 und 13 in die Dogmatik und beschäftigt sich statt dessen mit der *beatitudo*. Vielleicht hat ihn der Anfang der I-II dazu verleitet; allein da war zu bedenken, daß Thomas in der *Summa* die ganze Theologie, Dogmatik und Moral zusammenfaßt. Wer bloß die Moral behandelt, muß, wo es not tut, aus der I und III pars Anleihe machen. Verf. tut das sonst auch. Hier wäre I q. 44 a. 4 heranzuziehen gewesen in der Aufstellung, daß der Mensch vor allem dazu berufen ist, Gott zu verherrlichen. Aus dieser Auslassung ergibt sich dann wohl die etwas schiefe Bezeichnung unserer Moral als *Eudaemonismus rationalis* (S. 120 n. 129). Das klingt doch zu anthropozentrisch, wo hingegen die christliche Moral wesentlich theozentrisch ist. Verf. spricht in der Folge recht oft von der Ehre Gottes, die wir anstreben müssen, er spricht sogar (S. 35 n. 28 und S. 36 n. 4) sehr schön davon; aber das scheint, weil die tiefere Begründung ausgelassen wurde, fast wie aus der Luft gegriffen. Um durch die vermißte Darstellung den Band nicht zu erbreitern, hätten die Fragen, ob in diesem oder jenem Einzelding des Menschen Seligkeit besteht, zusammengefaßt werden können, ohne daß dadurch die Vollständigkeit oder Klarheit der Doktrin gelitten hätte.

Im zweiten Band scheint mir die Abhandlung über die *conscientia* nicht in allem geglückt zu sein. Sie wurde in den Traktat *de prudentia* aufgenommen. Und das mit Recht. Aber wäre es nicht besser gewesen, hier die ganze Lehre von der *conscientia* zu bringen, anstatt ein Stück davon im ersten Bande der Abhandlung über *de lege* vorzuschicken? Mir erscheint das als eine störende Teilung. In Verbindung mit der *conscientia* kommen die Moralsysteme zur Darstellung, und zwar ausführlich. Und doch nicht so anschaulich und übersichtlich wie in den vielen andern Moralbüchern.

Verf. stellt S. 92 n. 93 die These auf: *Etiam in dubio de cessatione vel impletione legis remanente post diligens examen, videtur homo posse acquirere conscientiam certam de actionis honestate vi principii: Lex dubia non obligat.* Darnach muß man schließen, daß Verf. Probabilist ist, denn, wenn er auch die Probabilisten reden läßt und die Bedeutung der These als «*secundaria*» abschwächt, so schließt er doch S. 94: «*Hinc non dicimus: Legi incertae satisficit adimpletione dubia; sed: Lex non est amplius certa, ac proinde ei satisfieri non debet.*» Man erhält freilich im folgenden den Eindruck, als ob Verf. nicht recht wage, bei seiner Bevorzugung des Probabilismus zu verharren. Er läßt die Vertreter der verschiedenen Systeme mit weit ausgeführten Argumenten gegen einander auftreten und überläßt zum Schluß S. 105 dem Leser die Wahl.

Mir scheint dieser Abschnitt der schwächste in dem sonst so vortrefflichen Buche. Es wird auch wohl kaum ein Leser diese Bevorzugung des Probabilismus bei M. erwartet haben, denn seit Alexander VII. 1656 den Orden aufforderte, die laxen Ansichten des Probabilismus zu bekämpfen, hat kein Dominikaner von Namen ein Buch zu dessen Gunsten geschrieben. M. tritt aus einer fast 300 jährigen Tradition des Ordens heraus. Daß er aus der Periode der thomistischen Erneuerung im XVI. Jahrhundert einige klingende Namen von scheinbaren Vertretern des Probabilismus

