**Zeitschrift:** Divus Thomas

**Band:** 6 (1928)

**Rubrik:** Literarische Besprechungen

**Nutzungsbedingungen**

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

**Conditions d'utilisation**

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

**Terms of use**

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

**Download PDF:** 02.07.2025

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

# Literarische Besprechungen.

## Metaphysik.

**Probleme der Gotteserkenntnis.** — Abhandlungen von : **Gottlieb Söhngen : Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis** (S. 1-55) ; **Artur Schneider : Kausalgesetz und Gotteserkenntnis** (S. 56-78) ; **Adolf Dyroff : Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselm in der Scholastik** (S. 79-116) ; **Jos. Gredt : Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben** (S. 116-131) ; **Karl Feckes : Die Analogie in unserem Gotteserkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung** (S. 132-184) ; **Artur Elfes : Der Stufenbau der Gotteserkenntnis** (S. 185-224).

Die Abhandlungen waren ursprünglich sechs Vorträge, die im Oktober 1926 anläßlich eines Ferienkurses an der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln gehalten wurden und hier als drittes Heft des zweiten Bandes der Veröffentlichungen der genannten Akademie bei Aschendorff in Münster im Drucke erschienen.

Der Sammelband ist wertvoll. Das gilt in hohem Maße von **Söhngen's** Vortrag. Eine gelehrte, tiefsinnige Arbeit, in der er uns, übersichtlich, für manche Leser vielleicht noch etwas zu kurz, den ganzen Kampf, wie er in der modernen Zeit um die Metaphysik tobte, gründlich, historisch-kritisch beleuchtend, vor die Seele führt. Sie bietet uns, was sonst Bücher nicht bieten, setzt aber viele Bücher voraus. Er führt die Versuche : eine *neue Metaphysik* zu begründen, auf vier Haupttypen zurück : die *induktive Metaphysik* Fechner's und Külpe's, der auch einige Neuscholastiker huldigen (15-19) ; die *Metaphysik des Lebens* eines Nietzsche, Bergson und Müller-Freienfels (19-26) ; die *Metaphysik der Probleme* von Nicolai Hartmann (26-32) ; endlich Max Scheler's *Wesensmetaphysik* (32 ff.), die, trotz grundlegender Unterschiede (46), der aristotelischen dennoch am nächsten steht (45). Ausgenommen die induktive Metaphysik, bedeuten die drei weiteren Typen nichts anderes als das gewaltige Geistesringen der modernen **irrationalen** Metaphysik mit dem alten **rationalen** Metaphysikbegriff des Aristoteles und des Aquinaten (14). Kant war noch nicht ein Irrationalist im Vollsinn des Wortes, aber mit ihm hatte diese Geistesrichtung ihrer grundsätzlichen Einstellung nach begonnen (6). Ein besonders glücklicher Griff Söhngens ist es, daß er uns eine eingehende Auseinandersetzung von der vielseitigen Begriffsbedeutung des « Irrationalen » gegeben hat (9-14). Nach Söhngen haben alle Versuche, eine irrationale *Neumetaphysik* zu begründen, schließlich deshalb fehlgeschlagen, weil sie, im okkamistischen Nominalismus verwurzelt, zu einem seinsleeren *Schematismus* führten (49), und das wieder deshalb, weil sie die aristotelische *quidditative Abstraktion* über Bord warfen (50). Das ist sehr wahr ! Aber wir möchten beifügen, dasselbe gilt voll und ganz auch von der modernen *induktiven Metaphysik* eines Külpe usw., der auch der tüchtige Geyser angehört (19). Der heutige

Streit gewisser Scholastiker über die *ersten Prinzipien* wäre längst gelöst, wenn die Hefte über jene grundlegende Frage revidiert würden.

Das kam uns lebhaft zum Bewußtsein bei der Lektüre der zweiten Abhandlung über das *Kausalgesetz* von **Artur Schneider,** dem verdienstvollen Arbeiter auf dem Boden der Geschichte der Philosophie. Mit freudigem Interesse liest man den ersten historisch-kritischen Teil über die Entwicklung des Problems seit David Hume (56-65), und man freut sich besonders, wie Schneider es als Grundirrtum betrachtet, daß alle modernen Phänomenalisten die Kausalität in eine *bloße Aufeinanderfolge der Vorgänge* — successio — verlegten und infolge ihres Standpunktes verlegen mußten. Auffällig ist allerdings schon in diesem Teile, daß nur die *Wirkursächlichkeit* in Betracht gezogen wird. Man ahnt, die *ontologische* Fassung des Problems möchte etwas zu kurz gekommen sein. Das bestätigt sich dann leider im zweiten *doktrinären Teil* (65-78). Selbstverständlich hält A. Schneider an der objektiven Sicherheit des Kausalprinzips fest (65). Aber wie seine *Gültigkeit wissenschaftlich* begründen ? Da liegt die Schwierigkeit ! Ein *unmittelbar* evidentes, d. h. analytisches Prinzip ist es nicht (65), denn im « Begriffe des Geschehens liegt keineswegs der Begriff der Ursache unmittelbar eingeschlossen » (66). Auch *mittelbar* evident durch Ableitung vom Widerspruchsgesetz (66) oder aus den Begriffen des « Möglichen », oder des « Entstehens », oder des « Angefangenen » (67-68) ist es nicht. Aber auch aus der Erfahrung, sei es durch *Reflexion*, wie Geyser gemeint (70-72), oder durch *Induktion*, kann es nicht bewiesen werden (72-75). Seine Gültigkeit ist also nicht unmittelbar evident, noch beweisbar (75). Aber was dann ? Es muß im Satze « vom Grunde » den Grund seiner *Notwendigkeit* haben (76-77). Seine *Realität* dagegen, d. h. seine transsubjektive Geltung ist ganz unbeweisbar. Sie stützt sich nur auf *den Glauben und die siegreiche Kraft des Denkens* (78).

Wem wird eine derartige Begründung dieses grundlegenden Prinzips der Wissenschaft imponieren ? Sicher nicht einem Agnostiker ! Wie kam A. Schneider zu diesem doch etwas kläglichen Resultat ? Weil er, trotzdem er vorher den phänomenalistischen Kausalbegriff bekämpft hatte, dennoch das « Geschehen », Entstehen », « Gewordene » phänomenalistisch, nicht *ontologisch* auffaßte und das wieder, weil er die quidditative Abstraktion der Begriffe beiseite ließ. Nur mit ihrer Voraussetzung wird das Kausalgesetz zu einem unmittelbar evidenten Prinzip. Nur dann auch ist die *Notwendigkeit* und *Realität* des Prinzips garantierbar.

