Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 25 (1911)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

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

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

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

Download PDF: 03.07.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *August Poulain* S. I.: **Die Fülle der Gnaden.** Ein Handbuch der Mystik. 2 Bde. 12⁰. S. XXX, 416; XIII, 462. Freiburg, Herder 1910.

Die französische Urschrift erlebte seit 1901 in kaum acht Jahren sechs Auflagen, gewiß ein Zeichen für die Brauchbarkeit des Werkes. Auch an mannigfacher Anerkennung von urteilsfähiger Seite hat es ihm nicht gefehlt. Das Handbuch der Mystik ist für die Praxis berechnet: zuerst für Seelen, welche von Gott zum mystischen Leben berufen werden und sich in dieser neuen Welt nicht zurechtzufinden wissen, sowie für die, welche sich diesem Leben nähern und in den Vorbereitungszuständen sich befinden. Bei ihnen beginnen schon die Schwierigkeiten. Solche aber wollen bloß praktische Winke, klare, genaue Beschreibungen der Zustände, so daß sie sich selbst in denselben unmittelbar wiederfinden. Sie wollen kurze Verhaltungsvorschriften und zwar so, daß man sich gleich danach richten kann. Das Werk liegt uns nur in deutscher Bearbeitung vor. Diese Darstellung will inhaltlich überall vollständig die Gedanken des Originals bieten, und deshalb sind alle größeren Zusätze mit einem Sternchen gekennzeichnet. Nur formell wurden einige Kapitel mit Gutheißung des Verfassers anders eingeteilt und an einzelnen Stellen kleinere Kürzungen oder Umstellungen vorgenommen. In Verwendung der Autoren und besonders in der Bibliographie wurden die deutschen Mystiker stärker herangezogen. Da die einfache Übersetzung des Titels (Grâces d'oraison) weniger entsprechend erschien, so wurde nach alten, echt mystischen Mustern, wie „Büchlein von der Gnaden Überlast", ein etwas allgemeinerer gewählt, der dann im Untertitel seine nähere Erklärung findet (Vorwort S. XII ff.).

Der **1. Band** behandelt Wesen und Arten, der **2.** Begleiterscheinungen. Das Ganze zerfällt in 6 Teile und 34 Kapitel. Der **1. Teil** bringt Vorfragen in 3 Kap. Das 1. Kap. (S. 1—11) beantwortet die Frage: Was ist Mystik? Das 2. Kap. (S. 11—68) bespricht die Vorstufen der Mystik nebst Belegen aus der Geschichte der Mystik; im 3. Kap. (S. 68—77) folgt: Geschichtlicher Überblick. Der **2. Teil** (Kap. 4—14) bringt: Allgemeine Übersicht über die mystische Vereinigung. Das 4. Kap. (S. 77—88) bespricht die verschiedenen Arten mystischer Gnaden; das 5. Kap. (S. 88—95) die historische Erklärung des Wortes „Beschauung"; das 6 Kap. (S. 95—130) das erste Hauptkennzeichen der mystischen Vereinigung nebst zahlreichen Belegen; das 7. Kap. (S. 130—168) das zweite Hauptkennzeichen und Belege; das 8. Kap. (S. 168—177) andere Kennzeichen (2 Belege); das 9. Kap. (S. 177—197) Eigenart der mystischen Erkenntnis (mehrere Belege); das 10. Kap. (S. 197 bis 203) Wechsel und Leichtigkeit in der mystischen Vereinigung (Belege); das 11. Kap. (S. 203—214) Empfindungen der Liebe und Freude (Belege); das 12. Kap. (S. 214—234) Anregung zur Tugend (Belege); das 13. Kap. (S. 234—251) Einwirkung auf den Körper (Belege); das 14. Kap. (S. 251—282) die Bindung (Belege). Der **3. Teil** behandelt die einzelnen Grade der mystischen Vereinigung (Kap. 15—19) und zwar das 15. Kap. (S. 283—301) Grenzgebiet,

Nächte der Seele; das 16. Kap. (S. 302—326) das Gebet der Ruhe (Belege); das 17. Kap. (S. 326—335) die volle Vereinigung (Belege); das 18. Kap. (S. 336—393) die Ekstase (Belege); das 19. Kap. (S. 393 bis 416) die geistige Vermählung (Belege). Im **2. Bande** ist die Rede von den Begleiterscheinungen. Der **4. Teil** (Kap. 20—23 bespricht Offenbarungen und Visionen; das 20. Kap. (S. 1—31) Beschreibung der Offenbarungen und Visionen (Belege); das 21. Kap. (S. 31—74) Gefahren der Täuschung; das 22. Kap. (S. 74—114) Unterscheidung echter Offenbarungen und Visionen von falschen (Belege); das 23. Kap. (S. 115—141) Verhalten gegenüber Offenbarungen und Visionen (Belege). Der **5. Teil** (Kap. 24—26) erörtert die Prüfungen beschaulicher Seelen; das 24. Kap. (S. 142 bis 156) bringt allgemeinen Überblick nebst Belegen; das 25. Kap. (S. 156—183) innere Leiden; das 26. Kap. (S. 183—223) äußere Leiden (Belege). Der **6. Teil** (Kap. 27—34) behandelt Ergänzungsfragen; das 27. Kap. (S. 224—257) das Verlangen nach der mystischen Vereinigung (Belege); das 28. Kap. (S. 257—274) Eigenschaften des Seelenführers (Belege); das 29. Kap. (S. 274—299) Quietismus (Belege); das 30. Kap. (S. 299—318) Verbreitung der Mystik; das 31. Kap. (S. 318—328) Terminologie; das 32. Kap. (S. 328—344) Methode, Quellen, Einteilung der beschreibenden Mystik; das 33. Kap. (S. 344—402) theoretische Fragen; das 34. Kap. (S. 402—409) zwei geschichtliche Erscheinungen. Den Schluß bildet die Bibliographie (S. 410—462).

Dies ist die Übersicht des reichen Inhalts des Handbuches. Gehen wir etwas näher auf die einzelnen Punkte ein. Werden dabei bisweilen mehr oder weniger Ausstellungen gemacht, so soll dadurch keineswegs der Wert des Werkes beeinträchtigt, sondern nur der Sache selbst gedient werden, ganz und gar: „studio et verecundia veri", wie das Motto unseres Jahrbuches lautet. Der erste Band behandelt Wesen und Arten der Mystik. Das Wesen der Mystik ist das mystische Gebet, die Beschauung (contemplatio infusa) im Unterschied vom selbsterworbenen Gebet der Einfachheit, das nur eine vereinfachte Betrachtung ist (die sogen. contemplatio acquisita). Auf das mystische Gebet ist gleich anfangs im 1. Kap. hingewiesen und bezieht sich auch die Begriffsbestimmung nach der hl. Theresia (vgl. S. 5) auf die Akte oder Zustände des Gebetes, welche die Heilige insbesondere in den vier letzten Wohnungen der „inneren Seelenburg" (S. 2, Note 1) näher beschreibt. Die Einbeziehung von Offenbarungen und Visionen u. dgl. (S. 2, 6) macht die Darstellung unklar und verwirrt. Offenbarungen und Visionen gehören eben nicht wesentlich zur Mystik. Auf die Frage: Was ist Mystik? hätte auf den Unterschied von „Mystik als Leben" und „Mystik als Wissenschaft" wenigstens kurz und deutlich hingewiesen werden sollen (vgl. Zahn, christl. Mystik, Paderborn 1908, Schöningh, 1. B. 1. Kap.). Das mystische Gebet ist die wesentliche Form des mystischen Lebens (vgl. Zahn, a. a. O. 2. B. 2. Kap.). Klar und bestimmt faßt Zahn (a. a. O. S. 27) das mystische Leben als den diesseitigen Vollendungsstand der Gottvereinigung, näher als die mit der göttlichen Gnade erreichte diesseitige Vollendung der Gotteserkenntnis und Gottesliebe zugleich mit den außerordentlichen inneren und äußeren Gaben, welche sich mit diesem Seelenstande häufig, wenn auch keineswegs notwendig verbinden. Die Aszese ist die Vorschule der Mystik; letztere Ziel, Vollendung, Krone der ersteren.

Als Vorstufen der Mystik werden vier Arten des Gebetes unterschieden: das mündliche Gebet — die Betrachtung — das herzige, gemüt-

volle (affektive) Gebet — das Gebet der Einfachheit. Letzteres wird weitläufiger erklärt, aber, wie uns scheinen will, in einem zu weiten Sinne genommen. Mit Hilfe der Gnade kann das Gebet der Einfachheit durch eigene Kräfte und Anstrengungen erreicht werden (contemplatio acquisita). Das ist aber nicht mehr der Fall bei dem Gebete einer sehr großen Einfachheit, bei der schlichten Übung der Gegenwart Gottes, von der die heil. Johanna von Chantal (S. 30) sagt: „Es ist das ein großes Gnadengeschenk Gottes, wofür wir Ihm unendlich dankbar sein müssen." Dieses Gebet der Einfachheit in Übung der Gegenwart Gottes ist schon ein mystisches, wie ja auch deutlich zeigt, wenn es (S. 42) genannt wird „ein besonderer Gnadenerweis Gottes" und ein Ruf Gottes mit außergewöhnlichen Gnaden oder wenn (S. 51) die Rede ist von „sich nicht eindrängen" und es heißt: „Sich mit einem einfachen Hinblick auf Gott, einem Akt der Liebe Gottes begnügen wäre, ohne besondere Gnade Gottes, zuerst äußerst schwer, und dann würden auch unsere Anstrengungen ohne den erwünschten Erfolg bleiben." Damit ist doch offenbar gesagt, daß ein solches Gebet der Einfachheit über unsere Kräfte und Anstrengungen durchaus hinausgeht. Dazu heißt es noch: „Das Gebet der Einfachheit gereicht eben nur unter dem Einfluß einer besonderen Gnade Gottes der Seele zu Nutzen . . . ist eben schon eine besondere Gnade Gottes." Es gibt also auch ein mystisches Gebet der Einfachheit, wie zweifellos die Belege (S. 55 ff.) dartun. So sagt u. a. die genannte Heilige: „Seit ungefähr 20 Jahren nimmt mir Gott alle Macht, im Gebete durch Nachdenken und Betrachten etwas zu tun. Alles, was ich machen kann, ist: zu leiden und meinen Geist einfach mit Gott zu beschäftigen, seinen Eingebungen durch gänzliche Hingabe beizustimmen, ohne andere Akte zu setzen als die, zu denen seine Anregungen mich bewegen, indem ich dabei ruhig auf das warte, was Ihm in seiner Güte mir zu geben gefällt . . . (ad 4 unten.) Unter den Seelen, welche Gott auf diesem Wege der Einfachheit führt, sind einige, welche seine göttliche Güte in so außerordentlicher Weise von aller Befriedigung, Empfindung und allem Verlangen entblößt, daß sie Mühe haben, es zu ertragen und sich in Worten zu erklären . . . (ad 5.) Unser seliger Vater sagte, das Gebet der Einfachheit sei sehr heilig und heilsam und begreife alles in sich, was man sich zum Dienste Gottes wünschen könne . . . Während die andern am Tische des Herrn verschiedene Speisen genießen, sollten wir unsere Seelen und alle unsere Neigungen durch ein ganz kindliches Zutrauen an seiner geliebten Brust ausruhen lassen. Bei so guten Ratschlägen müssen wir darum fest bleiben und diesem Wege treu folgen, sobald wir auf ihn geführt werden. Denn wir dürfen uns nicht selbst vordrängen (durch eigene Kräfte und Anstrengungen!), sondern müssen mit Demut und Geduld die Stunde erwarten, welche der göttliche Heiland bestimmt hat, um uns in dieses Glück einzuführen" (vgl. S. 64 ff. ad 1—4). Am Ende des kurzen Überblicks über die Geschichte des inneren Gebetes wird das Gebet der Einfachheit (S. 76) als Mittelglied zwischen der strengen Betrachtung und der Ekstase hingestellt. Damit ist doch zugegeben, daß auch das Gebet der Einfachheit wenigstens ein mystisches Gebet sein kann, wäre ja sonst die Ekstase die erste Stufe des mystischen Gebetes. Dieser aber geht vorher das Gebet der Ruhe und als Anfang solchen Gebetes das Gebet des Glaubens, die contemplatio obscura seu arida, welche zu allgemein unter das Gebet der Einfachheit gerechnet ist, welches der Voraussetzung nach nicht über unsere Kräfte und Anstrengungen hinausgeht als Vorstufe der Mystik.

Das Gebet der Einfachheit, von dem die hl. Johanna Franziska v. Ch.

redet, ist kein anderes als das der liebevollen Hingabe an Gott, des vertrauens- und liebevollen Verweilens in Gottes Gegenwart, das Gebet des Glaubens, die contemplatio obscura, die quietudo arida (vgl. Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle. 2e édit. Angers 1897, Grassin. II, 102 svv.). Der hl. Kirchenlehrer Franz von Sales sagt (Theotimus, 6. B. 11. Kap.) darüber u. a.: „Quelquefois, ni l'âme n'ouït son Bien-aimé, ni elle ne Lui parle, ni elle ne sent aucun signe de sa présence, ainsi simplement elle sait qu'elle est en la présence de Dieu auquel il plaît qu'elle soit là . . . On se maintient en la présence de Dieu, non seulement L'écoutant, ou Le regardant, ou Lui parlant, mais aussi attendant s'il Lui plaira de nous regarder, de nous parler, ou de nous faire parler à Lui; ou bien encore ne faisant rien de tout cela, mais demeurant simplement où il Lui plaît nous soyons." Dabei macht er dann zur näheren Erläuterung den bekannten Vergleich mit der Statue und schließt mit den Worten: „Or, cette quiétude en laquelle la volonté n'agit que par un très simple acquiescement au bon plaisir divin, voulant être en l'oraison sans autre prétention que d'être en la présence de Dieu, selon qu'il Lui plaira, c'est une quiétude souverainement excellente, d'autant qu'elle est pure de toute sorte d'intérêt, les facultés de l'âme n'y prenant aucun contentement, ni même la volonté, sinon en sa suprême pointe, en laquelle elle se contente de n'avoir aucun autre contentement, sinon celui d'être sans contentement pour l'amour du contentement et bon plaisir de son Dieu, dans lequel elle se repose." Es ist dieses Gebet ein ausgezeichnetes mystisches Gebet der Ruhe in aller Trockenheit und Trostlosigkeit, ein Gebet, das gewiß alle unsere Kräfte und Anstrengungen übersteigt, das wir nur besonderer Gnade Gottes verdanken, ein Gebet, in welchem wir uns selbst, unsern sinnlichen und bloß natürlichen Neigungen immer mehr absterben, um desto mehr in und für Gott zu leben.

