

ständnis und fruchtbarer Einfühlung aszetisch aus. Die Kapitel „Le tenebre spirituali“ und „I fenomeni mistici“ geben die Grundlehren der großen Mystiker, auf das vorliegende Beispiel angewandt, in klarer, leicht faßlicher Darstellung wieder. Das Leben Gemmas bietet wirklich, so bescheiden

es verlief, einer ungeheuren Spannung zwischen den Tiefen der „dunklen Nacht“ und den Höhen der „Mystischen Beschauung“ Raum. — Das beigegebene Bildnis der Seligen in Ekstase (nach einem Ölgemälde), kommt an Eindruckskraft dem „im Gehorsam“ abgenommenen Lichtbild nicht nahe.

BESPRECHUNGEN

Der hl. Bonaventura. Eine Literaturübersicht. Von Pfarrer Dr. Carl Boeckl, Dornach (Niederbayern).

1. Gilson, Stefan: *Der hl. Bonaventura*. Aus dem Französischen übersetzt von Philotheus Böhner O.F.M., Helmlerau, Hegner 1929, seit 1933 im Verlag Kerle, Heidelberg. 958 S., 8°, RM 7.80 (= Gilson, Etienne: *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924).
2. Dobbins, Dunstan O. M. Cap.: *Franciscan Mysticism*. A critical examination of the mystical theology of the Seraphic Doctor, with special reference to the sources of his doctrines. New York, Wagner 1927, 207 S., 8°, Dollar 1.25 (*Franciscan Studies* No. 6).
3. Bonnefoy, J. Fr., O. F. M.: *Le Saint Esprit et ses Dons selon Saint Bonaventure*, Paris, Vrin 1929, 237 S., Gr.-8°, Fr. 30.— (*Études de Philosophie médiévale*, 10).
4. Bissen, J. M., O. F. M.: *L'Exemplarisme Divin selon Saint Bonaventure*. Paris, Vrin 1929, 304 S., Gr.-8°, Fr. 35.— (*Études de Philosophie médiévale*, 9).
5. *Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie* zu Schwaz in Tirol 1929. Werl, Franziskusdruckerei, 1929, 218 S., 8°.
6. *Congrès des Lecteurs des Provinces Franciscaines de langue française*. 1er et 2me Congrès 1928 et 1930. Paris 1931, 206 S., 8° (Extrait de *La France Franciscaine* 14 [1931], No. 3—4).
7. Grünwald, Stanislaus, O. M. Cap.: *Franziskanische Mystik*. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Be-

rücksichtigung des hl. Bonaventura. München, Naturrechtsverlag, 1932, XII u. 148 S., Gr.-8°, kart. RM 3.30.

1. Stefan Gilson gibt als erster eine klare Zusammenschau der gesamten Philosophie des hl. Bonaventura, die mehrmals auf theologisches Gebiet hinübergreift, da ja auch bei Bonaventura beide Gebiete aufs engste miteinander verbunden sind. Die deutsche Übersetzung ist klar und ohne irgendwelche sprachliche Anklänge an die anderssprachige Vorlage. Uns interessieren hier vor allem die Darlegungen des Verfassers über die Mystik des hl. B. Diesem gelten nach Gilson über die Möglichkeit, zur mystischen Vereinigung mit Gott zu gelangen, zwei Grundsätze: Wenige, ja sehr wenige Seelen gelangen zu den höheren Stufen der Vollkommenheit; doch — das ist der zweite Satz — alle Seelen sind hiezu berufen. Wenn nur die Seele das ihrige tut, nimmt sich die Gnade des übrigen an. Wenn guter Wille, Gebet und Verlangen vorhanden seien, geleite Gott die Seele von Stufe zu Stufe. In der eigentlichen mystischen Vereinigung stelle die Seele jede Verstandestätigkeit ein, das Affektive allein sei tätig. Der Unterschied zwischen diesem Zustand und dem raptus bestehe darin, daß bei letzterem die Seele auch mit dem Intellekt Gott unmittelbar erfasse. Solches sei aber ein Vorrecht der Seligen, nur der heilige Paulus und vielleicht auch der hl. Franziskus hätten schon hienieden einmal davon kosten dürfen.

2. Hat Gilson mehr den philosophischen Lehren Bonaventuras seine Aufmerksamkeit zugewandt, so befaßt sich Dobbins mehr mit dem Theologen und Mystiker. Die Überschrift des Buches: *Franziskanische*

Mystik ist dahin zu verstehen, daß nach dem Verfasser B. auch in der Mystik ganz den Spuren seines Ordensstifters und geistlichen Vaters folgte, worin wir ihm gerne recht geben wollen. Daneben zeigt sich der Kirchenlehrer beeinflusst von Augustinus, Anselm und Bernhard v. Clairvaux. Den Einfluß des Pseudo-Areopagiten, der in der Herübernahme des dreifachen Weges deutlich zum Ausdruck kommt, will der Verfasser nicht zu hoch angeschlagen wissen. Im übrigen gibt er aus den Schriften des seraphischen Lehrers eine ausführliche Beschreibung des mystischen Zentralphänomens, das für den Intellekt im Anfangsstadium eine Erleuchtung und zugleich Verfinsterung bedeute (*docta ignorantia*), während die innige Vereinigung der Seele mit dem höchsten Wesen ausschließlich in der Richtung des Willens liege (Kap. 5). Hier schließt Dobbins sich zugeständenerweise ganz dem französischen Philosophen Gilson an, indem er selber schreibt: *Gilson's conclusions seem to be in perfect agreement with those arrived at in the present chapter (S. 157, Anm. 95).*

3. Auch Bonnefoy führt das, was Gilson von der Mystik des hl. B. auf wenigen Blättern sagt, weiter aus und unterbaut es mit einer eingehenden philosophisch-theologischen Studie. Der Verfasser führt uns zunächst in grundlegenden Ausführungen zurück zum ersten Prinzip, zum Urgrund des Seins, aus welchem durch Hauchung die „ungeschaffene Gabe“, in der alles gegeben wird, hervorgeht. In gründlicher Weise geht er dann über auf die geschaffenen Gaben, die Gnaden, die sieben Gaben des Heiligen Geistes usw., und zeigt, wie nach B. die Seele durch den richtigen Gebrauch der geschaffenen Gaben den Weg findet, um schon hier in größtmögliche Freundschaft mit Gott zu gelangen. Einen breiten Raum nimmt die Darlegung der einzelnen Gaben ein. Sie haben insgesamt eine wichtige positive Aufgabe, nämlich die Seele bereit zu machen für den Genuß des höchsten Gutes. Die Gaben sind in jeder Seele, welche die heiligmachende Gnade besitzt. Dagegen ist verschieden der Gebrauch der Gaben in den einzelnen Seelen. Es hängt lediglich von dem Willen des Einzelnen, von seiner freien Mitwirkung ab, ob die Gaben ihrer Natur gemäß zum letzten und höchsten Ziele führen. B. führt auch noch die Selig-

keiten als habituelle Gnaden auf und stellt sie über die Gaben. Doch stehen auch nach ihm die Gaben des Verstandes und der Weisheit im Brennpunkt des mystischen Lebens. Die höchste Aufgabe fällt dabei der Gabe der Weisheit zu. In ihrer vollkommenen Wirksamkeit schweigt der Intellekt, geblendet durch das himmlische Licht, das ihn erhellt. Der Affekt allein betätigt sich noch in der liebenden Erfassung des höchsten Gutes. Das ist eine Erklärung des mystischen Haupterlebnisses bei B., wie sie uns jetzt schon öfter begegnet ist, das erste Mal bei Gilson. — Daß seit Hilarius von Poitiers erst die umgekehrte Aufzählung der Gaben, beginnend mit der Furcht, üblich sei, läßt sich nach den neuesten Forschungen nicht mehr halten; vielmehr hat bereits der hl. Irenäus hierin den ersten Schritt getan (Siehe Dr. Karl Schlütz, *Isaias 11, 2 in den ersten 4 christl. Jahrhunderten*, Münster i. W. 1932, S. 51 f.).

