Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 22 (1944)

Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

W. Keller : Vom Wesen des Menschen. — Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft A. G. 1943. VIII-142 SS.

Dieses Buch verdankt seine Entstehung einer Reihe von Vorträgen, die der Verfasser unter gleichem Titel im Winter 1941-42 an der Berner Volkshochschule gehalten. Die Schrift bildet das erste Beiheft zum Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft.

« Eine gewisse Eigenwüchsigkeit » sieht der Verfasser, neben dem vielen Bekannten seines Buches, « im Gesamthorizont, im leitenden Grundbegriff und in seiner Begründung und Durchführung » (VI). Unter den modernen Denkern fühlt sich K. besonders Häberlin, Heidegger, Jaspers und Scheler verpflichtet (VI).

In seinem ersten Vortrag kommt K. zur Feststellung, daß die verschiedenen Theorien über das Wesen des Menschen « keine endgültige Lösungen darstellen. Sie sind alle an den jeweiligen Zeitgeist und an die besonderen Voraussetzungen der kulturgeschichtlichen Lage gebunden » (18). « Die Prinzipien des Verständnisses und der Ausdeutung sind zugleich die Prinzipien, nach denen das Sein des Menschen in Wirklichkeit bestimmt und aufgebaut ist. Damit eben hängt es zusammen, daß umgekehrt dann mit einem neuen Verständnis auch das menschliche Sein selber ein anderes ist » (5).

Die neue Fragestellung kann also nicht mehr sein : « Wie läßt sich der Mensch aus Seiendem her verstehen ? » Es darf auch nicht mehr gefragt werden, *was* der Mensch sei, sondern es muß nach dem eigentümlichen Charakter gerade des *Seins* des Menschen, nicht mehr nach der Beschaffenheit des Menschen, sondern nach der Art und Weise seines Daseins und Hierseins gefragt werden. Die Frage kann nicht mehr lauten : *Was* ist der Mensch, sondern sie muß lauten : « *Wie ist* der Mensch, was für eine Art von *Sein* ist die besondere *Da-seinsweise* des Menschen » (16). Diese Betrachtungsweise führt zur Untersuchung über das Wesen des Seins und das menschliche Sein (2. Vortrag).

Diese muß auf ganz anders geartetem Boden geschehen als bisher (20), denn die Frage nach dem Wesen des Menschen geht um das Ganze des Menschen, um einen innern Grund, « aus dem her am Menschen alles so ist, wie es ist und aus dem her alles das, was zum Menschen gehört, eine unzerreißbare Einheit bildet » (20). Besonders fordert die Tatsache, daß nur der Mensch eine « Welt hat », nicht die Welt uns hat, eine neue Einstellung des Problems. Das Wesen des Menschen ist also immer « schon Voraussetzung dafür, daß es diese so geartete Welt so gearteter Gründe überhaupt gibt, und daß sie ihm zum Versuch seines Selbstverständnisses

so angeboten sind » (22). Der neue Ansatz ist also nach K. das « nackte Sein des Menschen », sein « Dasein », das, was es heißt, daß der Mensch ist (23). Was heißt aber überhaupt und ganz allgemein : Sein ? « Alles was wir zur Kennzeichnung des Seins beiziehen und namhaft machen » können, ist « etwas, das enger ist als das Sein », es ist ein Seiendes (Materie, Form, Räumlichkeit, Zeitlichkeit). « Alles Derartige ist selber schon, *hat* Sein, ist ein *Seiendes* und gerade deshalb nicht *das* Sein : und die Frage muß also weitergehen (27). Das Sein ist « die Selbstbezogenheit schlechthin, der Umstand, daß es in sich und bei sich selbst ist, ja, daß es sich selbst auf irgend eine Weise selber ist » (29). Das Sein ist nicht selber ein Seiendes. « Doch gibt es ... nicht frei schwebendes Sein, sondern alles Sein ist Sein von Seiendem ; es ist dasjenige gerade im und am Seienden, kraft dessen dieses Seiende *ist* » (30). « Würde das Sein als ein entfaltungsloses in sich Beruhen aufgefaßt, so wäre es das reine Nichts » (31). Sein ist also « Aufgebrochenheit über dem reinen Nichts, die Aufgebrochenheit des Seienden in seine Verhältnisse, in seine Dimensionen, in seine Vielheit und Gegensätzlichkeit » (31). Der Vollzug der Seinsbeziehungen ist aber erst möglich durch die « stiftende Mitte » (32). Diese ist sein eigenes Sein. « Insofern es — schon seiend — in seinem Sein dieses sein Sein und zugleich Schon-Sein stiftet, ist dieses stiftende Sein Begegnung seiner mit sich selbst, und zwar höchst unmittelbar, denn es ist als dieses Sein in strenger Identität mit sich selbst stiftend-gestiftetes Sich-gegenwärtig-Sein als es selbst » (32). Dieses stiftende Sein, mitten in allem Seienden und selber ein Seiendes, hat mithin den Charakter von « Bewußtsein » (32).

Diese stiftende Mitte ist aber das « menschliche Sein » (33). « Von ihm aus ist alles Seiende erst Seiendes, indem in ihm erst dessen Begrenzung, Gestalt, Beziehung, seine Dauer in der Veränderung und seine Veränderung in der Dauer zum Dasein geweckt ist und gefaßt, vollzogen, gestiftet und als Seiend abgesetzt werden kann » (33). Es hält « die Welt im Innersten zusammen » (35). Diese stiftende Mitte, « das menschliche Dasein ist seinerseits ein Seiendes in der 'Welt'. Es ist hineingebunden in diese Welt, die doch von ihm selber her ständig erst ist » (33). So muß diese stiftende Mitte « alles Seins zu seinem eigenen Sein, das es je und je vorfindet, das es in eins schon übernimmt und dennoch zugleich stiftet, ein ganz besonderes Verhältnis haben : Das Verhältnis, daß es in seinem Sein 'sich selber sein Sein ist'. Sein Sein erfüllt sich darin, daß es ihm in seinem Dasein ständig um sein Sein geht. Sich selbst anheimgegeben, in seinem Sein und zur Verwirklichung seines Seins sich selbst überantwortet, ist es ständig um sein Sein bemüht. Es leidet an ihm und ringt in unablässigem Streben um es » (33).

Dieser Begriff des menschlichen Seins wird im Folgenden auf die konkrete Lebenswirklichkeit im Menschen angewandt. Das Subjekt in allem Menschlichen ist nicht die Seele, sondern das menschliche Dasein als Ganzes. « Dieses Dasein hat seine 'Leibseite', und es hat andere Seiten, die wir vielleicht dann als 'seelisch' oder 'geistig' bezeichnen mögen » (39). Nur mahnt der Verfasser davor, Leib und Seele als zwei gesonderte Wirklichkeiten zu betrachten (40), denn es handelt sich ja um den ganzen

Menschen, darum muß sein Wesen « ein Ganzes sein und also nicht eine Einheit von der fragwürdigen Art, daß da zwei gesonderte Stücke zusammengepappt wären, sondern ein Ganzes von der Art, daß dieses eine und selbe Dasein, je nach den verschiedenen Richtungen, in die es seinem Wesen nach notwendig entfaltet und ausgelegt ist, sich von verschiedenen *Seiten*, von dieser und auch von jener, zeigt » (40).

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele soll damit gar nicht zerstört werden. « Er wird gar nicht getroffen, weil er als eine Glaubensgewißheit auf einer ganz anderen Ebene steht als die gesuchte Erkenntnisgewißheit » (40).

Keller untersucht dann die « Leibseite des Daseins », wie sie ins Dasein eingeht (41), als organisches Sein in der Pflanze (42), als das Animalische (45), das wesenhaft durch die Triebe bestimmt wird. « Der Mensch ist nicht einfach ein Tier mit einer gewissen Zugabe darüber hinaus, sondern das Animalische unterliegt im menschlichen Dasein einer Formung, so zwar, daß diese ihrerseits nun vom Ganzen des menschlichen Wesens aus bedingt ist » (45). Was über den Instinkt gesagt wird, ist sehr gut (48 ff.). Das « Tier wird von der Natur getragen und gewissermaßen gelebt ». Beim Menschen, der aus ihr herausgeworfen ist, verhält es sich umgekehrt. « Er führt als er selbst sein Leben » (53). Er ist der « erste Freigelassene der Natur » (53).

Den vierten Vortrag überschreibt Keller : « Trieb, Gegenstandwelt und Sprache ». Die Triebe sind die eigentlichen Energiequellen des Lebens. « Alles höhere geistige Leben und alle Selbstgestaltung nährt sich aus dieser Energiequelle der Triebe. An sich selbst betrachtet wäre das geistige Sein — das freilich eben niemals abgetrennt ist — kraftlos und ohnmächtig. Es gibt im Dasein als ganzem keine andere Energie als eben die Triebenergie ; und das Geistige ist nicht etwa eine eigene Gegenkraft gegen die Triebe. Vielmehr muß es selber, um wirklich und mächtig zu sein, sich gerade auf die Triebenergie stützen » (61). Doch der Mensch geht nicht in ihnen traumlos auf, er kann sie in seiner Hand, mindestens vor seinem Blick haben. Er kann sie auch in überbordendem Selbstgenuß ausnützen und an sie verfallen, anderseits ist ihm « so etwas wie ihre Lenkung und Steuerung ... als eigene Leistung ermöglicht und übertragen » (74). Indem es dem Menschen « in seinem Sein um sein Selber-Sein geht, ist der Sinn dieses Seins allenthalben seine Selbstgestaltung » (74). Darum muß er « seine 'Vitalität' im ganzen als vorgegeben zwar übernehmen, aber auch ihre *Gestaltung* suchen » (74). « Erst in einer gegliederten, vielseitig unterschiedenen Welt aufeinanderbezogener Gegenstände, auf die das Meinen der Menschen ausgerichtet ist, gibt es in der Tat so etwas wie Sprache » (70).

Daß das Dasein sein Sein selber ist, bezeichnet das Wort *Handlung*. Diesen Begriff untersucht der fünfte Vortrag.

In allen Handlungen lassen sich nach K. « drei Teilphasen mehr oder weniger deutlich auseinanderhalten. Alle Handlung hat zur Ausgangslage eine besondere ungesättigte, unbefriedigte, nach einer Lösung verlangende Situation. Das ist der Bereich der Motive der Handlung. An sie knüpft

eine Phase der genaueren Orientierung über die Lage selbst, der Umschau nach Lösungsmöglichkeiten an, die in höchster Form Erkenntnis genannt werden muß ; und als Drittes endlich folgt die Dauereinstellung auf eine bestimmte Lösungsmöglichkeit und die Umsetzung in die Tat » (76).

Die Handlungsmotoren sind die Triebe (77 f.), über die der Autor länger spricht und manch gute Anregung macht. In diesem Zusammenhang kommt Keller auf eines « der aufschlußreichsten Phänomene » zu sprechen, auf die *Angst*, die uns aus Heideggers Philosophie bekannt ist (85). « Angst ist die ihrerseits gerade noch unser Selbstsein bezeugende Reaktion auf die Voraussicht des eigenen Versagens und die darein beschlossene Vorahnung des eigenen Versinkens in das Nichts unserer selbst » (85).

