

ist das eine Krankheitserscheinung, die auch sonst vorkommt. Warum soll sie bei den Stigmatisierten übernatürlich sein?

Allein auch hier liegt kein durchschlagender Beweis vor. Diese zweite Stimme, die aus den Stigmatisierten spricht, kann rein natürlich, möglicher Weise aber auch übernatürlich sein. Ob sie es ist, wird man aus dem Verhalten der betreffenden Person in seiner Gesamtheit, in seiner Verbindung mit allen Umständen entscheiden müssen.

Noch einmal wiederholen wir: es ist ein sehr verdienstliches Unternehmen, die na-

türliche oder übernatürliche Natur der mystischen Erscheinungen aufklären zu wollen. Allein die Schwierigkeit liegt nur in der Erklärung der Einzelercheinungen. Manches mag hier in dieselbe Klasse, wie etwa die Erscheinungen des zweiten Gesichts bei Schotten und Westfalen gehören, die man auch nicht erklären kann, ohne daß man sich darüber viel Sorgen macht. Was aber die Einwürfe gegen die Übernatürlichkeit der Stigmata im allgemeinen angeht, so scheinen uns die Einwürfe von nicht großer Bedeutung.

BESPRECHUNGEN

Bergson, Henri: Die beiden Quellen der Moral und der Religion. (Autorisierte Übertragung von Eugen Lerch.) Jena, Diederichs, 1933, 317 S., 8^o, kart. RM 9.—

Die Überschrift des letzten Kapitels „Mechanik und Mystik“ gibt den Sinn dieses Buches: die zwei Grundrichtungen des Seins, die Bergson immer aufgestellt hat, münden in diesem Buch in ihren religiösen Sinn. Es ist in der Welt ein einziges Entweder-Oder: auf der einen Seite das „Statische“ (56), das „geschlossenen“ ist (ebd.), als „natura naturata“ (54) der „Gesellschaftlichkeit“ (114), gehorchend dem einen Gesetz „es muß sein, weil es sein muß“, des „gesellschaftlichen Drucks“ (93) (als Grundgesetz in Instinkt wie moralischer Verpflichtung 20 ff.), so sehr, daß auch Religion in der Form „statischer Religion“ als „Verteidigungsmaßnahme“ dieser Natur sich darstellt (114 ff.) — auf der anderen Seite das „Dynamische“ (56), das „offen“ ist (ebd.) in der „Seele, die sich öffnet und mit der Natur bricht“ (48), als Rhythmus der Befreiung „von der natura naturata zur natura naturans“ (54), als „Intelligenz“ (114) im „Aufschwung der Liebe“ (93), in der „dynamischen Religion“ (199 ff.), die als Mitvollzug der „Liebe Gottes zu allen Menschen“ (231) die Einheit mit Gott-Lebensschwung ist, da Gott „jene

Energie selbst“ ist (255), weil er die Liebe ist (250). Aber es besteht eine doppelte Beziehung zwischen diesem Statisch und Dynamisch. Gewiß drängt es einmal zum Durchbruch des Dynamischen: hin zur „ungemischten Freude . . . jenseits von Lust und Schmerz“ (259), zur „Freude“ als der „Einfachheit des Lebens“, „damit sich auch auf unserem widerspenstigen Planeten die wesentliche Aufgabe des Weltalls erfülle, das dazu da ist, Götter hervorzubringen“ (317, Schluß). Aber dann: „Mystik ruft die Mechanik herbei“ als „Apparat“ ihres „Lebensschwungs“ (élan vital) (309).

So zeigt zwar dieses abschließende Werk des führenden Philosophen Frankreichs ein tiefes Verständnis für jene Tiefe des religiösen Lebens, da wir aufgebrochen werden und in Gottes Führung und Formung überwältigt, und dies auch durchaus als Licht in die Fragen hinein, die die Philosophie stellt: da der Mystiker „dem Philosophen anzeigt, woher das Leben kommt und wohin es geht“ (256). Aber zuletzt ist es kennzeichnend für den Philosophen der Immanenz, daß ihm alle Objekte nur Objektivationen des Rhythmus sind. Es bleibt bei dem aristotelischen „Umlauf“ (κυκλοφορία). Gott ist nichts weiter als der „Lebensschwung“ in der Welt, die „eine“ Seite der Welt, gewiß die höhere (gegenüber der mechanischen „Starre“), aber doch in innerlicher Korrelation zu ihr. *Erich Przywara.*

Seesemann, Heinrich: **Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament.** Gießen, Töpelmann, 1933, 108 S., 8°, RM 6.— (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 14.)

In erfreulicher Weise mehren sich in letzter Zeit die Abhandlungen über das Neue Testament, welche Worte und Ideen der Gemeinschaft, der organischen Verbindung mit Christus zum Gegenstand haben. Eine solche Darstellung haben wir in: „Der Begriff *κοινωνία* im Neuen Testament.“ Weitausholend und mit klarer Übersicht behandelt der Verfasser den schwierigen Gegenstand. Zunächst wird der Begriff *κοινωνία* im außerbiblischen, nicht-christlichen Sprachgebrauch untersucht. Hier hat er ausschließlich profane Bedeutung. Dann wird im zweiten Teile ausführlich das Wort im Neuen Testament, besonders in den paulinischen Briefen, in seiner spezifisch religiösen Bedeutung dargestellt.

Mit Recht wird gleichsam in den Mittelpunkt der Abhandlung I Cor. 10, 16, 18 gestellt. Wörtlich schreibt hier der Verfasser: Der Zusammenhang der Stelle „zwingt dazu, unter dem *ἄρτος* den Leib Christi zu verstehen. Erkennt man diese Gleichung nicht, so bleibt man im unklaren darüber, warum Paulus betont, daß es sich um ein Brot handelt . . . Wenn das Brot nur Symbol ist, ist die Folgerung, die Paulus aus der Teilnahme an diesem Brot zieht, unverständlich: wie soll dieses Symbol die Einheit, die doch ganz real ist, begründen? Dazu kann das Brot nur inmunde sein, wenn es nicht mehr nur Brot ist, sondern der Leib Christi. An diesem Verse scheitern daher alle Versuche, den sakramentalen Charakter des Herrnmahls zu leugnen. Es ist charakteristisch, daß alle Forscher, die eine andere Auffassung vertreten, mit Vers 17a nicht viel anzufangen wissen und ihn kurz übergehen“ (45).

Vielleicht hätte der Verfasser am besten getan, um zur Klärung des Begriffes zu kommen, das hebräische Wort für *κοινωνία*: *chaber*, in seiner ursprünglichen Bedeutung und in seiner geschichtlichen Entwicklung darzulegen. Es wird zwar der englische Gelehrte Skott zitiert, aber dieser kennt in seiner Erklärung das Wort nur in spät-

jüdischer, rabbinischer Bedeutung. Ursprünglich hat das Wort den Sinn der Anteilnahme in seinem tiefsten und vollsten Inhalte. Chaber will sagen: eindringen, fest miteinander verbinden, ineinanderhaften, wie mit einer Schraube zusammendrücken. Man vergleiche nur die Stelle beim Propheten Malachias 2, 14, die der Verfasser auf Seite 19 zitiert. Das betreffende Kapitel tadelt vor allem die Ehe mit heidnischen Frauen in scharfem Gegensatz zum Ehebund mit Jahve. „Der Herr ist Zeuge zwischen dir und dem Weibe deiner Jugend, die du verschmäht hast, da sie doch deine Hälfte (*κοινωνός*, *chabereth*) und das Weib deines Bundes ist.“ Damit ist auch das Wort *κοινωνία* in seiner ursprünglichen Bedeutung klargestellt. *κοινός* ist gleich *συν*, *sem*, *cum*, *keim*, und wenn Paulus das Wort *συν* gebraucht, bezeichnet es immer die Anteilnahme mit dem Tode, der Auferstehung, der Verklärung und Vollendung Christi und damit die übernatürliche, organische Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christus als der wichtigsten Bedingung des Wachstums im übernatürlichen Leben. Während die Anteilnahme mit dem tätigen, dulddenden, leidenden Christus in seiner irdischen Zeit und mit seinem mystischen Leibe durch „in“, „durch“ und „zu“ Christus ausgedrückt wird. Anteilnahme sagt damit ferner, daß die Teile und Glieder sich zum Ganzen verbinden sollen und damit weiter die Bedeutung der organischen Eingliederung und Umgestaltung in Christus. Auf diese Weise wird die Anteilnahme in erster Linie vollzogen durch den Leib Christi, der zur Rechten des Vaters erhöht ist, durch das verklärte Fleisch in der Eucharistie, und endlich sollen wir durch die Anteilnahme die Verähnlichung mit der Gottheit selbst bekommen. Das paulinische Wort hat eine tiefe Verwandtschaft mit dem johanneischen: „Gleich, wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, der mich ißt, durch mich leben“ (Joh. 6, 57); und ebenso mit der Stelle im Zweiten Petrusbrief: „Durch die göttliche Macht Christi hat uns Gott die kostbare und übergroße Gabe verliehen, die uns verheißten war, damit ihr durch sie dem Verderben der Sinnenlust in der Welt entrinnt und der göttlichen Natur teilhaftig werdet“ (II Ptr. 1, 4). Die andere Bedeutung:

Anteilnahme ist gleich Gemeinschaft, Mitteilug, Gemeinde, ist späterer, sekundärer Ableitung. Es ist hier eine ähnliche Entwicklung vorhanden wie bei dem lateinischen Wort *communio*, das zunächst Anteilnahme, Vereinigung bedeutet, dann erst später im Sinne von Gemeinschaft, *Societas* gebraucht wird.

