Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

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: 16.07.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Victor Cathrein, S. I.:* Philosophia moralis in usum scholarum. Ed. 6. Friburgi Brisg., Herder. 1907. 501 S.

Im XIV. Bande dieses Jahrbuches (1900, S. 486—496) veröffentlichten wir eine ausführliche Rezension der damals in dritter Auflage erschienenen zweibändigen Moralphilosophie des hochw. P. V. Cathrein und fanden Gelegenheit, die großen Vorzüge jenes Werkes hervorzuheben, zugleich auch unsere Bemerkungen zu einigen Punkten mitzuteilen. Bekanntlich war damals die Philosophia moralis ad usum scholarum bereits erschienen; auch diese hat sich, wie die Moralphilosophie, so großer Verbreitung erfreut, daß sie jetzt schon in sechster Auflage vorliegt.

Was wir i. J. 1900 über die Moralphilosophie schrieben, gilt auch von dem lateinischen Werke: „P. Cathrein entwickelt die Kraft seiner Logik besonders da, wo er gegen Andersgläubige und Ungläubige das depositum rationis, wie es uns von den klassischen Autoren der katholischen Kirche und namentlich vom hl. Thomas in Anschluß an Aristoteles überliefert ist, verteidigt und die moralischen Irrtümer des Unglaubens und der Häresie bekämpft.“ (S. 487.) In der Behandlung des Sozialismus und der sozialen Frage ist P. Cathrein der Meister; ferner sind besonders hervorzuheben seine Erörterungen über die Natur und den Umfang der Staatsgewalt, über die Schulfrage und die Frauenfrage, sowie die Abhandlung über den Liberalismus.

Unsere Bemerkungen zu einigen Ansichten oder Erörterungen P. Cathreins in unserer obenerwähnten Rezension, namentlich über die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, über den Probabilismus, über das Entstehen der Staatsgewalt in einem determinierten Subjekte, über die Straftheorien bleiben inzwischen bestehen; unseres Wissens hat der Verfasser sie nirgendwo berücksichtigt. Einige andere Bemerkungen mögen hier einen Platz finden.

Mit Recht hat P. Cathrein die Abhandlung de fine ultimo allen anderen vorangeschickt. Er hebt jedoch nicht deutlich genug das organische Band hervor, das zwischen dieser Abhandlung und der Lehre über die Sittlichkeit liegt, außer einer flüchtigen Andeutung auf S. 6 (Possunt autem actus humani considerari ut motus quidam hominis in suum finem. Ideo primum agendum est de fine ultimo hominis), so daß die Abhängigkeit der eigentlichen allgemeinen Moralphilosophie, wie sie sich im Buche Cathreins von cap. III bis cap. VIII erstreckt, von der Lehre des Endzweckes nicht ersichtlich ist. Wir meinen die Ursache dieser allzu lockeren Verbindung darin suchen zu müssen, daß P. Cathrein in der Lehre über die Sittlichkeit sich der Auffassung Suarez' anschließt, der da lehrt, daß auch abgesehen vom Verhältnisse zum (ewigen oder natürlichen) Gesetze eine Handlung im eigentlichen Sinne sittlich sein kann, nämlich kraft des Objektes, auch insofern es an und für sich betrachtet wird. In dieser Auffassung jedoch hat der finis ultimus mit der Sittlichkeit keine notwendige Beziehung, und wird die Verbindung der Sittlichkeit mit der Lehre des Endzweckes bloß eine äußere. Nimmt man dagegen an, daß zum adäquaten Begriffe der Sittlichkeit auch die Beziehung zum göttlichen Gesetze erforderlich ist, dann tritt die Verpflichtung dem letzten

Ziele nachzustreben sofort als notwendig mitbestimmend für den Begriff der Sittlichkeit auf. Wir geben zu, daß inadäquat die Sittlichkeit in der richtigen Beziehung zum Objekte der Handlung liegt; adäquat jedoch und formell schließt die Sittlichkeit eine Beziehung zum göttlichen Gesetze ein; und das ist nicht bloß ein Wortstreit, wie P. Cathrein S. 62—63 meint, sondern tief eingreifend. Denn der menschlichen Natur, wie sie in Individuen existiert, ist es vor allem wesentlich in jeder Hinsicht mit Gott, als mit ihrem Endziele, durch Pflichtbeziehung verbunden zu sein; an zweiter Stelle sich nach Gottes Anordnung auf andere passende oder erforderte Objekte zu beziehen. Deshalb involviert die Sittlichkeit wesentlich eine Beziehung zum göttlichen Gesetze oder Willensakte. Das will nicht sagen, daß die Sittlichkeit bloß vom göttlichen Willen abhängig sei, sondern daß der adäquate Begriff der Sittlichkeit nicht ohne den Begriff eines göttlichen Willensaktes existiert. Das gilt auch von jenen sittlichen Handlungen, die nicht befohlen, sondern bloß zulässig sind; denn auch diese fallen unter das Gesetz, insofern sie wenigstens ein verpflichtendes Objekt unseres Wohlgefallens, wenn auch nicht der Ausführung sind. Das ist auch die Lehre des hl. Thomas an der von P. Cathrein angeführten Stelle: I. II qu. 71. art. 6. ad 4; — so lehrt auch der hl. Alfons ausdrücklich: Nullum bonum morale, nullum malum intelligi potest sine respectu ad legem saltem naturalem . . . Cum vulgo dicitur: Quaedam esse prohibita quia mala — sic recte est intelligendum: Quaedam esse per legem positivam vetita, ut repugnantia legi naturali. Nihil enim est intrinsece malum, si non comparatur saltem iuri naturae (Theol. mor. l. V. n. XXXV). — P. Cathrein hat sich zwar bemüht, die Worte des hl. Thomas nach seiner Ansicht zu erklären. (S. 62.) Er sagt: Quamvis ordo in rebus existens . . . supponat voluntatem Dei hunc ordinem instituentis, tamen hic ordo nequit reduci in divinam voluntatem ut causam unicam et adaequatam. Antecedenter enim ad legem aeternam existit in Deo ordo rerum idealis, secundum quem res inter se aptantur et aliis alia conveniunt; hic ordo est ratio divinae Sapientiae, secundum quam divina voluntas res omnes quas vult producit et instituit. — Das ist nun alles sehr richtig, doch wenig zutreffend; denn wir behaupten nicht, daß der göttliche Wille die causa adaequata der Sittlichkeit sei; sondern die Frage ist, ob zum Begriffe der Sittlichkeit auch der des göttlichen Willensaktes oder Gesetzes gehört; das nur wird von dem hl. Thomas und dem hl. Alfons gelehrt.

Der Verfasser vertritt die Ansicht, daß das Urheberrecht ein strenges Recht der iustitia commutativa sei. (S. 305 ff.) Der erste Beweis scheint jedoch schon deshalb hinfällig, weil er neben das Wort: auctor auch: bibliopola hineinschiebt, und zwar als domini librorum; so daß vom eigentlichen Urheberrecht nicht mehr die Rede ist. Dann wird in diesem Beweise behauptet, daß jeder (nicht antiquarischer) Bücherverkauf heutzutage, kraft der allgemeinen Auffassung, ein Contractus sub modo ist (possunt ergo eos [libros] vendere addita conditione ne emptores eos ad lucrum faciendum reimprimant et vendant. Atqui haec conditio hodie generatim ab auctoribus vel bibliopolis additur vel saltem per se tacite addita ex communi usu intelligitur). Es ist jedoch schwer zu beweisen, daß jeder Käufer diese Bedingung, ohne dazu vom Gesetze gezwungen zu sein, auf sich nimmt. — Der zweite Beweis beruht auf dem Satze, es sei ungerecht, einen zu verhindern, alle materielle Frucht aus seiner Arbeit für sich zu haben; das tue aber jener, der gegen den Willen des Verfassers ein Buch neu herausgibt. Der Obersatz gilt jedoch bloß von jenen Früchten, welche auf natürlichem oder juridischem Wege aus einer Arbeit

hervorgehen. In unserem Falle ist jedoch die Rede von Früchten in allzu uneigentlichem Sinne; nämlich von einem Gewinne, den der Verfasser von dem Verleger erlangen würde, wenn nicht ein anderer durch die neue Ausgabe die Käufer zuzöge. Ob dieses letzte nun ungerecht sei, ist gerade die Frage, und muß mit den Moralisten, wo sie die Frage de iniusta impeditione boni alieni erörtern (vgl. Aertnys, Theol. mor. [7] t. I. n. 341), entschieden verneint werden, solange nicht ungerechte Mittel (vis, metus, dolus, fraus, mendacium, detractio, calumnia) gebraucht werden.

Wir erwähnten bereits, daß P. Cathrein unsere Bemerkung über die Straftheorie nicht berücksichtigt hat. Aus diesem Werke heben wir noch einen Satz hervor, woraus erhellt, daß er das „reparare" in der von uns vertretenen Wiederherstellungs- oder Sühnetheorie nicht richtig erfaßt zu haben scheint: In statu dein exsecutionis poena pro fine habet laesum ordinem civilem reparare. Qui enim legem infringit, aliis malum exemplum praebet. Debet ergo a) efficacia huius mali exempli per poenam tolli et civibus ostendi non posse impune legem contemni. Praeterea b) ipse etiam nocens debet per poenam efficaciter retrahi a novis criminibus perpetrandis, sive id fit eum emendando et ad bonam frugem reducendo, vel a reliquo corpore separando, si eidem sit graviter periculosus. (S. 473.) Das ist jedoch nicht das „reparare", das in der Sühnetheorie gemeint ist, und das, wo es die politische Ordnung gilt, vom hl. Thomas so beleuchtet wird: Quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis, unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est, ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur . . . quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas triplici poena potest homo puniri: primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis, tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur; dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam (nämlich casu quo!) et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit . . . (I. II. qu. 87. art. I.) Daß mit dieser Auffassung das Begnadigungsrecht sich gut verträgt, haben wir in der Rezension der Moralphilosophie des Verfassers (vgl. diese Zeitschr. Jahrg. XIV. S. 495) dargetan. Auch geben wir gerne zu, daß man einzig aus der Sühnetheorie das Recht der Todesstrafe nicht herleiten soll. (S. 475.) Bei der Beantwortung der Schwierigkeiten gegen die Todesstrafe könnte neben dem, was der Verfasser S. 477 sehr treffend sagt, noch betont werden, daß es eigentlich hier sich nicht darum handelt, welche Strafe der Verbrecher am meisten fürchtet, sondern vielmehr darum, welche Strafe der Würde der menschlichen Natur, auch im Verbrecher, am meisten entspricht, und auch zugleich den Zweck der Besserung und des Abschreckens bei den anderen erreichen wird. Nun scheint lebenslange Gefangenschaft der menschlichen Würde und den genannten Zwecken wenig zu entsprechen, weil sie gewöhnlich abstumpfend, ja entsittlichend wirkt und oft zum Irrsinn führt; die Todesstrafe dagegen bringt vielfach zur inneren Bekehrung und läßt, wenn sie würdevoll ausgeübt wird, einen viel tieferen, heilsam erschütterenden Eindruck in den Herzen der Mitbürger zurück.

An letzter Stelle mögen noch einige Bemerkungen über das Moralsystem hier einen Platz finden. P. Cathrein ignoriert vollständig jene, welche wir in unserer Broschüre: Geschichte und Kritik im Dienste des Minus-probabilismus (F. Schöningh, Paderborn 1906) seinen

Erörterungen in der Linzer Quartalschrift (Jahrg. 1905, S. 543—561 und S. 745—765) entgegenhielten. — Die Argumentation des P. Wouters, die nämliche, welche vom hl. Alfons die ratio principalis seines Systems genannt wird (vgl. die zitierte Broschüre § VIII. S. 70 ff.), bleibt also aufrecht bestehen. Auch von anderen wurde die Beweisführung Wouters' für richtig erklärt; so von dem gelehrten Bischofe Vinati, der im Divus Thomas (1905) schrieb: „Gravis momenti est argumentum sumptum ex ratione, ac irriti, ut clare ostendit cl. Wouters, sunt conatus, quibus minusprobabilismi sectatores ipsum solvere nituntur." Auch konstatierte Prof. Dr. Sawicki, daß der Äquiprobabilismus neuerdings immer mehr an Boden gewinne. (Katholische Kirche und sittliche Persönlichkeit S. 82. Bachem, Köln 1907.) Diesem Tatbestande gegenüber mutet es sonderbar an, wenn P. Cathrein in diesem Werke, bei der Widerlegung des Einwurfes: „systema probabilistarum debet esse certum . . . atqui non certum . . . Nam etiam Aequiprobabilismus est systema probabile" (S. 178.) dem Äquiprobabilismus, insofern er gegen den Minusprobabilismus steht, nur „aliquam probabilitatem extrinsecam", gar keine „intrinsecam" zuschreibt. Und der Sinn des von ihm als Grund zu dieser Behauptung angeführten Prinzips: Lex incerta non obligat, ist gerade der strittige Fragepunkt! Der Lehre des Äquiprobabilismus zufolge kann ja eine lex in se incerta durch das reflexe, vom hl. Alfons als ratio principalis angeführte Prinzip verbindend sein. — Ob es vom wissenschaftlichen Standpunkte noch gerechtfertigt ist, sich auf die Dissertatio des Heiligen von 1755 zu berufen, wird noch mehr beleuchtet durch die Berichtigung, welche wir in dieser Zeitschrift bezüglich einiger Briefe des heil. Alfons veröffentlicht haben. (Bd. XXII, S. 474.) Daraus erhellt, daß er dasjenige, was er in der Abhandlung von 1755 gelehrt, widerrufen hat; in unserer ebengenannten Schrift (Geschichte und Kritik § III S. 207 ff.) haben wir dargetan, daß der hl. Alfons in keiner der Auflagen seiner Moraltheologie den Minusprobabilismus lehrt; und (§ VIII S. 70 ff.) daß, er in den letzteren Auflagen wirklich das Prinzip anerkennt, das er i. J. 1755 noch nicht gefunden hatte: „Ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere sequi, ac ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur complecti saltem illam opinionem, quae propius ad veritatem accedit." (Vgl. § VI unserer Broschüre, wo wir die weiteren Zitate anführen.) Und daß hier von der certo probabilior nach der endgültig gebildeten Überzeugung der Handelnden die Rede ist, sagt der Heilige ausdrücklich: „Wenn die strenge Meinung mir (presso me) sicher wahrscheinlicher ist, muß ich ihr folgen." (Briefe III. n. 217.)

Wittem (Holland). J. L. Jansen C. Ss. R.

2. **Summa Josephina.** Ex Patribus, Doctoribus, Asceticis et Poëtis, qui de eximia dignitate S. Joseph scripserunt, collegit ediditque ***Fr. Josephus Calasanctius Card. Vives*** O. M. Cap. Romae et Ratisbonae 1907, Pustet. Vol. in 4⁰, pag. CXXXIV, 560.

3. **Compendium Theologiae Ascetico-Mysticae** seu Theologiae Mysticae fundamentalis et specialis B. V. Mariae dicatum. Auctore ***Fr. Josepho Calasanctio Card. Vives*** O. M. Cap. Editio 3a aucta et emendata. Romae et Ratisbonae 1908, Pustet. Vol. in 8⁰, 750 pag.

Der außer seinen vielen Berufsarbeiten auch schriftstellerisch überaus tätige Kardinal hat seinen größeren Werken (4°): Expositio in Orationem Dominicam iuxta traditionem Patristicam et Theologicam (2 vol.), — Expositiones SS. Patrum et Doctorum super Canticum „Magnificat", — Homiliarius Breviarii Romani (2 vol.), — Summula Commentariorum seraphici doctoris S. Bonaventurae in IV libros sententiarum edita servata littera, — De dignitate et officiis Episcoporum et Praelatorum. Tractatus Canonico-moralis, — als neuestes die Summa Josephina beigefügt. Er sagt im Prologus selbst über Zweck und Inhalt des Werkes: „Gaudens et supergaudens cum Leone XIII, quod SS. Patriarcha Joseph ad praestantissimam dignitatem Sponsae suae Deiparae Virginis **accesserit ipse ut nemo magis,** quodque post B. M. V. **augustissima dignitate unus eminet inter omnes,** hanc Summam Josephinam edendam censui, in qua quae Patres plurimi, Doctores, Ascetici, Poëtae, qui ex professo vel data occasione de S. Joseph scripserunt, una cum actis S. Sedis S. Joseph respicientibus collecta invenies. Summam vero praecedit Summula, in qua conceptus praecipuos scriptorum Josephinorum ex ordine dispositos, et in LV capitula distributos, prae oculis lectoris ponendos censui. In qua Summula doctrina vere aurea piissimi Isidori de Isolanis magna ex parte suis ipsa locis traditur, cum aliis praecipuis argumentis, quae vel in Summa fuse habentur, nullo tamen speciali ordine disposita, vel quae Summa non continet. Et hac de causa specialem indicem alphabeticum in fine etiam ipsius Summulae invenies. Dignitatem et merita S. Joseph ita recolamus oportet, ut ad praxim deducamus monitum illud S. Ildephonsi: **Ut sim servus Filii, servitutem appeto Genitricis,** cum isto: **Ut sim servus Genitricis, servitutem appeto Joseph,** virtutumque SS. Patriarchae imitatores efficiamur." Scheeben schrieb seinerzeit (Dogmatik 3. Bd. S. 489, Nr. 1586): „Das Beste, was sich theologisch über die Würde, Stellung und Eigenschaften des hl. Joseph mit mehr oder weniger großer Zuverlässigkeit feststellen läßt, hat Suarez, woran sich die besseren aszetischen Schriftsteller der neueren Zeit angeschlossen haben." Immer wieder wird dieses Urteil des so hochverdienten Dogmatikers angeführt, aber mit Unrecht. Demgegenüber hebt unser Kardinal die ältere celeberrima, et vere aurea Summa de donis S. Joseph des Dominikaners Isidorus de Isolanis hervor, welche zuerst 1522 erschien und 1887 in Rom neu herausgegeben wurde. Suarez behandelt diesen Stoff gelegentlich der Erklärung der qu. 29 des 3. Teiles der Summa theologica (Disp. 8); und alles, was er bringt, hat schon Isidorus de Isolanis, aber noch weit mehr. Darum darf es auch nicht wundern, daß der Kardinal in seinem Werke von Suarez nichts anführt. Am ausgiebigsten kommen in der Summa Josephina zur Sprache: der hl. Bernardin von Siena, Gerson, Joannes de Carthagena, Bernardinus de Busto, Elias a S. Teresia (Carmelita), Joan. Chrysost. Trombelli, Christophorus de Castro, Virgilius Sedlmayr, B. Petrus Canisius, Hippolytus Marraccius, B. Dionysius Carthusianus, Justinus Miechoviensis (O. Praed.), Joannes a Jesu Maria (Carmel.). Sedlmayr ist durchweg irrig als Seldmayr gedruckt, in der Summula: SS. XXII, XXXII, LXII, XCIII u. f., CV, CVIII u. f., CXIII u. f., in der Summa S. 356—377. Die richtige Schreibweise ist Pelbart von Temesvár, nicht Pelbart von Themesvar (Summa S. 405—416).

