

zitenbuches, die sich allerdings auf zwei Textfassungen beschränkten, alle von einander verschieden sind. Damit ist aber der Ungleichheit und Verwirrung im Zitieren des Exerzitenbuches Tür und Tor geöffnet. Um diesem Mißstand abzuhelpfen, haben sich die Herausgeber der Monumenta hist. S. J. entschlossen, die Lücke in ihrem Exerzitenband auszufüllen und eine 12-seitige Synopse vorzulegen (Madrid, 1928, Apartado 106), die zum ersten Mal die vier wichtigsten Textfassungen berücksichtigt und deren Paragrapheneinteilungszahlen so geschickt den vier Versionen angepaßt sind, daß ein und dieselbe Zahl ein und dieselbe Stelle bezeichnet im spanischen Autograph, in der versio vulgata, der versio prima und in der Übersetzung des P. Roothaan. Es ist beabsichtigt, diese neue und beste Paragrapheneinteilung bei einer eventuellen Neuauflage des Exerzitenbuches den verschiedenen Texten am

Rande vorzudrucken. Doch kann sie heute schon von jedem von uns mit Leichtigkeit in sein lateinisches, spanisches oder deutsches Exemplar eingetragen werden, da in der Synopse hinter jeder einzelnen Zahl jeweils auch das Anfangswort des betreffenden Paragraphen angegeben ist. In der vor kurzem (bei Marietti, Turin, 1928) erschienenen Neuauflage der Übersetzung des P. Roothaan und des spanischen Textes hat sie bereits auch die erste öffentliche Verwendung gefunden. Somit dürfte die neue Synopse dazu berufen sein, der Verwirrung im Zitieren des Exerzitenbuches ein für alle Mal ein Ende zu bereiten, zugleich aber auch in seine Baugesetze einen einzigartig anschaulichen Einblick zu gewähren. Um dieser Vorteile willen darf sie der allseitigen Beachtung und dankbaren Benutzung aller Exerzitenforscher sicher sein.

## BESPRECHUNGEN

Delchaye, Hippolyte: Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927. VIII u. 265 S., gr. 8<sup>o</sup>. (= Subsidia hagiographica 17.)

Der unermüdete, mit erstaunlicher Arbeitskraft begnadete P. Delchaye S. J. hat 1927 ein neues Werk aus dem Forschungsgebiet der Bollandisten erscheinen lassen, das wie seine früheren eine umfassende Detailkenntnis mit klarer Überschau der Stoffmasse verbindet. Seine Absicht geht dahin, eine Publikation vom Jahre 1912: Les origines du culte des martyrs zu ergänzen, indem eine Reihe einschlägiger Fragen näher erörtert und auch über den Kult der Heiligen überhaupt gehandelt würde. Der Titel des Buches ist nicht gerade geeignet, die zwei ersten der sechs Kapitel erkennen zu lassen. Sie sind eine erweiterte und verbesserte Wiedergabe von zwei Artikeln, die 1909 und 1920 aus der gelehrten Werkstätte der Bollandisten erschienen und auf mehrfachen Wunsch hier

wieder abgedruckt wurden. Nicht nur den damit vertrauten Lesern der Analecta Bollandiana, sondern auch anderen wird dieses „Vocabulaire de la Sainteté“ willkommen sein. Weil, wie der Verfasser bemerkt, die christliche Terminologie sich unter dem dreifachen Einfluß der landläufigen Sprache der Umgebung, der Diktion der Heiligen Schriften und der dem Christentum eigentümlichen neuen Konzepte herausbildete, so hat die Untersuchung darauf zu achten, wem und mit welcher Bedeutung der Ausdruck „heilig“ im Altertum jemand beigelegt wurde und unter welchen Nuancierungen er in die christliche Sprachwelt eindrang und die heutige Bedeutung erlangte. Zum Zwecke dieser Nachweise bietet der auch mit deutschen lexikalischen Werken wohl vertraute Gelehrte eine riesige Menge von literarischen und monumentalen Belegen aus den ersten christlichen Jahrhunderten. Welche Rolle spielt das Wort „heilig“ in der Sprache der heidnischen Kultur? Wie wird es in der Sprache der Christen verwendet? Welche Variatio-

nen in den synonymen Termini treten besonders beachtenswert hervor? Damit ist der Umfang des ersten Kapitels nach seinen drei Abschnitten bezeichnet (S. 1—73). Das Interesse steigert sich, wenn der Verfasser im zweiten Kapitel darangeht, die beiden Titel „Martyrer“ und „Bekenner“ auf ihren Ursprung und allmählich sich vollziehenden Bedeutungswandel zu untersuchen. Je mehr man den ersten Begriff in erweiterterem Sinne nahm, desto näher rückte er mit dem zweiten zusammen. Mandem Leser wird der zweite Abschnitt dieses Kapitels: *Le sens du mot Martyr* eine Überraschung bereiten. Wer weniger fachmännisch gebildet ist, muß wohl staunen, daß sich um diesen uns so geläufigen Titel eine förmliche Streitliteratur entwickelt hat. Wie kam statt der ursprünglichen Bedeutung von *testis* (im juristischen Sinn) in das Wort der Begriff eines Christen, der für seinen Glauben sein Leben opferte? Unter den von Delehay abgelehnten Erklärungsversuchen verdient sicher volle Zurückweisung auch der von Geffcken unternommene Hinweis auf eine Stelle aus dem Stoiker Epiktet (S. 96 f). Im dritten Kapitel verbreitet sich der Verfasser über den Heiligenkult, wie er Martyrern und Bekennern erwiesen wurde. Nach Cyprian gebührt er den letzteren nicht weniger als den ersten: *aliud est martyrio animum deesse, aliud animo defuisse martyrium*. Allenthalben dringt beim Aufhören der blutigen Verfolgung die Idee von einem *martyrium sine cruce* durch. Die Untersuchung verbreitet sich zunächst über die historischen Gegebenheiten, welche den Kult eines Heiligen veranlaßten. Unbedenklich wird zugestanden, daß gar manche Mißverständnisse einen solchen Kult hervorriefen, der tatsächlich auf einem nichtigen Fundamente beruhte. Eine gedrängte Übersicht der verschiedenen Betätigungen des Kultes gewährt den kritischen Durchblick durch die Jahrhunderte bis herein ins Mittelalter. Den Gegenstand des vierten Kapitels bildet die Frage, wie sich die Kirche ihrer Autorität gegenüber dem vom Volke geübten Heiligenkult bediente: *Le contrôle de l'Église*. Zu keiner Zeit hat sie begreiflicherweise es an Interesse in dieser Hinsicht fehlen lassen. Aber in dem Maße, als die Menge der Gläubigen immer größere Ausdehnung gewann und die begeisterte Übung des Kul-

tes nicht mehr so sehr dem Wesenhaften der Religion, als vielmehr der äußerlichen, sinnfälligen Betätigung sich zuneigte, ergab sich die Notwendigkeit einer strengeren Kontrolle. Demgemäß sind heutzutage die normalen Betätigungsformen des Heiligenkultes von der Kirche geordnet und überwacht. Der Verfasser zeigt, wie immer aus dem Vollen schöpfend, welchen Anteil die alte Kirche, den Kult approbierend, an der Einsetzung der Heiligenfeste nahm, welche Stellung sie auch späterhin in Hinsicht auf Martyrologien und Legenden einnahm und welche Sorge sie der Erhaltung der Reliquien zuwandte. Wie notwendig und heilsam die zunehmende Zentralisation von Seite Roms in diesen Dingen wurde, gibt der Verfasser deutlich zu verstehen. *On commençait sans doute aussi à comprendre les inconvénients du régime d'entière liberté et la nécessité d'opposer une barrière aux extraînements de la foule et aux ambitions locales dont les exigences menaçaient de jeter le discrédit sur le culte des Saints*. Nur zu oft wurden in gewissen Diözesen Entscheidungen getroffen, ohne spruchreif zu sein, und an Orten, die von der Bischofsstadt mehr entfernt lagen, über hob man sich einfachhin der offiziellen Approbation (S. 187). Nach diesen und ähnlichen Zugeständnissen des Verfassers werden die Leser an dem fünften Kapitel keinen besonderen Anstoß mehr nehmen. Es handelt von den Heiligen, die nie existiert haben. Verwechslungen und Verdopplungen von Namen, literarische Fiktionen, liturgische Mißgriffe usw. zeigen sich als bedauerliche Ursachen. Mehrfache historische Einzelzüge, die in diesem Zusammenhange in hellere Beleuchtung treten, beleben jetzt die Darstellung: *Il convient d'exploiter ce coin perdu de l'hagiographie et de nous intéresser à ceux qu'un jugement sommaire y a relégués*. Im Schlußkapitel bespricht Delehay den Begriff der Heiligkeit, je nachdem er entweder im christlichen Volk lebendig ist, oder von den Lehrern der Theologie verstanden wird, oder im Munde des offiziellen Richteramts der Kirche dem Heiligen dieses Prädikat zuerkannt wird, um ihn zum Gegenstand öffentlichen Kultes zu erklären. Das Ideal eines Heiligen strahlt in der Vorstellung des guten Christen in fleckenlosem Glanze aller Tugenden: ein Aus-

nahmewesen, ein vollkommener Diener Gottes. Man denke an Antonius den Einsiedler, den Eremiten Paulus, den hl. Bischof Martinus u. a. Das Urbild aller Heiligkeit ist aber in Christus erschienen. Mit Unrecht würde man die Heiligkeit, die eine Eigenschaft der Seele ist, nur nach den in die Augen fallenden Wundern bemessen. Die Theologie hat die Aufgabe, das Substantielle der Heiligkeit herauszustellen. Sie erklärt Heiligkeit als Vollkommenheit der Liebe, die unsere Vereinigung mit Gott bewirkt (Joh. 14, 23; 1 Joh. 4, 16). Eine Liebe Gottes von der Vollkommenheit, wie Gott sich selber liebt, ist dem geschaffenen Wesen nicht möglich; eine Liebe, die ohne jegliche Schwächung und Unterbrechung aus allen Kräften der Seele gepflegt wird, ist der Anteil der Seligen im Himmel; eine Liebe voll Glut und Hingabe, die alle Hemmnisse zu überwinden trachtet und nur das Wohlgefallen Gottes überall im Auge hat, ist das selige Los der Heiligen auf Erden. Wenn endlich die Kirche eine Kanonisation von diesem oder jenem Diener Gottes verkündet, so beruft sie sich nicht auf eine besondere Offenbarung, sondern stützt sich, die theologischen Grundsätze an der Hand, auf historisch beglaubigte Zeugnisse, welche die Tugenden des Verstorbenen als heroisch bekunden. Une vie pure, des actes, des paroles, des sacrifices qui dépassent notablement le niveau de la ferveur moyenne des fidèles . . . . . l'Église n'en demande pas davantage. Was die Wunder betrifft, so hat die Kirche in den letzten Jahrhunderten sicher beglaubigte wunderbare Heilungen, die nach dem Tode eines Heiligen auf seine Fürbitte gewirkt wurden, als providentielles Kennzeichen betrachtet, um die Gläubigen zur Anrufung der im Rufe der Heiligkeit Verstorbenen zu ermutigen. Mais ces miracles ne doivent pas être considérés comme le contre-seing d'une révélation céleste qui engagerait notre foi. Mit ruhigen, besonnenen Bemerkungen über das Verhältnis der „mystischen“ Gnaden zur Heiligkeit, über die vielen verborgenen Heiligen, über die Möglichkeit von Heiligen in akatholischen christlichen Religionen und über die praktische Auswirkung eines Heiligenlebens im Schoße der Kirche beendet der Verfasser ein gehaltvolles und lehrreiches Werk.

