

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **7 (1929)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

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.

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

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

Literarische Besprechungen.

Psychologie.

J. Fröbes S. J. : Psychologia speculativa. In usum scholarum. 2 Tomi. Tomus I: Psychologia sensitiva (VII-253 SS.). Tomus II: Psychologia rationalis (VI-344 SS.). Friburgi Br. (Herder) 1927.

J. Fröbes S. J., als Verfasser des von der wissenschaftlichen Kritik mit großem Wohlwollen aufgenommenen zweibändigen Werkes « Lehrbuch der experimentellen Psychologie » in Fachkreisen bereits rühmlichst bekannt und anerkannt, versucht nun in seiner « Psychologia speculativa » eine für den Schulgebrauch bestimmte Darstellung der psychischen Erscheinungen und ihrer Ursachen zu geben. Das ganze Werk besteht aus zwei Teilen; der erste Teil behandelt die psychologia sensitiva, der zweite die psychologia rationalis. Der erste Teil besteht wieder aus zwei Büchern: Liber I: Psychologia sensitiva generalis; Liber II: Psychologia sensitiva specialis.

Im ersten Buche der Psychologia sensitiva verdient die Behandlung der Fragen über Intellekt und Instinkt Beachtung. Dadurch, daß das Gebiet der Instinkthandlungen genau umgrenzt, die Natur derselben präzisiert erklärt wird, wird auch zugleich der Weg geebnet und gebahnt, um bei den Tieren das Fehlen des Intellektes zu beweisen. Doch genügen die von Fröbes angenommenen Associationsverbindungen des äußeren Reizes und des Bildes der ausführenden Tätigkeit (I, S. 29) allein, ohne das konkrete Urteil der Aestimativa, nicht zur Erklärung der Instinkthandlungen. Erstere müssen wohl als Mittel der Tätigkeit gelten; allein außerdem muß auch noch der Nutzen oder Schaden des Objektes in concreto vom Tier erfaßt werden; denn sonst ist nicht zu erklären, wieso und warum bei Anwesenheit *desselben* Reizes die Handlung selbst manchmal erfolgt, manchmal aber auch nicht. — In der Erkenntnislehre gibt Fröbes eine *assimilatio obiectiva* zwischen den äußeren Sinnen und den Sinnesqualitäten der Objekte *nicht* zu (I, S. 113), behauptet aber die *unmittelbare* Erkenntnis der extensiven Eigenschaften (I, S. 114). Dem halten wir nun die Tatsache entgegen, daß das Bewußtsein in gleicher Weise die Objektivität, sowohl der qualitativen wie auch der extensiven Eigenschaften bezeugt. Woher soll man aber dann das Kriterium nehmen, um die Objektivität des einen von der partiellen Subjektivität des andern zu unterscheiden? — Die Rolle der *species impressa* als Wirkursache und Formalursache wird vom Verfasser richtig gekennzeichnet. Fröbes unterscheidet jedoch die *species impressa* nicht von den physischen (physiologischen) Veränderungen des Sinnesorgans (I, S. 118). Allein die *species impressa* muß doch intentioneller Natur sein, denn sonst könnte sie die Potenz nicht zur Erkenntnis des Objektes bestimmen. Diese Auffassung müßte sich dem Verfasser aufdrängen, wenn er berücksichtigte, daß erstens die *species impressa* in *ordine efficientiae* kein Instrumentum, sondern Mitursache ist, und infolgedessen derselben Ordnung angehören muß wie der *effectus*; zweitens, daß

sie als Formalursache Instrument (im analogen Sinne) des Objektes ist, das mittels der species impressa den Akt spezifiziert. Der Prozeß ist demnach folgender: durch physische, chemische und physiologische Vorgänge wird das Organ, dem das sensitive Vermögen innewohnt, derart beeinflußt, und es werden dementsprechend in ihm solche Veränderungen hervorgerufen, daß eben dieser Transmutationsvorgang als causa materialis dispositiva die species impressa, d. h. die psychische transmutatio des vom betreffenden Organ in esse abhängigen seelischen Vermögens, erzeugt. — Fröbes fordert ferner für alle Erkenntnisakte eine species expressa; ja nach ihm ist der Erkenntnisakt selbst identisch mit der species expressa, die das Objekt repräsentiert, und in der als medium in quo das Objekt erkannt und erfaßt wird. Er schreibt: « Sensatio est obiectum cognitum, non secundum proprietates suas subiectivas seu entitativas, sed secundum proprietates obiectivas, seu repraesentativas, sc. quatenus est imago. . . . Ideo species expressa est ‚medium in quo‘, i. e. cuius inspectione eo ipso cognoscitur obiectum externum in eo relucens » (I, S. 125 s.). Diese Stellung räumt Fröbes der species expressa auch bei der intellektuellen Erkenntnis ein. Folgerichtig erblickt er dann auch das Wesen des Erkenntnisaktes in der Erzeugung der species expressa und betrachtet daher auch (nach Suarez) die Erkenntnis wesentlich als eine repraesentatio vitalis des Objektes; er schreibt: « . . . sequitur universalem esse proprietatem omnis cognitionis, in facultate haberi speciem vicariam obiecti (verbum, speciem expressam), quae secundum qualitates suas obiectivas cognita sit et hoc ipso obiectum externum notum reddat. In hoc stat essentia psychologica cognitionis, ut talis imago conscia adsit » (II, 123). Dagegen behaupten nun wir, daß die species expressa, wenn sie auch dort, wo sie überhaupt vorhanden ist, wirklich medium in quo ist, doch vom Erkenntnisakte reell verschieden ist. Eine species expressa muß immer dann vorhanden sein, wenn das Erkenntnisobjekt nicht anwesend oder dem Erkenntnisvermögen nicht proportioniert ist. Die Erkenntnis als actio metaphysica ist nicht Tätigkeit, sondern Qualität, obwohl sie per accidens auch Tätigkeit sein kann. Sie ist nichts anderes als die unio intentionalis mit dem Objekte. Daher geben wir bei der intuitiven Erkenntnis der äußeren Sinne eine species expressa überhaupt nicht zu; bei der intellektuellen Erkenntnis aber ist die species expressa *nicht* der Akt selbst, sondern das medium, in dem das Objekt geschaut wird. Diese Auffassung wird bestätigt durch das Bewußtsein, das bezeugt, daß bei der Erkenntnis der äußeren Sinne keine produktive Tätigkeit der Sinne in bezug auf das Erkenntnisobjekt entfaltet wird, ganz im Gegensatze zur Phantasietätigkeit. Zudem ist unsere Ansicht auch kriteriologisch betrachtet der Ansicht des Verfassers vorzuziehen. — Der Verf. behandelt psychologisch und naturwissenschaftlich sehr eingehend die Frage nach dem Sitz der menschlichen Sinneserkenntnis. Nach ihm sollen die äußeren Sinne ihren Sitz nicht an der Peripherie, sondern im Gehirne haben. Allein die anatomischen und physiologischen Gründe, die für diese Ansicht erbracht werden, sind wohl sehr schwach. Höchst sonderbar ist dabei auch, daß zugegeben werden muß, bei den Tieren verhalte es sich anders. Dann ist das unmittelbare Zeugnis

des Selbstbewußtseins wenigstens bezüglich der niederen Sinne : des Tast- und Temperatursinnes, des Geruchs und des Geschmackes, gegen diese Ansicht ; und der intuitive Charakter aller äußeren Sinne fordert, daß die Sinnesempfindungen an den Nerven stattfinden, in unmittelbarer Berührung mit dem Sinnesgegenstand. — In dem Teile über die inneren Sinne wird besonders die Tätigkeit der Phantasie und die Natur der Vorstellungsverknüpfungen unter dem Aufwand eines großen wissenschaftlichen Apparates behandelt. Wenn aber Fröbes die inneren Sinne als reell nicht verschiedene Potenzen betrachtet (I, S. 184), und ferner einen wesentlichen Unterschied zwischen Phantasma und Sinnesempfindung *nicht* zugibt (I, S. 159), dann fallen der Art nach alle Sinne in eins zusammen, eine Ansicht, die in Anbetracht des Formalobjektes dieser Vermögen ganz unhaltbar erscheint.

Im zweiten Teile der Psychologia speculativa, den Fröbes Psychologia rationalis benennt, werden die intellektuellen Tätigkeiten und die Natur der Seele untersucht. — Die Geistigkeit des Intellektes wird gegen den Materialismus recht gut verteidigt und bewiesen. Den Lehren von den *ideae innatae*, der *illuminatio divina* und dem Ontologismus gegenüber, beweist Fröbes die objektive Abhängigkeit des Intellektes von der Sinneserkenntnis. Dabei wird aber leider das *obiectum formale proprium* des Intellektes nicht richtig bestimmt, wenn der Verf. sagt : « *Obiectum proportionatum intellectus humani in statu unionis sunt res sensibiles* » (II, S. 29). Es soll heißen : *obiectum proportionatum intellectus humani in statu unionis est essentia rerum sensibilibum*. Nur so tritt der wesentliche Unterschied zwischen dem Intellekt und den Sinnen hervor. Fröbes strebt mit seiner Auffassung dem Sensismus zu und kommt dementsprechend auch dazu, eine unmittelbare und direkte Verstandeserkenntnis des *singulare materiale* zuzugeben (II, S. 31). — Sehr ausführlich beschreibt Fröbes die verschiedenen Tätigkeiten des Intellektes, wobei er in reichem Maße die modernen Forschungen der Logik heranzieht. Ganz mit Recht betont er den großen Einfluß der Affekte auf das Urteil (II, S. 57). Es ist das eine Frage, die noch manches Interessante bieten und zutage fördern könnte, besonders dann, wenn auch die vom Willen abhängigen Urteile einer Untersuchung unterzogen würden. — Historisch und spekulativ sehr eingehend stellt Fröbes die scholastische Lehre über die Entstehung der Ideen dar. Er teilt mit Recht, im Gegensatze zu Suarez, beim Abstraktionsvorgang der Phantasie eine wirkursachliche (werkzeugliche) Tätigkeit zu (II, S. 92). — Der Abschnitt über die Natur des Willens und über die Willensfreiheit enthält viel Gutes. Eingehend behandelt Fröbes die gegen die Willensfreiheit gemachten Einwürfe und widerlegt sie mit Geschick. Die Ausführung über die innere Natur der Willensfreiheit befriedigt weniger. Für die tiefe Lehre über das letzte praktische Verstandesurteil, durch das der Wille bestimmt wird, hat Fröbes kein Verständnis, geschweige denn für eine göttliche *Praedetermination* des Willens, durch die doch allein der Einwand der Gegner der Willensfreiheit beantwortet werden kann : die Freiheit sei ein absoluter Anfang. — Schließlich werden noch die Fragen

über die Substantialität der Seele, die Einheit, die Entstehung und die Unsterblichkeit der Seele, sowie die Frage de unione inter animam et corpus behandelt. Hierbei widerlegt der Verf. den psychophysischen Parallelismus und beweist die unio *substantialis* der Seele mit dem Körper. Fröbes lehrt jedoch, daß die Seele mit dem schon in esse corporeo seienden Körper vereinigt wird (II, S. 319 ss.). Damit muß er auch die Mehrheit der Formen im selben Untergrunde zugeben. Wieso aber dann die *unio* noch eine *substantialis* sein kann, leuchtet nicht ein. Einzig die thomistische Lehre von der Materia, als reiner Potenz, und der Seele, als actus primus dieser Potenz, wird der substantiellen Einheit des Menschen gerecht. Die Schwierigkeiten, die der Verf. darin findet, daß die Seele auch das Körpersein verleihe, beruhen auf einer oberflächlichen Auffassung der Lehre von Materie und Form. Er sagt II, S. 306, von der aristotelischen Materie, sie werde wohl als pura potentia bezeichnet. « Sed postea in explicatione processuum psychicorum conceptus ille purae potentiae fere non jam respicitur, sed ejus loco ponitur materia concreta cum suis proprietatibus. » Und später, S. 329, heißt es : « Mirabile in hoc est quod . . . materia prima prorsus indeterminata fiat formaliter per animam spiritualem materia. » (!) Allein die Materie ist doch durch sich selbst Materie, nicht durch die Seele. Aber von der Seele bekommt sie ihre ganze Bestimmtheit und Wirklichkeit. Und zwar bestimmt die Seele die verschiedenen Teile des Körpers in verschiedener Weise. Die Seele ist in höherer Weise (formaliter eminenter) auch Eiweißform, — und so gibt sie diesem Körperteilchen das Eiweißsein, andere Körperteilchen informiert sie anders, entsprechend den « organischen Substanzen », aus denen, chemisch gesprochen, der lebende Körper besteht. Diese « organischen Substanzen » sind wirklich im lebenden Körper drin, aber nicht als viele verschiedene Substanzen, denn die *eine* Seele gibt ihnen allen ihr Sein und ihr Bestimmtheit. So erklärt sich dann auch, warum beim Tode diese Substanzen wieder vorhanden sind. Das Vorhandensein der chemischen Substanzen im lebenden Körper und im Leichnam ist aber der Grund mit dem Fröbes beweisen wollte, daß die Seele dem Körper nicht das Körpersein verleihe.

