

werden. Ich erinnere nur an das große Kloster der reformierten Zisterzienser von la Trappe im apostolischen Vikariat Peking. Von den fast 100 dortigen Mönchen besteht die Mehrzahl aus Chinesen. Indem sie durch vollkommenste Tugendübung, anhaltendes Gebet, hartes Leben und schwere Arbeit zwecks Buße und Sühne sich und den Ungläubigen Gott gnädig und barmherzig stimmen, gewinnen sie durch die Kraft ihres Beispiels gleichzeitig auch die Heiden für das Christentum. Durch die Erfahrung steht es somit außer allem Zweifel, daß unsere Anachoreten zu einem glücklichen Erfolg der gottgesandten Missionäre Tag für Tag nicht wenig beitragen, auch ohne daß sie Statut und Geist ihrer Stifter im geringsten ändern und ohne in die aktive Missionsarbeit irgendwie einzugreifen.'

„Mögen darum die Obern der beschaulichen Orden eurer Bitte willfahren und Klosterniederlassungen gründen, wo immer es nach gegenseitiger Vereinbarung gut erscheint! Mögen sie das Werk vollbringen, das für die Heldenvölker ein unermeßlicher Segen, aber auch uns im höchsten Grad willkommen und dankenswert sein wird!“

Diesem Ruf des Hl. Vaters war in kurzer Zeit ein herrlicher Erfolg beschieden. Dank den Bemühungen der Benediktiner-

abtei St. Andreas in Lophem-les-Bruges hat sich unter dem Patronat des Karmel von Lisieux ein neues Werk gebildet („Contemplation d'Apostolat“) mit dem ausgesprochenen Zweck, die Gebets- und Bußkräfte der beschaulichen Orden in den unmittelbaren Dienst der Heidenmission zu stellen. Nach den glückverheißenden Anfängen kann kein Zweifel daran sein, daß es in Bälde kein Missionsgebiet mehr geben wird, für das nicht ein beschauliches Kloster opfert, betet und sühnt. Neuerdings kommt hinzu, daß durch Dekret vom 14. Dez. 1927 der Hl. Vater „die von zahlreichen Bischöfen vorgelegten Bitten huldvoll genehmigt und geruht hat, die hl. Theresia vom Kinde Jesu zur besonderen Patronin aller, sowohl der Missionäre, als auch der Missionsschwestern und aller Missionen des gesamten Weltalls, zu erklären. Die hl. Theresia wird also neben dem hl. Franz Xaver ihre Hauptpatronin sein mit allen ihr gebührenden Vorrechten“.

Kann noch offener und eindringlicher gesagt werden, daß beschauliches Leben und Apostolat zusammengehören? Christus, der König der Welt, wird in dem Maß in den Seelen leben und herrschen, als von jedem Verkünder seiner hl. Geheimnisse das Wort des hl. Ignatius von Loyola gilt: in actione contemplativus.

H. Bleienstein S. J

BESPRECHUNGEN

Codina, Arturo S. J.: *Los Orígenes de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola*. Estudio histórico. Barcelona, Biblioteca Balmes, 1926, XI 308 S., 80, [= Biblioteca histórica de la Biblioteca Balmes Ser. II, Bd. I.]

Es ist uns längst aufgegangen, daß die Aszetik als Kunde vom religiösen Leben aus ihrer eigenen Geschichte lernen kann und muß. Zumal die geschichtliche Einsicht in das Werden der großen Träger des geistlichen Lebens, ihrer Werke, in

die Eigenkräfte und in die Abhängigkeiten, läßt uns den Sinn und Wert ihrer Weisungen tiefer erfassen. Auch auf diesem Gebiete kann geschichtliches Verstehen den Weg zu geistiger Freiheit weisen.

Daß das klassische Büchlein des heil. Ignatius von den geistlichen Übungen als eins der ganz großen Ereignisse in der langen Entwicklung der christlichen Aszese zu gelten hat, braucht nicht mehr dargetan zu werden. Es ist eben etwas anderes als das Handbuch bloß irgend

einer Gruppe; es hat Epoche in der Geschichte der Frömmigkeit überhaupt gemacht, gerade dadurch, daß es wertvollstes Drängen der Vorzeit erfüllte und ihm durch die geniale Fassung Wirkkraft gab bis auf den heutigen Tag. — Wie ist dieses merkwürdige Büchlein entstanden? Diese Frage wird natürlich heute nicht zum ersten Male aufgeworfen, aber sie wird heute mit dem Nachdruck geschichtlichen Verstehenwollens gestellt.

A. Codina hat schon verschiedentlich dazu das Wort ergriffen, auch in der deutschen Sprache (Beiträge zur Geschichte und Ascese des Exerzitienbuches, herausgegeben von G. Harrasser, Innsbruck, 1925), am ausführlichsten in den Prolegomena seiner großen Ausgabe der Exerzitien in den Monumenta Soc. Jesu. Die vorliegende Arbeit faßt alles frühere zusammen und führt es weiter. Sie ist, das kann hier gleich gesagt werden, zur Zeit das Beste auf diesem Felde.

Codina gibt zuerst den eigentlichen Gehalt des Exerzitienbuches wieder, spricht dann von Ort und Zeit des Entstehens, um so auf die erste Hauptfrage zu kommen: was enthielten die Exerzitien beim Weggang des Ignatius von Manresa? Die weitere Hauptfrage ist: wie ist nun dieses merkwürdige Geisteswerk zustande gekommen? C. führt zuerst die inneren treibenden Kräfte auf, die Salbung des Heiligen Geistes, den Einfluß der Gottesmutter, die innere Erfahrung, die Erfahrung an andern, die Heilige Schrift, seine eigene seelische Art, seine Studien (Cap. 5—12). Die letzten Kapitel (13—17) untersuchen die Frage nach den äußeren Abhängigkeiten: Ludolf von Sachsen mit seiner Vita Christi und die Flos Sanctorum, die beiden Bücher, die Ignatius nach seiner eigenen Erzählung noch in Loyola gelesen hatte; Thomas von Kempen und des Abtes Cisneros Ejercitatorio, zuletzt eine Reihe anderer Autoren, die hin und wieder als Quellen für Ignatius angesprochen wurden. Den Schluß des Buches bilden Anhänge, in denen die hauptsächlichsten Texte zu eingehendem Vergleiche vorgeführt werden (S. 217—297).

Der Verfasser tut recht daran, auf die inneren Kräfte mit Nachdruck hinzuwei-

sen, die das Exerzitienbuch schufen. Wer das übernatürliche Gnadewirken, auf das Ignatius sich stets so unbeirrt berief, außer Acht läßt, hat sich von vornherein das volle Verständnis verschlossen¹. Ebenso recht ist es, die Ursprünglichkeit des Geistes, und vollends eines so starken Geistes wie Ignatius von Loyola, gebührend in Anschlag zu bringen und nicht überall gleich nach fremden Einflüssen zu fahnden. Uebrigens will sich C. grundsätzlich keineswegs sträuben, Anregungen von außen und auch literarische Einflüsse gelten zu lassen, nur fordert er Belege. In diesem Punkte nun scheint uns C. doch allzu streng, um nicht zu sagen, allzu dialektisch. Ohne Zweifel hat er sein Verdienst, wenn er die vorschnell angemeldeten Entlehnungen aus den obengenannten oder irgendwie bekannten Werken zurückweist. Aber wie schon F. Cavallera in seiner tiefdringenden und gehaltvollen Besprechung in der Revue d'Ascétique et de Mystique betonte (VIII, 82—94), es gibt auch Einflüsse und Eindrücke, die unmerklich und unbewußt arbeiten. Das ist in unserem Falle nicht nur eine leere Denkmöglichkeit. Der Historiker steht doch vor der Tatsache, daß die Exerzitien nach äußerem Aufbau und innerer Art in jene Entwicklungslinie der Ascese gehören, die in der Zeit vor Ignatius immer deutlicher hervordrängt und die vor allem durch die großen Meister der niederländischen „Devotio moderna“ bezeichnet wird. Wenn man nun auch beweist, daß im Exerzitienbuch keine eigentliche Entlehnung festzustellen ist, weder aus Gerhard von Zutphen noch aus Mombaer, noch aus Thomas von Kempen, noch aus Cisneros, der eine Blütenlese aus jenen Früheren darstellt, noch aus irgend einem anderen bekannten Werk, so bleibt doch die innere Verwandtschaft bestehen. Die Geschichtswissenschaft arbeitet nicht ohne Not mit der Annahme einer „generatio aequivoca“, einer unvermittelten Selbstzeugung; das Gesetz der unsichtbaren Wechselwirkung auch auf dem

