

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **27 (1949)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

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.

Literarische Besprechungen

Zum Wesen der göttlichen Sendungen

Wir möchten hier einige Gedanken äußern zum Buch von Dom. LUCIEN CHAMBAT O. S. B. : *Les Missions des personnes de la sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin*¹. — Es behandelt nicht irgend eines der vielen Probleme, die die Erkenntnis der göttlichen Sendungen erschweren, sondern den Hauptpunkt, ihr Wesen. Methodisch will es eine « enquête historique » sein ; und noch etwas muß hervorgehoben werden, « c'est saint Thomas qui tranchera le litige ».

Nach Ch. läßt sich das Wesen der Sendungen folgendermaßen zusammenfassen. Erstens, terminus ist die Einwohnung der göttlichen Personen. Zweitens besteht diese Einwohnung in nichts anderem als in ihrer Gegenwart auf Grund der *causa exemplaris* und *efficiens* der Gnade. Drittens werden die göttlichen Personen kraft dieser Gegenwart, das heißt durch ihr Abbild in der übernatürlichen Gnade, Weisheit und Liebe, zu einem besonderen Objekt der Erkenntnis und Liebe. Das Erkennen aber ist nur eine Folge und liegt außerhalb des Wesens. Zum Begriff der Sendung gehört einzig die « ontologische » Repräsentation der Personen². — Damit stellt sich Ch. klar in die Linie Galtier³, Retailleau⁴, Stomskowski⁵, gegenüber Gardeil⁶, Johannes a S. Th.⁷. In der negativen Seite, das heißt keine Begründung der Gegenwart durch die Erkenntnis, stimmt er mit der bekannten Position von Vasquez⁸ überein.

Zunächst werden im ersten Teil des Buches die Quellen des hl. Thomas behandelt : drei kurze Studien über die Heilige Schrift, Augustinus und Albertus. — Nicht ohne Bedenken folgen wir den Ausführungen über Augustinus. Das gewichtige « *mitti est cognosci quod ab alio sit* » aus der Stelle *ex professo De Trin.*, IV, c. 20. scheint uns nicht überzeugend durch den Hinweis auf E. 187⁹ im Sinne einer von der Erkenntnis getrennten Gegenwart umgedeutet werden zu können¹⁰. Ferner genügt es

¹ Ed. de Fontenelle, Abbaye St-Wandrille. 1943, 205 pp.

² p. 9.

³ P. GALTIER, S. J. *L'habitation en nous des trois personnes*, Paris 1928.

⁴ M. RETAILLEAU, *La sainte Trinité dans les âmes justes*, Angers 1932.

⁵ A. STOMSKOWSKI, *Nauka sw. Tomasza z Akwinu o niewidzialnych postanictwach osob boskich*, cf. *Bull. Th. T. V*, n. 737.

⁶ A. GARDEIL O. P., *La structure de l'âme*. T. II, pp. 6-87.

⁷ JOHANNES A S. TH. *Cursus Theol.*, In I q. 8 Disp. 8 a. 6 ; I q. 43 Disp. 17 a. 3.

⁸ G. VASQUEZ, In I q. 8 Disp. 30 c. 3 ; In q. 43 a. 3.

⁹ Besonders p. 27, n. 27.

¹⁰ p. 29.

nicht, auf das Vorhandensein einer objektiven *similitudo ad propria personarum* hinzuweisen, um damit schon nach Augustinus das Wesen der Einwohnung in der Darstellung der Personen und nicht in ihrer Erkenntnis zu suchen. Dies gilt besonders von der zweiten Stütze, die Ch. für seine These im Buche XIV, *De Trin.* sucht, wo es ja einzig um das Abbild der heiligen Dreifaltigkeit und nicht um die Einwohnung geht.

Unter den Schriften des hl. Thomas wird dem Sentenzenkommentar nicht nur chronologisch, sondern auch inhaltlich der erste Platz gewidmet. Seinen eigentlichen Traktat *de missionibus* findet Ch. im Kommentar zum ersten Buch, dd. 14-18. Folgendes wird hier, nicht ohne Berechtigung, hervorgehoben. Die zeitlichen Sendungen werden aus den ewigen Hervorgängen entwickelt. Thomas spricht von einem doppelten Hervorgehen der Personen in der Zeit, gemäß den natürlichen und übernatürlichen Wirkungen. Letztere Art wird wiederum doppelt gefaßt, als *missio* und *donatio*. Der *missio* folgen die Begriffe *manifestatio*, *assimilatio*, der *donatio* der Begriff der realen Gegenwart der Personen. Sowohl die *missio* als auch die *donatio* wird nach Ch. einzig durch die Kausalität begründet¹. Von ganz besonderer Bedeutung ist zu wissen, was Thomas d. 15, q. 4, a. 1, ad 1. sagt: « *mitti est cognosci quod ab alio sit per modum representationis* ». Zusammenfassend gibt Ch. folgende Übersicht. Ratio propter quid der göttlichen Sendungen ist die Kausalität der Personen. Auf ihr ruht das Kommen und die Wirklichkeit der Gegenwart. Von den Geschöpfen her aber müssen wir gemäß den natürlichen und übernatürlichen Gaben eine doppelte Ursächlichkeit unterscheiden. In bezug auf die übernatürlichen Gaben wiederum in zweifacher Hinsicht: auf Grund der *causalitas exemplaris* und *pure efficiens*. An die *causalitas exemplaris* knüpft sich der Begriff der *missio* (*assimilatio*, *manifestatio*), an die *pure efficiens* der Begriff der *donatio* (Wirklichkeit der Gegenwart der Personen)².

Gewiß ist eine solche Interpretation hier an diesen Texten, abgesehen von d. 37 und besonders abgesehen von der Summe, möglich. Doch gilt es vor allem auch den Zusammenhang darzulegen. Ch. sieht im Kommentar zu dd. 14-18 einen streng aufgebauten, logischen Traktat, den er der q. 43 der Summe gegenüberstellt und zweifellos vorzieht. Dazu ist aber erstens zu sagen, daß wir hier innerhalb der Lehre vom Hervorgehen des Heiligen Geistes stehen. Die Frage der Sendungen wird konkret und in erster Linie als Frage nach der Sendung des Heiligen Geistes gestellt (d. 14). Zweitens ist an die Gebundenheit an den Text und vor allem an die Hauptschwierigkeit der *Littera* des Lombarden zu denken. So muß z. B. « *Spiritus sanctus seipsum dat, — a seipso procedit et mittitur* » (d. 15) eine theologische Rechtfertigung finden. Dann der Hauptpunkt, *caritas* gleich *ipse Spiritus sanctus* (d. 17). Daraus erklärt sich schon zu einem guten Teil der besondere Nachdruck auf der Gnade als Wirkung und der daraus folgenden Assimilation zu den Personen. Drittens muß aber doch hervorgehoben werden, daß gewisse Gedankengänge schon virtuell die spätere Formulierung enthalten. Die Sendung und Einwohnung wird

¹ p. 87.² pp. 113/114.

klar in die *linea reditus* gestellt im Gegensatz zur allgemeinen Gegenwart Gottes gemäß der *linea exitus creaturae a Deo*. Ferner stehen die Ausdrücke « *persona datur* », « *persona habetur* » und besonders die *fruitio* in engster Beziehung zum Wesen der Sendung. Ch. will bei der *datio* und *fruitio* einzig an die Schulfrage denken, *non tantum dona, sed ipsae personae dantur*¹.

Bei der d. 37 werden die beiden an und für sich sehr starken Ausdrücke « *creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam* », « *et hoc est per operationem* »² folgendermaßen glossiert. Es handelt sich hier nach Ch. nicht um eine neue Begründung der besonderen Gegenwart Gottes. Diese kommt nicht durch die Tätigkeit des Geschöpfes, sondern einzig durch die gewirkte Gnade zustande. Die beiden Wendungen betonen nur die absolute Übernatürlichkeit der Gnade, Liebe und Weisheit³.

Zu C. Gent., IV, c. 21, *Quia vero effectus*, hat schon Gardeil einen längeren Kommentar geschrieben⁴. Nach unserer Ansicht verhält es sich folgendermaßen. Im ersten Argument des Kapitels wird dargelegt, wie man die Gabe der Liebe dem Heiligen Geiste appropriieren kann. Im zweiten wird gezeigt, wie sich im Akt der Liebe ein *proprium repraesentativum* des Heiligen Geistes findet. Im dritten aber, *Quia vero effectus*, wird bewiesen, daß der Heilige Geist selber, zugleich mit der Gabe der Liebe, gegenwärtig ist. Gemäß dem Charakter des Buches wird die am schnellsten überzeugende Argumentation gewählt: *Deus effector*. Mehr können wir diesem kurzen Text nicht entnehmen. Die Frage nach einer besonderen formellen Ursache der göttlichen Einwohnung wird hier nicht berührt. Ferner ist der Gesamtinhalt des Kapitels, *de effectibus attributis Spiritui sancto*, zu beachten. Ch. aber will in diesem Text wiederum eine Bestätigung seiner These finden, daß nämlich selbst für die gnadenhafte Gegenwart der Personen die Ursächlichkeit als formeller Grund anzusehen ist. — Den, zwar bezeichnenden, Nachsatz des hl. Thomas, « *sicut amatum in amante* », möchten wir hier noch nicht allzusehr unterstreichen.

Von besonderer Bedeutung ist nun für uns die Erklärung, die Ch. von der Summe, I, q. 43, a. 3, gibt. Eine kurze Bemerkung wird vorausgeschickt. Während nämlich im Kommentar die Einwohnung als besondere Gegenwart aufgefaßt wird, kommt hier mehr der Gedanke des Zusammenwohnens, des gegenseitigen Verkehrs und der *libera fruitio* zur Geltung.

Das Wesentliche aber wird wie folgt kommentiert. Zur allgemeinen Gegenwart: « *sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius* ». Das Hauptgewicht liegt für Ch. nicht auf *causa*, sondern auf *participantibus bonitatem ipsius*, das heißt: distinktiv ist nicht die Ursächlichkeit, sondern die Teilhabe an der göttlichen Natur. Dafür wird besonders auf In Sent., I, d. 37, q. 1, a. 2 hingewiesen, wo in der Tat die Ursächlichkeit mehr im Hintergrund steht⁵. — Zur besonderen Gegenwart: « *sicut cognitum in cognoscente, amatum in amante* ». Ch. sagt ausdrücklich,

¹ p. 86.² q. 1 a. 2.³ pp. 126, 127.⁴ l. c., p. 26-30.⁵ p. 160.

daß auch hier die Personen nicht an und für sich, sondern einzig in ihren Abbildern Objekt der Erkenntnis und Liebe seien. Er betont, *sicut cognitum in cognoscente*, das heißt in *similitudine*, so seien auch die Personen in ihren Abbildern gegenwärtig. Doch gibt er zu, daß dieser Sinn einzig aus den früheren Werken, — wohlverstanden in seinem Sinne interpretiert —, ermittelt werden könne. Die Abbilder, durch die die «ontologische» Repräsentation der Personen, das Distinktiv der besonderen Gegenwart, zustande kommt, finden sich in den übernatürlichen Wirkungen, Gaben, habitus und Akten. Aber in der Folge wird einzig noch von den Gaben, ohne Bezug auf die daraus folgenden Tätigkeiten gesprochen¹. Auf Grund des Gewirkteins dieser Gaben allein kommt die neue Gegenwart der Personen zustande. Hier scheint uns nun wirklich der zentrale Punkt zu liegen.

Wir können nämlich auch nach der Ansicht des Johannes a S. Th. ohne weiteres sagen, daß zugleich mit dem Gewirkteins der Gnadengeschenke die neue Gegenwart, und zwar in einem aktuellen Sinne, da sei. Aber wir können nicht sagen, daß die *ratio propter quid* dieser Gegenwart die Gaben als Wirkungen seien, sondern einzig insofern, als aus ihnen neue, übernatürliche Akte entstehen, die den Menschen zu Gott in ein absolut neues Verhältnis bringen. Diese Unterscheidung scheint uns nicht *sine fundamento in re* zu sein, genau wie auch die menschliche Seele nicht als Form des Körpers Subjekt eines habitus entitativus sein kann, sondern nur insofern, als sie Gott, der Übernatur, gegenübersteht.

Aber wir haben immer noch nicht genau den springenden Punkt berührt. Ch. legt nämlich bei der Begründung der *ratio propter quid* der besonderen Gegenwart der Personen den Akzent nicht sosehr auf das Gewirkteins der Gaben, sondern darauf, daß sie eine Darstellung der Eigenschaften der göttlichen Personen enthalten. Aber auch hier geht es im Grunde um dieselbe Unterscheidung, denn die Liebe ist *proprium repraesentativum* des Heiligen Geistes, insofern wir durch sie Gott lieben, «*amor quo Deum diligimus*»². Wird sie aber einzig als Gabe, abgesehen vom Akt der Liebe, betrachtet, so fällt auch hier das *proprium repraesentativum* weg, sie kann dem Heiligen Geiste nur noch zugeeignet werden. Ch. bedauert es an verschiedenen Stellen³ sehr, daß der hl. Thomas, mit Ausnahme von C. Gent., IV, c. 21, die Liebe und Weisheit stets ausdrücklich den beiden göttlichen Personen nur *appropriiert*.

Hören wir nun die Schwierigkeiten, die gegen die Ansicht erhoben werden, die das Wesen des *novus modus existendi in ordine ad operationem* sucht und infolgedessen die neue Gegenwart der Personen, obwohl dieselbe unabhängig ist von der aktuellen Erkenntnis und Liebe, trotzdem durch die Gegenwart in der Erkenntnis und Liebe erklärt.

¹ Ce qui se réalise du simple fait des habitus surnaturels de sagesse et de charité, p. 164.

² C. Gent. IV c. 21.

³ pp. 91, 173, 174.

Die erste Schwierigkeit besteht darin, daß man zur Begründung der Gegenwart aus der Erkenntnis einer experimentellen Erkenntnis bedarf. Davon wird aber im Artikel 3 der Summe, um den es hier geht, scheinbar nichts gesagt. Es handelt sich also nach Ch. um eine Erklärung, die über den Text des hl. Thomas hinausgeht¹. — Dazu ist in Betracht zu ziehen, daß die Frage des gegenwärtigen Artikels formell um die Grundlage der Sendungen geht: keine Sendung, keine Einwohnung ohne die heiligmachende Gnade. Dies aber dargelegt, ist es klar, daß es sich hier nicht um irgend eine Erkenntnis, sondern um die aus der Gnade handelt. Diese jedoch ist eo ipso, wenigstens der Anlage nach, experimentell². Man braucht in diesem Falle die Erkenntnis nicht mehr besonders als experimentelle Erkenntnis zu kennzeichnen³. Ferner enthält die Umschreibung schon viel, « non solum dicitur esse in creatura rationabili, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo ». Vor allem aber schließt die *fruitio*⁴ die experimentelle Erkenntnis ein.