Diese Ausstellungen sollen den Wert der Psychologia speculativa nicht schmälern. Ihre Bedeutung liegt vor allem darin, daß P. Fröbes das ungeheure Material seines Lehrbuches der experimentellen Psychologie in einer für den Schulunterricht brauchbaren Weise zusammengefaßt hat und auch manchfach mit Geschick gegen die modernen Irrtümer verwertet. Als philosophisches Lehrgebäude der Psychologie kann aber das Buch nicht einfachhin empfohlen werden wegen des in ihm zu Tage tretenden Elektizismus.

Rom.

P. Georg Zemplén O. Cist.

O. Herget : Was ist die Seele ? Im Kampffelde der Substantialitäts- und Aktualitätstheorie. Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft. 28. Heft. Wien (Mayer u. Co.) 1928 (xx u. 208 SS.).

Der Untertitel legt nahe, daß es sich nur um die Menschenseele handelt, und zwar um die Frage, ob den Vorgängen unseres Bewußtseins

ein substanzieller Träger unterstellt werden muß oder ob, wie die moderne Philosophie vielfach behauptet, « das Wesen der Seele lediglich in dem stets wechselnden Bewußtseinszusammenhange » besteht, « in dem es nur Akte, Vorgänge, Ereignisse gibt, die miteinander verbunden auftreten » (S. 2). Der Verf. tritt für die erste Auffassung ein. Er legt also in seiner Abhandlung das Hauptgewicht auf den Nachweis, daß es eine Seele, d. h. ein substanzielles Subjekt des wechselnden Bewußtseinszusammenhanges gibt, während er die Frage: was ist die Seele, die den Obertitel des Buches bildet, nur insoweit beantwortet, als es für diesen Zweck erforderlich ist. Ob und inwieweit z. B. die Menschenseele Form des Körpers ist, ein Fürsichsein hat, unsterblich ist usw., diese Dinge werden entweder nicht behandelt oder nur gestreift. Und doch sind das Wesensbestimmungen der Seele. Wie wenig es dem Verf. um einen deutlichen Begriff der Seele zu tun ist, zeigt u. a. die Anmerkung (21) S. 10: « Es mag vielleicht auffallen, daß in dieser Abhandlung die Ausdrücke « Seele », « Ich » und « (Jch-)Subjekt » in mehr oder weniger synonymem Sinne gebraucht werden. Bei der Vielheit von Anschauungen über diese Begriffe lassen sich scharf abgegrenzte Definitionen kaum geben ». Daß er bei diesem unbestimmten Seelenbegriff sich nicht an die S. 16 aus J. Rehmke angeführten Worte hält, obgleich er sie auch als sein Programm ausgibt, liegt auf der Hand. Die Worte lauten: « Man wird niemals vom Seelenleben im einzelnen klare Kenntnis gewinnen, wenn man nicht zuvor, was Seele überhaupt sei, auf einen klaren Begriff gebracht hat ».

In drei Abschnitten wird versucht, das Dasein der Seele als des « erkenntnistheoretischen », des « transzendenten » und des « substanziellen » Subjektes unserer Bewußtseinsvorgänge zu erweisen. Der Verf. meint, nachdem wir Kants Kritizismus hinter uns hätten, könnten metaphysische Fragen heute « nur auf erkenntnistheoretischer Grundlage befriedigend gelöst werden » (S. 19). Darum hält er sich für verpflichtet, ein gutes Stück der Erkenntniskritik vor dem Leser aufzurollen, sowohl hinsichtlich der Probleme als auch bezüglich der verschiedenen Ansichten der namhaftesten Erkenntnistheoretiker, angefangen von Descartes bis zu den modernsten Idealisten, Subjektivisten und Immanenzphilosophen. Hierin liegt denn auch die Stärke des Buches. Es unterrichtet kurz, sachlich und zuverlässig über die erkenntnistheoretischen Strömungen der Neuzeit und selbst über einschlägige Gebiete der experimentellen Psychologie. Dagegen wirken die Auseinandersetzungen mit den Gegnern, sowie die positiven Beweisführungen, die vom Standpunkt eines ziemlich links stehenden s. g. kritischen Realismus aus gemacht werden, auf den Vertreter des strengen Realismus nicht allerwege überzeugend; ja manchmal kommen sie ihm selbst « naiv-realistisch » vor. Man vergleiche z. B. S. 118 f., wo die bisherigen Beweisführungen folgendermaßen zusammengefaßt werden: « Die Inhalte unseres Bewußtseins erleben oder schauen wir als gewahrte Inhalte; sie stehen in dem Verhältnisse des Gewahrtseins, des Gegenwärtigseins-für; also muß diesen in uns gewahrten Inhalten ein sie gewahrendes Etwas gegenüberstehen. Mit diesem Schlusse gelangen wir zur Vorstellung des Subjektes, das wir freilich nicht schauen, sondern nur erschließen, aber

nicht als ein an Inhalten gänzlich leeres Etwas. Denn wir bestimmen dieses Etwas *a)* als Subjekt des Gewahrens, *b)* als das Subjekt *meines* individuellen Gewahrens, d. h. des Gewahrens jener Bewußtseinsinhalte, die gerade von mir und sonst niemandem anderen unmittelbar gewahrt werden, *c)* ergibt sich noch eine wichtige Bestimmung: Jenes Etwas muß in der gleichen Ordnung des Seins eingeschlossen sein wie die Bewußtseinsinhalte. Nun sind diese nicht bloß etwas Gedachtes, sondern etwas tatsächlich Existierendes. Ob wir von ihnen denken, sie seien vorhanden oder nicht, sie werden dennoch, wenn wir uns ihrer bewußt sind, auch trotz unseres gegenteiligen Denkens vorhanden oder nicht vorhanden sein. Bin ich mir eines Schmerzes bewußt, so wird dieser Schmerz bleiben, auch wenn ich mir denke oder vorstelle, er sei mir nicht bewußt; und wenn ich mir keines freudigen Gefühles bewußt bin, so wird sich durch die bloße Tatsache des Denkens, ich sei mir der Freude bewußt, das Bewußtsein von Freude nicht einstellen. Die Bewußtseinsinhalte bleiben also unabhängig von unserem Denken und ebenso tatsächlich existieren sie in ihrem Gegenwärtigsein für ein Subjekt. Denn das Gegenwärtigsein oder die Beziehung auf ein Subjekt gehört wesensgemäß zum Bewußtsein und ist von diesem unablöslich. Also muß auch das Subjekt der Bezogenheit mit den Bewußtseinsinhalten tatsächliche Existenz haben und mehr als bloßer Begriff sein». Was vom Verf. in dieser und ähnlicher Weise an Widerlegungen und Überlegungen zusammengetragen wird, mag vielfach gut und schön und der Beachtung wert sein. Aber es ist doch nicht die streng wissenschaftliche, sagen wir «metaphysische» Beantwortung und Begründung des so wichtigen Seelenproblems. Immerhin muß anerkannt werden, daß der Verf. sich redlich Mühe gibt, zu einer subjektunabhängigen Metaphysik, zur Realität der Dinge und zur Substantialität des Trägers unserer Bewußtseinsvorgänge vorzustoßen. Aber er hat doch noch zuviel Respekt vor denen, die diese drei Dinge auf Grund ihres Subjektivismus und Agnostizismus in Abrede stellen.

Maria Laach.

P. Petrus Wintrath O. S. B.

F. Kleinschrod : Die Übermechanik des Lebens. 2 Bde. Berlin (O. Salle) 1928. XXV und VIII-795 SS.

L'ouvrage du Dr Kleinschrod est le résultat d'une longue expérience et d'une sérieuse réflexion. Le médecin praticien s'y montre à chaque page; mais à la différence de beaucoup de ses confrères, il a voulu donner un sens à sa pratique médicale. Il a essayé de faire entrer les faits dans le cadre des théories courantes, dans le mécanisme appliqué à la vie, dans la formule de l'évolutionisme classique, et le cadre a éclaté misérablement. Il a donc fallu chercher autre chose. Disons immédiatement que la théorie nouvelle de la « métamécanique de la vie » ne pouvait naître que dans un esprit réfléchi, ingénieux, mû par un grand amour de la vérité et de l'humanité souffrante. Le livre du Dr Kleinschrod révèle une situation déplorable. L'auteur a droit à la gratitude des philosophes et des médecins parce qu'il les force à réfléchir et leur fournit de très intéressantes suggestions. Nous ne pouvons qu'applaudir aux intentions et aux efforts du

D^r Kleinschrod. Ses critiques atteindront des milieux, où les purs philosophes n'ont guère accès, et qui en ont un pressant besoin.

Nous ne pouvons évidemment pas nous attacher aux détails médicaux très abondants que contient l'ouvrage. — L'auteur, merveilleusement renseigné sur les faiblesses du mécanisme biologique, est peut-être moins au courant, — il est difficile de lui en faire un grief, — sur l'attitude intellectuelle des mathématiciens et des philosophes. Aussi la partie critique de son ouvrage, celle où il s'attache à la destruction du mécanisme, nous paraît particulièrement forte. Son système personnel aura besoin de revision ; et nous croyons que des réflexions ultérieures le rapprocheront davantage des idées d'Aristote, qui dès maintenant sollicitent son esprit. Deux problèmes fondamentaux nous intéressent directement.

1. Que le mécanisme biologique soit insoutenable, nous croyons que l'auteur l'a parfaitement prouvé. D'autres l'avaient précédé dans cette voie : qui ne connaît les expériences décisives et les ingénieuses déductions de Hans Driesch que tous les antimécanistes reconnaissent comme un maître. Mais que faut-il substituer à cette théorie périmée ? Hans Driesch a remis en honneur l'*entéléchie* d'Aristote, conçue d'une manière très spéciale. Le D^r Kleinschrod semble parfois renverser les termes : il considère le corps comme l'entéléchie de l'âme ! C'est fort déconcertant ; mais au fond il s'éloigne peu des idées de Driesch, qui d'ailleurs semble lui avoir donné une encourageante approbation.

N'est-ce pas un peu expéditif ? Les lois mécaniques n'expliquent pas la vie ; c'est entendu. Il faut donc autre chose ; il faut apparemment ajouter au *corps* un autre principe qui n'est pas corporel, qui échappe aux lois rigides de la matière brute. Mais tout cela ne pose rien de plus que la nécessité d'une raison suffisante pour les phénomènes spécifiquement vitaux ; et l'entéléchie de Driesch et la métamécanique de Kleinschrod ressemblent singulièrement aux qualités occultes des scolastiques décadents. Ce n'est pas sans motif que les biologistes, fatalement astreints à une interprétation mécanique par leur *méthode*, ont reproché à Driesch une stérile tautologie.

Peut-être il y a même moins que cela. Cette entéléchie est très nettement conçue comme une substance non corporelle, non quantitative, puisqu'elle est une fois dans le tout du vivant et tout entière dans chacune de ses parties essentielles. C'est exactement ce qu'on entend par une substance spirituelle, qui étant unie à un corps, — on ne sait comment, — devient une *âme*. Où reste l'unité essentielle du vivant ? Ce n'est donc pas la matière qui vit ? Ce dualisme du vivant rappelle beaucoup plus l'ancien vitalisme de Bichat, avec son « principe vital » luttant contre son associé corporel, que la théorie d'Aristote.

Pareille doctrine rompt d'ailleurs d'une manière brutale la continuité de la Nature. Tout nous révèle une tendance à l'unité, depuis l'électron, à travers l'atome, jusqu'à la molécule composée. Expérimentalement, le vivant se révèle comme une *unité ultra-moléculaire*. Et ce degré supérieur nous dévoile, dans l'ordre philosophique, l'*immanence* de l'école aristotélicienne, qui s'achève graduellement dans les manifestations supérieures

de la vie. Les degrés des êtres peuvent et doivent se concevoir comme une ascension vers l'unité. Nous craignons bien que le vitalisme de Bichat, le néo-vitalisme de Driesch, et la métamécanique de Kleinschrod ne s'opposent radicalement à toute conception unitaire de la Nature.

