

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 16 (1938)

Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.11.2024

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

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

M. Blondel : L'Action. — T. II : **L'Action humaine et les conditions de son aboutissement.** — Paris, F. Alcan. 1937. 557 pp.

Le problème que M. Blondel veut résoudre est nettement déterminé dans l'« avertissement » et dans l'« Introduction » que l'auteur a reprise de la dissertation de 1893. — La théorie, même la plus minutieuse et la plus approfondie, ne rejoint pas l'action. Celle-ci est même une source de précieuses informations intellectuelles. Elle résulte d'une foule de mobiles qui échappent à la connaissance, et aboutit à des résultats qu'aucune idée et aucune intention ne peuvent prévoir.

Il importe donc d'étudier l'action ; et cet examen doit être exhaustif. « Tout doit être mis en question, même de savoir s'il y a une question » (p. 33). — Dès ce début, M. Blondel distingue entre la « volonté voulante », que les anciens appelaient la « voluntas ut natura », et la « volonté voulue », qui désigne les actes ultérieurs, consécutifs à cette impulsion première et résultant de notre initiative. A la première, on n'échappe jamais, même par la volonté voulue de « ne pas être ». Et si l'on y reste fidèle, elle nous conduit nécessairement au terme qui dépasse la vie, qui dépasse le temps et débouche dans l'éternité.

Ne peut-on pas écarter le problème de l'action ? — M. Blondel estime à juste titre que c'est impossible. — On a évidemment essayé d'y échapper. L'esthète et le voluptueux se livrent à tous les essais et concluent que tout est vain. Mais l'expérience totale est impossible ; ils s'abandonnent donc nécessairement à une hypothèse gratuite. Ils omettent précisément le seul essai qui mène à un résultat possible : celui qu'indiquent la conscience et la vertu. — Intellectuellement, l'attitude de l'esthète négateur est contradictoire. Il proclame comme une vérité absolue qu'il n'y a pas de vérité absolue. Et au point de vue pratique, il vit dans le mensonge. Son dilettantisme, qui le conduit d'une jouissance à une autre, révèle la volonté de son propre être, son autolatrie, et il nie en même temps la valeur de tout et de soi. — Nier le problème moral de l'action, c'est encore le poser ; car la « nolonté » systématique implique la volonté positive du néant.

Mais « l'action humaine vient-elle et veut-elle aboutir au néant » ? (p. 61). On l'a prétendu, au nom de l'expérience de tous les plaisirs et de toutes les douleurs, au nom de la science qui réduit tout au phénomène illusoire, plus radicalement encore au nom de la critique métaphysique. Il n'y a qu'une issue à toutes ces déceptions : la foi et l'aspiration au néant.

Rien n'est plus vain que ces tentatives. On ne connaît pas le néant ; on ne le veut jamais. Toute négation de l'être, de quelque ordre qu'elle

soit, implique une intolérable contradiction. Toujours on affirme l'être, on veut l'être. Même dans la négation radicale, on agit toujours en vue de l'être.

La voie vers le néant n'existe donc pas. Dès lors, deux chemins s'ouvrent devant nous : celui qui mène vers les objets du monde et la vie des sens, et celui qui aboutit à l'être et à la vie de l'esprit. Le premier s'offre immédiatement à notre attention. Son terme est la conquête du monde par la science appliquée à l'action. Il importe donc de constater si l'impulsion foncière de la volonté se termine à cette conquête, ou si, au contraire, elle nous lance au-delà, de manière à nous faire dépasser le monde spatial et temporel.

La sensation même implique une embarrassante dualité : Le visible est ce qui est vu, et ce qui est vu est la chose même qu'on sent, et qu'on sait n'être pas visible. Nous devons poser le visible tel qu'il est vu, et nous savons qu'il n'est pas simplement ce que nous voyons. — C'est là l'origine de tout besoin de savoir et de toute recherche scientifique.

La clef qui semble nous donner accès au mystère est la mesure, le nombre. L'application des mathématiques aux investigations des sciences naturelles a été la source de tant de progrès que, jusqu'au début du siècle présent, on a eu une confiance mystique dans l'avenir de la science. Mais en ce moment, de par le progrès scientifique même, on est pleinement persuadé que la science ne résoudra jamais le problème de la vie. On ne fera pas de physique sans mathématiques. Or celles-ci supposent nécessairement l'unité homogène, d'ailleurs toujours inaccessible. L'unité des sciences naturelles est concrète ; elle est un total, et pourtant non résoluble. Le monde implique discontinuité et hétérogénéité, que les mathématiques ne connaissent pas. Il y a donc, au principe même de la science, une dualité manifeste. L'enchaînement en série unilinéaire des sciences est une erreur radicale. Leur raccordement est impossible, et cependant nécessaire. « Les sciences ne nous suffisent pas, parce qu'elles ne se suffisent pas » (p. 110). — Les notions indispensables de quantité irrationnelle, infinie, imaginaire, créent un gouffre entre les mathématiques et les réalités sensibles de la nature, qu'elles sont supposées interpréter. Aussi la naïve confiance du scientisme déterministe s'évanouit. On s'aperçoit de mieux en mieux qu'il implique une erreur philosophique et une erreur scientifique.

Le problème philosophique du monde et de la vie n'est nullement solidaire des variations que subissent les notations scientifiques. L'unité de l'élan spirituel, qui nous lance de l'impulsion fondamentale de la volonté jusqu'au-delà du monde, n'entrera jamais dans une formule scientifique. L'homme se sert de la science et du monde pour la vie, qui domine la science et le monde. — Le problème philosophique de la vie est d'un autre ordre que les sciences naturelles.

Il faut donc examiner les « ingrédients de l'action et le dynamisme profond de la conscience » (p. 127). Il faut étudier l'action « sans retomber dans la tentation de la considérer comme un objet dont nous sommes les spectateurs au lieu d'en être les acteurs ». Il faut prendre contact avec

la « *natura volentis* » dans son élan vers une fin qu'elle implique et qui doit être atteinte à travers toutes les « volontés voulues ».

Un objet nous étant donné, il éveillera des énergies profondes, inconcues en soi, qui ultérieurement se déploieront dans l'action. L'objet apporte sa détermination propre ; mais il correspond à la nature foncière du sujet qui contient beaucoup plus que lui. L'action va à l'immédiatement donné ; mais en raison de l'impulsion foncière, de la « volonté voulante », elle est obligée, quoique nullement contrainte, à dépasser ce qu'elle s'est assigné comme fin.

Un motif est efficace par une foule de dispositions subjectives ; il n'y a pas de motif sans mobile. Et inversement, pour l'homme intelligent et libre, il n'y a pas de mobile sans motif ; toujours nous sentons le besoin de parer nos tendances d'un idéal. Ce motif, en nous modifiant, en devenant nous-mêmes, devient un mobile. Il nous porte vers un idéal nouveau qui est une cause finale. Nous voulons réaliser plus que ce qui est déjà.

Cependant, le motif évoque toujours les idées contraires et antagonistes. D'où suit la réflexion qui prépare le choix libre. L'auteur examine « le rôle de la raison dans la parturation de l'action humaine » (p. 150). Les motifs et les mobiles sont « le retentissement du monde entier et l'expression de notre propre nature ». Nous les connaissons ; nous les dominons par conséquent. Tous nous paraissent partiels ; et nous ne pourrions les comprendre comme parties d'un tout que si nous concevons de quelque manière ce tout qui est infini. Bref, dans toutes ses déterminations particulières, l'homme réfléchi sent confusément qu'il va d'un infini, cause efficiente, à un infini, cause finale. C'est là la conscience du libre-arbitre.

L'homme est nécessairement libre. Ne pas vouloir user de la liberté est encore en user librement. On peut tuer celui qui ne veut pas ; mais dans ce non-vouloir héroïque se révèle le triomphe de l'invincible liberté. Parce que l'homme est libre, l'univers est en expansion ; car nous le modifions d'une manière qui ne résulterait jamais des forces physiques et biologiques. L'impulsion primordiale de la volonté, d'une ampleur infinie, ne *contraint* pas l'homme de poursuivre jusqu'au bout sa fin qui est infinie. Mais elle l'y *oblige*. A chaque stade d'une expansion continue, nous pouvons nous arrêter ; mais notre nature spirituelle exige une expansion ultérieure, parce que l'énergie foncière de la volonté n'est commensurable qu'avec l'Infini.

Ces doctrines fondamentales étant établies, l'auteur poursuit « le déploiement de l'action humaine en neuf ondes concentriques ». Nous ne pouvons pas indiquer ici tous les développements d'ordre moral et toutes les fines analyses psychologiques que M. Blondel offre à notre méditation. Nous indiquons simplement les sphères successives où se déploie l'action, en vertu de l'impulsion première et de son impérieuse cause finale.

Dès l'abord nous devons agir hors de notre vie spirituelle, car l'action nous lance dans l'immense monde matériel, dont nous sommes une partie. La matière peut déformer et même broyer notre action ; celle-ci n'est

jamais inefficace, et elle nous revient plus précise et plus riche. Cependant, l'action sur la matière ne peut être qu'un stade. Elle jaillit de l'impulsion infinie de notre nature et doit se déployer en ondes ultérieures.

La deuxième onde active façonne l'agent humain. Il y a en nous un chaos de tendances et d'instincts qui doit être harmonisé et unifié par le moi spirituel. C'est ainsi que nous acquérons notre personnalité et que de toute notre âme nous pouvons nous lancer vers le but final. L'auteur donne ici une admirable description des résistances internes, de nos défaillances, de l'empire de la passion, qui n'est si tyrannique que parce qu'elle s'empare d'un être spirituel qui de par sa nature tend au tout. L'action réalise l'unité synthétique de tout l'homme, pour notre déchéance ou notre noblesse. C'est par l'action et dans l'action qu'on apprend ce qu'on est.

La personnalité, constituée par l'action et pour l'action, est nécessairement mise en contact avec d'autres « moi ». Elle doit donc produire une « troisième onde », celle de la vie inter-personnelle. En dehors de tout l'ordre physique, l'action modifie profondément les autres personnes. Elle devient une *idée*, et contient par conséquent un principe universel. L'ayant assimilée, les autres agiront en conséquence, malgré toutes leurs particularités individuelles. Inversement, nous nous laissons pénétrer par l'esprit du milieu, créé par les actions de tous. Aussi les grands ouvrages de science, d'art, de vertu, appartiennent à tous. L'action est une fonction sociale.

Ces relations interpersonnelles prennent des formes précises et convergentes. La première, constituant la quatrième onde, est l'unité de la vie familiale, qui dépasse de loin la prolifération de la race. M. Blondel fait des considérations un peu sommaires sur l'amitié aboutissant à l'union conjugale. Celle-ci est indissoluble, non en vertu du contrat, mais par sa nature même. Dans l'amour passionné et apparemment égoïste, on découvre le sérieux dessein de la volonté féconde. Il aboutit à l'enfant, qui symbolise l'union et qui, cependant, semble la relâcher. L'amour n'est pas un piège de la nature et de l'espèce. Il conserve sa valeur propre ; mais il prépare des desseins ultérieurs, dont le stade suivant est l'unité sociale.