Der große Bischof von Meaux, Bossuet, hat ein eigenes berühmtes Schriftchen verfaßt: „L'oraison de simplicité et de simple présence de Dieu." Bei diesem Gebete bestätigt er das Vorhandensein von Zuständen, welche durchaus bei den niederen Gebetsarten fehlen, zunächst einen besonderen Zug der Gnade, welcher von der Betrachtung entfernt und zur Beschauung führt, sodann eine besondere Wirksamkeit des Hl. Geistes in Mitteilung von Licht und Kraft: „La grâce sollicite intérieurement ceux qui veulent être parfaits à se simplifier pour être capables de la jouissance de l'un nécessaire, c'est-à-dire, de l'unité éternelle . . . La méditation est fort bonne en son temps, et fort utile au commencement de la vie spirituelle, mais il ne faut pas s'y arrêter, puisque l'âme par sa fidélité à se mortifier et à se recueillir, *reçoit* pour l'ordinaire une oraison plus pure et plus intime, que l'on peut nommer de simplicité, qui consiste dans une simple vue, regard ou attention amoureuse en soi vers quelque objet divin, soit Dieu en Lui-même, ou quelqu'une de ses perfections, soit Jésus-Christ ou quelqu'un de ses mystères ou quelques autres vérités chrétiennes. L'âme quittant donc le raisonnement se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et *susceptible des opérations et impressions divines que le Saint-Esprit lui communique. Elle fait peu et reçoit beaucoup;* son travail est doux et néanmoins plus fructueux, et comme elle approche de plus près de la source de toute *lumière*, de toute grâce et de toute vertu, *on lui en élargit aussi davantage* . . . Dieu devient le seul Maître de son intérieur, et *Il opère plus particulièrement qu'à l'ordinaire: tant moins la créature travaille, tant* plus Dieu opère *puissamment*, et puisque l'opération de Dieu est un repos, l'âme lui devient donc en quelque manière semblable en cette oraison, et *y reçoit aussi des effets merveilleux*, et comme

les rayons du soleil font croître, fleurir et fructifier les plantes, ainsi l'âme qui est attentive et exposée en tranquillité aux rayons du divin Soleil de justice en reçoit mieux les divines influences, qui l'enrichissent de toutes sortes de vertus . . . *Cette même lumière de foi qui nous tient attentifs à Dieu, nous fera découvrir nos moindres imperfections* et en concevoir un grand déplaisir et regret, . . ." Das hier beschriebene Gebet der Einfachheit ist keine durch eigene Kräfte und Anstrengungen erworbene Beschauung, sondern eine Gabe Gottes und zwar eine sehr kostbare Gabe; es ist wahrhaft ein mystisches Gebet, das Gebet des Glaubens, die contemplatio obscura, dasselbe Gebet, welches oben die hl. Johanna v. Ch. beschrieben hat. Derselben Meinung ist auch der hl. Johann vom Kreuz (vgl. Saudreau, Degrés de la vie spirit. II, 181 svv.; État mystique, Angers 1903, Grassin; 6. Kap. S. 88—106).

Ganz eingehend hatte P. Ludovic de Besse in seinem Buche: „Science de la prière" (vgl. dieses Jahrb. XXIV, S. 363 ff.) dieses mystische Gebet des Glaubens behandelt. Poulain hielt dieses Gebet seinerzeit (siehe II, 451 n. 167 der Bibliographie) für ein bloß selbsterworbenes Gebet der Einfachheit. In einer jüngsten Zuschrift an die Études Franciscaines (Paris 1910, Poussielgue; Juniheft, Nr. 138, S. 674 ff.) bekennt auch er sich klar und bestimmt für den mystischen Charakter dieses Gebetes und drückt seine wesentliche Übereinstimmung mit dem genannten Verfasser aus. Er beruft sich dabei auf die Nacht der Sinne des hl. Johann vom Kreuz und sagt: „J'ai expliqué . . . qu'à mes yeux, la première de saint Jean de la Croix est déjà réellement un commencement de grâce mystique (mot regardé comme équivalent d'infus). J'ajoutais que l'élément proprement mystique y est encore trop faible pour être conscient; on ne le connaît que par raisonnements en voyant ses effets. C'est pour le même motif que je ne l'ai pas appele extraordinaire." Er verweist dabei näher auf das 15. Kap. seines Werkes: „Les Grâces d'oraison" (I, 283 ff.). Hier werden in diesem Zustande fünf Erscheinungen, Elemente unterschieden: zwei im Verstande, zwei im Willen und das fünfte ist verborgen. Das erste ist eine andauernde, oft sehr große Trockenheit; das zweite eine einfache, unbestimmte, allgemeine Erinnerung an Gott, ganz unabhängig vom Willen; das dritte ein liebevolles Denken an Gott, meist eine schmerzliche stete Sehnsucht, inniger mit Gott vereint zu werden; das vierte eine bleibende Gnadenwirkung, das Herz von allen sinnlichen Dingen, auch den erlaubten, loszuschälen und es mit einer gewissen Abneigung dagegen zu erfüllen; das fünfte verborgene besteht darin, daß Gott auf die Seele schon einen Einfluß ausübt, wie beim Gebete der Ruhe, aber noch so schwach, daß man ihn nicht merkt.

„Die Nacht der Sinne gehört unter die gewöhnlichen Gebetsarten, wenn man nur auf das achtet, was man wahrnimmt; sie gehört aber schon in die mystische Ordnung, wenn man auf das hinblickt, was im Keime schon in ihr ruht, aber noch nicht zur Entwicklung gelangt ist. Man könnte die Nacht der Sinne also füglich einen untermystischen Zustand nennen" (S. 291). Poulain ist sich in seiner Darstellung noch nicht recht klar über die Nacht der Sinne, die doch im Grunde nichts anderes ist als die contemplatio obscura, die quietudo arida. Bald nennt er sie „eine Vorstufe für mystische Gnaden" (S. 297), oder sagt: „Man steht in der Vorbereitung auf den Beruf zu mystischen Gnaden" (S. 298). Dann heißt es (S. 299) wieder: „Die erste Nacht ist ja nur ein besonderer Fall des Gebetes der Einfachheit." Übrigens gibt er (S. 291 f.) schon zu, daß der hl. Johann vom Kreuz von einem verborgenen Element spricht und von den drei Nächten sagt, sie bildeten alle drei nur eine dreifach geteilte

Nacht. Die dritte Nacht aber würde er sicher nicht mit der ersten zusammenstellen, „wenn er nicht auch in ihr den Anfang des Mystischen (!) sähe“. Auf die Frage: „Findet sich dieses (das verborgene) Element wirklich in dieser Nacht der Sinne?“ antwortet er (a. a. O.) zunächst, daß die Darstellung des hl. Johann vom Kreuz keinen Zweifel daran läßt, wie schon vorhin erwähnt. Ein direkter Beweis, heißt es dann weiter, liegt darin, daß man dadurch eine vollständige Erklärung der großen Ähnlichkeit zwischen dem Gebete der Ruhe und der Nacht der Sinne (!) erhält. 1. Beide sind Beschauungen, d. h. einfache Geistesblicke. 2. Ihr Gegenstand ist derselbe, und zwar ein recht enger. 3. Sie stellen sich ohne unser Zutun ein (!), oft ohne daß wir daran denken. 4. Sie behindern die gewöhnlichen Übungen, Erwägungen, Gebrauch der Phantasie usw. 5. Wenn endlich das Gebet der Ruhe recht schwach ist, sei es an und für sich oder weil man es durch Bewegung stört, so findet man fast gar keinen Unterschied von der Nacht der Sinne mehr. (!) Man möchte fast sagen. die Kontinuität zwischen den zwei Zuständen liegt auf der Hand. (!) Ob gerade immer, in allen Fällen, dies verborgene Element, dieser Anfang der mystischen Zustände (!) sich findet, läßt sich nicht nachweisen, Ausnahmen mögen bisweilen vorkommen. Gleich darauf heißt es von der Nacht der Sinne, daß vor dem hl. Johann vom Kreuz keiner diese trockene Beschauung näher studiert hat, keiner sie unterschieden von der gewöhnlichen Trockenheit oder von den naheliegenden mystischen Zuständen (!) Auf die zwei Nächte kommt Poulain nochmals im 2. Bande (S. 387 ff.) zurück. Da nun heißt es gleich, es wurde früher (15. Kap.) nachgewiesen, daß die erste der vom hl. Johann beschriebenen Nächte ein latentes Gebet der Ruhe (!) ist, welches nur den Anschein eines trockenen Gebetes der Einfachheit (!) hat. Später (S. 393) heißt es, in den beiden Nächten finde sich noch als Hauptbestandteil eine gewisse Beschauung. „Diese sollte man erwähnen, und wer dann glaubt, daß diese Beschauung keine mystische sei, der versuche es, sie zu erklären.“ (!)

Im Überblick über die Geschichte des inneren Gebetes wird behandelt die Methode der Betrachtung insbesondere bei den Karmeliten, Kartäusern, Dominikanern, Franziskanern, Jesuiten, sowie die von St. Sulpice und von Tronson. Der 2. Teil bringt die allgemeine Übersicht über die mystische Vereinigung. Als verschiedene Arten mystischer Gnaden werden angeführt: Gebet der Ruhe, volle Vereinigung, Ekstase, geistliche Vermählung. Die hl. Theresia hat diese näher beschrieben vor allem in ihrem letzten Werke „Die innere Seelenburg“. Einzeln werden sie eingehend behandelt im 16. u. ff. Kap. Entsprechend der zu weiten Fassung des Gebetes der Einfachheit wird das Gebet der Ruhe, wie schon erwähnt, zu enge gefaßt. Die genannten vier Arten sind die Hauptarten, unter welche alle anderen mystischen Gebetsarten als Unterarten gezählt werden. Die Mystiker weichen in der Einteilung vielfach voneinander ab, sowie auch in der Begriffsbestimmung (Terminologie), von welcher später (31. Kap. II, 318 ff.) noch eigens die Rede ist. Zum richtigen Verständnis des Wortes „Beschauung“ wird es (5. Kap.) näher geschichtlich erklärt; insbesondere werden fünf verschiedene Bedeutungen angegeben. Die mystische Beschauung ist die eingegossene; sie allgemein als passive, außergewöhnliche oder hervorragende zu bezeichnen gegenüber einer erworbenen Beschauung, die dann die tätige, gewöhnliche genannt wird, empfiehlt sich nicht und kann leicht Verwirrung bringen. Mit Recht setzt Poulain statt „erworbener Beschauung“ „Gebet der Einfachheit“ (S. 91), welches das Mittelglied ist zwischen der Betrachtung und dem mystischen

Gebete. Zumal im Deutschen hat das Wort Beschauung die Bedeutung des eigentlich mystischen Gebetes bewahrt.

In den nun folgenden Kapiteln (6 ff.) des 2. Teiles werden die Kennzeichen der mystischen Vereinigung behandelt: zwei Hauptkennzeichen und zehn begleitende (Nebenmerkmale). Das erste Hauptkennzeichen (6. Kap.) soll sein ein Empfinden der Gegenwart Gottes; das zweite (7. Kap.) ein innerliches Berührtwerden von Gott. Auf diese Hauptkennzeichen wird auch noch im 33. Kap. (II, 377 ff.) Rücksicht genommen. Unklar und verwirrt wird die Darstellung dadurch, daß mit der mystischen Vereinigung immer wieder Visionen und dgl. wunderbare Zustände zusammengestellt werden. Wie schon früher gesagt, muß die mystische Vereinigung streng unterschieden werden von den ganz außerordentlichen Zuständen, welche nur Begleiterscheinungen der mystischen Vereinigung sein können, aber an und für sich gar nichts mit derselben zu schaffen haben. Darum genügt auch die (a. a. O) vorgebrachte Auffassung keineswegs den von Saudreau (nicht Soudreau, wie S. 97 f. und öfter) vorgebrachten Schwierigkeiten. Daß die beiden Kap. 6 u. 7 am meisten Eindruck gemacht haben sollen bei manchen Personen und ihnen eine genaue Beschreibung ihres Zustandes gäben, wundert uns durchaus nicht und ist bei durchweg empfindsamen, gefühlvollen Seelen und bei stark regsamer Einbildungskraft nur zu leicht erklärbar, kann also nicht zum Beweise dienen. Zudem wenn Poulain zugibt, daß das Gebet des Glaubens, die dunkle Beschauung und dgl. mystische Gebetsarten sind, kommt er mit sich selbst in offenbaren Widerspruch, weil sich bei diesen keine Spur von den vermeintlichen Hauptkennzeichen findet. Mit vollem Rechte halten Saudreau und viele andere mit ihm daran fest, daß die Mystik an sich nicht eine ganz außerordentliche, wunderbare (!) Gnade Gottes sei. Aber wenn sie dieselbe auch ansehen als Ziel, Vollendung und Krone der Aszese, so lehnen sie es doch entschieden ab, daß man durch eigene Kraft und Anstrengung sich diesen Zustand erwerben könne. Sie nehmen nur an, durch großmütiges und beharrliches christliches Tugendstreben könnten wir uns zu diesem Zustande zubereiten und Gott geneigt machen, dieses hohe Gnadengeschenk uns mitzuteilen (vgl. näher dieses Jahrbuch XXIII, S. 343 f., XXV, S. 116).