¹ Was allerdings den Versuch betrifft, die Legende von dem unmittelbaren Einfluß der seligen Jungfrau geschichtlich glaubhaft zu machen, — sie geht doch nur auf die Offenbarung einer Ekstasikerin zurück — so kann man ihn nur mit F. Cavallera (a. a. O.) ablehnen.

geistigen Gebiet hat sich ihr zu sehr be-
stätigt. Nun aber ist Ignatius mit seinem
Aufenthalt in der Benediktinerabtei Mont-
serrat gleich nach seiner Bekehrung in
einen Kreis getreten, der von den Ge-
danken der neuen Frömmigkeit erfüllt
war. Selbst wenn der Pilger Inigo das
Ejercitatorio Cisneros', das der große
Abt den Seinen auf dem Montserrat als
kostbares Erbe hinterließ, nicht in die
Hand bekommen hätte, daß er dort nicht
durch seinen Beichtvater, seine Berater,
durch Predigt und Besprechung mit die-
sem asketischen Gedankenkreis in Be-
rührung gekommen sei, ist schwer zu
glauben.

Damit ist keineswegs der Eigenwert
der Exerzitien herabdrückt, im Gegen-
teil, er erhellt erst recht, wenn man sieht,
wie Ignatius die bisherige asketische Li-
nie weiterführt bis zu der Höhe seiner
vollendeten Schulung. Das, was Wesen
und Wirkung des Exerzitienbüchleins
ausmacht, ist allerdings gerade das Neue
und Selbständige.

Leider ist die Urfassung der Exerzitien
nicht auf uns gekommen. Daß aber die
Niederschrift von Manresa mit der end-
gültig durch Paul III. gutgeheißenen Form
in den Hauptzügen übereinstimmte, geht
aus den Zeugnissen des Ignatius und
seiner Gefährten hervor. Es ist ihnen
die eine gleiche Größe, wenn sie die von
den Exerzitien jener Frühzeit und denen
ihrer Gegenwart sprechen. Andererseits
sagen es aber auch dieselben Vertrauten
des Heiligen, daß „die Exerzitien im
Laufe der Zeit zu größerer Vollkommen-
heit gebracht wurden“ (Polanco); Nadal
aber erklärt: „Post consummata studia
congressit deliberationes illas Exerctiorum
primas, addidit multa, digessit omnia“.
Wie weit erstreckte sich die spätere Be-
arbeitung?

Wie weit erstreckte sich die spätere
Bearbeitung? — Wir sind da nur auf
Vermutungen angewiesen. Immerhin will
uns scheinen, daß C. diese Erweiterung
und Durcharbeitung zu sehr auf Neben-
sächliches beschränken will. Ein eigent-
liches Beweisverfahren ist hier freilich
nicht möglich; aber es kann verschiede-
ne Grundhaltungen zu unserer Frage
geben, aus dem man dann mehr oder
weniger geneigt ist, spätere Aenderun-

gen anzunehmen, oder wenigstens für
möglich und wahrscheinlich zu halten.

Bei dieser Gelegenheit sei es erlaubt,
auf eine Parallele des Ignatianischen Fun-
damentes hinzuweisen, die m. W. noch
nicht genannt worden ist (auch nicht vom
verdienten Exerzitienforscher H. Watrigant).
Petrus Lombardus hat in *Lib. sent.*
2. dist 6—8 folgende Stellen: „Et si quae-
ritur, ad quid creata sit rationalis creatura,
respondetur: ad laudandum Deum, ad
serviendum ei, ad fruendum eo; — — ita
mundus factus est propter hominem, scil.
ut ei serviret — — et exinde similiter ju-
varetur homo“. — Sollte diese Stelle aus
dem allgemein gebrauchten Lehrbuch der
Theologie nicht dem Theologiestudenten
Ignatius zu seiner Fassung des „Fun-
damentes“ veranlaßt haben? Freilich
geht der Grundgedanke des Heiligen
weiter, er beschließt schon die ganzen
weiteren Exerzitien im Keime in sich. —
Daß die Vorbemerkung zu der Lebens-
wahl auf Verhältnisse hindeutet, wie sie
Ignatius als Student in Alcalá, Salamanca
und Paris zur Genüge beobachten konnte,
daß nämlich so mancher Student „zuerst
Benefizien suchte, und dann darin Gott
dienen wollte“, anstatt zu erforschen, ob
Gott ihn nicht in dem Stande der Armut
haben wolle, hat C. richtig angemerkt
(102), konnte man nicht aber die ganze
„Betrachtung über drei Menschenpaare“
auf diesem Hintergrunde entstanden den-
ken? — Ja, man könnte noch weiter ge-
hen und sich folgende Frage vorlegen: Die
Exerzitien in ihrer endgültigen Form bil-
den einen geschlossenen Schulungsgang
zu einem bestimmten Lebensentscheid,
dessen gegebene Norm in der Grund-
betrachtung vom Reiche Christi beruht,
dessen innere Norm in dem persönlich
uns rufenden Willen Gottes liegt, den
man in den Exerzitien erkennen und um-
fassen soll. Wenn auch die Exerzitien zu
jeder gottgewollten Lebensentscheidung
wundersam den Weg bereiten, so ist doch
alles zunächst auf den apostolischen Ber-
uf in Nachfolge des armen Heilandes
eingestellt. Man muß doch sagen, dem,
der die Exerzitien in diese letzte Fassung
brachte, schwebte dieses apostolische
Ideal in voller Klarheit vor der Seele.
War das schon der Ignatius von Man-
resa? Der noch selbst nach einer Form

seines künftigen Lebens suchte, der z. B. in Alcalá seine „Übungen“ noch ziemlich unterschiedslos gab? — Oder wurde ihm nicht erst im Laufe seiner eigenen, sich immer mehr klärenden apostolischen Werbearbeit deutlich, was die in Manresa empfangenen Erleuchtungen in sich beschlossen? — Es sind sicher nur Fragen, auf die es keine feste Antwort gibt. Aber in solchen Dingen sind auch zuweilen die Fragen von Gewinn. Sie eröffnen Ausblicke, die den Gesichtskreis erweitern und vielleicht einmal auch einzelnes mehr erkennen lassen.

Ernst Böminghaus S. J.

de Maumigny, René, S. J., **Katholische Mystik**. Das außergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung in die Mystik von Karl Richstätter S. J. Freiburg, Herder. 1928. X u. 354 S. 8°. M 6.—. Lw. M 7.40.

Dieses Buch bietet eine kurze, aber dennoch klare und vollständige Einführung in das weite, herrliche Gebiet echter Mystik.