Man kann nur wünschen, daß der Verfasser, der so übersichtlich die vielen Stellen des Neuen Testaments, welche eine Beziehung zum Begriff *κοινωνία* haben, dargelegt hat, auch noch andere verwandte Begriffe der paulinischen Theologie untersucht, und so das Lieblingswort des großen Pauluskomentators, des hl. Augustinus: „der ganze Christus“, d. i. Christus das Haupt und durch Teilnahme an ihm der mystische Leib, die Kirche, in seiner tiefen und reichen Bedeutung beleuchtet wird.

W. Bernhardt S. J.

Wobbe, Joseph: Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur Neutestamentlichen Theologie. Münster, Aschendorff, 1932, XX u. 102 S., Gr.-8°, geh. RM 5.50. (Neutestamentliche Abhandlungen, XIII. B., H. 3.)

Das Wort Charis (*χάρις*) hat einen weiten Bedeutungsumfang. Bei den Griechen wird es, ähnlich wie die Nebenformen *χαρίζεσθαι* *χαριτόω* usw. zumeist im profanen Sinne gebraucht. Wer erinnert sich nicht an die züchtige Schaffnerin Homers, die freudig mitteilt von dem Vorhandenen. Im Alten Testament treten beide Bedeutungen, die profane und die religiöse, bzw. kultische, gleicherweise hervor. Sie werden bald im aktiven (subjektiven) Sinn verstanden als Anmut, Huld usw., bald im konkreten passiven Sinn als erwiesene Huld, Gnade und Wohltat, und das ebenso beim Verhältnis Gottes zu den Menschen wie der Menschen untereinander. Wobbe hat die Paulinischen Stellen, die hierfür in Betracht kommen — es sind deren 180 — in ihrem Zusammenhange überprüft, um ihre jeweilige Bedeutungsnuance zu bestimmen. „Das Wort stammt nicht aus dem Munde Jesu“; der Apostel hat es der Umgangssprache entnommen und verwendet es nie anders als in religiöser Sphäre. Wie ein Diamant, im Sonnenlicht hin- und hergewendet, leuchtet

„Charis“ in immer neuen Strahlen auf. Bevor aber über das Wesen der Charis eine klare Vorstellung zu gewinnen ist, muß zunächst herausgehoben werden, was sich im allgemeinen über Gottes Charis, gemäß ihren Eigenschaften, sagen läßt und was rücksichtlich ihrer Herkunft erweisbar ist. Nunmehr kann die nähere Bedeutung von Charis ans Licht gestellt werden, zuerst als Eigenschaft Gottes und dann als Gabe Gottes. Weiterhin folgt eine Ausführung über Charis, sofern sie einzelne Heilsgnaden für alle Christen bezeichnet (Glaube, Heiligkeit, Wirkprinzip, Almosen, Seligkeit). Verwandt damit erscheint die folgende Übersicht über „Besondere Gnadengaben“, die man an anderen Stellen bei Paulus zu verstehen hat und wohin die Charismen, Jungfräulichkeit und Ehe, Amtsgnade und Apostolat gehören. Den grundlegenden Unterschied zwischen dem ATL- und dem NTL-Charakter berührt der Abschnitt über „Charis als Heilsordnung“. „Der tiefste Grund für die Erlösung des Menschengeschlechtes“ ist das Gnadengeschenk (Charis) Gottes, das er uns in seinem eingebornen Sohne und dessen Wirken und Leiden dargeboten hat. „In das verzweiflungsvolle Dunkel“, in das die Menschheit gestürzt war, „leuchtet wie eine hellstrahlende Sonne die Gnade Gottes hinein und tritt der Sündenmacht entgegen“. Hier kommen die gewaltigsten Töne des Paulinischen Charis-Gedankens zur Geltung und weiten sich die großartigsten Perspektiven.

Unser deutsches Wort „Dank“ muß aus-helfen, um eine zweite allgemeine Bedeutung, die in Charis steckt, herauszuschälen, denn das griechische Charis besagt auch, je nach dem Zusammenhang und der Situation, im reziproken Sinn das entsprechende Reagieren auf erwiesene Huld, wie es sich in Worten, Empfindungen und Taten äußert. „Dank wissen“ ist deshalb nicht dasselbe wie *χάριον εἰδέναι*, das streng genommen zu übersetzen wäre: „Ich bin mir der erwiesenen Güte freudig bewußt.“ Dank ist nach Paulus Christenpflicht und wird betätigt im Kulte, bei Tische, in der Eucharistiefeier. Dank wird an Gott Vater und Jesus Christus gerichtet. — Die Indizes sind mit großer Sorgfalt hergestellt.

Jos. Stiglmayr S. J.

Bardy, Gustave: En lisant les Pères. La pensée et la vie chrétienne aux premiers siècles. Paris, Bloud & Gay, 1933, 2, 278 S., 8^o.

Es ist keine Patrologie oder eine Geschichte der altkirchlichen Literatur, die G. Bardy hier vorlegen will, sondern ein besinnlicher, ehrfurchtsvoller Gang durch die Räume der ersten kirchlichen Jahrhunderte. Bardy läßt uns dabei ruhig betrachtend verweilen an den hervorragenden Momenten der christlichen Lehrentwicklung und den durch Wissenschaft und Heiligkeit hervorragenden Typen der Väterwelt. In den zwei ersten Kapiteln zeichnet er mit sicherem Griffel den Charakter der ersten Christen, sofern sie, einfachen und lebendigen Glaubens, durch Wort und Tat als wahre Jünger und Zeugen Christi auftreten, dem sie zeitlich ja am nächsten stehen. Es ist echt katholischer Geist, den wir da freudig und beruhigt erkennen, denn er ist der unsere, wenn auch manches erst keimhaft zu sprossen beginnt. Vier Zentralgeheimnisse, Trinität, Christus deus-homo, die Eucharistie und die jungfräuliche Gottesmutter Maria, bilden den Inhalt der vier folgenden Kapitel. Sie wollen vor allem zum Bewußtsein bringen, daß die großen Lehrer der Kirche das gelebt haben, was sie geschrieben und predigten. Deshalb hat Bardy mit Vorliebe solche Stellen aus ihren Werken mitgeteilt und in harmonischer Abfolge zusammengestellt, welche entweder direkte Aussprachen vor Gott, herrliche Gebete, auch liturgische, aufweisen, oder doch das tiefreligiöse Ethos verraten, mit dem die heiligen Schriftsteller erfüllt waren. Bei all den verschiedenen Schwierigkeiten, die sich den ersten Apologeten und den späteren Vorkämpfern des wahren Glaubens in den Weg stellten, sieht man sie — im Gegensatz zu den in sich zersplitterten Häretikern — auf der einen großen Linie der echten Überlieferung einträchtig streiten und mit der Bitte um die Gnade des Heiligen Geistes der Wahrheit zum Siege verhelfen. Wie wenig denken wir, wenn im heutigen feierlichen Gottesdienst die lapidaren Sätze des Credo erbrausen, was für ein geistiges Ringen es seinerzeit gekostet hat, diese Grundwahrheiten zu schützen, zu erläutern und ins praktische Leben

überzuführen! Auch beim Studium der Väter ist die Gefahr nicht ausgeschlossen, etwas zu einseitig an dem doktrinären Gehalt der breiten Texte dahinzueilen, statt, wie vorliegendes Werk es versteht, die innere Fülle, Süßigkeit und Schönheit zu kosten, die in den Worten eines heiligen Ignatius von Antiochien, Polykarp, Clemens von Rom, Athanasius, der Kappadozier, eines Augustinus usw. verborgen sind. Gegenüber den Sektierern führt Bardy eine abgeklärte, ruhige Sprache, das Zeichen einer vollendeten Sachkenntnis und eines erleuchteten Enthusiasmus für die Offenbarung Gottes in seiner Kirche. Den Schluß der Arbeit bildet die historisch gehaltene, maßvolle Betrachtung über das Verhältnis des jungen aufstrebenden Christentums zum antiken Weltstaat (*le loyalisme chrétien*), über seine Bedrohung durch offizielle, populäre und philosophische Gegnerschaft und über den Umschwung der ganzen Lage nach dem Edikt von Mailand mit den Eingriffen des Caesaropapismus. Auch wir gehören zur *Civitas Dei*, welche durch die Jahrhunderte unter mannigfachen Geschehnissen schreitet und uns der ewigen Heimat entgegenführen will zur letzten Vollendung. „Quelle meilleure leçon tîr de la lecture des vieux saints qu'un enseignement de patience et une doctrine d'attente et d'espoir? Notre cité est dans le ciel“ (S. 270). *Jos. Stiglmayr S. J.*

Schümm er, Johannes: Die altchristliche Fastenpraxis, mit besonderer Berücksichtigung der Schriften Tertullians. Münster, Aschendorff, 1933, XI u. 259 S., Gr.-8^o, geh. RM 11.90. (Liturgiegeschichtliche Quellen u. Forschungen, H. 27.)

