Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 8 (1930)

Buchbesprechung: 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: 03.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Geschichte.

Teetaert A. Ord. Cap : La confession aux laïques dans l'église latine depuis le VIIIme jusqu'au XIVme siècle. (Löwener Dissertation ; Series II, tom. 17.) Bruges, Beyaert. 1926. XXVIII-508 SS.

Ein tüchtiger Theologe und geschulter Historiker gibt uns eine ausführliche Darstellung über die Laienbeichte im Mittelalter in der lateinischen Kirche und füllt damit eine Lücke in der kirchengeschichtlichen Literatur aus. Denn die meisten bisherigen Arbeiten behandelten diese Frage rein dogmatisch, ohne Rücksicht auf ihre Geschichte. Auf protestantischer Seite hat zwar H. Lea in seiner Geschichte der Ohrenbeichte auch die historische Seite berücksichtigt, allein sein Standpunkt ist einseitig und konfessionell tendenziös. — Erst Paul Laurin stellte die Lösung der Frage auf eine breitere Grundlage, allein es fehlt vollständig die kritisch-historische Behandlung der Quellen ; und die kurze Seminar-Arbeit von G. Gromer ist nur basiert auf eine kleine Anzahl von Quellen und schöpft außerdem vielfach aus zweiter Hand.

So ist es lebhaft zu begrüßen, daß P. Teetaert sich der Aufgabe unterzog, den Ursprung der Laienbeichte, ihr Wesen, ihre praktische Übung und Verbreitung und ihre Beurteilung durch Theologen und Kanonisten, sowie die Gründe des langsamen Verschwindens dieser Übung gründlich darzulegen, und zwar auf Grund aller zugänglichen Quellen und mit Behandlung sowohl der theologischen wie historischen Seite der Frage.

Zu diesem Zwecke gibt der Verfasser zuerst in einem *Einleitungs-Kapitel* (S. 1-13) eine ausgezeichnete *Übersicht über die Bußdisziplin der alten Kirche* bis zum VII. Jahrhundert. Klar wird hier die dogmatische Seite herausgehoben, die natürlich immer unverändert bleibt; dann aber ebenso klar die rein disziplinare Seite der alten Bußdisziplin dargelegt, die im Laufe der Zeit sich ändern konnte durch die Bestimmungen der Kirche, entsprechend den verschiedenen Bedürfnissen und Zeitverhältnissen. — Seine Ausführungen stehen einerseits im vollen Einklang mit den dogmatischen Entscheidungen der Kirche über das Bußsakrament, anderseits berücksichtigen sie auch die ganze neuere historische Literatur über die Bußdisziplin der alten Kirche und fußen auf den besten historischen Forschungen über diese Frage.

Damit gewinnt Verf. einen sicheren Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung der Bußdisziplin im Mittelalter ; und gerade unter steter Berücksichtigung der alten Disziplin und durch Vergleichung mit der Bußdisziplin des Mittelalters ist es allein möglich, ein objektives und richtiges Urteil

zu geben über die Laienbeichte; dadurch wird ein Hauptfehler der früheren Untersuchungen vermieden und ein klares Verständnis dieser interessanten mittelalterlichen Übung möglich gemacht.

Im *ersten Teil* kommt zur Darstellung *die Laienbeichte in der karolingischen Zeit*, d. h. vom VIII. bis X. Jahrhundert (S. 14-37).

Die Christianisierung Irlands, Englands und Germaniens, die Sitten und Anschauungen der neubekehrten Völker machten sich, wie auf anderen Gebieten, auch in der kirchlichen Bußdisziplin stark bemerkbar. — An die Stelle der altkirchlichen öffentlichen Buße tritt das *System der « Bußbücher »*, an Hand derer der Priester, entsprechend den begangenen Sünden, die darin bestimmten Bußwerke auferlegt; dabei bleiben die wesentlichen Teile des Buß-Sakramentes natürlich vollauf bestehen, wohl aber übte dieses System der « *tarifierten Buße* » einen entscheidenden Einfluß aus auf die Entwicklung der Bußdisziplin im Mittelalter; der Stand der öffentlichen Büßer verschwindet, die Bußwerke sind gemildert, und stark tritt die ins Einzelne gehende *Anklage, die confessio*, hervor und zwar sowohl der schweren wie auch der kleineren Vergehen; die Theologen betonen immer mehr die Notwendigkeit dieser Anklage, und wenn diese auch nur notwendig ist für die schweren Sünden, so wird die Anklage der kleineren Vergehen doch eindringlich empfohlen (S. 14-24).

Neben dieser Buße nun tritt in dieser Periode neu die Übung auf, daß die Gläubigen die täglichen, kleineren Vergehen sich gegenseitig beichten: *der Anfang der Laienbeichte*. Die iroschottischen und angelsächsischen Missionäre ermunterten die neubekehrten Völker nicht nur zur häufigen sakramentalen Beichte, sie suchten auch die in den Klöstern bestehende Übung des Schuldkapitels einzubürgern und stützten sich dabei auf den Text im Jakobusbrief (V. 16): « Confitemini alterutrum peccata vestra ». Damit beginnt die Übung der Laienbeichte, und immer mehr beschäftigen sich auch die Theologen dieser Zeit mit dieser Übung; klar betonen sie dabei, daß die schweren Sünden einzig und allein nur durch die Beichte vor dem Priester vergeben werden können, denn nur diese ist ein Sakrament und nur der Priester hat die Absolutionsgewalt; die kleinen täglichen Fehler dagegen konnten auch Laien bekannt werden, allein dieses Bekenntnis hat keinen sakramentalen Charakter, es ist mehr eine Bitte um das Gebet der Mitgläubigen, um dadurch leichter Verzeihung dieser kleinen Vergehen zu erlangen (S. 25-37).

Die Übung und theologische Beurteilung dieser *Laienbeichte im XI. Jahrhundert* bildet den Gegenstand des *zweiten Teiles* der Untersuchung (S. 38-84). Bis zum XI. Jahrhundert erstreckte sich die Laienbeichte nur auf die kleinen täglichen Vergehen und selbst für diese war sie keine Notwendigkeit, sondern nur empfohlen. Erst im XI. Jahrhundert, nachdem schon vorher bei der Bußdisziplin das *Hauptgewicht immer mehr auf die Anklage* gelegt wurde, ohne welche eine Verzeihung nicht möglich war, treffen wir die Anschauung, daß im Notfalle und beim Mangel eines Priesters auch schwere Sünden einem Laien gebeichtet werden sollten und müßten; man ist sich anfangs zwar noch nicht klar über die Wirksamkeit und Notwendigkeit dieser Laienbeicht, aber man schreibt der damit verbundenen

Verdemütigung und Beschämung, der erubescentia und damit eigentlich der Reue diese Wirksamkeit zu ; und bald finden wir im Laufe des XI. Jahrhunderts diese Übung immer weiter ausgebreitet ; und um die Mitte des XI. Jahrhunderts beginnen auch die Theologen, diese Übung zu untersuchen und theoretisch zu begründen ; ausgehend vom Grundsatze, daß ohne Bekenntnis eine Sündenvergebung nicht möglich sei, betonen die Theologen dieser Periode eindringlich die Notwendigkeit der Laienbeichte auch für die schweren Sünden, denn gerade diese Übung bewirke durch die damit verbundene Beschämung eine wahre Reue ; in keinem Falle aber sehen diese Theologen in der Laienbeicht ein Sakrament und sie fordern dieselbe auch nur für den Notfall und beim Mangel eines Priesters.

Im *dritten Teil* kommt zur Untersuchung *die Laienbeichte bei den ersten Scholastikern*, von Anselm bis zum IV. Laterankonzil (S. 85-255). — War im XI. Jahrhundert vor allem die Anklage stark betont worden, so tritt in dieser Periode noch mehr die *Notwendigkeit und Bedeutung der Reue* hervor ; als Zeichen der Reue wird dann gerade die Anklage betrachtet und dann ebenso stark die *Notwendigkeit der Absolution* betont. Damit waren von selbst die Wege gewiesen für die theologische Beurteilung und Begründung der Laienbeichte bei den ersten Scholastikern ; diese Stellungnahme der Theologen war um so notwendiger, als im *XII. Jahrhundert die Übung der Laienbeicht fast allgemein* war und als notwendig betrachtet wurde. — Doch auch in dieser Zeit schreibt kein Theologe der Laienbeicht sakramentalen Charakter zu ; kein Laie hat eine Absolutionsgewalt ; nur beim Mangel eines Priesters ist sie gefordert und ihre Wirksamkeit ist zurückzuführen allein auf die Reue, die sich in der beschämenden Anklage vor einem Laien kundgibt. — Für die Theologen dieser Periode war von größtem Einfluß die Schrift : « De vera et falsa poenitentia », die fälschlich dem hl. Augustin zugeschrieben wurde, dessen Autorität ja von entscheidender Bedeutung für die Theologie dieser Zeit war.

Im *vierten Teil* bespricht der Verfasser *die Laienbeichte bei den folgenden Scholastikern bis Thomas von Aquin* (S. 256-382). — Die vorausgehenden Scholastiker betonen vor allem die Notwendigkeit und Wirksamkeit der Reue, die sich in erster Linie in der Anklage kundgibt ; darnach richtet sich auch in dieser Zeit die Übung der Laienbeichte und ihre theologische Wertung. — Dagegen tritt nun im *13. Jahrhundert als wichtigstes Element des Bußsakramentes die Absolution* immer stärker hervor, bis gerade durch Albert den Großen und vor allem Thomas von Aquin die entscheidende Bedeutung der Absolution, ihre Wirksamkeit ex opere operato in voller Klarheit und tiefer Begründung dargelegt wurde. Es zeigt sich in dieser Entwicklung sowohl der Einfluß des 4. Laterankonzils, wie auch das Eindringen des Aristotelismus in die Theologie.

Damit beginnt aber auch eine *neue Beurteilung der Laienbeichte* und im Mittelpunkt steht die Frage, ob dieser Laienbeichte ein sakramentaler Charakter zukomme oder nicht. Von der Beantwortung dieser Frage hing das Schicksal der Laienbeicht in der folgenden Zeit ab.

Und gerade diese Frage beschäftigt auch die *Theologen nach Thomas bis Duns Scotus*, die im *fünften Teil* ihre Darstellung finden (S. 383-476) ;

dabei wurden beständig auch die Anschauungen der Kanonisten des XIII. Jahrhunderts berücksichtigt.

Was die Frage nach dem sakramentalen Charakter der Laienbeichte anbelangt, sind alle Theologen des XIII. Jahrhunderts darin einig, daß nur die Beicht vor dem Priester ein wahres Sakrament ist. Auch Albert der Große, der bezüglich dieser Frage verschieden beurteilt wurde, ist nach der gründlichen Untersuchung des Verfassers dieser Meinung (cf. S. 309 ff.); nur der Priester hat eben die Gewalt zu absolvieren und nur durch die Absolution erhält der Sünder Verzeihung im Bußsakramente. — *Damit war das Weitere bezüglich der Bedeutung der Laienbeichte von selbst gegeben:* im Notfalle und beim Mangel eines Priesters kann die Laienbeichte eintreten; sie ist nach den Theologen dieser Zeit der klarste Ausdruck des Sünders, daß er gerne beim Priester beichten würde, in diesem votum liegt die Bedeutung der Laienbeichte, durch dieses votum und die damit verbundene Reue erhält der Sünder die Verzeihung in Kraft der Schlüsselgewalt der Kirche. — In der weiteren Frage, ob diese Laienbeicht auch obligatorisch sei im Notfalle, gehen die Meinungen der Theologen auseinander: Albert und Thomas halten sie für obligatorisch, andere für nicht verpflichtend, aber doch für nützlich und empfehlenswert.

Erst *gegen Ende des XIII. Jahrhunderts beginnen Theologen die Laienbeicht direkt zu bekämpfen;* besonders ist es Duns Scotus, der eben beim Bußsakrament das Hauptgewicht auf die Absolution legt und daher eine Beicht bei einem Laien, dem jede Absolutionsgewalt fehlt, verwerfen mußte. Mit diesem Kampfe der Theologen war auch das Schicksal der Laienbeichte entschieden, langsam verschwindet auch ihre praktische Übung unter den Gläubigen.

