Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 15 (1937)

Rubrik: 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: 07.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

M. T.-L. Penido : La Conscience religieuse. — Essai systématique suivi d'Illustrations. — Dans la collection : *Cours et Documents*. — Paris, Pierre Téqui. 1936.

Nous craignons que le titre de ce volume ne soit trompeur. Il s'agit en réalité d'études choisies se rattachant à la psychologie religieuse. L'auteur nous apprend qu'elles reproduisent une série de leçons faites à l'université de Fribourg. Nous constatons avec plaisir que les inconvénients de ces sortes de publications ont complètement disparu, et que nous avons ici une série d'études que même les plus experts en psychologie religieuse liront avec plaisir et profit.

Le premier chapitre traite de la nature et de la méthode de la psychologie religieuse. La religion est un phénomène si complexe qu'il relève à la fois de la psychologie empirique, de la philosophie et de la théologie. On a dit beaucoup de choses absurdes à ce sujet. Le « behaviourism » ne révèle jamais mieux son impuissance que sur le terrain religieux ; et il est à peu près inutile de s'y arrêter. La psychologie religieuse empirique doit nécessairement s'adresser à la « conscience religieuse » ; et l'on voit immédiatement que le psychologue irréligieux se trouvera dans un singulier embarras. — On a prétendu que toute psychologie empirique de la religion est une impossibilité. Pour l'établir, Scheler, par exemple, fait valoir son essentielle « intentionalité » qui nous fait nécessairement sortir du sujet. Le savant et habile auteur n'a pas de peine à détruire ces difficultés illusoires. — La psychologie religieuse est nécessairement condamnée, dit-on, à réduire les phénomènes religieux aux lois de la psychologie générale, et à faire disparaître ainsi le caractère propre de la religion. Tel est, en effet, le procédé de toute recherche scientifique en face d'un phénomène complexe. Il correspond à la tendance à *l'unité*, que toute méthodologie souligne vigoureusement. La psychologie religieuse le fera, comme la psychologie de l'art ou de la science. Mais ce ne sera là que la partie analytique, qui appelle impérieusement une synthèse. M. Penido n'hésite pas à reconnaître qu'elle ne se construira que par un appel à la philosophie et à la théologie. Mais parce que la psychologie empirique de la religion ne peut pas donner tout, il est déraisonnable de mépriser ou de négliger les fruits précieux qu'elle peut cueillir sur son domaine. Même la théologie y trouvera grand profit.

Tout ce chapitre nous paraît excellent. Il nous paraît décisif. Nous estimons que personne n'a mieux déterminé la portée de la psychologie

religieuse que M. Penido. Il en résulte que celle-ci, malgré son incontestable utilité, est incapable de nous donner par elle-même une notion suffisante de la conscience religieuse. Nous n'y arriverons que par les efforts unis et hiérarchisés de la psychologie, de la philosophie et de la théologie.

L'auteur s'est proposé d'étudier le début et le sommet de la vie religieuse en soumettant à une analyse méthodique la *conversion* et la *mystique*. Entre les deux il insère, comme phénomène intermédiaire, une étude sur l'*ascétisme*.

La « conversion », si l'on veut embrasser toutes les formes concrètes qu'elle peut revêtir, n'entre pas dans une définition rigide. Il y a cependant une analogie entre toutes les conversions vraies. Chacune d'entre elles est : *une relation personnelle, resserrée ou établie, à la suite d'une crise, avec l'Au-delà*. Cette formule exclut évidemment certaines « conversions » fausses, qui ne sont qu'un retour au « moi », celui-ci devenant le centre et la mesure des préoccupations religieuses.

La « typologie » de la conversion s'établit au point de vue *génétique* et au point de vue *structural*. Envisagée psychologiquement, l'origine de la conversion peut être — ou *exogène*, et nous trouvons ainsi les conversions grégaires, celles qui se produisent à la suite de cataclysmes, et celles qui sont le résultat de la suggestion, — ou *endogène ;* et à ce point de vue M. Penido étudie, en psychologue, les conversions lentes et les conversions brusques, ainsi que celles qui sont l'aboutissant d'une renaissance ou d'une substitution de complexes. — Il y a là un cadre utile pour la classification des conversions au point de vue génétique. Nous aurions mis ensemble les conversions grégaires et celles qui résultent de la suggestion. Nous croyons, en effet, que tous les phénomènes psychiques qui se produisent dans une foule, formellement constituée, relèvent de la suggestion. Il est vrai qu'il faudrait au préalable s'entendre sur la notion de suggestion.

Au point de vue de la structure, il y a des conversions manifestement pathologiques ; ce sont celles qui se produisent par besoin de compensation : les malades cherchent dans la religion une compensation pour les malheurs et les difficultés de la vie. Pareil état mental — l'expérience le prouve — ne peut être qu'une circonstance occasionnelle de la conversion. S'il est la cause déterminante, le converti va généralement au-devant de nouvelles déceptions. — Parmi les conversions normales, il importe de distinguer une typologie *objective* et une typologie *subjective*. La première nous donne, en gros, les conversions dogmatiques, les conversions morales, et les conversions mixtes. La seconde nous met en contact avec les conversions intégratives, les intuitives, les volitives, les affectives et les intellectuelles. M. Penido étudie, en outre, pour faire face aux psychanalystes, le transfert et la sublimation.

Dans une matière aussi complexe, il est difficile d'aboutir à une classification de tout point satisfaisante. Nous croyons que toutes les distinctions de M. Penido sont opportunes. Remarquons cependant que bien des catégories, concernant la structure, pourraient se rattacher aussi bien à la « genèse » de la conversion.

Le troisième chapitre ne donne pas une doctrine psychologique achevée de l'ascétisme. L'auteur se contente de s'en prendre aux « théories pathologiques » de Pierre Janet et de K. Schjelderup. On y voit surtout à quel point des esprits distingués peuvent battre la campagne lorsqu'ils prétendent théoriser sur ce qu'ils ignorent.

Le quatrième chapitre est constitué par une étude qui s'impose à tous ceux qui veulent aborder les phénomènes très délicats de la mystique. Celle-ci livrant — au dire des grands mystiques — une connaissance *expérimentale* de Dieu, il importe de savoir ce qui, au point de vue psychologique, est impliqué dans « *l'intuition naturelle de Dieu* », dont parlent certains philosophes, certains hommes pieux, et aussi certains poètes. M. Penido soumet cette intuition naturelle de Dieu à une analyse serrée, et la réduit à sa portée réelle. — Nous admettons sans hésitation la conclusion à laquelle il arrive ; mais il nous semble qu'un élément du débat reste trop dans l'ombre. L'immanence réelle de Dieu dans les créatures, et notamment dans l'âme sainte, dépasse en intimité toute union que nous pouvons concevoir directement. Une fois ce fait constaté, il en résulte un « sentiment de présence » qui mène naturellement à une illusoire intuition de Dieu. Le sujet concède assez facilement ne pas *voir* Dieu, mais il prétend toujours le *sentir*. Il y a là une modalité du phénomène qui nous paraît devoir fixer l'attention.

Enfin, M. Penido intitule son dernier chapitre : *Autour de Marie de l'Incarnation*, religieuse ursuline du dix-septième siècle (1599-1672). Belle monographie sur une mystique intéressante et très sympathique. Cette étude ne se résume pas. Se plaçant au point de vue psychologique, le savant auteur adresse quelques critiques à Pierre Janet, Leuba, Delacroix et autres psychologues, qui au sujet de la mystique sont tombés dans les erreurs les plus grossières, et se permettent des rapprochements nettement démentis par les faits.

L'excellent livre de M. Penido contient des études assez indépendantes les unes des autres. Nous n'y trouvons aucun chapitre sur la nature générale de la religion. Entre la conversion et la vie mystique, une étude de la *prière* trouverait sa place naturelle au même titre que celle de l'ascétisme. Et le chapitre sur Marie de l'Incarnation, malgré son intérêt exceptionnel, ne nous renseigne sur la mystique que comme un fait particulier qui attend son insertion dans une induction plus compréhensive. Un « *essai systématique sur la conscience religieuse* » devrait contenir tout cela. C'est pourquoi le titre du livre ne nous paraît pas heureux. — Mais nous nous en réjouirons s'il détermine beaucoup de lecteurs à étudier l'ouvrage de M. Penido. Sur les sujets qu'il examine, nous ne connaissons rien de plus solide, de plus vraiment scientifique. Nous croyons que tous ceux qui voudront reprendre ces études trouveront un guide sûr chez M. Penido ; aucune « psychologie religieuse » ne pourra négliger ses ingénieuses analyses et ses fermes conclusions.

Fribourg. *M. de Munnynck* O. P.

M. Fatta : Cosmologia. — Milano. Società editrice « Vita e Pensiero ». 1935.

M. Fatta s'est essayé à son tour de construire une cosmologie à tendance nettement scolastique, tenant largement compte des idées et des théories les plus récentes des physiciens. L'auteur est très bien renseigné, et sur les publications philosophiques qui se rattachent à son école, et sur les ouvrages nombreux et intéressants où les savants ont essayé de marquer le point dans l'évolution de leurs hypothèses et de leurs conceptions nouvelles.

Il est manifestement impossible de signaler dans une courte recension toutes les idées solides, à mon sens définitives, que M. Fatta nous expose et établit dans son travail. Malgré le contact avec les idées les plus récentes, peut-être à cause de ce contact, le savant auteur maintient toutes les doctrines essentielles du thomisme. Il ne manque pas de mettre au jour leur fécondité, car on s'aperçoit qu'elles rendent compte de ce que — légitimement d'ailleurs — les physiciens négligent.

Il nous paraît plus opportun de noter l'une ou l'autre réflexion qui se présente à l'esprit, et que nous livrons à la méditation de M. Fatta.

Avant tout, avons-nous bien, dans cet ouvrage, une « Cosmologie » ? L'auteur n'étudie que la « corporéité ». Evidemment, chacun détermine le sujet de ses recherches, et nous devons être reconnaissants de ce que M. Fatta nous donne ; mais la « corporéité » seule ne nous donne pas le « cosmos ». Celui-ci implique ordre et par conséquent unité. Il embrasse non seulement le corps comme tel, mais encore la vie organique et même la vie psychique. M. Fatta attribue ces terrains d'exploration à d'autres disciplines, à la « biologie philosophique », aux considérations philosophiques que l'on peut faire sur la vie psychique, etc. Mais alors, c'est lorsque tout cela aura été fait, comme travaux d'approche ou parties intégrantes, qu'on pourra construire une « cosmologie » proprement dite. Celle-ci, après l'analyse, est évidemment synthétique. Elle détermine l'unité du monde, entre les deux écueils d'un pluralisme et d'un monisme également inintelligibles. Elle recherche la cause efficiente du cosmos, et s'articule par là à ce qu'on appelle la théologie naturelle. Elle tâche de surprendre la ligne directive de l'évolution cosmique à travers le temps. Elle s'efforce de jeter quelque lumière sur la fin intrinsèque et extrinsèque de l'univers ; et elle prend contact, en raison de l'activité libre de l'homme dans le cours des événements, avec la morale, qui doit couronner toute philosophie humaine. — Disons donc que M. Fatta nous a donné un chapitre, très ample et très fondamental de la cosmologie, et espérons que ses études ultérieures nous permettront de posséder toute sa « cosmologie ».

Nous croyons qu'il aurait mieux valu de n'aborder l'étude de la féconde doctrine hylémorphique qu'après celle de la quantité. C'est le fait fondamental de la quantité qui nous mène à la composition hylémorphique des corps. Une fois celle-ci acquise, on échappe à certaines difficultés qui surgissent de l'idée de « mutation », du « ens mobile ». Dans quel sens faut-il comprendre la nécessité d'un sujet commun dans une muta-

tion substantielle ? Les théologiens, lorsqu'ils s'efforcent d'éclairer la « transsubstantiation » disent des choses profondes et purement philosophiques à ce sujet.

Notons encore que dans l'étude du « temps », la distinction entre la durée temporelle que considère le philosophe, et la détermination humainement possible du temps, qui seule concerne le physicien, — cette distinction essentielle, qui nous épargne d'interminables et stériles discussions, n'est pas suffisamment mise en lumière. M. Fatta la donne, dans un bon texte de M. Maritain, mais elle n'a guère d'influence sur ses analyses. Le temps est la durée existentielle des choses temporaires, et celles-ci sont précisément les êtres qui dans la nature même impliquent cette « potentia pura » qui les rend quantitatifs, et que nous appelons la matière première. Le temps n'est que le *devenir* continu de l'existence. Il en résulte une nécessité de « conservation divine » en connexion avec la création.

Nous ne voudrions pas que ces remarques jettent la moindre ombre sur l'estime très sincère que nous avons pour cet ouvrage. M. Fatta s'est livré à un labeur considérable et éminemment utile. En raison des renseignements multiples qu'on y trouve, nous recommandons le livre à tous ceux qui veulent réfléchir en philosophes sur nos connaissances actuelles au sujet de la « corporéité ».

Fribourg. *M. de Munnynck* O. P.

E. Peillaube : Caractère et Personnalité. — (Collection : Cours et Documents de Philosophie.) — Paris, Téqui. 1935.

Le regretté P. Peillaube a laissé le manuscrit de cet ouvrage, que le professeur Ch. Eyselé a jugé digne de la publication. Le livre paraît incomplet ; l'auteur aurait voulu y ajouter deux chapitres, dont l'un au moins aurait pris une allure nettement théologique. Mais tel qu'il est l'ouvrage est intéressant ; il contient de nombreux renseignements dont l'union systématique épargnera au lecteur bien des recherches.

Le P. Peillaube était essentiellement psychologue, la partie philosophique du livre semble un peu négligée. La personnalité empirique est trop fusionnée avec la personnalité métaphysique et la personnalité morale. La base réelle, métaphysique, du libre-arbitre n'est guère mise en lumière. La partie psychologique ne contient pas d'observations originales ; mais nous y trouvons une synthèse des connaissances acquises sur ce terrain. Nous sommes certains que les étudiants, et même le grand public cultivé, trouveront grand profit à s'assimiler ces vérités éminemment pratiques.

Le savant auteur distingue le tempérament, le caractère et la personnalité. Il énumère « les bases physiques du caractère », et les forces qui concourent à sa formation : l'hérédité, l'habitude, les influences extérieures. Cette partie de l'ouvrage se termine par un chapitre sur « la plasticité du caractère », très solide, très pratique et très encourageant.

La deuxième partie est consacrée à « la Personnalité ». L'auteur examine les différentes théories qui ont été énoncées à ce sujet ; celles

de James et de Bergson fixent particulièrement son attention. — Le chapitre sur « la volonté libre » résume tout ce qu'on a dit de plus solide sur la « conscience » de la liberté. — Les deux derniers chapitres, qu'on aurait pu fusionner en un seul, montrent « comment on apprend à vouloir » ; l'auteur insiste justement sur « la souveraineté de la volonté par l'image et l'idée ».

Le livre marque une étape. Son étude sera utile à ceux qui veulent se rendre compte de ce qui est acquis à ce sujet, et dans quelle direction les recherches ultérieures pourront être efficaces.

Fribourg. *M. de Munnynck* O. P.

P. L. Landsberg : Essai sur l'Expérience de la Mort. — Paris, Desclée de Brouwer.

L'idée de la mort exerce une véritable fascination sur l'esprit de plusieurs philosophes contemporains. M. Landsberg nous livre ses méditations personnelles sur ce grave sujet qui met en pleine lumière le vrai sens de la vie. Ce petit livre n'est pas une étude méthodique ; l'auteur y consigne plutôt l'attitude qu'il prend devant l'expérience de la mort. On est heureux de contaster qu'il se dégage des obsessions pessimistes de Heidegger. Sans s'attarder aux preuves traditionnelles de l'immortalité, M. Landsberg insinue, d'une manière frappante, que la mort n'emprunte sa signification qu'à la vie définitive qu'elle nous fait espérer.