Eine zweite Schwierigkeit sieht man in der Einteilung der verschiedenen modi der Gegenwart Gottes. Wäre nämlich die Erkenntnis formeller Grund eines neuen modus, so könnte man nach Ch. die Einteilung des hl. Thomas nicht mehr als adäquat bezeichnen. Die erste Gegenwart, *sicut causa in effectu*, ist durch sich selber real, die zweite, *sicut cognitum in cognoscente*, bedarf der ersteren, um ihre Realität zu begründen⁵. — Diese Begründung jedoch gehört nicht eigentlich zur Begründung eines neuen modus, sondern einzig zur Begründung der Substantialität der Gegenwart überhaupt. Etwas anders ist die Gegenwart an und für sich, etwas anders die Modalität, jene ist einzig, diese kann vielfach sein. In der Begründung eines neuen modus muß die Substantialität der Gegenwart nicht eigens konstituiert werden, wohl aber muß sie in der Begründung eingeschlossen sein. Dies aber ist bestimmt bei der experimentellen Erkenntnis der Fall, da diese einzig durch die Gegenwart des Objektes zustande kommen kann.

Drittens glaubt Ch. einzig durch seine Interpretation den Unterschied zwischen der Sendung des Sohnes und der des Heiligen Geistes zu retten: der Sohn wird gemäß der Gabe der Weisheit, der Heilige Geist gemäß der übernatürlichen Liebe gesandt⁶. — Dazu ist aber zu sagen, daß es sich hier nicht um zwei aus dem Wesen heraus verschiedene Arten der Gegenwart handelt. Der Unterscheidungsgrund der beiden Sendungen kann also nicht aus dem die Einwohnung formell konstituierenden Element genommen werden. Wenn man hier gemäß den den Personen appro-

¹ p. 156.

² cf. I q. 8 a. 3: Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

³ Ausdrücklich geschieht dies in: I q. 43 a. 5 ad 2; In Sent. II d. 15, exp. 2. t; ibid. q. 4 a. 2 ad 4; q. 5 a. 1 sol. 2.

⁴ I q. 43 a. 3 c. ad 1.

⁵ p. 157.

⁶ p. 157.

prierten Gaben unterscheidet, so wird eben gerade damit bewiesen, daß die ratio propter quid der besonderen Gegenwart nicht die gewirkten Gaben sein können. Diese werden in diesem Zusammenhang weniger als ein formelles, sondern als ein materielles Element, das heißt als Dispositionen¹, genommen. — Im übrigen ist es klar, daß es hier um den terminus der Sendungen, das heißt um die Einwohnung geht. Diese aber ist allen Personen gemeinsam. Wenn sie also für den Sohn durch die Weisheit, für den Heiligen Geist durch die Liebe zustande kommt, so fragen wir spontan, nach welcher Gabe denn die Einwohnung des Vaters sich vollziehe. Darauf aber kann kaum eine befriedigende Antwort gegeben werden, da die heiligmachende Gnade, aus der die Liebe und Weisheit hervorgehen, mehr eine Ähnlichkeit zur göttlichen Natur als zum Vater besagt.

Das wichtigste aber und zugleich synthetische Argument bleibt für Ch. die Kohärenz der Lehre². Johannes a S. Th. und Gardeil müßten nach ihm zwischen der Lehre des Sentenzenkommentars und der der Summe einen schwer zu erklärenden Bruch annehmen.

Uns scheint der Unterschied nicht so weit zu gehen. Folgendermaßen möchten wir die Lehre des Kommentars mit jener der späteren Werke vergleichen. Gewisse Gedanken finden sich hier, die später nicht mehr Erwähnung finden. So z. B. die zweifache zeitliche Prozeßion der Personen, entsprechend den natürlichen und übernatürlichen Gütern³. In der Summe wird nur noch vom Hervorgehen der Geschöpfe gesprochen, einzig die Sendung gilt als zeitlicher Hervorgang der Personen. Ebenfalls findet sich der Ausdruck « Spiritus sanctus etiam proprie mittit se ipsum »⁴ in der Summe nicht mehr. Schließlich wird im Sentenzenkommentar die mit der Sendung verbundene Erkenntnis der Personen nicht nur als eine Erkenntnis durch, sondern eigentlich als eine Erkenntnis in den Gaben bestimmt⁵, was ebenfalls in der Summe nicht mehr zum Ausdruck kommt⁶.

¹ cf. In Sent. I d. 14 q. 2 a. 1 q. 2 sol. II ; I q. 43 a. 3 ad 2.

² p. 158.

³ In Sent. I d. 14 q. 2 a. 2.

⁴ d. 15 q. 3 a. 1.

⁵ d. 16 q. 1 a. 2 ; d. 15 exp. 2. t. : « quod proprie experientiam in dono percepto demonstrat ».

⁶ Von besonderem Reiz ist es, die Frage nach dem Verhältnis des zeitlichen und ewigen Momentes der Sendung zu vergleichen. Sowohl im Kommentar als auch in der Summe wird natürlich das zeitliche als für die Sendung bestimmend hervorgehoben. Doch wird im früheren Werk dies durch die Wirkung, « secundum effectum connotatum », das heißt nicht durch etwas Notionelles, sondern durch etwas Essentiales, bestimmt (d. 15 q. 1 a. 2). In der Summe wird jedoch deutlicher gesprochen : « Quaedam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem ; sicut 'missio' et 'donatio'. Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale » (q. 43 a. 2). Was früher mit Effekt bezeichnet wurde, wird hier als « ut sit in aliquo », « ad hoc ut habeatur » gekennzeichnet. Doch ist bei den beiden Parallelartikeln eine leichte Verschiebung der formellen Frage zu beachten.

— Andere Gedanken finden sich auch in der Summe, nehmen aber hier eine untergeordnete Stellung ein. So wird z. B. im Kommentar nicht nur die gewirkte Gnade, sondern auch das Wirken der Gnade als Grundlage der Sendungen aufgefaßt¹. Dieser Gedanke kommt in der Summe einzig noch im letzten Artikel² zur Geltung. In einer Antwort finden wir ihn noch angedeutet³, doch scheint eine andere⁴ ihn gänzlich auszuschließen. Vor allem aber geht es hier um die Assimilation und Repräsentation der Personen⁵. Diese im Kommentar im Vordergrund stehende Lehre findet in der Summe einzig noch im bekannten Artikel 5, ad 2 ihren Platz. — Die klare Formulierung, *sicut cognitum in cognoscente, amatum in amante*⁶, findet sich im früheren Werk nur virtuell, insofern nämlich auch dort das konstitutive Element der besonderen Gegenwart Gottes in *linea operationis*⁷

¹ d. 15 q. 3 a. 2; d. 16 q. 1 a. 1; a. 4: « unde interius non ponitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiae gratum facientis, qui est immediate a divina persona, ratione cuius divina persona mitti dicitur. »

² q. 43 a. 8.

³ q. 43 a. 2 ad 3: « aliquid addit, scilicet temporalem effectum ».

⁴ q. 43 a. 3 ad 3: « non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur ». — Ch. liest zwar die Antwort so: « Ad tertium dicendum quod, licet per aliquos alios effectus (d. h. durch Glauben und Wissen) Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios (d. h. von der gratia gratum faciens verschiedene) effectus nos inhabitat, vel etiam habitur a nobis. » — Dazu ist folgendes zu sagen. Erstens bezüglich der Handschriften. « Non tamen per alios effectus nos inhabitat » findet sich in A D, doch steht dann zu Beginn der Antwort nicht « per aliquos alios », sondern nur « per aliquos », d. h.: « licet per aliquos effectus Filius cognosci possit a nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat », was offensichtlich keinen brauchbaren Sinn ergibt. Eine Verschreibung von « aliquos » in « alios » wäre an und für sich sehr wohl möglich, doch finden wir nirgends « aliquos » und « alios » nebeneinander. — Für die erste Stelle, wo Ch. « per aliquos alios » liest, finden wir « per aliquos » in UWXA, « per alios » in sA. Für die zweite Stelle, wo Ch. « non tamen per alios » liest, finden wir « per alios » in A D, dagegen « per aliquos » in U W sX. Daraus geht klar hervor, daß an beiden Stellen « per aliquos » gelesen werden muß. — Dieses Ergebnis wird auch von den Druckausgaben bestätigt. P und L lesen beide Male « per aliquos ». Den Text von Ch. finden wir einzig in der ed. Parmae 1852 und in einigen kritisch unbedeutenden Ausgaben (merkwürdigerweise auch in der Deutschen Thomasausgabe). Soweit die äußeren Gründe. — Aber auch inhaltlich ist kein Grund zu einer Veränderung des Textes vorhanden. Die Antwort muß nicht so sehr mit dem Hauptteil, als mit dem letzten Satz des Korpus verglichen werden. — Wir können also erstens nicht verstehen, wie Ch. von einer Veränderung des Textes in der Leonina sprechen kann und für eine Lesung, die handschriftlich keine Stütze hat, Angabe von Varianten verlangt. Zweitens können wir nicht begreifen, wie diese Lesung gegenüber P und L als « klassisch » bezeichnet werden kann.

⁵ Besonders d. 15 q. 4 a. 1; ad 1; a. 2 ad 3.

⁶ I q. 8 a. 3; q. 43 a. 3.

⁷ d. 37 a. 1; a. 2; exp. 1 t.: « creatura rationalis per gratiam attingit ad ipsum Deum, secundum quod ipsum amat et cognoscit; et ideo cum eo esse dicitur; et eadem ratione dicitur capax Dei, sicut suae perfectionis, per modum objecti; et propter hoc etiam dicitur templum Dei, et inhabitari a Deo. » — Man vergleiche

gesucht wird und insofern auch dort die *datio* und *fruitio* zum Wesen der Einwohnung gehört¹.

Für die in der ersten Gruppe erwähnten Punkte können wir wohl in der Summe einen Bruch mit der früheren Lehre annehmen. Die zweite Gruppe belegt den deutlich verschobenen Gesichtspunkt (den durch den Text bedingten im Kommentar haben wir oben schon dargelegt). Wenn wir aber genau die Frage ins Auge fassen, um die es hier geht, so können wir unseres Erachtens weder von einem Bruch noch von einer wesentlich neuen Lehre sprechen. Thomas bestimmt hier zunächst das Wesen der Sendung², dann hebt er das zeitliche Element als bestimmend hervor³ und beweist die heiligmachende Gnade als einzig mögliche Grundlage für eine wesentlich neue Gegenwart der Personen⁴. Dies sind die durch den Text unmittelbar gegebenen Thesen. Darüber hinaus aber gibt er auch an, daß der zum Wesen der Sendung gehörende *novus modus existendi* der Personen durch die aus der Gnade hervorgehenden Akte der Liebe und Erkenntnis konstituiert wird. «*Deus est in omnibus rebus per suam actionem, — in sanctis autem est per ipsorum operationem.*»⁵ Die zwei formellen Momente werden hier klar gegenübergestellt: *per suam actionem* — *per ipsorum operationem*.

Aus den soeben besprochenen Schwierigkeiten ist ersichtlich, daß die Arbeit von Ch. den rein historischen Gesichtspunkt überschreitet. Deshalb erlauben wir uns auch einige spekulative Bedenken gegen seine These vorzubringen.

Auf der einen Seite nimmt Ch. eine experimentelle Erkenntnis der göttlichen Personen an⁶. Sie gehört für ihn zwar nicht zum Wesen der Sendung, gilt aber doch als ein der Einwohnung folgendes Element. Auf der andern Seite wird aber klar betont, daß die Erkenntnis und Liebe sich nicht direkt auf die Personen, sondern auf ihr Abbild in der Seele beziehen⁷. Daraus aber entsteht eine gewiß nicht geringe Schwierigkeit für den experimentellen Charakter dieser Erkenntnis, da doch dieser gerade in der unmittelbaren Vereinigung mit seinem Objekt besteht⁸.

hierzu den Text der Summe q. 43 a. 3, wo wir genau dieselben Ausdrücke finden. In einem gewissen Sinne wird hier sogar noch deutlicher gesprochen als in der Summe. Ch. betont dort, daß nicht gesagt werde, Gott sei als erkannt gegenwärtig, sondern *sicut cognitum in cognoscente*, das heißt in *similitudine*. Cf. p. 161, n. 22. Dies wird hier ausgeschlossen, da unmittelbar von Gott das *per modum obiecti* betont wird.

¹ Besonders d. 14 q. 2 a. 1 qa. 2 ad 2; a. 2 ad 2.

² I q. 43 a. 1. ³ a. 2. ⁴ a. 3.

⁵ In II Cor. c. 6 lect. 3: «*Deus est in omnibus rebus per suam actionem in quantum coniungit se eis, ut dans esse et conservans in esse. In sanctis autem est per ipsorum operationem qua attingunt ad Deum, et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere.*»

⁶ p. 103.

⁷ p. 104.

⁸ Wir unterscheiden zwischen affektiver und experimenteller Erkenntnis.

Zweitens, angenommen daß diese besondere und zum Wesen der Sendung notwendige Eigenschaft gewahrt werden könne, stellt sich doch die Frage, wie diese Erkenntnis in Wirklichkeit zustande kommt. Ch. sagt: Aus dem Abbild, aus den Gaben der Weisheit und der Liebe. Aber wir sagen, daß diese, werden sie nämlich allein als Wirkungen aufgefaßt, nicht einmal ein Abbild der persönlichen Eigenschaften enthalten. Wie sollte daraus eine wahre Erkenntnis der Personen entstehen können? — Das proprium repraesentativum der Personen besteht nicht in den Gaben, sondern in den aus den Gaben entstehenden Akten der Liebe und Erkenntnis. Es müßte sich also um eine wesentlich reflexe Erkenntnis handeln, insofern nämlich die begnadete Seele in ihren eigenen Akten etwas den göttlichen Hervorgängen Ähnliches wahrnehmen würde. Wie könnten wir aber hier von einer *fruitio* der Personen sprechen? — Wir geben gerne zu, daß in diesen Akten eine wirkliche Assimilation zu den göttlichen Personen entsteht und daß wir fernerhin in ihnen das wirklich vollkommenste Abbild der heiligen Dreieinigkeit finden. Aber darum geht es hier nicht, sondern um die Möglichkeit, aus ihnen eine Erkenntnis der göttlichen Personen zu gewinnen. Diese kann aber auch hier nicht ohne die Analogie der Erkenntnis und Liebe an und für sich, des *verbum distinctum* und *amor procedens*, entstehen. In Bezug auf unsere Erkenntnis liegt hier das erste und unentbehrliche Abbild.

Schließlich muß Ch., um seinen Begriff der Sendungen vollkommen durchzuführen, das Wirken der übernatürlichen Gaben von der *praesentia immensitatis* nicht nur unterscheiden, sondern ausschließen¹. Das Wirken in der natürlichen Ordnung, Schöpfung und Erhaltung, ist formeller Grund für die allgemeine Gegenwart Gottes; das Hervorbringen der Gnadengüter ist im selben Sinne formeller Grund für die besondere Gegenwart Gottes. Die allgemeine Gegenwart wäre also in diesem Fall nicht mehr allgemein gültig, nicht mehr universell? — So weit ist nicht einmal Vasquez gegangen², dessen Grundthese doch mit Ch. übereinstimmt.