Der hl. Thomas betont immer wieder, daß wir in der Gnadenordnung mit Gott vereint werden durch Akte der Erkenntnis und Liebe. Wie bei der Aszese gilt dies auch bei der Mystik. Allgemein gilt da, was der Aquinate (1. 2. qu. 68. a. 8.) sagt: „Virtutes theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur.“ Damit stimmt ganz überein, wenn der heil. Johann vom Kreuz von der mystischen Vereinigung sagt, sie sei die vollkommene Übung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (Saudreau, État mystique, S. 95 ff.). Aber dennoch ist der mystische Zustand keineswegs einfach ein höherer Grad des Gnadenstandes gegenüber dem aszetischen, sondern geradezu eine neue, verborgene und geheimnisvolle Wirksamkeit des Hl. Geistes (dieses Jahrb. XXIII, S. 343). Ganz in Übereinstimmung mit Saudreau sagt Zahn (a. a. O. S. 261 f.): „Wenn man überhaupt die Unio mystica näher bestimmen will, dann kann man nicht irgendeine unbekannte Größe, wie ein ‚geistiges Berühren‘, ein ‚Vereinigen im Grunde der Seele‘, ein ‚besonderes Wahrnehmen der Gegenwart Gottes‘ und Ähnliches beibringen, sondern man muß sagen, daß, was in der Beschauung gegeben ward, in der ‚Einigung‘ (relativ) vollendet wurde, in der Weise, in welcher wir es oben entwickelt haben als besonders lichtvolle Entfaltung der auf dem Glauben ruhenden Erkenntnis, als besondere Innigkeit und Treue der Liebe, als besondere

Befestigung im Gnadenstande, als besondere Bereicherung mit den Gnadengaben" (vgl. noch näher die §§ 15, 21, 27).

Saudreau (vgl. Bibliographie n. 166; II, 450 f.) führt nicht bloß die „großen Meister" vor dem 16. Jahrh. an, sondern, wie jeder Kenner seiner Werke bestätigt, mit Vorliebe gerade die hl. Theresia und den hl. Johann vom Kreuz, sowie den hl. Kirchenlehrer Franz Sales, welche vollauf mit jenen großen Meistern übereinstimmen. Nur die Abweichung von dieser überlieferten Lehre der Mystik sieht er mit Recht als Dekadenz an. Den angeführten Widerspruch betreffs des Werkes: ‚Les faits (nicht faites) extraordinaires de la vie spirituelle' hebt reichlich auf die zahlreiche Zustimmung von gewiß urteilsfähiger Seite (vgl. Vie d'union à Dieu 2e édit., n. 1, S. 611 f.; dieses Jahrb. XXIII, S. 344 unten). Übrigens hat auch Poulain selbst (Études Francisc. a. a. O. S 675) zugegeben, daß manche mystische Zustände **nicht** extraordinaires sind. Zu den Belegen der Kap. 6 u. 7 sei bemerkt, daß manche derselben ausdrücklich betonen, einzig die Wirkungen zeigten die Gegenwart Gottes an (vgl. S. 109 ad 6 u. n. 1, Schluß; S. 114 f. Scaramelli; S. 115 f. Clorivière ad 1; S. 117 ad 2: „Wenn es dem Herrn gefällt, sich immer verborgen zu halten usw."; S. 125 Richard v. St. Viktor über das Verlangen bei der Beschauung: „Die Braut . . . fühlt seine (des Bräutigams) Gegenwart nicht usw."). Die hl. Theresia sagt vom Empfinden (Gefühl) der Gegenwart Gottes (Leben 24, 4), daß man es hat durch die Wirkungen, welche Er in der Seele hervorbringt (vgl. Saudreau, État mystique, S. 144 ff. Franz Sales, Theotimus, 6. B. 11. Kap.). In ihrem Buche „Weg der Vollkommenheit" (31. Kap.) berichtet die hl. Theresia von einer Person, welche nur das „Vaterunser" beten konnte; aber mit Hilfe dieses mündlichen Gebetes blieb sie mehrere Stunden in inniger Gottvereinigung. Ohne es irgendwie zu ahnen, hatte sie eine hohe Beschauungsstufe erlangt. Gewiß war bei ihr von einem unmittelbaren Fühlen der Gegenwart Gottes keine Rede. Ihr Beispiel beweist geradezu handgreiflich, daß ein solches Empfinden und Berührtwerden durchaus nicht Hauptkennzeichen der mystischen Vereinigung sein kann.

Als Nebenmerkmale werden in den folgenden sieben Kapiteln diese zehn behandelt: Die mystische Vereinigung hängt nicht von unserem freien Willen ab — Die Erkenntnis Gottes, welche sie begleitet, ist dunkel und allgemein — Diese Art der Mitteilung ist halb unverständlich — (diese drei im 8. Kap.) — Die Vereinigung wird weder durch Phantasiebilder noch durch Vernunftschlüsse noch durch die Betrachtung der Geschöpfe hervorgebracht (9. Kap.) — Die Innigkeit der Vereinigung wechselt beständig — Sie fordert weniger Arbeit als die Betrachtung — (beide im 10. Kap.) — Empfindungen der Liebe, Ruhe und Freude, oft aber auch großer Leiden begleiten sie (11. Kap.) — Sie treibt von selbst zu den verschiedensten Tugendakten (12. Kap.) — Sie wirkt auch auf den Körper ein und umgekehrt der Körper auf die Vereinigung (13. Kap.) — Sie hindert mehr oder weniger das Erwecken gewisser innerer Akte, was man Gebundensein, Bindung nennt (14. Kap.). Wie schon die Begriffsbestimmung der Mystik (1. Kap.), so wird auch die Darstellung der Merkmale der mystischen Vereinigung unklar und verwirrt durch die stete Vermengung mit den Begleiterscheinungen d. i. mit rein zufälligen Zuständen, wie Gesichten, Offenbarungen u. dgl., welche, wie der hl. Johann vom Kreuz immer wieder nachdrucksam betont, mit dieser Vereinigung an sich gar nichts zu schaffen haben, dieselbe nur gar zu oft sogar hindern. Von diesen Begleiterscheinungen sollte im 1. Bande gar nicht die Rede sein, um ja nicht Gefahr zu laufen, das rein Zufällige mit dem Wesentlichen zu verwechseln. Daher scheint

uns auch die irrtümliche Auffassung von den beiden Hauptkennzeichen (6. u. 7. Kap.) zu kommen. Es wundert dies um so mehr, da doch Poulain eigens eine Schrift herausgab: La mystique de S. Jean de la Croix (vgl. Bibliographie, II, 449 f. n. 164). Dieser große hl. Lehrer der echt christlichen Mystik, welcher bei der hl. Kirche in so hohem Ansehen steht (vgl. die Lektionen des Breviers auf sein Fest 24. Nov.), wiederholt aber immer wieder in seinen Schriften, daß das Wesensmerkmal des mystischen Zustandes eine allgemeine, dunkle, unbestimmte, liebevolle Kenntnis Gottes sei (vgl. Saudreau, Degrés de la vie spirituelle, II, 28 ff., État mystique, S. 88 ff.), welche Poulain (I, 173 f., 177, Belege ad 1 u. 2) nur so nebenbei kurz andeutet. Aber schon die von ihm (a. a. O. S. 5 f.) gegebene nähere Begriffsbestimmung: „Mystisch nennt man die übernatürlichen Zustände, welche eine derartige Erkenntnis in sich schließen, daß wir mit all unseren Mühen und unseren Anstrengungen nie dazu gelangen können" weist auf dieselbe hin als eingegossene Gabe des Hl. Geistes.

Diese Kenntnis Gottes ist allerdings „weder durch Phantasiebilder, noch durch Vernunftschlüsse, noch durch Betrachtung der Geschöpfe, noch durch innere Bilder sinnlicher Ordnung hervorgebracht." Sie ist unmittelbar von Gott eingegossen. Aber sie ist keineswegs außer der Glaubensordnung. Sie hat Wahrheiten von Gott zum Gegenstande, welche durch den Glauben bekannt sind: die Vollkommenheiten und Eigenschaften Gottes, seine Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit. Die Beschauung ist von allen Glaubensakten am reinsten und vollkommensten, weil sie einzig besteht im Akte der Anhänglichkeit an diese Wahrheiten und damit an Gott selbst. Der hl. Alphons Liguori sagt (Praxis Confess. n. 135) darüber: „Quemadmodum qui intuetur solem, radiorum fulgore obcoecatus nihil cernit, sed tantum intelligit solem esse magnum quoddam lumen; sic Deus in ista caligine (contemplationis) infundit animae lucem magnam, quae facit ut illa intelligat non jam veritatem aliquam particularem, sed acquirat generalem quamdam et confusam notitiam eius incomprehensibilis bonitatis, unde anima incipit efformare altissimam de Deo ideam, licet confusam" (vgl. Saudreau, Degrés, II, 50 ff., État mystique, S. 95 ff.). Diese Kenntnis ist wesentlich verschieden von der Erkenntnis der Engel, keineswegs ihr ähnlich, wie Poulain (I, 178) sagt; ebenso verschieden von der scientia infusa Adams (a. a. O. S. 182). Die Erscheinungsweisen engelgleicher Ordnung sind nicht bloß hervorragende Gnadengaben wie die gewöhnlichen mystischen Zustände, sondern ganz außerordentliche und ausnahmsweise Begünstigungen (vgl. Saudreau, Faits extraordinaires, 3. Kap. S. 78 ff.; dieses Jahrb. XXIII, S. 343 f.).

Die mystische Vereinigung wirkt auch mehr oder weniger auf den Körper ein. Bei der Ekstase geschieht dies in vierfacher Weise: Die Sinne sind untätig oder vermitteln nur eine ganz unklare Empfindung. — Meistens sind die Glieder unbeweglich. — Das Atmen hat fast aufgehört, bisweilen scheint es ganz verschwunden zu sein. — Die Lebenswärme scheint zu verschwinden. — Beim Gebete der Ruhe zeigt sich auch schon irgendwie ein solcher Einfluß; aber in den folgenden Graden wird derselbe immer stärker. Als außergewöhnliche Erscheinungen bei der Ekstase werden hier näher behandelt das sogenannte Schweben und die Stigmata (S. 240 ff.). Diese außerordentlichen Zustände sollten im 2. Bande zur Sprache kommen und zwar gegenüber der Frage nach natürlichen Ekstasen, natürlichem Schweben und natürlichen Stigmata (33. Kap. S. 344 ff.). Sind es doch außerwesentliche, bloß zufällige Erscheinungen; und der 1. Band soll ja Wesen und Arten der mystischen Vereinigung behandeln; der 2. die

Begleiterscheinungen. In der Darstellung der Kennzeichen der mystischen Vereinigung finden sich auch manche überaus praktische Winke, so u. a. die nähere Unterscheidung der wesentlichen Akte und der bloßen Hilfsakte (S. 185 ff.); die Auslegung gewisser übertriebener Ausdrücke in mystischen Schriften (S. 188 ff); die weisen Ratschläge betreffs des Dranges zur Übung der verschiedensten Tugenden (12. Kap. S. 214 ff.); das Gebundensein der Kräfte insbesondere betreffs mündlicher Gebete und längerer Erwägungen beim Gebete der Ruhe (S. 255 ff.), sowie die Verhaltungsregeln für die Bindung (S. 262 ff.).

Auf die allgemeine Übersicht (2. Teil) folgen im 3. Teile die verschiedenen Arten (Grade) der mystischen Vereinigung im besonderen (Kap. 15 ff. S. 283 ff.). Zunächst werden besprochen die Grenze der mystischen Zustände und die beiden Nächte des hl. Johann vom Kreuz. Beim Gebet der Ruhe (S. 302 ff.) kommen näher zur Sprache die Entwicklung dieser Gebetsart, Untersuchung seitens des Seelenführers, einige besondere Eigentümlichkeiten und Warnung vor Täuschung. Die volle Vereinigung (S. 326 ff.) unterscheidet sich vom Gebete der Ruhe hauptsächlich darin, daß die Seele viel tiefer in Gott versunken ist. Alle Zerstreuungen hören auf, aber wenigstens nicht ganz die Tätigkeit der Sinne. Die übernatürliche Ekstase (S. 336 f.) ist die dritte Stufe mystischer Vereinigung. Zunächst ist Rede von ihrem äußeren Verlaufe. Drei Arten werden meist unterschieden: einfache Ekstase, Verzückung, Geistesflug. Eigens ist das sogenannte Anrufen seitens des kirchlichen Vorgesetzten behandelt. Von den seelischen Zuständen werden dargelegt das sogenannte Schauen der Gottheit (divina caligo) im Unterschied von der visio beatifica, die Leiden und die Verdienste in der Ekstase. Die den Ekstasen ähnlichen krankhaften Erscheinungen (S. 357 ff.) sollten erst im 2. Bande (33. Kap.) erörtert werden.

Der höchste Grad aller mystischen Vereinigung ist die geistige Vermählung der Seele mit Gott (S. 393 ff.). Diese höchste Vereinigung, am besten umwandelnde Vereinigung genannt, schließt besonders drei Elemente in sich: Eine fast stetige Vereinigung mit Gott auch bei den äußeren Geschäften; — eine Umwandlung der höheren Seelenkräfte in ihrer Handlungsweise; — im allgemeinen ein beständiges geistiges Schauen Gottes. Aber auch diese Vereinigung schließt nicht völlig jede Versuchung und alles innere Leiden aus. Ebenso benimmt an und für sich die geistige Vermählung nicht den Gebrauch der Sinne; im allgemeinen werden auf dieser Stufe die Ekstasen viel seltener. Stets ist sich die Seele des Beistandes Gottes in allen ihren höheren Handlungen bewußt. Manche Personen haben zugleich eine bleibende geistige Anschauung der heiligsten Dreifaltigkeit. Der hl. Johann vom Kreuz spricht jedoch bloß von einer sehr hohen Erkenntnis der Eigenschaften Gottes. Demnach ist die stetige Anschauung nicht notwendig mit der Umwandlung verbunden. Die Seele fühlt lebendig die Teilnahme am göttlichen Leben, so daß es ihr scheint, sie könne nicht mehr sündigen. Zugleich sieht sie aber klar ein, wie sie aus sich jeder Sünde fähig wäre und nur die allmächtige Hand Gottes sie sicher vor dem Falle bewahrt. Die geistige Verlobung ist das förmliche Versprechen geistiger Vermählung.