Joseph Stiglmayr S. J.

Batiffol, Pierre: Saint Grégoire le Grand. 2. Aufl. Paris, Lecoffre, 1928. 233 S. 8°. (= „Les Saints“.)

Man schließt die Lektüre dieses Buches mit dem erhebenden Eindruck: „Das war wirklich einer der Größten!“ Batiffol hat es meisterhaft verstanden, aus den quellenmäßigen Berichten, insbesondere aus den eigenen Briefen des großen Papstes ein abgerundetes, leuchtendes und hinreißendes Lebensbild zu gestalten. Wir sehen den Sprößling eines alten und reichen Römergeschlechtes erst die höchsten Stufen der politischen Laufbahn ersteigen; aber alsbald fühlt er sich von irdischem Glanze und Reichtum unbefriedigt. Seine ideal angelegte Natur dürstet nach den höchsten Gütern, wie sie aus dem Evangelium ihm entgegenwinken. So verkauft er seine reichen Besitzungen, um sieben Klöster zu gründen; in das eine auf dem heutigen Monte Celio (clivus Scauri), das sein Palast gewesen, zog er sich als einfacher Mönch selbst zurück und hoffte nun in der Stille des Klosters ganz in Gott zu leben. Es sollte anders kommen. Papst Benedikt I. wollte die Klugheit, Festigkeit und mit Milde gepaarte Umsicht des in Geschäften Erfahrenen sich für die Kirche zunutze machen, zog ihn aus dem Kloster und erhob ihn zum Kardinaldiakon. In dieser Eigenschaft wurde Gregor von Pelagius II. mit dem Posten eines Apokrisarius (Nuntius) am Hofe von Konstantinopel betraut. Nach sechs (oder sieben) Jahren durfte er zurückkehren und in seinem Kloster wieder der Beschauung leben. Der apostolische Drang, als Missionär in England zu wirken, war noch stärker und hatte ihn schon heimlich aus der Stadt geführt, als das Volk davon erfuhr und den Papst nötigte, den Wohltäter und Liebling der Armen zurückzurufen. Damit war die providentielle Zukunft Gregors entschieden; nach dem Tode des Papstes Pelagius (590) wurde er selbst einstimmig zum Papst gewählt und mußte schweren Herzens die überaus drückende Bürde übernehmen. Drei Charakterzüge hebt Batiffol aus der Führung des in bedrängtesten Verhältnissen verwalteten Pontifikates hervor: *rectitudo, discretio, blandimentum*. Das erstere, die unbugsame Geradheit und Rechtlichkeit be-

kundete der Papst in den Fragen der kirchlichen Jurisdiktion, um ebenso die Rechte des römischen Stuhles wie die der Bischöfe zu wahren und den Übergreifen der griechischen Kaiser entgegenzutreten. Das Zweite, die kluge Maßhaltung und Berücksichtigung der gegebenen, vielfach ganz neu gearteten Verhältnisse, tritt besonders hervor in seinen Beziehungen zu den fränkisch-germanischen Völkern, welche den Rahmen des römischen Imperiums gesprengt hatten und nun mit der alten Kultur und dem Christentum in nähere Berührung kamen. Das Dritte, die versöhnliche, gewinnende Art, die jeweilig am besten zum Ziele führte und, wo nicht alles, doch das Wesentliche zu retten suchte, leuchtet aus den diplomatischen Verhandlungen hervor, die Gregor mit den anspruchsvollen Exarchen, mit einem Kaiser Maurikios und Phokas, mit den Longobarden, mit einer Königin Brunhilde usw. zu führen hatte. Der Briefwechsel mit der Königin Theodolinde, einer bayrischen, an den Longobardenkönig Agilulf vermählten Prinzessin, und mit einigen anderen edlen Personen trägt, wie ausgehobene Stellen zeigen, das Gepräge eines wahrhaft väterlichen und sorglichen Bischofs und Freundes.

In literarischer Beziehung hat Gregor allerdings einem Augustinus oder Leo I. nicht nacheifern wollen. Sein Interesse war darauf gerichtet, das Ererbte zu erhalten und praktisch auszuwerten. Die *Regula pastoralis*, die er als eine Art Hirten Spiegel, namentlich für Bischöfe, schrieb, ist für das Mittelalter von außerordentlichem Einfluß gewesen. Batiffol schließt die Analyse des Werkes mit den bezeichnenden Worten Gregors: „J'ai voulu montrer ce que doit être le pasteur; j'ai peint un beau portrait, mais je suis un misérable peintre, et je dirige les autres vers le rivage de perfection, tandis que je suis encore ballotté par les flots du péché. Ah, bon lecteur, que, dans le naufrage, de cette vie, la planche de salut de ta prière me soutienne!“ In dem bedeutenden Werke der *Moralia* (*Expositio in librum Job*) will Gregor, der „Moralist“, sein Volk zu christlicher Sittenzucht heranbilden; er hat dabei vorzüglich die Mönche im Auge. Deren kontemplatives Berufsprogramm lautet: Gott suchen und beharrlich in seiner Liebe (in *solemnitate amoris*) leben (S. 107). Mit

Recht werden Gregor (gegenüber einigen Schriften zweifelhafter Herkunft) 40 Homilien über die Evangelien zugeschrieben. Er bevorzugte den allegorisch-mystischen Sinn der Heiligen Schrift und war bemüht, in die dunklen Stellen derselben einzudringen. Interessant ist das Geständnis, daß er oft erst beim Vortrage vor den Zuhörern das entsprechende Licht erlangt habe. „Verum fateor, plerumque vobiscum audio quod dico“ (S. 96). Beachtenswert ist auch sein Wink für den Prediger, daß die göttliche Weisheit ohne Wortgeräusch im Innern des Hörers belehren müsse, wenn die noch so mächtige Stimme des Redners etwas Heilsames wirken soll. — In den „Dialogen“ verrät Gregor allerdings eine zu große Leichtgläubigkeit; sie sollten ein „Volksbuch“ werden, eine „Civitas Dei für die schlichten, einfachen Seelen“ (S. 148 f.). Berechtigtes Staunen erregen die 848 „Briefe“ (amtliche Schreiben) des Heiligen, die ihn so recht als den „Wächter auf der Zinne“ kennzeichnen und zugleich von seinen vielen körperlichen Leiden Zeugnis geben.

*Joseph Stiglmayr S. J.*

Hausherr, Iréné, S. J.: *La méthode d'oraison Hésychaste*. Roma, Pontif. Institutum orientalium studiorum, 1927, 209 S., 8°. (= *Orientalia christiana*, IX, 2.)

Die dankenswerte, sorgfältige Publikation umfaßt drei Stücke: Die ursprüngliche Darstellung der Methode des hesychastischen Gebetes („Gebot der Ruhe“); den Ursprung derselben in der auf Sinai gepflegten Spiritualität; die mystische Theorie Symeons des Jüngern, des Theologen. Was den ersten Teil betrifft, der eine monströse Technik des beschaulichen, von palamitischen Mönchen geübten Gebetes an die Hand gibt, vermag P. Hausherr mit genügender Sicherheit nachzuweisen, daß man dieses traurige Elaborat nicht dem frommen Symeon zur Last legen darf. Im zweiten Teil der Schrift kann sich der Verfasser einfachhin auf den von ihm erstmalig edierten Text des ersten Teils berufen. Eine Vergleichung desselben mit der in den sinaitischen Klöstern herrschenden Lehre und Praxis der Mystik genügt. Die in Rede stehende „Methode“ gibt sich als

ein Resumé von ihnen (p. 38—47)<sup>1</sup>, in dem Wichtigsten als ihre Entartung. Drei Gebetsweisen werden in der „Methode“ unterschieden. Die erste gleicht der stockfinsternen Nacht, die zweite dem sternerleuchteten Himmel, die dritte dem vollen Tageslicht; sie ist vollkommenes Ruhen und Wachsein des Geistes. Eine ausgiebige Gegenüberstellung von Gedanken und Ausdrücken, die sich seitens der sinaitischen Mystik und der „Methode“ entsprechen, läßt an der Abhängigkeit der letzteren von der ersteren keinen Zweifel aufkommen (p. 46—52). Dem griechischen Text, nach den besten Handschriften jetzt erst hergestellt und mit kritischem Apparat versehen, ist eine französische sinngetreue Übersetzung beigegeben. Im dritten Teil wird eine erstmalig edierte echte Abhandlung Symeons dargeboten, deren Wert nicht bloß darin besteht, daß sie die Theorie der griechischen Mystik gleich anderen Autoren entwickelt, sondern auch zu begründen und wider ihre Gegner zu verteidigen sucht. Welches sind die von Symeon ins Auge gefaßten Gegner?

Alle jene, welche vermeinen, daß sie den Heiligen Geist in sich trügen, ohne von seiner Wirkung (physisch) etwas zu verspüren. Ferner alle, welche leugnen, daß jemand die Herrlichkeit des Heil. Geistes in diesem Leben sehen könne. Aus der Heiligen Schrift (Gal. 3, 27; Jo. 6, 63; 1. Thess. 5, 19; Jo. 14, 19, 5, 8 usw.) wird das bewiesen — eine Beweisart, die so recht deutlich zeigt, wie man einzelne Schrifttexte für vorgefaßte häretische Meinungen mißbrauchen kann und wohin eine Exegese führt, die des autoritativen Lehramtes entbehrt! Symeon will auch zeigen, wie beschaffen dieses Schauen Gottes ist, das die Seligen des Himmels uns Erdenbewohnern nicht mißgönnen. Ein Mensch, der schon auf diese Stufe der Mystik gelangt ist, spricht und handelt und schreibt nicht mehr aus sich selbst, sondern der Heilige Geist allein spricht und schreibt in ihm. Ein kräftiges, aufrichtig gemeintes Gebet um das mystische Erlebnis schließt die Abhandlung.

In den Prolegomena beleuchtet der Verfasser die uns so befremdlich anmutende Omphaloskopie durch ein ausführliches

Zitat aus Nikephorus und erweist den hartnäckigen Fortbestand derselben durch die folgenden Jahrhunderte aus unanfechtbaren Zeugnissen der Palamitischen Literatur. Holl, Ehrhard, Heiler schätzen unseren Symeon ungewöhnlich hoch ein. „Symeon ist unzweifelhaft einer der edelsten in dieser Gemeinschaft der Liebhaber Gottes“ (Ehrhard). Wenn dagegen ein Demetrius Cydones (M. 154, 840 A) und andere recht ungünstig über ihn urteilen, so hängt das mit der Meinung zusammen, daß er die erwähnte Technik, als Verfasser der „Methode“, erfunden habe: „*fatuae mentis deliria*“ nach Combefis. Wie die „Methode“ unter die echten Werke Symeons geraten ist, zeigt Hausherr mit annehmbaren Gründen. Er gibt auch zu, daß Symeon (er lebte von 949—1022) durch seine Schriften zur Verbreitung der größeren Lehren Anlaß gab. Um auf eine Einzelheit in der Konstituierung des Textes zurückzukommen, so scheint es unstatthaft, p. 58 bei der Stelle *συνάγων—πορεύηται* das Partizip *μαρθάνων* mit *ἐν μοταίοις* zu verbinden und ihm die Bedeutung „vergessen“ unterzulegen. Grammatikalisch läßt sich nur die Konstruktion verstehen *ὅταν . . . λαρθάνων πορεύηται* „wenn einer unvermerkt vorangeht, und zwar *ἐν μοταίοις* d. h. vergeblich, ohne einen Nutzen von seinen Anstrengungen (*πᾶσι τοῖς λογισμοῖς συνάγων τοῦ ὄρον* (nach cod. A) zu haben. Denn (nach dem Zusammenhange) kann diese ganze Art zu beten nicht zum Frieden führen. — S. 61 ist die mit sichtlichem Nachdruck ausgesprochene Behauptung *αὐτῇ ἀρχῇ μοναδικῆς πολιτείας* unübersetzt geblieben.

