

zu denen aber, wie man behauptet, die katholische Moral und die moral-theologischen Werke in offenem Widerspruch stehen. — Oder der andere Einwand von der bloß negativen Natur und der innern „Ohnwertigkeit“ des Gesetzes: jedes Gesetz, einschließlich des Naturgesetzes, sei an sich eine Verstarrung im Gegensatz zum Fluß des Lebens, eine Hemmung im Gegensatz zur Entfaltung; der edle Geist-Mensch habe in sich ein vollkommeneres Maß und benötige selbst des Naturgesetzes nicht; ja ihm könne seiner gehobenen Seelenhaltung entsprechend in einer übergesetzlichen sittlichen Wertwelt gut sein, was die (sog. natürliche) Gesetzeswelt unsittlich nennt. — Entsprechend wäre vielleicht die heute überall kolportierte „Suprematie des subjektiven Gewissens“ eingehender zu behandeln und schärfer zu umschreiben, da sie meist einseitig dargestellt und hinter die praktisch viel notwendigere Pflicht der richtigen Gewissensbildung und der Unterordnung des eigenen Gewissensurteils unter das überlegene Urteil der von Gott gesetzten kirchlichen Autorität zurückgestellt wird. — Nach einer andern Hinsicht müßte der gewöhnlichen Einteilung (365 ff.) heute wohl ein Wort beigefügt werden über den Begriff und die Wertung des „weiten“ und „engen“ Gewissens, das sich nicht deckt mit einem „laxen“ bzw. „ängstlichen“, wenn die Ausdrücke zuweilen auch als gleichbedeutend gebraucht werden. Unter „Enge“ des Gewissens (im Unterschied von „Ängstlichkeit“ des Gewissens) wird die mangelnde Fähigkeit verstanden, bei Bildung des sittlichen Urteils und Entschlusses den Einzelfall nicht nur richtig unter das unmittelbar zur Anwendung kommende Spezialgesetz, sondern zugleich unter die allgemeineren übergeordneten Grundsätze und so in den größeren Zusammenhängen zu fassen, die für den Sinn und die Anwendung der Einzelschrift bestimmend sind. Ein entsprechend verstandenes „weites“ Gewissen schließt die Treue in Beobachtung kleiner Vorschriften nicht nur nicht aus, sondern fordert sie geradezu, weil diese Treue aus den letzten und allgemeinsten sittlichen Normen heraus gefordert werden muß und wird (s. Luk. 16, 10). — Eine Erörterung dieser heute drängenden Einzelfragen aus der Feder des wegen seines Wissens und seiner Erfahrung von allen hochgeschätzten Verfassers wäre sehr zu begrüßen; zumal die Verhältnisse viele nötigen, bezüglich dieser Fragen andern Rede und Antwort zu stehen. — Was (4. Bd., Nr. 56, 3. Abs.) über die „copula dimidiata“ gesagt wird, dürfte nach der Seite der tatsächlichen Voraussetzungen nicht ganz der Wirklichkeit entsprechen. Der Tatbestand, der der Kollektivanfrage des holländischen Episkopates und der entsprechenden Antwort des S. Officium zu Grunde liegt, geht wohl nicht so weit, als es Vermeersch a. a. O. anzunehmen scheint. Infolgedessen ist nicht ersichtlich, ob er die in der ersten Auflage (S. 55, Nr. 56) vorgetragene Ansicht: „modus iste studiosae electus culpam venialem non excedit“, beibehalten oder abgeändert hat. — Im übrigen ist dem ausgezeichneten Werk auch für die Zukunft weiteste Verbreitung zu wünschen. F. Hürth S. J.

Garrigou-Lagrange, Réginald O. P., *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*. Cinquième édition. 2 vol. kl. 8° (XIV u. 418 S., 419—776 u. [140] S.) Saint-Maximin (Var) (ohne Jahreszahl) Editions de la Vie Spirituelle. — Dasselbe deutsch: *Mystik und christliche Vollendung*. Autorisierte Wiedergabe (Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des Katholischen Akademiker-Verbandes, hrsg. von Franz Xaver Münch). kl. 4° (XIX u. 554 S.) Augsburg 1927, Haas u. Grabherr. Geb. M 15.—

Ein doppeltes Ziel hat sich der in theologischen Kreisen weit bekannte Verfasser gesteckt: das Wesen der Beschauung genau zu präzisieren und den Beruf aller Christen zu ihr zu verteidigen. — Nach Gegenüberstellung der beschreibenden und deduktiven Methode der mystischen Theologie und nach Zurückweisung der Trennung von Ascese und Mystik als nicht der

