

senen Habitus mit, der nach ihm zwar vorhanden, aber nur aus der Offenbarung beweisbar ist und daher in der spekulativen Betrachtung zurücktritt. Anders wieder formuliert Ockham die Wirkung des Glaubenshabitus. Er „gibt die rein potentielle Geneigtheit zum Glaubensassens, sobald die *fides acquisita ex auditu* die notwendigen Grundlagen und Vorbedingungen geliefert hat“ (149). In der Augustinerschule fordert Hugolin die Gnadenhilfe für die übernatürlichen Glaubenswahrheiten; auch die Glaubenswilligkeit kommt von ihr, da die Motive erst durch sie die genügende Kraft erhalten. Man sieht, wie zur Lösung des Problems noch viel fehlte. Hoffentlich bietet uns der Verfasser auch noch den Abschluß der Kämpfe bis zur endgültigen Formulierung der Frage der *analysis fidei* durch Gregor von Valencia und Suarez.

H. Weisweiler S. J.

Joseph a Spiritu Sancto, O. Carm. Disc., *Cursus Theologiae Mystico-Scholasticae*. Editio nova a P. Fr. Anastasio a S. Paulo C. D. exacta. Tom. III. gr. 8^o (XXIV u. 853 S.) Brugis 1928, Ch. Beyaert. L 50.—

Mit großem Eifer sind die Karmeliten daran, die Werke ihrer bedeutenden mystischen Autoren neu herauszugeben. Das umfangreichste von diesen ist wohl das des Spaniers Joseph a Spiritu Sancto, der vor seinem Tode im Jahre 1736 das Wissen der Karmelitenschule und ihre reiche Erfahrung in einem Werk gesammelt hat. Schon sind drei große Bände erschienen und drei weitere werden bald herausgegeben werden.

Außer der Zusammenfassung der Ordenstradition besteht J.s Eigenart noch darin, daß er die Mystik in scholastischer Methode vorlegt: Fragestellung, syllogistische Beweisform, Widerlegung der Einwände. Er stützt sich bei den Beweisen vor allem auf Thomas von Aquin, Johannes vom Kreuz, dann auf die übrigen Ordensschriftsteller. Eine weitere Eigentümlichkeit ist der Rahmen, in den J. seine Lehre, etwas gekünstelt, eingespannt hat, nämlich in das Schema der *Praedicabilia* des Begriffs: *Genus, Differentia specifica, Species, Proprium, Accidens logicum*. Auch die Sprache ist dem Zeitgeschmack entsprechend teilweise gekünstelt. Aber was J. sachlich bietet, ist äußerst solid und verdient seiner Gründlichkeit wegen nicht weniger als wegen seiner Reichhaltigkeit Beachtung, zumal da heute die Diskussion über mystische Fragen noch immer lebendig ist.

Nachdem der erste Band ein Compendium des ganzen Werkes (*Mystica Isagoge*) geliefert und einige Vorfragen (Gegenstand der Beschauung, Seelenleitung des Mystikers) gelöst hat, handelt der zweite vom gewöhnlichen Gebet als der Grundlage des höheren, und von den Wirkursachen der Beschauung. Der dritte und der vierte Band sind der Beschauung selbst gewidmet, der fünfte und sechste den mystischen Reinigungen, die seit Johannes vom Kreuz Nächte der Seele heißen. Den letzten Band über Visionen, Ekstasen, Stigmata, also die Nebenerscheinungen der Mystik, hat J. nicht mehr schreiben können.

Im hier zu besprechenden dritten Band bildet ein ausführlicher Traktat über Möglichkeit und Wesen der Vollkommenheit den Anfang, ein Fragenkomplex über die Passivität der Mystik den Schluß. Den Gegenstand des großen mittleren Teiles bezeichnet J. selbst als das „*praedominium contemplationis in vires naturales, animales, rationales animae*“. Die *vires naturales* oder die vegetativen Funktionen werden durch die Beschauung nicht gebunden, wenigstens nicht direkt, da sie nicht ins Bewußtsein fallen und so der Beschauung kein Hindernis sind, wohl aber indirekt, insofern die enge mit ihnen verknüpften