Der erste Teil schildert kurz das Leben des P. de Maumigny. Wir sehen hier einen Geistesmann, der mit hervorragender philosophisch-theologischer Bildung eine außergewöhnliche Erfahrung auf psychologischem Gebiete sowie ein überaus nüchternes und scharfes kritisches Urteil verband. Hat P. de M. zu seinen Lebzeiten nicht wenige auf mystischen Höhenpfaden sicher geleitet, so dürfte er auch jetzt noch durch seine Schriften ein recht zuverlässiger Führer auf dem schwierigen Gebiete der Mystik sein, da er ganz und gar ein Mann der Praxis ist. Auch dort, wo de M. Theorien aufstellt, ist sein Auge darauf gerichtet, wie sich die Theorie in der Praxis auswirken wird. Er ist ganz und gar Priester und Apostel, besorgt um die Leitung der Seelen. Das ist es, was seinem Werke eine besondere Eigenart verleiht (S. 32).

Der zweite Teil bietet eine gründliche und klare Einführung in die Mystik von P. Richstätter. Die Vertreter der heutigen verschiedenen Richtungen kommen ebenso zu Worte wie unbeachtete Mysti-

ker der Vergangenheit aus dem Benediktiner- und Jesuitenorden, vor allem aber der unvergeßliche Dominikaner P. Denifle, dessen bahnbrechende Arbeiten auf dem Gebiete der mittelalterlichen Mystik leider bisher nicht die gebührende Beachtung und erst in der letzten Zeit weitere Bestätigung gefunden haben. Besonders wertvoll sind die Kapitel von P. Richstätter: „Bemerkungen für Seelenführer“, „Berücksichtigung der natürlichen Anlagen“, „Verlangen nach mystischen Gnaden“, „Mystische Lektüre“, „Die Hauptsache“. Bei der Hochflut mystischer Schriften sind für unsere Zeit klare und feste Grundsätze der wissenschaftlichen Mystik doppelt notwendig und diese werden hier in meisterhafter Weise aufgestellt und erklärt. Wer sich ein praktisches Urteil über die Begleiterscheinungen der Mystik, wie z. B. von Konnersreuth berichtet werden, bilden will, lese die oben angegebenen Kapitel von P. R.

Der dritte Teil bietet die sinngetreue und fließende Uebertragung von P. Maumignys „Außergewöhnlichem Gebete“. Hier redet ein hervorragender Geistesmann von seiner reichen Erfahrung aus der Fülle seines apostolischen Herzens. In sechs Abschnitten wird das Wesen des mystischen Gebetes dargestellt, seine verschiedenen Stufen, die Prüfungen mystischer Seelen und die Mittel zum Fortschritt in der Beschauung. Visionen und Offenbarungen werden behandelt und endlich die Berufung zur mystischen Begnadigung. Als Grundlage dient die Lehre des hl. Thomas, des hl. Johannes vom Kreuz, der hl. Theresia und des hl. Alfons von Liguori.

Die „Katholische Mystik“ ist aus der Praxis entstanden und will deshalb auch der Praxis dienen. Jeder Beichtvater, vor allem jeder Seelenführer findet hier kurz und klar zusammen, was er wissen muß, um die ihm anvertrauten Seelen sicher und richtig zu leiten. Ohne Zweifel würde es viel mehr eifrige Seelen geben, die auf dem Wege zur Vollkommenheit große Fortschritte machten, gäbe es mehr wohlunterrichtete, kluge und erfahrene Seelenführer. Aus diesem Buche kann sich jeder Seelenführer leicht und schnell das für sein so verantwortvolles Amt notwendige Wissen verschaffen.

Aber auch alle wahrhaft frommen Seelen, die keinen Beichtvater finden, der sie versteht, haben hier einen erleuchteten und erfahrenen Führer, der ihnen beständig zeigt, worauf es im geistlichen Leben ankommt, wie sie sich vor Selbsttäuschungen hüten müssen, wie sie den guten Engel vom bösen Engel unterscheiden können, welche Vorsichtsmaßregeln sie ergreifen müssen, um vor Irrwegen bewahrt zu werden, welche Mittel sie anwenden müssen, um zur höchsten Heiligkeit zu gelangen.

Wer das Buch ganz liest und studiert mit der Feder in der Hand, dem drängt sich von selbst die feste Ueberzeugung auf, daß das außerordentlich praktische Buch in dem Wirrwarr der Meinungen viel Klarheit schafft und noch mehr Segen stiftet.

B. van Acken S. J.

Klein Josef, Dr. theol.: Die Caritaslehre des Johannes Duns Skotus. Die edelste Frucht der Liebesweisheit des Franziskanischen Geistes. Münster, Aschendorff, 1926, XIV u. 79 S. 80, M 3.90. (= Franziskanische Studien, Beiheft 11.)

Kaup Julian O. F. M., Dr.: Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura. Münster, Aschendorff, 1927, 100 S. 80, M 3.90. (= Franz. St. Bh. 12.)

Die letzten 3 Jahre bescherten uns 3 Abhandlungen über die Caritaslehre in der Periode der Hochscholastik. 1925 veröffentlichte im II. Band der *Xenia thomistica* (Rom. S. 253—276) P. J. Keller O. P. einen gediegenen Artikel über die Lehre des hl. Thomas „De virtute caritatis ut amicitia quadam divina“. Das Verdienst des Aquinaten besteht gerade darin, daß er zuerst den Charakter der Gottesliebe als wahrer uneigennütziger Freundschaftslehre in voller Klarheit herausgearbeitet hat. Wenn wir bei ihm öfters lesen, Gott sei als obiectum beatitudinis der eigentliche Gegenstand der Caritas, so darf dies nicht, wie es von mehreren neueren Autoren geschieht, so ausgedeutet werden, als ob er einer eigennütigen und lohnsüchtigen Gottesliebe das Wort redete; die *communicatio bea-*

titudinis ist nicht Motiv, sondern nur Fundament und ontologischer Untergrund, auf welchem allein eine wahre Freundschaftslehre zwischen Gott und der begnadeten Seele möglich ist. Freundschaft ist nur möglich, wo innige Lebensgemeinschaft herrscht; darum muß Gott, wenn er den Menschen zu seiner Freundschaft emporheben will, ihn an seinem eigenen göttlichen Leben teilnehmen lassen. Dies ist die Auffassung des Aquinaten von der Gottesliebe. Die beiden vorliegenden Schriften zeigen nun, was über dasselbe Problem die hervorragendsten Vertreter der Franziskanerschule, Bonaventura und Skotus gedacht haben. Der Vergleich zwischen ihnen und Thomas ist äußerst interessant und lehrreich.