Joseph Stiglmayr S. J.

Barth, Medard: Die Herz-Jesu-Verehrung im Elsaß vom 12. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Freiburg, Herder, 1928, XX. und 364 S. 8<sup>o</sup> M 10.— (= Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß, hrsg. von der Gesellschaft f. Elsässische Kirchengeschichte zu Straßburg. I. Bd.)

Für viele Protestanten und auch für manche Katholiken war es lange Zeit eine ausgemachte Sache, daß die Verehrung des göttlichen Herzens Jesu eine französische und jesuitische Andacht sei. Eingehende

<sup>1</sup> Vielfach begegnet uns da Johannes Climakus.

Quellenforschungen haben dargetan, daß das durchaus irrig ist, daß vielmehr nicht bloß der Herz-Jesu-Gedanke, sondern auch die Herz-Jesu-Verehrung zumal in Deutschland bereits im Hoch- und Spätmittelalter in den weitesten Kreisen bekannt war und mit einer Innigkeit geübt wurde, wie sie der heutigen Zeit meist verloren gegangen ist. Reiche Belege dafür bietet neuerdings der Straßburger Professor Medard Barth in seiner Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung im Elsaß, das sowohl politisch wie kulturell das ganze Mittelalter hindurch auf das engste mit Deutschland verbunden war. Das vorliegende Werk beruht auf mühsamer Durchforschung des ungedruckten wie gedruckten Quellenmaterials, das vielfach unbenutzt in unseren Archiven ruht. Für jeden, der das religiöse Schrifttum des deutschen Mittelalters nicht kennt, bietet es manche wissenschaftliche Überraschung, aber auch ebenso reiche Anregung für wahre, übernatürliche Innerlichkeit.

Der Herz-Jesu-Gedanke erscheint im Mittelalter auch im Elsaß als das naturgemäße Ergebnis der asketischen Richtung jener Zeit. Kurze biographische Notizen über die einzelnen Vertreter des Herz-Jesu-Gedankens führen in die Zeitgeschichte ein und machen das Buch zu einer fesselnden Lesung, besonders im ersten Teil, wo das Mittelalter behandelt wird. Auch im Elsaß erscheint der Herz-Jesu-Gedanke als ein untrüglicher Prüfstein für den Hochstand oder Niedergang des religiösen Lebens. Wem die Herz-Jesu-Gebete des Mittelalters bisher unbekannt waren, wird staunen, nicht bloß über den Gedankenreichtum, sondern auch über die Tiefe und Innigkeit, die sich in den von Barth beigebrachten Gebetsübungen ausspricht. Alles geht hervor aus dem tiefen Verständnis für Jesu Innenleben, zumal des leidenden Heilandes. Auch im Elsaß wies man durch das Kanzelwort die Gläubigen auf das Erlöserherz hin, so der redegehaltige Geiler von Kaisersberg. Ein Unterschied im Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung läßt sich, wie der Verfasser richtig bemerkt, bei einem Vergleich mit der heutigen nicht feststellen. In der Entstehung allerdings findet sich ein Unterschied. Im Mittelalter waren es auch im Elsaß nicht Visionen, sondern das tiefe Versenken in Jesu Leiden führte die Seele wie von selbst

durch die Seitenwunde des Gekreuzigten auch zu seinem verwundeten Herzen.

Aus der modernen Zeit interessiert in dem wertvollen Werke besonders die Zeit der französischen Revolution. Die Mitschwestern der hl. Margareta Maria Alacoque zu Straßburg, die treuen Ehrenwächterinnen des göttlichen Herzens, waren zerstreut; die einen schmachteten im Kerker und erwarteten ihren Tod durch Ertränken, die anderen hatten bei ihren Mitschwestern in Deutschland Zuflucht gefunden. Der Vikar am Straßburger Münster, Heinrich Wolbert, ein eifriger Herz-Jesu-Apostel, mußte das Schaffot besteigen. Nach seinem Tode fand man bei ihm, mit eigener Hand geschrieben, einen Zettel mit den Worten: „Im hl. Herzen Jesu will ich heute alles anfangen, alles fortsetzen, alles vollenden, alles leiden.“ Jedem, der das Werk Barths liest, wird es reichen Gewinn bringen.

*Karl Richstätter S. J.*

**B a u m a n n, E m i l e:** **Der heilige Paulus.** Autoris. Übersetzung von M. A. Frein v. Godin. München, Kösel-Pustet, 1926, 463 S. 8°.

Paulus ist in B.s Buch so lebendig geschildert, so voll Feuer, das Auf und Nieder seiner Stimmungen ist so meisterhaft herausgestellt, daß man den lebenden Apostel vor sich zu sehen glaubt. Namentlich zartsinnig sind die Depressionen behandelt, denen des Apostels Seele so gut wie die jedes Heiligen ausgesetzt war. Bei diesem Wechsel der Stimmungen übersieht Baumann keineswegs das Dauernde in Paulus, das allzeit Starke und alles Tragende. Allenfalls hätte die außermystische Gebetshaltung Pauli, oder, mit asketischem Ausdruck, sein Wandel in Gottes Gegenwart, noch mehr betont werden dürfen. Da Mystik das Zarteste, Heiligste bezeichnet, was das religiöse Leben kennt, hätte B. diesen Ausdruck nicht im niedrigsten Sinne verwenden sollen (Drusilla ist „pervers und der Mystik verfallen“ 372).

Wo sich die Lebensbahn des Apostels im Dunkel verliert, bietet Baumann durch gut ausgewählte Hauptgedanken der paulinischen Theologie einigen Ersatz; auch sucht er aus den Schauplätzen, aus der Umgebung, wo Paulus gewirkt, etwas Licht zu gewinnen. Der sich hierin offenbarende

Einschlag exegetischer Wissenschaft ist vielleicht die Schwäche des Buches (daß Baumann in Damaskus die „gerade Straße“ nicht zu erkennen vermochte!). Das kommt wohl her von einseitiger Benutzung der Literatur. Einseitig ist auch die gegen Renan und Loisy gerichtete Apologetik; sie dürfte in der Übersetzung mit Nutzen fehlen; das lebensfrische Gemälde, das Baumann von Paulus entwirft, die Seelentiefe und Seelengröße des Völkerapostels, die sich dem Leser offenbart, sind Apologie genug.

Wie hoch die Übersetzung als solche einzuschätzen ist, vermag ich nicht zu beurteilen. Jedenfalls ist die außerordentlich reiche und fein gewählte Sprache des Gegenstandes und seiner Darstellung würdig. Sie macht die Lesung des Buches zu einem Genuß. Das gilt auch von der Übersetzung der Schriftzitate. Dann und wann könnte der Ausdruck etwas hinter dem Inhalt zurücktreten (Trompeter der Hoffnung, Kuß der Geißeln); doch mag da jeder seinen Geschmack haben.

Verfasser und Übersetzerin verdienen wärmsten Dank für diese herrliche Lebensbeschreibung.

*Paul Gächter S. J.*

**Preisler, H.:** Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der Alten Welt. Berlin, Trowitzsch, 1927. VIII u. 260 S., 8°. (= Neue Studien zur Geschichte der Theologie u. d. Kirche 23.)

Zwei Klassen von Menschen werden an diesem Buche Freude haben: die Rationalisten und die Feinde des Christentums, jene, weil sich Pr. durch seine Methode als ihres Geistes Kind bekennt, diese, weil er zu einem dem Christentum abträglichen Ergebnis gelangt; hat ja nach ihm „das Christentum nichts Neues geschaffen, sondern die moralischen Anschauungen seiner hellenistisch-jüdischen Umwelt aufgegriffen und ihnen nur mit ein paar christlichen Zusatzformeln ein christliches Mäntelchen umgelegt“ (S. 254). Preisler kommt zu diesem Ergebnis, weil er, vielleicht unbewußt, Parteimann ist, nicht bloß in der Scheidung, sondern auch in der Erklärung der Quellen. Obgleich er zugibt, daß in den paulinischen Briefen nicht alles zu erfahren ist, was man gern wissen möchte (S. 123), so

zieht er seine Schlüsse doch so, als wäre in ihnen (und in den anderen christlichen Schriften) alles niedergelegt, was man damals über die Ehe dachte. Ganz anders bei den heidnischen Quellen. Ihr Bild von den höheren Eheauffassungen wird als unvollständig anerkannt, weil das Schrifttum nicht vollständig erhalten sei (z. B. S. 87, Anm. 157); vorhandene Aussprüche werden günstig ausgedeutet (z. B. S. 25, Anm. 98 und 102, S. 27), während bei christlichen Texten das gegenteilige Verfahren eingeschlagen wird, wie vor allem beim klassischen Text von der Ehe als dem „großen Mysterium von Christus und der Kirche“ (Eph. 5, 29 ff.). Wenn wir darum auch zugeben, daß die natürlich-psychologische Seite der Ehe, wie sie in neuerer Zeit herausgearbeitet wurde, im Gedankeninhalt der Alten Welt nicht erkennbar ist und als rein natürliche Tatsache auch nicht geoffenbart zu werden brauchte, so folgt daraus noch nicht, daß sie tatsächlich nicht einschlußweise in der Glaubenshinterlage enthalten war, noch viel weniger, daß sie dort, wo die Ehe nach christlichen Grundsätzen eingegangen und geführt wurde, unter dem Einfluß der Gnade nicht ihre menschenmögliche Erfüllung gefunden hat.

*Joh. B. Umberg S. J.*

**Auer, Wilhelm:** Das Sakrament der Liebe im Mittelalter. Die Entwicklung der Lehre des hl. Altarsakramentes in der Zeit von 800—1200. Mergentheim, Ohlinger, o. J., 144 S., 8°.

Das kleine Schriftchen behandelt an Hand der in der Migneschen Väterausgabe vorliegenden Texte die Entwicklung der theologischen Erkenntnisse über die Fragen nach der eucharistischen Wesensverwandlung (die Wesensverwandlung in sich, das Warum und Wo der verbleibenden Akzidentien) und nach der Dauer der Gegenwart Christi (beim Auflösungsprozeß der Gestalten, nach der Zerstörung der Hostie, beim Brechen derselben). Theologiestudierende werden das fleißig und würdig geschriebene Büchlein mit Nutzen lesen, um dann nachher mit um so reicherer intellektueller Frucht das weitausgreifende Werk von Geiselman, Die Eucharistielehre der Vorscholastik 1926, zu studieren.