Ce passage de l'union familiale à la société, — cinquième onde, produite par l'impulsion première de la volonté, — nous paraît indiqué d'une manière assez arbitraire par M. Blondel. D'ailleurs, il ne distingue guère entre la société et la patrie, ce qui peut donner lieu à des confusions embarrassantes. L'auteur, quoiqu'il voie dans le patriotisme « une volonté raisonnable », en appelle surtout au sentiment pour le justifier. Il fait à ce sujet des constatations intéressantes et très justes, et remarque que le culte de la patrie n'exclut en aucune manière le respect des autres patries, qui ont leur tâche à accomplir dans l'œuvre de l'humanité.

Aussi, par une sixième onde, nous étendons les tendances de la volonté à l'humanité tout entière. En ce moment, il y a peut-être un recul dans cette direction normale, mais l'impulsion existe toujours, et les progrès

déjà réalisés nous font espérer un redressement de ces déviations accidentelles.

Et quand nous semblons arriver aux confins du réel, la poussée du vouloir fondamental n'est pas éteinte. Une septième onde nous révèle la tendance à un idéal éthique et une morale naturelle. Par l'action, nous produisons ce qui n'est pas encore ; nous donnons un sens à notre vie ; nous voulons que le réel soit autre qu'il n'est. Nous concevons donc un idéal, et nous constatons que tous nos efforts antérieurs ne se justifient que par lui. Déjà dans ce qui est et se fait, s'esquissent des maximes morales à portée universelle ; mais la réflexion nous y montre les reflets d'un idéal transcendant à nous-mêmes et à l'univers. Cet idéal n'est pas une projection subjective, car il nous domine ; il est réel et la raison dernière de toutes nos actions réelles. Il est transcendant à l'univers, à l'espace et au temps. Nous vivons une métaphysique, préfigurée dans les choses, en tout agir particulier, qui devient une règle d'action ultérieure, conduisant le monde empirique vers le monde transcendant. L'impulsion foncière, la « volonté voulante » nous fait sortir de nous-mêmes. A quel terme suprême peut-elle nous porter ?

Dans une huitième onde, elle tend à associer le transcendant à son propre effort. C'est là l'essence de l'attitude religieuse. L'Infini possédé et employé, voilà le but de tout acte rituel. Même si cet effort doit être frustré toujours, le besoin est réel et permanent. La pratique religieuse peut se déformer en mille superstitions ; nous avons les nôtres, comme les peuples primitifs ont les leurs ; elles peuvent prendre des formes horribles ; mais toujours et partout elles contiennent l'idée d'une association avec le divin transcendant à nous-mêmes.

Enfin, cette association se réalise dans l'action qui vraiment cherche dans le transcendant son terme et sa règle. Au fond, il n'y a pas d'athées ; car la poussée de l'action implique nécessairement le transcendant. Les preuves dialectiques de l'existence de Dieu précisent ce qui est contenu dans l'action. Dans toute notre activité nous trouvons Dieu au début et Dieu à la fin. Nous sommes les collaborateurs de Dieu. Des problèmes insolubles pour la raison peuvent surgir ; sans cesse nous nous heurtons au grand conflit entre nos désirs particuliers et les exigences du transcendant. Mais les problèmes sont pratiquement résolus par l'homme de bonne volonté, et dans les conflits la victoire du Maître est aussi la nôtre. Nous devons vouloir de « volonté voulue » ce que la « volonté voulante » nous impose. C'est là notre grandeur, car c'est par cette voie que nous agissons religieusement, et que nous nous assimilons à Dieu.

Le terme de cette assimilation apparaît nettement inaccessible. Mais on devine la « possibilité rationnelle d'une onde suprême et exotique ». Ne peut-on pas supposer la possibilité d'une intervention surnaturelle, nullement exigée par la nature, résultat d'une ineffable miséricorde de Dieu ? L'auteur répète à plusieurs reprises que pareil don est absolument gratuit, qu'il ne vient en aucune manière de nous, et que sur ce terrain tout immanentisme doit être éliminé. Mais d'autre part, l'hypothèse n'est nullement arbitraire ; les dernières grandeurs et les dernières impuissances

de l'action nous autorisent à la formuler. Et devant le fait chrétien, rien n'est plus philosophique que de poser au moins comme un problème l'existence de cette révélation. M. Blondel annonce par là le thème des deux volumes qu'il nous promet encore.

On devine ce que le couronnement de cette philosophie nous réserve de conclusions fermes, d'analyses subtiles et de vues géniales. Nous avons ainsi la philosophie d'un homme à qui rien d'humain n'est étranger, qui, doué d'une intelligence hors ligne et d'un savoir étendu, apporte au Maître divin la belle moisson d'une vie laborieuse. M. Blondel s'est assuré une place de choix dans la philosophie française de notre époque, et — ce qui est plus important — pour beaucoup d'âmes il a résolu le problème de la vie.

Ses volumes sur « la Pensée » et sur « l'Être » ont dissipé des nuages qui pour certains esprits enveloppaient sa philosophie ; ils n'ont pas changé l'attitude que le philosophe prend en face du réel. Tout est envisagé à la lumière de l'action. Il exagère un peu en disant que l'action n'a jamais fixé l'attention des penseurs ; Goethe, Nietzsche, Carlyle et d'autres ont été très justement appelés des « activistes », parce que dans l'action ils trouvent le « sens de la vie ». Cependant, il serait injuste de comparer la brillante « littérature » de ces auteurs à la patiente analyse et aux sereines spéculations de M. Blondel. Même ceux qui n'entrent pas volontiers dans la voie qu'il nous indique, devront reconnaître que sur ce terrain M. Blondel est notre maître. Mieux que personne il a mis au jour le caractère synthétique de l'action qui contient toujours beaucoup plus que l'agent veut y mettre, sa portée décisive dans l'ordre du réel, l'inquiétante perpétuité de ses retentissements. M. Blondel a très bien montré qu'à partir de l'action, l'homme et l'univers tout entier s'imposent à la considération du philosophe. On protestera peut-être si nous disons qu'il nous a donné une nouvelle philosophie ; mais avec une pleine confiance, nous affirmons qu'il a donné une forme nouvelle et fructueuse de la « philosophia perennis ». Peut-être estimera-t-on qu'il n'y a là qu'une nouvelle formule du volontarisme, puisque M. Blondel affirme que les grands problèmes sont résolus par l'action, que celle-ci apporte à l'intelligence des lumières que la seule spéculation ne nous fournit jamais. Nous croyons que pareille classification serait précipitée et injuste ; car M. Blondel a suffisamment défendu les droits inaliénables de l'intelligence ; et même ses affirmations un peu forcées s'appuient sur des faits certains et des analyses psychologiques dont personne ne contestera la finesse et la profondeur.

Ce cinquième volume de l'œuvre fournit une synthèse des vues que M. Blondel a acquises sur le monde et la vie. Nous ne reviendrons pas sur toutes les idées belles, originales et fécondes que l'auteur étale sous nos regards. Nous nous contentons de quelques remarques de détails que la lecture de l'ouvrage fait surgir dans notre esprit.

Comme on peut s'y attendre, le savant auteur insiste beaucoup sur les influences de la volonté sur nos opérations intellectuelles. Nous croyons que cette analyse est incomplète, et que la conclusion peut être mal comprise. Il aurait été préférable de distinguer très nettement les six ou sept

opérations que l'on découvre dans un acte intellectuel typique. C'est dans l'assentiment décisif et dans les systématisations de nos convictions acquises que la volonté joue un rôle que certains spéculateurs semblent méconnaître.

M. Blondel insiste à plusieurs reprises sur la « conscience » de notre liberté. Il ne peut évidemment pas s'agir d'une « conscience » semblable à celle que nous avons de notre pensée ; car, dans ce cas, le déterminisme serait une absurdité inconcevable. Nous avons conscience de la délibération et de la décision subséquente ; mais là ne gît pas la liberté. Celle-ci consiste dans le rapport entre un acte volontaire et les causes dont il est le résultat. C'est par un raisonnement, quelque sommaire qu'on le suppose, qu'on arrive à la persuasion spontanée de la liberté. Sa vraie démonstration est d'ordre métaphysique. Le libre-arbitre est une conséquence nécessaire — voilà la nécessité de la liberté, — de l'ampleur de l'intelligence. Aussi, s'il est vrai que « la science ne domine pas l'agir », comme s'exprime M. Blondel, elle est certainement la racine de ce qu'il peut y avoir de libre dans l'agir.

Lorsque l'auteur parle de la personnalité, il ne semble avoir en vue que ce qu'on appelle parfois la « personnalité morale », idéal à acquérir par une longue lutte et dont le terme, au point de vue naturel, est la « liberté des enfants de Dieu », dont parle saint Paul. De la « personnalité psychique » et de la « personnalité métaphysique » qui élève l'homme au-dessus de l'univers, au-dessus de l'espace et du temps, il ne dit rien, — ce qui peut mener à quelque confusion —. L'action seule lui semble le moyen essentiel pour la formation de la personne. Nous croyons qu'il est opportun de garder le triple moyen classique : l'ascèse, la méditation et l'action.

M. Blondel nous permettra de dire que ses réflexions sur l'amitié, sur le mariage et la famille paraissent singulièrement précipitées. Il est vrai que l'analyse suffisante de ces sujets aurait beaucoup augmenté le volume ; c'est peut-être de propos délibéré que l'auteur s'est contenté de quelques notations sommaires. Il passe sans distinction et sans justification de l'amitié au mariage. Celui-ci, s'il est vraiment humain, suppose l'amitié ; mais il implique d'autres éléments, d'une importance cosmique et humaine sans égale. Nous trouvons d'ailleurs le même glissement de la société à la patrie. Ici encore, des explications essentielles semblent avoir été négligées.

