Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 24 (1910)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 24.08.2025

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

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *C. Piat:* **Aristoteles.** Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. Berlin, Dunker, 1907, X u. 419 S.

„Dieses Buch ist die monographische Darstellung des aristotelischen Systems, eines der tiefsten, welche bis jetzt erdacht wurden.“ (Vorwort.) Es will ein Spiegel des wahren, echten, unverfälschten Aristoteles sein. Des Aristoteles System wurde schon vielfach dargestellt. Allein das wahre System hat bisher noch keine Monographie erhalten. Immer ließen sich die Autoren durch die vielfältigen Kommentare zu den aristotelischen Schriften täuschen und verleiten, dem attischen Philosophen Ansichten in den Mund zu legen, die jener selbst nicht kannte. Aristoteles war ein großer Denker, ja einer der größten. Doch das, was heute allgemein als aristotelische Philosophie gilt, sollte eigentlich besser als aristotelisch-thomistische Weltanschauung bezeichnet werden. Denn der hl. Thomas von Aquin hat Aristoteles in vielen Dingen vervollständigt, in manchen ihn sogar korrigiert.

Wir führen nur ein Beispiel für letzteres an. Aristoteles hatte den Begriff der materia prima nicht rein als potentia pura gefaßt. Nach ihm ist die Materie ein „Drang“ zum Werden oder zum Sein. Die Folgen dieser Auffassung ziehen sich durch die ganze Weltanschauung des Stagyriten durch. Wenn die Materie schon in sich selbst den Drang zum Sein hat, so braucht der erste und unbewegliche Beweger (Gott) nicht mehr als Erschaffer, als causa efficiens aufzutreten, es genügt, wenn er die letzte causa finalis ist. Ja, dieser „Drang“ der Materie schließt im Grunde die Keime des Monismus in sich (160), wie denn auch die konsequenten Kommentatoren diesem System sich zuneigten (Schlußwort 394—411). Auch in der Seelenlehre (160), in der Auffassung vom Denken (233 u. a. a. O.), von der Freiheit (297) u. a. weicht die wahre aristotelische Lehre von der thomistischen in einigen Punkten ab.

Die Darstellung des Verfassers ist gut, die Übersetzung liest sich leicht, doch die Resultate werden kaum unbestritten bleiben. Eine Weiterbildung des aristotelischen Systems durch den hl. Thomas von Aquin wird wohl jeder zugeben. Doch den Aquinaten als so tiefeinschneidenden Korrektor zu bezeichnen, möchten wohl wenige wagen, die sich in die aristotelisch-thomistische Philosophie vertieft haben. Statt weitläufiger Argumente verweisen wir auf den soeben in 2. Auflage erschienenen 1. Band der Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae von Gredt. Im Anschluß an thes. V. der Naturphilosophie behandelt der Verfasser die Ansicht des Aristoteles über die materia prima. Die daselbst vertretene Meinung scheint besser begründet als die Piats. Auch in anderen Punkten wird es gut sein, die eben zitierten Elementa zur Vergleichung heranzuziehen.

Rom, S. Anselmo. P. Suitbert Birkle O. S. B.

2. **Kants gesammelte Schriften,** herausgegeben von der K. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Bd. VI, 1. Abt., Werke, 6. Bd., Berlin, 1907, X u. 549 S. Bd. VII, 1. Abt., Werke, 7. Bd., X u. 415 S., Berlin, Reimer 1907.

Band 6 enthält „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und „Die Metaphysik der Sitten". Herausgeber der ersten Schrift ist Georg Wobbermin, die Ausgabe der zweiten besorgte Paul Natorp. Wobbermin gibt in der Einleitung (497 ff) einen kurzen Überblick über die Publikationsgeschichte, das Manuskript und die verschiedenen Drucke. Es folgen: Sachliche Erläuterungen (501—506) und Lesearten. Als Grundlage für den Text benutzt der Herausgeber die zweite Auflage. Nur an wenigen Stellen wird der Text dem Manuskript oder der ersten Auflage entsprechend verändert. In den anderen Fällen sind die verschiedenen Lesearten außerhalb des Textes kenntlich gemacht, ein Prinzip, das, historisch begründet, gewiß von jedermann gutgeheißen wird. In den sachlichen Erläuterungen finden sich einige dogmengeschichtliche Unrichtigkeiten oder Mängel.

Natorp begründet das Vorgehen bei der Herstellung des Textes gleichfalls in einer Einleitung. Seine Darlegungen stimmen im wesentlichen mit Vorländers Untersuchungen überein. Gleich diesem betrachtet auch Natorp die erste Auflage der Metaphysik der Sitten als authentischen Text. Die verschiedenen Lesearten sind S. 526—547 zusammengestellt.

Band 7 bringt zunächst den „Streit der Fakultäten". Vorländer, der die Neubearbeitung des Textes dieser Schrift übernommen, hat uns bereits 1905 mit einer Ausgabe beschenkt und ist als Kantforscher viel genannt. Seine Einleitung über die merkwürdigen Geschicke, die die einzelnen Teile dieses Werkes vor dem Tribunal der preußischen Zensurbehörde hatten, seine „sachlichen Erläuterungen" und die Ausgestaltung des Textes werden dauernden Wert haben.

Der zweite Teil des 7. Bandes (117—333) bringt die „Anthropologie". Den Text derselben besorgte Oswald Kulpe nach der noch zu Lebzeiten des Verfassers erschienenen 2. Auflage vom Jahre 1800. Die erste Auflage von 1798 sowie das Originalmanuskript, das im Besitz der Rostocker Universitätsbibliothek sich befindet, sind bisweilen zur Verbesserung des Textes herangezogen. Die abweichenden Lesearten sind ziemlich zahlreich. Sie sind aufgeführt S. 369—413.

Rom, S. Anselmo. P. Suitbert Birkle O. S. B.

3. *Dr. G. A. Weber:* **Größte Maler und das positive Christentum.** Klagenfurt, St. Joseph-Vereinsdruckerei.

Dieses kleine, aber nette Büchlein (48 S.) faßt in gedrängter Kürze die christliche Kunstgeschichte von den römischen Katakomben bis an die Beuroner Schule und zeigt einige wenige Sterne erster Größe am Himmel der katholischen Malerei: Fiesole, da Vinci, Buonarroti, Rafaello, Tiziano, Dürer, Rubens, Murillo, Cornelius.

Um die Verbreitung dieser billigen Broschüren möglichst zu fördern, ist der Preis fabelhaft billig und infolgedessen Druck und Papier nicht erster Güte. Trotzdem hat der Inhalt mich diese Mängel vergessen lassen, und ich gestehe, selten mit größerem Vergnügen und Nutzen „eine zeitgemäße Broschüre" gelesen zu haben.

Hoffentlich gibt der Verfasser unter einem entsprechenderem Titel, ein bißchen ausführlicher und womöglich mit einigen Abbildungen, dieses Büchlein nochmals heraus. In dem Falle wäre es vielleicht besser zum allgemeinen Verständnis, zu sagen: Ludwig I. von Bayern, statt: „Ludwig der Große". Auch Karl V. würde ich niemals den „großen Habsburger" nennen.

Regensburg. Dr. Vermeulen.

4. *Dr. E. Wittich:* Monismus und Dualismus. Zur Verständigung über den Kampf der Weltanschauungen in der Gegenwart. Stuttgart 1908.

Der protestantische Prälat und Konsistorialrat a. D. „wollte am Abend seines Lebens auf dem Wege ernstlicher Prüfung der wissenschaftlichen Probleme auch eine klare Überzeugung davon gewinnen, daß der christliche Glaube mit keiner wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnis in Widerstreit stehen kann, daß vielmehr dieser Glaube innerhalb einer vernünftigen Weltanschauung nicht nur Raum hat, sondern ein wirkliches Verständnis der Welt und des Menschenlebens erst ermöglicht".

Obwohl ein katholischer Schriftsteller sich an manchen Stellen anders ansgedrückt, auch mit mehr Sicherheit sich ausgesprochen hätte, z. B.: „Die einer transsubjektiven Außenwelt und der Möglichkeit einer richtigen Erfassung derselben durch unseren Intellekt ist ein Akt des wissenschaftlichen Glaubens. Aber es ist ein wohlbegründeter Glaube . . .",[1] so kann und muß man jedoch sagen, daß Dr. Wittich im großen ganzen seinen „Zweck erreicht und es ihm gelingt, andere, die von seinen Ausführungen Kenntnis nehmen, in der Überzeugung zu befestigen, daß man auch in unserer Zeit Christ sein und bleiben kann, ohne sein wissenschaftliches Gewissen in irgendeiner begründeten Forderung zu verleugnen".

Inhalt: 1. Das Erkenntnisproblem. 2. Die Weltanschauung. 3. Monismus und Dualismus. 4. Der Häckelsche Monismus. 5. Der idealistisch-pantheistische Monismus. 6. Der dualistische Theismus. 7. Monismus und Dualismus in ihrem Verhältnis zueinander und zur Erklärung der Wirklichkeit. 8. Verhältnis des Monismus und Dualismus zur christlichen Weltanschauung. 9. Die Macht des monistischen Gedankens. Ausblick in die Zukunft.

Die Lesung des mit großer Klarheit (z. B. die Darstellung von Kants Erkenntnistheorie) und mit vornehmer Ruhe (z. B. die sehr gute Widerlegung Häckels) geschriebenen Büchleins kann mit gutem Gewissen empfohlen werden. Möge solch eine Stimme in protestantischen (in Berlin sind, wenn ich mich nicht irre, 16000 im letzten Jahre aus der Landeskirche ausgetreten) und auch in gewissen katholischen Kreisen nicht ungehört bleiben, die mit Recht sagt: „Lassen wir der Wissenschaft und insonderheit der Naturwissenschaft ihr gutes Recht. Sie möge sich in voller Freiheit bewegen auf dem ihr zugänglichen Gebiet. Aber sie achte auch die Grenzen ihres Bereiches und vergesse nicht, daß nur ein kleiner Teil des menschlichen Geistesbesitzes sich mit mathematischer und naturgesetzlicher Sicherheit beweisen läßt." — „Für das religiöse Verhältnis hat weder der materialistische noch der pantheistische Monismus Raum. Jener nicht, weil er

[1] Von mir gesperrt.

prinzipiell atheistisch ist, dieser nicht, weil er sich nicht entschließen kann, in seine Idee der Gottheit die Bestimmtheit der Persönlichkeit mit aufzunehmen, also einen Gott hat, zu dem ein wirklich religiöses Verhältnis nicht möglich ist."

Regensburg. Dr. Vermeulen.

5. Vor einigen Jahren (1903) erschien ein Buch mit dem Titel: **La Science de la prière** par le P. ***Ludovic de Besse*** Fr. M. Capucin (12°, pp. XIV, 340. Rome, Desclée et Cie; Paris, Oudin et Amat). Dasselbe liegt nunmehr auch in deutscher Übersetzung vor: **Die Wissenschaft des Gebetes.** Von Lud. de Besse, Kapuz.-Ord. Autoris. Übers. von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. Mit kirchl. Druckgen. Regensburg 1909, Verlagsanstalt vorm. Manz (12°, S. XVI, 285).

Im großen ganzen ist die Übersetzung wohlgelungen und ist nichts Wesentliches zu beanstanden. Allerdings hätten wir einzelne Sätze deutlicher und fließender gewünscht, sowie die Fremdwörter verdeutscht und genauere Druckdurchsicht. Doch läßt sich dies alles bei einer bald erwünschten Neuauflage leicht bessern.