Fasten, Beten und Almosengeben (Tob. 12,8) umfassen die dreigliedrige Liebe zu Gott, sich selbst und den Nächsten; ein Ternar, der in der lebendigen Verbindung mit Gott, in der geziemenden Selbstzucht und in der Teilnahme am Wohl und Wehe des Nächsten sich betätigt. Schümm er hat in vorliegender Schrift das Fasten, wie es in der altchristlichen Praxis sich darstellt, herausgegriffen und nach allseitiger Benützung der Quellen, haupt-

sächlich auf Tertullian fußend, einen tieferen Einblick in das noch mancher Aufhellung bedürftige Gebiet gewährt. Eine wohlgedachte Würdigung erfährt die Frage, wie das Aposteldekret (Act. 15, 6 ff.) sich auswirkte. Das „eigentliche Fasten“, dem der Kern der gelehrten Abhandlung gewidmet ist (S. 51 bis 207), wird nach folgenden Gesichtspunkten beleuchtet: Das Paschafasten mit Bezugnahme auf Mark. 2, 19. 20 u. a.); die Wochenfasten, wobei über die „stationes“ eingehend gesprochen wird; das Fasten am Mittwoch, bzw. am Freitag und Sonntag (im Gegensatz zu den jüdischen Fasten am Montag und Donnerstag). Verschiedene Zwecke des Fastens kommen zur Geltung. Ein „Vollfasttag“ (ieiunium) dehnte sich auf 40 Stunden aus. Die kirchliche Fastenpraxis der Gegenwart erscheint im Vergleich zu jenen früheren Zeiten sehr gemildert. Aber schon mit der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion verbindet sich ein merkliches Nachlassen der alten Strenge. Das „Fasten der Tüf-linge und Büsser“ zeigt immerhin noch den großen Ernst der Kirche bei der Zulassung zur Taufe und bei der Wiederaufnahme Exkommunizierter. Die „Quadragesima“ wurde als „Bußfasten für alle Gläubigen“ betrachtet und mit dem Paschafasten verknüpft. — In der „Zusammenfassung“ des reichlichen Materials (S. 207 bis 240) führt der Verfasser — und damit wird er sich besonders den Dank der fachmännisch weniger gebildeten Leser verdienen — die leitenden Gedanken in der altchristlichen Fastenpraxis vor: Fasten aus nicht religiösen Gründen, Bedeutung des Fastens für den Fastenden selbst, Fasten in Beziehung zum Gebet, zum Geistesempfang, im Kampf mit den bösen Geistern, als Vorbereitung zu religiösen Handlungen (Spender und Empfänger) und als Liebestätigkeit. Taktische Gründe für das Fasten und Bewertung des Fastens bilden den Schluß dieser Übersicht. Noch folgt ein Wort über die Fastenpraxis des Montanismus, der im Laufe der Arbeit wiederholt mit der Praxis der Großkirche verglichen worden. Anerkennung verdient die schöne Ausstattung und das sorgfältig ausgearbeitete Namen-, Wort- und Sachregister.

Jos. Stiglmayr S. J.

Hausherr, Irénée, S. J.: *De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta*. I. Roma, Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1933, S. 149—216, 8°.

In der Überzeugung, daß zur Aufhellung der theologia spiritualis christianorum orientalium noch sehr viele ältere und neuere Materialien unediert vorhanden sind, will I. Hausherr fürs erste fünf Stücke dieser Art gedruckt vorlegen: 1. „Drei Kapitel des Evagrius Pontikus über das Gebet (syrisch und lateinisch). 2. Zur Frage, ob der hl. Ephräm mehr als gehörig der Maria vor der Martha den Vorzug eingeräumt habe. 3. Ursprung der orientalischen Theorie von den acht Hauptsünden. 4. Der Einfluß des „Buches des heiligen Hierotheus“. 5. Eine unter dem Namen des heiligen Eremiten Antonius umlaufende stoische Schrift. Weil die Nummern 1, 2, 3, 5 einen ganz kurzen Raum einnehmen, wollen wir zuerst auf sie einen flüchtigen Blick werfen.

Was die erwähnten „drei Kapitel über das Gebet“ betrifft, glaubt Hausherr, es seien von den 153 Kapiteln jenes berühmten, dem Evagrius zugeschriebenen Werkes „über das Gebet“ nur noch die ersten 30 Kapitel in der ältesten syrischen Übersetzung vorhanden. Bei seinen Nachforschungen stieß er auf drei Kapitel, deren Initia auf Evagrius zu weisen scheinen. Aber über dem Abschreiben derselben aus zwei englischen Kodizes erkannte er, daß dem nicht so sei. Die gelehrte Welt mag wohl noch den wahren Fundort ermitteln. Zur Erleichterung im Nachforschen ist der syrische Text beige gedruckt (S. 149 bis 152).

Die „dissertationiuncula“ über die Frage, ob Ephräms Ansicht über den Vorrang der Maria vor der Martha sichergestellt sei (S. 153 bis 163), wie Friedr. Wagner will¹, schrieb Hausherr nach erneuter Durchsichtung der Schriften Ephräms, die ihn zum entgegengesetzten Resultate führte. Er fand zunächst, daß die Hauptstelle, auf die Wagner sich stützt, nicht von Ephräm stammte, sondern auf Pseudo-Makarius zurückzuführen sei. Ferner hat er alle zuverlässigen Äußerungen aus Ephräms Feder abermals gründlich durch-

¹ Der Sittlichkeitsbegriff in der Hl. Schrift und in der christlichen Ethik. (Münster in Westf. 1931.)

sucht und nachgewiesen, was der große Lehrer der orientalischen Kirche tatsächlich in diesem Punkte sagen will. „In Hinsicht auf geistige Erleuchtung und Tröstung gegenüber dem tätigen Leben ist Maria der Vorrang zuzuerkennen (actioni praestare). Wenn es aber darauf ankommt, praktische Nächstenliebe zu erweisen, ist nach Ephräms Urteil das der äußern Betätigung gewidmete Leben der Martha als wirksamer zu erachten (vitam operosam Marthae efficaciorē haberi). Und das entspricht durchaus dem gesamten System des Kirchenlehrers“ (S. 153 bis 163). Am höchsten steht aber nach dem hl. Thomas die Verbindung des kontemplativen Lebens mit dem aktiven (Summa theol. 2, 2, 181, 2 ad 3).

In der Frage über die „Acht-Laster-Theorie“ ist man, wie Hausherr in seiner dritten Abhandlung (S. 164 bis 175) bemerkt, über die Bemerkung des Gennadius nicht hinausgekommen, daß der Mönch Evagrius sie entweder zuerst aufgestellt oder unter den ersten von ihrem Urheber übernommen hat. Hausherr verbreitet sich dann über das Problem nach einer dreifachen Richtung: 1. die Ziffer 8; 2. die Namen der acht Laster und 3. die Anordnung in deren Aufzählung. Die Zahl 8 hat ihren Ursprung in der allegorischen Erklärung von Deuter. 7, 1, in welcher Origenes unter den Namen der sieben Heidenvölker, welche Israel befehden, die Feinde der Seele versteht. Allerdings muß ein weiteres Laster noch herangezogen werden. Evagrius hat diese schon von Serapion adoptierte Exegese näher ausgeführt und eine bestimmte dreiteilige Reihenfolge der Sünden festgelegt, denen drei Stufen des „Heilsweges“ gegenüberstehen. Diese Schematisierung fand in der damaligen Mönchswelt um so leichtere Verbreitung, weil derartige Ideen zum geistlichen Bedarf der Klöster gehörten und durch die Apophtegmata der älteren Meister der Aszese vorbereitet waren. Hausherr macht schließlich auf eine Vita der heiligen Synkletika aufmerksam, welche, vielleicht mit Evagrius gleichzeitig oder schon früher, nach Art der Symposions des Methodius von Olympus den Lasterkatalog behandelt. — Zu Nr. 5 sei folgendes bemerkt: Ein merkwürdiges Geschick hatte eine stoische Schrift, welche, mit dem En-

chiridion des Stoikers vertraut, ob ihrer religiös gefärbten Pastoralphilosophie ein geistliches Lesebuch in der Mönchswelt geworden ist (S. 212 bis 216). In dem großen Sammelwerk, das nach Arséniew am besten die aszetische und mystische Tradition des Morgenlandes (4. bis 11. Jahrh.) bietet², nimmt dieses dem heiligen Einsiedler Antonius vindizierte Schriftchen die vorderste Stelle ein (p. 11 bis 30). Die Entstehungszeit ist zweifelhaft. Der Inhalt, ein Spiegel stoischer Frömmigkeit, erschöpft sich in der Zeichnung des *ἄνθρωπος λογικός*, (homo intellectu praeditus), wie er sich im Verhältnis zu Gott, den Mitmenschen und zu den Dingen einstellt. Der Name Christ ist nie gebraucht. Die Vernunft vereint uns mit Gott, der Körper macht uns den vernunftlosen Tieren verwandt. Gegenüber den glücklichen oder leidvollen Erlebnissen muß man sich mit „Indifferenz“ waffnen. Wer Herr über seine Leidenschaften geworden, ist wahrhaft frei usw. Der Bearbeiter, der das Buch zu verchristlichen suchte, entbehrte der theologischen Kenntnisse in solchem Grade, daß er dogmatisch unannehmbare Sätze stehen ließ und nur geringe christliche Interpolationen vornahm.