1. Klein bezeichnet schon im Untertitel die Caritaslehre des Skotus als „die edelste Frucht der Liebesweisheit des Franziskanischen Geistes“ und wird nicht müde, dieses Lob im Verlaufe der Schrift immer zu wiederholen. Skotus gilt ihm als „der Herold der selbstlosen Sittlichkeit“ (18). Vor ihm müssen „St. Bonaventura und auch der doctor angelicus St. Thomas... einfach die Segel streichen“ (1). Auf den Nachweis dieses Vorzuges ist die ganze Schrift angelegt, und zwar mit solcher Einseitigkeit, daß er ganz wichtige Punkte, z. B. die Vermehrung und das Wachstum der Liebe, ihre Verlierbarkeit durch die Todssünde, die Notwendigkeit eines eingegossenen Habitus zum Akte der Gottesliebe, ihre Früchte in der gerechtfertigten Seele usw. ganz übergeht. Wir geben ihm gerne zu, daß Skotus die absolute Selbstlosigkeit und Uneigennützigkeit der Gottesliebe bis zum äußersten betont, und wollen mit ihm nicht rechten, wenn er darin einen ganz besonderen Vorzug seiner Lehre erblickt und darauf stolz ist, daß dieser Herold der Gottesliebe auf deutscher Erde starb und begraben wurde. Aber was einem die Lektüre der Schrift vergällt, ist der oft wegwerfende Ton, mit dem er vom hl. Thomas redet. Er gibt zwar zu, daß auch in ihm sich gute Anläufe finden, meint aber, daß diese immer wieder durch egoistische, ja naturalistisch gefärbte Momente getrübt würden. Ein beträchtlicher Teil der Schrift ist von solchen unbegründeten und ungerechten Ausfällen gegen den englischen

Lehrer angefüllt. Die nichtssagenden Bemerkungen gegen Kellers Ausführungen in der Einleitung können nicht als eine Widerlegung derselben angesehen werden. Gewiß gibt es Differenzpunkte zwischen Thomas und Skotus; aber diese erscheinen durch die falsche Auffassung des Aquinaten in der Schrift nicht in ihrem wahren Relief. Wenn Skotus es unterläßt, die Caritas auf die Basis der übernatürlichen Seligkeit oder Lebensgemeinschaft mit Gott zu stellen, so ist dies wahrlich kein Vorzug; denn man sieht dann nicht mehr ein, wie natürliche und übernatürliche Liebe sich ihrem Gegenstand und ihrer Betätigung nach unterscheiden. Wenn er ferner jeden Akt des Begehrens nach der Vereinigung mit dem höchsten Gute von der Caritas ausgeschlossen wissen will, so steht dies mit der selbstlosen Liebe in Widerspruch, weil alle wahre Liebe nach der Vereinigung mit dem Geliebten strebt, da sie denselben gleichsam als Teil des eigenen Ichs erfaßt. Wenn er endlich gar den Ausspruch wagt, es widerstrebe der Natur des Liebeshabitus nicht, daß er sich nur auf Gott, nicht aber auf den Nächsten beziehe (36), so vermag ich darin vollends nichts von einer edlen und erhabenen Auffassung der Caritas zu sehen. Der Verfasser hat sicherlich die Werke des Duns Skotus fleißig durchforscht und sich auch bei Thomas umgesehen; allein man gewinnt bei der Lektüre den Eindruck, daß er mit den Begriffen der Scholastik nicht genügend vertraut ist. Er übersetzt durchgehend *bonum honestum* mit *sittlich gut*, was unrichtig ist, da z. B. für den Menschen die Gesundheit und die Integrität seiner Glieder ein *bonum honestum* ist, ohne daß deswegen jeder gesunde und unversehrte Mensch schon *sittlich gut* ist. Darum ist auch die Lehre des Skotus nicht richtig wiedergegeben, wenn immerfort wiederholt wird, Gott sei als das Unendlich-Sittlich-Gute Objekt der Caritas. Ebenso wenig darf man den Ausdruck *affectio iustitiae* mit „Gerechtigkeitsgefühl“ wiedergeben und aus der *pars irascibilis* eine „reizbare Kühnheit“ machen (57). Der *Paradisus animae*, aus dem Kl. eine längere Stelle mitteilt (74), hat sicher nicht Albert den Gr. zum Verfasser und darum ist

auch die Bemerkung, daß Albert in viel herrlicherer Weise die Caritaslehre hätte darstellen können als sein italienischer Schüler, St. Thomas (76) nicht am Platze.

2. Als wesentlich besser ist die zweite Schrift zu beurteilen, die uns mit der Lehre des Doctor seraphicus über die theologische Tugend der Liebe bekannt macht. Man merkt auf jeder Seite, daß der Verfasser in der scholastischen Philosophie und Theologie gut bewandert ist. Nach einer knapp gehaltenen Einleitung über die lehrhafte Behandlung der Gottesliebe in der Vorzeit werden im ersten Teile die „Vorfragen“ erledigt, d. h. die Lehranschauung Bonaventuras über die eingegossenen Tugenden im allgemeinen. Obwohl in den meisten Punkten mit Thomas übereinstimmend, weist er doch einige Sonderansichten auf. Er zerlegt die geistigen Vermögen der Seele in drei Teile, die *pars intellectiva*, *concupiscibilis* und *irascibilis*, und findet so drei verschiedene Vermögen für die drei theologischen Tugenden. Die Tugenden der *fortitudo* und *temperantia* haben nach ihm ihren Sitz nicht im sensitiven, sondern im rationalen Teil der Seele. Die Kardinaltugenden verbleiben auch im Zustand der Glorie, aber *excellentiore modo*, die eingegossenen Tugenden geben das *recte agere*, die Gaben des Hl. Geistes dagegen das *expedite agere*. Bei der Behandlung der Frage, ob der Habitus des Glaubens und der Hoffnung einem Erwachsenen auch vor der ersten Rechtfertigung eingegossen werde, wäre die Abhandlung von Fr. Miška S. J. über „die Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade nach Bonaventura“ (Zeitschr. für kath. Theologie 50 [1926], 224—6) zu berücksichtigen gewesen.

Im zweiten Teil schildert Kaup die Lehranschauung Bonaventuras von der theologischen Tugend der Liebe. Der Reihe nach bespricht er Begriff und Wesen der Liebe, die Tugend der Liebe als Habitus, das Formalobjekt und den Gegenstand der Liebe, ihr Maß, ihre Ordnung, ihre Vortrefflichkeit und Wirkungen, ihre Vermehrung und Verminderung, ihre Dauer und ihre Erkennbarkeit. Wir wollen aus dem reichen Inhalte nur einige besonders beachtenswerte Punkte hervorheben. Die Meinung des Lombar-

den, der einen geschaffenen Liebeshabitus leugnete, lehnt Bonaventura ganz entschieden ab; aber seine Gründe sind nicht so einleuchtend und durchschlagend, wie jene des hl. Thomas. Auch hier hätte die erwähnte Abhandlung vom Fr. Miška (l. c. 61 ff.) mit Nutzen herangezogen werden können. Der Habitus der Liebe ist von jenem der heiligmachenden Gnade real verschieden, aber so innig mit ihm vereinigt, daß er ohne ihn nicht weiter bestehen kann. Was aber der Caritaslehre des seraphischen Lehrers ihr besonderes Gepräge verleiht und von der heutzutage allgemein festgehaltenen Ansicht scharf unterscheidet, ist dies, daß unter die Caritas nicht bloß der selbstlose amor benevolentiae, sondern auch der amor concupiscentiae, das Verlangen nach dem Besitze Gottes und der ewigen Seligkeit fällt. Nach Thomas ist dieses Verlangen ein Akt der Hoffnung; nach Bonaventura aber ist Formalobjekt der Hoffnung das bonum sub ratione ardui et magni; ihr Akt ist nur ein Vertrauen, das Verlangen hingegen gehört zur Liebe. Darum kann der motus caritatis auch ein mercenarius sein, wenn man nur keinen andern Lohn verlangt als Gott selbst. Auch von jenem, der in Gott sein Beseligungsgut anstrebt, kann man sagen: diligit Deum propter seipsum, weil er kein von Gott verschiedenes Gut als Endziel anstrebt. Zwischen der selbstlosen, freundschaftlichen und der verlangenden Liebe besteht daher kein spezifischer, sondern nur ein gradueller Unterschied. Diese Auffassung Bonaventuras vom Formalobjekt der Liebe war übrigens nichts Neues; sie geht vielmehr auf Augustin zurück und war im XII. und beginnenden XIII. Jahrhundert die allgemein herrschende Ansicht, wenn man Abälard ausnimmt. Die scharfe Trennung dieser beiden Arten der Liebe und die Zuweisung der verlangenden Liebe zur Hoffnung wurde erst durch Thomas eingeführt, der das Wesen der Caritas als amicitia divina definierte. Kaup unterläßt es nicht, an den gänzlich unbegründeten Ausfällen Kleins gegen Thomas eine ausführliche Korrektur vorzunehmen, ohne ihn jedoch zu nennen. Mit herrlichen Worten preist Bonaventura die Vortrefflichkeit und die Wirkungen der Gottesliebe. Die Vermehrung der Caritas ge-

