

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **26 (1948)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

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

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

Literarische Besprechungen

Philosophie

H. U. v. Balthasar : Wahrheit. I. Wahrheit der Welt. — Einsiedeln, Benziger. 1947. 312 SS.

Der Verfasser bezeichnet seine ein « Versuch » genannte Untersuchung als « eine Entdeckungsfahrt in die Wahrheit ». Dabei hat er es nicht auf die Wahrheitssicherung der Erkenntnis abgesehen. Die Existenz der Wahrheit ist als eine Tatsache vorausgesetzt, und gefragt wird nach ihrem Wesen. So könnte man vermuten, das Wesen der Wahrheit im eigentlichen, d. i. logischen Sinn, sei Hauptanliegen des Buches. Das ist es aber nicht. Im Vordergrund steht die ontologische Wahrheit, die Wahrheit als Eigenschaft des Seins. Weil aber das Wesen der Wahrheit in ihrer zweifachen Bedeutung der volle Gegenstand der Untersuchung ist, ist diese « keine Erkenntnistheorie, aber auch keine Ontologie und keine Theodizee ». Wegen der Weite eines solchen Zieles muß da vieles « fragmentarisch und offen bleiben ».

Das Buch richtet sich nicht nur an Leute vom Fach, sondern an einen weiteren Kreis von Gebildeten und diesen sucht es mit den Mitteln der heutigen Denk- und Sprechweise die platonisch-aristotelische und die augustinisch-thomistische Überlieferung sowie die damit übereinstimmenden Einsichten neuzeitlichen Denkens nahezubringen.

Wenn V. sagt, er habe das Buch « so einfach als möglich geschrieben », muß man ihm das glauben. Schade, daß es ihm nicht möglich war, einzelne, wesentliche Teile noch einfacher zu schreiben ! Aber es ist ihm gelungen, die in selbständiger und eindringender Weise durchdachten alten Wahrheiten heller zum Leuchten zu bringen, das Gewicht ihrer Bedeutung und auch ihrer Schwierigkeiten einsichtiger zu machen, als das in der nüchternen Ausdrucksweise der Fachwissenschaft oft geschieht. Allerdings erreicht die Form der Darstellung nicht immer die gewünschte Genauigkeit und Schärfe. Dessen ist V. sich selbst bewußt, und wer ihm gerecht werden will, darf nicht ohne weiteres wegen des Ausdrucks auch das damit Ausgedrückte beanstanden.

Zum Erweis des transzendentalen Charakters der ontologischen Wahrheit, die als Enthülltheit des Seins, Erschlossenheit des Seins für ein Subjekt bezeichnet wird, geht V. vom Bewußtsein aus. Aus der Tatsache, daß bestimmtes Sein bewußt ist, Seiendes als solches Inhalt eines Bewußtseins ist, sich zeigt, ist nach ihm die Erkennbarkeit alles Seins einschlußweise mit ausgesprochen. Ein Hinweis auf das Sein als Formalobjekt des menschlichen Verstandes einerseits, und auf die Verwirklichung dieses Inhaltes in Innen- und Außenwelt andererseits hätte der Ausführung wohl eine festere

Grundlage gegeben. So wäre auch ein späteres Problem besser vorbereitet : ein Subjekt, dem das Sein als solches erschlossen ist, stößt nicht nur an ein indifferentes, sondern an ein Seiendes mit der Qualität des Göttlichen.

Die Beschreibung des Seienden, das für sich selbst enthüllt ist, sich selbst erkennt und darum Subjekt genannt wird, enthält schöne Gedanken. Wenn aber beim menschlichen Subjekt die Spontaneität der Sinne so groß ist, daß sie « die spezifischen Sinnesenergien hervorbringt », würde man gerne erfahren, wie dann trotzdem das von den Sinnen abhängige Verstandeserkennen logisch wahr im Sinne einer *adaequatio intellectus ad rem* sein kann.

Unter Voraussetzung einer solchen Spontaneität sagt V., die Gegenstände dieser Welt bedürften, « um selber zu sein, des subjektiven Raumes ». Die Bedeutung des menschlichen Erkennens für die Dinge wird da überschätzt. Diesen ist es ganz gleichgültig, ob sie zu einem Objekt menschlichen Erkennens werden — wie das an anderer Stelle (163) auch zugegeben wird. — Die Übersetzung eines Dinges in die erkenntnismäßige, intentionale Daseinsweise bedeutet nicht für dieses, sondern für das erkennende Subjekt eine Bereicherung.