Das bedeutendste Stück der Sammlung ist das vierte: L'influence du „Livre de Saint Hierothée“. Wie wir aus den Schriften des sogenannten Dionysius Areopagita wissen, tritt in demselben ein „Hierotheus“ auf, den der Verfasser der Areopagitika mit größter Pietät als seinen Lehrer bezeichnet (d. d. nom. III 2) und dessen hochgeschätztem Schrifttum er in der Abhandlung „von den göttlichen Namen“ eine längere Stelle (II 1) und ebenda (IV 15 bis 17) vier kürzere Abschnitte entlehnt. Nun ist die Frage, ob der Verfasser eines Buches „Liber Sancti Hierothei“, das um jene Zeit, wo die Dionysischen Schriften aufkamen, in syrischer Sprache verbreitet wurde, mit dem Pseudo-Dionysius selbst identisch oder dessen Lehrer oder Schüler gewesen ist. Nachdem Frothingham über das Jahrhundert lang unzugängliche Buch 1886 den Schleier etwas gelüftet und Marsh 1927 eine englische Übersetzung herausgegeben hatte, ist man so ziemlich

² Philokalia der heiligen Aszeten (*νηπιτικῶν*) Venedig 1792.

darüber einig geworden, der wirkliche Urheber des Hierotheusbuches sei der monophysitische Mönch Bar Sudaili und Ps.-Dionysius habe aus ihm die oben erwähnten Stellen entnommen. Hausherr tritt dem zweiten Teil dieser Auffassung entgegen. Er kehrt das Verhältnis um: „Hierotheus“ ist der empfangende, Dionysius der gebende Teil. Die Gründe Hausherrns sind beachtenswert. Dieser Pseudo-Hierotheus (Bar Sudaili!) hat sich nach dem Zeugnis des Philoxenus von Mabbug durchwegs an Evagrius Pontikus angelehnt und mystisch-pantheistische Lehren vorgetragen, die dem Lehrsystem des Ps.-Dionysius widerstreiten³. Aus dem letzteren hat er nur nebenher in unwesentlichen Punkten geschöpft. Weil Philoxenus, der jenen Bar Sudaili bekämpfte, schon 523 gestorben ist, rücken die Entstehungszeiten der Dionysiaka (um die Wende des 5. zum 6. Jahrhunderts) und des Hierotheusbuches nahe zusammen. Über die späteren Einwirkungen dieses Werkes urteilt Hausherr, daß sie nur bei den Syrern von einiger Bedeutung waren, für das Abendland gar nicht in Betracht kamen.

Jos. Stiglmayr S. J.

Thasci Caecili Cypriani de habitu virginum. A Commentary, with an Introduction and Translation by Sister Angela Elizabeth Keenan, M. A. Washington, The Catholic University of America, 1932, XIII u. 188 S., Gr.-8°, Dollar 3.50.

In der Sammlung „Patristische Studien“ der katholischen Universität Washington gibt Schwester Keenan als 34. Band Cyprians Schrift: *De habitu virginum* heraus. Den Text, für den die Ausgabe des Wiener Corpus zugrundegelegt wurde, begleitet eine englische Übersetzung und ein eingehender sachlicher und sprachlicher Kommentar. Aus der Einleitung buchen wir für unsere aszetische Zeitschrift: Die Schrift Cyprians ist die Hauptquelle für unsere Kenntnis des religiösen Lebens der Frau um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Wir sehen das Ordensleben noch in einem

Frühstadium der Organisation. Die Jungfrauen legen ein privates Gelübde der Jungfräulichkeit ab, das von der Kirche zur Kenntnis genommen wird. Sie leben weiterhin in ihren Familien, ohne besondere Tracht und Kleidung, auf religiöse Zurückgezogenheit und Einfachheit bedacht. Die Verweltlichung, die in der Ruhepause vor der Verfolgung des Decius um sich griff und auch den Stand der Jungfrauen ansteckte, gab Cyprian Anlaß zu seiner Schrift. Aus allen Mahnungen spricht die hohe Wertung, die in der afrikanischen Kirche des 3. Jahrhunderts dem Stande der Jungfrauen als dem Stande besonderer Gottgeweihtheit entgegengebracht wurde. Als Hauptquelle hat Cyprian Tertullians Schrift: *De cultu feminarum* benutzt, der er bei aller Selbständigkeit in der Gestaltung den Stoff zum größten Teil entlehnt.

J. B. Gumbel S. J.

Monceaux, Paul: St. Jérôme. Sa jeunesse, l'étudiant et l'ermite. Paris, Grasset, 1932, 10. éd., XXIII u. 240 S., 8°, Fr. 15.—, („La vie chrétienne.“)

Eine mustergültige Darstellung der jugendlichen Lebensperiode des großen Kirchenlehrers. Monceaux schreibt von einem erhöhten Standpunkte aus, so daß er über dem sorgfältig und anschaulich gebotenen Detail nicht unterläßt, mit kühler Objektivität die charakteristischen Grundzüge des Heiligen scharf hinzuzuzeichnen. Die Hauptquelle, aus der ihm in lebendigem Fluß die authentisch gesicherten Angaben zuströmen, sind die Briefe des hl. Hieronymus selbst, ebenso wertvoll wegen ihrer klassischen Schönheit, wie fesselnd wegen der treuen Wiedergabe der leidenschaftlichen, stürmischen Denk- und Handlungsweise des originellen Dalmatiners. Der ganze Hieronymus mit den Vorzügen und Schattenseiten seines Temperamentes spiegelt sich in ihnen, zumal, da sie unmittelbar all den verschiedenen Situationen und gesellschaftlichen Verbindungen entspringen, an denen das Leben des Mannes, Priesters und Gelehrten so reich war. Monceaux hat sich im vorliegenden Werke darauf beschränkt, diese Jugend- und früheste Mannesperiode zu schildern und das ist ihm so gut gelungen, daß wir mit allem

³ Vgl. mein Studienprogramm von Feldkirch 1895, S. 16 ff. In anderen Punkten ist meine damalige Darstellung zu korrigieren. Auch jetzt bleibt manches dunkel.

Interesse der Ergänzung entgegensehen. Manches aus dem Leben des Heiligen wird jetzt klarer, weil der Biograph gleich in die häuslichen Verhältnisse zu Stridon hineinleuchtet, wo die Stellung des heranwachsenden Hieronymus zu den Eltern nicht ungetrübter erscheint. Die Studien in Rom legen den dauernden Grund seiner Vorliebe für die römischen Klassiker. Seine sittlich anfechtbare Haltung wird ihm spätere Versuchungen bereiten. Ein ausgesprochenes Bedürfnis nach Freundschaft führt ihn mit andern Studierenden zusammen. Der sarkastische Zug in seinem Wesen schafft ihm aber bereits mehrfache Gegner. Wie kommt er nun zum Entschluß, das Eremitenleben in der Wüste zu ergreifen, da ihm günstige irdische Aussichten durchaus nicht fehlten? In Trier mit dem Leben einiger Eremiten bekannt geworden, ließ er sich für das Ideal des asketischen Berufes begeistern und folgte nach einem vorbereitenden Aufenthalte in Aquileia, im Kreise von „Glücklichen Klerikern“, dem ungestümen Antriebe zur beschaulichen Einsamkeit, wobei eine äußere Ursache (Verfolgung durch die Häretiker — *sibitus turbo*) vor allem mitgewirkt haben mag. So entschloß sich Hieronymus zur Abreise in den Orient. Der Aufenthalt in der Wüste Chalcis dauerte ungefähr zwei Jahre; mit einem wahren Hymnus schildert Hieronymus anfänglich das innere Glück, das er jetzt genießt. In düsteren Farben malt er die spätern Erlebnisse, Krankheiten, Versuchungen und Anfeindungen wegen religiöser Streitigkeiten. An die dreißig Jahre alt, verließ er die Wüste und begab sich nach Konstantinopel. „Un malade irascible, au coeur d'or, mais à l'esprit inquiet et à la dent dure, grand batailleur avec une âme d'apôtre, érudit infatigable, écrivain original et primesautier: tel était Jérôme à trente ans quand il tournait le dos aux moines du désert, pour rentrer dans le monde et s'acheminer vers des destins inconnus“ (S. 237 f.).

Jos. Stiglmayr S. J.