Auch Grundzüge mehrerer theologischen Disziplinen hat unser Kardinal herausgegeben: Compendium Iuris Canonici (edit. 4 a), Compendium Theologiae Dogmaticae (ed. 4 a), Compendium Theologiae Moralis (ed. 9 a). Diesen schließt sich das oben angeführte Compendium

Theologiae Ascetico-Mysticae würdig an. Die Aszetik ist das Fundament der Mystik und wird insofern Theologia Mystica fundamentalis genannt im Unterschiede von der eigentlichen Mystik, der Theologia Mystica specialis. Über den Zweck dieses Buches heißt es im Prologus: „Compendium Theologiae Mysticae fundamentalis et specialis eo fine exaravi, ut omnes animarum Moderatores omnesque clerici et religiosi, quasi in brevi Summula, ea omnia facile invenire possent, quae ad perfectionem spiritualem sive propriam, sive aliorum conducere valent, divino praesupposito auxilio"; über den Inhalt im allgemeinen (a. O. S. 3): „Compendium nostrum continet doctrinam S. Thomae, S. Bonaventurae, et praecipuorum Mysticorum, necnon plurimas SS. Patrum et Doctorum sententias, ad utilitatem Moderatorum animarum faciliorem, firmiorem atque iucundiorem lectionem." Die Prolegomena (S. 5—21) behandeln in 4 articuli: definitio, divisio, differentia Theologiae Mysticae fundamentalis et specialis — sublimitas, utilitas, necessitas Theologiae Mysticae — praecipui Doctores Mystici; adversarii rerum mysticarum — methodus etc. Das Ganze wird in 2 Bücher eingeteilt. Das **1. Buch** behandelt die Theologia Mystica fundamentalis seu Ascetica in 4 tractatus. Der 1. tractatus handelt de vita et perfectione spirituali in genere in 2 Kapiteln: natura perfectionis spiritualis (notio, qualitates seu notae, bona), obligatio tendendi ad perfectionem; der 2. tractatus de viis perfectionis spiritualis im allgemeinen und im besonderen de via purgativa (9 Kapitel): in se, opera viae purgativae in genere, defectus purgandi, passiones moderandae, purgatio sensuum externorum et internorum, oratio, mortificatio; der 3. tractatus de via illuminativa (4 Kapitel): via illuminativa in se, opera viae illuminativae generatim, virtutes theologicae, virtutes cardinales; der 4. tractatus de via unitiva (2 Kapitel): in se, opera viae unitivae. — Das **2. Buch** bringt die Theologia Mystica specialis seu stricte talis ebenfalls in 4 tractatus. Der tractatus de contemplatione in genere (11 Kapitel) bespricht unter anderem: definitiones, divisiones, obiectum contemplationis, dispositiones et aspiratio ad contemplationem, conditio subiecti contemplativi, duratio et subtractio, excellentia et effectus contemplationis. Der tractatus de contemplatione in specie (11 Kapitel) behandelt insbesondere 10 gradus contemplationis: oratio recollectionis, silentium spirituale, oratio quietis, ebrietas amoris, somnum spirituale, angores et sitis amoris et aegritudo divini amoris, unio mystica et simplex divini amoris, unio extatica, raptus animae in Deum, matrimonium spirituale. Der 3. tractatus handelt de purgationibus passivis (4 Kapitel): in genere, in specie de purgatione passiva sensus, spiritus, amoris. Der letzte tractatus spricht de visionibus, locutionibus et revelationibus seu de contemplatione per actus distinctos (3 Kapitel).

Zu einzelnen Ausführungen sei folgendes bemerkt. Die via unitiva wird (S. 326 ff. u. öfter) als eine zweifache, als eine activa et passiva gefaßt und zwar in dem Sinne, daß nur die passiva mystisch sei. Diese Zweiteilung der via unitiva scheint uns ebenso unzulässig, wie eine Zweiteilung der perfectio oder der caritas perfecta. Via unitiva ist dasselbe wie via contemplativa, via mystica, via perfecta. Diese Ausdrücke bedeuten den gleichen Zustand, der Vollkommenheit (vgl. Saudreau: L'État mystique, Paris et Angers 1903, S. 217 ff.; Revue thomiste, 1907, S. 80 ff., 1908, S. 209 ff.; Études Franciscaines, 1908, XX, pp. 713 ff.). Die Gebetsweise dieses Zustandes ist für gewöhnlich die contemplatio. Zur vollkommenen Gleichförmigkeit mit Gottes heiligem Willen, worin eben die vollkommene

Liebe Gottes besteht, bedarf es ganz hervorragender Gnaden, welche durch die Beschauung mitgeteilt werden. Die Beschauung selbst ist dem Wesen nach nur eine, die infusa (vgl. darüber die trefflichen Artikel „Über die Arten der Kontemplation" [d. Jahrbuch XXI, S. 436 ff., dazu als kurze Ergänzung a. O. XXII, S. 276 ff.], sowie „Die Kontemplationsarten nach der Lehre des hl. Bernard" [a. O. XXII, S. 453 ff.]; Saudreau a. O. S. 89 ff., 184 ff.). Die Zweiteilung der contemplatio in acquisita (activa) und infusa (passiva) scheint sich uns in tiefstem Grunde von der oben genannten Zweiteilung der via unitiva als activa und passiva herzuleiten. Daher findet sie sich auch in unserem Buche (S. 361 ff.) bei der divisio contemplationis und macht öfter ihren Einfluß geltend, so bei den dispositiones ad contemplationem (S. 398 ff.), bei der ersten Stufe der Beschauung, der oratio recollectionis (S. 465 ff.), bei der dritten Stufe, der oratio quietis (S. 483) usw. Die klassische Mystik, vertreten vom Fürsten der Mystik, dem hl. Dionysius Areopagita, dem großen Apostelschüler, vom hl. Augustinus, dem hl. Gregor d. Gr., dem hl. Bernardus, dem hl. Thomas von Aquin, dem hl. Bonaventura, dem hl. Johannes vom Kreuz, dem hl. Petrus von Alkantara, der hl. Theresia, dem hl. Franz von Sales kennt nur die infusa contemplatio. Darum empfiehlt es sich, zur Vermeidung aller Unklarheit und Zweideutigkeit bei wünschenswerter baldiger Neuauflage, nur aus diesen und anderen klassischen mystischen Autoren zu schöpfen (vgl. zur Beurteilung der mystischen Autoren Saudreau: Vie d'union à Dieu, Angers et Paris, 1900). Außer der erwähnten Beanstandung ist gegen die einzelnen Kontemplationsstufen (S. 464 ff.) nichts weiter einzuwenden. Die purgationes passivae (S 596 ff.) sind durchweg richtig behandelt, treffen aber nur bei der eigentlichen (infusa) Kontemplation zu. Die visiones, locutiones et revelationes werden nach Scaramelli als contemplatio per actus distinctos (als improprie contemplatio) behandelt.

Königshofen (Bayern). P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

4. ***Auguste Saudreau:*** **Les Faits extraordinaires de la Vie spirituelle** — Etat angélique — Extase — Révélations — Visions — Possessions. 12⁰, pp. 407. 1908, Angers, Germain et Grassin; Paris, Amat, 11, rue Cassette.

Mehrere tüchtige aszetisch-mystische Schriften haben den Ruf Saudreaus begründet: Les dégrés de la Vie spirituelle (Ebendas. 2. Aufl. 1897, 2 vol. 12⁰); — La Vie d'Union à Dieu etc. (Ebendas. 1900, 1 vol. 12⁰); — L'État mystique (Ebendas. 1903, 1 vol. 12⁰); — La Voie qui mène à Dieu etc. (Ebendas. 1904, 1 vol. 12)⁰. Vorliegende Schrift ist Folge und Ergänzung des Buches „L'Etat mystique". Außer gründlichem Studium steht dem Verf. auf einschlägigem Gebiete auch eine langjährige reiche Erfahrung zu Gebote als Bürgschaft für die Wahrheit der vorgebrachten Lehre. Über den Zweck der Schrift heißt es in der Vorrede (S. 7): „Nous ne nous adressons ni aux non-croyants ni aux modernistes et minimistes. Exposer les principes fondamentaux aussi clairement que possible, donner les règles de conduite à suivre quand des faits extraordinaires se présentent, tel a été notre but." Vor allem galt es, genau die Grenzen des Außerordentlichen zu ziehen und das mystische Gebiet vom aszetischen zu unterscheiden: „Ces questions de délimitation et de définition des divers états spirituels, il est facile de le

comprendre, sont des questions fondamentales de la science mystique; aussi avons-nous cru devoir les traiter avec quelque étendue; il nous a paru nécessaire de compléter les principes que nous avions établis jadis et de les corroborer par de nouvelles preuves" (a. O. S. 8 f.).

Das 1. Kapitel (S. 13—48) behandelt insbesondere die Unterschiede des aszetischen vom mystischen Zustande. Diese Unterschiede dürfen nicht übertrieben, aber auch nicht verkannt werden. Der mystische Zustand ist so recht die Folge und Krone des aszetischen. Der stetigen Regel nach sind die Erleuchtungen und die Liebe des aszetischen Zustandes geringer als die des mystischen, aber im letzteren nicht bloß einfach ein höherer Grad des Gnadenstandes, sondern eine neue Art der Wirksamkeit des Hl. Geistes. Im mystischen Zustande „mens humana non se habet ut movens sed magis ut mota" (S. Thom. Aq., S. Theol. 2. 2. qu. 52. a. 2. ad 1um) unter dem Einflusse der Gaben des Hl. Geistes. Der Unterschied der Liebe zeigt sich besonders in deren Wirkungen (S. 27 ff.); ebenso in den Versuchungen (S. 34 ff.). Der Einfluß der mystischen Gaben offenbart sich im ganzen Lebenswandel (S. 40 ff.), besonders auch in der rechten Leitung der Leidenschaften (S. 43 ff.).

Das 2. Kapitel (S. 49—77) bringt zu näherer Erklärung der gegebenen Unterschiede eine Reihe ausführlicher Beispiele aus dem Leben heiliger und heiligmäßiger Personen.

Ganz verschieden von den mystischen Zuständen und Begebenheiten zeigen sich die Erscheinungen englischer Ordnung, welche durchaus ausnahmsweise und wahrhaft außerordentliche Begünstigungen und nicht mehr bloß hervorragende Gnaden sind, wie im 3. Kapitel (S. 78 bis 100) nachgewiesen wird. In diesem wunderbaren engelgleichen Zustande gibt es englische Erkenntnisse (S. 80 ff.), englische Liebesakte u. dgl. (S. 86 ff.), rein geistige Freuden und Leiden (S. 91 ff.). Auf dieselbe Stufe mit diesem englischen Zustande jedoch setzt eine neuere Theorie jeden mystischen Zustand, indem sie solchen zu einem durchaus außerordentlichen stempelt. Dem entgegen sagt Saudreau (S. 101), daß „l'état mystique consiste dans une connaissance amoureuse de Dieu, infuse et due aux dons du Saint-Esprit, il ne peut être regardé comme un état en dehors de la voi commune." Und mit vollem Rechte fügt er bei: „Nous croyons fermement que telle est la doctrine traditionnelle." Nach den Anhängern dieser ganz neuen Theorie (Poulain S. I. und Genossen) nun „ce qui constitue l'état mystique, ce qui en est l'élément fondamental et caractéristique, c' est une perception de l'Être divin. Dans l'état ascétique, disent-ils, on pense à Dieu, dans l'état mystique, on Le perçoit." (S. 102.) Mit den Worten eines Anhängers dieser Theorie heißt es (S. 106) näher: „Quel est l'élément constitutif de la vie mystique? . . . C'est le sentiment que l'âme éprouve de la présence de Dieu en elle, l'expérimentation de Dieu présent dans l' âme, une sorte de palpation de Dieu au plus intime de l'âme . . . Si nous voulons avoir de la vie mystique une idée nette . . . retenons simplement qu' elle est une expérimentation, une perception de Dieu présent en nous . . . C'est Dieu lui-même et non plus son image que nous apercevons, que nous touchons en nous dans cette contemplation."

Gegen diese neue Lehre richtet sich das 4. Kapitel (S. 101—168). Saudreau sagt ganz das Gegenteil (S. 105 f.): „Dans l'état mystique comme dans l'état ascétique, l'âme a des concepts de Dieu — grâce auxquels elle pense à Dieu, mais elle ne Le perçoit pas. Ces concepts, mis en elle par l'Esprit-Saint, sont plus parfaits que dans l'état ascétique, mais ils restent des concepts, species intelligibiles, et non des

espèces impresses; ils sont des intermédiaires entre l'objet et le sujet, comme le souvenir est un intermédiaire entre moi et l'objet dont je me souviens. C'est donc à un concept que se termine intrinsèquement la pensée que l'âme contemplative a de Dieu et non pas à Dieu lui-même, qui reste pour elle inattingible. Il n'y a qu' une manière possible de percevoir Dieu, c'est la vision intuitive." Die Widerlegung der neuen Theorie zeigt zunächst näher (S. 116—130), daß diese nicht übereinstimmen kann mit den Grundsätzen der Theologie über die Beschaffenheit des göttlichen Wesens: „Dieu est un Être à part, tout à fait différent de ses créatures; Il est l'Être infiniment simple, Il est l'acte pur . . . Mais toute créature qui Le perçoit Lui-même, non seulement Le perçoit présent, mais . . . elle voit qu' Il est, essentiellement simple, que son existence se confond avec son essence, que sa nature est une et qu' elle est commune à trois Personnes distinctes, etc. En un mot, comme disent les théologiens, elle Le voit totus licet non totaliter. Dira-t-on que la contemplation mystique fait voir Dieu de la sorte? Evidemment non. Seule, la vision béatifique fait connaître de cette manière la nature divine et, pour posseder cette connaissance, l'intelligence créée doit subir une transformation complète." (S. 117 f.) Alle Mystiker geben auch zu, daß die Beschauung im Glauben geschieht; aber „si la contemplation est une perception de Dieu, elle n'est plus un acte de foi en Dieu . . . La perception et la foi s'excluent." (S. 129.) Ebenso sagen sie einstimmig, daß die Beschauung die Wirkung der Gaben des Hl. Geistes ist. „Or jamais les théologiens n'ont attribué aux dons du Saint-Esprit la puissance de faire percevoir l'Être divin." (a. O.)

Die von den Vertretern der neuen Theorie vorgebrachten Beweise haben auch keine überzeugende Kraft. (S. 130—145.) So sind insbesondere die von ihnen angeführten Texte und Beispiele für „sens spirituels, touches, contact divin, sensation d'immersion, vision (vue) de Dieu ou de la Sainte Trinité" u. dgl. bloß im metaphorischen Sinne zu nehmen. Weiter ist die Theorie von der Wahrnehmung (perception) Gottes entgegengesetzt der Erklärung, welche die Meister der Mystik von der Empfindung (sentiment) der Gegenwart Gottes geben. (S. 145—150.) Was in „L'État mystique" (S. 137—156) über diese Empfindung nach der Lehre der Heiligen bereits gesagt worden ist, wird hier noch kurz ergänzt, insbesondere die Lehre der hl. Theresia: „le sentiment de la présence de Dieu est expliqué par les effets et par une conviction intime mise par Dieu dans l'âme et qui est un effet du don d'intelligence." (S. 149.) Ganz ohne diese neue Theorie begründet man eine ausgezeichnete Mystik. (S. 150—156.) Sie ist zudem ungenügend, indem sie nach dem Geständnis aller auf wirklich mystische Zustände nicht angewandt werden kann. (S. 156—160.) Ebenso setzt dieselbe voraus, daß die Seele in der Beschauung nach Art der reinen Geister wirkt, was der Lehre der Theologen entgegen ist. (S. 160 f.) Die Theorie von der Wahrnehmung des göttlichen Wesens ist den großen Meistern ganz unbekannt (S. 161—167) und widerspricht der Erfahrung. (S. 167 f.)

Das 5. Kapitel (S. 169—190) antwortet einigen Einreden derjenigen, welche den mystischen Zustand als eine ganz seltene Begünstigung betrachten, die nur mittelbare Beziehung zur Vollkommenheit hat, eine ganz ungewöhnliche Berufung erfordert und nicht gewünscht werden darf. Eben diese nehmen auch eine doppelte via unitiva an. Demgegenüber sagt nun unser Verfasser mit vollem Rechte: „Nous maintenons que pendant des siècles, les Docteurs n'ont admis qu' une seule voie unitive, qui était la voie mystique. (S. 170). . . . Nous professons que l'état mystique

n'est pas une faveur extraordinaire et, avec saint Jean de la Croix, nous tenons qu' il ne fait aucunement partie des grâces gratis datae. Nous avons dit (Vie d'union, n. 218), que saint Thomas, comme saint Jean de la Croix, ne plaçait pas la contemplation parmi ces dons gratuits qui sont donnés à l'âme ut ad justificationem alterius cooperetur." (S. 172.) Ebenso richtig unterscheidet er auch die mystische (vollkommene und unvollkommene, die arida nicht ausgenommen) Beschauung von der contemplatio angelica. (S. 175.) Der mystische Zustand steht nach unserem Verfasser in inniger Beziehung zur Vollkommenheit (S. 176—182): „Nous voyons dans les grâces mystiques ces grâces éminentes de lumière et d'amour qui, selon le mot de saint Jean de la Croix, élèvent l'âme à l'état de perfection. Et nous croyons en cela ne faire que reproduire la doctrine traditionnelle." (S. 179 f.) Wenn viele Seelen nicht die Gabe der Beschauung erhalten, so ist das für gewöhnlich ihre eigene Schuld, weil sie nicht eifrig sich dazu vorbereiten. (S. 183—189.) Alle großen Lehrer empfehlen das mystische Gebet, halten es für durchaus begehrenswert (S. 189 f.) und erklären es mit dem hl. Franz von Sales als „la fin et le but auquel doivent tendre les autres exercices".

Im 6. Kapitel (S. 191—224) ist die Rede von den Ekstasen. Die Ekstase wird gefaßt als „un état préternaturel, où l'âme, privée de l'usage de ses sens et fermée aux choses de la terre, est ouverte mieux que jamais aux communications divines." (S. 191.) Dieselbe ist indes kein unfehlbares Kennzeichen eines sehr hohen mystischen Zustandes (S. 192); gibt es doch viele Heilige, welche ohne Ekstase nicht geringere mystische Gnaden hatten als andere höchst ekstatische Seelen. (S. 193.) Gleichwohl ist zuzugeben, daß „l'aliénation des sens ne se produit, le plus souvent, que lorsque l'âme reçoit des grâces mystiques élevées." (a. O.) Die „aliénation des sens" ist zu fassen als „ligature", nicht bloß als „absorption des sens". (S. 194.) Gewöhnlich begleiten die Ekstase folgende physische Erscheinungen: „soudaineté, immobilité, insensibilité, refroidissement, arrêt apparent de la respiration." (S. 196.) Die Beraubung der Sinne ist den ekstatischen Zuständen eigentümlich und findet sich nicht bei den gewöhnlichen mystischen Zuständen, wie beim Gebet der Ruhe (quiétude S. 199 ff.). Beim Zustande der Ekstase wird die Seele mit hohem Wachstum der Liebe und der Erleuchtung begnadigt. (S. 203 ff.) In den Ekstasen selbst gibt es verschiedene Stufen, verschiedene Stärkegrade. (S. 214 ff.) Wie Gott Urheber der Ekstase ist, so läßt er dieselbe auch aufhören, wann er will. Dies geschieht regelmäßig bei ausdrücklichem Geheiß des Obern oder dessen Stellvertreters, jedoch nicht immer bei bloß innerlich gegebenem Auftrag. (S. 219 ff.) Wirkungen der Ekstase sind bisweilen Visionen u. dgl., durchweg aber hohe Erkenntnis der Größe Gottes und der eigenen Nichtigkeit, sowie tiefste Verachtung des Irdischen. (S. 222 ff.)

Das 7. Kapitel (S. 225—239) geht über zu den Privatoffenbarungen. Zunächst wird von den verschiedenen Visionsarten gesprochen. Dem häufigen Brauche, dergleichen außernatürliche Erscheinungen unter die mystischen Gnaden zu mischen, durchaus entgegen wird gleich anfangs deren sehr große Verschiedenheit betont: „Les grâces mystiques, étant des graces de lumière et d'amour, sanctifient nécessairement ceux qui les reçoivent; les visions — et il faut en dire autant des révélations — ne sont pas des moyens directs de sanctification: Nec faciunt sanctum, nec ostendunt, dit saint Bonaventure." (S. 225.) Es gibt nun körperliche, einbildliche, geistige Visionen. (S. 227 ff.) Die ersten beiden Arten können auch vom Teufel herkommen, nicht aber die

rein geistigen (les visions intellectuelles). Die wahren übernatürlichen geistigen Visionen kommen nur im engelgleichen Zustande vor und sind gleich den englischen Erkenntnissen (vues angéliques S. 80 ff.). Sie sind jedoch nicht zu verwechseln mit den inneren, geistigen Erleuchtungen. Diese werden der Seele zuteil durch die Gaben des Hl. Geistes, ohne daß die Seele ihren normalen menschlichen Erkenntniszustand verläßt. Sie ist bei solchen Erleuchtungen sehr weit davon entfernt zu erkennen und zu denken nach Art der reinen Geister: „Il y a, dans ce cas, illumination, c'est-à-dire impression ou infusion d'idées, il n'ya pas vision intellectuelle ou angélique." (S. 230.) Wie die Visionen werden auch die übernatürlichen Ansprachen (S. 231 ff.) eingeteilt in drei Arten: paroles auriculaires, imaginatives, intellectuelles. Letztere sind wie die visions intellectuelles Erkenntnisse nach Art der reinen Geister. Diese drei Arten sind wohl zu unterscheiden von den einfachen Gnadeneinsprechungen und von den Gnadeneindrücken oder plötzlichen Erleuchtungen als Werk der Gaben des Hl. Geistes, welche beide Mitteilungen des ordentlichen Weges sind. (S. 234 ff.) Die Worte sind nicht an Visionen gebunden; sie können beide zusammen, aber auch getrennt vorkommen. (S. 237.) Die Ansprachen wie die Gesichte können den Seelen, welchen sie zuteil werden, sowie anderen Seelen sehr nützlich sein. Darum handelt das 8. Kapitel (S. 240—269) von den Vorteilen der Privat-Offenbarungen. Dafür werden viele geschichtliche Tatsachen aus der Hl. Schrift, aus der Kirchengeschichte und aus dem Leben der Heiligen angeführt. (S. 240—251.) Solche Offenbarungen mißachten wäre schwer sündhaft, wenn jeder gegründete Zweifel an deren Gewißheit und Wahrheit ausgeschlossen ist. Der Akt der Zustimmung zu solchen ist nach der einstimmigen Meinung der Theologen zum wenigsten übernatürlich und verdienstlich. Die gewöhnliche Meinung hält den Glauben an dieselben sogar für göttlich und theologisch, gleichwohl sind Cajetan, Bannez, die Salmanticenser u. a. der Meinung, die prophetische Kenntnis selbst bewirke die Annahme dieser Offenbarung. (S. 252 ff.) Die hl. Kirche verpflichtet uns nie zum Glauben an Privat-Offenbarungen. (S. 255.) Aber deren Mißachtung hat oft große Nachteile gebracht. (S. 256 ff.) Solcher Offenbarungen wegen hatten manche Heiligen viele Anfeindungen zu leiden. (S. 267 ff.)