Fribourg. *M. de Munnynck O. P.*

M. de Corte : Aristote et Plotin. — Dans la collection « Bibliothèque française de Philosophie ». — Paris, Desclée de Brouwer. 1935.

M. Marcel de Corte, armé d'un solide appareil philologique, étudie les philosophes grecs d'une manière approfondie et aboutit à des résultats précieux. Ses tendances personnelles, aristotéliciennes et thomistes, se révèlent dans ses réflexions ; mais son but principal est de nous faire saisir la pensée parfois obscure, peut-être contradictoire parfois, des auteurs qu'il soumet à son examen.

Le volume contient quatre études. — La première semble avoir été provoquée par un travail du R. P. Bremond, qui croit qu'Aristote s'est engagé à plusieurs reprises dans une impasse, parce qu'il s'est posé trop résolument en adversaire de Platon. M. de Corte ne dissimule pas la différence entre les deux philisophes les plus vivaces de l'antiquité ; mais il démontre d'une manière décisive que les « dilemmes » du R. P. Bremond sont souvent illusoires.

Le deuxième chapitre reprend l'éternelle question du « premier moteur » dans la philosophie aristotélicienne. Le livre Λ de la *Métaphysique* et le livre Θ de la *Physique* nous placent, sinon devant un des dilemmes, du moins devant un fossé qu'Aristote ne semble pas avoir comblé. Cependant la cause finale de la *Métaphysique* n'exclut pas la cause motrice,

certainement spirituelle, de la *Physique*. On peut même se demander si l'on ne voit pas poindre celle-ci au bout du raisonnement qu'Aristote n'a pas achevé.

Suit une troisième étude très intéressante sur la « Purification plotinienne ». La différence entre cette « purification », par laquelle l'âme se soustrait à ce qui n'est pas elle, et l'ascétisme traditionnel des mystiques, lutte de l'âme pour sa perfection interne, est très frappante. Espérons qu'elle empêchera à l'avenir des rapprochements qui ne sont guère justifiés.

Enfin, nous avons l'examen minutieux de « la dialectique de Plotin ». Celui-ci n'y a consacré explicitement qu'un court traité (Enn. 1-3) ; mais M. de Corte en souligne l'importance exceptionnelle. Il y voit la ligne directrice de toute la ténébreuse philosophie plotinicienne.

Ces courtes annotations ne peuvent guère faire deviner les fines analyses et les judicieuses observations dont le savant auteur a rempli son volume. Nous espérons cependant qu'elles indiqueront suffisamment l'intérêt de ce travail et le grand mérite de M. de Corte. Nous sommes convaincus que ces études prendront une place définitive parmi les sources indispensables à l'étude sérieuse d'Aristote et de Plotin.

Fribourg. *M. de Munnynck* O. P.

P. Descoqs S. J. : Praelectiones theologiae naturalis. *Cours de théodicée*, t. II, De Dei cognoscibilitate. II. Paris, Beauchesne, 1935, 926 pages.

J'ai rendu compte ici même (*Divus Thomas*, mars 1934, p. 125-128) du premier volume de ce Cours. Ce compte rendu a souverainement déplu à l'auteur, qui consacre, sous le titre : « Apologia pro tomo I », cinq pages serrées de son second volume (p. 872-876) à répondre à ma critique. C'est faire trop d'honneur à celle-ci, un honneur, il est vrai, chèrement payé, voici, en effet, ce qu'on insinue à mon sujet, au cours de ces pages : perroquet, fossile, immobiliste, interprète littéraliste et fermé, fossoyeur de l'Aquinate, thomiste rigide et sectaire... j'en ai pour mon compte ! Ce qu'il y a de plus plaisant, c'est qu'ayant reproché ailleurs au Révérend Père son manque de sérénité, je me vois invité à méditer sur la paille et la poutre (p. 804, note). Sans doute suis-je atteint d'une terrible amnésie, mais je ne me souviens vraiment pas d'avoir traité mes adversaires comme le Révérend Père Descoqs traite les siens, encore moins d'avoir usé d'injures plus grossières, comme l'indique la disproportion entre la paille et la poutre ; aussi ne puis-je me ranger parmi les hypocrites, comme le Révérend Père m'y invite. Mais laissons ces enfantillages, plutôt déplaisants entre prêtres. De quoi donc se plaint le R. P. Descoqs ? J'avais regretté qu'il fût si prolixe et incidemment j'avais évoqué la concision de Cajetan. Cela indigne le Révérend Père : « La brièveté de Cajetan c'est un comble ! » ; preuve évidente que M. Penido « n'a jamais dû manier de première main les œuvres du grand homme », et le révérend Père a la bonté de m'apprendre que Cajetan a publié de nombreux in-folio. Je puis assurer le R. P. Descoqs que chez les thomistes, la concision de Cajetan est devenue un très banal lieu commun. J'étais encore étudiant que j'entendais de vieux « cajétanistes » y faire souvent allusion, et moi-même ayant fréquenté le « grand homme » avec

assiduité, j'ai pu vérifier que s'il avait effectivement beaucoup écrit, il n'en avait pas moins exprimé sa pensée en le moins de mots possible, et c'est en quoi consiste proprement la concision. Un simple article de journal peut être prolixe ; les in-folio de saint Thomas ou de Scot ne le sont pas ; ceux de Cajetan non plus. J'avais ensuite regretté que le R. P. Descoqs gâchât beaucoup de papier à citer et à discuter des auteurs fort secondaires, et qu'il en négligeât d'importants comme Scheler, Brentano, Gentile, Hocking, Royce, etc. Le Révérend Père me répond : 1° que je suis inconséquent puisque je lui reproche d'être à la fois trop et trop peu abondant dans ses citations ; 2° que j'aurais voulu être moi-même cité ; 3° que je parle de livres que je ne connais pas ; 4° qu'une théodicée n'est pas « une histoire critique de la pensée depuis Adam jusqu'à l'an de grâce 1934 *and atter* ». Je réplique : *ad 1m* : il n'y a aucune inconséquence, puisque l'affirmation et la négation ne sont pas *de eodem* : l'une concerne les auteurs secondaires, l'autre, les auteurs importants ; *ad 2m* : même si j'avais l'outrecuidance de me ranger parmi les auteurs importants, je n'aurais pu m'étonner d'être omis, n'ayant rien écrit sur les preuves de l'existence de Dieu, du moins à l'époque ; et d'ailleurs un confrère du Révérend Père Descoqs m'ayant aimablement averti que celui-ci s'apprêtait à me répondre copieusement sur l'analogie, au tome II, je n'avais donc qu'à prendre patience ; *ad 3m et 4m* : je crois savoir qu'une théodicée n'est pas un livre d'histoire ; aussi bien n'était-ce pas ce que je réclamais, mais simplement une substitution d'auteurs, c'est-à-dire qu'au lieu de consacrer tant d'espace à des travaux qu'on aura bientôt oubliés, le Révérend Père Descoqs s'occupe de ceux qui ont chance de rester. Je m'explique par un exemple : G. Gentile a publié une très intéressante étude intitulée « Di una nuova demonstrazione dell'esistenza di Dio ». Je puis assurer le Révérend Père Descoqs que je connais cette étude ; je lui ai même consacré quelques pages dans *La Vie intellectuelle* ; eh bien ! j'aurais voulu qu'au lieu de batailler si longuement avec un perroquet et un fossile tels que moi, le Révérend Père eût consacré ce même espace à nous dire ce qu'il pense de la « nouvelle démonstration » du génial Sicilien. Le Révérend Père prétend, il est vrai, qu'une discussion avec Gentile est hors de place en théodicée : c'est en critériologie qu'il la faut placer, dans la réfutation de l'idéalisme. Mais alors pourquoi le R. P. Descoqs discute-t-il, en théodicée, avec l'idéaliste Le Roy ? L'Américain Fulton Sheen, en deux excellents volumes (que je connais) : *God and modern intelligence* et *Religion without God*, a montré que, sur le problème de Dieu, un scolastique pouvait dialoguer d'une façon intéressante avec les philosophes du jour. De même, M. Jolivet, dans *Le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine* (que je connais). Puisque le R. P. Descoqs est si soucieux de moderniser la scolastique, il aurait trouvé là un excellent prétexte. Je me plais d'ailleurs à reconnaître qu'en son deuxième volume le Révérend Père a répondu, en partie, à mon vœu, en examinant les doctrines de Blondel, de Bergson, de Le Roy.

Enfin, j'avais regretté l'antithomisme du R. P. Descoqs et j'avais risqué le mot « régression ». On s'indigne de nouveau et fortement. En plus des aménités déjà citées, on m'assène un texte du P. Sertillanges ; on insiste sur la nécessité de rénover le thomisme. Je puis assurer le R. P. Descoqs

qu'il se trompe d'adresse ; je suis aussi convaincu que quiconque de cette nécessité ; toute la question est de savoir dans quel sens il faut opérer la rénovation : doit-on progresser *contre* saint Thomas ou *avec* saint Thomas ? De nouveau je m'explique par un exemple : Roland-Gosselin, Maréchal, Maritain, ne sont certes pas des perroquets thomistes, ni des fossiles, ni des immobilistes, le R. P. Descoqs le concédera sans peine. Ils sont à la fois disciples de saint Thomas et soucieux de progrès. — Mais loin de faire progresser le thomisme, ils l'ont fait dévier ! dira sans doute le Révérend Père. — C'est une tout autre question, et qui n'a pas à être examinée ici. Ce qui importe, c'est de dégager *l'esprit* dans lequel ont été conduites leurs tentatives de rénovation. Personne ne peut contester que jamais aucun d'eux n'a contredit, de propos délibéré, une doctrine de saint Thomas. Ils n'ont pas abordé le grand Docteur avec une mentalité défiante et hypercritique, toujours prête à le trouver en défaut ; ils n'ont pas regardé le thomisme du dehors ; ils ne l'ont pas pris de très haut avec lui ; bien au contraire, saint Thomas a été pour eux un maître dans toute l'acception du mot ; ils se sont insérés dans sa pensée, non seulement avec sympathie, mais avec docilité et même avec un grand amour. Tout leur effort a visé à un approfondissement des principes thomistes, non à leur ruine ; ils ont voulu trouver une solution thomiste aux nombreux problèmes que pose le monde contemporain et non pas arracher à saint Thomas quelques lambeaux de vérité, pour constituer un nouvel amalgame qui n'a pas droit au nom de « thomisme », mais à celui, très vague, de « scolastique ». Une scolastique que plusieurs trouveront décadente.

Venons-en, maintenant, au tome II de ce *Cours de théodicée*. Les caractéristiques générales et les divisions ayant été indiquées en ma précédente recension, il est inutile d'y revenir. L'auteur continue l'examen des preuves de Dieu qu'il estime insuffisantes ou plus ou moins entachées d'erreur. Parmi les premières se trouve la 4ª *via* qui est déclarée valide si on la réduit directement à la troisième, mais qui, comme argument distinct, tiré de la causalité formelle exemplaire, ne prouve pas efficacement l'existence de Dieu, comme Etre premier. Sont critiqués ensuite la preuve par les vérités éternelles et l'argument tiré du désir du bonheur. A noter (p. 97 sv.) une intéressante discussion, sur le thème : « Tout jugement implique-t-il une relation à l'Absolu ? » A propos de l'athéisme, on réfute Billot sur le salut des infidèles et l'on nous donne de précieux renseignements sur les organisations athées aux Etats-Unis, en Russie et dans le reste de l'Europe. Vient alors le traité : « De Cognoscibilitate essentiae Dei » avec ses deux sections : la perfection divine (identité être-essence ; infinité ; simplicité) ; la connaissance par analogie (en bon suarézien, le Révérend Père insiste sur l'attribution intrinsèque aux dépens de la proportionnalité). C'est ici que se trouve, évidemment, la copieuse réponse que l'on m'avait annoncée. Il va sans dire que je me garderai bien de répliquer ici, non seulement faute d'espace, mais parce que la discussion ne mènerait à rien. Je me contenterai de présenter un tout petit échantillon de la manière du R. P. Descoqs. Comme il avait avoué, en ses *Institutiones metaphysicae generalis*, avoir cherché en vain, chez saint Thomas, la proportionnalité

dans l'être, je lui avais opposé ce texte bien connu du *De Pot.*, q. 7, a. 7 : « Diversa *habitudo* ad esse impedit univocam praedicationem entis ; Deus autem alio modo *se habet* ad esse quam aliqua creatura ». Détachons ces lignes essentielles de l'interminable réponse du Révérend Père : « La proportionnalité analogique, selon toute l'Ecole et selon vous-même, implique une *similitude* de proportion. Or, dans le texte que vous m'opposez, saint Thomas n'invoque pas, ne suppose pas, une similitude de proportion, mais tout au contraire une dissimilitude, une opposition de rapports : « Diversa habitudo ad esse » ; « Deus alio modo se habet ad esse, quam aliqua alia creatura ». Aussi bien, à cet endroit, le Docteur Angélique ne veut pas prouver la ressemblance, l'analogie, mais uniquement la dissemblance et qu'entre Dieu et la créature, il n'y a pas d'univocité » (p. 801). Ou je me trompe fort, ou cela s'appelle répondre à côté de la question. L'analogie, telle qu'on l'emploie en théodicée, comprend essentiellement trois éléments : 1° L'existence des rapports : *Dieu :* son Etre ; *créature :* son être ; 2° la dissimilitude fondamentale de ces rapports ; 3° leur relative similitude. Ce qui est capital, pour *l'interprétation* du saint Thomas « historique », est le premier élément ; car il est clair qu'une fois admise la réalité de ces deux rapports, il suit — dans la perspective thomiste — qu'ils sont dissemblables (puisque saint Thomas rejette l'univocité) et cependant semblables (puisque saint Thomas rejette la pure équivocité). Le R. P. Descoqs l'avait, tout le premier, si bien compris, qu'il avait concentré le feu de ses batteries sur le premier point, allant jusqu'à soutenir que le rapport *Dieu :* son Etre, était purement fictif. Je devais donc établir que tel n'était point l'avis de saint Thomas, et c'est pourquoi j'ai cité le texte : « Diversa habitudo, etc. » Il est de toute évidence qu'ici le saint Docteur affirme : 1° l'existence des *deux* rapports ; 2° leur diversité. — Mais il se tait sur leur similitude ! insiste le R. P. Descoqs. — Cela n'a aucune importance *pour le cas présent*, puisque cette similitude, saint Thomas l'affirmera contre Maimonide. Ce qui importe ici c'est de montrer que, d'après saint Thomas, la proportion n'est pas fictive, comme le veut le R. P. Descoqs. Le fait même que le texte insiste sur la dissemblance des rapports confirme la réalité de ceux-ci : on ne peut parler de la dissemblance de choses inexistantes. Et c'est tout ce que j'avais voulu prouver.

Le R. P. Descoqs a voulu terminer sa véhémente « Apologia », sur une note plus irénique, en recommandant la lecture d'un de mes livres. Je puis lui rendre la pareille sans aucune arrière-pensée. Son ouvrage plaira beaucoup aux scolastiques non thomistes ; quant aux thomistes, ils ne pourront ne pas rendre hommage à l'effort considérable que suppose la composition d'un cours de cette envergure ; ils trouveront aussi un large profit à le lire, non seulement à cause de la masse de renseignements intéressants, mais surtout à cause des critiques antithomistes : ils auront assez de sagesse pour faire abstraction de leur amertume, afin de ne voir que les grands services qu'elles peuvent leur rendre, en les forçant à préciser et à approfondir leurs positions. C'est donc avec sérénité et avec intérêt que nous attendons le volume final de ce cours de théodicée.