Mit viel Liebe und glühender Sympathie für die große Gestalt Anselms von Canterbury bespricht **Ad. Dyroff** das berühmte *ontologische Argument* (79-115). Mit Recht betont er die denkanregende Rolle, die das Argument im Mittelalter gespielt (103). Mit viel Geschick und einer teilweise geradezu feinfühlig konstruierten Analyse der persönlichen und zeitgenössischen Umstände sucht uns Dyroff den Geistesboden bloßzulegen, aus dem und auf dem der Beweis entstand (83-95). Mir ist aber die Aanalyse *zu konstruiert.* Wenn D., noch tiefer grabend, die Beziehungen des Arguments zu Augustin und Plotin aufgedeckt hätte — wie stark war schon damals das Bestreben, einen von der real sichtbaren Welt absolut

unabhängigen Gottesbeweis ausfindig zu machen ! — dann würde er vielleicht Anselms *Originalität*, die er über jene Alberts, Bonaventuras und des Aquinaten stellt (85), doch nicht gar so überschwänglich hoch eingeschätzt haben. Es wäre dann vielleicht auch der Vergleich zwischen Anselm und Abaelard noch etwas gerechter ausgefallen (85-86, 94). Am wenigsten originell ist sicher das « credo ut intelligam », das von Skotus E. an sozusagen alle Zeitgenossen beherrscht. Und dieser Gedanke war vielleicht gerade der verhängnisvollste, der immer und immer wieder zum *theosophischen Rationalismus* hintrieb. Auch war das « credo ut intelligam » nicht der Nährboden der entstehenden *spekulativen Theologie*, denn diese beweist fürwahr nicht die Glaubensartikel nachträglich aus der *bloßen* Vernunft, wie Anselm, Richard v. St. Viktor und andere es getan. Sie zieht nur Konklusionen aus der unangetasteten Glaubenswahrheit, weshalb ihr objectum formale quo nicht die ratio ist, sondern die revelatio virtualis. Am wenigsten vermag ich es zu erfassen, wie das ontologische Argument, weil es den Glauben an Gott voraussetzt, seinen rein *aprioristischen Charakter* verlieren soll (84). Aus den angeblich *verschiedenen* Gründen, mit denen Stöckl, Gutberlet, Esser, Geyser das anselmische Argument zurückweisen, will Dyroff Kapital schlagen zugunsten des ontologischen Argumentes (106). Meines Erachtens mit Unrecht, denn erstens sind jene Gründe (vgl. 106) gar nicht wesentlich verschieden und zweitens würde daraus gar nichts gefolgert werden können. Das Argument ist und bleibt ein *Sprung vom rein Begrifflichen zum Höchstrealen*. Das hat auch Dyroff, dessen Abhandlung viel Anregendes enthält, nicht widerlegt.

In einem sehr gelehrten Vortrage hat **P. Gredt** den Gottesbeweis aus dem *Glückseligkeitsstreben* neuerdings zu verteidigen gesucht. Darüber fassen wir uns kurz. Ich habe mich darüber bereits eingehend geäußert, und es liegt hier nichts Neues vor (vgl. « Divus Thomas », Bd. V, H. 4, S. 460 ff.). Alles hängt davon ab : *ist Gott als bonum actuale infinitum in ordine naturali wirklich das artbestimmende, d. h. spezifierende Objekt des Willens ?* Das ist nicht haltbar, ja nicht einmal möglich.

Über die *Analogie unserer Gotteserkenntnis* nach ihrer metaphysischen und religiösen Bedeutung hat uns **Karl Feckes** einen sehr interessanten Vortrag geboten (132-184). Feckes schöpft neben Thomas, dem er folgen will (134), aus besten Quellen (149 [9]), kennt die Gefahr des Problems (133). Er geht ganz richtig vom *Ertrag der kausalen Gotteserkenntnis* aus (134-148), beschreibt uns dann in einer ungemein lichtvollen und sprachlich vornehmen Darstellungsweise die Lehre des hl. Thomas über die Analogie (148-165) — ihr Wesen (149), ihre Arten (155) —, um dann in einem dritten Teile die analoge Gotteserkenntnis selbst näher darzulegen (165 bis 177) und endlich in einem vierten und letzten Teil die *Bedeutung* der analogen Gotteserkenntnis hervorzuheben (177-184). Eine durchgehend gründliche Arbeit, aber mit einem leider zu neuplatonisch klingenden Abschluß (184). Auch wird Feckes' Vergleich der thomistischen Analogielehre mit der Przywara's (179 ff.) nicht jedermann befriedigen. [1]

[1] Vgl. P. *A. Rohner* O. P. in « Divus Thomas » B. VI., H. 2, S. 242 ff.

**Artur Elfes** schließt über das Thema: Der *Stufenbau der Gotteserkenntnis* (185-224) die Abhandlungsreihe würdig ab. Das ist eine tiefsinnige Arbeit, wenn man sich auch hie und da an der Ausdrucksweise etwas stößt. Anhand der verschiedenen Stufen der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen will Verf. die verschiedenen Aufbaustufen der Gotteserkenntnis dartun (186). — Ein herrlicher Grundgedanke! Tiefsinnig ist auch der *Ausgangspunkt*. Stark, wenn ich nicht irre, an Rousselot's bekanntes Buch sich anschließend, entwickelt er eingangs den Gedanken des Aquinaten: die aufsteigenden Erkenntnisstufen beruhen auf den aufsteigenden Graden der *Immaterialität* des Erkennenden hinauf bis zur reinsten, absolut stofflosen Form des transzendentalen Seins, das allein uns eine *wahre*, aber nur *analoge* Erkenntnis Gottes ermöglicht (187-199). Auf der Immaterialität der Seele als Fundamentalebenbildlichkeit Gottes bauend und von ihr ausgehend, schildert uns dann Elfes in tiefsinniger Weise zuerst die Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit der *natürlichen Erkenntnis Gottes* (199-204), dann der *übernatürlichen Gnadenerkenntnis* (204-206) und endlich der *Gottesschau* selbst durch das lumen gloriae (206 ff.). Ich muß auf eine eingehendere Darstellung des Gedankenganges verzichten. Man wird nicht leicht auf ein paar Seiten eine solche Fülle von erhabenen, logisch klar verketteten philosophisch-theologischen Gedanken vorfinden wie hier. Nur wer die tiefgründige Arbeit selber liest, wird sich davon überzeugen.

*G. M. Manser* O. P.

## Moralphilosophie.

**V. Cathrein S. J.: De bonitate et malitia humanorum actuum doctrina S. Thomae Aquinatis.** Brevis commentarius in Summam Theol. I-II q. 18am ad 21am. Louvain (Museum Lessianum) 1926. (p. 146.)