Da das menschliche Sein ein konkretes Sein ist, will K. auch auf das Verhalten in besonderer Lage eingehen. Im sechsten Vortrag bespricht er die ökonomische und ethische Grundsituation, um seinen letzten Vortrag mit der religiösen, ästhetischen und theoretischen Situation und mit der Frage über den Sinn des Seins zu schließen.

Aus der besprochenen Angst wird die Vorsorge für die Zukunft zu tiefst erklärt (95). Der Mensch will sich wenigstens « die nackten Existenzbedingungen » sichern (96).

« Da das Sein sich ständig zum Sein bringen muß, ständig seine eigene Aufgabe ist, erfährt es sich unter Forderungen gestellt und in die Auseinandersetzung mit sich selbst getrieben » (116). So spielt in der ethischen Grundsituation das *Gewissen* eine besondere Rolle. « Es ist den Trieben stets entgegengestellt und ist so eine Gegenstellung aus dem Dasein gegen eigene Momente des Daseins. Das, was da ruft, ist das Dasein selbst, keine Stimme von außen her, und das Angerufene ist wiederum das Dasein selbst » (100). Was ist nun das, was es uns zuruft ? « Es rügt und warnt, aber es sagt nie direkt, was geschehen soll » (101). « Im Ruf des Gewissens ruft das Dasein, angesichts dessen, was in ihm nicht eigentliches Selbstsein ist, sich zu sich selber auf. Darum erscheint ihm das Triebhafte als etwas, was in einem 'eigentlich erfüllten' Selbstsein zu überholen und aufzuheben wäre. Innerhalb dieser Auseinandersetzung lebt das Dasein sozusagen ganz in der Ausrichtung auf diesen Gegner » (117). So erscheint « ihm das Triebhafte, sein jeweiliges Dahinleben und damit alles individuelle Interesse als das Böse und versteht es das Gute als jene 'Vollkommenheit', die in der Freiheit davon und in der Ausmerzung des Triebes bestehen würde. Das ist ein eindeutiges und festumrissenes Ziel ». Dieses erscheint als ein endgültiger Zustand, den wir zu erreichen haben (117). Das bedeutet aber, genau genommen die Aufhebung des Daseins selbst. « Das Selbstsein als abgeschlossen endgültiges wäre ein unindividuiertes, ungegliedertes Unwirkliches und d. h. : Nichts » (108). Offen zum Ziele machte sich dieses Versinken ins Nichts die östliche Erlösungssehnsucht des Nirvana (109). « Die christliche Erlösungssehnsucht aber verwindet diese Konsequenz ». Ein ewiges Leben in Heil ist ein Selbstwiderspruch (109). Sobald der Mensch lebt, besteht er in seiner innerweltlichen Individualität und im Drang, wie Gott zu sein ; es aber nicht werden zu können, in diesem Kampfe in Qual, sieht Keller das Dogma der Erbsünde (109).

Der Mensch jagt nach dem, dessen Erreichung ihm versagt ist. Dies führt zu einer Relativierung. « Gewisse Triebbefriedigungen werden in gewissem Grade zugelassen, andere mit Verbot belegt — das 'Erlaubte' und 'Unerlaubte' zieht in das Dasein ein. Das ethisch Absolute hat sich zur *Moral* reduziert » (111). Diese Situation gehört dem Dasein aber unumgänglich an (118).

Keller untersucht auch die Grundsituation der religiösen Erfahrung und des religiösen Verhaltens. « Wir haben von einer Erforschung des menschlichen Daseins her über religiöse Wahrheitsansprüche nicht zu entscheiden, sondern nur zu verstehen, wie innerhalb des menschlichen Seins und von seinem Wesen aus die religiöse Haltung möglich und unter welchen Bedingungen sie notwendig sei, und was, anthropologisch betrachtet, die Inhalte des religiösen Lebens bedeuten » (119).

Die Ursprünge des religiösen Lebens sind « die Angst, herstammend aus dem Erlebnis der eigenen Gebundenheit, Unfreiheit und Ohnmacht, als auch das Vertrauen auf eine Vollendung in einem übergreifenden Planen und Wollen » (120). « Die höchste Form des Verhältnisses zum Göttlichen aber ist die vertrauende Hingabe in Glaube, Liebe und Hoffnung, deren Ausdruck das Gebet ist. Vertrauen, Heilsgewißheit und Erlösungshoffnung ist die zweite Wurzel religiösen Lebens » (120). Damit wird auch der Gehalt und die Gestalt des religiösen Lebens bestimmt. « Es ist der Schöpfergott und der Erlösergott » (121). « Die göttliche Gnade ist das Siegel dessen, daß ich ewig unzureichend bin, um in eigenem Tun das Ziel zu erlangen, und daß dennoch meinem Dasein die Sinnerfüllung sicher sei » (121).

So soll gezeigt sein, « daß das Religiöse vom Wesen des Menschen her verstehbar ist » (122). « Aber alle Zudringlichkeit, die das Göttliche verfügbar machen will, sei es in Erkenntnis oder in Beschwörung, in abergläubischen Praktiken, in Askese und Werkgerechtigkeit oder all den andern Formen mehr, bedeutet eine Verunreinigung der religiösen Haltung » (122).

Eine andere Grundsituation, in die der Mensch sich rettet, ist die *Kunst* (126). Als stiftende Mitte « vollzieht das Dasein in der Stiftung alles Seiende, auch sich selber, und findet darum, sich gleichsam selber zurückbegegnend, in allem Seienden ... wieder » (126). Wie alles Sein von uns gestiftet ist, ist alles Sein im Grunde schön. Doch wird dieses Schöne überall « eingeschränkt, wo diese Selbstbegegnung nicht reibungslos und ohne Anstoß, Mangelempfindung und Änderungsstreben erfolgt » (126). « So kommt der Mensch, statt stetsfort Schönheit zu erleben, selten zur Schönheit » (127).

Weil das Sein je schon da ist, aber in seinem Schon-Dasein je erst zu sich kommt, sich selbst erst zu seinem Sein bringt, steht es darum ständig zugleich im Angesicht seines eigenen Nichtseins (130). So erklärt sich die theoretische Grundsituation, das Wissen um sich selbst und die Welt, das Erkennen (127). « Das Dasein erschließt sich so nicht als « ein Stückwerk aus Bausteinen oder Schichten, die getrennt aufeinander ruhen. Es ist als *Ganzes* in allem seinem Leben, und es ist schlechthin, sofern es

Dasein ist, leiblich, seelisch und geistig zumal. Was wir an ihm unterscheiden, sind nur besondere Aspekte » (131).

Aus dem Gesagten verstehen wir Keller, wenn er aus dem menschlichen Sein, welches « in sich selbst aufgebrochen » ist und « nicht vollkommen in sich ruht, sich selbst gegenübergeworfen und um sein Sein bemüht ist », das die Mitte ist, « von der aus überhaupt allererst etwas ist » (132), die « letzte Bestimmung des eigentlichen Wesens des Daseins » darin erblickt, « daß dieses ständig unterwegs, ständig zugleich 'noch nicht es selber' und darum unablässig der Vollzug seiner eigenen Selbstgewinnung ist » (132).

Wer das Buch « Vom Wesen des Menschen » durchgelesen, versteht, was der Verfasser in der Einleitung geschrieben : « Sowenig die Lehre vom Sein, ebensowenig kann diejenige vom Menschen in der Aufspürung eines geheimnisvollen anderen Seienden bestehen, das hinter dem gegebenen Seienden der Welt und des Menschen tragend und als 'eigentliches Wesen' verborgen wäre ... Es handelt sich mithin nicht um 'Metaphysik' im Sinne der Errichtung einer Hinterwelt, sondern um eine Seinsfindung im Felde des Empirischen selbst » (VI f.).

Der Versuch Kellers, aus dem Sein die Grundsituationen des menschlichen Lebens zu erklären, zeugt von ernster philosophischer Haltung. Wenn wir dennoch in wesentlichen Punkten auseinander gehen, so liegt der Grund darin, daß wir uns in der tiefsten Frage, in der Erkenntnistheorie nicht finden. Keller nimmt keine Wesenserkenntnis an. All unser Erkennen bleibt innerhalb der subjektiven Welt der Prinzipien (5). Darum bleibt der Verfasser bei einer phänomenologischen Methode stehen. Für uns Thomisten ist es klar, daß unser Verstand von der singulären Welt die allgemeinen Begriffe abstrahiert und darum nicht beim Konkreten stehen bleibt, sondern zum Abstrakten, zum Wesen der Dinge vordringt.

Daß wir auf Grund der analogia entis bis zur Erkenntnis des göttlichen Wesens vordringen wollen, weiß auch Keller. Von der « erkenntnisfreudigsten Theologie », dem Thomismus, schreibt er, « er vermag das Göttliche nur durch die Analogie vom Seienden und vom Menschlichen aus greifbar zu machen ». Keller sieht auch ganz richtig die große Bedeutung von der Wesenserkenntnis des Menschen im Thomismus ein, wenn er schreibt : « Der Mensch ist ja gerade nach dieser Ansicht nicht das Göttliche selber, sondern höchstens das Ebenbild Gottes; er ist in der Distanz zu Gott, das Göttliche ist in ihm getrübt und gebrochen. Darum aber bleibt gerade ausgesprochenermaßen die Frage entscheidend, welches das Wesen eben dieses brechenden Mediums sei, d. h. die Frage nach der Weise des Entferntseins von Gott und also gerade wiederum die Frage nach dem eigenen, eben nicht zurückführbaren und unvertauschbaren Wesen des Menschen » (16).

Keller muß bei seiner Methode notwendig beim menschlichen Sein stehen bleiben, während wir im konkreten z. B. menschlichen Sein das abstrakte Sein erfassen wollen. Seiendes ist für uns ganz allgemein das Sein-Habende; es ist das was ist. Jeder der das Sein denkt, denkt in ihm Wesen und Dasein. Darum sagt auch Keller : « Wir nehmen oder setzen die Dinge als etwas, was ist » (25). « Indem sie 'etwas' sind », schreibt der

Autor, « sind sie in irgend einer Weise, sie sind jedenfalls seiend » (25). Indem die Dinge *etwas* sind, haben sie ein Wesen, etwas wodurch sie artbestimmt sind ; indem sie *Dasein* haben, indem sie sind, wird die Wesenheit, das Ding daseiend, außerhalb seiner Ursache und außerhalb des Nichts gesetzt. So verhalten sich Wesenheit und Dasein wie Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Dasein ist die Wirklichkeit des Wesens. Das Seiende ist das, dessen Wirklichkeit das Dasein ist. Wenn Keller das Sein als das definiert, das « im und am Seienden » ist, « kraft dessen dieses Seiende ist », so faßt er das Teilseiende, die Existenz ins Auge. Das vollständig Seiende schließt Wesen und Existenz ein. Beim Lesen der Seinsuntersuchung bei Keller springt jedem Thomisten sofort die große Bedeutung des Realunterschiedes von Wesenheit und Dasein ins Auge. Wir wissen, daß das Seiende als Partizip vorzüglich das Dasein bedeutet und erst in zweiter Linie das Wesen. Auch das Dasein ist ein Seiendes, zwar nicht als das, was ist, wohl aber als das, wodurch etwas seiend ist.