2. Le savant auteur fait un usage étrange des notions d'*espace*, de *temps* et de *nombre*. Il n'admet pas que leur réalité ; il les substantialise, à peu près comme les pythagoriciens l'ont fait pour le nombre. Certains de ses raisonnements semblent bien défectueux au point de vue dialectique ; et il aboutit à des conclusions si étranges que peu d'esprits réfléchis pourront accepter cette surprenante conception.

N'oublions jamais que le scientifique et le philosophe partent de notions fondamentales, empruntées à la connaissance vulgaire : tout le monde parle d'espace, de temps, de nombre, de causalité ; et comme tout le monde attache au moins quelque signification à ces mots, il faut bien qu'ils désignent quelque réalité. Le scientifique enrichit ces notions par la découverte de nouveaux phénomènes ; le philosophe s'y attache pour les épurer de leur gangue imaginative, pour les analyser, pour les réduire finalement à l'unité de l'être et les soumettre aux principes premiers. Si le Dr Kleinschrod s'était livré à l'une ou l'autre de ces investigations, il n'aurait certes pas abouti à ses conclusions, basées souvent sur des rapprochements arbitraires où l'association des images a fonctionné plus souvent que la rigoureuse dialectique.

Ne disons rien de la causalité qui nous plongerait dans d'interminables discussions métaphysiques. Kleinschrod considère l'espace, le nombre, le temps, comme des formes *a priori* de notre esprit, nous permettant toute espèce de constructions subjectives, qui correspondent d'une manière merveilleuse aux réalités de la Nature. Il les appelle pour ce motif « *entia rationis cum fundamento in re* », ce qui est pour le moins trompeur. Il ne semble pas s'apercevoir que l'espace et le nombre, — dans le temps intervient l'élément d'actualité existentielle qui complique le problème, — se rattachent à la catégorie supérieure de « quantité », dont l'analyse complète lui aurait été précieuse. Cette analyse n'a pas été faite ; et c'est pourquoi il adresse aux savants et aux mathématiciens des reproches qui nous paraissent immérités.

Prenons, par exemple, la notion d'espace. Qui ignore que l'espace des mathématiciens n'est pas l'espace concret de notre monde physique ? Il est très vrai que beaucoup de mathématiciens font des excursions périlleuses dans le monde physique ; mais quand ils restent sur leur propre terrain, ils considèrent l'espace comme l'étendue pure, abstraite *praecisive* de toute réalité corporelle. Il n'y a là rien que de très légitime. Il y a là une attitude singulièrement utile, même aux philosophes. Ceux-ci, en effet, n'auraient peut-être jamais échappé à la tyrannie imaginative des postulats d'Euclide sans le secours des mathématiciens. Et que peut opposer à cette conception le Dr Kleinschrod ? Que ce n'est pas là l'espace réel du monde physique. Les mathématiciens le savent bien ; et nous croyons que l'espace de l'auteur ne l'est pas davantage. Manifestement, ses critiques tombent ici à faux.

Nous pourrions faire des considérations semblables à propos des notions de nombre et de temps. C'est parce que le D^r Kleinschrod ne les a pas soumises à l'analyse philosophique qu'il leur trouve de si étonnantes propriétés.

Le livre du D^r Kleinschrod est fort utile. Il est la manifestation d'un état d'esprit auquel nous ne pouvons qu'applaudir ; car il nous faut espérer que bientôt même les biologistes prendront conscience de la valeur de leur méthode. Qu'ils continuent leurs merveilleux travaux ; qu'ils nous apprennent toujours davantage les manifestations de la vie, identiques ou analogues aux phénomènes physiques et chimiques. C'est là leur tâche. Mais qu'ils se persuadent que jamais leurs procédés n'atteindront l'unité de la vie, unité qui caractérise sa nature. Nous constatons avec joie que le patient travail du D^r Kleinschrod nous rapproche de ce désirable résultat.

Fribourg.

M. de Munnynck, O. P.

Kirchengeschichte.

1. **B. Poschmann : Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums.** Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 7. München (Kösel-Pustet) 1928 (316 SS.).

2. **Jos. Schnitzer : Hieronymus Savonarola, Auswahl aus seinen Schriften und Predigten.** In deutscher Übersetzung. Das Zeitalter der Renaissance, II, 10. Jena (Diederichs) 1928 (LII und 286 SS.).

3. **Jos. Frid. Bucher : Das Reich des Gottmenschen.** Katholische Kirchengeschichte für Haus und Schule. Erster Teil : Von der Kirchen- gründung bis Papst Gregor VII. Immensee 1925 (xxv und 200 SS. mit Illustrationen). —Zweiter Teil : Von Papst Gregor VII. bis Papst Pius XI. Erster Abschnitt : 1073–1648. Immensee 1927 (xxi und 311 SS.) mit Illustrationen.

1. Der bekannte Forscher über die Bußdisziplin der alten Kirche schenkt uns ein neues Werk, das man wohl als eine der besten Arbeiten über diese schwierige Frage bezeichnen kann. Seine Untersuchung beschränkt sich zeitlich auf das ausgehende christliche Altertum, d. h. im allgemeinen auf das V. und VI. Jahrhundert, weil diese Zeit noch am wenigsten erforscht ist ; doch Gegenstand der Untersuchung ist die kirchliche Buße schlechthin, sowohl nach ihrer dogmatischen Seite wie nach ihrer äußeren Gestaltung und ihren rechtlichen Folgen ; und mit Rücksicht auf die Bedeutung der Frage wird ein besonderes Kapitel sowohl der Frage der kirchlichen Privatbuße wie der Buße der Kleriker gewidmet, und so die Kirchenbuße nach verschiedenen Seiten hin beleuchtet ; der Verfasser selber betrachtet diese seine neue Schrift als eine Art Fortsetzung seiner Forschungen über die Bußlehre des hl. Augustinus (S. 2 f.).

Der Reihe nach untersucht Poschmann die Bußlehre und Bußpraxis in den verschiedenen Kirchen des Abendlandes : der römischen, gallischen, spanischen und afrikanischen Kirche (S. 5-171). Die zwei folgenden Abschnitte behandeln die Buße der Kleriker (S. 172-203) und die angebliche

kirchliche Privatbuße (S. 204-247). Das Schlußkapitel beschäftigt sich mit der Bußlehre Gregors I. und Isidors von Sevilla (S. 248-299). Im Vorwort kündigt Poschmann die Fortsetzung seiner Untersuchung an, die sich vor allem mit dem Übergang von der altkirchlichen zur späteren Bußform befassen wird.

Eine eingehende Untersuchung widmet Poschmann vor allem der Buße in der römischen und gallischen Kirche (S. 6-142). Alle Einzelfragen der Bußlehre und Bußpraxis werden unter Heranziehung aller wichtigen Quellentexte gründlich untersucht und kritisch gewürdigt: Klar bezeugt ist die Notwendigkeit der öffentlichen Buße für alle schweren Vergehen, auch für geheime crimina; dieselbe öffentliche Buße konnte aber freiwillig auch für leichtere Vergehen übernommen werden (S. 6-10 und 71-88); die notwendige Voraussetzung des kirchlichen Bußverfahrens ist das Bekenntnis; ein mündliches Bekenntnis vor dem Bischof oder Priester gilt als selbstverständlich, wenn dasselbe auch verhältnismäßig selten erwähnt wird; während nun in jedem Falle die folgende Bußleistung öffentlich sein mußte und diese bei öffentlich bekannten crimina auch durch ein öffentliches Bekenntnis eingeleitet wurde, haben wir ebenso den klaren Tatbestand einer öffentlichen Buße mit geheimem Sündenbekenntnis bei geheimen Vergehen, wofür Papst Leo I. ein klassischer Zeuge ist (S. 11-16); und während bei geringen Vergehen die Bußleistung dem Ermessen des einzelnen anheimgestellt wird, hat für die schweren crimina die Kirche das Maß der Genugtuung festzusetzen, und Leo I. proklamiert das Schlüsselamt der Kirche mit den klassischen Worten, daß es eine Anordnung Gottes sei, «*ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri*»; die Wirkung der priesterlichen Tätigkeit wird direkt als Sündenvergebung hingestellt; die Form, in der sich nach geleisteter öffentlicher Buße die kirchliche Absolution vollzog, war die Rekonziliation, die während des öffentlichen Gottesdienstes vorgenommen wurde, und zwar durch die «*supplicatio sacerdotalis*» und die Handauflegung, die aber ein sakramentaler Akt waren, und dieser bedeutete die Wiederaufnahme in die Kirche, und zwar nicht nur in die äußere Gemeinschaft, sondern in die innere Lebensgemeinschaft mit dem Heiligen Geiste (S. 16-48). Als Minister der Buße erscheint ordentlicher Weise nur der Bischof, und nur in beschränktem Maße haben auch die Presbyter teil an der Ausübung der kirchlichen Schlüsselgewalt (S. 48-57). Der größte Unterschied zwischen dem altchristlichen und dem späteren kirchlichen Bußwesen liegt in der Tatsache, daß die Buße ehemals dem Sünder nur ein einziges Mal gewährt wurde; sie prägt daher dem Büßer eine Art Charakter auf, der ihm für's ganze Leben anhaftet: wer einmal die Buße übernommen hat, tritt nie mehr in den Vollgenuß der kirchlichen Rechte und muß sich sogar in seiner privaten Lebensführung tiefgreifenden Beschränkungen unterwerfen: diese Strenge ist ein ergreifendes Zeugnis für den tiefen sittlichen Ernst der damaligen Kirche (S. 57-68). — Diese angeführte Bußlehre und Bußpraxis in der römischen Kirche wird nun auch bestätigt und teilweise ergänzt durch die Zeugnisse aus den übrigen genannten abendländischen Kirchen. Während nun in den ersten Jahrhunderten vielfach auch die Geistlichen

wie die Laien die öffentliche Buße übernehmen mußten, haben wir später unzweideutige Zeugnisse für die Unzulässigkeit der Priesterbuße; doch bedeutete dies nicht ohne weiteres eine Vergünstigung für die höheren Kleriker, denn jedes grobe Vergehen, das bei den Laien die öffentliche Buße verlangte, zog beim Kleriker die Absetzung nach sich, eine Strafe, die naturgemäß auch in die Öffentlichkeit trat und für die Schuldigen viel empfindlicher war als es die Verpflichtung zur Kirchenbuße gewesen wäre; die rein private Buße der Geistlichen hatte ja ein Seitenstück bei den sogenannten «*conversi*», also Laien, welche die *vita saecularis* mit der *vita religiosa* vertauschten und dann in bezug auf die Buße in gleicher Weise behandelt wurden (172-203).

Es ergibt sich also für die Kirche des V. und VI. Jahrhunderts folgendes Resultat über die Bußlehre und Bußpraxis: So verschieden auch, äußerlich betrachtet, das damalige Bußverfahren von dem heutigen war, die Buße als sakramentales Mittel der Sündenvergebung bestand und die Wesensbestandteile der Buße waren damals dieselben wie heute: es gehörten auch damals notwendig zu ihr Reue, Beichte, Genugtuung von seiten des Sünders, die Lossprechung von seiten der Kirche; dabei stand freilich die Genugtuung so sehr im Vordergrund, daß sie als die Buße schlechthin erscheint. Und diese kirchliche Buße wurde grundsätzlich für alle *crimina* verlangt; und so wird die damalige Bußpraxis den Forderungen des später in Trient formulierten Dogmas in allen diesen Punkten gerecht!