Nicht minder gefährlich wie übertriebenes Mißtrauen ist zu großes Vertrauen auf solche Offenbarungen. Darum wird eigens im 9. Kapitel (S. 270—293) von den Gefahren der Täuschung gehandelt. Zu großer Vorsicht mahnen die vielen Beispiele von falschen Offenbarungen, deren einige besonders bemerkenswerte angeführt werden. (S. 271 ff.) Selbst bei wirklich göttlichen Offenbarungen sind leicht Irrtümer möglich: bei Erklärung derselben, wie ebenfalls manche Beispiele dartun. (S. 281 ff.) Um vor Täuschung sicher zu sein, gilt es, die praktischen Unterscheidungsregeln sorgfältig anzuwenden, welche das 10. Kapitel (S. 294—340) angibt. Nur zu leicht kommen da Sinnestäuschungen vor, besonders bei nervenschwachen Personen. (S. 294 ff.) Tragen die angeblichen Mitteilungen nicht das Merkmal des Göttlichen an sich, so sind sie stets der Einbildung zuzuschreiben. Wahrhaft göttliche Mitteilungen geschehen nicht um nichtiger Dinge willen; sie machen das Gewissen stets zarter, flößen wahre Demut, Liebe zum Kreuze und kernige Tugenden ein. Finden sich derartige Anregungen bei Personen von gesundem Urteil und kaltem Blute, so spricht dies von vornherein für die Möglichkeit der Echtheit der Offenbarungen. Da hat dann genaue Untersuchung stattzufinden. Vor allem darf man nicht erschrecken; dann weder zu mißtrauisch noch zu leichtgläubig sein, und dazu braucht sowohl der Seher

wie der Leiter große Erleuchtung. Diese wird von ihnen erlangt durch viel eifriges Gebet verbunden mit großmütigen Opfern. Beide müssen sich zugleich in einen Zustand wahrer Gleichmütigkeit (indifférence) und Gelehrigkeit gegen Gott versetzen, um bei Prüfung der Mitteilungen nicht zu irren. Ohne alle vorgefaßte Meinung hat die Prüfung zu geschehen; Gottes Urteile sind eben nicht unsere Urteile. Auch ist nicht nötig, daß die Personen, welchen solche Mitteilungen gemacht werden, heilig sind. (S. 296 ff.). Die Kennzeichen und Wirkungen von himmlischen und teuflischen Erscheinungen sind sehr verschieden. „Man erkennt den Baum an seinen Früchten." Im Gefolge Satans sind Haß und Wut, Unruhe und Verwirrung, eitles Selbstgefallen und dummer Stolz u. dgl. Aber durch Gebet und Gehorsam gegen den Seelenleiter werden treue Seelen stets den Schlingen des bösen Feindes entgehen. (S. 305 f.) Die göttlichen Offenbarungen dagegen sind stets edel und würdevoll und erzeugen gar bald großen Seelenfrieden. Die göttlichen Worte bewirken auch oft das, was sie bezeichnen. Die zuverlässigste Wirkung ist die Demut (S. 308 ff.): „A fructibus eorum cognoscetis eos". Trotz all dieser Kennzeichen sind bei häufigen göttlichen Mitteilungen noch besondere von Gott gegebene Zeichen nötig zum Beweise seiner Beteiligung. (S. 314 ff.) Bei den göttlichen Offenbarungen muß man sich stets halten an das, was wesentlich und sicher ist. (S. 320 ff.) Auf Seite des Seelenleiters ist weise Zurückhaltung, auf Seite des Sehers tiefe Demut und gänzliche Losschälung von diesen außerordentlichen Wegen erforderlich. (S. 327 ff.)

Zur Vollständigkeit der Abhandlung über die außerordentlichen Vorkommnisse des geistigen Lebens gehört auch, von den außernatürlichen teuflischen Zuständen zu reden. Dies geschieht im 11. Kapitel (S. 341—360). Der Teufel belästigt verschiedenartig. Von gewöhnlichen teuflischen Angriffen bleibt keiner verschont. Außergewöhnliche sind die mehr erschreckenden als schmerzlichen Beunruhigungen (infestation), tätliche persönliche Angriffe (obsession extérieure ou purement corporelle), Lähmung der Seelenfähigkeiten mit abscheulichen Vorstellungen, Begierden, Gefühlen (obsession intérieure), förmliche Besitzergreifung des Leibes (possession S. 341 ff.). Da die eigentliche Besessenheit auch meist die beiden anderen Arten einschließt, wird erstere näher behandelt. Daraus ergeben sich leicht die Regeln für die obsession und infestation. Bei der possession bleibt der Seele die Belebung des Leibes. Aber der Teufel hindert die Seele nach Belieben zu handeln und bewegt statt ihrer nach Willkür die Glieder des Leibes. Jedoch ist er in seiner Tätigkeit eingeschränkt durch die Anlagen und Gewohnheiten des Besessenen. Auch ist diese Tätigkeit sehr wechselvoll, wodurch beim Besessenen verschiedene Zustände eintreten: bald volle Ruhe, bald heftige Aufregung bis zur völligen Bewußtlosigkeit, bald eine Art von Stumpfsinn u. dgl. Oft wirkt der Teufel bloß auf einen Teil des Leibes ein. Häufig wechseln auch die Erscheinungen der Besessenheit nach der Eigenart und zumal nach der Macht der einwohnenden Teufel. (S. 343 ff.) Ihre Tätigkeit wird stets gehindert durch die göttliche Vorsehung; nur einen kleinen Teil ihrer Kräfte können sie entfalten. Nur mit ganz besonderer Erlaubnis Gottes vermögen sie ihre Belästigungen auszuüben. Wann und warum ihnen diese Freiheit gelassen wird, ist meist unergründliches Geheimnis. Bisweilen jedoch ist die teuflische Besessenheit Folge und Strafe gewisser Sünden. Wenn auch läßliche Sünden selten die bestimmende Ursache sind, so vermehren sie doch die schädliche teuflische Macht. (S. 347 ff.) Eine andere Ursache der Besessenheit sind die Zaubereien (sortilèges, maléfices). (S. 351 ff.) Oft wird sie von Gott zugelassen ohne bekannte

Ursache. Öfter ist dieselbe mehr Prüfung als Strafe. Gott beabsichtigt dabei stets das Beste der Seelen. Er läßt in seiner unergründlichen Barmherzigkeit solche Prüfungen bisweilen jahrelang, ja das ganze Leben der Besessenen hindurch zu. Treue Seelen erhalten dabei häufig zugleich außerordentlichen himmlischen Beistand. (S. 353 ff.) Außer dieser gewaltsamen Besessenheit gibt es auch eine verborgene (latente), wenn sich einer nämlich selbst dem Teufel übergibt, einen Bund mit ihm schließt. Sie ist mehr eine teuflische Beihilfe als eine Besessenheit und noch weit beklagenswerter. (S. 359 ff.)

Zum Schlusse kommen die Hilfsmittel gegen die teuflischen Verfolgungen zur Sprache im 12. Kapitel. (S. 361—396.) Selbst wenn die Besessenheit wirklich zweifellos vorhanden ist, sucht Satan seine Beteiligung an den auffälligen Erscheinungen durchaus zu verbergen. Besonders anfangs wendet er allen Eifer an, um den Glauben zu erwecken, die von ihm verursachten Übel hätten einen ganz natürlichen Ursprung. Dies ist stets zu beachten, wenn man seine Hinterlist vereiteln will. Zeigen sich höchst wahrscheinliche Kennzeichen teuflischer Einwirkung, so ist die erste Pflicht, im inständigen Gebete Erleuchtung zu erflehen, um das Satanswerk von natürlichen Vorkommnissen (Krankheiten u. dgl. Unregelmäßigkeiten) zu unterscheiden, sowie heilige Gleichmütigkeit (indifférence) zu erlangen, gegebenenfalls zur vollen Pflichterfüllung und zum mutigen Kampfe gegen den bösen Feind. Nur bei dessen zweifelloser Einwirkung dürfen feierliche Exorzismen vorgenommen werden. (S. 361 ff.) Zu sicherer Erkenntnis wirklicher teuflischer Besessenheit zu gelangen, ist es Pflicht, probeweise Exorzismen anzuwenden mit eifrigem Gebet und Bußübung, oft längere Zeit hindurch. (S. 371 ff.) Bei wirklicher Besessenheit gilt es tapfer und großmütig den Kampf gegen den Teufel aufzunehmen. Dabei kann der Exorzist fest auf große himmlische Hilfe rechnen und diesen Kampf selbst als eines der mächtigsten Heiligungsmittel seitens der göttlichen Vorsehung betrachten. (S. 375 ff.) Seine doppelte Pflicht ist es, den Besessenen zu heiligen und den bösen Feind zu peinigen und unschädlich zu machen. Der Besessene ist zunächst in guten Gewissenszustand zu setzen; dann muß er ganz offenherzig sein gegen Beichtvater und Exorzisten, damit die Angriffe Satans leicht erkannt werden; weiter hat er insbesondere sich tiefer Sammlung, hochherziger Abtötung und gründlicher Demut zu befleißen und häufig die hl. Kommunion zu empfangen. Die Hauptarbeit des Exorzisten muß die Seelenleitung zu wahrer Vollkommenheit sein; die Anwendung der Beschwörungen und rituellen Gebete kommt erst an zweiter Stelle. (S. 379 ff.) Zeigt sich der Besessene großmütig und schreitet er eifrig fort auf dem Wege der Vollkommenheit, dann verdoppelt Satan seine Wut und Schläge. Dann aber müssen auch Exorzist und Besessener Tapferkeit und Großmut verdoppeln und dürfen nicht eher ruhen, bis der Teufel besiegt ist. (S. 381 ff.) Vor allem kräftig sind die im Namen der Kirche verrichteten Gebete. Der böse Geist darf nur reden, wenn er gefragt wird. Dauer und Ursache der Besessenheit sind zu ergründen, ebenso ob gleich anfangs Zauberei vorkam und ob diese noch fortdauert, ob Zaubermittel vorhanden und wo diese aufbewahrt sind, um sie zu zerstören und zu verbrennen. Stets sind die Fragen mit voller Autorität und mit aller Verachtung wie an einen nichtswürdigen Sklaven zu stellen. (S. 384 ff.) Die angewandten frommen Übungen haben umsomehr Kraft, je größer Glaube und Gottesliebe, mit welchen sie gebraucht werden. (S. 389 ff.) Öfter kehren die ausgetriebenen Teufel wieder zurück, und es ist erneuter Kampf nötig. Zur Feststellung endgültiger Austreibung soll ihnen ein bestimmtes Zeichen

zu geben vorgeschrieben werden. Bisweilen werden auch auf göttliche Anordnung die bösen Geister in den Leibern gefangen gehalten. Dann bricht eifrige Anwendung übernatürlicher Mittel immer mehr ihre Macht, und die Leiden der Besessenen werden dadurch stets erträglicher. (S. 394 ff.) Immer größeren Schaden aber bringen die Teufel, wenn sie nicht ernstlich bekämpft werden. (S. 396.)

Die nun vorgeführten einzelnen Stoffe sind durchweg gründlich behandelt und auch die Darstellung stets durch eingelegte kurze Beispiele aus der Hl. Schrift, dem Leben der Heiligen und wahrhaft frommer Personen belebt und veranschaulicht. Zum Belege der Erörterungen werden besonders reichlich verwertet die Schriften des hl. Johann vom Kreuz und der hl. Theresia. Gewiß geschieht dies mit vollem Rechte und folgt darin der Verfasser dem Beispiele der heil. Kirchenlehrer Franz von Sales und Alfons von Liguori, welche ihrerseits wieder das getreue Echo unserer Mutter, der heil. Kirche selbst sind. Die diesbezüglichen kirchlichen Anschauungen kommen so recht deutlich im Brevier zum Ausdruck. Heißt es doch vom hl. Johann vom Kreuz auf den 24. November in der 2. Nokturn (Lect. 6): „In divinis explicandis arcanis aeque, ac sancta Teresia, Apostolicae Sedis iudicio, divinitus instructus, libros de mystica Theologica coelesti sapientia refertos conscripsit.“ Von der hl. Theresia aber heißt es auf den 15. Oktober in der 2. Nokturn (Lect. 5): „Multa coelestis sapientiae documenta conscripsit, quibus fidelium mentes ad supernae patriae desiderium maxime excitantur.“ Und in der Festoration betet die hl. Kirche: „coelestis eius (Teresiae) doctrinae pabulo nutriamur, et piae devotionis erudiamur affectu.“

Da die Widerlegung von Einreden der Ungläubigen und Rationalisten nicht zum Zwecke des Buches gehört, so wird die physiologische Seite einiger außerordentlichen Erscheinungen nur kurz berührt im Anschluß an einschlägige Schriften anerkannter Fachmänner. Die Ekstase wird auch nach erwähnter Richtung gründlich behandelt von Dr. Imbert-Gourbeyre in seinem ausgezeichneten Werke: La stigmatisation. L'Extase divine. Leider ist der Verlag nicht angegeben. Zur Besessenheit wird diesbezüglich hingewiesen auf die vortrefflichen Schriften des Dr. Hélot (Collection Bloud: Science et Religion), insbesondere auf die Schrift: „Névroses et possessions. Le diagnostic.“

Zum Schlusse noch einen Punkt, in welchem wir dem Urteile Saudreaus nicht ganz beistimmen. Derselbe betrifft den hl. Kirchenlehrer Alfons von Liguori. (S. 181 f., 189 f.; Vie d'union à Dieu S. 563 ff.) Saudreau scheint den hl. Kirchenlehrer in Gegensatz zu den anderen Meistern der Mystik zu setzen. Beim hl. Alfons, glauben wir, findet sich Theorie und Praxis der Mystik in sehr hohem Grade. Vom beschauenden Gebete und dessen verschiedenen Stufen handelt er im 9. Kapitel (§ II) der Praxis confessarii. Dieselbe Abhandlung ist auch dem Homo apostolicus beigegeben als Appendix I. Wir möchten den hl. Kirchenlehrer durchaus keines Irrtums zeihen. Bei größerer übernatürlicher Erleuchtung würden wir gewiß den Sinn des Heiligen verstehen. Versuchen wir in etwa eine Auslegung der beanstandeten Stellen. Da wird unter anderem (Praxis confess. n. 127, ad finem) gesagt: „Quando anima pervenit ad statum passivum contemplationis, tunc anima, etsi non mereatur, quia eo tempore non operatur, sed tantum patitur, nihilominus acquirit magnum quemdam vigorem ad operandum postea cum maiori perfectione: sed quando anima adhuc est in statu activo, ut mereatur, operari debet, actus bonos faciendo; atque haec sunt opera, quibus anima meretur gratiam divinam.“ Das „non mereri“ insbesondere wird beanstandet im

status passivus contemplationis. Wie uns scheinen will, bezieht sich das „non mereri“ auf die Gabe der Beschauung, welche eine durchaus unverdiente ist, sowie auf deren Wirkungen. Letztere würden sogar verhindert, wenn die Seele entgegen dem Zuge der Gnade eigene Akte macht. Darum heißt es auch gleich weiter: „quando Deus loquitur et operatur, oportet, ut anima taceat et cesset a suis operationibus, nihil aliud ponendo ex latere suo circa principium quam attentionem quamdam amoris ad divinas operationes.“

Nach dem hl. Kirchenlehrer (n. 128) geht der Beschauung voraus die ariditas sensibilis supernaturalis. Auf diese Reinigung der Sinne pflegt der Herr die Gabe der Beschauung zu gewähren als recollectio supernaturalis et quies, auf welche Beschauungsstufen die ariditas spiritus substantialis folgt. (n. 129 ff.) Diese ariditas dauert, bis die Seele fähig wird der göttlichen Einigung. Kurz werden der Reihe nach erklärt die contemplatio affirmativa et negativa (n. 132), die recollectio supernaturalis (n. 133), die quies (n. 134), die oratio caliginis (n. 135). Darauf ist die Rede von der unio. (n. 136 ff.) Der hl. Alfons faßt wohl die unio passiva als die Vereinigung, welche auf wunderbare Weise zustande kommt in der sogenannten unio desponsationis mit den drei Stufen: extasis, raptus et elevationis spiritus. (n. 137.) Die „viae supernaturales“ (n. 136) sind ihm außerordentliche im eigentlichen Sinne des Wortes, wunderbare, supernaturales quoad essentiam et modum (vgl. Degrés de la Vie spirituelle, S. 25 f.; État mystique, S. 76 n. 41). Die unio activa wäre dann wohl diejenige, welche der hl. Johann vom Kreuz faßt als „l'exercice le plus parfait des trois vertus théologales“ (vgl. État mystique, S. 95 ff., S. 101 ff.), die ohne alle wunderbaren Zustände auch außer dem Gebete besteht in einfacher vollkommener Erfüllung des göttlichen Willens. Damit stimmt auch, wie uns scheinen will, was später (n. 143) angeführt wird. Da ist die Rede von allen diesen Arten übernatürlicher (quoad essentiam et modum, wie n. 136) Gnaden und Mitteilungen, ob sie zurückgewiesen oder angenommen werden sollen. Es wird nun unterschieden: „Gratiae illae, quae elongant a fide, ex eo, quia consistunt in quibusdam notitiis distinctis, ut sunt visiones, locutiones et revelationes: has oportet omni conatu reiicere; sed illae ex opposito, quae sunt uniformes fidei, ut sunt notitiae confusae et generales, et tactus divini, qui uniunt animam Deo, non sunt reiiciendae; imo possunt humiliter expeti et desiderari, ut magis magisque Deo uniatur et in suo sancto amore solidetur. Hoc nihilominus intelligitur pro illis animabus, quae iam donantur similibus favoribus (i. e. extraordinariis, ut extasis, raptus etc.), quoniam pro aliis tutior via est desiderare et expetere tantummodo unionem activam (siehe oben zu n. 136), quae, ut diximus, est unio voluntatis nostrae cum divina voluntate.“ Dem Seelenleiter wird (n. 144, post medium) dann noch diesbezüglich vorgeschrieben: „Quare det ei consilium, ut oret Deum, ut veram concedat extasim, scilicet totalem a rebus terrenis et a semetipsa alienationem, sine qua ad perfectionem numquam valebit pervenire.“ Es ist dasselbe, was Saudreau in unserem Buche (S. 327 f.) empfiehlt mit den Worten: „Le directeur a aussi le devoir, de maintenir le voyant dans l'humilité, dans le détachement de ces voies extraordinaires, de lui apprendre à préférer l'union mystique qui s'opère dans l'obscurité de la foi et l'amour qui se prouve par les œuvres.“

Königshofen (Bayern). P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

5. ***Dr. theol. Joh. Pet. Junglas:*** **Leontius von Byzanz.** Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. gr. 8⁰, S. XII, 166. Paderborn 1908, Schöningh.