Wo von der « Freiheit des Objektes » die Rede ist, wird die Unabhängigkeit des Dinges vom Erkennen wieder übersteigert. Jedes Seiende ist nach dem Maße seines Seinsgehaltes erkennbar. Wegen der Verschiedenheit des Seinsgehaltes ist die Erkennbarkeit nicht, wie V. meint, eine « allen seienden Dingen gleichmäßig zukommende Eigenschaft » (104). Aber Seiendes kann sich dem Erkanntwerden nicht einfach entziehen, sich unerkennbar machen. Es ist als solches unverhüllt und erschlossen. Deshalb ist die Intimität des Seienden, die V. offensichtlich schützen möchte, besonders die der geistbegabten Wesen, doch nicht eigentlich gefährdet. Ein solches Wesen ist ja in seiner Intimität nicht Formalobjekt eines anderen Subjektes. Und : wenn es im Bereich der geistigen Substanzen « ein Wesensgeheimnis gibt . . . , das der Schonung bedarf » (107), werden dann diese Wesen so von ehrfurchtsloser Neugierde getrieben, daß eines vor dem andern sein Inneres schützen und verhüllen muß?

In dem über « die Freiheit des Subjektes » Gesagten, scheint die platonisch-augustinische Überlieferung mehr als die aristotelisch-thomistische zu Wort zu kommen. Aber auch jene, die das Verhältnis von Wahr- und Gutsein, Erkennen und Lieben anders sehen als V., werden ihm zugeben müssen, daß er über die Liebe und ihre Bedeutung Tiefes zu sagen weiß.

Letzteres gilt auch von dem Kapitel : Die Welt der Bilder. Allerdings verdunkeln die in der Darstellung gebrachten Bilder manchmal mehr als sie erhellen. Der Ausdruck « Bild » ist selbst vieldeutig. Vorstellungen, Worte, Kunstwerke sind Bilder, und auch die Sinnenwelt, sofern sie dem Seinsgrund gegenübergestellt wird. Des philosophisch nicht geschulten Lesers wegen wäre ein Hinweis auf die Verschiedenheit dieser Bilder wohl am Platz gewesen. Die Sinnenwelt vor allem in ihrer Funktion als Bild zu zeigen entspricht dem vom V. verfolgten Ziele. Dabei kommt ihr Realitätscharakter etwas zu kurz. Dieser in der Form des Akzidens ist der andere Teil der ontologischen Wahrheit dieser Bilder. Und unter dieser Rücksicht sind sie keineswegs « flächenhaft und geheimnislos ».

Die Weltwahrheit, führt V. weiter aus, ist dem weltlichen Sein entsprechend ; und das ist ein « Sein im Nichts », ein bewegtes und werdendes Sein, das auch da, wo es sich vom Nichts der Vollkommenheit zubewegt, sich niemals ganz vom Nichts entfernt. Doch das ist noch nicht das Ganze. Die irdische Wahrheit, sofern sie Wahrheit ist, ist trotz und in ihrer Relativität und Endlichkeit Splitter und Spiegel, in dem etwas von der göttlichen Wahrheit sich ausdrückt. Wer das Endliche und das Ungenügen der Wahrheit in der Welt erkennt, der steht schon irgendwie jenseits dieser Grenzen und Enden.

Auch die Leser, die nicht alle Gedanken des V. nachvollziehen können, werden die Ehrfurcht spüren, die ihn vor dem Geheimnis des Seins erfüllt, und vielleicht fangen sie wenigstens an zu staunen darüber, daß Sein wirklich, und Wahrheit wahr ist.

Jos. Endres C. Ss. R.

C. Hötschl : Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des Actus Purus in der aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik. — Paderborn, F. Schöningh. 1941. 186 SS.

Nach der Periode einer vorwiegend im Zeichen des Widerspruchs und der Abwehr stehenden Auseinandersetzung scheint für die scholastischen Philosophen die Zeit einer Berührung und Begegnung suchenden Studiums der Hegel'schen Philosophie heraufgekommen zu sein. Es genügt zum Zeugnis für den neu erwachten Willen zum Eindringen in die Hegel'sche Gedankenwelt und zur Auslotung ihrer Tiefen an die Arbeiten von Engert, Steinbüchel, Kuiper zu erinnern. Ihre Reihe findet in der vorliegenden Studie eine aus gleich verständniswilliger Haltung geschriebene Fortsetzung, die sich eine aufs Ganze gehende Bewertung und kritische Beurteilung sogar nur als Fernziel vorgibt, dessen fruchtbare Verwirklichung sie mit einer sorgfältigen Klarlegung einiger im System Hegels grundlegender Konzeptionen vorbereiten will. Den Anstoß zu seiner Arbeit empfing der Verf. wohl von den Übereinstimmungen, die zwischen den Wesensbestimmungen des Hegel'schen Absoluten und des aristotelischen *primus motor immobilis* sich vorfinden und von der daran sich knüpfenden Frage, welche philosophischen Lehren denn eigentlich die tiefgehenden Verschiedenheiten ihrer Bedeutung und Funktion in den beiden Systemen bedingen. Eine summarische Antwort lag auf der Hand: das höchste Sein in Funktion der Akt-Potenz-Metaphysik auf der einen Seite, der Dialektik als der Bewegung des Absoluten zu seiner voll entfalteten und begriffenen Seinsfülle auf der anderen. Aber diese Antwort lud auch zu ausführlicher Darstellung und eingehenderem Nachweis ein, von denen der Autor den Hegel betreffenden Teil voll durchgeführt, den Aristoteles angehenden Teil im Umriß vorlegt. Das Hauptgewicht der Arbeit liegt so bei der Aufzeigung des gegenseitigen Sich-Bedingens der Idee des Absoluten und der Dialektik im System Hegels.