Der **2. Band** behandelt die Begleiterscheinungen und zwar im 4. Teil die Offenbarungen und Visionen. Zunächst werden dieselben beschrieben (20. Kap.). Es kommen näher zur Sprache die drei Arten übernatürlicher Worte und Gesichte, sowie Einzelheiten über ihr Auftreten und Wirken. Die hl. Kirche verpflichtet nie, an Privatoffenbarungen zu glauben. Mancherlei Gefahren der Täuschung (21. Kap.

S. 32 ff.) gibt es. Selbst bei Offenbarungen von Heiligen können Irrtümer vorkommen. Solche Irrtümer bei an sich echten Privatoffenbarungen können fünf Quellen haben: Falsche Auffassung der Bedeutung des Gehörten; — Überschätzung der Nebenumstände; — Eigene Zutaten aus Vorliebe oder vorgefaßter Meinung; — Wahl falscher Ausdrücke beim Aufzeichnen; — Textveränderung durch die Schreiber oder Herausgeber. Die fünf Quellen falscher Offenbarungen sind: Verstellung, — zu lebhafte Phantasie, — Täuschung des Gedächtnisses, — dämonischer Einfluß, — böswillige Erfindung. Beide Arten von Quellen sind durch mannigfache Beispiele erläutert. Wo nun im allgemeinen Offenbarungen und Visionen eine Gefahr bergen, hat man dagegen bei der mystischen Vereinigung nichts zu fürchten. So gilt es demnach sich zu hüten, mystische Vereinigung und Offenbarungen u. dgl. zu verwechseln oder als gleichwertig einzuschätzen.

Echte Offenbarungen und Visionen können von falschen unterschieden werden (22. Kap. S. 74 ff.). Die Untersuchung erstreckt sich zunächst auf die Person, welche sich begnadet glaubt. Es sind zu erforschen: ihre natürlichen Anlagen und Mängel, ihre Bildung, ihre Tugenden, ihre früheren Gnaden und etwaigen Offenbarungen, ihre Prüfungen, ihre Vorsicht. Sodann sind genaue Erkundigungen einzuziehen über die Offenbarungen und deren Umstände. Zu dem Ende sind neun verschiedene Fragen genau zu beantworten insbesondere inbezug auf Inhalt und Wirkungen. Aus den angeführten Regeln ergeben sich verschiedene Schlußfolgerungen. Sind bei Beurteilung einer Erscheinung oder einer Reihe derselben alle zutreffenden Bedingungen günstig, so ist dieselbe für sehr wahrscheinlich, selbst für moralisch sicher zu halten. Die Sicherheit ist um so größer, je augenscheinlicher die Bedingungen hervortreten. Zum Verhalten gegenüber Offenbarungen und Visionen (23. Kap. S. 115 ff.) werden näher bestimmte Regeln aufgestellt für den Seelenführer und die begnadete Person. Der Seelenführer schiebe die Entscheidung hinaus, — zeige keine Verwunderung, — behandle auch verdächtige Personen wohlwollend, — prüfe den Zweck der Offenbarungen, — stelle sich auf übernatürlichen Standpunkt, — meide die Gefahren, — bete und lasse beten. Die begnadete Person teile alles dem Seelenführer mit, — glaube nicht leicht an die Echtheit, — wünsche nichts Außergewöhnliches, — arbeite vielmehr dagegen, ohne jedoch die Erscheinung zu schmähen, — suche in der Tugend zu wachsen und waffne sich mit Geduld.

Der 5. Teil behandelt die Prüfungen beschaulicher Seelen. Zunächst wird ein allgemeiner Überblick (24. Kap. S. 142 ff.) gegeben. Gott läßt zahlreiche Leiden aus höchst weisen Gründen zu und will insbesondere zur freudigen Hingabe erziehen. Mancherlei sind innere Leiden (25. Kap. S. 156 ff.): Versuchungen, Schwäche, Täuschung, Traurigkeit, Zweifel, Zerstreuungen u. a., inbesondere Skrupeln und Trockenheit, welche beide Arten näher zur Sprache kommen (Bedeutung, Ursachen, Mittel). Als äußere Leiden (26. Kap. S. 183 ff.) werden näher behandelt: Krankheiten und Verfolgungen — Teuflische Besessenheit und Beherrschung (possessio et obsessio). Zur Unterscheidung von pathologischen Erscheinungen ist es stets gut, einen christlichen Arzt zu Rate zu ziehen. Von der Beherrschung werden vier Arten näher dargelegt: Teuflischer Einfluß auf die Worte und das Benehmen, — auf die Sinne, — durch physisch unerklärbare Krankheiten. Diese drei Arten gehören der physischen Ordnung, die vierte der moralischen an, zur Klasse der Zwangsideen: Versuchungen von solcher Heftigkeit, daß die Macht der Leidenschaft zur Erklärung nicht hinreicht. Es gibt auch ähnliche natürliche Zustände; bei diesen

sind auch entsprechende Mittel anzuwenden im Unterschied von den Mitteln bei wirklich teuflischer Beherrschung.

Der 6. Teil bringt mehrere Ergänzungsfragen. Zuerst ist näher Rede vom Verlangen nach der mystischen Vereinigung (27. Kap. S. 224 ff.). Wer mystische Gnaden empfängt, darf nach höheren verlangen; aber auch jeder, der noch keine solche Gnaden erhielt, darf sie wünschen. Dies gilt betreffs der mystischen Vereinigung. Anders steht es mit den außerordentlichen Zutaten: Visionen und Offenbarungen. Vom Verhalten diesen gegenüber war schon (23. Kap.) die Rede. Als Eigenschaften des Seelenführers (28. Kap. S. 257 ff.) werden gefordert: Gesundes Urteil, — Frömmigkeit, — Wissenschaft, — Güte (Liebenswürdigkeit). Das Lesen guter mystischer Schriften darf ruhig allen vernünftigen Personen empfohlen werden. Denen aber, welche bereits das Gebet der Einfachheit üben, sind geradezu einige anzuraten. Die Werke der hl. Theresia wurden selbst von der heiligen Kirche den Gläubigen empfohlen. Der Quietismus (29. Kap. S. 274 ff.) ist ein Irrtum. Nach demselben liegt das Ideal der Heiligkeit im Geringstmaß persönlicher Tätigkeit. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen dem Grundsatze: Unterdrücke möglichst alle eigenen Akte, und dem anderen wahren Grundsatze: Unterdrücke alles Fehlerhafte der Akte. Unsere Tätigkeit ist notwendig. Gott will nicht allein handeln, sondern nur unsere Tätigkeit unterstützen. Das Hindernis für die Gnade ist zu große Tätigkeit oder zu wenig Tätigkeit. Näher wird dargelegt die Geschichte des Quietismus und seine Hauptlehren.

Was ist es um die Verbreitung der Mystik? (30. Kap. S. 299 ff.) Mystische Zustände kommen nicht gar so selten vor, nicht bloß in Klöstern, sondern auch unter frommen Weltleuten, und zwar bei Männern, wie bei Frauen, wenn auch, wie die hl. Theresia meint, bei letzteren öfter. Bei der Frage, ob alle Heilige mystische Zustände gehabt, darf man wohl mit ja antworten, und zwar nicht bloß die Heiliggesprochenen, sondern die sehr vollkommenen Seelen im allgemeinen, nur sind die mystischen Zustände nicht zu eng zu fassen im Sinne von ganz außerordentlichen; insbesondere ist abzusehen von Offenbarungen und Visionen. Günstige Bedingungen für mystische Gnaden sind die Übung der Tugend, ein Leben der Sammlung, Losschälung und Gleichförmigkeit mit Gottes Willen. Hindernisse der mystischen Vereinigung sind Lauheit im Gebete, Ausgegossenheit, Verachtung oder Geringschätzung solcher Gnaden. Sehr wichtig ist das richtige Verständnis der Terminologie (31. Kap. S. 318 ff.). Näher werden erklärt die Ausdrücke der hl. Theresia zur Bezeichnung der mystischen Zustände: Beschauung, Sammlung, Ruhe, Schlaf, Vereinigung, Ekstase, Geistesflug, Verlobung, Vermählung. Die beschreibende Mystik (32. Kap. S. 328 ff.) wird behandelt nach Methode, Quellen und Einteilung. Um den Fortschritt der Mystik haben sich insbesondere große Verdienste erworben die hl. Theresia und der hl. Johann vom Kreuz. Die spätere Mystik hat das Bekannte näher erklärt und geordnet. Quellen sind besonders die Beschreibungen, welche sich finden in den Werken der klassischen und bewährten Autoren, sowie die Erklärungen, welche noch lebende Personen aus ihrer Erfahrung geben können. Bei beiden Arten ist jedoch Umsicht und Vorsicht anzuwenden. Am besten empfiehlt sich die früher (1. Bd. 3. Teil) schon besprochene Einteilung der hl. Theresia in vier Gruppen, welche durchaus der wissenschaftlichen Kritik standhält. Auch ist sie vom praktischen Standpunkt aus die bequemste.

Mehrere theoretische Fragen (33. Kap. S. 344 ff.) werden erörtert. Zuerst werden die drei Fragen beantwortet: Gibt es ein natürliches

Schweben, — gibt es natürliche Wundmale, — natürliche Ekstasen? Poulain zeigt, daß die zu gunsten der naturalistischen Erklärungen angeführten Beweise nichtig sind, weil teils willkürliche Voraussetzungen, teils tatsächlich unbegründete Urteile. Religion und Mystik sind aber von der Lösung dieser Frage ganz unabhängig. Wenn daher der Fortschritt in der Heilkunde und in den psycho-physiologischen Wissenschaften neue, ernste Einwände brächte, hätten sie sich darüber gar nicht zu beunruhigen. Inbezug auf die Natur der mystischen Vereinigung sowie der mystischen Vision (S. 377 ff.) schließt sich Poulain der allgemeinen Ansicht an, daß das mystische Schauen der Gottheit von der Anschauung Gottes in der Ewigkeit wesentlich verschieden sei. Zur erwähnten Natur versucht er keine Erklärung, sondern folgt Alvarez de Paz, der nur sagt, die Tatsachen sind außerordentlich sicher, aber überschreiten unser Erkenntnisvermögen. Für das Gebundensein und Aufhören der Sinnestätigkeit beim Gebete der Ruhe und der Ekstase (S. 381 ff.) ist die Hauptursache unbekannt. Einzelne Auffassungen der zwei Nächte des hl. Johann vom Kreuz werden als unrichtig erwiesen (S. 387 ff.). Die Skeptiker (S. 394 ff.) entstellen vielfach die Berichte der Mystiker oder schwächen dieselben ab. Als zwei geschichtliche Erscheinungen (34. Kap.) werden noch erörtert: Ein protestantisches „Erwachen" in mystischer Form unter den Gallas (S. 402 ff.) und die Auffassung der Muselmänner von der Ekstase (S. 406 ff.).

Ein Anhang (S. 410—462) bringt eine reiche einschlägige **Bibliographie.** Die erste Reihe (40 Nummern) führt die Autoren an aus den ersten 15 christlichen Jahrhunderten. Dionysius den Mystiker (Nr. 3) läßt der Übersetzer im 5. Jahrh. in Palästina leben. Aber damals gelten die dionysischen Schriften ganz allgemein von altersher als echte Schriften des vom hl. Apostel Paulus bekehrten hl. Dionysius Areopagita. Die kritisch nachgewiesene große textliche Übereinstimmung mit dem Neuplatoniker Proklus rechtfertigt vollauf den uralten Verdacht der Abhängigkeit des Proklus vom Areopagiten. Seine Schriften waren längst vor Proklus wohlbekannt (vgl. dieses Jahrb. XXV, S. 112 f.; Parker, Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine? London and Oxford 1897, Parker; — The heavenly and ecclesiastical hierarchy of Dionysius the Areopagite — the preface — ebenda 1899). Der ekstatische Lehrer Dionysius der Kartäuser (Nr. 37) ist von der hl. Kirche selig gesprochen. Die zweite Reihe umfaßt die Autoren des 16. Jahrh. (Nr. 41—50); die dritte die des 17. (Nr. 51—110); die vierte die des 18. (Nr. 111 bis 132); die fünfte die des 19. u. 20. (Nr. 133—190). In der dritten und vierten Reihe (S. 428 ff., 441 ff.) werden die unbeschuhten Karmeliter öfter als Barfüßermönche angeführt; dies ist unklar, weil es verschiedene Barfüßerorden gibt (vgl. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,[2] Paderborn 1907, Schöningh, I, 44 f.). P. Thomas von Jesus (Nr. 52) ist Augustiner-Barfüßer; mit ihm wird der gleichnamige Generaldefinitor der unbeschuhten Karmeliten (Nr. 62) verwechselt; ersterer ist ehrwürdig und gehört in die zweite Reihe nach der hl. Theresia. Franz von St. Thomas (S. 441, Nr. 112) ist wohl Augustiner-Barfüßer; dagegen P. Joseph vom Hl. Geiste (Nr. 116) unbeschuhter Karmeliter, wie P. Philipp von der hlst. Dreifaltigkeit (Nr. 74, S. 433). Auf die mystischen Schriftsteller der verschiedenen christlichen Jahrhunderte folgen einige Lebensbeschreibungen (S. 455 ff.). Sie haben (Note 1) verschiedenen Charakter: entweder schließen sie inbezug auf die Mystik lehrreiche Lebensbeschreibungen ein, oder sie werden mit den Werken eines Heiligen angeführt, oder sie sind endlich ziemlich bekannt. Zuletzt kommt noch eine Liste quietistischer Schriftsteller (S. 459 ff.). Einzelne Druckfehler sind zu bemerken:

bisweilen steht Denis statt Dionys oder Dionysius; II, 120, l. Z. steht P. Ybanez statt P. Petrus Yvagnez; sinnstörende sind uns nicht aufgefallen. Für eine baldige Neuauflage wäre außer den erwähnten Punkten ein genaues alphabetisches Namen- und Sachregister zum leichteren Gebrauch erwünscht.