4. Der hl. B. bringt seine Lehre von der Mystik in engen Zusammenhang mit seiner Illuminationstheorie. So möge das Werk Bissens, das eingehend und erschöpfend den göttlichen Exemplarismus nach dem hl. B. erörtert, auch hier Erwähnung finden. Wir entnehmen daraus, daß nach B. unzweifelhaft das eingestrahlte Licht, in welchem die ewigen Ideen erkannt werden, geschöpflich ist. Es ist ein habitus des Geistes, durch den die Seele schon natürlich gehoben und gottförmig wird. Solcher Art findet es sich in jedem Menschen, auch im Sünder. Doch ist die Erkenntnis auf Grund dieses Lichtes infolge der Erbsünde unvollkommen. Erst durch die Gnade, besonders aber durch die Gabe der Weisheit eröffnen sich der Seele die tiefsten Geheimnisse der Wahrheit. Die Gabe der Weisheit verklärt das natürliche Licht der Seele, sie macht die Seele übernatürlich gottförmig und fähig, das ungeschaffene Licht zu schauen. Freilich sagt solches der hl. Kirchenlehrer u. E. zunächst nur von der Seele Christi und ihrer höchsten Begnadigung.

5. Auf der 5. Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner in Schwaz wurden neben anderem zwei besonders aufschlußreiche Referate über philosophische und theologische Lehren Bonaventuras gehalten. P. Fidelis Schwendinger sprach über die Erkenntnislehre, besonders die Illuminationstheorie Bonaventuras im Lichte der neue-

sten Forschung. Im Laufe seines gehaltvollen Vortrages wendet er sich in einigen Punkten gegen das zuletzt besprochene Werk von Bissen; er lehnt dessen Aufstellungen über das Wesen des eingestrahelten Lichtes ab. Bissen nennt es eine ganz bestimmte Disposition des Geistes, eine bleibende Veranlagung der Seele, eben die *species innatae*, die in der Seele wirklich vorhandenen *similitudines* der Urwahrheit. Schwendinger aber beweist und, wie es scheint mit Erfolg, daß das eingestrahelte Licht auch nach Bonaventura als ohne bestimmten Inhalt und transitorisch zu verstehen sei. — P. Bartholomäus Roth gibt an Hand einiger neuerer Veröffentlichungen ein überaus klares Referat zur Frage: Theologie und Mystik beim hl. B. Als bei B. die Mystik bedingendes Element führt er an seine Lehre von der Gottesebenbildlichkeit, vom natürlichen und übernatürlichen Licht in der Seele, womit diese der ungeschaffenen Weisheit so nahe ist und noch näher kommen kann. Der Verfasser nennt das die physisch-mystische Gedankenreihe in der Theologie des seraphischen Lehrers, welche im Gedanken vom *corpus Christi mysticum* und in der Lehre von den Hierarchien fortgeführt werde. — Das Schema vom dreifachen Weg hat B., wie Roth anführt, dem Neuplatonismus entlehnt. Ich möchte das nicht so ohne weiteres sagen. Dieses Schema ist eigentlich der menschlichen Natur angeboren. Wir finden es darum der Sache nach schon bei Pythagoras und Plato sowie im Psalm 83, Vers 6 bis 8, wo es heißt, daß der Fromme aus dem Tale der Tränen (1) durch Tugenden (2) mit Gotteshilfe zur Gottesschau (3) gelangt. Endlich ist es grundgelegt durch die Lehre Christi von der Erlösung (1), von der Notwendigkeit seiner Nachfolge (2) und der Seelenheiligung bis zur Vollkommenheit (3). Plotin hat diese Einteilung, die längst vor ihm vorhanden war, nur übernommen und seiner Lehre von der Selbstdarstellung Gottes in der Welt unterlegt.

6. Auch von den Lektorenkonferenzen der französischen Franziskaner liegen inhaltsreiche Berichte vor. Darnach behandelte P. Jean-Marie Bissen in einem Vortrage die 7 Stufen der Beschauung nach B. Der große Kirchenlehrer hat diese nicht etwa von Augustinus oder von Richard von St. Viktor oder von Bernhard von Clair-

vaux übernommen, welche auf diesem Gebiete bereits verschiedene Einteilungen hinterlassen hatten; er legt vielmehr seinen Ausführungen eine Einteilung unter, welche ein mystisch begnadigter Zeitgenosse und Ordensbruder des Heiligen, Bruder Ägidius, gab. Die erste Stufe wird dabei als Feuer bezeichnet, das ist ein brennendes Verlangen nach Gottesliebe. Dann folgt die Salbung: der Heilige Geist tröstet die Seele. Auf der 3. Stufe folgt merkwürdigerweise bereits die Ekstase, während auf der 4. Stufe erst die eigentliche mystische Beschauung erwähnt wird. Es ist anzunehmen, daß B. hier Ekstase nicht in unserem Sinne nahm, möglich auch, daß er, wie Bissen meint, sich nicht streng an eine Reihenfolge binden wollte. Tritt also die Seele ein in das mystische Haupterlebnis, dann wacht allein die Liebe. Die anderen Fähigkeiten der Seele, wie der Intellekt und die untergeordneten Erkenntnisanlagen, sind wie eingeschlafen. Der Intellekt hat seine Herrschaft über den Willen eingebüßt: *magis sentiunt quam cognoscunt*. Dabei weist aber B. ausdrücklich, wie Bissen betont, darauf hin, daß es eine unmittelbare Erfahrung des Wesens Gottes, von Angesicht zu Angesicht, in diesem Leben nicht gibt. Das mystische Gotteserlebnis ist nur möglich auf dem Wege über die göttlichen Wirkungen in der Seele, die Gnade und die angebotenen oder eingegossenen *similitudines*.

7. P. Stanislaus Grünewald O. M. Cap. gibt zuerst eine Begriffsbestimmung der Mystik, um darauf eine Skizzierung der verschiedenen Richtungen in der Mystik folgen zu lassen. Zur Frage um das mystische Haupterlebnis betont er gleich Bissen, daß eine Erkenntnis Gottes in seiner eigenen Wesenheit vom hl. B. für die Beschauung abgelehnt werde. Es bleibe nur die Erkenntnis durch ein Mittel, indem Gott erkennbar ist wie die Ursache in ihrer Wirkung. Freilich, dem Bewußtsein erscheine auch diese Erkenntnis als *unmittelbar*. Grünewald sagt hiezu erklärend: In der scholastischen Erkenntnislehre ist dieser Fall nicht einzig dastehend. So erscheint die gewöhnliche Verstandeserkenntnis eines Sinnendinges, das vor unseren Augen steht, dem Bewußtsein als direkt und unmittelbar, die scholastische Spekulation aber lehrt, daß doch ein Erkenntnismittel — sogar ein zweifaches — dazwi-

schen liegt, nämlich die species abstracta a sensibus und das verbum mentis. Damit löst der Verfasser die Schwierigkeit, welche eine Stelle im Sentenzenkommentar bereitet, wo B. eine unmittelbare Wesensschau zu lehren scheint (II Sent. d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad 6). Auf dieselbe Weise scheint uns auch eine andere schwierigere Stelle erklärt werden zu müssen, deren Text ähnlich lautet (Comment. in Jo., c. 1, n. 43). Grünewald sucht die Schwierigkeit in dieser letzten Stelle damit zu beseitigen, daß er sagt, B. rede hier bereits vom raptus. Doch ist das nicht möglich, weil der Kirchenlehrer dabei von einer Erkenntnis in caligine spricht, welche im raptus nicht mehr gegeben ist. Abschließend aber läßt sich sagen, daß Grünewald durch seine geistvolle Arbeit, in der er auch alle von uns oben besprochenen Vorarbeiten geschickt verwertete, die Fragen um das mystische Haupterlebnis bei B. und damit auch sicherlich im allgemeinen einer bedeutenden Klärung nähergebracht hat. In der Erklärung desselben befindet er sich im Einklang mit Gilson und seiner Schule, freilich mit dem einen bedeutsamen Unterschiede, daß er dieses durchwegs als Erkenntnis bezeichnet, wenn es sich dabei auch um eine Erkenntnis ganz besonderer Art handelt. Damit führt Grünewald seinen großen Ordensbruder wieder an die Seite des Fürsten der Schule, der eindeutig lehrt: Die Gabe der Weisheit hat ihre Ursache im Willen, insoferne sie durch die Liebe verursacht wird, doch im Wesen ist sie im Verstande (S. theol. 2, 2, q. 45, a. 2).