Die Studie ist sehr sorgfältig gearbeitet und mit Umsicht und gutem Urteil durchgeführt, wenn sie auch mitunter den Wunsch nach einer klarer

hervortretenden Linienführung wach werden läßt. Der Verf. berücksichtigt eingehend die neueren Interpretationen, die die Dialektik von seiten der Schrittmacher und Träger der « Hegel-Renaissance » gefunden hat. Die betreffenden Arbeiten verfolgen allerdings zumeist eine der Absicht des Verf. gegensätzliche Tendenz: sie wollen die Dialektik gerade als eine unabhängig von den Voraussetzungen des absoluten Idealismus bestehende und begründete Form philosophischen Denkens erweisen. Trotzdem war das Eingehen auf sie gewiß gerechtfertigt. Am Zurückbleiben ihrer Deutungen hinter der Hegel'schen Vollgestalt einer alles Denken wie Sein umfassenden und ihren Aufbau gliedernden Dialektik tritt die Unablösbarkeit der letzteren von ihrem Subjekt, dem absoluten Geist, klar ans Licht. Es will uns aber scheinen, daß eine Bezugnahme auf die neueren Kritiker, die Hegels Dialektik von den Lehren der traditionellen oder auf traditionellen Grundlagen weitergebauten Formallogik aus angreifen, in gleichem Sinne noch wertvolle Dienste hätten leisten können. Die Gegenüberstellung der Dialektik des Absoluten und der Realdialektik von immerhin noch stark durch Hegel beeinflussten Denkern hat weniger Aussicht, eine alle systematischen Bedingtheiten erfassende Charakteristik der Hegel'schen Konzeption zu ergeben, als sie ein Eingehen etwa auf Russells Einwände hätte hervortreiben können. Hegels Dialektik ist nicht nur in ihrer Allgegenwart, Lückenlosigkeit und Zielstrebigkeit Ausfluß seiner Idee des Absoluten, sondern bis hinein zu ihren formallogischen Ansatzpunkten in der Auffassung vom Sinn der Prädikation und der Funktion der Kopula, die gar nicht anders verstanden werden können als von der Voraussetzung her, daß der Begriffsinhalt selbst (in seiner dialektisch entwickelten Fülle) das terminierende Objekt der philosophischen Erkenntnis ist und daß unser Urteilen Aussagen über Begriffe aufstellt.

Das letzte Kapitel unternimmt es, Aristoteles und Hegel auf die Grundideen ihrer Systeme hin zu vergleichen. Der Verf. vermag eine ansehnliche Reihe von Übereinstimmungen, Parallelen, oft selbst von gleichlautenden Formulierungen nachzuweisen, die indes — man ist versucht, hierin selbst wieder ein dialektisches Umschlagen zu sehen — dem genaueren Vergleich ebenso sehr unversöhnbare Unterschiede aufdecken. Die tatsächlichen Gemeinsamkeiten gehen zumeist nicht über die Fragestellungen und ihre erste Entwicklung hinaus. Eine nach der Darlegung der Auswirkungen der Dialektik auf Hegels Philosophie der Natur und des Geistes besonders naheliegende Parallele hat der Verf. leider nur ganz kurz berührt. Hegels Für-Sich, als Geschlossenheit in sich, die ihre Bestimmtheit in sich hat, läßt sich zum aristotelischen aktuellen Sein in Beziehung bringen und eröffnet so den Ausblick auf einen weiter ausgreifenden Vergleich zwischen der Ordnung der Seinsstufen nach Graden des Sich-Weggebens des Akts an die Materie und dem Hegel'schen durch die dialektische Bewegung organisierten System der Wirklichkeit. Die Strukturgemeinsamkeiten und -verschiedenheiten der beiden Weltbilder hätten sich diesem Vergleich vielleicht in einer stärker synthetischen Sicht erschlossen.

Der Autor betont mit Recht gegenüber neueren rein logischen und erkenntnistheoretischen Deutungen den « ontischen » Charakter der Hegel'

schen Dialektik. Sie ist in der Tat die Bewegung der Wirklichkeit selbst zu ihrer ganz entfalteten und erschlossenen Fülle. Ist es aber darum schon angebracht — außer in dem sehr vagen Sinn vieler Moderner —, von der Metaphysik eines Denkers zu sprechen, dem der thematische Begriff der Metaphysik nicht mehr besagt als die leere Identität des Denkens mit sich selbst, dem sich die metaphysischen Grundbegriffe so sehr verwandelt und entstellt haben, daß er das höchste Objekt seiner Spekulation ebenso sehr als Nichts denn als Sein und als den Prozeß seiner Selbstverwirklichung bestimmen kann ?

Rom, S. Anselmo.