Enfin, est-il bien nécessaire de parcourir toutes ces « ondes » pour arriver, par l'analyse de l'action volontaire, à ce qui dépasse l'univers ? Nous sommes reconnaissants à M. Blondel d'avoir pu les parcourir avec lui. Nous y trouvons ses vues sur un grand nombre de problèmes ; et philosopher avec M. Blondel est toujours profitable. Peut-être a-t-il voulu exclure par cette longue analyse toutes les déviations possibles de l'action. Cependant, il nous semble que même l'action sur la simple matière n'est pas pleinement humaine si elle ne s'exerce pas sous l'impulsion et la direction d'un principe divin. Il faut agir ; il faut modifier la matière ; mais qu'en faut-il faire ? Nous appartient-elle ? Nous est-il loisible de

la dégrader toujours, ou sommes-nous obligés d'y introduire l'idée, l'unité et la fécondité d'un ordre dynamique ? Voilà bien des questions que se pose tout homme réfléchi ; et on ne les résoudra que lorsqu'on a déterminé la place de l'homme dans la nature, lorsqu'on a établi que l'homme est le collaborateur conscient et libre de Dieu pour la réalisation d'un dessein divin. En d'autres termes, nous nous heurtons contre le transcendant dès la première « onde » ; et une fois établi ce contact avec Dieu, toute l'expansion de nos activités en nous-mêmes, dans la famille, dans la patrie et dans l'humanité devient lumineuse sous le rayonnement de la divinité.

Bref, beaucoup de difficultés que M. Blondel doit détruire laborieusement s'évanouiraient *a priori* s'il avait considéré dès le début que « l'objet de l'intelligence est l'être ». Cette formule de manuel est beaucoup plus féconde qu'on ne l'imagine en général. Elle ne signifie pas seulement que nous nous élevons jusqu'au concept indéterminé d'être. L'idée d'être, quelque confuse qu'elle soit au début, est la première de nos acquisitions intellectuelles ; elle reste la « forme » de toute idée ultérieure. Tout est conçu comme être, en tant qu'être, dans toute l'ampleur de l'être. C'est pourquoi tout être particulier conçu évoque ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire son contradictoire ; de sorte que tout objet, intellectuellement élaboré, nous place devant une alternative qui rend la liberté possible et même nécessaire. La volonté, en effet, est le principe actif consécutif à l'enrichissement de notre nature par la connaissance. La volonté, consécutive à l'intelligence humaine, est aussi large que celle-ci. Son objet adéquat, le seul qui puisse la déterminer, est l'être ; et toutes ses décisions particulières ne se conçoivent que sous la lumière de l'être. C'est pourquoi la volonté du néant est la plus absurde des illusions imaginatives ; et c'est pourquoi aucun des termes d'une alternative contradictoire ne peut déterminer la volonté. L'intelligence termine ses activités à des abstractions ; même l'idée de Dieu — si l'on écarte les merveilles que les mystiques s'efforcent de nous suggérer — est obtenue par une espèce d'abstraction. La volonté, au contraire, se termine à l'existant ; et la plénitude de l'être existant s'appelle Dieu.

Dans le premier acte volontaire, consécutif à un acte intellectuel proprement dit, nous pouvons découvrir que la volonté humaine ne sera jamais rassasiée jusqu'à ce qu'elle repose dans son seul objet adéquat : Dieu. Tous les problèmes que M. Blondel a longuement examinés, trouvent leur solution dans des corollaires de cette vérité fondamentale : nous voulons Dieu ; nous ne pouvons vouloir que ce qui mène à Dieu ; et il en résulte que, dans l'ordre moral, nous ne pouvons vouloir que ce que Dieu veut.

Le chemin que M. Blondel nous invite à parcourir sous sa direction est bien long ; mais ne nous en plaignons pas. Il y a grand profit à marcher sur ses traces ; et nous estimons que son analyse de l'action doit prendre place même dans la philosophie la plus élémentaire. L'ensemble de son œuvre forme un monument superbe qui marquera une des étapes de la voie que, dans sa progression continue, doit parcourir la « philosophia perennis ».

Fribourg.

M. de Munnynck O. P.

B. Schwarz : Ewige Philosophie. *Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte.* — Leipzig, Hegner. 1937. 213 SS.

L'auteur a soulevé dans cet ouvrage la question de l'isolement où se trouvent les philosophes qui admettent encore la philosophie traditionnelle. Il y a d'une part ce qu'on se plaît à appeler la « philosophia perennis », et d'autre part la philosophie « moderne », qui depuis Descartes étale sous nos yeux ses manifestations protéiformes. La première semble plongée dans un sommeil léthargique, comme un arbre qui passe par un long hivernage, au point que bien des gens imaginent qu'elle est morte, et qu'elle n'est « perennis » qu'à la façon des momies. L'autre est d'une fécondité luxuriante ; les doctrines les plus diverses se succèdent avec une rapidité déconcertante, ou apparaissent simultanément pour se combattre et s'étouffer sans merci.

La « philosophia perennis », au sens précis du mot, est celle qui se trouve en connexion intime avec le christianisme, « die mit dem Christentum in organischer Verbindung stehende Philosophie ». Elle professe inébranlablement des doctrines impliquées dans la foi chrétienne. Elle est ouverte par en haut, car elle admet la « potentia obedientialis » vis-à-vis de Dieu. Elle n'est donc pas un système clos. Reconnaisant le fait de la Révélation, elle ne se donne pas comme une doctrine « rédemptrice » ; car le philosophe chrétien n'attend le salut que du Christ.

Mais elle semble déplorablement stérile. En ces derniers temps, elle s'éveille peut-être sous l'initiative de Maritain, de Gilson et d'autres ; mais elle n'a à offrir rien de comparable aux grandes et nombreuses idées de la philosophie moderne. Ceux qui s'y attachent semblent effrayés de la loi de développement qui se manifeste dans l'histoire des idées (Geistesgeschichte). Ils oublient la sentence de saint Augustin, acceptée d'ailleurs par saint Thomas : « humanitas est sicut unus homo » ; et l'homme, au prix de crises dangereuses, passe de l'enfance, à travers l'adolescence, vers l'âge adulte. Cette philosophie conserve ce qui est dépassé, elle répudie le nouveau qui s'acquiert sans cesse, de peur de devoir abandonner ce qui lui paraît essentiel : les bases philosophiques impliquées dans la foi chrétienne.

L'auteur est un solide tenant de la « philosophia perennis », et il se proclame hautement chrétien catholique. Il répudie vigoureusement les « systèmes » clos et contradictoires de la philosophie « moderne » ; mais il voudrait faire fleurir et fructifier à nouveau la belle « philosophia perennis », par l'élagage de ses branches mortes, et par l'assimilation organique de tout ce qu'il y a de solide dans la pensée moderne. Celle-ci a travaillé sans cesse, même quand elle voulait être conservatrice, à la destruction progressive des idées chrétiennes ; c'est là la loi de son évolution historique ; mais elle a soulevé des problèmes que nous avons négligés, et elle est arrivée à des résultats que nous avons tout intérêt à nous approprier. Nous avons sous les yeux un magnifique exemple : celui de saint Thomas. La grande tradition augustinienne était menacée par l'influence envahissante de l'aristotélisme averrhoïste. Siger de Brabant

était une menace pour la foi chrétienne. Saint Thomas a parfaitement conservé ce qui restait vivant dans saint Augustin, et il a introduit dans sa puissante synthèse tout ce qu'il y avait de vrai dans le redoutable Stagirite. Lorsque la révolution cartésienne est venue, il n'y avait, hélas ! aucun Thomas d'Aquin ; le rationalisme et l'idéalisme, enfants légitimes de Descartes, ont pu s'en donner à cœur joie. Espérons qu'une nouvelle synthèse surgira, qui conservera ce qui dans la « philosophia perennis » est supra-temporel, et ne répudiera rien de ce que l'intelligence moderne a laborieusement et glorieusement acquis.

M. Schwarz traite ce problème et énonce ces idées dans une série de chapitres qui ont parfois l'air d'essais indépendants. La structure du livre est un peu lâche ; les idées auraient pu être agencées d'une manière plus organique. Mais par le problème soulevé, qui est peut-être moins inquiétant que l'auteur l'imagine, par les vues ingénieuses qu'il a accumulées dans son ouvrage, par certaines suggestions opportunes, le livre est intéressant et utile. Il peut secouer des torpeurs inconscientes et dissiper de stérilisantes illusions. Aussi nous pouvons recommander la lecture de l'ouvrage à tous ceux qui ont à cœur l'influence effective de la « philosophia perennis » et prennent au sérieux le « misereor super turbam ». Cependant, la situation est-elle aussi décourageante que le prétend le D^r Schwarz ?

Le résultat de la philosophie moderne est la destruction progressive de la foi chrétienne. L'auteur est un croyant décidé, et il n'admet pas la théorie arabe « des deux vérités », que saint Thomas a si vigoureusement combattue. Dès lors, la destruction des « praeambula fidei » ne peut pas être bien redoutable. On ne peut leur opposer que des sophismes, et les défenseurs de la « philosophia perennis » accomplissent une partie de leur tâche en les détruisant. Nous ne croyons pas qu'ils aient manqué à ce devoir.

D'ailleurs qu'est-ce que cette « philosophia perennis » ? N'est-elle perpétuelle que parce qu'elle emprunte sa stabilité à une Révélation immuable ? L'auteur paraît l'insinuer parfois ; mais alors elle serait perpétuelle en raison d'une croyance surnaturelle. Cela suffit évidemment pour le croyant ; mais pour ceux qui n'ont pas la foi chrétienne, cette perpétuité n'est garantie par rien. Elle l'est d'autant moins que le D^r Schwarz admet qu'au-dessus de toutes les activités philosophiques individuelles, indépendamment de la volonté des philosophes et même contre leurs intentions, il y a une loi d'évolution qui nécessairement amène des changements, aussi profonds que ceux qui se produisent dans la vie humaine depuis l'impuissance du nouveau-né jusqu'à la décrépitude du vieillard. L'auteur fait remarquer à plusieurs reprises que ces changements, qui ressemblent parfois à des « mutations » brusques, se produisent cependant dans l'identique, comme la personnalité humaine se maintient à travers tous les âges de la vie. Mais qu'est-ce qui peut déterminer l'essentiel permanent et le transitoire ? Comment distinguer la racine immortelle et les branches caduques ? M. Schwarz croira que l'essentiel se trouve dans les doctrines présumées à la foi chrétienne. Mais alors

il en appelle à la Révélation, c'est-à-dire qu'il fait de la théologie. Et n'est-il pas surprenant que ce soient précisément ces mêmes doctrines qui pour la « philosophie moderne » sont l'accessoire, puisqu'elle les élimine l'une après l'autre ?

En nous plaçant au point de vue purement philosophique, nous estimons que la « philosophia perennis » est celle qui, dans une synthèse purement rationnelle, n'empruntant à la théologie ni ses données ni ses méthodes, embrasse la totalité du réel, et qui dans ses lignes maîtresses, dans ses éléments architectoniques, a véritablement établi un contact « perpétuel » entre l'intelligence et la réalité. Pareille philosophie sera capable d'assimiler « organiquement » toutes les vérités nouvelles que les découvertes successives et la maturation progressive de l'esprit humain pourront nous offrir. Elle sera certainement ouverte « par en haut », car nous savons « philosophiquement », rationnellement, qu'au sommet de nos spéculations s'ouvrent des gouffres béants et vertigineux, que seule une Révélation divine peut remplir. Elle ne restera rationnelle que si elle ne va pas au-delà de sa tâche, si elle ne prétend ni rationaliser le mystère divin, ni y substituer quelque mythe, dont le charme poétique ne pourra que souligner l'arbitraire et l'impuissance.

