

liegende Erfassung des Lebendigen, Persönlichen, des religiösen Erlebens bei den religiösen Führern. Das religiöse Erleben selber muß wieder, wie G. gut ausführt, aus der Totalität der Erscheinungen heraus gedeutet werden. Die Kritik, die er an der bisherigen Geschichtsschreibung des Religiösen im Protestantismus übt, trifft weithin das Richtige. Er tat aber gut daran, seine Bemerkungen auf die protestantische Historie einzuschränken. Für den katholischen Kirchengeschichtsschreiber sind die Dinge wesentlich anders gelagert. Gerade G.s Beobachtungen zeigen z. B., daß die katholische Geschichtsschreibung wegen der viel komplexeren Auffassung des Religiösen, das auch das Persönliche-Lebendige (Hagiographie!) immer berücksichtigen muß, diesen Forderungen weithin nachkam und die Darstellung der religiösen Entwicklungen auf viel breiterer Grundlage betrieben hat. Das Buch G.s mahnt uns, wertvolles Gut, das die alte katholische Auffassung als gegeben betrachten darf, nicht zu vernachlässigen.

J. Grisar S. J.

Guibert, Joseph de, S. J., *Études de Théologie mystique*. 8^o (VIII u. 320 S.) Toulouse 1930, Editions de la Revue d'Ascétique et de Mystique et de l'Apostolat de la Prière. Fr 15.—.

Verf. hat hier eine Reihe von Artikeln vereint, die zum größten Teil in der RevAscMyst erschienen waren. Sie behandeln die heute vielumstrittenen Fragen der Mystik: aktives und kontemplatives Leben, eingegossene und erworbene Beschauung, Beschauung und Gaben des Heiligen Geistes, Beschauung und methodische Betrachtung, Terminologie und Methode der mystischen Theologie. Ohne die Gegensätze der Meinungen zu übertreiben noch sie zu verdecken, stellt G. klar die Punkte heraus, in denen Übereinstimmung herrscht und wo die Ansichten auseinandergehen, um dann mit guten Beweisen und klug abgewogenem Urteil das Studium der Probleme zu fördern. Hier soll sein Beitrag zum Thema: „Beschauung, der gewöhnliche oder ein außer-gewöhnlicher Weg zur Heiligkeit?“ gewürdigt werden, wie er sich in den verschiedenen Kapiteln zerstreut findet. G. verlangt zunächst klare Problemstellung und gibt daher das zuerst an, was allgemein zugegeben wird: Heiligkeit besteht wesentlich in der Fülle der heiligmachenden Gnade und der Liebe. Um zu ihr zu gelangen, ist auf der einen Seite eine große Zahl von wirkenden Gnaden, auf der anderen treue Mitwirkung notwendig. Zu diesen gehört eine wachsende Vereinigung des Denkens und Wollens mit Gott und daher stärkeres und einfacheres Gebetsleben, sowie aktive und passive Reinigung der Seele. Die Gaben des Heiligen Geistes, die jeder Gerechte besitzt, werden in stärkerem Maße wirksam und beherrschen immer mehr das ganze Seelenleben. Eine ganz besondere Wirksamkeit üben sie auf das Gebetsleben aus, und erst hier beginnt das Problem, ob nämlich die, oder genauer gesagt eine bestimmte Art der Erhöhung des Gebetslebens zur Heiligkeit erfordert ist. Denn daß die höchsten Arten der Beschauung, die die Gesetze der Psychologie wesentlich überschreiten und ein experimentelles Innwerden Gottes besagen, also die eigentliche *contemplatio infusa*, zur Heiligkeit nicht notwendig sind, noch weniger aber Ekstasen, Stigmen u. ä., wird allgemein zugegeben, ebenso jedoch auf der anderen Seite, daß die Vertiefung des Gebetslebens in Augenblicken des Trostes regelmäßig und notwendig eintritt. Damit wird die Frage nach dem allgemeinen Beruf zur Beschauung auf die mittleren Stadien: des Gebetes der Einfachheit, des affektiven Gebetes und des Gebetes der Ruhe, eingeschränkt. Sie alle sind in gewisser Weise eingegossen, d. h. einem besonderen Wirken der Geistesgaben zu-

zuschreiben, auch schon das Gebet der Einfachheit, nämlich des gedanklichen Elements; denn wenn dieses auch theoretisch auf die gleiche Stufe zu stellen sei wie etwa die wissenschaftliche und künstlerische Intuition, so komme es, meint G., doch praktisch ohne besondere Gnadenwirkung nicht zustande. So gewinnt G. einen ansprechenden vermittelnden Standpunkt.

