

gelesen wart und noch nie geprediget wart“ (10. Predigt bei Fr. Jostes, Meister Eckhart, S. 7). In seiner Rechtfertigungsschrift sucht er dann seine bedenklichen Sätze in orthodoxem Sinne zu deuten (Daniels, Rechtfertigungsschrift, 12 f.). Nimmt man manche Sätze in ihrem gewöhnlichen Sinne, so läßt sich verstehen, daß Denifle unwillig schreiben konnte: „Man möge mir einen Scholastiker nennen, bei dem eine so greuliche Begriffsverwirrung herrscht wie in Eckharts Schriften“ (a. a. O. 221). Ebenso betont G. Théry O. P., der verdiente Herausgeber des Sapientia-kommentars, dessen Ungenauigkeit und dazu noch seine überspitzen Gegensätze.

Daß E. das Zentralproblem der Mystik, die *unio mystica*, die *cognitio Dei experimentalis*, aus eigener Erfahrung gekannt habe, ist kaum anzunehmen, wenn man seine Sprache mit der der großen Mystiker vergleicht, die sie selbst erlebt haben und die von eigenem Erlebnis reden konnten, wie Augustinus und Gregor der Große, Bernhard und Richard von St. Viktor, Bonaventura und Thomas, Ruysbroich und Dionysius Cartusianus, Johannes vom Kreuz und Theresia, Balthasar Alvarez und Lessius. Wohl aber müßte man E. als Mystiker aus zweiter Hand bezeichnen. In seiner Seelenführung ist ihm mystische Begnadigung wiederholt begegnet, er hat ihr großes Verständnis entgegengebracht, und das, was ihm mitgeteilt wurde, hat ihn zu weiteren mystisch-scholastischen Spekulationen angeregt.

Heute steht E. im Mittelpunkt des Interesses, zumal bei solchen, die ihn unmöglich verstehen können, weil ihnen die notwendige scholastische Bildung, oft genug auch die Kenntnis der katholischen Gedankenwelt fehlt, in der der Meister lebte und schrieb. Mit Vorliebe beschäftigen sich manche mit ihm, obwohl oder gerade weil seine Sprache paradoxer war als seine Gedanken. Darum ist jeder Beitrag zur Eckhartfrage dankbar zu begrüßen, zumal wenn er von so fachkundiger Seite kommt.

C. Richstaetter S. J.

Schwarz, Richard, Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum (Deutsches Werden. Greifswalder Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte. Heft 5). gr. 8^o (95 S.) Greifswald 1934, Bamberg. M 3.—.

Während Eckharts anscheinend sich widersprechende Gedanken und ihre noch eigenartigere Fassung bisweilen wie unstetes, kaltes Nordlicht wirken und logischem Denken schmerzhaft sind, leuchtet wohlthuend aus den Schriften des sel. Heinrich Seuse, Eckharts Schüler, ruhiges, klares, erwärmendes Sonnenlicht. Das zeigt auch die fleißige Arbeit über „das Christusbild des deutschen Mystikers“. Hier spricht eben in seiner gemütvollen schwäbischen mittelhochdeutschen Sprache ein Heiliger, der mystische Gnaden nicht bloß, wie Eckhart, von Hörensagen kennt, sondern der eigenes Erlebnis schreiben kann. An die Spitze stellt die Arbeit den Gedanken: Es gibt nur einen Christus, und doch gibt es viele Christusbilder: in der Kunst und in den Herzen der Menschen. Wie steht nun dieses Bild vor der Seele des Dominikanermystikers? In germanischer Geisteshaltung! Das soll gezeigt werden. Logos-Mystik und Jesus-Mystik werden einander gegenübergestellt. Dann wird auf Grund der ausführlichen mhd. Texte Seuses das dogmatische, das mystisch-religiöse und das

ethisch-religiöse Christusbild überzeugend vorgeführt, sodann die heilsgeschichtliche Tat Christi in der Inkarnation, Erlösung und Rechtfertigung. Den Schluß bietet passend Seuses Mariologie.

Mit Recht ist die tiefe Verehrung zur Ewigen Weisheit hervorgehoben, die wohl niemand in solch liebevollender Sprache und so hinreißend dargestellt hat wie dieser heilige Dominikaner, und zwar nicht bloß in seinem deutschen Weisheitsbüchlein, sondern auch in der von ihm selbst vorgenommenen lateinischen Bearbeitung des *Horologium divinae Sapientiae*, das auch eine Berücksichtigung verdient hätte (Neuausgabe von Richstaetter S. J., Marietti, Turin). Auch die Leidensmystik ist mit Recht betont, und zwar gerade ihr Heldenhaftes, das zur Nachahmung mitforttreibt: „Christus ist für Seuse der leidende Held . . . Heldisch sein heißt auch Demut und Verzeihung üben — um höherer Ideale willen.“ Treffend ist auch der Unterschied zur unvollkommeneren altgermanischen Auffassung hervorgehoben, wie sie im Heliand hervortritt: „Das Heldische hat zweifellos in der Wertung der Persönlichkeit Christi hohe Bedeutung, jedoch zumeist als duldendes Heldentum, und das unterscheidet Seuse von der Auffassung des ‚Heliand‘-Dichters“ (60). — Für das bräutliche Verhältnis der Seele zu Jesus, das dem Mystiker zum inneren Erlebnis wird, kann nur der Verständnis haben, dem das Wesen der übernatürlichen Gnade nicht verschlossen bleibt. Darum muß notwendig die angeführte Ansicht von Nichtkatholiken abwegig sein. Sicher würde Seuse als ein Mystiker, der aus Erfahrung redet, den Satz ablehnen: „Schon die Femininform der *Aeterna Sapientia* als Christus zu denken, könnte darauf hindeuten, daß Seuse irgendwie dazu neigt, das Göttliche weiblich zu denken“ (40).