Das gilt nun auch für den Satz des Tridentinums, daß die geheime Beicht allein vor dem Priester von Anfang in der Kirche in Übung gewesen sei: denn das die Buße einleitende Bekenntnis war stets geheim; und die öffentliche Bekanntmachung geheimer Sünden, wenn sie nicht freiwillig erfolgte, wurde als grober Mißbrauch hingestellt! Freilich zwei Punkte machen gewöhnlich Schwierigkeiten und richten Verwirrung an: zunächst die Tatsache, daß die altkirchliche Buße als eine öffentlich-rechtliche Institution erscheint; dann, daß pflichtmäßiger Gegenstand der öffentlichen Buße nur die sogenannten Kapitalsünden waren und manche minder schwere Vergehen, die wir als Todsünden ansehen, der Kirchenbuße nicht unterlagen! Daher stellen katholische Theologen die weitere Frage, ob neben der öffentlichen Buße im christlichen Altertum nicht auch noch eine Privatbuße im Sinne der heutigen Beichtpraxis in Übung gewesen sei. — Dieser Frage widmet Poschmann eine eigene eingehende Untersuchung, die uns als die beste und klarste Beantwortung dieser heiklen Frage erscheint (S. 204-247). — Gewiß gab es im V. und VI. Jahrhundert eine kirchliche Vergebung außerhalb des eigentlichen, öffentlichen Bußverfahrens, so die Rekonziliation ohne weitere Buße bei den zur Kirche übertretenden Häretikern und die Verhängung der Exkommunikation, ohne die Forderung der öffentlichen Buße bei geringeren Vergehen, die im Interesse der Disziplin nicht ungesühnt bleiben sollten; allein in beiden Fällen kann man nicht von einer eigentlichen «*Privatbuße*» reden, und auch die Krankenbuße war trotz des kurzen und der Öffentlichkeit entzogenen Verfahrens keine Privatbuße, und daher zog sie auch alle rechtlichen Folgen der eigentlichen Kirchenbuße nach sich, die im Fall

der Genesung voll in Kraft traten. — Sonst aber läßt sich, wie Poschmann überzeugend nachweist, kein einziger stichhaltiger Beweis für die Existenz einer privaten Buße erbringen (cf. S. 213-229). Man kennt auch im V. und VI. Jahrhundert im Abendland keine andere kirchliche Buße als die *poenitentia proprie dicta*, und die ihr nicht unterworfenen Sünden werden durch rein persönliche Bußwerke getilgt; wohl aber wandten sich die Gläubigen auch bei geringeren Vergehen oft an die Priester und legten ein Bekenntnis ihrer Sünden ab, aber mehr im Sinne einer *directio spiritualis*, eine Übung, die besonders in Klöstern heimisch war, aber auch von Laien geübt wurde; die kirchlich-sakramentale Vermittlung der Sündenvergebung aber trat normalerweise nur bei der öffentlichen Buße in Kraft.

Wie stand es aber mit dem Kommunion-Empfang bei einer solchen Bußpraxis? Selbstverständlich legte auch die alte Kirche auf die Gewissensreinheit als unerläßliche Bedingung für eine würdige Kommunion das größte Gewicht. — Allein ein Kapitalsünder konnte die Kommunion erst empfangen, nachdem er sich der öffentlichen Buße unterzogen hat; die Kirchenbuße kam aber für die Christen nur ein einziges Mal in Frage und wurde in der Regel bis gegen Ende des Lebens verschoben. Bei jenen nun, die nach begangener schwerer Sünde nicht gewillt waren, in absehbarer Zeit die Buße zu übernehmen, oder die von der Kirche wegen ihres noch jugendlichen Alters gar nicht zur Buße zugelassen wurden, lag die Gefahr nahe, daß sie einfach von der Kommunion wegblieben oder unwürdig kommunizierten, worüber Prediger und Kirchenschriftsteller tatsächlich bittere Klagen führen. In diesen Fällen scheint man es unter Absehen von der öffentlichen Buße dem Gewissen der einzelnen überlassen zu haben, sich durch entsprechende Buße des Empfanges der Eucharistie würdig zu machen. — Auch diese Praxis steht keineswegs im Widerspruch mit dem Dogma: zum würdigen Kommunionempfang genügt die Tilgung der schweren Sünden, die aber auch durch vollkommene Reue verbunden mit dem *votum sacramenti* erreicht wird; dieser Forderung geschah tatsächlich auch in der alten Bußpraxis Genüge, indem die Sünder zur Übernahme der kirchlichen Buße im späteren Lebensalter angehalten wurden; die Unwiederholbarkeit dieser Buße und ihre schweren Folgen für das Leben waren ein hinreichender Grund, sich zunächst mit dem Vorsatz, sie später zu empfangen, zu begnügen, und Galtier (*De poenitentia*, 240) sagt mit Recht: «*Facilius antea consuetudo praevalabat poenitentiam ecclesiasticam remittendi in finem vitae interimque sacramentis participandi*» (S. 239-247).

Mit diesen gründlichen Untersuchungen gibt uns Poschmann nicht nur einen klaren Einblick in das schwierige Problem, sondern auch eine ausgezeichnete Lösung aller Fragen über Bußlehre und Bußpraxis im V. und VI. Jahrhundert und damit auch für die Zeit vorher, und mit vollem Rechte durfte er von sich sagen, daß er die wichtigsten Quellen selbständig durchforscht hat und in ruhiger Kritik im Lichte der altchristlichen Vorstellungswelt, sowie in gegenseitiger Beleuchtung zu deuten suchte, und mit größtem Interesse sehen wir seinen weiteren Publikationen entgegen.

2. Zum Abschluß seiner ausgezeichneten Savonarola-Studien gibt *Schnitzer* eine Auswahl aus den Schriften und Predigten Savonarolas in deutscher Übersetzung heraus, in denen er nicht nur den Prediger, sondern besonders auch den Beter und Mystiker wie den Propheten, auf deren Schultern der Prediger steht, sodann den Staatsmann, den Reformator und Apologeten zum Worte kommen läßt. — Die Auswahl beginnt mit zwei Gedichten vom Verderben der Welt und mit dem Gebet oder Psalm über die Gottesliebe (S. 1-10); dann folgen zwei Briefe an seine Mutter, die er tröstet und der er berichtet über seine seelsorgerliche Wirksamkeit (S. 10-19); die drei folgenden Auszüge aus dem Büchlein von der Jesusliebe, aus dem « Abriß der Offenbarungen » und aus dem « Zwiegespräch über die Wahrheit der Prophezie zeigen uns den Mystiker und Propheten (S. 19-80); es folgen Teile aus 13 Predigten (S. 80-245); der Reformator, Apologet und Staatsmann spricht in der Schrift « Von der Einfalt des christlichen Lebens », « Triumph des Kreuzes », und « Von der Staatsform und Verfassung der Stadt Florenz » (S. 245-285). Den Schluß bildet die ergreifende Auslegung des Ps. 50: Miserere, geschrieben in einsamer Kerkerhaft (S. 285-305); daß *Schnitzer* dieser herrlichen Erklärung des Ps. 50 « Luthers Vorrede zu Savonarolas Auslegung des Psalms » in deutscher Übersetzung voranstellt, finde ich durchaus ungerechtfertigt und verfehlt! Dagegen gibt *Schnitzer* in der Schrift « Abriß der Offenbarungen » bei den Einwänden gegen die prophetische Predigt die Antworten Savonarolas nur in ihren Hauptgedanken oder nur dem Sinne nach wieder, und zwar wie er selbst sagt, weil « vom religionspsychologischen Standpunkte aus die Einwände wichtiger als die Antworten sind » und der « Raumersparnis halber » (S. 37, Anm. 1); zur Beurteilung Savonarolas sind gerade die Antworten Savonarolas bedeutsam, und Raumersparnis wäre besser bei « Luthers Vorrede » angebracht gewesen. Im übrigen ist diese Auslese aus Savonarolas Schriften sehr zu begrüßen; sie sind eine lebendige Apologie und eine Widerlegung der einseitigen und ungerechten Beurteilung, die der Reformator durch bestimmte Kreise und besonders durch Pastor gefunden hat, dessen Darstellung Savonarolas übrigens wohl auf die gleichen Quellen zurückgeführt werden muß, wie seine Darstellung der bekannten Gnadenstreitigkeiten, worüber in der « Schweizer Rundschau » in der Besprechung des Lebenswerkes des Verfassers der Papstgeschichte ein offenes und mutiges Wort gesprochen wurde; und in der Einleitung, die *Schnitzer* dem Ganzen vorausschickt (S. III-LII), verteidigt er noch einmal mit vollem Erfolg seinen Standpunkt; er gibt eine ausgezeichnete Übersicht über das Resultat seiner Savonarola-Forschung, aber nicht etwa durch bloße Wiederholungen, sondern stets mit neuen Argumenten sein Urteil stützend, sodaß man sagen kann, im großen und ganzen ist damit die Polemik um Savonarola zu einem Abschluß gekommen; die Feinde Savonarolas, die mit geradezu unglaublichen Mitteln arbeiteten (f. S. xxii ff.), und das tragische Ende des Reformators (cf. S. xxxiii ff.) finden eine geradezu klassische Darstellung und gründliche Beurteilung; überall zeigt sich *Schnitzer* als Meister und besten Kenner der Savonarola-Frage.

Umsomehr ist es zu bedauern, daß *Schnitzer* auch hier, wie bei fast

allen seinen Savonarolaschriften, seine Tendenz wieder stark hervortreten läßt, seinen Helden auszunützen zur ungerechten Bekämpfung der katholischen Kirche. Sein theologischer Standpunkt ist schon gekennzeichnet durch eine Bemerkung, durch die er erklären will, daß man sich nicht beirren lassen solle, wenn verschiedene Voraussagen Savonarolas nicht in Erfüllung gingen, indem er sagt: « Auch die Weissagungen der alten Propheten gingen nicht alle in Erfüllung, ebenso trat die von Christus schon für die nächste Zeit in Aussicht gestellte Weltkatastrophe nicht ein, und doch wird kein Mensch die Gutgläubigkeit ihrer Prophezeiung bezweifeln » (S. x f.)! Eine solche Auffassung von Christus deckt sich wohl mit jener der modernen Rationalisten und Leugner der Gottheit des Erlösers, aber nicht mit dem tiefen Glauben Savonarolas; und auch Schnitzers Auffassung vom Wesen des wahren Gottesdienstes ist ein tendenziöses Zerrbild von dem, was Savonarola dachte und in seinen Schriften aussprach (cf. S. XLV). Und ebenso verfehlt ist auch die immer wiederholte These, Savonarola sei ein unmittelbarer Vorläufer Luthers und der Reformatoren (S. LI). Savonarola war ein treu kirchlich gesinnter Reformator, der nie seinen Glauben verleugnete und der im reinsten Eifer die wahre Reform der Sitten und Heiligung der Menschen anstrebte; Luther war ein religiöser Revolutionär, der seinen Glauben über Bord warf und der Kirche den Rücken kehrte und dessen sogenannte Reform darum auch alles andere als eine Besserung der Sitten und Menschen brachte! Wir bedauern lebhaft, daß die ausgezeichneten historischen Forschungen Schnitzers über Savonarola durch solche tendenziöse Ideen verunstaltet wurden, Ideen, die außerdem das Bild seines Helden nur verdunkeln würden.

3. In wahrheitsgetreuer und wissenschaftlich begründeter Darstellung beabsichtigt *J. F. Bucher* nach seinen eigenen Worten, mit seiner Kirchengeschichte für Haus und Schule vor allem die Belehrung und Erbauung, und diesen Zweck hat er auch erreicht und die Vorzüge seiner originellen Darstellung sind in den Besprechungen auch mit Recht anerkannt worden. Ohne darum diese Vorzüge irgendwie beeinträchtigen zu wollen, möchte ich doch für weitere Auflagen und den angekündigten dritten Band einige Anregungen machen. — Heutzutage, wo kirchengeschichtliche Fragen in Broschüren, Flugblättern und Zeitungen in tendenziöser Darstellung zum Kampfe gegen die Kirche ausgenützt werden, sollten manche Kontroversfragen eingehender behandelt und die Kirche energisch verteidigt werden, und diesbezüglich könnte der Verfasser noch manche Lücke vorteilhaft ausfüllen; andere Fragen sind ohne Grund entweder übergangen oder zu kurz behandelt, z. B. in der alten Kirche die schismatischen Bewegungen auf dem Gebiete der Sakramentenlehre (Taufe, Buße etc), wo Gelegenheit wäre, die heilige Beichte zu verteidigen; eine gründlichere Behandlung der Albigenser und Waldenser gibt Anlaß zur Besprechung und Verteidigung der kirchlichen Inquisition und der späteren Hexenprozesse; das Konzil von Vienne unter dem ersten Papste in Avignon gibt Aufschluß über die Gestalt Bonifaz VIII.; auch die bekannte Galileifrage sollte nicht zu kurz

abgefertigt werden, sonst entstehen leicht Mißverständnisse. — Gerne würde ich auch unter den kirchengeschichtlichen Einzelbilder das Leben und Wirken eines Columban und die Bedeutung der iro-schottischen Missionäre sehen. — Im übrigen wünschen wir der anziehend und mit begeisterter Liebe geschriebenen Kirchengeschichte für Haus und Schule die weiteste Verbreitung in allen katholischen Familien.