Es ist ein überaus interessantes Bild, das uns hier von der Laienbeichte und ihrer Entwicklung entworfen wird. In gründlicher Weise, unter Heranziehung aller Quellen, wird nicht nur die Geschichte der Laienbeichte an sich gegeben, sondern diese Übung stets in Verbindung gebracht mit der dogmengeschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Bußdisziplin, wodurch es dem Verfasser gelungen ist, Klarheit in diese Frage zu bringen und worin ein Hauptverdienst der Untersuchung liegt; denn dadurch gab sich Gelegenheit, auch die Lehren und Anschauungen der Theologen eingehend darzulegen, die ihrerseits wieder die Entwicklung der Laienbeichte beeinflußten. — Besonders interessant sind die Ausführungen über Albert den Großen und Thomas von Aquin, wie auch über Duns Scotus, dem der Verfasser begreiflicherweise einen besonderen Ehrenplatz einräumt.

In einem Appendix (S. 486-496) sind ausgewählte Beispiele der praktischen Übung der Laienbeicht angeführt; ein ausgezeichnetes, umfangreiches Register und ein Verzeichnis der benützten Manuskripte erhöhen den Wert der Publikation, die als Doctor-These der Universität Löwen alle Ehre macht und dem Verfasser die verdiente Anerkennung der Theologen und Historiker sichert.

Freiburg (Schweiz). P. *M. Knar* O. P.

Schnitzer J. : Der Tod Alexanders VI. Eine quellenkritische Untersuchung. München, E. Reinhardt. 1929. 127 SS.

Der bekannte Savonarolaforscher setzt seine Studien fort, und es scheint, daß vor allem das Pontifikat Alexanders VI. in den Vordergrund tritt ; dieser Papst ist ja für Schnitzer ein Hauptargument, durch das er Savonarola zu entschuldigen und in allem zu verteidigen sucht ; eine gewisse Berechtigung dieses Argumentes ist gewiß nicht zu leugnen, aber man könnte sich doch vollends begnügen mit dem Bilde, das die heutige Forschung von diesem Pontifikate entworfen hat. Für Schnitzer scheint aber dieses Bild noch nicht schwarz genug zu sein und mit sichtlicher Genugtuung und Befriedigung sucht er die Frage über die Todesart dieses Papstes zu seinen Zwecken auszunützen.

Schnitzer gibt im *ersten Kapitel* (S.11-27) einen interessanten Überblick über *die Überlieferung* in dieser Frage und muß gestehen : « Die neuere Forschung gibt nicht nur die Vergiftung des Papstes, sondern auch die Cesares und Hadrians preis, und nimmt mit Burckard und den Gesandten ein durch die Malaria erzeugtes bösartiges Wechselfieber als Todesursache an. Diesen Standpunkt vertreten nicht etwa nur katholische Gelehrte ..., sondern auch solche Historiker, welche nicht auf ausgesprochen kirchlichem Boden stehen. » (S. 18). — Dann bespricht er noch die verschiedenen Nachrichten über Giftmorde unter Alexander VI ; besonders den Fall mit Kardinal Hadrian Castellesi, der mit dem Tode des Papstes so enge verbunden erscheint, — und sucht daran anschließend in den folgenden Kapiteln den Beweis zu erbringen, daß der Borjapapst an seinem eigenen Gifte gestorben sei.

Schnitzer untersucht daher von neuem im 2. *Kapitel* (S. 28-47) die Hauptquellen, nämlich das Tagebuch des päpstlichen Zeremonienmeisters, Johannes Burckard, und die verschiedenen Gesandschaftsberichte, besonders den ausführlichen Bericht des venezianischen Gesandten Anton Giustinian, und dann des ferraresischen und mantuanischen Gesandten und zieht daraus den Schluß : « Somit besteht die ursprüngliche Überlieferung, wie sie auch von Luther vertreten wurde, vollauf zu Recht : Alexander VI. ging an seinem eigenen Gifte zugrunde. » (S. 47.)

Die *drei folgenden Kapitel* sollen den Beweis ergänzen und stützen : sie behandeln den verschiedenen Verlauf der Krankheit bei *Malaria und Vergiftung* (S. 48-59), das *Mahl bei Kardinal Hadrian* (S. 60-72) und die Berichte über das *Sterbezimmer* des Papstes und dessen letzte Lebensstunden (S. 73-88). — Im letzten *Kapitel* bespricht Schnitzer den Volksglauben über ein Bündnis des Papstes mit dem Teufel ; und diese Sage nahm dann auch ihren Weg nach Deutschland, fand bei den protestantischen Schriftstellern freudige Aufnahme und selbst einen Niederschlag in der Faustsage (S. 89-103). Kurz sei hier noch bemerkt, daß im dritten Kapitel, Seite 51, wohl Paul IV. statt Paul III. stehen soll !

Wenn nun Schnitzer am Schluß seiner Untersuchungen sagt : « Die Geschichtsschreibung der neueren Zeit hat sich, soweit sie sich mit dem Tode Alexanders VI. beschäftigte, keineswegs mit Lorbeeren bedeckt » (S. 102), so könnte man dieses Urteil zum Teil auch auf diese Schrift

Schnitzers selbst anwenden. Trotzdem gerade die Hauptquellen über eine Vergiftung nichts oder nichts Bestimmtes sagen, versteht es Schnitzer zwar gut, sie für seine einmal feststehende Meinung zu interpretieren, die gegenstehenden Bedenken leichter Hand abzuweisen; allein trotz Heranziehung anderer Quellen und Berichte ist ein strenger historischer Beweis nicht erbracht; und wenn der Verfasser sagt: « Man darf nun wirklich darauf gespannt sein, ob die Fabel vom Fiebertode Alexanders VI. endlich aus der Geschichtsliteratur verschwindet. Ich glaube es nicht » (S. 121, Anm. 59), so scheint er selbst keinen allzu großen Wert seinen Beweisen beizulegen.

Dann tritt in dieser neuesten Schrift Schnitzers, mehr als in den früheren, sehr stark die Tendenz hervor, nicht nur das Bild des Papstes möglichst düster darzustellen, sondern das Papsttum und die katholische Kirche überhaupt zu treffen. Im Kapitel über das Sterbezimmer Alexanders VI. wird alles zusammengetragen und wiederholt, was gegen den Papst spricht, und hier wendet er auf die angezogenen Quellen, auf die Gerüchte und Erzählungen lange nicht den strengen Maßstab an, den er sonst so gewissenhaft anwendet, wenn es gilt, einen Bericht über einen guten Zug im Leben des Papstes als falsch zu erweisen! So sagt Schnitzer zwar: « Es scheint als unbestreitbare Tatsache gelten zu müssen, daß der Papst nach Empfang der Sterbesakramente sanft entschlafen sei », — aber er erklärt dies einfach als einen bloßen Akt des Aberglaubens, der bei Alexander VI. an Stelle der Religion getreten sei, und es hätte sich für ihn von selbst verstanden, die kirchlichen Zeremonien in der herkömmlichen Weise mitzumachen und auch der Madonna zu huldigen, obschon er als Atheist lebte! (S. 87). — In dieser Stimmung gegen Papsttum und Kirche verallgemeinert Schnitzer grundlos und schreibt allen Päpsten zu, was er an Alexander zu tadeln findet, und sagt z. B.: « Die Päpste pflegen nicht an Himmelssehnsucht zu sterben, sondern sich sehr wohl auf Erden zu fühlen » (S. 81). Solche Auslassungen haben mit Wissenschaft nichts zu tun und gehören nicht in eine ernst seinwollende historische Untersuchung; sie zeigen, daß Schnitzer verbittert ist, und daß er, der sich gewiß große Verdienste um die Geschichte und Ehrenrettung Savonarolas erworben hat, in dieser Schrift als Historiker versagt und Haß gegen Papsttum und Kirche ihren unheilvollen Einfluß ausgeübt haben. Und wenn vielleicht diese Verbitterung genährt würde durch die Nichtzulassung zur Vatikanischen Bibliothek, von der er im Vorwort spricht und dann hinzufügt: « Es geht also sehr wohl auch ohne den Vatikan. Und das ist gut », — so begreift man nicht, warum er deswegen sich so aufregen sollte! — Und endlich die Ausführungen im VI. Kapitel über das Teufelsbündnis zeigen doch klar genug, wie im Mittelalter die Phantasie arbeitete und Gerüchte entstanden, und dann auch die Tatsache, daß bei plötzlichen oder unerwarteten Todesfällen von Päpsten sofort von Vergiftung gesprochen und geschrieben wurde und Schnitzer sollte diese Tatsache nicht so leichter Hand als nichtsbeweisend zurückweisen, ohne deswegen « die uns berichteten Vergiftungen alle in Bausch und Bogen anzunehmen oder ebenso abzulehnen » (S. 19); übrigens haben

diese Ausführungen über Teufelsbündnisse eigentlich nichts zu tun mit der Frage über die Todesart Alexanders VI ; sie sind mehr eine Gelegenheit, mit einer anderen Waffe Papsttum und Kirche zu bekämpfen und der Verbitterung freien Lauf zu lassen.

Freiburg (Schweiz). P. *M. Knar* O. P.

Scheeben H. Chr. : Der sel. Albert der Große. Köln, Gilde-Verlag. 1930.

Ein kleines Schriftchen von nur 32 Seiten, aber mit 11 historisch interessanten Illustrationen. Und was dem Leser noch wertvoller sein wird : das Schriftchen entrollt uns, von geschichtlichen Voraussetzungen ausgehend, in edler, populärer Sprache verfaßt, in einigen markigen Hauptzügen das Bild des Lebens und gewaltigen Wirkens Alberts als Lehrer, Schriftsteller, Provinzoberen, Schiedsrichter und Bischof. Ergreifend schön ist die Wärme und Verehrung, die das ganze Schriftchen für den größten mittelalterlichen Geistesmann Deutschlands durchweht und die in dem kurzen aber herrlichen Vorworte Sr. Eminenz des Kardinals Schulte von Köln am glühendsten zum Ausdrucke kommt. Wer das kleine Schriftchen gelesen, freut sich, daß es geschrieben wurde.

G. M. Manser O. P.

Dogmatik.

Bartmann B. : Lehrbuch der Dogmatik [7]. I. Band : Formalprinzipien, Gott Einer und Dreifaltiger, Schöpfer, Erlöser ; II. Band : Gnade, Kirche, Sakramente, Eschatologie. Freiburg, Herder. 1928–29.

Eine deutsch geschriebene Dogmatik in 7. Auflage ! Der Erfolg kann nicht nur in der deutschen Sprache des Lehrbuches seinen Grund haben, wiewohl diese ein wichtiges Moment bildet. Wir müssen vielmehr, um dem Buche gerecht zu werden, als Erklärungsgründe jene Vorzüge namhaft machen, die stetsfort rühmend hervorgehoben werden : Reichhaltigkeit und gute Anordnung des Stoffes, Berücksichtigung moderner Probleme (hauptsächlich Einwürfe der liberalen Theologie und der vergleichenden Religionswissenschaft), die gewissenhafte und besonnene Verwertung neuerer Forschungen verschiedener Sprachgebiete, gründliche historische Beweisführung aus Schrift und Überlieferung, d. h. Heranziehung der Resultate der Biblischen Theologie und der Dogmengeschichte, sowie die beigegebenen Lebenswerte. Wir sehen wohl auch in diesen Vorzügen wiederum ein Moment, weswegen das Lehrbuch besonders in deutschen Landen so große Verbreitung findet ; es nimmt ja durchwegs Fühlung mit deutschen Verhältnissen.