B. Thum O. S. B.

L. M. Régis O. P. : L'opinion selon Aristote. (Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa, V). — Paris, J. Vrin. 1935. 284 pp.

Eingehend zeigt R., daß seit seinem ersten Auftreten bei Homer bis zu Aristoteles das Wort *Doxa* einem kontinuierlichen Bedeutungswechsel unterlag, der sich sogar noch von Plato zu Aristoteles wesentlich fortsetzte, indem der Stagirite den von Plato übernommenen Begriff seinem System einordnete und anpaßte.

S. 108 definiert er, nach Aristoteles, die *Doxa* als « ein Wahrscheinlichkeitsurteil, dessen Gegenstand entweder das kontingente Sein der Sache in ihrem konkreten und individuellen Dasein ist (unmittelbare Meinung), oder das notwendige Sein, wenn es nicht in sich selbst, sondern in seinen Akzidenzien erfaßt wird (mittelbare Meinung) ».

Man sieht, daß von Aristoteles die *Doxa* ganz und gar vom Objekt her gesehen und bestimmt wird, während eine spätere Auffassung, die schon bei Thomas anzutreffen ist, sie vom Subjekt her definiert als den Zustand, in dem sich unsere Erkenntnisfähigkeit befindet, wenn sie einem Urteil zustimmt mit der Besorgnis, das entgegengesetzte könnte wahr sein. Woraus unter anderem hervorgeht, daß die aristotelische *Doxa* nicht mit der thomistischen « *opinio* » identifiziert werden darf. Über den Bedeutungswandel, den das Wort *Doxa* nach Aristoteles bei dessen Kommentatoren, sowohl den griechischen wie den mittelalterlichen, noch mitgemacht hat, will der Autor in einem eigenen Bande handeln.

Nachdem die Natur der *Doxa* festgestellt ist, geht R. an die Beantwortung der Frage, inwiefern sie nach Aristoteles unsere Erkenntnis bereichert, und zeigt, daß, wie die Wissenschaft, so auch die *Doxa* auf den drei Gebieten des reinen Erkennens, des Handelns und des Machens als *δόξα θεωρητική*, *δόξα πρακτική*, *δόξα ποιητική* eine nicht zu ersetzende Rolle spielt.

Dem Kapitel über die *δόξα πρακτική* ist eine sehr interessante Abhandlung über die Gewißheit (*ἀκριβεία*) bei Aristoteles, Thomas von Aquin und den Modernen hinzugefügt (S. 185-203), aus der hervorgeht, daß der noch in jüngster Vergangenheit heiß umstrittene Begriff « wahrscheinliche Gewißheit » für Aristoteles gar nichts Widerspruchvolles einschließt.

Die ganze Untersuchung ist sehr gewissenhaft und mit einer stellenweise fast weitschweifigen Umsicht durchgeführt. Ihre Ergebnisse dürfen von keiner aristotelisch orientierten Logik und Noetik vernachlässigt werden.

Rom, St. Anselmo.

L. Thiry O. S. B.

Moraltheologie

O. Lottin O. S. B. : *Principes de morale*. Tome I : Exposé systématique, 344 p. Tome II : Compléments de doctrine et d'histoire, 277 p. Louvain, Mont-César. 1947.

Le traité de morale fondamentale a été depuis un certain temps l'objet de tant de recherches que l'on a quelquefois l'impression qu'il s'agit d'un traité en formation. Dom L. a eu la très heureuse idée de faire le point et de préciser les positions acquises et l'état actuel des problèmes. L'auteur était d'autant mieux préparé à cette besogne qu'il est un des ouvriers les plus actifs et les plus féconds appliqués aux recherches et travaux préparatoires dont nous avons parlé.

Le premier volume de Dom L. est un exposé systématique de toutes les questions que comporte un traité de morale fondamentale ; le deuxième a pour but d'alléger le premier en groupant dans une série de 28 petites études des problèmes historiques et doctrinaux qui n'auraient pu y être traités assez largement. Une assez longue introduction, au début du premier volume, traite de la nature et des méthodes de la science morale.

On est un peu surpris de voir cette introduction débiter par la question : la morale est-elle une science spéculative ou pratique ? On était en droit d'attendre là une définition répondant à la question : qu'est-ce que la morale ? Comment, en effet, résoudre le problème du caractère spéculatif ou pratique de la morale avant d'avoir déterminé, grâce à une définition, son objet formel ?

Dom L. répond à la question qu'il pose en distinguant avec Maritain une morale spéculativement pratique et une morale pratiquement pratique. Mais il n'accepte pas la thèse de cet auteur selon laquelle la philosophie morale, pour être une science vraie, devrait se subordonner à la théologie : « Il n'y a donc point de place, en dehors de la théologie morale, pour une philosophie morale qui ne serait pas purement philosophique » (I 31).