Freiburg

P. M. Knar O. P.

F. X. Jansen S. J. : Baius et le Baianisme. Louvain (Museum Lessianum) 1927 (VIII und 237 S.).

Das Werk behandelt in zwei Abschnitten den *Menschen* Baius und seine *Ideen*. Als *Mensch* ist Baius in seiner Jugend ein «Musterstudent», später erweist er sich als talentvollen Theologen, als frommen, sittenreinen Priester und einflußreichen, die Jugend für sich einnehmenden Professor. Leider standen diesen schönen Eigenschaften zwei Fehler gegenüber, die ihm große Gefahr brachten. Er ist einmal sehr einseitig in seiner Methode: nur die positive Seite der Theologie hat in seinen Augen Wert, die Heilige Schrift und die Väter, und unter diesen nimmt wieder nur einer, der hl. Augustin, fast all seine Zeit und Aufmerksamkeit in Anspruch. Die gewaltige Geistesarbeit, die die Scholastik in wissenschaftlicher Durchdringung der Glaubenslehre geleistet hat, mißachtete er, weil sie, wie er sagte, «ihren Abhandlungen so viele Symbole beimischte, die sie der Finsterins der heidnischen Philosophen entlehnt hätte» (S. 4). Diese Verkennung der Scholastik rächte sich: Baius geriet in eine ganz einseitige, irrige Auffassung des hl. Augustin hinein und baute diese Einseitigkeit zum System aus. Die Erkenntnis seines Irrgangs verwehrte ihm sein anderer Fehler: eine seltene Eingenommenheit von sich selber und der eigenen Meinung, die es ihm sehr schwer machte, seinen Irrtum einzugestehen und sich dem Entscheid des Papstes aufrichtig und vorbehaltlos zu unterwerfen. Zum Glück siegte sein Wille, ein unterwürfiger Sohn der römischen Kirche zu bleiben. Immerhin geriet durch jene Rechthaberei eine Zwiespältigkeit in sein Verhalten, das ihm nach allen Seiten den Ruhm eines großen Charakters raubt.

Die *Ideen* Baius' bewegen sich ausschließlich auf dem Gebiet der theologischen Anthropologie. Es war sein Verhängnis, daß er hier, den Unterschied von Natur und Übernatur verkennend, die Paradiesesausstattung des ersten Menschenpaares als ein dem sündelosen Menschen geschuldetes Erfordernis der Menschennatur betrachtete. Je folgerichtiger er von diesem Grundirrtum aus fortschritt, um so tiefer mußte er sich in Irrtümer verwickeln in bezug auf die Erbsünde und ihre Folgen, auf die böse Begierlichkeit, die Willensfreiheit, die Werke der Ungläubigen, die Gnade und Rechtfertigung, die Gottesliebe. All diesen Irrtümern geht der Verfasser an Hand der Bulle Pius V., «Ex omnibus afflictionibus», vom 1. Okt. 1567, nach, legt sie dar und stellt ihnen die katholische Lehre entgegen. Im Anfang werden die 79 vom hl. Pius V. verurteilten Sätze in französischer Übersetzung aufgeführt mit Bemerkungen über den Text,

Bedeutung der Sätze, Kommentare etc., sowie speziell über die Fundorte der Propositionen in den Schriften des Baius, soweit diese sich nachweisen lassen. Hier zeigt sich, daß viele Sätze der Bulle sich nicht wörtlich, wohl aber fast immer dem Sinn nach in den Schriften des Baius finden. Denzinger-Bannwart findet einige Korrekturen.

Der Verfasser bezeichnet sein Werk als « un essai de vulgarisation sérieuse ». Als das erfüllt es seinen Zweck. Es ist insofern auch als zeitgemäß zu empfehlen, als es an Baius die verderblichen Folgen der Grenzverwischung zwischen Natur und Übernatur vor Augen stellt, eine Gefahr, die immer wieder auftaucht (siehe bezüglich Blondel und Scheler, S. 141 ff.). Der Ausfall gegen die Lehre von der gratia per se efficax ab intrinseco (S. 82) mit den üblichen Mißverständnissen bereitet in Anbetracht der Ordenslehre des Verfassers keine Verwunderung, zumal er selber sich auch nicht zur Annahme der efficacia ab extrinseco entschließen kann. Überraschend jedoch ist die Leichtigkeit, mit der S. 47 der hl. Thomas in der Frage über die Sündhaftigkeit der motus primo-primi, und S. 107 ff. der hl. Augustin in der Frage der Heilsnotwendigkeit des ausdrücklichen Glaubens an Christus über Bord geworfen werden. S. 49 werden die ungetauften Kinder « ces innocents » genannt, und die bekannte Lehre des hl. Augustin über die Sinnesstrafen dieser ohne die Taufe sterbenden Kinder wird bezeichnet als « une rigueur que l'Eglise a jugée excessive », was doch wohl auch etwas exzessiv ist. S. 108 heißt es von dem Werke « De sacramentis »: « longtemps attribué à Hugues de Saint-Victor ». Diese Zugehörigkeit ist aber auch heute noch ganz unbezweifelt. Es liegt in jener Bemerkung wohl eine Verwechslung mit der sogenannten summa sententiarum vor.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

Fundamentaltheologie.

A. Meyenberg : Leben Jesu-Werk. III. Band, 1. Lieferung. Luzern (Räber u. Cie.) 1928 (VIII u. 305 S.).

Der zweite Band dieses großangelegten Werkes schloß mit der Darlegung des Lebens und der Lehre von David Strauß. Die vorliegende erste Lieferung des dritten Bandes ist der Kritik Strauß' gewidmet. Diese wird geboten in einer sehr eingehenden Behandlung des Wunderproblems sowohl nach seiner positiven Seite als auch in seiner Entwicklung in der wunderscheuen Leben Jesu-Forschung von Strauß an bis auf unsere Tage herab.

Da es sich beim Wunder um ein für die Person und das Werk Christi eigentlich entscheidendes Problem handelt, so geht der Verfasser berechtigterweise mit aller Umsicht und Gründlichkeit vor. Die Wunderleugnung fußt auf einem falschen Gottesbegriff und einer daraus hervorgehenden falschen Auffassung der göttlichen Vorsehung und Weltregierung. Darum wird zunächst in einer philosophisch-theologischen Betrachtung der richtige Weg zur sichern Erkenntnis vom Dasein Gottes skizziert und der richtige

Gottesbegriff und die daraus fließende richtige Auffassung von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung dargelegt.

Von diesen richtigen Grundbegriffen aus ist es dann nicht schwierig, auch einen richtigen Wunderbegriff zu gewinnen. Das Wunder ist darnach eine sichtbare, greifbare Tatsache, die neben und über allen Naturgesetzen steht, unmittelbar und außerordentlicher Weise von Gott gewirkt wird zur Wegführung des Menschen in eine übernatürliche Ordnung. Dieser Wunderbegriff stimmt auch aufs beste mit der Geschichte überein.

Ebenderselbe wird nun in reicher, erschöpfender Ausführung nachgewiesen in den Wundern Jesu in den Evangelien. Es wird ihm dann ebenso ausführlich entgegengestellt der verfehlte Wunderbegriff der Vertreter eines wunderlosen Lebens Jesu seit David Strauß, eines Bernhard Weiß und Willibald Beyschlag, eines Fr. Barth, eines Rade, Harnack, Dibelius, Wernle, Weinel, Paul Feine. Andere Moderne mit ihren schiefen Ansichten begegnen uns noch in den folgenden Abschnitten, die von der Möglichkeit, der weisheitsvollen Absicht und der Erkennbarkeit der Wunder Jesu handeln. Den Abschluß bildet ein zur Beleuchtung des Wunderproblems sehr geeigneter Vergleich der Wunder des hl. Bernhard mit den Wundern Christi.

Ohne Zweifel hat der Verfasser mit dieser Abhandlung den kritischen Punkt aller Leben Jesu-Forschung getroffen. Hier scheiden sich die Wege des historischen Christentums und des modernen « Ersatzchristentums ». Der Auktor hat — wenigstens für das deutsche Sprachgebiet — den Nachweis geliefert, daß außerhalb der katholischen Kirche die ganze moderne Jesu-Forschung an diesem kritischen Punkte versagt. Teils aus Verkennung der übernatürlichen Ordnung, deren Bestätigung der Zweck der Wunder ist, teils aus einer völlig unbegründeten Furcht für die Zuverlässigkeit und Beständigkeit der Naturgesetze, teils wohl auch aus einem gewissen Mangel an Mut und Selbstvertrauen gegenüber der allgemeinen modernen Wunderscheu, teils aus andern haltlosen Gründen wagt kaum je ein akatholischer Forscher, ein wahres Wunder, im Sinne der Heiligen Schrift und Tradition, im Leben Jesu festzuhalten und als Erweis seiner Gottheit zu bekennen. Meyenberg hat aber auch gezeigt, wie unwissenschaftlich und unhaltbar diese Wunderscheu ist.

Auf Einzelheiten oder auf einiger weniger genaue Ausführungen, z. B. bei den Gottesbeweisen, einzugehen, unterlassen wir. Im ganzen und großen ist der Plan und seine Durchführung vortrefflich und durchaus überzeugend. Die Darstellung zeigt die bei Meyenberg gewohnte, beredte und begeisterte Form, die freilich nicht gerade jedem Gedanken den besten Platz in einer genauen Ordnung anweist und auch mannigfaltige Wiederholungen nicht ausschließt, dafür aber voll Farbe, Leben und Wärme ist. Das Werk verdient, jedem Gebildeten bestens empfohlen zu werden. Unangenehm aber empfindet man bei dieser ersten Lieferung des dritten Bandes den Mangel jeglichen Inhaltsverzeichnisses.

Denzinger Henr. et Bannwart Clem. S. J. : Enchiridion Symbolorum.

Editio decima sexta et septima, quam paravit Joan. B. Umberg S. J. Freiburg i. Br. (Herder) 1928 (xxx, 612, 28 * und [58] S.).

Denzingers Enchiridion, das 1854 zum ersten Mal erschienen ist, hat seither bei den Theologen der ganzen katholischen Welt Eingang und Anerkennung gefunden, und wenn die Behauptung des Waschzettels: «Das Enchiridion ist darum unentbehrlicher als selbst die Summa des Aquinaten» auch eine Übertreibung ist, die auf der Verwechslung der kirchlichen Lehrentscheidungen mit ihrer zufälligen Sammlung im Enchiridion beruht, so ist doch soviel sicher, daß es ein sehr reichhaltiges, zuverlässiges und praktisches Arbeitsmittel ist. Auch die neueste 16. und 17. Auflage zeigt wieder Textverbesserungen nach den neuesten kritischen Quellenausgaben. Nachträge und Ergänzungen von Neuerschienenem sind hinzugetreten. Nicht aufgenommen ist das wichtige Schreiben des Sekretärs des heiligen Offiziums an den Bischof von Quimper vom 1. Dezember 1924, was zu bedauern ist. Dürfte der Rezensent einen bescheidenen Vorschlag machen zur Erhöhung des wissenschaftlichen Wertes des Enchiridions, so wäre es der einer größeren Unabhängigkeit von Schulrichtungen. Wenn z. B. S. 342, n. 1, aus dem Dekret Clemens XII. vom 2. Oktober 1733 der Satz ausdrücklich zitiert wird, der von der einen Richtung als ihr günstig betrachtet wird, warum dann nicht des Gleichgewichts halber auch ausdrücklich anführen, was Benedikt XIII. in seinem Dekret vom 6. November 1724 zur Freude und Aufmunterung der andern Richtung gesagt hat: «Magno igitur animo contemnente, dilecti filii, calumnias intentatas sententiis vestris de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis et quas a ss. Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse et verbo Dei Summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas esse Schola vestra commendabili studio gloriatur.» Auch von den vielen neueren Empfehlungen des hl. Thomas durch die Päpste ist nur jene Stelle aufgenommen (n. 2191 s.), wo, unter summarischer Bestätigung früherer Empfehlungen und Vorschriften, vor Übertreibungen und Verletzungen der Liebe gewarnt wird. Der Rezensent war in der Lage, die Worte Pius' X. nachschlagen zu müssen: «Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant, Aquinatem vel parum deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse.» Er suchte aber auch in der 16. bis 17. Auflage vergebens darnach, obgleich zwei wichtige und verpflichtende päpstliche Erlasse diese Mahnung einschärfen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

Heilige Schrift.

1. **Rösch Konstantin O. M. C. : Das Neue Testament.** Übersetzt und kurz erläutert. 110-130. Tausend. Paderborn (Schöningh) 1928.

2. **Dürr Lorenz : Religiöse Lebenswerte des Alten Testaments.** (Veröffentlichung des katholischen Akademikerverbandes) Freiburg i. Br. (Herder) 1928. (VIII u. 156 SS.)

3. **Dürr Lorenz : Alttestamentliche Parallelen zu den einzelnen Sonntagsevangelien.** Berlin (Germania) 1928. (178 S.)

4. **Soiron Th. O. F. M. : Das heilige Buch.** Anleitung zur Lesung der Heiligen Schrift des Neuen Testaments. (Veröffentlichung des katholischen Akademikerverbandes.) Freiburg i. Br. (Herder) 1928. (VIII u. 152 SS.)