M. T.-L. Penido.

F. Märker. Typen. Grundlagen der Charakterkunde. Erlenbach-Zürich und Leipzig, Eugen Rentsch Verlag. 122 SS.

Leib und Seele des Menschen bilden zusammen ein Ganzes. Daher muß zwischen ihnen ein enges Wechselverhältnis bestehen. In der Philosophie wird gefragt, ob dieses Verhältnis ein ursächliches sei, und wenn ja, welche Art von Ursächlichkeit Leib und Seele aufeinander ausüben. Die moderne Charakterologie hat eine andere Fragestellung. Ihr Problem ist, ob und inwieweit die Seele auch ihren Charakter durch den mit ihr zu einer Wesenseinheit verbundenen Körper offenbare. Nach thomistischer Lehre ist die menschliche Seele dem Körper, in den sie von Gott hineinerschaffen wird, genau angepaßt. Deshalb erkennt ein höheres Wesen, das den aus den Eltern in das Kind übergehenden Stoff bis in seine letzten Bestimmtheiten durchschaut, damit zugleich alle angeborenen Charaktereigenschaften der Kindesseele. Uns Menschen ist eine so umfassende Kenntnis der Körperformen niemals erreichbar. Darum werden auch alle von diesen ausgehenden Charakterstudien immer Stückwerk bleiben. Daß man in der Charakterologie die Menschen in « Typen » zusammenfaßt, enthält schon ein Bekenntnis der Unvollkommenheit dieser neuen Wissenschaft. Denn jeder Charakter ist etwas Einmaliges. Ein Typus liegt zwischen Wesenheit und Individuum. Mit der Wesenheit kommt er darin überein, daß auch er in vielen Einzeldingen verwirklicht sein kann. Aber während die Dinge mit der gleichen Wesenheit ein Merkmal aufweisen, das sich in keinem Ding mit einer anderen Wesenheit findet, fehlt dem Typus ein solches besonderes Merkmal. Innerhalb derselben Art von Dingen unterscheidet sich ein Typus von dem anderen lediglich durch den Grad, in dem die eine und die andere Eigenschaft zur Physiognomie des Ganzen beiträgt. So unterscheiden sich alle Menschen vom Tier wesentlich durch das eine Merkmal der Vernunft; nehmen wir dagegen z. B. die beiden Typen des abstrakten und des konkreten Denkers, so finden wir in dem ersten keine Eigenschaft, von der nicht auch der andere etwas hätte. In den meisten Fällen wird die sichere Eingliederung eines konkreten Einzelmenschen in einen bestimmten Typus dadurch in Frage gestellt, daß in ihm eigentlich nichts besonders ausgeprägt erscheint, oder aber, daß er « Typisches » aus entgegengesetzten Typen in sich vereinigt. Nichtsdestoweniger wird man gerade vom Standpunkte der thomistischen Philosophie aus jeden ernsten Versuch, das Verhältnis zwischen Leib und Seele auch nach der charakterologischen Seite zu erforschen, nur begrüßen, weil ihre Lehre, daß der Leib das Werkzeug der Seele sei, durch derartige Untersuchungen immer wieder neu beleuchtet und inhaltlich bereichert wird. Einen solchen, sehr wertvollen Beitrag liefert auch Märker in seinem Buche « Typen ». Er unterscheidet im menschlichen Charakter drei Grundkräfte, nämlich 1. den Lebenserhaltungstrieb oder Körpersinn, 2. die Ahnung oder Seele und 3. das Bewußtsein, das er in Verstand und « Bewußtsein an sich » einteilt. Die Typen kommen dadurch zustande, daß je nach dem Ausmaß, in dem diese drei Grundkräfte vorhanden sind, bestimmte Eigenschaften und Begabungen besonders in den Vordergrund treten. Das Ausmaß aber, in dem ein Mensch dieselben hat,

sucht M. aus den Formen des Vorder-, Mittel- und Hinterhauptes erkennbar zu machen. Wichtig erscheint ihm besonders die hohe bzw. tiefe Lage des Ohrloches sowie dessen Entfernung von der Peripherie des Hinterhauptes und der Stirne. Am offensichtlichsten scheint ihm der Charakter in der Stirne und der Nase zu Tage zu treten. Daher gibt er für deren Beurteilung die eingehendsten Anweisungen. Hier zeigt M. eine ungewöhnlich feine Beobachtungsgabe. Von den vielen, zum Teil sehr gut herausgearbeiteten Unterscheidungen, die er hier macht, seien nur folgende angeführt: Aktivität und Reaktivität oder angreifen und sich schützen, Selbstbewußtsein und Objektbewußtsein, Empfänglichkeit für Eindrücke, Gabe der Beobachtung und Fähigkeit die Eindrücke zu verarbeiten, analytische und synthetische, abstrakte und konkrete Denkweise. Indem der Verfasser diese Unterscheidungen an nicht weniger als 95 Abbildungen veranschaulicht, regt er auch den zum Nachdenken an, der eine Zurückführung aller Charaktereigenschaften auf bloße Grund*kräfte* nicht für genügend hält. Denn diese Unterscheidungen lassen sich alle ohne Ausnahme ebenso gut machen, wenn man den Charakter nicht nur aus Kräften zusammengesetzt sein läßt, sondern für diese Grundkräfte auch einen substantiellen Träger annimmt. Erst dann erhält man eine befriedigende Erklärung für die wundervolle Verbindung des Statischen und Dynamischen im menschlichen Charakter.

Rom (S. Anselmo). *Matthias Thiel* O. S. B.

A. Wilmsen: Zur Kritik des logischen Transzendentalismus. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Hans Meyer. Band VI.) Paderborn 1935. 249 SS.

In dieser seiner Münchener Inauguraldissertation formuliert Wilmsen das Problem des logischen Transzendentalismus (5) « in der Doppelfrage: Wird der Urteilsgedanke, der zeitunbezogene, ideelle, logische Sinn vom Urteilsakt, dem zeitlichen, realen, psychischen Vorgang gebildet und gesetzt, oder wird der Urteilsgedanke vom Urteilsakt als ein irgendwie vorhandenes und für sich bestehendes, aber nicht näher zu bestimmendes logisches Etwas intendiert und erfaßt? » Die Aufgabe, die sich W. gestellt hat, besteht also darin, das Verhältnis zwischen Urteils*akt* und Urteils*gedanke* möglichst genau zu bestimmen. Aus der Form der Fragestellung ist schon hinreichend klar ersichtlich, daß der Verfasser zwischen Urteilsakt und Urteilsgedanken einen sachlichen Unterschied annimmt. Der Urteilsgedanke ist dasselbe, was Bolzano in seiner Wissenschaftslehre « Satz an sich » nennt. Deshalb setzt sich W. an erster Stelle mit dieser « Satz-an-sich-Theorie » Bolzanos auseinander. Er betrachtet sie zuerst in sich, sodann vergleicht er sie mit den Ansichten Akos von Paulers und Rickerts über den Urteilsgedanken oder den Satz an sich, und drittens stellt er sie der cogitatio possibilis bei Leibniz gegenüber. Dieses erste Kapitel, das mit dem Nachweis schließt, daß Bolzano wirklich einen logischen Transzendentalismus gelehrt hat, das will sagen eine uneingeschränkte Selbständigkeit des Urteilsgedankens gegenüber dem

Urteilsakt, ist wohl das beste in der ganzen Untersuchung. Es legt nicht nur Zeugnis ab von dem tiefen wissenschaftlichen Ernst seines Verfassers, sondern es befriedigt auch am meisten durch seinen Inhalt.

Gegen den logischen Transzendentalismus vertritt W. im zweiten Kapitel eine Abhängigkeit des Urteilsgedankens vom Urteilsakt in der Weise, daß dabei nicht bloß an eine logische Relation von Grund und Folge zu denken ist, sondern an eine ontologische von Ursache und Wirkung (51). Denn « der Urteilsakt ist das principium existendi und das principium essendi des Urteilsgedankens oder der Urteilsgedanke ist seinem *Da*sein und seinem *So*sein nach vom Urteilsakt *abhängig* » (73). Bei Gott ist diese Abhängigkeit des Gedankens vom Denkakt eine absolute, beim Menschen dagegen nur eine begrenzte. W. spricht nur vom menschlichen Erkennen. Deshalb ist das dritte Kapitel seiner Untersuchung, das von der *Unabhängigkeit* des Urteilsgedankens gegenüber dem Urteilsakt handelt, die notwendige Ergänzung des zweiten. « Der Urteilsgedanke ist von einem urteilenden realen seelischen Subjekt [nur] abhängig, ... sofern er Ausdruck eines behauptende Akte setzenden realen seelischen Subjektes ist. Und damit soll gesagt sein, daß das behauptende reale Subjekt zwar eine *notwendige*, aber nicht auch eine *hinreichende* Bedingung für die Bildung eines Urteilgedankens ist. ... Der Urteilsgedanke ist von einem realen seelischen Subjekt unabhängig ..., sofern er vermöge und auf Grund seines *logischen Gehalts* einen *intentionalen* Sachverhalt setzt und entwirft » (89). Auch in diesen beiden Kapiteln äußert W. manchen wertvollen Gedanken. Wenn er sein Ziel noch nicht ganz erreicht hat, und auch in seiner eigenen Lösung des Problems noch Fragen unbeantwortet bleiben, so ist das leicht begreiflich. Hier handelt es sich um eine Lebensaufgabe. In seiner Darlegung des Verhältnisses zwischen Urteilsgedanken und Urteilsakt vermißt man eine klare Unterscheidung der Ursachen. Denn dieses Abhängigkeitsverhältnis ist bei einer Wirkursache ein ganz anderes als bei einer Formalursache. Sobald man daher von einer *ontologischen* Abhängigkeit spricht, genügt es nicht zu sagen, diese Abhängigkeit sei « eine ganz einzigartige » (51). Hier muß weiter geforscht werden, worin diese Einzigartigkeit liege. Einen zweiten Punkt, der nicht ganz befriedigt, bildet Wilmsens Bestimmung des Logischen. Er bezeichnet mit seinem Lehrer Alexander Pfänder die menschlichen Gedanken als das besondere Gegenstandsgebiet der Logik. Das kann man sagen, aber es bedarf einer genaueren Bestimmung, wie die menschlichen Gedanken Gegenstand der Logik sind. Wilmsen selbst unterscheidet in den Gedanken eine doppelte Beziehung : auf Grund der ersten sind sie auf den Urteilsakt hingeordnet, und auf Grund der anderen bleiben sie in stetiger Verbindung mit ihrem Gegenstand. Außer diesen zweien spricht aber Pfänder in seiner Logik (Halle 1929 [2], 14 f.) noch von einer dritten Beziehung der Gedanken, nämlich zueinander. Daher muß genauer bestimmt werden, nach welcher dieser drei Beziehungen die Gedanken eigentlicher Gegenstand der Logik sind. Die Beziehung der Gedanken zu den sie denkenden Akten ist von vorneherein ausgeschaltet, da sonst die Logik nur ein Teil der Psychologie wäre. Auch die Beziehung der

Gedanken auf ihren Gegenstand kann nicht der eigentliche Gegenstand der Logik sein, da diese das Forschungsgebiet der Kriteriologie ist. Es bleiben also nur die Beziehungen der Gedanken untereinander als Gegenstand der Logik. Da indessen die Gedanken wesentlich auf einen Gegenstand hingerichtet sind, kann auch ihre Beziehung zueinander unmöglich frei sein von jeder Abhängigkeit von der Ordnung ihrer Gegenstände. Man muß allerdings wohl unterscheiden zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren Gegenstand eines Gedankens. So ist der unmittelbare Gegenstand des Gedankens « Mensch » nicht ein bestimmtes Individuum, sondern der Mensch im allgemeinen. Wenn ich daher daran denke, daß Titus ein Mensch ist, so denke ich beim Gedanken « Mensch » nur mittelbar an einen bestimmten Einzelmenschen. Die Ordnung der Gedanken untereinander ist wesentlich abhängig von der Ordnung ihrer *unmittelbaren* Gegenstände. Deshalb werden diese in der traditionellen Philosophie geradezu « objektive » Gedanken benannt. In der Ordnung dieser objektiven Gedanken sieht die thomistische Schule das eigentliche und unmittelbare Gegenstandsgebiet der Logik. So erst wird die Unabhängigkeit auch des subjektiven Urteilsgedanken vom Urteilsakt recht verständlich.

Im letzten Kapitel zeigt W., wie der logische Transzendentalismus seine Wurzeln in der Transzendentallogik Kants hat. Deshalb schließt er seine Arbeit mit einer eingehenden Prüfung der Urteilstheorie Kants, deren Grundirrtümer er wieder mit viel Scharfsinn aufdeckt.

Alles zusammenfassend, scheint uns Wilmsens Dissertation wert, jedem, der sich für das Problem des logischen Transzendentalismus interessiert, warm empfohlen zu werden. Unsere kritischen Bemerkungen zu seinem eigenen Lösungsversuch des Problems sollen das Vertrauen auf seine Zuverlässigkeit in der Darstellung fremder Ansichten in keiner Weise herabsetzen. Seine Kritik ist zwar hie und da etwas jugendlich temperamentvoll, aber das tut seiner Objektivität keinen wesentlichen Eintrag.

Rom (S. Anselmo). *Matthias Thiel* O. S. B.

Dogmatik.

C. Dillenschneider, C. SS. R. : La Mariologie de S. Alphonse de Liguori. I. Vol. : Son influence sur le renouveau des doctrines Mariales et de la piété catholique, après la tourmente du Protestantisme et du Jansénisme (XVII-406 pp.). II. Vol. : Sources et synthèse doctrinale (VIII-308 pp.). Fribourg (Suisse), Studia Friburgensia. 1931-1934.

Dem Werke, das uns in zwei Bänden unter einem einheitlichen Titel vorliegt, scheint bei Abfassung des ersten Bandes noch nicht der ganze, jetzt ausgeführte Plan zu Grunde gelegen zu haben, denn im ersten Band deutet weder der Titel noch die Vorrede an, daß dem geschichtlichen ein systematischer Teil über die Mariologie des hl. Alphons folgen solle. Das mag auch der Grund sein, daß einige Wiederholungen und Unebenheiten

in der Anordnung des Stoffes, die sonst hätten vermieden werden können, eingetreten sind. Wir beeilen uns aber beizufügen, daß wir die Erweiterung des ursprünglichen Planes dennoch dankbarst begrüßen. Ist doch auf diese Weise der katholischen Wissenschaft eine gründliche und zuverlässige Kenntnis der Bedeutung des hl. Alphons für die Mariologie sehr erleichtert worden. Bessere Kenntnis aber bedeutet in diesem Falle höhere Wertschätzung.

Der *erste Band* zeigt uns, welche Stellung der hl. Alphons einnimmt in der Entwicklung der katholischen Mariologie und der Marienverehrung nach den Stürmen der Glaubensspaltung und des Jansenismus. Es ist eine Schlüsselstellung: der heilige Lehrer bildet für die Mariologie (für die katholische Moralwissenschaft dürfte ja Ähnliches zu sagen sein) den Abschluß einer Bewegung der Geister seit dem XVI. Jahrhundert und den Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, die noch heute nicht abgeschlossen ist, die aber ihrem Sachgehalt nach nur die treue Fortsetzung der kirchlichen Überlieferung ist.

Der erste Band beschäftigt sich in der Hauptsache mit der Bewegung bis auf Alphons. Ein erster Teil schildert die Gegner der aus dem Mittelalter herkömmlichen Marienverehrung: Erasmus, Luther, Calvin, die Jansenisten. Die Letzteren bedienten sich in ihrem heimtückischen Kampf besonders des Werkes eines deutschen Convertiten Adam Widenfeldt: Monita salutaria B. Mariae V. ad cultores suos indiscretos (1673). Auch der gelehrte, aber theologisch zu wenig bewanderte Muratori trat als Gegner der Verehrung der unbefleckt Empfangenen und ihrer allgemeinen Mittlerschaft auf. Die verderblichen Wirkungen dieser Tendenzen werden für Deutschland, Frankreich, Italien, Belgien, Holland, England eingehend nachgewiesen.