Der hochverdiente Altmeister auf dem Gebiete der Moralphilosophie gibt in vorliegender Schrift eine Texterklärung zu den schwierigen Quästionen 18 bis 21 der I-II. Die Klarheit, die allen Werken P. Cathreins zu eigen ist, zeichnet auch das vorliegende aus. Sachlich folgt der Verf. in allen wichtigeren Punkten der Lehre des Suarez. Da dieser letzteren aber in einigen Fragen die Auffassung großer Kenner des hl. Thomas, eines Cajetan, Johannes a S. Thoma, der Salmanticenser u. a. gegenübersteht, so wollen wir die diesbezüglichen Ausführungen des Verf. am Wortlaut des hl. Thomas nachprüfen.

P. Cathrein definiert in den Prolegomena (p. 8) in Anlehnung an Suarez (op. ed. Vives, tom. IV, disp. III s. 2) die Moralität folgendermaßen: « Moralitas recte ad mentem S. Thomae definiri potest: « processio actus a ratione advertente ad indolem moralem (i. e. bonitatem et malitiam) objecti et a ratione libera. » Er beruft sich dabei auf Thomasstellen wie: « Est aliquis actus moralis per hoc, quod est a ratione ordinatus et imperatus » (De malo, q. 7 a. 6). Indessen besagt dieselbe, und das nämliche gilt von allen Stellen, in welchen der actus humanus mit dem moralischen gleichgestellt wird, nicht mehr, als unter welchen Bedingungen ein moralischer Akt *zustande kommt*. Die Ausdrücke « per hoc », « in quantum » sind beim

hl. Thomas nicht immer im formalen, sondern auch oft im *causalen* Sinne zu verstehen (vgl. z. B. I q. 5 a. 3 c.: « omne ens *in quantum huiusmodi* bonum esse »). Wo immer der heilige Lehrer jedoch den *Begriff* des sittlich Guten und Bösen auseinandersetzt, findet er ihr Wesen in der Conformität bzw. Difformität mit der Vernunft und nicht in der besonderen Art, wie der Akt vom überlegten Willen gesetzt wird: « Bonum in quantum est secundum rationem, et malum in quantum est praeter rationem, diversificant speciem moris » (I-II q. 18 a. 5 ad 1). Ähnlich in einer Unzahl von Stellen (vgl. z. B. I-II q. 18 a. 8 ad 9; q. 21 a. 1; q. 71 a. 1 u. a.). Das dem moralisch Guten und Bösen Gemeinsame, also die Moralität, liegt demnach beim hl. Thomas in dem Gemessen- und Geregeltsein der Handlung an der Vernunftordnung, und so definieren dieselbe jene Thomisten, die ex professo die Frage nach dem Wesen der Moralität behandelt haben, wie Johannes a S. Thoma, die Salmanticenser, Gonet, Billuart u. a.

*Sachlich* wendet der Verf. gegen diese Definition ein: « Sed haec sententia non satis explicat bonitatem formalem, *quae in ipso actu voluntatis est*, eumque bonum constituit » (p. 35). Aber die « relatio conformitatis cum recta ratione » (l. c.) ist ja nichts anderes als die Hinordnung des Willensaktes auf sein *Objekt*, dieses jedoch betrachtet, insofern es in die Vernunftordnung eingegliedert ist. Eine solche Beziehung ist aber eine sogenannte *transcendentale*, von der Entität des Aktes nicht real verschiedene und deshalb ihm *innerliche*. Ja, eine solche innere Hinordnung auf die Sittennorm kommt im Sinne der Definition der Thomisten sogar dem *äußeren* Akte zu, nur mit dem Unterschiede, daß der innere Willensakt *unmittelbar* von der Vernunft geregelt wird, während dies dem äußeren Akt *mittelbar* vermittelst des Willens zukommt.

Der Verf. verteidigt aber, ebenfalls in Anlehnung an Suarez (l. c. disp. IV s. 2 n. 18), die Ansicht, das sittlich Gute spezifiziere den Willensakt seiner *physischen Entität* nach: « Dicendum est ergo, bonitatem formalem actus voluntatis consistere *in reali ac physica eiusdem tendentia in objectum honestum qua tale* » (l. c.). Wir finden in dieser Auffassung eine Vermengung der physischen und ethischen Ordnung. Die « *tendentia* in objectum » kommt dem Willensakt zu, insofern er ein motus elicitus des Willens ist, und als solcher wird er vom Formalobjekt des *Willens* spezifiziert. Dies ist aber die *ratio finis et boni in communi*, unter der jedes Objekt vom Willen angestrebt wird. Nach dieser Betrachtungsweise zerfallen die Willensakte, soweit sie auf das « bonum » gehen, in die Unterarten, die der hl. Thomas in den Q.Q. 8-16 incl. der I-II ausführlich behandelt hat: velle, intendere, frui in bezug auf den Zweck, consentire, eligere und uti in bezug auf die Mittel. Die moralische Betrachtung hingegen weist dem Willensakt seinen Platz in der objektiven *Vernunftordnung* an, und hat in ihr seine Quelle: « comparatur per se *ad rationem* » (q. 18 a. 5 c.). Sehr gut hat *Köllin* beide Gesichtspunkte gegenübergestellt. Wir zitieren ihn deshalb, weil er gewöhnlich als Vorläufer der suarezischen Ansicht genannt wird: « Actus interior potest comparari ad objectum suum, quod per se est finis, dupliciter: uno modo, ut illud objectum est praesentatum a ratione (denn nur so kann es den Willen anlocken) et sic habet suam differentiam *essentialem*

*naturalem*. Alio modo potest objectum voluntatis comparari ad rationem, *ut est recta et regula et principium moralitatis*, et sic habet differentiam *moralem*. Unde actus interior habet ab objecto differentiam per se, ut ens est, et etiam ut moralis est, tamen *in alia consideratione*. (Comm. in I-II q. 18 a. 5.) Wenn also Köllin zu q. 19 a. 1 sagt : « bonum et malum per se faciunt differre actus voluntatis et secundum substantiam et speciem naturae et moris », so sind diese Worte wohl im Sinne der eben angeführten Stelle zu erklären.