Königshofen (Bayern). P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

2. *Franz Muszyński:* Die Temperamente, ihre psychologisch begründete Erkenntnis und pädagogische Behandlung. 8⁰, XII u. 274 S. Schöningh, Paderborn 1907.

Der erste Teil der Schrift befaßt sich mit der Frage: Was ist Temperament; der andere behandelt das schwierige Problem, wie ein Erzieher die verschiedenen Temperamente leiten soll.

Der Gedankengang des ersten Abschnittes ist in kurzen Zügen folgender: Das Temperament ist etwas, das zur Individuation des Menschen gehört, es macht einen Teil seiner Persönlichkeit aus. Es ist nicht etwas allgemein Menschliches d. h. in dem Wesen des Menschen oder des mit Vernunft begabten Lebewesens gelegenes, sondern etwas Persönliches. Um dieses geheimnisvolle Etwas kennen zu lernen, müssen wir uns darum vor allem klar werden, was den Menschen zur Person, zum Individuum macht. Das ist ohne Zweifel die Natur oder die Wesenheit, insoweit sie Prinzip der Tätigkeit ist. Denn aus der Tat erkennen wir den Mann. Doch es wurde oben nur gesagt: Temperament sei etwas von der Person, nicht die Person, etwas das die Person kennzeichnet in ihrer Tätigkeit. Dieses die Person bezeichnende Etwas ist die Art und Weise der Tätigkeit, welche man gerne unter dem Namen „Naturell" kennzeichnet. „Insofern aber im Naturell die jeweilige bleibende Stimmung der Natur des Menschen sich offenbart, nennen wir es Temperament" (13). In Poesie und Prosa werden die Temperamente (vier an Zahl) vorgeführt. Eine Diskussion begründet die Vierzahl der Temperamente, eine weitere Abhandlung berichtet über die verschiedenen Erklärungsversuche und prüft die einzelnen philosophischen Lehrmeinungen von den Temperamenten. In der Frage nach dem Grunde der Temperamente entscheidet sich der Verfasser für die Ansicht: der Grund der Temperamente liege weder einseitig im Leibe noch einseitig in der Seele, sondern in dem, was aus beiden zusammengesetzt ist, in der Natur des Menschen, sie entwickeln sich durch Unterricht und Anleitung von außen, wobei die entfernteren Ursachen: „tellurische oder irdische Beziehungen", (53) Religion, Erkenntnis nicht zu wenig in Anschlag gebracht werden dürfen. Alles in allem: „Die Temperamente sind ein natürlicher Habitus des Menschen" (Definition S. 59). Diese Temperamente werden nun ausführlich und weitläufig aus dem Leben vorgeführt, der Choleriker (60—88), der Melancholiker (88—139), der Sanguiniker (139—152), der Phlegmatiker (152—162).

Der zweite Teil der Schrift ist pädagogischer Natur und stellt die Frage, wie hat man die Temperamente auszubilden? Die Lösung ist: zerstöre nichts, was die Natur gegeben, denn sie ist gut und ihr Streben ist edel, wenn es nur auf den rechten Punkt gerichtet wird. In diesem Teile liegt der Hauptwert der Schrift. Der Pädagoge wird ihn mit Nutzen lesen und viele beherzigenswerte Winke für die gedeihliche Ausübung seines Amtes und Berufes aus demselben schöpfen. Doch dürfte er mit Strenge

und Strafe vielleicht nicht gar so nachsichtig und milde bleiben in der Praxis, wie M. ihm anrät. M. behandelt das Prinzip: bilde jedes Temperament in seiner möglichst glänzenden Entfaltung aus, zu exzentrisch. Der Grund hierfür liegt in den philosophischen Ausführungen des ersten Teiles, die gewiß nicht allseitig zu billigen sind.

Wir sehen ganz ab von der merkwürdigen Anschauung über Individuation. Ist denn die Wesenheit nur durch die Tätigkeit individualisiert, und erkennen wir das Individuum nur aus seiner Tätigkeit? Aristoteles und Willmann, auf die sich der Verfasser beruft, denken ganz anders. Selbst in dem aus Willmann zitierten Satze wird die Persönlichkeit nicht als Tätigkeits-, sondern als „Seinsfülle" bezeichnet. Das Sein, die Wesenheit ist individualisiert, und aus dieser individualisierten Wesenheit entspringt die Tätigkeit. Insofern das innerste individualistische Wesen Prinzip der Tätigkeit ist, und zwar konstantes Prinzip, das sich in seinem Sinnenleben immer in der gleichen Weise ausspricht, ist dieses selbst Temperament. Ist aber dies nach den Prinzipien der aristotelisch-thomistischen Philosophie zugegeben, dann ist auch die Frage nach dem Grund der Temperamente von selbst gelöst. Das Prinzip der Individuation ist auch Ursache des Temperamentes. Die letzten Wurzeln hat das Temperament in dem Stoff, insofern dieser dem Geiste, der Seele seine individualisierte Begrenzung und Bestimmung gibt, in der eben das Temperament besteht. Mit Freiheit, Charakter usw. aber hat das Temperament direkt nichts zu tun (wie M. irrtümlich anzunehmen scheint), denn diese liegen in der höheren Sphäre des Geistes, die zwar aus dem animalischen Leben ihren Inhalt schöpft, aber nicht blind an dasselbe ausgeliefert ist. Der Mangel einer durchsichtigen und klaren Unterscheidung des höheren Geisteslebens und des Temperamentes zieht sich verhängnisvoll durch beide Teile der Schrift.

Rom, S. Anselmo. P. Suitbert Birkle O. S. B.

3. *Rudolf Asmus:* Kaiser Julians philosophische Werke. Übersetzt und erklärt. VIII u. 222 S. Dürr, Leipzig 1908.

Der Übersetzer beklagt im Vorwort, daß man Julian einseitig vom religiösen Standpunkt aus beurteile und seine eigenen Schriften nicht genug zu seiner Beurteilung heranziehe, besonders seine philosophischen Schriften stark vernachlässigt habe. Er wünscht darum die bei der Schwierigkeit des Urtextes bisher doppelt vermißte vollständige deutsche Übersetzung jener Schriften vorzulegen und damit zur Ergründung des Julianproblems von seiner literarisch philosophischen Seite aus beizutragen. Er folgt dabei dem neuerdings vielfach verbesserten Hertleinschen Texte, gibt vielfache Parallelstellen zur immanenten Erklärung, verzichtet aber auf einen kritischen Kommentar. Die Auswahl umfaßt 1. Die Trostrede an sich selbst beim Weggange des vortrefflichen Sallustius. 2. Den Brief an den Philosophen Themistius. 3. Die Rede gegen die ungebildeten Hunde (Pseudokyniker. D. R.). 4. Die Rede gegen den Kyniker Heraklios. 5. Die Rede auf den König Helios. 6. Die Rede auf die Göttermutter. Jedem Stück ist eine kurze Einleitung und Einteilung vorangeschickt, dem Ganzen ein ausführliches Namen- und Sachregister angefügt. Die Übersetzung ist gut lesbar.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

4. **Moses ben Maimon.** Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Zur Erinnerung an den siebenhundertsten Todestag des Maimonides herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums durch Prof. W. Bacher, Dr. M. Brann, Prof. Dr. Simonsen unter Mitwirkung von Rabbiner Dr. I. Guttmann. Band 1. VIII u. 495 S. Fock, Leipzig 1908.

Die sehr rührige Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, die neuerdings an die Herausgabe eines großartig angelegten Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums herangetreten ist, bietet im Vorliegenden im losen Zusammenhange mit einem Gedenktage (Maimonides starb 1204) den ersten Band eines gelehrten Sammelwerkes über den großen jüdischen Philosophen, um dessen Namen, wie die Einführung sagt, ein hehrer Lichtkreis schwebt, der weder im Mittelalter noch in der Neuzeit von jüdischer Wissenschaft überstrahlt zu werden vermochte. Kundige und gelehrte Männer taten sich dafür zusammen, um in allgemeinverständlicher Weise über Leben, Werke und Einfluß des Denkers zu berichten. Die Anregung dazu ging von D. Simonsen-Kopenhagen aus, wobei die den Plan umgestaltenden Gedanken von W. Bacher-Budapest maßgebend wurden. Um die Korrespondenz und das Technische erwarben sich zwei Breslauer jüdische Gelehrte, M. Brann und I. Guttmann besondere Verdienste. — In der ersten Arbeit gibt Dr. Philipp Bloch eine für alle Freunde mittelalterlicher Philosophie sehr dankenswerte Abhandlung über den Inhalt des religionsphilosophischen Hauptwerkes, des Moreh Nebuchim, des Philosophen (1—62). Sie ist eingehend, nüchtern, streng sachlich, in schöner einfacher Sprache gehalten und wird zur Lektüre des Philosophen selbst manche Anregung bieten, dessen großes Werk in seiner Weise erschütternd die große Seele eines reichen Volkes widerspiegelt, das arm geworden ist. M. N. ist ja der großartigste Versuch, sich mit der theistischen Offenbarung rationalistisch abzufinden und dort mit Respekt von Ferne stehen zu bleiben, wo man nicht den Mut gefunden, dem Göttlichen im Geheimnis nahe zu treten. — Von der ersten sticht Cohens (Marburg) Arbeit über die Ethik Maimunis (63—134) sichtbar ab. Man wird der Untersuchung historisch nicht froh, weil man das starke philosophische Eigenleben merkt, mit dem sich die Ethik Maimunis hier amalgamiert. Hat man aber zunächst den Eindruck, daß dadurch diese jüdische Philosophie in einen größeren und weiteren Zusammenhang gestellt wird, so wird man bald inne, daß aus C.s Abhandlung in Wahrheit ein sehr stark exklusiver jüdischer Sinn spricht, der ihn sogar zu ganz unvermuteten polemischen Bemerkungen gegen das Christentum veranlaßt. Cohen sucht mit großem Scharfsinn die Ethik des Maimonides von der wesentlichen Abhängigkeit von Aristoteles loszulösen und mehr in die Richtung eines ein wenig kantianisierten Plato einzustellen, sodaß er mit den Ergebnissen des nüchternen Joël wiederholt in Konflikt gerät. Wir erblicken in der Arbeit wohl mit Recht mehr eine systematische Vorstudie zu der von Cohen für den Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums angekündigten Ethik und Religionsphilosophie des Judentums. Mit Interesse wird man darin nachzuprüfen haben, wie der jüdische Herrgott des weiteren, wie schon hier (S. 75, 76), davon freigesprochen werden wird, eine Gefahr für die autonome Ethik des Kantianers zu sein, während doch der christliche

Herrgott alle Augenblicke gegen jenes Idol zurückzutreten geheißen wird. Von Einzelheiten will ich nur notieren, daß der aristotelische Begriff der ἕξις mit Fertigkeit im Sinne des fertigen, also imperfektibelen Seins nichts zu tun hat (S. 110); ebensowenig ist die aristotelische ethische μεσότης (S. 112), weil Ausweichung aus zwei Fehlern, das kleinere oder mittlere Übel. Im allgemeinen ist zu bedauern, daß der bald schwungvolle, bald schwerflüssige, aber stets interessante Stil des Autors viel Geheimnisvolles an sich hat. Es ist ein merkwürdiges intellektuelles Kitzeln, das man im Kopfe verspürt, sieht man so drei bis vier undefinierte Begriffe zum Satze verbunden, die ganz bestimmt anderen Sinn haben, als bei gewöhnlichen Menschen; aber welchen gleich? Das soll kein Tadel, sondern eine leise Klage der geistig Schwächeren sein; denn wer selbst denkt, prägt Begriffe und ist nicht verpflichtet, sie vorgehend zu definieren. Darein muß man sich also schicken. — Eine Erholung ist dagegen die dritte von Jacob Guttmann stammende Studie, einem Fachmann über das behandelte Gebiet des Einflusses der jüdischen Philosophie auf das christliche Abendland (S. 135—230). Dieser Einfluß reicht genau genommen, wie auch Guttmann wohl sieht, so weit, wie geschichtlich das lebendige Interesse für Aristoteles reicht. Daher ist mit dem Anbruche der Renaissance der wirkliche Einfluß des großen Juden zu Ende; nur gelegentliches philologisches und philosophisches Interesse lenkt späterhin noch auf ihn die Blicke der christlichen Denker. Guttmann verfolgt also die Spuren seines Einflußes bei Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Vinzenz von Beauvais, Albertus Magnus, Thomas und Skotus und bemißt ihn durchaus nüchtern und ruhig: die christliche Theologie des MA. wäre ohne Maimonides nicht anders ausgefallen, denn die wesentliche Korrektur des Aristoteles liegt in den christlichen Positionen so scharf wie in den jüdischen zutage. Jedenfalls ist aber der Aufsatz ein neues wertvolles Hilfsmittel zur Beurteilung jener Gedankenverbindungen. Die fortschreitende Quellenforschung wird wahrscheinlich den Einfluß jüdischer Religionslehrer auf das MA. in noch größerem Maße nachweisen, ohne daß an jener Sachlage geändert werden könnte. — Es folgt eine kürzere Mitteilung I. Pagels (Berlin) über die medizinischen Arbeiten des Maimunis (231—247). Allerdings auch nur über die bereits gedruckten, die sog. „Aphorismen", die u. a. eine beachtenswerte Kritik an Galenus enthalten, ein toxikologisches Werk mit originellen medizinischen Anschauungen des M., und zwei mehr populäre, als medizinische Diätetiken; ein Anhang gibt einiges über die neuerdings gedruckten Traktate des M. de coitu. Die Hauptbedeutung der medizinischen Schriftstellerei des Maimonides sieht Pagel in der Kleinarbeit seiner Kritik gegen den mittelalterlichen Heros der Medizin, den Galenus. — In der folgenden Abhandlung berichtet der inzwischen verewigte Rabbiner Dr. Ziemlich über Plan und Anlage des Mischne Thora, des großen Kodifikationswerkes des Maimonides, in dem er die biblischen und rabbinischen Vorschriften hauptsächlich zu praktischen Zwecken zusammenzustellen unternommen hat (248—318); es schließt sich sofort eine Untersuchung von I. Elbogen über den Ritus im Mischne Thora (319—331) an. Maimonides hat die talmudischen Studien bekanntlich dadurch zu ihrem ursprünglichen wissenschaftlichen Charakter zurückgeführt, daß er sie wieder auch auf den theoretischen, praktisch nicht mehr verwertbaren Teil des Halacha ausgedehnt hat, das bis zu seiner Zeit aufgehäufte talmudische Material zusammen mit der Mischna in ein systematisches Ganze gliederte und eine tiefere rationelle Begründung auch für das Positive im Judentume versuchte, aus der sich später Thomas von Aquin vieles zu eigen machte. Dagegen lehnt Ziemlich den wieder