A d a m, K a r l: Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus. Augsburg, Haas und Grabherr, 1931, 55 S., Gr.-8^o, geb. RM 4.—

Es gewährt einen eigentümlichen Reiz, die Entwicklung eines wohl veranlagten

Menschen zu beobachten. Bei dem einen verläuft der Lebensgang in einer schönen geraden Linie, immer sozusagen dem rechten Ziel entgegen. Bei andern fehlt es nicht an mancherlei Zickzackwendungen, Abirrungen, Katastrophen und schließlich doch gutem Endausgang. Selten aber tritt ein Charakter auf, der eine so lehrreiche, ja wunderbare Wandlung durchgemacht hat wie der heilige Augustinus. K. Adam hat das Verdienst, über dieses interessante Thema gelegentlich der Augustinusfeiern 1930 in Tübingen, München und Köln vor Akademikern gesprochen zu haben. Die Drucklegung des herrlichen Vortrags ist ein dankenswerter Dienst, den er der weiten christlichen Leserwelt erwiesen hat. Eignet ihm ja eine besondere Gabe, in das mächtige Geistesleben des großen Kirchenlehrers sich einzufühlen und den Etappen seiner geistigen Entwicklung mit helllichtiger Aufmerksamkeit zu folgen. Ohne auf das Detail der äußern Lebensumstände, die allenthalben bekannt sind, näher einzugehen, stellt er sich die Aufgabe, das geistige und sittliche Ringen des Heiligen zu beleuchten, das der Welt ein ganz eigenartiges psychologisches Schauspiel von tiefster Bedeutung bietet: Erst die Befreiung aus den manichäischen Irrtümern und den jugendlichen Verirrungen, dann die durch Lektüre neuplatonischer Schriften errungene Läuterung des Gottesbegriffes als eines rein geistigen Wesens und die damit verbundene Aussöhnung mit der katholischen Kirche. Weiterhin sah der Heilige vorerst den Katholizismus in „neuplatonischer Beleuchtung“. So glaubte er, als Christ „den Weg völliger Entsinnlichung“ gehen zu müssen. Die ungeheure Spannung, die in seinem Innern entstand, löste sich in dem denkwürdigen „Durchbruch“ im Garten in Mailand. Adam schildert das Erlebnis der Bekehrung meisterhaft nach den zwei Ursachen der psychologischen Krise und der übernatürlichen Gnadenhilfe. Bis zum Eintritt in das Priestertum hegt aber Augustinus, von neuplatonischer Philosophie beeinflusst, eine „durchaus intellektualistische“ Auffassung des Christentums. Das *M i t t l e r t u m* Christi liegt für ihn „ausschließlich im Gottheitlichen“. Das Grundwort des Christentums heißt ihm nicht Glauben, sondern Erkennen. Weil Christus als Wort und ewige Wahrheit der Erlösungsbringende ist,

„kommt seiner Menschheit nur eine nachhelfende Bedeutung in der Aneignung der Erlösung zu“. Das Lesen der Heiligen Schrift führte den nimmermüden Wahrheitsucher zu einer höheren Einsicht. „Selig leben heißt nicht nur vernunftgemäß leben . . . es heißt nach dem Sinn Gottes leben . . . und darum ist nicht das geistesstolze Erkennen, sondern das demütige Glauben“ das Primäre. „Nicht die veritas ist das Höchste, sondern die caritas. Oder vielmehr: die wahre veritas gründet und mündet in der caritas.“ Im Jahre 397, nachdem Augustin Bischof geworden, machte er sich nochmals an ein eindringliches Studium der Paulinischen Briefe und gelangte dazu, das christliche Dogma von der Erlösung in seiner Mitte, in seinem Kern anzufassen und bloßzulegen. „Weil die Menschheit bis in die tiefsten Tiefen ihres Naturseins verderbt ist, gibt es für sie keine andere Möglichkeit der Erlösung denn ein neues unschuldiges Menschentum . . .“ Dieser neue Mensch, das Haupt der Menschheit, in den wir eingliedert werden, ist Christus. In ihm ist die Einheit aller Auserwählten keimhaft vorhanden und wird durch die Taufe verwirklicht. Hier hat Augustinus die tiefsten Gedanken des hl. Paulus von dem „einen Mittler“ zu neuem Verständnis gebracht. Adam macht die feine Bemerkung, wie Augustinus den Neuplatonismus mit den Waffen des Apostels niedergerungen haben dürfte (S. 40 f.). Die große Leistung des Kirchenlehrers sieht er vor allem darin, daß er die Verbundenheit der Menschheit mit dem göttlichen Wort nicht nur als eine statische versteht, sondern als ein im Menschengeschlecht dynamisch Fortwirkendes, sühnend neues Leben wirkend in allen Gliedern seines mystischen Leibes, in der heiligen Kirche. In der Identifizierung von Kirche und Leib Christi wurzelt Augustins Lehre von der allein seligmachenden Kirche und seine streng abwehrende Haltung gegen alle schismatischen und häretischen Gemeinschaften. Alles in allem: „Wir haben keinen Kirchenvater und keinen Theologen, der diesen Wesenskern des Christentums („Christus mein Ursprung, meine Wurzel und mein Haupt“) mit solcher Klarheit und Tiefe, mit solch innerer Bewegtheit und solch reichlicher Erlebnisfülle und mit solchem Glanz der Sprache

verkündet hätte als Augustin.“ Volle Anerkennung verdient die schöne Drucklegung, für Bibliophilen eine wahre „Augenweide“.

Jos. Stiglmayr S. J.

Théry, P. G.: *Études Dionysiennes*. I. Hilduin, Traducteur de Denys. Paris, Vrin, 1932, IV u. 183 S., Gr.-8°. (*Études de Philosophie Médiévale XVI.*)

Der vorliegende Band bildet die Vorhalle zu dem ganzen Werke, das G. Théry in drei Bänden zum Abschluß bringen will. Dieser erste Band befaßt sich mit einer eingehenden Studie der Eigenart der Übersetzung ins Lateinische, welche der Abt Hilduin von St. Denys an den sogenannten Dionysiaca zu seiner Zeit gemäß dem damaligen Stand literarischen Könnens versucht hat. Der zweite Band wird den Text der Übersetzung, begleitet mit mehrfachen Anmerkungen und Verweisen auf die spätere Übersetzung des Skotus Erigena bringen. Der dritte Band soll dann über den „Areopagitismus“ handeln sowie über die griechischen und lateinischen Publikationen, die sich an eine Vita Dionysii anschließen. In welchem Sinne haben wir die Darlegung des „Areopagitismus“ zu erwarten? Darauf dürfte zunächst die Aufmerksamkeit unserer Leser gerichtet sein, weil hier philosophische, theologische und mystische Fragen auftreten, wogegen in den zwei anderen Bänden das bibliographische Interesse vorherrscht. Eine vorläufige Mutmaßung mag sich schon aus dem Umstande rechtfertigen, daß G. Théry 1926 eine neue Ausgabe der Übersetzung Darboys von den „Göttlichen Namen“ bearbeitet hat, in welcher er es dem Pariser Erzbischof zu hohem Verdienst anrechnet, daß er die Identität von drei Persönlichkeiten, die des Apostelschülers, des Martyrers Dionys von Paris und des Verfassers der Dionysischen Schriften aufrecht erhielt. Wir begnügen uns, dieser Auffassung das Resultat moderner Dionysiusforschung gegenüberzustellen, wie es bei Bardenheuers Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (1923) in klarer Übersicht niedergelegt ist. Um auf den vorliegenden ersten Band von G. Thérys Werk zurückzukommen, so wird uns die sorgfältige, ja minutiöse Arbeitsweise auf-

fallen, die ihn zu folgenden Feststellungen geführt hat. Hilduin ist der erste Übersetzer des Corpus Dionysiacum; diese Übersetzung ist nebst einem gewissen Fragment vollständig auf uns gekommen, nachdem sie durch die Übersetzung des Skotus Erigena verdrängt und vergessen worden; drei wichtige Handschriften (Paris, Brüssel, Boulogne-sur-Mer) enthalten den griechischen Originaltext; als Vorlage für die Übersetzung diente sowohl Hilduin wie Skotus Erigena das griechische Mskr. 437 der Nationalbibliothek Paris; die beiden Übersetzer haben an verschiedenen Stellen die griechische Unzialschrift nicht gleicherweise abgelesen; eine Reihe von fehlerhaften Wiedergaben des griechischen Textes bei Hilduin erklärt sich auf „phonetischem Wege“; andere Fehler sind dem Abschreiber aufs Konto zu setzen; Skotus Erigena kannte und benützte, bzw. verbesserte die sprachlich weniger befriedigende Übersetzung Hilduins, die bei Hinkmar von Reims noch in Ehren stand. Ausführliche Register sind beigegeben.

Jos. Stiglmayr S. J.

Levesque: L'Origine du Culte du Sacré-Coeur de Jésus et son objet. Avignon, Aubanel Père, 1930, VIII u. 331 S., Gr.-8°.