*Joh. B. Umberg S. J.*

**Briefe und Schriften des hl. Aloysius Gonzaga.** Nach der italienischen Ausgabe des P. E. Rosa S. J. übertragen und bearbeitet von Josef Leufkens, München, J. Kösel u. Fr. Pustet, o. J. (1928), 253 S. 8°.

Es ist zu begrüßen, daß die mustergültige Ausgabe des Schrifttums unseres Heiligen durch P. E. Rosa (vgl. ZAM 1928, S. 43) nun durch L. in einer ebenso mustergültigen Übertragung dem deutschen Leserkreis zugänglich gemacht wurde. Das vom Verlag vornehm ausgestattete Buch enthält Aloysius' Briefe und Schriften (Betrachtungs- und Predigtsskizzen, geistliche Aufzeichnungen), seine Rede an Philipp II. und als Anhang „Aussprüche und Lebensregeln des Heiligen“, alles mit wertvollen Einführungen und Anmerkungen, die das Verständnis erleichtern und vertiefen. Wer sich unabhängig von so manchen Verzeichnungen älterer und neuerer Zeit ein Bild des Jugendheiligen erarbeiten will, greife vor allem zu diesen Briefen, die der deutsche Herausgeber in feiner Würdigung ihres bedeutsamsten Gehalts in der Widmung „Dokumente der Liebe eines heiligen Sohnes zu einer begnadeten Mutter“ nennt. Tatsächlich wird sich die Bedeutung dieser Dokumente eines Frühvollendeten erst dem selbst Gereiften voll erschließen, der freilich dann der Jugend manches Neue über Aloysius wird sagen können.

Die „Aussprüche“ (S. 55 ff.) sollten um einer richtigen Einordnung in Aloysius' Geistesbild willen einmal genauer auf ihre Quellen hin untersucht werden. Die aus der Jugend überlieferten sind zweifellos stark durch seine damaligen stoischen Lieblingsautoren beeinflusst (vgl. ZAM, S. 50) und können wohl kaum als Ausdruck von Aloysius' eigenster Haltung gelten. Dasselbe scheint übrigens der Fall zu sein bei den Aufzeichnungen „Für die geistlichen Übungen der ersten Woche“ (S. 233 f.), deren merkwürdig „apokalyptischer Ton“ (vgl. die feine Bemerkung bei Crispolti, San Luigi, Saggio, S. 94) stark von Aloysius' sonstigem Stil absticht. Sie sind vielleicht der Reflex von Betrachtungspunkten, die ein rhetorisch stark begabter Exerzitienmeister Aloysius irgend einmal gegeben haben mag. — Die Anführung meines Artikels aus dieser Zeitschrift ist mißverständlich (S. 59). Nach nochmaliger Untersuchung scheint es mir ziemlich gewiß, daß das fragliche Exemplar in Innsbruck nur eine Abschrift eines vielleicht verloren gegangenen Originals ist, daß also auch die Unterschrift nicht von Aloysius selbst herrührt.

**Lambrette, Alphonse, S. J.: S. Louis de Gonzague. Sa Mission, son âme.** (Louvain, 1926, E. Desbarax Editions du Muséum Lessianum, Section ascétique et mystique n. 22), 140 S.

Die Art und Behandlung steht in der Mitte zwischen Essai und Biographie. Von den zwei providentiellen Zielen, die L. in Aloysius' Leben sieht, Vorbild der Jugend und Mitarbeiter an der religiösen Wiedererneuerung des damaligen Italien zu sein, wird hier vor allem das zweite, engere, einmal eingehend gewürdigt. Darum die einleitenden Kapitel über das sechzehnte Jahrhundert und dessen Heiligen gestalten, unter denen Aloysius seine eigene, bedeutungsvolle Stelle einnimmt. In vier weiteren Kapiteln (Der Erwählte; Der Ritter Christi; Der Apostel; Aloysius' Seele) wird dann sein Werdegang bis zur Vollendung geschildert, wobei manches am hergebrachten Aloysiusbild richtiggestellt wird. Wertvoll ist die Beigabe einer ausführlichen Chronologie über das Leben des Jugendheiligen. A. Koch S. J

**Die schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken.** Festschrift zur vierten Jahrhundertfeier des Kapuzinerordens. Im Auftrag der Provinzobern herausg. von Dr. Magnus Künzle O. M. Cap. Einsiedeln, Benziger, 1928, 422 S., gr. 8°.

Eine willkommene Festschrift. Die schweizerische Kapuzinerprovinz hat damit ein Denkmal geschaffen, würdig der großen Altvorderen, die für die Gegenreformation und die Behauptung des Wiedergewonnenen in der Schweiz so ausnehmend viel geleistet, würdig der Söhne des hl. Franziskus, die auch heute noch in unentwegter Arbeit als die erklärten Lieblinge des katholischen Schweizervolkes auf ihrem Posten stehen und ungezählten Seelen verlorenes Glück wiedergewinnen helfen und auserlesene Herzen zu den Höhen des geistlichen Lebens emporführen. Wie die alte, so zeigt auch die neue Zeit Namen, die jedermann nur mit der größten Ehrfurcht nennt, wie z. B. Theodosius Florentini und Anastasius Hartmann. Mit immer wachsender Bewunderung liest man die Ge-

schichte von der Entstehung der Provinz (ältestes Kloster in Altdorf 1581), ihrer äußeren Entfaltung, ihrem inneren Leben und ihrer geradezu ungeheuren Arbeitsleistung in der Schweiz. Schade, daß die zahlenbildlichen Quellen über die apostolischen Arbeiten der früheren Zeiten offenbar sehr spärlich fließen, sonst wäre das Arbeitsbild noch prächtiger und eindrucksvoller geworden. Es weht aus dem ganzen Werk, aus all seinen Abschnitten, trotz der Verschiedenheit der Verfasser, in wohlthuender Wärme echt franziskanischer Geist und weckt im Leser den Wunsch, die nicht aus Ruhmredigkeit, sondern aus innigstem Dank gegen Gott geschriebene Festschrift möge ihren Zweck erreichen, ein Loblied zu sein auf die ewige Vorsehung und ein Ansporn, auch weiterhin im alten Geiste für das katholische Schweizervolk zu arbeiten. Möge das Werk aber auch in edlen Jünglingsherzen die Flamme echt franziskanischen Denkens und Fühlens entzünden.

*Job. B. Ullberg S. J.*

**Siemer, Laurentius M., O. P.:** Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Hl. Geistes. Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargest. Vehta in Oldenburg, Albertus-Magnus-Verl., 1927, 169 S., 8<sup>o</sup>, geb. M 3.60 (= Dominikanisches Geistesleben 4.)

In der Einleitung wird „der Aufstieg zu Gott durch Wachstum in der Liebe, in der Liebesbetätigung und in der Liebeserkenntnis bis zur innigsten Vereinigung mit Gott“ als der Gegenstand der Mystik bezeichnet. „Mystiker im ausgesprochenen Sinne sind nur jene, die zielbewußt nach Gottesvereinigung streben durch die Liebe und die Liebeserkenntnis, die in dieser Liebeserkenntnis einen Vorgesmack zu gewinnen suchen von dem unendlichen Glücke der ewigen Heimat.“ Die übernatürliche Liebeserkenntnis ist nur unter der Einwirkung der Gaben des Heiligen Geistes möglich. „Das mystische Leben ist also der Aufstieg zu Gott durch Wachstum in der Liebe, in der Liebestat und in der Liebeserkenntnis unter der unmittelbaren Einwirkung der Gaben des Heiligen Geistes.“

Im ersten, allgemeinen Teil (S. 19—61) wird zunächst „die Aufgabe der natürlichen Tugenden“ behandelt. Ein Aufriß über die Erkenntnistätigkeit stellt den Begriff des Verstandes, der Wissenschaft und der Weisheit heraus, die Synderese des praktischen Verstandes leitet zum Willen, und weiter ganz allgemein zum Ziele der sittlichen Tugenden über. Ist Gott schon in der natürlichen Ordnung der erste Urheber aller dieser Fähigkeiten, Fertigkeiten und Handlungen, so greift er in der Übernatur, vor allem in der Mystik, noch viel unmittelbarer in die Entwicklung der Akte ein. „Darum schenkt er der Seele Fertigkeiten des Willens und des Verstandes, die ganz ähnliche Bestimmungen haben wie die natürlichen Tugenden, aber noch mehr Gott durch sich wirken lassen.“ Dann folgt (S. 24—43) eine Betrachtung über „Gott und die Seele“, vorab über „das Wirken Gottes in der Seele“. Gott zieht die Seele an sich, die Seele eilt hin zu Gott. Wie alles, was ist, hat sie von Gott die Fähigkeit des Handelns und die Tat selbst. „Dennoch bewegt der Mensch sich selbst. Der Mensch lebt ja, und leben heißt, sich selbst bewegen. Der Mensch ist frei, und Freiheit verlangt die Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen.“ Nur wenn der Wille nach reiflicher Erwägung sich für einen von verschiedenen Gegenständen entscheidet, haben wir „die eigentliche Selbstbewegung des vernunftbegabten Geschöpfes, und zwar so sehr, daß jede anders geartete Tätigkeit gar nicht mehr als Eigenbewegung des Menschen aufgefaßt wird“. Der Akt, durch den der Mensch von Gott auf sein natürliches Ziel, auf das Gute überhaupt hingelenkt wird, ist nicht frei, keine Eigenbewegung; als Natur, nicht als Wille strebt der Mensch zum Guten.

Einem Einzelgut gegenüber, das Mittel ist zum allgemeinen Gut, ist Gott zwar wirkende Ursache, er läßt aber den Menschen frei die Mittel ergreifen, die ihn zum allgemeinen Gut zu führen scheinen. Ist das Mittel ein natürliches Gut, so bestimmt der Wille unter dem Einflusse Gottes sich selbst zur Tat. Ist das Mittel aber das übernatürliche, absolute Gut, so wirkt Gott auf dreifache Weise. „Die erste Hinkehr zu Gott ist keine Eigenbewegung des Menschen“, „denn des Menschen Wille ist vorher in keiner Weise auf irgend einen über-

natürlichen Gegenstand gerichtet, von dem er in seinen Erwägungen ausgehen könnte.“ „Doch ist der Akt frei. Der Wille ist als Natur nur hingeordnet zum allgemeinen Guten, ein Einzelgut strebt er stets als Wille an. Hat er auch nicht die Wahl zwischen mehreren Gegenständen, so bleibt ihm doch naturnotwendig die Freiheit, den Akt zu setzen oder zu unterlassen. Diese Einwirkung Gottes auf die Seele wiederholt sich, so oft der Wille, unabhängig von jeder vorhergehenden Hinkehr, sich wieder Gott als höchstes Ziel nimmt.“ Hier müssen wir einen Vorbehalt machen: Keine Eigenbewegung, und doch frei? Frei, und doch keine Eigenbewegung? Daß der heilige Thomas an diesem Widerspruche unschuldig ist, kann hier ausführlich nicht bewiesen werden.