Aber die Wächter Sions schliefen nicht. Der zweite Teil führt eine große Schar von eifrigen Verteidigern der Verehrung der Gottesmutter vor Augen, *Controversisten* wie Petrus Canisius, Bellarmin, Abelly, Crasset, Boudon, Bossuet, Bourdaloue, Van Ketwigh; *Theologen* wie Suarez, Novato, Petavius, Raynaud, Vega, Rhodes, Contenson etc. Die *geistlichen Schriftsteller* werden in drei Gruppen vorgeführt: jene, die in der Weise der mittelalterlichen Überlieferung sich mehr an das Gefühl und die Einbildungskraft wenden — an ihrer Spitze steht, alle überragend, der hl. Franz von Sales —; jene, die zwar in der hergebrachten Gedankenwelt sich bewegten, aber sich mehr an den Verstand wenden — ihre berühmtesten Vertreter sind die hl. Laurentius von Brindisi und Paul Segneri S. J. —; endlich jene der mystischen Schule des Oratoriums, Berulle, Olier, der hl. Eudes und der sel. Grignon von Montfort. Die Darstellung der Gesinnung all dieser Männer bietet ein Bild blühenden Geisteslebens von hoher Schönheit.

Der dritte Teil des Werkes zeigt nun eingehend, wie der hl. Alphons als Controversist, als Theologe und eminenter Geistesmann alle die genannten Richtungen in sich vereinigte und ihr Bestes in dem goldenen Buche *Le Glorie di Maria* niederlegte. Zuerst wird seine Entstehung und außerordentlich schnelle Verbreitung in Italien, Frankreich, Deutschland, Belgien, Holland und England geschildert. Es charakterisiert sich sodann

gegenüber Muratori als eine Verteidigung der unbefleckten Empfängnis Mariä und ihrer allgemeinen Mittlerschaft in der Austeilung der Gnaden. Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis sieht Alphonsus besonders begründet durch die allgemeine Überzeugung der Gläubigen, den sensus fidelium, und durch die vorgeschriebene Festfeier in der Gesamtkirche. In der Beurteilung der nota theologica, der theologischen Sicherheit dieser Lehre, zeigt der hl. Alphons eine stets zunehmende Zuversicht : sententia pia et communis, moraliter certa et proxime definibilis, catholica doctrina, schließlich : « bene de fide tenere possumus, praeservationem esse de fide » (S. 299 f.).

In der Begründung der allgemeinen Gnadenvermittlung Mariä stützt sich Alphons, ohne den consensus fidelium zu übersehen, vorzüglich auf die Mitwirkung Mariä beim Werk der Erlösung, ihr Mitopfern beim Erlösungsopfer Christi. Die Lehre selbst gilt dem hl. Kirchenlehrer als communis inter theologos, communissime inter catholicos, als doctrina vera et catholica (S. 327).

Gegenüber der übertriebenen Strenge der Jansenisten ist die Mariologie des hl. Alphons ein heilsames Gegenmittel geworden. Besonders die Glorie di Maria wurden ein Trostbuch für die Gläubigen, eine Aufmunterung zum rechten Gebet, dem großen Mittel des Heiles. Hier stellt der Verfasser auch das Verhältnis des Gebetes zur Gnadenlehre beim hl. Alphons dar (S. 347 ff.). Trotz der Auktorität P. Marín-Solas (S. 349, Anm.) ist die gratia sufficiens orationis, die ohne weitere Hilfe Gottes wirksam und schließlich entscheidend für die Seligkeit wird, mir unverstanden geblieben. Die wohlgeordnete Marienverehrung verlangt nach dem hl. Alphons Anrufung und Nachahmung : welches ist die entsprechende Stellung der beiden Arten der Verehrung ? Erasmus, Luther, die Jansenisten, selbst auch Muratori in gewissem Sinn, antworten : zuerst Nachahmung, an zweiter Stelle Anrufung ; Alphons : die Nachahmung ist freilich das an sich Vollkommenere, die Anrufung aber das Notwendigere, um zur Nachahmung zu gelangen.

Das Angeführte genügt freilich nicht, um einen vollen Einblick in den reichen Inhalt dieses I. Bandes zu geben. Er ist ein bedeutender Ausschnitt aus der Geschichte der Mariologie seit dem XVI. Jahrhundert. Ein *Ausschnitt :* der Verfasser blickte eben auf das, was für die Vorgeschichte der alphonsischen Mariologie bedeutungsvoll war ; da kam in erster Linie Frankreich und Italien in Betracht. Eine *allgemeine* Geschichte dieses Traktates dürfte auch z. B. die Schweiz nicht ganz übergehen, wo Männer wie die Äbte Coelestin Sfondrati von St. Gallen und Augustin Reding von Einsiedeln auch als Controversisten eifrig für die Ehre der Gottesmutter eintraten. Vgl. z. B. die solide Abhandlung Redings über die katholische Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä gegen den Zürcher Prädikanten Heidegger in seinem Werk : Oecumenici Tridentini Concilii veritas inextincta, Einsidl. 1676, t. III p. 231-298. Was aber in den Rahmen seines Planes gehörte, hat der Auktor mit reicher Quellenbenutzung und Quellenangabe, mit besonnenem, wahrheitstreuem Urteil dargeboten und so das Beste getan, um seinem verehrten Stifter die

Anerkennung zu sichern, die ihm gebührt, der einflußreichste und zuverlässigste Mariologe der neueren Zeiten zu sein.

Der *zweite Band* ist dazu angetan, diesen Eindruck zu bestärken. Sein Untertitel : Sources et Synthèse Doctrinale, bezeichnet die zwei Teile : die *Quellen* der Mariologie des Heiligen und das *Lehrsystem* derselben.

Als *Quellen* der « Herrlichkeiten Mariä » erscheinen : die *Heilige Schrift* und die *Überlieferung*, wie sie sich darbietet in der Lehre der Väter und Theologen, der lex orandi und dem consensus fidelium. Was über die Benützung dieser Quellen durch den heiligen Kirchenlehrer gesagt ist, offenbart ein so abgeklärtes, ruhiges und bei aller gebührenden Ehrfurcht doch kritisches Urteil, daß es unwillkürlich Zustimmung erzwingt. Wer unvoreingenommen die 50 Seiten liest, die dieser Frage gewidmet sind, wird von dem Mißtrauen gegen die Glorie di Maria geheilt sein, dem man auch bei Katholiken begegnen kann, als sei das Werk unkritisch, unzuverlässig. Auch an den Privatoffenbarungen und Wundererzählungen wird er sich nicht stoßen, denn sie bilden für den heiligen Kirchenlehrer nicht die Grundlage seiner dogmatischen Lehre, sondern mehr ein erbauliches Ornament. Besonders sei in diesem Abschnitt hingewiesen auf die Ausführungen über den christlichen Sinn (S. 32-38).

Der *zweite Teil* stellt ein System der alphonsischen Mariologie dar. Der heilige Lehrer hatte in erster Linie nicht Wissenschaft, sondern Seelsorge im Auge bei der Herausgabe seiner « Herrlichkeiten Mariä », darum wählte er auch nicht eine systematische, sondern eine volkstümliche Einteilung im Anschluß an das Salve Regina, die lauretanische Litanei, die Marienfeste des Kirchenjahres. Es zeigte sich aber, daß unter dieser Form, unter Beiziehung anderer kleinerer Abhandlungen, der Stoff eines recht vollständigen, systematischen Traktates vorlag, der nur der wissenschaftlichen Einordnung bedurfte.

Das vom Verfasser bevorzugte System ist nun kurz gefaßt folgendes : ein Abschnitt A behandelt die erhabene Sendung Mariä 1. als Mutter Gottes und 2. als Mittlerin des Menschengeschlechts ; der Abschnitt B schildert dann die Gnadenausstattung Mariä, nämlich 1. die Privilegien ihrer Seele und 2. ihres Leibes ; ein kurzer Abschnitt C bespricht dann zum Schluß noch die Lehre des hl. Alphons über unsern schuldigen Kult gegenüber der Gottesmutter.

Vielleicht ließe sich über Einzelheiten in dieser Systematisierung rechten. So scheint mir die Aufstellung *zweier* Fundamentalprinzipien (S. 56-61) für die Einheit der Synthese gefährlich zu sein ; warum nicht ein einziges Prinzip : die Sendung Marias war, Mutter Jesu, d. h. des Erlösergottes zu sein ? Aber im Ganzen ist der gewählte Rahmen gewiß passend für die Einordnung aller Lehren der Mariologie. Wie viele Fragen ordnen sich z. B. sinngemäß dem Abschnitt von den Privilegien *der Seele* Marias unter : die unbefleckte Empfängnis, die Freiheit von der Begierlichkeit, die Anfangsgnade, die Frage über Marias Vernunftgebrauch von der ersten Heiligung an, vom geistlichen Fortschritt und dem Höhepunkt der Vollendung in der Gnade. Überall ist genau die Fragestellung des hl. Alphons bestimmt, sind die Beweise untersucht, die er für seine Ent-

scheidungen anführte, ihre Beweiskraft und der Grad der Sicherheit, den er den einzelnen Lehren beilegte. Bei der wahrheitstreuen, echt wissenschaftlichen Arbeitsweise P. Dillenschneiders haben wir also in seinem Werk einen vollständigen mariologischen Traktat, dessen Seele und Inhalt die Lehre des hl. Alphons ist. Ja, wir haben noch mehr ; denn diese Lehre erscheint nicht als isolierte Größe, sondern die einzelnen Probleme und Thesen sind in Zusammenhang gebracht mit der voraufgehenden katholischen Überlieferung, aber auch mit den nachfolgenden Zeiten und ihren Fragestellungen bis auf die Gegenwart. So ist das Werk wie aus dem Gesichtspunkt ernster Wissenschaftlichkeit, so auch aus dem der Aktualität, allen Dankes und bester Empfehlung wert.

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

B. Poschmann : « Mysteriengegenwart » im Licht des hl. Thomas. Sonderabdruck aus der Theologischen Quartalschrift 1935, S. 53-116.

Die Frage der « Mysteriengegenwart » hat durch die neuere liturgische Bewegung in weiten Kreisen großes Interesse gefunden. Auch im « Divus Thomas » sind darüber schon wiederholt Artikel erschienen, so besonders die scharfsinnigen und vielbeachteten Abhandlungen des hochw. Kanonikus Dr. G. Rohner : « Meßopfer — Kreuzesopfer » im Jahrgang 1930, S. 3-17 und 144-174. Die Frage ist aber immer noch im Fluß, und so dürfte ein kurzer Bericht über die Stellungnahme Dr. Poschmanns im oben genannten Artikel der Theol. Quartalschrift nicht unwillkommen sein.

Poschmann beschränkt sich darin im Wesentlichen auf die Frage, welches die Lehre des hl. Thomas dem Problem gegenüber sei. Er anerkennt unumwunden, daß der Heilige in seiner Summe den Sakramenten eine physische, nicht bloß moralische Instrumentalursächlichkeit zuschreibt. Und zwar sind die Sakramente (und das hl. Meßopfer) instrumenta separata, die Menschheit Christi aber mit all ihren Heilstaten, besonders ihrem Leiden, ist instrumentum coniunctum divinitatis. Aber nun erhebt sich die Frage : « Wie wird der räumlich-zeitliche Abstand überbrückt, wenn die vor 1900 Jahren erfolgte Opfertat auf Golgatha sich heute irgendwo auf der Erde beim Vollzug eines Sakraments physisch (per efficientiam) auswirken soll ? » (S. 61). Da scheiden sich nun die Geister. P. Odo Casel, Rohner und andere antworten mit der Mysteriumgegenwart, was besagen will, « daß in dem Mysterium wesensmäßig Heilstatsachen, die geschichtlich der Vergangenheit angehören, durch den Vollzug des heiligen Ritus nicht nur symbolisch dargestellt, sondern wieder wirkliche Gegenwart werden » (S. 52). Die physische Wirksamkeit des instrumentum separatum, des Sakramentes, setzt voraus die physische Wirksamkeit des instrumentum coniunctum, der Menschheit oder des Leidens Christi ; *diese aber kann nicht physisch wirken ohne ihre Gegenwart.* Im letzten Satz nun sieht Poschmann einen Hauptirrtum in der ganzen Frage. Die Sakramente wirken nach dem hl. Thomas physisch als instrumenta separata der Menschheit Christi ; das setzt die Wirksamkeit des instrumentum coniunc-

tum voraus, aber keineswegs seine zeitliche Gegenwart. Denn die Menschheit Jesu Christi wirkt als instrumentum divinitatis « per contactum divinae virtutis über Zeit und Raum hinweg » (S. 70). « Die virtus divina ist das Medium, das die räumliche und zeitliche Entfernung des Sakraments von der Menschheit Christi als seiner Wirkursache überbrückt. Der Gedanke, daß die Heilstaten Christi selber irgendwie in mystischer Weise, aber wahrhaft gegenwärtig werden müßten, liegt dem hl. Thomas vollkommen fern » (S. 64). Poschmann beruft sich besonders auf S. Th. III q. 56 a. 1 ad 3, wo der hl. Thomas dem Einwurf entgegentritt, die Auferstehung Christi könne nicht die (instrumentale) Wirkursache der allgemeinen Auferstehung sein, weil der nötige körperliche Kontakt fehle. Thomas antwortet darauf : « Humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius et operatur in virtute eius. Et ideo sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit et passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria, ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare ; quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora ; et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae ». Zu den andern Heiligungsmitteln, die Christus in seiner Menschheit durch sein Tun und Leiden uns bereitet, gehören ohne Zweifel die Sakramente. Poschmann verweist auf III 62. 4, 5 ; 66. 1, 2 ; 78. 5. So kennt also der hl. Thomas, nach Poschmann, nur eine virtuelle Gegenwart der Menschheit Christi in den Sakramenten. Die Sakramente versinnbilden und bewirken werkzeuglich die Heiligung, sie versinnbilden aber bloß deren Ursache, das Leiden Christi. « Die Aufgabe der Sakramente kann also nur sein, die Ursache der Heiligung zu *versinnbilden*, nicht zu bewirken. Wohl aber ist es der Zweck des Sakraments, den *Effekt* der Heiligung zu *bewirken* » (S. 70).

Damit ist der Grund gelegt für das richtige Verständnis der Lehre des Aquinaten von der Messe als repraesentatio passionis Christi. Casel und Poschmann stimmen mit Vonier darin überein, daß nach Thomas die Messe « ein sakramentales Opfer » sei, das Kreuzopfer in sakramentaler Darbringung. Aber Casel versteht das so, daß Christi Passion in geheimnisvoller Weise in der Messe wirklich gegenwärtig werde. Poschmann sieht bei Thomas in der Messe eine *sakramentale Versinnbildlichung* des Kreuzopfers mit Austeilung von dessen Früchten. In diesem Abschnitt untersucht der Breslauer Theologe den Sinn des repraesentare Christum passum, repraesentatio passionis und dgl. Casel hat darunter seine Mysteriengegenwart, die wirkliche Gegenwärtigsetzung des Leidens Christi verstanden, Poschmann sieht darin nur eine sinnbildliche Darstellung, Bezeichnung, sakramentale Erinnerung an das einmalige und vergangene Kreuzesleiden. « Das 'immolari in sacramento' besteht eben darin, daß von der Passion Christi, der '*vera* eius immolatio' in der sakramentalen Feier eine 'imago' oder ein 'exemplum' geboten wird, das die Wirkung des Leidens Christi dem Menschen zuführt » (S. 75 f.). « Dies Sakrament ist ein Zeichen der Passion Christi und nicht die Passion selbst » ; 4. Sent., dist. 12 q. 1 a. 3 q. 1 ad 2.