P. Cathrein will seine Ansicht in der *Summa des hl. Thomas*, und zwar in I-II q. 18 a. 5 und q. 19 a. 1 ausgedrückt finden. Doch hat q. 18 a. 5 mit unserer Frage nichts zu tun. Suarez beruft sich nicht auf dieselbe. Die ganze Q. 18 handelt nicht vom *inneren* Willensakt, sondern « de bonitate et malitia humanorum actuum *in generali* », d. h. von dem, was dem inneren und äußeren menschlichen Akt *gemeinsam* zukommt. Der Inhalt des 5. Artikels ist aber gerade der, daß es neben der spezifischen Verschiedenheit der Akte in der *physischen* Ordnung noch eine solche in der *ethischen* gibt, die sich zu jener *akzidentell* verhält. « Potest aliqua differentia objecti esse *per se* in comparatione ad *unum* principium, *et per accidens* in comparatione ad *aliud*. .... In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem .... patet ergo, quod differentia boni et mali circa objectum considerata, comparatur *per se ad rationem*. » Insofern aber, dies ist die Konsequenz aus diesen Worten, der menschliche Akt (auch der innere Willensakt) *nicht an der Vernunftordnung gemessen wird*, verhält sich der Unterschied zwischen bonum et malum zu ihm nur *per accidens*. Darum sagt der hl. Thomas (I-II q. 1 a. 3 ad 3) : « Fines autem morales *accidunt* rei naturali, et e converso, ratio naturalis finis *accidit* morali ; et ideo nihil prohibet actus, qui sunt iidem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso. » Oder in unserem Artikel (ad 3) : « actus conjugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie .... sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, *non* differunt specie. »

Schwierigkeit bereiten die Worte des hl. Thomas in q. 19 a. 1 : « Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. » Suarez beruft sich vor allem auf sie. Doch zeigt die *Gleichstellung* des bonum und malum, daß es sich nicht um spezifische Differenzen des Aktes seiner *physischen Entität* nach handeln kann. Das malum kann nichts seinem physischen Sein nach spezifizieren. Das nämliche ergibt sich aus dem Vergleich des Willens mit dem *Intellekt* : « bonum et malum per se ad voluntatem pertinet, sicut verum et falsum ad rationem » (corp. art.). Diesem kommt aber das Wahre und Falsche zu, insofern er von der Wirklichkeit *mensuriert*, d. h. ihr konform oder difform ist. So ist nach dem hl. Thomas auch die Moralität, wie schon bemerkt, ein *Gemessensein* an der Vernunftordnung und setzt deshalb die Entität des Aktes als das, *was* gemessen wird, begrifflich voraus. Im gleichen Sinn heißt es in der resp. ad 3 : « Bonum per rationem repraesentatur voluntati ut objectum, *et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem*

in actu voluntatis. » Der Sinn des Artikels ist also : In der *moralischen* Ordnung, d. h. insofern der Wille von der Vernunftordnung reguliert wird, und nicht in der physischen, kommt ihm der Unterschied zwischen Gut und Bös *per se* als eine spezifische Differenz zu, und deshalb schreibt sich die Moralität des inneren Aktes vom *Objekt* her, und nicht von einem dem Objekt an sich äußerlichen, zufälligen Umstand.

Entsprechend seiner Definition der Moralität versteht der Verf. in q. 19 a. 3 (« Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione ») unter « ratio » das *Gewissen* (S. 66). Daß dies nicht der Fall ist, spricht aber der heilige Lehrer in der Antwort auf den zweiten Einwurf selbst klar aus. Der Einwand sucht zu beweisen, daß die Güte der praktischen Vernunft vom guten Willen und nicht umgekehrt die Gutheit des Willens von der Vernunft abhänge, wie es der Artikel dartun will. Der hl. Thomas gibt dies zu, « de intellectu practico, secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quae sunt ad finem, sic enim perficitur per prudentiam », d. h. insofern er sich als Gewissen betätigt. Er fügt aber bei : « sed tamen *et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine*, quae est per rationem » ; in dieser Hinsicht hängt also die Güte des Willens von der Vernunft ab. Die « recta apprehensio de fine » ist aber die Sittennorm und nicht das Gewissen.

Wenn wir nicht irren, hat die Ablehnung der bei den Thomisten gebräuchlichen Definition von seiten des Verf. ihren Grund darin, daß er den Satz : « bonum est, quod est *naturae conveniens* » *zu enge* faßt. Da die Natur des Menschen eine vernünftige ist, besteht das sittlich Gute darin, daß es der *objektiven Vernunftordnung* eingegliedert ist, und es ist deshalb der Natur gemäß, *weil* es « secundum rationem » ist und nicht umgekehrt ist die Natur das Maß der Vernünftigkeit. « Virtus humana, quae hominem facit bonum et opus ipsius bonum reddit, *in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi* » (I-II q. 71 a. 2).

Darum gelten die *obersten* praktischen Prinzipien (bonum est faciendum, malum est vitandum etc.) für die *gesamte Seinsordnung* und nicht bloß für das Gebiet, auf das sich der Aktionsradius der Menschennatur bezieht. Nur in diese objektive Vernunftordnung läßt sich ferner die *übernatürliche* Moral eingliedern. « Licet lex aeterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur, ut propria eius imago, vel per aliqualem revelationem superadditam » (I-II q. 19 a. 4 ad 3). Mache ich die isolierte menschliche *Natur* zum Mittel- und Brennpunkt der sittlichen Ordnung, so ist das nicht mehr eine *theologische*, sondern höchstens eine philosophische Betrachtungsweise. Der hl. Thomas redet aber in der Summa als *Theolog* und nicht als Moralphilosoph.

Dem *äußeren* Akte (q. 20) spricht der Verf. eine « bonitas formalis » (d. h. eine solche des Aktes selbst, im Gegensatz zur bonitas objecti, S. 24) nur insofern zu, als derselbe vom Willensakt, der allein innerlich gut sei, durch das imperium *verursacht wird*, also bloß « denominative ». Es ist dies eine Konsequenz seiner Lehre, daß der innere Willensakt seiner *physischen* Entität nach vom sittlich Guten spezifiziert wird. Der hl. Thomas

redet aber im a. 1 unserer Quästion von einer bonitas und malitia, « quam habet actus exterior *secundum se*, propter debitam materiam et debitas circumstantias » (corp. art.), also doch von einer solchen, die dem äußeren Akt *innerlich* ist, ein Beweis von der Richtigkeit unserer bezw. der thomistischen Auslegung des heiligen Lehrers. Dieser betrachtet den äußeren Akt nicht bloß für sich, losgelöst vom inneren, sondern den *freiwilligen* äußeren Akt, und stellt ihn dem rein innerlichen gegenüber. « Voluntarium dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt, et ratione ; et ideo circa *utrosque* actus potest esse differentia boni et mali » (a. 2 ad 3). Die Q. 20 richtet sich gegen eine bloße *Gesinnungsethik*, die sich zwar objektiv *auswirkt*, jedoch in der Verwirklichung der von Gott gewollten objektiven Ordnung nicht ihren *Schwerpunkt* hat.