anführen kann, will nichts bedeuten, da damals das Thema nicht ausdrücklich zur Diskussion stand. Verwunderlich ist, daß Verf. den Aequiprobabilismus als eine Ausgestaltung des Probabilismus ansieht (S. 991) und dadurch den hl. Alphons zu ehren glaubt. Tatsächlich hätte dann, was die Moralsysteme angeht, der Heilige in vanum gearbeitet, denn M. gibt sich nicht mit dem Aequiprobabilismus zufrieden, sondern strebt den Probabilismus moderatus an. In Wahrheit ist der Aequiprobabilismus die logische Weiterentwicklung des Probabiliorismus. Daran ändert die Tatsache nichts, daß St. Alphons gerade gegen die Vertreter des Probabiliorismus die schärfsten Fehden auszufechten hatte. Wenn M. glaubte, mit dem Aequiprobabilismus nicht auskommen zu können, dann konnte immer noch das S. 104 recht stiefmütterlich von ihm behandelte Compensationssystem herangezogen werden. Damit wäre Verf. in der Tradition geblieben und hätte sich nicht vergeblich abzumühen gebraucht in dem Versuch, die Ausdehnung des Prinzips: *Lex dubia non obligat* auf das *Dubium de cessatione legis* zu erweisen.

Zum dritten Band habe ich nur zu bemerken, daß die lakonische Kürze in der Behandlung der Zensuren wohl wenige Leser befriedigen wird. Entweder mußte der Traktat ganz fortbleiben und der Leser an das *Ius* verwiesen werden, oder aber er mußte etwas mehr bringen als ein dürftiges Gerippe, das nur 9 Seiten in Anspruch nimmt. Da kommt der Traktat *de indulgentiis* noch besser weg, obwohl für die praktische Moral die Lehre von den Zensuren doch wichtiger ist als die vom Ablaß.

Noch einige Kleinigkeiten seien angeführt. S. 108 und 111 steht Püffendorf statt Pufendorf. S. 140, *Quaestio quarta*, Einleitung, stimmt nicht zu dem, was Verf. selbst S. 137 n. 140 lehrt und auch nicht mit I-II q. 18 a. 5 ad 1. S. 178 n. 191 ist wohl *elicit* statt *eligit* zu lesen.

Durch diese Ausstellungen wird nichts zurückgenommen von dem anfangs gespendeten Lob. Es sollten nur Einzelheiten angeführt werden, die einer ernststen Beachtung wert scheinen, damit dieses für die Ausgestaltung der praktischen Moral wichtige Werk in sich selbst noch immer vollkommener gestaltet werde.

Walberberg.

P. Hieronymus Wilms O. P.

K. Weinzierl: Die Restitutionslehre der Frühscholastik. — München, Hueber. 1936. VIII-200 SS.

Die Zeit des aufblühenden wissenschaftlichen Lebens, das XII. Jahrhundert samt dem ersten Viertel des XIII., wo das Studium des Römischen Rechtes durch die Glossatorenschule von Bologna wiederbelebt und die Disziplin des Kanonischen Rechtes durch das Dekret Gratians begründet wurde, wo die Theologie über die Sentenzen des Lombarden zur *Summa Aurea* des Wilhelm von Auxerre fortschritt, wird hier untersucht in ihrer befruchtenden Einwirkung auf die Ausgestaltung der Restitutionslehre. Die Glossen zur Hl. Schrift, die theologischen Sentenzen, Summen und *Quaestiones*, die Werke der Legisten und Kanonisten sowie die theologisch-

kanonistischen Beichtsummen werden zu diesem Zweck genauestens überprüft. Jeder der zahlreichen Autoren wird gesondert behandelt und sein Beitrag zur Restitutionslehre auf die kürzeste Form gebracht und gebucht.

Das Schlußergebnis, wobei der große Einfluß der Juristen auf die Restitutionslehre der Theologen eigenst betont wird, besagt, daß, wenn auch die Restitutionslehre der Frühscholastik noch nicht die Klarheit, Einheitlichkeit und Vollständigkeit der Hochscholastik aufweist, sie doch zeugt von einem frischen Interesse an dieser nicht leichten Frage und von einem ernsten Streben nach Vollendung. Man kann nur wünschen, Verf. möge seinem Vorsatz treu bleiben und auch die Restitutionslehre der andern Perioden, vor allem der Hochscholastik, zur Darstellung bringen.