Damit stehen wir aber vor jenem Begriff, dem der Gegenwart nämlich, der in unserer Frage den ersten Platz verdient. Es geht hier ja nicht um das ewige Element der Sendung, sondern einzig um das zeitliche, das heißt um den *novus modus existendi*. Dieser ist seinem Wesen nach nichts anders als ein *modus* der Gegenwart und muß infolgedessen mit dem jede Gegenwart konstituierenden Moment, das heißt mit dem *contactus immediatus*³, verbunden werden. Ch. hat seine Ausführungen nicht in diesem Sinne entwickelt.

Daraus erklärt sich, daß er die experimentelle Erkenntnis als eine mittelbare gelten lassen kann. Der Begriff der Gegenwart erforderte eine unmittelbare Berührung durch die Erkenntnis und Liebe. Zweitens kann

¹ Vor allem p. 119.

² In I q. 8 disp. 30 c. 3. Wo zu Gunsten der Allgemeinheit der *praesentia immensitatis* der reale Charakter der besonderen Gegenwart geopfert wird.

³ « Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo *contingit* ipsam. » C. Gent. III c. 68. Item. Omne. Cf. In Sent. I d. 37 q. 3 a. 1.

er nur so die ratio formalis der Sendung in der Darstellung der Personen sehen. Die Darstellung erfordert von sich aus keine reale Gegenwart des Dargestellten. Drittens kann nur so das Wirken der Gnade von der allgemeinen Gegenwart getrennt werden.

Gehen wir aber vom Wesensmoment der Gegenwart aus, so sind wir gezwungen, folgenden Weg zu nehmen : Gegenwart Gottes nicht auf Grund der Ausdehnung, sondern auf Grund des Wirkens. Auf Grund des Wirkens und nicht des Gewirkten. Sämtliche Unterschiede im Gewirkten können nie einen neuen formellen Grund der Gegenwart, das heißt der Berührung Gottes mit den Geschöpfen bilden. Der unmittelbare Grund des Kontaktes bleibt immer : sicut agens adest ei in quod (immediate) agit. Eine neue Berührung kommt einzig von Seiten der vernunftbegabten Geschöpfe zustande. Nicht insofern, als diese im eigentlichen Sinne auf Gott wirken könnten, sondern nur insofern, als die aus der Gnade entspringenden übernatürlichen Akte Gott nicht in einer geschaffenen Wirkung, sondern unmittelbar, wirklich, doch geheimnisvoll, in seinem göttlichen Wesen berühren. « Mens humana aliquomodo tangit Deum, eum cognoscendo et amando. »¹

Rom.

H. Stirnimann O. P.

A propos des « Salmanticenses »

Les travaux n'abondent pas qui ont pris pour objet le monumental *Cursus theologicus* édité au XVII^e siècle par les Carmes de Salamanque. On salue avec d'autant plus de joie l'étude documentée que nous offre le R. P. OTHO MERL, O. C. D.². Elle complète à point nommé la notice que nous avons écrite pour le *Dictionnaire de théologie catholique*, il y a une dizaine d'années³, en étendant l'investigation principalement du côté des sources du *Cursus*, comme on lira ci-dessous. L'auteur n'a connu notre article qu'après coup et il le signale dans un Supplément en fin de volume. Sous le nom de Vincent, pêché Dieu sait où, il nous intente une critique médiocrement compréhensive. Son travail cependant rejoint maintes appréciations que nous avons avancées, avec la différence que le R. P. M. met en évidence le thomisme des *Salmanticenses*, sans insister sur leur part d'infidélité ; tandis que, ne dissimulant rien de notre admiration pour leur théologie savante et leur attachement indubitable à saint Thomas, nous relevions quelques points significatifs où ces thomistes manquaient à leur maître : seul en effet un examen de ce genre doit régler l'usage que

¹ De Verit. q. 28 a. 3.

² P. OTHO MERL, O. C. D., Dr. Theol., *Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses der spanischen Karmeliten*. Regensburg, Verlag Josef Habbel. 1947. 16*-323 S.

³ *Salamanque (théologiens de)*, Dict. de th. cath., XIV, 1, Paris 1939, col. 1017-1031.

nous faisons aujourd'hui de leur commentaire. L'occasion est bonne de vérifier nos conclusions et de recevoir du R. P. M. les renseignements qu'il a diligemment recueillis. Nous n'allons pas lui rendre le mal pour le mal. Son travail fut présenté comme dissertation doctorale à la Faculté de théologie de Würzburg en 1942. Il est le fruit d'une recherche de plus de deux années, ainsi que d'un voyage d'études au cours duquel, pendant près de deux mois, en 1938, furent explorées les archives de l'Université de Salamanque et des couvents du Carmel en Espagne. Dans l'intention de l'auteur, le livre est une contribution à l'histoire de la théologie carmélitaine et il se situe dans la suite des travaux du P. B. Xiberta, O. Carm.

Commençons par l'origine du *Cursus*. Le R. P. M. y consacre sa première partie (pp. 7-55). L'étude est faite sur les sources imprimées auxquelles a été joint le Nécrologe du couvent de Salamanque : d'importantes notices en effet y concernent les auteurs du grand ouvrage. On rectifiera d'après cette nouvelle étude quelques dates indiquées dans le DTC. Dominique de Sainte-Thérèse est mort en 1660 et non en 1654, comme il est établi dans une note spéciale (p. 41, n. 4). Antoine de Saint-Jean-Baptiste est mort en 1702 et non en 1699 (cf. p. 45) ; Alphonse des Anges, en 1737 et non en 1724. Pour le premier des *Salamanticenses*, on s'en tiendra aux dates de 1583-1637. Le *De poenitentia* fut commencé par Jean de l'Annonciation qu'Antoine de Saint-Jean-Baptiste ne fit que continuer. Du récit du R. P. M., la figure des auteurs successifs, et spécialement des trois premiers, auxquels est dû le principal de l'ouvrage, ressort avec beaucoup de relief. Ces religieux sortent de l'anonymat où les usages de leur Ordre voulurent qu'ils s'ensevelissent. La part de chacun est définie avec certitude. Et entre eux l'on voit des différences s'affirmer. Tout au long de son livre, le R. P. M. poursuivra le discernement commencé dans cette première partie. Son admiration la plus chaleureuse va à Jean de l'Annonciation, plus productif que les deux précédents, d'une érudition plus vaste et d'une ouverture d'esprit plus grande, non dénué de finesse et capable de traits mordants. Chacun de ces maîtres disposait d'un secrétaire, et c'est une indication positive dans le sens des informations que nous souhaitions avoir sur la méthode de travail des *Salmanticenses* (DTC, c. 1018). Les manuscrits du *Cursus* ont malheureusement échappé aux recherches du R. P. M. L'ouvrage subit l'épreuve de l'enseignement avant la publication, sans qu'on doive penser qu'il ait été dicté intégralement aux étudiants. Aussi bien, conçu à l'origine comme un manuel destiné aux écoles de l'Ordre, a-t-il manifestement débordé en cours d'exécution ce dessein primitif pour devenir un ensemble de traités spéculatifs et d'une ampleur que nous osons appeler décourageante. L'entreprise s'inscrivait dans l'effort déjà commencé de l'Ordre carmélitain vers l'affermissement et le développement des études théologiques. La réforme ne fit que confirmer ce mouvement ainsi que son orientation vers saint Thomas. L'aperçu historique que donne à ce sujet le R. P. M. est plein d'intérêt. On y joindra le chapitre consacré plus loin aux sources carmélitaines du *Cursus*. Il apparaît que la *Theologia scolastica et moralis secundum tres partes Divi Thomae Aquinatis* de Pierre de Cornejo de Pedrosa († 1618) fut amplement

utilisée par les deux premiers au moins de nos auteurs ; peut-être constitue-t-elle un précédent non négligeable du *Cursus* (cf. pp. 236 sq.). On consultera utilement le tableau des pages 54-55 sur la division de l'ouvrage et ses éditions.

Beaucoup plus ample est la seconde partie, où le *Cursus* est étudié en lui-même (pp. 59-317). Ramenons à deux titres principaux la matière de ces différents chapitres : la doctrine et les sources.

Nous nous étions intéressé au premier point. A son tour, le R. P. M. examine un certain nombre de thèses défendues par les *Salmanticenses*. L'auteur s'est présenté comme un historien : mais on a plaisir à trouver sous sa plume de bons exposés doctrinaux et qui portent la marque d'un esprit spéculatif. Nous excusera-t-il de remarquer dans ses pages ce qui confirme nos propres conclusions ? Il lui arrive d'indiquer ou les faiblesses de ses théologiens ou leur différence par rapport à saint Thomas. Leur théorie de la réprobation, même si l'on n'appelle point celle-ci positive, ne peut se réclamer du patronage du Docteur angélique et elle est restée singulière chez les thomistes. Sur la nature de l'union hypostatique (p. 68) et sur l'union réelle contractée par le Christ avec les espèces eucharistiques (p. 85), ils avancent de leur chef des déterminations discutables. Mais là même où le R. P. M. s'abstient de comparer, comment ne pas reconnaître, en certaines des doctrines qu'il reproduit fidèlement, une conception des choses inconciliable avec la pensée assurée de saint Thomas ? Ni sur la transmission ni sur l'essence du péché originel, l'on n'approuvera l'option des *Salmanticenses*, dont les antécédents historiques ne sont que trop faciles à identifier. La division de la grâce actuelle en efficace et suffisante est le résultat de controverses postérieures au XIII^e siècle. Pour l'attritionnisme de nos auteurs, le R. P. H. Dondaine en a fait bonne justice dans une étude postérieure à l'article du DTC ¹ et que le R. P. M. pourra joindre à sa bibliographie. Aussi bien, vers la fin du livre (p. 314) est-il reconnu, à propos de cette étrange théorie et de la critique qu'un auteur allemand, M. Buchberger, en avait instituée dès 1901, que le traité de la pénitence est un « Abfall » dans le *Cursus*. Sur le désir naturel de voir l'essence divine, l'interprétation des théologiens de Salamanque est loin de s'imposer aussi comme la plus fidèle à saint Thomas. Les points que l'on vient de signaler sont importants ². Ils laissent entiers les mérites

¹ H. DONDAINE, O. P., *L'attrition suffisante* (Bibl. thomiste, XXV), Paris 1943, p. 36. Cf. DTC, c. 1029.

² Sur l'un des points que nous relevions dans le DTC (c. 1026), le R. P. T. ZIELINSKI, O. C. D., dans une étude attentive : *Doctrina Salmanticensium de modo inhabitationis SS. Trinitatis in anima iusti* (*Div. Th.*, Piac., XIX, 1942, pp. 373-394), a revendiqué pour ces théologiens l'opinion selon laquelle la présence réelle et spéciale de la Sainte Trinité dans l'âme des justes ne s'entend pas séparément de la présence d'immensité, mais a pour raison formelle l'opération de Dieu causant la grâce. Ils ne sont donc pas en cela les sectateurs de Suarez. L'étude du R. P. Z. corrige l'interprétation de Jean de Saint-Thomas, reprise par le P. A. GARDEIL et alléguée dans le DTC. Elle ne figure pas dans la bibliographie du R. P. M.

que se sont acquis d'autre part les mêmes auteurs à l'égard de la théologie thomiste. Ils sauvegardent la différence de ces théologiens par rapport à d'autres contre lesquels ils défendirent, avec vigueur et pénétration, certaines des positions significatives de saint Thomas. Mais en se dissimulant de telles divergences ou bien en s'imposant de retrouver saint Thomas en des thèses qui le transforment, on s'interdit de découvrir en sa vérité la pensée originelle d'où la théologie contemporaine peut recevoir encore de si heureux renouvellements. Un chapitre exprès de cette seconde partie est consacré au rapport du *Cursus* avec saint Thomas. On accordera bien volontiers à l'auteur que les *Salmanticenses* représentent un « thomisme strict » (p. 266), qu'ils autorisent, des principes de saint Thomas même, les conclusions nouvelles qu'ils avancent, qu'ils justifient sur des raisons en forme certaines affirmations que saint Thomas n'avait point pris la peine d'expliquer. Ils manifestent en outre une connaissance étendue de l'œuvre thomiste. En champions intrépides, ils défendent le bien essentiel de la théologie de saint Thomas contre les novateurs et les écoles adverses. Cet actif est assez beau. Avec cela, on ne peut limiter à la seule doctrine de l'Immaculée Conception, expressément professée par les *Salmanticenses*, le dissentiment de ces théologiens par rapport à leur maître. Et la manière dont ils traitent les textes du Docteur angélique est remarquable : car d'un ouvrage à l'autre, il leur est arrivé d'observer des désaccords. Nous tenons aujourd'hui pour singulièrement instructives les corrections que saint Thomas s'est faites à lui-même ; et parmi les commentateurs anciens, il n'en manque pas qui ont enregistré cette donnée telle qu'elle est. Les *Salmanticenses* n'en prennent point si aisément leur parti : ils ont des raisons pour rendre compte de la diversité des textes ; et ils sont si ingénieux qu'ils parviennent à établir une harmonie là où manifestement une première opinion de saint Thomas fut supplantée par un enseignement définitif. La règle n'est certainement pas bonne de ne reconnaître un changement de doctrine que dans le cas où saint Thomas en a fait l'aveu. La question de la préparation à la grâce fournit, dans le chapitre dont nous parlons, un bon exemple du procédé de nos théologiens, dont le R. P. M. ne dénonce pas assez énergiquement l'incorrection ; cf. encore p. 277, n. 36. On est d'autant plus autorisé à voir des infidélités ou des maladresses chez ces disciples de saint Thomas, qu'eux-mêmes, ainsi qu'il ressort du livre que nous étudions, ont marqué des dissentiments à l'égard d'autres thomistes non moins illustres. Ni Cajetan ni Jean de Saint-Thomas ne leur ont paru sans reproches. Du premier, Jean de l'Annonciation dit quelque part qu'il se comporte plus en auteur qu'en commentateur (p. 112). Du second, l'opinion notamment est réfutée selon laquelle il peut y avoir acte de charité sans infusion de la grâce sanctifiante. Pourquoi, demande à ce propos Jean de l'Annonciation, les passages de saint Thomas ne sont-ils pas cités ? Jean de Saint-Thomas n'aurait-il pas lu saint Thomas (pp. 153, 272) ? Ces dissentiments occasionnels laissent subsister, bien entendu, un ensemble de conclusions unanimement reçues par les disciples du Docteur angélique. Ils nous avertissent néanmoins de la nécessité de confronter avec le maître les interprétations des commentateurs. On ne peut s'en

remettre à ceux-ci purement et simplement. Combien il serait regrettable qu'une idée simpliste des commentateurs et de l'École nous empêchât de voir saint Thomas tel qu'il fut, et retînt notre effort d'intelligence historique ! En revanche, pour qui possède la sûre connaissance de la théologie thomiste, étudiée en elle-même et avec le secours des disciplines appropriées, la contribution des commentateurs et de l'École n'offrira plus que des avantages : le départ fait entre le bon et le moins bon, on retiendra tout ce qu'ils ont apporté de précisions sur les données originales. Il est d'autant moins nécessaire d'approuver les thèses où ils divergent de saint Thomas que la meilleure théologie, dans ces cas-là, ne se trouve pas du côté des disciples. Leurs innovations ne furent pas des progrès. Elles ne méritent pas de prévaloir. Sur le péché originel, sur la grâce, sur la contrition, sur le désir de voir Dieu, pour reprendre les exemples cités plus haut, les positions vraies de saint Thomas demeurent incomparablement plus satisfaisantes et elles représentent une perfection de la pensée chrétienne que les événements postérieurs n'ont en rien diminuée. Le meilleur de la tâche, pour les thomistes d'aujourd'hui, est de restaurer en son authenticité la théologie de leur maître ; à partir de quoi les commentateurs ne rendront plus que d'utiles services. Appliqué à louer les *Salmanticenses*, le R. P. M. ne s'est point placé dans cette perspective qui, faisant droit aux mérites insignes des théologiens carmes, ne nous permet pas néanmoins de confondre leur œuvre avec le dépôt inviolable légué à l'Église par saint Thomas.