« Die repraesentatio (passionis Christi) besteht darin, daß vi sacramenti der wahre Leib und das wahre Blut Christi getrennt von einander real vergegenwärtigt werden und dadurch Christi Passion in denkbar höchster Weise bildlich darstellen ». Wo ist aber dann die zum wahren Opfer erforderte Destruktion ? Nach Casel ist sie gegeben, indem die Passion « ebenso real praesens wie der Leib Christi » ist (S. 89). Eine neue Opferhandlung Christi sei mit der Einheit des christlichen Opfers unverträglich und darum könne nur die reale Gegenwärtigsetzung der historischen Opfertat die Eucharistie zum wahren und eigentlichen Opfer machen. Mit dieser Erklärung stimmt die Auffassung der thomistischen Lehre von seiten Poschmanns insofern überein, als auch er, im Gegensatz zur fast allgemeinen Ansicht der neueren Theologen, leugnet, « daß Christus in jeder Messe nicht nur remote, sondern auch proxime, unmittelbar, also in seinem jetzigen verklärten Zustand einen Opferakt setzt » (S. 89 f.). Nein, Christus wirkt zwar in jeder Messe als agens principalis durch den Priester als agens instrumentalis die Konsekration, aber nicht durch einen neuen Akt, nicht durch Vergegenwärtigung des Kreuzesleidens, sondern durch jenen Akt, durch den Christus bei der Einsetzung der Eucharistie den Priestern und ihren Konsekrationsworten für alle Zeit die instrumentale Kraft verliehen hat, den Leib und das Blut des Herrn ex vi sacramenti getrennt gegenwärtig zu setzen und so sakramental das Kreuzopfer darzubringen. « Es ist ein Opfer « in sacramento », nicht in natura » (S. 32). Es « hat in der Messe die sakramentale Versinnbildung des Opfers Christi die Kraft dieses Opfers ». Die « sakramentale Schlachtung » auf dem Altar hat die Kraft der wirklichen Schlachtung auf Golgatha, ist die von der göttlichen Weisheit und Liebe geschaffene Form, in der der Herr das ein für allemal in natura vollzogene Opfer seines Fleisches und Blutes immer wieder für unsere täglichen Bedürfnisse dem Vater darbringt » (S. 98).

So ist die Messe ein und dasselbe Opfer mit dem Kreuzesopfer der Opfergabe, nicht aber der Opferhandlung nach. Als sakramentales Opfer ist es kein selbständiger Heilsakt, sondern « Abbildung » des geschichtlichen Opfers. « Die Opfer*handlung* vollzieht sich nicht in der wirklichen, sondern in der sakramental versinnbildeten oder repräsentierten Trennung von Leib und Blut des Herrn », fällt also keineswegs mit der Opferhandlung am Kreuze zusammen.

Das sakramentale Opfer ist aber nicht bloß Abbild, sondern auch Anteilnahme, participatio am Kreuzesopfer, an den Früchten der Gnaden, der Sühne, der latreutischen Kraft, für den Priester und für das Volk, das zwar im äußern Opfern nicht tätig mitwirkt, wohl aber am innern Opfer und an der Opferspeise. « Wir machen uns in der Messe je nach dem Maße unserer Devotion die Anbetung, Sühne und Bitte zu eigen, die Christus am Kreuz für alle geleistet hat, und empfangen entsprechend die Frucht seines blutigen Opfers » (S. 110).

S. 111 f. faßt Poschmann den Unterschied und die Verwandtschaft seiner Auffassung von der Casels in die Worte zusammen : « Das Mysterium vergegenwärtigt durch das Symbol nicht die Heilstat an sich, wohl aber in ihrer Wirkkraft. Aber auch so bleibt ihm ungeschmälert die ganze

Bedeutung für Liturgie und Leben, die Casel ihm beilegt». So könne er, unter genannter Korrektur, Casels «Mysterienlehre» weithin seine Zustimmung geben und anerkenne durchaus ihr großes Verdienst um ein vertieftes Verständnis der Liturgie und besonders des Meßopfers.

Dieses Verdienst ist auch Poschmann in seiner vorliegenden Abhandlung zuzuerkennen. Gewiß ist in einer so vielumstrittenen Frage damit noch nicht das letzte Wort gesprochen. Namentlich jene Theologen, welche die physische Wirksamkeit der Sakramente in Abrede stellen, werden Poschmann ihre Zustimmung versagen. Für jene aber, die mit Thomas die physische Wirksamkeit festhalten, bedeuten seine Ausführungen doch wohl einen Schritt vorwärts im Verständnis des hl. Thomas in seiner Lehre von den Sakramenten und besonders eine Vertiefung seiner Lehre vom heiligen Meßopfer. Diese Überzeugung ist der Grund vorliegender ausführlicher Berichterstattung.

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

1. Matthias Joseph Scheeben, 1835-1935. Festschrift des Collegium Germanico-Hungaricum. Rom 1935. 109 S.

2. Matthias Joseph Scheeben, der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft. Herausgegeben vom Katholischen Akademikerverband. Mainz 1935. 141 S.

1. Bei Gelegenheit der Hundertjahrfeier der Geburt eines seiner berühmtesten Alumnen gibt das Collegium Germanicum eine handliche, von jetzigen Alumnen verfaßte Gedenkschrift heraus. Sie enthält drei Beiträge: eine allgemeine Darstellung und Würdigung von Scheebens Leben und Schaffen, in lateinischer Sprache, von Dr. Franz B. König; eine Abhandlung von Dr. Heribert Schauf über die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes, bei Karl Passaglia und Klemens Schrader; eine weitere von Dr. Alfred Eröß über die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade (Scheebens Gnadenlehre in ihrer ersten Fassung). *Dr. Franz B. König* gibt zuerst eine gedrängte Skizze des Lebenslaufes des Gefeierten, fügt eine chronologische Übersicht seiner hauptsächlichen Schriften und Werke bei und geht nach einigen kurzen Bemerkungen über den Stand der katholischen Dogmatik zu Scheebens Zeiten an die Darlegung des besondern Charakters der Methode und Leistung des letzteren heran. Eine eingehendere Würdigung wird den «Mysterien des Christentums» sowie dem «Handbuch der katholischen Dogmatik» zuteil. Den Schluß bildet ein Abschnitt über die Größe der Persönlichkeit Scheebens als Sohn der Kirche und Priester. Das Ganze atmet eine warme Begeisterung für den berühmten Theologen, dessen Eigenart und Stärke gut erfaßt werden. Schade, daß so manches Gute in arg schwerfälligem, unbeholfenem Latein und mit der Belastung zahlreicher Druckfehler gesagt ist.

Die Abhandlung von *Heribert Schauf* stellt einen wichtigen Beitrag zu einer Art Quellenkunde für die Ideen Scheebens dar. Bekanntlich zählt zu den hauptsächlichen Sonderlehren des großen Dogmatikers von

Köln seine Auffassung über die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten. Scheeben sieht darin mehr als eine bloße sog. Appropriation, er will dem Heiligen Geist eine Einwohnung zugeschrieben wissen, die real verschieden wäre von jener der zwei ersten göttlichen Personen. Hier wird nun gezeigt, wie diese Ansicht von Passaglia und Schrader, deren Hörer Scheeben am Collegium Romanum war, vertreten wurde. Besonders wertvoll ist die Arbeit durch die sorgfältigen und ausführlichen Belege für Passaglia aus einem bloß lithographisch vorhandenen Werk über die Gnade. Auch in der Analyse und Zusammenfassung sind dieser Abhandlung hohe Qualitäten eigen. Die Absicht des Verf., in einer weiteren Arbeit « das mehr oder minder unbekannte Schaffen Passaglias und Schraders, das Verhältnis der beiden Theologen zu Franzelin, Cercià, Kleutgen ... » zu beleuchten, muß lebhaft begrüßt werden. S. 47, Z. 2 ist statt « übernatürliche » wohl « natürliche » zu lesen.

Der Aufsatz von *Alfred Eröß* hat sich die Darlegung von Scheebens Gnadenlehre in ihrer ersten Fassung an Hand des Buches « Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade » zum Ziele gesteckt. Dabei soll auch das Verhältnis zu den Hauptquellen aufgewiesen werden. Es ist zuerst die Rede vom Sinn der Gnade, darauf von ihrem Wesen, in einem dritten Abschnitt von der Gnade und den Geheimnissen, sodann von der unerschaffenen Gnade, zum Schluß von der wirklichen Gnade. Gründlich, gewandt, bietet der Verf. eine Synthese und Beurteilung dieser hochstehenden Jugendarbeit Scheebens, bei der durch ein, man möchte sagen glückliches, Mißgeschick statt der zuerst beabsichtigten Übersetzung des Buches Nierembergs über die Gnade ein im großen Ganzen selbständiges Werk erwuchs, das durch und durch den Stempel des Genius Scheebens trägt. Treffend wird hier unter anderm die besondere Auffassung des Kölner Professors vom Wesen und von den Wirkungen der heiligmachenden Gnade herausgestellt. Man sieht, zu welcher Vertiefung unseres Denkens über die Gnadenwirklichkeit und zu welch lebendiger Wertschätzung derselben Scheeben führen kann.

2. Die zweite Festschrift enthält, außer einer Einführung von F. X. Münch, einem Nekrolog auf Scheeben aus « Kölner Volkszeitung » vom 28. Juli 1888 und einem Nachwort, in teilweiser Erweiterung die drei Vorträge, die bei der Scheebengedenkfeier zu Köln am 10. und 11. März 1935 gehalten wurden. Die Feier veranstaltete der katholische Akademikerverband, die Vorträge stammen von anerkannten Fachgelehrten: den Professoren Dr. M. Schmaus, Prälat Dr. M. Grabmann, Dr. Karl Feckes.

Schmaus spricht über die *Stellung Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts*. Die Bedeutung Scheebens als wahren Erneuerers auf theologischem Gebiet wird hier deutlich durch die Darlegung des Standes der heiligen Wissenschaft nach dem Einbruch der rationalistischen Aufklärung bis auf ihn. In kurzen, markanten Strichen charakterisiert Schmaus einzelne Gestalten und deren Ideen. Das Erbe der Aufklärung lastete noch so stark selbst auf katholischer Theologie, daß Scheebens realistisch-eigenständige Fassung der übernatürlichen Wirklichkeit im eigenen Lager

gelegentlich auf verständnislose Ablehnung stieß. In einer Synthese von klarer Geschlossenheit und wuchtiger Prägnanz stellt Verf. diese Leistung des verewigten Baumeisters der Lehre vom übernatürlichen Sein und Leben vor Augen. Dessen Gedanken werden hier umgegossen in modernere Form, schneidig, geschliffen, unter Vermeidung allzu langatmiger, komplizierter Sätze. Der Nachdruck liegt darauf, daß die Gnade einen neuen, höheren *Seins*stand bedeutet als Eingliederung des Menschen in Christus. Auf die Rolle und Eigenart der Kirche fällt von da aus das rechte Licht, ebenso auf die übernatürliche Betätigung, darin Scheebens Glaubensbegriff eingehendere Würdigung erfährt. Abschließend hebt Schmaus den Gegenwartswert solcher Theologie heraus.

Grabmann behandelt *Matthias Joseph Scheebens Auffassung vom Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft,* vorzugsweise auf Grund des Schlußabschnitts der « Mysterien des Christentums ». Wir gewahren, wie Scheeben sowohl den Wissenschaftscharakter der Theologie als ihre Selbständigkeit von der Subjekt- und Objektseite her begründet. Darauf untersucht er die der Theologie eigentümliche Gewißheit und das durch sie angestrebte bzw. erreichbare Verständnis der ihr als Wirklichkeit gegebenen Objekte. Er zeigt ferner ihre besondern Möglichkeiten, durch Aufspürung von Zusammenhängen Gottes Pläne in etwa nachzudenken. Grabmann verweilt zunächst bei dem, was Scheebens Hauptanliegen in der Frage ist, nämlich der Erforschung des gegenseitigen Verhältnisses von Verstehen und Glauben bei der theologischen Arbeit, nach dem programmatischen Wort von der fides quaerens intellectum. Der Nutzen sog. Beschauung kommt hier zur Sprache. Anschließend erörtert er seine Stellungnahme zum Satz, die Philosophie sei ancilla der Theologie und sein Urteil über die Beziehung zwischen Vernunft und Glauben, wofür Scheeben die Analogie von Braut und Bräutigam bevorzugt, nicht ohne als Typus Maria, die ancilla und Braut des Heiligen Geistes, ja Christi menschliche Natur gegenüber der göttlichen heranzuholen. Eigens gelangt alsdann die systematische Einheit und Geschlossenheit der theologischen Wissenschaft zur Behandlung, ihre überragende Stellung als Weisheit, weitgehendes Abbild der persönlichen Weisheit Gottes. Der letzte Teil der ausführlichen Abhandlung Grabmanns knüpft besonders die Verbindungsfäden von Scheeben zur katholischen Theologie der Vorzeit. « Ich kenne keinen Theologen der neueren Zeit, der eine solche tiefe Kenntnis der ganzen theologischen Tradition gehabt hätte, wie Scheeben ». Hellsichtig und aufgeschlossen für alles Wertvolle, blieb er gleichwohl eine stark selbständige wissenschaftliche Persönlichkeit, in der Originalität seines Genius aufnehmend um weiterzuführen.

Der Beitrag von *Feckes* beschäftigt sich mit der *Stellung der Gottesmutter Maria in der Theologie Matthias Joseph Scheebens.* Als echt katholischer Theologe hat Scheeben in seiner Dogmatik nicht bloß stiefmütterlich kurz bei Maria verweilt. Bei allem Reichtum der Gedanken, die er gerade über sie und ihre Vorzüge entwickelt, zeigt sich hier besonders stark auch sein Drang nach der theologischen Synthese, indem er nach einer Wahrheit forscht, die als Grundidee der gesamten Mariologie betrachtet werden

könne. Diesem Versuch widmet Feckes den Kern seiner Abhandlung. Insofern berührt sich dieser Vortrag mit dem, was er in einem Artikel der Festschrift für Kardinal Schulte, « Scientia Sacra », ausführt. Die gestellte Frage lautet : « Kann die dogmatische Wissenschaft aus all den von der Kirche vorgelegten Einzellehren und aus all den verschiedenen Gnadenprivilegien Mariens ein Prinzip herausholen, das Grund- und Eckstein, Motiv und Zielpunkt aller ist ? Oder — dasselbe anders ausgedrückt : — Wie lautet die große Idee, welche Gott für die Erschaffung und Ausstattung, für den irdischen Lebensweg und die himmlische Tätigkeit Mariens gewählt und nach der er die Verwirklichung gestaltet hat ? Welcher Schlüssel ermöglicht den sicheren Zutritt zu allen Einzellehren ? » Scheeben, und Feckes mit ihm, bezeichnet als den Schlüssel « die bräutliche Gottesmutterschaft ». Die Idee der Gottesmutterschaft an und für sich ermögliche keine logisch notwendige Ableitung aller Gnadenvorzüge Mariens, die der Gottesbrautschaft sei beizugesellen, aus beiden gelange man dann « mit notwendiger Konsequenz » zur Annahme aller Einzelgnaden und Einzellehren über Maria, die die Kirche uns zu glauben vorlegt. Diese Spekulation scheint uns auf einer unbewiesenen Voraussetzung zu beruhen, nämlich daß Gott bei der Ausstattung der Mutter Christi sich an eine notwendige logische Verkettung gebunden habe bzw. daß Maria demzufolge nur solche Vorzüge besitze, die sich logisch stringent aus einer Wurzel ableiten lassen, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Wir sind der Überzeugung, daß dies an sich keineswegs der Fall zu sein braucht, sonst nehmen wir für die freien Verfügungen Gottes nichts anderes an als was wir bei Menschen psychologischen Determinismus nennen würden. Möglicherweise gibt es in der Mariologie keine einheitliche Grundidee von solcher Bedeutung, wie der Verf. sie finden will. Halten wir diese Möglichkeit offen, so werden wir vor Überbewertung systematischer Versuche geschützt sein. Wir haben den Eindruck, daß die Idee der Gottesbrautschaft Mariens, der Eva des Neuen Bundes, wenigstens soweit sie aus den Offenbarungsquellen gesichert ist, jene stringent logische Tragweite nicht besitzt, die hier für sie beansprucht wird. Scheeben faßt freilich die Gottesbrautschaft in einem so absoluten, so engen Sinn für Maria, daß wir es schon als seine eigene Lehre auf sein eigenes Wagnis hin bezeichnen müssen, und es ist ihm das hier auch bewußt, denn er gebraucht abschwächende Wendungen. Nur ein Beispiel (Dogmatik, 3. Bd. ,n. 1610) : « Als ein solches Gleichnis Christi erscheint sie zwar schon dann, wenn sie ihrerseits vom göttlichen Logos in und mit seiner menschlichen Natur in Besitz genommen und von seiner Gottheit erfüllt betrachtet wird. Indeß unter diesem Gesichtspunkt kommt der Charakter der Braut als einer selbständigen, der Person des Bräutigams ähnlichen und zugleich dessen Wesen in einem besonderen Typus darstellenden Person nicht vollkommen zum Ausdruck. Dagegen tritt dieser Charakter der Braut Christi deutlich und lebendig hervor, wenn der Personalcharakter Mariens *unmittelbar und formell* gesucht wird in ihrer Eigenschaft als *lebendige und persönliche Trägerin und Repräsentantin*, d. h. *Wohnung, Gefäß, Organ, Kleid und Bild*, m. e. W. als *Heiligtum der vom Logos ausgehenden Person*