Nach den Abhandlungen über die Lehre des hl. Bonaventura können wir auch einige Werke anzeigen, in welchen der seraphische Lehrer selber zu uns spricht.

1. *Die Theologie des heiligen Bonaventura*. Darstellung seiner dogmatischen Lehren. Bearbeitet von F. Imle unter Mitwirkung von J. Kaup O. F. M. Werl, Franziskusdruckerei, 1931, VIII u. 221 S., Gr.-8°, geb. RM 4.50.
2. *Breviloquium des hl. Bonaventura*. Ein Abriss der Theologie. Übersetzt von F. Imle unter Mitwirkung von J. Kaup O. F. M. Werl, Franziskusdruckerei, 1931, VIII u. 290 S., 12°, geb. RM 6.—.
3. *Geistliche Übungen des heiligen Bona-*

ventura. Übersetzt von Sophronius Clasen O. F. M. M.-Gladbach, Kühlen, 1931, 120 S., 12°.

4. *Itinerarium mentis in Deum* (Pilgerbuch des Geistes zu Gott) des hl. Bonaventura. Übersetzt von J. Kaup O. F. M. und Ph. Böhner O. F. M. Werl, Franziskusdruckerei, 1932, XX u. 92 S., 12°, geb. RM 1.70.
5. *Oeuvres Spirituelles de Saint Bonaventure*. Introductions, Traduction et Notes du P. Jean de Dieu. II: *De la vie parfaite*. Paris, S. François d'Assise u. Gembloux, Duculot, 1931, 263 S., 12° (Coll. „Il Poverello“. Spiritualité franciscaine. — 2e Série, 48).
6. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Prolegomena ad sacram Theologiam ex operibus eius collecta edidit Thaddaeus Soiron O. F. M. Scholae Franciscanae tomus II*. Bonn, Hanstein, 1932, 32 S., Gr.-8°, kart. RM 1.40 (Florilegium Patristicum, Fasc. XXX).
7. Meyer, Wendelin O. F. M.: *Konferenzen über die Lebensgrundsätze des hl. Bonaventura*. Kevelaer, Butzon & Bercker, 1933, 216 S., 8°, geb. RM 3.— (Bücher der Innerlichkeit, Azetische Bibliothek für Ordensfrauen, 1. Bd.).
8. Bonnefoy, Jean Fr., O. F. M.: *Une somme bonaventurienne de théologie mystique*. Le „De triplici via“. Paris, S. François d'Assise, 1934, 183 S., Gr.-8° (Extrait de „La France Franciscaine“, 1932 et 1933).

1. Dr. Imle legt uns ein Mittelding zwischen scholastischer Summe und einer modernen Dogmatik vor. Mancher, der nicht Theologe von Beruf ist, möchte gerne das Gedankengut eines Scholastikers kosten; er scheut aber die Mühe, die erforderlich ist, um durch die hinderliche Schale zum wertvollen Kern zu kommen. Hier nun ist die kostbare Frucht, soweit überhaupt möglich, bloßgelegt; vor uns steht der herrliche dogmatische Bau des großen Scholastikers ohne Gerüst und Stützen. Auch die sprachliche Form ist geläutert; die tiefsten und erhabensten Wahrheiten werden in einfacher, klarer Sprache vorgelegt.

2. Das eben besprochene Buch enthält eine Zusammenfassung der dogmatischen Lehren des hl. B. aus allen seinen Schrif-

ten. Im Brevilogium faßt der Heilige selber seine dogmatischen Lehren zusammen und legt sie uns in kurzer und packender Form vor. Es ist ein großes Verdienst von Dr. Imle, dieses Büchlein in einer gewandten deutschen Übersetzung weiten Kreisen zugänglich gemacht zu haben. Auch bei der Verdeutschung der Fachausdrücke, die durchaus nicht leicht ist, macht sich das Bestreben, allgemein verständlich zu sein, geltend. So ist z. B. die 6. Gabe des Heiligen Geistes *intellectus* mit *Einsicht* wiedergegeben. An sich trifft weder dieses Wort noch ein anderes den ganzen Inhalt dieser Gabe. Ich würde darum lieber den herkömmlichen Ausdruck beibehalten, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß das gewählte Wort seine Vorzüge hat.

3. In dem kleinen Schriftchen: *Geistliche Übungen des hl. Bonaventura* erkennen wir unschwer eine Art Vorläufer der späteren Nachfolge Christi. Es ist doch vom Geiste der Nachfolge Christi, wenn es z. B. heißt: „Alle Freude, alle Süßigkeit und Schönheit der Geschöpfe kann das Menschenherz nur in Aufruhr bringen, aber nicht befriedigen.“ B. hat diesen Gedanken dem Theologen Hugo von St. Viktor entnommen. Die Übersetzung von Sophronius Clasen ist fließend; nur in Kleinigkeiten könnte man hin und wieder einen anderen Ausdruck wünschen, z. B. statt: *Der böse Feind strafft . . .* (S. 26), vielleicht *schlägt oder quält*. Auch der Ausdruck: *Wie viele im Vergleich zu dir berühmte Menschen . . . ist zu wenig mundgerecht*.

4. Es ist eine bekannte Anschauung des hl. B., daß alle Seelen schon hier zu einer innigen, mystischen Vereinigung mit Gott gelangen können und sollen. Wie ernst es ihm mit dieser Auffassung ist, bezeugt er auch damit, daß er ein eigenes Büchlein verfaßte: *Das Pilgerbuch des Geistes zu Gott* (*Itinerarium mentis in Deum*), in welchem er Stufe für Stufe den Weg beschreibt, welchen die Seele gehen muß, um schon hienieden das höchste Ziel zu erreichen. Die Führung des Kirchenlehrers ist so liebenswürdig und gemütvoll, daß jeder, der ihm folgt, irgendwelchen Gewinn davon haben wird. Die Übersetzung von Dr. Julian Kaup und Dr. Phil. Böhner ist durchwegs dem erhabenen Inhalt entsprechend.

5. Auch auf französischer Seite bemerken wir das Bestreben, weitere Kreise besonders

mit den kleineren Schriften des hl. B. bekannt zu machen. Das vorliegende Buch bringt im 2. Teil die geistlichen Übungen, die wir oben auch in deutscher Übersetzung anzeigen konnten. Voraus gehen die Schriften des Heiligen über die Leitung der Seele und das vollkommene Leben. In beiden letztgenannten Abhandlungen gibt der seraphische Lehrer allen innerlich strebsamen Seelen in seiner herzlichen Art überzeugende, wertvolle Ratschläge.

6. Ein kleines Kompendium, in welchem B. uns in seiner Sprache die Prinzipien der Theologie wie *Materie*, *Methodik* usw. vorlegt. Vor allem für den Seminargebrauch äußerst empfehlenswert!