Der Verfasser hat eine gewisse Vorliebe für die positive Darstellung, die er begründet (I 66) : « Die positive Methode hält er (Thomas) mit Recht für sich allein für ungenügend, weil der Schüler daraus ‚nihil scientiae vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedet'. Dazu möchten wir aber

hinzufügen, daß erstens bei den großen Mysterien doch ihre Erhebung aus der Offenbarung äußerst wertvoll, ja entscheidend ist; daß zweitens der positive Beweis, wo er gut geführt wird, schon einen gewissen Aufschluß über den Sinn des Dogmas gibt, und daß somit drittens schon das Wissen um die Quellen und um das Werden des Dogmas seinen hohen Reiz hat; der Mensch von heute interessiert sich ebenso für das Werden wie für das Sein. » Wenn, wie hier, der positive Beweis so gut geschieht, wird man dem Verfasser für die angewandte Methode Anerkennung und Dank wissen, besonders da man anderseits mit Genugtuung beachtet, daß auch die spekulative mittelalterliche Scholastik, vorab in ihrem Hauptvertreter, S. Thomas, reichlich zum Worte kommt. Diese Seite des Lehrbuches ist in ihrer ruhig abwägenden und bedächtigen Art ein Spiegelbild deutscher Einstellung zu den kirchlichen Weisungen bez. Scholastik und Thomas. Langsam dringt man voran, aber man verschließt sich dem Lichte nicht; nur möchte man die Errungenschaften neuerer psychologischer und historisch-kritischer Methoden nicht preisgeben und legt sich darum gegenüber der Spekulation etwas Reserve auf. Die Stellung zu Thomas umschreibt das Vorwort: « Durchgehends war mein Bestreben darauf gerichtet, den Spuren des Aquinaten zu folgen und auch dort, wo es nicht geradezu notwendig war, ihm das Wort zur Erklärung oder zur Bestätigung zu geben. Auch abgesehen von der kirchlichen Empfehlung, reizte dazu seine Klarheit und seine unerreichte Kunst, mit wenig Worten alles zu sagen, was zur Sache notwendig gehört. » Eine aufmerksame Musterung der einzelnen Traktate bestätigt das Vorwort vollauf. Man darf freilich jetzt noch nicht von einer vollen Durchdringung der Thomaslehre oder von einer unbedingten Hingabe an Thomas reden; aber sicher ergibt sich aus dem Lehrbuch, daß Thomas immer mehr erschlossen und als Führer anerkannt wird. Die andern Scholastiker des XIII. Jahrhunderts kommen gegenüber Thomas ins Hintertreffen. Thomas hat die besondere kirchliche Empfehlung und stellt für B. die reinste Form des scholastischen Aristotelismus dar, welcher dem christlichen Offenbarungsschatze am besten gerecht wird. Gelegentlich werden die Franziskanerlehrer Bonaventura und Skotus, ersterer häufiger, anerkennend zitiert, aber so wenig wie Thomas aus dem ganzen System heraus. Für spätere scholastische Richtungen des XIV.-XV. Jahrhunderts bringt B. nicht viel Sympathie auf, mit Rücksicht auf die dekadenten, die Wissenschaft auflösenden Richtungen sicher mit Recht. Bezüglich der alten Franziskanerschule würde man freilich von einem so historisch eingestellten Theologen, wie Bartmann es ist, gerne eine reichere Verwertung erwarten. Daß der Exemplarismus des hl. Bonaventura keine Erwähnung findet, ferner die franziskanische Lehre vom Beweggrund der Menschwerdung und von Christi Königtum so kurz abgetan wird, fällt doch auf. Doch wollen wir sofort zugeben, daß ein Lehrbuch nicht alles leisten kann; ist es doch sicher schon ein großer Fortschritt, daß man für den größten Scholastiker mehr und mehr Verständnis und Raum aufbringt. Übrigens gilt die vermehrte Beachtung B.s dem hl. Thomas, wie er sich selber in seinen eigenen Werken äußert, und nur mit Vorbedacht dem « Thomismus ». Die Folgerichtigkeit des letztern anerkannt er öfters, ohne sich ihm zu

verschreiben. Man bekommt allerdings den Eindruck, daß er trotz einiger Vorbehalte dem Thomismus meist näher steht als den andern theologischen Systemen (Erkenntnismittel Gottes, Concursus generalis naturalis et supernaturalis usw.). Doch bleibt er Eklektiker und warnt hie und da vor dem Streben, die Gottesgeheimnisse in Naturwahrheiten ‚aufzulösen', sowie vor ‚Wortstreitigkeiten' der Schulen. Das überzeugte, wenn auch langsam fortschreitende Eingehen auf die Scholastik, möchten wir aber abschließend als einen Vorzug des Buches nochmals hervorheben ; daß gegenüber den kontrovertierten Fragen der Schulen eine gewisse Reserve beobachtet wird, wird man einem Manne, der außerhalb der Schulen gestanden ist, nicht sehr übel nehmen können, wenn er nur wenigstens die Systeme richtig wiedergibt.

Wir haben bei der Lektüre des Lehrbuches eine Reihe von Vorbehalten angemerkt, die B. den Thomisten gegenüber macht. Sie sollen hier in einer Auswahl verzeichnet werden. Man hätte bei der Frage über die Dogmenentwicklung, über die Gegenstände der Unfehlbarkeit unter der Literatur das Werk von P. Marín-Sola O. P. : L'évolution homogène du dogme catholique, erwartet ; die Hauptthese, daß definierte theologische Konklusionen Gegenstand der fides divina, nicht nur der fides ecclesiastica seien, wird jedenfalls abgelehnt als rigorose Lehre (I 37). Bei der Inspirationslehre werden die Sätze niedergeschrieben : Man ist an den stehenden Ausdruck : Deus auctor Scripturae gebunden, und wenn er auch verschieden erklärt werden kann, so ist doch die von Thomas gegebene Deutung von causa principalis und c. instrumentalis die kirchlich intendierte, wenngleich auch sie gemäß den Prinzipien des Thomismus und Molinismus ausgelegt werden kann » (I 20). Die neue Gestalt der von den Thomisten vertretenen Verbalinspiration wird nicht beurteilt (I 21). Auch bezüglich der Erkenntnis des Formalgrundes unseres Glaubens wird die Frage offen gelassen (I 54 f.). Die Unvereinbarkeit von Wissen und Glauben wird nicht reinlich nach thomistischen Prinzipien dargestellt (I 90). Als metaphysische Wesenheit Gottes wird die Aseität dargestellt, dabei freilich erklärt, daß die thomistische Auffassung vom esse subsistens sich damit deckt (I 106 f.). Vom Thomismus wird S. 141 gesagt : « Als sein Begründer wird gewöhnlich der spanische Dominikanertheologe Bañez (gest. 1604) genannt, von der Schule selbst aber Thomas. » B. hebt aber auch die Übereinstimmung zwischen Thomas und Thomismus hervor, wo er sie zu finden glaubt, z. B. I 246 f. Bei den Kontroversen zwischen Thomismus, Molinismus, Augustinismus, Kongruismus werden die Wesenszüge der Systeme hervorgehoben und jeweils bei der Beurteilung die zu machenden oder vielmehr gemachten Einwürfe berichtet (II 70-75). Bei der Frage über eine oder zwei Existenzen in Jesus übernimmt B. aus Gutberlet zustimmend « zwei starke Bedenken, da es schwer begreiflich erscheint, wie eine Wesenheit real sein und doch nicht existieren soll ; aber viel wichtiger ist, daß damit der Menschheit Christi göttliche Existenz zuerkannt wird ; ein endliches Wesen kann unmöglich göttliche Existenz haben » (I 347). Die Frage nach dem Formalelement der Seligkeit, welche sog. Intellektualisten und Voluntaristen trennt, scheint B. gegenstandslos (II 478 ;

cf. I 53). Solche und ähnliche Einschränkungen werden uns nicht hindern, das Streben nach Verwertung spekulativer Theologie anzuerkennen, das in vorliegender, vorab positiv, historisch eingestellter Dogmatik zu Tage tritt.

Freiburg (Schweiz). P. *Crispin Moser* O. M. Cap.

Gratry A. : Weisheit des Glaubens. Katechismus für Gebildete. Übersetzt von Dr. Emil Scheller. München, Kösel-Pustet. 1928. LXI-298 SS.

Alphons Gratry (1805-1872) war ohne Zweifel einer der begabtesten, eifrigsten und originellsten Vertreter des höheren Geisteslebens des katholischen Frankreichs um die Mitte des XIX Jahrhunderts. Das vorliegende Werk « La philosophie du Credo » erschien 1861. Es war hervorgegangen aus einem Briefwechsel mit dem damals in der Verbannung in Brüssel lebenden General de Lamoricière, der einstens an der polytechnischen Hochschule zu Paris sein Mitschüler gewesen war und nun im Suchen nach dem verlorenen Glauben ihn um Hilfe bat. Gratry leistet ihm diese, indem er an der Hand des Apostolischen Glaubensbekenntnisses die Übereinstimmung des Glaubens mit den tiefsten Gedanken der natürlichen Erkenntnis nachweist. Es geschieht in der Form eines Dialoges zwischen dem Meister, dem Vertreter der katholischen Lehre, und dem Jünger, dem modernen Gebildeten. Die Spekulation, deren er sich hier und anderwärts bedient, sucht er in einem weit höheren Grade, als es zu seiner Zeit sonst auch bei Katholiken der Fall war, auf die vom hl. Thomas geschaffene Grundlage zu stellen. In diesem Sinn kann er wirklich als Vorbote des wieder erstarkenden Thomismus bezeichnet werden. Freilich treten auch in diesem Werke Lieblingsideen Gratrys auf, die nicht aus dem Studium des Aquinaten stammen dürften, so S. 10 f. der Beweis für das Dasein Gottes aus der Erkenntnis der Begrenztheit und Unvollkommenheit alles Geschöpflichen. « Nach dieser Erkenntnis stellt die Vernunft durch unmittelbare Schlußfolgerung mit der Schnelligkeit der Evidenz und der Strenge des mathematischen Beweises fest, daß die unvollkommenen begrenzten Dinge, die wir sehen, aus dem Gegensatz heraus, auf das unendliche Sein hinweisen, das wir nicht sehen. » Hieher gehört auch sein Operieren mit der Infinitesimalrechnung für den Glaubwürdigkeitserweis geoffenbarter Wahrheiten. S. 101, 118, 121. Während des Vatikanischen Konzils war Gratry bekanntlich ein heftiger Gegner der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes ; doch kam er von dieser Gegnerschaft sofort nach der Definition durch volle Unterwerfung zurück, und im vorliegenden Werk zeigt nichts eine unfreundliche Stellung gegen den Nachfolger Petri.

Die Darstellung ist, wie es sich bei einem zu den 40 Unsterblichen gehörenden Schriftsteller von selbst versteht, überaus gewandt und geistreich. Nicht alles, was 1861 zeitgemäß war, ist es auch heute noch (vgl. z. B. das S. 76 ff. über die Echtheit der Bücher des Neuen Testamentes Gesagte), aber vieles ist heute noch ebenso zeitgemäß wie 1861 ; was von der Kirche, den Sakramenten, dem ewigen Leben gesagt wird, ist stellenweise von erhabener Schönheit, alles aber ist interessant. Die Übersetzung

ist mit wenig Ausnahmen vorzüglich. S. 177, Z. 14 v. o., sollte es statt: « Ich verstehe nur zu antworten », heißen : « Ich weiß nicht, was antworten » ; S. 186, Z. 12 v. o., statt « des Lebens » « des Leibes » der Kirche. Dankenswert sind die Einleitung und die Anmerkungen ; die Anmerkung S. 205 jedoch : « Die Gewalt der Bischöfe stammt unmittelbar von Gott und nicht vom Papst », ist zu apodiktisch, da die gegenteilige Ansicht, um wenig zu sagen, ebenso wahrscheinlich ist. Zum Schluß sei der Wunsch ausgesprochen, daß das Werk, daß einstens dazu beitrug, aus dem Zweifler de Lamoricière einen musterhaften Christen zu machen, auch heute noch vielen Nutzen stiften möge.

Stift Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Soreth S. O. P. : Grundriß der Heilslehre. Compendium Theologiae des hl. Thomas von Aquino, ins Deutsche übersetzt. (Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des Katholischen Akademiker-Verbandes, herausgegeben von Prälat Franz Xaver Münch.) Augsburg, Literarisches Institut von Haas und Grabherr. 1928. XV-271 SS.

Wie der hl. Augustin im letzten Jahrzehnt seines arbeitsreichen Lebens auf Bitten des Römers Laurentius sein Enchiridion verfaßte, als ein stetes Geleitsbuch zur Bewahrung des katholischen Glaubens, so widmete auch der hl. Thomas ein ähnliches Werk seinem geliebten Mitbruder und treuen Begleiter Reginaldus von Piperno, und zwar auch im letzten Jahrzehnt seines so fruchtbaren Lebens und Schaffens. Er nannte es Compendium Theologiae, Abriß der Heilslehre. Wie der hl. Augustin, so wollte auch der hl. Thomas die ganze christliche Lehre zusammenfassen unter Glaube, Hoffnung und Liebe. Was der Christ glauben müsse, sollte dargetan werden an den Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, was er hoffen solle an den Bitten des Vaterunser, die Gebote sollten erklärt werden an dem großen Gebote der Liebe. Obgleich aber das Werk des Aquinaten viel umfangreicher ist als das des hl. Augustin, war es ihm doch, im Gegensatz zu diesem, leider nicht vergönnt, es plangemäß zu vollenden. In 256 Kapiteln, wovon 246 vom Glauben handeln, gelangte er bis etwas über den Anfang des zweiten Teiles hinaus, als ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm. « Vom Tode überrascht, konnte der hl. Thomas dieses wunderbare Werk nicht mehr vollenden », schrieb wehmütig eine Freundeshand, wohl die des treuen Reginald, unter das jäh, mitten in einem Satz abbrechende Manuskript.