Als zweites verlangt G. mit Recht klare Begriffe. Die Unterschiede von Wirksamkeit der Geistesgaben im allgemeinen und im Gebetsleben im besonderen, von wesentlichen und unwesentlichen Phänomenen der Mystik, von eingegossener und erworbener Beschauung sind schon oben zutage getreten. Wichtiger noch ist die eindeutige Benutzung des Terminus: gewöhnlicher Weg zur Heiligkeit. Hier ist vorauszuschicken, daß es etwas anderes ist, zur hohen Heiligkeit, und etwas anderes, zur Mystik berufen zu sein. Schon daß die Berufung zur ersteren allgemein sei, wird man kaum beweisen können. Soweit sie aber vorhanden ist, wird weiter zu zeigen sein, ob Beschauung im oben gegebenen Sinn der „gewöhnliche“ Weg dazu ist. Will man mit diesem Ausdruck nur sagen, daß Beschauung keine *gratia gratis data* sei wie die Prophetie, so findet das keinen Widerspruch. Will man jedoch eine Notwendigkeit damit ausdrücken, so ist eine dreifache zu unterscheiden, um zu einem klaren Resultat zu kommen: 1. *de iure*, als notwendiges Mittel zur Heiligkeit, 2. *de facto*, als durch Gottes Vorsehung tatsächlich immer gewährte Vorbedingung, 3. im weiteren Sinn: gewöhnliches, in der Mehrzahl der Fälle gegebenes Mittel, ohne daß es eigentlich notwendig wäre. Gerade diese letzte, stark abgeschwächte Bedeutung meinen, ziemlich mißverständlich, manche Autoren, wenn sie vom notwendigen und gewöhnlichen Weg der Beschauung sprechen.

Als drittes verlangt G. bei Untersuchung der Fragen die richtige Methode. Damit meint er einmal, daß man nicht mit dem Letzten, Speziellen beginnen darf, sondern vom Allgemeineren zum Besonderen fortschreiten muß, wie er es selbst durch die vorausgeschickte Klarstellung der Begriffe tut. Vor allem aber will er die induktive und deduktive Methode einander gegenüberstellen. Dabei gibt er mit gutem Grund der induktiven den Vorzug. Denn deren Quellen, die mystischen Schriften und Selbstbiographien, sind seit den Tagen der hl. Theresia recht zahlreich. Dagegen bieten die Grundlagen der spekulativen Theologie: Heilige Schrift, Väter, mittelalterliche Theologen, nur verhältnismäßig wenig Material. Die sogenannten mystischen Texte der Evangelien verlieren dadurch den besten Teil ihrer Beweiskraft, daß sie meist für alle Gläubigen gelten, nicht nur für bestimmte und bevorzugte. Die *vita contemplativa* der Scholastik ist ein noch nicht genügend scharf gefaßter Begriff, der fast ganz mit dem der *via unitiva* schlechthin zusammenfällt und vor allem erworbene und eingegossene Beschauung noch kaum sondert. Insbesondere ist das theologische Wissen über die sieben Gaben des Heiligen Geistes äußerst spärlich und reicht keineswegs zum Aufbau einer mystischen Theologie. — Verhängnisvoll kann noch ein anderer methodischer Fehler werden: das Gleichsetzen von mystischer Theologie und dogmatischer Spekulation. Tatsächlich ist wegen des Mangels an skripturistischen Grundlagen und kirchlichen Lehrentscheidungen der Zusammenhang von beiden nur recht gering. Daher ist es unbegründet, den „allgemeinen Beruf zur Beschauung“ als eine notwendig aus einem bestimmten theologischen System fließende Doktrin auszugeben. Nicht nur, daß die Vertreter der mystischen Anschauungen sich gar nicht so reinlich nach Theologenschulen scheiden, vor allem die Mystiker selbst, auf die man sich stützt, sind

von Schulmeinungen meist nur sehr wenig beeinflußt, und der hl. Thomas, der Doctor communis, kann wegen seiner noch wenig spezifizierten Fragestellung von keiner der Ansichten für sich in Anspruch genommen werden.