schieht nach ihm per appositionem ve additionem. Zur Verdienstlichkeit der guten Werke fordert er einen virtuellen Einfluß der Liebe, der immer vorhanden ist, wenn jemand am Anfang einen Liebesakt erweckte und ihn nicht widerrief; dieser virtuelle Einfluß kann Jahre lang fortbestehen. Wenn der Sünder sich bekehrt, erlangt er nicht immer denselben Grad der Liebe, den er vor der Sünde besaß, sondern nur jenen Grad, der seiner Vorbereitung auf die Rechtfertigung entspricht.

Wir sind Kaup für seine schöne Schrift dankbar; sie hat uns manche wertvolle Aufschlüsse über die verschiedenen Auffassungen von der Tugend der theologischen Liebe im Mittelalter gegeben.

Johann Stufler S. J.

von Hildebrand, Dietrich. **Reinheit und Jungfräulichkeit.** Köln-München-Wien, Oratoriums-Verl., 1927, 202 S., 8°, M 5.50. [= Der katholische Gedanke 20.]

Katholische Ehe. Vorträge, gehalten auf der Delegierten-Versammlung des kath. deutschen Frauenbundes in Hildesheim, 11—13. Okt. 1924. 2. Aufl. Düsseldorf, Schwann, 1927. 111 S.

Man empfindet aufrichtige Freude über solche Schriften. Es schärfen sich in unserer Zeit überall die Gegensätze, auch auf dem geschlechtlichen Gebiet: auf der einen Seite ganze Scharen von Menschen, welche nach einem Schriftwort eigentlich nur „Fleisch sind“ (Gen. 6, 3); auf der andern Seite nicht wenig feine, edle, durch die übernatürliche Gnade erleuchtete und gehobene Menschen voll des Geistes. Diese haben tiefes Verständnis für die Vergeistigung des Menschenlebens auch auf sexuellem Gebiet, und mit dem Verständnis ergreift ihren durch den Heiligen Geist erfaßten Geist ein starkes Verlangen nach Verklärung der gottgewollten Form des Geschlechtslebens, der Ehe, nach Befreiung aus der Gewalt des ungeordneten Triebes, nach möglichster Beseitigung der Folgen der Sünde. Das Wort solcher Menschen strahlt Reinheit aus und zieht in die Höhe.

Das gilt in hohem Maße von den beiden angezeigten Schriften. Besonders von

dem überaus tiefgehenden Werk des Professors an der Münchner Universität, v. Hildebrand. So kann nur ein Mann voll feinen Gefühls, christlicher Lebensauffassung und gründlicher Tugend schreiben. Die vom Apostel geforderte Heiligung und Vergeistigung der ehelichen Vereinigung kann wohl kaum besser dargestellt werden, als der Verfasser tut. „Die eheliche Hingabe muß in die Hingabe an Gott wirklich eingebettet sein. Nur dann vermag der Geist seine Souveränität über alles Vital-Leibliche sieghaft zu realisieren, wenn er ausdrücklich an Gott festhält, wenn er sich bewußt und ausdrücklich in Gott verankert. Diese Verankerung in Gott muß sogar aktuell sein, wenn nicht Unordnung eintreten soll. Diese aktuelle Verankerung in Gott erfolgt durch das Bewußtsein, diese Sphäre nur mit Gottes ausdrücklicher Sanktion zu betreten, durch den besonderen Aufblick zu Gott, durch die ehrfürchtige Scheu vor diesem Gebiet, welche die restlose Liebeshingabe an den andern nie zu einem schrankenlosen Sich-ausleben werden läßt, sondern ihr erst den Charakter einer aus dem innersten Zentrum der Person heraus organisch fließenden, feierlich sanktionierten Liebesvereinigung gibt“ (S. 97. 100). — Aber auch den Jungfräulichen weiß der Verfasser erhebende Worte zu sagen, die eine prachtvolle Paraphrase sind zum Preislied des Apostels über die Jungfräulichkeit (1 Kor. 7.)

Die Schrift fordert freilich nicht nur akademisch gebildete, sondern auch feinfühlig und hochgemute Leser. Anders bleibt sie ein verschlossenes Buch. Gerade auf diesem Gebiet haben die Worte des Apostels besondere Geltung: „Wir reden davon aber nicht in Worten wie menschliche Weisheit sie lehrt, sondern wie der Geist sie lehrt, und erklären damit Geistiges denen, die geistig sind. Der bloß natürliche Mensch erfährt nicht, was vom Geiste Gottes kommt; es gilt ihm als Torheit und er kann es nicht verstehen, weil es geistig verstanden sein will“ (1 Kor. 2, 13 f.).

Einen Gedanken möchte ich etwas näher beleuchten, der im Buch Hildebrands meines Erachtens zu wenig be-

tonnt wird: den Gedanken vom Kind. Hildebrand sagt wiederholt mit vollem Recht, die Ehe sei das höchste irdische Gut; die Jungfräulichkeit reiht man ja nicht unter die irdischen Güter ein. Vom Kind, dem letzten Zweck der geschlechtlichen Differenzierung und daher des Ehelebens, spricht er nur vorübergehend, und doch würde gerade durch Herausarbeitung dieses Gedankens, wenn ich nicht irre, der tiefste Einblick in die Heiligkeit der Ehe und der Jungfräulichkeit gewonnen. Freilich muß man, um das zu erfassen, zurückgehen auf den ursprünglichen Plan der göttlichen Güte, der durch die Sünde zerstört, durch Christus aber wieder aufgenommen und in anderer Weise durchgeführt wurde. Nach dieser liebevollen Absicht Gottes sollten die menschlichen Eltern nicht nur Menschenkindern, sondern Gotteskindern das Leben vermitteln; der Akt der ehelichen Vereinigung sollte, wir können mit Recht so sagen, tatsächlich ein Sakrament sein: gnadenvermittelnd, die Kinderschaft Gottes verleihend. Und weil mit der heilmachenden Gnade im Menschenherzen die Liebe Gottes ausgegossen ist (Röm. 5, 5), sollte durch die eheliche Umarmung die herrlichste Liebe, die es gibt, in das Kindesherz gelegt werden. Darin hat der vom Verfasser so schön gedeutete Sinn des Aktes der ehelichen Gemeinschaft seinen tiefsten Grund. Weil er in Gottes Hand das Mittel (causa instrumentalis) der Mitteilung höchster Liebe sein sollte, darum ist er vom Schöpfer gerade in dieser Form angeordnet worden als Ausdruck der innigsten und ganz einzigartigen ehelichen Liebe. Alles Ungeordnete, Groteske (der Ausdruck ist von Hildebrand), das ihm jetzt anhaftet, lag ihm ursprünglich gänzlich fern; auch jegliches Geteiltsein zwischen Gott und Geschöpf; er sollte die Ehegatten selbst nicht nur beglücken, sondern auch veredeln und heiligen, wie eine Sakramentespendung, und sie immer mehr mit Gott verbinden. Die Ehe hätte daher in diesem seligen Zustand die höchste Aufgabe gehabt, die man sich denken kann, nicht nur geschöpfliches, sondern auch göttliches Leben zu vermitteln, und wäre darum das vollkommene Ideal gewesen. Sie hätte nicht

nur die Güter der gegenwärtigen Ehe umschlossen, sondern dazu noch all das Gute und Schöne, was jetzt die Jungfräulichkeit in sich birgt. Für diese wäre daher nach dem Urplan Gottes kein Platz gewesen. (Vgl. mein Schriftchen „Im Glaubenslicht“ S. 98. S. Thomas I 98, 2 ad 3.)