Es liegen vor: die Abhandlungen über Gott den Einen und Dreieinigen, über die Schöpfung, die Vorsehung und den Sündenfall der Stammeltern, über die Menschwerdung und Erlösung, sowie über die erste und einen Teil der zweiten Bitte des Vaterunser.

Alle diese Gegenstände hat der heilige Lehrer auch anderwärts behandelt, und zwar mit größerer Ausführlichkeit ; aber auch dem, der diese Werke kennt, bleibt das vorliegende höchst interessant. Er sieht darin, welche Fragen dem Heiligen als die wichtigsten, welche Beweise als die einleuchtendsten erschienen. Überall zeigt sich der gewaltige Geist,

der die schwierigsten Fragen mit der größten Leichtigkeit bewältigt; aber mit Recht macht der Übersetzer darauf aufmerksam, daß gerade über dieses Werk, und zwar besonders über die letzten Kapitel, ein warmer Hauch des liebenden Gemütes hinzieht; wo er von den ewigen Gütern spricht, auf die das Hoffen des Christen geht, ist es, als ob schon ein Schimmer der ewigen Freuden aus den Worten des Heiligen wiederleuchte.

Gewiß war also die Übersetzung gerade dieses Werkes besonders angezeigt, wenn es sich darum handelte, dem deutschen Volk in seiner Sprache einen Einblick in den Geist und die Lehre des hl. Thomas zu verschaffen.

Die Übersetzung ist im allgemeinen vortrefflich. Es wurde Ernst damit gemacht, eine wirklich ganz deutsche Sprache zu schreiben unter Ausmerzung auch jener Fremdwörter, die als Kunstausdrücke oder Fachbezeichnungen bisher als unentbehrlich galten: so heißt forma nicht einfach Form, sondern Wesensbestimmungsgrund, materia Wesensanlage, potentia bestimmbare Anlage, Erfüllbares, actus Wirklichkeit, actus primus untere Stufe der Wirklichkeit, actus secundus obere Stufe der Wirklichkeit, suppositum oder hypostasis Selbstandwesen, accidens zur Wesenheit Hinzukommendes, Außerwesentliches usw. Würde durch diese Verdeutschungen dazu beigetragen, eine einheitliche deutsche Fachsprache für die katholische Philosophie anzubahnen, so würde das ein sehr erfreulicher Gewinn sein.

Die Übersetzung ist sodann sachlich genau und richtig und bewahrheitet in hohem Maß den Satz: Eine gute Übersetzung ist der beste Kommentar. Der Geist der deutschen Sprache ist gewahrt, doch wird nicht selten die so einfache, nur auf Wahrheitserkenntnis und Wahrheitsübermittlung abzielende Ausdrucksweise des Aquinaten etwas geopfert, zu Gunsten eines mehr gefühlsbetonten Stiles. Als Beispiel diene die erste Hälfte des kurzen Kapitels 36, das die Lehre von Gottes Dasein und Wesen abschließt. St. Thomas schreibt: « Haec autem, quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint: et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam vix pervenire potuerunt. » Die Übersetzung lautet: « Diese ganze bisherige Lehre von Gott hat schon eine Reihe von heidnischen Philosophen in scharfsinniger Geistesarbeit erkannt, wobei ihnen freilich Irrtümer gegen die angegebenen Wahrheiten unterlaufen sind; und das etwa geschärfte Wahrheitsgold hat ihnen wahrlich Jahre um Jahre gekostet. Und die harte Mühe hat ihnen die Forscherstirne tief gefurcht. » Es mag nun wohl sein, daß diese Übersetzungsweise dem modernen Empfinden mancher entgegenkommt, doch kaum derer, die zu einem tieferen Verständnis des Heiligen berufen sind. Es dürfte denn doch nicht übertrieben sein, zu behaupten, der geniale Geist des englischen Lehrers habe seinen Ausdruck so beherrscht, daß derselbe das angemessenste Kleid seines Gedankens und in diesem Sinne klassisch war. Deshalb dürfte jene Übersetzung die beste und auf die Dauer beliebteste sein, die unter Wahrung des deutschen Sprachcharakters auch den charakteristischen Stil des hl. Thomas am treuesten nachbildete.

Dankend zu erwähnen sind die kurze, gediegene Einleitung und die sehr nützlichen an den Schluß verwiesenen Anmerkungen.

Es sei zum Schluß nur noch dem dringenden Wunsch Ausdruck gegeben, daß das schöne und vornehm ausgestattete Buch recht viele Beachtung unter den Gebildeten finden möge. Es ergeht neuestens der laute, ja überlaute Ruf nach einer neuen Theologie, die, an die bewährte katholische Erbweisheit anknüpfend, mit allen modernen religiösen Irrtümern im einzelnen und eingehend sich auseinandersetzen soll (vgl. « Theologie und Glaube » 1929, S. 413 ff.). Leider muß man dabei den Eindruck gewinnen, daß zu wenig des Goethischen Wortes gedacht sei: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen. Zuerst und zuförderst heißt es die bewährte katholische Erbweisheit gründlich kennen lernen, bevor man etwas daran anknüpfen kann, und um mit den modernen Ideen sich nützlicherweise auseinanderzusetzen, muß man darüber klar sein, was die katholische Vergangenheit in ihren größten und tiefsten Geistern überliefert hat. Sonst besteht die augenscheinliche Gefahr, daß man Gold hingebe und Scheingold eintausche. Auch Laien, die sich allzu leicht zur Kritik an den Theologen berufen fühlen, würde eine genauere Kenntnis der katholischen Erbweisheit sehr schätzenswerte Dienste tun. Nun, der hl. Thomas ist mit seinem Abriß der Heilslehre ein zuverlässiger Führer zu diesem Weisheitsschatz.

Stift Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Asín Palacios M.: El justo medio en la creencia *(Compendio de Teología Dogmática)* **de Algazel.** Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan. 1929. XV-555 SS.

Nedum in philosophicis, sed et in theologicis praesertim disciplinis magnum nomen sibi comparavit Algazel. Fortasse nullus — teste clarissimo Professore matritensi — adeo profunde et harmonice concordare tentavit doctrinas philosophicas cum dogmatibus Al-Korani; quo factum est, ut opera eius theologica, imprimis dogmatica, veluti *Syllabus* et tessera orthodoxiae inter Mohamedi sectatores haberentur (p. 8-9).

Eminet autem inter opera eius theologica *Ictisad*, hoc est, *De iusto medio in credendo* seu *De usu discreto rationis et revelationis in theologia dogmatica* (p. 27), quod est veluti Compendium aut Summa quaedam theologiae islamicae.

Praeter Introductionem quandam, ubi de natura et de methodo theologiae disseritur, continet hoc Opus Algazelis quattuor partes, scilicet *a*) de esse Dei, *b*) de divinis attributis, *c*) de operationibus divinis, *d*) de revelatione prophetica seu de veritate missionis Mohamedi.

Schema tractatuum huius Operis videtur coincidere magna ex parte cum schemate tractatuum scholasticorum De Deo Uno (p. 9-10). Inde momentum eius historicum. In multis quaestionibus De Deo Uno non habetur oppositio, sed harmonia inter doctrinam mohamedicam et christianam (p. 5); aliunde, theologi arabes videntur cognovisse opera Patrum

orientalium ecclesiae, eaque, quoad partem rationalem, magna ex parte complevisse in favorem dogmatum communium de Deo Uno (p. 5-6).

Inde probabile videtur, quod istae speculationes theologicae, semel ac cognitae fuerunt a traductoribus christianis aliorum operum philosophicorum islamismi, infuxum quendam plus minus directum et profundum in theologiam scholasticam occidentis exercuisse ; et sic quodammodo explicari posset magna illa et quasi subitanea evolutio theologiae occidentalis in saeculo XIII (p. 7), quatenus, praeter opera stricte philosophica, alia proprie theologica arabum a scholasticis, et cognita, et in proprium usum conversa fuerint. Ac revera Raymundus Marti, Albertus Magnus et S. Thomas notionem quandam certo habebant theologiae et sectarum religiosarum islamismi (p. 6-7).

Ut ergo haec hypothesis de origine partiali theologiae scholasticae saeculi XIII comprobari possit, praeclarus arabista matritensis adnotat in decursu traductionis Operis Algazelis coincidentias et similitudines inter Algazelem et S. Thomam.

Addit etiam, pro complemento doctrinae algazelianae, quinque appendices, quae continent fragmenta quaedam selecta ex aliis operibus theologicis eiusdem, nempe Ilcham, Mihac, Miyar, Macsad, Mostadhiri et Faisal.

Pro maiori quoque utilitate et facilitate adnectit quinque indices, personarum scilicet, scholarum tam islamismi quam christianismi, citationum S. Thomae, analyticum et syntheticum.

Versio hispanica Operis Algazelis, super editione arabica « El Cairo » directe facta, est pulchra, nitida, exacta (ut ex specialistis audivi), castigata etiam ; nam ultra quadraginta errata textus arabici corrigit indefessus arabista.

Magnae utilitatis fore putamus hoc opus omnibus illis qui studiis arabicis et scholasticis incumbunt. Hypothesis possibilis et versimilis, quam egregius Professor innuit in suo prologo, comprobanda et complenda erit, non a priori, sed ex historicis documentis, quibus influxus positivus theologiae islamicae in scholasticam — si, et quantum, et quomodo re vera exstitit — critice ac scientifice stabiliatur.

Friburgi, Helv. *J.-M. Ramírez* O. P.

Buonpensiere H. O. P. : Commentaria in primam partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, a q. XXII ad q. XLIII (De Deo Trino). Vergarae, El Santísimo Rosario. 1930. VIII-608 SS.

Hoc opus, iam pridem lithographice expressum, post mortem Auctoris, ab eoque partim auctum et emendatum, in lucem prodit.

In illo eaedem ac in volumine *de Deo uno* (Romae 1902) qualitates vigent, claritas nempe elocutionis, soliditas doctrinae, eruditio, fidelitas scholae thomisticae.

Singulos articulos S. Thomae commentariis illustrat et ditat, non solum ex locis parallelis ipsius Thomae, verum etiam, quoad partem positivam, ex operibus Van-Rast, Petau et Gazzaniga ; quoad partem

vero speculativam abunde satis utitur commentariis Caietani, Bañezii, Nazarii, Grandi aliorumque.

Opus, ut iacet, videtur esse nimis analyticum. « Commentatori » quidem non est vitio vertendum quod analysi textus, quem exponit, maxime incumbat (hoc enim est principale munus eius : vim et ambitum textus patefacere), dummodo tamen syntheseos, quae ex accurata analysi textus trahi debet, ne nimis obliviscatur.

Quandoque etiam nimis videtur indulgere dialecticae, cum detrimento altioris et profundioris speculationis metaphysicae.

Sed praesertim in parte positiva et historica quadantenus deficere videtur. Opera quidem Van-Rast, Petau et Gazzaniga pro suo tempore optima erant, modo tamen superata sunt et in pluribus correcta. Recentissima opera positiva de re trinitaria penitus desiderantur.

Nihil ergo mirum, si quaedam minus exacta, vel etiam historice falsa, in hoc opere irrepserint. Sic, exempli gratia, ait (p. 8) Michaelem Servetum Tarracone natum esse anno 1509, revera tamen Servet (non Servede, ut Auctor scribit) natus est Tudelae (Navarra), et ignoratur annus nativitatis eius. Scribit etiam (p. 22, 260, 261) doctrinam Raymundi Lullii de demonstrabilitate rationali mysterii Trinitatis *certo* damnatam fuisse a Gregorio XI, VII Kal. feb. 1376 : norunt omnes talem damnationem minime certam esse. Quae de Priscillianismo dicit (p. 81), sunt incompleta penitus et iamdiu superata.

Generatim historia haereseon et haereticorum non est ad regulas criticae exacta nec secundum fontes expressa. Similiter documenta Patrum non sat critice et accurate adferuntur.

At haec, quae modeste et reverenter animadvertere voluimus, secundaria sunt in Opere essentialiter speculativo, inde a triginta fere annis scripto et ab Auctore nondum finaliter correcto.

Ceterum, editori maxime gratulamur ob accuratam et castigatam formam typographicam.

Studentibus theologiae sincero animo illud commendamus.

Friburgi, Helv. *J. M. Ramírez* O. P.

Mystik.