des Heiligen Geistes, oder darin, daß sie in ebenso spezieller, *wenn auch entfernt nicht gleich vollkommener Weise* mit der sie *gleichsam (! von mir gesperrt)* informierenden und beseelenden Person des Heiligen Geistes Eine Person bildet, wie die menschliche Natur Christi mit dem Logos Eine Person ausmacht. Denn unter diesem Gesichtspunkt erscheint Maria sofort nicht nur als eine eigene Person neben Christus, sondern auch gerade in dieser Stellung als eine ähnlich konstituierte und gleichwohl einen besonderen übernatürlichen Typus darstellende Person, weil der Heilige Geist gegenüber dem Logos nach derselben Richtung hin die göttliche Natur repräsentiert, wie das Weib neben dem Manne die menschliche, und eben diese beiden Typen in Maria als dem vom Heiligen Geiste beseelten Weibe sich ähnlich zum übernatürlichen Typus der himmlischen und geistlichen Eva verbinden, wie in Christus der Typus des Logos und des Mannes zum Typus des himmlischen und geistlichen Adam ». Wer wird leugnen, daß das Spekulation auf eigene Verantwortung ist, bei der der Gedankengang so weit über die Gegebenheiten der Offenbarungsquellen hinausgeschritten ist unter Verabsolutierung bildlicher Terminologie, daß von Gewißheit aus dem Glauben nicht mehr die Rede sein kann ? Zudem bleibt es selbst auf dieser Grundlage für abzuleitende Vorzüge Mariens vielfach bei Konvenienzgründen ohne evidente Inkonvenienz des Gegenteils, so etwa für die stete Jungfrauschaft. Diese ist von den Protestanten nicht darum « von ihrer Sicht aus mit Recht » verworfen worden, weil sie nur das Kind-Mutter-Verhältnis zulassen, wie Feckes meint, sondern entscheidend darum, weil sie die Heilige Schrift allein als Glaubensquelle anerkennen. Als richtigen und überaus glücklichen Gedanken schätzen wir den, mit dem Feckes abschließt : daß wir in Maria « *das Meisterwerk und Glanzstück der Erlösung Jesu Christi* » zu sehen haben. Kann nicht gerade diese Idee auch die tiefere Grundlage einer ganzen Mariologie abgeben, haben wir von da aus nicht eine unmittelbare Anknüpfung an die Erlösungslehre und eine Parallele in der Übernatur zur Entstehung Evas aus der Seite Adams ?

Mögen die beiden Festschriften beitragen zur Förderung des Interesses am Studium eines zwar nicht immer leichtlesbaren, dafür aber stets so bereichernden Theologen, wie Scheeben es war und durch seine unsterblichen Werke bleibt.

Schöneck. *C. Zimara*, S. M. B.

E. Drinkwelder O. S. B. : Vollendung in Christus. Paderborn, Schöningh. 1934.

Das Neue des Buches liegt darin, daß es von der vergleichenden Religionswissenschaft her dieses Thema behandelt. Nicht beweisend, sondern « wertend » (vgl. d. Vorwort) will es den absoluten Charakter der Vollendung des religiösen Lebens in und durch Christus aufzeigen. Dies hat seine Schwierigkeiten. Denn wir befinden uns wegen des wesentlichen Unterschiedes von Natur und Übernatur schon von vornherein nicht auf derselben Ebene. Entweder wird dieser Unterschied ausdrücklich

an die Spitze gestellt und dann sind die außerchristlichen Religionen von vornherein gerichtet und jedes Vergleichen ziemlich müßig. Oder man läßt diesen Unterschied beiseite, betrachtet also die Religionen beim Vergleichen mehr « in confuso, prout abstrahunt a naturali et supernaturali », dann besteht die Gefahr des Naturalismus, zumindest läßt sich aber so der absolute Charakter des Christentums nicht dartun. Diesem Dilemma ist der Verf. geschickt ausgewichen, indem er das Christentum samt seines übernatürlichen Charakters einfach als gegebenes Objekt der Untersuchung und des Vergleiches, als gegebene Tatsache ebenso hinnimmt wie die anderen Religionen. Er beruft sich in seinen Gedankengängen nirgends auf das Übernatürliche, verfällt also nicht einer apriorischen Beurteilung, er sieht aber das christliche Leben auch nicht rein religionsgeschichtlich und so naturalistisch, sondern so wie es sich aus Lehre und Leben selber verstanden wissen will. So liegen aber auch die letzten grundsätzlichen apologetischen Fragen außerhalb der Betrachtungsweise des Verf. Er nimmt jenen, in jüngster Zeit oft gegenüber der apologetischen Methode verfochtenen Standpunkt ein, es müsse schließlich die lebendige Lehre durch sich selber wirken. Demgemäß ist seine Methode nicht so sehr eine scholastische, sondern vielmehr eine phänomenologische, deren Wert und Berechtigung wir aber nicht bestreiten wollen.

Besonders sei auch hervorgehoben, daß der Verf. das Wesen, « den Zentralakt » des religiösen Lebens in der Selbsthingabe als Opfer sieht. Da Christus das denkbar vollendetste Opfer darbrachte und der Mensch in der Vereinigung mit diesem Opfer selber zum vollendetsten Opfer gelangt, ergibt sich dem Verf. daraus die absolute Vollendung des religiösen Lebens in und durch Christus. Da drängt sich uns die Frage auf, wie diese Anschauung sich mit der Lehre, daß die Vollendung in der charitas liege, vereinigt. Man muß sich vor Augen halten, daß diese Vollendung in und durch Christus eine positive Wahrheit ist, bedingt durch die gegenwärtige Heilsökonomie Gottes, daß sie letzten Endes doch durch die Sünde und die Erlösung bedingt ist, sofern man die thomistische These, daß Christus, wenn Adam nicht gesündigt hätte, nicht Mensch geworden wäre, festhalten will. Deshalb läßt sich die Art der Vollendung in und durch Christus nicht apriori als wesentliche Vollendung ansprechen, sondern die Sache ist folgende : die Vollendung in der charitas ist die Vollendung schlechthin in der übernatürlichen Ordnung, nach dem Sündenfall und durch die Erlösung erhält sie nun die Form in und durch Christus. Es hätte also die Vollendung in der Charitas als der Form des christlichen Lebens mehr hervorgehoben werden können.

Die Darstellung der außerchristlichen Religionen entspricht den neuen Forschungen und will auch dem Guten an ihnen gerecht werden. Vielleicht sind doch einige Urteile zu exklusiv, so wenn der Verf. sagt, es gebe kein echtes religiöses Leben außer durch Christus (s. 167), oder in denen, die außer Christus stehen, sei ein religiöses Leben ganz unmöglich (a. a. O.) ; vielleicht wäre es doch besser den Ausdruck « übernatürlich » hinzuzufügen, um auch der Religionspsychologie gerecht zu werden.

Graz. *A. Well.* O. P.

E. J. Scheller : Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin. Schöningh, Paderborn. 1934.

Dieses dem hl. Albert gewidmete, von Prof. Dr. Grabmann angeregte Werk bedeutet eine umfassende Arbeit über das Priestertum Christi. Umfassend deshalb, weil der Verfasser die dogmatische Lehre : Christus ist Priester, mit der gesamten Heilsökonomie in Zusammenhang bringt und zugleich auch die religionsphilosophischen Ergebnisse unter kritischer Einbeziehung alles dessen, was die jüngste Vergangenheit und Gegenwart darüber zu sagen hatte, berücksichtigt. So erweist sich die Arbeit als eine vorzügliche im Sinne der Aufgaben und Methoden der Neuscholastik.

Im ersten Hauptteil, der die ideengeschichtliche Grundlegung des Themas gibt, wird besonders der aristotelische Begriff der Mitte und des Mittels, und der platonische der Anteilnahme untersucht und dargestellt.

Der zweite Hauptteil gibt die dogmengeschichtliche Entfaltung ; ausgehend vom lebendigen Lehramt der Kirche wendet er sich dann der Heiligen Schrift und den Theologen zu. Unter ihnen nimmt Thomas den Hauptplatz ein. Alle einschlägigen Thomastexte werden gebracht und besprochen, die 22. quaestio der III. pars, die ja ex professo über das Thema handelt, wird gänzlich in Übersetzung wiedergegeben und eingehend besprochen, ebenso die 26. quaestio von der Mittlerschaft Christi. Daran reiht sich eine « Textgenese », ein Versuch, die Quellen der Lehre des hl. Thomas anzugeben, schließlich wird noch die Stellung der Lehre über das Priestertum Christi im Gesamtbau der Summa behandelt. Sodann folgen Schriften und Lehrmeinungen über das Thema aus der Zeit nach Thomas.

Der dritte Hauptteil bringt die Ergebnisse der Forschung in systematischer Darstellung. Durch die Vorarbeit, die in den beiden ersten Teilen vorliegt, ist die Rechenschaft über die Ergebnisse gegeben.

Den Schluß bildet eine Wertung der Lehre vom Priestertum Christi, wieder im Anschluß an Thomas. Der Verf. weist auf das Buch von O. Kanders hin : « Geschichte der psychischen Hygiene » und zeigt, wie die Lehre vom Priestertum Christi in übernatürlicher Hinsicht zu hoher geistiger Gesundheit und geistlicher Vollkommenheit wirksam ist. In guter Zusammenfassung der Lehre des hl. Thomas wird das Mittler- und Opfer-Priestertum als sozial-pädagogischer, das Erlöser-Priestertum als ethisch-liturgischer und das Melchisedech-Priestertum als metaphysisch-religiöser Wert erkannt und entwickelt.

Graz. *A. Well* O. P.

W. Verwiebe : Welt und Zeit bei Augustin. Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik. Bd. V, Heft 3. Leipzig, F. Meiner. 1933. IV-88 SS.

F. Cayré A. A. : Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin. Paris, Desclée De Brower. 1933. VIII-271 SS.

G. Combès : La charité d'après saint Augustin. Paris, Desclée De Brower. 1934. XIV-323 SS.

R. Jolivet : Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination. Paris, Desclée De Brower. XI-220 SS.

Verwiebes kleine, in ihrem Thema eng umgrenzte, aber sehr gut gearbeitete Studie setzt sich zum Ziel, von der Zeitspekulation des hl. Augustinus her zum Verständnis seines Gottes- und Weltbegriffes vorzudringen. Das weltliche Sein ist wesentlich « mutabile ». Mutabilität und Zeit bedingen einander. « Ohne Mutabilität des Seienden gibt es keine Zeit ; und die Mutabilität des Seienden ist in dem In-der-Zeit-sein des Seienden begründet » (S. 36). Kein weltliches Sein hat seine Existenz in eins gefaßt. « Die Weltlichkeit der Welt ist ihre pure Zeitverhaftetheit, ihre Mutabilität, die sie keinen Augenblick ihres Existierens verbergen kann. Der Gesamtheit der Jetzte korrespondiert die Gesamtentfaltung der Welt, sodaß jeder Zeitstelle ein bestimmter Zeitinhalt entspricht, denn wie die Zeit die reine Jetztfolge ist, so ist kein Moment der Faktizität der Welt wiederholbar. Deshalb können Zeitstelle und Zeitinhalt nicht rein voneinander geschieden werden » (S. 39). Die Mutabilität ist zugleich das Zeichen, daß die Welt dem Nichts entstammt, daß sie geschaffen ist. Dementsprechend sind Zeitlosigkeit (Ewigkeit) und Unveränderlichkeit der direkte Ausdruck für das Anderssein Gottes allem Weltlichen gegenüber ; beide besagen das wahre Sein und die Seinsfülle Gottes, der beständig das weltliche wandelbare Sein vor dem Versinken in das Nichtsein rettet.

So können wirklich Welt und Mensch vom Begriff der Zeitlichkeit her in ihrem Verhältnis zu Gott verstanden werden. Für die Bedeutung des Zeitbegriffs in der Anthropologie Augustins siehe nun auch E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins (1934), S. 239. Besonderes Interesse können Verwiebes Ausführungen über den Gottesbegriff Augustins für das Verständnis der mittelalterlichen Theologie beanspruchen : immutabilitas, aeternitas, vere und maxime esse bestimmen z. B. auch das Gottesbild Anselms von Canterbury (vgl. sein Proslogion).

Cayré eröffnet mit seiner Studie eine unter seiner Leitung herausgegebene Bibliothèque augustinienne, zu der auch die folgenden Arbeiten gehören. Die neue Serie will an Hand von Studien und Texten die Grundzüge des Augustinismus besonders in seiner Beziehung zum Leben für weitere Kreise darlegen. Der erste Band unterrichtet zunächst in längeren Darlegungen über Augustinismus im allgemeinen, Augustins Philosophie und seine geistige Entwicklung. Besondere Beachtung dürfen dabei die Vergleiche zwischen Augustinismus und Thomismus finden. In 4 Kapiteln stellt dann C. die Hauptpunkte der Theologie Augustins als « Quellen der Gottesliebe » zusammen : die Allgegenwart Gottes, seine Einwohnung in der Seele des Geheiligten, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, Erlösung und Heiligung durch Christus und seine Gnade. Das Erwägen dieser mit großer Klarheit und umfassender Sachkenntnis dargelegten Lehren muß notwendig in einem von der Liebe geleiteten Gottsuchen enden. Bei der gedrängten Behandlung so wichtiger Punkte der Theologie Augustins war es natürlich nicht immer möglich, die Auslegung des augustinischen Gedankengutes vollständig zu entfalten und anderen Auffassungen gegenüber zu rechtfertigen.

Combès stellt den augustinischen Begriff der Liebe in den Mittelpunkt. Er schildert zunächst mit Augustin das beständige Verlangen des Menschen nach Glück, das nur in Gott sein eigentliches Objekt und in der christlichen Tugend der Liebe seinen vollendeten Ausdruck findet. Diese Liebe wird in den folgenden Kapiteln in ihrer dreifachen Entfaltung in Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe dargestellt. Gott ist wesenhaft Liebe ; das Innenleben der drei göttlichen Personen, ihr Heilswirken, alles das ist Ausfluß ihrer wesenhaften Liebe. Die Liebe muß darum auch das Wesentliche und Normgebende im christlichen Leben sein, insofern es nach Gottähnlichkeit strebt. Selbst Gewaltanwendung steht im christlichen Leben unter dem Gesetz der Liebe, so wenn die Kirche den staatlichen Beistand anfleht, um den außenstehenden Brüdern die Gemeinschaft und Segnungen des Gottesreiches zu verschaffen (compellite intrare). Die Augustinustexte zur Erläuterung der zentralen Stellung der Liebe im christlichen Leben sind geschickt ausgewählt. Im Anhang finden sich kurze Auseinandersetzungen mit dem Bajanismus (über den Wert der Tugenden der Ungläubigen) Jansenismus (delectatio victrix) und Quietismus (castus amor). In der Darstellung der Lehre Augustins hätte eine eingehendere Berücksichtigung der geistigen Entwicklung Augustins den Blick gelegentlich schärfen können. Daß die Bedeutung der caritas für den Kirchenbegriff nicht eigens behandelt wurde (C. redet nur von der Liebe des Katholiken zum Häretiker), darf man wohl als Mangel bezeichnen, wenn man bedenkt, welche Rolle für Augustin die Liebe in der Auseinandersetzung mit den Donatisten spielte, die zwar Glaube und Hoffnung besaßen, aber die Liebe nicht.