Jeder Thomist wird mit dem Autor einverstanden sein, daß das menschliche Sein eine « stiftende Mitte » benötigt. Unmöglich aber erscheint uns die Annahme Kellers, daß dies das menschliche Sein sein kann. Weil in mir der Zustand der Wirklichkeit etwas Zufälliges ist, muß ich das Sein von jemandem haben, dem die Wirklichkeit notwendig ist, und das ist das ungeschaffene Sein, Gott. So erscheint uns das Wesen des Menschen nicht als etwas « nicht Zurückführbares » (16). Unser menschliches Sein führt uns nicht nur zu einem Wunschbild eines höheren Wesens, sondern zu diesem Wesen selbst, zum existierenden Gott, dem princeps analogatum, von dem als stiftende Mitte jedes andere Sein gleichsam « zusammengehalten » wird. Nur Gott ist der wesentlich Seiende, die Geschöpfe sind es nur zufällig.

Es wäre für einen Thomisten eine anregende Arbeit, von seiner Philosophie aus die verschiedenen Grundsituationen zu erklären, denen Keller nachgeht und dessen Analyse manch wertvolle Anregung bietet. Weil der Mensch Sein hat und nicht sein Sein selbst ist, erfährt er täglich sein « Hingeworfensein », seine Kontingenz. — Das *Gewissen* offenbart sich mir als Stimme Gottes, als eine Stimme von außen, nicht durch eine aktuelle Einsprechung Gottes, sondern indem der Verstand das ewige göttliche Gesetz erkennt, das ihm entgegenleuchtet aus der Betrachtung der menschlichen Natur. Diese ist eben nicht mein Werk und ihre Gesetze sind nicht meine autonomen Gesetze. Gewissen ist Anwendung der Naturgesetze auf den Einzelfall. Es ist ein Vernunftsurteil, was gemäß dem Naturgesetz hier und jetzt zu tun sei.

Sehr anerkennenswert ist das oft wiederholte Anliegen des Autors, den Menschen als ein Ganzes aufzufassen, als etwas Einheitliches. Daß die Thomisten diese Forderung lösen durch die Akt- und Potenzlehre, durch die Lehre von Materie und Form, ist bekannt. Nur wer den echt thomistischen Begriff hat von der materia prima als der reinen Potenz und der Seele als der einzigen substantiellen Form, kann m. E. die Vielheit im Menschen und doch wieder die substantielle Einheit erklären, mit einem einzigen substantiellen Dasein.

So bietet die Schrift Kellers manche Anregung und tiefere Einsicht. Wenn wir das Buch mit Bedauern aus der Hand legen, weil wir uns in den wesentlichen Punkten nicht treffen, so leuchtet uns dabei die große Bedeutung des Erkenntnisproblems und einer gründlichen Ontologie auf, denn hier gehen wir mit Dr. Wilhelm Keller zu tiefst auseinander.

Stans. Dr. P. *Clodoald Hubatka* O. M. Cap., Lektor.

G. Hauser : Über den Zusammenhang zwischen Geometrie und Philosophie. Eine Einführung für gebildete Laien. — Luzern, Räber. 1942. 104 SS.

Die Durchforschung des philosophischen Gehaltes der Mathematik gehört zu den anregendsten Fragen aus den Grenzgebieten der Philosophie. Diesem Studium will die Schrift des Luzerner Mathematikprofessors Dr. Gaston Hauser : « Geometrie und Philosophie » dienen.

Allerdings wird hier das Wort Geometrie in einem engeren Sinne genommen, als « reine Geometrie », die sich die allgemeine Aufgabe stellt, « die denkbaren Gebilde der räumlichen Anschauung sowie die daraus zu gewinnenden Begriffskonstruktionen inbezug auf alle ihre Eigenschaften und wechselseitigen Beziehungen einer erschöpfenden Untersuchung zu unterwerfen » (11).

Vergleicht man die Geometrie mit einem Gebäude, — das Bild ist nicht so naiv, wie man vielleicht glauben möchte (16) —, so befaßt sich die Schrift H. mit den weniger bekannten Teilen dieses Hauses, mit dem Fundament, den geometrischen Grundbegriffen und Grundsätzen und dem Dach des Gebäudes, mit der höheren Geometrie, besonders der Nichteuklidischen. Doch schreibt H. sein Buch nicht für den geschulten Mathematiker, sondern für jene, welche wenigstens eine gute Sekundarbildung besitzen und die Mühe nicht scheuen, schwierigere Partien mehrmals in aller Muße durchzudenken.

Die Schrift ist umso mehr zu begrüßen, da die Auseinandersetzung über die philosophischen Grundlagen der Mathematik seit 1936 auch in unsere Mittelschulen hineingetragen wurde. Das Lehrbuch : « Leitfaden der Planimetrie » von Dr. F. Gonseth und Dr. P. Marti (2. Teil des « Mathematisches Unterrichtswerk für höhere Mittelschulen »), herausgegeben vom Verein Schweizerischer Mathematiklehrer, behandelt für die Oberstufe die Geometrie als axiomatisch aufgebaute Wissenschaft, die Nichteuklidische Geometrie und die geschichtlichen Zusammenhänge. Hier wurde zum ersten Mal der Versuch gemacht, in einem Lehrbuch für Mittelschulen die Geometrie als Axiomatik darzustellen. Eine kostbare Ergänzung dazu bildet die Schrift H. Das Hauptverdienst des Verfassers besteht ohne Zweifel darin, in klarer und anregender Darstellung die Geschichte der Probleme und die einzelnen Lösungsversuche aufzuzeigen.

In historischer Schau bespricht H. zuerst die geometrischen *Grundbegriffe*. Von der ungenauen Definition Euklids : « Ein Punkt ist, dessen Teil Nichts ist (was keine Teile hat) » (24), kommt er zum neuzeitlichen

Standpunkt. Richtig hebt H. hervor, daß eine eigentliche Definition der geometrischen Grundbegriffe nicht möglich ist. Sie sind so einfach, daß keine Definition mehr aufgestellt werden kann ; sie müssen unmittelbar erfaßt werden. Punkt, Gerade, Ebene sind solche Begriffe (32). Was von der Feststellung zu sagen ist : « Schließlich sei noch hervorgehoben, daß die geometrischen Grundlagen keine reale Existenz haben können, da der Punkt überhaupt keine Ausdehnung, Gerade und Ebene keine Dicke besitzen. Sie bestehen nur in unserer Einbildung » (34), darauf werden wir noch zurückkommen.

Im dritten Kapitel bespricht H. die *geometrischen Grundsätze*. Es ist das Hauptverdienst Euklids, daß seine « Elemente » den ersten Versuch einer Verwirklichung der axiomatischen Methode darstellen. Den Haupteinwand gegen das Euklidische System der Postulate bildet für H. die Unvollständigkeit, das Fehlen der Postulate der Anordnung und der Kongruenz (39). Archimedes und Apollonius von Perge haben sich aktiv an der Verbesserung der geometrischen Grundlagen beteiligt. Vom Verfall der griechischen Geometrie springt die geschichtliche Entwicklung fast unmittelbar auf die großen Mathematiker der Neuzeit K. F. Gauß und M. Pasch. Pionier der modernen Axiomatik ist David Hilbert. Sein Axiomensystem wird vom Verfasser ausführlich dargeboten und erklärt.

Das vierte Kapitel ist der *neueren Axiomatik* gewidmet. Zur Besprechung kommt die « Systematische Axiomatik der Euklidischen Geometrie » des Göttinger Philosophieprofessors Moritz Geiger. Besondere Aufmerksamkeit wendet H. der Axiomtabelle von Gonseth zu, die im oben genannten Lehrbuch der Planimetrie Aufnahme gefunden hat. H. entscheidet sich für die Axiome von Hilbert. Gonseth braucht letzterem gegenüber weniger « kräftige » Axiome. H. anerkennt zwar, daß die Absicht, jeden einzelnen Schritt im Aufbau der Grundlagen hervorzuheben, vom Standpunkt des Axiomatikers aus ganz gewiß als anerkennenswerter Fortschritt zu begrüßen ist. Dagegen glaubt er, daß für Schulzwecke eine solche Aufspaltung weniger entspreche. Richtig ist die Mahnung : « Man überschätze die Fassungskraft des durchschnittlichen Abiturienten für derart abstrakte Betrachtungen nicht zu sehr ! » (59). Aber gerade die Aufteilung in « schwächere » Axiome sollte nach Gonseth sicher die Einzelschritte erleichtern. Man kann es den Herausgebern auch nicht verwehren, daß sie das Resultat ihrer persönlichen Forschung in ihr Lehrbuch aufnehmen, obwohl der Grund H. auch einleuchtend ist, daß Schüler, welche zum ersten Mal mit der Axiomatik Fühlung nehmen, mit dem eigentlichen Pionier der modernen Grundlagenforschung und seinem System bekannt gemacht werden sollten.

Ein besonderes Kapitel bespricht das « *skandalöse* » *Parallelenaxiom* oder das sogen. 5. Euklidische Postulat. Euklid hat sich dafür entschieden, daß zu einem Punkte P außerhalb einer Geraden g nur eine einzige Parallele zu g gezogen werden kann. H. will zeigen, wie dieses Postulat keineswegs so einleuchtend ist wie die andern. Das zeigt die natürliche Anschauung. « In der Natur lassen sich gar keine Erscheinungen entdecken, die als vollkommene Realisierung von zwei parallelen Geraden

aufgefaßt werden könnten » (70). Auch die praktische Geometrie kann keinen sicheren Anhaltspunkt für die Berechtigung des Parallelenaxioms vorbringen (71); auch sprechen rein logische, grundsätzliche Bedenken dagegen, daß dieses Axiom eine Denknotwendigkeit sei (71).

Das führt zur *Nichteuklidischen Geometrie*, der das 6. Kapitel gewidmet ist. Es ist ein kurzer, aber klarer Überblick über diese Geometrie. Wir werden mit den Bahnbrechern bekannt gemacht (P. Gerolamo Saccheri, der Schweizer J. H. Lambert, die großen französischen Mathematiker). Erst Karl Gauß, der genialste Mathematiker der Neuzeit, hat das große Problem ganz erfaßt. Er verschwieg seine Resultate, weil er « das Geschrei der Böotier » scheute. Johann Bolyai († 1860), Nikolaj Iwanowitsch Lobatschefskij († 1856), Ferd. Schweikart († 1859) und schließlich Riemann sind unabhängige, selbständige Entdecker der Nichteuklidischen Geometrie. Auch hier tut H. Klarheit wohl.