Wenn er in der S. th. I, II qu. 111 a. 2 sagt, daß beim *actus interior mens nostra est mota et non movens*, weshalb das *auxilium* eine *gratia operans*, nicht aber eine *gratia cooperans* sei, so schließt er mit dem *non movens* nicht die Eigenbewegung des Willens unter dieser Gnade, den *motus liberi arbitrii, quo Dei iustitiae consentimus* aus, sondern nur die Kausalität dieses Aktes gegenüber einem anderen Akte, wie der Wille sie dem *actus exterior* gegenüber besitzt. Im Sentenzenkommentar 2 d. 26, qu. 1, a 5, heißt es: *Ipse motus voluntatis non est a gratia sine libero arbitrio; et tamen, quia se habet gratia ut principale, — ideo ipsa sola talem actum dicitur operari, non quod sine libero arbitrio operetur, sed quia est principalior causa* —. Diese Stellen mögen hier genügen, um zu zeigen, daß der hl. Thomas keinen freien Akt kennt, der keine Eigenbewegung ist.

Bei jedem anderen übernatürlichen Tugendakte, sagt der Verfasser weiter, bestimmt der Mensch sich unter dem Einflusse der mitwirkenden Gnade Gottes selbst. „Den dritten Grad der übernatürlichen Einwirkung Gottes auf die Seele bilden die Eingebungen des Heiligen Geistes, für deren Aufnahme die Gaben des Heiligen Geistes die Seele fähig machen. So oft der Mensch unter ihrem Einfluß handelt, so oft er die Tugend in erhöhtem, ungewöhnlichem Grade übt, bestimmt er sich nicht selbst zur Tat, der Mensch „folgt einfach

dem inneren göttlichen Drange, ohne weiter zu überlegen“: Wie stimmt das mit der Erklärung des heiligen Thomas, dort, wo er ausdrücklich über die *Dona* handelt: Der Mensch ist kein *instrumentum, cuius non est agere, sed solum agi; sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii*; gerade deswegen müsse für die *Dona* ein eigener *habitus* gefordert werden (I II, q. 68, a. 3, ad 2).

Es folgen Ausführungen über die Gaben des Heiligen Geistes, die in den Gesamtorganismus des übernatürlichen Lebens hineingestellt werden, wo (S. 32) wieder der Satz: Gott wirke hier „so unmittelbar auf die Seele ein, daß ihre Tätigkeit keine Eigenbewegung mehr ist, sondern beinahe eine göttliche Tätigkeit des Menschen“. Der Verfasser denkt hier offenbar an den *modus divinus*, im Gegensatze zum *modus humanus* der Tugenden, den der heilige Thomas in seinem Sentenzenkommentar als für die Wirksamkeit der *Dona* charakteristisch bezeichnete. Diesen *modus divinus* hat er aber an den entsprechenden klassischen Stellen der *Summa* ganz fallen lassen<sup>1</sup>. Den als Beleg angeführten Stellen (I II, q. 68, a. 1 u. 2) folgt in der *Summa* unmittelbar a. 3 mit der eben mitgeteilten Stelle, der die freie Tätigkeit des Willens unter der Herrschaft der Gaben betont. Derselbe Vorbehalt wäre im Verlaufe der Besprechung noch oft zu machen; die angeführten Beispiele mögen genügen. Es scheint nicht ganz folgerichtig, wenn einerseits (S. 34) die Frage in der Schwebe gelassen<sup>1</sup>. Den als Beleg angeführten Stellen Geistes zu jedem Tugendakte unmittelbar mitwirken müssen, oder nicht, andererseits (S. 35) alle unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes vollzogenen Akte als „heroisch“ betrachtet werden, wenn schon nicht wegen der Erhabenheit des Gegenstandes, so doch wegen der besonderen Umstände: Dann müßten ja, falls jene Frage bejaht wird, alle Tugendakte heroische Akte sein, was der Verfasser gewiß nicht sagen will. Es werden Notwendigkeit und Zweck der Gaben, ihr Verhältnis zu den

<sup>1</sup> Darüber P. J. de Guibert S. J. Les doublets de Saint Thomas d'Aquin, p. 100—125. Dazu P. Synave O. P., in *Revue Thomiste*, Juillet 1927, p. 115 ss., und P. Joret O. P., *La Contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin*, p. 30 ss.

Tugenden, den Seligkeiten und Früchten und ihre Reihenfolge dargelegt, ihre Rangordnung und ihr allmähliches Zurgeltungkommen im Aufstieg der Seele.

Es folgt nun eine ganz vorzügliche Darlegung des Begriffes der Liebe (S. 44—48) und der Betätigung der Liebe (S. 48—54), wo das Verhältnis zwischen dem tätigen und dem beschaulichen Leben berührt wird und die den drei Stufen der Liebe mehr entsprechenden Gaben angegeben sind. Ebenso ausgezeichnet wird die schließlich aus der *connaturalitas cum Deo* hervorgehende Liebeserkenntnis erklärt (S. 55 bis 61).

Im zweiten, besonderen Teile werden die drei Stufen des Aufstieges der Seele behandelt. Für den Läuterungsweg (S. 65 bis 106) wird zunächst der Zustand der Seele auf diesem Wege mit großer Feinfühligkeit geschildert. „Man mag vielleicht von einem Reinigungswege des geistlichen Lebens sprechen können, der nicht geradezu das Streben nach Vollkommenheit in sich schließt. In der Mystik ist es unmöglich, das Streben nach Einigung gehört zu ihrem Wesen“: Der Wille, zum Ideal zu gelangen, ist notwendig. Aber auch eine Seele, die nicht das Streben nach Vollkommenheit ernstlich in sich verspürt, kann Gott zu einem auserwählten Gefäß seiner Gnade machen, indem er sie durch übergroße Gnade fast mit Gewalt an sich zieht und durch Bedrängnisse und Enttäuschungen fast gegen ihren Willen von den Geschöpfen und von sich selber freimacht, so daß sie, die Leere nicht vertragend, wie aus innerem Drang zu Gott hineilt. Je öfter die Seele in den Kämpfen siegt und sich durch die Gnade über ihre Schwäche hinweggetragen fühlt, desto mehr nähert sie sich dem Zustande der Läuterung, der sie zum weiteren Aufstieg auf dem Wege der Erleuchtung fähig macht. Eingehend wird der eigentliche Gegenstand der Läuterung auseinandergesetzt und dann die Art und Weise aufgezeigt, wie die Gaben der Furcht, der Frömmigkeit und der Wissenschaft zur Überwindung dieser Hindernisse beitragen, womit tiefe Einblicke in den Dynamismus der nach Läuterung strebenden Seele verbunden sind. Das Gleiche gilt von den Ausführungen über den Erleuchtungsweg (S. 107—131), dessen Ziel die Umbildung nach dem Vorbilde Christi

ist. Eingehend wird die Nacht der Sinne und die Nacht des Geistes behandelt, und dann gezeigt, wie der Heilige Geist der Seele auf dieser Stufe durch die Gaben der Stärke und des Rates zu Hilfe kommt. Prädigt ist dann wieder die Darlegung des Begriffes der Einigung, der einigenden Liebe und der mystischen Erkenntnis (S. 132—139), wo dann wiederum die Rolle der Gaben der Wissenschaft und der Weisheit dargelegt wird (S. 139—152).

Zum Schluß sei ausdrücklich hervorgehoben, daß mit unseren obigen Vorbehalten, die sich, wie die Theologen wissen, im Grunde nicht gegen den Verfasser als solchen richten, in keiner Weise seinem großen Verdienste Eintrag geschehen soll. Er hat sich mit viel Liebe in seinen Gegenstand versenkt und uns eine reife Frucht seines Fleißes und wohl auch seines Gebetes gegeben. In schöner Sprache und unter klarer Gliederung des Stoffes führt er uns auf verhältnismäßig wenigen Seiten in die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes ein. Aus der mit feinem psychologischen Verständnis durchgeführten Beschreibung der verschiedenen Seelenzustände und ihrer theoretischen und praktischen Beurteilung können strebende Seelen und Seelenführer gleich viel lernen.

*Peter Slnthern S. J.*

Vom göttlichen Leben (*de divinis moribus*), dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben. Mit einem Kommentar von P. Lemonyer O. P. Übersetzt von Suitbert M. S o r e t h, O. P., Vechta (Oldenburg), Albertus-Magnus-Verlag, 1927, 216 S., 8° (= Dominikanisches Geistesleben 3.)

Wie immer es um die Verfasserschaft an der Schrift „*De divinis moribus*“ stehen mag — jedenfalls gebührt ihr samt den Erläuterungen von P. Lemonyer O. P. der Platz in vorliegender Sammlung.

Gotteskindschaft — unser höchster Adel; des Vaters Züge in unserer Seele immer reiner nachprägen — unser Kindesberuf: auf diesem Gedanken der Gottebenbildlichkeit ruht das ganze Werk.

Unwandelbar in seinem Sein und Urteilen, waltet Gott über uns Menschen mit unserer Zerfahrenheit, Unbeständigkeit,

fieberhaften Unrast — ein steter Mahner zum Ringen um ruhigen, gereiften Lebenserst. (37—46.)

Er sieht alles voraus, lenkt und leitet alles in klar geschauter Linie; christlicher Weitblick, planmäßiger Aufbau unseres Lebens aus dem Glauben, das wäre unsere Aufgabe (58—64). Gott ist die Gerechtigkeit selbst, die niemals den Schuldlosen um des Schuldigen willen straft, sondern eher den Schuldigen um des Gerechten willen verschont und sich leicht versöhnen läßt. Wir verallgemeinern gar so gern unsere abfälligen Urteile, kühlen unsern Unmut nur zu leicht an solchen, die keine Schuld trifft; verzeihende Liebe, die nichts nachträgt, stünde uns als Kindern unseres himmlischen Vaters besser an (73—79; 101—107).

Ja selbst im Feinde, im Sünder, scheidet Gottes leidenschaftslose Billigkeit und unerbittliche Rechtllichkeit noch zwischen dem Menschen, den er zu lieben fortfährt, und seinem Sündeneleid, das er mit unverwöhnlichem Haß verfolgt — das ist Gottes Langmut und Geduld. Unsere Geduld sollte sich im Sturm bewähren, sie hat die leidenschaftliche Traurigkeit über erlittenes Unrecht zu mäßigen, und so der Vernunft das ruhige Urteil, den klaren Blick zu bewahren (65—72).

Liebe zu allem Guten, Abscheu gegen alles Böse, vollendete Sachlichkeit und Geradheit im Lieben und Hassen — das ist ein Wesenszug im Bilde unseres Vaters. Wie stricht davon ab unser oft von Leidenschaft getrübbtes Urteil, unsere manchmal selbstgewollte Verblendung und engherzige Eifersüchtelei! (47—57.)

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit stehen bei Gott in wunderbarer Harmonie; bei uns einseitigen, unbeholfenen Menschen sollte die Klugheit das schöne Ebenmaß herstellen zwischen den verschiedenen Tugenden (80—86). Gottes Liebe ist die freigebigste, die absolut selbstlose; darum wäre es die rechte Art der Kinder Gottes, den Vater im Himmel und seine glorreichen Pläne immer mehr in den Mittelpunkt ihres Sinnens und Trachtens zu stellen, nicht immer das eigene Ich und seinen eigenen Vorteil (93—100; 182—189).

Doch teilt Gottes Freigebigkeit ihre Geschenke nicht wahllos, verschwenderisch aus, sondern mit feiner Unterscheidungs-

gabe, je nach Bereitschaft und Verlangen des Empfängers; wem viel zuteil wird, von dem wird auch mehr erwartet; von niemandem aber verlangt der allbarmherzige Gott, was über seine Kraft geht (129 bis 140).