Vorliegende vortreffliche Monographie geht über die drei anderen von Loofs, Rügamer und Ermoni hinaus, jedoch sind die Fragen nach des Leontius Leben ausgeschaltet. Seine schriftstellerische Tätigkeit ist umgrenzt wie bei Loofs mit Ausnahme der sogen. Grundschrift, welche aus gewichtigen Gründen verworfen wird. Die Quellenuntersuchung bildet den Schwerpunkt und wurde bisher nicht gemacht. Dazu sind zuerst die Florilegien im griechischen Originaltexte gegeben und größtenteils aus Ephräm von Antiochien und Pamphilius von Jerusalem (sehr wahrscheinlich Verfasser der sog. Panoplia dogmatica S. 57 ff.) geschöpft. Das Ganze zerfällt in 5 Kapitel: Schriften des Leontius, seine Quellen, Philosophie, Polemik, Theologie. Den Schluß bildet ein Namen- und Sachregister. Als Philosoph (S. 66 ff.) ist Leontius nicht reiner Aristoteliker, vielmehr „Neuplatoniker mit starkem Einschlag aristotelischer Logik". (S. 68.) Die christologischen Anschauungen des Severus von Antiochien gelten als orthodox (S. 118), allerdings in Formeln und Ausdrücken, wie sie das Konzil von Ephesus geprägt hatte, ein ziemlich treues Abbild derjenigen des hl. Cyrill von Alexandrien. Leontius' Theologie ist im wesentlichen nur Christologie (S. 140), vereinigt cyrillische und antiochenische Anschauungen. (S. 148.) Der Terminus ἐνυπόστατον findet sich schon weit vor Leontius, bereits im 3. Jahrh. (S. 153 ff.) Als Verfasser von de sectis wird Theodor von Raithu angesehen. (S. 16 ff.) Ein zweifacher Pseudo-Dionysius wird angeführt. Den einen glaubt man in Julian von Halikarnaß gefunden zu haben. (S. 157.) Der andere wird öfter mit seinem eigentlichen und tatsächlichen Namen Dionysius Areopagita benannt. Seine Werke werden für echt gehalten, für Werke aus apostolischer Zeit von Severus (S. 108), also vor dem Religionsgespräch in Konstantinopel (533), von Ephräm dem Amidier († 544), Patriarchen in Antiochien (S. 50 f.), von Pamphilius von Jerusalem (S. 60 f.), von Leontius, auch nach dem Religionsgespräch. Nirgend findet sich eine Spur von deren pseudepigraphischem Charakter. Bei ihrem Auftauchen gelten sie sofort auch als Werke „des Schülers Pauli vom Areopage" (Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, Mainz 1900, S. 260). Sobald sie anfingen allgemein bekannt zu werden, lebten noch manche, welche dieselben schon kannten zu Lebzeiten des Proklus und von alters her wußten, daß sie echte Werke des großen hl. Apostelschülers Dionysius Areopagita seien. Aus den Erklärungen der Recht- und Irrgläubigen bei dem erwähnten Religionsgespräch geht hervor, daß die Tatsache, der hl. Cyrillus von Alexandrien († 444) habe die Schriften des Areopagiten gekannt, von niemandem in Zweifel gezogen wurde; nur die Art und Weise der Zitierung ward bemängelt. Hypatius beanstandete nur die von den Irrgläubigen gebrachten Zeugnisse aus den Werken des Areopagiten, keineswegs diese Werke selbst. Daß im vorliegenden Buche die Ahhängigkeit des Leontius von Ephräm von Antiochien nach den Exzerpten des Photius aus des letzteren verlorenen Schriften erwiesen wird, wollen wir nicht tadeln, aber dann verlangt auch objektive Kritik, des Photius Bericht über die Werke des Areopagiten gelten zu lassen. Er sagt nun ausdrücklich (biblioth. cod. 1), bereits um die Mitte des 5. Jahrh. habe Theodorus presbyter unwiderleglich nachgewiesen, daß die Bücher des Areopagiten echt seien. Auch beruft sich Juvenalis von Jerusalem (451) in einem Briefe an die Kaiserin Pulcheria auf die Worte des Areopagiten als Zeugnis für

das apostolische Alter der Tradition, daß die Apostel beim Tode der Gottesmutter zugegen waren (vgl. Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, IV. Jahrg. S. 616). Danach hat also doch Proklus die Dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benützt. Dies nur so nebenbei. Die fleißigen Studien machen den Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte (Paderborn, Schöningh) alle Ehre.

Königshofen (Bayern). P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

6. ***P. Parthenius Minges O. Fr. Min.:*** **Das Verhältnis zwischen Glauben u. Wissen, Theologie u. Philosophie nach Duns Scotus.** gr. 8⁰. S. XII, 204. Paderborn 1908, Schöningh.

Die Schrift ist „dem Andenken an den Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus, den großen Theologen und Philosophen, zur sechshundertjährigen Wiederkehr seines Todestages (8. November 1908) gewidmet vom Verfasser". Letzterer ist als Scotuskenner durch verschiedene Untersuchungen dieser Lehre schon länger bekannt: Ist Scotus Indeterminist? Münster 1905, Aschendorff (8⁰, S. 138); Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft, Ebendas. 1906 (8⁰, S. VIII, 102); Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft. Wien 1907, Mayer u. Co. (8⁰, S. XII, 173); Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus, Fulda 1906, Aktiendruckerei (Abdruck aus: Philos. Jahrbuch 1906, S. 338—47); Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes, Ebendas. 1907 (Abdruck aus Philos. Jahrb. 1907, S. 306—23); Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus, Tübingen 1907, Laupp (Abdruck aus Tübinger Theolog. Quartalschrift 1907, S. 76—93); Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi. Ebend. (Abdruck aus Tüb. Theolog. Quartalschrift 1907, S. 241—79); Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi. Ebd. (Tüb. Theol. Quartalschrift 1907, S. 384—424). Unter den vielen Anklagen gegen die Lehre des Scotus ist jedenfalls eine der schwersten und weitgehendsten, daß sie das Band und die Harmonie zwischen Philosophie und Theologie lockere oder gar aufhebe. Diese Beschuldigung nun entkräftet vorliegende Abhandlung. Sie „beruht auf der Voraussetzung, daß die fast von allen Seiten erhobene Anklage, Scotus huldige sowohl hinsichtlich des menschlichen Wollens als auch betreffs des göttlichen einem absoluten oder exzessiven Indeterminismus, einem gänzlich willkürlichen, völlig unberechenbaren, unmotivierten Wollen, nicht haltbar ist. Wenn, wie vielfach behauptet wird, nach Scotus Gottes freier Wille rein willkürlich bestimmt, was als wahr und gut gelten soll, dann ist freilich das Band zwischen Philosophie und Theologie aufgelöst, d. h. von vornherein nicht möglich." (Einl. S. 4.)

Das erste Kapitel (S. 5—78) betrachtet, in welchem Verhältnis nach Scotus Glaube und Wissenschaft im allgemeinen zueinander stehen. Dies geschieht in 5 Thesen. Es wird in denselben als falsch erwiesen, daß nach Scotus Glauben und Wissen einander widersprechen können oder daß etwas philosophisch wahr sein könne, was theologisch falsch ist, oder umgekehrt; dann, daß Scotus auf den Nachweis der Harmonie zwischen Wissen und Glauben kein großes Gewicht legt; ferner, daß

Scotus auf eine spekulative Theologie gar nicht viel hält. Diejenigen Stellen, welche solche Behauptungen zu begünstigen scheinen, sagen im besonderen nur, daß die katholische Lehre nicht übereinstimmt mit so manchen Äußerungen der heidnisch-arabischen Philosophen (4. These). Endlich ist auch falsch, daß es Scotus vor allem auf die demütige Unterwerfung unter die Auktorität Gottes und der Kirche ankomme, oder daß er von vornherein die Tendenz habe, die natürliche Erkenntnis zugunsten der übernatürlichen zu schmälern und die spekulative Theologie in Zweifel aufzulösen. Scotus glaubt nur, daß manche philosophische oder theologische Beweise anderer Gelehrten nicht genügend oder zwingend sind; an deren Stelle bringt er andere Beweise vor und sieht auf philosophischem und auf theologischem Gebiete manche Sätze als beweisbar an, welche von anderen Philosophen und Theologen als nicht beweisbar gelten (5. These). Das zweite Kapitel (S. 78—122) erläutert in 3 Thesen, daß Scotus der Theologie keineswegs den wissenschaftlichen Charakter im gewöhnlichen Sinne abspricht, wenn er dieselbe als praktische Wissenschaft faßt; ebenso auch nicht ihre Verbindung mit der Philosophie aufhebt, wenn er unsere Gotteserkenntnis als nur dunkel, undeutlich usw. hinstellt oder die Theologie Weisheit, selbständige Wissenschaft nennt; endlich im Gegensatz zu Kant und seinen Anhängern den Glauben als wirklichen Erkenntnisakt bestimmt, allerdings nur auf Grund der Auktorität (Auktoritätsglaube). Im dritten Kapitel (S. 122—204) wird das Vorhandensein, der Umfang und die Beweisbarkeit der natürlich erkennbaren religiösen Wahrheiten, der sogenannten praeambula fidei, sowohl im allgemeinen als im besonderen erörtert.

Kirchlicherseits wurde die Lehre des Scotus stets hochgeschätzt, so namentlich von verschiedenen Päpsten, sowie auch von allgemeinen Konzilien und öfter von römischen Kongregationen belobigt und gegen Verdächtigungen in Schutz genommen. Auch hoch angesehene Thomisten haben sich wiederholt in philosophischen oder theologischen Beweisführungen auf die gewichtige Meinung des Scotus berufen. So z. B. hat der hl. Antonin von Florenz, trotz seiner Vorliebe für St. Thomas auch in wirtschaftlichen Fragen, die scharfsinnigen Äußerungen des Scotus öfter benützt (vgl. Ilgner: Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz, Paderborn 1904, Schöningh, S. 46, 51, 58, 63, 107, 119, 123, 161). Gewiß ist es daher ein durchaus lobenswertes Unternehmen, des Scotus Lehre ins rechte Licht zu setzen und gegen unverdiente Beschuldigungen zu verteidigen. Wiederholt werden ungerechtfertigte Anklagen sowohl akatholischer wie katholischer neuerer Autoren zurückgewiesen, so z. B. Erdmann (S. 1, 30 ff., 117) mit Dorner und Guttmann (S. 1, 30), Seeberg (S. 50, 78 ff., 100), Haffner (S. 2 f., 78 f., 159 f.), Kahl (S. 78 f., 122, 136), Mausbach (S. 65, 73, 76 f.), Schwane (S. 2 f., 30, 42, 62, 122, 167), Willmann (S. 34 ff., 50, 204), Wulf (S. 2 f., 122).

Wie bekannt übte Duns Scotus auch oft an der philosophischen oder theologischen Beweisführung des hl. Thomas von Aquin seine Kritik, ging in vielen Punkten als durchaus selbständiger Geist seine eigenen Wege und wich gar oft ab von der sententia communis, wie sie besonders vom Aquinaten vertreten wird. Mehrfach kam die Verschiedenheit seiner Meinung daher, weil er den betreffenden Gegenstand von einem ganz anderen Gesichtspunkte aus behandelte, so z. B. den Beweggrund der Menschwerdung, den Vorrang des Willens, die Prädestination Christi u. dgl. (vgl. „Scotistische Theologie", dies. Jahrbuch XIX, S. 298—314, insbes. S. 299 ff., 304 ff.). Wenn St. Thomas und St. Bonaventura noch immer als Gegner der U. E. der Gottesmutter Maria gelten, so ist das geschichtlich

unrichtig in dem Sinne der dogmatisch definierten U. E., wie dieselbe auch von Scotus eifrig verteidigt wurde. Sie waren nur Gegner der U. E., der conceptio sine peccato, wie solche Petrus Comestor und seine Anhänger aufstellten gegenüber dem hl. Bernardus, welcher dieselbe entschieden verwarf. Diese falsche Meinung trennte Maria vom gefallenen Stammvater Adam und behauptete, sie sei von „jungfräulicher Erde, ähnlich wie der erste Mensch" geformt. Diese geradezu häretische Ansicht leugnete so die Erlösungsbedürftigkeit der allerseligsten Jungfrau. Darum kam es wie dem hl. Bernardus, auch dem hl. Thomas und dem hl. Bonaventura und ihren großen Zeitgenossen vor allem darauf an, nachzuweisen, worin denn eigentlich Marias Erlösungsbedürftigkeit bestehe. Sie leiteten diese ab von ihrer aus Adam stammenden verderbten Natur. Eben dieser wegen bedurfte Maria wie alle Menschen des Erlösers, ja in noch vollkommener Weise, damit ihre Person nicht einen Augenblick Sklave der Sünde und Satans war, sondern ihre Seele vom ersten Augenblicke an die Gnade besaß. Scotus gebührt nun das Verdienst, dem Ausdrucke conceptio sine peccato, der U. E. den richtigen Sinn untergelegt zu haben, nämlich bei ihrer Eingießung sei die vernünftige Seele makellos, weil gnadenvoll gewesen. Obwohl von Natur aus filia Adae blieb Maria durch ganz besondere Gnade vor der Ansteckung der Sünde bewahrt (vgl. dies. Jahrb. XX, S. 483—501, insbes. S. 485 f. und 492 ff.). Die nicht bloß moralische (S. 64), sondern auch physische Wirksamkeit der heil. Sakramente hindert keineswegs deren Verständnis (vgl. näher dieses Jahrb. XX, S. 409—450, bes. S. 429 und 443 ff.; Grabmann: Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, Manz, S. 240 ff.; Revue Thomiste, XI, S. 689 ff., XII, S. 339 ff., XIII, S. 44 ff.). In der Abhandlung über die Erkenntnis der Engel ist Scotus öfter berücksichtigt (dies. Jahrb. XXXXII, S. 325 ff., 345 f., 492 ff., 496 ff., 500 f., 505 f., 512 f., 516 ff., XXIII, S. 46 f., 63, 67, 77, 220 ff. Forts. folgt). Die Lehre des Scotus findet sich auch sehr häufig besprochen in teils zustimmender, teils ablehnender Weise im Lehrbuch der Dogmatik von Pohle (bereits in 3. Aufl. erschienen bei Schöningh, Paderborn, siehe: Register unter Scotismus und Scotus).

Mit Freuden sehen wir dem angekündeten (Vorwort S. IX) größeren Werke über die Gesamtlehre des Doctor subtilis entgegen, das den Titel führt: „Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita, exposita et considerata". Bei der gar geringen Verbreitung der Werke des Scotus erlauben wir uns dem eifrigen R. P. Praefectus Studiorum am Collegium S. Bonaventura zu Quaracchi bei Florenz den Vorschlag, möglichst Scotus selbst zu Worte kommen zu lassen und sich nicht mit häufigen bloßen Stellenzitaten zu begnügen, etwa nach Art der neu edierten Ausgaben (Romae, Desclée et Soc., Piazza Grazioli) von Frassen und Montefortino. Zur glücklichen Vollendung seines Vorhabens, sowie zur weitesten Verbreitung des Werkes wünschen wir ihm reichlich Gottes Segen.

Königshofen (Bayern). P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

7. *Joh. Kübel,* Pfarrer in München: **Geschichte des katholischen Modernismus.** Tübingen, Mohr. 1909. XII u. 260 S.

Der Vf. ist protestantischer Militärpfarrer in München. Daß er als Protestant mit dem Modernismus sympathisiert, wird niemanden wundern;

ebensowenig die Sympathie, die er für Schell hegt. Dagegen muß gegen die Art und Weise, wie der Herr Militärpfarrer den Herausgeber des Jahrbuches behandelt, entschieden Verwahrung eingelegt werden. Während nämlich Pf. Kübel den Vf. dieser Zeilen, der doch im Kampfe gegen den Modernismus und speziell gegen Schell in den ersten Reihen gestanden, aus unbekannten Gründen mit Stillschweigen übergeht, richten sich die Pfeile seiner Polemik gegen den Prälaten Commer an nicht weniger als sieben Stellen, insbesondere S. 52—60.

Kübel beruft sich auf das Buch Frz. X. Kiefls, ohne unsere Widerlegung desselben im Commerschen Jahrbuche auch nur mit einem Worte zu erwähnen. Kiefl habe in seinem Buche über „Die Stellung der Kirche zur Theologie von H. Schell" mit Commer gründlich abgerechnet. Er weise nach, daß nicht weniger als 38 kompromittierende Lehrmeinungen, die Commer bei Schell entdeckt zu haben glaubt, durchaus auf Rechnung Commers zu setzen sind; er weise ferner nach, und dies wiege noch schwerer, daß sich eine ganze Anzahl Zitate Commers bei Schell an den betreffenden Stellen nicht finde, daß Commer die größeren Werke Schells, abgesehen von etlichen aus zweiter Hand entnommenen Stellen, so gut wie gar nicht verwendet und die primitivsten Regeln der Gerechtigkeit grob mißachtet habe.

Wenn dieses unser Referat über Kübels Schrift veröffentlicht sein wird, wird der Leser auch bereits in der Lage sein, Prof. Commers ausführliche Antwort auf Kiefls Schrift unter dem Titel: „Die jüngste Phase des Schellstreites" zu lesen und durch Vergleichung beider Schriften sich ein selbständiges Urteil zu bilden.

Dem Herrn Militärpfarrer aber müssen wir entschieden Befähigung und Beruf, in dieser Angelegenheit und speziell über die Lehre Schells ein Urteil zu fällen, bestreiten. Insbesondere müssen wir gegen folgende Sätze, in welchen sogar der bekannte und berüchtigte Ausdruck: Hyänentheologie reproduziert wird, Verwahrung einlegen. Der protestantische Militärpfarrer schreibt nämlich auf S. 60, nachdem er die Kieflsche Interpretation des päpstlichen Breves an Präl. Commer als zu milde bezeichnet: „In Wirklichkeit verdammt Pius X. in dem Brief die Empfehlung der Lehre, nicht bloß der Irrlehren Hermann Schells (!) und spricht sein Ja und Amen zu Commers Hyänentheologie. Anderseits darf man Pius X. nicht für den vollen Inhalt des Briefes verantwortlich machen; wie er ihn geschrieben, wußte er nicht, was er tat. Aber darüber kommt man nicht weg: die Kirche hat durch den Mund Pius' X. Commers wahrheitswidriges, gemütsrohes Pamphlet als treffliche — praeclare — Erfüllung der Aufgabe eines Theologen erklärt! Wäre dies wirklich der Geist des gläubigen Katholizismus, dann war die katholische Kirche Hermann Schell und seine ideale Religion nicht wert. Hermann Schell wollte der Welt seine Kirche als ihr Heil, ihre Rettung rühmen. Hat er dabei gefehlt, so hat er's aus Liebe getan; solche Liebe bedeckt selbst die Menge der Sünden. Von dem Geist aber, der sich in Commers Katholizismus kundgegeben, ist zu fürchten, er hat keine Vergebung ewiglich."

Das Urteil über diese liebevolle Sprache, die mit der Drohung ewiger Verdammnis schließt, überlassen wir dem Leser.

Eine eingehende Besprechung des Buches Kübels liegt nicht in unserer Absicht und scheint zudem überflüssig, da die Leser des Jahrbuches über die verschiedenen Kundgebungen des „katholischen Modernismus" bereits genügend unterrichtet sind.

Dr. M. Gloßner.

8. 1. *Christian Pesch S. J.:* **Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen.** Eine Untersuchung über den Modernismus. (Theologische Zeitfragen, vierte Folge. Freiburg, Herder 1908.)

2. *Jos. Müller S. J.:* **Die Enzyklika Pius' X. gegen den Modernismus** und Ehrhards Kritik derselben. Innsbruck, Rauch 1908.

3. *A. Michelitsch:* **Der Neue Syllabus samt anderen Dokumenten** gegen den Modernismus. 2. Aufl. Graz, Styria 1908.

4. *J. B. Lemius Obl. M. I.:* **Der Modernismus.** Nach dem Original übertragen von P. Nik. Stehle Obl. M. I. Regensburg, Manz 1908.

1. Unter den neueren Publikationen, die Stellung zum Modernismus, resp. zur Enzyklika nehmen, verdient die Schrift von P. Pesch „Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen" eine Ehrenstellung. Obwohl bereits vor der Enzyklika abgefaßt (S. VI), bietet sie, wenn auch keinen Kommentar, so doch eine Beleuchtung der Ursachen für das Erscheinen derselben, ähnlich wie die Schrift von P. Weiß: „Die religiöse Gefahr". P. Pesch behandelt in drei Abteilungen das Wesen des Glaubensaktes (nach dem Vatikanum), die „neueren" Ansichten über das Verhältnis des Glaubens zu geschichtlichen Tatsachen nach A. Loisy, Wilfrid Ward, Georg Tyrrell, L. Laberthonnière, Moritz Blondel, endlich gibt er eine Beurteilung der neuen Lehre vom Glauben. Ein Anhang bietet den neuen Syllabus (lateinisch und deutsch), sowie auszugsweise die Enzyklika „Pascendi gregis" (deutsch). Der im 1. Abschnitt besonders angegriffene G. Schmitt hat unterdessen darauf geantwortet, wenn auch in einer wenig entsprechenden Weise: „Wirkliche Überzeugung oder Erkenntnis auf Befehl." Peschs Ausführungen werden vielen sehr willkommen sein.