7. Etwas vom Packendsten unter den asketischen Schriften Bonaventuras sind seine von ihm selbst niedergeschriebenen Lebensgrundsätze. P. Wendelin Meyer legt sie uns in deutscher Sprache mit Erläuterungen, die jeweils ein ganzes Kapitel füllen, vor. Was er dazu aus eigener reicher Erfahrung gibt, ist der Vorlage vollkommen angepaßt. Ein wertvolles asketisches Buch, das besonders zur Vorlesung in geistlichen Gemeinschaften sich eignet!

8. Die Bonaventura Quaracchi-Ausgabe nennt die Schrift des hl. Bonaventura: *De triplici via* eine Gesamtdarstellung der mystischen Theologie (*Summa theologiae mysticae*). Ein französischer Ordensbruder des Kirchenlehrers P. Bonnefoy, der uns schon eine gründliche Untersuchung über die sieben Gaben des Heiligen Geistes bei Bonaventura geschenkt hat, will nun in einer eigenen Abhandlung die Berechtigung jener Überschrift erweisen. Der Beweis ist ihm sicherlich gelungen.

Wenn auch Bonaventura den „dreifachen Weg“, welchen die Gott suchende Seele beschreiten muß, nämlich den Weg der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung, vom Neuplatonismus übernommen hat, so gibt er doch der Bezeichnung einen anderen Inhalt. Bei ihm sind die drei Wege nicht statische Perioden, sondern Mittel, treibende Kräfte zur Erlangung des erstrebten Zieles. Neben dieser Einteilung geht nebenher eine viel ältere, welche im geistlichen Leben unterscheidet zwischen Anfängern, Fortgeschrittenen und Vollendeten. Beide Einteilungen decken sich nicht, wenn auch die Reinigung vorherrscht bei Anfängern im geistlichen Leben und die Erleuchtung bei

den Fortgeschrittenen. Der Verfasser hat auf beide Einteilungen genügend hingewiesen. Freilich hätte man hierüber bei einer Schrift, die ausgesprochen über den dreifachen Weg handelt, eine erschöpfendere Darlegung der geschichtlichen Entwicklung erwartet.

In der Benennung der einzelnen mystischen Gebetszustände, bei den kirchlichen Lehrern der Vorzeit nicht immer präzise genug, wählt der Verfasser richtig die neuestliche Ausdrucksweise, welche sich dank der vielen Kontroversen immer einheitlicher und klarer herausgebildet hat. Doch ist es nicht immer leicht, gerade auch bei Bonaventura, mit Sicherheit festzustellen, welches mystische Phänomen mit diesem oder jenem Ausdrucke der Schriftsteller der Vorzeit gemeint hat. Daraus erklärt sich auch zu einem großen Teile die lebhaftere Diskussion, welche zur Zeit geht über die genauere Kennzeichnung des mystischen Zentralphänomens beim hl. Bonaventura. Bonnefoy sucht auch in dieser Schrift wiederum in längeren Ausführungen darzutun, daß nach Bonaventura die eingegossene Beschauung ausschließlich im Willen ihren Sitz habe, alle Erkenntnistätigkeit sei dabei ausgeschaltet; wo der Intellekt noch mitwirke, handle es sich um eine unvollkommene, erworbene Beschauung. Da aber der Verfasser wohl weiß, daß Bonaventura gar oft von einer Erkenntnis in der eingegossenen Beschauung spricht, nennt er dies eine Erkenntnis ganz anderer Art, etwa in dem Sinne: in *excessivo cognitum capit cognoscens*. Nun denn, so möchten wir beifügen, demnach hindert nichts anzunehmen, daß nach dem hl. Bonaventura in der eingegossenen Beschauung zwar die Liebe vorherrsche, daß aber auch der Intellekt unter höherer Führung irgendwie mitwirke, wenn solches auch der Seele nicht zum Bewußtsein komme — *magis sentiunt quam cognoscunt*.

Im letzten Drittel seiner Abhandlung gibt der Verfasser einen eingehenden geschichtlichen Überblick über den Einfluß, welchen die Schrift des hl. Bonaventura: Vom dreifachen Weg fand. Die Zusammenstellung ist erschöpfend und äußerst dankenswert. Darnach kann man sagen, die Beachtung, welche der Schrift zu allen Jahrhunderten bis auf die Gegenwart zuteil wurde, ist des großen Mannes und seines Werkes durchaus würdig.

Kirsch, Johann Peter: **Kirchengeschichte**. Unter Mitwirkung von Andreas Bigelmair, Josef Greven und Andreas Veit.

I. Bd.: Kirsch, Johann Peter: **Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt**. Mit einer Karte. Freiburg, Herder, 1930, XX u. 875 S., Gr.-8°, geh. RM 25.50, geb. RM 30.—.

IV. Bd.: Veit, Ludwig Andreas: **Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart**. Erste Hälfte: Im Zeichen des vordringenden Individualismus 1648—1800. Freiburg, Herder, 1931, XIV u. 528 S., Gr.-8°, geh. RM 16.50, geb. RM 20.—. — Zweite Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus 1800 bis zur Gegenwart. 1933, XXX u. 516 S., Gr.-8°, geh. RM 14.80, geb. RM 18.—.

„In den Werken der christlichen Schriftsteller des 3. Jahrhunderts“, heißt es bei Kirsch, I, 348, „nimmt die Aszese eine bedeutende Stellung ein.“ Von den Häresien der damaligen Zeit gilt Ähnliches; alle Häresien werden mittelbar ihre Folgen auch für das Gebiet der Sittlichkeit und der Aszese haben, aber in der frühchristlichen Zeit berühren die irrtümlichen Lehren oft unmittelbar die Auffassung der Aszese; man denke an die Nikolaiten, Enkratiten, Montanisten, Hierakiten, Messalianer, Manichäer. Die Kirche harre all diesen Richtungen gegenüber die richtigen Grundsätze über die christliche Vollkommenheit zu verteidigen und schärfer auszuprägen, und schon dieser Abwehr wegen gehört eine Besprechung des vorliegenden Bandes in unsere Zeitschrift hinein. Außerdem zeichnet er ja auch den Aufbau: Die Pflege des vollkommenen Lebens im Stand der Jungfrauen und Aszetinnen, und die erste Entwicklung des Ordenslebens; dazu begegnen hohe Vorbilder des vollkommenen Lebens in den Aposteln, Martyrern, Jungfrauen, Verkündern und Verteidigern des Evangeliums. Neues über all das wird man ja in einer Darstellung der christlichen Frühzeit nicht erwarten. Aber alles, was man verlangen kann, ist geboten: eine umfassende und eingehende Zusammenschau. Daß sie zuver-

lässig und in kirchlichem Geiste gehalten ist, dafür bürgt der Name von Prof. Kirsch.

Hergenröthers Name steht nicht auf dem Titelblatt des Bandes. Aber die Vorrede bekennt, daß es sich um eine Neubearbeitung des bewährten Werkes handelt. Manchmal sind nur einzelne Sätze herübergenommen, manchmal auch ganze Abschnitte; die Anordnung freilich ist vielfach geändert.