Der Rmus P. General der unbeschuhten Karmeliten Rinaldo Marie de St. Juste schrieb seinerzeit an den Verfasser unter anderm: „Votre livre vous fixe une place honorable à côté de votre illustre confrère italien, le P. de Castelvetere. Dans son directoire ascético-mystique, il nous offre avec une merveilleuse clarté et simplicité la pratique de cette théorie que V. R. tire comme lui, avec une pareille simplicité et clarté, des ouvrages insignes des saints et d'une manière toute spéciale de notre saint Père Jean de la Croix . . . à mon humble avis, votre ouvrage est destiné à faire du bien. Une doctrine sûre, que vous possédez à fond et que vous exposez clairement, d'une manière simple et naturelle, fait de ce beau livre un vrai petit trésor en son genre. Il devrait être entre les mains de toutes les personnes adonnées à l'oraison. Il devrait surtout être aux mains du clergé qui pourrait y puiser pour lui-même, avec une extrême facilité, la science théorico-pratique de l'oraison. Il y trouverait en outre une très sûre et éclairée direction pour les âmes appelées à la perfection par le commerce intime avec Dieu . . . En même temps je vous remercie d'avoir si bien parlé de la doctrine mystique de mon Père saint Jean de la Croix. Au dire de l'Aigle de Meaux, il est en mystique ce que l'Ange de l'école est pour la théologie. Puisse votre livre faire mieux connaître et aimer la mystique de ce grand saint! Car je crains bien que sa doctrine, de nos jours, ne soit pas assez comprise. Je crains qu' à force de redouter les illusions auxquelles sont exposées quelquefois les âmes intérieures, on ne finisse par les éloigner de ce commerce intime avec Dieu qui de tout temps a formé les grands saints."

Der den Lesern bereits wohlbekannte M. l'abbé Saudreau sagte damals in einem Briefe an den Verfasser u. a.: „. . . Et pourtant je suis bien obligé de vous dire — ce qui ne peut vous surprendre — que je goûte fort votre doctrine et que je fais des voeux ardents pour la diffusion de votre livre. Je l'estime très practique et tout à fait de nature à dissiper bien des préjugés et à éclairer bien des âmes. Les premiers cha-

pitres ont certes leur mérite, mais c'est surtout sur l'oraison de foi que vous vous étendez avec amour; c' est là qu' est le principal intérêt et la grande utilité de votre livre. Cette oraison est un don, c'est une grâce éminente, qui n'est accordée, au moins d'une façon habituelle, qu' aux âmes ferventes et détachées. Cela personne ne le conteste. Mais comment ne vous applaudirais-je pas, quand vous montrex que c'est une grâce très desirable; que c'est une oraison qui offre pleine sécurité, et parce qu' elle procure à l'âme une connaissance de Dieu très élevée et très précieuse, et parce qu'elle fait admirablement pratiquer l'amour de Dieu et les plus importantes vertus? . . . Votre enseignement est très clair, ce qui n'est pas une petite qualité dans ces matières difficiles; et il est puisé à bonne source. Saint Jean de la Croix est votre maître préféré . . . C'est surtout aux personnes qui sont dans la contemplation aride que votre livre sera utile. Ces personnes portent bien en elles les signes révélateurs de l'état contemplatif que vous donnez d'après saint Jean de la Croix, mais très souvent, — ce grand saint le constate et le déplore, — elles ne comprennent pas ce que dieu demande d'elles et elles n'entrent pas dans la voie où il les convie. Votre livre les encouragera et les aidera à discerner et à suivre l'appel divin." Was hier zum Lobe des Originals mitgeteilt ist, gilt natürlich auch suo modo von der deutschen Übersetzung, welcher wir wie dem Original weiteste Verbreitung und noch manche neue Auflagen wünschen.

Das Buch zählt 31 Kapitel. Ein Anhang bringt eine kurze Anleitung beschaulicher Seelen vom hl. Johannes vom Kreuz, sowie eine Erklärung des religiösen Sinnes (le sentiment religieux) nach dem hl. Augustinus. In den ersten 8 Kapiteln lernen wir kennen des Gebetes Natur und Notwendigkeit, die Gnade des Gebetes, ihr Wachstum und ihre Verschiedenheit, die Betrachtung und die Gefahren des Geistes bei derselben, sowie das gemütvolle, herzliche Gebet (l' oraison affective). Vom 9.—27. Kapitel (S. 55—216 der Übers.) wird das Gebet des Glaubens näher behandelt. Dieses Gebet ist für gewöhnlich das Ziel, zu welchem die Gebetsgnade führt. Mit ihm gelangt das Gebet zur Stufe der ordentlichen Vollkommenheit zum Unterschiede von den außerordentlichen, wunderbaren Gebetsarten. Beim Gebete des Glaubens wendet sich der Hl. Geist nicht zunächst wie bei der Betrachtung an das Erkenntnisvermögen oder wie beim herzlichen Gebete an das Empfindungsvermögen (appetitus sensitivus), sondern unmittelbar an den Willen. Durch ein Glaubenslicht offenbart Gott der Seele in besonderer Weise seine Gegenwart. Der Wille fühlt sich nahe bei Gott und hat das Bedürfnis ihn zu lieben und sich ihm ohne Vorbehalt hinzugeben. Es treffen also bei diesem Gebete drei Dinge ein. Zunächst wird der Verstand plötzlich wie gelähmt; ist unfähig, sich mit göttlichen Dingen zu befassen und an denselben Geschmack zu finden. Vor dem Gebete hatte man eine große Verstandeskraft und erforschte mit Freuden die Glaubenswahrheiten. Aber beim Gebete will kein Gedanke mehr in den Kopf. Mit David (Ps. 72, 23) muß man ausrufen: „Ut iumentum factus sum apud te." Dann tritt die gleiche Erscheinung beim Empfindungsvermögen auf. Das Herz bleibt trocken. Anstatt gottinnige Regungen zu verspüren, fühlt dasselbe vielmehr Abneigung und Ekel. Den Willen dagegen zieht es mächtig zu Gott hin. Er bedarf seiner und findet nur Frieden, indem er sich an ihn anschließt und in ihm ruht. Er will seinen Gott nicht verlassen unter dem Vorwande, ihm nichts zu sagen zu haben. Mit David (a. O.) wird er vielmehr beifügen: „Et ego semper tecum." Diese Ohnmacht des Verstandes und Herzens tritt jedoch nur Gott gegenüber ein. Man ist unfähig irgend einen guten Gedanken oder

eine gute Regung zu finden, welche dem Willen zum Beten helfen könnten. Den Geschöpfen gegenüber ist die Sache ganz anders. Da hat die Einbildung viel zu kämpfen und das Gefühl spürt starke Neigung zu den irdischen Dingen. Nur der Wille wird zu Gott hingezogen.

Finden sich diese drei Merkmale vereint, dann ist kein Zweifel möglich. Der Hl. Geist schenkt der Seele die Gnade des Gebetes des Glaubens. Will die durch trügerische Lehren irregeführte Seele um jeden Preis zur Betrachtung oder zum gemütvollen Gebete zurückkehren, so widersteht sie dem Hl. Geiste. Sie vernachlässigt die dargebotene Gnade und müdet sich fruchtlos ab einen guten Gedanken im Geiste zu suchen oder eine fromme Regung im Herzen zu wecken. Da der Hl. Geist Herr ist, müssen wir ihm gehorchen. Er fordert von uns den ganz nackten Willen ohne allen Schmuck schöner Gedanken oder fühlbarer Andacht; geben wir ihm also unsern Willen. Vereinigen wir uns mit ihm in diesem Dunkel des Glaubens an seine Gegenwart durch einen Blick voll Liebe, Gelehrigkeit und Hingebung. Bleiben wir ruhig in diesem Zustande. Das ist ein Gebet und zwar ein vorzügliches Gebet.

Dieses Gebet des Glaubens nun hat verschiedene Namen (10. Kap. S. 65 ff.). Beim Grundnamen „Gebet des Glaubens“ ist das Wort „Glaube“ im allgemeinen Sinne genommen. Es ist der Glaube an den gegenwärtigen Gott, der da ist die ewige Wahrheit und in dem alle Wahrheit in ihrem Ganzen ohne besondere Erwägung geschaut wird. Dieses Gebet heißt auch „dunkle Beschauung“. Beschauung wird gesagt im Unterschied von Denken, Erwägen, Urteilen und dgl. Bei der Beschauung findet kein besonderes Nachdenken oder Urteilen statt, weder über Gott, noch über den Gottmenschen Jesus Christus, noch über einen andern religiösen Gegenstand. Gott ist da; man hat die Überzeugung, die Gewißheit seiner Gegenwart. Man schaut auf ihn in der Dunkelheit des Glaubens. Das genügt für die Erkenntnis. Die weitere Arbeit besorgt das Herz. Man schaut auf Gott mit einfachem Blicke voll Ehrfurcht und Liebe. Der Wille gibt sich ihm ganz hin. All dies geschieht gewöhnlich ohne bestimmte Worte. Der Zweck ist einfach Liebe und Hingabe. Daraus erklärt sich schon der andere Name „liebevolle Aufmerksamkeit auf den gegenwärtigen Gott.“ Ein weiterer Name ist „Gebet der Sammlung.“ Es ist dies eine ganz innere Sammlung. Sind alle Kräfte der Seele gesammelt, dann ist diese Sammlung eine vollständige. Gewöhnlich aber erstreckt sich die Sammlung nur auf den Willen. Trotz aller Zerstreuungen und Versuchungen, welchen der Verstand und das sinnliche Begehren ausgesetzt sind, hält der Wille sich in tiefer Einsamkeit fest bei Gott; er verharrt ruhig bei ihm in Anbetung, Liebe, Hingabe. Darum nennt man dieses Gebet auch „Gebet der Ruhe.“ Gewöhnlich ist diese Ruhe nur im Willen, also nur eine teilweise; vollständig ist dieselbe, wenn alle Seelenkräfte in ruhigem, liebevollem Frieden mit Gott vereint sind. Bei all diesen verschiedenen Namen ist die Sache ein und dieselbe.

Wie jede Wissenschaft hat auch die Mystik ihre eigene Ausdrucksweise. Diese ist zum richtigen Verständnis etwas näher zu erklären (11. Kap. S. 71 ff.). Außer den drei gewöhnlichen Erkenntnisweisen mittels der Sinne, der Einbildung und der Vernunft gibt es auch ein höheres Erkennen, die sogenannte Spitze des Geistes, das Seelenfünklein. Dieses schaut die Gedanken in ihrer Einfachheit und Reinheit ohne sie irgendwie zu zergliedern. Es betrachtet sie mit einem bloßen Blicke und ganz ungeteilt. Sind dieselben gut, so bewundert es sie und regt den Willen an, sie zu lieben. Im Dunkel des Glaubens schaut dieses Seelenfünklein auch den gegenwärtigen Gott, der mit seiner unendlichen Majestät im tiefsten Seelengrunde thront,

und der Wille wird ganz entflammt von Liebe zu Gott, dessen allweiser und allgütiger Vorsehung er sich blindlings hingibt. Will man die Werke der Mystiker verstehen, so muß man zunächst den Sinn erforschen, welchen sie gewissen Worten beilegen. So z. B. betont der hl. Johannes vom Kreuze immer wieder in seinen Werken, daß Glaube, Hoffnung und Liebe die Vereinigung mit Gott bewirken. Aber der Sinn, welchen er mit diesen Worten verbindet, ist durchaus nicht der gewöhnliche. Er spricht nicht von dem Glauben, welcher im einzelnen die geoffenbarten Wahrheiten erwägt, sondern von dem allgemeinen und dunklen Glauben, welcher Gott in sich selbst betrachtet. Ersterer erhebt keineswegs bis zur göttlichen Vereinigung, kann für diese sogar ein Hindernis sein. Ebenso vereint die Hoffnung unsere Seele nicht mit Gott, wenn sie uns irgend ein besonderes Gut, selbst eine Tugend erhoffen läßt, sondern dann, wann sie uns nach Gott seufzen und verlangen läßt im festen Vertrauen ihn zu besitzen. Die Liebe ihrerseits beginnt wohl uns mit Gott zu vereinen, so oft wir in Erfüllung seiner Gebote unsern Willen dem seinigen gleichförmig machen. Gleichwohl fordert die volle göttliche Vereinigung eine Willensbewegung, welche uns unmittelbar bis zu Gott erhebt, um ihn zu lieben und an seinem Herzen auszuruhen. Den inneren Frieden also finden mir nur in einer vollkommenen Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen. Solche besondere Bedeutung gibt der Heilige den drei theologischen Tugenden.