Erst im 7. und leider nur in einem einzigen Kapitel kommt H. auf die philosophische Frage : « *Geometrie und Wirklichkeit* » zu sprechen.

Welches ist nun die wahre Geometrie, die Euklidische oder die Nichteuklidische ? Dr. H. unterscheidet zunächst zwischen der logischen oder formalen und der inhaltlichen oder materialen Wahrheit. Vom rein logischen Standpunkt aus sind beide Geometrien wahr, sie sind widerspruchslos aufgebaut. Aber gilt die Geometrie auch von der Außenwelt ? H. drückt seine Ansicht folgendermaßen aus : « Die heutzutage in den Kreisen der kompetenten Mathematiker und Philosophen geltende Auffassung ist die, daß die geometrischen Sätze die objektiven und absolut wahren Sachverhalte im wirklichen Raum der Erfahrung nicht vollkommen, sondern nur angenähert wiedergeben. Dabei kann die Annäherung an die absolute Wahrheit weit oder weniger weit gehen » (95). Er erklärt seine Ansicht weiter mit der Definition des Schemas. Geometrien werden Schemen. Hier schließt sich der Verfasser an Gonseth und Marti an, nimmt aber als Beispiel einen Stadtplan. « Die Geometrie ist ein Gedankenschema, das eine Grundlage liefert für die Beschreibung des Raumes der Erfahrung, für die Beherrschung der Bewegungsmöglichkeit der Objekte und für das Messen der Entfernungen der Flächen- und Rauminhalte » (96).

Die allgemeinen Eigenschaften eines Schemas sind, daß es keine getreue, sondern nur eine summarische Beschreibung der Wirklichkeit liefert. Darum läßt es sich vervollkommnen oder verbessern. Das Schema besitzt eine autonome Struktur und hat eine äußere Bedeutung.

Damit glaubt H. die Frage beantworten zu können : « Welche der verschiedenen Geometrien ist für die schematische Beschreibung des wahrnehmbaren Raumes am besten geeignet ? » (99). Er glaubt, daß wir im allgemeinen die geometrischen Eigenschaften des uns umgebenden Erfahrungsraumes mit « euklidischen Augen » wahrnehmen. Doch glaubt der Verfasser : « Das Moment der Anschaulichkeit ist aus den vorhin angedeuteten Gründen von untergeordneter Bedeutung gegenüber der Frage nach der Bewährung der verschiedenen Geometrien für die Bedürfnisse der Technik und jener Naturwissenschaften, welche sich die Erklärung der Naturerscheinungen zur Aufgabe machen » (99). Diese praktische Frage

könne nicht vom Mathematiker, sondern müsse vom theoretischen Physiker und Astronomen beantwortet werden.

Für die gewöhnliche Welt ist nun die Euklidische Meßtechnik vollständig genügend und der Erfahrung am angemessensten. Anders ist es, meint H., bei den modernen Physikern und Astronomen, wenn sie über das Sonnensystem hinausgehen und bis zu den fernsten Spiralnebeln greifen. Die Mikrowelt liegt unterhalb der Ausmessungen der kleinsten lebenden Zelle. Es ist der Raum innerhalb eines Atoms. Dafür taucht z. B. beim Physiker M. Born in Göttingen die Ansicht auf, daß die Euklidische Geometrie in der Atomphysik schließlich versage, besonders darum, weil die gewöhnliche Welt stetig, die Mikrowelt dagegen diskret sei (103).

Der Philosoph wird Professor H. Dank wissen für die klare Einführung in den heutigen Stand der « reinen Geometrie ». Er wird sich dabei der Tragweite der Probleme bewußt. Doch wird er es auch bedauern, daß ein Buch, das den Titel trägt : « Geometrie und Philosophie », der letzteren nur ein Kapitel widmet, mit dessen Resultaten er übrigens nicht in allem einverstanden sein kann. Das Buch hat den Vorteil : Es wirft ganz neue Probleme auf, reizt zur tieferen philosophischen Erfassung der mathematischen Grundlagen.

Auf Einzelheiten einzugehen erlaubt der zur Verfügung stehende Raum nicht. Hier seien nur einige Anregungen gemacht.

Zunächst sei hervorgehoben, daß es *Aufgabe der Philosophie* ist, die mathematischen *Axiome* zu *rechtfertigen*. Die Mathematik kann ihre Prinzipien erkennen und gebrauchen. Ihre tiefste Rechtfertigung aber gibt nicht sie, sondern die Naturphilosophie und besonders die Kritik, die zur Metaphysik gehört. « Sunt enim quaedam propositiones quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae ; et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometria et probat naturalis, ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media » (S. Thomas in Post. Analyt. lib. I, lect. V). Die ersten mathematischen Axiome erscheinen so als Anwendung der philosophischen Prinzipien. Es ist auch Aufgabe der Philosophie, zu entscheiden, ob die Nichteuklidische Geometrie eine Wissenschaft des wirklichen Raumes sei oder nicht.

Die Lösung der Frage hängt von der Erkenntnistheorie ab. Sind die Universalien — die Mathematik arbeitet wie jede Wissenschaft mit Allgemeinbegriffen — von der Realwelt abstrahiert oder nicht ? Aufgabe der Erkenntnislehre ist es, die Objektivität unserer Erkenntnis aufzuweisen und zu zeigen, wie durch die Abstraktion das Universale potentiale zum Universale directum und dieses durch Reflexion des Intellektes zum Universale formale wird. Weil die Allgemeinbegriffe in der Wirklichkeit als Einzeldinge existieren, nur im Geiste als Allgemeinbegriffe, so ist es klar, daß es keinen vollkommenen Parallelismus zwischen der äußeren Wirklichkeit und der geistigen Erkenntnis gibt. Durch die Realisierung in der Wirklichkeit verliert der Begriff seine Reinheit. Thomas redet vom Haus im Geiste des Künstlers (als Plan) und vom Haus in der stofflichen Ausführung, das von der ersten spezifischen Ebenbildlichkeit absteht

(Comp. Theol. 43. Kap.). Durch fortgesetzte Abstraktion und durch neue Schlußfolgerungen nimmt unsere Erkenntnis zu. So ist begründet, was H. das Schema des wirklichen Raumes nennt.

Der Mathematik ist es eigen, daß sie einmal im Besitze der Begriffe, — ohne Abstraktion hätte der Mensch keine Kenntnis von Kreis und Gerade — kraft des abstraktiven Vermögens auf diese Gegebenheiten, unabhängig von der Realität, weiter baut. Wie betont, ist es nun Sache der Philosophie, nicht wie H. meint der Physiker, zu untersuchen, ob die Euklidische oder Nichteuklidische Geometrie diejenige des wirklichen mathematischen Raumes sei. (Wir unterscheiden, wie wir noch sehen werden, zwischen geometrischen und physischem Raum). Dabei muß der Philosoph immer vor Augen haben, wie Maritain in seinem Buche : « Les degrés du savoir » hervorgehoben hat, daß die Mathematiker, Physiker und Philosophen unter real oft etwas anderes verstehen (325 ff.). Für den Philosophen hat die Frage nach dem realen Werte den Sinn einer Gegenübersetzung zum ens rationis. Jene Geometrie ist real, welche in der realen Außenwelt verwirklicht werden kann, freilich nicht der Seinsweise, wohl aber dem Inhalte nach. So gibt es in der realen Welt keinen Punkt ohne Ausdehnung, keine Linie ohne eine Dicke, noch eine abstrakte Zahl, so sind Punkte, Linie, ganze Zahl doch reelle Dinge, nicht nur Gedankendinge wie H. meint (34).

Wie kann man aber feststellen, welcher *mathematische Raum* im philosophischen Sinne real ist ? Die Mathematik allein kann die Frage nicht entscheiden, weil sie sich sowohl auf reine Gedankendinge als auch auf wirkliche Dinge beziehen kann. Die Physik kann das nicht, weil sie nicht mit dem Raum, sondern mit Phänomenen sich befaßt, die sie aneinander reiht.

Für den Philosophen sind, wie Maritain hervorhebt (a. a. O. 330), zwei Wege offen für ein Kriterium, um den realen Wert des geometrischen Raumes festzustellen. Vielleicht zeigt die Analyse der Termini eine Eigenschaft, die in der äußeren Wirklichkeit nicht realisiert werden kann, z. B. eine unendliche Länge, einen unendlichen Raum. Sie sind entia rationis. Der realistische Philosoph weiß zudem, daß die Universalien in der Realwelt vereinzelt, konkretisiert existieren, sinnenfällig sind. Was darum in der Einbildungskraft nicht dargestellt werden kann, das kann a fortiori nicht in der sinnenfälligen Welt verwirklicht werden. Die Bedingung für einen realen Raum ist also die « constructibilité directe dans l'intuition ».

Nun ist unter den geometrischen Systemen der Euklidische Raum der einzige, der in der sinnlichen Einbildungskraft direkt dargestellt werden kann ; alle andern können nur durch Reduktion auf die Euklidische Geometrie sinnlich erfaßt werden. So müssen wir Maritain rechtgeben, der sagt, daß der Nichteuklidische Raum ein Gedankending (ens rationis) ist und daß die geometrischen Eigenschaften der existierenden Körper, die Eigenschaften, welche der Geist in den Körpern — losgelöst von allem Physischen — feststellt, jene sind, welche den Euklidischen Raum charakterisieren. So erscheint für den Philosophen der Euklidische Raum als ein ens geometricum reale (a. a. O. 333).

Die Übereinstimmung von Geometrie und realer äußerer Wirklichkeit ist allerdings nur wieder erklärbar durch die aristotelisch-thomistische Akt- und Potenzlehre. Ein Körper ist nicht, wie z. B. der Dynamismus meint, aus letzten unteilbaren Teilen zusammengesetzt. Das Ausgedehnte (continuum) ist Eins actu und Vieles in Potenz. So ist die Linie und jedes Quantum theoretisch (nicht physisch) ins unendliche (nicht in unendliche Teile) teilbar, weil jeder Teil wieder Teile der Möglichkeit nach hat. So wird auch philosophisch die Frage gelöst nach dem Verhältnis von diskreter Zahl und stetiger Ausdehnung.

Betrachten wir aber den Raum, nicht insofern er der geometrische oder mathematische Raum ist, sondern der *physische*, d. h. der Raum insofern er ausgefüllt ist durch physische Gegebenheiten und Wirkungen, so bewegen wir uns nicht mehr in der quantitativen, sondern in der qualitativen Ordnung. Darum unterscheidet die Philosophie den physischen und den geometrischen Raum. Es ist kein Widerspruch, daß der physische Raum nicht der Euklidische sei ; weil der Euklidische Raum gerade derjenige ist, welcher absieht von allem physischen Inhalt des Raumes.

So zeigt die Philosophie, daß die Geometrie den Zusammenhang mit der Wirklichkeit nicht verliert und nicht nur ein in der Luft hängendes Gedankengebäude darstellt.