Das Schwergewicht der inhaltsreichen und tiefgehenden Abhandlung liegt in der Darstellung des Wirkens und der geistigen Eigenart der beiden Hauptbeförderer der Herz-Jesu-Verehrung, des hl. Johannes Eudes und der hl. Margareta Maria Alacoque. Daß die beiden, die zu gleicher Zeit gelebt, aber in ihrem Leben sich nie gekannt haben, kurz nacheinander (1920 die hl. Margareta und 1925 der hl. Johannes Eudes) heiliggesprochen wurden, darin sieht der Verfasser einen Hinweis der Vorsehung, daß beide auf verschiedenen Wegen das eine Ziel erstrebten: „daß unsere Herzen in Liebe eins seien mit dem Herzen Jesu“, in dem uns die alles beherrschende, gottmenschliche Liebe sichtbar dargestellt wird. Das Buch will ein wenig eine Ehrenrettung des hl. Johannes Eudes sein, dessen Aufgabe als „Vater, Lehrer und Apostel der liturgischen Verehrung der heiligsten Herzen die öffentliche Meinung und die Geschichtsschreiber zwei Jahrhunderte

lang verkannt“ hätten (S. 231). Ein ergiebiger Gang durch die nun schon öfter behandelte Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung von den Zeiten des Evangeliums an bis zum hl. Franz von Sales zeigt die Quellen, aus denen der hl. Johannes Eudes schöpfte. Ungemein belesen in den Schriften der Heiligen Gertrud und Mechtild von Helfta, Brigitta von Schweden und Katharina von Siena, selber ein Schüler und Freund der Jesuiten, besonders des P. Saint-Jure, gebildet in der Schule eines Bérulle und Condren, angeregt durch seine von den Jansenisten verlästerte geistliche Tochter Maria des Vallées, war Johann Eudes der Erste, der unter dem Einfluß besonderer Gnade (non sine divino afflatu, sagt Pius XI.) in einem eigenen Offizium gleichsam eine Theologie des göttlichen Herzens Jesu schrieb, in diesem heiligen Sinnbild wirksam zusammenfassend die Sprache des Kreuzes und der heiligen Hostie, die tiefen Ausführungen der Oratorianer über das menschgewordene Wort und das innere Leben Jesu sowie die Verehrung des Volkes für die heiligsten Wunden des Erlösers. Auffallend ist uns die enge Verbindung der Verehrung der Herzen Jesu und Mariens beim hl. Johann Eudes; redet er doch von beiden Herzen wie von einem einzigen. Nicht weniger ausführlich ist die Darstellung des Lebens und der Aufgabe der hl. Margareta Maria, ihres Seelenführers, des seligen P. Claudius de la Colombière, der Ehrwürdigen Anna Magdalena Remuzat und Maria vom göttlichen Herzen, Droste-Vischering. Es liegt in der Richtung des Buches, daß die stärkere Betonung des Sühnegedankens durch die hl. Margareta und in der heutigen Übung der Kirche weniger beachtet wird. Ein Überblick über die Widerstände, welche die Verehrung des göttlichen Herzens zu überwinden hatte, eine gedrängte Darstellung der vielen neuen und neuesten zur Verehrung des göttlichen Herzens gegründeten Vereinigungen vollenden die vortreffliche Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung; ein wertvolles Schlußkapitel zeigt nochmals das Ziel dieser Andacht auf: die Menschen in Liebe mit Christus zu vereinigen und das Gebot des Alten und Neuen Bundes zu erfüllen: „Gott zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen Kräften.“ *Ferd. Baumann S. J.*

Kanters, C. H. G.: *La dévotion au Sacré Coeur de Jésus dans les anciens États des Pays-Bas*. Bruxelles, Dewit, 1928, XV u. 296 S., Gr.-8^o, Fr. 8.—

Das Buch bietet einen Auszug und eine Ergänzung zu Richstätters bekanntem Werke „Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters“ (Kösel u. Pustet, München-Regensburg 1924). Da Kanters schon früher ein dreiteiliges Werk über die Verehrung des göttlichen Herzens herausgegeben hatte, war er bereits mit manchen literarischen Quellen vertraut geworden. Richstätter schreibt (S. 15): „Bis zum Jahre 1500 werden für Frankreich etwa sechs Namen (von Herz-Jesu-Verehrern) genannt, für Italien einige mehr, für Spanien kaum zwei. In Deutschland dagegen läßt sich die Zahl der mittelalterlichen Herz-Jesu-Zeugen nur schwer überschauen.“ Die vorliegende Untersuchung über die Niederlande bestätigt dies. Bei der Besprechung wollen wir jene Zeugnisse hervorheben, die Richstätter noch nicht gebracht hat.

Kanters ordnet die Schriftsteller nach den einzelnen Jahrhunderten in zeitlicher Reihenfolge, angefangen mit dem 12., das die frühesten Zeugnisse für die Herz-Jesu-Andacht bietet, bis zum 17., an dessen Ende die Offenbarung des Heilandes an die heilige Maria Margareta Alacoque erfolgte.

Die beiden Zisterzienseräbte aus dem 12. Jahrhundert, Wilhelm von St. Thierry bei Reims und Gueric v. Tournai (gestorben im Kloster Igny bei Reims) gehören ihrer Abstammung und Wirksamkeit nach zum französischen Sprachgebiet.

Aus dem 13. Jahrhundert wird Arnold von Löwen unter die Herz-Jesu-Verehrer eingereiht wegen des Hymnus *Summi regis cor, aveto*, der aber mit mehr Berechtigung dem sel. Hermann Josef, Prämonstratenser in Steinfeld (nicht Erzbischof von Köln, wie Kanters meint), zugeschrieben wird. Der Verfasser begründet diese Autorschaft mit einer Bemerkung, die ein Mönch des Klosters Villers-en-Brabant zum Text dieses Hymnus (Handschrift in der Königl. Bibliothek zu Brüssel) gemacht hat: *Oratio quam fecit Dominus Arnulfus de Lovanio, quintus dominus abbas Villariensis*. Doch ist zu beachten, daß der Abt Arnulf oder Arnold bereits siebzig Jahre tot war, als die Abschrift hergestellt wurde.

Bemerkenswert ist, daß auch vom Grafen Wilhelm II. von Holland, dem bekannten deutschen Gegenkönig zur Stauferzeit († 1256), eine Betrachtung über Jesu Leiden vorliegt, worin die Angst und Liebe des göttlichen Herzens nachempfunden wird.

Die Gebete der Begine Gertrud v. Delft, die mit den Wundmalen Christi begnadet war, führen uns schon ins 14. Jahrhundert. Dadurch, daß Kanters die Chronik von Windesheim (verfaßt von Johs. Busch im 15. Jahrhundert) ausschöpfte, konnte er die beiden Grootshülers Johs. Scutken und Johs. Vos v. Huesden als Verehrer des göttlichen Herzens erweisen. Außerdem erwähnt er den Augustinerprior Johs. Dircks von Schoonhoven, der ebenfalls der Windesheimer Kongregation angehört. Von dem Fraterherrn Gerhard Zerbold von Zutphen (vgl. Richstätter, S. 156—159) veröffentlicht er eine Stelle aus einer Löwener Handschrift (Jesuitenbibliothek): *De vita et beneficiis Salvatoris Jesu Christi devotissimas meditationes cum gratiarum actione*. Sie enthält wohl das Tiefste, was je Mystiker über Jesu Herz geschrieben haben. Auch Ruysbroecks Schriften sind stärker ausgewertet worden. Schließlich sei noch eine Handschrift aus dem Ende des 14. Jahrhunderts erwähnt mit dem Titel: „Oefning van het lijden ons liefs Heeren Jhesu Christi“ (herausgegeben 1898 von Valkemaere in der Sammlung Passiebloemen).

Als Quellschriften für das 15. Jahrhundert standen dem Verfasser Manuskripte der Universitätsbibliotheken zu Leyden (zwei mit der Überschrift „Passieboek“) und Amsterdam („Dat Boeck van ons Heere Jhesu leven“, „Van den weerden liden ons mynliken heren Jhesu Christi op den goeden vridach“, „Een devote, innighe betrachtung van den bitteren lijden ons lief heeren Jhesu Christi“, „Een devote gedenkenis deins lieven beminden bruidegoms Jhesu Christi“) zur Verfügung. In der Königlichen Bibliothek im Haag fand er die „Devote oefninghe vander passien“, die schon im 15. Jahrhundert zu Leyden gedruckt wurde; in der Königl. Bibliothek zu Brüssel noch vier Handschriften. Ferner konnte er ein lateinisches Brevier des Stiftes St. Waudru zu Mons benutzen, das früher einer Kanonissin gehörte, sowie das Brevier einer Ordensfrau

aus einem Utrechter Konvent, das sich jetzt in Leyden (Universitätsbibliothek) befindet. Beide Büchlein sind auf Pergament geschrieben und weisen prächtige Initialen auf. Endlich sei noch auf zwei Manuskripte hingewiesen: das eine stammt von einem Franziskaner von Amsterdam (jetzt im Konvent zu Antwerpen), das zweite von dem Franziskaner Hermann v. Zutphen im Kloster zu Nymegen. Der größte Teil dieser Abhandlungen über das Leiden Christi stammt wohl aus dem Kreise der Fraterherren und der Windesheimer Regularkanoniker, der *Devotio moderna*, wie ja in der Überschrift öfters der Ausdruck „devot“ sich findet (Een devote Betrachtung), und weil gerade in diesem Kreise die Andacht zum leidenden Erlöser sehr gepflegt wurde.