2. Die Antwort von Professor J. Müller S. J. auf die Einwände Prof. Ehrhards gegen die Enzyklika Pascendi gregis ist eine ebenso ernste wie treffende. Mit Recht betont er, daß der Modernismus nicht als eine Krisis der katholischen Theologie mehr betrachtet werden könne, da der Modernismus durch die päpstliche Entscheidung als total außerhalb der Kirche stehend charakterisiert wird (n. I. u. VI). Der Ton der Ehrhardschen Zuschrift wird ebenso gerügt, wie die ganz gegenstandslose Beurteilung der Scholastik. Das Urteil Müllers geht dahin, daß das Auftreten Ehrhards nicht so sehr als eine plötzliche Entgleisung, wie vielmehr für einen weiteren Schritt auf der eingeschlagenen sonderbaren Bahn zu betrachten sei (S. 3). „Tatsächlich, wenn auch unbewußt, stehen Ehrhards Anschauungen zum Teil im Widerspruch mit sicheren theologischen Prinzipien und Lehren in ihrer vollen Entfaltung und Bedeutung betrachtet; er scheint es nicht zu merken, daß seine Anschauungen vielfach unter fremdem Einfluß stehen" (S. 47). Wenn wir auch zugeben, daß Ehrhard leider die Tragweite verschiedener theologischer und kirchlicher Lehrsätze resp. deren Sicherheit verkennt, so glauben wir doch immerhin annehmen zu sollen, daß seine Enunziation mehr der Erguß

einer aufgeregten Stunde war. Der „Fall Ehrhard“ ist übrigens abgeschlossen, ob damit auch die Folgen, die Müller so düster schildert, behoben seien, wollen wir nicht untersuchen. Richtig kennzeichnet Müller den ganzen Fragepunkt mit den Worten: „Oberstes Gesetz der Wissenschaft ist nicht die Freiheit, sondern die Wahrheit“ (S. 45). Die Enzyklika will auch nur die Freiheit der Irrtümer beschränken, um der Wahrheit freie Bahn zu schaffen.

3. Der so eifrige und praktische Prof. Michelitsch bietet eine sehr willkommene Zusammenstellung der Dokumente gegen den Modernismus und zwar folgende (im Original und deutscher Übersetzung): 1. Allocutio vom 17. April 1907, 2. Rinnovamento, 3. Institut catholique, 4. Schreiben Pius' X. an den Dominikanergeneral (7. Mai 1907), 5. Dankschreiben Pius' X. vom 12. Juni 1907 an den Episkopat der lombardischen Kirchenprovinz, 6. das Commer-Breve, 7. das Inquisitionsdekret „Lamentabili“, 8. die weitere Anweisung an die Inquisition, 9. das „Motu proprio“ Pius' X., 10. aus der Ansprache Pius' X. im geheimen Konsistorium vom 16. Dez. 1907, 11. das Telegramm des österreichischen Episkopates; 12. das Dankschreiben des deutschen Episkopates, 13. das Rundschreiben ebendesselben, 14. die französische Übersetzung Loisys des Dekretes Lamentabili. Die Zusammenstellung des Prof. Michelitsch bietet ein vorläufiges Gesamtbild der Aktion gegen den Modernismus. Einige einleitende Bemerkungen über Veranlassung und das Milieu der betreffenden Akte wären wohl in einer zu erhoffenden dritten Auflage sehr willkommen.

4. P. Lemius gab eine französische Darstellung der Enzyklika in Katechismusform in Fragen und Antworten mit den Wortlaut der Enzyklika selbst. P. Stehle unterzog sich der dankbaren und wohlgelungenen Aufgabe einer deutschen Übersetzung. Für gebildete Laien ist die Schrift sehr zu empfehlen, zumal das Original vom Hl. Vater selbst „hohes Lob“ und der Verf. „den Ausdruck des größten Wohlwollens“ erhalten hat.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

9. **Ezras Leben und Wirken.** Bearbeitet von ***Dr. Gustav Klameth,*** Religionslehrer am k. k. Franz Joseph-Staatsgymnasium in Mähr. Ostrau. Wien 1908, Kirsch. gr. 8⁰. XVI und 142 S.

In fünf Abschnitten behandelt der Verf. 1. Esdras' Jugend (1—16), 2. E. Wirksamkeit an der Seite Nehemias' (17—47), 3. E. literarisches Wirken (48—94), 4. E. zweite Reise nach Jerusalem (95—119) und 5. E. Lebensende, seine Bedeutung und seinen Charakter (120--142). In einem Anhang beschäftigt sich K. noch eingehender mit der neueren Kontroverse betreffs der Priorität Esdras' oder Nehemias'. Die traditionelle Auffassung setzt bekanntlich Esdras vor Nehemias an, während Hoonacker als erster für die Priorität Nehemias' eingetreten ist. Auf denselben Standpunkt stellt sich K. und bringt hierfür verschiedene Argumente vor, ohne jedoch den Ref. für seine Ansicht bekehren zu können. Der Verf. zeigt in der einschlägigen Literatur eine große Belesenheit, die er auch geschickt zu verwerten versteht.

Für das fernere literarische Arbeiten möchte ich noch einige Bemerkungen folgen lassen. Es dürfte sich empfehlen, bei Eigennamen der Schreibweise der Vulgata zu folgen, da uns Katholiken diese sozusagen

in Fleisch und Blut übergegangen ist, anstatt nach dem masoretischen Texte zu transkribieren; denn Formen wie Menaschsche sind uns doch zu wenig geläufig. Schriftzitate würden dagegen besser in deutscher Übersetzung als in lateinischem Wortlaute gebracht, damit nicht einzelne Sätze zum Teile deutsch und zum Teile lateinisch sind. S. 3 u. 4 wird der Anschein erweckt, als ob die Kanaaniter die „Autochthonen" oder die „Urbevölkerung" des Landes Kanaan gebildet haben. Diese und andere kleinere Mängel, die mehr oder weniger jedem Erstlingswerke anhaften, fallen indes nicht mehr ins Gewicht gegenüber den Vorzügen der Arbeit.

Wien. J. Döller.

10. *Dr. J. H. Ziegler,* Konstitution und Komplementät der Elemente. Bern, Francke 1908. 8⁰. 98 S.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat eine „höchst wichtige Entdeckung" gemacht, die er als „ein kulturgeschichtliches Ereignis" betrachtet. Es ist ihm nämlich gelungen „die allgemeine Vergleichsformel" zu den gegenseitigen Beziehungen der Atomgewichte wieder zu entdecken, und diese Formel bedeutet „nichts anderes als die längst ersehnte Einheit aller Wissenschaft". Leider habe sich die offizielle Wissenschaft noch nicht entschließen können, dieser wieder entdeckten „Weltformel" auch nur die geringste Aufmerksamkeit, geschweige denn irgendeine Anerkennung zu zollen. Doch „schon hat sich die Formel, trotz aller Obstruktion, so viele Freunde erworben, daß ihr baldiger Sieg gewiß ist". — Dr. Ziegler ist auf die Spitzen der Gelehrtenwelt nicht gut zu sprechen, und er wird nicht müde, ihnen in einer oft recht drastischen und respektlosen Weise die Wahrheit zu sagen. Das gehört wohl zum Amüsantesten, was seine Schrift bietet, denn an Witz fehlt es ihm nicht, und er kann mitunter ziemlich geistreich „schimpfen". Was er aber mit seiner Weltformel will, ist uns nicht recht klar geworden. Farbe und Körper sollen von der gleichen Materie gebildet sein, und somit laufen die Veränderungen beider parallel zueinander (daher der Titel der Schrift). Diese unsichtbare Materie ist das ewige Licht, dessen einfachste und deshalb erste Erscheinung (vgl. Gen. 1, 3) das weltliche Licht ist. Dies ewige Licht ist „eine vollendete undurchdringliche Durchdringlichkeit sowohl als eine vollendete durchdringliche Undurchdringlichkeit. Diese Definitionen sind aber nur für den verständlich, der aufgeweckt genug ist, um die darin vorausgesetzten verschiedenen Standpunkte der Unbedingtheit und der Bedingtheit unterscheiden zu können. Für jeden, der nicht subtil genug ist, sind es nur Torheiten und barer Unsinn" (§ 54). Da können wir den Sieg der „Formel" ruhig abwarten.

Graz. P. Meinrad M. Morard O. P.

11. *Dr. phil. Alfred Hoffmann:* Vom Bewußtsein. Leipzig, M. Heinsius Nachf. 1907.

„Diese Schrift will manche Momente des Bewußtseinsproblems ausführlicher erörtern", als es in der letzthin erschienenen „Gültigkeit der Moral" desselben Verfassers tunlich war. Von diesen Erörterungen hat Rez. leider so wenig verstehen können, daß er es sich versagen muß, über sie irgendein Urteil abzugeben. Es sei erlaubt, ein Zitat beizufügen; es gehört nicht zum Verständlichsten, aber auch nicht zum Unverständ-

lichsten, was da auf den 41 Seiten dieser Broschüre steht, und mag daher eine ziemlich richtige Idee von der durchschnittlichen Klarheit bezw. Unklarheit derselben geben. „Empfindung ist ein psychisches Element mehr nach seiner örtlichen Beziehung; Vorstellung mehr als Inhalt unter Inhalten aufgefaßt; Gefühl markiert eben den stetigen Wechsel und fließenden Übergang zwischen diesen Richtungen im psychologischen Leben; Wille endlich ist jede Funktion des Bewußtseins eben durch Teilnahme an beiden Richtungen, oder Reaktion auf ein Daß, welche doch ein inhaltliches Etwas einschließt.“ (§ 19.)

Graz. P. Meinrad M. Morard O. P.

12. *Dr. Paul C. Franze:* **Über die Gültigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis und über die Entwicklung der Erkenntnis überhaupt.** (Separatabdruck aus der Philosophischen Wochenschrift. Bd. 7. Nr. 10—13, Bd. 8. Nr. 1.) 8⁰. 43 S.

In dieser Artikelserie wird der Versuch gemacht, „zu zeigen, wie vom modernen biologisch-entwicklungstheoretischen Standpunkt aus die Antwort auf die Frage nach der Gültigkeit gegenständlicher und naturwissenschaftlicher Erkenntnis sich gestaltet, und ferner, wie die Entwicklung der Erkenntnis überhaupt gedacht werden muß.“ (1.) Dabei werden die diesbezüglichen Kantschen Resultate als Ausgangspunkt genommen. Der Verf. hat es sichtlich weniger darauf abgesehen, eine spezielle Frage zu erörtern, bzw. zu lösen, als seine eigene Gesamtauffassung der Wirklichkeit in kurzen und gedrungenen Zügen zu entwerfen. Daher mag es nicht unangebracht erscheinen, mit Außerachtlassung des Nebensächlichen, seinem Systeme eine etwas eingehendere Analyse zu widmen.

Zunächst handelt es sich um die Erkenntnis in bezug auf Naturwissenschaft, resp. auf die Anschauungsformen und Kategorien (1—19). Die Anschauungsformen (Raum und Zeit) und die Kategorien (z. B. Kausalität) gehen aller Erfahrung voraus, da Erfahrung erst bei deren Voraussetzung denkbar ist. Unter entwicklungstheoretischem Gesichtspunkt aber können sie ursprünglich nur als Potenz, Keim im Organismus angelegt gewesen sein. Für die Entwicklung eines solchen Keimes nun ist Erfahrung an Außenrealitäten notwendige Bedingung. Daraus folgt einerseits, daß Anschauungen und Kategorien bereits vor der Entwicklung vorhanden sein müssen, doch nicht im Bewußtsein, dort ist ja alles vorderhand bloß Keim und Potenz, sondern außerhalb des Bewußtseins, im „Unbewußten“; — anderseits, daß den Anschauungen und Kategorien Außenrealitäten entsprechen, und zwar mit eben den Eigenschaften, die wir im Urteil vorfinden: beide, Außenrealitäten und Formen a priori, sind ja zur Erfahrung notwendig. Dies gilt jedoch mit Sicherheit bloß für wirkliche, d. h. allgemeingültige und denknotwendige Erkenntnis. „Es gibt jetzt im menschlichen Bewußtsein und Denken apriorische Verstandeselemente und Anschauungsformen, auf denen gegenständliche Erkenntnis, somit als allgemeingültige, beruht. Ursprünglich jedoch waren diese Elemente und Formeln nur a priori im Unbewußten, und für das Bewußtsein nur als Potenz — eben durch ihre Gegenwart im Unbewußten — vorhanden. Diese Potenz kam durch Erfahrung zum Aktuellwerden und zur fortschreitenden Entwicklung im Bewußtsein.“ (13.) „Die genetische Theorie auf die Anschauungsformen der Sinnlichkeit und die Begriffe des

Denkens angewandt zeigt zwar — abweichend von Kant — daß diese 1. Außenrealitäten sind und 2. durch Erfahrung ins Bewußtsein kommen." (18.) Doch gilt dies nur für das Bewußtsein.

Das erkenntnistheoretische Problem im allgemeinen (19—25) wird dementsprechend gelöst. Raum und Zeit, die Eigenschaften der Körperwelt sind, sind Außenrealitäten, folglich ist die Körperwelt die reale Wirklichkeit, doch zugleich nur Phänomen, nämlich Bewußtseinsinhalt für ein höheres, allgemeineres Bewußtsein: also erkennen wir die Körperwelt so, wie sie ist (Realismus), die Körperwelt aber als solche ist Bewußtseinsinhalt — eines höheren Bewußtseins (Phänomenalismus), und so haben wir eine Synthese der beiden überhaupt möglichen Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Erkennens.

Woher stammt nun Erkenntnis? Im Unbewußten, welches das Einzelwesen mit dem höheren Bewußtsein verbindet, spiegelt sich die Wirklichkeit; mittels des Gehirns als Organ und der Erfahrung werden alsdann die Vorstellungen des höheren Bewußtseins in den Einzelindividuen zum Bewußtsein. Somit stammt alle Erkenntnis aus Erfahrung, aber nur für das Bewußtsein (Empirismus); alle wirkliche Erkenntnis ist auch a priori, aber nur für das Unbewußte (Rationalismus); als Resultat der Entwicklung und Vererbung gibt es jetzt auch für das Bewußtsein aprioristische Urteile. (23.)

In bezug auf das metaphysische Problem (25—31) wird sodann tatsächlich folgendes aufgestellt. Nach der Metaphysik gibt es ein allem zugrunde liegendes, sein Wesen ausmachendes Urprinzip; nach der Erkenntnistheorie ist alles Bewußtseinsinhalt: das Urprinzip ist also als aus Bewußtsein und dessen Inhalt bestehend aufzufassen, nämlich als geistig zu denken. Damit ist der Monismus des Geistes gegeben. Des näheren machen Vorstellen, Fühlen, Wollen in untrennbarer Einheit als Urakte das Geistesleben des Urprinzips aus. Vor dem Eintritt in den (denknotwendig zeitlichen) Weltprozeß existierten diese Elemente des Urprinzips nicht, das Urprinzip war im Zustand des Nichtseins. Alle diese drei Elemente gehen zugleich aus dem Nichtsein ins Sein über, insofern der Wille zur Verwirklichung der Vorstellung deswegen strebt, weil die Vorstellung die der Lust ist. Der Wille aber ist es, als Tat, der dem Teil des Alls entspricht, den wir Körperwelt nennen. Da nun das Urprinzip Bewußtsein besitzt, ist die Körperwelt als dessen Wille Inhalt eines höheren Bewußtseins. So decken sich der erkenntnistheoretische und der metaphysische Standpunkt völlig.

Schließlich wird die Entwicklung der Erkenntnis überhaupt (31—41) skizziert.

Das Bewußtsein des Urprinzips ist das Unbewußte für die Körperwelt; doch leuchtet über sie ein schwacher Schein des Bewußtseins, und das Bewußtsein ist für sie eine Potenz, die sie in sich aufnehmen kann. Da nun Unbewußtsein Unseligkeit ist, sehnt sich die Welt nach Erkenntnis, und der Prozeß, der die immer zunehmende Aufnahme des Bewußtseins in die Körperwelt darstellt, das Werden der Erkenntnis in der materiellen Welt, ist das organische Leben.

Die Aufnahme von Bewustseinsspuren ist mit dem Weltprozeß als solchem gegeben. Das erkenntnistheoretische Urfaktum ist die Empfindung, und so wie bei jeder Erkenntnis, so sind auch bei ihr Subjekt (das Bewußtsein) und Prädikat (der Inhalt der Empfindung) gegeben. Die ganze weitere Entwicklung beruht auf einer immer deutlicher sich vollziehenden Scheidung von Subjekt und Prädikat, welche nicht durch Vervollkommnung

des Empfindungsinhalts, sondern durch immer größere Steigerung des Bewußtseins, durch Vervollkommnung des Ichs bedingt ist. Diese nun beruht auf der Entwicklung des Gehirns als des Organs des Bewußtseins in der Welt und vollzieht sich nur durch Erfahrung. Das vollkommene Haben der Formen a priori (die durch Erfahrung an die Außenwelt vom Unbewußten ins Bewußtsein gekommen sind) bezeichnet die Menschwerdung.

Von da an schreitet die Entwicklung weiter, einerseits durch Experiment und Abstraktion zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis, anderseits durch Denken zur Erkenntnis der Ideen (= Vorstellungen des Urprinzips und seiner Beziehungen zum All). Die höchste Stufe dieser Art des Erkennens ist das unmittelbare geistige Schauen der Ideen bei wachem Bewußtsein: die Eigenart des philosophischen Genies (so bei Buddha, Christus, Plato, Kant u. a. S. 38), einmal aber allgemeine Eigenschaft der Menschheit. So wird das menschliche Erkennen dem des Urprinzips immer ähnlicher, so kommt die Vernunft in die Welt.

Diese höhere Art des Erkennens ist nicht Wissen, sondern Glauben und entbehrt eines absolut sicheren Kriteriums.

Die Erkenntnis der Ideen bedingt auch das Wollen des Richtigen, d. h. dessen, was das Urprinzip selbst will. Das richtige Wollen ist aber auch das, was der Mensch soll: demnach bildet es auch die Ethik, die daher zuletzt auf Erkenntnis und zwar der Ideen beruht. Beim Gefühle und Willen ist der Entwicklungsgang derselbe wie bei der Erkenntnis.

Es muß ein Movens, eine Ursache am Anfang des Entwicklungsprozesses stehen und ihn fernerhin leiten, — nämlich die Vorstellung eines begehrten Zieles, und diese ist das höhere Bewußtsein als Inbegriff der Vorstellungen des Urprinzips.

Der Zweck des Ganzen ist die Auflösung des Urprinzips in Einzeliche zum Zwecke der Steigerung der Lust, die diesen beim Erfassen des ganzen Werkes zuteil wird. Der Zweck des Menschen ist, sich zu möglichster Vollkommenheit im Erfassen der Ideen, also zu möglichst hoher Stufe eines Vernunftwesens zu entwickeln. „Die höchsten Iche (in den Menschen) sind die Punkte, wo Geist zum Durchbruch in die Welt gelangt, wo die Ideen in sie aufgenommen und das Wollen in Einzelwesen diesen konform gestaltet wird.“ (42.) (Vom Verf. gesperrt.)

Wie man sieht, haben wir es hier mit einem neuen Versuch zu tun, sich dem in der Logik der Kantschen Doktrin gegebenen absoluten Subjektivismus zu entreißen, in specie mit einem Versuch, unter ausschlaggebender Verwertung des Entwicklungsgedankens durch Kant über Kant hinaus zum Realismus zurückzugelangen, allerdings zu einem Realismus eigenartiger Prägung, wie es ja bei den von Franze zugrunde gelegten Prämissen nur zu erwarten war, nämlich zum geistigen Monismus. Daß man dabei an ähnliche Bestrebungen und an ähnliche Resultate der Hartmannschen und der Wundtschen Philosophie vielfach erinnert wird, sei nur angedeutet. Wir stehen keinen Augenblick an, des Unternehmens achtunggebietende Großzügigkeit anzuerkennen. Der Verf. bekundet darin eine durchaus nicht gewöhnliche Befähigung zum philosophisch-spekulativen Konstruieren. So sehr er sich aber redliche Mühe gegeben hat, den berechtigten Anforderungen zu entsprechen, ein umfassendes, zugleich geschlossenes und konsequent aufgebautes System zu errichten, so sehr man die dialektische Gewandtheit, die Klarheit und Präzision, sowie auch die gehaltvolle Kürze seiner Darstellung wohltuend empfindet, kann man sich

doch nicht verhehlen, daß das beabsichtigte Resultat nicht erreicht wurde, und daß das ganze Werk von Grund aus mißraten ist. Wie hätte es auch anders sein können, bei so morschen und wertlosen Grundlagen, als es die Kantsche Erkenntnislehre und der absolute Evolutionismus sind. Wir glauben aber nicht bloß die Grundlagen des Systems beanstanden zu müssen, sondern wir können uns auch nicht mit manchen unlogischen und willkürlichen Folgerungen einverstanden erklären, die beim weiteren Ausbau dieser Grundlagen ausschlaggebend gewesen sind. Vielleicht schätzt der Verf. diesen Mangel geringer, da solche „Ideen" für ihn Glaubenssätze sind, wir aber teilen diesbezüglich seinen Glauben nicht, und können es nicht.