Passant ensuite au problème si grave et si discuté de l'organisation de la théologie morale spéciale, il relève très bien les lacunes d'une organisation établie d'après le décalogue ou d'après les vertus morales et théologiques ; contre un plan qui distribuerait la matière d'après les vertus évangéliques, il fait remarquer que « l'évangile est une prédication, non un manuel » (I 37). Dans son « organisation idéale » l'auteur nous paraît moins heureux : on ne voit pas, dans la répartition des matières qu'il propose, une idée vraiment directrice.

Dans son « plan de la théologie morale fondamentale » Dom L. use d'un procédé plus analytique : il renvoie au traité consacré aux normes

de la moralité les questions qui regardent la fin dernière et commence par parler de l'acte humain, d'abord au point de vue psychologique, ensuite au point de vue moral. Après quoi il traite les sujets relatifs à la pratique de la vie morale : conscience, prudence, péché, mérite. Dès lors il rejette nettement l'identification, proposée à plusieurs reprises dans ces derniers temps, des jugements de conscience et de prudence ; il soutient, au contraire, et à juste titre, « que le jugement de conscience n'est pas le jugement prudentiel, mais qu'il le précède » (I 57 et plus loin).

Il ne nous est pas possible de suivre ainsi l'auteur, pas à pas, à travers chacun des deux volumes. Quelques détails nous paraissent cependant mériter une attention particulière.

Dom L., on vient de le dire, rejette la doctrine de la fin dernière dans le chapitre qui traite des normes de la moralité, et commence par décrire le processus psychologique de l'acte humain. S'il avait introduit son exposé sur l'acte humain par une définition de celui-ci, il n'aurait pu éviter de parler de la fin vers laquelle est orienté tout acte humain ; de là à mettre en tête d'un traité de morale fondamentale un chapitre sur la vraie fin dernière de la vie humaine, il n'y avait qu'un pas, qu'il aurait été parfaitement logique de franchir. Bien entendu, l'on peut procéder autrement et préférer l'ordre adopté par Dom L.

On sait que pour saint Thomas l'acte volontaire complet comprend plusieurs actes partiels tant de l'intelligence que de la volonté. Dom L. pense — à raison, croyons-nous — que saint Thomas est parvenu à cette doctrine non pas tant à la suite d'une analyse psychologique que d'une enquête historique ; ainsi saint Thomas tenterait-il d'appliquer à la réalité psychologique les différents éléments trouvés chez ses maîtres et prédécesseurs, surtout chez Aristote, saint Jean Damascène et Pierre Lombard. « Il faut se rappeler ici comment s'est élaboré l'exposé de la I-II q. 8-17. Selon son habitude, saint Thomas eut à cœur de synthétiser en un tout organique les divers éléments qu'il rencontrait dans la tradition scolaire... » (II 12). Faut-il s'étonner, dès lors, que cette adaptation procède avec quelque difficulté et qu'à l'occasion la ligne de couture ne soit que trop visible ? Il paraît donc un peu risqué de prendre le fameux schème comme base pour expliquer des notions difficiles, ainsi que le fait Dom L. pour la définition classique de la loi, la classification des péchés internes, et la distinction spécifique et numérique des péchés (I 72-79). Certes, cette considération pourrait l'excuser de multiplier un acte donné, comme par exemple le *consensus* (I 61-62), à condition, toutefois, qu'il y ait à cela des motifs suffisants dans la réalité psychologique elle-même. Ce qui semble fort douteux : qu'est en effet ce *consensus in simplicem volitionem* ou *in intentionem*, si ce n'est la *simplex volitio* elle-même ou l'*intentio* ? A raisonner comme le fait Dom L., il faudrait aussi introduire un *consensus in consensum* et l'on n'en finirait plus.

Dans le paragraphe qui traite de la nature et du mode d'agir de la raison pratique, Dom L. se demande de quelle raison, la spéculative ou la pratique, relèvent les actes de raison qui entrent dans la composition de l'acte humain complet. Sa réponse n'est pas claire. D'un côté il écrit :

« Puisqu'il s'agit ici non pas de la science de l'acte humain, laquelle relève de la raison théorique et de la raison pratique, mais de l'acte humain lui-même, la raison qui en est le principe ne peut être que la raison pratique » (I 68). Peu après il ajoute : « La raison, l'intelligence comme telle, est théorique, spéculative. D'elle-même, elle ne vise qu'à connaître la vérité ; et, celle-ci connue, elle s'y repose. Si donc elle devient pratique, c'est à cause d'un élément voisin, la volonté, qui l'imprègne de son dynamisme. Si la première idée de la fin devient idée motrice, idée force, c'est parce que cette fin, objet de la volonté, exerce sur l'être pensant une véritable causalité finale. On l'a suffisamment dit, c'est en vertu de l'intention d'atteindre la fin que la raison s'enquiert des moyens d'y parvenir, porte sur ceux-ci un jugement théorique d'abord, pratique ensuite » (*ibid*). D'après ce texte l'auteur semble vouloir attribuer la simple appréhension à l'intellect spéculatif et ne faire commencer le domaine de l'intellect pratique qu'avec l'intention de la fin. Par contre à la page 71, revenant sur le même sujet, mais sans l'éclaircir davantage, il écrit : « En un sens, le premier acte du processus, la simple idée du but à atteindre, *apprehensio, intellectus*, relève déjà de la raison pratique. Le point de départ de l'intellect pratique, écrit Aristote, est ce dont il y a désir, à savoir le but. » A notre avis on ne peut en aucun sens dire que la simple appréhension relève de l'intellect pratique, car l'objet de la simple appréhension n'est jamais une fin en tant que telle, mais une quiddité, et celle-ci n'est jamais opérable en tant que telle.