Gar wohl zu beachten ist, daß Gott im Gebete des Glaubens nichts der Erkenntnisfähigkeit und dem sinnlichen Begehren schenkt. Er bietet die Gnade des Gebetes einzig und allein dem Willen. Dies ist nun aber nicht so zu verstehen, als wäre der Wille ohne alle Beihilfe des Erkennens in der Beschauung tätig. Es fehlt die Mitwirkung der Sinne, der Einbildung, selbst der Vernunft, des gewöhnlichen geistigen Erkennens. Aber das höhere Erkennen, die Tätigkeit des Seelenfünkleins, der Spitze des Geistes, bleibt. Da eben vollzieht sich der Akt des dunklen Glaubens an die tief innerliche Gegenwart Gottes. Die dunkle Beschauung ist demnach kein untätiges Gebet (oraison passive). Sie wird erst untätig, wenn sie umgewandelt wird zur Entzückung, der Ekstase. Aber solange sie nicht so hoch emporsteigt, bleibt sie tätig. Die Seelentätigkeit ist einfach geändert. Sie vereint sich in der höchten Spitze des Verstandes und Willens. Da ist die Gnade des Gebetes wirksam. Dieser zu entsprechen, muß das höchste Erkenntnisvermögen ab und zu den Glaubensakt an die Gegenwart Gottes erneuern und der höhere Wille durch ganz geistige Akte die Gottesliebe erhalten. Somit zeigt sich da eine geistige Tätigkeit von äußerster Einfachheit, grundverschieden von der Wirksamkeit der geistigen und sinnlichen Vermögen bei der Betrachtung und beim herzlichen Gebete. Wenn die Mystiker bei der Beschauung deren Akte bald dem Erkennen bald dem Willen zuschreiben und sich begnügen nur eine dieser Fähigkeiten zu nennen, so wollen sie damit wohlgemerkt die Tätigkeit der andern durchaus nicht ausschließen.

Durch häufige Übung des Gebetes des Glaubens wird dieses zur Gewohnheit und gleichsam zur zweiten Natur. Seine Übung wird immer leichter. Wenn es von der Beschauung, an sich, in ihrem Wesen betrachtet, heißt, daß sie ein gewöhnliches Gebet sei, so soll dadurch ihr Unterschied bezeichnet werden von den wunderbaren Gebetsarten (Ekstase u. dgl.), welche allein wahrhaft außergewöhnlich, außerordentlich sind. Finden sich tatsächlich verhältnismäßig wenig beschauliche Seelen, so liegt dies nicht an Gott, der leicht und gerne diese Gnade des Gebetes den Seelen mit guten Willen verleiht. Es kommt dies einzig und allein von

den Menschen her, welche leider so selten diesem Rufe der göttlichen Gnade folgen.

Das Gebet des Glaubens, die dunkle Beschauung wird auch mystische Theologie (12. Kap. S. 90 ff.) genannt, d. i. geheimnisvolle und verborgene Wissenschaft von Gott. Die hl. Theresia sagt von diesem Gebete: „Im Dunkel und der tiefen Stille dieser göttlichen Schule lernt man mehr in einigen Minuten, als in den Schulen der Gelehrten während 10 Jahren.“ In dieser Beschauung wird der Verstand wunderbar von göttlichem Lichte erleuchtet und der Wille in göttlicher Liebe ganz entflammt. Diesbezüglich sagt der hl. Bonaventura am Schlusse seines Itinerarium mentis in Deum: „Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem . . . — Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus.“ Der hl. Johannes vom Kreuze schreibt am Eingange seines „Geistlichen Lobgesanges“: „Indem ihr Gott für erhabener und tiefer haltet als alles, was ihr von ihm ergründen könnt, nahet ihr euch immer mehr seinem unendlichen Wesen . . . Seid daher nie mit dem zufrieden, was ihr von Gott zu erfassen vermögt, nähret euch vielmehr mit allem, was ihr an ihm nicht begreifen könnt, was ihr von ihm zu fühlen und zu verstehen unfähig seid. Das heißt, ihn wahrhaft durch den Glauben suchen.“

Das Gebet des Glaubens ist seiner vorübergehenden Übung, dem Akte nach im Unterschied von der bleibenden Gewohnheit eine häufige, gewöhnliche Gnade (13. Kap. S. 100 ff.). Wäre die Beschauung an sich etwas Außergewöhnliches oder Wunderbares, so würden die Heiligen uns nimmer raten, dieselbe zu verlangen, zu erbitten und uns darauf vorzubereiten; vielmehr hätten sie nachdrücklich vor der Beschauung gewarnt, wie sie es ja stets vor dem Wunsche nach Gesichten, Offenbarungen, Ekstasen und dgl. tun. Die hl. Theresia sagt (Klostergründungen, 5. Kap.), daß in allen ihren Ordenshäusern fast alle Schwestern die Gabe der Beschauung besäßen. Nach dem hl. Johannes vom Kreuze gewinnen fast alle gebetseifrigen Seelen nicht bloß im Kloster, sondern auch in der Welt diese kostbare Gabe. Wie der hl. Gregor der Große sagt, schließt kein Stand, kein Geschlecht, keine Tätigkeit von der Gabe der Beschauung aus. Leider wissen dies die wenigsten zum großen Schaden der Seelen. Die Mehrzahl der geistlichen Schriftsteller sagen nichts vom Gebete des Glaubens, von der dunklen Beschauung. Andere, was noch schlimmer ist, reden von derselben als von Außerordentlichem und mahnen durchaus davon ab (14. Kap. S. 112 ff.). So kommt es, daß meist über die Beschauung Unkenntnis oder abschreckende Vorurteile verbreitet sind. Kein Wunder, daß darum der Hl. Geist sehr vielen Personen diese Gnade des beschaulichen Gebetes vergeblich anbietet. Unzählig wären sonst bei allgemeiner treuer Mitwirkung mit dieser hohen Gnade die beschaulichen Seelen nicht bloß in den Klöstern, sondern auch in der Welt.

Gar häufig trifft man gebetseifrige Personen, welchen es nach jahrelanger Übung in der Betrachtung bei aller Anstrengung nicht mehr mit dem Betrachten vorangehen will, ihr Geist bleibt dabei stumpfsinnig und auch mit den frommen Anmutungen will es nicht ziehen, das Herz bleibt auch trocken. Solche Seelen brauchen großen Mut, um den Willen zu beten zu bewahren. Gott der Herr läßt diese Prüfung zu, damit sie so zur Beschauung gelangen. Sie müssen nur belehrt oder von ihren etwaigen

Vorurteilen gegen das mystische Gebet befreit werden. Es gilt ihnen Mut und Vertrauen einzuflößen. Man kann eben ganz vortrefflich in der Stille zu Gott beten, ihn anbeten und lieben mit einfachem Blicke auf ihn, im allgemeinen Glauben an seine Gegenwart in uns. Es genügt dazu der gute Wille, sich Gottes allweisem, allgütigem und allheiligem Willen in allen Dingen vorbehaltlos hinzugeben. Das ist dann ein ausgezeichnetes und dabei gewöhnliches, keineswegs außerordentliches oder wunderbares Gebet. Ohne Stolz, ohne Vermessenheit und ohne Gefahr kann man sich getrost diesem Gebete ergeben. Alle Zweifel und Furcht müssen diese Seelen ablegen und sich nur vertrauensvoll an diese Gebetsübung machen, ganz zufrieden, stets bei ihrem Gott zu sein und dessen Willen sich hinzugeben. Nach und nach wird ihnen dann die Beschauung zur Gewohnheit. Alsdann wird ihre eigene Erfahrung sie von der Wahrheit der Lehre der Heiligen ganz versichern. Daß es verhältnismäßig nur sehr wenige Seelen gibt, welche das Gebet des Glaubens pflegen, beweist durchaus nichts gegen die häufige und gewöhnliche Gnade dieses Gebetes (15. Kap. S. 125 ff.). Sie ist nicht zu verwechseln mit den gratiae gratis datae. Sie wird nicht wie diese gegeben zum Nutzen anderer, sondern zum Heile derer, welche dieselbe empfangen. Die dunkle Beschauung ist ein äußerst wirksames Heiligungsmittel. Es wäre ein Frevel gegen Gottes Allgüte anzunehmen, er verweigere ein solches Heiligungsmittel den Seelen von gutem Willen, welche diese Gnade verlangen und sich eifrig auf deren Empfang vorbereiten. Die geringe Zahl der beschaulichen Seelen erklärt sich hinlänglich aus dem verkehrten Willen der Menschen. Es hieße auch Gott geradezu der Parteilichkeit zeihen anzunehmen, er teile diese so überaus wichtige Heilsgnade nur wenigen ganz bevorzugten Seelen mit. Die hl. Theresia glaubt durchaus nicht an diese Art von Bevorzugung. Sie vergleicht (Weg der Vollkommenheit, 20. Kap.) die Beschauung mit einer Quelle lebendigen Wassers, von welcher der Herr (Joh. 7, 37) sagt: „Si quis sitit, veniat ad me, et bibat."

Das Gebet des Glaubens ist zudem ganz sicher und zuverlässig (16. Kap. S. 134 ff.). Die Betrachtung hat für den Verstand ihre Gefahren (vgl. 7. Kap. S. 39 ff.), vor allem die der eitlen Gedanken. Es sind durchaus unnütze Gedanken. Sie wecken keine Liebe im Herzen, ergötzen, unterhalten angenehm den Geist und lassen dabei die Zeit verlieren. Zunächst sind das die beständigen eigensüchtigen Selbstprüfungen, nicht zum Zwecke, wirkliche Fehler zu bessern, sondern nur um mit dem lieben Ich sich zu befassen und sich selbst zu verherrlichen. Statt sich mit Gott zu beschäftigen, sind solche Menschen beim Gebete immer nur aufmerksam auf ihr Sinnen und Trachten. Solche Art kann nur Unruhe und Verwirrung erzeugen und raubt der Frömmigkeit allen Saft und alle Kraft. Eitle Gedanken sind weiter die neugierigen Erwägungen, das Nachgrübeln über die Geheimnisse, unter dem Vorwand dieselben bewundern zu wollen. Diese Neugierde reizt die Eitelkeit des Geistes und dörrt das Herz aus. So wird die Betrachtung zum reinsten Studium und hört auf Gebet zu sein. Manche fürwitzige Geister kamen auf diesem Wege selbst zu Glaubensirrungen. Andere wurden Opfer ihrer Einbildung und ließen sich vom Wahne beherrschen, während ihrer Betrachtung unmittelbar von Gott selbst unterrichtet zu werden. Dergleichen Gefahren nun gibt es nicht beim Gebete des Glaubens. Es ist eben keine Kopfarbeit. Im dunkeln Glauben an Gottes Gegenwart ist nur der Wille tätig und vereint sich in Liebe mit Gott. Fühlt sich der Verstand unfähig zum Nachdenken, ist er wie gelähmt und stumpfsinnig geworden, so erkennt er deutlich seine eigene Schwäche und erlernt wahre Demut, Mißtrauen auf sich selbst und um

so größeres Gottvertrauen. Beim Gebete des Glaubens droht auch der Gesundheit keine Gefahr. Es beeinträchtigt weder Gehirn, noch Nerven und ermüdet nicht. Im Gegenteil findet der Wille in der Liebe immer wieder neue Freude, neues Glück, neues Leben. Da gibt es keine persönlichen Wünsche, keine Sonderbestrebungen, da herrscht nur ein allgemeiner Wunsch, stets mit Gott durch eine seinem heiligsten Willen ergebene Liebe verbunden zu sein. Übrigens ist das Gebet des Glaubens das kräftigste Mittel gegen die Versuchungen des bösen Feindes. Bei diesem Gebete ist die Seele in Gott verborgen. Der Glaube schützt sie wie mit einer dichten Wolke und macht es Satan unmöglich, dieselbe anzugreifen.