A. Gardeil O. P. : La structure de l'âme et l'expérience mystique. 2 vol. Paris, Gabalda. 1927. XXXVI-397 ; 370 SS.

In der Flut der Neuerscheinungen über Mystik steht das vorliegende Werk mit seiner Eigenart so ziemlich auf einsamer Warte. Wie schon der Titel ankündigt, hat der Verfasser nicht die Absicht, rein beschreibend mystische Erlebnisse zu schildern oder praktische Weisungen für die Seelenführer zu geben. Dazu wäre ein neues Buch wirklich nicht vonnöten. Und doch füllt Gardeils Werk eine empfindliche Lücke in der mystischen Literatur aus : es bietet einmal, die zerstreuten Bausteine aus allen Disziplinen vereinigend, in umfassender Synthese die metaphysisch-dogmatisch-psychologischen Vorbedingungen des mystischen Erlebens überhaupt, die unerläß-

lichen Voraussetzungen für jedes tiefere und zusammenhängende Verständnis des mystischen Problems. Der Verfasser drückt sich freilich bescheidener aus : alle mystischen Tatsachen haben ihre Ursachen ; die Frage nach der causa efficiens, formalis und finalis des mystischen Geschehens ist schon viel erörtert worden ; viel seltener und allzu oberflächlich hat man sich mit der *causa materialis*, dem Subjekt und Träger der mystischen Erfahrung beschäftigt, obwohl gerade auch von dieser Seite bedeutsame Beiträge zur Lösung mystischer Probleme zu erwarten sind. Hier setzt nun Gardeil ein : sein Studium gilt dieser causa materialis : der Menschenseele im Stand der Gnade. Er will antworten auf die Frage : besteht ein kausaler Zusammenhang zwischen der inneren Wesensart des Menschengeistes und der Eigenart der mystischen Erfahrung ? Welches sind die psychologischen Grundlagen und Vorbedingungen mystischen Erlebens ? Wirft die konstante Behauptung der Mystiker von einer *unmittelbaren* Gotteserfahrung nicht alle überlieferten Gesetze menschlicher Psychologie über den Haufen ? Mit anderen Worten : sind die höchsten mystischen Erlebnisse wesensfremde, rein zufällige, nur von außen her der Seele zugekommene, ihrer innersten Eigenart fremde Geschehnisse, außerordentlich im Sinn von « extra ordinem et capacitatem », entbehrliche Luxusartikel in der Heilsökonomie, — oder bietet die innere Struktur der Seele im Gnadenstand eine Art von Anlage und keimhafter Grundlegung ; ist die Seele des Gerechtfertigten selber eine wirkliche Ursache (causa materialis) für die Entfaltung und die Eigenart mystischen Erlebens ? Die Beantwortung dieser Fragen ist nicht bloß für eine ernste wissenschaftliche Behandlung der mystischen Probleme von grundlegender Bedeutung, sondern hat auch entscheidenden Einfluß auf rein praktische Stellungnahmen.

Die heiligen Augustin und Thomas, und unter den Thomaskennern vor allem Johannes a S. Thoma, zieht Gardeil in umfassender Weise heran, um Licht in die schwierige Frage zu bekommen. Die Teile des Werkes — zum größten Teil schon als Artikel in der Revue Thomiste und anderswo erschienen — stehen hier in engstem Zusammenhang, bilden einen einzigen imposanten organischen Aufbau, sodaß kein Kapitel ohne das vorausgehende voll verstanden und gewertet werden kann : ein Werk aus einem Guß, wenn auch einzelne Untersuchungen und Zitate (bes. aus Augustin) sehr weit ausholen und die große Tendenz leicht aus den Augen entschwinden lassen : kurze und klare Prologe und Konklusionen zu jedem Abschnitt helfen aber in vorzüglicher Weise immer wieder auf die große Hauptstraße, gewähren Rückblick und Ausblick. Die ganze Darstellung des schwierigen Stoffes ist über Erwarten originell und geistreich, die Sprache von wohltuender Klarheit und Frische. Zwei große Prinzipien beherrschen unsichtbar die ganze Untersuchung : « Omne receptum ad modum recipientis » und « Gratia non destruit naturam, sed perficit et elevat. »

Der Gedankengang des Werkes läßt sich in gedrängter Zusammenfassung nur unvollkommen wiedergeben und vermittelt keine Ahnung vom Reichtum theologischer Bildung und von der Beweiskraft der Argumente.

Grundlage und Träger alles geistigen Lebens, also auch des übernatürlichen, auch des mystischen Lebens, ist die Menschenseele. So wird

im ersten Teil, in starker Anlehnung an die scharfsinnigen psychologischen Spekulationen Augustins, die innere, wesentliche Struktur der Menschenseele untersucht (S. 1-352 : Le Mens, sujet récepteur de notre vie divine). Gardeil findet, daß dieser « Mens », d. h. die Seele, insofern sie *Geist* ist, Träger und Subjekt der Gnade und alles übernatürlichen Lebens sei. Obwohl in ontologischer Hinsicht völlig einfach und ungeteilt, ist dieser Menschengeist in der Erkenntnisordnung nicht absolut einfach. Weil durchaus immateriell, erscheint der Mens als noscens und zugleich als noscibilis, amans und amabilis ; der Mens scheint so für sich selber, für sein eigenes Erkennen und Lieben das geeignetste, weil konnaturellste und nächstverbundene Objekt zu sein : eine direkte, rein geistige, experimentelle Selbsterkenntnis, Selbstwahrnehmung und Selbstliebe ist also wenigstens virtuell, habituell, der Anlage nach im Mens vorhanden (wie in der ebenfalls rein geistigen Natur der Engel) ; die Verbundenheit mit dem Körper und die daherrührende Abhängigkeit von Phantasmen allein hindert den Geist an der wirklichen Ausübung dieser in seiner Wesensstruktur veranlagten unmittelbaren Selbsterkenntnis ; dieses Hindernis fällt aber, sobald die Seele vom Leib getrennt ist (S. 151-52).

Durch diese im Grund der Seele vorhandene virtuelle Anlage zur direkten Selbsterkenntnis ist der Mens ein Abbild Gottes, ein analoges Abbild der Trinität mit ihrem innersubstanziellen Selbsterkennen und Selbstlieben. Die Seele ist damit schon ein Tempel Gottes, aber erst das bloße Bild Gottes thront darin, nicht seine persönliche, substanzielle Gegenwart. Es ist eine erste, schattenhafte Besitzergreifung des Menschengeistes durch Gott (prise de possession comme par procureur). Hier nun, im rein geistigen Mens, mit seiner habituellen, potenziellen Anlage zur Selbsterkenntnis und Selbstliebe, ist nach Gardeil der geeignete, bereitete Geburtsort alles göttlichen Lebens (le lieu de la nativité de toute la vie surnaturelle » (S. 130, 350 u. ö.).

Dazu kommt aber von Anfang an eine zweite, sehr reale Besitzergreifung : die substanzielle Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen, also auch im Menschengeist, durch die *Allgegenwart*. Gott ist nicht mehr bloß wie ein Original im Abbild, sondern wirklich und wesentlich im tiefsten Innern des Geistes zugegen. Weil Gott aber unendlich erhaben ist über die geschöpfliche Beschränktheit des Geistes, ergibt sich aus seiner realen Gegenwart im Innern des Geistes noch nicht die positive Fähigkeit, diesen immanenten Schöpfergott direkt und experimentell zu erkennen, wahrzunehmen. Der Geist besitzt hiezu nur eine rein positive, rezeptive Fassungskraft ; seiner Anlage, seiner innern Struktur nach ist er « capax Dei », aber es ist keine positive, effektive Fähigkeit, nur eine non-contradictio, eine pure Möglichkeit, aber doch immerhin eine Möglichkeit zum übernatürlichen direkten Erkennen Gottes in der Visio beatifica : es ist eine potentia oboedientialis passiva, von Gottes Allmacht und Güte göttliche Energien, Gottes Gnade zu empfangen (S. 351).

Diese Gnade (zweiter Teil : La grâce sanctifiante, S. 353-392) aktuiert und vollendet, was die potentia oboedientialis nur möglich gemacht. Ontologisch genommen, ist sie formelle Anteilnahme an der göttlichen Natur

(insoweit das einem Geschöpf möglich ist) : wir werden auf eine viel höhere Seinsstufe erhoben, auf Gottes Niveau erhöht, ihm konnaturell. In ihrem dynamischen Sein betrachtet, verleiht die Gnade die habituelle Fähigkeit, Gott als spezifisches Objekt zu erfassen ; die Seele erhält die habituelle Tendenz und Richtung auf die direkte Visio Dei und die dazu vorbereitenden Akte der Erkenntnis und Liebe.

Daraus ergibt sich der dritte Teil als Synthese des ersten und zweiten : Die Struktur der begnadigten Seele (L'intérieur de l'âme juste, II 1-87). Der Geist bekommt durch die Gnade nicht nur die Hinorientierung auf die göttlichen Realitäten, nicht nur die Anlage zu intentionalen Akten der Übernatur, sondern im Geiste selber wohnt Gott (Inhabitatio Trinitatis). Schon vor der Gnade war Gott zugegen durch seine Allgegenwart ; aber unfaßbar, gleichsam versiegelt im Grund der Seele ; jetzt, durch die Gnade, ist der Geist vergöttlicht, Gott konnaturell, koordiniert geworden : Gott bietet sich jetzt dem Erkennen und Lieben als spezifisches Objekt dar : ist nicht mehr zugegen wie ein Ding im Ding, sondern wie ein Objekt dem Erkennenden und Liebenden, wie ein Freund dem Freunde. Bezüglich des Zustandekommens dieser Einwohnung Gottes, dieser Gegenwart Gottes, wie sie einzig und speziell der Gnade entspricht, vertritt Gardeil eine eigene, wie mir scheint, solid begründete und überzeugende Ansicht (II 6-42) : die Inhabitatio Trinitatis ist nicht eine bloße (graduelle) Erweiterung der Allgegenwart, wie Vasquez meinte ; sie käme aber auch nicht *ohne* die Allgegenwart, rein durch die Gnade gefordert, zustande — wie Suarez und manche Thomisten, auch Froget annehmen —, sondern die dem Gnadenstand entsprechende Gegenwart Gottes baut auf der Allgegenwart, der praesentia Dei per immensitatem, auf, wie eine Aktuierung auf ihrer potentiellen Anlage.

Ist nun Gott selber — durch Gnade und Einwohnung — als Objekt dem geistigen Erkennen und Lieben zuinnerst gegenwärtig, so ergibt sich die Frage (IV. Teil : La structure de la connaissance mystique ; II 89-279) : ob dieses Objekt einzig durch Überlegung und schlußfolgendes Denken, gewissermaßen nur auf Distanz, oder schließlich auch direkt, quasi experimentaliter et immediate erfaßt und erfahren werden könne. Gardeil antwortet, der Menschengeist könne rein natürlich schon, indem er auf den Ursprung und Quellpunkt seiner intentionalen Akte zurückforsche, zu einer zwar unklaren, aber doch unmittelbaren, experimentellen Selbstwahrnehmung gelangen ; das gleiche sei auch möglich, wenn die Seele im Gnadenstand sich befindet : besonders unter dem Einfluß der theologischen Liebe und der Gabe der Weisheit könne es zu einer direkten experimentellen Wahrnehmung des immanenten Gottes kommen, wobei weder Phantasmen, noch Schlußfolgerungen, noch eingegossene Ideen am Akte beteiligt sind.

Immer konsequent und unerbittlich auf seiner Grundthese aufbauend, kommt also Gardeil zu einem Resultat, das einerseits den kühnsten Bekenntnissen der Mystiker gerecht wird, das andererseits die psychologische Möglichkeit und die Genesis des mystischen Erlebens aufhellt und von Grund auf dem Verständnis nahe bringt, zugleich die Mystik in den Rahmen

des gesamten Gnadenlebens und der menschlichen Psychologie einordnet. Er trifft sich interessanterweise mit bedeutenden Mystikforschern, die auf ganz anderen Wegen zum Ergebnis kamen (Garrigou-Lagrange, Arintero, Joret, Vincent, Cayré, Grabmann, Lercher, Maréchal u. a.) in der Auffassung, daß das höchste mystische Erleben, das auf Erden möglich ist, die unmittelbare Erfahrung Gottes (contemplatio infusa, cognitio Dei quasi experimentalis) die erhabenste, wohl seltene, aber immerhin normale und « natürliche » Entfaltung und Vollendung des Gnadenlebens, das in der Seelenstruktur schon potentiell grundgelegte, durch die Gnade keimhaft gegebene und angeregte höchste organische Erblühen des übernatürlichen Organismus darstellt (suprême épanouissement de l'état intérieur de l'âme sainte, suprême éclosion et comme l'apogée de ce magnifique organisme de la grâce sanctifiante, S. 274, 275 u. ö.).