Eine ganz andere Luft weht in dem Teil der Neubearbeitung, der von Prof. Veit herrührt. Hier ist nichts von dem alten Hergenröther stehen geblieben; man hat es mit einem völlig neuen Werke zu tun. Hergenröther war ein Lehrbuch voll Tatsachen und Gelehrsamkeit; aber er verfügte nicht über einen glänzenden Stil; seine Darstellung ist trocken. In letzter Beziehung ist die Neubearbeitung durch Veit ohne Zweifel überlegen; sie verwandelt, namentlich im 2. Teil, das Lehrbuch in ein anregendes Lesebuch. An die Stelle des streng geschichtlichen Stils bei Hergenröther tritt vielfach die Schilderung des Essaiisten. Was die Genauigkeit in den Tatsachen, in den vielfach verschriebenen Eigennamen, und die Zuverlässigkeit des Urteils angeht, so steht dagegen die Neubearbeitung zurück; nicht selten fühlt man sich versucht, Fragezeichen hinter zuversichtlich vorgetragene Behauptungen zu setzen. Manchmal wird auch der Eindruck erweckt, daß der Verfasser große Furcht hat, sein Urteil durch Vorliebe für das Kirchliche beeinflussen zu lassen. Streben nach Unparteilichkeit ist ja freilich gut, aber eben diese Furcht kann zur Ungerechtigkeit verführen.

Manche unter den Dingen, die in der vierten Abteilung der neuen Kirchengeschichte berührt werden, haben auch eine Beziehung zur Aszese oder Mystik, so Maria von Agreda, der Jansenismus, Quietismus, so auch der Probabilismus und Laxismus, die freilich kaum gestreift werden. Im ganzen aber fällt für die Geschichte des inneren Lebens wenig ab.

Als Vorbild des Gehorsams gegen die Kirche wird öfters Fénelons Verhalten nach seiner Verurteilung angeführt. Prof. Veit billigt die gewöhnliche Darstellung nicht ohne weiteres. „Aus einer Reihe von Briefen und besonders aus der Unterscheidung, welche Fénelon darin zwischen der sedes apostolica, die unfehlbar, und dem sedens,

der nicht unfehlbar ist, darf und muß geschlossen werden, daß Fénelon noch lange in seinem Innern über dieses Thema nicht im Reinen war“ (IV 1, 87). Nun ist es richtig, daß Fénelon zwischen sedes und sedens unterscheidet, aber nur in dem Sinne, daß er nicht mit Pighius für sicher annimmt, der Papst müsse für seine Person immer von Häresien frei bleiben. Daß aber in einer feierlichen Entscheidung, die der ganzen Kirche eine Glaubenspflicht auferlegt, der Papst mitunter einmal auch irren könne, ist der Irrtum Bossuets; die Unterscheidung zwischen sedes und sedens in diesem Sinne widerlegt Fénelon ausdrücklich. Die These, die er in seiner Abhandlung über die päpstliche Gewalt¹ vertritt, lautet: „Sententia, quae docet, Pontificem, sive haeticus esse possit sive non, non posse ullo modo definire aliquid haeticum a tota Ecclesia credendum, certissima est et asserenda.“ Die Sätze, die Innocenz XII. 1699 verwarf, verwarf nach der Verurteilung auch er; nur war er der Meinung, sie stellten seine wirkliche Ansicht nicht dar, und er äußerte das auch im Privatverkehr, niemals aber in der Öffentlichkeit. Die Aszeten haben also Recht, wenn sie Fénelon als Muster des Gehorsams hinstellen. Gegen 2, 121, Anm. 30, habe ich persönliche Beschwerde. Ich habe die Behauptung von Vignere widerlegt, daß Ketteler auch nach dem Vatikanum noch an episkopalistischen Gedanken festhielt. Die Beweise, die Vignere dafür vorbringt, sind nichtssagend. Wie Ketteler vor dem Vatikanum sich verhielt, darüber habe ich mich nicht geäußert, vielmehr ein Urteil darüber abgelehnt. C. A. Kneller S. J.

Bihlmeyer, Karl: **Kirchengeschichte** auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk. Paderborn, Schöningh. I. Teil: Das christliche Altertum. 1926, 8. Aufl., XII, 294 u. 12 S., Gr.-8⁰, geh. RM 7.20; II. Teil: Das Mittelalter. 1930, 8. völlig neubearbeitete Aufl., XII u. 384 S., Gr.-8⁰, geh. RM 9.—, geb. RM 11.—; III. Teil: Die Neuzeit und die neueste Zeit. 1934, 8. u. 9. Aufl., XIII u. 479 S., Gr.-8⁰, geh. RM 9.20, geb. RM 11.—.

¹ Oeuvres, 2, Paris 1848, 4—54. Die Widerlegung Bossuets ebd. cap. 7—32, pag. 10—38.

Die Neubearbeitung des Buches hat sich immer mehr von dem Text der ersten Auflage entfernt, so daß namentlich der dritte Teil ein völlig selbständiges Werk ist. Auf den Namen v. Funks hat sie trotzdem nicht verzichtet und mit Recht; er ist eine Empfehlung; denn F. X. v. Funk gehörte zu den tüchtigsten Forschern auf dem Gebiet der alten Kirchengeschichte, dessen Abhandlungen und Untersuchungen so viele Fragen endgültig entschieden oder wenigstens gefördert haben. Lehrbuch nennt sich die Neubearbeitung allerdings nicht mehr, sondern einfach Kirchengeschichte. Sie ist in Wirklichkeit weit entfernt, ein Not- und Hilfsbüchlein fürs Examen zu sein. Das Streben des Verfassers geht augenscheinlich dahin, das ganze Gebiet der Kirchengeschichte durcharbeiten, und die wesentlichen Züge der Entwicklung möglichst kurz zusammenzufassen. Es ist ihm das auch gelungen; die eindringende Geistesarbeit, mit der der weitschichtige Stoff durchgeackert ist, kann man nur bewundern. Daß man bei der Menge von Streitfragen mitunter auch anderer Ansicht sein kann und wird, versteht sich von selbst. Nur einiges sei namhaft gemacht, was sich mit unserer Zeitschrift berührt. Der Zölibat des höheren Klerus war ursprünglich allerdings nicht durch förmliches Gesetz vorgeschrieben, er wurde nicht von oben herunter als Pflicht auferlegt, sondern ist ein freies Opfer an den eucharistischen Heiland, der, durch die Gewohnheit eingeführt, sehr bald Gesetzeskraft erhielt. Die Darlegung I, 78 läßt die Frage offen, wie er von jenen geübt wurde, die sich von Jugend auf dem Priestertum weihten. Der Irrtum zähesten Lebens, daß der Aszet Rodriguez heilig gesprochen wurde, ist III, S. xiii berichtet, aber dann mußte auch S. 127 die Biographie von P. Bernard, Evreux 1917, gestrichen werden; denn sie ist dem Heiligen, nicht dem Aszeten gewidmet. Neben Rodriguez hätten statt der übrigen aufgezählten Aszeten unseres Erachtens eher die Werke eine Erwähnung verdient, die das ganze Gebiet der Asese umfassen, also Alvarez de Paz, Saintjure, Le Gaudier, Rogacci. Haben (ebd.) Franz von Sales und Vinzenz von Paul ihre Bedeutung gerade auf dem Gebiet der Mystik, das Wort im engeren Sinn im Gegensatz zur Asese gefaßt? Die 68 Sätze, die von Molinos verworfen wurden (III,

214), finden sich nicht in dessen gedruckten Werken, sondern in den handschriftlichen Briefen und Anweisungen des unglücklichen Mannes. Zu S. 85: Kann es ein Gelübde unbedingten Gehorsams geben? Lachaize ist kein Aszet und wir haben keine Veranlassung, uns für ihn zu erwärmen. Aber für seine Person war er ein Gegner der vier Artikel von 1682. Der Nuntius Ranuzzi sagt ausdrücklich am 3. Juni 1686: *Moi qui l'ai toujours connu opposé à cette nouvelle doctrine* (Brucker, La Comp. de Jésus, Paris 1919, 594).