Jolivet bietet die bereits vor einigen Jahren (1930) in der Revue de philosophie entwickelten Ausführungen über die Illuminationstheorie Augustins. Die einzelnen Interpretationen dieser Lehre werden sorgfältig geprüft. Mit Recht betont J., daß für Augustin das Schwergewicht auf der Tatsache der ständigen Erleuchtung ruhte ; er wollte damit das ständige Angewiesensein des Menschen auf Gottes Hilfe ausdrücken. Äußerst lesenswert sind J.s Ausführungen über den « abstrakten » Charakter der augustinischen Philosophie. Bei Augustin gibt es nämlich kein für sich stehendes philosophisches System, sondern nur in sein theologisches und mystisches Denken hineinverwobene Wahrheiten, die wir « abstrahieren », um so eine augustinische Philosophie zusammenzustellen. Auch dieser Band besitzt wie die vorhergehenden nicht geringen Wert durch die ständige Verbindung, in die er den Leser mit dem Text des hl. Augustin selbst hält.

Rom (S. Anselmo). P. *Anselm Stolz* O. S. B.

Geschichte.

O. Bauhofer: Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinndeutung der Geschichte. München, Kösel-Pustet. 1935. 168 SS.

Die Frage nach dem Wesen der Geschichte, nach ihrem Sinn, findet heute viele Beantworter und ein aufmerksames Publikum. J. Bernhart eröffnet mit seiner Abhandlung « Sinn der Geschichte » die eindrucksvolle

Reihe der Bände der « Geschichte der führenden Völker » (Freiburg, Herder). Es sei u. a. erinnert an J. Engert, Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft (Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1932-33, S. 63 *-95 *), an die Ausführungen von H. Finke über « Wandlungen des geschichtlichen Denkens in jüngster Zeit » auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Breslau 1929 (Jahresbericht 1928-29, S. 106 ff.).

Bauhofer will kein System geben, sondern geistvolle Essays über den Sinn der Geschichte, in denen vor allem die Person Christi als das Zentrum der Geschichte betont wird. Das hängt zusammen mit der Entstehung des Buches. Es sind drei Gruppen zusammengefaßt : der Text von Vorlesungen von der Heidelberger Tagung des Kathol. Akademikerverbandes (August 1934), ein Vortragszyklus von der Oberschlesischen Tagung desselben Vereines (Dezember 1934) und ein in verschiedenen Ortsgruppen des Vereines Januar 1935 gehaltener Vortrag. So gliedert sich das Buch in drei Abschnitte : 1. der Sinn der Geschichte, mit den Abteilungen Imago Dei, Der Status der Geschichtlichkeit, Der Tod, Christus und die Geschichte, Corpus Christi mysticum. Als Probe möge dienen : « Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist unablösbar von der Frage nach dem Wesen des Menschen » (S. 19). « Die moderne Geschichtswissenschaft und das geschichtliche Bewußtsein, das der Geschichtswissenschaft weltanschauungsmäßig zugrundeliegt und auch wieder ein Niederschlag derselben ist, sieht den geschichtlichen Menschen und den Raum geschichtlichen Lebens völlig ametaphysisch in reiner geschlossener Diesseitigkeit » (S. 27). Diese « geschlossene Diesseitigkeit des geschichtlichen Raumes und des geschichtlichen Menschen ist eine metaphysische Fiktion » (S. 29). Der zweite Abschnitt behandelt Jesus Christus. Der dritte ist betitelt « Held und Heiliger ». Den Unterschied von Held und Heiligem schildert Bauhofer so (S. 154) : « Die Leistung oder das Werk — und das Durchformtsein von den Gnadenkräften des mystisch gegenwärtigen Christus und des einwohnenden Heiligen Geistes oder kurz das neue Sein : — Leistung und Sein, das ist der erste und grundlegende Unterschied zwischen dem Heldischen und dem Heiligen ».

Freiburg (Schw). P. *Gabriel M. Löhr* O. P.

A.-M. Jacquin O. P.: Histoire de l'Eglise. Tome II. Le Haut Moyen Age. Paris, Desclée. 1936. 683 SS.

Der zweite Band von Jacquins großangelegter Kirchengeschichte umfaßt die Zeit vom Schluß des Konzils von Chalcedon (451) bis zum Regierungsantritt Karls d. Gr. (768), also eine relativ kurze Zeit. In groben Umrissen gesehen, befaßt sich die eine Hälfte mit den orientalischen Irrlehren und ihren Auswirkungen, die andere mit den neuen germanischen Völkern. Damit ist auch am besten der Charakter der behandelten Zeit gezeichnet : sie ist eine Übergangszeit. Einerseits lebt und kämpft noch die Antike, anderseits ringen sich neue Völker und mit ihnen eine neue Zeit durch. So wächst sich diese Kirchengeschichte zu einer umfang-

reichen Darstellung aus. Das ist nur zu begrüßen, da wir an ausführlichen, dabei aber streng wissenschaftlichen Darstellungen keinen Überfluß haben. Unsere ausführlichste deutsche Darstellung (von J. P. Kirsch) behandelt z. B. die Kirche Afrikas unter den Vandalen und die Folgezeit bis zur arabischen Eroberung auf zwei Seiten (619-20), Jacquin auf 30! Ähnlich ist Spanien geschildert. Besonders ausführlich kommt die Kirche Galliens unter den Merowingern zu Wort (S. 308-379). Die Darstellung liest sich leicht, angenehm, nicht wie ein trockenes Lehr- und Lernbuch. Das ist gerade das, was der Verfasser beabsichtigte und auch im zweiten Bande glücklich erreicht hat. Kleinere Ausstellungen oder Ergänzungen zur Literatur zu machen, hat keinen Zweck, da die Absicht des Verf. ja nicht darauf ausging, ganz vollständig zu sein. Jacquin behandelt bei den einzelnen Landeskirchen auch das kirchliche Leben. Aber wäre nicht ein eigenes Kapitel über die Volksfrömmigkeit, die Liebestätigkeit am Platze, vor allem mit Rücksicht auf den Leserkreis dieses Buches? Ausführliche Indices und Tabellen erleichtern die Benutzung des Buches, dessen Ausstattung einen vorzüglichen Eindruck macht. Wir wünschen auch diesem Bande viele aufmerksame Leser.

Freiburg. P. *Gabriel M. Löhr* O. P.

E. Tomek: Kirchengeschichte Österreichs. I. Teil: Altertum und Mittelalter. Innsbruck, Tyrolia-Verlag. 1935. 389 SS.

Der Wiener Kirchenhistoriker schenkt uns mit vorliegendem Werk den ersten Band einer Kirchengeschichte Österreichs. Das Buch präsentiert sich vornehm, die Ausstattung ist so, wie man sie sich nicht besser wünschen kann. Ein gewaltiger Stoff ist hier verarbeitet, aufgebaut auf einer reichen Spezialliteratur, wie sie eben nur ein Fachmann, der lange auf diesem Gebiete gearbeitet hat, heranziehen kann.

Der vorliegende Band behandelt Altertum und Mittelalter. Das Altertum ist entsprechend der geringen Bedeutung, die damals das behandelte Gebiet besaß, kurz beschrieben in zwei Abschnitten: Vor und nach dem Mailänder Toleranzedikt. Das Mittelalter (Die christlich-germanische Kultur Österreichs) ist chronologisch in 5 Abschnitte geteilt: Das frühe Mittelalter, Karolingerkultur an der Donau, Die Kirche Österreichs unter den Babenbergern, Das Interregnum, Die Kirche Österreichs unter den Habsburgern. Als letzter Abschnitt: Verfassung und Leben der Kirche in Österreich im hohen und späten Mittelalter.

Die Abgrenzung des Gebietes ist gegeben mit dem Umfang der heutigen Republik Österreich, kirchlich mit der Kirchenprovinz Salzburg, die sich freilich weiter erstreckte. Ob man aber mit dieser Begrenzung der ganzen Bedeutung der deutschsprechenden Alpenländer gerecht wird, dem Einfluß auf Böhmen, Mähren, Ungarn? dem Einfluß, der besonders von der Universität Wien ausging? Für das Mittelalter wird das noch möglich sein, aber auch für die Neuzeit?

Die Vorliebe des Verfassers gehört anscheinend dem Frühmittelalter und dem 12. Jahrhundert mit den großen Stiften der Benediktiner, Zister-

zienser und Augustinerchorherrn. Das zeigt sich schon an der Raumverteilung : die Zeit bis Rudolf von Habsburg nimmt 237 von im ganzen 364 Seiten in Anspruch, obwohl wir von da bis zum Ausgang des Mittelalters bedeutend mehr Nachrichten haben.

Die Ausführungen über die Entwicklung der Pfarreien in Niederösterreich, wenigstens S. 318-340, fallen doch aus dem Rahmen des Ganzen heraus, zumal ihre Entstehung meistens ins 17. und 18. Jahrhundert fällt. Da müßte es doch auch möglich sein, auf einigen Seiten der Bedeutung der Mendikanten im 13.-14. Jahrhundert gerecht zu werden in Bezug auf Seelsorge, Predigt, Wissenschaft, Volksfrömmigkeit, namentlich in den aufblühenden Städten. Dieses Thema ist eigentlich übergangen, so daß man keinen rechten Begriff bekommt für die Bedeutung des 13. Jahrhunderts. Auch die Universität Wien im Lauf des spätern 15. Jahrhunderts verdiente eine Schilderung ; sie war doch das geistige Zentrum des Landes. Ferner die energische Reformtätigkeit der Mendikanten im 15. Jahrhundert, die dahin führte, daß z. B. die sämtlichen Dominikanerklöster, ausgenommen Friesach, nach Mitte des Jahrhunderts reformiert sind. Für beides sei eine Stelle angeführt aus einem Briefe des Wiener Dominikaners Leonhard Huntpichler von Brixental, Professors an der Universität und Führers der Observanten : « Sub anno illo, quo obiit dive memorie rex Ladislaus (1457), vidi habitudinem statuum spiritualium in celeberrima civitate Parisiensi et in magna parte Francie et Burgundie, Flandrie, Brabantie, et revera tot et tanta cenobia bene ordinata non vidi, quot et quanta sunt Dei gracia in Austria et Stiria. Constat autem, quod hoc plurimum est propter Universitatem et originaliter propter sincerissimas probitates fundatorum dive memorie principum Austrie... » (an Erzherzog Albrecht VI) [1].

Wir sehen der Fortsetzung des Werkes mit großem Interesse entgegen.

Freiburg. P. *Gabriel M. Löhr* O. P.

M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben. Band II : Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. München, Hueber. 1936. IX-649 SS.

1935 erschien zum 60. Geburtstag M. Grabmanns eine umfangreiche Festschrift in zwei Bänden, die an dieser Stelle besprochen wurde (Jahrg. 1935, S. 477-80). Zahlreiche Freunde und Schüler hatten sich zusammengefunden, um ihm ihre Ehrung darzubringen. Nun hat fast gleichzeitig der Jubilar selber, ich möchte sagen, eine Festschrift herausgegeben, die er feinsinnig einem andern großen Erforscher des Mittelalters gewidmet hat, der sich freilich mehr auf dem Gebiet der Kirchenpolitik, aber auch der geistigen Strömungen des Mittelalters betätigt hat : *Heinrich Finke*, zum 80. Geburtstag.

Grabmann hat eine Reihe früher gedruckter Abhandlungen, jetzt überarbeitet und erweitert, mit einigen noch ungedruckten zu einem statt-

[1] Zitiert bei *A. Mortier*, Histoire des Maîtres Généraux, IV (1909) 474.

lichen Bande vereinigt und als zweiten Band des « Mittelalterlichen Geisteslebens » herausgegeben ; Band I war 1926 erschienen.

Unser Dank sei dem Verf. abgestattet, daß er nun die an verschiedenen Orten zerstreut erschienenen Arbeiten bequem zugänglich gemacht hat. Jeder dieser Aufsätze bringt, wie man es bei Grabmann gewohnt ist, reiches Material aus ungedruckten Quellen, neue Aufschlüsse und Anregungen und eine vollständige Literaturangabe. Sie bedeuten also eine Erweiterung und Bereicherung unserer Kenntnis der geistigen Welt des Mittelalters.

Die umfangreichste Einzel-Abhandlung (XV) beschreibt den Einfluß Alberts d. Gr. auf das mittelalterliche Geistesleben. Zuerst 1928 in der Zeitschrift für katholische Theologie erschienen, trägt sie jetzt den bedeutungsvollen Untertitel : Das *deutsche* Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik. Die Leser des Divus Thomas werden besonders interessieren die früher in dieser Zeitschrift erschienenen Artikel : Die Lehre des hl. Albertus M. vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus (XIII) ; Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (XVII) ; Einzelgestalten (7) aus der mittelalterlichen Dominikaner- und Thomistenschule, von denen 5 im Divus Thomas erschienen sind, die beiden letzten (Jakob von Lilienstein und Kardinal Cajetan) an anderer Stelle. Als Ergänzung zu der Abhandlung über Lilienstein sei die Notiz gebracht aus dem sog. Monachus Pirnensis, Joh. Lindner O. P. : « *Jacobus von Lilienstein*, ein vorsumpter Doctor Prediger Ordens aus Österreich, machte einen meisterlichen tractat wider die Waldenser ketzir, starb bey Egra 1505 am behmischen gebirge » (J. B. Menkenius, SS. rerum Germanicarum II, 1516).

Von den andern Artikeln behandelt N. I : Der Einfluß des hl. Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter (neu). II : Des hl. Augustinus Quaestio de Ideis . . . in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung. III : Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken. IV : Aristoteles im Werturteil des Mittelalters (neu). Zu S. 80-81 über die vielfach recht zurückhaltende Stellung der ältern Theologie des Dominikanerordens ist zu ergänzen, daß nach den Forschungen von P. E. Filthaut, Roland von Cremona O. P. (Vechta 1936), Roland von Cremona den Aristoteles außerordentlich oft zitiert und als Aristoteliker (?) zu betrachten ist. V : Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie. Besonders wertvoll darin der Nachweis, daß in der vielgerühmten und vielbekämpften Biographie Friedrichs II. von E. Kantorowicz der Abschnitt über die Stellung Friedrichs II. zur Wissenschaft « eine solche Fülle von tatsächlichen Unrichtigkeiten und von unbegründeten Urteilen aufweist, daß eine erneute Behandlung des Gegenstandes nicht als überflüssig erscheinen dürfte » (S. 105). VI : Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort (neu). VII : Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. VIII : Die Opuscula de Summo bono sive de Vita philosophi und de Sompniis des Boëtius von Dacien. IX : Mitteilungen aus Münchener Handschriften über bisher

unbekannte Philosophen der Artistenfakultät. X : Studien über den Averroisten Taddeo da Parma. XI : Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo (neu). XII : Ein spätmittelalterlicher Pariser Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier von Paris (1277) und zu anderen Irrtumslisten (neu). XIV : Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts d. Gr. XVI : Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters. XVIII : Die Lehre des Jakob von Viterbo († 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts.

Freiburg. P. *Gabriel M. Löhr* O. P.