Es kann unmöglich in einer einfachen Rezension unternommen werden, eine hierin vollständige Kritik zu bieten. Wir möchten bloß auf das eine oder das andere hinweisen. Es sei zunächst bemerkt, daß einerseits eine konsequente Durchführung der Kantschen Prinzipien nur zum äußersten Phänomenalismus führen könne und daß anderseits bei unbedingtem Festhalten an einem universellen Evolutionismus das (vom Vf. anerkannte) Kausalitätsprinzip gänzlich aufgegeben werden müsse. Damit ist das Urteil über das System Franzes und über dessen innere Konsequenz schon gesprochen. Und in der Tat, schon durch seine ersten Behauptungen wird er gezwungen, in einen unlösbaren Widerspruch zu geraten. Denn gibt er einmal zu, daß das Einzelbewußtsein zu apriorischen Erkenntnissen durch Erfahrung an Außenrealitäten gelangt, so muß er dann auch zugeben, daß ursprünglich das Einzelbewußtsein die entsprechende Geistesfähigkeit (Formen a priori) nicht besitzt (nach der Entwicklungslehre) und zugleich denknotwendig besitzt (nach der Kantschen Lehre), um ja die sie voraussetzende Erfahrung machen zu können; daß die Erfahrung des Einzelbewußtseins der apriorischen Erkenntnis desselben vorausgeht und zugleich dieselbe denknotwendig voraussetzt. Da hilft es gar nicht, — abgesehen davon, daß eine solche Annahme positiv durch nichts begründet ist — diese der Entwicklung vorangehende apriorische Erkenntnis dem Unbewußten zuzuschreiben: das Einzelbewußtsein ist es, welches sich durch Erfahrung entwickelt und Erfahrungen macht, das Einzelbewußtsein muß es folglich auch sein, welches die zur Erfahrung denknotwendig erforderlichen apriorischen Formen im voraus besitzt. Die Tragweite dieser Bemerkung aber mag man daraus ersehen, daß die beanstandeten Anfechtungen im System grundlegend sind und somit den Widerspruch in das Innerste desselben hineintragen. Ähnlicherweise bedeutet es einen Widerspruch, wenn Franze einen Übergang[1] des Urprinzips aus dem Nichtsein ins Sein postuliert, und doch selbst betont (35), „es muß ein Movens am Anfang des Entwicklungsprozesses stehen und ihn fernerhin leiten".

Franzes Absicht war es, aus feindlichen Prämissen ausgehend, entgegengesetzte Standpunkte in ein Ganzes zusammenzufassen: es konnte ihm nicht gelingen, aus dieser gewaltsamen Verbindung eine harmonische Einheit hervorgehen zu lassen.

Graz. P. M.-M. Morard O. P.

---

[1] „Die Untersuchung, warum der Übergang des Urprinzips (als Potenz) aus dem Nichtsein ins Sein überhaupt eintritt, gehört nicht hierher. Der Weltprozeß ist da, der Übergang hat also stattgefunden; mehr zu wissen ist hier unnötig." (29.) Das klingt wie ein Geständnis!

13. *Dr. Georg Reinhold:* **Der alte und der neue Glaube.** Ein Beitrag zur Verteidigung des katholischen Christentums gegen seine modernen Gegner. Wien 1908, Kirsch. 334 S.

Wir sind es bereits gewohnt, von der fleißigen Feder des Wiener Apologetikprofessors, Dr. G. Reinhold, nur gediegene Arbeiten zu erhalten. „Der alte und der neue Glaube" bietet dafür einen neuen Beweis. Der im Anschluß an D. F. Strauß gewählte Titel zeigt bereits zur Genüge den Inhalt des Werkes an: die Praeambula fidei, die geschichtliche Grundlage des Christentums, sowie dessen Lehrinhalt in allgemeinen Umrissen. Die Behandlungsweise ist je nach den gegebenen Materien eine mehr thetische oder apologetische. Die Schrift ist für „gebildete Katholiken" bestimmt. Der Verf. hat es trefflich verstanden, die Resultate seiner früheren wissenschaftlichen Studien in einer einem weiteren Leserkreise angepaßten Form zu verarbeiten. Wir möchten dabei besonders auf die reiche Verwertung der diesbezüglichen Literatur aus beiden Lagern, den irenischen Standpunkt des Verfassers, wie auf seine tadellose Korrektheit in allen Glaubenssachen hinweisen. Auch glauben wir, daß kaum eine Frage von größerem Interesse nicht behandelt worden wäre. Die Darstellung mußte notwendig zuweilen aphorismenartig ausfallen. Eine größere Apologie aus der Feder des Verfassers im Sinne und Geiste dieses Werkes würde der Kirche große Dienste leisten.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

14. *Chr. Pesch S. J.:* **Praelectiones dogmaticae,** quas habuit in Collegio Ditton-Hall. Tom. III: De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo. Tom. V: De gratia. De lege divina positiva. ed. 3. Friburgi, Herder 1908.

Der dritte Band vorliegenden Werkes wurde in dieser Zeitschrift XI, 99—119, der fünfte XIV, 219—225 besprochen. Wir haben von dem, was wir dort ausstellten, bei aller Anerkennung der übrigen Vorzüge des Werkes, nichts zurückzunehmen. Wir möchten uns indessen doch die Frage erlauben, ob es denn P. Pesch gar nicht möglich wäre, seine geradezu krasse falsche Auffassung der thomistischen Gnadenlehre in etwa in Einklang mit der tatsächlichen Lehre der Thomisten zu bringen? Es ist denn doch etwas zu stark, wenn P. Pesch den Thomisten Anschauungen imputiert, wie daß der Mensch unter dem Einflusse der Gnade in keiner Weise tätig sei, mit der Gnade nicht mitwirke, der Gnade nicht widerstehen könne. Wenn man freilich mit Argumenten arbeitet, wie: Revera resisti non potest gratiae, nisi quando adest (V^3, 147), so braucht man über andere Schwächen der Beweisführung nicht mehr zu erstaunen. Wir betrachten es als eine der bescheidensten Forderungen wissenschaftlicher Kontroverse, daß man den Gedanken des Gegners nicht in einem Zerrbild bietet, um dann daran seine billigen Glossen zu heften. Ich habe schon öfters in dieser Zeitschrift betont, daß unserer Zeit vor allem das Hervorheben des beiden Teilen Gemeinsamen nötig und förderlich wäre; P. Pesch aber bemüht sich außerordentlich, nicht nur das Trennende noch zu verschärfen, sondern geradezu jede Verbindungsbrücke abzubrechen. Den Thomismus, den P. Pesch uns bietet, kennen wir nicht.

Graz. P. Reginald M. Schultes O. P.

15. *Dr. Theol. Jos. Stoffels:* **Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik.** Bonn, Hanstein 1908. 8, S. VII, 173.

„Die vorliegende Studie ist aus einer Preisfrage herausgewachsen, welche die katholisch-theologische Fakultät der Universität Bonn im Jahre 1900 stellte. Ihren Gegenstand bildet der zum ersten Male vom ägyptischen Mönche Makarius unternommene Versuch, den Ideengehalt des Christentums in mystischer Stimmung zu erfassen. Dieser Versuch erweckt deshalb besonderes Interesse, weil er die mystische Spekulation auf die Grundlagen stoischer Naturphilosophie stellt, um sie vor pantheistischer Irrung zu bewahren.“ So lautet das kurze Vorwort (S. III). Der Verfasser ist inzwischen Cölner Domvikar geworden, und seine erweiterte Studie erscheint natürlich mit kirchlicher Druckgenehmigung. Die Einleitung (S. 1—18) verbreitet sich etwas näher über das Leben und die Werke des hl. Makarius des Großen oder des Ägypters zum Unterschiede von Makarius dem Alexandriner. Das Mönchtum der sketischen Wüste führt seinen Ursprung auf ersteren zurück, während letzterer ungefähr zu gleicher Zeit in der benachbarten „Zellenwüste“ ein Leben ähnlicher Vollkommenheit führte. Hauptquellen des Lebens unseres hl. Makarius sind die Historia Lausiaca des Palladius und die Historia monachorum des Rufinus, also durchaus glaubwürdig. Außerdem bieten die Apophthegmata Patrum, sowie die Verba seniorum, in welchen sich die Anekdoten und Sentenzen ägyptischer Mönche gesammelt finden, einen recht anschaulichen Einblick in das Leben und Denken jener Kreise. Die Geburt des hl. Makarius fällt in die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert und sein Tod kurz vor das Jahr 390. 60 Jahre lang führte er in der sketischen Wüste ein Leben der Abtötung und Heiligung. Zuweilen besuchte er den großen Vater Antonius; auch traf er mit Pachomius zusammen. So recht eigentlich das Spiegelbild seines sittlich-religiösen Denkens und Lebens sind seine Homilien. Von ihnen her fällt helles Licht auf seine geistige Persönlichkeit, in deren Hochschätzung alle Forscher trotz sonstiger Verschiedenheit in Beurteilung des Mönchtums selbst übereinstimmen. Als echte Werke unseres Mystikers gelten nur die Homilien und die beiden ersten Briefe.

Die Schrift ist in zwei Teilen abgefaßt. Der erste Teil (S. 18—57) behandelt: „Mystische Elemente in der hellenischen, jüdischen und christlichen Gedankenwelt vor Makarius.“ Der zweite Teil (S. 57—171) bringt: „Die mystische Theologie Makarius des Ägypters.“ Der erste Abschnitt (S. 57—76) bespricht als „Elemente zum formalen Ausbau der Mystik des Makarius“ die Verwertung der stoischen Naturphilosophie und die Allegorese der Hl. Schrift. Der zweite Abschnitt (S. 76—171) bietet: „Die Lehre des Makarius vom wahren Leben, d. h. von der im Ebenbilde Gottes liegenden, geheimnisvollen Gemeinschaft der Seele mit Gott in Christus durch den Geist.“ Ein kurzer Rückblick (S. 171—173) schließt das Ganze.

Der näheren „Untersuchung liegt die Auffassung zugrunde, daß die Mystik eine eigentümliche psychologische Art ist, in welcher das Individuum sich seines geistigen Wesens und seiner Verwandtschaft mit Gott dunkler oder klarer, aber in einer Weise bewußt wird, daß die Sehnsucht nach seinem Lebensziel sein ganzes seelisches Leben erfaßt und zu einer besonders lebendig empfundenen Einheit mit Gott emporhebt“ (S. 20). Die Anfänge christlich-mystischer Theologie werden erst ins 4. Jahrhundert

verlegt (S. 21 f.), und zwar gilt Makarius als erster Mystiker. Seine Werke sollen älter sein als die areopagitischen Schriften. Letztere werden einem sogen. Ps. Dionysius Areopagita zugeschrieben (S. 21 f.). Seine Heimat soll wie die des Makarius Ägypten gewesen sein und er soll in Alexandrien gelebt haben, stark beeinflußt von der philosophischen Zeitströmung, der neuplatonischen Spekulation eines Proklus. „Ps. Dionysius wird Begründer der christlich-mystischen Spekulation, versenkt sich mit philosophischer Erudition in die unergründlichen Tiefen des göttlichen Wesens, zieht aber auch das ganze hierarchische und kultische Leben der Kirche, wie es ihm in der kirchlichen Metropole Ägyptens entgegentritt, in seine Gedankenwelt.“ Dagegen „wird Makarius der erste Vertreter der auf Aszese fußenden praktisch-christlichen Mystik und ihrer Theologie“ (a. O.).

Des Dionysius Heimat verlegen andere nach Syrien. Aber weder hier noch in Ägypten noch sonst wo weiß irgendein Menschenkind etwas von einem damaligen Verfasser dieser Schriften, wohl aber weiß man damals allenthalben von altersher, daß diese Schriften wirklich vom Areopagiten der Apostelzeit herrühren. Daher kam gleich bei deren Veröffentlichung zu Anfang des 6. Jahrhunderts ihr großer Einfluß sowohl bei den Rechtgläubigen wie bei den Irrgläubigen. Damals lebten viele alte Männer in eingeweihten Kreisen, welche diese Schriften schon zu Lebzeiten des Proklus kannten und zwar als von altersher in solchen Kreisen bekannte Schriften des hl. Dionysius vom Areopag. Nach der Hl. Schrift galt in besonderem Maße das Ansehen dieses apostolischen Vaters. Gerade der Mißbrauch, welchen die Neuplatoniker und die Irrgläubigen von diesen Schriften machten, war die Veranlassung, daß auch von maßgebender rechtgläubiger Seite von nun an diese Schriften öffentlich bekanntgegeben wurden. Aller Grund für deren Geheimhaltung in den bloß eingeweihten Kreisen war nun geschwunden. Wie uns Photius in seiner Bibliotheca (cod. 1.) ausdrücklich sagt, habe bereits um die Mitte des 5. Jahrhunderts, also noch zu Lebzeiten des Proklus, Theodorus presbyter unwiderleglich nachgewiesen, daß die Schriften tatsächlich vom Apostelschüler, dem hl. Dionysius Areopagita seien, also keineswegs pseudepigraphischen Charakter an sich tragen. Um das Jahr 450 führt auch Bischof Juvenalis von Jerusalem in einem Briefe an die Kaiserin Pulcheria ausdrücklich die Worte des Areopagiten (D. N. c. 3) als Zeugnis für das apostolische Alter der Tradition an, daß die Apostel bei dem Tode der Gottesmutter zugegen waren (vgl. Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie, 4. Jahrg., S. 616).

Der hl. Maximus sagt (Scholia ad CH. c. 5), daß bereits Dionysius von Alexandrien (250) einen Kommentar zum Areopagiten geschrieben habe. Der hl. Gregorius von Nazianz, Zeitgenosse unseres hl. Makarius, führt (oratio 38, ed. Vivès, Tom. I. S. 668) offenbar die Stelle aus der CH. des Areopagiten von den Seraphim und dem Dreimalheilig an, indem er beifügt, daß darüber „von einem anderen vor uns *πεφιλοσόφηται κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα*“. Auch dem hl. Makarius scheinen die areopagitischen Schriften bekannt gewesen zu sein. Wie der Areopagite spricht er von der Reinigung, Erleuchtung, Vollendung, von letzterer als Einigung mit Gott, als Vergöttlichung. Seine Ausführung über die geistige Wiedergeburt erinnert deutlich an des Areopagiten Besprechung der Taufe in EH. Ebenso zeigt die Behandlung des Ursprungs und der Natur des Bösen, der Gnade und der Mitwirkung des Willens, sowie der Tugenden, des göttlichen Feuers, des Reiches des Lichtes in der Seele und der mystischen Vollendung deutlich areopagitische Anklänge. Von anderen Zeitgenossen des hl. Makarius haben offenbar die Werke des Areopagiten gekannt der

hl. Basilius und sein Bruder, der hl. Gregorius von Nyssa, der hl. Athanasius und der hl. Ephrem, der Syrer. Der hl. Basilius spricht ausdrücklich (de Spir. Sto. 5, 27) von geschriebenen apostolischen Überlieferungen, welche nur in hierarchischen Kreisen weitergegeben wurden. Der Anfang seiner Rede über den Glauben erinnert lebhaft an die mystische Theologie des hl. Dionysius vom Areopag, ebenso seines Bruders „Leben des Moses", sowie des hl. Athanasius Anfang der „Rede gegen die Heiden". Nach Dulac (Traduction des œuvres de S. Denys; proleg. S. 79) nennt Origenes (185—255) den Areopagiten „hom. I. über einige Texte des N. T." Dessen Worte werden zitiert und hinzugefügt „wie der große Dionysius, der Areopagite, sagt". Die lateinische Übersetzung dieser Homilie stammt vom Priester Rufinus von Aquileja († um 410), welcher ohne irgendein Bedenken die Homilie dem Origenes zuschreibt. Insbesondere weisen auch die Schriften des Clemens Alexandrinus unzweifelhaft auf die Werke des Areopagiten. Clemens unterscheidet ebenfalls die 3 Stufen des geistlichen Lebens; seine Lehre von der πίστις und γνῶσις stimmt genau mit den diesbezüglichen areopagitischen Ausführungen (vgl. Ernesti, Ethik des Clemens v. Alex., Paderborn 1900, Schöningh, S. 121 bis Schluß; Capitaine, Moral des Clemens v. Alex., ebendas. 1903, S. 266 ff., S. 273 ff., besonders S. 278—301). Clemens spricht selbst von der christlichen Geheimlehre (γνωστικὴ παράδοσις), die nur für solche bestimmt sei, die überhaupt eines tieferen Denkens fähig wären (Capitaine a. a. O. S. 32—38, S. 222 ff., S. 240[4]). Gewiß darf es deshalb beim Areopagiten nicht befremden, wenn er wiederholt die Geheimhaltung seiner Schriften betont. Gerade dies spricht eben für die Echtheit derselben; im 5. oder 6. Jahrhundert wäre dazu durchaus kein Grund mehr vorhanden gewesen. Darum konnten sie da auch ohne alle Gefahr veröffentlicht werden.

Die moderne Kritik selber gesteht, daß unser Dionysius ein Schüler des hl. Apostels Paulus sein will, ein Zeitgenosse und Bekannter des Timotheus und Titus und anderer Persönlichkeiten der apostolischen Zeit, namentlich auch des hl. Apostels Johannes, welchem der 10. Brief die baldige Befreiung aus der Verbannung auf Patmos verkündet, daß er die Sonnenfinsternis beim Tode Jesu gesehen (Ep. 7, 2) und dem Hinscheiden der allersel. Jungfrau Maria beigewohnt haben will (DN. 3, 2). Der Neuplatoniker Proklus erkannte gar wohl die Bedeutung und das hohe Ansehen der areopagitischen Schriften, darum benutzte er dieselben neben der Hl. Schrift am reichlichsten, um so das Heidentum neu zu beleben und dem Christentum gegenüber konkurrenzfähig zu machen. Mit vollem Rechte ruhte daher gerade auf Proklus in alter und neuer Zeit der Verdacht, die dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benützt zu haben. Die neuesten Forschungen haben durch die Bekanntgabe der auffallenden Ähnlichkeit im Wortlaut des Proklus und des Areopagiten diesen Verdacht geradezu zur Gewißheit erhoben, weil eben schon zu Lebzeiten des Proklus die Schriften des hl. Apostelschülers Dionysius in eingeweihten Kreisen und selbst über diese weit hinaus in den Kreisen der Irrgläubigen und heidnischen Philosophen längst bekannt waren. Daß die moderne Kritik ohne irgend einen gültigen Beweisgrund einfachhin behauptete, jene Schriften könnten nach Form und Inhalt unmöglich dem apostolischen Zeitalter angehören, kam ganz einfach von der dieser Kritik zugrundeliegenden falschen Entwicklungslehre. Nach dieser muß das apostolische Jahrhundert als roh gedacht werden und Dogmen, Jurisdiktion, Kult als in den Windeln liegend. Die areopagitischen Werke nun enthalten ganz genau ausgesprochene Lehrsätze über die heiligste Dreifaltigkeit, über

Person und Werk Christi, über die Gnade; sie bieten einen voll ausgebildeten und erklärten Kult und bringen unabweisbare Zeugnisse für das Bestehen einer strengen hierarchischen Ordnung. Einfach darum müssen sie einer späteren Zeit angehören, in welcher all dies bereits den Gläubigen ganz geläufig war. Die Schriften des Areopagiten sind für die apostolische Zeit zu entwickelt. Für diese Zeit, da noch „Finsternis die Erde bedeckte", da der Glaube nur „in confuso et generaliter, in factis particularibus" gepredigt wurde, paßt nur die sogen. „Zwölfapostellehre", eine Schrift, welcher sowohl äußere wie innere Gründe völlig fehlen, um in der urchristlichen Literatur maßgebende Bedeutung zu haben. Die Schriften des Areopagiten wenden sich geradezu gegen alle Behauptungen des Lehrsystems Simons des Magiers, des Erzirrlehrers der Apostelzeit, wie dieses in den Philosophumena des Hippolyt niedergelegt ist (vgl. Schneider, Areopagitica, Regensburg 1884, Manz, S. 191—270; derselbe, Apostolisches Jahrhundert I., ebendas. 1890, S. 603—648. Zur „Zwölfapostellehre" Apost. Jahrh. I., S. 809 bis Schluß).