5. **Fahsel Helmut : Des heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief.** Aus dem Lateinischen zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt. Freiburg i. Br. (Herder) 1927. (XVI u. 512 SS.)

6. **Bardenhewer Otto : Der Brief des heiligen Jakobus.** Übersetzt und erklärt. Freiburg i. Br. (Herder) 1928. (VIII u. 160 SS.)

1. Die stets wachsende Zahl und die hohe Auflageziffer vorzüglicher Bibelübersetzungen zeigen, daß das Interesse weitester Volkskreise in erfreulichem Maß dem heiligsten aller Bücher, der Heiligen Schrift, sich zuwendet. Die im ganzen wortgetreue, klare und vor subjektiven Exegesen sich hütende Übersetzung von *Rösch* hat mit einer neuen unveränderten Auflage ihr 130. Tausend erreicht; durch deutlichen Druck, übersichtliche Anordnung, handliches Format und billigen Preis ist sie geeignet, weitesten Kreisen zu dienen. Nur die Kartenbeilagen möchte man in besserer Ausführung wünschen.

Eine fruchtbringende Lesung wird indes für die meisten kaum möglich sein, ohne eine gründliche Anleitung und Einführung in die Gedankenwelt der Heiligen Schrift und in die Methode der Lesung. Dem auffallenden Mangel an Büchern, die diese Aufgabe der ersten Einführung für Nichttheologen erfüllen, hat der katholische Akademikerverband durch Veröffentlichung der beiden Bücher von Dürr und Soiron abgeholfen.

2. *Dürr* bietet nicht eine eigentliche systematische Anleitung zum Lesen des Alten Testaments, wie schon der Titel seiner Schrift besagt. Er versteht es aber, in lebhaft packender Darstellung, die noch deutlich den Schwung und die angenehme Frische des mündlichen Wortes spüren läßt — es ist eine Reihe akademischer Vorträge —, Interesse und tiefes Verständnis für die Geisteswelt des Alten Testaments zu wecken. Nach einer kurzen, aber gründlichen Einleitung über die geistes- und religionsgeschichtliche Bedeutung des Alten Testaments und seinen Gegenwartswert als Quelle lebendiger Religion handelt der Verfasser von dem unmittelbaren Gottesbewußtsein und dem warmen Gotteserlebnis des Alten Testaments (22-60), von der Auswirkung dieses Gotteserlebnisses im Gottvertrauen und in der Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten des Lebens: Theodizee, Problem des Bösen und des Leidens in der Welt (61-106), endlich über die Religion des Alten Testaments und seine praktische Lebensweisheit (107-146). In die Ausführungen sind mit glücklicher Hand die bezeichnendsten Stellen aus geschichtlicher, prophetischer und Weisheitsliteratur, vor allem aber aus den Psalmen, in vorzüglicher Übersetzung eingearbeitet, sodaß das Büchlein sein Ziel, die religiöse Welt des Alten Testaments den Gebildeten von heute fruchtbringend aufzuschließen, mit gutem Erfolg erreichen wird. Reichhaltige Anmerkungen und Sachregister fehlen nicht.

3. Die neueste Publikation Dürrs bietet, zum Buch vereinigt, die Artikel, die er 1927 in den Nummern des Berliner Kirchenblattes veröffentlichte: sorgfältig und oft mit überraschendem Geschick ausgewählte Texte aus dem Alten Testament, die in gedanklichem oder vorbildlichem Zusammenhang stehen mit den Sonntagsevangelien. Eine kurze Erklärung hebt die inneren Berührungen zwischen Neuem und Altem Testament wirksam hervor; ein metrisches Stück, meist aus dem Psalter, bringt abschließend den Grundgedanken des jeweiligen Evangeliums in erhabener Dichtung zum Ausdruck. Für die Verwendung des Alten Testaments in Betrachtung und Predigt kann das Buch wertvolle Anregung und gute Übersetzung bieten.

4. Das entsprechende Gegenstück zu Dürrs Einführung in die religiöse Welt des Alten Testaments liefert für das Neue Testament *Soirons* Schrift: «Das heilige Buch». Die Einleitung betont den Wert der Schriftlesung in solider Begründung; die nüchterne Art der Darbietung setzt freilich voraus, daß einer bereits durch die Werbekraft des mündlichen Wortes oder durch höheren Impuls zur Lesung der Heiligen Schrift wirksam angeregt sei. In drei ungleichen Abschnitten wird an Hand zahlreicher Paradigmen die Methode der kursorischen (20-98), der systematischen (99-107) und der pragmatischen Schriftlesung (108-150) dem Verständnis nahe gebracht. Die gewählten Beispiele beschränken sich leider fast ausschließlich auf die an sich schon viel leichter verständlichen synoptischen Evangelien, während Paulus und die übrige neutestamentliche Briefliteratur wie auch die Apokalypse völlig unberührt bleiben. In diesem Fall wäre es angezeigt gewesen, wenigstens in einem kurzen Anhang — wie Dürr in seiner Schrift — passende Literatur in weiser Auswahl zu verzeichnen, die zum Verständnis der schwierigeren Teile des Neuen Testaments helfen könnte. Als Beispiel für die pragmatische Methode der Schriftlesung wird auf 40 Seiten in unübersichtlicher Aufeinanderfolge, Mk. 1,1 bis 2,12, in freier Weise paraphrasiert, wo man lieber eine knappe, irgendwie gegliederte Darstellung der Pragmatik des ganzen Markus-evangeliums gewünscht hätte. Befremdlich erscheint dem Leser S. 139 die Deutung der Besessenheit als sittlicher Verirrung, und S. 145-46 die ganze Darstellung von Mk. 1,43-45, wo psychologisch schwer verständliche Gesinnungen und Absichten in den einfachen Text hineingelesen werden. Trotz dieser Aussetzungen muß anerkannt werden, daß der Hauptteil (kursorische Schriftlesung), der ja in erster Linie für gebildete Laien in Betracht kommt, in vorzüglicher Weise behandelt ist und eine sichere Anleitung zu religiöser Schriftlesung und Schriftbetrachtung bietet. — Die beiden Werke von Dürr und Soiron eignen sich vorzüglich als sinnreiches Geschenk an akademisch Gebildete, Laien wie Theologen.

5. In tadelloser Ausstattung, geschmückt mit dem Bilde des heiligen Thomas nach Botticelli's Gemälde, präsentiert sich die Übersetzung des Römerbriefkommentars aus der Feder von Kaplan *Fahsel*. Thomas' Kommentar zum großartigsten und wichtigsten aller Paulusbriefe hat seine bleibende Bedeutung nicht bloß, weil er ein Werk des Fürsten der Scholastik und zugleich der bedeutendste Kommentar des Mittelalters zum

Römerbrief ist ; sein besonderer Wert und seine eigenste Originalität besteht darin, daß Thomas hier in seinen reifsten Jahren mit all seiner Geistes-schärfe, verbunden mit seltener Klarheit und Gedankentiefe, das Grundproblem des Christentums, das Mysterium der Gnade, Paulus verstehend und erklärend, aufgehellert hat, soweit das Menschen erlaubt ist ; die katholische Lehre von Gottes Gnade, Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sieht man in keinem Kommentar so durchgreifend und klar auf ihre letzten geoffenbarten Grundlagen zurückgeführt, auf das tiefste Fundament, die Heilige Schrift, selber aufgebaut wie in Thomas' Kommentar zum Römerbrief. Es ist darum dankbar zu begrüßen, daß dieses Werk von bleibendem Wert einem weiteren Leserkreis erschlossen wird.

Die Übersetzung ist wortgetreu, dabei in flüssiger, angenehmer Darstellung geboten. Die zahllosen Parallelstellen aus Altem und Neuem Testament, die Thomas in seine Erklärung einstreut, sind hier — wohl aus technischen Gründen — in kleinerem Druck und immer in besonderer Linie wiedergegeben ; dadurch werden freilich diese Schriftstellen aus dem Kontext stärker hervorgehoben, als ihre oft nebensächliche Bedeutung im Gedankengang es fordert oder zuläßt ; der Zusammenhang der Argumentation und des Textbildes wird durch diese Anordnung allzusehr gebrochen und zerrissen.

Fahsel beabsichtigte mit der Herausgabe dieser Übersetzung in erster Linie, « den Hörern einer bestimmten Reihe seiner Vorträge die Quelle zu erschließen ». Da sie also nicht direkt für Wissenschaftler bestimmt ist — die werden sich auch weiterhin mit größerer Sicherheit an die unübersetzbare Schärfe und Klarheit des lateinischen Textes halten —, so muß man den Wunsch äußern, es möchten zu manchen Stellen erläuternde Bemerkungen angebracht werden. Zum Beispiel da, wo der heute verbreitete griechische und deutsche Text andere Lesarten bietet als jener, den Thomas kommentiert hat (Rom. 1,4 « praedestinati » ; Rom. 5,7 : 8,28 u. ö.) ; wo die konsequente Beibehaltung der Arndtschen Bibelübersetzung bei der fragmentweisen Wiederholung im Erklärungstext störend wirkt oder unverständlich wird (z. B. S. 26 : es werden aber Tote « über Jesus Christus » jene genannt . . .) ; wo theologische und philosophische Fachausdrücke für viele Leser unverständlich bleiben (Hypostase und Suppositum, Habitus u. a. S. 21 : da die Vorherbestimmung ein Vorhergehen einschließt : wird erst durch die Rückübersetzung ins Lateinische voll verständlich = cum praedestinatio antecessione importet ; ebenso S. 277 : das Vergehen eines Tieres = corruptio animalis ; ähnliche Fälle noch öfters) ; wo endlich die Schwierigkeit des behandelten Problems für die meisten Leser einige erklärende Anmerkungen unbedingt erfordern. Mit Rücksicht auf den weiteren Leserkreis, an den das Buch sich richtet, dürfte auch die Einleitung etwas länger und aufschlußreicher sein.

Bezüglich der Entstehungszeit des Thomaskommentars stützt sich Fahsel seltsamerweise auf eine zufällige Angabe im Literaturverzeichnis von Bardenhewers Kommentar zum Römerbrief und gibt 1260–65 als Zeit der Abfassung an. Davon kann aber kaum die Rede sein, wie auch Paris nicht als Abfassungsort in Betracht kommt ; nach Mandonnets eingehenden

Untersuchungen (zuletzt *Revue thomiste* 1928: *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, besonders S. 222-245) hat Thomas den Kommentar zum Römerbrief 1272-73 in Neapel verfaßt.

6. *Bardenhewers* Kommentar zum Jakobusbrief ist eine vorzügliche Leistung; er liest sich angenehmer als des gleichen Verfassers Römerkommentar, indem hier der Fluß der Erklärung nicht so oft durch Verweise und philologische Erörterungen mitten im Text unterbrochen wird. Die Erklärung selber ist gründlich und verhältnismäßig bedeutend ausführlicher als im Römerkommentar; manche weniger wichtige Exkurse hätten sogar eine Kürzung zugunsten einer längeren Einleitung ohne Schaden ertragen. Über bemerkenswerte und wichtige Parallelen des Jakobusbriefes mit alttestamentlicher Weisheit und urchristlicher Literatur, über das Verhältnis des Briefes zu den übrigen neutestamentlichen Schriften, auch über seine typische Eigenart nach Inhalt und Form bietet die Einleitung weniger als man wünscht, oder gar nichts. Bezüglich Sprache und Stil wird man auf den Kommentar von Dibelius verwiesen. Ausführlicher behandelt Bardenhewer die Verfasserfrage und glaubt den Brief nicht dem angesehenen Apostel und Bischof von Jerusalem, Jakobus dem Alphäiden, sondern einem davon verschiedenen «Herrenbruder» Jakobus zuweisen zu müssen, obwohl die traditionellen Gründe für die Identifikation jener beiden keineswegs restlos entkräftet, nicht einmal alle berührt sind.

Was die Disposition des Briefes angeht, verwirft Bardenhewer sehr entschieden die Auffassung Cladders und Belsers, die einen streng einheitlichen, äußerst kunstvoll angeordneten Gedankengang aufzuzeigen versuchten; ebenso entschieden weist er Luthers Vorwurf völliger Planlosigkeit und Unordnung im Briefe, und Dibelius' Behauptung von der «Stichwortverbindung» der inhaltlich zusammenhangslosen Sprüche ab. Bardenhewer gibt gern zu, daß zu wiederholten Malen ein sachlich unvermittelter Übergang zu einem neuen Gedankenkreis zu beobachten ist, sucht aber innerhalb der einzelnen größeren Komplexe mit Erfolg sachliche Verbindung aufzuzeigen.