neuerdings von Luzzatto gegen Maimonides erhobenen Vorwurf ab, als habe er sich mit M. Th. an die Stelle des Talmud selbst setzen wollen. Das Nähere über die Charakteristik, Einteilung und die Vorarbeiten von M. Th., sowie die daran geschlossene Polemik gegen eine Programmarbeit des Rektors Professor Dr. Schwarz über das gleiche Thema bleibt billig unerwähnt. — Die nächste Abhandlung beschäftigt Adolf Schwarz-Wien ebenfalls mit einem ausschließlich talmudischen Thema, dem Verhältnis des Maimonides zu den Gaonen, den Rektoren der babylonisch-jüdischen Hochschulen (332—410). Schwarz diskutiert 68 Stellen aus M. Th., in denen M. mit den gaonitischen Erklärungen in Berührung kommt, und konstatiert 22 Fälle, in denen M. ihre Ansichten und Entscheidungen widerlegt, indem er sie voll persönlicher Hochachtung entweder textkritisch korrigiert oder eine von ihnen versuchte Fortbildung des Talmud aus Pietät gegen die Tradition ablehnt. — Die nächste Abhandlung enthält Beiträge zur Pentateuchexegese Maimunis (411—420) von Simon Eppenstein. Er stellt darin vor allem kasuistisch einige Mitteilungen des Sohnes des Maimonides über vom Vater überkommene exegetische Bemerkungen zusammen. — Zwei folgende Arbeiten von Israel Friedländer untersuchen die arabische Sprache und den Stil des Maimonides (421—438), während sich die beiden letzten mit dem Sefer hammizwôth beschäftigen, in welchem Maimonides es versucht, die vom Talmud nur behaupteten 248 Gebote und 365 Verbote des Pentateuchs im einzelnen aus dem Texte festzustellen. Moritz Peritz untersucht Anlage und Inhalt dieses Buches (439—474), während Ferdinand Rosenthal über die Kritik dieses Werkes durch Nachmanides (475—495) berichtet.

Der Hauptinhalt des vorliegenden ersten Bandes des besprochenen Sammelwerkes ist somit immerhin spezifisch jüdisch talmudischen Studien gewidmet. Eine Arbeit über das Leben des großen Weisen hätte dem ersten Bande sehr gut getan. Zu hoffen ist ein gutes, ins Kleine gehendes alphabetisches Inhaltsverzeichnis des Ganzen und ein Abschnittsverzeichnis einzelner Arbeiten daraus, um es nach Möglichkeit auch zur Verwertung in nicht spezifisch jüdischen Gelehrtenkreisen geeignet zu machen.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

5. *Baruch de Spinoza:* Theologisch-politischer Traktat. 3. Aufl. Übertragen und eingeleitet nebst Anmerkungen und Registern von Carl Gebhardt. XXXIV u. 423 S. Dürr, Leipzig 1908.

Eine neue deutsche Ausgabe des berühmten und schicksalsreichen Buches, „enthaltend einige Abhandlungen, in denen gezeigt wird, daß die Freiheit zu philosophieren nicht nur ohne Schaden für die Frömmigkeit und den Frieden im Staate zugestanden werden kann, sondern daß sie nur zugleich mit dem Frieden im Staate und mit der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden kann“, und zu dem seiner Zeit sogar I. Ioann. 4. 13 das Motto abgeben mußte, wird nicht nur einer Zeit willkommen sein, die in ihm eine magna charta ihres Geisteszustandes erblickt, sondern auch denen, die sich über die Beziehungen De Spinozas zur neuzeitlichen Bibelkritik an der Quelle unterrichten wollen. Meint doch z. B. Cornill, daß das Buch zu dem Bedeutendsten gehöre, was jemals über das A. T. geschrieben wurde. — Die knappe, aber gut einführende Einleitung, die den persönlichen Standpunkt des Einführenden allerdings erkennen läßt, erörtert die Veranlassung des 1670 ohne Namen des Verfassers erschienenen Buches

und verweist es in den Kreis der politisch gemeinten Staatsschriften, die aus dem Kreise des damals mächtigen Jan de Witts hervorgingen, um seine Politik zu unterstützen. Damit erklärt sich sowohl die eigentümliche Zurückhaltung de Spinozas in religiösen Fragen, die sich von den in der Ethik ausgesprochenen eigenen Meinungen des Philosophen merklich entfernt, als auch die bemerkenswerte Einbiegung, die der religiöse Libertinismus in diesem Buche zu gunsten einer Art rationalistisch-christlichen Staatsreligion sich gefallen lassen muß. Daher wird wohl auch trotz des wesentlich politischen Zweckes und Gehaltes des Werkes seine wissenschaftliche Bedeutung von Gebhardt auf die biblische Theologie hinübergeschoben, wobei unerwähnt bleibt, daß sich die Anwendung der historischen Methode auf die Hl. Schrift fast gleichzeitig bei R. Simon vorfindet. Der eigentlichen Einleitung schließt sich ein kurzer Bericht über die Schicksale der Schrift, ihre Gegenschriften und sonstige Bibliographie an. Dem zeilenmäßig numerierten, leicht flüssigen Text, der sich unter dem Strich in beständiger Beziehung zu den handschriftlichen späteren Anmerkungen de Spinozas und den wichtigsten bisherigen Ausgaben des Traktates hält, ist ein gut gearbeiteter wissenschaftlicher Apparat, ein reichhaltiges alphabetisches Namen- und Sachregister, sowie ein Verzeichnis der angeführten Stellen der Hl. Schrift beigegeben.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

6. Dr. *Anna Tumarkin:* **Spinoza.** Acht Vorlesungen gehalten an der Universität Bern. 89 S. Quelle und Meyer, Leipzig 1908.

Die vorliegende Schrift einer Schülerin Diltheys ist mehr, als nur ein gewissenhaftes Referat. Freilich jene eigenartige zwiespältige Geistesverfassung nachfühlend zu verstehen, aus der Spinozas Gedankenzusammenhang erwachsen ist, scheint nicht gelungen, wenn wenigstens verstehen nicht nur nachfühlen, sondern erklären heißt. Es ist ein spezifisch spätjüdisches Geisteselement, jene harte, tote, feindliche Objektivierung der Welt, — Hegel weist schon in seinen auch von einem Schüler Diltheys herausgegebenen Jugendschriften lebendig darauf hin — das unter dem Drucke eines ganz fremdartigen philosophischen Milieus und darum in eigenartiger Form mit dem altjüdischen prophetischen Ideal persönlichster Gottesgemeinschaft zusammenstößt und in Spinozas — seinen Anlagen nach ganz und gar jüdischem Geiste zu jener gewaltsamen Lösung führt. Daher auch die von T. öfters hervorgehobene Einsamkeit und Entwicklungslosigkeit Spinozas, die, m. E. nur was jenes Milieu betrifft, neuerdings mit Recht bestritten wird. Spinoza gehört trotz seiner Ausstoßung aus der Synagoge durchaus in die Reihe jüdischer Denker, wenn auch der heterodoxen; daher sind auch, wie es bei Goethe deutlich hervortritt, seine Gedanken so unfähig, sich ihrerseits unserer Geistesart zu assimilieren. — Die erste Vorlesung handelt von Spinozas Persönlichkeit und Leben, die zweite von seinen Schriften, Methode und Erkenntnistheorie, die dritte bis fünfte vom Substanzbegriff und den Attributen, die sechste und siebte von Spinozas Psychologie, Sitten- und Staatslehre, die achte endlich vom Ideal des Weisen. — Mit Recht — was die Sachlage betrifft — schreibt T. der Methode Spinozas nur einen, eine wichtige Wesenseite von ihm abspiegelnden ästhetischen, auch einen pädagogischen, nicht aber demonstrativen Wert zu; ob dies auch Spinozas Auffassung war, gelingt ihr m. E. nicht darzutun. Auch die Scholastik kleidete die Einwürfe der Gegner in die Formen der eigenen Darlegung, ohne deshalb an deren Beweiskraft zu zweifeln. Richtig aber

ist, daß Spinoza die obersten Positionen des Systems, so den Substanzbegriff, der intuitiven Wirkung jener vis intellectus nativa selbst verdanken will. Ob man aber gestützt auf die Erwägungen T. und jenes Beispiel aus dem ersten Dialoge des „kurzen Traktates" (S. 35) wirklich im Sinne Spinozas handelt, seine Substanz als Objektivation des Bewußtseins aufzufassen? Trägt man da nicht unhistorisch den Grundgedanken des objektiven Idealismus Schellings in Spinoza hinein, während es T. doch an Kuno Fischer tadelt, daß er Spinozas Substanzbegriff dynamistisch deutet? Mindestens scheint jenes Philosophem weit näher damit verwandt, als mit der kantischen Einheit der Apperzeption, die T. als erklärende Parallele vorsichtig anführt. Auch die Auffassung der Liebe bei Spinoza als bloße intellektuelle Bejahung des Seins scheint mir ein Stück des Geistes Spinozas zu verkümmern, auch im Gegensatze zu S. 41 zu stehen, wo es heißt: „dort, wo er die Kluft zwischen sich und dem Objekt am stärksten fühlt, setzt er, kurz entschlossen, über die Kluft, die zu überbrücken er verzichtet, hinweg; und vor dem ihm fremd Gegenüberstehenden weiß er keine Rettung als die absolute Hingabe, die mystische Vereinigung in Liebe." Hier rührt die Verf. mit feinstem Fühlen an den angedeuteten wahren Nerv des Wesens Spinozas. — Wohltuend berührt die fein abgetönte Sprache und die dem Gegenstand angemessene Ruhe und Leidenschaftslosigkeit der Darstellung.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

7. I. Dr. *Paul Hensel:* **Rousseau.** Mit einem Bildnisse Rousseaus. 122 S. Teubner, Leipzig 1907.
II. *Ludwig Geiger:* **Jean Jacques Rousseau.** Sein Leben und seine Werke. 131 S. Quelle u. Meyer, Leipzig 1907.

Rousseau hat auf mehreren Einzelgebieten und auf die Gesamtstimmung der europäischen Menschheit und besonders auf Deutschland so nachhaltig eingewirkt, daß sein Name immer wieder an unser Ohr schlägt, weshalb es begreiflich ist, daß man in weiteren Kreisen auf Interesse für ihn rechnen kann. Dem sollen die beiden kurz unterrichtenden Bändchen entgegenkommen, also nicht wesentlich Neues oder besonders Tiefes über das Thema sagen. Für den genannten Zweck sind beide Arbeiten gut geschrieben, obwohl sie verschiedene Wege einschlagen. Geiger gibt eine Lebensbeschreibung, R.s Lehren sind ihm alsdann Ergebnisse aus dem Menschen und seiner Umgebung. Hensel stellt die Lehre Rousseaus für sich dar und schickt nur eine kurze Skizze seines persönlichen Wesens voraus. Mir scheint, daß Geigers Methode dem Zwecke und Umfang der 131 Seiten besser angepaßt ist. Hensel wollte etwas tiefer, setzt aber dabei manches wohl vergeblich voraus. — Beide Bücher halte ich, obwohl sie die oft betonten Charakterschwächen Rousseaus durchaus nicht verkennen, dennoch für ungeeignet, ihrem Zwecke zu dienen, da sie es durchaus verabsäumen, das Fehlen gewisser Elemente in Rousseaus Gedankenwelt hervorzuheben. Seine Auffassungen von Natur, Mensch, Gesellschaft und Geschichte und von der Religion übersehen völlig die eigenartige Konkavität aller natürlichen Kulturbedingungen, die gebieterisch nach einer Ergänzung durch das Übernatürliche verlangen. Es wäre gerade zu zeigen, wie sich dadurch in Rousseaus Werk und Leben die gähnende Leere bei aller Gedankenfülle, die klaffenden Risse bei dem energischen Streben nach einer einheitlichen Auffassung erklären.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

8. *Hugh David Jones:* **John Balguy, an English moralist of the 18th century.** 70 S. Quelle u. Meyer, Leipzig 1907.

Selby-Bigge und später Falckenberg haben zunächst auf John Balguy aufmerksam gemacht und ihm einen gewissen geschichtlichen Einfluß zugesprochen. Aus der Schule F. stammt denn auch vorliegende bei aller Knappheit methodische und reichhaltige Untersuchung über den genannten englischen Moralisten des beginnenden 18. Jahrh. Ein 1. Abschnitt gibt Biographisches. B. ist (1686) Cambridgeaner, Mitglied der Hochkirche, 1711 zum Priester geweiht, seit 1729 Benefiziat in Northallerton, gest. 1748. Seine philosophisch religiöse Stellung wählte er, von beiden Seiten beeinflußt, zwischen dem Deismus Cherburys, Tolands und Tindals und der Gefühlsreligion Shaftesburys und Hutsechons, also an der Seite von Clarke und Bischof Hoadly, gegen deren Bedeutung er zurücktritt; er schrieb moralische und theologische Abhandlungen, auch eine Anzahl Predigten (2. Abschnitt). Wir haben es also bei ihm mit einem gemäßigten ethischen Rationalismus zu tun, der die Beziehungen zur geoffenbarten Religion nicht aufzugeben wünscht, sie jedoch vielfach durch Umdeutung entstellt (3. Abschnitt). Ein 4. Abschnitt sucht den literarischen Einfluß B.s genauer zu verfolgen. Der Anhang gibt eine wertvolle Bibliographie. — Uns schien die Studie wichtig, nicht so für die Geschichte der Philosophie, worin Ostwald in seiner herben Ablehnung wohl nicht ganz unrecht hat, als für die Geschichte der anglikanischen theologischen Spekulation, die auch in ihrer liberalen Seite so eigenartig von den parallelen Entwicklungen des Festlandes sich unterscheidet.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

9. I. *Rudolf Eucken:* **Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens.** V u. 197 S. Quelle u. Meyer, Leipzig 1908.