La « philosophia perennis » présente certainement d'importantes lacunes, qu'il est réservé aux siècles de combler, comme une armature définitive attend encore l'œuvre du constructeur et de l'artiste ; mais elle présente des amorces qui indiquent les développements futurs. Des problèmes se placent parfois sous une vive lumière, alors que pendant des siècles, ils se dissimulaient dans une ombre discrète. Des doctrines nullement inconnues se présentent tout à coup sous une nouvelle incidence, parce que les événements, l'initiative d'un penseur d'élite ou même d'un écrivain de talent leur donnent un éclat nouveau et les imposent à l'attention générale. C'est ainsi que marche la pensée humaine ; et c'est ainsi que se complète sans cesse la « philosophia perennis ».

Nous ne pouvons pas entrer dans des détails. Mais nous avons sous les yeux les débats autour de la « théorie de la connaissance », de la *méthode* phénoménologique, dont M. Schwarz attend de bons résultats, de la « philosophie des Valeurs », de la « philosophie existentielle », de la philosophie de la culture, du dynamisme, et même des « intuitions vitales » qui excitaient le ressentiment de Rickert et excitent la méfiance du D^r Schwarz. Aucune de ces tendances n'est développée pleinement dans la forme traditionnelle de la « philosophia perennis » ; mais aucune ne lui est complètement étrangère. Tout ce qu'on y trouve de rationnel pourra entrer dans sa synthèse à la place qui *rationnellement* lui revient. M. Schwarz semble concevoir autrement la « philosophia perennis ». Il croit trouver le secret de sa stabilité, non dans l'ampleur et la solidité de sa synthèse, mais dans ses attaches avec la foi chrétienne. La nature même de la « philosophia perennis » est un problème que le savant auteur impose à notre attention.

Il en soulève d'autres ; et ce n'est pas le moindre mérite de son livre. Par exemple : l'auteur s'attache à la philosophie de l'histoire, et les « lois »

de développement auront pour lui un irrésistible charme. Les lecteurs, que nous lui souhaitons nombreux et attentifs, se demanderont quels sont les mobiles qui impriment à la pensée une évolution continue, capable d'être formulée en « loi ». Recourir à la Providence est insuffisant au point de vue scientifique ; car la Providence, cause première, expliquerait des mouvements contraires d'une manière également décisive ; et la science, même la science philosophique, ne peut pas négliger les causes secondes. Il y a là un problème qui reste voilé dans le livre ; et nous serions très reconnaissants à M. Schwarz s'il pouvait nous livrer ses idées à ce sujet. Nous sommes certains qu'elles présenteraient un grand intérêt.

Fribourg.

M. de Munnynck O. P.

Moraltheologie

O. Schilling: Theologia moralis fundamentalis. — Monachii, M. Hueber. 1937. viii-416 pp.

Bonum opus operatus est Professor Tubingensis latino reddens sermone manuale suum theologiae moralis germanice editum anno 1928, idque pluribus locupletans. Ob eius enim soliditatem, claritudinem, brevitatem leviticis iuvenibus, qui in spem Ecclesiae adolescent, perutile erit. Stylus quidem durior minusque fluens est : doctrina tamen redolet plurimum Thomam Aquinatem, quem auctor apprime noscit. Optandum ergo ut volumen alterum quantocius in vulgus proferatur.

Friburgi.

J.-M. Ramírez O. P.

N. Zammit O. P. : Philosophia Moralis thomistica. I. — Romae, « Angelicum ». 1934. 164 pp.

Praeter Introductionem quandam generalem in Philosophiam Moralem, praesens fasciculus continet tractatum de Beatitudine, vestigia premens S. Thomae in sua I-II qq. 1-5.

Haud facile quidem est philosophiam proprie dictam extrahere ex opere plane theologico, quin confusiones oriantur, practice saltem, inter ordines scientiarum adeo diversos.

Auctor tamen, qui doctrinam S. Thomae directe ac profunde cognoscit, opus clarum, solidum, ordinatum, scholae aptatum, confecit. Novunt omnes commentarium in VII Politicorum (p. 151, nota 2) non esse opus genuinum S. Thomae.

J.-M. Ramírez O. P.

S. Carton de Wiart: Tractatus de peccatis et vitiis in genere. Mechliniae, Dessain. 1932. VIII-172 pp.

Opus solidum. Sapienti consilio R^{mus} Auctor complura loca selecta S. Augustini, S. Gregorii Magni, S. Thomae Aquinatis, Lessii aliorumque veterum theologorum operi suo inseruit, quo candidati theologi profundiorum notitiam theologiam peccati nanciscantur. Neque praetereunda

specialis cura, qua versat quaestiones inter modernos theologos agitatae de peccato sensualitatis ac de habitu inter peccatum veniale et moralem imperfectionem. Profundior tamen et magis rigorosa determinatio esset optanda.

Quae eruditionem ac criticam litterariam spectant, adhuc perfici et perpoliri possent. Ita, ut exemplum unum afferamus, etymologia verbi « peccatum », quam tribuit Roberto Stephano « lexicographorum principi » († 1559), ad litteram invenitur apud S. Isidorum hispalensem (X Etymol., n. 228, P. L., LXXXII, 391), qui et ex M. Varrone (*De lingua latina*, VII, 84, ed. Spengel, p. 149) dependere videtur.

Hisce tamen aliisque minoris momenti non obstantibus. Opus est leviticae iuventuti studiosae sincere commendandum.

J.-M. Ramírez O. P.

P. Lumbreras O. P. : De Vitiis et Peccatis. Romae, « Angelicum ». 1935. XII-202 pp.

Opus R. P. Lumbreras est pure scholasticum. « Non quia theologiam positivam — inquit — minoris aequo faciamus, sed quia scholasticae visum est pro viribus insistendum » (p. VII).

Litteram ergo S. Thomae summatim perstringit potius quam expendit, non neglectis, pro opportunitate, locis parallelis textum Summae illustrantibus.

Opus castigatum, solidum, utile studentibus Summae theologiae; huic tamen, iuxta ipsius auctoris votum, minime substituendum.

Quae de mente S. Thomae disserit circa immunitatem B. M. V. a labe originalis culpa (p. 131-132), haud scio an pluribus arrideant.

Theoria de Adamo capite morali seu iuridico totius humanitatis pro explicanda transmissione peccati originalis in eius posteros, licet minime fundata, non est tamen « innovatio inde a novatorum inducta tempore », ut auctor cum multis existimat (p. 119, nota 1), sed multo ante lucem adspexit. Eam sat clare proponit Simon Tornacensis (*Disputationes*, ed. Warichez, p. 81, 168-169); sed explicite dataque opera ipsam defendunt, inter alios, Petrus Joannes Olivi (*Quaest. in II. Sent.*, ed. Janssen, t. II, p. 308) et Petrus Aureolus (*Repercussorium*, ed. Quarachi, p. 133-137).

J.-M. Ramírez O. P.

P. Lumbreras O. P. : De fide. — Romae, « Angelicum ». 1937. XII-200 pp.

Iisdem gaudet qualitatibus opus *de fide*. Circa progressum dogmaticum auctor doctrinam amplectitur R. P. Marín Sola O. P., hoc est, conclusiones theologicas esse de fide divina definibiles, itemque facta, quae vocant, dogmatica (p. 43-53). Et ubique tradit sanam Thomae doctrinam eleganter ac breviter expressam.

Haud semper tamen auctoritatis argumenta sat accurate proponuntur. Ita, pro demonstranda necessitate medii actus interioris fidei ad iustifica-

tionem obtinendam, in medium adducit haec verba Concilii Tridentini : « fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire » (Denz., 801). Quibus haec Vaticano haec alia subiungit : « Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contingit iustificatio » (Denz. 1793). Et in calce paginae adnotat : « in his verbis agi de actu fidei et non mere de fidei habitu inde liquido constat quod agitur de accessu ad Deum, immo de dispositione ad iustificationem » (p. 86).

Atqui huiusmodi textus sunt de uno habitu fidei, non de actu. Textus quidem tridentinus, qui non est amplius de dispositione ad iustificationem, de qua paulo antea erat sermo (Denz. 797-798), sed de essentia eius et partibus quasi integrantibus ipsam (Denz. 799-801), quae non sunt actus sed habitus virtutum theologiarum. Unde Vaticana Synodus : « *hanc vero fidem*, quae humanae salutis initium est (cf. n. 801), Ecclesia catholica profitetur *virtutem* esse supernaturalem ... » (Denz. 1789). At praesertim textus vaticanus, ut ex Actis Concilii luculenter apparet. Norunt omnes triplicem fuisse formam Constitutionis dogmaticae de fide catholica. In prima proponebatur fides tum habitualis tum actualis : « verae fidei *susceptio* nimirum et *eiusdem* constans *professio*, ad iustitiam apud Deum et ad aeternam salutem omnino necessaria est, quoniam sine fide impossibile est placere Deo » (cap. 9, Acta, Mansi, Martin et Petit, t. 50, col. 65). — In altera forma, postquam de habitu fidei et de actu factus erat sermo, statim addebatur : « haec est illa fides, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire ; quare sicut nemini unquam sine illa contingit iustificatio, ita nemo nisi in ea perseveraverit usque ad finem, vitam aeternam assequetur » (cap. 3, Acta, ed. cit., t. 51, col. 35). Quod quidem animadvertens R^{mus} Paulus Ballerini, patriarcha alexandrinus, dixit haec verba intelligi non posse de omnibus omnino hominibus, ne exclusis infantibus aut imbecilibus, sed de solis adultis usum rationis habentibus ; unde proposuit ut post illa verba : « quare nemini unquam », haec alia adderentur : « eorum qui ad *usum rationis* pervenerint » (Acta, t. 51, col. 202).

Ut ergo omnis ambiguitas ex contextu tolleretur, loco dicendi : « *haec illa est fides sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire* », quod referri videbatur ad verba immediate praecedentia, ubi agebatur de *actu* fidei, denique propositum fuit ut diceretur : « *quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire ...* », ut sic abrumperetur nexus immediatus horum verborum cum paragrapho praecedenti, atque ideo « ne videretur omnibus ad salutem necessarium esse *actum* fidei, nam hoc falsum esset » (ibid., col. 324).

Quo semel dato — inquit R^{mus} Conradus Martin, episcopus paderbornensis et relator Concilii —, emendatio a R^{mo} Ballerini proposita non est amplius necessaria : « R^{mi} Patres, haec emendatio iam non videtur fundata ; nam *hic agitur de fide ut virtus, non de fide ut actus spectata* ; et sicut omnes nos scimus, haec fides tanquam *virtus* spectata est etiam

in pueris baptizatis, quia fides infunditur per sacramentum baptismi » (ibid., col. 324 circa finem).