C. A. Kneller S. J.

Gabriel de Jesús C. D.: *La Santa de la Raza. Vida gráfica de Santa Teresa de Jesús. Con prólogo del P. Fr. Silverio de Santa Teresa C. D. Vol. I und II Madrid, Voluntad 1929 u. 1930, Vol. III Madrid, S. E. L. E. 1933, XVI u. 486, 493, 515 S., Gr.-8°, vol. 18.— ptas.*

„La Santa de la Raza“ — die Nationalheilige, die Heilige echt spanischen Blutes — hat man nach I, 11 die hl. Teresa genannt, weil sie die vollkommenste Darstellung Spaniens sei, „como foco irradiador“, was wohl heißen soll, daß in ihr wie in einem Brennpunkt aller Glanz des spanischen Namens sich vereinige und von ihr wieder ausstrahle. Eine „Vida gráfica“ soll geboten werden, also eine Lebensbeschreibung in oder wenigstens mit vielen Abbildungen, weil heute die meisten nur mehr lesen, was sie lesen müssen, aber künstlerisch ausgeführte Lichtbilder gern anschauen (I, 9). Eine tröstliche Bemerkung! Es ist also auch anderswo so wie bei uns.

Sehr viele Abbildungen, fast alles Wiedergaben von Lichtbildern, begegnen uns freilich beinahe auf allen Seiten des Buches. Man glaubt es dem Verfasser gern, daß er sich keine Mühe verdrießen ließ, Tausende von Lichtbildern zu sammeln von allem, was irgendwie Beziehung zu seiner Lieblingsheiligen hat. In reicher Fülle werden vor Augen geführt Kirchen, Klosterbauten, Stadtansichten, angesehene Zeitgenossen, Reliquien der hl. Teresa, Gegenstände, die sie gebrauchte, Stickerien von ihrer Hand (II, 140), Laterne und Leuchter, die in ihren urweltlichen Formen ihr

dienten (II, 147), Titel- oder sonstige Blätter aus den Büchern, die sie sicher oder wahrscheinlich las; so aus den Romanen ihrer Jugendzeit (I, 339, 342), aus ihrem Brevier (II, 148), aus den altspanischen Hieronymus- und Gregoriusübersetzungen (I, 458; II, 162), aus Francisco de Osuna (II, 164, 168). Wenn von ihren Geschwistern in Südamerika die Rede ist, führt man uns auch amerikanische Landschaften vor, diesmal nicht in Lichtdrucken, und da auch das Hexen- und Zauberwesen berührt werden muß, ist auch dieses in Abbildungen vor Augen gestellt (II, 195 ff), die an die Wolfsschlucht im Freischütz erinnern. Man hätte darauf gern verzichtet, ebenso wie auf die leibhaftigen Porträts von Quacksalberinnen und Kurfuscherinnen damaliger Zeit. Einen Einblick in die Heilkünste bieten einige Rezepte, wie man zerbrochene Knochen zusammenheilen läßt oder wie man einen Backenzahn schmerzlos entfernen kann (II, 185). Für das Herzleiden der Heiligen verordnete die damalige Weisheit alle Tage eine „Purga“. Diese Kur, durch die drei Monate fortgesetzt, hätte sie freilich von allem Leid befreit, aber auch vom Leben. Auffallend an den dargestellten Geräten und Wohnhäusern, auch von wohlhabenden Leuten, ist deren ärmliche Einfachheit. Im Hörsaal, in dem Luis de León lehrte (I, 51), gibt es keine Tische zum Schreiben für die Studierenden, sondern nur endlos lange Bänke ohne Lehnen! Wie manche von den aufgeführten Abbildungen beweisen, ist die „Vida gráfica“ doch mehr als ein bloßes Bilder- und Unterhaltungsbuch. Wer irgend ein Leben Teresas liest, wird sich unwillkürlich auch ein Bild von den Städten und Klöstern machen, in denen sie weilte, und man wird sich dann durch das vorliegende Werk gern überzeugen lassen, daß etwa Avila mit seinen fensterlosen Festungsmauern und -türmen, mit seinen engen Straßen und festungsartigen Kirchen (I, 73. 411) ganz anders aussah, als eine deutsche Einbildungskraft sich das vorstellt. Und wer eine alte Ausgabe des Amadis de Gaula nicht selbst in die Hand bekommen kann, wird doch nicht ganz gleichgültig im Lichtdruck die erste Seite des unscheinbaren Bändchens betrachten (I, 339), das damals das Entzücken der Romanleser bildete und heute ungenießbar ist — ein sprechendes

Beispiel für das Schicksal aller bloßen Unterhaltungsschriften.

Abgesehen von den wirklich belehrenden Abbildungen ist auch der Text des Buches durchaus nicht nur auf Unterhaltung eingestellt. Man sieht überall, daß die ganze umfangreiche Literatur über Teresa gekannt und verwertet ist. Gerade daß die Heilige in ihre Umwelt hineingestellt wird, wirft manchmal ein willkommenes Licht auf manches in ihrem Leben. Schritt für Schritt folgt der Verfasser der Entwicklung seiner Helden, um alles im Licht der Zeitgeschichte zu beleuchten. Vor andern Teresaleben hat der Verfasser voraus, daß er sich auf die neue Ausgabe stützen kann, die sein Ordensbruder Silverio de Santa Teresa, derselbe, der ihm die Einleitung schrieb, in den letzten Jahren von den Schriften der Heiligen veranstaltete.

Manchmal wird freilich für unsern deutschen Geschmack zu weit ausgeholt. So gleich zu Anfang, wo die Nationalheilige durch ein langes Loblied auf die Größe der spanischen Nation eingeführt wird (I, 12—56). Nachdem das Land so viel Große hervorgebracht, durfte es endlich an Gott die Bitte aussprechen: er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes. Er tat es und diesem Kuß entsprang Teresa (I, 55), die erste Frau auf Erden und die zweite im Himmel (I, 165)! Und das geschah im kalten Avila; wer hätte je geglaubt, daß aus dem Schnee ein Feuergeist geboren werde (I, 274)! Wir müssen einige Proben vom Stil der ersten Kapitel geben, aber auch sagen, daß später solche Blütenpracht sich nicht mehr findet. Nach der Aufzählung der Quellen zu Teresas Leben folgt von S. 69—160 eine Beschreibung von Avila, ihrer Geburtsstadt mit eingehender Schilderung aller Hauptgebäude. Aber noch immer sind wir nicht bei der Geburt der Heiligen angekommen; davon ist erst die Rede S. 271; vorher handelt es sich in zwei langen Kapiteln von S. 167—270 um ihre Vorfäter und Eltern. Im dritten Band liest man als Einleitung zum mystischen Leben Teresas eine lange Schilderung des asketischen Zuges der Zeit. Als Beispiele dafür sind der Verzicht Karls V. auf seine Kronen, und der Eintritt des hl. Franz Borja in die Gesellschaft Jesu des Langen und Breiten behandelt.

Das ist etwas viel. Indes wir Deutsche können hier den Spanier nur beneiden, daß

er auf Leser hoffen darf, wenn er eine Heilige in solcher Ausführlichkeit behandelt.

Am Schluß des dritten Bandes wird uns ein vierter versprochen, denn die drei Bände reichen nur bis 1562, zwanzig Lebensjahre Teresas bleiben noch zu behandeln. Wünschen wir, daß dem Verfasser die Vollendung seines Lebenswerkes beschieden sei!
C. A. Kneller S. J.

M. Am. du Coeur de Jésus C. D.:
La Bienheureuse Anne de Saint-Barthé-
lemy Libératrice d'Anvers. Paris, Des-
clée de Brouwer (1933), 85 S., 8°,
6.— fr.