Im Gebete des Glaubens fühlt sich der Wille allein zu Gott hingezogen. Er ist der Hilfe der geistigen und sinnlichen Fähigkeiten beraubt. Was kann nun der Wille ganz allein? Man hat Furcht, mit ihm nichts machen zu können und seine Zeit zu verlieren. Die Furcht aber täuscht uns. In solchem Zustande kann der Wille gar wohl tätig sein (17. Kap. S. 143 ff.). Bei der dunklen Beschauung, dem Gebete des Glaubens, ist die Seele in sich ganz gesammelt. Je mehr nun die Seele sich von den Sinnen befreit, desto einfacher wird ihre Tätigkeit. Dazu sind bei der Beschauung ihre Akte noch unmittelbar und meist unüberlegt. Beim Gebete der liebevollen Aufmerksamkeit auf den gegenwärtigen Gott liebt die Seele Gott einfach und stille. Das sagt aber keineswegs, daß der Wille nichts getan und man die Zeit verloren hat. Die Akte des Willens sind sehr wirklich. Oft sind sogar mehrere Akte zu einem einzigen geeint. Bossuet sagt diesbezüglich: „Ces actes (englobés) de l'oraison mystique se concentrent dans le cœur avec la charité qui croit tout, qui espère tout, qui souffre tout, qui demande tout et qui, dans les temps convenables, développe tous les actes qu'elle contient en vertu.“ Wenn es unsere Eigenliebe peinlich berührt, nicht im einzelnen den Akten des Gebetes des Glaubens folgen zu können, so ist das um so besser. Das wesentliche ist, daß Gott sie sieht und sie erhört. Er hat Gefallen an dieser Art zu beten und verweigert ihm nichts. Indes sind die Akte der Beschauung nicht ganz unmerkbar. Bei erlangter Gewohnheit dieses Gebetes sind die Akte viel leichter zu unterscheiden.

Beginnen muß das Gebet des Glaubens notwendig mit einem Akte des Glaubens (18. Kap. S. 148 ff.), nicht an irgendeine besondere geoffenbarte Wahrheit, sondern eines allgemeinen Glaubens an Gott, an seine Gegenwart in unserer Seele, an seine unendlichen Vollkommenheiten. Dieser Akt ist ganz einfach, oft ausgedrückt ohne alle Worte durch einen bloßen Blick. Der Hl. Geist führt die Seele dazu, sich zu begnügen mit diesem allgemeinen und dunklen Glauben an Gottes Gegenwart, und zieht sie an zu seiner Liebe. Um zur göttlichen Einigung zu gelangen, stellt der hl. Johannes vom Kreuz als notwendige Grundlage auf eine völlige Lostrennung des Willens nicht bloß von den natürlichen Gütern, sondern sogar von den übernatürlichen, insoweit die Eigenliebe uns an dieselben ketten kann. Die geoffenbarten Wahrheiten sind solche übernatürliche Güter. Wir müssen sie glauben mit einem festen und unerschütterlichen Glauben. Aber wir dürfen uns durchaus nicht mit Eigenliebe an diese Wahrheit hängen, uns ihrer nicht bedienen zu unserm Eigennutz, aus Eitelkeit, Stolz oder irgendeinem anderen selbstsüchtigem Beweggrunde. Woher anders als von dieser gefährlichen Anhänglichkeit der Eigenliebe kommen die Irrlehren und Spaltungen? Diese Anhänglichkeit nimmt man nicht im Gebete des Glaubens an, in welchem das Andenken an besondere Wahrheiten ausgeschlossen ist, sondern beim Studium und bisweilen bei der

Betrachtung. Da verbohrt man sich in seine eigenen Gedanken, in seine Privatansicht.

Wie ganz anders ist da das Verhalten der Seelen, welche das Gebet des Glaubens üben! Sie lieben eifrig die Wahrheit, welche in Gott und Gott selbst ist. Sie verlangen dieselbe ganz und gar aufzunehmen mit einem demütigen Glauben, voller Anbetung und Liebe. In tiefgläubiger Ehrfurcht unterwerfen sie sich der Lehrgewalt, welche Gottes Stelle auf Erden vertritt, d. i. dem Hl. Apostolischen Stuhle, dem Papste. Im Lehramt der hl. Kirche beten sie Gottes Weisheit an, und diese Anbetung hat keinen Vorbehalt. Sie unterwerfen sich dem unfehlbaren Lehrer nicht bloß, wenn er zu glauben befiehlt, sondern auch dann, wenn er nur rät! Der innerlichen Freiheit, welche den kirchlichen Entscheidungen vorausgeht, folgt nachher eine Anhänglichkeit an diese Entscheidungen voll Liebe, Kraft und Mut, fähig selbst des Märtertums. Das ist eben der tiefste Grund, warum der Hl. Geist bei der dunklen Beschauung der Seele nur einen einzigen Gedanken auferlegt, den an die Gegenwart Gottes und an seine unendlichen Vollkommenheiten. Durch dieses Mittel der dunklen Beschauung reinigt Gott den Glauben dieser Seele und befreit sie von aller besonderen, selbstsüchtigen Anhänglichkeit. Er begründet sie fest in einem allgemeinen Glauben, welcher sie alle göttlichen Wahrheiten insgesamt annehmen läßt ohne alle Unterscheidung und Bedingung, sowie Gott dieselben durch den Mund seines Stellvertreters kundgibt. Würden alle Menschen treu der Gnade des Gebetes entsprechen, so kämen sie nach und nach zu diesem vollkommenen Glauben. Das gut verrichtete Gebet führt die Ungläubigen zum Glauben. Beharrlich fortgesetzt verschafft es ihnen die Fähigkeit zu diesem einfachen und kindlichen Glauben der Beschaulichen, welcher alle Lehren der hl. Kirche mitsammen annimmt. Wenn Irrgläubige beten ohne je zum vollen Lichte des katholischen Glaubens zu gelangen, so kommt dies daher, weil sie in ihren Gebeten nicht bestrebt sind, sich loszumachen von ihren besonderen Gedanken, um blindlings alle von Gott geoffenbarten Wahrheiten ganz mitsammengenommen anzunehmen, frei von allen Vorurteilen. Die Katholiken ihrerseits würden einen einfältigen und gelehrigen Glauben haben, wenn die Beschauung sie befreite von aller Anhänglichkeit an ihre besonderen Gedanken. Sie würden die Unterweisungen des kirchlichen Lehramtes nicht nach ihren persönlichen Ansichten auslegen, sondern diesem selbst die Sorge überlassen, seine eigenen Aussprüche zu erklären. Dann gäbe es keine Spaltungen mehr. Alsdann würden alle, geeint mit Herz und Seele im Gehorsam, ein unbesiegbares Heer bilden, das leicht Gottes Sache zum Triumphe führte.

Außerdem werden im Gebete des Glaubens auch noch andere Tugendakte geübt (19. Kap. S. 157 ff.). Bei der dunklen Beschauung haben die Tugenden ihre rechte Stelle; alle sind sie der reinen und vollkommenen Liebe als ihrer Königin untergeordnet. Dadurch werden sie vollkommen und vollendet. Beim Gebete des Glaubens beschäftigt man sich nicht im besonderen mit einzelnen kleinen Tugenden, obwohl man außer dem Gebete deren Übung keineswegs vernachlässigt. Während des Gebetes läßt die Gottesliebe, der man sich die ganze Zeit eifrig hingibt, gewisse allgemeine Tugenden üben, welche mit der Liebe mitwirken, uns vollkommen zu machen. Die dunkle Beschauung ist eine mutvolle Übung, wie des Glaubens, so auch des Gehorsams, der völligen Unterwürfigkeit unter Gottes Willen, der Demut und der Geduld. Ganz besonderes aber ist das Gebet des Glaubens die Schule der wahren und reinen Liebe (20. Kap. S. 164 ff.). Dieses Gebet hilft mächtig, sie zu erlangen, zu festigen und zur höchsten Vollkommenheit zu führen. Als ein reiner Geist verlangt Gott von uns

eine geistige Liebe. Die Regeln dieser Liebe finden sich in den drei ersten Bitten des Vaterunsers. Der Verstand fällt ein genaues Urteil über Gottes Größe. Er sieht Gott unendlich hoch über allen Geschöpfen, und der Wille bietet ihm alsdann eine Liebe des Lobes: „Sanctificetur nomen tuum.“ Gott ist auch schön und liebenswürdig, insbesondere gütig und barmherzig gegen seine Geschöpfe. Er verdient also zu herrschen über unsere Herzen durch die Liebe. Darum beschwört ihn unser Wille, dieses Königreich in Besitz zu nehmen: „Adveniat regnum tuum«. Das ist die Liebe des Wohlgefallens. Gott ist endlich allmächtig, der unumschränkte Herr aller seiner Geschöpfe. Voll heiliger Ehrfurcht unterwirft sich deshalb der Wille dieser höchsten Majestät: „Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra.“ Das ist die Liebe des Gehorsams. Solange unser Wille noch Sklave der Leidenschaften, der untergeordneten Neigungen zu Fleisch und Blut, zu den Gütern und Freuden dieser Welt ist, kann er sich zu diesen Höhen nicht erschwingen. Darum erweist ihm Gott auch einen großen Dienst durch die Gabe der Beschauung. Dadurch entreißt Gott die Seele den Wahngebilden der Einbildung und den Schwächen der Sinnlichkeit. Der Wille wird unabhängig vom Leibe. Mitten in der geistigen Finsternis und der Herzensdürre lernt der Wille sich aufzuraffen und Herr über sich selbst zu werden. Nunmehr wird er mit Gottesliebe erfüllt, seine Entschlüsse fußen im reinen Lichte einer durch göttliche Weisheit erleuchteten Vernunft. Die wahre Gottesliebe zeigt sich aber durch eine reine und vollkommene Nächstenliebe. Der menschgewordene Gottessohn lehrt uns diese durch sein Beispiel, ganz besonders erlittenes Unrecht zu verzeihen und die Feinde zu lieben. Am kräftigsten kommt da die Beschauung zu Hilfe. Sie gibt den Seelen Mut, alle Beleidigungen zu vergessen. Da lernen die Seelen im innersten Herzen Jesu dessen unermeßliche Nächstenliebe. So ganz selbstvergessen und frei von allem Eigennutz verlegen sie sich darauf, die Seelen zu lieben, wie Jesus dieselben geliebt hat.

Alles kommt demnach hinaus auf das große Gebot der Liebe. Wer ohne weiteres Nachdenken lieben kann, der lasse nur getrost die Erwägungen, wie schön sie ihm auch scheinen. Ist beim Gebete Geist und Herz empfindungslos, wie gelähmt und zeigt nur der Wille noch Leben; fühlt er tief, daß er Gott braucht, und zieht es ihn stark zu Gott hin; ist er fest überzeugt, daß Gott da ist und man ihn anbeten und lieben kann durch stillen Anblick, so soll sich die Seele entschlossen im Gebete des Glaubens üben (21. Kap. S. 171 ff.). Da gilt es mutig ausharren trotz des peinlichen Leidens, welches die Leere des Geistes und die Trockenheit des Herzens verursachen. Gibt es doch in diesem mißlichen Zustande viele Gelegenheit, Demut und Geduld zu üben. Gerne will man bei Gott bleiben, wenn man sich seiner Gegenwart erfreut. Aber man will sich nicht bei ihm langweilen. Gleichwohl können wir bei mutiger Ertragung dieser Langweile nichts Besseres tun als uns trösten mit unserer Beharrlichkeit. Zur Erweckung der verschiedenen Tugendakte bei diesem Gebete ist es keineswegs nötig, dieselben innerlich in bestimmten Worten auszudrücken. Vielmehr werden diese Akte dadurch, daß sie nicht ausdrücklich überlegt werden, einfacher, natürlicher, aufrichtiger und kommen mehr aus dem Seelengrund, wo sie Gott deutlich schaut und wohlgefällig hört, wie es das Kirchengebet ausspricht: „Deus, cui omne cor patet et omnis voluntas loquitur.“ Um beispielsweise Akte der Hoffnung, der Reue, der Danksagung oder Bitte zu erwecken, genügt ein liebevoller geistiger Blick auf die verheißenen Belohnungen oder auf die begangenen Sünden oder auf Gnaden, welche man schon erhalten hat oder noch erwartet.