Haec tamen aliaque id genus pauca vix aut ne vix quidem valorem huiusce operis minuunt.

J.-M. Ramirez O. P.

G. Baroni : E possibile perdere la fede cattolica senza peccato ?

Dottrina dei Teologi dei Secoli XVII-XVIII. — Roma, Libreria cattolica italiana. 1927. VIII-188 pp.

Auctor in hac sua Dissertatione inaugurali Facultatis theologiae Universitatis gregorianae de Urbe inquirere intendit « se un cattolico che dubita deliberatamente della sua fede e la abbandona, lo faccia o no senza nessun suo peccato ». (Prefaz., p. v) vel, ut paulo fusius dicit infra, « se un cattolico, o rozzo, o dotto, dopo essere giunto alla detta cognizione certa circa la nostra Chiesa, e quindi al vero possesso della fede cattolica, possa arrivare al punto di perdere questa cognizione certa, possa negare che la Chiesa cattolica è la vera Chiesa di Cristo, motivo indefettibile di credibilità e maestra autentica della verità cattolica, e abbandonarla senza nessun peccato mortale » (p. 3). Quod si dicatur talem defectionem a fide catholica sine peccato gravi personali nequaquam accidere posse, ulterius inquirenda venit natura eius, an videlicet talis defectio sit peccatum in se vel in causa tantum, rursusque an debeat formaliter esse peccatum infidelitatis vel sufficiat quodcumque aliud peccatum (p. 4).

Et quidem auctor non considerat directe quaestionem ipsam per se, neque relate ad definitionem sensumque eius in Concilio Vaticano, sed solum relate ad doctrinam theologorum, non certe omnium neque eorum qui saeculo XIX ante vel post Concilium Vaticanum scripserunt multoque minus eorum qui saeculo XX ediderunt opera, sed unice theologorum scribentium saeculis XVII et XVIII. Quam limitationem iustificat Disserens ex hoc, quod modernorum theologorum sententia omnibus nota est, antiquiores vero nihil aut fere de hac quaestione sunt locuti; quadam ergo cum utilitate soli theologi saeculorum XVII-XVIII consulendi erant, ut videatur an et quousque vaticanam doctrinam praeparaverunt.

Erudite satis ac diligenter volumina theologorum illius temporis versavit auctor, concludens eos maiori ex parte doctrinam vaticanam praeparasse, principia eius tradendo potius quam formaliter et explicite resolvendo.

Opus utile, facile, non tamen completum extensive neque intensive. Plures adhuc theologi, iique haud minoris subselli, omittuntur, ut vel mediocriter eruditus in historia theologiae animadvertere potest; at praesertim desideratur profundior penetratio principiorum ac sententiarum theologorum examini subiectorum, ex qua vividius elucesceret eorum anticipatio in doctrinam vaticanam. Ceterum vetustiores theologi huc illuc sparserunt semina huiusce doctrinae, atque ideo haud inutiliter volvi potuissent.

J.-M. Ramirez O. P.

J. Henninger S. V. D. : S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia. Inquisitio historico-critica in opinionem Hieronymi Seripandi (1493-1563) de iustificatione eiusque habitudinem ad doctrinam S. Augustini. — Mödling prope Vindobonam. 1935. XII-164 pp.

Nota est omnibus celeberrima theoria de duplici iustitia, cuius antesignanus in Concilio Tridentino exstitit Hieronymus Seripandus. At eius fontes aperire, fata describere, iudicium ferre cum doctrinale tum historicum, haud ita facile, maioris tamen momenti pro veriori ac profundiori cognitione doctrinae catholicae a Tridentina Synodo definitae. Id autem fecit, ac felici quidem exitu, auctor opellae huius.

Primus hanc doctrinam scriptis tradidit Joannes Gropper, a quo eam mutuo accepit Albertus Pigghe, eique calculum adiecerunt Gasparus Contarenus, J. Pflug, J. Eck, Reginaldus Polus, Joannes Moronus ante Concilium Tridentinum. Huius et Seripandus cum paucis aliis in Comitiiis tridentinis patronus accerrimus exstitit, cuius tentamina, defensiones, mitigationes, correctiones, retractationes sub influxu disputationum tridentinarum, nitide accurateque ex Actis Concilii illustrat auctor.

Quia vero Seripandus appellavit Augustinum in patronum doctrinae suae de duplici iustitia, Henninger in II P. sui operis demonstrat plane Hipponensem favere nullatenus Scripando. Neque tamen oppositio Seripandi omni effectu frustrata est; ea enim urgente consecutum fuit ut « in textu decreti magis insisteretur in dependentia nostrae iustitiae a iustitia Christi et sic vitaretur etiam apparentia, ac si doctrina Concilii nimis tribueret iustitiae hominis » (p. 154).

Addendum etiam, ut rei veritas est, hanc intimam dependentiam iustitiae nostrae a iustitia Christi capitibus omnino perspicuam ac explicitam inveniri apud Caietanum (*De fide et operibus adversus Lutherum*, cap. 9, ed. Augustae Taurinorum, 1582, p. 434), in quem frustra provocat Seripandus.

Opus solidum, eruditum, eleganter scriptum, sincero animo commendamus.

J.-M. Ramírez O. P.

Ae. Naszályi Ord. Cist. : Doctrina Francisci de Vitoria de Statu. — Romae. Scuola Salesiana del Libro, Via Tuscolana, 361. 1937. XXIII-231.

Haud ita facile est synthesim organicam doctrinae de statu e scriptis Francisci de Vitoria congerere. Elementa siquidem multa eaque pretiosissima habet huc illuc dispersa nedum in Relectionibus, sed et in Commentariis super Summam theologiam Thomae Aquinatis. Quodsi hucusque e Relectionibus studia plurima extracta sunt a viris doctis, e Praelectionibus in Summam theologiam pauca admodum sunt dicta, quippe quae inedita ad nostros usque dies permanserunt. Ex quo ergo doctissimus Beltrán de Heredia O. P., typis edidit Scholia vitoriana in secundam partem Summae S. Thomae (*Biblioteca de Teólogos españoles*, vol. 2-6. Salmanticae, 1932-1935), labor hic syntheticus et integralis evasit possibilis.

Itaque hanc provinciam laudabiliter sibi assumpsit R. P. Aemilius Naszályi, Ord. Cist., in ista sua Dissertatione doctorali exhibita Facultati philosophicae Instituti « Angelicum » de Urbe. Post introductionem quan-

dam de vita et operibus Francisci de Vitoria ac de praeparatione cum theoretica tum historica doctrinae eius de statu (cap. 1-3), aggreditur auctor expositionem integram huiusce doctrinae apud ipsum Vitoria, tum circa notionem et originem status (cap. 4-5), tum circa finem et potestatem eius (cap. 6-7), tum denique circa iuridicam personalitatem ipsius (cap. 8); ex quibus omnibus concludit huiusmodi doctrinam vitorianam de statu completam, organicam, profundam omnibusque numeris absolutam esse. Quodsi posteriores quidam theologi magni nominis, ut S. Robertus Bellarminus et Franciscus Suárez, eminentem quandam doctrinam de statu tradiderunt, eam e fonte vitoriano hauserunt; nonnunquam quidem maiori cum claritudine doctrinam vitorianam expendent, plerumque tamen minori cum profunditate, vitalitate, veritate.

Opus sane laboriosum, diligentissimum, sincerum, non tamen aequalis valoris in omnibus suis partibus. Ita, exempli causa, quae in introductione disserit de praeparatione theoretica et historica doctrinae vitorianae de statu, mediocritatem excedere non videntur. Aliunde, sermo latinus, quem adhibet, in tota Dissertatione ac potissimum in hac prima parte, horridus planeque barbarus est multisque deturpatus erroribus. Quae aures, quaeso, vel saxae — ut unum proferam exemplum — ferre poterunt verbum, *superanitas*, quod centies milliesque veluti tonitruum stridet ac personat in toto decursu Dissertationis?

At haec aliaque id genus, quae facili negotio corrigi possunt, valorem Dissertationis, licet extrinsecus minuant, vix tangunt intrinsecus.

J.-M. Ramírez O. P.

L. Bouvier S. J.: Le précepte de l'aumône chez saint Thomas d'Aquin.

Montréal. 1935. XVIII-199 pp.

Hoc opus R. P. Bouvier est primus fasciculus collectionis Patrum S. J. apud Montem Regalem (Canada), *Studia Collegi Maximi Immaculatae Conceptionis*.

Methodo vere scientifica inquit auctor germanam mentem S. Thomae tum circa existentiam et limites praecepti de eleemosyna (I P.), tum circa eius naturam, per determinationem virtutis ad quam proprie reduci debet (II P.).

Praeceptum de eleemosyna est simul legis naturalis et divino-positivae, eiusque obligatio urget non solum titulo indigentiae, qua deficit pauper, verum etiam titulo superfluitatis, qua dives abundat.

Executio huius praecepti pertinet cum ad iustitiam, tum ad caritatem; et, quod ad iustitiam attinet, potius reducitur ad iustitiam legalem quam ad commutativam vel distributivam.

Quoad hanc ultimam partem auctor, relicto munere exegetae quod perpetuo observat, controversiam quandam sat vividam instituit cum quibusdam theologis modernis circa naturam iuris proprietatis et partes iustitiae in bonis exterioribus communicandis.

Quidquid utrinque sit de valore huius controversiae, fortasse solutio eius thomistica, quantum ad praeceptum de eleemosyna pertinet, invenietur

in determinanda natura virtutis misericordiae, quae opus elicit eleemosynae. — Estne misericordia pars quaedam quasi potentialis caritatis, ut quidam thomistae dixerunt (Salmanticenses), vel potius reducenda est ad partem quandam potentialem iustitiae, ut putant Caietanus, Báñez, alii? Bonum esset hac de re critice investigare mentem S. Thomae, non negligendo indicationes Caietani, Báñezii, Victoriae, aliorum, huc illuc dispersas.

Optimum opus R. P. Bouvier sincero corde theologis commendamus.

J.-M. Ramírez O. P.

F. de J. Chauvet O. F. M. : Las pasiones. Ideas filosóficas de Juan Duns Escoto sobre las pasiones. — Barcelona, Ediciones « Beltrán ». 1926. 234 pp.

Opus hoc est secunda pars Dissertationis doctoralis ab auctore exhibita Facultati philosophicae Athenaei Antoniani de Urbe, cui titulus erat : *Quid Joannes Duns Scotus in genere de animi passionibus senserit*. Certe, materia tractanda pulcherrima est, ac scire quid Scotus de passionibus senserit apprime utile.