Die sel. Anna vom hl. Bartholomäus wurde 1549 in Armendral bei Avila in Kastilien geboren. Das Landkind war schon früh aufgeschlossen für Gott. Sie trat in das kurz zuvor von der hl. Theresia in Avila gegründete St. Josephs-Kloster ein, das erste dieser Reformrichtung des Karmeliterordens. Theresia erkannte sie offenbar als starke und begnadete Seele. Denn Anna, die noch nicht lesen und schreiben konnte und nur Laienschwester war, wurde ihre vertraute Gehilfin und Weggenossin bis zu Theresias Tode im Jahre 1582. Es folgen Jahre des verborgenen Lebens im Kloster zu Avila. Aus diesem wird sie wieder herausgerufen, als sie mit fünf anderen Chorschwestern ausgewählt wird, zu Neugründungen nach Frankreich aufzubrechen. Sie kommt nach Paris, wo sie endlich den Schleier der Chorfrauen nehmen muß. Von dort aus gründet sie Pontoise, später Tours und 1612 schließlich Antwerpen, wo sie bis zu ihrem Tode 1626 blieb.

Das kleine Büchlein gibt kaum eine kurze Skizze ihres äußeren Lebens. Hiefür verweist die Verfasserin auf: Louis van den Bosche, La Bienheureuse Anne de St. Barthélemy, Paris, Desclée de Brouwer 1920. Durch die gebotenen Auszüge aus der Selbstbiographie der Seligen und einigen Briefen, z. B. an Kardinal Bérulle, erfahren wir dafür etwas mehr von ihrer inneren Seele. Das Original der Selbstbiographie befindet sich im Karmel von Antwerpen. Diesen Auszügen liegt die Ausgabe des Solitarius von Marlaigne vom Jahre 1708 zu Grunde. Das Wenige läßt ahnen, daß die sel. Anna wirklich auch dem Geiste nach in der Fülle der mystischen Begnadung und

der Meisterschaft des geistlichen Lebens eine wahre, ihrer Mutter nahestehende Tochter ist. „Wie ihre Mutter hatte sie eine Menge Visionen und Offenbarungen und ihr Leben kann hinsichtlich der Gebetsgnaden mit gutem Recht unter die außerordentlichsten gereiht werden“ (16).

Die Verfasserin legt besonderes Gewicht auf die ausführliche Schilderung der Wunder und Gebeterhörungen. Sie hat die Absicht, dadurch mehr zur Verehrung der Seligen anzuregen, damit der im Jahre 1917 erfolgten Seligsprechung bald die Aufnahme unter die Heiligen folgen könne. Die aus dem letzten Jahrzehnt angeführten Erhöhungen lassen die Erfüllung dieses Wunsches erhoffen.
F. Laufer S. J.

Rüsche, Franz: Das Seelen-
pneuma, seine Entwicklung von der
Häuchseele zur Geistseele, ein Beitrag
zur Geschichte der antiken Pneuma-
lehre. (Studien zur Geschichte und
Kultur des Altertums XVIII, 3) Pader-
born, Schöningh, 1933, VIII u. 84 S.,
Gr.-8°, 4.80 RM.

Das Werk bietet einen Beitrag zur Geschichte des antiken philosophischen (nicht religiösen) Pneumabegriffs. Die Entwicklung geht, soweit sie betrachtet wird, von der Stoa, wo der Begriff der Geistseele noch ganz im Sinne eines materialistischen, physiologischen Pneumabegriffs gedacht ist, über Philo und Origenes, wo die beiden Begriffe schon auseinandertreten, zum Neuplatonismus und zu Augustin, wo das Pneuma ganz aus dem rein geistigen Seelenbegriff ausscheidet, bzw. ganz immateriell gefaßt wird. Die Ausführungen über die Psychologie der Stoa, Philos und Origenes' können trotz ihrer Beschränkung auf das rein Philosophische für das bessere Verständnis der aszetischen und mystischen Systematik der östlichen Frömmigkeit von Bedeutung sein.
K. Rahner S. J.

Greeven, Heinrich: Gebet und
Eschatologie im Neuen Testament. Gü-
tersloh, Bertelsmann 1931, 221 S., 8°,
7.— RM. (Neutest. Forschungen,
3. Reihe: Beiträge zur Sprache und Ge-
schichte der urchristlichen Frömmig-
keit, 1. Heft.)

Zwei Probleme werden ausführlich behandelt. Zunächst ist grundlegend die Frage: Welche Bedeutung hat die Tatsache des Betens angesichts des sich durchsetzenden Reiches Gottes, des heraufziehenden Aeons? Und dann die andere Frage: Wie drückt sich im Gebet die Tatsache aus, daß das Reich Gottes nahe herangekommen, der neue Aeon im Anbruch begriffen ist? Es werden zunächst die Berichte der Synoptiker über das Gebetsleben Jesu geprüft. Jesus hat sich an das Gebet der Synagoge angeschlossen, aber alle ihre Gebete mit neuem Geiste und neuem Inhalte erfüllt. Jesus hat oft in der Einsamkeit allein gebetet. Ausführlich wird das Gebet am Ölberg und auf Golgatha (Psalm 21) behandelt. Dann wird in einzelnen Stellen untersucht, welche Lehren und Grundsätze Christus über das Gebetsleben aufgestellt hat. Ausführlich werden die Beziehungen zwischen Gebet und Eschatologie bei der Urgemeinde aufgehell. „Einfältiges, rückhaltloses, von allen Nebenabsichten freies Beten bedingt nicht allein, sondern bedeutet auch zugleich Anteil am Reiche Gottes.“ Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, daß das Reich Gottes eine Zukunft ist, die schon in der Gegenwart Fuß gefaßt hat, daß also der Anteil der Kinder Gottes am Himmelreich Besitz und Hoffnung zugleich ist. Alles Beten steht unter dieser Polarität. Johannes steht in vielen Punkten mit den Synoptikern in Uebereinstimmung, zeigt aber auch einen großen Unterschied. Der johanneische Christus betet vor allem als Fürsprecher der Seinen vor Gott. Einen besonders interessanten Exkurs haben wir über die ursprüngliche Form des Vaterunsers und die Bedeutung der einzelnen Bitten. Das Vaterunser ist ja der Inbegriff des Betens der Urgemeinde. Besonders ausführlich wird die Brotbitte behandelt. Im Anschluß an eine Notiz des hl. Hieronymus wird cotidianum mit mahar gedeutet. Wir bitten um unser Brot für den morgigen Tag. Die Ansicht, die Brotbitte bedeute auch das Abendmahl, wie es schon früh die Kirche verstand und neuerdings auch Alfred Seeberg dafür eingetreten ist, wird abgelehnt. Bei Paulus wird zunächst das „Abba, Vater“-Rufen (Röm. 8, 15 u. Gal. 4, 6) behandelt. Dann wird näher untersucht, ob eine Beziehung besteht zwischen dem Beten im Geiste und dem Zungenreden. Ferner

wird ausführlich erklärt das Beten „in unaussprechlichen Seufzern“. Eine eigenartige Darlegung haben wir über das dreimalige Gebet des Paulus (2. Kor. 12, 7 ff.). Der Grund, der ihn zu seinem Beten getrieben hat, sei nicht eine lästige Behinderung seiner Missionstätigkeit gewesen, sondern nach dem Zusammenhang der Schmerz darüber, daß er in seiner ekstatischen Schau durch sein Leiden gehemmt wurde. Er redet gleichsam von einem Beten, das er verlernt hat. In der ausbleibenden Erfüllung seiner Bitten und in dem Hineingestelltsein in die Schwachheit habe er Gottes gnädigen Willen erkannt. Nunmehr wirke die Kraft Gottes des Herrn in ihm als Apostel und Missionär als eine Kraft des neuen Aeon. Aber das habe er erst erlernen müssen. — Kurz werden die Stellen der Pastoralbriefe behandelt. Bei Jakobus besteht die Hauptfrage: Welche Bedeutung hat das Fürbittgebet, wann werden wir erhört, und woher kommt es, daß unsere Gebete so vielfach keine Erhöhung finden?