Um nun gute Fortschritte im Glaubensgebete zu machen (22. Kap. S. 181 ff.), sind drei wichtige Bedingungen zu erfüllen. Zunächst muß man jeden Tag diese fromme Übung machen und zwar möglichst lange, damit sie immer nützlicher wird. Solche tägliche Übungen müssen die göttliche Einigung, die Umbildung in Gott durch die Liebe bewirken. Dazu aber müssen Herz und Wille sich losmachen von ihren alten Neigungen und deren Stelle Gott allein überlassen. Unser Wille muß sich völlig gleichförmig machen mit dem Willen Gottes. Um Herr seiner selbst zu werden, um mitten in den Wechselfällen dieses Lebens den Frieden des Herzens und die Heiterkeit des Geistes zu bewahren, muß man mutig die innere Abtötung der Leidenschaften üben, insbesondere, wie der hl. Johannes vom Kreuz immer wieder betont, die der vier Leidenschaften der Freude und der Trauer, der Hoffnung und der Furcht. Sobald diese sich in uns regen, muß der Wille sich mit aller Entschiedenheit zu Gott wenden und dabei so lange im stillen Gebete verweilen, bis die Ruhe zurückkehrt in die Geistesfähigkeiten und selbst in die Sinne. Übrigens selbst mit dem allerbesten Willen ist es äußerst schwer, einen vollen Sieg über diese Leidenschaften davonzutragen. Da muß demnach notwendig Gott ins Mittel treten, um unserem Unvermögen aufzuhelfen. Das tut er in seiner unendlichen Barmherzigkeit, indem er in der dunklen Beschauung uns einführt in die sogenannte Nacht der Sinne. Gerade darum ist das Glaubensgebet für unsern geistlichen Fortschritt so überaus nützlich. Wenn der Wille dieses Leiden annimmt und sich gewöhnt an die Tätigkeit der Geistesspitze, des Seelenfünkleins, dann gewinnt er Stärke, wird von seinen Mängeln gereinigt und erlangt nach und nach die notwendige Fähigkeit zur göttlichen Vereinigung. Schließlich ist auch ein großer Eifer beim Glaubensgebete nötig. Die dunkle Beschauung ist eben durchaus kein außerordentliches und wunderbares Gebet. Wie bei der Betrachtung und beim Herzensgebete muß man auch beim Glaubensgebete arbeiten, tätig sein, allerdings, wie schon früher gesagt, in anderer Weise. Freilich ist es beim Glaubensgebete nicht unumgänglich nötig, unsere Wünsche in ausdrücklichen Bitten zu äußern. Aber unsere Begierden müssen lebhaft, heftig, glühend sein, damit sie bis zu Gott gelangen und ihm gleichsam Gewalt antun. Die Heiligen sind uns auch da die besten Führer.

Die Fortschritte im Gebete zeigen sich im Fortschritte der Tugenden. Aber dabei sind die Sünden nicht geradezu ausgeschlossen (23. Kap. S. 190 ff.). Selbst die gewohnte Beschauung macht uns nicht unsündlich. Aber ohne Zweifel ist es unmöglich, daß eine gebetseifrige Seele im Zustande der schweren Sünde dahinlebt. Wenn uns also das Gebet auch nicht ganz vor dem Falle sicher stellt, so hilft es uns doch, schnell uns wieder zu erheben durch die Reue. Eine solche Seele beeilt sich zur Beichte zu gehen. So wird dann der Stolz, die Hauptursache unserer Sünden, durch die Demut überwunden. Man wird sich mit neuem Eifer wieder ans Werk machen, sich bemühen, das Übel wiedergutzumachen und die verlorene Zeit wiederzugewinnen. Die Bekehrung des hl. Petrus nach dreimaliger Verleugnung ist uns darin ein Beispiel zur Ermutigung. Über die täglichen Schwachheitsfehler dürfen wir durchaus nicht mutlos werden. Wenn es gegen dieselben auch kein unmittelbares Bewahrungsmittel gibt, so steht uns doch ein sehr kräftiges mittelbares Heilmittel zu Gebote in der Beschauung. Da wird die Seele wunderbar von der Verderbnis der gefallenen Natur durch Gottes Gnade gereinigt. Da wächst in hohem Maße mit der Erkenntnis unserer Armseligkeit und des eigenen Unvermögens das unentwegte Vertrauen auf Gottes Allmacht und unendliche Barmherzigkeit. Die Fortschritte im Gebete führen die Seele allmählich

auch zur Vollkommenheit und zur göttlichen Vereinigung (24. Kap. S. 196 ff.). Letztere ist ein innerer Zustand, in welchem die Seele dem Wirken des Hl. Geistes vollständig unterworfen ist. Diese Vereinigung wird bewirkt durch die bleibende Liebe und diese hinwiederum durch die gewohnheitsmäßige dunkle Beschauung. Wenn wir beharrlich das Glaubensgebet üben, mutig unsern Willen losmachen von aller natürlichen Zuneigung zu den Geschöpfen und ihn eifrig Gott schenken, damit er ihn mit seiner Liebe entzünde, so gelangen wir sicher zur göttlichen Vereinigung. Einmal entflammt von Liebe, hört die Seele nicht mehr auf zu lieben; sie trägt ihre Liebe mit sich in allen Beschäftigungen des Lebens. Dann wandelt man beständig in Gottes Gegenwart: „Ambula coram me, et esto perfectus" (1 Mos. 17, 1). Die Beschauung entzündet uns demnach mit Liebe, und die Liebe hält uns mit Gott vereint durch ein beständiges Gebet.

Die dunkle Beschauung kann sich auch auf wunderbare, außerordentliche Weise äußern (25. Kap. S. 204 ff.). Ekstase u. dgl. Dieses noch mystische Gebet teilt an sich nicht die Gefahren der Gesichte, Offenbarungen u. dgl. Die einzige Gefahr des außerordentlichen mystischen Gebetes besteht darin, daß es anderen kund wird. Dann kann es einerseits zu Versuchungen der Eitelkeit und Eigenliebe kommen, anderseits zu allerlei Verdächtigungen und Anfeindungen. Besser ist es, sich diesen Prüfungen nicht auszusetzen. Man wird also sehr wohl tun, der Entzückung zu widerstehen, besonders dann, wenn sie nicht ganz geheim vorkommt. Hört das wunderbare Gebet auf mystisch zu sein, so wird es an sich schon gefahrvoll. Es gehört eine strenge Abtötung dazu, die Neugierde zu zügeln; sonst werden die Gesichte und Offenbarungen für die Seelen Ursachen des Verderbens. Darum stellt der hl. Johannes vom Kreuz als Grundsatz auf, nie Gesichte und Offenbarungen zu wünschen. Er lehrt sogar, es sei durchaus notwendig, solchen Begünstigungen ganz entschieden zu widerstehen. Haben jedoch solche wirklich stattgefunden, so soll man dem, was man gesehen oder gehört hat, keinerlei Beachtung schenken. Anstatt Gott durch solchen Widerstand und solches Vergessen zu beleidigen wird man ihn vielmehr so durch eine großmütige Übung der Tugenden der Klugheit und Demut erfreuen. Der Heilige betont immer wieder, daß sich die göttliche Vereinigung nicht im Lichte, sondern in der Dunkelheit vollzieht. Der Glaube allein kann uns dieselbe verschaffen.

Das Glaubensgebet oder die dunkle Beschauung können der Verehrung der allerseligsten Jungfrau und der Heiligen nichts schaden. Im Gegenteil ist dieses Gebet sehr dienlich, solche Verehrung zu stärken und zu entwickeln (26. Kap. 210 ff.). Ganz besonders ist eben das Glaubensgebet geeignet, uns mit Liebe Gottes zu entflammen. Je mehr aber diese in uns wächst, desto mehr wächst auch die Verehrung und Liebe gegen die besonderen Freunde Gottes und vor allem gegen die allerseligste Jungfrau und Gottesmutter Maria, welche der Erzengel Gabriel tiefehrfurchtsvoll begrüßte: „Ave, gratia plena, Dominus tecum." So leitet denn damit das Glaubensgebet so recht wirksam dazu an, im Geiste der hl. Kirche die Feste Mariä und der Heiligen zu feiern. Ruhig und friedvoll läßt sich aber auch die beschauliche Seele vom Hl. Geiste führen in ihrer Privatandacht gegen einzelne Heilige insbesondere. Solche Seelen überlassen getrost die Entscheidung darüber ihrem Seelenleiter und üben so immer wieder die Liebe Gottes aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüte und aus allen ihren Kräften.

Auf die Darlegung des Glaubensgebetes folgen noch einige Kapitel über die Frage nach dem besten Gebete, über die unvollkommenen und

falschen Gebete, darauf wird als wirksamstes Mittel, um ungläubige Seelen Gott zu gewinnen, behandelt die Anleitung derselben zum Gebete mit der Geisteseinfalt, welche dem Glaubensgebete eigen ist (30. Kap. S. 241 ff.). Dieser ungläubigen Seelen gibt es zweierlei: solche, welche nie zum wahren Glauben gelangt sind, und solche, welche denselben verloren haben. Wie nun diese Seelen Gott gewinnen? Der Apostel (Hebr. 11, 6) sagt: „Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.“ Der Glaube also an Gottes Dasein und Güte ist unentbehrlich, um Gott zu gefallen. Dieser Glaube aber muß ein lebendiger sein; man muß sich desselben bedienen, um zu Gott zu gelangen „accedentem ad Deum“, und ihn zu suchen „inquirentibus se“. Der erste Akt bei diesem Suchen aber muß notwendig die Bitte an Gott sein um die Gnade, ihn zu erkennen, verbunden mit dem Versprechen, demütig, liebevoll und allgemein seinen Lehren zu glauben: „Wer bist du, mein Gott? Ich wünsche dich und deinen Willen zu erkennen. Was willst du, daß ich tue?“ Dieser ernstliche Wunsch ist schon ein Anfang wahren Glaubens. Im Willen des Ungläubigen ist es schon ein voller, allgemeiner Glaube, obwohl noch die Kenntnis der geoffenbarten Wahrheiten fehlt. Bevor er dieselben noch im einzelnen kennt, nimmt er sie auf Gottes Ansehen hin alle mitsammen an und hofft, daß Gott sie ihn lehren werde. Die noch unwissende, aber aufrichtige und großmütige Seele hat nur die allgemeine Kenntnis von Gott und seiner Güte. Aber die genügt ihm, Gott zu bitten, ihn besser zu erkennen, und zugleich zu versprechen, er wolle an ihn glauben und ihm folgen. Dieses Gebet kann man füglich eine dunkle Beschauung der göttlichen Güte nennen, freilich himmelweit entfernt von der Beschauung des Katholiken. Sein anfängliches dunkles Glaubensgebet wird der Ungläubige nach erhaltenem Unterricht in den geoffenbarten Wahrheiten aufgeben, um diese Wahrheiten zu betrachten. Dagegen erhebt sich der Katholik von solcher Betrachtung zur dunklen Beschauung. Es ist aber daraus auch zu ersehen, daß das Glaubensgebet keineswegs außerordentlich und wunderbar ist. Dasselbe ist vielmehr das einfachste Gebet, weil der Ungläubige auf ähnliche Art zu beten anfängt. Freilich fehlt vielfach den Ungläubigen das redliche Herz, weil sie Sklaven ihrer Leidenschaften sind. Das macht dann die Bekehrung schwer.

Die Verderbtheit des Herzens läßt auch meist gewisse Katholiken den Glauben verlieren. Da muß dann alle Bekehrung beginnen mit der Rückkehr zu ehrbaren Gesinnungen und sittlichen Gewohnheiten. Wenn aber ein Mensch, welcher den Glauben verloren hat, reuigen Herzens ist und von untadelhaften Sitten, so ist das beste Mittel, ihn zu Gott zurückzuführen dies, ihn beten zu lehren mit der Geisteseinfalt eines Ungläubigen, welcher die Wahrheit zu finden wünscht. Wissenschaftliche Erörterungen nützen da nichts, bestärken vielmehr die Hartnäckigkeit im Irrtum. Die Wurzel des Übels ist ein geheimer, geistiger Stolz, welcher nicht genug achtet die geistige Überlegenheit Gottes und seine Lehrgewalt. Da muß also auch das Heilmittel angewandt werden. Ein solcher muß mit aufrichtigem Gebete sich an Gott wenden und wie David (Ps. 50, 12) sagen: „Cor mundum crea in me Deus et spiritum rectum innova in visceribus meis.“ Wenn ein Ungläubiger auf solche einfache Art zum Beten gebracht ist, so wird seine Bekehrung nicht mehr lange auf sich warten lassen. Wenn er demütigen Willens das Licht der Wahrheit erbittet, festentschlossen, die geoffenbarten Wahrheiten alle mitsammen anzunehmen, solange dieselben im einzelnen noch unbekannt sind, wird er den Glauben wiedererhalten.

Nach und nach werden dann die Vorurteile schwinden, welche ihn von den Lehren der hl. Kirche entfernten.