Auctor quidem multa diligentia usus est eiusque elocutio fluens ac fervida, huc illuc tamen « decorata » quibusdam americanismis phoneticis et synthacticis ; est enim auctor natione mexicanus et Mexici excussum volumen.

At methodus scientifica tractandi minus placet. Loco miscendi doctrinas quasdam recentiorum vel etiam Thomae Aquinatis in expositione scotisticae doctrinae, prudentius ac utilius fuisset unam Scoti doctrinam obiective exhibere prout est in se ; ac postea, separatim, cum doctrina Thomae aliorumque conferre vimque eius, si necesse sit, vindicare atque extollere. Aequius etiam fuisset non carpere Caietanum de non accurata critica operum Scoti, cuius acribologiam tempore Caietani ne ipsi quidem scotistae possidebant (cf. p. 220, nota).

Auctor noster, iure quidem suo, admirationem magnam profitetur erga Guilelmum Occam ; an vero rectum sit eum appellare « grande crítico, único entre los medioevales que, tal vez sin desmerecer, puede ponerse al lado de Kant » (p. 203), aliorum esto iudicium.

Ceterum, utile gratumque est vel sic doctrinam Scoti de passionibus animae collectam possidere.

J.-M. Ramírez O. P.

G. Gracanic : La personnalité morale d'après Kant. Son exposé, sa critique à la lumière du Thomisme. — Paris, Mignard, 38, rue Saint-Sulpice. 178 pp.

Optime monet auctor, post plures alios, ideam personalitatis moralis fundamentalem esse in philosophia practica Kantii, licet in operibus eius non ita clara sit et explicita. Quare, post tentamen Danielis Greiner, auctor data opera in notionem personalitatis moralis apud Kant inquit. Qua inventa et exposita, eam examini et crisi subiicit secundum rationes ac principia S. Thomae Aquinatis.

Opella haec, quae Dissertatio est inauguralis exhibita Facultati philosophicae Instituti catholici parisiensis, valoris est inaequalis. Prima pars, quae doctrinam Kantii exponit, magis est elaborata, licet nondum completa: Altera vero, in qua et philosophia et theologia et mystica commiscentur saepius, sat mediocris et ieiuna deprehenditur, neque apparet satis directa et profunda cognitio S. Thomae. De personalitate morali nedum status sed et individui plura dedit Franciscus de Vitoria (cf. Ae. Naszályi, *Doctrina Francisci de Vitoria de Statu*. Romae 1937), quem nec semel meminit D. Gracanin. Insuper, errata plurima nominum verborumque, praesertim latinorum, continet, ultra ea quae in folio separato adnotavit auctor.

Praefatione instruxit hoc volumen J. Maritain, sub cuius directione conceptum fuit et elaboratum, idque plaudit sat ferventer. Aequum sane erat hoc fecisse, eo vel magis quod auctor Dissertationis frequenter appellat ad Professore suum, maxime ad Praelectiones eius de Kant, quas habebat in cursu academico 1923-1924. Ut enim dicit Scriptura, « nemo unquam carnem suam odio habuit, sed nutrit et fovet eam » (Eph. V, 29).

J.-M. Ramírez O. P.

P. Rousselot S. J. : Quaestiones de conscientia, quas praefatione instruxit J. Huby S. J. — Parisiis, Desclée de Brouwer. 1937. 83 pp.

Sapienti consilio fecerunt Directores Musei Lessiani in eorum collectionem cooptando has *Quaestiones de conscientia*. Plura eaque optima in illis continentur exposita, ea praesertim quae vim valoremque prudentiae, per transennam licet, agnoscunt extolluntque. Quae vero de moralibus, sic dictis, systematibus disserit, minus utilia esse videntur.

J.-M. Ramírez O. P.

J. Maréchal S. J. : Etudes sur la Psychologie des Mystiques. T. II. — Paris, Desclée de Brouwer et C^{ie}. 1937. x-556 pp.

Quod anno 1924 promiserat R. P. Maréchal, addendi scilicet volumen alterum suis *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, ecce tandem opere complevit, non obstante adversa valetudine, quae citius promissis stare vetuit.

Magna quidem pars eorum, quae in hoc volumine adunantur, edita dispersaque erant per varia commentaria periodica, ea tamen pluribus locupletavit novisque auxit.

Distribuit autem haec sua studia in series tres, quarum prima continet ea, quae intuitionem Dei in summitate contemplationis spectant; altera, incompleta ob infirmam valetudinem, ea exhibet, quae inferiores limites mysticae definiunt; tertia, offert studia mysticae comparatae, ut dicunt.

Ubique, more suo, seminat auctor suggestiones, explicationes, reflexiones acutas et personales; at praesertim in serie prima. Minime siquidem ignorare licebit quae de visione Dei in summitate contemplationis edisserit apud Plotinum, Patres graecos et orientales, pseudo Dionysium, Augustinum, Thomam Aquinatem, alios contemplativos mediaevales specialiter Ruusbroec eiusque scholam, S. Joannem a Cruce.

Quin sit omnino completum et elaboratum, ut ipsemet auctor ingenue

fatetur, potissimum studium est de summitate contemplationis apud S. Thomam. Qua de re omnes fere textus thomisticos colligit, methodice disponit, interpretationi subiicit. Ac fatendum est eum plerumque germanum Thomae sensum attigisse. Forte non satis totum contextum attendit in IV Sent., d. 49 q. 2 a. 7, et in de Verit. q. 10 a. 11, circa absolutam necessitatem luminis gloriae ad visionem facialem et intuitivam divinae essentiae, neque comparavit cum loco parallelo III Sent., d. 14 a. 1 q. 3; d. 16 q. 2 a. 2, una cum IV Sent., d. 49 q. 4 aa. 1-2; non enim videtur S. Thomas in hac re fluctuationem aliquam doctrinalem habuisse.

Pariter, quando agitur de visione *immediata* divinae essentiae citra visionem ipsam beatificam, opportunum esset recolere nitidam distinctionem S. Thomae inter visionem seu cognitionem immediatam et *cogitationem* utique immediatam ipsius divinae essentiae. En verba eius: « etiam quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei potest contingere, quod *videns rem per medium, cogitet de re immediate* sine hoc quod eius cognitio convertatur ad aliquam aliam rem; quia in illud medium non convertitur ut est *res* quaedam, sed ut *imago* illius rei quae per ipsam cognoscitur: idem autem est motus intellectus in imaginem in quantum est imago et in imaginatum, quamvis alius motus sit intellectus in imaginem in quantum est res quaedam et in id cuius est imago. Et ideo, quando per *similitudinem* creaturae, quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam ut est *res* quaedam sed solum ut est *similitudo* rei, tunc *immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat* » (IV Sent., d. 49 q. 2 a. 7 ad 8).

Haec tamen aliaque huiusmodi, quae circa alias partes animadverti possunt, valorem operis vix attingunt, quod sincero corde psychologis, mysticis, theologis commendamus.

J.-M. Ramírez O. P.

E. Gómez O. P.: De immortalitate Animae. Cuestión inédita de Sto. Tomás de Aquino, con introducción y notas. Valencia, » Biblioteca de tomistas españoles ». 1935. 90 pp.

R. P. Gómez editionem paravit huius quaestionis disputatae iuxta tres codices hucusque notos: Valentinum, Bodleianum et Vaticanum, quem ultimum uti basim suae editionis assumpsit.

Suspiscatur editor hanc Quaestionem fuisse Romae disputatam circa 1267-1269, ac pertinere ad seriem Quaestionum de Potentia.

Textui praemittit doctam introductionem, qua indoles et historia Quaestionum Disputatarum in opere scientifico S. Thomae describuntur, eique adiungit « variantes » lectiones et adnotationes fontium locorumque parallelorum. Quae omnia perutilia esse sanae intelligentiae textus, negabit nemo. Nonnulla menda typographica, inevitabilia fere, ob locorum distantiam et periodicam editionem — nam opella haec est extracta ex periodico « Contemporánea » —, facili negotio emendari possunt.

Qui studiis thomisticis incumbunt, grati erunt auctori pro suo accurato ac perutili labore.

J.-M. Ramírez O. P.

S. Vanni Rovighi : L'immortalità dell' Anima nei maestri francescani del secolo XIII. — Milano, « Vita e pensiero ». 1936. VIII-385 pp.

Opus egregium. Auctor bene novit materiam tractandam, quam stylo vivido, fluenti, nitido exponit. Verum sane est nonnullas inveniri repetitiones; at in hoc studiorum genere vix aut ne vix quidem vitari possunt.

Sapienti consilio in fine voluminis edidit auctor textus anecdotos Odonis Rigaldi, Guilelmi de la Mare, Matthaei de Aquasparta, Thomae Eboracensis, Richardi de Mediavilla, Petri de Trabibus. Nonnulli critici (cf. Z. de van Woestyne O. F. M., apud Archivum franciscanum historicum, 29 [1937], p. 257-260) errata quaedam lectionis et transcriptionis in his textibus notaverunt, ut plurimum tamen correcti sunt ac nitide expressi. Generatim etiam informatio critica et historica accurata et copiosa est, non tamen completa et exhaustiva, ut dicunt. Ita, praeter alia, ignorare videtur quaestionem disputatam S. Thomae attributam *De immortalitate animae*, quam nuper edidit E. Gómez O. P. (Valentiae Hedetanorum, 1935).

Hisce tamen aliisque id genus non obstantibus, sincero corde gratulandus est auctor, qui historiam doctrinalem de immortalitate animae in schola franciscana saeculi XIII adeo florenti atque foecunda nobis dedit.

J.-M. Ramírez O. P.

R. Jolivet : Le problème du mal d'après saint Augustin. — Paris, Beauchesne, 117 rue de Rennes. 1936. 170 pp.

Gratulandus est auctor, qui separatim et commodiori quadam forma reeditionem fecit expositionis suae circa problema de malo apud S. Augustinum, quam prius ediderat in commentario periodico *Archives de Philosophie* (1929).

Expositio quidem synthetica satque fidelis doctrinae augustinianae de hoc momentoso atque difficili problemate, non tamen completa et, ut aiunt, exhaustiva, sive in seipsa consideretur Augustini sententia, sive ad fontes eius relata, etiam ad unum Plotinum, quem unice considerat auctor in appendice quadam ad calcem voluminis apposita. Est tamen opus valde utile pro primo contactu, quem vocant, cum hoc doctrina augustiniana.

J.-M. Ramírez O. P.

J. Mohan : De nominibus Christi doctrinam divi Augustini christologicam et soteriologicam exponentibus. Apud aedes Seminarii S. Mariae ad Lacum. — Mundelein, Illinois, U. S. A. 1926. II-73 pp.

Th. J. Mckugo : De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam actualem. — Ibid. 1926. II-63 pp.