Die Entstehung wird zwischen die Jahre 40-50 verlegt. (Der Kommentar von J. Chaine, *L'Épître de saint Jacques*, *Études bibliques*, 1927, der mit sehr beachtenswerten Gründen vielfach zu anderen Ergebnissen gelangt, «konnte leider nicht mehr benützt werden».) Neuere Literatur ist nur in kleiner Auswahl angegeben (S. 23); immerhin hätten die Arbeiten von Meinertz (*Der Jakobusbrief*, 1924; *Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung*, 1905) erwähnt werden dürfen.

In der Erklärung setzt sich Bardenhewer ständig mit den zwei bedeutenden Kommentaren von Belser und Dibelius auseinander und vertritt zumeist mit überzeugendem Erfolg seine eigenen Lösungen gegenüber den oft willkürlichen Deutungen der genannten Autoren. Als ausgezeichnete Kenner der patristischen Literatur zieht Bardenhewer mit Vorliebe die Erklärungen des christlichen Altertums heran, berücksichtigt stets die Vulgata und ist bemüht, die Entstehungsweise der Varianten in der Überlieferung des Textes annehmbar zu erklären.

M. A. van den Oudenryn O. P. : נְבוּאָה **De prophetiae charismate in populo israelitico.** Praelectiones exegetico-dogmaticae. Roma (Typographia Befani) 1926.

In einem umfangreichen Bande von ungefähr 400 Seiten, mit zahlreichen Registern und Tabellen, die seinen Gebrauch erleichtern, bringt der gelehrte Professor am päpstlichen Collegium « Angelicum » zu Rom die katholische Lehre über Ursprung und Wesen des alttestamentlichen Prophetismus zur Darstellung und unterzieht eine große Anzahl von Hypothesen, die von akatholischen Autoren aufgestellt worden sind, einer gründlichen Kritik. Wenn man einen Blick wirft auf das Verzeichnis der vom Autor studierten Werke, und wenn man sein Buch durchblättert, das buchstäblich vollgepfropft ist mit Hinweisen und Zitationen der verschiedensten Autoren nach den authentischsten Texten und meist in der Originalsprache, dann gewahrt man die große Sorgfalt des Verfassers, nichts zu vernachlässigen, was seinen Gegenstand beleuchten könnte, den hohen wissenschaftlichen Gehalt, den er seinem Werke geben wollte. Der Professor der Introduction in das Alte Testament wird darin eine Fülle wertvoller Texte und Aufschlüsse finden, die sonst nur sehr schwer zugänglich wären.

Die aufmerksame Lektüre des Buches bringt uns ferner zur Einsicht, daß in der modernen akatholischen Bibelwissenschaft eine ungeheure Verwirrung herrscht in der Frage des israelitischen Prophetismus. Diesem Urteile entgingen einige orthodoxe Protestanten, jedoch nur *quasi per ignem*, wie z. B. E. König, der trotz seiner hervorragenden Verdienste um die Offenbarungsreligion den übernatürlichen Charakter des israelitischen Prophetismus zu enge gefaßt hat (S. 196).

Die Autoren, die a priori für den alttestamentlichen Prophetismus einen göttlichen und übernatürlichen Eingriff ausschließen, fanden bis anhin keine Lösung, die ihre Religionsgenossen befriedigt hätte. Um das Außergewöhnliche in den Propheten zu erklären, sucht man überall, selbst bei den ältesten Völkern und in den entlegensten Jahrhunderten sogenannte analoge Phänomene und leugnet oder entstellt die einzig authentischen Angaben, die uns Aufschluß geben können, d. h. die uns die biblischen Dokumente und die uralte Tradition der katholischen Kirche bieten. Daher die zahllosen Hypothesen, die oft mit einem großartigen Apparat von philosophischem und historischem Wissen und mit staunenswerter Überzeugung vorgetragen werden und die das Verständnis der wunderbaren, prophetischen Schriften des Alten Bundes so schwer machen.

P. v. d. Oudenryn schlägt einen ganz anderen Weg ein, wie es sich von einem erfahrenen Exegeten und Theologen aus der Schule des hl. Thomas nicht anders erwarten läßt. Die Lehre des hl. Thomas über die Prophetie, aus der II-II und anderswo gesammelt und SS. 141-274 erklärt, überrascht den Leser in ihrer Klarheit, Festigkeit und Weitsichtigkeit. Moderne Probleme, wie z. B. das Verhältnis der literarischen Form einer Offenbarung und der Art und Weise ihrer Aufnahme, oder des natürlich erworbenen Wissens eines Propheten und seiner im Namen Gottes gemachten Aussagen, finden da eine prinzipielle Lösung, die den übernatürlichen Charakter der Offen-

barung wahr, ohne der historischen Wahrheit Gewalt anzutun. Israels Propheten sind nach dem hl. Thomas wirkliche Menschen, aber doch getragen von einer übernatürlichen Macht, die sich den Bedürfnissen menschlicher Natur anzupassen und die natürlichen oder erworbenen Fähigkeiten eines Menschen, der ein göttliches Werk schaffen, Gottes Wort aussprechen soll, sich dienstbar zu machen vermag. Selbstverständlich bringt der hl. Thomas den Prophetismus mit seiner Lehre von der instrumentalen Ursächlichkeit in Verbindung. Verf. hätte ihr gewiß größeren Raum in seiner Arbeit schenken dürfen, da es für Thomisten von großem Interesse sein dürfte, den inneren Zusammenhang und die gegenseitige Beleuchtung der einzelnen Teile der thomistischen Synthese zu überblicken.

Das Gesagte könnte den Eindruck erwecken, als ob Oudenryn's Arbeit eine fast ausschließlich theologische wäre. In der Tat ist der theologische Teil wohl der beste und von größerem Interesse für die Leser des « Divus Thomas ». Doch auch die anderen Teile — *De prophetarum israeliticorum nominibus* (S. 3-67), *De prophetarum israeliticorum historia et origine* (S. 71 bis 137), *De iis qui prophetae erant professione* (S. 277-353) — sind sehr sorgfältig ausgearbeitet und in ihnen vor allem zeigt der Verfasser seine ausgedehnte Kenntnis der älteren und modernen Literatur. Die zahlreichen Hinweise erschweren hie und da die Lektüre, aber ohne Zweifel wollte der Autor eine reiche Auswahl an Literatur demjenigen bieten, der in Einzelfragen weitergehen möchte. Tatsächlich bleibt noch eine Reihe dieser Fragen nur sehr unvollkommen erläutert, zu deren Lösung es des Lichtes der gesunden Prinzipien bedarf, wie sie der gelehrte Professor auf eine so befriedigende Weise dargelegt hat. Darum wünschen wir seinem Werke, das der katholischen Bibelwissenschaft alle Ehre macht, weiteste Verbreitung.

Freiburg.

V. Rowan O. P.

R. G. Bandas: The Master-Idea of Saint Paul's Epistles or the Redemption. Bruges (Desclée, de Brouwer et Cie.) 1925. XXIX-436 SS.

Vor 20 Jahren bot uns die theologische Fakultät von Löwen einen sehr wertvollen Beitrag zu den Paulusstudien mit der These Dr. Tobac's über « Le problème de la justification dans Saint Paul ». Neuestens verlieh sie dem amerikanischen Priester R. G. Bandas den Doktorgrad für eine große und sehr reichhaltige Dissertation über die « Grundidee der Paulusbriefe oder die Erlösung », eine ausgezeichnete Darstellung der paulinischen Christologie und Soteriologie.

Das Werk besteht aus drei Teilen, die ganz natürlich aufeinander folgen: I. Die Menschheit vor der Erlösung, die Knechtschaft der Sünde; II. Die Erlösung; III. Die Menschheit nach der Erlösung, die Freiheit des Geistes. Mit einer sehr umfangreichen Bibliographie, namentlich katholischer und englischer Werke ausgestattet, bietet uns das Buch in vortrefflicher Weise die Ergebnisse zahlreicher früherer Studien, besonders der Vorkriegsperiode und bespricht genau und gründlich die verschiedenen Ansichten. Das große Geheimnis, das Paulus seinen Neophyten verkündigte,

die eigentliche « Grundidee » seiner Lehre, ist « Christus in eurer Mitte, die Hoffnung auf die Herrlichkeit » (Col. I, 27). Der Verfasser hätte diese Lehre von der Vereinigung der Menschen unter sich und mit Gott durch die Vereinigung mit Jesus und in Jesus mehr betonen dürfen. Aber da die Erlösung das Mittel ist, durch das sie verwirklicht wurde, kann auch Erlösung die « Grundidee » genannt werden.

In seinen sehr genauen Auseinandersetzungen will Bandas offenbar alles beiseite lassen, was ihm zu ungewiß und phantastisch vorkommt, und wohl deswegen befaßt er sich kaum mit der religionsgeschichtlichen Schule, mit Bousset, Reitzenstein etc. und mit all diesen wissenschaftlich gewagten und aufsehenerregenden Versuchen, die die Erlösung als die Phase eines kosmischen Dramas darstellen, das Evangelium und Paulus aus dem Gnostizismus erklären möchten. Vielmehr hebt der Autor den Punkt hervor, an dem die Streitfragen um den hl. Paulus vor dem vulkanischen Ausbruch dieser neuen Ideen angekommen waren, zu einer Zeit, wo die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Andersgläubigen auf einer solideren Grundlage geführt werden konnten. Dazu war er gewiß berechtigt, obgleich eine solche Zurückhaltung unseres Erachtens einige seiner Folgerungen etwas allzu eng gestaltet hat, wie z. B. über den Hellenismus oder über die Bedeutung von στοιχειά. Wir anerkennen übrigens, daß sie sehr sorgfältig aufgestellt wurden und Beachtung verdienen.

Fügen wir noch hinzu, daß der Stil klar, genau, lebhaft ist. Mit einem Worte: die sehr gelehrte und reife Arbeit gereicht der Universität Löwen zur Ehre und ist ein viel versprechendes Zeichen für die Entwicklung der katholischen Wissenschaft in den Vereinigten Staaten.

Freiburg.

Bernard Allo O. P.

Dogmatik.

V. Zubizarreta (ex Ordine Carm. Exc., Archiepiscopo S. Jacobi de Cuba): **Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis.** 4 vol. Bilbao (Eléxpuru Hnos.) 1925-1928.

Vol. I: *Theologia Fundamentalis, sc. Prolegomena, Demonstratio Christiana, Demonstratio Catholica, De fontibus Revelationis.* Edit. altera ab Auctore correcta (588 pag.). Vol. II: *De Deo Uno, De Deo Trino et De Deo Creatore.* Edit. altera ab Auctore correcta (637 pag.). Vol. III: *De Gratia, De Fide Spe et Caritate, De Verbo Incarnato* (624 pag.). Vol. IV: *De Sacramentis in communi et in particulari ac De Novissimis* (530 pag.) — Opus integrum venu prostat apud R. P. Procurador Provincial de los Carmelitas Descalzos. Vitoria. España.

Quod in plurium votis erat, videre nempe absolutum integrum opus theologicum doctissimi Praesulis, modo impletum conspicimus.

Theologia Fundamentalis in lucem prodierat Burgis, anno 1910, cui cetera volumina statim accessissent, nisi Auctor Officiis et Praelaturis multis tam intra quam extra Ordinem Carm. Exc. detentus et impeditus fuerit. Quo factum est, ut volumen II de Deo Uno et Trino et Creatore, nonnisi post novem annos (1919) edi potuerit.

Sed iam, denuo correctis ab Auctore duobus prioribus voluminibus

duobusque aliis additis de Gratia Dei, de Virtutibus Theologicis, de Verbo Incarnato, de Sacramentis et Novissimis, totum opus feliciter absolvitur simulque typis traditur.

« In opere autem conscribendo — ait Auctor — haec ratio mihi fuit, ut semper vestigia premens S. Thomae Aquinatis ea ex veteribus theologis quae utilitatem hodiernis temporibus conferre posse videbantur, fideliter collegerim ac servare studuerim; et eorum, quae a recentioribus vel investigata sunt vel pro rerum necessitate in theologiam inducta, nihil omiserim » (I, 5). « S. Thomae — addit — ac thomistarum solutiones, quae mihi magis in philosophia theologiaque probantur, ita amplexus sum, ut aliarum scholarum catholicarum placitis nihil detraxerim » (II, 5).