In einer interessanten Artikelreihe « Examen de conscience » (Revue Thomiste 1927 ff.) setzt sich Gardeil mit den verschiedenen Kritikern seines Werkes auseinander, diskutiert und umschreibt manche mißverstandene oder ungenau erfaßte Formulierung seines Buches, ohne indes zur Aufgabe oder Änderung irgend einer bedeutsamen Position sich veranlaßt zu sehen.

Wolhusen. Prof. *B. Hofstetter.*

Dominikanisches Geistesleben. — Vechta i. O., Albertus Magnus-Verlag.

Mumbauer J. : Die Briefe des seligen Jordan von Sachsen. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben. — 1927. LI-129 SS.

Wilms H. O. P. : Das Tugendstreben der Mystikerinnen. Dargestellt nach alten Chroniken der deutschen Dominikanerinnen und nach den Aufzeichnungen begnadigter Nonnen des Mittelalters. 1927. 298 SS.

Soreth S. M. O. P. : Von göttlichem Leben. Dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben. Mit einem Kommentar von P. Lemonnyer O. P. 1927. 216 SS.

Wilms H. O. P. : Der seligen Margareta Ebner Offenbarungen und Briefe. Übertragen und eingeleitet. 1928. 292 SS.

Banten G. M. O. P. : Humbert von Romans. Tugendleben im Ordensstand. Übertragen. — **Scheeben H. Ch. : Vinzenz Ferrer. Das geistliche Leben.** Aus dem Lateinischen übersetzt. 1928. 176 SS.

Die fünf vorliegenden Bände dieser Bücherreihe « Dominikanisches Geistesleben » verdienen alles Lob und beste Empfehlung. Eine bessere Popularisierung der Mystik und Aszetik des katholischen Mittelalters läßt sich kaum denken als diese unter dominikanischer Leitung von trefflichen Kennern herausgegebene Serie. Zwar gibt es der Mystik-Publikationen seit etwa fünfundzwanzig Jahren im deutschen Sprachgebiete wahrlich nicht zu wenige. Aber sie sind nicht selten von zweifelhaftem Werte, so daß sie eher schaden als nützen. Es ist bedauerlich, wenn katholische Mystiker in protestantischer, pantheistischer, monistischer, theosophischer oder gar

psychoanalytischer Tendenz modernisiert und beleuchtet werden. Es ist doch grotesk, wenn z. B. Angelus Silesius von dem Monisten Bölsche, von dem Theosophen Hartmann oder von dem theologisch unwissenden Protestanten Ellinger, Meister Eckhart und die « Theologia Deutsch » von dem Monisten Büttner ediert und glossiert werden, und zwar teilweise in haßsprühender Kirchenfeindlichkeit.

Gegen solchen Mißbrauch gibt es keine bessere Abwehr, als indem katholische Theologen mit entsprechender philosophisch-historischer Ausrüstung das alte, kostbare Erbgut katholischer Mystik in seinem echten Geiste stilgerecht erneuern, wodurch ebensosehr dem Katholizismus als der Wissenschaft gedient wird. Es ist ja erfreulicherweise seit langem schon vieles in diesem Sinne getan worden. Es genügt da, auf die zahlreichen und teilweise höchst wertvollen Arbeiten hinzuweisen, die seit Karl Greith, Ludwig Clarus, P. Denifle, P. Weiß usw. erschienen sind, auf die Arbeiten von Wilh. Schleußner, Rich. Kralik, Mart. Grabmann, Engelb. Krebs, Em. Dimmler, Jos. Bernhart, P. Alois Mager, P. Hieron. Wilms, P. Karl Richstätter, Alf. Heilmann, Otto Karrer und manchem anderen ; ferner auf die Mystiker-Bände in Herders « Aszetischer Bibliothek », in der « Sammlung Kösel » und in Schöninghs Reihe « Dokumente der Religion », — ganz zu schweigen von den rein fachwissenschaftlichen theologischen und philologischen Arbeiten katholischer Gelehrter.

Aber trotz alledem ist von katholischer Seite noch lange nicht genug getan für die Erforschung und Popularisierung der katholischen Mystik. Und so ist jede Mitarbeit auf diesem Gebiete hochwillkommen. Dies gilt in ganz besonderer Weise von dem neuen Unternehmen « Dominikanisches Geistesleben » : wird doch hier ein Hauptgebiet mittelalterlicher Aszetik und Mystik von berufensten Kennern dem breiten Publikum erschlossen.

Gleich der erste Band der Reihe ist ein Volltreffer. Er bietet die *Briefe des sel. Jordan von Sachsen* († 1237), des Nachfolgers des hl. Dominikus im Generalrat, zum ersten Male in deutscher Übersetzung, auf Grund der vorzüglichen wissenschaftlichen Ausgabe von B. Altaner (1925). Jordan, ein gebürtiger Norddeutscher, hat uns mit seinen 56 Briefen an die Dominikanerinnen zu St. Agnes in Bologna, an eine Nonne des Benediktinerinnenklosters Oeren in Trier und an Ordensbrüder eine der allerschönsten Briefsammlungen des Mittelalters hinterlassen, wahrlich ein « menschliches Dokument », aber eines der edelsten, reinsten Menschlichkeit, gepaart mit ungeheurer Tatkraft. Ich kenne aus dem ganzen Mittelalter wenige Bücher, die so wundersam sympathisch, so ergreifend und spannend, so kulturgeschichtlich interessant sind, wie diese vom Verfasser niemals zur Veröffentlichung bestimmten, erst nach seinem Tode (leider nur fragmentarisch) gesammelten Briefe. Der großartige Aufschwung des Dominikanerordens unter Jordan wird uns beim Lesen dieser auf rastlosen Organisationsreisen flüchtig hingeworfenen Briefe und Briefchen erst recht klar : es wirkte eben hier eine einzigartige Persönlichkeit von wunderbarem Zauber, der noch jetzt in diesen Briefen lebt. Das Schönste in diesem Briefbuche sind die 41 Briefe an die sel. Diana von Andalò im Dominikanerinnenkloster zu Bologna, « das reizvollste Beispiel einer heiligen

Freundschaft zwischen zwei geistig hochstehenden Menschen verschiedenen Geschlechtes ». Der « mittelalterliche Mensch » und im besonderen der maßvolle, kluge Seelenführer spricht hier unmittelbar zu uns.

Es ist sehr schade, daß uns nur Jordans Briefe *an* Diana erhalten sind, nicht aber auch die Briefe Dianas an ihn. Wie schön wäre es, wenn wir den ganzen beiderseitigen Briefwechsel Jordans und Dianas besäßen, etwa so wie den von Christina von Stommeln mit Petrus von Dacien, den von Nikolaus Cusanus mit Bernhard von Waging in Tegernsee, oder wenigstens den von der hl. Hildegard von Bingen. Wir müssen uns leider mit dem Torso begnügen und dazu noch einen technischen Nachteil in Kauf nehmen. Der Übersetzer, Pfarrer Mumbauer, bringt nämlich die Briefe in der *nicht*chronologischen Reihenfolge der handschriftlichen Überlieferung und der Altaner'schen Ausgabe. Es wäre besser gewesen, die Stücke chronologisch nach der Zeit der Abfassung zu ordnen, was nach Altaners Vorarbeiten zum größten Teile leicht möglich ist und dem Leser eine klarere Gesamtwirkung böte. Ich habe in meinem (im Druck befindlichen) Buche « Briefe altdeutscher Mystiker » eine Auswahl der Jordan-Briefe in chronologischer Ordnung gebracht und glaube, daß sie so besser wirken.

Der zweite Band, von P. Wilms, schildert « *Das Tugendstreben der Mystikerinnen* » auf Grund zahlloser, methodisch (Weg der Reinigung, Weg der Erleuchtung, Weg der Einigung) zum Mosaik geordneter Exzerpte aus den Mystikbüchern der altdeutschen Frauenklöster Unterlinden, Engeltal, Töß, Ötenbach, Kirchberg, Adelhausen, Weiler und Katharinental; ferner aus den Büchern der hl. Gertrud, der hl. Mechtild von Hackeborn, der Adelheid Langmann und der Margarete Ebner. (Leider konnte das wertvolle, längst gedruckte Buch der Visionen und Offenbarungen der Christine Ebner, das ich für den Verlag B. Filser-Augsburg besorgte, nicht benützt werden, da der Verlag die Vollendung und Herausgabe seit Jahren hinauszögerte. Es hätte ebenfalls reiche Ausbeute geboten.) Die vorliegende Blumenlese ist also sehr ähnlich dem Wilm'schen Buche « Das Beten der Mystikerinnen » (1916) und Denifles seit einem halben Jahrhundert vielgelesenen « Geistlichem Leben ». Sie ist nicht nur kirchengeschichtlich, sondern auch allgemein kulturgeschichtlich wertvoll und zeigt das geistliche Mittelalter von einer besonderen Seite. Der Verfasser betont in seiner Einleitung (S. 17) mit Recht ausdrücklich, daß er diese Tugendlehre in besonderer Absicht auch deshalb schrieb, « um zu zeigen, daß alle echten Mystiker nicht über dem Verlangen nach außergewöhnlicher Begnadigung das gewöhnliche, einfache Tugendstreben vernachlässigten, sondern sich darin ernst und beharrlich übten und alles andere Gott überließen. » So kommt dieser Anthologie schließlich auch noch ein praktisch-erbaulicher Wert zu.

Das dritte Bändchen, von Soreth übersetzt, das die Kritik leider dem hl. Thomas abgesprochen hat, habe ich in mehrmonatiger, langsamer Lesung durchgedacht und habe, nachdem ich mich einmal an die anthropomorphische Grundanschauung gewöhnt hatte, tiefen Eindruck empfangen. « Stiller Jubel, ob solch tiefgründiger gottnaher Geistigkeit,

gottähnlicher Seelenschönheit durchströmt », wie der Übersetzer treffend sagt, den besinnlichen Leser.

Die Autobiographie und den Briefwechsel der berühmten Dominikanermystikerin *Margareta Ebner* († 1351) im Kloster Medingen bei Donauwörth in Bayern bringt P. Wilms im fünften Bändchen der Reihe. Margarete Ebner ist durch die wissenschaftliche Textausgabe von Ph. Strauch (1882) in der Mystikforschung wohl bekannt und schon mehrfach der Gegenstand kritischer Beleuchtung gewesen. Die von ihr selbst verfaßte Beschreibung ihres Lebens, ihrer Visionen und Offenbarungen ist, obwohl ohne den poetischen Reiz anderer Bücher gleicher Art, eines der wichtigsten Bücher der altdeutschen Frauenmystik, umsomehr, da wir daneben auch den kulturhistorisch überaus aufschlußreichen Briefwechsel ihres Freundeskreises besitzen. Alle diese Texte sind bisher noch niemals vollständig aus dem Altdeutschen übersetzt worden. Teile der Biographie und eine Auswahl von 15 Briefen erschienen übersetzt in dem Buche « Frauenmystik im Mittelalter » von M. David-Windstoßer (1919 ; « Sammlung Kösel »), im ganzen 63 Seiten. Bedeutend umfangreicher ist die Auswahl, die jetzt P. Wilms in neudeutscher Übersetzung vorlegt, 229 Seiten. Die erste Hälfte der Biographie ist unverkürzt wiedergegeben, die zweite Hälfte verkürzt, was bei der Trockenheit des Berichtes und den vielen Wiederholungen nicht unangemessen erscheint. Auch von den Briefen bringt Wilms nur einen kleinen Teil, nämlich von den 56 Briefen Heinrichs von Nördlingen an Margarete nur acht, den einzigen erhaltenen Brief Margaretens an Heinrich und dann noch acht verschiedene Briefe Verschiedener aus diesem Kreise. Wilms erklärt diese Weglassung vieler Briefe damit, daß sie trotz ihres kulturhistorischen Gehaltes für das Seelenleben Margaretens nicht wichtig sind. Das ist gewiß wahr. Aber es ist doch schade, daß dieser (sehr schwierig zu lesende) Briefwechsel nicht vollständig übersetzt wurde. Doch sei die Arbeit P. Wilms' trotzdem mit vielem Dank begrüßt. Sie erhöht seine bisherigen Verdienste auf dem Gebiete der altdeutschen Mystikforschung.

Das sechste Bändchen enthält zwei verschiedene, selbständige Texte, « *Tugendleben im Ordensstand* » von Humbert von Romans, dem vierten Nachfolger des hl. Dominikus im Generalrat, und « *Das geistliche Leben* » vom hl. Vinzenz Ferrer. Beide Traktate sind rein aszetischer Natur und fügen sich als lehrhafte Texte ganz besonders gut in den Rahmen dieser Bücherreihe, die ja ausdrücklich der « Einführung in die religiöse Ideenwelt des Dominikanerordens » dienen will. Beide Texte sind einerseits Denkmäler einer geistesgeschichtlichen Epoche und anderseits auch heute noch lebendige, mächtig ergreifende Wegweiser zum geistlichen Leben, zunächst für Ordensleute, aber auch für weitere Kreise.

