

ektivität“, wenn man „alle Dinge als gleichwertig behandelt“ und allein auf das Wissen um des Wissens willen ausgeht. Wenn es wahr ist, daß „alle Dinge auf Erden um des Menschen willen geschaffen sind“, so gilt das auch von Wissenschaft und Philosophie. Das bedeutet aber für uns, daß wir uns vorzüglich den Fragen zuwenden sollten, die die Menschen unserer Zeit bedrängen.

Um nur auf einige Aufgaben hinzuweisen: Käme es in der Erkenntnislehre nicht darauf an, gegenüber dem zum Relativismus drängenden Irrationalismus und dem Mißtrauen gegen den beinahe zu einer Rechenmaschine entwürdigten „Intellekt“ die wahre Würde der Vernunft wieder zur Geltung zu bringen? Müßte nicht die scholastische Metaphysik von dem ihr vielfach anhaftenden Formalismus befreit werden? (Man denke nur an die formalistische Art, wie in den meisten Handbüchern die so tiefe Lehre von der Analogie des Seins abgetan wird.) Wäre nicht über alle

„Psychologie“ hinaus eine wirkliche philosophische „Anthropologie“ oder, wenn man will, eine Metaphysik des Menschen ein Erfordernis? Und eine „Metaphysik der Gemeinschaft“? So würde auch eine metaphysisch besser fundierte Religionsphilosophie und Ethik ermöglicht. Wie wenige Ansätze sind erst vorhanden für eine scholastische Kulturphilosophie, Kunstphilosophie, Geschichtsphilosophie!

An Aufgaben für die Arbeit katholischer Philosophen und für zukünftige Kongresse fehlt es also nicht. Gewiß besitzen wir in der Metaphysik des hl. Thomas die Prinzipien für die Lösung dieser Aufgaben; aber auch die besten Prinzipien allein genügen nicht. Sicherlich wird aber unsere Philosophie, wenn sie sich mutig den Gegenwartsaufgaben zuwendet, ohne aufzuhören, „Wissenschaft“ zu sein, auch wieder mehr das werden, dem nachzustreben sie in ihrem Namen verkündet — „Weisheit“. Joseph de Vries S. J.

Besprechungen

Theologie

Theologie der Mystik. Von Anselm Stolz O.S.B. 8^o (251 S.) Regensburg 1936, Friedr. Pustet. M 4.—, geb. M 4.80

Die „Theologie der Mystik“ von Anselm Stolz O.S.B. gibt die Vorlesungen wieder, die der Verfasser auf den „Fünften Salzburger Hochschulwochen“ 1935 hielt. Sie machten damals tiefen Eindruck. Sie verloren inzwischen nichts von ihrer Eindrucksfähigkeit. Sie wurde eher noch erhöht. Mit Recht. Denn die Ausführungen stehen auf einer weit überdurchschnittlich vornehmen Höhe des Gedankens und des Ausdrucks. Ein neuer frischer Hauch theologischen Denkens weht aus ihnen. Es wird nicht einfach Schultheologie schulmäßig wiederholt. Hier spricht Geist und Leben bei aller theologischen Schärfe und Sachlichkeit. Es ist ein geschichtliches Zurückfühlen zur Patristik. Es öffnen sich neue Sichtweiten für theologisches Denken. Begriffsbildung, Urteil und Schlußfolgerung sind immer scharf, vorsichtig abwägend, sachlich. Jeder Ab-

schnitt ist ein kleines Meisterstück feinsten theologischer Arbeit. Die Fragestellung, die der Stand der mystischen Forschung von heute notwendig macht, ist klar formuliert. Jedem, auch einem scheinbar nebensächlichen Problem, weiß der Verfasser Gewicht zu geben. Immer wieder zeigt er neue Gesichtspunkte auf. Kurz: es spricht hier ein Theologe von Format.

Freilich, wer vom Studium der Mystik unmittelbar aus den Werken der Mystiker selber, besonders der Klassiker der Mystik, eines hl. Johannes vom Kreuz und einer hl. Theresia, kommt, wird nicht in demselben Maß befriedigt sein wie der Dogmatiker. Denn das Bild, das ihm hier von Mystik entgegentritt, wird sich in wesentlichen Zügen nicht mit dem decken, das er in den Werken der Mystiker findet. Am ehesten kann es zur Deckung gebracht werden mit der Mystik eines Klemens von Alexandrien, auf den der Verfasser sich gern beruft. Gerade aber bei Klemens ist Mystik wesentlich noch gleich Mysterium. Mystik im Sinn des divina pati unterschied er nicht. Und doch ist es gerade das, was

heute ganz allgemein unter Mystik verstanden wird. Auch scheidet der Verfasser nicht zwischen Charismatik und Mystik. Diese Unterscheidung auf der ganzen Linie ist heute eine grundlegende logische Notwendigkeit. Die Verzückerung des hl. Paulus in den dritten Himmel, die der Verfasser zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seiner Mystik macht, muß und wird allgemein als charismatisch gewertet. Nach ausdrücklichen Erklärungen des hl. Johannes vom Kreuz ist die mystische Beschauung nie, auch nicht vorübergehend, *visio beata*.