L'étude des sources constitue la partie la plus neuve du présent ouvrage et pour laquelle l'auteur mérite de grands éloges. Elle est d'une étendue considérable (pp. 92-260). Elle représente le dépouillement systématique, la vérification et l'appréciation des citations innombrables prodiguées au long du *Cursus*. Elle rattache cette œuvre à son milieu et à la tradition. Elle permet de mieux connaître la méthode des *Salmanticenses* et la contribution qu'ils ont fournie à la théologie. L'auteur a pris soin de distinguer les cas où la source fut directement consultée, de ceux où l'on a affaire à une référence de seconde main. Il distingue pareillement la part qui revient, de ce point de vue, à chacun des trois principaux collaborateurs du *Cursus*. Il signale exactement à propos de quoi la source fut utilisée et quelle réaction elle détermina. Les sources manuscrites se limitent aux cahiers de cours de quelques théologiens de Salamanque. Il était moins facile de recenser les sources imprimées. On les trouvera distribuées ici en sources scolastiques et en sources non scolastiques.

Les premières sont réparties selon les périodes. Avant le XIII^e siècle, peu de choses et le plus souvent de seconde main. On lira néanmoins avec intérêt le relevé très précis qu'offre le R. P. M. de cette série d'ouvrages consultés comme de toutes les autres. Les grands scolastiques et leurs successeurs occupent au contraire une large place dans le *Cursus*. Consignons quelques détails. Saint Albert le Grand n'a pas été lu dans le texte (p. 108). Durand de Saint-Pourçain est abondamment cité et réfuté. Les *Salmanticenses* n'ont que peu fréquenté la *Somme* d'Alexandre de Halès ; ils montrent traiter saint Bonaventure avec révérence mais sans recevoir

toutes ses opinions. Les différences de Duns Scot (très souvent nommé) et de saint Thomas leur sont bien connues, partie d'après les ouvrages originaux, partie d'après des intermédiaires. Jean de l'Annonciation discute avec Ockham, sans le connaître directement, semble-t-il. Denys le Chartreux est fréquemment invoqué. Mais le *Cursus* se réfère principalement, parmi les théologiens issus de la scolastique, à Capréolus, à Didacus Deza (auteur de *Novae Defensiones doctrinae Thomae de Aq.*, parues à Séville en 1517), à Cajetan. Les trois auteurs ont en commun cette utilisation, mais elle est plus marquée chez Jean de l'Annonciation, moins chez Dominique de Sainte-Thérèse, Antoine de la Mère de Dieu occupant la position moyenne. Avec les théologiens du XVI^e siècle espagnol, les liens se resserrent : car le *Cursus* appartient au mouvement de renaissance thomiste dont l'Université de Salamanque, avec ses grands maîtres dominicains, fut alors le foyer. S'il n'y avait eu Saint-Etienne, nous ne posséderions pas non plus l'ouvrage sorti du collège Saint-Elie. Le R. P. M. affirme fortement cette dépendance et elle ressort en effet des informations qu'il apporte. Pour le fondateur de l'école thomiste de Salamanque, François de Vitoria, il est curieux que nos *Salmanticenses* ne l'aient que très rarement cité. Ils n'ont pas abordé directement son œuvre ; la chose est certaine, du moins pour Antoine de la Mère de Dieu et pour Dominique de Sainte-Thérèse. Sans doute, faut-il dire que les mérites de ce théologien n'étaient pas dès alors reconnus au degré où ils le sont parmi nous depuis les travaux du cardinal Ehrle ; on aurait là un cas assez notable d'une variation de la réputation selon les époques de l'histoire. En son milieu, Vitoria dut agir davantage par sa personne et son enseignement que par ses écrits. Des successeurs de Vitoria, nos *Salmanticenses* montrent au contraire avoir une connaissance littéraire exacte. Il y a une exception pour Mancio du Corps du Christ, qui n'avait laissé que des manuscrits. Dom. Soto et Báñez reviennent souvent dans le *Cursus*. Le second toutefois n'est pas mentionné dans les questions relatives à la grâce. La raison doit en être que ce théologien, par stratégie, se tenait de préférence à l'arrière-plan des disputes, laissant à ses disciples, Thomas de Lesmos et Didacus Alvarez, le soin d'intervenir. Nombreux sont aussi les théologiens dominicains du XVII^e siècle mentionnés dans l'ouvrage. Parmi eux, l'Italien Jean-Paul Nazarius († 1646) obtient auprès d'Antoine de la Mère de Dieu une importance égale à celle que possède Jean de Saint-Thomas pour Jean de l'Annonciation (p. 154). L'influence de François de Araujo († 1664), professeur à Salamanque, avec qui Antoine de la Mère de Dieu dut avoir des relations personnelles, est particulièrement sensible. Mais en dehors de l'école dominicaine, la théologie des XVI^e et XVII^e siècles est loin d'être absente du *Cursus*. Si l'école franciscaine ne s'y trouve que médiocrement représentée, en revanche les auteurs jésuites occupent dans les traités de la prescience divine et de la grâce une place de choix. Ils sont les adversaires par excellence contre lesquels sont défendues les thèses thomistes. Aussi bien Antoine de la Mère de Dieu que Jean de l'Annonciation s'attaquent à Molina, celui-là avec plus de minutie et d'analyse, celui-ci avec une maîtrise souveraine, l'un et l'autre le prenant fort aux

sérieux. Le R. P. M. admire qu'il n'ait échappé à ces *Salmanticenses*, dans la dispute, aucune parole injurieuse. Il relève longuement les doctrines qui distinguent les deux systèmes. Pour Vasquez, il suscite chez Jean de l'Annonciation une opposition passionnée et sarcastique, cependant que les deux autres auteurs, non moins résolument opposés à ses conclusions, montrent apprécier son érudition patristique. On remarquera le passage relatif à Henri Henriquez, « mi-jésuite, mi-dominicain » (p. 181). Le congruisme de Suarez vaut à ce théologien des égards, même de la part de Jean de l'Annonciation. Les *Salmanticenses* ont connu et utilisé toute l'œuvre du *Doctor eximius*, principalement dans les parties où elle constitue un commentaire de saint Thomas. D'autres noms figurent dans le même contexte. Il apparaît que les Carmes n'ont pas lutté contre cette théologie nouvelle moins vigoureusement que les professeurs dominicains de Salamanque. Outre une spéculation plus élaborée, leurs adversaires ont imposé aux *Salmanticenses* l'investigation plus attentive des textes des Pères : et c'est un bénéfice qu'on est heureux d'enregistrer.

Dans l'ensemble, l'étude des sources scolastiques ou théologiques dont nous venons de donner un aperçu contribuera grandement à l'intelligence du *Cursus*. Elle inspire du respect pour l'érudition de ces grands spéculatifs, qui est loin d'être méprisable. Elle prend valeur en outre d'histoire doctrinale, mettant en évidence les sujets dont les théologiens ont disputé à cette époque. Quelques-uns sont capitaux ; d'autres, relevant de l'hypothèse, ne vont pas sans artifice. On prendra en même temps l'impression que le *Cursus* représente un effort que nous appellerions de totalité : ses auteurs ont voulu tout savoir et tout dire ; l'ouvrage ne peut représenter au même degré un effort d'organisation, où soient dégagé l'essentiel et fortement accusés les traits majeurs de la doctrine. En un sens, le *Cursus* est comme l'inverse de la *Somme théologique* ; tandis que saint Thomas a réduit l'ensemble des connaissances théologiques au significatif, les *Salmanticenses* ont cherché à épuiser les problèmes. Il n'est pas sûr que tel soit le sort fatal des commentaires : car l'on peut s'attacher aussi à rendre sensibles les grandes pensées animant un système et mettre à sa juste place chacun des éléments composant la doctrine. Nous notons ces réflexions parmi d'autres qu'inspirera l'enquête si diligente et si méritoire du R. P. M. Que l'immense matière ainsi remuée n'ait pas été entièrement maîtrisée ; que le détail des informations n'ait pas été soumis à une réorganisation synthétique ; qu'un Ambroise Catharin n'obtienne que la mention de son nom dans une note en appendice (p. 165, n. 63) ; que la liste des sources vérifiées, en tête du livre, ait laissé échapper des noms et que l'édition indiquée ne soit pas toujours celle qu'ont utilisée les *Salmanticenses* : ce sont des imperfections vénielles au prix du labeur ingrat que l'auteur s'est imposé et des résultats qu'il a pu nous offrir.

Les sources non scolastiques ne sont pas moins intéressantes à observer. D'une part, les sources chrétiennes. L'Écriture est présente, certes, dans ce cours de théologie, et des ouvrages exégétiques ont été consultés. En faveur de son influence, notons qu'une notion est quelquefois analysée à l'aide de textes scripturaires (p. 288) et que les *Salmanticenses* entendent s'en tenir

le plus possible au sens littéral. Mais le jugement que nous avançons dans le DTC reçoit, des recherches du R. P. M., une confirmation : l'Écriture n'imprègne pas ces longues et subtiles disputes, où la raison l'emporte de loin sur le donné. Entre les Pères, saint Augustin est celui dont les extraits sont les plus copieux dans le *Cursus*. Il est la grande autorité en matière de grâce et de prescience divine. Le procédé de la citation ne tient pas lieu toutefois d'une évaluation historique et critique de la doctrine. Les *Salmanticenses* disposaient d'une collection où ils puisaient leurs matériaux patristiques. Ils ont pareillement connu les Conciles d'après la *Summa Conciliorum* du chartreux allemand Laurent Surius, † 1578 (p. 291), avec l'adjonction de deux autres recueils. Le Concile de Trente, comme il est à attendre, est celui qui règne dans leurs disputes, et il leur arrive d'instituer une recherche sur le sens de quelque décret. Ils ont appris de là le principal de ce qu'ils connaissent de la théologie des réformateurs. Et s'ils s'attardent sur celle-ci, ils le font selon les directions marquées par le Concile. Semblablement, ils dissertent des cinq propositions de Jansénius par manière de commentaire sur la condamnation de 1653. Baïus ne fait pas l'objet de discussions approfondies. La séparation de la théologie dogmatique et de la scolastique (cf. DTC, c. 1021), telle qu'on l'entendit à cette époque, n'a point favorisé la présence sensible des principes de la foi à l'intérieur du *Cursus*. Jean de l'Annonciation s'en explique à l'entrée du traité de la justification, dans un passage reproduit par l'auteur (p. 209) ; il vaut la peine de le citer : « Et cum in hac materia quaedam sint apud theologos catholicos satis communia et quae ab haereticis tantum negantur ; quaedam vero sint inter ipsos theologos valde dubia ac disceptationi obnoxia : sic communiter procedemus ut quae in theologia catholica sancta sunt leviori manu tangemus, ea relinquentes illis Auctoribus qui controversias in haereticos scripserunt, uti Bellarminus, Stapletonius, Vega, Decanus lovaniensis et alii ; in his vero quae inter theologos controverti solent, operosius insudabimus » (éd. Palmé, t. X, p. 300). Chaque fois que l'on isole de l'ensemble des autres l'une des fonctions de la théologie, ne sacrifie-t-on pas la vigueur de cette science à la spécialisation ? La morale fut aussi en ce temps-là séparée de la scolastique (et c'est pourquoi les ouvrages relevant du premier genre figurent en l'étude du R. P. M. parmi les sources non scolastiques). On sait quel détriment en subit la science des mœurs chrétiennes qu'un saint Thomas avait élevée si haut. Il est significatif que Dominique de Sainte-Thérèse ait pu réfuter quelque part Caramuel en invoquant Martial (p. 216). Les historiens furent aussi consultés par les *Salmanticenses*. De ce genre de sources, ils ont tiré quelques informations (sur l'inauthenticité, par exemple, d'une partie des œuvres attribuées à saint Jérôme), mais sans que le cours de leurs raisonnements en ait été sérieusement influencé. Ils trouvaient Baronius trop critique (p. 223).

Quant aux sources non-chrétiennes, le compte en est vite fait. Les *Salmanticenses* connaissent certes leurs classiques latins ou grecs (une liste des auteurs cités, p. 148, n. 69) ; et nous venons de dire l'usage dialectique qu'ils ont su faire d'une épigramme de Martial. Aristote est accrédité

auprès d'eux, puisqu'il fut tant invoqué par saint Thomas. Mais une exploitation de la pensée antique au bénéfice de la théologie chrétienne, il ne faut point l'attendre du *Cursus*. L'humanisme n'a pas non plus laissé d'autres traces dans l'ouvrage, le R. P. M. le reconnaît, que des mentions occasionnelles d'auteurs anciens et le soin d'une honnête latinité. Le jugement que nous portions à ce propos dans le DTC, sur la foi de certains textes non rapportés dans la présente étude, garde sa vérité. Le mouvement philosophique du XVII^e siècle n'a pas atteint davantage les *Salmanticenses*; ils ne savent rien de Fr. Bacon, de Descartes, de Spinoza. On note en revanche une influence de l'actualité théologique sur leurs discussions. Outre le cas notoire de la prescience divine et de la grâce, certaines insistances relatives à la messe et à l'Eucharistie s'expliquent par le désir de réfuter Baïus ou Jansénius. La position du *Cursus* sur l'infaillibilité du Pape peut avoir été commandée par le souci d'écarter les idées d'Edmond Richer. Ils débattent de même une question à l'ordre du jour, et dont les implications politiques sont apparentes : est-il de foi que le Pape actuellement régnant soit le légitime successeur de saint Pierre ? Leur réponse est affirmative (p. 285).