Unser Büchlein hat schon durch die Ausführung den Titel: „Die Wissenschaft des Gebetes“ gerechtfertigt. Ja offenbar ist das Gebet eine Wissenschaft. Es hat seine Grundwahrheiten, seine Regeln. Diese muß man notwendig kennen, um sie gelegentlich anzuwenden, weil sonst das Gebet nicht gut gelingt. Das Schlußkapitel (S. 251 ff.) bringt zur näheren Begründung noch einige besondere Beweise. Wie der göttliche Heiland seine Apostel beten lehrte, so haben in der Folge die Heiligen ihren Schülern Unterricht im Gebete erteilt und alle geistlichen Leiter, welche ihre Pflicht erkennen, tun dies. Zum guten Beten genügt der gute Wille allein nicht; es muß das Wissen noch dazu kommen. Dies ist um so notwendiger, weil davon, wie St. Augustinus sagt, die Wissenschaft der Heiligkeit, der Vollkommenheit abhängt: „Vere novit recte vivere qui recte novit orare.“ Der gute Wille muß sich eben darin zeigen, daß man sich im Gebete zu unterrichten sucht. Am besten geschieht dies in der Schule der Heiligen, dieser erprobten Meister des Gebetes, und zwar in deren eigenen Werken, oder, so dies nicht sein kann, in solchen Schriften, welche in planmäßiger Ordnung die zuverlässige Lehre der Heiligen mitteilen, Unter den mystischen Schriften werden als die bedeutendsten die Werke des hl. Johannes vom Kreuze empfohlen, wenigstens der Aufstieg zum Karmel und die dunkle Nacht. Von diesem heißt es: „Eût-on lu tous les ouvrages des autres saints, on aurait encore besoin de lire, d'étudier ces deux traités. On y srouve, en effet, des enseignements de la plus haute importance qui ne se rencontrent nulle part ailleurs. Au contraire, quand on a bien compris la doctrine exposée dans ces livres, on sait l'essentiel. Sans doute, on lira toujours avec plaisir et avec profit les ouvrages spirituels écrits par d'autres saints. Mais si on n'en avait ni le temps, ni le moyen, on pourrait souffrier cette privation, sans de graves inconvénients“ (S. 300 f. des Originals).

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

6. ***Dr. Heinrich Joseph Vogels:*** **St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum,** unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonischen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie (Biblische Studien, XIII. Bd., 5. Heft), gr. 8⁰, XIV, 148 S. Freiburg 1908, Herder.

Aktuelle biblisch-theologische Probleme, besonders betreffs der Inspirationsfrage, haben das Interesse an verwandten Väterschriften und so auch an St. Augustins „De consensu evangelistarum“ wieder in den Vordergrund gerückt; Verf. wählte sich sonach zu seiner Dissertationsschrift ein zeitgemäßes und dankbares Thema, das er mit Geschick und Gründlichkeit durchführt. In der kritischen Voruntersuchung weist er die These Burkitts, Zahns u. a., der dem Bischof von Hippo vorgelegene Evangelientext sei der Vulgatatext des hl. Hieronymus, als eine textkritische Unmöglichkeit nach und kommt zum Resultat, Augustins Italatext sei später zum Teil durch den hieronymianischen verdrängt worden.

Im Hauptteil behandelt V. zuerst die Voraussetzungen (Inspirationsbegriff, synoptisches Problem), dann die Anschauungen Augustins über die Harmonistik der Evangelien. Der Kirchenvater sucht nämlich in dieser

Apologie der Evangelien einerseits die Glaubwürdigkeit (lb. I.), anderseits in 115 Quastionen die Eigenschaft der Evangelien nachzuweisen, daß sie untereinander keine Widersprüche enthalten (lb. II—IV). Die Untersuchung Vs. fördert hierin manche tiefe Gedanken, aber auch weniger glückliche Lösungsversuche über exegetische Schwierigkeiten der Evangelien zutage, weist vor allem die Grundanschauung Aug. nach, in der Hl. Schrift dürfe es absolut keine Widersprüche und Irrtümer geben, und zeigt schließlich den großen Einfluß der Schrift auf die Bibelerklärung der Folgezeit. Wir müssen dem Verf. für den schönen Beitrag zur Geschichte der Exegese dankar sein.

Wien. Dr. Innitzer.

7. *Dr. Wilhelm Homanner:* **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exegetische Studie (Bibl. Studien XIII., 3. Heft), gr. 8⁰, VIII, 124 S., Freiburg 1908, Herder.

Eine der besten Schriften im Kampfe der Ansichten über die Dauer der Lehrwirksamkeit Jesu Christi. Sie hat bereits ihren guten Teil dazu beigetragen, die Einjahrhypothese, die schon fast über die traditionelle Auffassung von der mehrjährigen Wirksamkeit des Herrn zu siegen drohte, zu Grabe zu tragen. Der Schwerpunkt der gediegenen Arbeit liegt wohl in dem Nachweise, daß die Einjahrhypothese an der Tradition gar keinen Rückhalt haben kann, sondern daß wir einzig und allein auf die Evangelien angewiesen sind. Verf. hat das zwar nicht als erster ausgesprochen, aber er belegt das mit zwingenden Gründen. In der Lösung der Frage selbst gibt Verf. der Dreijahrtheorie den Vorzug vor der Zweijahrtheorie (das nicht näher bezeichnete Fest in Joh. 5, 1 ist weder Purim noch Pascha, sondern Pfingsten im 2. Lehrjahre Christi, S. 99 f.) und bestimmt das Alter des Herrn auf beiläufig 40 Jahre.

Wenngleich wir am Ende aller Untersuchungen sagen müssen, ein absolut sicheres Resultat sei unerreichbar, dazu hat die Arbeit Homanners das Ihrige redlich beigesteuert, daß wir behaupten können: Wenigstens zwei Jahre sind sicher nachweisbar, drei Jahre öffentlichen Wirkens Jesu mit Wahrscheinlichkeit erschließbar.

Wien. Dr. Innitzer.

8. *v. Zapletal* Ord. Praed.: **Hermeneutica biblica.** Editio altera, emendata. Friburgi Helvetiorum, sumptibus Bibliopolae Univ. (O. Gschwendt) 1908. gr. 8⁰, XI und 197 S.

Die erste Auflage dieses aus akademischen Vorlesungen erwachsenen Handbuches erschien 1897. Daß ein derartiges verhältnismäßig doch wenig „gangbares“ Buch mit seinem der literarischen Bearbeitung überhaupt schwer zugänglichen Thema nach einem Dezennium einer Neuauflage bedurfte, ist ein Beweis seiner Gediegenheit und Brauchbarkeit.

Nach allgemein üblicher Anlage gliedert sich der Inhalt in die Propädeutik, Heuristik und Prophoristik nebst einem kurzen Anhange über die Geschichte der Schriftauslegung. Im ersten Teil untersucht Verf. den verschiedenartigen Sinn der Hl. Schrift, wobei er, der Tradition seines Ordens folgend (§ 11), für für einen mehrfachen Wortsinn eintritt. Die

Heuristik behandelt, wie üblich, die verschiedenen allgemeinen und besonderen, speziell die katholischen Auslegungsregeln, die Prophoristik die Darstellung des Schriftinhaltes in Version, Paraphrase, Scholion, Glosse, Kommentar u. a. — Was in der 2. Aufl. wohl einer Erweiterung bedurft hätte, ist besonders § 74, die Geschichte der Exegese bei den Protestanten der neuesten Zeit; Verf. schließt mit F. Chr. Baur, während mit diesem die für uns heute aktuelle Periode der prot. Bibelkritik eigentlich erst beginnt; die Namen Holtzmann, Pfleiderer, Harnack, Weiß u. a. wünschte man wenigstens angeführt. Und wäre man nicht dankbar, auch über die aktuellen Probleme der schwebenden biblischen Fragen, die so enge mit der Hermeneutik zusammenhängen, orientiert zu werden? — Im übrigen zeichnet sich das Kompendium aus durch sachliche Richtigkeit, gute Einteilung und klare Übersichtlichkeit, erschöpfende Behandlung (der konkreten Beispiele nebst biblischen Belegstellen könnten etwas mehr sein) und leichtflüssige Darstellung.

Wien. Dr. Innitzer.

9. I. **Réponses théologiques** à quelques questions d'actualité par R. P. M. E. Hugon O. Pr. Paris, Téqui. II. **Le besoin et le devoir religieux**, par M. Sérol, docteur en philosophie. Paris, Beauchesne et Cie.

I. „Es trägt Verstand und rechter Sinn mit wenig Kunst sich selber vor. Und wenn's euch Ernst ist, was zu sagen, Ist's nötig, Worten nachzujagen?" Diese Worte Goethes fielen uns ganz unwillkürlich ein, als wir die einfache, schlichte, lichtvolle Darstellung der vorliegenden „réponses théologiques" (La Notion de Hiérarchie dans l'Église de J.-C.; L'analyse de l'Acte de Foi; Foi et Révélation; Les Concepts dogmatiques; L'État des Ames séparées) durchlasen. Der Verfasser — der durch seine zahlreichen Schriften, insbesondere durch sein vorzügliches Lehrbuch der Philosophie rühmlichst bekannte P. Mag. E. Hugon O. Pr. — schreibt deshalb in so ungekünstelter, aber durchsichtiger Form, weil ihm ein feines, sicheres, abgeklärtes theol. Urteil in ungewöhnlichem Maße eigen ist. Er beherrscht eben die Theologie des hl. Thomas, die ihn befähigt, immer aus dem vollen zu schöpfen.

Der Titel „réponses" ist sehr zutreffend. Das sind wirklich theol. Antworten, — Entscheidungen, kurze, aber fein abgewogene, fest begründete Urteile, und nicht Erörterungen jener Art, die wohl in die Länge und Breite, aber nicht in die Tiefe gehen und demzufolge den Kern der Frage gewöhnlich gar nicht berühren.

So weiß der V. — um aus der Fülle des Guten nur einiges herauszuheben — in der ersten Abhandlung bei der Darlegung der „rapports du peuple avec la hiérarchie pour les élections et le gouvernement de l'Eglise" in meisterhafter Weise die richtigen Maße einzuhalten. — Besonders beachtenswert finden wir auch das, was der V. über „Fois et Révélation" sagt. Sein Beweis für die Notwendigkeit der Offenbarung als der Grundlage des Glaubens ist so evident, daß die Gutberletsche Ansicht, wonach ein übernatürlicher Glaube ohne übernatürliche Offenbarung möglich sein soll, in der Theologie ein für allemal als überwunden gelten sollte. — Wer endlich in den Fragen: Was ist ein Dogma? Inwiefern ist ein dogmatischer Fortschritt möglich? Wodurch unterscheidet sich

der dogm. Fortschritt vom Fortschritte der theol. Wissenschaft? noch keine volle Klarheit gewonnen hat, den werden die gründlichen Untersuchungen des V. in seiner vierten Studie: Les concepts dogmatiques sicher vollauf befriedigen.

II. Festigkeit im Urteil, Bestimmtheit in den Begriffen und Klarheit im Ausdruck zeichnen auch die Schrift Sérols aus. Der verschwommenen modernen Auffassung des religiösen Lebens stellt der V. die klare, christl. Auffassung der Religion gegenüber.

Sein Hauptgedankengang ist kurz gefaßt folgender: Der Mensch hat eine natürliche Anlage zur Vollkommenheit im vollen Sinne des Wortes. Die ganze Vollkommenheit des Menschen aber ist nur in der Erreichung des übernatürlichen Endzweckes gegeben. Mithin hat der Mensch eine natürliche Anlage zur übernatürlichen Volkommenheit. Mit der nat. Aulage zur Vollkommenheit ist aber auch die natürliche Pflicht verbunden, danach zu streben. Nachdem uns also Gott das übernatürliche Endziel und den Weg zu diesem Ziel geoffenbart hat und die Mittel und Kräfte zur Erreichung desselben darbietet, kann es nicht dem Belieben des einzelnen anheimgestellt sein, die übernatürliche Ordnung anzunehmen oder abzuweisen, sondern das Naturgesetz fordert den Menschen zur Pflege des übernatürlich religiösen Lebens auf. Eines der wesentlichsten übernatürlichen Mittel aber ist die kirchliche Auktorität. Also ist unter den Forderungen des Naturgesetzes auch die natürliche Forderung enthalten, sich der kirchlichen Auktorität zu unterwerfen. Endlich soll der übernatürliche Einfluß — ganz entsprechend der natürlichen Anlage des Menschen — nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen, nicht nur im inneren, sondern auch im äußeren Leben des Menschen zur Geltung kommen. Also verstößt die Ausschaltung des Einflusses der christlichen Religion aus dem öffentlichen Leben und die Verhinderung ihres äußeren Kultus durch die modernen Machthaber gegen die natürliche religiöse Pflicht des Menschen und der Menschheit.