A. Muschg: Die Mystik in der Schweiz 1200-1500. Frauenfeld-Leipzig, Huber Cie. 1935. 455 SS.

« Eine herrliche religiöse Erscheinung ist die deutsche Mystik, wie sie um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert emporblühte. Sie hat die Frömmigkeit aus den Äußerlichkeiten herausgeführt, belebt und vertieft. Sie hat sie innerlicher und selbständiger werden lassen ; sie hat befreiend gewirkt und der Seele Nahrung zu freudigem Wachstum gegeben ». So Adolf von Harnack, Erforschtes und Erlebtes (1923), 105. Es ist freilich nicht leicht, eine Geschichte der Mystik, sei es als Ganzes, sei es auf einem engern Gebiete, zu schreiben. *Heinrich Denifle* O. P. hat s. Z., als er die Geschichte der deutschen Mystik von Wilhelm Preger in den Aufsehen erregenden Artikeln der Historisch-politischen Blätter 1875 besprach, darauf aufmerksam gemacht, daß der Darsteller der deutschen Mystik im Mittelalter zugleich Historiker, Germanist und Theologe sein müsse ; sonst laufe er Gefahr, ein Zerrbild zu zeichnen (M. Grabmann, P. Heinrich Denifle. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit. Mainz 1905, S. 8).

Muschg hat ein Teilgebiet der mittelalterlichen Mystik gewählt, die Mystik in der Schweiz 1200-1500. Ob das möglich ist ? Kann man die Schweiz im Mittelalter in dieser Hinsicht getrennt behandeln ? Tatsächlich fragt man sich beim Durchlesen des Buches immer wieder : was hat das mit der Schweiz zu tun ? oder : wie hängt das zusammen mit der Zeit von 1200-1500 ? Das gilt z. B. von den ersten 80 Seiten, dann von S. 138-83. Wenn man alles streichen wollte, was nicht direkt zu dem angegebenen Thema gehört, so würde das Buch wohl auf die Hälfte zusammenschrumpfen. Da der Dominikanerorden in unserer Frage von besonderer Bedeutung ist, so wäre darauf hinzuweisen, daß für die Klöster auf Schweizer Boden eine andere Einteilung in Betracht kommt, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten natio : Zürich, Bern, Basel mit den abhängigen Frauenklöstern gehören zur natio Alsatia, Chur (und Konstanz) zur Suevia. Ein anderes Bedenken : Gibt es in den Frauenklöstern des 15. Jahrhunderts noch eine Mystik, die sich mit der des 14. vergleichen läßt ? Die Geisteshaltung des 14. und 15. Jahrhunderts, soweit sie hier entscheidend ist, ist durchaus verschieden. Der Germanist *Franz Jostes* hat diesen Unterschied gut hervorgehoben : « Wenn man die Geistesprodukte der letztern

(Nider, Herolt, Mülberg) mit denen ihrer eigenen Ordensgenossen des 14. Jahrhunderts vergleicht, so begreift man kaum, wie eine und dieselbe Ordensgeneration (in St. Katharina in Nürnberg) beide gleich vortrefflich und erbaulich finden konnte. Nider, z. B., war gewiß ein in seinen Kreisen hervorragender Mann, und an kulturgeschichtlichem Wert übertreffen seine Schriften vielleicht die gesamte mystische Literatur des 14. Jahrh., aber was den Idealismus anbelangt, wird er auch von jedem minderbedeutenden Mystiker des vorhergehenden Jahrhunderts übertroffen : der Geist ist dahin, der Drang in die Höhen ist verschwunden, man hält sich am Boden und begnügt sich bei der Seelenleitung mit dem praktisch Erreichbaren. Daher wird die Literatur nüchterner, aber für den Durchschnittschristen verständlicher und brauchbarer, sie erhält einen stark katechetischen Charakter ... » (Fr. Jostes, Meister Eckhart und seine Jünger. Coll. Friburgensia IV. 1895, S. xxv).

Muschg hat sein Buch in folgende *Abschnitte* eingeteilt : Ursprünge, Frühgotischer Stil, Gottesminne, Die Bettelorden, Meister Eckhart, Die Frauenklöster, Mystische Poesie, Basel, Der Engelberger Prediger, Die Klosterreform, Mystik des Buches, Mystik der Laien. Anmerkungen, Register. Am meisten Anstoß wird wohl der erste Abschnitt erregen. Es war wirklich nicht nötig, hier über Religion als Urerfahrung zu sprechen; ja, man muß gestehen : damit hat M. sich die Behandlung des eigentlichen Themas unnötig erschwert und sich das volle Verständnis für diese katholische Mystik unmöglich gemacht. Wenn er aber darüber handeln wollte, mußte er freilich die Sache ganz anders und zwar gründlicher anpacken. Die angegebene Literatur ist wirklich dürftig. Katholische Autoren werden nicht genannt : Poulain und Garrigou-Lagrange werden nur für eine Frage zweiter Ordnung zitiert. Und doch, wenn man über die katholische Mystik des Mittelalters schreiben will, kommt man nicht daran vorbei, sich auch bei katholischen Autoritäten darüber gründlich zu unterrichten. Hier hätte, da es sich um eine geschichtliche Darstellung handelt, ein Mann wie Wilhelm Schmidt zitiert werden müssen, etwa sein Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte : Ursprung und Werden der Religion. Münster i. W. 1930. Immer und immer wieder spricht M. von der *Magie*, häufig in Wendungen, die für einen Katholiken verletzend sind. Hier hätte wiederum Schmidt als sicherer Führer dienen können, der in einem eigenen Abschnitt (S. 114-58) Magismus und Dynamismus mit sämtlichen Deutungen bespricht und würdigt.

« *Die Ekstase ist das Element aller Mystik* » (S. 19). Wir erhalten aber weder von der Ekstase noch von der Mystik eine klare und eindeutige Beschreibung ; die Darstellung etwa S. 27 und S. 41 ist zu merkwürdig. Es gibt nach M. keinen Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Mystik ; so versteht man auch den Satz : die Kirche « ließ mit den Taten ihrer Heiligen und Märtyrer auch *den Gnadenschatz der heidnischen Kulte in ihre Behälter rinnen* » (S. 22, von mir gesperrt).

Wiederum muß darauf hingewiesen werden, daß M. katholische Autoren nicht zitiert und benützt. Es wäre doch ein leichtes gewesen, die einfachen, klaren Auseinandersetzungen von E. Krebs, Grundfragen der kirchlichen

Mystik (1921) und von M. Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik (1923) zu lesen ; sie hätten ihm Verständnis für katholische Mystik erschlossen. Oder die ausführliche Darstellung von J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik (1922), der S. 612 das Wort von H. Denifle anführt : Solange man nicht die ganze Geschichte der Mystik als eine Krankheitsgeschichte betrachten darf, bleibt es auch verwehrt, alle Visionen für Erzeugnisse einer krankhaften Phantasie und für Illusion anzusehen. Auf jeder Seite dieses einleitenden Kapitels, aber auch später, hält man inne und macht seine Vorbehalte, ja, wird zu scharfem Widerspruche gereizt. Ich will nur *ein paar Anstöße* besonders hervorheben.

S. 21 : « Das fremdartigste Altertum ging damals in die Kirche ein und fand eine willige Erbin an ihr. Kaum eines der Symbole und Sakramente, in die sie ihre Erlösungs- und Unsterblichkeitslehre kleidete, wurde von ihr geschaffen ». S. 22 : « Die christliche Mystik ist das Fortleben des antiken harmonikalen Denkens im Christentum ». S. 23 ff. : Über die Gnosis hätten andere Forscher zu Worte kommen müssen, etwa A. Ehrhard und J. P. Steffes. S. 30 : « Alle große Mystik ist mit Blut befleckt. Es ist das Zeichen ihrer Herkunft aus der heidnischen Welt ... ». S. 34-35 : Über das Irische Christentum hätte die glänzende Abhandlung des protestantischen Kirchenhistorikers K. Müller, Der hl. Patrik (1931) zugrunde gelegt werden müssen. S. 41 : Soll diese Predigt Columbans wirklich mystisch sein ? S. 43 : Was M. über den hl. Gallus bringt, ist legendarisch. S. 50 : « Erlösung aus der Verdammnis ». S. 58 : Franz von Assisi wird charakterisiert als « ein Christ in heidnischer Verzückung, ein geistlicher Frühlingsgott mit den Wundmalen des Welterlösers ». S. 66 : Warum hat M. nicht für die Bedeutung und Erklärung der Scholastik das monumentale Werk des protestantischen Kirchenhistorikers A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, benutzt ? S. 87 : Die Sequenz Laetabundus ist *nicht* vom hl. Bernhard. S. 102-03 : Warum bringt M. den unglücklichen Brief Schillers über den hl. Bernhard in extenso ? S. 125 : « Die Bettelmönche müssen auf deutschem Boden schon sehr früh deutsch gepredigt haben ». Ja, haben sie denn jemals lateinisch zum Volke gepredigt ? S. 127 : M. nennt die Dominikaner die « weißen Mönche ». Mittelalterlich werden sie als die « Schwarzen Brüder » bezeichnet. Über die Zahlen, die M. für den Dominikanerorden angibt (S. 127, 141), kann ich nicht mit ihm rechten. S. 138 : Das Provinzialkapitel der O. P. « tagte gewöhnlich im Chor der örtlichen Predigerkirche, wo die Brüder ihre Plätze in festgelegter Reihenfolge einnahmen » ! Den Satz M. über den hl. Thomas muß ich vollständig bringen. S. 146 : « Thomas zitiert den Rätselhaften (Ps. Dionysius) häufig und erweist sich etwa in *der* Abhandlung 'De veritate' als ein autoritativer Führer in die Mysterien der unmittelbaren Gotteserfahrung. Die Summa theologiae, das Fundament der hochmittelalterlichen Dogmatik, enthält in der Abhandlung über die Gaben des Heiligen Geistes eine Theorie der Kontemplation und viele andere auf das mystische Leben bezogene Erörterungen. Ihr Gebäude ist nur scheinbar ein Labyrinth von Vernunftschlüssen. Es ist von einem ungeheuren Wissen um Gott erbaut. 'Intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod

Deus est', spricht dieser Lehrer ... Es ist das Grundwort seiner Philosophie ». Thomas von Aquin also Vertreter des ontologischen Gottesbeweises und der unmittelbaren Gottesschau ! M. hat eine Objektion als Beweis des Aquinaten aufgefaßt. S. 185 : Heinrich von Egwint ist kein Schweizer, sondern Bayer, Prior in Regensburg (und Würzburg). Bruder Arnolt der Rote wird wohl identisch sein mit dem « rode prior » der Kölner Klosterpredigten (ed. Ph. Strauch, 1911). S. 206 : « Eine Eigentümlichkeit der Predigerklöster war vor allem noch die Matutin oder Mette, der nächtliche Chor vor dem Morgengrauen ... ». Durchaus nicht, sondern eine allgemeine Sitte der Mönche und der Mendikanten. S. 343 : « Man pflegte (in den Dominikanerinnenklöstern des 15. Jahrhunderts) die Andacht zum Altarssakrament, das *häufig* gespendet wurde ». Nämlich 15 mal im Jahre ; vgl. meinen Aufsatz im Archivum Fratrum Praedicatorum I, S. 95. S. 382 : « Die *quietistische* Mystik der 'Nachfolge Christi', Ruysbroecks, der hl. Therese, des Johannes vom Kreuz ... ». Das möge an Einzelheiten genügen. Als Lapsus calami seien noch erwähnt : das Zisterzienserinnenkloster Helfta in *Mecklenburg* (S. 109), statt in Sachsen bei Eisleben, der Heimat Luthers. S. 158 : « Der Predigerorden verlor allein in der deutschen Provinz 124 000 Mitglieder » (durch den Schwarzen Tod). Schwer denkbar, da im deutschen Sprachgebiet nur etwa 100 Klöster bestanden.

Da die Mystik in den Dominikanerinnenklöstern vielleicht den wichtigsten Teil auch der Mystik in der Schweiz ausmacht, so ist es eine wichtige Frage, den *Ursprung dieser Mystik* festzustellen. Heinrich Denifle hat auf die Instruktion des Provinzials Hermann von Minden O. P. hingewiesen und in ihr das entscheidende Moment gesehen. M. scheint anderer Meinung zu sein ; er erwähnt Denifle (S. 411), nimmt aber weiter auf dessen Darlegungen keine Rücksicht. Warum findet sich aber nur in den Dominikanerinnenklöstern der deutschen Provinz, und nicht in andern Provinzen, diese spekulative Mystik ? warum nicht im selben Grade in den Frauenklöstern anderer Orden ? Vgl. dazu Jostes a. a. O., S. xx f. M. hat seine eigentliche Ansicht über die Mystik wohl in folgenden Stellen ausgesprochen : « Hier wird noch einmal die strenge Höhe des reinen Gottdenkens aufgesucht. Die Bedeutung der Sakramente, das Leiden und Sterben Christi, die Fragen nach Sünde, Tugend, Werkheiligung und Erlösung sind kaum berührt » (S. 355). « Auch was in den Klöstern an Verzückungen und Offenbarungen noch weiter lebte, war bestenfalls ein ergreifender Anachronismus » (S. 383). Hier rächt es sich, daß M. die Instruktion Hermanns v. M. nicht benutzt hat ; die Sermones sollten nur eine Ergänzung, Vorbereitung zum Sakramentenempfang sein ; Eckhart wollte wahrhaftig nicht den Sakramentenempfang zurücksetzen.

Wie die Schilderung, die M. von den *Mystikern im einzelnen* gibt, zu beurteilen ist, muß ich Berufenen überlassen. Maßgebend ist für ihn Meister Eckhart. Neben ihm Mechtild von Magdeburg. Aber was hat Mechtild mit der Schweiz zu tun, auch wenn die Übersetzung des « Fließenden Lichtes der Gottheit » in der Schweiz entstanden ist ? Eckhart ist das eine oder andere Mal in der Schweiz gewesen, aber sein Haupt-

wirken spielt sich anderswo ab. Tauler darf man « nicht an Eckhart messen » (S. 282). « Er weiß nichts von der denkerischen Leidenschaft des toten Meisters » (S. 283). Wie kann übrigens M. die längst überwundene Ansicht von der Kirchenfeindlichkeit Taulers noch vortragen ? (S. 289). Er hat den Sinn von Taulers Ausführungen ganz mißverstanden. Die Ötenbacher Nonnen meinten etwas ganz anderes : « Da der Orden und die Kutte nicht selig mache, *sondern vielmehr zu einer Trennung im Glauben und im Heil der Seligkeit führe* ... ». Das würde Tauler nie gesagt haben. Vollends Seuses « Gestalt, wie wir sie kennen, ist ein einziger Verrat an allen entscheidenden Aussagen des Meisters ... » (S. 243). « Kein Strahl Eckhart'schen Erkennens fällt in diese Wildnis hinein » (S. 264). Ja, ist denn Eckhart das Maß aller Dinge ? Zu der Frage nach der Echtheit der Schriften Seuses hätte M. auch die Arbeit von P. Dominikus Planzer O. P. im Divus Thomas 1934-35 erwähnen müssen. Über Heinrich v. Nördlingen ergießt sich die Schale seines Spottes. Margareta Ebner kommt nicht besser weg. Da hat doch der protestantische Kirchenhistoriker K. Müller ein anderes Urteil (Kirchengeschichte II, 1, 38). Man braucht nicht alles gutzuheißen, was uns in den Viten der Schwestern erzählt wird, allein das Bild, das M. entwirft, ist wirklich nicht geeignet, Sympathie für die deutsche Mystik zu erwecken. Kompetente katholische Forscher haben diese Frage längst erörtert, aber neben dem Absonderlichen auch das Ideale und Erhebende hervorgehoben ; ich verweise auf E. Krebs, den M. selber nennt (S. 418) und H. Wilms O. P., Das Beten der Mystikerinnen (1916).

In der Vorrede entschuldigt sich der Verf. (S. 10) : « Versehen, die sich im Einzelnen finden mögen, sind bei der Vielschichtigkeit des Gegenstandes, vollends bei einem dem Katholizismus fernstehenden Autor, vielleicht entschuldbar ». Leider handelt es sich hier nicht nur um Versehen im Einzelnen, sondern auch um die Auffassung und Wertung des Ganzen.

Freiburg. P. *Gabriel M. Löhr* O. P.

Freiburg, Schweiz. — Paulusdruckerei. — 37.