Gottes Vatersorge wirkt endlich ohne Ansehen der Person in vollster Ruhe: unser Vater ist der Friede selbst — jener Friede, von dem auch wir etwas in uns tragen und rings um uns verbreiten sollten (154—181).

Und wo vor Gottes Unendlichkeit das nachahmende Streben seiner Kinder erlahmt — da bleibt ihnen noch die Bewunderung und Freude ob des Vaters Herrlichkeit; und das ist Frucht der vollkommenen Liebe (211—140).

Ein sonniger Geist durchweht das kleine Werk voll ruhiger Klarheit, Schlichtheit, Salbung und Tiefe; und weil dieser Geist, dieser echt christliche Kindessinn, dem seelischen Gehaben des modernen Menschen gar so fremd geworden ist, darum ist ein solches Buch sehr zeitgemäß.

*Franz X. Dander S. J.*

Das Vollkommenste oder jener innere Weg, der Gott am meisten verherrlicht und die Seele am meisten heiligt. Von Alex. P i n y O. P. († 1709). Nach der französischen Ausgabe von P. Noël O. P., ins Deutsche übersetzt von A l b. M. K a u f m a n n O. P. Vechta, Albertus-Magnus-Verlag, 1927, 280 S., 12<sup>o</sup>.

Eine Grundlehre christlicher Lebensweisheit und Frömmigkeit wird in diesem Buch in eingehender Weise erörtert: des Menschen unbedingte Hingabe an Gottes Willen. Muß sich der Geist solcher Hingabe im wesentlichen auf jedem Wege des inneren Lebens finden, der den Menschen an sein ewiges Ziel führen soll (Kap. 19), so kann doch diese Hingabe bei Seelen, die dazu berufen sind, ganz ausschließlich in den Mittelpunkt all ihres Tuns und Leidens treten, ihr eigentliches Ziel, der einzige Sinn ihres Lebens werden. Im Äußeren eine wohlgeordnete, allen Standespflichten gerecht werdende Lebensweise führend (20), im Innern von unbedingtem Abscheu gegen jegliche Sünde und freiwillige Unvollkommenheit erfüllt (1), haben diese Seelen im übrigen nur auf Gottes Willen ihren Blick ruhen zu lassen,

um all seine Verfügungen willig anzunehmen, und zwar aus reiner Verehrung und Liebe zum göttlichen Willen (2).

Dieser Weg bedeutet die größte Verherrlichung Gottes (3) und die gründlichste Heiligung der Seele, weil den Tod des menschlichen Eigenwillens (4). Er ist darum auch am besten vor Täuschung sichergestellt (5), er verspricht uns am ehesten die stets zufriedene Ruhe und Freiheit der Kinder Gottes (6). Es ist der Weg des lebendigsten Glaubens an Gottes Vaterherz (7), aber auch zum Hoffen und Vertrauen gibt er am meisten Grund (8); die christliche Liebe erstrahlt da in ihrer ganzen Reinheit und Uneigennützigkeit, wo der Mensch die Hand Gottes, auch wenn sie noch so schwer auf ihm lastet, anbetend umfaßt (9). Auf diesem Wege gibt man Gott wirklich, was Gottes ist, und übt so gründlich die Gerechtigkeit (10); sich dem leitenden und läuternden Willen eines allweisen und allgütigen Vaters kindlich überlassen, ist aber auch die größte Klugheit, mit der der Mensch im Geschäft seiner eigenen Vervollkommnung ausgezeichnet vorankommt (11). Es ist das ferner ein Weg empfindlichster, solidester Buße, welche die Eigenliebe in keinem Punkte schon (12), ein Weg oft voll heroisch-schweigender Geduld (13), auf dem die Seele alle Grade der Reinigung durchlaufen kann (14). Wie es blutige Martyrer des Glaubens gibt, so gibt es auch verborgene, unblutige Martyrer der göttlichen Vorsehung und Liebe (15), deren Kreuztragen unaussprechlich bitter, aber auch wunderbar heiligend ist (17). So wird endlich dieser Weg zu einer hervorragenden Schule der immerwährenden Gebetsvereinigung mit Gott in allen Lebenslagen (16), für die Todestunde aber gewährt er tiefste Beruhigung (18).

In vier Fußnoten wird die vorgetragene Lehre gegen den Verdacht eines quietistischen Einschlages in Schutz genommen. Gewiß mit Recht; denn der Verfasser schließt die notwendige Selbsttätigkeit der menschlichen Freiheit auf diesem Wege nicht aus, sondern setzt sie voraus, wie das dem aufmerksamen Leser an mehreren Stellen klar ersichtlich ist, so SS. 12, 17, 25, 61 f., 99, 107, 136 f., 140. Am treffendsten scheint Sinn und Absicht des Verfassers S. 136 f. ausgesprochen zu sein; an

Seelen, die das Gelingen ihrer gutgemeinten Pläne in unruhigem Eifer erstürmen wollen und dadurch oft den inneren Frieden und ihre Vereinigung mit Gott verlieren, wendet er sich mit der Aufforderung: „Seien wir doch damit zufrieden, das getan zu haben, was an uns liegt, um die Angelegenheiten, mit denen wir beauftragt sind, möglichst gelingen zu lassen. Begnügen wir uns doch damit, die besten Mittel zu benutzen, die das Ergebnis sicherstellen können, durch unsere Bitten die Barmherzigkeit Gottes zu bewegen, sich unseren Absichten gnädig zu zeigen.... Wenn es ihm jedoch nach all dem gefällt, unsere Pläne umzustossen,..... so erweisen wir ihm mit dem heiligen Könige David die Gerechtigkeit, daß wir seinen stets unendlich gerechten und billigen Willen anbeten...“ (a. a. O.) In der S. 122 ff. angedeuteten, etwas dunklen Frage, wie wir schon hienieden den Beschluß Gottes bezüglich unserer Ewigkeit willig unterschreiben müssen, wie immer er auch lauten mag, könnten zur Klärung wohl am besten die Worte des hl. Thomas selber herangezogen werden, mit denen er dieser Schwierigkeit begegnet: „... Es ist zu sagen: Gott will die Verdammung eines Menschen nicht um der Verdammung willen (sub ratione damnationis).....; denn er will, daß alle Menschen gerettet werden; er will dies vielmehr unter der Rücksicht der Gerechtigkeit; daher genügt es in diesen Dingen, daß der Mensch Gottes Gerechtigkeit..... gewahrt wissen will.“ (S. th. 1, 2 q. 19 a. 10 ad 2; vgl. De Ver. q. 23a. 8 ad 2; 1 Sent. d. 48 q. 1 a. 4 ad 2).

Besonderen Nutzen und Trost dürfte das Buch naturgemäß jenen Menschen bringen, deren Los es ist, ihren Schöpfer nicht so sehr auf der Bahn rastloser, äußerer Tätigkeit, als vielmehr auf den stockfinsternen, rauhen Pfaden langwierigen Siechtums, äußerer Verlassenheit, Seelenpein und Todesangst zu verherrlichen.

*Franz X. Dander S. J.*

Joseph a Spiritu Sancto C. D.: *Enucleatio mysticae theologiae Dionysii Areopagitae per quaestiones et resolutiones scholastico-mysticas.* Editio critica a P. Anastasio S. Paulo, annalista et chartulario eiusdem ordinis

accuratissime exarata. Romae apud Curiam Generalitiam, 1927. XXIX u. 325 S., gr. 8<sup>o</sup>. (= Carmelitana. Periodica critica publicatio trimestris operum mysticorum ordinis Carmelitarum discalceatorum. Ann. I April.—Jun. 1928.)

Der Autor dieser diffusen „Enucleatio“, der Karmelit Joseph a Spiritu S. (1609 bis 1674) steht unbeirrt auf dem damals bereits umstrittenen Standpunkt, daß die dem Apostelschüler Dionysius vom Areopag zugeschriebenen Schriften durchaus als echt zu betrachten sind. Der Herausgeber der neuen Edition des Werkes, P. Anastasius a S. Paulo, gesteht indessen: *Hodie communiter haec opera a criticis non Dionysio Areopagitae tribuuntur, sed cuidam Ps. — Dionysio —, qui saeculo V. floruisset.* Gleichwohl hat er mit der größten Pietät die mächtige Arbeit seines Ordensgenossen behandelt, an ihrem Inhalt nichts Wesentliches geändert und durch zahlreiche Fußnoten den Sinn der Enucleatio noch mehr zu erhellen und mit Benützung späterer Literatur, deren Spuren bis in die neuesten Jahrzehnte reichen, zu ergänzen gesucht. Auf eine Würdigung und Benützung der die Echtheit bekräftigenden neueren Schriften hat er sich in keiner Weise eingelassen, ja nicht einmal Namen, Quellen und Titel erwähnt. Der Nimbus, der die „Dionysischen“ Schriften früher umgab, ist geschwunden und damit ist natürlich ein Werk wie vorliegendes in seinem Werte sehr gesunken. Für die spekulative Durchdringung mystischer Probleme, deren sich der Verfasser von der Höhe scholastisch-mystischer Schulung aus befleißigt, wird viel Gemeingültiges allerdings bestehen bleiben, während alle auf der unrichtigen historischen Voraussetzung beruhenden Folgerungen hinfällig werden. Bei der Fülle des gelehrten Stoffes, der die subtilen Fragen scholastischer Philosophie und Theologie auf das mystische Schauen und Erleben anwendet, ist es unmöglich, einen Einblick ins Detail zu geben. Wir müssen uns beschränken, den Aufriss des Werkes zu kennzeichnen. Einleitend handelt der Herausgeber über Leben und Werke des Verfassers, wobei er die Gelegenheit wahrnimmt, von der Befehdung der mystischen Werke des Karmeliterordens überhaupt zu sprechen. Der erste Teil enthält

dann die Erklärung der „Theologia Mystica“ des Areopagiten (Migne P. G. 3 nebst Perionius und einer Paraphrasis). Nach den elf vorausgeschickten Quaestionen allgemeiner Art werden den paar Spalten des Originaltextes nicht weniger als 41 Quaestionen gewidmet, um die Geheimnisse des mystischen Schauens zu erläutern (S. 24—159). Im zweiten Teil werden die andern umfangreichern Schriften des Ps.-Areopagiten: die himmlische und die kirchliche Hierarchie, die Abhandlung von den „Göttlichen Namen“ und die zehn Briefe in ganz anderer Weise beleuchtet. Daher die Ueberschrift *de documentis mysticis ex reliquis libris S. Dionysii*. Im Anschluß an das jeweilige Kapitel tritt jetzt als Kommentator für die caelestis hierarchia Hugo von S. Viktor, für die ecclesiastica hierarchia Pachymeres, für die Lehre über die „Göttlichen Namen“ Thomas von Aquin ein. Die betreffenden Schriften der drei Genannten werden einfach ausgeschrieben. Zu den Briefen fügt P. Joseph a Sp. S. einige eigene Bemerkungen und meistens Verweise auf seine Resolutiones oder anderswo schon Gesagtes. Ein längeres Verweilen beim achten Briefe ist veranlaßt durch die kritische Wertung der daselbst von Dionysius mit geteilter Vision des Carpus (M. 3 ep. 8, 6). Ob sie nicht eine dämonische Täuschung war? Die Sache ist leichter zu erledigen. Schon Nilus († 430) berichtet die „alte“, unter den Mönchen kursierende Geschichte (M. 79, 297—300); Ps.-Dionysius trägt freilich kein Bedenken, sich auf einen unmittelbaren, zuverlässigen Gewährsmann zu berufen. Zum Schluß stellt der Verfasser in einem Anhang (S. 251—292) eine Reihe von zehn Einwendungen mit zweiundneunzig Lösungen zusammen (Appendix dubitationum et resolutionum mysticarum circa universam doctrinam primae et secundae partis). — Leichter zu lesen und für praktisches Verhalten gewinnreicher zu gebrauchen ist ein Werk über Mystik, wie es P. Poulain S. J. in beschreibender Art verfaßt hat. Derselbe will aber die „spekulative Schule“, welche die mystischen Vorkommnisse theologisch zu systematisieren sucht, keineswegs gering schätzen. Er meint, daß die theoretischen Untersuchungen, zumal die lateinisch geschriebenen, uns bereits Werke geboten haben,

die kaum noch zu überbieten sind (Handbuch der Mystik, Herder 1925, Vorwort).