Für das 16. Jahrhundert bringt Kanters eine Fülle von Stellen aus einigen noch unveröffentlichten Manuskripten, aus Inkunabeln und anderen alten Drucken, die in Amsterdam, Antwerpen, Delft und Leyden angefertigt worden sind. Auch hier dürfen wir die Verfasser oft im Kreise der *Devotio moderna* suchen, wie Überschriften folgender Art beweisen: *Devoet boecke, Een devote oeffeninghe* usw.

Statt vieler Schriften aus dem 17. Jahrhundert sei das *Diurnale pietatis* des Nikolaus de Montmorency erwähnt, der als Staatsmann im Dienste Philipps XI. stand (Antwerpiae 1616).

Kanters hat recht mit seiner Behauptung, daß gerade die Niederlande schon im Mittelalter das heiligste Herz Jesu verherrlichte, und daß Männer und Frauen, Klerus und Laienwelt, Ordensleute und Weltpriester in ihren Schriften wetteiferten für die Ehre des göttlichen Herzens.

Dem Buche sind noch siebenunddreißig Herz-Jesu-Bilder beigegefügt, deren ältestes aus dem Jahre 1320 stammt. Wir sehen in den mannigfaltigen Darstellungen entweder den Heiland mit der geöffneten Seite oder das verwundete Herz des Erlösers.

Gleumes.

Kanters, C. h. G. : *Le Coeur de Jésus dans la Littérature Chrétienne des douze premiers siècles*. Bruges, Beyaert, 1930, 187 S., 8°.

„Herz-Jesu-Verehrung“ darf hier nicht in unserem heutigen Sinne genommen

werden. Kaum einmal ist vor dem 12. Jahrhundert das leibliche Herz des Herrn Gegenstand eigentlicher Verehrung, wenn es auch schon als Zeichen und Sinnbild der Liebe Jesu genommen wird.

Zunächst boten die messianischen Psalmen den Kirchenvätern Gelegenheit, hinzuweisen auf das Herz des Erlösers als auf den Mittelpunkt seiner Wonnen und seiner Leiden wie seiner Liebe zu den Menschen. Besonders aber waren es der Blutschweiß in Gethsemani, das Ruhen des hl. Johannes an der Brust des Herrn und die Öffnung der Seite Jesu, was schon frühe zur Betrachtung über die Geheimnisse des göttlichen Herzens anregte. Immerhin sind auch diese Hinweise seltener und weniger in die Tiefe gehend als man erwarten möchte. Man wird schon an das Wort des hl. Johannes zur hl. Gertrud erinnert, daß die Kenntnis und Verehrung des Herzens Jesu neueren Zeiten vorbehalten blieb als Mittel zur Erneuerung in der Liebe. Erst im 12. Jahrhundert beginnt vielverheißend wie Morgenrot die ausgesprochene, besondere Verehrung des Erlöserherzens an den Mittelpunkten mittelalterlicher Frömmigkeit.

Die Belege sind hier in chronologischer Reihenfolge geboten. Das Werk ist die Frucht erstaunlichen Fleißes und jahrelanger Arbeit über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung.

Ferd. Baumann S. J.

Kanters, C. h. G. : *Exercices Spirituels en l'honneur du Sacré Coeur pour chaque semaine de l'année*. Bruxelles, Dewit, 1928, 313 S., 8°.

Das Buch ist das vierte in einer Reihe über die „Verehrung des Herzens Jesu in der katholischen Überlieferung“. Es sind 52 Lesungen oder Betrachtungen aus geistlichen Schriftstellern aller Länder bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts, soweit sie die Geheimnisse der Liebe im Leben Jesu zum Gegenstand haben. Ein Schriftwort gibt den Grundgedanken zu jeder Betrachtung, Texte der Vorzeit bieten mehr oder minder hiezu passende Erwägungen, der Verfasser fügt seine eigenen Gedanken hinzu, ein Gebet zum Herzen Jesu bildet jeweils den Schluß. So wird in eigenartiger Weise Geschichte und Ascese verbunden

und neuerdings der Nachweis geliefert, daß die Verehrung des göttlichen Herzens lange schon vor der heiligen Margareta heiligstes Geheimnis vieler einzelner Seelen war. Begreiflicherweise sind die Stellen über das Herz des Herrn in seinem verborgenen und öffentlichen Leben weniger zahlreich und ausdrücklich als über das Leiden und die Öffnung seines Herzens. Ist doch die Herz-Jesu-Andacht in gewissem Sinne hervorgegangen aus der Verehrung der hl. Wunden des Herrn.

Perle reiht sich in dem Buche an Perle zu einem köstlichen Mosaik und es wäre schwer zu sagen, wem der Vorzug gebührt. Daß die Einheitlichkeit der Betrachtung leidet und häufige Wiederholungen unvermeidlich sind, ist mit der ganzen Anlage des Buches gegeben.

Ferd. Baumann S. J.

Vermeersch, A., S. J.: Pratique et Doctrine de la Dévotion au Sacré-Coeur. Septième édition revue, augmentée et mise en harmonie avec l'encyclique „Misericordissimus“.

I. La Pratique XVI u. 806 S., II. Partie doctrinale et Documents, 283 S., Tournai, Casterman, 1930, 16^o.

Seit Pius XI. ein eigenes Fest für das Königtum Christi eingesetzt hat, das unsere Huldigung fordert, ist der Charakter des Herz-Jesu-Festes, das unsere sühnende Liebe heischt, eindeutiger bestimmt und durch die Enzyklika „Misericordissimus“ festgelegt worden.

Nach den Gedanken dieses päpstlichen Rundschreibens hat P. Vermeersch sein Herz-Jesu-Buch in der 7. Auflage neu bearbeitet, das an Reichhaltigkeit, Klarheit und Vollständigkeit wohl nicht seinesgleichen hat.

Der erste Teil, die „Praxis“, behandelt die Weihe an das heiligste Herz, bringt die liturgischen Gebete zum Herzen Jesu (Meßformular, Litanei und kleines Offizium) mit kurzer Erklärung, bietet eine Reihe gut ausgeführter Betrachtungen über die neun „Herz-Jesu-Dienste“, für einen ganzen Herz-Jesu-Monat und für eine Novene zum heiligsten Herzen, schließlich noch eine Zusammenstellung mündlicher und Ablassgebete zum Herzen Jesu.

Im zweiten, theoretischen Teile setzt sich der Verfasser des längeren auseinander mit jenen, die als Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht mehr im Sinne des heiligen Johannes Eudes zunächst die unerschaffene Liebe des ewigen Wortes zu seinem Vater und dann auch zu den Menschen nehmen. Wohl hat auch P. Vermeersch im Laufe der lange geführten Streitfragen seine strenge Meinung, daß durch das Herz Jesu nur die Erlöserliebe versinnbildlicht werde, gemildert. Aus den kirchlichen Dokumenten läßt sich die Frage nicht mit Sicherheit entscheiden. Allgemein zugegeben müßte wohl werden, daß in der Ausprägung, wie sie die Herz-Jesu-Andacht vor allem seit der hl. Margareta in der Kirche gefunden hat, zunächst an die gottmenschliche Liebe des Erlösers gedacht wird, die im verwundeten Herzen Jesu ihr bezeichnendstes Sinnbild hat; im weiteren Sinne — das scheint besonders auch die Enzyklika „Misericordissimus“ nahezu legen — dürfte aber im Herzen Jesu auch die ewige, unerschaffene Liebe des Wortes Gottes dargestellt sein, die dieses Herz sich zum lebendigen Tabernakel gemacht hat. Es scheint ein Streit ums Wort zu sein, wie man die menschliche und göttliche Liebe im Herzen Jesu versinnbildet nennen will.

Schließlich betrachtet der Verfasser die Herz-Jesu-Verehrung noch in ihrer Beziehung zum Heiligen Geiste, zum heiligsten Sakramente der Eucharistie, zum Herzen Mariens, in seiner Bedeutung für die Menschen, und setzt sich für die ungeschwächte Auslegung der sogenannten „Großen Verheißung“ ein. Alles in allem wohl das beste Handbuch der Herz-Jesu-Verehrung.

Ferd. Baumann S. J.

Murawski, Friedrich: Dem Herzen Jesu singe! Gedanken über das göttliche Herz Jesu im Anschluß an das Kleine Offizium vom Heiligsten Herzen. Hildesheim, Borgmeyer, 1929, 147 S., 8^o, RM 4.—.

Nach einer allgemeinen Einleitung über Geschichte und Wesen der Herz-Jesu-Andacht werden hier an das ziemlich wenig bekannte „Kleine Offizium“ in volkstümlicher Weise asketische und dogmatische Gedanken geknüpft. Vielleicht liegt es an der dem Volksempfinden fremden Über-

tragung lateinischer Hymnen, vielleicht ist es auch geschichtlich begründet, da die Herz-Jesu-Andacht im Bewußtsein des Volkes mit den Offenbarungen von Paray-le-Monial verbunden bleibt: Tatsache ist jedenfalls, daß erfahrungsgemäß im Volke mehr Anklang und Verbreitung fand und wohl auch behalten wird das kleine „Herz-Jesu-Brevier“ (Bonifatius-Druckerei, Paderborn), das aus den Schriften der hl. Margareta Maria Alacoque zusammengestellt ist.