Der Philosoph wird Professor Dr. Hauser Dank wissen für seine klare Einführung in die nicht leichten mathematischen Probleme. Das Buch von Dr. H. wird für ihn ein Ansporn sein zu eigenem Weitergehen und zur philosophischen Durchdringung dieses Gebietes. In diesem Sinne wollen die gebotenen Anregungen dienen.

Stans. Dr. P. *Clodoald Hubatka* O. M. Cap., Lektor.

Moraltheologie.

J. M. Ramírez O. P. : De Hominis Beatitudine Tractatus Theologicus, Tomus secundus : *De essentia metaphysica beatitudinis objectivae* (Biblioteca de Teólogos Españoles vol. 10). — Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1943. 347 pp.

Le deuxième volume de l'œuvre monumentale entreprise par le T. R. P. Ramírez sur la partie morale de la Théologie de saint Thomas, vient de sortir de presse en Espagne. C'est vraiment une bonne fortune que d'être dirigé par un tel maître sur les sentiers du bonheur. Ce tome second est consacré uniquement à la Question 2 de la I-II et traite de l'essence métaphysique de la Béatitude objective. Il ne se contente pas de suivre vaille que vaille les pas de saint Thomas, car le P. Ramírez ne fait pas un commentaire thomiste dans le sens étroit du terme, mais un commentaire aussi catholique que possible, comme il convient à un théologien qui est entré dans l'esprit du Docteur universel de l'Eglise.

Rien qu'à consulter l'index des noms, on est stupéfait de voir le nombre d'autorités alléguées pour cette seule question. Le P. Ramírez

a tout lu de ce qui en vaut la peine sur le sujet qui nous intéresse. Saint Thomas n'a, sans doute, jamais eu lecteur plus assidu. Il est cité plus de 690 fois. Et ce ne sont pas seulement des références, chacun aura la joie de savourer ces textes lumineux qui viennent toujours à point éclairer le problème en cours. La Bible vient plus de 520 fois apporter son témoignage divin. Saint Augustin, que l'auteur ne se lasse pas d'appeler à l'aide, vient une centaine de fois prouver son génie théologique dans une langue d'une émouvante éloquence. Aristote intervient une cinquantaine de fois dans le débat et Cicéron que ce problème du bonheur a tout particulièrement travaillé, prend 47 fois la parole avec une élévation de pensée et en des termes à rendre jaloux n'importe quel philosophe.

La béatitude est d'une telle richesse que les mots craquent à la vouloir exprimer. On comprend, dès lors, qu'il y en ait une telle multitude dans les auteurs profanes et sacrés. Le P. Ramírez s'y est arrêté avec complaisance, non pas, certes, pour usurper le rôle des grammairiens et des philologues qu'il a aussi fréquentés, mais en fonction précise du sujet, puisque, comme il nous le montre à la suite de saint Thomas, la théologie aussi bien que la foi doivent s'occuper de ces noms dans la mesure où ils expriment la réalité (p. 2).

C'est ainsi que l'on voit défiler sous nos yeux les noms du bonheur que l'on trouve dans les auteurs profanes, les auteurs sacrés : Ecriture Sainte, liturgie romaine, liturgie mozarabe, magistère de l'Eglise. Après avoir été cités pêle-mêle, ils viennent docilement se ranger sous un ordre logique.

L'auteur montre ensuite que la Béatitude est une notion analogique et, à cette occasion, il nous fait *in actu exercito* un petit traité de l'analogie en théologien qui sait faire saisir du doigt que l'analogie d'attribution qui coudoie constamment l'analogie de proportionnalité est loin de s'y confondre. Comme l'on souhaiterait voir un tel maître reprendre de fond en comble ce sujet de l'analogie sur lequel *Junior* il avait déjà jeté une telle clarté ! Quel service il rendrait ainsi *tyronibus et magistris !*

L'auteur nous annonce p. 27 la division du traité et nous donne en même temps la raison de l'ordre des prochains volumes à paraître.

La méthode à suivre dans ce traité se trouve déjà clairement indiquée dans Cicéron, Boèce et saint Thomas, après avoir été pratiquée par Aristote. On oublie trop souvent que l'une des voies de l'analogie est la *via remotionis*. Il faut à cause de cela commencer par *écarter* les erreurs, non pas tant pour les écraser que pour en extraire précieusement les parcelles de vérité qui y sont contenues et les sertir dans le joyau doctrinal qu'il s'agit de ciseler (p. 35-36).

Jamais encore, et de loin pas, on n'avait justifié historiquement et logiquement la division de la question en articles comme l'a fait le Père Ramírez dans les pages 39 à 47. C'est vraiment décisif.

Dans chaque article, il commence par considérer la béatitude naturelle de l'homme, avant d'aborder la béatitude surnaturelle, parce qu'il s'agit des préambules de la foi. Pour cela il fallait se placer sur le même plan que les philosophes et les réfuter par des arguments pour eux irréfutables.

Comme pour les théologiens et les philosophes, il s'agit d'un bonheur *matériellement* identique, on devait coûte que coûte éviter que l'on puisse conclure à un bonheur *formellement* identique. D'autre part, la distinction du bonheur objectif en naturel et surnaturel est la racine et le fondement de la distinction proportionnelle de la béatitude formelle naturelle et surnaturelle à laquelle les théologiens modernes attachent une telle importance surtout depuis les erreurs de Baius. C'est enfin un moyen d'illustrer davantage le bonheur surnaturel objectif qui est l'objet propre de ce traité (p. 46 et 292-293).

A ceux qui seraient tentés d'accuser l'auteur de redites fastidieuses, le P. Ramírez a beau jeu de répondre avec saint Thomas et saint Augustin que toute répétition n'est pas à réprouver. Il faut de multiples méditations pour solidifier les notions fluentes que l'on reçoit, et affermir la conviction. Puis, sur un thème aussi capital que celui de la destinée, il faut broder toutes les mélodies qui peuvent l'illustrer puisqu'il s'agit d'entraîner la volonté et de décider l'amour.

Chaque article est désarticulé avec une précision d'anatomiste, et c'est un plaisir pour l'intelligence d'embrasser ensuite dans une splendide synthèse la richesse de preuves qu'il inclut dans sa concision et de voir pulvérisées par saint Thomas les objections qui ne sont pas lancées à la légère, mais sortent chaque fois des entrailles du sujet en faisant jaillir des étincelles de vérité.

Les notes contiennent, elles aussi, des renseignements précieux. Que l'on se rapporte pour en juger à la note 148 de la page 72 si importante pour une connaissance approfondie de la richesse et de la monnaie.

On peut regretter que les noms des biens extérieurs spirituels de la page 76 à 83 n'aient pas été finalement resserrés dans un de ces schémas si clairs dont le P. Ramírez a le secret, comme il l'a fait par exemple pour les synonymes du plaisir à la page 150.

Il est très instructif de voir comment l'auteur se sert de sa connaissance exhaustive de saint Thomas. Un exemple : il fait remarquer à juste titre que l'objection 3 de l'article 5 est un peu obscure et que la réponse laisse un point dans l'ombre. Il montre sans effort qu'elle s'éclaire parfaitement, si on la compare au passage parallèle du IVe livre des *Sentences* dont elle résume deux objections (p. 142-143).

Ce second volume est aussi bien imprimé que le premier. Il contient encore quelques fautes d'impression, pour lesquelles on n'a pas de peine à être indulgent, quand on connaît les circonstances difficiles dans lesquelles le Père a dû corriger les épreuves. Signalons-en quelques-unes pour rendre service au lecteur :

p. 8, 1. 5 il faut lire τέλειον ; p. 47 ult. 1. radicitus ; p. 54, n. 63, 1. 14 accendit ; p. 56, n. 64, 1. 14 irremissibiliter ; p. 59, 1. 20 habitavit ; p. 62, 1. 25 desideras ; p. 63, 1. 11 optavi ; p. 70, 1. 15 eiusdemmet ; p. 72, n. 148, ult. 1. fideiussor ; p. 85, 1. 6 quod au lieu de quid ; p. 105, 1. 3 aditus ; p. 121, n. 4 Chrysippus ; p. 160, 1. 3 honesta ; p. 164, 1. 7 appetuntur ; p. 174, 1. 34 rerumpublicarum au lieu de rempublicarum ; p. 196, 1. 26 pars ; p. 199 φύσιν et ἀταραξίαν ; p. 204, n. 285, n. 285, 1. 7 contra rationem ;

p. 212, 1. 2 lire preparavit ; p. 228 ἡ χρῆσις ἀρετῆς ἐν εὐτυχίᾳ ; p. 230, n. 11 lire Philosophie des Unbewussten ; p. 230, n. 15, 1. 6 Lincolniensis ; p. 258 il faut corriger le texte ainsi : ὁ Θεὸς ἀρχή τε καὶ τέλος καὶ μέσον ἐστὶ πάντων τῶν δίκην τε καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον περαινομένων ; p. 277 (10) la 2e référence porte sur la IIe ad Cor. ; p. 278, n. 359 il faut lire à la 1. 7 fidem au lieu de finem. Comme l'on voit ce sont des vétilles.

Nous avons regretté que l'allusion faite à Erasme p. 182, n. 260 n'ait pas été plus nuancée, mais ce n'est qu'une allusion et le nom même d'Erasme ne se trouve pas dans l'index onomasticus.

On a fait remarquer au sujet du premier volume avec quelle plénitude le P. Ramírez parlait de la théologie et comme l'on était loin avec lui de la conception morcelée et étriquée de certaines écoles et de la plupart des manuels. Un spécialiste des questions ascétiques et mystiques a été jusqu'à dire que le jour où l'on traiterait vraiment de la théologie comme le fait l'illustre professeur de l'Université de Fribourg, on pourrait sans dommage supprimer les chaires de mystique et d'ascétique [1]. C'est l'impression que l'on retire de ce magnifique volume qui est tout à la fois une mine pour la contemplation, un trésor pour la prédication et une source profonde de piété. Ce n'est pas aux articles du P. Ramírez qu'il est nécessaire d'ajouter des *corollaria pietatis*, car sa théologie, comme la piété dont parle saint Paul, « ad omnia utilis est ». Nous ne pouvons que recommander chaudement à la méditation de tous les studieux de la Doctrine sacrée cet ouvrage qui fait honneur à l'Université de Fribourg, à l'Espagne catholique et à l'Eglise tout entière.

P. *Marie-Fabien Moos* O. P.

D. Báñez O. P. : Comentarios ineditos a la Prima Secundae de santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Mtro *Vicente Beltrán de Heredia* O. P. Tomo I : De fine ultimo et de actibus humanis (qq. 1-18). Biblioteca de Teólogos españoles. Volumen 9. — Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1942. 420 pp.