Schließlich geht G. auf den zu führenden Beweis selbst ein. Wie schon erwähnt, ist er nicht aus der Heiligen Schrift, den Vätern, den großen Theologen zu führen; auch die sieben Gaben bleiben nicht, wie man manchmal meint, ohne allgemeine Berufung zur Beschauung unwirksam, da sie sich ebenso in anderer Weise, etwa in heroischer Buße oder in Liebesdiensten, entfalten können. Selbst die Gabe der Weisheit kann sich auch als praktisches Licht auswirken. Übrigens ist bekanntlich eine *realis distinctio* der sieben Gaben theologisch bisher nicht erwiesen. So ist also die Antwort auf die zu Anfang gestellte Frage bei der mystischen Tradition zu suchen. Sie ist noch nicht vollkommen erforscht, aber unser bisheriges Wissen weist viel eher in die Richtung, daß nicht nur die höheren, sondern auch die niederen Stufen der eingegossenen Beschauung sich nicht einmal bei der Mehrzahl der ernst nach Vollkommenheit strebenden Seelen finden.

Von der durch Sachlichkeit, Gründlichkeit, Klarheit ausgezeichneten Arbeit möchte man wünschen, daß sie sich zu einer systematischen Theologie der Mystik ausweite und so die wertvolle und langersehnte Ergänzung zu Poulains wesentlich beschreibender Mystik werde. Auch so schon wird keiner an dem Werk vorbeigehen können, der sich wissenschaftlich mit den Fragen der Mystik befassen will.

E. Raitz v. Frenzt S. J.

Abhandlungen und Monographien zur Philosophie des Wirklichen, hrsg. von E. R. Jaensch: 1. Jaensch, E. R., Vorfragen zur Wirklichkeitsphilosophie. — 2. Oppenheimer, Friedrich, Der Kausalbegriff in der neuesten Physik. gr. 8^o (VIII u. 256 S.) Leipzig 1931, Barth. M 12.—

1. Jaensch. Inhalt: I. Über generelle Wirklichkeitstäuschungen. II. Eidetik, Aufbau der Wahrnehmungswelt, Ausgangspunkte und Grundlagen des menschlichen Weltbildes. III. Anthropologie und Völkerleben. — In I hebt der Verf. hervor, daß es für den Menschen schwer ist, Kontakt mit der Wirklichkeit zu gewinnen, selbst dort, wo er in der ausdrücklichen Absicht, ein solches Verhältnis herzustellen, an das Wirkliche herantritt. Die Wissenschaften glauben zwar, das Reale selbst zu erfassen, allein sie gewinnen immer nur eine perspektivische Ansicht davon, und diese ist in entscheidender Weise durch die seelischen Strukturen bestimmt, die den Aufbau der betreffenden Wissenschaft bedingen, die ihr undiskutiertes Apriori und damit auch die Richtung ihres Fragens und Suchens vorzeichnen. Die seelischen „Rezeptoren“ erfassen immer nur die Teilinhalte, auf die sie selbst abgestimmt sind. Jeder seelische Strukturtypus birgt somit in sich gewisse Gefahren der Wirklichkeitsverfehlung. Die Motive der Wirklichkeitsfälschung bei den verschiedenen seelischen Grundformen werden in I auf der Grundlage der typologischen Untersuchungen des Verf. durchgeführt. — In II verteidigt der Verf. die Eidetik und sucht nachzuweisen, daß sie von großer Bedeutung für die Grundfragen der allgemeinen Psychologie und Erkenntnislehre ist. Die drei Hauptargumente, die man gegen diese allgemeine Bedeutung der Eidetik ins Feld geführt hat, werden kritisiert. Dann werden der Aufbau der Wahrnehmungswelt, die Ausgangspunkte und die Grundlagen des menschlichen Weltbildes erörtert. — In III beschäftigt der Verf. sich mit den Völkertypen, ihrer Einstellung zur Wirklichkeit und ihren Wirklich-