Schade, daß die schöne Arbeit bisweilen durch unwidersprochene Zitate aus verständnislosen Nichtkatholiken entstellt ist, wie „überschwenglicher Kultus der ins Weiblich-Irdische herabgebeteten Gottesmutter“ (62). „Die Gotik ist nun einmal in ihrer letzten Konsequenz: das protestantische Ego“ (56)! Vorausgesetzt wird vom Verf. der Gegensatz „einer mehr dem Objektiven zugewandten altkirchlichen Tendenz zu der germanischen Mystik, bei der mehr das subjektive Moment in der Betrachtung der Person Christi und auch der Kirche vorherrsche“ (12). Das ist mehrfach behauptet, aber nicht bewiesen worden. Es sei nur an das Verhältnis des hl. Paulus zu Christus, an den Martyrerbischof Ignatius und an Kassians Berichte erinnert. Hier tritt das Subjektive bereits stark hervor. Ebenso wäre noch zuerst der Beweis für die Behauptung zu führen, daß für die Antike „die höchste Wirklichkeit die höchste Geistigkeit“ sei und allein „für den germanischen Menschen die größte Wirklichkeit das ihm greifbar Nächste“ (12).

Richtig und schön ist Seuses Christusbild gezeichnet. Es entspricht durchaus dem deutschen Charakter; aber ausschließlich dem deutschen Charakter? Könnte man nicht dasselbe auch von dem Christusbild des hl. Bernhard, des Heiligen von Assisi und des hl. Bonaventura sagen? Gilt es nicht allgemein für die Geistesrichtung des Zisterzienser-, Franziskaner- und Dominikanerordens, also auch für die romanischen Länder? Seit der Zeit der Kreuzzüge war eben die heiligste Menschheit des Herrn, zumal Bethlehem und Golgatha, besonders in das Blickfeld der Frömmigkeit getreten und hatte auf heldenhaftes Ringen nach Heiligkeit tiefgreifend eingewirkt. Was bei Seuse deutsches Empfinden

und deutsches Gemüt so anspricht, hat aber auch der Romane gut verstanden. Der Beweis dafür liegt in der überaus großen Verbreitung, die das *Horologium divinae Sapientiae* des schwäbischen Heiligen in der ganzen katholischen Welt gefunden hat.

Auch wer nicht allen Aufstellungen des Verf. beipflichtet, wird doch der inhaltreichen, anregend geschriebenen Arbeit mit Interesse und Gewinn bis zum Schluß folgen.

C. Richstaetter S. J.

Proclus, *The Elements of Theology*. A revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. 8^o (XLVI u. 340 S.) London 1933, Oxford University Press (H. Milford). Sh 30.—.

Während Plotins Enneaden im Laufe des letzten Jahrhunderts mehrfach herausgegeben wurden, fand sich für ein anderes wichtiges Quellenwerk des Neuplatonismus, die *Institutio theologica* des Proklos, seit ihrer Erstausgabe durch Aemilius Portus 1618 kein Herausgeber mehr außer Fr. Creuzer im Jahre 1822 und 1855. So kann man es nur freudig und dankbar begrüßen, daß Prof. Dodds sich an diese so wichtige, aber auch so schwere Schrift gemacht und uns eine schöne neue Ausgabe mit Einleitung, Text und gegenüberstehender englischer Übersetzung, Kommentar und Indices geschenkt hat.

Die Einleitung unterrichtet zunächst über Zweck und Art der Schrift. Die *Institutio theologica* ist die einzige erhaltene systematische Darstellung der neuplatonischen Metaphysik, enthält in ihrem ersten Teile, propositio 1—112, die allgemeinen Prinzipien oder Antithesen, mit denen der Neuplatoniker arbeitet: Einheit—Vielheit, Endlich—Unendlich, Teil—Ganzes, Zeit—Ewigkeit usw. Im zweiten Teil, prop. 113—211, werden dann die Verhältnisse innerhalb der drei großen Klassen geistiger Wesen und deren Beziehungen zu den Dingen niederer Wirklichkeit betrachtet. Dieser systematischen Haltung der *Inst. theol.* entspricht ihr knapper, alles scharf umreißen Stil, abweichend von der breiteren Darstellungsweise der Kommentare, die Proklos zu platonischen Dialogen verfaßte. Eine schwierige Frage ist es, die Zeit der Abfassung dieser Schrift zu bestimmen; Dodds setzt sie verhältnismäßig früh an, ohne allerdings eine genauere Zeit anzugeben.

Ein anderer Abschnitt der Einleitung untersucht das Verhältnis des Proklos zu seinen Vorgängern. Die *Inst. theol.* stellt den Abschluß einer Entwicklung vieler Jahrhunderte dar: platonisches, aristotelisches, pythagoreisches und stoisches Gut findet sich in ihr. Plotin, Iamblich, Syrian ist Proklos verpflichtet. So erhebt sich von selbst die Frage: Was hat Proklos aus Eigenem dem Neuplatonismus gegeben? In der Beurteilung des Philosophen stehen sich zwei Meinungen schroff gegenüber, die eine mit ziemlicher Geringschätzung der Leistungen des Mannes, die andere mit Hochachtung vor seinem Können. D. erhebt vor allem Iamblich auf Kosten des Proklos, hält diesen nicht für einen schöpferischen Denker, erkennt aber seine Bedeutung als Systematiker an, vor allem durch den Hinweis, daß er seine Zeitgenossen weit überragt.

Der Einfluß und das Nachwirken dieses Systematikers auf die Nachwelt im Osten wie im Westen war gewaltig. Mittelbar durch Schriften, für die die Werke des Proklos die Quelle bil-