Zu q. 19 a. 6 schaltet der Verf. ein Kapitel ein : « Quid senserit S. Thomas de principio : Lex dubia non obligat » (S. 99). Die Probabilisten nehmen als Fundamentalprinzip ihres Systems den Satz : « Lex dubia non obligat » und nennen jedes Gesetz *zweifelhaft*, das nicht moralisch oder quasi-moralisch sicher ist. Das letztere entspricht jedenfalls nicht der Terminologie des hl. Thomas. Vgl. z. B. III Sent. dist. 23 q. 2, quaestiunc. 3 sol. 1 : « *Opinans* .... habet cogitationem sine assensu perfecto ; *sed habet aliquid assensus*, in quantum adhaeret uni magis quam alii. *Dubitans* autem nihil habet de assensu, sed habet cogitationem. *Nesciens* autem neque assensum, neque cogitationem habet. » Es geht nicht an, das Wort « dubium » im weitesten Sinne zu nehmen, und in einem Atem den Ausdruck « scientia » im engeren, auch wenn der Zusammenhang dagegen spricht. Darauf baut sich aber der ganze Beweis auf für die Auffassung, der hl. Thomas verlange zu einer Verpflichtung immer eine cognitio certa.

Der Verf. führt dafür an De verit. q. 17 a. 3 : « Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante *scientia* illius praecepti. » « Scientia autem » fügt der Verf. bei « significat cognitionem certam » (S. 100). Und er beruft sich auf den *hl. Alphons*, welcher gegen *Patuzzi* sagt : « Philosophi omnes cum eodem S. Thoma distinguunt *opinionem a scientia*, quae accipitur *ut cognitio certa alicuius veritatis* » (Theol. mor. l. I n. 74). Wir sagen, im angeführten Artikel werde « scientia » im *weiteren* Sinn, nämlich für *notitia* genommen. Es muß, so führt der hl. Thomas aus, zwischen dem Gebot und dem, der verpflichtet wird, ein *Kontakt* hergestellt werden, damit ersteres verpflichten könne. « Attingit autem ipsum per *scientiam* » (Corp. art.). Ist ein solcher *Kontakt* nur durch die *sichere* Erkenntnis oder nicht auch durch eine mehr oder weniger *wahrscheinliche* gegeben ? Ferner setzt der heilige Lehrer ausdrücklich « notitia », « non ignorare » dem « scire » gleich : « Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti ; et *ideo* ille qui non est capax *notitiae*, praecepto non ligatur ; nec aliquis *ignorans* praeceptum Dei, ligatur ad praeceptum faciendum ». .... Ist aber derjenige, der zwar *keine sichere*, sondern nur eine wahrscheinliche Kenntnis des Gesetzes hat, schon ein *ignorans*, einer der überhaupt keine *notitia* besitzt ? Wir weichen also in diesem Punkte von der Auslegung des hl. Alphonsus ab.

Den weiteren Versuch des Verf. nachzuweisen, daß der hl. Thomas zur Verpflichtung immer eine cognitio *certa* des Gesetzes verlange, scheint uns nicht gelungen. Vor allem hat II-II q. 70 a. 4 ad 1 mit unserer Frage nichts zu tun : « In testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi *sciens* id, de quo certus non est. » .... Die Stelle beweist nur, daß hier « sciens » für sichere Kenntnis gebraucht wird, was niemand leugnet. Mit gleichem Rechte könnte man behaupten, der hl. Thomas verlange zur Verpflichtung eine cognitio per *demonstrationem* habita, denn dies ist bei ihm die eigentliche Bedeutung von « scientia ». Auch I-II q. 19 a. 4 obj. 3 gehört nicht hieher : « Mensura debet esse certissima : sed lex aeterna est nobis ignota, ergo non potest esse voluntatis nostrae mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostrae dependeat. » Dazu bemerkt P. Cathrein : « In responsione ad maiorem nihil dicit. .... Videtur ergo principium in maiore enuntiatum approbare, secus debuisset et illud negare aut distinguere. .... Ergo ex mente Aquinatis mensura voluntatis nostrae debet esse *certissima* » .... (S. 101). Gewiß, aber nicht zum Handeln, wozu eine cognitio *moraliter certa* genügt (die doch nicht mit « certissima » gleichbedeutend ist), sondern um die *objektive sittliche Güte* aus ihr zu begründen.

Auch der *indirekte* Beweis, den P. Cathrein für seine Auffassung der angezogenen Stelle aus De verit. q. 17 a. 3 anführt, ist nicht durchschlagend. Wenn St. Thomas in derselben nicht von einer sicheren Erkenntnis rede, so huldige er einem unerträglichen *Rigorismus*. Doch nicht, denn es folgt daraus nicht, daß *an und für sich* eine zweifelhafte oder probable Kenntnis eine *sichere* Verpflichtung mit sich bringt, sondern eben eine zweifelhafte oder probable. Nur liegt es im Geiste des heiligen Lehrers zu sagen, daß bei *offenkundigem Überwiegen* der Gründe für das Gesetz ein Dagegenhandeln nicht von der Tugend der Klugheit bestimmt, nicht vom appetitus debiti finis geleitet und damit nicht sittlich gut ist.

Der hochw. P. Cathrein hat sein Werk als *Kommentar* zu den Quästionen 18 bis 21 der I-II bezeichnet. In einem solchen kommt es darauf an, was der *hl. Thomas* gelehrt hat. Und da meinen wir, daß die im engeren Sinne sogenannte Thomistenschule den Sinn des heiligen Lehrers treuer wiedergibt als der Verf., und deshalb haben wir deren Erklärung der seinen gegenüber geltend gemacht. Sachlich wahrt ja auch die Auffassung des Verf. genügend den objektiven Charakter der Ethik, wenn derselbe in der hier verteidigten auch *schärfer* hervortritt, weil die Sittlichkeit in der objektiven Ordnung, die Ethik in der Metaphysik fester verankert erscheinen.

Graz. P. *Hyacinth Amschl* O. P.

1. **Fr. Muszynski : Unsere Leidenschaften** [2]. Paderborn (Schöningh) 1926. (XXII und 504 SS.)

2. **V. Cathrein S. J. : Philosophia moralis** in usum scholarum [14]. Friburgi Br. (Herder) 1927. (XIX und 524 SS.)

3. **H. van Lieshout : La théorie plotinienne de la vertu.** Fribourg (Studia Friburg.) 1926. (VIII-198 pp.)

4. **E. Mersch S. J.: L'obligation morale.** Louvain (Museum Lessianum) 1927. (165 pp.)