P. Hieronymus Wilms O. P.

H. Bon : Précis de médecine catholique. — Paris, Alcan. 1936. XII-768 pag.

Le titre de cet ouvrage ne doit pas faire illusion sur son contenu : il ne s'agit pas ici d'un traité de médecine rédigé par un catholique pour des catholiques, mais d'une « synthèse des questions médico-religieuses », autrement dit, d'une étude sur « les rapports de la médecine avec les dogmes, la morale et la législation de l'Eglise catholique ». Car, remarque justement l'auteur, « la médecine athée ne peut être la même que la médecine catholique : que l'on accepte ou que l'on nie l'existence de l'âme, l'existence d'êtres surnaturels pouvant agir soit spirituellement, soit matériellement sur nous, cela change morphologie, physiologie, pathologie, thérapeutique, déontologie ».

Tout en voulant n'être qu'un *Précis*, cet ouvrage fournit une somme énorme de renseignements sur des sujets intéressant la médecine et la religion, aussi bien dans le présent que dans le passé : je signale, par exemple, « L'étude médicale de la vie et de la Passion de Notre-Seigneur ». Sous le titre général : *Les prodiges biologiques*, il traite de l'inédie, des prodiges de sang, de l'incorruptibilité, de la possession et du spiritisme ; ailleurs, des guérisons surnaturelles et des névroses. On y trouvera exposés divers problèmes d'importance pour la morale, touchant la chasteté, l'eugénisme, le nudisme, le duel, le suicide, la crémation, l'anesthésie, l'euthanasie, l'hypnotisme, l'embryotomie. Tout un livre intitulé : *La médecine et les sacrements*, abonde en données pratiques, notamment au sujet du baptême et du mariage.

Il est impossible d'analyser un pareil travail ; ce qui vient d'être indiqué ne représente qu'une faible partie des questions qu'il aborde. Une riche bibliographie, jointe à chaque chapitre, signale les études spéciales qu'on pourra consulter avec fruit. On ne peut donc que recommander cet ouvrage ; il n'est pas inopportun d'ajouter qu'il a reçu l'*imprimatur* de l'archevêché de Besançon.

Fribourg.

A.-M. Jacquin O. P.

A. Stolz O. S. B. : Theologie der Mystik. — Regensburg, Pustet. 1936. 253 SS.

Entsprechend der Begriffsbestimmung, die Verf. von der Theologie der Mystik gibt : « Teil der Gesamtheologie, der sich die Aufgabe stellt, die höhere Art christlichen Erkennens in seinen Grundlagen aufzuweisen, in seinem Eigensein darzustellen und zu deuten » (S. 248), sucht er, ausgehend von der allgemein angenommenen Definition der christlichen Mystik als erfahrungsmäßiges Erfassen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens in der Seele (S. 13), dies als zum Wesen des christlichen Lebens gehörend aus der Tradition nachzuweisen und in seinen Beziehungen zu den großen christlichen Geheimnissen darzustellen. Zu diesem Zweck zeigt er, wie die mystische Erfahrung Beziehung hat zum Paradiese Gottes, der Anschauung im Himmel, zu Christus, zur Herrschaft des Teufels, zur Kirche, zur ersten Gnadenausstattung Adams und zur allerheiligsten Dreifaltigkeit. Unter diesem sechsfachen theologischen Gesichtspunkte wird das mystische Ereignis näher untersucht. Das Schlußergebnis aller 6 Kapitel lautet gleich : Die mystische Begnadigung gehört zur christlichen Vollkommenheit, weil sie auf die himmlische Visio hingeordnet, weil von Christus allen verdient, weil nötig zur Zerstörung der Herrschaft des Teufels, weil von der Kirche in ihren Gnadenmitteln allen geboten, weil in Adam vorgebildet, weil so allein das Bild der Dreifaltigkeit in der Seele entsprechend zum Ausdrucke kommt.

Das mystische Ereignis selbst wird mit peinlich sorgfältiger Meidung alles Psychologischen nur ontisch näher bestimmt als Gebet, das in sich unaussprechlich, das alle psychologische Erfahrung überragt, dem die Gaben des Hl. Geistes als Prinzipien, die Ascese als Vorbedingung dient.