Beltrán de Heredia, der sich um die Erforschung der spanischen Thomaskommentatoren große Verdienste erworben hat, bietet uns hier den Kommentar des Báñez zur I-II q. 1-18. Báñez hat selbst in den Jahren 1586/88 den Kommentar zur I Pars und zur II-II herausgegeben. Man war gewohnt, Medinas Kommentar zur I-II und zur III Pars als die Ergänzung anzusehen, die freilich oft ein Bedauern auslöste, daß nicht Báñez sprach. Mit um so größerer Freude darf man jetzt diese Edition begrüßen. Der Verf. hat viel Arbeit gehabt mit der Herausgabe, weil das Autograph nicht mehr vorliegt. Báñez hat diesen Teil der Summa öfters kommentiert. Er hatte zu dem Zweck sein Manuskript ausgearbeitet ; er hatte es jedoch nicht für den Druck fertig gemacht, sondern nur als Vorlage bei seiner Vorlesung.

[1] T. R. P. Sabino M. Lozano O. P., Directeur de « La Vida Sobrenatural », mars-avril 1943, p. 155.

In der Bibliothek des Klosters zum hl. Stephan in Salamanka befand sich noch 1914 ein Ms. dieses Kommentars zu I-II q. 1-18. Leider ist dieses vollständig verloren gegangen. Es konnte nicht einmal festgestellt werden, ob es sich um die Niederschrift des Báñez oder um eine Nachschrift irgend eines Zuhörers handelte. Trotz dieses Verlustes ist es Verf. gelungen, einen zuverlässigen Text zu bieten. Er fand die Nachschrift der Lesung, die Báñez im Jahre 1583/84 an der Universität Salamanka hielt, desgleichen eine Lesung, die er ebenda über denselben Gegenstand im Jahre 1597/98 hielt. Das Ms. der ersten Lesung befindet sich in der Bibliothek des Kathedralkapitels zu Palencia (cod. pal.) ; das der zweiten in der Bibliothek der Minerva zu Rom (cod. minerv.). Da in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Professor an der Universität Salamanka so langsam diktierte, daß die Zuhörer Wort für Wort nachschreiben konnten, so bieten diese Aufzeichnungen aller Wahrscheinlichkeit nach den echten Báñeztext. Diese Vermutung wird in unserem Falle zur festen Überzeugung, weil zwei Nachschriften verglichen werden konnten, die, wenn sie auch nicht dieselbe Lesung der Zeit nach wiedergeben, so doch denselben Stoff, und weil zudem sich ganze Partien mit Stellen in den edierten Kommentaren vergleichen ließen. H. bevorzugte die erste Lesung und bietet den Text des Cod. pal. zu q. 1 a. 2 q. 14, dann noch q. 18 a. 1-3. Báñez hat in jenem Schuljahr 1583/84 die Verlesungen selbst gehalten, abgesehen von 12 Tagen, und zwar 2 bis 3 zu Anfang, wo q. 1 a. 1 erklärt wurde, und 9 bis 10 im Juni. P. Ledesma hat ihn vertreten und wahrscheinlich dabei das Ms. Báñez benützt. H. zog den Text der zweiten Lesung überall zu Rate. Dem Leser wird im Appendix q. 9 a. 1 und q. 18 a. 1 zum Vergleich geboten. Der Text zum Prolog, zu q. 1 a. 1 und zu q. 14-17 ist ganz nach Cod. minerv. wiedergegeben. Für q. 18 a. 4-9 wurde der Text des P. Ledesma genommen.

Verf. glaubt aufmerksam machen zu müssen, daß dieses Werk des Báñez, weil es vom Verfasser nicht für den Druck fertig gestellt wurde, auch nicht jene Vollendung aufweisen könne, die die gedruckten Werke des Verfassers zeigen. Dem gegenüber stellte ein ungenannter Báñezkenner fest, daß sich in dieser Schrift sogar Vorzüge finden, die man in den übrigen Werken vermisse. « Die unedierten Kommentare des Báñez zu I-II stehen in nichts den edierten zu I und II-II nach. Es herrscht in ihnen dieselbe Klarheit, Präzision und Tiefe, an die wir aus seinen gedruckten Werken gewöhnt sind, ja sie übertreffen jene noch an Ursprünglichkeit und Lebendigkeit ». Dieses Urteil findet der Leser zutreffend. Er wird diese Vorzüge um so höher werten, als Báñez in der Abfassungszeit schon in vorgerücktem Alter stand, sich nur einer schwachen Gesundheit erfreute und dazu noch oft von andern Arbeiten stark in Anspruch genommen war. In diesem Kommentar ersieht man seine Belesenheit aus der Anzahl der Autoren, die er zitiert oder die doch berücksichtigt werden, seinen Scharfblick vor allem aus der Art, womit er Stellung nimmt zu Cajetan. Er führt ihn regelmäßig an, folgt gern seiner Ansicht, doch selten, ohne seine Darlegungen zu erläutern, mitunter auch zu korrigieren. Seine Zeitverbundenheit bekunden die Bemerkungen über Luther und die Reformatoren. Eine

feine Begriffsbestimmung der Mystik gibt der langjährige Seelenführer der hl. Theresia S. 87. Sehr gütig beurteilt er das Schicksal der ungetauften Kinder S. 130. Überaus lichtvoll erläutert er die Frage nach dem desiderium naturale visionis divinae essentiae S. 124 ff.

Möge es dem gelehrten Herausgeber vergönnt sein, uns bald den in Aussicht gestellten zweiten Band des Kommentars schenken zu können. Er wird gewiß von allen, die diesen ersten angesehen haben, mit Freuden begrüßt werden.

Trills. *H. Wilms* O. P.

A. M. Horváth O.P.: Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie (Thomistische Studien, I. Band). — Freiburg i. d. Schweiz, Verlag der Paulusdruckerei. 1943. XII-384 SS.

Die Redaktion des Divus Thomas hat das Unternehmen des hochverdienten Gründers Dr. E. Commer, der seiner Zeit Ergänzungshefte zum Jahrbuch der Philosophie und spekulativen Theologie herausgab, wieder aufgenommen in der Sammlung: Thomistische Studien. Darin sollen sowohl neue selbständige Werke, die das Gedankengut des Thomismus behandeln, veröffentlicht werden, als auch Artikel, die im Divus Thomas erschienen sind, zu Abhandlungen zusammengefaßt, weiteren Kreisen zugängig gemacht werden. Der vorliegende stattliche Band eröffnet in würdigster Weise diese Schriftenreihe.

Der bloße Titel: « Heiligkeit und Sünde » wird die Aufmerksamkeit vieler, auch solcher, die der scholastischen Theologie fern stehen, wach rufen. Das ist ja ein Thema, das die edelsten, hochstrebendsten Seelen interessiert: Wie verträgt sich Sünde mit Heiligkeit? Wie passen die täglichen Armseligkeiten zum Ideal der Vollkommenheit? Wie kann ein schwerer Fall einer strebenden Seele Anlaß werden zu höherem Aufstieg? Wer unter diesem psychologischen, religiös-praktischen Gesichtspunkte zu dem Buche griff, würde es alsbald beiseite legen, denn von all dem ist darin nichts zu finden. Aber mit Unrecht würde er es fortlegen. Wer für die gründliche Beantwortung dieser Fragen eine entsprechende Grundlage wünscht, der möge getrost weiterlesen. Die Mühe lohnt sich, denn der Verfasser bietet die Lehre von Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie. Es ist ein rein spekulatives Buch, ja spekulativ im formellsten Sinne. Das schließt nicht aus, daß Verf. auch ein praktisches Ziel dabei verfolgte. Er will freilich nicht in erster Linie jenen edlen, hochstrebenden Seelen dienen, sondern der Menschheit von heute, die sich in einem selbstgeschaffenen gottlosen Ideal der Vollkommenheit gefällt. Dieser stellt er die Heiligkeit Gottes als die einzig wahre Norm aller Vollendung vor. Und weil sie die Sünde entweder überhaupt nicht anerkennt oder darüber wie über eine Kleinigkeit hinweggeht, deckt er ihr die Bosheit und das Elend der Sünde auf und fügt den einzigen Weg der Rettung bei, den der reuigen Umkehr und Buße.

Verf. schält aus einer großen Zahl griechischer und lateinischer

Worte den Begriff der *Heiligkeit* heraus : « Das Heilige tritt uns als das Erhabene, Überwältigende entgegen, insofern es in dieser Eigenschaft einfachhin vollendet und vollkommen ist ». Für die Lehre des Thomismus ist diese Wortdeutung maßgebend gewesen. Aber der Begriff Heiligkeit hat doch wohl eine Wandlung erfahren, insofern wir bei formaler Heiligkeit heute nicht bloß an etwas Festes und Reines, sondern auch an das Gute, Gütige, an das aus Liebe sich Hingeben denken. Verf. bleibt bei der alten Auffassung, und er hat ein Recht dazu, weil er im Lichte der thomistischen Theologie schreibt. Es wirkt sich jedoch ungünstig aus, besonders im ersten Teil (S. 8-137), wo er die Heiligkeit behandelt. Der Abschnitt ist im Divus Thomas 1939 Nr. 3-4, 1940 Nr. 1 veröffentlicht worden. Er zerfällt wieder in zwei Unterabteilungen, deren erste sich mit der objektiven und formalen Heiligkeit Gottes beschäftigt. Verf. suchte hier bis in die tiefsten Tiefen des Gottesgeheimnisses vorzudringen und entfaltet dabei sein reiches Wissen um die Lehre des hl. Thomas vom Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit und bringt die Prinzipien der Scholastik von Sein und Wesen, von Substanz und Subsistenz, von der Analogia habitudinis und proportionis in genialster Weise zur Anwendung. Wer in diesen Regionen zu Hause ist, wird dem mutig vordringenden Forscher gern zu folgen suchen, aber doch zuweilen verzagend anhalten, um Atem zu schöpfen, da er auf den steilen Pfaden in dieser kalten Höhenluft nicht so schnell zu folgen vermag. Im Ansichsein Gottes sieht er den letzten Grund der objektiven Heiligkeit Gottes : « Deshalb ist Gott in seiner Subsistenz als esse per se subsistens, im eigentlichen Sinne des Wortes ein heiliges Seinsobjekt, und seine Ehre, so zu subsistieren, ist die höchste objektive Heiligkeit » (S. 46). Die formale sieht er in der göttlichen Natur, die in drei Personen subsistiert. « Die formale Heiligkeit Gottes besteht in seiner Naturwürde, die durch unendliche Kraftfülle, Tüchtigkeit und durch die höchste Reinheit ausgezeichnet und von allen geschaffenen Dingen unterschieden ist » (S. 24). « In diesen Ausgängen erscheint uns die formale Heiligkeit Gottes in ihrer absoluten Transzendenz, eins und einzig, in ihren inneren relativen Beziehungen dreigestaltig und daher dreieinig » (S. 25). Mit Bezug auf den Ausgang der Geschöpfe von Gott setzt er sie in die justitia legalis (S. 31). Wir würden ihn lieber von der Liebe sprechen hören. Die zweite Unteranteilung handelt von der Heiligkeit des Geschöpfes (S. 79-126). Auch hier kommt sowohl die objektive wie die formale zur Sprache. Den höchsten Grad der ersteren stellt die Heiligkeit der Menschheit Christi dar, « die ihre substanzielle Vollendung in Bezug auf die Subsistenz im Worte Gottes besitzt. Dies ist der höchste Grad der Weihe, des Gottbezogenseins und der Gottzugehörigkeit : in Gott substanziell vollendet zu sein » (S. 89). Die objektive Heiligkeit Gottes dehnt sich aber aus über die gesamte Schöpfung bis hinab zum letzten Staubkörnchen. « Alles, was durch Gottes ureigene Tätigkeit ins Sein tritt und als Seinsobjekt Bestand hat, ist Gott geweiht, ihm heilig, ein in Gott gefestigtes Sein, das nicht angetastet werden darf, ohne daß die ureigensten Rechte Gottes verletzt werden » (S. 102). Vertieft wird diese Heiligkeit durch die Konsekrationen und