Die Entwicklungslehre ist endgültig verurteilt durch die Modernismus-Enzyklika. Gerade deshalb weil die areopagitischen Schriften dieser Lehre der „Entwicklung" allen Boden entziehen, hat man ihre Echtheit so hartnäckig bekämpft. Zudem sind jene Schriften Hauptstütze der Tradition. Der Kampf gegen deren Echtheit gilt eben der Überlieferung, um ihr alles Gewicht zu nehmen. Die erwähnte Enzyklika erinnert zum Hort der Tradition an das Gesetz, welches insbesondere das 2. Nicänische Konzil und das 4. Konzil von Konstantinopel hinsichtlich der Überlieferung aufgestellt haben, sowie an den Zusatz zur Professio fidei. Die hl. Kirche nun hat jederzeit den hl. Dionysius den Areopagiten, den Schüler des Völkerapostels, des hl. Paulus, auf Grund seiner Schriften für einen Hauptzeugen der kirchlichen Überlieferungen gehalten, für einen gottbegnadeten Vater und Lehrer aus der Apostelzeit. Wenn die moderne Kritik zugesteht, daß die areopagitischen Schriften sofort bei ihrem öffentlichen Bekanntwerden zu Anfang des 6. Jahrhunderts allgemein, bei Recht- und Irrgläubigen, anerkannt werden als die Schriften des durch den hl. Paulus Bekehrten vom Areopag, so legt sie damit selber unzweifelhaftes Zeugnis für die Zuverlässigkeit der bis dahin in den hierarchischen kirchlichen Kreisen insgeheim von uraltersher überlieferten Schriften ab. Auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel (533) wurden von Hypatius nicht die Schriften, sondern nur die von den Irrgläubigen angeführten testimonia aus diesen Schriften beanstandet, ähnlich wie es auf dem Laterankonzil 649 unter dem hl. Papste Martin I. geschah. Der mit diesen Schriften von irr- und ungläubiger Seite getriebene Mißbrauch war der Grund ihrer Veröffentlichung auch von kirchlicher Seite zu Anfang des 6. Jahrhunderts. Für deren Echtheit treten von uraltersher mit vollster Einhelligkeit die griechische, lateinische und gallische Kirche ein. Aber diesbezüglich gilt auch, was unsere Enzyklika sagt: „Je kühner jemand das Alte umstürzt, die Überlieferung . . . verwirft, desto gelehrter heißt er."

Bei den ältesten mystisch-christlichen Gedankenreihen in ihrer Beziehung zur griechischen Philosophie und zum Alten Testament werden der Reihe nach besprochen: 1. Das Mystische im Mysterienwesen; 2. die philosophische Mystik bei Plato; 3. Stoa und Mystik; 4. die Mystik Philos; 5. die neuplatonische Mystik; 6. Mystisches in den Hl. Schriften des Juden- und Christentums, besonders in den Weisheitsbüchern, bei Paulus und Johannes; 7. die mystische Theologie des Gnostizismus; 8. Mystik bei den Alexandrinern. „Das griechische Mysterienwesen will nicht die

Menschenseele einführen in die Erkenntnis des unendlichen göttlichen Inhalts, sondern will nur die Seele haben und berauschen durch einen geheimnisvollen Kultus" (S. 23 f.). „Das Gesamturteil über das Mysterienwesen läßt sich etwa so zusammenfassen, es liegt im Mysterienwesen tatsächlich eine ausgesprochene Erscheinungsform griechischer Mystik vor, aber sie ist noch keine philosophisch vertiefte oder aszetisch normierte, sondern eine niedere religiöse Mystik, welche die Phantasie und das niedere Begehrungsvermögen durch äußere geheimnisvolle Eindrücke zu bannen vermag" (S. 26). „Der erste große Mystiker im Philosophenmantel ist Plato . . . der erste, welcher systematisch eine Gedankenwelt schafft, die in ihrem Grundton ausgesprochen mystischer Art ist. Wenn sie auch lichtvoll und hocherhaben über den dunklen und dumpfen Niederungen der Mysterienstimmung schwebt, so hat doch die gleiche Zauberkraft beiden Welten ihr Dasein gegeben. Aus der *μανία*, dem Drängen der begeisterten Menschenseele, entspringt auch Platos philosophische Mystik" (S. 27). „Die Bedeutung Platos für die Entwicklung des mystischen Denkens liegt kurz gesagt darin, daß er dem mystischen Drange der Menschenseele, den das Mysterienwesen nicht analysierte, sondern mechanisch zu befriedigen suchte, philosophisch seine Berechtigung zuerkannte und seine hohe ethische Bedeutung gab, indem er die Würde des Geistes und seine Bestimmung zur Verähnlichung mit Gott proklamierte, in einer dialektisch und ästhetisch so vollendeten Form, daß er auf Jahrhunderte hinaus die Geister in seinen Ideenkreis gebannt hat" (S. 30). Clemens von Alexandrien schreibt diese philosophische Vollendung Platos seiner Vertrautheit mit den Schriften der Hebräer zu (vgl. Capitaine a. a. O. S. 202 f.).

Der Stoa, will uns scheinen, wird zuviel Einfluß auf die spätere Mystik beigelegt. Die vermeintliche Beziehung zum hl. Makarius wird im 1. Abschnitt des 2. Teiles berücksichtigt werden. Die Mystik Philos und der Neuplatoniker kann wohl füglich als Entwicklung der platonischen gefaßt werden, freilich mit Hinzunahme fremder, insbesondere jüdischer bezw. christlicher Gedanken. Aber gerade deren Mystik zeigt uns an den vielen Verirrungen, welchen sie zum Opfer fiel, daß ohne übernatürliche Kraft und Leitung die Mystik nicht gedeihen kann. Zwar wohnt der menschlichen Natur der Drang nach der Mystik inne; wir haben eben von Natur aus das desiderium naturale nach der innigsten Vereinigung mit Gott als unserem letzten Endziele, und insofern läßt sich von einer natürlichen Mystik reden. Aber faßt man die Mystik ihrem vollen und ganzen Inhalte nach, so ist sie nichts anderes als die Vereinigung mit Gott, die *ἕνωσις* und *θέωσις*, und insofern gibt es nur eine Mystik, die christliche, wie es nur eine Vollkommenheit gibt, die übernatürlich vollkommene Gottesliebe. Denn nur mit übernatürlichen Kräften und zwar mit ganz besonderer göttlicher Gnadenhilfe läßt sich die mystische Vereinigung mit Gott erreichen (vgl. Weiß, Apologie 5. Bd. „Philosophie der Vollkommenheit", 1. Abtlg.). Solche wahre übernatürliche Mystik findet sich in den Hl. Schriften des Juden- und Christentums. Der Verkehr unserer Stammeltern im Paradiese vor dem Sündenfalle mit Gott war ein durchaus mystischer. Des vollkommenen Wandels vor Gott, also wahrer Mystik, beflissen sich die Patriarchen und Propheten und viele andere Gerechte des A. B., so Tobias, Job, König David und Salomon vor seinem Falle u. a. Reich an mystischem Stoffe sind die Psalmen, die Bücher der Propheten, sowie insbesondere auch die Sapientialbücher (S. 35 ff.). Für die Gestaltung der christlichen Mystik wurden die tiefgehenden Unterschiede zwischen griechischer Philosophie und christlicher

Religion bestimmend (vgl. S. 38 ff.). Der erste tiefe Gegensatz zwischen griechischer und christlicher Mystik wurzelt im verschiedenen Gottesbegriff. Ein zweiter wesentlicher Unterschied liegt darin, daß in der griechisch-pantheistischen Mystik die Vergöttlichung das naturgemäße Ziel menschlicher Entwicklung ist, wogegen im Christentum eine scharfe Scheidung zwischen Natur und Gnade eintritt. Der dritte Unterschied besteht darin, daß jene durchweg ein aprioristisches, philosophisches System ist, indes diese die geschichtliche Mittlerschaft des Gottmenschen ihrem System eingliedern muß. Darum erstrebt der christliche Mystiker die Vereinigung mit Gott in Christus: die Christusmystik. Paulus und Johannes sind die ersten Herolde christlicher Mystik; ein jeder auf seine Art (S. 40 ff.). Beiden steht St. Makarius innerlich sehr nahe.

Im Gnostizismus gibt es eine eigentliche Mystik der Menschenseele nicht (S. 44 ff.). „Kurz gesagt, ist der Gnostizismus der groß angelegte, mystisch orientierte Versuch, durch Verbindung des Platonismus und des Christentums eine befreiende und doch im Banne des Geheimnisvollen liegende Erkenntnis davon zu gewinnen, ‚wer wir waren, was wir geworden sind, wo wir waren und wohin wir getragen worden sind, wohin wir eilen, woher wir erlöst werden, was Geburt und was Wiedergeburt ist'. Dieser Versuch ist zur Mystik geworden, die sich durch den Gedanken eines physischen Aufstiegs des Geistes bezauberte, ohne den sittlichen Aufstieg damit zu verbinden, und die durch kühnste Allegorese der Hl. Schriften eine solche Selbsttäuschung und Überhebung zu rechtfertigen sucht" (S. 50). Der häretischen Gnosis gegenüber vertreten die christlichen Alexandriner (S. 51 ff.) entschieden eine gesunde, echt christliche Gnosis. Insbesondere „hat durch Clemens auch innerhalb des kirchlichen Christentums mystisches Denken, wie es durch Paulus und Johannes angebahnt war, festen Fuß gefaßt und bereits eine ziemlich reichliche Ausgestaltung erhalten. Die alexandrinische Gnosis ist in gewissem Sinne christlich-mystische Theologie; der Gnostiker in der Vorstellung des Clemens ist tatsächlich ein christlicher Mystiker" (S. 54). Sein Schüler Origenes ist vor allem der bedeutsame Vertreter der allegorischen Schriftauslegung (S. 55 f.) „Die große Bedeutung des alexandrinischen Exegeten hat seiner Auslegung Eingang und Geltung verschafft unter den christlichen Theologen wie Gläubigen bis auf unsere Tage. Schon Gregor von Nyssa wandelt in seinen 15 Homilien über das Hohelied in den gleichen Bahnen wie Origenes" (S. 56).

Zur Einführung in die mystische Theologie des hl. Makarius kommen die Elemente zu deren formalem Ausbau zur Sprache und zwar als erstes die stoische Naturphilosophie (S. 57 ff.). In der Einleitung heißt es (S. 8) von Makarius, er biete „keine tiefgründige Spekulation, wozu ihm gewiß die entsprechende philosophische und theologische Vorbildung abging". Rufinus zählt ihn zu den „in der christlichen Philosophie gebildeten Männern" (S. 9). Die geistige Verwandtschaft zwischen ihm und der alexandrinischen Schule scheint uns denn auch vollauf zu genügen, etwaige stoische Anklänge bei ihm zu erklären. „Gewisse Leitsätze existierten bereits für ihn. Sie stammten aus der alexandrinischen Theologie oder aus der Vorstellungswelt des ägyptischen Mönchtums. Ein solcher Fundamentalsatz, an dem er nicht rüttelte, lautete: Seele, Engel, Dämon sind Körper von bestimmter Gestalt, Körper ätherischer Natur" (S. 69). (Vgl. dazu: Capitaine a. a. O. S. 116 ff.). „Makarius ist kein tiefer Philosoph oder Theolog, aber ein lebendiger origineller Geist von hohem aszetischen Ernst und mystischen Schwung.

Bald ist er der geistvolle Exeget, der in tiefsinniger Weise dem geheimen Sinne der Hl. Schrift nachgeht, um aus ihr seine reiche mystische Gedankenwelt dem Zuhörer zu enthüllen; bald der ernste, praktische Prediger, der aus der Fülle des täglichen Lebens Vergleiche und Bilder in immer neuer Abwechslung entlehnt, — Bilder, die uns bei einem weltfremden Wüstenprediger überraschen . . . Seine Bedeutung liegt auf dem Boden praktisch-aszetischer Mystik" (S. 10 f.). Und gerade seine vorzugsweise praktische Richtung scheint uns seine plastische, konkrete, oder wenn man lieber will, realistische Anschauungs- und Darstellungsweise ohne unmittelbare Anleihe bei der stoischen Naturphilosophie hinlänglich zu erklären. Zudem hat er ja (S. 9 f.) „die griechisch-heidnische Philosophie selbst . . . in seinen Werken nur gelegentlich gestreift . . . Die großen Geistesheroen Griechenlands vergleicht er mit großen, verwüsteten Städten, weil der Geist Gottes nicht in ihnen gewesen sei." Auch „eine direkte literarische Anlehnung an einen stoischen Schriftsteller scheint nicht zu bestehen. Jedenfalls läßt sie sich aus den vorliegenden Werken des Makarius nicht nachweisen" (S. 71). Gewiß auch innere und äußere Gründe genug, seine unmittelbare Abhängigkeit von stoischem Realismus einfach abzulehnen.

Ein zweiter formaler Faktor für die Mystik des hl. Makarius ist die Allegorese der Hl. Schrift (S. 71 ff.). Hierin folgt er dem großen alexandrinischen Exegeten Origenes, ohne jedoch das rechte Maß zu überschreiten. „Makarius sieht in den hl. Büchern die Botschaft eines reichen Königs an seine Günstlinge, sie möchten eilen, um seine königlichen Geschenke in Empfang zu nehmen . . . Die Hl. Schrift ist also die Einladung zur mystischen Erhebung, die Gott an die ganze Menschheit ergehen läßt. Was sie berichtet, ist im buchstäblichen Sinne historisch, im höheren Sinne mystisch. . . . Das Äußere ist bloß Bild und Typus des Inneren, des Geistigen. Das ganze Alte Testament mit seinen Personen, Ereignissen und Satzungen war nur ein Schatten, der nicht die Erlösung bewirken und keine Werke des Geistes vollbringen konnte. Was damals geschah, ist zu unserem Vorbild oder zu unserer Warnung geschehen. ‚Alles dies ist Geheimnis der durch Christi Ankunft erlösten Seele.' Sie soll nun jene biblischen Vorgänge, soweit sie auch zeitlich oder räumlich ihr fernliegen mögen, auf sich selber übertragen und als inneres Erlebnis empfinden. Auf diese Weise gewinnt alles Historische in der Hl. Schrift für den Mystiker persönliches Interesse, und nur insofern kommt es für ihn in Betracht" (S. 72 f.). Als Probe dieser sinnigen und geistvollen Allegorese wird (S. 73 ff.) ein Teil der 47. Homilie im Auszuge geboten. Dann heißt es (S. 75) zum Schluß: „Die Allegorese der Hl. Schrift hat sein (Makarius) mystisches Denken vielseitig angeregt und neu befruchtet. Sie hat den Homilien jene Frische und Anschaulichkeit gegeben, die auch heute noch den Leser fesselt."

Aus der Vorhalle gleichsam treten wir nun ein ins eigentliche Heiligtum der mystischen Theologie unseres großen Makarius. Diese mystische Theologie umfaßt die Lehre vom wahren Leben in Gott, d. h. von der im Ebenbilde Gottes liegenden geheimnisvollen Gemeinschaft der Seele mit Gott in Christus durch den Geist. Bei der näheren Untersuchung gilt es „nicht bloß Sache und Ausdruck scheiden, sondern auch nicht selten innerhalb der Sache selbst die physische und die ethisch-mystische Seite getrennt betrachten. Diese Notwendigkeit liegt darin begründet, daß die ethisch-mystischen Wirkungen im Seelenleben zugleich als physische Veränderungen am stoisch gedachten Seelenäther erscheinen" (S. 76). Vorab (S. 77 f.) ist ein kurzer Überblick über das System

dieser mystischen Theologie gegeben: „Die treibende Kraft in der Mystik des sketischen Mönches ist das Verlangen nach dem ‚wahren Leben in Gott'. Es besteht in der Vergeistigung und Vergöttlichung der christlichen Seele. Sie vollzieht sich dadurch, daß die Seele als ‚Bild Gottes' sich immer reiner ausgestaltet. Im ‚himmlischen Bilde' hat Gott der Seele göttliche Lebenskraft und einen unaussprechlich erhabenen Beruf gegeben. Aber ihrem mystischen Aufstieg tritt als furchtbarer Feind das Böse entgegen, dem sich der erste Mensch freiwillig unterwarf. Die Menschenseele gerät dadurch in einen klaffenden Dualismus hinein. Gott und Satan, Licht und Finsternis, Himmel und Welt wollen sie an sich ziehen. Infolge des ersten Sündenfalles dringt ‚der Stachel des Todes als eine ätherische Kraft Satans von geistiger Tendenz in das feine Seelenpneuma ein und nimmt vom ganzen Menschen Besitz. Das ‚wahre Leben' muß ‚dem Leben des Todes', das herrliche Gottesbild dem Bilde des ruhelosen Kain weichen. Die hochbegnadete Seele wird Sklavin des wüsten Tyrannen der Finsternis, der sich ihrer bemächtigt und die Gottesbraut schändet. Mit erschütterndem Ernste und hl. Trauer hat der Mystiker diese Katastrophe gezeichnet. Von solch düsterem Hintergrunde hebt sich um so leuchtender die unbegreifliche Menschenfreundlichkeit Gottes ab, die der Seele trotz ihrer Untreue nicht vergißt, sondern sich sehnt, in ihr zu ruhen. Gott sendet ihren Retter, den wahren Bräutigam und Herrn der Seele, Christus, der durch seinen Tod am Kreuze den Satan abfindet und die ihm gehörigen Seelen der Finsternis des Todes entreißt. Nun erzeugt Christus im ‚neuen Leben der Wiedergeburt' durch sein Organ, den Hl. Geist, wiederum sein göttliches Ebenbild in der Seele, welches zwar erst keimartig als göttlicher Same in sie hineingelegt wird, aber als vergeistigende Kraft zum Siegel und Gepräge des Seelenpneumas werden soll. In langsamer, organischer Entwicklung reift unter dem Ansturm des Bösen der Same des göttlichen Lebens in der Seele, geheimnisvoll, wie das Samenkorn unter den Stürmen des Winters im Schoß der Erde. Die Entwicklung des neuen Lebens beginnt unter Gottes Beistand als ethischer Aufstieg unter höchster Anspannung aller sittlichen Kräfte, in glaubensstarker Weltentsagung und ungeteilter Gottesliebe. Hat die Seele in sittlichem Opfer ihre Treue gegen Gott bewährt, dann übernimmt er selbst in Form mystischer Erhebung die Vollendung und Heiligung der Seele. Nun wird ihr jede Tugend mühelos und beglückend, ‚eine Frucht des Hl. Geistes'. Er führt in geheimnisvoller Weise die Seele auf mannigfachen Stufen aufwärts, indem seine Kraft sie vergeistigt und vergöttlicht. Das göttliche Feuer des Hl. Geistes drängt die ätherische Macht der Sünde in der Seele zurück, bis sie auf der höchsten Stufe der Reinigung die Freiheit von Leidenschaft und Sünde (ἀπάθεια) erlangt. Das himmlische Licht, mit anderen Worten, das nunmehr rein erstrahlende Gottesbild der Seele, durchleuchtet immer zarter das feine Seelenpneuma zum Erfassen unaussprechlicher Offenbarungen, die in visionären Ekstasen in die Erfahrung der Seele treten. Der Hl. Geist, der die Seele persönlich heimsucht, durchdringt und vergeistigt sie so sehr, daß eine unmittelbare Vereinigung nach Art der stoischen κρᾶσις δι'ὅλων möglich wird, die im Unterschied vom Pantheismus beide Naturen bestehen läßt, so daß trotz der innigsten Vermischung eine reine Scheidung derselben jederzeit eintreten kann. Durch den Geist, das Organ des Herrn, ist nun die Seele völlig in Christi Bild umgeprägt, so daß sie in der Lichtherrlichkeit Christi (δόξα τοῦ φωτὸς Χριστοῦ) erstrahlt. Das geistige Wesen Christi oder des Logos hat sich geheimnisvoll mit der Seele verbunden, wie Braut und Bräutigam. So ist die Seele schon

hier auf Erden zu ihrer Verwandtschaft zurückgekehrt, zur Tochter des himmlischen Vaters, zur Braut des Sohnes, zur Wohnung des Hl. Geistes begnadet. Gott ist ihr und sie sein Erbe, er ihre und sie seine Wonne. In der Auferstehung geht ihre innere Herrlichkeit organisch und individuell auf ihren Leib über, so daß nun das früher in die Seele hineingelegte, erhabene Gottesbild in reinster Vollendung als Lichtherrlichkeit Christi den ganzen Menschen, den pneumatischen Leib und die reine Seele durchdringt, umflutet und vergöttlicht, und als ewige, unaussprechliche Himmelswonne in allen Heiligen aufleuchtet." Aus dem Überblick ist schnell und leicht ersichtlich, welche Stellung und Bedeutung den einzelnen mystischen Ideen im System zukommt und wie sie sich zusammengliedern.