En plusieurs endroits (voir particulièrement II 14, note 1) Dom L. se demande comment s'insèrent dans le processus psychologique de l'acte humain la prudence et la conscience qui sont des données de l'ordre moral. Bien qu'il rejette, et à juste titre, l'identification du jugement de conscience avec le jugement d'élection proposée par les PP. Gardeil et Beaudouin, il apparaît de son exposé que, pour lui, un exercice de la prudence et de la conscience n'entre pas en ligne de compte pour l'*intentio finis*, mais seulement pour l'*electio medii*. Or, la fin désirée est généralement une fin particulière — Dom L. parle d'un but d'excursion (I 61). Cependant, décider que je me rendrai à tel endroit plutôt qu'à tel autre pour passer mes vacances, ou, en d'autres mots, le désir efficace d'une fin particulière est un acte que je ne peux pas poser sans l'aide de la conscience et de la prudence. Il est vrai que l'on ne délibère pas au sujet de la fin, mais cela ne vaut que pour la seule fin que l'on convoite par nécessité de nature, à savoir notre propre bonheur.

A la fin du chapitre qui traite de l'imputabilité de l'acte humain, on lit : « Peu nombreux sont les actes pleinement humains » (I 106). Dom L. veut-il dire par là : peu nombreux sont les péchés mortels ? Plus loin (297), il examine les conditions requises pour le péché mortel et il écrit : « ... De là trois conditions : l'une du côté de l'objet, à savoir une matière grave ; les deux autres du côté du sujet, à savoir une advertance parfaite et un consentement entier. ... L'advertance est parfaite quand elle procède d'une raison en pleine possession de ses moyens, sans qu'elle soit pour autant la plus parfaite possible. » Par cette restriction, l'auteur

semble vouloir dire qu'un acte humain, sans être pleinement humain, peut l'être suffisamment pour constituer un péché mortel : en ce sens nous serions d'accord avec lui.

Dom L. parle longuement de la norme de la moralité : I 109-159 ; II 115-137. Il le fait avec beaucoup de clarté et non sans originalité. Mais on regrette d'autant plus d'avoir à relever dans le texte du volume I une contradiction qui est plus, cependant, dans les termes que dans la pensée. Dom L. distingue une triple moralité : moralité objective naturelle, moralité objective positive, moralité formelle. A chacune de ces moralités correspond une règle prochaine, à savoir : la raison naturelle, la loi positive et la conscience. Or, p. 147, la raison naturelle, norme de la moralité objective naturelle, est proclamée, et à juste titre, une norme impersonnelle (comme d'ailleurs la loi positive en tant que norme de la moralité objective) ; par contre, dans les pages 129-130, cette même raison naturelle est donnée comme une norme personnelle : La raison naturelle « n'est aucunement je ne sais quel intellect agent, le même pour tout le genre humain, et planant, impersonnel, au-dessus des individus. Elle est la raison personnelle édictant ce qui est conforme à la nature humaine de tel individu placé dans telles circonstances ». Y-a-t-il contradiction entre la page 130 et la page 147 ? Non, certes ! Encore aurait-il fallu ajouter un mot d'explication pour éviter le malentendu que risque de provoquer une telle façon de s'exprimer. En outre, peut-on dire que la raison naturelle soit la raison personnelle édictant ce qui est conforme à la nature humaine de tel individu placé dans telles circonstances ? Si ce qui est conforme à la nature humaine dans telles circonstances, ou en d'autres termes, si ce que j'ai à faire hic et nunc m'était toujours dicté purement et simplement par la raison naturelle, à quoi me serviraient la conscience et la prudence ?

L'étude V^e du deuxième volume s'occupe des relations entre la loi naturelle et le droit naturel (33-36). Dom L. pense que pour saint Thomas ces deux notions sont interchangeable et qu'il n'y a, par conséquent, pas lieu de distinguer entre droit naturel et morale naturelle. Cependant, d'après II-II, 57, 1, le droit est l'objet de la vertu de justice. Or, à côté de la justice, il y a trois autres vertus qui sont bien du domaine de la loi naturelle sans être de celui du droit naturel. Qui, par exemple, s'enivre avec son propre vin n'a certainement pas offensé formellement la justice, c'est-à-dire une obligation relevant du droit naturel, mais bien une obligation relevant de la loi naturelle, celle-là précisément qui l'oblige à garder la mesure dans les voluptés corporelles, c'est-à-dire la tempérance. Il n'y a donc pas lieu d'identifier morale naturelle et droit naturel, mais bien plutôt faut-il dire que la morale comprend le droit comme le tout la partie.