E. J. Primeau : Doctrina Summae theologiae Alexandri Halensis de Spiritu Sancti apud iustos inhabitatione. — Ibid. 1926. III-93 pp.

J. J. Hartuett : Doctrina S. Bonaventurae de deiformitate. — Ibid. 1926. II-104 pp.

G. R. Doran : De corporis Adami origine doctrina Alexandri Halensis, S. Alberti Magni, S. Bonaventurae, S. Thomae. — Ibid. 1926. II-73 pp.

Dissertationes inaugurales praesentatae Facultati theologiae S. Mariae ad Lacum in Statibus Foederatis Americae Septentrionalis (Chicago). Omnes quidem sunt eiusdem fere typi, veluti fabricatio quaedam iterata seu, ut dicunt, in serie. Sunt tamen valoris inaequalis non solum quoad materiam tractandam, verum et praecipue quoad modum eam tractandi.

Melior omnium esse videtur Dissertatio J. Mohan, *De nominibus Christi*, ubi septuaginta novem colligit nomina. Utile fuisset, post huiusmodi laborem positivum coadunandi nomina, synthesim quandam exhibere doctrinae christologicae ac soteriologicae apud Augustinum. Severe nimis, nec satis vere, de theoria multiplicis sensus litteralis scripturae iudicare videtur auctor, cum de ea dicit quod « esset ruina et destructio omnis scientificae exegeseos, si reduceretur ad praxim » (p. 8).

Secundum locum occupare videtur Dissertatio E. Primeau circa *Doctrinam Alexandri Halensis de Spiritu Sancti in habitatione in animabus iustis*. Haud scio cur Guilelmum de Saint-Amour appellet Guilelmum a Sancto Caro (p. 17), vel quare citationem offendens opellae de Spiritu et Anima, adnotet: « quum auctor huius operis incognitus sit, nescimus utrum necne repraesentet doctrinam S. Augustini » (p. 19, nota 100); norunt enim omnes auctorem eius fuisse Alcherum Claraevallensem, neque doctrinam Augustini fideliter exhibet (cf. G. Théry O. P., *L'authenticité du De Spiritu et Anima dans saint Thomas et Albert le Grand*, in *Revue des sciences phil. et théol.* 1921, p. 373-377). Neque confundenda est gratia actualis cum actu secundo salutari vel meritorio (p. 43).

Quae de *Deiformitate apud S. Bonaventuram* disserit J. Hartuett, mediocritatem non videntur excedere. Auctor non videtur sat profunde penetrasse doctrinam Patrum et maiorum theologorum mediaevalium de imagine supernaturali Dei in homine, neque perspectam habere historiam doctrinalem de effectibus formalibus, quos vocant, gratiae habitualis; secus non fecisset Suarezium auctorem doctrinae, quam iam pridem et profundius et verius, inter alios, tradiderat Caietanus, praesertim in Jentaculo II, quaest. 2, de filiis Dei (Opera exegetica, t. V, p. 419-421, Lugduni, 1629).

Idem dici potest de Dissertatione Th. McKugo circa *Relationem inter caritatem Augustinianam et gratiam actualem*, in qua ceteroquin defectus perspectivae historicae maior est.

Quae denique tradit R. Doran, *De corporis Adami origine*, sat ieiuna sunt neque litteraturam quaestionis vel communem et vulgarem cognoscere videtur, qui et insuper (p. 67-68) doctrinam fidei minus accurate distinguit a conclusionibus theologicis.

Conatus quidem laudandus, sed modus elaborandi atque tradendi doctrinam minus scientificus et accuratus, ac praeterea sermo latinus (cf. compactibilis, apud Hartuett, p. 5; Quodlibetalo, apud Doran, p. 58) omnino incultus plerumque.

J.-M. Ramirez O.P.

B. Lavaud O.P. : Le monde moderne et le mariage chrétien. — Paris, Desclée de Brouwer. 438 pp.

L'auteur, professeur de théologie morale à l'Université de Fribourg, estime que ce ne sont pas les seuls théologiens qui doivent s'imprégner

de la doctrine catholique sur le mariage. Loi essentielle de la vie familiale et sociale, cette doctrine doit s'emparer des intelligences et des cœurs, non seulement si nous voulons assurer le salut des âmes, mais encore si nous voulons échapper aux pires catastrophes, à la mort honteuse de la civilisation et de la société. Dans tout le livre, le R. P. Lavaud se laisse guider par la fameuse encyclique de Pie XI : *Casti connubii*, et il y greffe tout ce qui, dans un traité « du Mariage », peut instruire et émouvoir les gens du monde, placés devant le plus urgent de leurs devoirs.

Une première partie expose « *le conflit du monde et de l'Eglise* ». On reste stupéfait devant les horreurs et les ordures pestilentielles, qu'on a osé opposer aux exigences de la nature et de la morale chrétienne.

La deuxième partie nous montre « *l'Eglise catholique protectrice des biens du mariage contre l'assaut des théories antichrétiennes et immorales* ». L'auteur s'attache successivement aux trois biens du mariage : l'enfant, la fidélité, le sacrement. Nous applaudissons de tout cœur aux coups droits qu'il porte à la limitation des naissances, à l'avortement, à la stérilisation, à la tolérance hypocrite ou avouée de certains écarts, au divorce, etc. L'indignation et l'angoisse du R. P. Lavaud sont pleinement justifiées. Ses attaques et ses défenses sont d'un honnête homme, d'un chrétien consciencieux, d'un théologien averti, qui forcera l'attention du sacerdoce et des fidèles.

La troisième partie : *Vers la solution de la crise du mariage*, est encourageante malgré tout. L'auteur ne dissimule pas le péril, mais il nous montre des éclaircies dans les nuages. Il signale notamment la connexion entre les profanations du mariage et un système économique en décadence, qui bientôt ne pourra plus écraser la famille dans ses bras de pieuvre venimeuse. Une fois de plus, on voit qu'il n'y a de salut que dans la sainte doctrine de Jésus-Christ.

Une annexe analyse judicieusement la pensée de saint Thomas sur le droit naturel du mariage. Quelques notes additionnelles jettent une nouvelle lumière sur l'un ou l'autre problème particulièrement actuel.

Le livre du R. P. Lavaud, très bien écrit, d'une éloquence sobre et captivante, n'est pas seulement le fruit de ses solides études théologiques. L'ouvrage a toute la valeur d'une bonne action, qui vaudra au savant auteur la respectueuse reconnaissance de tous ceux qui ont à cœur le salut des âmes et l'honneur de l'humanité.

Fribourg.

M. de Munnynck O. P.

H. Doms : Vom Sinn und Zweck der Ehe. — Breslau, Ostdeutsche Verlagsanstalt. 1935. 199 SS.

H. Doms : Du sens et de la fin du mariage. — Paris, Desclée de Brouwer 1938. 241 pp. Traduction française revue et augmentée par l'auteur avec Avant-propos des traducteurs, Paul et Marie-Simone Thisse.

Gegen die althergebrachte katholische Auffassung der Ehe wurden in den letzten Jahrzehnten so viele und so schwierige Einwände vonseiten der nichtchristlichen Ethik und der biologischen Forschung gemacht,

daß es zu wünschen war, diese Fragen möchten eine gründliche Überprüfung erfahren. D., der einmal wegen seiner langjährigen Beschäftigung mit der Biologie und dann wegen seiner gründlichen Forschungen auf dem Gebiete der scholastischen Theologie dazu besonders geeignet schien, hat sich dieser Arbeit unterzogen. Er hat das Eheproblem neu zu beleuchten versucht und glaubt durch das Ergebnis seiner Forschung, die Schwierigkeiten, die ihm sonst fast unlösbar schienen, beseitigen zu können.

Nach der alten augustinisch-thomistischen Ansicht, die übrigens trotz einiger Abweichungen im Ausdruck, die sich bei einzelnen Lehrern finden, als die allgemeine Ansicht angesprochen werden muß, steht das *bonum prolis* als primärer Zweck und prinzipielles Gut wesenbestimmend in der Ehe; nicht zwar das Kind, das tatsächlich aus der Ehe hervorgeht, sondern die *intentio prolis*, als Recht auf die *copula*, die in dieser Richtung tendiert. Um diesen Hauptzweck gruppieren sich weitere, aus denen zwei besonders hervorgehoben werden: das *mutuum adjutorium*, das die gegenseitige Hilfeleistung zur persönlichen Vollendung der Gatten einschließt, und das *remedium contra concupiscentiam*. Bei dieser Auffassung, glaubt D., würde man dazu gedrängt, « Akte, die in der Ordnung des Wirklichen eben nicht die Hinordnung auf die Fortpflanzung, die tatsächliche Unterordnung unter das Wohl der Nachkommenschaft, haben und haben können, z. B. bei der *mulier excisa*, als Zeugungsakte, als Akte, die auf das Ziel der Fortpflanzung hingeordnet sind, aufzufassen und moraltheologisch zu behandeln » (155). Er glaubt ferner, aus dem *bonum prolis* als Hauptzweck der Ehe, deren Einheit und Unauflösbarkeit nicht genügend begründen zu können. Fundiert sieht er diese Auffassung in den unvollkommenen biologischen Kenntnissen des Mittelalters. Er beabsichtigt aber nicht, einen historischen Überblick über die Vertreter der alten Ansicht zu geben, sondern betont: « Eine ausführliche Behandlung findet nur die Lehre des hl. Thomas von Aquin » (13).

An die Stelle des *bonum prolis* als wesenbestimmendes Element der Ehe und Hauptzweck stellt D. die « Zweieinigkeit ». Die Ehe ist ihm « die lebendige, lebenslängliche Hinordnung eines Mannes und eines Weibes aufeinander selbst bis zur Einswerdung » (93). Das tatsächliche Einswerden vollzieht sich im Eheakt, der *copula*, die er in erster Linie aufgefaßt sehen will als « die ganze ungeteilte Hingabe an die Person des Geschlechtspartners » (50). In dieser Zweieinigkeit sieht er den Sinn der Ehe; selbst die von ihm wieder und wieder betonte gegenseitige Vollendung ist nur Ziel. « Ehe ist daher Gemeinschaft völlig singulärer Art, und der zweieinige eheliche Lebensstand ist aus dem metaphysischen Wesen der *copula carnalis* heraus ohne jede weitere Zielsetzung, aber auch, was besonders betont zu werden verdient, begrifflich unabhängig von aller persönlichen Befriedigung und Vollendung der Ehegatten, die sie im Ehestande und durch die *copula* etwa erlangen, eine Sache von höchstem Eigenwert, der in dem tiefen metaphysischen und in der christlichen Ehe darüber hinaus religiös-mystischen Sinngehalt der Wesenheit Ehe ruht » (60). Ausdrücklich wird betont, daß damit die Beziehung auf das Kind nicht ausgeschaltet werden soll; er fördert im Gegenteil, daß vonseiten des Eheaktes nichts

geschehe, was die Empfängnis verhindere. Aber die Beziehung zur proles steht nicht mehr an erster ausschlaggebender Stelle. Zum Beweis für seine Ansicht beruft D. sich auf die Ergebnisse der Biologie, wonach das Verhältnis von Mann und Weib im ehelichen Akte nicht das des aktiven und passiven Prinzips sei; wonach vielmehr beide Keimzellen beisteuern. Diese Ansicht soll zudem dem psychologischen Zustande der meisten und vor allem auch hochstehender Brautleute entsprechen, die an das Einswerden, aber nicht oder doch kaum an das Kind dächten. Sie soll endlich die herrschenden Schwierigkeiten beseitigen.