*Joseph Stiglmayr S. J.*

**Bouvier, Claude: L'éducation sacerdotale. Etudes, Elevations et Lettres. Préface par l'abbé Felix Klein. Paris, Lecoffre-Gabalda 1926. 366 S. 8<sup>o</sup>.**

Unter dem einen Titel: „Erziehung zum Priestertum“ sind in dem Werke drei nach der formalen Seite heterogene Bestandteile zusammengefaßt, die jedoch sachlich nach ein und demselben Ziele weisen. Der Bruder des verstorbenen Verfassers, Abbé Henri Bouvier, Professor an der Schule St. Maurice in Vienne, hat den Nachlaß des Bruders Claude pietätvoll gesammelt und zu einem Ganzen verbunden, in welchem dessen in Zeitschriften erschienenen Aufsätze über die Abhilfe wider den Priesterangel, weiterhin seine persönlichen Empfindungen und idealen Auffassungen über das Priestertum, schließlich eine Reihe von Briefen geistlichen Inhalts mitgeteilt werden. Im ersten Abschnitt wendet sich Claude Bouvier an die Mütter und mahnt sie mit ernstesten, zutreffenden Worten an die heilige Pflicht, die Zeichen des aufkeimenden Priesterberufes bei ihren Kleinen zu beachten und in edlem Glaubensgeist zu pflegen. Um auch den Vätern den Boden unzulässiger, von engherziger Weltklugheit diktiertener Einwendungen zu entziehen, fingiert er in einem köstlichen Kapitel (Les „raisons“ de mon mari) die Unterredung einer wackeren Bäuerin mit dem Ortspfarrer. Aber auch den Seelsorgern muß die Sache des Priesterangels ans Herz gelegt werden. Und deshalb folgt ein kräftiger Hinweis auf die Verantwortlichkeit, deren sich die Priester im Interesse des geistlichen Nachwuchses nicht ent schlagen dürfen (Le recrutement du clergé et nos responsabilités). Der zweite und dritte Abschnitt des Buches ist im Titel bezeichnet mit dem Ausdruck Elevations. Das Wort mit seiner weiten Bedeutung ist gewählt, um zunächst die persönlichen inneren Erlebnisse anzudeuten, welche der Seminarist von Saint-Sulpice in den verschiedenen Weiheexerzitien ganz privatim aufgezeichnet und nachträglich „aus den letzten Seminartagen“ ergänzt hat. Es spiegelt sich in ihnen eine anima

candida, voll glühenden Eifers für das heilige Ziel, dem der Weibekandidat in beharrlichem Ringen mit sich selbst von Stufe zu Stufe näher tritt. Der zweite Teil dieses Abschnittes bietet eine Art frommer, dankbarer Betrachtung (Rekollektion) über die Geschichte von Saint-Sulpice, seine großen Männer und seine bedeutsame Einwirkung auf die Heranbildung des französischen Klerus. Angereicht erscheint ein „Petit sermon sur l'ambition“, eine psychologisch feindurchdachte und mit religiöser Wärme geschriebene Epistel an einen „teuren Freund“, die Cl. Bouvier unter dem Pseudonym Pierre d'Alcantara in dem Bulletin des Anciens Elèves de Saint-Sulpice hatte erscheinen lassen. Seine von echt priesterlicher Besorgnis eingegebene Absicht war, manchen Mitbruder von einem übereifrig auf äußeres, autoritatives Wirken gerichteten Streben abzuhalten. Den Schlußteil des Buches bilden die wirklichen Briefe des asketisch wohlverfahrenen Freundes, die an jugendliche Bekannte, zumeist an Kandidaten des Priestertums, und zum Teil an priesterliche Mitgenossen gerichtet sind. Der Inhalt berührt je nach der augenblicklichen Situation seelische Stimmungen, hin und wieder auch äußere, lokale und sozialkirchliche Verhältnisse. Die Personen, deren mit ablehnendem oder zustimmendem Urteil gedacht wird, sind für Fernerstehende aus der verkürzten Namensform nicht zu erschließen. — Interessieren dürfte uns Deutsche eine Stelle S. 201, wo von einem Besuche des französischen Gelehrten Duchesne bei Döllinger die Rede ist. „Döllinger s'est jeté dans ses bras, en le voyant, et s'est mis à pleurer: on aurait dit que dans ce prêtre catholique il reconnaissait un frère; que signifient ces larmes? Seront — elles salutaires? M. Duchesne ne peut s'empêcher de le penser et de l'espérer encore. Je sais ce détail par H. qui l'a recueilli de la bouche même de M. Duchesne.“

*Joseph Stiglmayr S. J.*

**Das Religionsbuch der Kirche (Catechismus Romanus) in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Dr. Michael Gatterer S. J. Viertes Teil: Vom Gebet und vom Vater unser. Übersetzt von Engelbert**

Maß S. J. Innsbruck, Rauch, 1928.  
142 S. 12 °, RM. 1.50.

Das „Religionsbuch der Kirche“ ist der Katechismus Romanus, der auf Beschluß des Konzils von Trient durch den hl. Papst Pius V. herausgegeben wurde. An Gewicht der Autorität wie an Gediegenheit der Darstellung gibt es kein Lehrbuch, das diesem Handbuch der christlichen Heilslehre, dargeboten von einem Heiligen auf Petri Stuhl und von dessen Nachfolgern wieder und wieder empfohlen, gleichkommen könnte. Es ist Lehrbuch und Lebensbuch zugleich, klar und übersichtlich geordnet, reich mit Stellen aus der Heiligen Schrift durchsetzt, immer auf das konkrete christliche Leben hingerichtet. Ursprünglich als Leitfaden für die Hand des Seelsorgers bestimmt, wird es nicht minder auch religiös interessierten Laien ein zuverlässiger Führer und eine kräftige Seelennahrung sein. Die Übersetzung ist dem Geiste unserer Sprache angepaßt, vielleicht die erste wirklich deutsche Übersetzung; man sieht das sofort, wenn man sie etwa mit der im Jahre 1902 in Regensburg bei Manz erschienenen Ausgabe vergleicht. Druck und Ausstattung sind sehr gefällig. Kurze, wohlabgemessene Randbemerkungen des Herausgebers lassen die Gedankenfolge noch deutlicher hervortreten. Das vorliegende vierte Bändchen handelt vom Gebet und vom Vater unser. In einer Zeitschrift für Aszese sei hierauf besonders hingewiesen. Soviel auch in aszetischen Büchern über das Gebet geschrieben sein mag, eine prägnantere und solidere Unterweisung über dieses große Mittel des Heiles dürfte sich schwerlich finden. Die drei ersten Teile über den Glauben, die Sakramente und die Gebote werden in Bände folgen. Der Herausgeber verdient allen Dank, daß er dieses einzigartige, vielen nur dem Namen nach bekannte Religionsbuch der Kirche in einer dem modernen Empfinden entsprechenden Übersetzung dem deutschen Volke wieder zugänglich gemacht hat. *Dr. O. Lutz, Speyer*

Galliker, Anton, Kaplan: **Durch richtige Ernährung zur Gesundheit.** Zug-Oberwil (Schweiz), Selbstverl., 1927, 272 S., Fr. 2.—.

Der Verfasser gibt seiner Schrift den Untertitel: „Ein ernstes Wort über die Zusammenhänge von Nahrung und Gesundheit“. Um seinen Ausführungen einen größeren Nachdruck zu verleihen, hat er denselben zwei Geleitworte, nämlich eines aus der Feder eines Theologen, des Prälaten Meßmer, Präsidenten des katholischen Erziehungsvereines der Schweiz, und ein zweites aus der Feder eines nicht-katholischen Arztes, des bekannten Schweizer Diätetikers Dr. med. Bircher-Benner vorangestellt. Auf die kürzeste Formel gebracht, kann man den Grundgedanken der Gallikerschen Darlegungen in die Prägung kleiden: „Ethisierung der Ernährung“. Es wird der Ernährungsvorgang beim Menschen aus der rein vegetativen Sphäre triebhafter Lustbefriedigung in die höhere Sphäre einer aus dem Verantwortungsgefühl des Gewissens stammenden Rationalisierung der Ernährung gehoben, bei der das Triebhafte an zweite Stelle gerückt und der Botmäßigkeit vernünftiger Erwägung unterstellt wird. Ob man mit jeder einzelnen Ausführung einverstanden ist und dieselbe zur eigenen machen möchte, erscheint belanglos. Der vorstehende Grundgedanke ist das Wichtigste. Besondere Anerkennung verdient, daß der Verfasser sich bei allen seinen Behauptungen auf schätzenswerte Gewährsmänner stützt und die Forschungsergebnisse der modernen Ernährungswissenschaft zur Fundamentierung seiner Forderungen in der Richtung vernünftiger Lebensweise ausgiebig heranzieht. Aus der gesamten Anlage der Schrift ergibt sich als besonderer Vorzug, daß auch die Alkoholfrage in den Bereich des Ernährungsproblems hineingezogen wird und nicht allein diese Frage, sondern der Gedanke einer vollkommen narkotinfreien Lebensweise nicht eine Sonderbehandlung erfährt, sondern im Rahmen des gesamten Ernährungsproblems Erörterung findet. Was die Ernährung als solche angeht, so stellt Galliker in den Mittelpunkt die Forderung des mineralischen Basenüberschusses: iß 6—7mal so viel Kartoffeln und Gemüse in richtig gedünster, nicht ausgekochter Form, wie Fleisch, Eier und Hülsenfrüchte zusammen und iß 7mal so viel Früchte, wie Brot,

Reis, Mehlspeisen zusammen und stelle täglich etwas frische Nahrungsmittel (Rohkost), wie Früchte, Salate, Gemüse bei jeder Mahlzeit auf den Tisch! Erleichtert wird in dankenswerter Weise das Verständnis und die Befolgung dieser Lebensregel durch eine Reihe von Herstellungsschriftchen für Rohkost.