II. *Georg Lasson:* **Johann Gottlieb Fichte und seine Schrift über die Bestimmung des Menschen.** Eine Betrachtung des Weges zur geistigen Freiheit. 45 S. Trowitzsch u. Sohn, Berlin 1908.

III. *B. Croce:* **Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie.** Mit einer Hegelbibliographie. Deutsche vom Verfasser verm. Übersetzung von K. Büchler. XV u. 228 S. Winter, Heidelberg 1909.

IV. *Walter Pollack:* **Über die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung, als Beitrag zu einer Methodenpolitik.** 154 S. Dümmler, Berlin 1907.

V. *Wilhelm Purpus:* **Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel.** Ein Beitrag zur Würdigung der Phänomenologie des Geistes. 174 S. Trowitzsch u. Sohn, Berlin 1908.

VI. *A. Bullinger:* Stellen aus Hegels Werken behufs absoluter Klarlegung des Hegelschen Gottesbegriffs gegenüber falscher Deutung desselben zusammengestellt. Ackermann, München 1908.

Philosophia ruminans — mit einem Worte. Der Neukantianismus glaubte ein fester Halt zu sein; er hat's erlebt, daß schier alles sich zum zweiten Male abwickelt, was er zum zweiten Male begonnen hat. Unsere philosophische Bewegung steht unter dem Zeichen des Vorwörtchens „Neu-", hinten kommt dann irgendein „-ismus". Schade, daß jenes Vorwörtchen eigentlich gerade sein eigenes Gegenteil ausdrückt, nämlich daß die in Frage stehende Geistesrichtung nicht neu ist; damit fehlt ihr jener frohe Auftrieb, der dem wirklich Neuen eignet, auch wenn es irrig ist; es ist immer mehr ein vorsichtiges Nocheinmalversuchen, wobei man dies und das zu vermeiden sucht, was seinerzeit Anstoß erregte und den Hals brach; aber gerade das war vielleicht das Originelle und einseitig Wahre jener Richtung und ihre Existenzberechtigung. Die „Neu—ismen" haben etwas fatal Verdünntes und Eklektisches, besonders wenn sie so bunt durcheinander auftreten wie zur Zeit bei uns. Eine ausführliche Auseinandersetzung und Beziehungsnahme auf die vorstehenden Schriften erübrigt sich demnach; man kann heute die Kritik der Gegenwart in der Philosophiegeschichte abmachen.

I. Eucken verfolgt seinen bekannten pantheistischen Grundgedanken, daß ohne eine Umkehrung des ersten, eben nicht so orientierten Anblickes, ein innerer Fortgang des Geisteslebens nicht möglich sei, an der Hand der Geschichte durch die Probleme der Einheit und Vielheit, der Veränderung und Beharrung, der Außen- und Innenwelt, durch das Wahrheits- und Glücksproblem und in seiner ebenso bekannten edlen klaren Sprache. So sei z. B. der Widerspruch zwischen Einheit und Vielheit nur zu lösen, „wenn eine Vertiefung der Wirklichkeit uns an der einzelnen Stelle mehr sehen läßt, als ein bloß punktuelles Geschehen, und wenn in ihm die unmittelbare Gegenwart eines Weltgeschehens anerkannt wird, und ein Ganzes des Geisteslebens den Grund unseres eigenen Wesens bildet" (S. 45). Dieses Thema findet sich in den fünf Vorträgen variiert: Das „Geistesleben" Euckens ist somit als eine esoterische Wirklichkeit zu betrachten, ist zu konkretisieren. Gegen M. W. R. Boyce Gibson (God with us, London, Adamaud Charles Black 1909), der Euckens Geistesbegriff im Sinne eines persönlichen Gottes noch auslegen möchte, halte ich darum mit Wunderle und Mausbach an seinem pantheistischen Charakter fest. Mit Recht sagt Ewald: „Der Begriff des Geisteslebens, den Eucken unausgesetzt zu erläutern und in seiner Bedeutung für die Menschheit klar zu legen strebt, deckt sich ungefähr mit Hegels Begriff des objektiven und des absoluten Geistes."

II. Lasson gibt uns vorliegend einen im Auftrage des Komitees zur Errichtung eines Fichtedenkmals zu Berlin gehaltenen Vortrag wieder. Ausgehend von der geschichtlichen Stellung des Kantianismus untersucht er die von Fichte versuchte radikale Fortentwicklung seines Gedankenganges und glaubt, auf Ausstellungen im Einzelnen verzichtend, in der besprochenen Einzelschrift des Philosophen ihren dauernden Wert aufzuzeigen in der Darlegung des notwendigen Weges, den der denkende Geist von der Naturphilosophie zum absoluten Idealismus durchläuft. Die feinsinnige, klare Darlegung läßt den Vortrag zu einer raschen Orientierung über Fichtes Gedanken sehr geeignet erscheinen.

III. Croce ist der bekannteste Vertreter des italienischen Neuhegelianismus, der mit der Büchlerschen Übersetzung des vorliegenden Buches, das kürzlich in Buriot auch einen französischen Übersetzer gefunden hat, nunmehr auch in Deutschland und Frankreich zu Worte kommt. Das Werkchen ist eine kritisch-philosophische Einführung in die Hegelsche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, die Croce mit Gentile zusammen in italienischer Übersetzung veröffentlicht hat. Dem Zwecke, für das Studium Hegels in Italien Interesse zu erwecken, dient daher auch der im Anhang befindliche Abriß einer Hegelbibliographie. Croce sucht besonders jenen Punkt aufzuhellen und zu verteidigen, mit dem Hegel steht und fällt, seine Dialektik, in der er es unternahm, das Problem der Gegensätze in dem Einen zu lösen; er versucht zugleich erst in der Anwendung der Dialektik auf die Begriffsunterschiede den einen Punkt aufzuzeigen, aus dem sich die irrigen Konsequenzen des Systemes auf die weiten Gebiete der Kunst, Geschichte und Natur verbreiten. Croce beklagt es, daß die Hegelianer einer solchen Kritik der Dialektik abgeneigt bleiben, daß seine Gegner ihn nur negativ kritisieren. Wir stimmen ihm im allgemeinen nur darin zu, daß es heutzutage wieder eine Notwendigkeit ist, Hegels Gedankenwelt genauer kennen zu lernen, wozu sich am besten seine eigenen Werke empfehlen. Als Einführung dazu ist das gut übersetzte Buch viel zu subjektiv, so geistreich es auch geschrieben ist.

IV. Pollack führt uns zurück in den weiteren Kreis Fichtescher Gedanken und mutet uns zu, unter radikaler Beseitigung der Tatsachen, die zuletzt auch nur ein Produkt der Erkenntnis seien, in der Wissenschaft nicht die Funktion der Wahrheitssucher, sondern der freien subjektiven Gestaltung zu pflegen. Die Existenz einer objektiven Wahrheit kommt ihm wie eine unerträgliche Anmaßung gegenüber der freien Subjektivität des Forschers vor. Man sieht, hier heißt es schon scharf zusehen, um noch das Körnchen Wahrheit zu entdecken, daß auch im Erkennenden ein Festes und Maßgebendes ist. Ohne den Gottesgedanken läßt sich der theoretischen Anmaßung des Objektiven oder Subjektiven, wie es eben trifft, nicht wirksam entgegentreten; in der Praxis sorgen schon die Dinge für sich selbst. Das Buch enthüllt gewisse theoretische Beziehungen zwischen Nietzsche und Fichte.

V. Purpus stellt sich dagegen wieder als einen der „wenigen Schüler Hegels“ vor, der sich die große Mühe macht, besonders schwierige Partieen seiner Werke objektiv und mehr philologisch, als philosophisch, aufzuhellen. Daher geht man gern zu ihm in die Schule, wenn man sich mit Hegel zu beschäftigen hat. Er glaubt nicht gescheuter zu sein, als Hegel selbst, wie etwa Croce, sondern begnügt sich damit, wie er hübsch und boshaft sagt, in einem alexandrinischen Zeitalter der Wissenschaften wenigstens ein Alexandriner Hegels zu sein, und zwar ein recht streitbarer. Freilich wird es dem Verfasser nichts helfen, die Bezeichnung der Hegelschen Philosophie als einer monistischen als nichtssagend und irreleitend zu verwerfen und sie für die abgeklärteste Form des Monotheismus zu erklären (S. 5). Sicher kann ja das „Selbsterkennen im absoluten Anderssein“ allerlei bedeuten, und wer Hegels Entwicklung bis zur Phänomenologie an der Hand der Lasson-Nohl-Diltheyschen Veröffentlichungen verfolgt, bestreitet den religiösen Zug seines Geistes gewiß nicht; man nennt ja auch vieles vielerlei: ganz bestimmt aber ist Hegels Religion nicht das, was gemeinhin seither Monotheismus hieß. Die Untersuchungen, die Hegel mit einer ganz eigenen Begabung über jenen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Sein angestellt hat, ergeben zu viel und

darum — besonders auf dem Gebiete des Geisteslebens — für beide Termini zu wenig. Aber hier ist nicht zu diskutieren; und so ergeben wir uns denn darein, Hegel nicht zu verstehen und schleichen uns hinweg vom Tempel der Philosophie (S. 3). Vom Totenbegraben aber sollte deshalb ein Hegelianer anno 1908 nicht gleich reden, wo es eben erst scheint, als sollte sein Meister noch einmal ein klein, klein wenig wieder lebendig werden. — Purpus sucht uns in die ersten Abschnitte der Hegelschen Phänomenologie des Geistes die ihm „das bedeutendste Werk der Weltliteratur" ist, einzuführen. Zu diesem Ende wird man seine mühsame und sorgfältige Arbeit neben der Lassonschen Jubiläumsausgabe (Dürr) mit Vorteil benutzen, allerdings immer bedächtig darauf Rücksicht nehmend, daß der Erklärer der Ansicht ist, „daß die Hegelsche Philosophie an allen Gliedern vollkommen dem Geiste ihres Urhebers entsprang, wie Pallas Athene, im Waffenschmuck strahlend, dem Haupte des Zeus" (S. 72).

VI. Bullingers, ebenfalls eines streitbaren Hegelianers, 48 Seiten über verschiedene Theologumena des Philosophen, erheben einen zu hohen Anspruch, wenn sie sich und den Lesern absolute Klarlegung des Hegelschen Gottesbegriffs versprechen. B. vertritt eine besondere Art der christlichen Auffassung Hegels.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

10. *Karl Vorländer:* **Geschichte der Philosophie.** I. Bd. Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. XIV u. 361 S. II. Bd. Philosophie der Neuzeit. VIII u. 512 S. Dürr, Leipzig 1908.

Vorländer will ein Werk bieten, das vorzüglich akademischen Kreisen, aber auch anderen, die für Philosophie interessiert sind, dienen und sich darum in der Mitte zwischen den großen und den ganz kleinen Philosophiegeschichten halten soll. Ein Bedürfnis dafür liegt vor. Jedoch ist es mir doch wohl fraglich, ob gerade für diesen Zweck gründlicher Einführung noch Fernstehender — und ein bloßes Wortwissen hat ja keinen Sinn — die Arbeit eines Mannes heutzutage noch genügt. Ich würde geneigt sein, den Rahmen etwas zu erweitern, wozu nach dem Geständnis des Verfassers der Stoff ohnehin drängt, und die großen Abschnitte Spezialisten zuzuweisen, wie es z. B. neuerdings in Hinnebergs Kultur der Gegenwart geschieht. Immerhin hat Vorländers Versuch weithin Anklang gefunden, was die schon nach wenigen Jahren erforderliche zweite Auflage beweist, die besonders für die Neuzeit, z. B. bei der Darstellung der Lehre des Leibniz die verbessernde Sorgfalt des Verfassers erkennen läßt. Hätte er nur Deussens wohlmeinenden Ratschlag einer besseren Verteilung des verfügbaren Raumes doch benutzt. V. hat zwar schon in der Vorrede zur ersten Auflage verschämt zugestanden, daß sich die von ihm mitgeteilte Gewohnheit der meisten nichtkatholischen Universitätslehrer, das MA. einfach zu übergehen, nicht halten läßt. Es verbirgt sich eben eine zu krasse Verachtung zunächst einmal aller historischen Gesetze hinter dieser bequemen Praxis. Vielleicht kommt V. auch noch zu der Überzeugung, daß sich nun doch mit etwa 40 von 850 Seiten die Philosophie des eigentlichen MA. nicht abmachen läßt, ohne schon formell hinter allem Genügen dabei zurückbleiben. Es steckt aber hinter dieser unausrottbaren Geflogenheit dem MA. gegenüber der ernstliche Irrtum, daß — noch etwa mit Ausnahme der offenen Heterodoxien — im MA. eine wirkliche Philosophie nicht existiert habe. Dabei ist das, was man dogmatische Gebundenheit

an den ma. Philosophen zu nennen pflegt, in Wirklichkeit nichts anderes, als die — auch von der Gegenwart als normativ betrachtete — selbstverständliche und unabweisliche Einordnung der derzeitigen Gedankenarbeit in das Weltbild jener Zeit. Das Kriterium, ob etwas damals Philosophie oder nicht war, ist wissenschaftlich ganz anders zu bestimmen. Nun hat die Scholastik noch dazu auf die Herausarbeitung jenes Kriteriums eine ungemeine Mühe verwandt: aber trotz alledem. Die Philosophie beginnt eben erst mit Kant! Andere meinen freilich, daß sie eben dort aufhört. Ganz bestimmt beginnt aber die Philosophiegeschichte nicht erst dort, wo der Glaube aufhört. — In der Neuzeit normieren sich V.s Urteile etwa im Sinne des Neukantianismus, in ihm liegt die philosophische Hoffnung der Zukunft. So mögen wir uns die oberflächlichen und ungezogenen Bemerkungen über die christliche Philosophie der Gegenwart (II, 394/5) etwa erklären.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