Diesen Plan Gottes hat der göttliche Wiederhersteller der ursprünglichen Ordnung, Jesus Christus, nicht in ganz gleicher Weise aufgenommen. Er hat die anfänglich in der Ehe allein enthaltenen Güter auf zwei Stände verteilt, auf die Ehe und die Jungfräulichkeit. Die Ehe hat er allerdings zu einem Sakrament erhoben, aber er wollte dem Akte der ehelichen Vereinigung nicht alle Folgen der Erbsünde nehmen. Dieser kann freilich durch die den Ehegatten im Sakrament verliehene Gnade geheiligt und fast von jeder Unordnung gereinigt werden; indes ein Rest bleibt immer zurück: wenigstens der Mangel absoluter Herrschaft über das Vital-Leibliche. Ein Rest, der durch die Gnade Gottes auch zum Guten gewendet werden kann, zur Pflege des demütigen Bewußtseins, dem „Gesetz des Fleisches“ unterworfen zu sein. Wegen dieses Restes von Unordnung wollte der Sohn Gottes seine menschliche Natur nicht in der ehelichen Umarmung empfangen. Aus demselben Grund wollte er diese auch nicht zu einem sakramentalen Akte erheben, wie es ursprünglich war. Darum zeugen auch die heiligsten Eltern nicht gnadengeschmückte Kinder, sondern „Kinder des Zornes“, die erst durch den sakramentalen Akt der geistlichen Zeugung in der Taufe zu Kindern Gottes werden. In der gegenwärtigen Ordnung geschieht daher das Ins-Leben-rufen des Kindes Gottes durch zwei getrennte Akte: der Akt der ehelichen Vereinigung gibt die Unterlage, die menschliche Natur; der sakramentale Akt der Taufe vermittelt dieser menschlichen Natur die Teilnahme an der göttlichen Natur. Wir haben eine zweifache Zeugung: die natürliche und die übernatürliche.

In diesem Licht erfassen wir, irre ich nicht, im tiefsten Grund das Wesen der Jungfräulichkeit, wie es der Apostel darlegt. Gewiß ist nicht nur schön, sondern

auch ganz richtig, was Hildebrand sagt: „Die sinnliche Sphäre ist in gewissem Sinn das Geheimnis jedes Menschen und die Enthüllung dieses Geheimnisses einem anderen Geschöpf gegenüber und seine Uebergabe an den andern in der ehelichen Gemeinschaft bedeutet ein Sich-hingeben und Sich-schenken ganz eigener Art, die unter allen sonstigen Beziehungen der Geschöpfe untereinander kein Analogon hat.“ Nur in der Erwählung des Standes der Jungfräulichkeit geschieht, allerdings in höherer Weise, etwas Aehnliches. Denn „der Akt, in dem dieses Geheimnis unerbrochen und auf ewig versiegelt Jesus in die Hände gelegt wird, bedeutet eine analoge Selbstübergabe an Jesus und eine Vermählung mit ihm, wie die eheliche Hingabe eine Selbstübergabe an ein Geschöpf“ (S. 185. 187). Diese Selbstübergabe an Jesus hat den Sinn höchster bräutlicher¹ Liebe, aber sie ist doch nicht das Letzte. Das Letzte ist, wie in der Ehe, doch die Schöpfung neuen Lebens; hier des höchsten Lebens, das einem Geschöpf zuteil werden kann, göttlichen Lebens. Die Jungfrau übergibt sich in höchst reiner Weise dem göttlichen Bräutigam, um von ihm, der das Leben selbst ist, dieses göttliche Leben zu empfangen und den Menschenkindern zu vermitteln; um aus Menschenkindern Gotteskinder zu bilden und weiter zu bilden; um so das Reich Christi, die Kirche zu fördern. Die apostolische Liebe, der apostolische Geist, ist daher nicht nur Pflicht der jungfräulichen Seele, sondern muß ihr ganzes Wesen erfüllen, wenn sie ganz wahre Jungfrau ist. Das ist der volle Sinn der Worte des Apostels: Die Jungfrau sucht nur Gott zu gefallen (= nur Jesus, den Gottmenschen zu lieben) und sorgt nur für das, was Gottes ist (= für die Interessen Jesu, d. h. für sein Reich, seine Kirche).

Michael Gatterer S. J.

¹ Man spricht meist von Brautschaft, bräutlicher Liebe; nicht von Ehe zwischen der Jungfrau und dem Heiland, wie man den hl. Josef meist Bräutigam der Gottesmutter nenn und seltener Gemahl. Durch diese Worte soll natürlich nicht eine weniger enge Verbindung bezeichnet (die Hl. Schrift nennt die „Braut Christi“ auch uxor Agni, die Gemahlin des Lammes), sondern nur die Geistigkeit dieser Vereinigung betont werden.

Weiß, Karl. Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit. Zur evangelischen Parabel von den Arbeitern im Weinberg. Münster, Aschendorff, 1927, 244 S., 8°, M 10.65. [= Neutestamentliche Abh. 4—5.]

In dieser umfangreichen und sorgsam ausgearbeiteten Untersuchung will der Verfasser aus dem im Titel genannten Gleichnis und den ihm vorausgehenden Abschnitten, besonders der Erzählung vom reichen Jüngling folgendes Grundgesetz entnehmen: „Gott belohnt den Willen zur Arbeit und Entsagung ebenso wie wirklich geleistete Arbeit und Entsagung“ (S. 182 n. ö.).

Zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung nimmt er das Seite 82 als „Kern der Parabel“ erklärte Gespräch des Arbeitgebers mit der letzten Gruppe von Arbeitern (Mt. 20, 7): „Niemand hat uns gedungen“. „Der Parabeldichter führt uns das Verhalten, das die letzten Arbeiter während der zwölf Stunden an den Tag legten, vor unser geistiges Auge; davon läßt er sie nur eine einzige Stunde arbeiten, die übrigen elf Stunden aber ihren Willen zur Arbeit äußern. . . Sollte und könnte er stärker betont werden?“ (S. 78 f.). In steter Berücksichtigung der andern bisher vorgebrachten Gesichtspunkte wird namentlich gegen A. Jülicher und L. Fonck diese neue Auffassung verteidigt. Ausblicke über die Ethik des Herrn und deren oberste Norm beschließen die Beweisführung.

Nun wird man gerne zugeben, daß die genannte Weinbergparabel jene übertriebene Einschätzung der äußeren Arbeit ablehnt, die sich gerade im vorausgehenden Worte des hl. Petrus zeigt (19, 27): „Siehe, wir haben alles verlassen . . . was wird uns dafür zuteil werden?“ Allein als das ausschlaggebende Moment wird V. 14 f. der freie Wille des gütigen Vergelters eingeführt; das oberste biblische Lohnprinzip ist Rm. 9, 15 f. zu finden: „Gott spricht zu Moses: ‚Ich werde dem Erbarmen schenken, dessen ich mich erbarme, und jenem Mitleid erweisen, dem ich Mitleid erweise.‘ Demnach ist die Entscheidung nicht bei dem, der will und läuft, sondern beim erbarmenden Gotte“. Ich hoffe demnächst an anderer Stelle

näher nachzuweisen, daß ich mich darum zu meinem Bedauern den eingehenden Ausführungen des belesenen Verfassers nicht anzuschließen imstande bin.