Das sind beherzigenswerte Wahrheiten, die leider unserer Zeit zum großen Teile ganz fremd geworden sind. Aber gerade deshalb können sie nicht oft und laut und eindringlich genug verkündet werden.

Zu besonders hohem Verdienste rechnen wir es dem Verfasser an, daß er den Hauptfeind jeder Religion, — den Subjektivismus immerfort so scharf im Auge behält.

Chieri (Torino). P. Antonius M. Rohner O. Pr.

10. *Dr. Martin Grabmann:* **Die Geschichte der scholastischen Methode.** Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. Freiburg, Herder 1909.

Vor uns liegt der erste 354 Seiten starke Band eines dreibändigen Werkes über die Geschichte der scholastischen Methode, das Dr. Grabmann, Prof. der Dogmatik in Eichstätt, unternommen hat. Die beiden noch fehlenden Bände werden nicht lange auf sich warten lassen (VIII). Der vorliegende, den der Autor pietätsvoll dem Gedächtnis Denifles gewidmet, beschreibt uns die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts, d. h. bis und mit Anselm von Canterbury, dem Vater der schol. Methode.

Schicken wir der Besprechung des inhaltsreichen Buches eine gedrängte Analyse des leitenden Gegankenganges voraus. Eine kurze Über-

sicht der verschiedenen heutigen akatholischen und katholischen Urteile über Wesen und Wert der Scholastik, unter denen vor allem die Ansichten von W. Dilthey (6), R. Eucken (7), Harnack (9), R. Seeberg (12), A. Sabatier (15), K. Girgensohn (16) großes Interesse wecken, soll den Leser schon eingangs überzeugen von der Notwendigkeit einer gründlichen historischen Behandlung der scholastischen Methode (1—28), von der R. Eisler, Wundt (29), Richard Falckenberg, Paul Wernle (30) und De Wulf mehr und weniger unannehmbare Begriffsbestimmungen gegeben hätten. Grabmann will die Scholastiker selbst befragen über Wesen und Kern ihrer Arbeitsweise (33). Er findet den Angelpunkt derselben in Anselms „credo, ut intelligam", worin übrigens auch ein Petrus v. Poitiers, Petrus v. Capua, Wilhelm v. Auxerre samt Bonaventura und Thomas die Grundidee der schol. Methode fanden (33—35). Grabmanns eigene Begriffsbestimmung, für deren Geschichte im folgenden Kapitel ein überaus reichhaltiges Quellen- und Literaturverzeichnis angeführt wird (37—54), lautet folgendermaßen:

„Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengeiste inhaltlich näher zu bringen, eine systematische organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht." (36—37).

Zum besseren Verständnis dessen, was folgen wird, heben wir die vier wesentlichen Momente, welche nach der obigen Definition die scholastische Methode konstituieren sollen, noch speziell hervor: (1) die Tendenz durch Anwendung der Philosophie auf die Glaubenswahrheiten die möglichste Einsicht des Glaubensinhaltes sich zu erwerben; (2) Bestreben, die erkannten Glaubenswahrheiten zu systematisieren; (3) gegen den Glauben erhobene Vernunfteinwände zu lösen; (4) eine daraus im Laufe der Zeit entstandene äußere Technik.

Die Hauptaufgabe, welche der Verfasser sich nun gestellt, besteht im historischen Nachweis für die Richtigkeit der soeben beschriebenen Methode.

Ihre Anfänge finden sich schon in der Patristik. Schon das Christentum des Evangeliums ist nicht „grundsätzlich antiintellektualistisch", wie protestantische und auch einige kath. Theologen behaupteten (55—66). Zwischen ihm und der griechischen Philosophie gibt es wohl eine Fülle von Anhaltspunkten (66—68), aber auch einen wesentlichen Unterschied (69), was gerade durch Justin den Martyrer und Clemens von Alexandrien bestätigt wird, entgegen der Ansicht Souverains (70—76). Unter Wahrung des christlichen Glaubens, in der richtigen Unterordnung der ratio unter die auctoritas fidei arbeiteten die griechischen platonisierenden Schriftsteller wie ein Justin M., Irenäus, Clemens Alex, Origenes, Theognostus, Athanasius, Cyrill v. Jerusalem, Gregor Naz., Basilius, Gregor v. Nyssa, Cyrill v. Alexandrien, Theodoret v. Cyrus, der Pseudo-Dionysius der Scholastik vor durch ihre hohe theologische Spekulation und teilweise umfassende Systematik (76—92), während die von der Schule von Antiochien (93—99) und den letzten Neuplatonikern beeinflußten Aristoteliker auch auf die spätere technische Methode der Scholastik einen namhaften Einfluß ausübten (99—116). Von den lateinischen Forschern

der Patristik hat nach dem Vorgang von Tertullian, Lactantius, Ambrosius, Hieronymus, Victorinus Afer (116—125) Augustinus eine vorbildliche Bedeutung für die scholastische Methode gehabt (125) durch seine Verwertung der Dialektik für die Theologie (126—129), durch seine Auffassung des Verhältnisses von Glaube und Wissen (129—134), durch seine architektonische Systematik (134—137), endlich durch seine technisch vorzügliche, ruhige, mäßige, umsichtige Formulierung, Präzisierung und Beantwortung der Fragen (137—143). Die Schriften der nachaugustinischen Autoren: Prosper v. Aquitanien, Fulgentius, Claudianus Mamertus, Gregor d. Gr., Isidor von Sevilla, Tajus v. Saragossa, haben mehr reproduktiven, praktischen, sentenzartigen Charakter, bilden aber vielfach die ersten Quellen, aus denen das Mittelalter schöpfte (143—147). Eminente Bedeutung für die Entwicklung der schol. Methode hatte Böetius, der Vermittler des Aristotelismus (149—157) und Präger der lateinischen Schultermini (157). Seine Kommentare wurden vorbildlich für das Mittelalter (159). Durch reichliche Stoffzufuhr (156—162), richtige Auffassung von Glaube und Wissen (171), sehr interessante methodologische Elemente lebte er im Mittelalter lange Zeit fort (173—177). Die erste Zeit der mittelalterlichen Schulen trägt die Signatur der Kompilation, der glossierendem Reproduktion der überschwenglich vorherrschenden Autorität an sich (178—202), bis zu Scotus Erigena, dem Übersetzer und Kommentator des Pseudo-Dionysius und Boetius. Im Werke „De divisione naturae" ist er zwar idealistischer Monist und opfert faktisch die Autorität der Vernunft (204—206). Aber in dem neuestens ihm zugewiesenen Kommentar zu den opuscula sacra des Boetius ist er orthodoxer, will den Glauben verteidigen, ist nicht der Vater der Antischolastik, wohl aber ein Vorläufer der Scholastik durch Anwendung der Philosophie auf den Glauben durch seine Systematik (208—210). Nach dem 10. Jahrhundert, der Zeit des wissenschaftlichen Niederganges (210—214), beginnt im 11. Jahrhundert der große Kampf zwischen den Hyperdialektikern — vertreten vorzüglich durch Anselm d. Peripatetiker und Berengar —, und den Antidialektikern (215—224), in welchem Lanfrank und Petrus Damianus, um Glaube und Philosophie zu verteidigen, einen gesunden Mittelweg einschlugen (224—234). Der Kanonist Arnold v. Konstanz ist durch seine Konkordanzmethode ein eigentlicher Vorläufer der technischen Methode Abälards geworden (234—240); im gleichen Sinn arbeitete ebenfalls Ivo v. Chartres (240—246). Das ungedruckte Speculum universale des Radolfus Ardens zeugt nicht bloß von Systematik, sondern enthält neben einer interessanten Wissenschaftseinteilung sogar eine methodologische Untersuchung über die Art der Anwendung philosophischer Termini auf die Theologie (246—257).

Vor allem aber war es Anselm von Canterbury, der, interessant schon als Persönlichkeit und wissenschaftliche Individualität (258—263), es verstanden, „auctoritas und ratio, diese beiden treibenden Faktoren der Scholastik, in die richtige Beziehung zu setzen" (264). Durch sein „Credo, ut intelligam" ist er zwar in erster Linie ein treuer Verfechter der kirchlichen (265), skripturellen (266), patristischen (267) Autorität, aber auch des selbständigen Denkens, der Ratio (269—70). Ihr teilt er eine dreifache Funktion zu: (1) sie soll, mit dem Glauben überall als Voraussetzung, eine Einsicht in den Glauben erwerben; — Grabmann wehrt sich gegen die Ansicht jener, welche behaupten, Anselm hätte faktisch die richtigen Grenzen des Glaubens verletzt (272—284). Als Mittel zur Erlangung der erstrebten Einsicht finden wir bei Anselm (a) die Anwendung geschöpflicher Analogien auf das Übernatürliche (284—288), (b) die ethische Reinheit und Selbstheiligung (288—292); (c) entschiedene Ablehnung des

Nominalismus, den Roscelin lehrte, und an dessen Stelle er nicht zwar den Ultrarealismus, wohl aber einen gemäßigten platonischen Realismus setzte (293—311); (d) eine zweckmäßige Verwertung der Dialektik und Metaphysik auf dem Gebiete des Glaubens nach augustinischer Vorlage (311—322) (2). Eine zweite Funktion, welche Anselm der Vernunft zuerteilt, besteht in der Systematisierung des Erkannten, die vorzüglich im Monologium, Proslogium und Cur Deus homo hervortritt (322—332). (3). Endlich soll die Ratio sich betätigen in der Lösung vorgebrachter Einwände und der Ausgleichung scheinbarer Widersprüche. Hierdurch wurde Anselm, der sonst mehr Einfluß auf das 13. Jahrhundert als auf das 12. hatte, ein Vorläufer Abälards (332—339). — Hiermit schließt Grabmanns erster Band, dem er noch ein ganz vorzügliches Personenverzeichnis und Sachregister hinzufügt, ab.

Schon diese kurze Analyse weist den Leser auf die große Bedeutung des Grabmannschen Buches hin. Sie bietet aber in Wirklichkeit ein nur allzu schwaches und verblaßtes Bild von dem gewaltigen Material, das hier verarbeitet wurde und von der Geistesarbeit, die in diesem Werke steckt. Mit kurzen Erwähnungen mußten wir oft über ganz wichtige Punkte hinweggehen. Nicht selten hat der Verfasser ganze Traktate — gedruckte und ungedruckte — analysiert und skizziert, um den von ihm gesuchten Gedanken herauszuschälen und in das richtige Licht zu stellen. Die Zahl der in den Bereich der Untersuchungen gezogenen Schriftsteller, von denen wir nur einen Teil ausdrücklich nannten, ist fast enorm. Das von S. 37—54 aufgeführte Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten, kritisch gewerteten Quellen, die für die Geschichte der scholastischen Methode herangezogen werden sollen, hat Wert für die Gesamtgeschichte der Scholastik. Die reichlich durchweg glücklich ausgewählte Spezialliteratur, welche nachher bei den einzelnen Vätern, Schriftstellern und Problemen beigefügt wird, erhöht den literarischen Wert des Werkes noch mehr. Die S. 186—188 gegebene Liste der ungedruckten Florilegien, deren Inhalt meist kurz angegeben wird, ist ein weiterer Beweis für die Belesenheit des Verfassers. Er ist vor allem auch auf dem Gebiete der modernen theologischen Literatur, der katholischen und protestantischen, gut zu Hause. Wertvoll sind auch: mehrfache zusammenfassende Erörterungen über die Echtheit von Werken, längere Digressionen über viel diskutierte Einzelnprobleme — z. B. über den Nominalismus Roscelins (S. 297 ff.), zahlreiche Nachweise von der direkten Abhängigkeit gewisser Scholastiker von früheren patristischen Schriftstellern, Referenzen über Bibliotheken, Manuskripte, Übersetzungen und Kommentare. Die Sprache ist fließend. Die Darstellung ist methodisch und lichtvoll.