Funktionen der äußeren Sinne gebunden werden. Diese letzte Tatsache hat ihren Grund in der Enge des Bewußtseins, das durch den überwältigenden Eindruck der geschauten Wahrheiten von den sinnlichen Objekten abgezogen wird. Da für diese Wirkung aber gerade das Ungewöhnliche der Erkenntnis wesentlich ist, ergibt sich als ganz natürliche Folge die Tatsache, daß die Gewohnheit der Beschauung den Gebrauch der äußeren Sinne wiedergibt. Die inneren Sinne dagegen, mit Ausnahme des auf die äußeren gerichteten *sensus communis*, werden, durch die erworbene Beschauung wenigstens, insoweit nicht gehemmt, als das *speculari phantasmata* dem menschlichen Denken naturnotwendig ist, auch wenn das sinnliche Element gelegentlich so schwach ist, daß es der Mystiker nicht bemerkt. Dasselbe behauptet und verteidigt J. auch für die eingegossene Beschauung, wobei er sich vorzüglich auf den hl. Thomas beruft. Die viel zu weitläufige Beweisführung zeigt wenigstens den gesunden Sinn des Verfassers, eine ganz außergewöhnliche, dem Engelgeist entsprechende Tätigkeit der menschlichen Seele nicht anzunehmen, solange es nicht strikt gefordert und bewiesen ist, und diesen Standpunkt hält er geschickt gegen eine Unzahl von Einwänden fest. Um so merkwürdiger muß es da erscheinen, daß er ein Mitschwingen der sinnlichen Gefühle und Strebungen mit der liebenden Beschauung, in zähem Kampf gegen Suarez, durchaus ablehnt, mit der Hauptbegründung, die Liebe berühre unmittelbar ihren Gegenstand und habe nicht, wie das Erkennen, den Umweg über die sinnliche Fähigkeit nötig. Zum Abschluß dieses Teiles stellt J. die Folgerung auf, die Bindung der Sinne sei nichts Wunderbares, sondern eine ganz natürliche Wirkung der Konzentration. Dann geht er zum Einfluß der Beschauung auf die höheren Seelenkräfte über und lehrt, daß zwar die Ekstase als solche nicht von der Freiheit abhängt, wohl aber die Beschauung in der Ekstase frei und verdienstlich sei, insofern der Mystiker frei der Gabe Gottes zustimmen könne. Den Abschluß dieses Fragekomplexes bildet ein durch den Quietismus angeregtes Problem, ob nämlich das Unvermögen, der Pflicht des mündlichen Chorgebetes nachzukommen, die Beschauung verdächtig mache. Gelegentlich, so antwortet J., kann diese Wirkung von Gott kommen; wenn es aber häufig geschieht, wird die Tatsache verdächtig, weil hier einer absolut sicheren Pflicht ein Hemmnis entgegensteht, das auch außergöttliche Ursachen haben kann.

Faßt man J.s Ergebnisse zu dieser einen Frage der Auswirkung der Beschauung zusammen, so wird man zugestehen müssen, daß er das Wissen der Vergangenheit gut, wenn auch etwas weitläufig, vorgelegt hat, und daß er neben der spekulativen Kraft auch über recht guten Blick für die konkreten Erfahrungen der Mystik und Aftermystik verfügt. Doch weist ebenso klar seine recht unvollkommene Analyse der Bindungen und die noch recht ungenügende Kenntnis des Kausalnexus auf die wesentlich durch empirische Psychologie zu lösenden Aufgaben hin.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Hölscher, E. E., Vom römischen zum christlichen Naturrecht (Kirche und Gesellschaft. Soziol. Veröff. des Kath. Akademikerverbandes. Hrsg. v. F. Kirnberger u. F. X. Landmesser. 4. Band). 8^o (151 S.) Augsburg 1931, Haas & Grabherr. M 3.—; geb. M 4.—.

Sinn und Wert des „Naturrechtes“ in den verschiedenen Zeitepochen werden untersucht und dabei gezeigt, daß diesem Begriff kein einheitlicher Inhalt in den verschiedenen Epochen eigen war. Der wahre und volle Sinn eines „Naturrechtes“ wurde erst durch die Scholastik, und hier vor allem durch Thomas von Aquin, herausgearbeitet, indem die