Au terme de son investigation, il était naturel que l'auteur se demandât quelle place a tenue et quel rôle a joué dans l'histoire de la théologie l'œuvre des Carmes de Salamanque. Le *Cursus* n'était pas encore achevé que déjà J.-B. Gonet, dans son *Clypeus theologiae thomisticae*, publié à Bordeaux de 1659 à 1669, citait et utilisait les parties parues ; ce qui ne put qu'entraîner Jean de l'Annonciation à honorer Gonet dans la suite de l'ouvrage. Nombre de théologiens ont parlé avec estime et admiration du *Cursus*. Il faut reconnaître néanmoins que son influence réelle n'a point répondu à la somme de travail et à la qualité scientifique que l'œuvre représente. En Allemagne, Karl Werner le premier, dans le troisième volume de son ouvrage : *Der hl. Thomas von Aquin* (1858/59), a attiré l'attention sur les *Salmanticenses*; à la suite de quoi Scheeben et Pesch, entre autres théologiens, les ont remarqués. Mais l'on doit attendre de l'avenir une large utilisation du *Cursus*. Il constitue à l'adresse des théologiens qui seraient tentés de l'oublier, un avertissement sur la nature rationnelle de la théologie et sur le rôle qui revient à la spéculation dans l'intelligence des mystères de la foi. Une influence de ce genre est éminemment souhaitable à certains moments de l'histoire. Le livre que nous avons recensé vient à point pour la servir. Nous avons dit quelle rectification fondamentale il appelle : personne ne doute de la dévotion des *Salmanticenses* pour saint Thomas, mais il importe de définir avec exactitude la mesure de fidélité observée par ces interprètes. La connaissance directe et historique de l'œuvre thomiste ne peut que prévaloir sur l'érection du *Cursus* ou de tout autre commentaire en norme intangible de ce que dut enseigner ou penser saint Thomas. On souhaite pareillement que l'auteur, outre l'utilisation synthétique de son étude des sources, revise et complète sa bibliographie, qu'il munisse son livre des index appropriés, qu'il améliore la disposition des notes. S'il voulait enfin corriger son « Nachtrag », ou plutôt s'il tirait parti, dès le principe, des contributions qui ont précédé son travail, nous

lui en aurions une reconnaissance particulière. Accordons-lui qu'il a dès à présent bien mérité des *Salmanticenses*.

Fribourg (Suisse).

Th. Deman O. P.

Philosophie

G. M. Manser O. P. : Das Wesen des Thomismus. Dritte verbesserte und erweiterte Auflage (Thomistische Studien. Bd. V). — Freiburg, Paulusverlag, Schweiz. 1949. xxiv-728 SS.

Die schon lange angekündigte und allseits geradezu mit Spannung erwartete dritte Auflage des « Wesen des Thomismus » ist nun doch endlich erschienen und entspricht — dies sei sogleich vorweggenommen — voll und ganz auch den höchsten Erwartungen. Das unermüdliche Schaffen des greisen Autors hat in dieser Ausgabe eine voll ausgereifte Frucht ruhigen und klaren philosophischen Denkens gezeitigt. Das Werk lobt nicht nur den Meister, sondern auch seinen tatkräftigen jungen Mitarbeiter und Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Metaphysik: Paul Wyser. Man darf dies hervorheben, ohne das Verdienst des Autors auch nur im geringsten zu schmälern.

Die Aufsätze über das Naturrecht sind, unbeschadet des Gesamteindrucks, im Werk nicht mehr enthalten, da sie erweitert in zwei Bänden der Thomistischen Studien erschienen sind. Dafür ist nach einer andern Seite hin das vorliegende Werk ergänzt worden. Neu sind die Paragraphen über die transzendente Relation, die Individualnatur und die soziale Anlage des Menschen.

Wenngleich sonst lehrinhaltlich keine wesentliche Änderungen vorgenommen wurden, so wurde doch die geschichtliche Unterbauung stark verbessert (vgl. z. B. die Korrektur bezüglich der Lehre von der doppelten Wahrheit bei Siger von Brabant) und wurden vor allem die Thomaszitate gründlichst verifiziert. Dies gibt der dritten Auflage einen neuen, den Wesenskern des Werkes bereichernden Wert, da es dem Werk im Grunde um nichts anderes geht als um eine genuine Darstellung der Philosophie des hl. Thomas. Wer darum eine wahre Textstudie über die Philosophie des hl. Thomas wünscht, muß zu dieser Ausgabe greifen und sie zitieren.

Im Rahmen dieses Wesenszweckes des Buches war eine gründliche Neubearbeitung und auch Umarbeitung der Verzeichnisse der Thomaschriften nötig. Die ausgiebigen Verbesserungen sind schon rein äußerlich sichtbar: gegenüber den 12 Seiten der früheren Auflage stehen nun 30 Seiten, die den Stand der neuesten Forschungen bieten. Die neueste Literatur wurde mit einbezogen, ihre literarhistorischen Ergebnisse wurden verwertet bezüglich Datierung der Werke und den textkritischen Fragen.

In der durchgängigen Vereinheitlichung der Zitationsweise wurde eine wahrhaft dornenvolle Arbeit geleistet. Die Zitation der Aristoteleswerke ist nun nach der international geforderten Bekkerschen Ausgabe vorge-

nommen, wobei man sich noch den Luxus genehmigte, in Klammer die Ausgabe von Didot mitzuzitieren. Die Aristoteleskommentare des hl. Thomas sind nun nicht mehr nach den sich gegenseitig überschneidenden Ausgaben von Vivès und Marietti zitiert, sondern sind unmißverständlich numeriert nach der Leonina und den Ausgaben von Marietti. Wohltuend sind auch die Verifizierungen der Stellen aus der Summa Theologiae und den Quaestiones disp., nicht zuletzt die der sonstigen Autorenzitate, zu denen die neuesten Editionen herangezogen wurden.

Nicht zuletzt ist auch die neuere Literatur hineinverarbeitet worden dort, wo es sich um Werke handelte, die der vom Autor vertretenen Lehre entsprachen. Da, soweit es ging, der ursprüngliche Text substantiell nicht verändert werden sollte, konnte die eigentliche Kontroversliteratur neueren Datums nur dort aufgenommen werden, wo bereits im früheren Text auf etwa bestehende Meinungsverschiedenheiten eingegangen worden war.

Das Inhaltsverzeichnis zeigt ein um vieles klareres und übersichtlicheres Bild. Seine umfangreichen Erweiterungen ermöglichen ein leichtes und sicheres Finden von gesuchten Problemen. Das Quellenregister für Aristoteles und Thomas, ein unabdingbares Erfordernis für ein Werk über Thomas von Aquin, ist neu.

Das Namenregister mit seinen vielen neuen Autoren gibt ein deutliches Bild von der starken Modernisierung der dritten Auflage.

Durch das ganze Werk weht ein neuer Geist wissenschaftlicher Exaktheit und hingebender Treue an die Quellen. Auf jeder Seite, bis in das neue Abkürzungsverzeichnis hinein spürt man den unermüdlichen und zähen Fleiß in harter und unerbittlicher Kleinarbeit, die nur der zu schätzen weiß, der die modernen an Textpublikationen gestellten Anforderungen kennt und zu verwirklichen bemüht ist.

Freiburg/Schw.

A. F. Utz O. P.

J. Péghaire C. S. Sp. : Regards sur le connaître. — Montréal, Editions Fides. 1949. 479 pp.

P., Professor an der Universität Montréal, vereinigt in vorliegendem Bande zehn in verschiedenen Zeitschriften erschienene Aufsätze zum Erkenntnisproblem. Alle diese Aufsätze sind von einem einheitlichen Grundgedanken getragen: P. geht aus von einer ausgezeichneten, selbständigen Kenntnis des hl. Thomas, achtet bei der einzelnen Frage stets auf die moderne Fragestellung und Beantwortung dieser Frage, um am Ende immer überzeugend nachzuweisen, daß die gesuchte Lösung bei Thomas mindestens in ihren Grundzügen schon vorhanden ist. Vier mehr im erkenntniskritischen Sinn verstandene Probleme bilden den I. Hauptteil des Buches: Wesen der Erkenntnis, kritische Prüfung des Idealismus, im besonderen des zeitgenössischen französischen Idealismus, der Akt des natürlichen Glaubens. Fünf weitere Themen sind der Erkenntnispsychologie entnommen: Thomismus und Erfahrung, rationale und experimentelle Psychologie, die Frage der Seelenvermögen, die vis cogitativa (von Gredt

« Schätzungsvermögen » genannt), die geistige Erkenntnis des materiellen Einzeldings bei den Engeln und Menschen. Den Abschluß bildet ein in besonders lebendiger Sprache vollzogener Vergleich zwischen Thomas und Descartes, dem Begründer der modernen Philosophie. Ein ausführliches Personen- und Sachregister erleichtert das Studium dieses Buches wesentlich.

Das Buch als Ganzes kann nur aufs beste empfohlen werden: die stets moderne und doch leicht faßliche Sprache, die Klarheit im Ausdruck wie in der Sache, die tiefe Erfassung der Probleme, die ausgezeichnete Erfassung des echten Thomas sind die großen Vorzüge dieses Buches. Für besonders gut halte ich die Verteidigung der so oft mißverstandenen Seelenvermögen, dann vor allem den Aufsatz über die *vis cogitativa*; gerade hier vermag der Verf. so recht seine eigene tiefe Kenntnis des ganzen Thomas und dessen überragende Psychologie und Philosophie zu zeigen. — Sollte das Buch eine zweite Auflage erleben dürfen, was ich von Herzen wünsche, dann möchte ich bitten, wenn irgend möglich folgende Wünsche dabei zu berücksichtigen: auf die erkenntnistheoretischen Fragen wird des öfters, vor allem im ersten Kapitel hingewiesen; doch gerade im Blick auf die modernste Philosophie sollten diese Fragen noch eingehender behandelt werden. Weiter: es sollte wohl genau auf die Bedeutung des thomistischen « *experimentum* » im Unterschied zum modernen Wort « Experiment » in den verschiedenen psychologischen Fragen geachtet werden (Mißverständnisse wie z. B. das: Metaphysisches lasse sich « experimentell », im modernen Sinn dieses Wortes, nachweisen, würden damit ohne weiteres vermieden werden); ähnliches gilt von dem Wort « Erfahrung » (z. B. S. 219 f.). Ferner: die deutsche Literatur sollte nicht bloß durch die « Brille » der ausländischen gesehen werden; dann würde wohl Kant anders beurteilt werden, nämlich so, wie dies heute vielfach bei uns geschieht, und im Schlußkapitel würde wohl Thomas einem moderneren Denker gegenübergestellt, als dies Descartes ist.

Rottenburg a. N.

A. Hufnagel.

H. Fries : Die Religionsphilosophie Newmans. (Peter und Paul Bücherei). — Stuttgart, Schwabenverlag. 1948. 192 SS.

Das vorliegende Buch des jungen Tübinger Dozenten dürfte einem doppelten lebhaften Interesse begegnen, einem mehr persönlichen und einem mehr sachlichen: einem persönlichen, sofern die Gestalt des großen englischen Kardinals gerade nach Beendigung dieses Krieges wieder weithin Gegenstand eingehenden Studiums geworden ist; einem sachlichen aber, sofern wir bis heute noch keine klare Bestimmung dessen haben, was diese jüngste philosophische Disziplin, die Religionsphilosophie, näherhin sein soll. — Fr. zeichnet in einem ersten Teil ein kurzes, prägnantes Bild der geistigen Gestalt Newmans auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund. Der zweite oder Hauptteil wird in zwei Abschnitte gegliedert, die eine bestimmte Anschauung über den Gegenstand der Religionsphilosophie zum Ausdruck bringen: der erste Abschnitt handelt vom religiösen Akt in

dessen ganzen Newmanschen Besonderheit; im zweiten Abschnitt wird der religiöse Gegenstand nach seinen verschiedenen Ausprägungen dargestellt und die Ansicht Newmans einer kurzen Würdigung unterzogen. Im dritten Teil wird die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher und christlicher Religion zu Offenbarung im Sinne Newmans behandelt und kurz gewürdigt. Das Hauptgewicht der Untersuchung liegt zweifellos auf der richtigen Herausarbeitung der Ansicht des großen Theologen über den religiösen Akt: dieser ist ein Spezialfall des allgemeinen seelischen Aktes der realen Zustimmung und Erfassung, nämlich ein Akt des Gewissens; außer dieser besonderen Art der realen Zustimmung im Akt des Gewissens bedarf es noch der besonderen « Folgerung in Sachen der Religion »; der Glaube in seinem Wesen und Zustandekommen nach N. wird einer genauen Analyse unterzogen und kritisch beleuchtet, ebenso die Äußerungen des Glaubens und der Religion in Gebet, Opfer usw. — Dieses Buch erfüllt durch die Kürze, die stets gut verständliche Sprache und möglichst getreue Wiedergabe des großen Gedankengutes des englischen Kardinals seinen Zweck: eine Einführung in die geistige Gestalt und das religionsphilosophische Lebenswerk Newmans zu sein. Daß es darüber hinaus nichts absolut Endgültiges sagen wollte, darauf weisen schon die weiteren Werke von Fries zu diesem Gegenstand hin (ich nenne hier nur die im Verlag Glock und Lutz Nürnberg 1948 erschienenen « Newman Studien Erste Folge »). Einen Thomisten aber wird dieses Buch sicherlich einmal zu einem Vergleich anregen zwischen dem, was N. als Gewissen und Thomas als 'vis cogitativa' beschreibt.

Rottenburg a. N.

A. Hufnagel.

P. Hoenen S. J. : La Théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin.
(Analecta Gregoriana. Vol. XXXIX. Series facultatis philosophicae. Sectio A, n. 3.) — Romae, Univ. Gregoriana. 1946. VIII-352 pp.

Das vorliegende Werk, die reife Frucht einer Reihe von Arbeiten des Verf., enthält entschieden mehr, als der Titel zunächst vermuten läßt: es findet sich darin nicht bloß etwa eine logische Theorie des Urteils, sondern eine Phänomenologie und Theorie der menschlichen Erkenntnis überhaupt, wenigstens in ihren Grundzügen. Mit P. Boyer, der seine Ansicht aus einer gründlichen Textanalyse von De Ver. I, 9 schöpfte, stimmt H. überein, daß *jeglichem* menschlichen Urteil eine « simplex apprehensio » und eine « reflexio » vorausgehe. Im Anschluß an eine sehr reiche Auswahl von Texten aus sämtlichen Werken des hl. Thomas weist er eine gewisse Abhängigkeit und eine gewisse Unabhängigkeit des menschlichen Urteilens von den Sinnen nach, zeigt die jeglichem Urteil innewohnende Tendenz, die Wirklichkeit zu erreichen, beschreibt in eingehender Analyse die verschiedenen Arten von Urteilen und Reflexionen, gibt eine kritische Rechtfertigung der sog. ersten Urteile wie der menschlichen Erkenntnis überhaupt, geht von einer reinen psychologisch-phänomenologischen Beschreibung des Urteils über eine Kritik des Urteils und einer Theorie dieser

Kritik über zu einem ersten Versuch einer Metaphysik der Erkenntnis. Über die bloße Darstellung der Theorie des hl. Thomas hinaus verfolgt H. noch eine weitere Absicht: er stellt des Aquinaten Theorie der des Descartes gegenüber, um auf diese Weise eine letzte Rechtfertigung der thomistischen Theorie zu geben. Gerade dieser letzte Abschnitt scheint mir mit meisterhafter Klarheit und Kürze durchgeführt zu sein. So darf er denn auch abschließend die Theorie des Urteils von St. Thomas als durchaus richtig und wahr bezeichnen und als eine Theorie, die für jeglichen weiteren Fortschritt geöffnet ist. — Ein einziger größerer Wunsch ist mir beim Studium dieses vortrefflichen Buches geblieben: der weitere Ausbau der erst angedeuteten Metaphysik der menschlichen Erkenntnis; das müßte dann eine gewiß sehr lehrreiche Auseinandersetzung mit dem Buch seines Ordensbruders Karl Rahner «Geist in Welt» ergeben. — Bedauerlicherweise sind ziemlich viele Druckfehler stehen geblieben.