U. Holzmeister S. J.

Stratmann, Franziskus Maria, O. P.: Regina pacis. Eine Lehre vom Frieden, dargestellt am friedenreichen Wesen und Leben U. L. Frau. Berlin, St. Augustinus-Verlag, 1927, 166 S., 8°, geb. M. 7.—

Marienbilder und Marienlieder in und außerhalb der einen wahren Kirche künden von einem Königtum Unserer Lieben Frau in der Welt. Auch der Verfasser zeichnet Maria als Königin. Entnommen sind die Züge des Bildes durchwegs dem uralten Schatz der Hl. Schrift und der katholischen Erblehre; dargeboten und aneinandergereiht sind sie in so meisterhaft zielbewußter und dabei ungezwungener Weise, daß sie aus dem Buche mit neuer Kraft zu uns sprechen, gerade zum Herzen des heutigen Menschen voll Unruhe und Unfrieden von innen und von außen.

Friede ist nach St. Augustinus die Ruhe der Ordnung, Harmonie mit der Außenwelt und im eigenen Innern. Diese wunderbare Harmonie war Mitgift unserer Stammeltern — Eva im Paradies die erste Friedenskönigin. Aber der freie Wille des Menschen blieb nicht in der gottgewollten Ordnung. Das Strafurteil folgte der Sünde auf dem Fuß — allein, ehe es völlig Nacht wird auf Erden, geht ein Stern auf für die verarmte, betrogene Menschheit: es ist das verheißene Weib, das im Verein mit seinem Sprößling unversöhnlich im Kampfe stehen wird mit dem Friedensstörer von Anbeginn — dieses Weib der Verheißung ist Maria, die zweite Friedenskönigin.

Gleich einem Denkmal aus dem längst versunkenen Paradies tritt sie ins Leben ein, frei von der Erbsündbelastung, frei von der bösen Begierlichkeit, dem Herd des Unfriedens in der Menschenbrust. Morgenfriede — das ist der kürzeste Ausdruck für ihr Jugendleben. In steter treuer Mitwirkung mit den außerordentlichen Gnadengaben, die Gottes frei verfügende Liebe ihr schon in die Wiege gelegt hatte, reift die Jungfrau heran zur

„Gnadenvollen“ — das bedeutet aber auch soviel wie „voll des Friedens“. Dieser Friede erreicht seinen Höhepunkt hienieden in dem einzigartigen „Kommunionfrieden“, da Maria den menschgewordenen König des Friedens unter ihrem Herzen trägt. Als Mutter des Friedens strahlt sie ganz naturgemäß Frieden aus im Haus der Elisabeth, ins Herz ihres jungfräulichen Gemahls und Schirmherrn, am herrlichsten in der heiligen Einsamkeit von Bethlehem.

Friede ist aber etwas anderes als festliches Hochgefühl, er ist dauerhafter und tiefer, muß sich gerade in der Mühsal des Lebens bewähren. So muß denn auch Mariens Friede eine erste schwere Probe bestehen im Festgeheimnis von Maria Lichtmeß, bei der Schmerzensprophetie des greisen Simeon; Flucht und Verbannung im fremden Aegypterland — Tage qualvollen Suchens nach dem verlorenen Kind in Jerusalem — all diese Bitterkeiten und Stürme vermögen die Jungfrau-Mutter nicht zu erschüttern in ihrer Ruhe voll Geduld und Ergebung; das Opfer, vom freien Willen bejaht und umfaßt, knüpft eben die Bande der Liebe zu Gott, der es fordert, immer enger — erhöhte Liebe aber bedeutet vertieften Frieden.

Die erste Werkstätte für seine erlösende Tätigkeit findet Jesus in seinem Vaterhaus zu Nazareth. In diesem ersten christlichen Familienkreis voll Ordnung und Liebe mußte der Friede wunderbar erblühen. Arbeit und Armut — für so viele Menschen eine Quelle des Unfriedens — werden da vom arbeitenden Gottmenschen geädelt und erlöst, eingegliedert in die eine allumfassende Zielordnung; so stören sie nicht den Frieden, sondern dienen ihm.

Auch als Königin der Martyrer am Kalvarienberg bleibt Maria Königin des Friedens. Wo keine Schuld anklagt und kein grübelnder Unglaube nach dem Warum der Fügungen Gottes fragt, da ist auch dem Leiden sein bitterster Stachel genommen. Seither hat das Bild der Mater dolorosa unter dem Kreuz eine wahre Trost- und Friedensmission für alle Jahrhunderte. Es ist eben verklärt von dem milden Licht eines Friedens, der nur die

Frucht eines Glaubens und einer Hoffnung sein kann, die selbst im äußeren Zusammenbruch keinen Augenblick irre werden am Heiland und seiner Osterverheißung.

Als Mater pacifica steht Maria, wie im Leben Jesus, so auch mitten im Leben der jungen Kirche am Pfingstfest und in der Folgezeit — das ist der Abendfriede im Erdenwallen U. L. Frau. Der Friedensgedanke durchzieht den ganzen marianischen Rosenkranz.

Aber mit ihrem Heimgang ins himmlische Vaterland ist das friedenschaffende Wirken der Jungfrau-Mutter keineswegs abgeschlossen. Wirkt die unselige Schuld der ersten Eva bis heute nach in der Zersplitterung der Menschheit, so ist Maria, die zweite Eva, auch heute noch berufen und bereit, ein Hort der Wiedervereinigung zu sein unter allen Menschen — mehr noch unter den bereits in Christo Getauften — zu allererst aber unter den durch nationalen Hader entzweiten Katholiken. Wohl durfte man einstens in herber Kriegsnot, im gerechten Krieg, namentlich dort, wo es sich offenkundig um die Sache des hl. Kreuzes handelte, mit Recht Mariens Schutz und Hilfe im Waffengang anrufen; wendet sich aber in unseren Tagen die Christenheit an „Maria vom Sieg“, so kann Gegenstand dieser Bitte nur jener glorreiche Sieg sein, der in den Gliedern des mystischen Leibes Christi die Keime des Unfriedens, vorab die ungeordneten nationalen Leidenschaften erstickt und alle Glieder zu ihrer gottgewollten Einheit wirksam zusammenschließt. In diesem Sinn verweist der Verfasser im Anhang auf die Bestrebungen des Friedensbundes Deutscher Katholiken. —

Ein solches Buch könnte auch dem Fernstehenden wieder einmal zeigen, wie nur die eine wahre Kirche mit dem Bild der Regina Pacis zugleich auch das volle, unverkürzte und ungetrübte Bild des Friedensfürsten, Jesus Christus, der Menschheit bewahrt hat und ihrem tiefsten Sehnen wunderbar entgegenkommt: gerade hierin erweist sich die hl. Kirche als zeitgemäß immer und überall.

Franz X. Dander S. J.

Müller, Karl: Ehelosigkeit aller Getauften in der alten Kirche.

Tübingen, Mohr (Siebeck), 1927, 25 S., 8^o, M 1.50. (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 126.)