Verf. wählt in bewußtem Abweichen von Garrigou-Lagrange zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung den Bericht des hl. Paulus von seiner Entrückung ins Paradies. Der Raptus Pauli gehört aber ganz offenbar, und Verf. gesteht das gern zu, nicht zum eigentlichen Wesen der Mystik ; er wäre im Traktat der mystischen Begleiterscheinungen als etwas ganz Außerordentliches zu behandeln. Es muß also befremden, daß etwas Außerordentliches zum Ausgangspunkt genommen wird, und zwar so, daß darauf immer wieder zurückgegriffen wird, um das Ordentliche zu erklären. Dennoch hat Verf. in geschickter Heranziehung der mystischen Lehren, die die Väter, vor allem der hl. Gregor der Große anläßlich der paulinischen Entrückung darlegen, sein Ziel erreicht. Freilich, es werden mehr große Parallelen gezogen als stringente Beweise erbracht ; doch liest sich das Buch deshalb auch sehr leicht, und es muß auch zugegeben werden, daß die Begriffsbestimmung beständig in neuer Beleuchtung erscheint, und daß die Zugehörigkeit der Mystik zum christlichen Vollkommenheitsideal wohl nie so klar dargetan wurde, und damit auch die Berufung aller zur Mystik und die Erlaubheit, um mystische Gnaden zu bitten. Weniger will befriedigen, was Verf. aufstellt bezüglich des Nicht-notwendig-seins einer besonderen seelischen Haltung bei der mystischen Erfahrung und der diesbezüglichen Unzulänglichkeit der psychologischen Forschung. Auf

die psychologische Seite des mystischen Ereignisses ist Verf. nicht eingegangen; er hat dies wohl entsprechend dem Charakter des Buches vermieden, weil er S. 248 unterscheidet zwischen Theologie der Mystik und mystischer Theologie, und dieser die Erforschung des Ereignisses zuweist. Allein etwas Unbefriedigendes hat es doch an sich, wenn stets von Erfahrung die Rede ist, und nie die besondere Art dieser Erfahrung eingehender aufgedeckt wird. An die Gaben des Hl. Geistes, wo dazu der Ort gewesen wäre, geht Verf. fast widerwillig heran. Und doch hätte das Buch gewiß dadurch gewonnen, wenn der *modus passive se habendi* herausgestellt worden wäre; dann hätte sich auch die besondere, der Mystik eigene Seelenhaltung ergeben, die freilich deshalb nicht immer psychologisch feststellbar zu sein braucht, wenigstens nicht in den Anfängen. Dadurch wäre die Doktrin besser abgerundet worden als durch die Darlegung der unmittelbaren göttlichen Erfahrung nach Gardeil, gegen die sich doch vieles einwenden läßt. Auch die Auffassung der geistigen Sinne (S. 224) will mir weniger gefallen; und warum es keine erworbene Beschauung geben soll (S. 17), ist wirklich nicht ersichtlich. Die geniale Art, womit Verf. jedoch dies alles den großen mystischen Wahrheiten eingliedert, hat etwas so Gewinnendes, daß man die eigene Ansicht zurückstellen möchte, wenn es auch schwer wird, wie da, wo P. Mager aus dem Lager Poulains mitten unter die Schüler Garrigous versetzt wird.

Walberberg.

P. *Hieronymus Wilms* O. P.

F. Hermans : Mystique. — Bruxelles, Editions de la Cité chrétienne. 1936. 433 pag.

Das sprachlich sehr vornehme und gedanklich äußerst reichhaltige Buch ist dem Andenken des Abbé Henri Brémond gewidmet und damit auch schon in seiner Grundrichtung gekennzeichnet. Verf. war dem berühmten Auctor der *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* sehr befreundet. Beide wollten das vorliegende Werk April 1933 durchgesprochen haben, allein die plötzliche Erkrankung und der frühe Tod Brémonds verhinderten dies. Eine wesentliche Änderung hätte die Aussprache dem Buche wohl nicht gebracht, denn wo es von Brémond abweicht, ist dies so klar begründet, daß Brémond dem gewiß als erster zugestimmt hätte. Das Buch will kein abschließender Traktat über die Mystik sein, sondern bloß ein Essai über ein in Wahrheit unerschöpfliches Thema. Näher wird der Zweck S. 371 angegeben: « Ce livre est un effort pour saisir, chez les saints les plus grands, leurs leçons essentielles, afin de connaître les sentiers, les circuits et même les fausses pistes de l'itinéraire qui mène à Dieu. » Das Buch hat 3 Teile, streng genommen sollten es 2 sein, denn die beiden ersten gehören unter der Überschrift Doktrin zusammen. Aber da 3 angeführt werden, geben wir hier den Inhalt. Der erste bringt die Quelle der Mystik, die heiligmachende Gnade, das göttliche Leben, das Reich Gottes in uns und erläutert sie durch Worte des hl. Paulus und Johannes. Das Ganze wird abgerundet durch eine Abhandlung über Fra Angelico als Maler der Gnade. Es fällt dies Letztere, so schön es ist, aus