Prof. Grabmann hat den Entwicklungsgang der schol. Methode weit zurückgeführt, in seinen allerersten Anfängen sogar bis auf die Apologeten des 2. Jahrhunderts. Auch hierin erblicken wir, — wenigstens unter einem Gesichtspunkte, — ein namhaftes Verdienst. Dadurch erhalten die engen untrennbaren Geistesbeziehungen, welche zwischen Patristik und Scholastik unleugbar existieren, zumal zwischen der letzteren und dem großen Augustinus, die richtige Beleuchtung, und das ist um so mehr zu begrüßen, als man gerade heutzutage, nicht bloß in gegnerischen Lagern, die beiden Unzertrennlichen auseinanderzusprengen versucht. Freilich, nachdem der Verfasser so weit zurückgreift und sogar die wichtige Frage vom ursprünglichen Einflusse der griechischen Philosophie auf die Apologeten und Alexandriner aufgriff, durfte er, unseres Erachtens, bei aller Entschiedenheit, mit der er die Selbständigkeit des Christentums berechtigterweise verteidigt, den perturbierenden Einfluß, welchen die griechische Philisophie auf

einzelne patristische Schriftsteller ausübte und zwar gerade jene, welche für eine richtige Auffassung von Glaube und Wissen zitiert werden: Justin, Clemens Alex., Origenes, Tertullian, nicht in dem Grade verschweigen oder sogar abschwächen, wie es faktisch geschehen. Nicht allein auf die Logoslehre hat die griechische Philosophie den offenkundigsten Einfluß ausgeübt, sondern die Präexistenz der Seele, — die sogar Augustin anfänglich noch vertrat[1] —, und die Apokatastasis sind unbestrittene Lehrpunkte der Alexandriner, während der stoische Materialismus Tertullians die Gottes-, Seelen- und Sakramentenlehre durchzieht. Der Satz: Origenes hätte eigentlich keiner bestimmten Philosophenschule angehört (S. 82), ist cum grano salis zu nehmen. Er war wesentlich Philonianer. Es ist möglich, daß man den Einfluß der griechischen Philosophie auf Origines übertrieb (S. 82); aber sicher wurde und wird auch jetzt noch der Einfluß Philos vielfach unterschätzt. Ein typischer Beweis für den letzteren ist gerade auch die Tatsache, daß die auch von unserem Verfasser erwähnte (S. 72) Ansicht eines Justin, Clemens, Origenes, Tertullian, Augustin: als hätten die griechischen Philosophen ihre Weisheit dem Alten Testament entnommen, präzis von Philo herrührt[2], ja sogar schon von dem Juden Aristobul vertreten wurde.[3] Die Behauptung: Gregor v. Nyssa hätte sich von den Irrtümern des Origenes ferngehalten (S. 88), halten wir wenigstens hinsichtlich der Apokatastasis für unrichtig. Wie Athanasius durch Begründung der Glaubenssätze aus der Hl. Schrift hauptsächlich „der positiven Theologie“ die Wege gezeigt (S. 85), ist uns schon wegen der unglücklichen Wahl dieses Terminus: „positive Theologie“ unklar. Ob der Gebrauch des Aristotelismus durch die Häretiker die Orthodoxen veranlaßt hat, sich desselben Aristoteles zu bedienen (S. 99), kann füglich bezweifelt werden. Vielleicht hat dieser Umstand ihnen mehr Mißtrauen gegen den Stagiriten eingeflößt.

Doch lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf eine weit wichtigere Frage: die mittelalterliche Scholastik ruht auf den Schultern der Patristik und ist von derselben untrennbar. Von ihr hat sie den großen christlichen Geist, der ihr tiefstes Lebensprinzip war. Das hat Prof. Grabmann zwingend bewiesen. Indessen was unzertrennlich ist, ist deshalb noch nicht notwendig unterschiedslos: Gibt es zwischen Patristik und Scholastik keinen tiefgreifenderen Unterschied? Hat die Vernunft im Mittelalter keine weitere Rolle als einzig und allein: vom Glauben ausgehend, zu einer Einsicht des Glaubens fortzuschreiten, die theol. Konklusionen zu systematisieren, die gegen den Glauben erhobenen Einwände zu lösen? Ist das Anselmische „Credo, ut intelligam“, wie Grabmann dartut, der volle und ganze Zentralgedanke der Scholastik? Wenn „ja“, dann gibt es im Mittelalter keine eigene, von der Theologie unterschiedene, in sich selbständige von bloßen Vernunftprinzipien ausgehende, die Lösung der allgemeinen Welt und Lebensprobleme enthaltende rationelle Synthese! Dann haben die von uns bekämpften Historiker des 18. Jahrhunderts recht gehabt, wenn sie stets behaupteten: das Mittelalter besitzt überhaupt keine eigene Philosophie, sondern nur Theologie. Das größte Rätsel ist uns aber dann die Scholastik des 13. Jahrhunders selbst, mit ihren stetigen Unterscheidungen zwischen theologischen und philosophi-

---

[1] Solilog. II. c. 20; Retract. I. c. 4.

[2] Quis rer. div. haeres. ed. Richter. v. III. pg. 47; De iudice. ib. v. V. pg. 127; De vita Moy's. l. II. ib. v. IV. pg. 189.

[3] Euseb. Praep. ev. l. XIII. c. 12. P. Gr. v. 21. col. 1097.

schen Disziplinen, mit ihren gewaltigen metaphysisch-naturwissenschaftlichen Synthesen, die aus einem harten Kampf zwischen scientiae sacrae und profanae hervorgegangen sind.

In Wirklichkeit verhält sich die Sache ganz anders, wie schon anderwärts betont wurde.[1] Während die Patristik keine ihr eigene geschlossene Vernunftsynthese besaß, sondern den schwierigen Zeitbedürfnissen entsprechend, den Glauben verteidigend und erklärend das Anselmische „Credo, ut intelligam" vorbereitete, strebt die Scholastik zu einem harmonischen Doppelsystem hin:

a) Auf aristotelisch-platonische Grundelemente schafft man, mit Zuzug verschiedener anderer Einsätze und mit eigenen Zutaten, ein neues eigenes phil. System, eine rationelle Weltanschauung.

b) Auf die Patristik weiterbauend, entsteht durch Anwendung der Philosophie auf den Glauben ein 2. theologisches System, eine Offenbarungsweltanschauung.

c) Beide sollen in Harmonie miteinander und einander gegenseitig stützend den Bedürfnissen des natürlich-übernatürlichen Menschen entsprechen und daher, obgleich voneinander unterschieden, doch nie getrennt werden.

Die mittelalterliche Scholastik so aufgefaßt, ist es einleuchtend, daß das Anselmische, „Credo ut intelligam" kaum als tessera für die Ganzscholastik in Anwendung kommen kann, sondern höchstens auf die scholastische Theologie, aber auch da noch mit Ausschluß der praeambula fidei, wie Grabmann an einer Stelle (S. 275) nachträglich selbst gefühlt haben mag, indem er das Anselmische „Credo, ut intelligam" dem Augustinischen: „Intellige ut credas, crede ut intelligas"[2] gegenüberstellt.

Die Schöpfung der Philosophie als eigene Disziplin hat das Mittelalter einen harten Kampf gekostet. Erst das 13. Jahrhundert führte endgültig zur Tat. Ihm ging aber ein schwieriger Streit über die praktische Grenzausscheidung zwischen Theologie und Philosophie vorher. Die Frage: wie weit kann die Vernunft in ihrer Spekulation über die Geheimnisse, speziell der Trinität und Incarnatio, gehen, bildete das brennende Problem des 11. Jahrhunderts. Anselm hat diese Frage sowenig gelöst als Abälard und später Richard v. St. Viktor. Wie der letztere wollte er die Trinität und Incarnatio aus der bloßen Vernunft beweisen. Prof. Grabmann hat neuerdings den Versuch gemacht, darzutun, daß der große Erzbischof v. Canterbury auch hierin die richtigen Grenzen nicht überschritten hätte (S. 276—283). Umsonst! Oder wer würde heute von einem Theologen, der ihm sagen würde: höre, nun will ich dir die Dreiheit der göttlichen Personen ohne die Hl. Schrift „sine Scripturae auctoritate", mit zwingenden Gründen „necessariis rationibus"[3] beweisen, sagen, er denke katholisch richtig? Da nützt alles Interpretieren nichts, sondern es schadet nur. Aber, wendet man ein: Anselm hat eben die Grenzen nicht gekannt und bei dem damaligen Mangel an genaueren kirchlichen Weisungen nicht kennen können. Ganz richtig! Deshalb werden wir ihn auch nicht einen „Rationalisten" nennen. Aber dann ist unhaltbar, was anderwärts (S. 264 und 275) behauptet wird, Anselm hätte auctoritas und ratio theoretisch und praktisch in die richtige Beziehung gebracht.

Zuweilen zeigt sich bei unserem Autor eine leise Tendenz, gewisse Persönlichkeiten auch dann in Schutz zu nehmen, wenn der objektive

[1] Vgl. Hist. polit. Blätter. B. 139. S. 422.
[2] Sermo. 43. c. 7. n. 9.
[3] De fide Trinit. c. 4 Monolog. Praef. Cur Deus homo. Praef.

Sachverhalt anderes erwarten ließ, was in geschichtlichen Fragen immer ganz speziell gefährlich ist. Wir erinnern hier noch an die Stellung, die er S. 231 ff. dem Petrus Damiani in dem Streite zwischen den Dialektikern und Antidialektikern einräumt. Wenn jemand, so gehörte gewiß der um das praktisch-kirchliche Leben hochverdiente Petrus Damiani zu den Antidialektikern. Auch ist es uns nicht recht klar, was man unter dem „gesunden, gemäßigten platonischen Realismus" des hl. Anselm für eine Universalienlehre zu verstehen hat (S. 307 u. 322). Es ist doch wohl noch nicht aristotelischer Realismus (308), auch nicht extremer platonischer Realismus (307), natürlich noch weniger Konzeptualismus, aber was denn? Wir zeihen den hl. Anselm nicht des Ultrarealismus, obwohl gewisse starke Spuren vorhanden sind, indem er sich des gleichen klassischen Beispieles bedient,[1] das gewöhnlich die Ultrarealisten z. B. Scotus Er., Fridegisus anführen, und den Unterschied zweier Personen nur in die collectio accidentium verlegt.[2] Das richtigere dürfte sein, daß Anselms Stellung zum Universalienproblem uns nicht hinreichend abgeklärt erscheint, und vielleicht das allerrichtigste, daß er sich selber nicht klar war.

Zum Schlusse noch eine Frage, die uns eigentlich während der ganzen Lektüre des inhaltreichen Bandes gequält hat. Das Werk ist überschrieben „Die Geschichte der scholastischen Methode". Nun wird zwar in demselben über das, was wirklich zur Methode gehört, nämlich: die allmählich sich entwickelnde Systematik und die äußere wissenschaftliche Technik, sehr vieles und sehr Wertvolles geboten. Aber das Hauptproblem des Werkes bildet das Verhältnis von Glaube und Wissen, das streng genommen offenbar gar nicht zur wissenschaftlichen Methode gehört, wenn es auch dieselbe beeinflußte. Weder die Erwerbung der Erkenntnisse aus dem Glauben noch jene aus der Vernunft, noch die verschiedenen Verbindungen beider Quellen gehören zur Methode, sondern die Art und Weise, wie aus den bereits vorausgesetzten Quellen mittelst vorausgesetzter Erkenntnisakte — Urteil, Schluß — Erkenntnisse erworben und verbunden werden. Was Prof. Grabmann eigentlich behandeln will, das ist viel mehr als scholastische Methode, das ist Geist und Wesen der Scholastik in ihrer historischen Entwicklung.

Die vorliegende längere Besprechung möge dem verehrten Verfasser ein Beweis sein, welch hohes Interesse sein erster Band uns bereitet. Mit Spannung erwarten wir die beiden andern Bände, mit deren Abschluß Prof. Grabmanns Werk inhaltlich ohne Zweifel zu den bedeutenderen Publikationen über das Mittelalter gehören wird.

Freiburg (Schweiz). G. M. Manser, O. P.

---

[1] De fide Trinit. c. 2. Das berühmte Beispiel von der Einheit der Menschen in der species.

[2] De fide Trinit. c. 6.