Jesus betrachtete die Ehelosigkeit als die Ausnahme, Paulus als das Normale; die Gnostiker forderten sie von den Pneumatikern, die Großkirche von den Vollchristen, besonders im Osten, in Mesopotamien, etwa von 150—400. So der bekannte Historiker. Das vorgelegte Material ist nicht neu (vgl. z. B. Diction. d'Archéol. chr. III/1, 1145—1174), wohl aber die Schlussfolgerung daraus, daß Ehelosigkeit „ursprünglich Lebensordnung für die ganze Christenheit gewesen“ (S. 25). Sie ist aber auch in diesem Umfang nicht bewiesen; wenn sich die Enkräften auch vielfach nicht von der Großkirche trennten, so hat sich doch die Kirche nicht mit ihnen identifiziert, selbst wenn man mit dem Verfasser annähme, daß alle von ihm angeführten Stellen aus großkirchlichen Kreisen stammen und keine anders zu interpretieren ist. Aus dem vorgelegten Material folgt höchstens — dessen scheint sich der Verfasser im Verlauf der Darstellung bewußt zu sein — eine theoretische Forderung der Ehelosigkeit im 4. Jahrhundert durch die mesopotamische Kirche; allein nicht einmal das ist ganz sicher. Das Werk berührt einen interessanten und beachtenswerten Zug in der altchristlichen Aszese.

Florian Schlagenhauten S. J.

Hophan, Otto O Cap. Der Kreuzweg des Kranken.

Trostgedanken aus Christi Passion. Mit einem Titelf. von Aug. Braun. Freiburg, Herder, 1927, 340 S., 1 Taf., 12^o, M 4.—. [= Bücher für Seelenkultur.]

Ein Sohn des hl. Franziskus, der in jahrelanger Krankheit gelernt hat, das Leiden Jesu und sein Leiden einander nahezubringen, bietet hier den vielen Kranken unserer Zeit eine praktische Leidenschule, in der sie den großen Wert ihrer Leiden recht erkennen und das Leiden sogar lieb gewinnen können. Auf alle Schwierigkeiten und Zweifel, mit denen oft die Kranken belästigt werden,

gibt Hophan eine einfache, klare und natürliche Antwort. Die Kranken werden ohne Zweifel in diesem Buche viel Kraft und Ruhe und Trost finden.

Auch den Krankenschwestern, dem Pflegepersonal, den Aerzten und nicht zuletzt den Seelsorgspriestern hat das Büchlein viel zu sagen. Mit begeisterten Worten weiß der Verfasser die großen Opfer und vor allem die große selbstlose Liebe unserer Krankenschwestern zu schildern. In feiner, zarter Form werden aber auch die Fehler und Schwächen des Pflegepersonals genannt und den oft so unvernünftigen und selbstsüchtigen Kranken als das gezeigt, was sie in Wirklichkeit sind, Schwächen der menschlichen Natur, die nicht alles vermag. Dadurch wird manches Vorurteil beseitigt und der Kranke mit seiner Umgebung wieder versöhnt.

Der Seelsorger kann hier lernen, wie man in klarer, anschaulicher und ergreifender Weise unserm heutigen Geschlecht das Leiden Christi verständlich machen und nahebringen muß, um wieder mehr Liebhaber des Kreuzes Christi zu gewinnen und die Kranken mit ihren Leiden auszusöhnen, das sie nun doch einmal tragen müssen. Das Leiden ist eben eine Folge der Sünde, ebenso das Leidemüssen alles dessen, was sich aus der Sünde als Folge ergibt.

Das Buch eignet sich sehr als Tischlesung in Klöstern und frommen Anstalten für die Fastenzeit, aber auch jeder Seelsorger und Prediger wird mit großem Nutzen darin lesen und betrachten. Alle, denen das Problem des Leidens viele Rätsel zu lösen aufgibt, werden hier viel Licht und Verständnis finden.

B. von Acken S. J.

Geis, Rudolf, Dr.: Gewissen und objektives Gesetz.

Paderborn, Bonifaziusdruckerei, 1927, 40 S., 8^o, M 1.— (herausgegeben von der Akad. Bonifazius-Einigung).
Der Subjektivismus, der das moderne Geistesleben vielfach bestimmt, wirkt sich auf dem moralischen Gebiete in der Weise aus, daß er das menschliche Subjekt löst und freimacht von äußeren, objektiven Gesetzen, und es selbst zum Schöpfer seiner sittlichen Gesetze, zum auto-

nomen Bildner seines Gewissens macht. Das ist der Gegenstand der Schrift: wie stehen Gewissen und Gesetz zueinander? Also ein sehr aktueller Gegenstand. Und er ist in einer Weise behandelt, die ebenso kundige Vertrautheit mit der ganzen Frage und den sie umgebenden Gedanken zeigt, wie andererseits bemerkenswerte philosophische Klarheit und Sicherheit, die überall die rechte Linie findet. Nicht mit Unrecht macht der Verfasser aufmerksam auf manche Nichteinhaltung dieser rechten Linie auch in katholischen Darlegungen, so wenn in mißverständlicher Weise vorgeschlagen wird, daß heute „Erziehung und vor allem auch Seelsorge ihre Bestrebungen und Ziele von der Gesetzesseite mehr nach der Gewissenseite umstellen soll“. Wenn wir einen Wunsch aussprechen dürften, wäre es der, daß vielleicht in der gewählten Darstellung die Gelehrtheit und Abstraktheit mancher Ausdrücke und Wendungen gemildert würde zu Gunsten einer leichteren Faßlichkeit, namentlich im Interesse der jungen Akademiker, für welche die Schrift zunächst bestimmt ist. Sonst wiederholen wir: ein kleines, feines Schriftchen.

J. Donat S. J.

Kaulen, Franz. Legende von dem sel. Hermann Joseph. Freiburg, Herder, 1927, 159 S., 8^o.

Kaulen, der berühmte Gelehrte, offenbart in dieser Lebensbeschreibung des seligen Hermann Joseph eine kindlich fromme Seele. Nur eine solche kann dem einfältigen, hochbegnadeten Seligen gerecht werden. In mittelalterlichem Deutsch

erzählt er die oft tief frommen, immer erbaulichen, manchmal einer gewissen Komik nicht entbehrenden Ereignisse des außerordentlich interessanten Lebens. Der Reiz der Legende gewinnt durch eine fast überall gewährte innere Wahrscheinlichkeit — stammen doch die Grundzüge aus der Feder des Oberrn unseres lieben Seligen selber! Herzerquickend, urgemütlich und ergötlich ist es, in der kernigen alten Sprache von diesem großen Marienverehrer zu lesen; ob Maria ihn vom Aussatz heilt, ob sie den Apfel aus seiner Hand annimmt, ob sie ihm das Geld für seine Schulbücher unter den Stein des Kirchenpflasters legt, während die andern lange Gesichter machen, wenn sie dort nichts finden — immer zeigt sie sich als seine gütige Mutter. Doch weiß sie auch zu tadeln und zu mahnen, erscheint ihm gar in Gestalt einer alten Frau, als er lau wird in ihrem Dienste, sodaß er verwundert fragt, als er sie an der Stimme erkennt: „Bist du das, meine Rose?“ denn also pflog er seine allerheiligste Braut zu nennen. Sprach sie: „Ja, ich bin's,“ so frug er hinwieder gar verwundert: „Warum hast du denn solch häßliche Gestalt gleich einer alten Vettel angenommen?“ — Antwortet Unsere Liebe Frau: „Eja, gleichwie ich in deinem Herzen lebe, also erschein' ich deinen Augen. Ich bin dir ja alt geworden!“ So traute Zwiesprache durchzieht das ganze Buch. Möchte es doch in vielen Familien Eingang finden und die Herzen mit kindlicher Liebe zu Maria neu entflammen! — Im 22. Kap. wäre eine stärkere Betonung der Reue zu wünschen.

Adolf Maria Hoelßenbein S. J.