1. Nach einer historischen Orientierung und näheren Einführung (S. 1-84) läßt *Muszynski* diese Ausführungen folgen: 1. Die Leidenschaften als Machtfaktoren im menschlichen Leben; 2. Ableitung der einzelnen Leidenschaften aus deren allgemeinem Wesen und Feststellung deren Rangordnung; 3. worin haben die Leidenschaften ihren Grund?; 4. die Einschätzung der Leidenschaften auf ihren sittlichen Wert und Umwert; 5. die Leidenschaften als Triebfedern auf abschüssigen Bahnen oder ihre Beziehung zum Bösen und Schlechten; 6. die Leidenschaften auf ansteigender Bahn oder ihre Beziehung zum Guten und Edlen; 7. Affekte, Gemüt und Gemütsbewegungen, und 8. Leidenschaft, Zuchtlosigkeit und Laster.

Die Arbeit stellt, nach Inhalt und Form betrachtet, ein populäres Werk mit wissenschaftlichem Einschlag dar. Unverkennbar ist eine entsprechende Belesenheit. Hie und da werden indes sekundäre Quellen zitiert. Die Sprache ist ausdrucksreich und fließend, zuweilen aber auch etwas zu ‚kräftig'. Manche Werturteile, die gefällt werden (nicht über die Leidenschaften), entbehren fraglos der maßvollen und billig urteilenden Objektivität. Starke Verallgemeinerungen und eine gewisse Animosität und Einseitigkeit sprechen aus einigen Äußerungen. Eine unangenehme Breite der Darstellung ist außerdem nicht zu verkennen. Doch zeugt das Buch von einer guten Beobachtungsgabe und Erfahrung.

2. *Cathreins* Werk ist für scholastische Kreise geschrieben und hat sich in ihnen einer gewissen Schätzung zu erfreuen, die auch in der Höhe der Auflagen zum Ausdruck kommt. Inhaltlich kommt der ganze Fragenkomplex der generellen und speziellen Ethik zur Behandlung. Die Methode ist die bekannte: Status quaestionis, probatur thesis, Corollarium, Scholion und Objectiones. Die 14. Auflage weist gegenüber des 13., deren Text an manchen Stellen ohne Schaden gekürzt wurde, nur wenige Veränderungen auf. Einige Fragen, die von aktuellerer Bedeutung sind, möchte man etwas weiter ausgeführt sehen, doch der Verfasser hat offenbar nur allgemein einführen wollen. Zur Ergänzung ist seine Moralphilosophie (6. Auflage) heranzuziehen. Im übrigen bedarf das Werk, welches in Frankreich, Italien, Spanien und Amerika in manchen Scholastikaten im Gebrauch ist, keiner weiteren Empfehlung.

3. In den Studia Friburgensia veröffentlicht *Lieshout* eine Studie, mit der er die Geschichte der Tugendtheorie Plotins durch die Jahrhunderte hin bis zur Hochscholastik verfolgt, um dadurch zugleich einen historischen Kommentar zu einem Gegenstand der theologischen Summa des Aquinaten zu bieten. Der Autor stellt sich eine größere Aufgabe als Pisynos Athanasios (Die Tugendlehre des Plotin mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen und der Katharsis, Leipzig 1895). Im ersten Teile behandelt er die Ansichten über die Tugend bei Platon, Aristoteles, Stoa und Philon (p. 5-54). Der zweite Teil (p. 55-106) untersucht: 1. Die Tugendtheorie bei Plotin, indem er die grundlegenden Ansichten bei ihm herausarbeitet und das Verhältnis derselben zur Tugend und der alten griechischen

Philosophie vergleichend darstellt; 2. die Tugendtheorie bei den spätern Neuplatonikern wie Porphyrius und Michael Psellus darstellt. Der dritte Teil (p. 107-198) hat zum Gegenstande die plotinische Tugendtheorie: 1. bei Augustin; 2. bei der Scholastik (Summa de virtutibus des Pseudo-Halensis, Albertus Magnus, Bonaventura, St. Thomas u. a.).

L. geht den einzelnen Zügen, die in der plotinischen Gedankenwelt über die Tugend sich finden und historisch feststellbar sind, mit großer Sorgfalt nach und sucht sie vielseitig in ihren Licht- wie Schattenseiten zu zeichnen. Besonderes Interesse verdienen seine Ausführungen über den Aquinaten, dessen Stellung zur plotinischen Auffassung er dahinbestimmt, daß 1. Thomas das intellektualistische Element in Plotins Tugendauffassung abschwächt, 2. sie von dem individualistischen Gepräge befreiend, das soziale Moment hervorhebt und endlich 3. das mystizistische Element eliminiert. Durch diese Art der Einzelarbeiten wird das Urteil über Thomas' Stellung in der Ethik gefördert und darum verdient die Arbeit empfohlen zu werden.

Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sind vorhanden. Ebenso ein Personalregister, aber ein Sachregister fehlt.

4. Eine fundamentale Frage jeglicher Ethik behandelt *Mersch*. So oft schon untersucht, bietet sie doch immer von neuem einen Anreiz, mit ihr sich auseinanderzusetzen. Literatur ist außer Frisbois: Le problème moral, nicht zitiert. Personal- und Sachregister fehlen. M. behandelt sein Thema reflexionsmäßig, doch bietet er treffliche Ausführungen.

Siegburg–Bonn. Dr. *Hubert Kießler* S. V. D.

## Mystik.

**J. Maréchal S. J.: Etudes sur la Psychologie des Mystiques.** Bruges (Beyaert) 1924 (271 pp.).

Dieser Band, der zur philosophischen Sektion des von den Löwener Jesuitenpatres herausgegebenen *Museum Lessianum* gehört, enthält drei längere Abhandlungen, die bereits in anderen Zeitschriften erschienen sind. Trotz der anscheinenden Verschiedenheit ihrer Gegenstände, behandeln sie doch in ungezwungener Form ein einheitliches Ganzes.

Sie beschäftigen sich mit drei viel umstrittenen Fragen, die auch für das religiöse Geistesleben von großer Wichtigkeit sind und die das Problem des Innenlebens von der psychologischen Seite aus zu ergründen suchen. Auf deutsch lassen sich diese Abhandlungen folgendermaßen übersetzen:

1. *Empirische Wissenschaft und religiöse Psychologie.*

2. *Beiträge über das Innewerden der Gegenwart bei den Profanen und den Mystikern* (à propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques).

3. *Unterscheidende Merkmale der christlichen Mystik.* (Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne.)