Dans l'étude VII^e Dom L. examine le problème si subtil des relations qui existent entre le bien privé et le bien commun. Il compare avec beaucoup d'objectivité les textes de saint Thomas en tenant compte du cheminement de sa pensée et constate que le saint Docteur ne cesse de revendiquer la dignité de la personne humaine en même temps qu'il souligne la prédominance du bien commun sur le bien privé. Nous trouvons très

heureuse la façon dont Dom L. concilie les deux points de vue sans recourir à la distinction entre individu et personne qui est devenue classique en cette matière. « La raison d'être de la société est finalement le perfectionnement de l'individu. Mais ce perfectionnement même exige que l'individu s'ordonne, se subordonne au bien commun » (II 72). Faisant un pas de plus nous dirions que le bien commun, étant au profit et au service du perfectionnement de l'individu, une opposition véritable entre le bien commun et le bien privé devient impossible et chaque fois que le bien privé ne s'accorde pas avec le bien commun c'est d'un faux bien qu'il s'agit, d'un bien qui ne servirait pas au perfectionnement de l'individu en question. Par conséquent, dire que je sacrifie mon intérêt particulier au bien commun signifie que je sacrifie un bien trompeur à mon vrai bien.

A l'occasion, l'auteur ne craint pas d'abandonner des positions qui semblaient définitivement acquises au thomisme. Ainsi reprend-il au volume II, 213-240, ce qu'il avait déjà exposé dans son petit livre intitulé « Aux sources de notre grandeur morale » : point n'est besoin, pour expliquer le fonctionnement de notre vie surnaturelle, d'admettre les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit, l'influence des vertus théologiques, et notamment de la charité, étant suffisante pour assurer la connaturalité de l'acte surnaturel avec son principe et pour créer dans l'âme la souplesse requise pour capter l'action du Saint-Esprit. Nous avouons ne pas comprendre qu'un acte de la vertu naturelle de justice puisse devenir un acte de justice surnaturelle simplement parce qu'il est produit sous l'influence de la vertu théologique, c'est-à-dire surnaturelle, de charité. Autre chose est la charité, autre chose la justice. Un acte de justice surnaturelle ne peut avoir pour principe qu'une vertu surnaturelle, c'est-à-dire infuse, de justice.

L'on s'étonnera peut-être de trouver surtout des réserves dans cette recension. Que l'on ne croie pas cependant que les grandes qualités de l'ouvrage de Dom L. nous aient échappé ; nous aurions simplement cru mériter le reproche d'outrecuidance si nous avions voulu distribuer des encouragements et des approbations à un auteur qui est d'ores et déjà estimé par tous comme un travailleur acharné et un maître incontesté.

Rome, St-Anselme.

L. Thiry O. S. B.

St. T. Bettencourt O. S. B.: Doctrina ascetica Origenis. (Studia Anselmiana XVI). — Romae, Libreria Vaticana. 1945. xvi-156 SS.

Hatte W. Völker (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931) mehr den Aufstieg der Seele zu Gott behandelt, so stellt vorliegende Ergänzung mehr den Kampf gegen die Dämonen dar ; denn in diesem besteht nach Origenes wesentlich die Aszese. Die Voraussetzung liegt in der Lehre des Alexandriner, es gebe eine einzige Natur der Geister, die Aufspaltung derselben in Engel, Menschen, Dämonen, samt der Erschaffung der Welt, sei die Folge des sündhaften Abfalls des Geschöpfes. Der Mensch, zwischen Engel und Dämonen gestellt, wird Gegenstand eines heißen Kampfes. Er

selbst kann und muß sich für die einen oder die anderen entscheiden (Kap. I).

Genossen des streitenden Menschen sind die Engel und die Dämonen. Nach dem Fall und vor der Erlösung war der Kampf vorzugsweise ein kollektiver der entzweiten Völker und ihrer Engel; nach der Erlösung ist es ein Ringen um die einzelne Seele. Die Erlösung ist wesentlich ein Sieg über die bösen Engel, deren die guten nicht Meister wurden. Christus ist insofern selbst ein Engel, der stärkere Engel Gottes. Diese Verbindung von Erlösungslehre und Engellehre drängt Origenes auf abwegige Bahnen. In dem Maße als der Mensch sich in die Sünde verstrickt, gerät er unter die Macht der Dämonen, wird ihnen ähnlich, nimmt an ihrer Natur teil. In dem Maße als er sich der Vollkommenheit nähert wird er selber den Engeln gleich, kann er ihres Schutzes entbehren. Der ethischen Haltung entspricht somit die ontische Bestimmung (Kap. II).

Die Waffen, mit denen der Soldat Gottes in den Kampf zieht, sind das Wort Gottes (in der kirchlichen Überlieferung oder in der Schrift), Wachsamkeit, tugendhaftes Leben (besonders Flucht vor weltlichen Geschäften), Gebet, das dieser Welt entrückt zu höheren Sphären hin (Kap. III).