Mögen diese Bändchen « Dominikanisches Geistesleben » recht viele Leser finden und für die Wissenschaft wie für das Geistesleben fruchtbar werden ! Und hoffentlich folgen den erschienenen sechs Bändchen noch viele andere von gleichem Werte !

Freiburg (Schweiz). *W. Oehl.*

Siemer L. M. O. P. : Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes nach der Lehre des hl. Thomas dargestellt. 1927. 169 SS.

Das vorliegende knapp gefaßte vierte Bändchen der Sammlung versucht, in engem Anschluß an den hl. Thomas die organische Entwicklung des mystischen Lebens unter der je nach dem Stande der Seele verschieden hervortretenden Einwirkung der Gaben des Heiligen Geistes darzustellen. So entsteht eine klar umrissene, echt theologische (weil aus den Prinzipien des übernatürlichen Lebens abgeleitete) Synthese, aus der die Einheit des mystischen Lebens mit dem gewöhnlichen Gnadenleben deutlich sichtbar wird. Ein allgemeiner Teil unterrichtet über die Anlage und Vorbereitung der Natur, Gottes verschiedenartiges Wirken in der Seele und der Seele Liebesstreben zu Gott. Der besondere Teil schildert den Weg der Läuterung unter dem Einfluß der Gaben der Furcht, der Frömmigkeit und der Wissenschaft ; den Weg der Erleuchtung unter Hilfe der Gaben der Stärke und des Rates ; den Weg der Einigung, welche die Gaben des Verstandes und der Weisheit vermitteln.

Das Erscheinen dieses wertvollen Büchleins, das sich an weitere Kreise wendet, ist sehr zu begrüßen als Beitrag zu einer tieferen Auffassung des geistlichen Lebens. Wir möchten nur wünschen, daß es bei einer Neuauflage in erweiterter Form erschiene, damit der Reichtum und die Tiefe der thomistischen Mystikauffassung noch mehr zur Geltung kommen könnte. Vielleicht lassen sich dann auch einige Schönheitsfehler vermeiden, die dem Büchlein jetzt noch anhaften. So befriedigt die Übertragung lateinischer Termini nicht immer. « Leidenschaft » ist für passio zu eng (vielleicht besser « Gefühl », wie die moderne Psychologie sich ausdrückt) ; ebenso ist « Frömmigkeit » für pietas zu eng, die doch auch auf die Eltern und das Vaterland gehen soll (vielleicht « kindliche Hingabe, Gesinnung »). « Fertigkeit » hat zu sehr den Klang des Mechanischen, als daß man es für den Habitus der Wissenschaft verwenden könnte. « Religion » ist zu weit für den Begriff der religio (warum nicht einfach « Gottesverehrung » ?). Auch sonst ist die Sprache wegen allzu großer Kürze manchmal hart und schwer verständlich (vgl. etwa S. 82, 92). Nicht selten haben sich Zitationsfehler eingeschlichen. So sucht man zu den Anmerkungen 5 (S. 20), 4 (S. 67), 14 (S. 95), 14 (S. 102) an den angezeigten Orten vergebens nach Belegstellen. Sachlich ist nicht viel auszustellen. S. 76 wird von den eingegossenen Tugenden gesagt, sie gäben dem bisherigen Sünder die Möglichkeit, die natürlichen und erworbenen bösen Neigungen der Seele zu bekämpfen. Eine gewisse Möglichkeit bestand doch auch vor der Rechtfertigung schon ! S. 135 wird den Engeln eine natürliche Gotteserkenntnis durch eingegossene Ideen zugeschrieben. Nach dem hl. Thomas (I, 56, 3) wird indes diese Erkenntnis von den Engeln unmittelbar aus der Wesensschau ihrer Gottebenbildlichkeit (ohne Species) geschöpft. Im übrigen ist die Lehre des hl. Thomas mit Umsicht und Eifer aus den verschiedensten Stellen zusammengetragen und verwertet. Wir wünschen dem Büchlein weiteste Verbreitung.

Freiburg. P. *Thomas Aq. Graf* O. S. B.

Beati Henrici Susonis O. P. : Horologium sapientiae. Accedunt tractatus et notae quaedam de theologia mystica ex operibus Henrici Denifle O. P. Edidit *Carolus Richstätter* S. J. — Taurini, Marietti. 1929. XX-275 SS.

Das Horologium sapientiae des sel. Heinrich Seuse, gehört wie neuerdings H. Böhmer hervorgehoben hat, zu den Büchern, die im späten Mittelalter am meisten gelesen und geschätzt wurden. Es hat als eine der schönsten Schriften, welche die christliche Mystik hervorgebracht hat, auch heute noch seine volle Bedeutung. Es bietet nicht, wie etwa die Schriften des Meister Eckhart, eine durch hohe Spekulation beschwerte Lehre, sondern eine durchaus praktisch gehaltene Lebensweisheit, die den frommen Menschen anhand des Lebens Christi zu « üben » versucht. Deshalb ist die Neuausgabe, welche der um die Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit sehr verdiente P. Karl Richstätter S. J. soeben veranstaltet, nur zu begrüßen. Es ist zwar nicht ganz richtig (vgl. S. VIII), daß Stranges Ausgabe von 1861 die letzte sei, denn ein anonymer Herausgeber hat erst noch 1923 im Theatinerverlag München unter dem Titel « Colloquia Dominiciana cum divino animae sponso a B. H. Susone dictata » den Text Stranges erneut zugänglich gemacht. Ich selbst hoffe, in absehbarer Zeit die längst notwendig gewordene kritische Ausgabe des Horol. vorlegen zu können ; denn der Text Stranges kann genauern wissenschaftlichen Anforderungen nicht genügen ; er beruht nur auf späten Handschriften, von denen keine einzige dem XIV. Jahrhundert angehört. Und doch sind unter den mir bis jetzt bekannt gewordenen gut 180 Hss., welche das Horol. *vollständig* enthalten, eine beträchtliche Anzahl vorhanden, die noch sicher ins XIV. Jahrhundert zurückgehen, ja noch zu Lebzeiten des Seligen geschrieben wurden ; sie lassen einen durchaus zuverlässigen Text gewinnen. Auch die niederdeutsche Übersetzung des Horol., welcher kürzlich A. G. van de Wijnpersse (Groningen 1926) eine eigene Monographie widmete, führt in die Zeit um 1350 zurück. Infolge dieses hohen Alters des Textes gewinnt das Horol. eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Frage nach der Echtheit der deutschen Schriften Heinrich Seuses, die durch K. Rieder und Lichtenberger in Fluß gekommen ist. Das Horol. scheint auch im Hinblick auf den heute heiß umstrittenen Prozeß des Meister Eckhart wertvoll zu sein. — Der Grund zur Abfassung des Horol. lag kaum darin, daß Seuse durch die Übersetzung des Büchleins der ewigen Weisheit diese Schrift auch dem gebildeten Klerikerstand, und nicht bloß den Klosterfrauen, zugänglich machen wollte (S. IX) ; denn wir müssen doch voraussetzen, daß die Geistlichkeit des XIV. Jahrhunderts auch zur Lektüre eines deutschen Buches befähigt gewesen ist. Aber noch mehr spricht gegen diese Annahme der Umstand, daß Seuse das Horol. vorerst gar nicht zur Publikation bestimmt hatte (S. 7 f.) ; Seuses Angst, sein Buch möchte, wie andere seiner Schriften, von seinen Gegnern angegriffen werden, die starke Erweiterung des Werkes und die Dedikation an den Ordensgeneral, für den das Werk in erster Linie bestimmt war, geben dem Horol. wenigstens irgendwie die Eigenart einer Apologie. — Im übrigen anerkenne ich die Verdienste der Neuausgabe Richstätters sehr gerne. Er hat, wie die gemachten Stichproben mich überzeugten, alles getan, um den Text

Stranges leicht lesbar und übersichtlich zu gestalten, damit er weiteren Kreisen dienen könne; einige Verbesserungen des Strangeschen Textes sind nicht ganz glücklich; S. 264, Zeile 21, ist zu Unrecht « ipse Henricus Suso » eingefügt worden. Ein kleines Versehen bemerkte ich S. IX: das Fest des Seligen wird nicht am 11. sondern am 2. März gefeiert.

Weniger als mit der Ausgabe als solcher kann ich mich mit der Einleitung einverstanden erklären, die Richstätter aus den Werken des besten Kenners der mittelalterlichen Mystik, des Dominikaners P. Heinrich Denifle, zusammenstellte. Schon in seinen frühern Veröffentlichungen, in seinen « Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien » und in seiner Ausgabe Maumigny's « Katholische Mystik », bemühte sich Richstätter, aus P. Denifles Werken eine Apologie für die « traditionelle » Interpretation der Mystik herzuleiten; diese « traditionelle » Richtung werde heute durch P. Poulain S. J. vertreten. « Quam doctrinam etiam P. Poulain S. J. triginta annis post doctissimum P. Denifle tradidisse neminem fugit, qui haud ignarus sit rei mysticae » schreibt Richstätter S. XVIII.[1] Ich bin dieser Konkordanz Denifle-Poulain zu wiederholten Malen nachgegangen, und muß meiner Überzeugung Ausdruck geben, daß sie in dem von Richstätter gewollten Sinne *nicht existiert*. Das wenige, was ich hier sagen kann, möge einstweilen genügen; es wird wohl noch einmal eine Gelegenheit geben, auf diese Frage näher eingehen zu können. — Vorerst ist zu betonen, daß P. Denifle in den gedruckten Schriften seine Ansicht über das Wesen der Mystik, insbesondere über deren Artverschiedenheit, nie *im Zusammenhang und systematisch* ausgesprochen hat; es ist daher vorerst eine Frage der Methode, ob es möglich sei, aus den mehr gelegentlichen Äußerungen Denifles ein System seiner theologischen Auffassung der Mystik herzustellen. Die Einsicht in den reichen literarischen Nachlaß des gelehrten Dominikaners, in dem sich noch völlig unbeachtete, aber sehr wertvolle und umfangreiche Teile einer Geschichte der deutschen Mystik und eines großen Werkes über Mystik und Scholastik vorfinden, ließen mich die Überzeugung gewinnen, daß mit der von Richstätter gepflegten Methode bloßer Zusammenstellung gelegentlicher Notizen wirklich nichts getan ist, was geeignet wäre, Klarheit über Denifle zu schaffen. Es seien hier aus einer Abhandlung über die Gaben des Heiligen Geistes und die Beschauung, die druckfertig vorliegt, bloß einige Stellen herausgegriffen: « Welches ist nun also jenes höhere Leben, jener höchste Weg, zu dem Gott nicht alle beruft? Wir haben es bereits oben ausgesprochen, daß es der mystische Weg sei, dessen Wesen in der Vereinigung mit Gott mittelst einer außerordentlichen Gabe der Beschauung bestehe. » Dazu notiert Denifle: « Was ist also das Auszeichnende des mystischen Lebens? Es ist der Zustand der mystischen Beschauung, in der man mit einem klaren, ruhigen und einfachen Blicke an Gott haftet, ihn genießt und in der süßesten Liebe ihn innigst besitzt. Dieser Zustand, weil sich äußernd in einem mehr göttlichen als menschlichen Wirken, wie Thomas sagt (3. dist. 34. 1. 1), erfordert die Mitwirkung der Gaben des Heiligen Geistes » und « ohne uns hier in die Unterscheidung

[1] Die Übersetzung dieses Satzes bei Richstätter, StZt 119 (1930) 190.