1. Ausgehend von den Erfahrungen, die im Jahre 1910 auf dem internationalen Kongreß für Psychologie zu Genf gemacht wurden, stellt

sich P. M. die Frage, ob und in wieweit die *religiöse Psychologie* Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung sein könne. « La psychologie religieuse se constituera-t-elle, oui ou non, sur le type, d'après les méthodes et conformément aux postulats généraux des sciences positives ? .... » (p. 5). Im Laufe seiner Ausführungen unterscheidet er klar zwischen dem ontologischen oder philosophischen Standpunkt, zwischen dem Standpunkt der empirischen Theorie oder der Wissenschaft und dem der eigentlichen Forschung oder Beobachtung (point de vue de la recherche). Er kommt zu dem sich gleichsam von selbst aufzwingenden Ergebnis, daß die religiöse Psychologie sich gewiß auch wissenschaftlich-empirisch behandeln lasse. Da jedoch das eigentliche Gebiet der Empirie bloß das *phänomenologische* ist, so wird uns die Erfahrung nur einen teilweisen Einblick in das « Wirkliche » geben : .... elle ne fournira .... que l'aspect relatif du réel (p. 54). Die Wirklichkeit selbst finden wir nur im Brennpunkt aller jener Wissenschaften, die berufen sind, über einen Gegenstand einen Beitrag zu leisten. La réalité elle-même .... ne se rencontre qu'au foyer de convergence de toutes les sciences afférentes à un objet donné (p. 54) ...., somit nur im Spiegelbild der empirischen, metaphysischen und nötigenfalls auch der theologischen Wissenschaften.

2. In seiner 2. Abhandlung tritt der Verfasser an die Frage heran, inwieweit das *Innewerden eines Gegenstandes*, der sich außerhalb des Einflußkreises der sensoriellen Tätigkeit befindet, möglich ist. Zur Veranschaulichung des Problems führt M. unsere Wirklichkeitsurteile bei den verwandten Zuständen der Halluzination, der Pseudo-Halluzination, der Täuschungen bei unseren verschiedenen Wahrnehmungen an. Hinübergehend auf das Gebiet der *Mystik*, bespricht er in überaus lehrreichen Ausführungen die intuitiven Vorgänge beim Neuplatonismus, beim Johismus, beim Buddhismus, bei der mohamedanischen Mystik und bei ähnlichen Systemen. Sodann umgrenzt er in scharfer Weise die Intuition der großen *orthodoxen katholischen Mystiker*, « afin de dégager la continuité profonde des états mystiques avec les formes générales de la psychologie humaine ». Sein Schluß ist, daß der menschliche Intellekt, der zufolge seines innersten Wesens auf eine intellektuelle Intuition hingerichtet ist, auch für das mystische Schauen in sich selbst keinen Widerspruch finden wird : .... il n'est pas totalement disproportionné à ce genre d'intuition. Da jedoch seine jetzige Tätigkeit sich nicht ohne die Mithilfe der sinnlichen Gegenwartsobjekte vollzieht, so hindert ihn diese Tätigkeit vollständig, in seinen Akten seiner innersten Grundrichtung nachzukommen.

3. Den wertvollsten Beitrag für das psychologische Studium der Mystik liefert dem Theologen die 3. Abhandlung M.s, die von *einigen unterscheidenden Merkmalen der christlichen Mystik* handelt. Nach einem Überblick über die Phänomenologie des mystischen Lebens bespricht der Verfasser das « *Problem der Ekstase* ». Er erblickt in ihr die Synthese einer negativen Erfahrung, sowie einer positiven Transzendenz « la synthèse d'une négativité empirique et d'une positivité transcendante » (p. 241 ss.). Sodann schließt er mit einigen Bemerkungen über die *Ontologie* und *Theologie* der christlichen Mystik. Nach M. bilden bei dem christlichen

Mystiker die Hauptunterschiede : die *übernatürliche Gnade* (gratia elevans et adjuvans), die sich dem Psychologen kundgibt durch die außergewöhnlich feste und erhabene Richtung einer Gesamtheit von Akten und Tätigkeiten, « par l'orientation particulièrement ferme et élevée d'un ensemble d'actes » ; die besonders gerichtete Einstellung der *aszetischen Vorübungen* und *Läuterungen* (beim Christen sind sie nicht wie beim Profanen *notwendigwirkende* Vorbedingung der Ekstase — condition nécessaire et *suffisante* de l'extase —) ; ferner die höhere Art der Vereinigungs*zustände* (— les états d'union —), die in gewissen Fällen sich bis zur unmittelbaren Anschauung Gottes hinaufschwingen können ; endlich die *völlige Übereinstimmung* mit dem christlichen *Dogma* und der *Moral* (p. 252 ss.). Die katholische Kirche wird sich zumeist nur mit diesem « moralischen », « kirchlichen », eher negativen, obwohl sehr wichtigen *Kriterium* befassen. Sie gibt zwar die Möglichkeit, die Wirklichkeit der mystischen Erlebnisse zu ; sie bekümmert sich jedoch nicht um den inneren « *Mechanismus* » derselben. Sie lobt und ermuntert, wenn diese Zustände mit den Idealen des Evangeliums übereinstimmen, in der Überzeugung, daß jede gute Wirkung von der Gnade Gottes herrührt. Sie will jedoch weder über das « Wie » dieses Einflusses entscheiden noch ihre Übereinstimmung erklären bezüglich des Gehalts oder gewisser Behauptungen, Schilderungen, Offenbarungen, die die Schriften des Mystikers enthalten. Daher die zuweilen etwas befremdende Zurückhaltung, die sie bei der Beurteilung dieser Probleme trotz des Drängens der Ungeduldigen oder gewisser Stürmer auch in den heutigen Zeiten an den Tag zu legen scheint.

Dies einige der wertvollen Lehren, die uns P. M. mit der ihm eigenen Klarheit, Kompetenz und Innerlichkeit, mit scharfer Unterscheidungs- und Beobachtungsgabe, mit breitem und sicherem historischen Wissen, besonders aber mit dem ihm auf dem Gebiet der Metaphysik und Psychologie zuerkannten Wissen darzulegen sucht. Zuweilen befällt den « *Profanen* » beim Durchgehen dieser Schriften ein leises Bedauern, daß es nicht möglich war, ihm so manche dieser Lehren zugänglicher zu machen. Die übertriebene moderne Fachterminologie mutet ihn an wie betäubendes Waffengeklirr. Auch der Theologe hegt hie und da gewisse Bedenken. Wenn z. B. auf S. 175 P. M. die höheren mystischen Gnaden zu den *gratiae gratis datae* zählt, befürchtet er, daß diese irrige Voraussetzung beim Studium der Kontinuierlichkeit der mystischen Zustände das nüchterne Forschungsurteil — le point de vue de la recherche — des Psychologen beeinträchtigen könnte, um ihm das über die Natur der mystischen Gnade so wichtige Endurteil aufzuzwingen. P. M. hat dieses Urteil in folgendem Satz formuliert : Nous estimons que la haute contemplation implique un élément nouveau, qualitativement distinct des activités psychologiques normales et de la grâce ordinaire (p. 253). — Hoc autem foret probandum.