Rottenburg a. N.

A. Hufnagel.

F. M. Tyrell M. A.: The Role of Assent in Judgment. A Thomistic Study. — Washington, The Catholic University of America. 1948. VIII-184 pp.

Welche Rolle spielt nach Ansicht von Sankt Thomas der assensus beim Zustandekommen des Urteils? Dies ist die Hauptfrage, die in dieser amerikanischen Dissertation eine tief schürfende und gründliche Untersuchung findet. Ausgangspunkt für die ganze Untersuchung war — man merkt es immer wieder — die Frage nach der Rolle des assensus im Glaubensakt. Bevor diese Spezialfrage gelöst werden kann, muß zuerst die allgemeinere Frage nach der Funktion des assensus im Urteil überhaupt eine Beantwortung erhalten. Diese Beantwortung sucht T. auf folgende Weise: zunächst wird die Meinung der Thomisten über diese Frage kurz dargelegt und der «Ort» der Frage aufgezeigt; darauf beschreibt er die Rolle des assensus im Urteil an sich, dann in speziellen Urteilsformen, in solchen, die letztlich vom Willen zustandegebracht sind, wie auch in solchen, die eines Willensaktes nicht bedürfen, endlich beschreibt er abschließend die Natur, das Wesen des assensus und dessen Funktion in der Metaphysik der Erkenntnis. In einem kurzen Schlußkapitel stellt der Verf. die Ergebnisse zusammen: assensus und apprehensio sind zwei real verschiedene Akte, die beide dem Intellekt angehören. Mit diesem Ergebnis glaubt er manche Schwierigkeit alter und neuer Prägung lösen zu können. — Der Verf. ist bescheiden genug, am Ende festzustellen, daß die Arbeit nach mancher Seite hin noch weiter auszubauen wäre (ich denke vor allem an die logische und metaphysische Seite der Frage, vgl. dazu die Bücher von Hoenen, Gredt, Rahner, Max Müller u. a.); für eine erste größere wissenschaftliche Arbeit aber verrät der Verf. eine recht gute Kenntnis des hl. Thomas und seiner Kommentatoren, der englischen und französischen Literatur, dagegen nicht der von deutschen Scholastikern geschriebenen Werke.

Rottenburg a. N.

A. Hufnagel.

J. Pétrin O. M. I. : ***Connaissance spéculative et connaissance pratique.** Fondements de leur distinction. — Ottawa, Editions de l'Université. 1948. 186 pp.

Dès l'introduction, l'auteur nous avertit que son travail est une étude doctrinale, et non pas historique, qui veut répondre à l'unique question : quelles sont les véritables raisons qui expliquent la distinction entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique. Cependant, elle prétend s'inspirer tout entière de la doctrine de saint Thomas dont un appendice de 38 pages met sous les yeux du lecteur les principaux textes où il est traité de la distinction entre les deux ordres de connaissances.

Après un chapitre d'introduction au problème, l'auteur étudie en trois chapitres consécutifs, qui constituent la substance de son livre, l'opposition entre les deux ordres de connaissances au triple point de vue de la fin, de l'objet et du mode de savoir. Dans un V^e chapitre, il soumet à un examen critique certaines positions contemporaines sur le même sujet. L'on s'attendrait à voir débiter ce chapitre par l'étude des thèses que le plus en vue des thomistes contemporains, J. Maritain, a défendues dans ses deux livres : *Les Degrés du savoir* et *Science et Sagesse* ; thèses qui ont trouvé de si compétents contradicteurs comme les RR. PP. Deman O. P., et Ramirez O. P., et des défenseurs aussi autorisés que les abbés Maquart et Charles Journet. Le fait de les avoir sautées à pieds joints constitue une lacune impardonnable.

Dans un VI^e et dernier chapitre, l'auteur commente la formule, si fréquente chez les médiévaux : *intellectus speculativus extensione fit practicus*. C'est avec plaisir qu'on y voit fortement affirmés l'unité de la faculté intellectuelle et son caractère premièrement et formellement spéculatif ; au contraire, la lecture des chapitres 2 à 4 ferait naître facilement, chez un lecteur non avisé, l'idée que l'intelligence est de soi une faculté neutre pouvant revêtir, suivant les circonstances, l'une ou l'autre des deux formalités : spéculative ou pratique.

Bien que l'exposé des chapitres 2 à 4 ne manque pas d'analyses subtiles et pénétrantes, nous ne pensons pas que le R. P. P. ait donné la vraie solution au problème de la distinction entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique, ni rendu fidèlement la pensée de saint Thomas. Il reconnaît en effet une science spéculative sans aucune relation intrinsèque à la pratique, une science au point culminant de la praticité qui est la science appliquée à l'exécution d'une œuvre et une science qui, tout en étant ordonnée intrinsèquement à la pratique, reste encore éloignée de toute exécution. Les connaissances qui se rattachent à ce dernier genre sont définies comme déjà formellement pratiques, car « elles sont pratiques de par leur nature même », écrit l'auteur à la page 50.

Le cas le plus intéressant de ce genre de connaissances, et c'est celui qu'examine particulièrement le R. P. P., est le cas de la science morale. Or, si les vérités de la science morale sont des vérités formellement pratiques, il est clair que la science morale constitue une vertu de l'intelligence pratique. A la page 133, le R. P. P. rappelle la doctrine de saint Thomas

sur les vertus intellectuelles, les trois vertus spéculatives : intelligence des principes, sagesse et science, et les deux vertus pratiques : art et prudence. Auquel de ces habitus le R. P. P. ramène-t-il la science morale ? A la prudence peut-être ? A lire certaines phrases de la page 54, l'on serait tenté de le croire. « Les vérités morales sont de type spécifiquement pratique : elles formulent les lois de l'agir moral ; elles disent, non ce qui est, mais comment il faut agir pour atteindre les fins de la vie humaine. En conséquence, l'adhésion que leur donne l'intelligence est de caractère pratique. » N'est-ce pas là nier que l'ordre moral est basé sur l'ordre ontologique, comme la notion du bien est fondée sur celle de l'être ? En d'autres termes, si les lois morales disent comment il faut agir pour atteindre les fins de la vie humaine, c'est précisément parce qu'elles disent aussi, et même en premier lieu, ce qui est ; une règle morale qui ne dirait pas ce qui est, serait une règle fautive, et par conséquent inapte à orienter l'homme vers les vraies fins de la vie humaine.

En réalité, la science morale, comme toutes les autres sciences qui sont sciences au sens propre du mot, se ramène à la vertu de science qui est une vertu spéculative. D'ailleurs, la science morale, ainsi que toutes les autres, ne fait que contempler son objet qui est constitué par les vérités de l'ordre moral. Ce qui la différencie d'avec les sciences purement spéculatives est que l'objet de la science morale est relatif à une pratique, tandis que l'objet des sciences purement spéculatives n'a pas cette relation. Cependant, ce n'est pas cette relation qui fait devenir pratique la science morale, tout comme la relation que l'âme a au corps ne fait pas que l'âme devienne corps. Pour qu'une connaissance soit formellement pratique, il faut qu'elle entre dans le domaine de la pratique elle-même qui est celui de l'exécution. La philosophie morale n'est donc pas une philosophie pratique, comme on le dit quelquefois, mais une philosophie de la pratique, ce qui est tout à fait autre chose. Telle est, nous l'avons montré dans un écrit antérieur (*Speculativum Practicum secundum S. Thomam. Quomodo se habeant in actu humano. Coll. Studia Anselmiana, IX*) auquel le R. P. P. fait l'honneur d'un long examen critique au chapitre V^e de son livre, telle est la doctrine de saint Thomas sur la différence entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique. D'ailleurs, par cet enseignement, le Docteur commun ne fait que rejoindre le langage et le sens communs d'après lesquels est pratique non celui qui couve beaucoup de projets, mais celui qui en réalise quelques-uns.

Bien que nous n'adoptions pas sur un point aussi important que celui du caractère scientifique de la philosophie morale les conclusions du R. P. P., nous n'entendons pas par là dénier à son livre les qualités d'un travail qui a sans doute fait l'objet de beaucoup de réflexions et de recherches, et qui manifeste une grande familiarité avec les textes de saint Thomas et une grande information bibliographique sur le sujet, à l'exception, malheureusement, des écrits de langue allemande et en particulier du livre de Josef Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, qui contient sur les relations entre « devoir » et « être » des réflexions très pertinentes.

Ethik

J. Leclercq : *Introduction à la Sociologie*. — Louvain, Institut de recherches économiques et sociales de l'Université. 1948. 272 pp.

Der Ausdruck « Soziologie » wird hier nicht in seinem etymologischen Sinne, sondern in seinem geschichtlichen Sinne genommen, nach welchem die Soziologie eine durch ihr Formalobjekt von der Sozialphilosophie verschiedene Wissenschaft ist. Während die Sozialphilosophie aus der Natur des Menschen die Gesellschaft ableitet sowie die Normen des gesellschaftlichen Lebens, macht die Soziologie das gesellschaftliche Leben zum Gegenstand ihrer Beobachtungen, beschreibt es, so wie es sich tatsächlich abspielt und erklärt es aus seinen nächstliegenden Ursachen.

Das Entstehen der Soziologie erklärt L. im 2. Kap. seines Buches als das Resultat eines Zusammenspiels der zwei Grundtendenzen des 19. Jahrhunderts : Die soziale Tendenz, welche auf jedem Gebiete des menschlichen Handelns und Denkens den Schwerpunkt auf den kollektiven, gesellschaftlichen Aspekt der Probleme legt ; sowie die positivistische Tendenz, welche überall die Aufmerksamkeit von den Prinzipien ablenkt und auf die Tatsachen hinwendet. Bereits seit der Renaissance hatten die Beobachtungswissenschaften gewaltig an Umfang und Bedeutung zugenommen, sodaß zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Geister reif waren für die Idee, das soziale Leben gehorche Naturgesetzen, die nur aus der Beobachtung der Tatsachen gewonnen werden könnten. Comte zog aus diesen Prämissen die Schlußfolgerungen in seinem *Cours de philosophie positive* und machte aus dieser naturwissenschaftlichen Betrachtung der Gesellschaft, die er mit dem Namen « Sozialphysik » und « Soziologie » bezeichnete, die Krönung und den Abschluß seiner Synthese aller Wissenschaften. In diesem Sinne kann er als der Vater der Soziologie angesehen werden, obschon er, sich selbst untreu, die Soziologie immer wieder in neue metaphysische Abenteuer hineinstürzte. Mit Recht hebt L. auch den antiklerikalen Charakter hervor, den Comte der Soziologie als Erbsünde mit auf den Weg gab und von der sich seine Epigonen meistens noch nicht frei gemacht haben.

In dem Kap. über die Entwicklung der Soziologie sind leider die Gegenwartsströmungen nicht genug berücksichtigt. In eigenen Kapiteln handelt L. sodann über Objekt und Einteilung der Soziologie. In Kap. 7 untersucht er das Problem, wie die Soziologie als Naturwissenschaft mit der Existenz des freien Willens in Einklang gebracht werden kann. Die Mehrzahl der Soziologen machen aus ihrem Determinismus kein Hehl, sondern sehen in ihm eine Voraussetzung zur Möglichkeit ihrer Wissenschaft. L. löst das Problem so, daß er die Ausübung der Willensfreiheit möglichst einschränkt und sogar den Satz wagt, vom Standpunkt des sozialen Lebens aus gehöre die Rolle des freien Willens in den Bereich des Infinitesimalen. Daraus schließt er dann : da jede Wissenschaft eine gewisse Irrtumsspanne aufweise, sei die durch die Ausübung der Willensfreiheit in die Soziologie hineingetragene Unsicherheit kaum größer als diejenige, die sich auf dem Gebiete jeder exakten Wissenschaft auch vorfinde. « Du point de vue de

la vie sociale, le rôle du libre arbitre est un infiniment petit. Toutes les sciences admettent une certaine marge d'erreur : celle que l'intervention du libre arbitre introduit en Sociologie ne paraît pas dépasser de beaucoup celle qu'on trouve dans les sciences dites exactes » (p. 171). Diese Lösung des Problems befriedigt uns nicht. Entweder gibt es einen freien Willen oder es gibt keinen. Wenn der freie Wille besteht, so ist damit der Grund gelegt, daß diejenigen Wissenschaften, deren Objekt die Ausübung des freien Willens einschließt — möge diese nun ausgedehnt oder eingeschränkt sein — wesentlich verschieden sein müssen von denjenigen Wissenschaften, deren Objekt diese Abhängigkeit nicht kennt. Wir müssen also im Sinne unserer traditionellen Philosophie die Möglichkeit einer Soziologie als exakter Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes leugnen. Womit wir aber keineswegs jeder positiv-empirisch eingestellten Soziologie die Tür verrammeln möchten, so wie einige katholische Autoren der voraufgehenden Generation es getan haben (vgl. GR. DE SCHEPPER, *De Sociologiae vera significatione*, Apolinaris I (1928); OCTAVIO NIC. DERISI, *La estructura noética de la Sociologia*, Buenos Aires 1938). Wir behaupten nur, daß diese positive Gesellschaftswissenschaft ihren Ergebnissen denjenigen Gewißheits- und Evidenzgrad zuschreiben muß, der auf einem so gearteten Gebiet erreicht werden kann und wesentlich hinter dem der exakten Wissenschaften zurückbleibt.

Kap. 8 handelt über die soziale Gegebenheit (*fait social*) ; Kap. 9 und 10 über Arbeitsgeist und Arbeitsmethode in der Soziologie.

Leider ist dem Buche kein Namen- und Sachregister beigegeben, das wegen der Vielheit der berührten Gedankengänge sowie der großen Zahl der zitierten Autoren gewiß sehr nützlich wäre. So weit uns bekannt ist, ist diese Arbeit des Löwener Professors die erste Einleitung in die Soziologie von katholischer Seite. Sie kann trotz der von uns vorgebrachten Bedenken denen eines A. Cuviller oder R. Maunier nicht nur ebenbürtig zur Seite gestellt werden, sondern übertrifft dieselben sogar noch sowohl durch die Vielfalt des behandelten Stoffes als auch durch die klare Herausarbeitung einiger Grundbegriffe und -unterscheidungen.

Rom, S. Anselmo.