dem Rahmen des Abschnittes heraus. Der zweite Teil handelt von den Prinzipien und Problemen der Mystik. Bei der Untersuchung des Gebetes wird die systematische Anleitung zur Betrachtung und der Gebrauch des Buches doch zu sehr unterschätzt: « *Tel est exactement le but du livre thérésien et newmanien : non pas nous fournir des idées, mais nous mettre dans l'attitude de la prière* » (S. 99). Insbesondere kommt l'oraison de simple regard zu Darstellung, und zwar in ihrem Verhältnis zur Liebe, zur reinen Liebe. In dieses Gebet verlegt Verf. das eigentlich mystische Ereignis, das er als *Rencontre* bezeichnet: « *Il apparaît comme certain que la Rencontre mystique est le contact non d'une image de Dieu, mais de Dieu lui-même à la fine pointe* » (S. 23). Auch die Probleme, die Einsamkeit, Gleichmut und Leiden aufgeben, kommen zur Sprache. Der dritte Teil enthält die Zeugnisse der Heiligen und Geistesmänner, die durch ihre Autorität die bisher vorgetragene Doktrin stützen sollen. Von den Heiligen kommen zu Wort: Bernard von Clairvaux, Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz, Alphons von Liguori und Franz von Sales. Letzterer in besonderer Ausführlichkeit. Als Geistesmänner werden angeführt die Viktoriner, die deutsche Schule mit Eckehard, Tauler, Seuse und Ruysbroek, dann Gerson, Baker, Bérulle mit der französischen Schule, endlich Pascal und Newman.

Mit der Aufstellung, daß die heiligmachende Gnade die eigentliche Quelle der Mystik ist, werden heute viele einverstanden sein. « *Le mystère de la grâce sanctifiante est déjà mystique, et au fond la mystique s'entend de l'activité divine de la grâce sanctifiante* » (S. 29). Die Folgerung, daß alle zur Mystik berufen sind, ist auch berechtigt. Ob diese aber in das Gebet de simple regard zu setzen ist, wird wohl bezweifelt werden. Es hätte hier ohne Zweifel unterschieden werden müssen zwischen dem erworbenen Gebet der Sammlung und dem der anfänglichen mystischen Beschauung. Daß beide der Gnade entstammen, läßt sie noch nicht miteinander verschmelzen. St. Alphons spricht doch unverkennbar von der erworbenen Sammlung. Die Unterscheidung Bakers zwischen aktiver und passiver mystischer Beschauung klärt nach meiner Ansicht die Sache nicht, sondern verwirrt sie erst recht. Verf. betont, daß man den Mystikern zugestehen müsse « *un vocabulaire et un commentaire qui ne sont pas ceux de l'école* ». Dies gern zugestanden, darf aber doch bemerkt werden, daß in einem wissenschaftlichen Werk über Mystik Gleichsetzungen wie: « *la prière est sainteté, et la sainteté prière* (S. 103) und *mystique = sainteté = livraison à la grâce sanctifiante manifestée dans les grâces actuelles* » (S. 289) nicht gerade der Klarheit dienen. Bezüglich der Beurteilung der drei Geistesmänner: Pascal, Bérulle und Newman weicht Verf. von Brémond ab. Er begründet seine Ansicht so trefflich, daß man ihm gern beipflichtet und sich freut, daß dies schöne Werk über Mystik auch zugleich ein wertvoller Beitrag ist zur Ausgestaltung der *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*.

Walberberg.

P. Hieronymus Wilms O. P.