11. Dr. *Bruno Bauch:* **Geschichte der Philosophie. IV. Neuere Philosophie bis Kant.** Göschen, Leipzig 1908.

Es kann sich hier nicht um Würdigung der systematischen Grundüberzeugungen des Verfassers handeln, sondern um Beurteilung dessen, was er auf dem knappen Umfange von 173 Seiten, noch dazu in einem mehr volkstümlichen Tone, aus dem weitschichtigen Stoffe gemacht hat, der ihn von der Schwelle des Mittelalters bis zu Kant führt. Von dem Einflusse, den „die Seelenknechtschaft und Geistesertötung, die aus dem Formel- und ‚Observanzenkram' der alten Kirche folgte", doch leider nach historischen Gesetzen auch in die Neuzeit und bis heute ausübt, dispensiert er sich ja zu reden. Aber es bleibt noch viel genug, um ihm die Aufgabe recht schwer zu machen; man muß anerkennen, daß es dem Verfasser gelingt, durch verständige Stoffeinteilung doch etwas von der Herausarbeitung der Entwicklungstendenzen sich zu wahren, obwohl ihm die Darstellung der Charakterköpfe schier den Atem dafür nimmt. Ein kurzes Schlußkapitel über Kant, der in Wirklichkeit ein Abschluß, nicht ein Anfang ist, hat sich V. offenbar im Hinblick auf das folgende Bändchen versagen müssen; methodisch fehlt es doch sehr.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

12. *Albert Maria Weiss* O. P.: **Apologie des Christentums.** III. Bd. 4. Aufl. 1288 S. Herder, Freiburg 1907. II. Bd. 1024 S. Ebd. 1908.

Ein Werk, das es bei einem Umfange und Preise wie die Apologie von Weiß in 25 Jahren zu vier starken Auflagen bringt, ist so bekannt und geschätzt, daß es neue Empfehlungen nur erstreben würde, wenn sie von gewichtigerer Seite als dem Unterzeichneten ausgingen. Ich begnüge mich daher zu notieren, daß nunmehr die vierte Auflage dieser großen Gesamtdarstellung der christlichen Kulturidee vollständig vorliegt. Die Zeiten scheinen nicht fern, wo es niemand mehr wagen wird, ein solches Gesamtwerk auf seinen einzelnen Kopf zu nehmen, wobei ich nicht gerade die Größe des Umfanges, sondern die Ausbreitung eines Stoffes ins Uni-

verselle im Auge habe. Nur einem sehr ehrlichen Ringen mit solch einer Riesenaufgabe kann wohl ein Erfolg beschieden sein, wie ihn Weiß mit seinem Buche errungen hat. Er selbst wird sich freuen, wenn in späterer Zukunft unter der geistesmächtigen Leitung eines Mannes seinesgleichen und nach seinem Grundplane eine Darstellung der christlichen Kulturmächte in Einzeldarstellungen geschrieben wird, deren jeder einzelnen ein vollendeter Fachmann für Durchführung und Vertiefung der Erörterung seine volle Kraft widmen müßte, ohne daß der Gesamtblick und der Anschluß an das Formbedürfnis eines großen, gemeinsamen Leserkreises, die Weiß meisterhaft im Auge behält, darob verloren ginge.

Breslau. Dr. Kurt Ziesché.

13. *Xavier Moisant:* Psychologie de l'Incroyant. 340 S. Beauchesne, Paris 1908.

Das Werk Moisants enthält nicht, was der Titel zu versprechen scheint. Wer darin eine Analyse des gesamten Seelenzustandes und vor allem des psychologischen Werdens des Ungläubigen oder auch nur einzelner Ungläubiger suchen wollte, dürfte sich im großen und ganzen enttäuscht fühlen. Der Verf. hat sich darauf beschränkt, die Stellungnahme einiger typischen Koryphäen des Unglaubens gegenüber den religiösen Problemen und der Kirche — und zwar vorwiegend nach der intellektuellen Seite hin — quellenmäßig zu charakterisieren. Es war sein volles gutes Recht, seine Aufgabe sich auf diese Weise zu umgrenzen. Dann hätte aber auch der Titel anders lauten sollen, etwa: Types d'Incroyants. Denn in der Tat wird uns in diesen drei Monographien über den Spötter (Voltaire), den Positivisten (Auguste Comte), den Intellektuellen (Charles Renouvier) nichts anderes geboten. Erstere faßt viel interessantes Material zusammen und enthält überdies eine Fülle brillanter und feiner Bemerkungen über Voltaires Ideen, Methode und Geistesrichtung. Sein Unglaube — diese geifernde und grinsende Auflehnung einer genußsüchtigen und oberflächlichen Natur gegen alle Höhen und Tiefen der übernatürlichen Weltanschauung — wird in seiner ganzen Seichtheit und Unredlichkeit mit erbarmungsloser Schärfe bloßgelegt. Sympatischer berühren die Gestalten Comtes und Renouviers, die in den zwei folgenden Abschnitten mit liebevoller Hand gezeichnet sind. Dem Verf. stand hier aus seinem brieflichen Verkehr mit einem Positivisten der alten Schule (Dr. Audiffrent) und mit Charles Renouvier ein erhebliches Quantum ungedruckter Texte zur Verfügung. Der Wert seiner ohnehin gehaltreichen Essays ist dadurch um ein Bedeutendes erhöht worden. Was hingegen in der Konklusion über Undefinierbarkeit des Ungläubigen und Zurückführung aller möglichen Ungläubigen auf die drei analysierten Typen ausgeführt wird, kann nicht befriedigen. Abgesehen aber von diesen kleinen Aussetzungen, die sich samt und sonders lediglich auf das Nebenwerk beziehen, ist die Schrift Moisants durchaus empfehlenswert. Nicht bloß der gebildete Laie, der sich für religiöse Fragen interessiert, sondern auch der Apologet, der Literarhistoriker und der Philosoph werden sie mit Genuß und Gewinn zur Kenntnis nehmen.

Graz. P. Meinrad M. Morard O. P.

14. Mgr. *A. Le Roy:* La Religion des Primitifs. VIII u. 518 S. Beauchesne, Paris 1909.

Mgr. Le Roy hat jahrzehntelang unter den Bantuvölkern Südafrikas als Missionar gelebt. Er war wie kein zweiter berufen, uns über die religiösen Vorstellungen dieser kulturell zurückgebliebenen Stämme zu unterrichten. Er hat es getan, in einer Reihe von Konferenzen am Institut Catholique de Paris (Winter 1907—8), die jetzt gedruckt vorliegen. Mgr. Le Roy wendet sich nicht an das fachmännische Publikum, daher in seinem Werk das durchgängige Fehlen allen gelehrten Apparats. Ein 1. Kap. orientiert vortrefflich über die Geschichte der Religionen und ihren heutigen Zustand, dann kommen der Reihe nach die Naturauffassung, die Familieneinrichtungen, der Glaube, die Moral, der Kultus und die abergläubischen Gebräuche (Magie) der Primitiven, d. h. der Bantustämme zur Darstellung. Ein Kap. vergleichender Religionswissenschaft und ausführliche Schlußfolgerungen beschließen das Ganze. Den Ausführungen Le Roys eignet mustergültige Klarheit und Anschaulichkeit. Seine hohe Kompetenz gestattet dem Leser, ihm mit vollem Vertrauen zu folgen, selbst da wo eingehendere Belege nicht unerwünscht wären. Besonders angesprochen haben uns die Abschnitte über Naturauffassung (Kap. 2), Glaube (Kap. 4), äußere Kultushandlungen (Kap. 6, 4). Für den Apologeten, den Theologen und selbst den Philosophen wird da des Interessanten ungemein viel geboten. Vielleicht ist Mgr. Le Roy nicht ganz berechtigt, seine Bantuleute Primitive zu nennen. P. Lagrange O. P. hat in seinen trefflichen Etudes sur les Religions semitiques[2] sehr scharf und richtig bemerkt: C'est pécher contre la methode comparative et même contre un transformisme modéré que de considérer le sauvage comme le fidèle représentant de l'homme primitif. *L'état social du sauvage . . . est beaucoup trop compliqué pour être primitif . . . Le sauvage . . . est au terme d'une évolution, mais d'une évolution manquée* (S. 5). Das weiß und sagt allerdings Mgr. Le Roy auch. Warum aber dann der irreführende Titel? Diese kleine Einwendung soll übrigens der Verbreitung des ausgezeichneten Werkes keinen Eintrag tun.

Graz. P. M. Morard O. P.

15. Dr. theol. *Emil Dorsch* S. I.: Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. XVI und 396 S. Rauch, Innsbruck 1909.

Hier haben wir es mit einem Werk wissenschaftlicher Polemik zu tun. Der Gegenstand dieser Polemik ist den Lesern des Jahrbuches gewiß schon bekannt. Es handelt sich für Dorsch darum, die dogmatische Unzulässigkeit und die historische Irrtümlichkeit des Wielandschen Opferbegriffes nachzuweisen. Eine objektive und direkte Behandlung der einschlägigen Fragen hätte uns persönlich mehr zugesagt. Der polemische Standpunkt zwingt gar zu oft zu müßigen Wiederholungen, zu sehr nebensächlichen Auseinandersetzungen und infolgedessen zu einer ermüdenden Ausführlichkeit. Selbst der geschickteste Polemiker wird sich von diesen Übeln nie gänzlich freihalten können. Damit wollen wir P. Dorsch durchaus keinen Vorwurf machen, um so weniger als der rücksichtsvolle Ton seiner Entgegnungen sehr wohltuend berührt. Es gibt ja Umstände, die einem die freie Wahl seiner Methode nicht gestatten.

Und nun zur Sache. Dr. P. Dorsch war es ein leichtes, den ersten Teil seiner Aufgabe zu lösen. In der Tat ein Opferbegriff, der die Momente der Oblatio und der Immolatio ausschaltet, ist mit der orthodoxen Auffassung vom Kreuz- und Meßopfer unvereinbar. Wieland beruft sich aber auf die vorirenäischen Väter und holt sich aus der Dogmengeschichte Argumente für seine Anschauungen hervor. Damit wird die Kontroverse auf das historische Gebet hinübergerückt. Hier zeigt nun Dorsch, wie die Forschungen Wielands unwissenschaftlich in ihrer Methode und unbegründet in ihren Ergebnissen sind. Im großen und ganzen wird man seiner Beweisführung zustimmen müssen. Allerdings vermögen wir nicht die Zuversicht zu teilen, mit der er 1 Kor. 10, 21 als Beweis für den Opfercharakter der Eucharistie anführt. Ebenso befriedigt uns seine Interpretation der Justinschen Texte nicht ganz. Es scheint uns unleugbar, daß der hl. Justin, überall wo er ex professo von der Eucharistie handelt, das Oblationsmoment nicht berücksichtigt und überall wo er ex professo eine Opfertheorie aufstellt, nur Gebetsopfer anerkennt und Oblationsopfer ablehnt. Damit leugnen wir nicht, daß er Oblationstermini auf die Eucharistie anwendet. Diese Termini waren ja schon damals gang und gebe in den christlichen Kreisen. Ebendeshalb legen sie für die, ich möchte sagen, instinktiven Vorstellungen der Gläubigen und daher auch für den Glauben der Kirche Zeugnis ab. Das waren aber für Justin spekulativ unerschlossene Werte. Die wissenschaftliche Reflexion der Theologen hatte sich eben noch nicht den ganzen Inhalt des eucharistischen Dogmas zum Bewußtsein gebracht. Ganz ähnlich stehen die Dinge z. B. in der Frage der Unbefleckten Empfängnis Mariä. Diese Interpretation scheint uns am besten den Texten und den Tatsachen gerecht zu werden, ohne mit dem Dogma in Konflikt zu geraten. In diesem Licht besehen, ist der Versuch Wielands, die unfertigen Begriffe Justins wieder zur Geltung zu bringen, sehr charakteristisch für die reaktionären Tendenzen, die sich nicht selten unter der Flagge modernen Fortschrittes durchschmuggeln möchten.

Seitdem P. Dorsch sein Buch herausgegeben, ist die Polemik weitergeführt worden. Wieland hat seine Argumente in seinem Vorirenäischen Opferbegriff (Lentnersche Buchhandlung, München 1909) von neuem zusammengefaßt. Eine Entgegnung Dorschs liegt Ztschr. f. kath. Theol. 1910, 71—117, 307—347 vor. Wir können darauf nicht weiter eingehen und begnügen uns, auf die Rezension Struckmanns, Theologische Revue 1910, Nr. 11, S. 337—340, zu verweisen. Auch Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament[2], Freiburg 1910 (S. 71—95), orientiert ausführlich über die ganze Kontroverse und nimmt zu den erörterten Fragen Stellung. Seine Auffassung der Justinschen Texte ließe sich leicht mit der unsrigen in Einklang bringen. Über 1 Kor. 10, 21 scheint er keine eigene Meinung zu haben. Wenn er aber mit Wieland meint (S. 94), der Ausdruck „Opfern" und „Darbringen" des Leibes und Blutes Christi sei auch beim Tridentinum im bildlichen Sinne zu verstehen, so wird man mit Dorsch diesen Standpunkt entschieden ablehnen müssen. Die Schrift des P. Dorsch, die wir hier zur Anzeige bringen, bleibt ein für das Verständnis der Kontroverse unerläßliches Dokument.

Graz. P. M. Morard O. P.