Tradition entsprechend bietet G. einen Überblick über die Gnadenlehre des hl. Thomas. Daran schließen sich die Hauptkapitel des ersten Bandes: Beschauung als Wesenselement der Vollkommenheit und ihre Stufen. Der zweite Band ist ganz der Frage des „appel universel“ gewidmet. G. erklärt den Sinn des Wortes in seinen verschiedenen Bedeutungen, sowie die Bedingungen und Hemmnisse, den Ruf zu erhalten. Er legt die Lehre des hl. Thomas vor und anschließend die der ganzen Tradition, zumal des Karmel. Nach Behandlung einiger Nebenfragen, wie nach der Notwendigkeit von „species infusae“ für die Beschauung, schließt er mit dem Ergebnis, daß eine stets wachsende Einigung der Meinungen in seinem Sinne zu verzeichnen sei.

Besonders hervorzuheben und zu loben ist an dem Werk, daß G. den Begriff der eingegossenen Beschauung klar herausarbeitet, und von ähnlichen, zumal dem der erworbenen, die er gleichfalls kennt und anerkennt, scheidet. „Über das diskursive Denken hinausgehend und doch innerhalb der Dunkelheit des Glaubens verbleibend ist die eingegossene Beschauung eine einfache und liebende Erkenntnis Gottes, die sich nicht durch persönliche Tätigkeit und mit der gewöhnlichen Gnadenhilfe erreichen läßt, sondern eine besondere Einwirkung und Erleuchtung des Heiligen Geistes erfordert“ (I 324). Sie läßt uns Gott schauen, aber nicht in einer positiven unmittelbaren Wissensschau, sondern indem sie uns mehr und mehr zeigt, was Gott nicht ist, und wie sein inneres Leben alles geschaffene Erkennen unendlich übersteigt (I 324). „Sie ist für gewöhnlich von einem eingegossenen Akt der Liebe begleitet . . ., die uns dem Himmlischen verwandt macht, eine Sympathie dafür gibt, es als unserem tiefsten Sehnen vollkommen entsprechend erfahren läßt“ (I 411). G. sagt auch ausdrücklich, daß die Vollkommenheit nicht in der Beschauung bestehe, vielmehr in der Liebe; aber jene sei normalerweise mit der Vollkommenheit der Liebe verbunden. — Was das „normalerweise“ heißt, darüber gibt der zweite Band Aufschluß. Die eingegossene Beschauung ist, obwohl nicht durch menschliches Tun zu gewinnen, doch nichts Außergewöhnliches wie Ekstase, Prophetengabe, Visionen u. ä., sondern der gewöhnliche Abschluß des geistlichen Lebens für jeden, der treu mitwirkt, die nötige Lebensdauer von Gott erhält, keine außergewöhnlichen Hindernisse hat.

Als Beweis für diese Auffassung, die Ziel und Höhepunkt des ganzen Buches bildet, führt G. drei theologische Deduktionen und die Tradition der mystischen Autoren an. Gegen alle stehen wichtige Bedenken, die auch in den weiteren Ausführungen nicht beseitigt werden. Wenn G. zunächst darauf verweist, daß das gewöhnliche und das mystische Gnadenleben die gleiche Wurzel hat: die heiligmachende Gnade mit den Tugenden und Geistesgaben, so muß man fragen, ob ersteres sich darum schon notwendig zur Höhe der Beschauung entwickelt oder ob Gott nicht einen großen Teil der Menschen zu einer niederen Stufe der Vollkommenheit führen will als manche große beschauliche Heilige, um so mehr, als es durchaus nicht feststeht, daß alle Heiligen, selbst die kanonisierten, Mystiker waren. Ebenso fragt man sich, ob nicht, etwa im aktiven Leben, eine ebenso große oder größere Liebe mit den Gaben der Wissenschaft, des Starkmutes usw. sich verbinden kann, wie bei einem beschaulichen mit denen des Verstandes und der Weisheit, die die Beschauung zur Frucht haben. — Der zweite Grund für G. ist, daß ohne passive Reinigungen mystischer Natur die Vollkommenheit nicht zu erreichen sei. Wenn man vom Traditionsbeweis absieht, wird man das schwer verstehen. Man wird vielmehr geneigt sein zu meinen, daß die passiven Reinigungen, die die gewöhnlichen Leiden des Lebens, etwa für christliche Eltern, für Seelsorger, für Heidenmissionäre, mit sich bringen, gut getragen, zu wahrer Vollkommenheit den Weg bahnen können. — Der dritte Gedanke, daß die eingegossene Beschauung der Endvollkommenheit, dem himmlischen Zustand, am ähnlichsten sei, ist am wenigsten durchschlagend. Denn während im Jenseits Schauen und Lieben

sich decken, besteht die Eigenart des Diesseits gerade darin, daß sie es nicht tun und daß seine Höhe wesentlich nicht durch das Schauen, sondern durch das Lieben bestimmt wird.