Unzulängliche Kenntnis der Werke der Mystiker, besonders der Mystiker, die ein vollständiges System des mystischen Lebens entwickelt haben bzw. eine bis zur Ausschließlichkeit gehende einseitige theologische Erfassung des Mystischen verleitete den Verfasser zu der unglücklichen Prägung des Ausdrucks „transpsychologische Erfahrung“. Es kommt zu der etwas grotesken Gleichsetzung zwischen dieser transpsychologischen Erfahrung und Mystik. Der vergleichende Hinweis auf den Glaubensakt ist in sich schon dadurch hinfällig, daß der Glaubensakt wesentlich keine erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis ist. Mystik aber ist wesentlich erfahrungsmäßige Erkenntnis. Ganz abgesehen davon, daß eine transpsychologische Erfahrung — was wirklich Erfahrung ist, kann nie transpsychologisch, und was transpsychologisch ist, niemals Erfahrung sein — eine *contradictio in terminis* ist, ist doch die Frage eindeutig diese: Ist eine erfahrungsmäßige Erkenntnis des Geistigen artmäßig bzw. strukturmäßig verschieden vom schlußfolgernden Erkennen des Geistigen? Die Frage formulieren, heißt schon, sie beantworten. Eine willkürlich konstruierte Gleichsetzung zwischen Mystik und einer in sich unmöglichen transpsychologischen Erfahrung müßten die Werke der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz gleichsam Seite für Seite Lügen strafen. Wie hätte sonst ein Pius X. von der Mystik der hl. Theresia sagen können, daß sie das, „was die Väter der Kirche über mystische Theologie nur da und dort und nur dunkel lehrten, in ein abgerundetes System gebracht hätte“? Unbegreiflich wäre, was er weiter von der thesianischen Mystik sagt, daß sie „in den mystischen Seelenvorgängen

scharf geschieden hätte zwischen dem göttlichen und menschlichen Anteil und genau die Rolle des Verstandes und des Willens beschrieben hätte“. Nicht weniger unbegreiflich wäre es, daß der große Papst von einer „Psychologie der Mystik“ sprechen könnte, die sich für immer an Theresia als ihre Lehrmeisterin halten soll (*Acta Apost. Sed. VI* [1914] S. 137—145). Und wie hätte ein Johannes vom Kreuz von Pius XI. zum Kirchenlehrer der Mystik erhoben werden können! A. Mager O.S.B.

Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solowjew. Von P. Dr. Felix Gößmann O.E.S.A. 80 (120 S.) Würzburg 1936, Rita-Verlag.

Mit Recht steht Wladimir Solowjew an der Spitze einer neuen Schriftenreihe, die sich mit dem christlichen Osten beschäftigt. In Solowjows großem Geist fand östliches und westliches Denken eine geniale Synthese. Man kann nur wünschen, daß Solowjows Leben und Lehre unter Deutschen und Russen mehr und mehr bekannt werde und so zu einer innern Annäherung von Ost und West, Ost- und Westkirche beitrage.

Ein besonderer Vorzug der Arbeit liegt darin, daß gerade jene Wahrheiten hervorgehoben wurden, die für Solowjew leuchtende und richtungweisende Sterne waren auf seinem Wege zur katholischen Kirche. Wer Gößmanns Ausführungen liest, kann nicht daran zweifeln, daß Solowjew sich innerlich und vollständig zum katholischen Glauben durchgerungen hat und daß er diesen Standpunkt unentwegt bis zum Ende seines Lebens einhielt trotz schwerster Mißerfolge und Enttäuschungen. Solowjows durchaus katholischer Standpunkt tritt vor allem hervor in „*La Russie et l'église universelle*“, und zwar besonders im ersten Teile. Gegen Solowjew könnte wegen seiner klaren Stellung in der Autoritätsfrage nicht der Vorwurf des Modernismus erhoben werden, wie man ihn auch aufseiten der Orthodoxie gegen Nikolaj Berdjajew und Sergius Bulgakow erhebt, gegen diese beiden hervorragenden Denker, die in etwa Solowjows Erbe angetreten haben und seine Gedanken fortsetzen.

Auf die philosophischen Grundlagen der Lehre Solowjows über die Kirche