Benediktionen der Kirche. Leider wird die uns heute besonders interessierende formale Heiligkeit des Geschöpfes auf 6 Seiten abgehandelt. Da war kein Platz zu eingehender Darstellung des heroischen Tugendstrebens, nicht einmal der alles umfassenden, alles durchdringenden Liebe. Verf. entschuldigt die Kürze mit der Bemerkung, daß er das weite Gebiet nur skizzenhaft entwerfen könne. Er schreibt zudem im Lichte der thomistischen Theologie, wonach Heiligkeit und Religion (Gottesverehrung) identisch sind. Er fühlt freilich selbst, daß dies den heutigen Vorstellungen nicht mehr entspricht und nimmt für die übernatürliche Ordnung die justitia legalis zu Hilfe. Er hätte ruhig die Liebe nehmen sollen, sein Scharfblick hätte gewiß auch da die Züge der Festigkeit und Reinheit entdeckt und so das Wesentliche der alten Auffassung mit dem modernen Empfinden harmonisch vereinigt. Wir können diesen Teil des Buches nur als ein typisch vollendetes Beispiel einer spekulativen Abhandlung im Lichte der thomistischen Theologie bezeichnen.

Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit der *Sünde*. Auch hier werden Anforderungen an die spekulative Begabung des Lesers gestellt, doch weit geringere als im ersten Teil. Er zerfällt in drei Abschnitte, deren erster die Grundlagen der Sündefähigkeit und Unsündlichkeit aufdeckt. Im zweiten geht Verf. darauf aus, die Bosheit der Sünde und das Elend, das ihr folgt, anschaulich zur Darstellung zu bringen. Die Lesung ist viel leichter, wenn auch der Gegenstand selbst weniger anspricht, ja zuweilen erschütternd und niederschlagend wirkt. Da kommt die Sünde zur Darstellung als Verlust der Personwürde, als Seinsminderung und Besudelung, als Gottverlassenheit, als Knechtschaft, als Entweihung, als Schmerz Gottes, als Zerstörung der persönlichen Beziehungen zu Gott, als Tod und Finsternis, als Beleidigung Gottes, als Abwegigkeit, als Zustand der Feindschaft Gottes, als Geistesüberhebung und Aufruhr gegen die Majestätsrechte Gottes. Die spezielle spekulative Frage dieses Traktates, die Frage nach dem constitutivum peccati ist durch den Vereinigungsversuch beider Ansichten wohl mehr umgangen als gelöst. Es stimmt auch nicht, daß im thomistischen Lager beide Ansichten von gleich großen Autoritäten vertreten wären. Die Zahl und Qualität der Avertisten ist doch bedeutend kleiner. Es befriedigt auch nicht, daß die läßliche Sünde bloß in einer Anmerkung gestreift wird. Mißverständnisse können daraus entstehen, daß zu wenig beachtet wurde, daß bei den meisten Sünden immer noch übernatürliche Beziehungen zu Gott bestehen auf Grund des Glaubens und der Hoffnung, selbst beim Gotteshaß. Die interessante Frage nach dem ens physicum im Gotteshaß ist nicht berührt. Der dritte Abschnitt behandelt die Formen der Sündhaftigkeit und die Erscheinungsweisen der Unsündlichkeit. In diesem langen Abschnitt, der im Divus Thomas 1941-1942 erschien, verdienen als besonders schön hervorgehoben zu werden die Abhandlungen über die Gnade in ihrer Bedeutung für die ontologische und psychische Personwürde des Menschen, desgleichen was vom Glauben gesagt wird in seinem Einfluß auf das moralische Sein. Der Prediger findet in diesem Teil des Buches reichsten Stoff und feste theologische Begründung für viele das Gemüt ergreifende Wahrheiten.

Im dritten Teil des Buches, der als Anhang bezeichnet wird, kommt die *Sündenvergebung im sakramentalen Geschehen* zur Darstellung. Als systematischen Abschluß der vorhergehenden Abschnitte paßt gewiß ein Traktat de justificatione. Verf. schränkt ihn ein, weil er ja nur handelt von der justificatio des Sünders, der durch eigene Schuld die Gnade verlor. Allein, da auch dieser außerhalb des Bußsakramentes schon gerechtfertigt werden kann, so wird die Einschränkung auf die sakramentale Rechtfertigung wohl ihren eigentlichen Grund haben in der Absicht des Verf., durch seine Darlegung von der objektiven und formalen Heiligkeit ein dunkles Pünktlein in jenem Prozesse aufzuhellen. Die Frage nach dem, was res et sacramentum sei im Bußsakrament, hat in früheren Jahren die Theologen viel beschäftigt. Heute wird ihr weniger Beachtung geschenkt. In thomistischen Kreisen gibt man sich mit der Erklärung Cajetans von der poenitentia interior, die Thomas als res et sacramentum anführt, zufrieden. Verf. glaubt diese Ansicht ergänzen zu können dadurch, daß er die Sündenvergebung (objektive Heiligkeit) als res et sacramentum, die heiligmachende Gnade (formale Heiligkeit) als res tantum auffaßt. Dagegen scheint mir zu sprechen, daß nach allgemeinem Sprachgebrauch poenitentia interior nicht die Sündenvergebung bezeichnet; daß ferner Thomas in derselben Quaestio, wo er die poenitentia als res et sacramentum angibt, diese ausdrücklich bezeichnet als « qua quis dolet de peccato commisso » (III q. 84 a. 8). Endlich sagt Thomas: « non posset intelligi remissio peccatorum, si non adesset infusio gratiae II q. 113 a. 2 und a. 8 ad 1: « gratia est causa remissionis culpae. Zudem scheinen mir in der poenitentia interior, wie Cajetan sie darlegt, alle Anforderungen, die man an res et sacramentum stellen kann, erfüllt zu sein, eine weitere Ergänzung also nicht notwendig zu sein. Da aber Verf. für seine Ansicht nur jene Probalität in Anspruch nimmt, die Cajetan den gegenteiligen Meinungen seinerseits zugesteht, so wird wohl niemand sein, der diese abspricht, zumal in diesem Abschnitt wieder die spekulative Genialität des Verfassers besonders hell aufleuchtet.

Vorliegendes Werk als Ganzes ist einzig in seiner Art. So wurde noch nie über Heiligkeit und Sünde geschrieben. Die Heiligkeit ist das Höchste, die Sünde das Tiefste. Verf. steigt in die höchsten Höhen hinauf und versenkt sich in die tiefsten Tiefen. Wer ihm folgt, wird es nicht bereuen, sondern reichen Gewinn für sein theologisches Wissen und die Beurteilung der Menschen und Dinge davontragen. Das Buch eröffnet in der würdigsten Weise die bedeutsame Serie.

Trills. *H. Wilms* O. P.

P. Letter, de, S. J.: De ratione meriti secundum sanctum Thomam (Analecta Gregoriana, Vol. XIX. Series Facultatis Theologicae, Sectio B n. 9). — Romae, Univ. Gregoriana. 1939. XVIII-151 pp.

Die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit unserer guten Werke wird in dieser Schrift untersucht, weil bis heute die Protestanten und die orthodoxen Griechen daran Anstoß nehmen. Sie kämpfen ja meist nicht

gegen die wahre katholische Lehre, sondern gegen ein Zerrbild, das sie irgend einem Buche entnommen oder sich selbst gebildet haben. Wenn dies der äußere Anlaß zur Abfassung der Arbeit war, so bot die Lehre in sich, d. h. das tiefe Erfassen der katholischen Lehre vom meritum ein so interessantes, die wichtigsten Punkte der Glaubenslehre berührendes und die höchsten Quästionen der Theologie einbeziehendes Thema, daß Verf. im Laufe der Arbeit weniger den Apologeten als den Theologen sprechen läßt, was gewiß nicht zum Schaden des Buches ausgeschlagen ist. Die Untersuchung ist eingeschränkt auf das meritum theologicum, das Verdienst vor Gott in der übernatürlichen Ordnung, und auch dies wird nur in seiner strengeren Form als meritum de condigno untersucht. Alles andere ist mit Absicht beiseite gelassen, um die Arbeit nicht zu sehr zu erbreitern ; es wird höchstens nebenbei gestreift, wo es zur Erläuterung des eigentlichen Themas dient. Verf. geht dieser so eingeschränkten Frage nicht in ihrer ganzen theologisch geschichtlichen Breite nach, sondern begnügt sich mit der Darstellung der Lehre des hl. Thomas, die er nicht aus den Werken der späteren Thomisten schöpft, sondern den Schriften des Meisters selbst entnimmt, wobei er dessen Schrifttum voll und ganz zuzieht. Wir haben also hier eine streng abgegrenzte Studie über die Lehre des hl. Thomas de merito de condigno vor uns.