L. Thiry O. S. B.

Die Freiheit des Bürgers im Schweizerischen Recht. Festgabe zur Jahrhundertfeier der Bundesverfassung. Herausgegeben von den Juristischen Fakultäten der Schweizerischen Universitäten. — *La Liberté du citoyen en Droit Suisse. Recueil du centenaire de la Constitution Fédérale.* Publié par les Facultés de Droit des Universités Suisses. — Zürich, Polygraphischer Verlag A. F. 1949. 358 SS.

Der nach außen geschmackvoll aufgemachte und in seinem Inhalt reichhaltige Band enthält 21 Artikel über die Freiheitsrechte im Schweizerischen Recht : CLAUDE DU PASQUIER (Neuchâtel und Genf), *La liberté et le Droit suisse* ; WILHELM OSWALD (Freiburg), *Die Freiheitsrechte in religiös-metaphysischer Sicht* ; PETER LIVER (Bern), *Von der Freiheit der alten*

Eidgenossenschaft und nach den Ideen der französischen Revolution; WERNER KÄGI (Zürich), Persönliche Freiheit, Demokratie und Föderalismus; ERWIN RUCK (Basel), Freiheit und Rechtsstaat; MARCEL BRIDEL (Lausanne), Sur les limites des libertés individuelles; EDUARD VON WALDKIRCH (Bern), Die freie Bildung des Volkswillens; CHARLES KNAPP (Neuchâtel), Réflexions sur le vote populaire: Faculté ou obligation?; HANS HUBER (Bern), Soziale Verfassungsrechte?; KARL WEBER (Bern), Gegenpole der Pressefreiheit; ZACCARIA GIACOMETTI (Zürich), Die Handels- und Gewerbefreiheit nach den neuen Wirtschaftsartikeln der Bundesverfassung; HANS NEF (Zürich), Der richterliche Schutz der Handels- und Gewerbefreiheit; JEAN GRAVEN (Genf), La garantie du juge naturel et l'exclusion des tribunaux d'exception; W. A. LIEBESKIND (Genf), L'autonomie communale; JACOB WACKERNAGEL (Basel), Gesetzmäßigkeit der Verwaltung und persönliche Freiheit; O. A. GERMANN (Basel), Schutz der persönlichen Freiheit im Strafrecht; CARL LUDWIG (Basel), Der Schutz der persönlichen Freiheit im Strafprozeß; AUGUST SIMONIUS (Basel), Die Persönlichkeitsrechte des Privatrechts in ihrem Verhältnis zu den öffentlichen Freiheitsrechten; AUGUST EGGER (Zürich), Die Freiheitsidee im schweizerischen Zivilrecht; KARL OFTINGER (Zürich), Die Vertragsfreiheit; ANTOINE FAVRE (Fribourg), Les droits constitutionnels et la garantie internationale des droits de l'homme.

Man mag sich vielleicht verwundern, daß ein solches allem Anschein nach spezifisch juristisches Werk in einer philosophisch-theologischen Zeitschrift besprochen wird. Doch ist gerade der Philosoph und auch der Theologe durch das Gesamtthema und ebenso durch die Art der Behandlung an diesem Buche interessiert. Der Philosoph und der Theologe liest jeden Beitrag mit größter Aufmerksamkeit. Suchen doch beide überall nach dem Vorfeld, das in letzter Hinsicht für die Freiheitsrechte bestimmend ist, nach den naturrechtlichen Grundlagen, welche die Juristen etwa leiten können oder ihnen vielleicht abgehen. Gerade unter diesem rechtsphilosophischen Gesichtspunkt ist vielleicht keine Veröffentlichung unserer Tage so interessant wie das vorliegende Buch, das den Leser in Spannung hält von der ersten Zeile an bis zum Schluß. Die Beiträge sind durchweg auf der Höhe wissenschaftlicher Leistung, ein Zeugnis der ernsten wissenschaftlichen Arbeit, welche auf den Juristischen Fakultäten der Schweizer Universitäten vollbracht wird.

Es kann hier selbstredend nicht darum gehen, jeden Beitrag einzeln durchzusprechen. Man müßte hierzu noch einen umfangreicheren Band schreiben, als er schon vorliegt. Es geht vielmehr um die Darstellung der philosophischen und auch weltanschaulichen Grundhaltung, welche das Ganze bestimmt.

Man kann die geistige Verfassung, die aus jedem Artikel spricht, nicht besser kennzeichnen als mit den Worten Hiltys, die der Verfasser des Vorwortes (M. Gutzwiller, Freiburg) zitiert: « Das Genie des schweizerischen Volkes, das sich in seinen besten Zeiten und Menschen stets deutlich ausprägt, ist eine eigentümliche Verbindung von Schwungkraft der Seele mit einem gesunden, praktischen Menschenverstand, eine Mischung, die über-

haupt die politische Genialität ausmacht. » Nicht irgendeine in den letzten noch drehbaren Reflexionen sich ergehende Theorie, sondern der praktische Sinn, Aristoteles würde sagen : der Hausverstand, der bei ihm einen wesentlichen Teil der Klugheit darstellt, inspiriert die Schreiber der Beiträge. Es ist dies ein heiliges Erbe christlicher Vergangenheit, wovon Du Pasquier (S. 13) Zeugnis ablegt, wenn er sagt, daß die « christliche » Freiheitsidee einen weitgehenden Einfluß auf die Schweiz ausgeübt habe.

Es ist ein Glück für das schweizerische Denken über die Freiheit, daß Praktiker wie auch Theoretiker dem gesunden, am Gewissen orientierten Freiheitsideal treu geblieben sind. Es kommen damit die Verstiegenheiten positivistischer Rechtsauffassungen weniger zum Durchbruch. Es wäre nämlich beklagenswert, wenn der da und dort von ferne feststellbare Indifferentismus gegenüber philosophisch-naturrechtlichen Prinzipien siegen würde. Wenn nämlich Du Pasquier (S. 12) meint, daß über dem Staat eine höhere Norm stehe, wobei es aber einerlei sei, ob diese nun dem Naturrecht, einem moralischen Gesetz, der menschlichen Würde oder sonst irgendeinem menschlichen Ideal entnommen sei, dann können wir diese Auffassung schon nicht mehr recht christlich nennen. Ebenso befremdend für ein christliches Ohr klingt es, wenn Ruck (S. 86 f.) in seinem sonst so überaus anregenden und gesunden Artikel die Auffassung kundtut, als ob das Naturrecht eine Angelegenheit der Entwicklung sei, die mit der Geschichte langsam gediehen ist und weitab von philosophischen Spekulationen stehe. Es mag sein, daß die Freiheitsrechte, die wir nun einmal de facto kennen, langsam geworden sind. Es ist aber nicht zu vergessen, daß sie ihre faktische Entwicklung der im menschlichen Denken nie ganz auszulöschenden moralischen Stimme verdanken, die immer wieder laut nach der Würde des Menschen ruft. Woher aber diese Würde definieren, wenn nicht auf Grund einer philosophischen oder auch instinktiv erfahrenen Bestimmung der menschlichen Natur ? Man fühlt sich daher geradezu erleichtert, wenn man dann Rucks praktisches Bekenntnis liest, daß die Freiheitsrechte für den Rechtsstaat doch *ethisch* begründet seien (S. 87). Diese ethische Fundierung der Menschenrechte kommt in dem Artikel von W. Oswald in beglückend philosophischer Auffassung kristallklar zur Darstellung, wobei jede Vermischung mit irgendwelchen typisch christlichen, d. h. glaubensmäßigen Ideologien vermieden wird.

So unklar sonst in manchen Beiträgen die ideelle Bestimmung der sittlichen Aufgabe sein mag, welche den Freiheitsrechten mit den Rechten als Pflicht auferlegt ist, glücklicherweise kommt überall die Forderung durch, daß Freiheitsrechte im Sinne des Individualismus der Schweiz abhold sind. Darum die Betonung der Verantwortung aller Stimmberechtigten in dem Artikel von E. von Waldkirch, darum das weitherzige Verständnis für die Belastungen und Beschränkungen der Freiheit, wo die allgemeinen Rechte anders nicht mehr zu wahren wären (vgl. bes. den Artikel von Z. Giacometti, ebenso Nef auf S. 206).

Um aber der Gefahr zu entgehen, daß schließlich die nicht mehr zu übersehenden Belange des Gemeinwohls für das Individuum zum tötenden Koloß werden, verbindet die schweizerische Freiheitsidee sich mit dem

Ordnungsprinzip des Föderalismus: « Il suffit de relever ici que la cause du fédéralisme et celle des libertés individuelles sont intimement liées en Suisse, et que le déclin de l'une entraîne presque fatalement l'affaiblissement de l'autre » (M. Bridel, S. 114). Es gehört den europäischen Staatsdenkern mit großen Transparenten vor Augen geführt, was W. Kägi auf S. 72 sagt: « Demokratie kann nur bestehen und entwickelt werden auf der Grundlage persönlicher Freiheit und in einem irgendwie föderativen Aufbau von engeren (regionalen und personalen) Gemeinschaften her, so wie Demokratie, persönliche Freiheit und Föderalismus nur möglich sind in der festen Armatur des Verfassungs- und Rechtsstaates. »

Der Jubiläumsband der schweizerischen Juristen ist zwar zunächst einem schweizerischen Anliegen gewidmet. Darüber hinaus aber verdient er als eines der ausgezeichnetsten Dokumente einer modern-konservativen Auffassung der Freiheitsrechte überhaupt angesprochen zu werden, modern, weil dem demokratischen Geiste entstammend, konservativ, weil — wenn auch nicht durchweg theoretisch, so doch praktisch — von gesundem, aus guter alter Zeit hinübergerettetem christlichen Humanismus inspirierten Verantwortungssinn getragen.

Freiburg.

A. F. Utz O. P.

J. Höffner: Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. — Trier, Paulinus Verlag. 1947. 334 SS.

Eine der wichtigsten Aufgaben der katholischen Wissenschaften ist es, die festen und unabänderlichen Grundsätze der katholischen Lehre eines-teils immer mehr zu vertiefen und ausführlicher zu erläutern, andernteils aber auch, sie zur Lösung brennender Zeitaufgaben praktisch anzuwenden. In dem Maße auch das letztere gelingt, fallen die Vorwürfe der Zeit- und Lebensfremdheit in sich zusammen.

Einer der brennendsten und schmerzlichsten Fragenkomplexe der Gegenwart ist derjenige, der mit den Menschenrechten der Einzelperson, sowie der einzelnen menschlichen Gruppen zusammenhängt.

Eine außerordentlich zeitgemäße Aufgabe stellt sich daher Joseph Höffner, Professor der Theologie am Priesterseminar zu Trier, indem er Christentum und Menschenwürde im Anschluß an die Kolonialethik der großen spanischen Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts erläutert. Das Werk führt nahezu 500 alte, neuere und allerneueste Quellenwerke an; darunter über 100 Werke spanischer Verfasser. Es ist geradezu staunenswert, wie es dem Verfasser überhaupt gelingen konnte, inmitten der Kriegs- und Nachkriegsschwierigkeiten und der Absperrung zu einem so reichen, im wesentlichen allumfassenden Quellenmaterial zu gelangen.

Einleitend bietet Verf. einen ganz knappen, synchronistischen Überblick über die vielfältigen und wichtigen Ereignisse im Zeitalter der großen geographischen Entdeckungen, um die Wende des XV. und XVI. Jahrhunderts. Dann weist er kurz auf die wesentlich gerechtere, objektivere

Beurteilung und Würdigung des vor einem Menschenalter noch sehr düster gesehenen Spaniens des XV.-XVII. Jahrhunderts hin. Endlich zeigt er, wie gerade heute die damals durch die spanische Scholastik gestellten und im wesentlichen von ihr auch gelösten Fragen sehr zeitgemäß sind.

Im *ersten* Hauptteil (SS. 13-66) bietet Verf. den ideengeschichtlichen Hintergrund der spanischen Auffassung zur Zeit der Entdeckung, Eroberung und Kolonisation der Neuen Welt. Diesen ideengeschichtlichen Hintergrund sieht Verf. in der mittelalterlichen Auffassung des « Orbis Christianus ».

Im *zweiten* Hauptteil (SS. 67-141), im « Zusammenprall zweier Welten », wird der zeitgeschichtliche Hintergrund der « spanischen Kolonialpolitik des Entdeckungszeitalters », vorgeführt — Eine ganz neue Welt eröffnet sich vor den Blicken des Kolumbus und der anderen Entdecker: die des « vorkolumbischen Amerika ». — Aus den Kämpfen mit den Mauren gewohnt, fremde Kulturen als feindliche zu betrachten, war die feindliche Einstellung der spanischen Entdecker und Eroberer diesen amerikanischen Kulturen gegenüber psychologisch naheliegend und begreiflich.

Der *dritte* und allerwichtigste Hauptteil (SS. 143-297) führt den Titel: « Aufbruch des christlichen Gewissens. » — Die ersten, die gegen die unmenschliche, oft massenhafte Sterben verursachende Zwangsarbeit und Ausbeutung der Indianer auftraten, waren die sich 1510 auf der Insel San Domingo niederlassenden Dominikaner. Die größte Persönlichkeit im unmittelbaren Kampfe für die Menschenrechte der Indianer war der Dominikanerbischof Bartholomäus de Las Casas. Bereits vor seinem Eintritt in den Predigerorden veranlaßte er um 1516 den damaligen Reichsverweser Kardinal Ximenes zu Instruktionen für den Schutz der Eingeborenen der Neuen Welt, die neben anderen Schutzmaßnahmen auch die Beteiligung der indianischen Dorfgemeinschaft am Gewinn der Bergwerke vorsehen (S. 152). — Was die Kolonialgesetzgebung der Spanier betrifft, so zitiert Prof. Höffner das Urteil von Ernst Samhaber « Südamerika ». (Hamburg 1939), wonach diese Gesetzgebung « einzigartig in der Welt dasteht und ... allein der spanischen Kolonialwirtschaft einen Ehrenplatz in der Geschichte der Menschheit zu sichern vermöchte ». Dem fügt Verf. hinzu (S. 159): « In der kaum erschlossenen, wilden Neuen Welt hat das christliche Gewissen zum erstenmal die Forderung nach Verbot der Kinderarbeit, der Frauenzwangsarbeit und der Ausbeutung des arbeitenden Menschen erhoben, längst bevor die soziale Bewegung im Abendland ähnliche Forderungen stellte. » — Vom geistesgeschichtlichen Standpunkte aus hochinteressant sind die weiteren Ausführungen des Verfassers über den theoretischen Gehalt der Diskussion zwischen « Kolonisten- und Missionspartei », die zum systematischen Ausbau der Kolonialethik durch die zeitgenössische spanische Scholastik führte.