Die Waffen des Teufels sind diese Welt und ihre Institutionen, sofern sie dämonischer Macht unterworfen sind: Naturkräfte, heidnischer Kult und Militärdienst, Magie und Wahrsagerei, heidnische Philosophie und Literatur (Kap. IV).

Der geistige Kampf wird in jeder einzelnen Seele ausgefochten. In der freien Entscheidung liegt die letzte Ursache der Sünde. Durch körperliche und seelische Anfechtungen sucht Satan den Mensch zum Abfall vom Logos zu verleiten. Die Versuchungen sind, in steigender Ordnung, menschliche (von seiten der Welt und der Begierlichkeit), übermenschliche (unmittelbar durch den Teufel verursacht, insbesondere die blutige Verfolgung), göttliche, sofern Gott selbst die Seele läutert durch Entziehung jeglichen Trostes, den sie in der Schrift fand (Kap. V).

Der Sieg des Teufels ist die Sünde. Diese ist immer die Folge einer mangelnden Erkenntnis, ein « Factum alogon ». Sie schwächt, ja tötet den in der Seele wohnenden Logos (stoische Lehre vom universalen Weltlogos und dem Teillogos der Seele), teilt ihr dafür dämonische Eigenschaften mit. Eine ontische Verschlechterung (Krankheit, Tod) geht Hand in Hand mit der ethischen. Der Sünder fällt in die Knechtschaft Satans, wird zu dessen Ebenbild, wird für höhere Erkenntnis unfähig, versinkt im Fleischlichen, ist aus dem Teufel und der Materie geboren. Seine Seele, Buhlerin der Dämonen, gebiert stets neue Untaten; die schlimmste ist der Glaubensabfall (Intellektualismus). Wie die Guten mit dem Wort als ihrem Haupt *einen* Leib bilden, so die Bösen mit Satan *einen* Leib der Sünde. Der Begriff der Sünde ist somit ganz von der platonischen Philosophie der Teilnahme bestimmt (Teilnahme am « Alogon »). Die Unterscheidung in « Ordo logicos und alogos » entspricht unserer Unterscheidung in « Stand der Gnade und Stand der Sünde », geht jedoch tiefer, weil er auf die Seinsordnung übergreift (Kap. VI).

Dem Sieg der Seele folgt als Preis die Gleichheit mit den Engeln, die Teilnahme am Wort, die Verähnlichung mit ihm. Wie der Glaubensabfall die schwerste Niederlage ist, so das blutige Glaubensbekenntnis der höchste Triumph über den Teufel. Das Martyrium befreit von den Fesseln des Körpers und der materiellen Welt. Aber auch der tägliche Kampf der Seele ist ein verborgenes Martyrium, ein Niederringen des teuflischen Widersachers, eine Teilnahme am Leiden und am Erlösungswerk Christi. Er führt durch die Vernichtung des Bösen das Ende des Widerstreites und der Welt herbei (Kap. VII).

Drei Sonderfragen : Die Engel der Völker, der Einzelseelen, die Teufel als Ursache der acht Hauptlaster werden abschließend in Exkursen behandelt.

Die sorgfältige Arbeit gehört ebenso gut in das Gebiet der Philosophie, Dogmatik und Religionsgeschichte wie jenes der Aszetik. Sie ruft die Bedeutung des Alexandriners für die vielen Bewunderer späterer Zeit von neuem in Erinnerung. Mit Recht wurde immer wieder auf die enge Verbindung von sittlicher Ordnung und Seinsordnung bei Origenes hingewiesen. Man ist sogar versucht, noch weiter zu gehen und sich die Frage zu stellen, ob all das, was Origenes aus Schrift und Überlieferung schöpft, für ihn Wirklichkeit bedeute oder bloße Allegorie einer tieferen, der griechischen Philosophie entlehnten Metaphysik sei. Einer solchen Annahme widerspricht jedoch die von Origenes wiederholt betonte Kirchlichkeit und das Beispiel seines heroischen Lebens. Ein Seitenblick auf die zeitgenössischen Neuplatoniker ist indessen wohl erlaubt, und der dauernde Widerspruch seiner Philosophie mit der christlichen Lehre bleibt bestehen. Vorteilhaft wäre dieser philosophische Rahmen, der der Aszetik ihren vollen Sinn gibt, noch weiter ausgeführt worden. Die Origenes allegorisierender Schriftauslegung entlehnten Titel der einzelnen Kapitel und Abschnitte (Satrapae Iahwe, « Buccina cornea », « Gigantes Hiericho » usw.) erschweren das Verständnis und erfüllen ihren Zweck, vor allem im Inhaltsverzeichnis, schlecht. Ob Hermas als erster lehrt, ein guter und ein böser Engel begleite den Menschen ? Hermas scheint als Quelle Barnabas 18, 1 (vgl. 2, 10 ; 4, 10. 13 ; 9, 4), bezw. eine der Fassungen der Didache, zu benutzen.

Freiburg.

O. Perler.