Die Quelle des wahren Lebens ist das Gottesbild in der Seele (S. 78 ff.). „Der sketische Mönch betrachtet das Gottesbild der Seele als eine ganz besondere, geistige Ähnlichkeit mit Gott, als eine so innige Beziehung und Verwandtschaft, daß darob die Seele würdig wird, mit Gott vereinigt, mit ihm vermählt zu werden (S. 81). . . . . Mit Vorliebe verweilen seine Gedanken bei Adam, dem ersten Menschen, dem Typus aller anderen. An seiner Begnadigung belebt er seine mystischen Hoffnungen; über den Verlust jener Herrlichkeit, über die Katastrophe des ersten Sünders trauert er in ergreifenden Klagen, um dann in Adam ein Bild des gegenwärtigen, hochbegnadeten und tiefgefallenen Menschenlebens zu erblicken" (S. 82). Das Gottesbild schließt eine doppelte Ähnlichkeit zwischen Gott und Seele in sich, eine natürliche, welche im reinen Besitz der menschlichen Natur beruht, und eine übernatürliche, welche erst das wahre mystische Leben mit Gott ermöglicht. Dieses doppelte Gottesbild in Adams Seele wird etwas näher (S. 83 ff.) betrachtet. In seiner Vorstellung vom übernatürlichen „himmlischen Bilde" antizipiert unser Mystiker „jene Gottähnlichkeit, welche die Seele besitzt, wenn sie auf dem Höhe- und Ruhepunkte mystischen Lebens angelangt ist". Für Adam insbesondere hat er sich jenes Bild nie anders gedacht. Adam hat von Gottes Güte jenes himmlische Bild in höchster Vollendung empfangen, während jetzt Christus der Herr es Zug um Zug erst in die christliche Seele eintragen muß. Auf Adam selbst hat Makarius alle die Züge, die sich im Bilde des vollendeten christlichen Mystikers finden, übertragen. Schon der erste Mensch wandelte nach Makarius' Darstellung auf den Höhen christlicher Mystik, nur daß die Christusmystik für ihn in Logosmystik umgedeutet ist. . . . In den Augenblicken, wo mystisches Heimweh nach jenem ersten Menschenglücke den sketischen Mönch erfaßte, hat er auch wohl schon das Bild der mystischen Vermählung Gottes mit der Seele auf den Urzustand Adams übertragen. . . . So steht das vollendete mystische Gottesbild in Adams Seele in leuchtenden Farben vor dem Auge des Mönches. Es ist das Ideal seiner mystischen Sehnsucht" (S. 87 f.).

Der Verlust des Gottesbildes ist das „Leben des Todes" in der Seele. Darin besteht der Menschheit Elend und Erniedrigung. Mit dem „Todesstachel" (ἁμαρτία) erscheint das Reich der Finsternis in der Seele. Letztere tritt in die engste Lebensgemeinschaft mit Satan. Das Kainszeichen ist ihr aufgeprägt. Sie erfährt die ganze Tyrannei des Bösen (S. 88—116). „Es sind erschütternde Bilder, die immer wieder vor Makarius' Seele treten und ihn an die Erniedrigung des Gotteskindes erinnern, — Bilder, die in schreiendstem Gegensatze zu dem heiligen Frieden und der glückseligen Wonne der Gottesvereinigung stehen" (S. 112). Nur der Heiland, der wahre Arzt, kann Erlösung und Heilung bringen. Die Seele wird losgekauft aus der Gewalt Satans und des Todes durch Christus

(S. 116 ff.). Die Seele gewinnt nun neues Leben in Christus durch den Geist (S. 120—171). „Das Ziel der Mühen Christi ist, das reiche mystische Leben Adams wieder erstehen zu lassen. Die Menschenseele soll wieder zu ihrer hohen Verwandtschaft zurückkehren. Ja, der Christ hat noch größere und höhere Verheißungen als der erste Mensch, der noch von Leidenschaft frei war. Der neue, tiefere Grund der besonderen mystischen Annäherung von Gott und Menschenseele ist Gottes Menschwerdung. Christus erniedrigt sich, um die Seele zu erheben. Was die Menschwerdung einleitet, findet seinen Abschluß in der von der Mystik erstrebten Einigung Gottes mit der Seele, welche nicht einseitig von Gott herbeigeführt, sondern in gegenseitiger Annäherung gewonnen wird" (S. 121). Zu dieser mystischen Lebensgemeinschaft ist die Geburt der Seele aus Gott unumgänglich notwendig. Durch diese gewinnt eben die Seele jenes neue Lebenselement und jene geistigen Kräfte, ohne welche eine mystische Erhebung nicht möglich ist. In der Wiedergeburt aus Gott prägt der Hl. Geist der Seele das Bild und Siegel Christi ein (S. 121 ff.).

Die Geburt aus Gott legt den Keim zur Gotteinigung in die Seele. Aber ethische Gleichförmigkeit der Seele mit Gott ist die unumgängliche Vorbedingung mystischer Gotteinigung (S. 128 ff.). „Die neue Lebensgestaltung vollzieht sich . . . durch das Losreißen der Seele vom Irdischen und durch starkmütige Hingabe an himmlisches Denken und Verlangen. Wenn auch der Keim wahren Lebens schon in einer solchen Seele ruht, so bedarf sie doch bei einem solch schweren Waffengange eines Bundesgenossen, der göttlichen Hilfe, um die Sünde im Innern auszurotten. Göttliche Hilfe und menschlich-freie Betätigung bilden die beiden Koeffizienten, die geheimnisvoll zum ethisch-mystischen Aufstieg zusammenwirken. Im freien Willen sieht der Mystiker die Würde der menschlichen Persönlichkeit begründet, die sie zur Wohnstätte Gottes geeignet macht. In dem Gnadenwirken bewundert er dankbar die unerschöpfliche Weisheit und Herablassung Gottes" (S. 129 f.). „Bis hinan zur mystischen Wechselbeziehung Gottes zur Seele aber ist noch ein weiter Weg, der in Stufen aufwärts führt, so daß erst allmählich das Böse immer mehr zurücktritt und Tugend und Gnade sich allseitiger entfalten . . . . Ein solcher Prozeß beginnt als sittliche Umwandlung und endet als mystische Begnadigung. Die Tugendübung, welche zuerst große Beschwerden und Opfer in sich schließt, wird dann zum Genuß, zum Lohn oder zur ‚Frucht des Hl. Geistes'" (S. 133 ff.). Der Glaube ist die notwendige Unterlage der Mystik. Aber innig verknüpft mit dem Glauben ist die Hoffnung. Auf dieser Grundlage bauen sich die Tugenden auf, welche der Reinigung und Heiligung dienen. Zur Reinigung gehört die äußere und innere Entsagung, die Abtötung und Selbstverleugnung, Weltentsagung im vollsten Sinne. Diese aber bedeutet völlige Hingabe und ungeteiltes Leben für die andere Welt. Reinigung ist Heiligung. Je mehr sich die Seele reinigt von aller Anhänglichkeit an das Irdische, desto größer wird in ihr die Gottesliebe und innigst mit ihr vereint die wahre Nächstenliebe. Mit dem geistlichen Fortschritt wächst indessen auch die Demut, d. i. die rückhaltlose Anerkennung göttlichen Wirkens und das ungetrübte Bewußtsein eigenen Unvermögens. Ihren natürlichen Ausdruck findet aber die demütige Gesinnung im Gebet. „Die Fortschritte im Gebetsleben stehen in engster Wechselwirkung zu dem übrigen Tugendstreben. Makarius unterscheidet deutlich zwei Stufen des Gebetes. Auf der ersten ist es das ‚einfache Gebet', die Bitte um Gnade und Schutz gegen die Versuchungen. Die zweite Stufe bildet das ‚wahre, ungestörte Gebet', ‚das Gebet im Geiste und in der Wahrheit'.

Dieses ist selber Gegenstand eifriger Bitten für den Anfänger im mystischen Leben, denn es ist himmlische Gabe und mystischer Lohn. . . . Wo solche Gebetsgnade waltet, da bleibt kein Raum für das Böse mehr. Wie Wachs schmelzen vor dem Gebete die Berge der Dämonen. Gott selber versperrt auf das wahre Gebet hin alle Zugänge und Kräfte der Seele, so daß sie ganz in Gott gesammelt bleibt. Alle Tugenden sind mit diesem Gebet verbunden, denn der Hl. Geist wirkt sie nun selber in der Seele und bringt alle ihre Kräfte in die beglückendste Harmonie" (S. 144 f.).

Immer vollkommener prägt nun der Hl. Geist das Bild des geistigen Wesens Christi in der Seele aus (S. 146 ff.). „Ganz allmählich und organisch wie der Embryo zum Menschen, so entwickelt sich das himmlische Leben der Seele bis zum mystischen Höhepunkte etwa in dreifacher Form: 1. das göttliche Feuer als die vom Hl. Geiste ausgehende Liebe (ἔρως τῆς ἀγάπης τοῦ Πνεύματος) verzehrt die ἁμαρτία und das πάθος in der Seele und führt sie zur ἀπάθεια. 2. Das in die Seele einstrahlende himmlische Licht bringt die Seele zur höchsten Selbsterkenntnis, zur unaussprechlichen Erfahrung (πεῖρα) der Offenbarung Gottes, ja schließlich zur Schauung Gottes selbst. 3. Der Geist aber, d. h. die besondere Gegenwart und Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Seele vergeistigt sie immer mehr schon in dieser Welt zur Gotteinigung (ἕνωσις, θείωσις)" (S. 147 f.). Der durchaus einheitliche mystische Lebensprozeß wird unter diesen drei verschiedenen Gesichtspunkten näher betrachtet, so daß jedoch bei dieser begrifflichen Unterscheidung nie die Einheit der übernatürlichen Lebensgestaltung vergessen wird. Das göttliche Feuer dient sowohl der Reinigung wie der Heiligung. Es ist die geheimnisvoll gestaltende Lebens- und Liebeskraft in der wiedergeborenen Seele. Aus demselben ersteht das reine, liebesinnige, mystische Leben der Seele mit Gott. Die Apathie des hl. Makarius ist aber wohlgemerkt durchaus verschieden von der völligen Gefühllosigkeit der Stoiker. Sie ist ihm in ihrer Vollendung völlige Herrschaft über die Leidenschaften (vgl. Capitaine a. a. O. S. 287 [Anm. 1] ff; Ernesti a. a. O. S. 138 ff.). Das Reich des Lichtes (S. 151 ff.) als das Reich Gottes steht dem Reiche der Finsternis oder Satans gegenüber. Licht ist dabei geistiges Leben von höchster Klarheit. Gott ist das unzugängliche Licht, aber auch die Seele soll an seinem lichtvollen Geistesleben wenigstens teilnehmen. Die innere Erfahrung als eine Stufe geistiger Erkenntnis ist noch der Täuschung ausgesetzt, vor welcher jedoch die unzweifelhaft auf göttlicher Erleuchtung beruhende Schauung völlig gesichert ist. Den Höhepunkt der Schauung nach Umfang und Stärke gewährt die Offenbarung (ἀποκάλυψις). „Die Offenbarungen führen den Menschen immer tiefer in den Reichtum göttlicher Herrlichkeit . . . Die Seele wird zuzeiten so in himmlische Erkenntnis eingetaucht, daß der Mensch alle Empfindung für die Umwelt verliert. Er gelangt zur Verzückung (ἔκστασις), dem Höhepunkte mystischen Schauens" (S. 154 f.).

Die mystische Vollendung des neuen Lebens auf Erden (S. 158 bis 167) ist das Werk des Hl. Geistes. Derselbe würdigt die begnadete Seele nicht bloß seiner Gaben, sondern wird selbst ihr Erbteil. Er ist unmittelbar der mystisch erhobenen Seele gegenwärtig und leitet sie, wie er will. „Dieser seelische Vorgang ist nur so zu denken, daß das gestaltende göttliche Feuer und das enthüllende himmlische Licht in immer zarteren Formen den Seelenäther durchdringt und reiner oder feiner macht. . . . Aber es ist auch eine Stufe denkbar, wo bei vollkommener Gottesliebe das reinste Feuer und das ungeschwächte Licht, der Hl. Geist selbst, in seiner reinen Geistigkeit die Seele so unmittelbar erfaßt und

durchdringt, daß sie, auf die höchste Stufe erhoben, für die reine Geistigkeit empfänglich wird" (S. 160). Wie durchweg so ist auch hier die Anschauung des hl. Makarius fern von jedem Pantheismus, und zugleich anerkennt er im Gegensatz zum stoischen Materialismus eine rein geistige Sphäre. „Die Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Geiste ist noch nicht das eigentliche Ziel mystischer Erhebung. Im letzten Grunde zielt alles auf die Verbindung mit Christus, ‚dem Herrn'. Diese aber vollzieht sich nur durch Vermittlung des Hl. Geistes. . . . Der Hl. Geist ist das Organ Christi oder der ‚Geist des Herrn'. Kraft der Beziehungen der göttlichen Personen untereinander bedingt schon die oben dargelegte Anwesenheit des Geistes in der Seele auch die Gegenwart des Herrn. Es handelt sich dabei naturgemäß um die geistige Gegenwart Christi oder des Logos. Dieselbe ist jedoch nicht als eine bloß ethische Verbindung, als eine möglichst große Gleichförmigkeit Christi und der Seele im Denken und Wollen zu fassen. . . . Makarius spricht von einer geheimnisvoll physischen und persönlichen Verbindung des geistigen Wesens Christi mit der begnadeten Seele. Es findet zwischen ihnen eine ähnliche physische Einigung statt wie bei der hypostatischen Union zwischen der Gottheit und Menschheit Christi" (S. 161 f.). Jedoch ist auch von dieser Christusmystik sehr klar und einleuchtend jede Spur des Pantheismus ferngehalten. Die Vereinigung der Seele mit Christus erscheint einmal als eine recht lebhaft empfundene Abhängigkeit der Seele von Christus, der in ihr herrscht als Arzt, Vater und Freund. Die Seele ist an das Kreuz Christi geheftet mit der Fessel der Liebe. Dann erscheint diese Vereinigung auch unter dem Bilde der bräutlichen Liebe zwischen Christus und der Seele. „Voll Verlangen nach der Schönheit der Seele hat der Herr der Herrlichkeit sie gewürdigt, nicht bloß ein Tempel Gottes, sondern auch Königstochter und Königin zu sein: ein Tempel Gottes, da der Heil. Geist in ihr wohnt, eine Königstochter, da sie mit der göttlichen Herrlichkeit des Eingeborenen verbunden wird" (S. 166).

Die Vollendung des mystischen Lebens ist der Auferstehung und ewigen Seligkeit vorbehalten (S. 167 ff.). „Es ist beachtenswert, wie streng organisch Makarius von innen heraus die Auferstehung und Verklärung des Leibes ableitet. Sie bilden die höchste Ausreife des ‚wahren Lebens'. Durch das himmlische Licht und Feuer des Hl. Geistes, welches die Seele in den Leib hinüberstrahlt, verwandelt sie seine grobe Materialität in einen ätherischen oder pneumatischen Körper, der nun unmittelbar für geistige Einwirkung empfänglich ist. . . . So wird der Leib in der Verklärung der reine Spiegel der begnadeten Seele und dadurch wiederum ein Abglanz der Lichtherrlichkeit Christi. . . . So verschieden aber auch die Herrlichkeit der Heiligen sein mag, der Himmel ist für alle der Höhepunkt ihrer Seligkeit. . . . Die ewige Einheit mit Christus ist die Wonne der Heiligen" (S. 168 f.). Eine unvergleichliche Herrlichkeit soll des Menschen Erbe sein in alle Ewigkeit. Kurz gesagt: „Die Himmelsherrlichkeit ist die vollendete Ausgestaltung jenes lebendigen Gottesbildes in der Menschenseele, das geheimnisvoll und keimartig in die dem Bösen noch unterworfene Seele hineingesenkt ward, das dann in ethischen Kämpfen und Stürmen unter Gottes Gnadenhilfe sich immer entschiedener als übernatürliche Lebenskraft durchsetzte und das geistige Wesen Gottes immer mehr dem inneren Menschen einprägte. Im Himmel ist das Ziel erreicht. Nun ist die Seele wieder das reine Gottesbild, der ungetrübte Spiegel des ‚geistigen Wesens Christi'" (S. 170).

Wir stehen am „Rückblick" (S. 171 ff.). Wenn auch die Werke unseres Mystikers sich als Gelegenheitsschriften darstellen, so läßt sich

doch mit Recht annehmen, daß seinem Geiste ein im großen und ganzen geschlossenes System vorschwebte. Seine Eigenart gibt sich nach vierfacher Richtung hin besonders kund. Seine Mystik trägt zunächst einen stark spiritualistischen Charakter beeinflußt von dem Spiritualismus der alexandrinischen Theologie und seinem Bundesgenossen, der Allegorese. Daß jedoch dabei vom kirchlichen Kultusleben abgesehen wird, ohne irgendwie seine Bedeutung zu mißachten, scheint uns eben darin begründet, weil den Schwerpunkt seiner Homilien und Briefe die Darstellung des rein innerlichen Lebens bildet. St. Makarius richtet sich an Seelen, welche sich immer mehr dem Gipfel mystischer Erhebung nähern. Übrigens wird bei der Fortentwicklung des neuen Lebens kräftig das Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen betont (S. 128 ff.). Zu Männern wird geredet, welche so recht eigentlich aus dem Glauben leben (S. 134 ff.). Das Seufzen und Trauern, die Reue und Sinnesänderung werden als der erste Schritt auf dem Wege der Reinigung (S. 138) längst vorausgesetzt. Beim Gebete (S. 144 f.) ist zudem nur die Rede vom vollkommenen inneren Gebete, vom Gebete der Sammlung, der Ruhe, des Glaubens, vom wesentlich beschaulichen Gebete. — Das System baut dann streng organisch von innen heraus den mystischen Lebensprozeß aus unter Zugrundelegung des starken ethischen Dualismus der altchristlichen Zeit, der hier seine mystische Fassung erhält. Und zwar ist dieser innere Lebensprozeß ein physikalischer Vorgang. Es bedeutet dieser Prozeß unter diesem Gesichtspunkte „eine Entwicklung von ärgster Seelendichte zur zartesten Enthüllung und Verfeinerung des Seelenäthers, ja ideell genommen bis zur reinen Vergeistigung“ (S. 172). Als das eigentliche Lebensprinzip der Mystik erscheint endlich das Licht. „Es ist im tiefsten Grunde das ‚unzugängliche, unerfaßbare Licht‘, Gott selbst“ (S. 173), dessen Herrlichkeit aus der Sache widerstrahlt. — Wenn wir auch in einzelnen Punkten verschiedener Meinung sind, so stehen wir durchaus nicht an, der fleißigen, mit voller Begeisterung für den erhabenen Gegenstand ausgearbeiteten Studie alle Anerkennung zu zollen und den Schlußworten beizustimmen: „Die Schriften des Makarius sind ein edles Denkmal altchristlicher Frömmigkeit, durchhaucht von hochgestimmtem Geist und gehalten in ansprechender Form, auch heute noch wert, mit gleichem Geiste betrachtet und innerlich erlebt zu werden.“

Königshofen i. Grf. P. Jos. Leonissa O. M. Cap.

16. ***Dr. Alb. Schulte:*** **Die Hymnen des Breviers,** nebst den Sequenzen des Missale übersetzt und kurz erklärt. 2. durchgesehene Auflage. Paderborn, Schöningh 1906. 431 S.

Daß die Hymnen- und Sequenzenerklärung, die uns Prof. Schulte bietet, einem Bedürfnisse entsprach und auch trotz der vom Verf. sich vorgenommenen Einschränkungen befriedigte, beweist die rasche Neuauflage. Die gegebenen Aufschlüsse genügen auch dem praktischen Bedürfnisse.

Auszustellen haben wir nach erfolgten Nachproben: 1. Das Wort: „Verbum supernum prodiens, nec Patris linquens dexteram“ wird übersetzt: Das himmlische Wort trat in die Erscheinung, S. 217. Das prodiens dürfte wohl zu deuten sein = procedens, also den ewigen trinitarischen Ursprung bezeichnen. Erst das folgende: ad opus suum exiens venit ad vitae vesperam geht auf die Inkarnation. 2. In der Strophe: „o salutaris

hostia, quae coeli pandis ostium, bella premunt hostilia, da robur, fer auxilium", ist das: bella premunt hostilia absolut zu nehmen und nicht wie übersetzt wird: bedrängen uns feindliche Anfechtungen, dann verleihe Kraft, bringe Hilfe. S. 218. 3. Die Strophe: „Sub diversis speciebus, signis tantum et non rebus, latent res eximiae" wird übersetzt (S. 221): Unter verschiedenen Gestalten, äußerlich wenigstens verschieden, nicht in Wirklichkeit, verbergen sich außergewöhnliche Dinge. Die Unterscheidung von res und signum ist hier offenbar die beim hl. Thomas auch sonst gebräuchliche: von Zeichen und der durch das Zeichen bezeichneten und bewirkten Sache. Die Übersetzung muß daher lauten: Unter den verschiedenen Gestalten (Brot und Wein), die aber nur Zeichen und nicht das im Sakramente wirklich Enthaltene sind, sind große Dinge (der Leib des Herrn) verborgen.

Im übrigen können wir diese Hymnen- und Sequenzenerklärung des Hochw. H. Verfassers allen denen, die sich bemühen, in das Verständnis, in die Schönheit der kirchlichen Hymnen einzudringen, wärmstens empfehlen.

Graz. P. Ludwig Haab O. P.