Tatsächlich schwinden manche Schwierigkeiten; aber doch lange nicht alle, denn das Problem der Josephsehe besteht bei der neuen Auffassung mit erhöhter Schärfe weiter. Über die Hauptschwierigkeit: « Das Kind nicht wollen » hilft sie auch nicht hinweg. Zudem scheint sie auch neue hervorzuführen. Wenn es S. 21 heißt, der Mensch sei in seinem ganzen Wesen Mann oder Weib, und wenn S. 74 im Gegensatz zu der durch die Berufshingabe bewirkten akzidentellen Vollendung der Persönlichkeit betont wird, daß in der Ehe außerdem ein Gatte den Andern, und dies nicht nur als akzidentelle Rückwirkung, sondern als primären und wesentlichen Inhalt ehelichen Lebens selbst vollendet, so kann ich nicht einsehen, wie dabei der Zölibat bestehen bleibt, ohne daß dadurch der Mann in seiner Vollendung als Mann, und das Weib in seiner Vollendung als Weib wesentlich beeinträchtigt werde.

Was nun die Darstellung der Lehre des hl. Thomas angeht, so will mir scheinen, daß diese nicht erfolgt ist, wie man es von dem Darsteller der Gnadenlehre des hl. Albert hätte erwarten dürfen. Die Darstellung erscheint mir insofern unvollständig, als die *quaestiones de amore* und *de caritate* nicht genügend ausgewertet sind. Thomas durfte diese Lehre im Traktat *de matrimonio* voraussetzen, das er als *specialis conjunctio* auffaßt. Aus der Lehre *de caritate* ergibt sich aber schon, daß den Ehegatten auch die gegenseitige Vollendung als Ziel vorschweben muß. Einseitig scheint mir die Darstellung zu sein, wenn behauptet wird (81), daß bei Thomas Sein und Wesen der ehelichen Beziehung durch einen außerhalb ihrer selbst gelegenen Zweck, den Nachkommen, konstituiert werde, da doch Thomas selbst unterscheidet zwischen der *intentio prolis*, die in der Ehe das *essentialissimum* sei, und dem Nachkommen, der tatsächlich auf den Gebrauch der Ehe folge. Einseitig will mir auch die Darstellung erscheinen (67, 77), als ob Thomas einzig aus der *educatio prolis* die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe ableite, wo er doch in der *Contra Gentes* III 123; 124 je 5 Gründe für die Unauflöslichkeit und Einheit anführt. D. scheint selbst das Ungenügende seiner Darstellung empfunden zu haben, denn in den bedeutend vermehrten Anmerkungen der französischen Ausgabe ist Thomas viel häufiger angeführt. Einseitig scheint mir selbst die Behauptung, die Ansicht des hl. Thomas von der Ehe fuße auf dem alten biologischen Weltbilde (80). Gewiß, einzelne Folgerungen, so die Ansicht, der Vater werde mehr geliebt als die Mutter, gehen auf diese Ansicht zurück; allein da auch nach dem heutigen Stande der Biologie die *copula* ihrer ganzen Natur nach auf die Erzeugung der Nachkommenschaft zielt,

so würde Thomas, auch wenn er das gesamte heutige biologische Wissen besessen hätte, meines Erachtens genau so über das Wesen und die Güter der Ehe gelehrt haben, wie er es getan hat. Ich halte daher bei aller Anerkennung der Verdienste des V., durch seine Aufstellungen die alte Lehre von der Ehe nicht im geringsten erschüttert.

Walberberg.

P. Hieron. Wilms O. P.

Apologetik.

H. Felder O. M. Cap.: Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. — Paderborn, Schöningh. 1937. VIII-392 SS.

Exzellenz Dr. Hilarin Felder O. M. Cap., Titularbischof von Gera, hat in seinem neuen Christusbuche die bedeutsamen Ergebnisse seiner umfassenden Jesusforschung, zu denen er in seinem zweibändigen Werke « Jesus Christus, Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesusforschung », Paderborn 1911/14, 3. Aufl. 1923/24, gelangt war, einem weiteren Leserkreise zugänglich gemacht. Wenn auch das aus Christusvorträgen erwachsene neue Buch größtenteils auf den Forschungen des Hauptwerkes beruht, unterscheidet es sich doch von diesem nach Inhalt, Aufbau und Darstellung. « *Inhaltlich* ist der Rahmen beiderseits ein anderer: dort die Messianität und Gottheit Jesu im weitesten Ausmaß; hier die ganze Person Jesu von Nazareth in den Grundlinien betrachtet. So kommt es, daß einzelne Abschnitte wesentlich aus dem früheren Werke herübergenommen, andere umgearbeitet, wieder andere hinzugefügt wurden » (S. VI). Was den *Aufbau* anlangt, « sollte dort die Messianität und Gottheit Jesu gegenüber der negativen Jesuskritik gerechtfertigt, hier die Person des Gottheilandes im Lichte der neutestamentlichen Geschichtsquellen positiv untersucht werden ... Das bedingt auch eine beidseitig verschiedene *Darstellung*. Dort wurden die einzelnen Positionen der Gegner stets ausdrücklich gekennzeichnet und widerlegt; hier werden sie nur sachlich berücksichtigt und bekämpft. Dementsprechend sind jetzt, um uns so auszudrücken, die Gerüste des früheren Werkes entfernt, bzw. die Verweise auf die einschlägige Literatur beinahe verschwunden » (S. VII f.).

Die Vorträge, die in unserem Buche niedergelegt sind, werden in sieben Abteilungen gegliedert, von denen sich die erste mit den grundlegenden Vorfragen der Quellen des Lebens Jesu sowie der Zuverlässigkeit des evangelischen Jesusbildes befaßt und uns den Zusammenbruch der rationalistischen Evangelien- und Jesuskritik in ungemein packender Weise vor Augen führt. « Zweihundert Jahre lang bemühte sich die ungläubige Wissenschaft, Person und Religion Jesu Christi rein menschlich zu deuten und zu diesem Behuf die Evangelien ihres historischen Charakters oder doch ihres theologischen Inhaltes zu berauben ... Und der Erfolg? Ein vollendeter, auch vom Freisinn zugestandener Bankrott auf der ganzen Linie. Sämtliche Versuche, ein rein natürliches Evangelium und ein Jesusbild von bloß menschlichem Ausmaß zu finden, sind gescheitert. Das kritische Babel, an dem viele Generationen rationalistischer Forscher

ihre Kräfte erschöpften, ist in Trümmer gelegt. Von der Betrugshypothese des Reimarus bis zur Legendentheorie der « historisch-kritischen » Theologen der neuesten Zeit wurden die Gerüste und Fachwerke der Christusgegner bis auf den Grund und Boden verschüttet. Es vollzog sich an ihnen ein Gottesgericht, das Jesus, der Grundstein des Evangeliums und Christentums, den Juden voraussagte: « Habt ihr nie in der Schrift gelesen: Der Stein, den die Bauleute weggeworfen haben, der ist zum Eckstein geworden... Wer auf diesen Stein fällt, wird zerschmettert; auf wen er fällt, den zermalmt er » (Mt. 21. 42. 44) » (S. 67 f.).

In der zweiten Abteilung « Die Persönlichkeit Jesu » wird des Herrn menschliche Erscheinung, prophetischer Geist und sündeloser Wandel dargestellt. Der Tugendfülle Jesu ist die dritte Abteilung gewidmet, die im einzelnen sein Innenleben — das häßliche Fremdwort « ipsistische » Tugenden (S. 128) würde dabei wohl besser wegbleiben! — seinen Umgang mit den Menschen und sein Verhältnis zum Vater ins Auge faßt. Wird schon hier Jesu herrliche Persönlichkeit ins volle Licht gestellt, so beschäftigt sich die folgende Abteilung mit der « eigentlichen Lebensfrage des Christentums: Ob Jesus von Nazareth der Christus sei, der Messias, der Gesalbte des Herrn, der Heiland der Welt, und ob eben deshalb das Christentum die unüberbietbare, ewig geltende, einzig wahre Religion darstelle » (S. 185). Den Höhepunkt des Messianismus aber bildet Jesu Gottheit, « das Herz und die Seele der Christologie » (S. 247); von ihr handelt die fünfte Abteilung. An das gottmessianische Selbstzeugnis Jesu schließt sich eine letzte Abteilung « Jesus in der Urkirche »: Die urchristliche Jesusbotschaft, die paulinische Christologie und die johanneische Theologie.

Reichsten Gewinn für seine Glaubensüberzeugung, Glaubensfreudigkeit und Glaubensbegeisterung wird jeder Leser aus der Lektüre dieser wohldurchdachten, geistvoll aufgebauten und in lebensfrischer Sprache geschriebenen Vorträge schöpfen. Nur einem Autor, der wie Felder, infolge der Studien und Forschungen zu seinem Hauptwerke über Jesus Christus den ganzen Stoff mit Überlegenheit beherrscht und die ganze neuere rationalistische Jesuskritik kennt, war es möglich, solch ein gehaltvolles und dabei doch nicht allzu umfangreiches Christusbuch zu schaffen, das wohl nicht leicht seinesgleichen in der ganzen Jesusliteratur hat. « Offen gestanden hat sich der Verfasser » — so bekennt er im Vorworte selbst — « diese Vorträge von der Seele geschrieben. Nachdem er jahrzehntelang die beinahe unübersehbare Flut moderner Jesusbücher durchgearbeitet und den Zusammenbruch so vieler rationalistischer Bollwerke mitangesehen hat, ist es für ihn ein unnennbares Glück, festzustellen, daß Menschenwitz und Menschenwissenschaft auch nicht einen Zug des neutestamentlichen Jesusbildes zu verwischen vermochten » (S. VIII).

Bei dieser Gelegenheit möchten wir auch auf die eben erschienene, dem Original vollauf ebenbürtige *französische Uebersetzung* des Werkes von P. M. Vesin O. M. Cap. *Jésus de Nazareth* (St-Maurice, Œuvre St-Augustin [1938], 484 pp.) hinweisen.

Wien.

Dr. C. Jellouscheck O. S. B.