und Erklärung der niedern und höhern Grade der übernatürlichen Vereinigung mit Gott einzulassen, sprechen wir nur von jenem höchsten Grade, den die deutschen Mystiker fast immer im Auge haben und von dem zu sprechen sie nicht müde werden können ». Er fährt dann fort : « Wenn wir vor allem nach den Bedingungen dieser außerordentlichen Gabe der Beschauung fragen, so werden wir von St. Thomas in erster Linie auf zwei Gaben des Heiligen Geistes, auf die des Verstandes und der Weisheit, hingewiesen. Da nämlich jener höchste Weg außerhalb der natürlichen Sphäre des Menschen liegt, so setzt er ein außerordentliches Einwirken von Seiten Gottes voraus, vermöge dessen die Seelenkräfte des Menschen erhoben und für jene besprochene außerordentliche Wirkung befähigt werden, vgl. Denifle, Buch von der geistlichen Armuth. München 1877. 168 17-22 : (« Und das ist eine Notwendigkeit, daß das geschieht ; denn wo göttliche Kraft soll wirken, da muß menschliche Kraft verloren gehen, soweit die menschliche Kraft geneigt war zu Gebresten und zu groben Werken. Und sobald die gebrestliche Kraft verloren wird, kann dann Gott ohne Hindernis seine Kraft gießen in die Seele. ») Wie die mystische Beschauung eine « cognitio dei experimentalis » werde, erklärt Denifle durch die Gabe der Weisheit : « Diese Gabe [der Weisheit] schärft nicht in der Weise den Geist zum Verständnis der Wahrheit, daß er dazu durch Studium und Untersuchung gelange, sondern durch eine gewisse Congenialität und Vereinigung mit Gott. Was er da erkennt, empfängt er nicht durch die Sinne ; er übersteigt vielmehr alle sinnlichen Formen und Bilder und alle Ungleichheit (difformitas), um in sich geeinigt zu werden mit dem Einen. Nicht umsonst nennt St. Thomas die Beschaulichkeit einen Anfang der himmlischen Seligkeit im Diesseits, einen Vorgeschmack des himmlischen Schauens. Durch die übernatürliche Gabe der Weisheit wird der Mensch nicht bloß geneigt gemacht, sich in seinen Handlungen durch die ersten Prinzipien, durch die Wahrheit leiten zu lassen, sondern gewissermaßen selber dadurch umgewandelt und diesen höchsten Prinzipien gleichförmig gemacht, auf dieselbe Weise, wie der Mensch, der Gott anhängt, ein Geist mit ihm wird. Die eigentümliche Wirkung dieser Gabe ist somit eine übermenschliche, dem göttlichen Wissen ähnliche Erkenntnisweise. Der Geist wird durch diese Gabe zu einer höhern Erkenntnisweise, zu einer eminenten Erkenntnis, wie der hl. Thomas sagt, in dem Maße tüchtig gemacht, als er dadurch mit Gott vereinigt wird ; diese Vereinigung des Geistes mit Gott ist aber wesentlich durch die Liebe vermittelt, und darum ist die *Liebe* das Prinzip der übernatürlichen Wahrheit ; ihre auszeichnende Wirkung besteht zwar in einer höheren Erkenntnis ; diese aber ist keine bloße Verstandessache, sondern wesentlich zugleich *Sache des Gemütes.* » Denifle betont daher auch, daß die deutschen Mystiker « sapientia » immer durch « *schmeckende* Weisheit » wiedergeben, vgl. Thomas, S. Th. II-II 45. 2 ad 2. Die Rolle der Gaben des Heiligen Geistes in der Mystik faßt Denifle in die Worte zusammen : « Die Gaben, welche immer mit der Liebe verbunden sind und aus der heiligmachenden Gnade entspringen und *zugleich* mit ihr der Seele eingegossen werden, [sind] ein Beweis [da]für, daß der Geist um seiner übernatürlichen Bestimmung gerecht zu werden, einer übernatürlichen

Ergänzung seiner natürlichen Kraft bedürfe. ... Die durch die Gaben des Heiligen Geistes erzeugte Erkenntnis beruht auf einer *Erfahrung* des Göttlichen, auf einer ‚Berührung' der Seele. Diese Gottesnähe wird in den gewöhnlichen Menschen durch die theologischen Tugenden bewirkt, welche den Geist mit Gott vereinigen. Und darum verhalten sie sich zu den Gaben des Heiligen Geistes, wodurch der kreatürliche Geist für die göttliche Bewegung empfänglich gemacht wird, wie das Prinzip derselben ; denn der Geist ist für die Bewegung durch Gott und die Eingebungen der göttlichen Gnade nur dann empfänglich, wenn er mit Gott vereinigt ist und allein im Maße seiner Vereinigung mit Gott. »

Die angeführten Stellen mögen einstweilen genügen, um zu beweisen, daß in der bisherigen Diskussion um die Lehre Denifles ein wesentlicher Punkt nicht besprochen worden ist, da er Richstätter nicht bekannt sein konnte. Nun aber dürfte es feststehen — und nach der Veröffentlichung des Denifle'schen Nachlasses, die im Interesse der Mystikforschung von höchster Bedeutung wäre, ginge das noch evidenter hervor — daß Denifle den Gaben des Heiligen Geistes eine maßgebende Stelle innerhalb der mystischen Theologie anweist ; das eigentlich Entscheidende im Zustandekommen des mystischen Erkennens, auch soweit es *affektiv* ist, sind die Gaben des Heiligen Geistes. Und es wird ebenso klar sein, daß gerade das ein Punkt ist, auf den Poulain nicht hingewiesen hat, und der auch von Richstätter in seiner bisherigen Darstellung der Lehre Denifles von der christlichen Mystik vernachlässigt worden ist. Und doch scheint gerade hier eine Kernfrage der mystischen Theologie vorzuliegen. Es ist zwar eine Frage, die man nur dann berühren wird, wenn man als *Theologe* an die Probleme der Mystik herantritt ; mit der bloßen Feststellung, daß die Seele im eigentlichen mystischen Zustand « *psychologice* omnino aliter se habet atque in oratione vel contemplatione communi » (S. xv), ist man der Lösung des ganzen Fragenkomplexes um keinen Schritt näher gekommen. Denn es mag ein Phänomen wohl rein psychologisch gesprochen « außerordentliche » Erscheinungsmerkmale aufweisen, ohne daß es deshalb auch theologisch als etwas Außerordentliches anzusprechen wäre. Daher mag es wohl auch kommen, daß die Vertreter der « psychologischen » und der « theologischen » Schule in manchen Punkten einfach aneinander vorbeireden, obwohl sie zuweilen trotz aller Verschiedenheit der Rede im Grunde genommen dasselbe *meinen*. Die Ansichten gehen schon bei der Auffassung des « Außerordentlichen » auseinander ; ist « außerordentlich » schon alles das, was rein psychologisch gewertet als ein Ausnahmefall, als selten, als vom gewöhnlichen Gang der Dinge abweichend, erscheinen muß, so daß man es mit Fug und Recht als einen « höhern Weg » als eine « außerordentliche Gabe » ansprechen kann ? Oder ist *das* « außerordentlich », was zu seinem Geschehen artverschiedener Prinzipien bedarf, die nicht durch eine Weiterentwicklung aus den bereits vorhandenen Anlagen erklärt werden können, so daß sich « gewöhnliche » und « außergewöhnliche » Gebetsstufe nicht wie Blüte und Vollreife ein und desselben geistlichen Lebens erwiese ? Auch der Umstand, daß zu mystischen Gnaden eine « außerordentliche » Berufung vonnöten ist, besagt an sich noch nichts über das « außer-

ordentliche » dieses mystischen Zustandes selbst. Müßten nicht zuerst die so geläufigen Begriffe der « gratia ordinaria » und « extraordinaria » bzw. « specialis » wenigstens soweit geklärt werden, daß sie sich mit Deutlichkeit von den gratiae gratis datae abhöben, von denen besonders Garrigou-Lagrange eindeutig feststellt, daß sie mit dem eigentlichen Wesen der mystischen Beschauung nichts zu tun haben. — Und noch ein anderer Begriff harrt der Klärung. Die Diskussion, darüber, was « erworbene » Beschauung zu bedeuten habe, scheint zwar mit dem letzten Heft (1929, 4. Heft) der Zeitschrift für Aszese und Mystik eingesetzt zu haben ; und es wäre gut, wenn man sich über den Sinn dieses Wortes einigen könnte. Denn wenn man unter « erworbener Beschauung » (Richstätter sagt im eben angeführten Text so ungenau als irgendwie möglich « oratio *vel* contemplatio communis) einfach einen Grad des Gebetes versteht, den der Mensch mit seiner eigenen natürlichen Tätigkeit erreichen könnte (oratio-meditatio), oder etwa eine Stufe des geistlichen Lebens, die als außer-gewöhnlich vom zu meist vorkommenden « gewöhnlichen » sich psychologisch abhöbe, so wird die Antwort auf die Frage, ob mystische und nicht mystische Beschauung artverschieden seien oder bloß stufenmäßig sich unterscheiden, ganz anders ausfallen als wenn man « erworbene » Beschauung als jene Stufe des Gebetes faßt, welche der zum Übernatürlichen erhobene Christ dann erreicht, wenn er zwar durch übernatürliche Tugenden, nicht aber durch die Gaben des Heiligen Geistes, bewegt ist. Vgl. oben S. 240. Wenn in diesem Punkte einmal Klarheit herrschte, würde die Fragestellung um ein bedeutendes vereinfacht, und es könnte dann an das Grundproblem der mystischen Theologie geschritten werden : an die Darlegung der « übermenschlichen » Wirkungsart der Gaben des Heiligen Geistes und ihres Verhältnisses zu den theologischen und den eingegossenen moralischen Tugenden.

Solange aber in all diesen Dingen Unklarheit herrscht, ist es ein eitles Bemühen, Denifles gelegentliche Aussprüche in Poulains Sinn zu deuten ; denn es möchte schon a priori die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, daß die von Richstätter aus Denifle immer wieder angeführte « distinctio inter contemplationem acquisitam et contemplationem infusam » überhaupt nicht *den* Sinn habe, den Richstätter ihr geben wollte. Daß Denifle so energisch den Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes betont, macht Richstätters Interpretation für jeden unwahrscheinlich, der die neueste Kontroverse über das Wesen der Mystik verfolgen konnte. In Rücksicht auf die heutige Lage, da es in der Mystik beinahe mehr Probleme als sicher feststehende Resultate gibt, wäre es eine Pflicht wissenschaftlichen Ernstes gewesen, auch in der Einleitung zur vorliegenden Horologiumausgabe die « altera pars » wenigstens mit einer Erwähnung zu Worte kommen zu lassen. Selbst der historische Schnitzer, den er S. XIX Saudreau nachweist, hätte von dieser Pflicht nicht entbinden dürfen ; denn daß jene Schule, die nicht mit Poulain einig geht, sich nicht allein auf die Zuteilung des Büchleins von den neun Felsen an Heinrich Seuse stützt, wird der Leser z. B. aus dem Buche von R. Garrigou-Lagrange O. P., das auch in trefflicher deutscher Übersetzung vorliegt, mit Leichtigkeit entnehmen können. — Ob nun heute

Poulain allein die « traditionelle » Auffassung der Mystik vertrete, wie Richstätter S. XVIII zuversichtlich behauptet, ist eine Frage für sich : soweit ich bisher Einblick in die Texte der *mittelalterlichen* Mystik gewinnen konnte, bin ich durchaus geneigt, diese Frage zu verneinen. Vgl. K. Bihlmeyer, ThQschr 110 (1929) 490.

Nachschrift. — In diesem einen Jahr 1930 hat Karl Richstätter S. J. schon zu zwei Malen in zwei verschiedenen Zeitschriften ZAszMyst 5 (1930) 155 und StZt 119 (1930) 190 Garrigou-Lagrange O. P. nicht ohne Bitterkeit vorgeworfen, die Arbeiten seines eigenen Mitbruders P. Denifle O. P. über die Mystik nicht zu kennen. Wie wenig dieser Vorwurf der Wahrheit entspricht, mag jedermann durch Augenschein in der deutschen Ausgabe des Werkes von Garrigou-Lagrange, S. 366 ff. und in der französischen, Bd. II, S. 692 ff., feststellen. Was würde wohl Denifle zum Vorgehen Richstätters in diesem Punkte gesagt haben ? Da die Angelegenheit durch Richstätter an die Öffentlichkeit gezogen wurde, glaubte ich eine Richtigstellung nicht vermeiden zu müssen. Vielleicht wird auch Richstätter eine solche in den beiden genannten Zeitschriften veranlassen, da man sonst damit rechnen muß, daß nicht belesene Leute dieses Märchen glauben und weitergeben werden. — Die wiederholte Klage Richstätters, Denifles Mystikerforschungen seien heute « vollständiger Vergessenheit anheimgefallen », ist eine die Tatsachen verzerrende Übertreibung. Daß Denifles Werk heute noch nachwirkt, hat erst 1923 ein tüchtiger Denifle-Kenner, Martin Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik 7. hervorgehoben. Es wäre vorzuziehen gewesen, wenn Richstätter auch in Fällen wie ZAszMyst 155 Anm. 13 ; StZt 190 Anm. 2 ; 208 Anm. 6 auf Denifle selbst und nicht auf seine eigenen Werke verwiesen hätte.

Freiburg. *Dominikus M. Planzer* O. P.