Freiburg i. d. Schweiz. Dr. *Karl Keusch* C. Ss. R.

**R. de Maumigny S. J. : Katholische Mystik.** Das außergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von *K. Richstätter* S. J. Freiburg i. Br. (Herder) 1928. (x und 334 SS.).

In dem vorliegenden Band bietet uns der Herdersche Verlag unter dem Sammelnamen « *Katholische Mystik* » 1. eine kurze, recht ansprechende Lebensbeschreibung des in den Kreisen des Geisteslebens wohlbekannten verstorbenen Jesuitenpaters de Maumigny ; 2. eine Einführung in die Mystik von P. Richstätter S. J. ; 3. die deutsche Übersetzung des zweiten Teiles des von P. de Maumigny verfaßten Werkes *Pratique de l'Oraison mentale*, das in Frankreich bereits in mehr denn zehn Auflagen erschienen ist und auch in verschiedene andere Sprachen übersetzt wurde. Der hier vorliegende Teil hat das außergewöhnliche Gebet (l'oraison extraordinaire) zum Gegenstand.

P. de Maumigny ist in Deutschland kein Unbekannter. Zugleich mit P. Poulain hat er durch sein Werk nicht wenig dazu beigetragen, die heutige Welt mit dem in den letzten Jahrzehnten neu auflebenden Gedanken des mystischen Geisteslebens bekannt zu machen und ihr sichere Richtlinien an die Hand zu geben. Infolge seiner gründlichen theologischen Bildung, seiner Erfahrung, der Vertrauensstellung, die er in der Gesellschaft Jesu einnahm, war er wie wenige geeignet, die Erlebnisse des inneren Lebens zu beobachten und zu schildern. Wenn seine Erörterungen auf diesem Gebiet auch nicht einen durchschlagenden spekulativen Wert haben, so darf doch festgestellt werden, daß sie in allem zumeist den sichersten Weg, die *tutior via*, empfehlen und innehalten. Es ist dies das Zeichen eines von seinem Verantwortungsgefühl durchdrungenen Geistes. Mit besonderer Genugtuung dürfen hier auch die Bemühungen P. de M.s gebucht werden, durch die er in dem ersten Teile seiner Pratique de l'Oraison mentale (cf. vol. I, VI^me^ partie, Méthode d'Oraison des Exercices de saint Ignace) die ignatianische Betrachtungsart dem historischen Verständnis, sowie dem modernen Gedanken und Empfinden näher zu bringen sucht. Die heute neu eröffneten, überaus anregenden Auseinandersetzungen zwischen Bremond (cf. Revue des Sciences religieuses de Strassbourg, avril-octobre 1927) und Cavaltera (Rctm janvier 1928, Ascétisme et Prière) über einen sogenannten nicht zu leugnenden « *malaise ignatien* » dürften wohl in diesen Seiten ihren Ausgangspunkt haben, ja vielleicht gar den dort angedeuteten Lösungsversuch durchführen. Die forschende Welt, die in allem Klares und Wahres will, würde ein solches Ergebnis aufrichtig begrüßen.

Sehr anziehend ist ebenfalls die beigefügte « *Einführung in die Mystik* » von P. Richstätter S. J. Diese Seiten sind wie die silberne Schale, auf der uns die goldene Frucht des Werkes von P. de M. dargeboten wird. Sie geben dem Sammelband seine Eigenart und seinen spezifischen Wert. In ruhiger und sachlicher Art vertieft sich P. R. in jeder seiner neuen Schriften immer mehr in das heute so viel besprochene Gebiet der Mystik. Er sichtet historisches Material ; er sucht den verschiedenen Strömungen in der Mystik gerecht zu werden ; er gruppiert die alten und neuen Schulen nach bestem

Dafürhalten. Als Anhänger der sogenannten *traditionellen*, von der Leitung des Ordens begünstigten *Jesuitenschule* (Verwaltungen bevorzugen bekanntlich bei den Untergebenen immer mehr aszetische Gedankenkreise als mystische Erhebungen), decken sich Richstätters Ansichten im großen ganzen mit jenen von P. Poulain. Er bringt jedoch mit echt deutschem Gelehrtenfleiß immer neues, erprobtes Material, um seine Ansichten zu beweisen. Man kann nicht umhin, diese Bemühungen mit Aufmerksamkeit zu verfolgen, ihre innere Berechtigung anzuerkennen, ohne daß man jedoch in ihnen die endgültige Klarlegung und entscheidende Lösung des mystischen Problems anerkennen müßte. Goethe sagt irgendwo, daß jeder Mensch aus seiner Lektüre dasjenige herauslese, was seiner Natur am besten entspreche. So sind wir alle mehr oder weniger Anhänger der Gedankengänge, in denen wir erzogen wurden und suchen stets neue Beweise, um sie zu erhärten. Nur einem tiefeindringenden, über den Schulen stehenden, völlig unabhängigen Geist, der das ganze historische, psychologische und theologische Material übersehen und beherrschen würde, dürfte es später einmal möglich sein, die entscheidende Formel zu finden, die in diesen so schwierigen Fragen allgemeine Anerkennung erzwingen würde.

R. R. richtet scharf die Saudreau'sche Schule — Saudreau seinerseits — wie er es uns letzthin eigens gestand — spricht P. R. die Befähigung ab, derartige entscheidende Urteile zu fällen. Daß P. R. als erfahrener Geistesmann die Beobachtungen verwertet, die er in der praktischen Seelsorge sich angeeignet, trägt nicht wenig zur Empfehlung seiner Ergebnisse bei. Jedoch auch Saudreau stützt sich auf eine sehr reiche und vielleicht noch besser eingestellte Erfahrung.

Wir unsererseits glauben, daß *praktisch* die Gedanken beider Schulen (wir reden hier nicht von anderen Richtungen, die uns für die Leitung der Seelen nicht die gleiche Gewähr zu leisten scheinen) beinahe mit derselben Sicherheit verwertet werden können. Dem *Buchstaben* nach ist die mehr zurückhaltende Art von P. R., die in ihrer Formulierung auch der des hl. Alfons von Liguori entspricht, die bessere ; dem *Geiste* nach dürften die mehr befreienden Gedankengänge der andern Schule nicht übersehen werden, da sie den Höhenflug, die Entfaltung und freie Vollendung des Geisteslebens mehr zu fördern scheinen. Spiritus ubi vult spirat.

Wir stehen nicht an, das Bändchen « *Katholische Mystik* » als klar, bündig, trefflich orientierend, praktisch und sicher zu empfehlen.

Freiburg i. d. Schweiz. P. Dr. *Karl Keusch* C. Ss. R.