Noch tiefer schürfend als die bisherigen Ausführungen sind die nächsten Kapitel über den systematischen Ausbau der Kolonialethik durch die spanische Scholastik des XVI. und XVII. Jahrhunderts, der in allerneuester Zeit wieder ernstere Aufmerksamkeit und Würdigung zuteil wird und der noch unerschöpfliche Werte zu entlehnen wären. Diese Scholastik

war, wie es gerade auch die eingehende Beschäftigung mit den kolonial-ethischen Fragen zeigt, « nicht lebensfremd. Ihr Einwirken auf das geistige und politische Leben Spaniens war jedenfalls viel bedeutender und nachhaltiger als etwa der Einfluß moderner Universitäten auf das öffentliche Leben der Gegenwart » (S. 184). — Der große Initiator dieser scholastischen Erneuerung war der Dominikaner Franciscus de Vitoria (auch Victoria). Nach Vitoria erwähnt Verf. die Reihe seiner Schüler, unter diesen vor allem Domingo Soto (1494-1560); dann auch einige, die Vitorias Auffassung nicht teilten. Vitorias Geburt wurde meist auf die Zeit 1483-1486 gesetzt, dem sich auch Verf. anschließt (S. 185). Die allerneuesten Forschungen des argentinischen Dominikaners Ruben C. Gonzalez (« Francisco de Vitoria. Estudio Bibliografico », Buenos Aires 1946) sprechen für die Zeit 1492-93 als Geburtszeit. Sein Todesjahr: 1546. — Unter den Gelehrten der Gesellschaft Jesu ist, neben Franz Suárez (1458-1617), der die kolonialetischen Fragen in scharf durchdachter Weise zusammenfaßte (S. 196), und vielen anderen, insbesondere Ludwig Molina (1535-1600) zu erwähnen, der bei kolonialetischen Fragen, nicht zuletzt auch betreff der Negersklaverei, mit besonderer Sorgfalt bestrebt war, seine Erörterungen auf ganz konkretes Tatsachenmaterial aufzubauen (SS. 195-196).

In klarer und geistreicher Weise lehnt Vitoria und die überwiegende Mehrheit der zeitgenössischen und nachfolgenden Theologen den Vorwand der Ungläubigkeit oder der Lasterhaftigkeit der Eingeborenen, um sie zu bekriegen, ab. Den spanischen Theologen der damaligen Zeit gegenüber bedeutet die diesbezügliche Theorie von Hugo Grotius einen gewissen Rückschritt (S. 218). Bemerkenswert und erfreulich ist, wie es Verf. (S. 214) feststellt, daß die katholischen Theologen verschiedener und sich gegenseitig teils scharf bekämpfender Richtungen im Schutze der Menschenrechte der Eingeborenen einig waren. Die kolonialetischen Diskussionen konnte auch ein kaiserliches Schreiben nicht hindern. Bezeichnend für die Großzügigkeit Karls V. ist, daß er Vitoria auch trotzdem weiterhin weitgehend sein Vertrauen schenkte und ihn als kaiserlichen Theologen zum Konzil von Trient bestimmte (S. 224).

Grundlegend und bahnbrechend ist, was Vitoria und nach ihm andere, bereits ein Jahrhundert vor Hugo Grotius, über die Freiheit der Meere, den freien internationalen Handel und die Freizügigkeit festlegten. — Leitgedanke Vitorias und der meisten Theologen seiner und der nachfolgenden Zeit war, daß die Kolonialländer, wenn die Besitzergreifung dieser Gebiete aus triftigen Gründen nicht mehr rückgängig gemacht werden könne, in erster Linie im Interesse und zum Wohle der Eingeborenen zu verwalten seien.

Zusammenfassend (SS. 299-307) stellt Professor Höffner fest, daß man die spanischen Scholastiker nahezu ein Jahrhundert vor dem übrigens sicher hochverdienten Hugo Grotius als die Begründer des modernen Völkerrechtes bezeichnen muß. — Was endlich die sogenannten « Reduktionen » betrifft, das heißt durch Missionare, hauptsächlich Jesuiten organisierte und geleitete Niederlassungen der Eingeborenen, in denen diese vor der ungünstigen Einwirkung europäischer Kolonisten geschützt, allmählich an

menschliche und christliche Gesittung gewöhnt und damit auch zur Arbeitsfreude erzogen wurden, eilten sie, wie es Prof. Höffner (S. 306) feststellt, ihrer Zeit um Jahrhunderte voraus.

Die christlichen Grundsätze des Völkerrechtes (im weitesten Sinne des Wortes « Völkerrecht ») sind auch in höher geschulten Kreisen nur wenig bekannt und werden — mit Ausnahme nicht zahlreicher Spezialisten — auch in der katholischen Wissenschaft noch viel zu wenig gepflegt und in der Praxis viel zu wenig angewendet. Daher schiene es wünschenswert, das christliche Völkerrecht, eine der größten Zierden der katholischen Wissenschaft, in die Ausbildung des katholischen Akademikers eingehender und systematischer als bisher einzubauen. N. P.

Moraltheologie

Saint Thomas d'Aquin : Somme Théologique. (II-II qq. 47-56.) *La Prudence*. Deuxième Edition. Traduction française, Notes et Appendices par **Th. Deman O. P.** — Paris - Tournai - Rome, Desclée (Editions de la Revue des Jeunes). 1949. 554 pp.

Der vorliegende Band über die Klugheit unterscheidet sich schon rein äußerlich von der ersten Ausgabe, welche damals H. D. Noble O. P. besorgt hat. Auf den 554 Seiten (gegenüber 297 Seiten der ersten Ausgabe) wird ein historisch und spekulativ ausgearbeiteter Kommentar zur Lehre der Klugheit bei Thomas von Aquin geboten. Die Anmerkungen zum Text (Appendix I) bieten eingehende historische Notizen und textliche Klärungen, während im Appendix II die Lehre von der Klugheit systematisch dargestellt und vor allem mit der in der Moraltheologie so wirren Anschauung vom « Gewissen » in Vergleich gesetzt wird. Bereits in seinem Artikel über den « Probabilismus » im Dict. de Théol. cathol. hat der Autor eine scharfe Kritik an den Moralsystemen geübt, die in der Geschichte der Moraltheologie vom 16. Jahrhundert an ihr Unwesen trieben. Der vorliegende Band rundet die dort gebotene Lehre ab und versucht nun, und zwar mit vollem Erfolg, der Klugheit wieder jene Rolle in der Moral zuzuerkennen, die ihr durch die schiefe Auffassung vom Gewissen entrissen worden war. Einzig die Tugend der Klugheit, so betont der Verf. mit Recht, ist das Organ des moralisch sicheren und guten Urteils. Gemäß der gesunden Lehre des hl. Thomas ist es besser, wenn wir viele im wahren Sinne *kluge* Menschen haben, als wenn wir nur « gewissenhafte » Menschen hätten (cf. S. 506).

Damit, daß der Autor mit Thomas die Klugheit in die Tiefe des praktischen Tugendlebens hineinverlegt, daß er sie als die intellektuelle Tugend der guten Praxis aufweist, begegnet er dem Vorwurf des Intellektualismus, mit welchem man allgemein die thomistische Lehre von der Klugheit abtun möchte. Selbstredend ist und bleibt die Klugheit eine intellektuelle Tugend (S. 248). Hierin folgt Thomas der griechischen Tradition (cf. 413 f.). Im Grunde ist es aber nicht nur die Abhängigkeit von dem griechischen Vorbild, welche Thomas zu dieser Stellungnahme bewog,

sondern die vernünftige Überlegung, daß der Mensch den Geist der Unterscheidung von Gut und Böses bis hinab in die letzte Berührung mit der wirklichen Tat beweisen muß. Thomas konnte seinerseits in nicht geringem Umfange das Zeugnis der Heiligen Schrift und der christlichen Lehrtradition anrufen, welche die *discretio* empfehlen und fordern (vgl. S. 389 ff.). In einer ausgedehnten geschichtlichen Darstellung kommt der Verf. zum Ergebnis, daß die thomistische Klugheit sich im Grunde mit der *discretio* der asketischen Schriftsteller trifft.

Gerade die intellektuelle Formung der Klugheit bietet die unbedingt notwendige Handhabe, um dem viel gepriesenen, aber noch mehr falsch verstandenen « blinden » Gehorsam das Handwerk zu legen. Unter dem christlichen Einfluß hat hierin Thomas sein Vorbild Aristoteles, der dem Sklaven die *Phronesis* absprach, verlassen (S. 322). Die Bedeutung dieser sauberen Lehre für die Politik ist nicht zu übersehen (S. 321 ff.). Daß damit der echte, moralisch einzig vertretbare Gehorsam nicht zu kurz kommt, weist der Verf. nach, indem er die gegenseitigen Beziehungen von Klugheit und Gehorsam aufdeckt.

Der Verf. stellt im Anschluß an Thomas, der hierin Aristoteles folgt, den *Tugend*charakter der Klugheit klar heraus (S. 455-477), er verwurzelt sie damit im moralischen Leben zur Unterscheidung etwa von der aristotelischen Weisheit und Wissenschaft. Damit aber findet er, wie Thomas, den Anschluß an den Begriff und die Wirklichkeit der übernatürlichen Klugheit (S. 283). Wer also von intellektualisierter Moral sprechen will, hat den Kernpunkt der thomistischen Moral nur zur Hälfte oder gar nicht erfaßt. Den Drehpunkt des moralischen Lebens aus der Klugheit weg in irgendeine Willensbewegung zu verlegen, erscheint dem Verf. als eine grobe und folgenschwere Wertverschiebung, die dem Voluntarismus Descartes' oder Kants nahekommt. « Der hl. Thomas ist keineswegs geneigt, einen gewissen Vorrang des Willens in der Moral zu mißkennen. Seine Empfehlung der Klugheit bedeutet in keiner Hinsicht die Tatsache eines ungemäßigten oder ungeschickten Intellektualismus. Jedoch vermeidet er eine Trennung zwischen Wille und Vernunft. Denn, wenn es auch wahr ist, daß ein Willensakt kraftvoll sein soll, dann kommt es in erster Linie darauf an, daß er recht sei. Seine Güte ist nichts anderes als seine Rechtheit. Und die Rechtheit rührt von der Vernunft her. Es geht also darum, die Erziehung der Vernunft vorzunehmen, sofern diese eine moralische Kraft besagt » (S. 11).

Gegenüber andern, aus thomistischen Kreisen geschriebenen Traktaten zur *Summa* ist hervorzuheben, daß der Verfasser nicht etwa eigenwillig die Gedanken der *Summa* weiterverfolgt. Die dem Text beigegebenen Anmerkungen, wie auch die zusammenhängenden Entwicklungen des Appendix II geben einen deutlichen Beweis, daß der Verf. diesen Stoff in der gesamten Geschichte vor Thomas kennt, angefangen von der griechischen Philosophie, der Heiligen Schrift bis über die Väter ins Mittelalter hinein, so daß seine spekulative Thomaserklärung der geschichtlichen Plastik nicht entbehrt.

Neben die erste, mehr populäre Ausgabe dieses Bandes der franz.

Thomasausgabe trat nun die zweite mit ausgesprochen wissenschaftlichem Charakter. Der Leser bedarf gründlicher philosophischer und theologischer Bildung zur Lesung dieses reichhaltigen Bandes, den er übrigens nicht in der Lesung, sondern nur in eifrigem Studium ausschöpfen wird.

Das Verdienst des vorliegenden Bandes wird noch erhöht durch die vollständig neu überarbeitete Übersetzung.

Freiburg (Schw.).

A. F. Utz O. P.

L. Weber : Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, N. I). — Freiburg i. d. Schweiz, Paulusverlag. 1947. XII-288 SS.

Der vorliegende Band eröffnet die Sammlung « Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie ». In kurzen, doch inhaltsreichen Sätzen hat Prof. O. Perler, der die Sammlung leitet, deren Aufgabe und Bedeutung gekennzeichnet : « Christliche Theologie wurzelt wesensgemäß in der Vergangenheit. Nur in der lebendigen Verbundenheit mit ihr kann sie sich fortentwickeln. Jede auch noch so bescheidene Klärung der *Überlieferung* und *ihrer Quellen* ist daher Beitrag an die Theologie der Gegenwart » (Innenseite des Umschlags). Man kann die Sammlung nur dazu beglückwünschen, sich mit einer so wertvollen und gediegenen Arbeit der Leserschaft vorzustellen, und den Wunsch hegen, daß sie in Zukunft immer auf der gleichen Höhe sich bewege.

W. begründet die Berechtigung seiner Arbeit mit dem vermehrten Interesse, das die Gegenwart sittlichen Problemen entgegenbringt, und aus der Tatsache, daß Gregor der Große gerade auf dem Gebiete der Moral (selbstverständlich mit Einschluß der Aszetik und Mystik) unseren Vorfahren als Autorität gegolten hat.

Im ersten der zwei Hauptteile wird nach den charakteristischen Elementen der Moraltheologie Gregors des Großen gefragt und sie wird in drei Kapiteln als zeitgebunden, glaubenstreu und lebensnahe geschildert. Im zweiten Kapitel — Glaubenstreue — erörtert Verf. natürlich auch die Frage nach den Quellen Gregors des Großen. Dieses schwierige Problem wird in hervorragender Weise untersucht und stellt wohl in Bezug auf die vorhergehenden Untersuchungen einen beachtenswerten Fortschritt dar. Wie der Fragenkreis der von Gregor behandelten Probleme dadurch, daß er vom Mönche zum Papst wurde und durch die in der Ausübung des päpstlichen Amtes gemachten Erfahrungen, sich ständig erweiterte, wird vom Verf. ebenfalls sehr geschickt dargelegt. In diesem Zusammenhange glaubt er als ein letztes und ganz besonderes Moment der Entwicklung Gregors auch dessen «zunehmende Angst vor dem Tode» (S. 73) erwähnen zu müssen. Ob das Wort «Angst» hier wohl am Platze ist? Verf. hat im vorhergehenden (S. 44-45) den wesentlichen Einfluß der Regel des hl. Benedikt auf Gregor ins rechte Licht gerückt; sollte das, was hier als Angst vor dem Tode aufgefaßt ist, nicht vielmehr eine mit zunehmendem Alter besser

verstandene und tiefer erlebte Auffassung vom zwölften Grade der Demut sein, so wie er im siebenten Kapitel der Regel des hl. Benedikt beschrieben wird ?

Im zweiten Hauptteil wird der moraltheologische Lehrgehalt der Schriften Gregors untersucht und in einem dreifachen Fragenkomplex zusammengefaßt : Zweckbestimmung des Menschen, Gnade und Tugend, sündhafte Verirrung. Es geht aus dieser Untersuchung hervor, daß Gregor als praktischer Moraltheologe und Katechet heiklen und dunklen Problemen, deren Darlegung für das sittliche Leben der Gläubigen keinen besonderen Gewinn bietet, aus dem Wege ging. Trotz der ihm so oft und zu oft vorgeworfenen Wundersucht sind Gregors Ausführungen über die außerordentlichen Gnadengaben gesund und nüchtern. Bezüglich der Kardinaltugenden erscheint Gregor noch sehr von der alten Philosophie beeinflußt, da sich bei ihm keine klaren Texte vorfinden, aus denen sich eindeutig folgern ließe, daß diese Tugenden übernatürlich und eingegossen seien. Wegen ihrer konkreten, lebensverbundenen Züge kann die Lehre Gregors des Großen als ein Vorbild angesehen werden für die Bestrebungen, die heute so mächtig auf eine gegenwartsnahe, blutvolle Theologie hindrängen.

Rom, S. Anselmo.

L. Thiry O. S. B.