Schließlich scheint auch der Traditionsbeweis nicht mit der genügenden Sorgfalt geführt, so wichtiges Material auch G. in dankenswerter Weise zusammengetragen hat. Er hätte zunächst nicht vergessen dürfen zu betonen, daß es sich in unserer Frage durchaus nicht um eine Glaubenswahrheit handelt, die in der Heiligen Schrift eine sichere oder auch nur höchst wahrscheinliche Grundlage hat. Er hätte ferner sagen müssen, daß das Problem, in dieser Form gestellt, neuern Datums ist, da eine scharfe Scheidung zwischen erworbener und eingegossener Beschauung bis etwa zu den Zeiten der hl. Theresia und später unbekannt war. Für alle früheren Autoren bleibt es zum mindesten fraglich, ob sie, wenn sie von der Süßigkeit der Beschauung sprechen und sie als notwendig hinstellen, gerade die der eingegossenen Beschauung im Auge haben und nicht die Süßigkeit, die schon die erworbene genießt. Wenn G. den hl. Thomas als Kronzeugen anführt, so ist es doch nicht zu übersehen, daß P. Mager meint, bei ihm überhaupt nichts über eingegossene Beschauung zu finden; auch wenn man mit Mager nicht übereinstimmt, wird man vorsichtig werden in Benutzung der Thomasstellen. G. meint zwar, es sei unmöglich, daß die großen Theologen der Vorzeit in einer so wichtigen Frage noch keine abschließende Lösung gegeben, sondern sie den Epigonen der Neuzeit hätten überlassen müssen. Demgegenüber ist nicht nur immer wieder zu sagen, daß die Theologie seit dem Mittelalter noch Fortschritte gemacht hat, sondern es ist vor allem stark in Zweifel zu ziehen, ob unsere Frage, theoretisch sowohl wie praktisch, von so überragender Bedeutung ist, daß sie schon seit Jahrhunderten gelöst sein mußte. Sie scheint es weder theoretisch zu sein, da es sich sicher um keine Glaubenswahrheit handelt, noch auch praktisch, weil die Seelenleitung in erster Linie das im Auge haben muß, was der Mensch zu seiner Vervollkommnung tun kann, nicht aber, was Gott in freier Güte schenkt.

Methodisch muß man an dem Werk beanstanden, wie G. seine Gegner behandelt. Sicher ist keiner von ihnen ein Thomas oder Johannes vom Kreuz. Aber von diesen beiden abgesehen, ist doch die theologische Autorität auf beiden Seiten gleich verteilt. Nach G. aber ständen auf der andern Seite, von Suarez angefangen, nur Eklektiker, von nominalistischer, mechanistischer, ja kleinlicher Auffassung. Ihre Aszese ist — den Eindruck gewinnt man aus dem ganzen Buch — eine minderwertige, ein recht veräußerlichter Aktivismus, der für Mystik das rechte Verständnis nicht aufzubringen vermag. Das ist doch wohl kaum die geeignete Art, eine wissenschaftliche These zu verteidigen.

Überaus ausführlich stellt G. die Lehre von der wirksamen Gnade dar. Er hält dafür, daß die Meinungsverschiedenheiten in diesem Punkt auch die mystische Theologie wesentlich beeinflussen. Und doch stehen Molinisten auf seiner Seite, Thomisten auf der Gegenseite, die er selbst anführt. Dabei stellt er die molinistische Ansicht unrichtig dar, wenn er sagt, sie lasse die ganze Wirksamkeit der Gnade vom Menschen herkommen. Auch die Molinisten lehren eine „*efficacitas gratiae in actu primo*“.

Trotz der Bedenken, die sich gegen G.s Auffassung erheben, hat seine groß angelegte Synthese das mystische Problem in manchen Punkten wesentlich geklärt und gefördert und wird noch lange reiche Anregung zur weiteren Erörterung der heute so stark interessierenden Fragen bieten. Denn mag man vom seelsorglichen Standpunkt über die „mystische Welle“ denken, wie man will, sie versetzt das theoretische Forschen in die glückliche Notwendigkeit, mit allem Eifer einer sichern und klaren Lösung zuzustreben. Daher ist auch die eben erschienene deutsche Übersetzung des Werkes, die P. Obersiebraße O. P. in angenehm lesbarer Form uns geliefert

und die der Verlag ganz glänzend ausgestattet hat, nur zu begrüßen. Dem Original gegenüber zeichnet sie sich durch noch größere Übersichtlichkeit aus. Besonders dankenswert ist es, daß nun wieder eine der zahlreichen und wertvollen französischen Arbeiten über Gegenstände des religiösen Lebens auch dem deutschen Leserkreis, vorab dem Akademiker, zugänglich gemacht worden ist.