Auch in den Kreisen, die für die feinen Imponderabilien der Ethik, ganz zu schweigen von dem Gedanken der christlichen Aszese, kein Organ haben, dämmert immer mehr das Verständnis in Hinsicht auf die *w a h r e V o l k s w o h l f a h r t*. Die wachsende Zunahme allein der Krebs- und Zuckerkrankheit öffnet manchen die Augen und es ringt sich mit Macht die Überzeugung durch, daß diese Erscheinungen im engen Zusammenhang mit der Ernährungsweise der zivilisierten Völker stehen. So hat unlängst der Berliner Arzt Dr. Ullmann darauf aufmerksam gemacht, daß der Zuckerverbrauch in Europa, noch mehr aber in Amerika, seit dem Kriege ganz außerordentlich zugenommen hat, der Zuckerverbrauch aber mit der Zunahme der Sterblichkeit an Zuckerkrankheit genau parallel geht. Aus dieser Tatsache jedoch den Schluß zu ziehen, daß der Zuckerverbrauch als solcher die Ursache der Zuckerkrankheit bilde, würde ganz verfehlt sein. Es ist vielmehr, wie Dr. Ullmann darlegt, der Zuckerverbrauch als Maßstab für die steigende Genußsucht der Bevölkerung zu erachten. Wenn man sodann in Betracht zieht, daß der Übergang von der Landwirtschaft zu der Industrie große Menschenmassen von der schweren körperlichen Arbeit mit starker Muskelbeanspruchung in der freien Natur und schlichter, einfacher Ernährungsart zu Fabrik- und Zimmerarbeit mit sogenannter „verfeinerter“, aber in Wirklichkeit entwerteter Ernährung gebracht hat, dann könnte wohl eine Ahnung von der Richtigkeit der von Ernährungsforschern vertretenen Anschauung aufgehen, daß die Gefahren der Zuckerkrankheit für Menschen wachsen, die bei vorwiegend sitzender Lebensweise, also geringer Muskelätigkeit, reichlich zu essen pflegen, besonders einen Eiweiß- und damit Säureüberschuß in ihrer Ernährung zuführen und die mit starken Spannungen und Erregungen einhergehende gei-

stige Arbeit nicht durch zweckmäßige körperliche Betätigung ergänzen.

Je tiefer die Wissenschaft in die Probleme der Ernährungsvorgänge eindringt, desto mehr werden wir von Bewunderung für des Schöpfers Weisheit ergriffen. Insbesondere zeigen die Fortschritte der Wissenschaft immer klarer die früher kaum geahnten Wirkungen der der Masse nach ganz unscheinbaren Kraft- und Energiequellen, wie der Mineralstoffe, Vitamine, Lipoide, Enzyme, Fermente, Hormone, insbesondere auch die Einwirkungen körperlicher Einflüsse auf die Seele, wie sie von den Blutdrüsen, den Drüsen mit innerer Sekretion, ausgeübt werden. Der große Nutzen einer Darstellung der Ernährungsvorgänge im Geiste Gallikers besteht für alle christlich gerichteten Kreise aber darin, daß der enge Zusammenhang zwischen Ethik und Hygiene aufgezeigt wird und die geläuterten Anschauungen der christlichen Aszese in den richtig verstandenen Ergebnissen moderner Ernährungswissenschaft eine treffliche Bewährung finden. Und so kann das Gallikersche Büchlein viel Segen stiften und man kann seine Verbreitung nur von Herzen wünschen.

*Dr. Martin Faßbender, Berlin*

**G e i s, R u d o l f**: **Katholische Sexualethik**. Herausgegeben von der Akademischen Bonifatius-Einigung. Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1928. 93 S., 8<sup>o</sup>.

In dem sittlichen Tiefstand unserer Zeit, der sich nicht nur darin zeigt, daß man die alten Gebote der christlichen Keuschheit verläßt, sondern noch mehr darin, daß man dieses Verlassen als berechtigt und gefordert erweisen will, möchte die Schrift einige Hilfe bringen durch zeitgemäße Darlegung und Begründung der katholischen Sexualethik. Sie wendet sich vornehmlich an die akademische Jugend und behandelt in mehr philosophischer Darlegung zuerst die Natur und Bedeutung des Sexuallebens, seine biologische und seelische Seite, um daraus seine Ethik, vor allem die Ethik der Ehe, wie sie das christliche Sittengesetz vorführt, abzuleiten. Pädagogisch-pastorale Ausführungen über den Wert der Keuschheit, den Weg dazu im Jugendalter,

ihre Bewahrung vor der Ehe und ihre Bewahrung in der Ehe beschließen die Darlegungen, die eine treffende, ansprechende, taktvoll gehaltene Aufklärung bieten. Wenn die Darstellung hie und da weniger abstrakt gehalten und die übliche moderne Sprachform etwas vereinfacht wäre, würden sie noch mehr an leichter Verständlichkeit und Wirkung gewinnen. Der Verfasser besitzt die Fähigkeit, aktuelle Probleme verständnisvoll und tief zu erfassen, sicher, genau und richtig durchzuführen, wobei die volle Wahrheit zum ungeschmälerten Ausdruck kommt.

*Jos. Donat S. J.*

**Weisweiler, Heinrich, S. J.:** Der Jesuitenorden. Sein Werden und Wollen. 2. Aufl., Berlin, Verl. Germania, 1928. 129 S., 12°; M 1.—.

Das Büchlein will über den Jesuitenorden orientieren und bietet zu diesem Zweck packend geschriebene Ausschnitte aus der Geschichte des Ordens und einzelner hervorragender Mitglieder sowie aus dem Wirken der Jesuiten durch Exerzitien, Jugenderziehung und in den Heidenmissionen, endlich aus der Ordensverfassung. Dieser letzte Punkt wird verhältnismäßig am kürzesten behandelt, darüber erfährt man aus M. Meschler S. J., Die Gesellschaft Jesu, Herder, Freiburg i. Br., mehr. Vor allem für norddeutsche Leser berechnet, wird in den Darlegungen besonders die niederdeutsche Ordensprovinz berücksichtigt.

*E. Maafi S. J.*

**Surin, J. J., S. J.:** Gottesliebe, übers. v. Fried. Matthias Graf v. Spee. 2., verb. Aufl. mit einer Einl. v. Karl Richstätter S. J. Mainz, Kirchheim, 1925. XIX und 150 S., 12°, Lw. M 2.60.

Das kleine, 150 Seiten zählende Büchlein gehört zu den wertvollsten Schriften der asketischen Literatur. Sein Verfasser, der französische Jesuit Surin (1600—1665), gilt unbestritten als einer der erfahrensten Meister und Lehrer des geistlichen Lebens. Man kann es fast auf jeder Seite spüren, wie den Worten persönliche Erfahrung zugrunde liegt. Darauf beruht auch die starke und tiefe Wirkung, die man beim auf-

merksamen Lesen oder Betrachten empfindet. Innerlichen Seelen, die ein ernsthaftes Verlangen nach Vollkommenheit haben und wissen möchten, wie man am sichersten und schnellsten Gott finden könne, wird das Büchlein sehr gute Dienste leisten. Denn es hat einen durchaus praktischen Zweck, der mit unerbittlich drängender und zwingender Kraft verfolgt wird.

Die ursprünglich schwierige und ungelinke sprachliche Darstellung hat durch die neue Bearbeitung P. Richstätters eine glückliche Verbesserung erfahren.

*Fr. Häusler S. J.*

**Gerster, Thomas Villanova O. Cap.:** Sankta Veronika Giuliani, Äbtissin der Kapuzinerinnen (1660—1727). Nach dem Tagebuch. Zum 200. Todestage. Bozen. Vogelweider, 1926, 414 S. 8°.

Die Konnersreuther Ereignisse lenken naturgemäß unsere Aufmerksamkeit auf Theresia Neumanns Leidensgefährtinnen, insbesondere auf Katharina Emmerik und die hl. Veronika Giuliani. Letztere beide, gottgeweihte Jungfrauen, trugen ja — wie es gerichtlich erwiesen ist — sichtbar die Wundmale Christi. Ist durch Clemens Brentano die westfälische Stigmatisierte weltbekannt geworden, so ist das Andenken der umbrischen „Leidensbraut Christi“ bei uns etwas verblaßt: es sind ja bereits 200 Jahre seit ihrem Tode (9. Juli 1727) und 90 Jahre seit ihrer Heiligsprechung (26. Mai 1839) verflossen. Und doch lohnt es sich der Mühe, gerade auf sie, der „Resl“ wegen, zurückzukommen.

Am 27. Dezember 1660 zu Mercatello geboren, trat sie im 17. Jahre ins Klösterlein der Kapuzinerinnen zu Città di Castello, wo sie als Novizin, Chorschwester, Novizenmeisterin und zuletzt als Oberin (Äbtissin) 50 Jahre zubrachte. Überrascht uns im höchsten Grade die Zahl und Schwere ihrer Leiden sowie die außerordentliche Fülle und Erhabenheit ihrer mystischen Begnadigungen, so beruhigt, erbaut und tröstet uns deren äußerst strenge Prüfung durch die kirchlichen Behörden sowie deren schließliche allerhöchste Anerkennung durch den hl. apostolischen Stuhl: Pius VI., Pius VII., Gregor XVI.

Was aber ihre Biographien anbelangt, so ist die wichtigste unter ihnen sonder Zweifel die des P. Salvatori. Dieser wurde 13 Jahre nach Veronikas Tode zu Rom geboren und schrieb nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu als Römischer Exjesuit (R. E. J.) die treffliche Biographie Veronikas. Sobald die Jesuiten (1804) in Neapel wieder zugelassen wurden, beeilte er sich, in die Gesellschaft zurückzukehren, und starb zu Rom 1824 in al Gesù.

Das dem Schreiber vorliegende Exemplar hat den Titel: Vita della Beata Veronica Giuliani, Badessa delle Cappucine in S. Chiara di Città di Castello scritta da Filippo Maria Salvatori Sacerdote E. G. R. In Roma MDCCCIII. Sie wurde dem Papst dediziert und von der Ritenkongregation approbiert. Gleich nach dem Inhaltsverzeichnis enthält sie in 60 Nummern die wichtigsten Begebenheiten in chronologischer Reihenfolge. Salvatoris sorgfältige Arbeit fußt auf drei älteren Biographien, auf den Seligsprechungsakten sowie insbesondere auf Veronikas „Diario“, das sie auf strengen Befehl ihrer geistlichen Vorgesetzten in den Jahren 1693 bis 1727 (25. März) einfach, wahr und klar niederschrieb. Die erste deutsche Übersetzung dieser Vita erschien zu Augsburg 1807; auch diese liegt uns vor.

Zum 200. Todestag der hl. Veronika hat P. Thomas Villanova Gerster von Zeil O. M. Capuc. ein Lebensbild gezeichnet und es mit zwei Bildnissen und mehreren Scherenschnitten (Schattenbilder) versehen. Seine Quellen sind vor allem das oben genannte „Diario“ von P. Pizzicaria S. J. in acht Bänden (1896—1905) herausgegeben sowie die Biographien älterer Zeit und viele neuere Arbeiten und Aufsätze. Zu letzteren gehören auch die Artikel des P. Jul. Beßmer S. J. in den „Stimmen aus Maria-Laach“, 69. Band, 1905. Wir haben diese Seiten (278 bis 300, 523) in den „Stimmen“ wieder nachgelesen und schließen uns voll und ganz dem Schlußworte des P. Beßmer an: „Je mehr aber die Stigmatisationswunden ein plastisches Gepräge tragen, je deutlicher das Bild des gekreuzigten Erlösers an den Stigmatisierten in Erscheinung tritt, desto klarer und deutlicher tritt auch der übernatürliche Charakter der Stigmatisation hervor.“

*Jos. M. Hillenkamp S. J.*

---

Unserer heutigen Ausgabe liegt ein Prospekt: „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“ von der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf., bei und empfehlen denselben zur Beachtung.