Revera, omnes et singulae paginae ubique redolent thomisticam doctrinam breviter, dilucide sincereque traditam, ac novis theologorum speculationibus auctam, prout levitis erudiendis congruit. Sic, v. gr., strenue defendit realem distinctionem inter essentiam et existentiam in creaturis ac inter naturam singularem et subsistentiam, quam reponit in modo quodam substantiali terminanti et complente naturam eamque reddenti immediate susceptivam actus essendi (II, 283-288; III, 355-356, 455-456); tuetur etiam doctrinam thomisticam de medio quo Deus futura contingentia libera et futuribilia cognoscit (II, 195-198), praemotionem et praedeterminationem physicam (II, 433-434), gratiam ab intrinseco efficacem (III, 101-117), praedestinationem omnino gratuitam ante praevisa merita (II, 251-54), motivum adaequatum Incarnationis esse de facto redemptionem humani generis (III, 347-350), causalitatem instrumentalem physicam Humanitatis Christi respectu miraculorum aliorumque effectuum supernaturalium, itemque Sacramentorum N. L. respectu gratiae quam conferunt (III, 434-435; IV, 54-57), transsubstantiationem panis et vini in corpus et sanguinem Christi per totalem et simplicem conversionem substantialem (IV, 196-198), aliaque id genus sexcenta.

Quantum vero attinet ad mentem S. Thomae respectu Immaculatae Conceptionis B. M. V., diversis textibus hinc inde collatis, modeste concludit: « his attente consideratis atque perpensis, puto S. Thomae testimonia in bono sensu explicari posse » (III, 574).

Ad quaestionem: utrum conclusiones vere et stricte theologicae, i. e. virtualiter inclusive contentae in veritatibus formaliter revelatis, sint ab Ecclesia definibiles de fide divina, respondet affirmative, « re melius perpensa » (I, 50), ac motus praeclaro opere P. Marín-Sola: *La evolución homogénea del dogma católico* (Madrid 1923), corrigens id quod in prima editione tradiderat. Consequenter, negat dari fidem illam, quam *ecclesiasticam* vocant (III, 249-250).

Singulis tractatibus praemittit bibliographiam sat copiosam cum antiquam tum modernam, eaque in opere conscribendo moderate usus est, amice componens eruditionem cum speculatione theologica, brevitatem cum claritate, soliditatem doctrinae cum facilitate et elegantia sermonis. Praesertim vero theologos hispanos, etiam modernos, discutit, expendit, examinat, ut del Val, del Prado, Mir, Beraza, Muncunill, Huarte, Marín-Sola, alios.

Quaedam tamen sunt in hoc opere praestantissimo, quae minus recte aut exacte exponi videntur. Sic, theologiam Fundamentalem appellat « illam partem theologiae, quae generalia fidei principia *per rationem* ostendit, expendendo nempe ea, quae ad veram Christi religionem referuntur, et Ecclesiam Dei attinent, ac loca theologica, ex quibus theologus argumenta depromit, explicando » (I, 111). Forsan melius fuisset caute distinguere inter Apologeticam proprie dictam, quae definienda erat ex proprio objecto, quod est credibilitas rationalis fidei christianae — de qua tamen loquitur in tractatu de Fide (II, 254, 269) —, et tractatum stricte logicum de intima constitutione Ecclesiae et de locis logicis, quae per solam rationem naturalem vix aut ne vix quidem attingi possunt. Neque adhibita sunt opera doctissima Gardeil, de Poulpiquet et Garrigou-Lagrange, quae verum conceptum Apologeticae definire videntur.

Quae de authentia et integritate Pentateuchi dicuntur (I, 169 sqts.), penitus omitti aut certe multo brevius tradi potuissent. Alia maioris momenti desiderantur, ex .c., de mediatione B. M. V. quoad gratias. Nonnullae etiam citationes non sunt ad regulas Criticae exactae; v. gr., Augustino tribuitur *Hypomnesticon* (II, 251), ac Thomae Aquinati, *Sent. ad Hannibaldum* (II, 329) et *Summa totius Logicae Aristotelis* (II, 287, nota 6).

At haec in tanto opere minora sunt, ac facile excusantur in Auctore tot tantisque alienis negotiis detento, ideoque impari videndi quaecumque critici et eruditi hisce ultimis annis ediderunt; quin potius, mirabile videtur quomodo in his adiunctis tam docte lepideque ac erudite scribere potuerit.

Quae quum ita sint, ob sanam et solidam doctrinam clare breviterque expositam, ob singularem ac prudentem eruditionem, ob perfectionem et correctionem typographicam, ob modicum pretii quo venu prostat (40 pts., linteo relig.), videtur nobis opus maxime accommodatum leviticae iuventuti erudiendae, ac inter meliora sui generis adnumerandum; et ideo perlibenter ipsum commen damus, atque exoptamus ut longe lateque in Seminariis aliisque ecclesiasticis Institutis diffundatur.

Friburgi Helv.

Fr. J.-M. Ramírez O. P.

F. Segarra S. J. : De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis. Madrid (Razón y Fe) 1929 (VII-278 pag.).

Quae cl. Auctor scripserat in commentario « Estudios Eclesiásticos » (1922–1925) sub titulo : *La identidad del cuerpo muerto y resucitado*, modo latine reddita publici iuris facit, additis tamen nonnullis testimoniis ex Patribus saec. IV–V atque ex S. Petro Canisio et B. Bellarmino, necnon et confutatione novae difficultatis eidem per litteras privatas propositae ex iuvenili aetate resurgentium.

Licet autem tota haec disputatio pluribus testimoniis e Scripturis, ex Patribus, ex Conciliis, ex Liturgiis, ex Theologis, ordine chronologico digestis, stipata sit, monet tamen Auctor eam vix historicam dici posse, sed praecipue ac proprie esse logicam (p. v-vi). Re vera est disquisitio theologica, dogmatica, abunde utens historicis aut positivis documentis.

Inquirit ergo Auctor an sit theologicè certum nos resurrecturos cum iisdem numero corporibus quae nunc gestamus. Atque in Prima Parte, quae ab initio Ecclesiae decurrit usque ad VIII saeculum, ostendit (cap. I) Patres omnes hanc identitatem numericam, materialem, unanimi consensu tenere ac praedicare veluti omnino certam et indubitam, si unus Origenes excipiat, qui graviter a ceteris corripitur. Huic constanti traditioni examussim consonant Scripturae, Conciliorum, Liturgiae documenta, quin et communis fidelium sensus (cap. II).

Dein, in Secunda Parte, scriptores ecclesiasticos adit, cum Orientis usque ad schisma, qui traditionem firmiter tenent (cap. II), tum Occidentis per tres diversas periodos (cap. II) : quarum prima, a saec. IX ad XIII, eandem fert absolutam unanimitatem ; altera, a saec. XIV ad XVIII, ipsamnet fere retinet, si duo excipiantur, Durandus nempe et Joannes de Neapoli, qui solam identitatem animae sufficere dicunt ; et quidem, mitius iudicati a Petro Paludano, Capreolo et Gregorio de Valentia, a ceteris theologis una voce acriter corripiuntur ac nota temeritatis aut certe erroris inuruntur ; tertia denique, a saec. XIX ad nostrum usque tempus, exceptiones multas patitur ex apologistis prioris partis saec. XIX, quibus ex theologis adhaeserunt Billot, van der Meersch, H. Mazzella, longe tamen maiori et potiori theologorum parte reluctante.

Concludit Auctor unanimem consensum *theologorum* in favorem doctrinae traditionalis, etiam in nostris temporibus, moraliter persistere, eo quod, et apologistae illi vix theologi dici possunt — deiecta enim erat quam maxime theologia in illis diebus —, et tres alii recensiti moralem unitatem traditionis haud abrumpere valent.

Postremo, in Tertia Parte difficultatibus obviat desumptis cum ex theoria physiologica continuae renovationis totius materiae, tum ex thesi metaphysica de anima rationali veluti unica forma substantiali corporis, cui dat esse humanum et vivum et substantia et ens, hoc est, omnia quae corpus habet, etiam individuationem suam. Et quidem ad primam optime respondet eam nondum esse scientificè demonstratam, quin neque, ut videtur, demonstrabilem, ideoque ex ea contra traditionalem doctrinam validum argumentum sumi non posse. Ad alteram, quae maioris valoris esse videtur, respondet ex ea, ut plurimum, probari *possibilitatem* identitatis numericae hominis resuscitandi absque materiali identitate corporis mortui, at non probat quod eadem materia, quam in vita aliquando gestavimus, *de facto* non reassumatur in resurrectione ; iam vero, tota quaestio praesens, prout in traditione est, *de facto* est, *non de mera possibilitate* : oportet ergo quaestionem istam *de facto*, resolvere *ex positivis* documentis *traditionis*, *non a priori* ex metaphysicis speculationibus. Aliis verbis, cum sit quaestio dogmatica, theologica, solvenda est ex principiis propriis theologiae, quae ex auctoritate divina procedit, non autem ex alienis argumentis rationis naturalis.

Immerito tamen — ut mea fert opinio — istud argumentum ab adversariis adhibetur ac si esset nuda puraque S. Thomae doctrina philosophica ; nam, iuxta S. Doctorem, anima rationalis, cum dicat ordinem *transcendentalem* ad corpus veluti ad materiam, *individuat* per ordinem

ad corpus, atque ideo *haec* numero anima dicit ordinem transcendentalem ad *hoc* numero corpus, ad *hanc* numero materiam. Cum ergo anima post mortem hominis retineat suam *eandem* individuationem, retineat quoque necesse est *eandem* ordinationem transcendentalem ad *hoc idem corpus* quod in vita gestavit homo; et ideo *natura sua* postulat, exigit, uniri *eidem* numero corpori *eidemque* numero materiae quam prius informaverat. Quae quum ita sint, fidenter dicam thomisticam doctrinam philosophicam *non solum non opponi* doctrinae traditionali theologorum, verum et *eam confirmare*, eo ipso quod *eadem* anima exigit et postulat reassumptionem *eiusdem* numero corporis et materiae quam modo in hac vita gestamus.

Nec putarem hanc thomisticam doctrinam in causa fuisse cur Durandus et Joannes de Neapoli a torrente traditionis discesserint — quemadmodum Auctor concedere videtur, eo, fortasse, motus quia Billot et van der Meersch adillam appellarint ut propriam sententiam munirent —, sed verum motivum videtur fuisse scrupulum quoddam aristotelicum de impossibilitate reparationis eiusdem numero corporis corrupti (II de Gener. et Corrup., XI, 9); quod quidem S. Thomas ultro concedit attentis viribus solius naturae, negat vero attempta Dei omnipotentia miraculose operanti (Quodl. IV, art. 5). Et propterea thomistae posteriores, etiam in saec. XVII et XVIII, semper corripuerunt Durandum et Joannem de Neapoli, quemadmodum videre est in Joanne a S. Thoma (*Cursus Philos., Phil. Nat.*, q. XII, art. 1, edit. Vives, III, 106 sqs.), Martínez de Prado (*De Gener. et Corrup.*, lib. II, q. 7, Compluti, 1651, q. 328-329), Complutensibus O. P. (*De Gen. et Cor.*, q. 10, p. 358-360, Compluti 1693), aliisque.

Quibusdam, fortasse, Auctor *nimis dogmaticus* videbitur, saltem in modo loquendi; at theologus facile ab ista modalitate abstrahere poterit, si oculos suos indendat in documenta quae affert, validissima quidem et irrefragabilia, quamvis, ut ipsemet modeste fatetur, non omnia in medium protulerit. Ac re vera complures theologi addi possent ex omni scholarum genere.

His ergo, qui ab Auctore adducuntur, liceat nobis duos tantum, eosque praeclarissimos theologos, ex Ordine Praedicatorum afferre. Caietanus scribit: « *docet enim Apostolus* (I. Cor., XV, 53) quod corpora *haec, non alia, sed haec eadem, quae modo nostra sunt*, induent ab extrinseco dono incorruptibilitatem et immortalitatem » (*In I Cor.*, h. l., ed. Lugduni 1639 p. 148 b). Pariter Joannes a S. Thoma: « de homine — inquit — est articulus fidei quod idem numero resurget » (*Curs. Phil.*, loc. cit., p. 106). Et alibi: « quid includit articulus de resurrectione carnis? Quod omnes homines, boni et mali, sint resuscitandi in fine mundi, redeuntibus animabus ad corpora *sua*, quae pro illo tempore de novo formabuntur, ita tamen quod *individualiter erunt eadem quae in vita mortali fuerunt.* » (*Compendium totius doctrinae christianae*, Par. I, art. 4, ed. Venetiis 1693, p. 31-32.)

Praeclarum hoc opus R. P. Segarra, Tulliana lingua conscriptum et castigatissime editum, a nemine theologorum, qui hanc materiam sincero animo tractare voluerit, ignorari debet.