E. Raitz v. Frenzt S. J.

Roland-Gosselin M.-D., O. P., Le „De ente et essentia“ de S. Thomas d' Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Etudes historiques (Bibliothèque Thomiste VIII) 8° (XXX u. 220 S.) Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1926, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques *Fr* 25.—

„De ente et essentia“ erfreut sich in den letzten Jahren großer Beliebtheit, wie die mehrfachen Neudrucke und die auch höheren Ansprüchen genügenden Ausgaben von Baur und R.-G. beweisen. R.-G. gibt außer dem Text zwei wertvolle Studien zur Geschichte der Lehre vom Individuationsprinzip und vom Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein. Die Ausgabe beruht auf Cod. 238 von Ste-Geneviève Paris, zu dessen Verbesserung noch sieben Pariser Hss. herangezogen sind. Durch Studium dieser Ausgabe und jener von Baur, die auf acht Hss. sich gründet, ist es in den allermeisten Fällen möglich, ein kritisches Urteil über den Wert einer Lesart abzugeben. In manchen Fällen scheinen die Varianten bei Baur, der meistens ältere und außerhalb der Sammelhandschriften stehende Texte benutzen konnte, größeren Wert zu besitzen. Hingewiesen sei darauf, daß die Lesart 4, 3 „Avicenna in tercio Methaphisice sue“, die R.-G. gegen die Piana angenommen hatte, nach Baur durch die unbedingt richtige Form „in secundo Metaphysicae suae“ zu ersetzen ist. 4, 9 ist gegen R.-G. und auch gegen die Piana „in quinto Metaphysicae“ zu lesen. Erfreulicherweise wird die nicht belanglose Lesart 36, 2 „ex quo est et quod est vel ex quod est et esse ut Boecius dicit“ gut bestätigt. Baur hatte diesselbe für „quo est et essentia“ der Piana eingesetzt, das für Boethius unmöglich ist. Er konnte sich dabei wenigstens für die Lesart „quod est“ nur auf Cod. Ottobon. 198 berufen. Jetzt kommen auch Pariser Hss. zu Hilfe. B. Geyer (Die patr. und schol. Philos. 434) tritt mit Berufung auf die Überlieferung entschieden für die Beibehaltung von „quo est et essentia“ ein. Es ist aber festzuhalten, daß sich die Formel „quo est et essentia“ wohl kaum bei Thomas finden dürfte, während die Form „quod est et esse“ und auch ihre Gegenüberstellung zu „quo est et quod est“ ganz gewöhnlich ist (z. B. Sent. I. 1, d. 8, q. 5, a. 2; I. 2, d. 3, q. 1, a. 1; d. 17, q. 1, a. 2; Contra gent. I. 2, c. 54; Quodl. 3, a. 20). S. th. 1, q. 50, a. 2 hat beinahe wörtlich den gleichen Satz: „Et hoc est, quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex quo est et quod est vel ex esse et quod est, ut Boethius dicit.“ Die Formel „quo est et essentia“, die Geyer anscheinend auf Avicenna zurückführen möchte, kommt bei diesem nicht vor. Es ist allerdings möglich, daß das stark bezeugte „quo est“ auf einen Fehler des ersten Abschreibers oder gar auf einen Schreibfehler von Thomas selbst zurückgeht, der dann später korrigiert wurde. Jedoch ist „quo“ sicher nicht ursprünglich beabsichtigt.

Eine andere Frage legen die Neuausgaben dieser und auch anderer Schriften von Thomas nahe. Wir haben jetzt von „De ente et essentia“ wenigstens drei verschiedene Ausgaben, unter denen R.-G. und die Piana ziemlich stark verschieden sind. Endgültig ist keine. R.-G. hat sogar eine Hs. zu Grunde gelegt, die vor der Piana kaum etwas voraus hat, ja ihr mehrfach nachsteht, wie z. B. 31, 1 dicti ratio] demonstratio, 37, 13 aliquis] aliquid, 38, 4—6 sicut-separato ist sicher späterer Zusatz, 39, 5 essentia quam esse] esse quam essentia. Eine solche Verschiedenheit bei einem viel zitierten Werk ist ein offener Mißstand. R.-G. hat die Verwirrung noch vergrößert, indem er eine neue Kapiteileinteilung einführte, ohne die