Das Thema ist selbstverständlich von allen Kommentatoren der I-II behandelt worden ; es sind darüber bis in die neueste Zeit spezielle Untersuchungen, meist in theologischen Zeitschriften, angestellt worden ; doch wurde nirgends das Thema mit solcher Gründlichkeit behandelt wie in vorliegender Arbeit. Das Werk hat drei Kapitel, deren jedes in verschiedene Artikel, und diese wieder in Paragraphen zerfallen. Das erste Kapitel handelt von der moralischen Auffassung des Verdienstes. Sie wird auch die juridische genannt, denn, wenn das Wort : Verdienst fällt, sind wir sofort in der Rechtsordnung. Von dieser Auffassung geht Thomas in seiner Lehre vom Verdienste aus. Es ist in der moralisch-juridischen Ordnung das Recht, das einem zusteht auf Lohn. Die Auszahlung erfolgt auf Gerechtigkeit hin. Sehr anschaulich zeigt Verf., wie Thomas all jene Momente, die zum Begriff des juridischen Verdienstes gehören, im meritum de condigno findet, wenn auch einiges in abgeschwächter Form. Anders geht freilich Thomas im Sentenzenkommentar vor, anders in der Summa, so daß sich hier eine Entwicklung in der Lehre vom Verdienst feststellen läßt. Im Sentenzenkommentar spricht er fast nur von der iustitia distributiva, in der Summa von der commutativa, die bei der Belohnung von seiten Gottes sich äußert. Es ist dies eine stärkere Betonung des Juridischen im meritum de condigno. Freilich nimmt Thomas keine iustitia commutativa schlechthin an, sondern nur einen modus, und auch dabei besteht die Verpflichtung Gottes nicht dem Menschen, sondern sich selbst gegenüber, der jene Ordnung aufgestellt hat, worin der Mensch zu seiner Erhöhung einbezogen wurde. Kapitel 2 behandelt die physische Auffassung des Verdienstes, d. h. die verdienstvolle Tat in Bezug auf ihre Prinzipien und ihre Zielstrebigkeit. Hier fand Verf. keine erheblichen Unterschiede zwischen der Darstellung in dem Kommentar zu den Sentenzen und der Summa, ab-

gesehen von der verschiedenen Auffassung des actus remissus und der klareren Wertung des actus intensior in letzterer. In der geschlossenen Darstellung der gesamten Lehre tritt die Bedeutung der heiligmachenden Gnade und der eingegossenen Tugenden klar hervor, weil die Gnade der Anfang des ewigen Lebens, also des wesentlichen Lohnes ist, die Tugendbetätigung uns aber zu dem Erbrecht, das uns auf Grund der Gnade zukommt, noch den Verdienstanspruch hinzufügt, dies einmal insofern diese Betätigung in der von Gott gesetzten Ordnung eine Annäherung an das Ziel und damit einen Anspruch auf die Erreichung des Zieles besagt, dann auch insofern als diese Tugendbetätigung ein Wachstum der Tugend und infolgedessen auch der Lohnhöhe in sich schließt. Das vollzieht sich freilich in der übernatürlichen Ordnung anders als in der natürlichen, wo die Tätigkeit des Handelnden selbst die Erhöhung des Prinzips bewirkt. In der übernatürlichen Ordnung vollzieht sich das in direkter Anhängigkeit von Gott, der die Ordnung aufgestellt und durchführt im Antrieb zum Handeln, in der Erhöhung der Tugend und in der Verleihung des Lohnes. Das Ergebnis der Tugendbetätigung, näherhin das Wachstum der Gnade, sei es das aktuelle, oder das dispositive, oder selbst das privative, gilt dem Verf. als das ontologische Constitutivum in der physischen Verdienstauffassung des Aquinaten in Bezug auf das ewige Leben.

Kapitel 3 bringt die Synthese beider Auffassungen auf Grund der Caritaslehre. Die Gottesliebe, als Tugend und als Freundschaft gefaßt, fügt alle sich scheinbar widersprechenden Elemente der doppelten Verdienstauffassung zu einer großartigen Einheit, insofern einmal das meritum in der physischen Ordnung als spezielle Frucht der Liebesakte erscheint, anderseits in der juridischen Ordnung die iustitia von der Gottesliebe in ihre Sphäre einbezogen und verklärt wird ; dazu stellt sich der Lohn hier dar als eine recompensatio oblivionis cuiusdam sui. Ganz herrliche Sätze über die Harmonie zwischen Liebe, resp. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit hat Verf. hier aus Thomas zusammengestellt.

Besondere Beachtung verdient der Versuch des Verfassers, die merita mortificata zu erklären, wobei er auf den Unterschied zwischen carentia und privatio rekurriert. Wenn er Seite 28 die alteritas als ratio formalis iustitiae ansieht, so ist da eine Vorbedingung mit dem formellen Constitutivum verwechselt. Wenn Seite 51 gesagt wird : « neque sine caritate actus supernaturalis esset voluntarius vel liber », so ist das zum mindesten mißverständlich, denn der Glaubensakt ist ein übernatürlicher, freier Akt und kann doch ohne Liebe sein. Seite 74 findet sich ein störender Druckfehler, wo non statt nos steht. Das Responsum ist nicht ad 3, sondern ad 2 zu suchen.

Wenn nun auch weder die Orthodoxen noch die Protestanten zu dieser vorzüglichen Schrift greifen werden, um ihre falschen Ansichten bezüglich des meritum de condigno zu korrigieren, so werden doch alle, die in Zukunft über diese Frage schreiben, sich damit ernstlich beschäftigen müssen. Sie kann zudem jedem, der einen tiefern Einblick in diese Lehre wünscht, sicherer Führer sein.

Trills. *H. Wilms* O. P.

Th. Dehau O. P. : Ströme lebendigen Wassers. Vom kontemplativen Leben. — Luzern, Räber. 1943. 190 SS.

Das Buch entstand ähnlich wie die Vita Seuses durch übereifrige Nonnen. Benediktinerinnen zeichneten die Exerzitienvorträge des Dominikaners Dehau auf, und nach diesen Aufzeichnungen erschienen sie erstmalig ohne Angabe des Verfassers und ohne daß dieser das Ms. durchgesehen hatte, in den Editions de l'Abeille, Lyon 1941.

Das Buch fand so gute Aufnahme, daß sich P. Dehau bewogen fühlte, obwohl er fast blind ist, den Text einer Kontrolle und Korrektur zu unterziehen und eine Neuausgabe zu veranlassen, für die er die volle Verantwortung übernehmen konnte. Nach dieser Ausgabe wurde die deutsche Übersetzung vorgenommen, die sich treu an das französische Original hält mit Ausnahme einiger Stellen, die der Übersetzer mit Zustimmung des Autors so änderte, daß der Inhalt nicht bloß für Ordensfrauen, sondern für alle zur Kontemplation Berufenen paßt. Die Übertragung ist so gut, daß das Buch sich wie ein deutsches Originalwerk liest. Das schließt nicht aus, daß einige Ausdrücke etwas zu drastisch wirken, z. B. wo S. 97 bei einem so erhabenen Gegenstand der triviale Ausdruck gebraucht wird : « Der Appetit kommt mit dem Essen. »

P. Dehau hat dieser Vortragsreihe für beschauliche Nonnen die schöne Szene bei Johannes 4, 7-26, die Begegnung des Herrn mit der Samariterin zugrunde gelegt. Freilich wird kein strenger Kommentar geboten, sondern im Anschluß an den einen oder andern Vers wird die Lehre entwickelt, die kontemplativen Seelen dienen kann zum Fortschritt in ihrem schwierigen, aber auch so wirkungsvollen Leben. Für die Auslegung des Textes wird vor allem Thomas herangezogen. Wohl weil die Exerzitien für beschauliche Ordensfrauen gehalten wurden, setzt Verf. das Wesen der Beschauung als bekannt voraus. Er streift es auf S. 101 nur flüchtig, wie etwas, das nur anzudeuten ist, damit es wieder klar in der Vorstellung der Zuhörer steht. Eingehend befaßt er sich in den ersten 6 Vorträgen mit den Vorbedingungen der Kontemplation ; dabei betont er sehr kräftig für das beschauliche Leben den Gemeinschaftsgeist. Er liebt Gegenüberstellungen von scheinbar einander widerstreitenden Tugenden, so in Vortrag 4 : Eifer und Zurückhaltung, in Vortrag 5 : Demut und Großmut. In ihrem Ausgleich findet er die entsprechende Vorbedingung für die Beschauung. In weiteren 5 Vorträgen will Verf. den Gegenstand der Kontemplation näher darlegen, anknüpfend an die Ausdrücke : Lebendiges Wasser und Gabe Gottes. Er geht aber schon im 3. dieser Vorträge über zur Stellungnahme des Menschen zur Beschauung. Die letzten Vorträge handeln vom Wert der Beschauung und von der Bedeutung der beschaulichen Seelen für die Menschheit. Etwas eigenartig berührt es, daß erst im vorletzten Vortrag die Rede ist von den Klostergelübden, die so mehr als Mittel erscheinen, die Beschauung auszuwerten, denn als Vorbereitung dazu. Besonders lehrreich sind die eingehenden Darlegungen über die Engel und die wahre Herz Jesu-Andacht. Das Buch birgt die ganze Fülle der Vorzüge der Vortragsreihe eines rhetorisch begabten, gründlich im geistlichen Leben bewanderten, erblindeten Autors an sich ; es wirkt außer-

ordentlich anregend, ja begeisternd. Daß dem auch kleine Schattenseiten entsprechen, ist klar ; doch man nimmt gern das Sprunghafte, das Abgerissene und Hyperbolische an der einen oder andern Stelle in Kauf, denn hinter allem steht, das fühlt der Leser, ein Mann, der durchdrungen ist vom Wert der Kontemplation, der sich bekennt zum Satz des hl. Thomas : « Wenn es Soldaten, Handwerker, Bauern und Arbeiter gibt, so darum, damit andere das beschauliche Leben führen können. » Das Buch sei hiermit wärmstens empfohlen.

Trills. *H. Wilms* O. P.

P. Lumbreras O. P. : De Iustitia. — De Fortitudine et Temperantia. Praelectiones in II P. Divi Thomae, X-XI. — Romae, « Angelicum ». 1938-1939. XVI-456 ; XII-224 pp.

Eadem disserendi sobrietate, perspicuitate, soliditate, qua usus fuerat in praecedentibus tractatibus *De Vitiis et Peccatis* ac *De Fide* (Cf. *Divus Thomas* 16[1938], p. 242-244) prosequitur Auctor indefesse in hisce novis *De Iustitia* ac *De Fortitudine et Temperantia*. Qua quidem in re, quod ad dicendi sobrietatem spectat, Aquinatem aemulari satagit (*De Iustitia*, V) — claritudinis enim ac soliditatis eius quis unquam exstitit verus aemulator ? — reapse tamen praetergreditur : multo namque plures quaestiones, articulos, argumenta, responsiones *Summa* continet S. Thomae, cuius volumina Reverendi Patris Lumbreras sunt veluti compendium quoddam et summula. Neque Thomae copia revera compensatur ex verbis Caietani, Victoriae, Bannezii, Capizucchi huc illuc adscitis, multoque minus ex modernorum quorundam casuistarum supplementis potius quam complementis quae adiiciuntur aliquando.

Utut sit, fatendum est cl. Professorem opus utile confecisse studentibus aliisve fortasse viris qui, arduis ac difficilibus resecatis, medullam adamant doctrinae thomisticae eaque sobrie digesta sunt contenti.

Neque ob id corripiendus est Auctor, qui voluntarie his limitibus Opus suum comprehendi decrevit : longe tamen sumus a splendidis commentariis *De Iustitia* aetatum praeteritarum. Quodsi de religione, de oratione, de devotione, de contemplatione fiat sermo — quae vix aut ne vix quidem adumbrantur in hoc opere — longissima sunt in regione dissimilitudinis a ditissimis commentariis Francisci Suarezii S. J., ac praesertim Raphaelis de la Torre O. P., ut unum alterumve nominem Commentatorem. Modernos tamen casuistas hisce de rebus tractantes superare plurimum soliditate ordineque doctrinae, nemo prudens diffitebitur.

Circa usum verbi *ius* apud S. Thomam, obiectivone tantum sensu ut opinatur Auctor, an etiam subiectivo ut alii dicunt verius, conferri potest utiliter docta quaedam notula H. Hering O. P.

Index auctorum rerumque sat copiosus facilem ac proficuam reddit consultationem horum voluminum eleganti et castigata latinitate conscriptorum.

Friburgi Helv. *J.-M. Ramírez* O. P.