Das „Kleine Herz-Jesu-Offizium“ findet sich übrigens zum erstenmal in dem 1691 herausgegebenen Buche des P. Croiset; es wurde ergänzt durch P. Gallifet und erhielt 1901 die Approbation Leos XIII., der auch einen Ablaß von 200 Tagen für das Beten des Offiziums gewährte, „in dem lebhaften Wunsche und in dem ständigen Bestreben, die Liebe der Gläubigen zum Herzen Jesu täglich wachsen zu sehen“, wie es im diesbezüglichen Breve der Ritenkongregation vom 24. Jänner 1902 heißt.

Ferd. Baumann S. J.

Undset, Sigrid: Die heilige Angela Merici. Aus dem Norwegischen übertragen von einer Ursuline. Freiburg, Herder 1933, VI u. 58 S., 8°, Lein. RM. 2.—

Es geht hier um Angela Merici nicht so sehr als Persönlichkeit, sondern als Trägerin einer bedeutsamen Rolle im Entwicklungsgange weiblichen Ordenswesens. Die Lebensbeschreibung beschränkt sich daher auf eine knappe Skizze, gerade genug, um die Heiligkeit dieser Frau klar hervorleuchten zu lassen. Im einleitenden Kapitel „Frau und Kultur“ vertritt Sigrid Undset ihre bekannte gutgegründete Überzeugung von der Gleichwertigkeit und Wesensverschiedenheit der Geschlechter: „Nein, eine Frau war niemals Priesterin, niemals empfing eine Frau die Diakonatsweihe, eine Frau kann nicht ministrieren beim heiligen Opfer, aber sie kann aus der Kraft ihres Geistes heraus einen Priester zurechtweisen, der die Würde seines Amtes entehrt, selbst wenn er Christi Statthalter sein sollte“ (14). Die Behauptung, St. Theresia habe von Rom den Titel Doctor Ecclesiae bekommen (17 f.), beruht allerdings auf Irrtum; es wird nur

geduldet, daß Inschriften einzelner spanischer Altäre sie so benennen. Die eigentliche Frage, die nicht beantwortet, sondern zur Erörterung vorgelegt wird, lautet etwa so: wie konnte der schon 1474 geborenen Angela fast kampflos das gelingen, woran der spätere Franz von Sales verzagen, die erst 1587 geborene Mary Ward aber zerbrechen mußte, der Klausurfreie Frauenorden? . . . Es scheint, daß Angela Merici in genialer Weise den Weg fand, ihn ohne jedes Aufsehen naturhaft wachsen zu lassen. Sie beließ die unter das Banner St. Ursulas versammelten und durch Gelübde gebundenen Jungfrauen vorerst im natürlichen Schutze ihrer Familien. An dem Platz, den die Vorsehung ihnen zugewiesen hatte, sollten sie in Heiligkeit leben und ihre Liebe im gegebenen Umkreise auswirken. Erst solche Mitglieder, denen durch Schicksal ihr Heim verloren gegangen war, schlossen sich in kleine Gesellschaften zusammen und es hatte nichts Neuerungsüchtiges oder gar nur Auffälliges an sich, wenn sie von dort auch nach wie vor ihre schon angebahnte Liebestätigkeit in gleicher Weise fortsetzten. So formte sich das Neue unter fließenden Übergängen, und ganz allmählich wandelten sich die „Nonnen ohne Kloster“ in den kirchlichen Orden der Ursulinen. Wohl gab es auch Anfeindungen; doch mehr noch freute man sich ihrer; denn, so berichtet der hl. Karl Borromäus, „es ist in Wahrheit ein Wunder der Allmacht und Güte Gottes, daß diese zarten Jungfrauen, die den Geist einer hl. Agnes und einer hl. Agatha in sich tragen, unberührt wohnen inmitten von Gefahren und Argernissen“ (53 f.). Über Vermittlung eines so mächtigen Fürsprechers bestätigte der Papst ihr gemeinsames Leben ohne Klausur. Dem hl. Franz von Sales half es nichts, als er sich später auf dieses Beispiel berief; man wollte ihm, wie auch Mary Ward, ähnliches nicht gestatten. Vielleicht erregten Gründungen, die sich die Neuerung offen als Ziel setzen, leichter Widerspruch, als die ganz unversehens nach dieser Richtung gewachsene Pflanzung Angelas. Erst dem hl. Vinzenz v. Paul gelang es dann, für seine Barmherzigen Schwestern die Bresche zum Siege zu schlagen.

Die interessanteste Frage aber, die das Büchlein aufwirft, ist wohl diese: Ob es nicht an der Zeit wäre, eine Wiederbelebung der ursulischen Urform zu versuchen, der im Elternhaus oder überhaupt in der Welt verbleibenden Nonne ohne Habit? Der Versuch wurde, wie Undset berichtet (55), schon oft gemacht und ist von Zeit zu Zeit immer wieder gelungen. Die ganz große, glückliche Mission steht aber vielleicht noch bevor; denn „noch sind in den Gedanken der hl. Angela Lebenskeime, die noch nicht zur Entwicklung kamen, noch kann es geschehen, daß ‚la grande Madre Suor Angela‘ neuen Familien Leben geben wird im großen Hause der Kirche, und daß neue Geschlechter aufstehen werden und sie seligpreisen“ (57).

Oda Schneider.

D'Ernemont, Madeleine: La vie voyageuse et missionnaire de la Révérende Mère Anna du Rousier Religieuse du Sacré-Coeur 1806—1880. Paris, Beauchesne 1932, 204 P., 12°, Fr. 12.—

Wo echte Heiligkeit strahlt, da leuchten gewiß im Umkreis schöne Trabanten auf. Anna du Rousier, Ordensfrau vom Heiligsten Herzen, deren inhaltsreiches Leben im vorliegenden Buche geschildert wird, zählt wohl zu den kostbarsten Seelen, die St. Madeleine Sophie Barat bei ihrem Anstieg zur Vollkommenheit mitgerissen hat.

Noch in jungen Jahren, gerät Anna du Rousier unter den Druck hoher Verantwortlichkeit, dessen sie bis zu ihrem späten Tode nicht mehr ledig wird. Ausgesucht harte Demütigungen bilden dazu einen heftigen Gegendruck, der sie zermalmen oder heilig machen muß. Um zu erfahren, daß sie nicht zermalmt wurde, braucht man nur die Worte zu lesen, die sie nach einer äußerst gefährlichen und anstrengenden Missionsreise über den Isthmus von Panama (1853) niederschrieb: „L'amoureuse paix de mon âme a crû avec les dangers du voyage; aussi, au passage de l'isthme, lorsque je suis tombée à l'entrée d'un précipice, n'étant retenue que par le tronc d'arbre que j'avais embrassé, je n'ai pas eu peur. Je me sentais entre

les mains de Dieu, et plein de confiance en sa bonté j'ai attendu que les nègres vinssent me retirer“ (140).

Gottes unermülich feine Arbeit am bildsamen Geschöpfe wird an ihr besonders schön sichtbar. Sie überläßt sich seinen Händen immerzu bedingungslos, ob seelisch oder körperlich über tödlichen Abgründen schwebend.

Ein gutes Stück Ordensgeschichte, gute Kulturschilderungen und Naturbeschreibungen bilden den interessanten, aber keineswegs erdrückenden äußeren Rahmen zur fein erfüllten Seelengeschichte dieser heiligen Frau.

Oda Schneider.

Kasbauer, Sixta, S. Sp. S.: Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk. Eine missionstheoretische Studie. Münster, Aschendorff 1928, XII u. 200 S., 8°.

— Die Fraue von St. Claren. Die Geschichte einer Nürnbergerin. München, Kösel u. Pustet 1933, 203 S., 12°, in Lwd. RM 4.—

Das erste Buch, mit dem sich Schwester Sixta schon im Jahre 1928 in die schriftstellerische Welt eingeführt hat, ist die erste wissenschaftliche Studie, die sich ex professo theoretisch mit dem Frauenanteil am Weltapostolat befaßt. Der erste Teil handelt über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Frauenmission, der zweite über ihre Ziele und Aufgaben in der Heimat wie auf dem Missionsfeld, der dritte über die persönlich-praktischen Erfordernisse, die sich daraus ergeben. Möge die wertvolle Monographie recht viele tüchtige Frauenberufe für die hehre Welt-evangelisation wecken!

Das neueste Buch derselben Verfasserin ist die Lebensgeschichte der berühmten und gelehrten Äbtissin Caritas Pirkheimer. Hoffentlich regt der einführende Aufsatz in diesem Heft unserer Zeitschrift (S. 57 ff.) recht viele Leser dazu an, das spannend und quellenkundig geschriebene Büchlein zu kaufen und so die heroische Gestalt einer großen deutschen Frau recht vorbildhaft vor sich erstehen zu lassen.

Heinrich Bleienstein S. J.