Sehr interessant ist ein Vergleich des Betens der Urgemeinde mit dem Beten eines Isis-Mysten bei Apuleius, und ebenso eine Gegenüberstellung des hohepriesterlichen Gebetes bei Johannes mit einem Dankeshymnus an den gnädigen Gott aus der mystisch-gnostischen Hermetischen Literatur (Poimandres). Anklänge können herausgestellt werden, aber Inhalt und Geist der Gebetsformeln sind grundverschieden und es besteht keine Verbindungslinie zwischen ihnen.

Leider wird die Textkritik, besonders bei den Stellen der Synoptiker, höchst einseitig behandelt. Der Verfasser spricht von legendarischen Novellen. Ja, eine der schönsten Stellen der Evangelien, die Erzählung von den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus, wird so dargestellt, als handle es sich hier nach Aufbau und Motiven um eine Erinnerung an ähnliche mythische Erzählungen, wie z. B. Philemon und Baucis. Übertrieben ist auch die Aufstellung, das Gebet bei Christus und in der Urgemeinde und ebenso bei Paulus sei ein Gebet in der eschatologischen Erwartung gewesen, einfachhin eine Bitte um die Parusie. Parusia hat doch vor allem eine Bedeutung für die Gegenwart. Schließlich ist jede Gnade ein Aufleuchten der Parusie des Herrn, bis sie endlich zur Macht und Majestät am Ge-

richtstage aufflammt. Die Bedeutung des Wortes geht auf das hebräische Wort *schakan* zurück und heißt zunächst sich niederlassen, herabsinken, gegenwärtig sein, beiwohnen. Auch bei Plato ist *παρῆναι* ein Zentralbegriff. Die Idee steigt herab „vom überhimmlischen Ort“ und wohnt hier auf Erden den konkreten Dingen bei. Und in der Hl. Schrift haben wir doch Worte der göttlichen Offenbarung, auch sie steigen herab vom Himmel und sind gesprochen vom Standpunkt der prophetischen Perspektive, und darum rücken weit entfernt liegende Ereignisse nahe zusammen. Im Anfang und in der Gegenwart wird gleichsam das Ende und die Zukunft geschaut.

Diese Bedenken vorausgesetzt, wird das Buch jedem Leser vielen Gewinn bringen und besonders zu einem neuen Verständnis über das Beten Jesu und das Beten in der Urgemeinde und überhaupt über das ganze Urchristentum verhelfen.

W. Bernhardt S. J.

1. Spicq, C., O. P.: *La révélation de l'Espérance dans le Nouveau Testament*. Illustrations de M. Roland Ansieau. Avignon, Aubanel Père o. J. (1932), XII u. 268 S., Gr.-8°, 16 fr.

2. Zimara, Coelestin: *Das Wesen der Hoffnung in der Natur und Uebernatur*. Paderborn, Schöningh 1933, 250 S., Gr.-8°, RM 10.—

3. Desbuquois, G., S. J.: *Dans le Mystère . . . l'Espérance*. Paris, Spes (1934), 255 S., 8°, 8.25 fr.

1. In fünf Kapiteln wird die christliche Hoffnung vom Standpunkt der göttlichen Offenbarung im Neuen Testament behandelt. Zunächst und am ausführlichsten werden die Ideen in den paulinischen Briefen erklärt. Paulus spricht in erster Linie als Theologe und Prediger. Und da das Zentrum seiner Predigt das übernatürliche christliche Leben ist, kommt er oft auf die Hoffnung zu sprechen. Im einzelnen werden der Gegenstand, die Motive und Beziehungen der Hoffnung zum sittlichen Leben erläutert. Am meisten ist die Gedankenwelt des Römerbriefes herangezogen, und hier wieder in besonders ausführlicher Behandlung das 8. Kapitel, aus dem gleich-

sam als Zentralgedanken des ganzen Buches der Satz an die Spitze gestellt ist: „Denn noch beruht unsere Erlösung auf der Hoffnung“ (Röm. 8, 24). Die Briefe des hl. Petrus lassen diesen Apostel in der Darstellung der Hoffnung als den großen Hirten, Führer und Erzieher erkennen. Von ganz praktischem Standpunkt aus schreibt der hl. Jakobus von der Hoffnung. Wieder umfangreicher als die beiden vorangehenden Kapitel ist das vierte: „Die göttliche Verkündigung der Hoffnung.“ Hier wird zusammengefaßt, was die Synoptiker über die Hoffnung sagen. Diese Tugend hat im Reiche Christi, wenn Gott die Herrschaft in der Seele angetreten hat, einen besonderen Charakter; sie gründet in der Kindschaftsgnade und zeigt ihre zarte Blüte in der geistlichen Freude und der stillen Zuversicht. Vielleicht am interessantesten wird das Buch im fünften und letzten Abschnitt: „Der hl. Apostel Johannes, der Sänger der Hoffnung.“ Nebst dem Evangelium und dem ersten Briefe ist hier die Apokalypse eine reiche Quelle. Im Anschluß an Allo wird die Idee der Geheimen Offenbarung kurz dargelegt und einzelne Stellen, die eine Beziehung zur Hoffnung haben, erläutert. Die Apokalypse ist ja in erster Linie ein Trostbuch für die Oberhirten und Gläubigen der Kirche. Verfolgung von außen, Wirren im Innern hatten Glaubens- und Leidskämpfe heraufbeschworen; Mutlosigkeit und Verzagtheit herrschte in den Gemütern. Bei diesen Zuständen muß die Hoffnung eine *ὑπομονή* sein, d. h. eine, die unter der Last und dem Druck der Not unerschütterlich durchhält. Mit Recht werden die beiden Stellen zitiert: „Wer gefangen führt, wandert selbst in Gefangenschaft, wer mit dem Schwert tötet, soll durch das Schwert umkommen. Hier gilt nur die Geduld und der Glaube der Heiligen“ (13, 10). Wenn die Verfolgungswut besonders die treuen und auserwählten Gläubigen trifft, dann heißt es: Nicht blutige Gegenwehr, sondern standhaftes Dulden und Ausharren in der Kraft des Glaubens. Dasselbe meint auch die andere Stelle 14, 12: „Hier bewährt sich die Standhaftigkeit der Heiligen, die an den Geboten Gottes und am Glauben an Jesus festhalten.“ Alle Regungen und Stimmungen der Hoffnung, Sehnsucht und Vertrauen, Geduld und zuversichtlichen Erwartung, sind zusammengefaßt in

dem mit höchster Begeisterung gesprochenen letzten Satz der Geheimen Offenbarung: „Der das bezeugt, spricht: Ja, ich komme bald! Amen. — Komm, Herr Jesus!“

Der Verfasser betont richtig, daß die Substanz und das Wesen der Hoffnung in allen Büchern des Neuen Testaments eindeutig gezeichnet sind, daß der einzelne inspirierte Schriftsteller jedoch je nach seinem individuellen Temperament und der zeitlichen Situation seiner Darstellung eine besondere Färbung gegeben hat.

2. Wohl noch niemals ist über das Wesen der Hoffnung so ausführlich und gründlich geschrieben worden wie hier. Der Ausgangspunkt der Abhandlung ist die Erforschung der natürlichen Hoffnung vom Gesichtspunkt der Philosophie und Psychologie. Heidnische Philosophen und Schriftsteller, Kirchenväter und mittelalterliche Scholastiker werden reichlich zitiert. Auch die neuere Philosophie und Psychologie ist herangezogen. Als Grundhaltung der Hoffnung wird die Erwartung eines schwierigen, aber erreichbaren Gutes genannt. In Verbindung mit der Erwartung steht die begehrliebe Liebe, welche die Voraussetzung, aber auch die Folge sein kann. Es wird mit Recht ein Unterschied gemacht zwischen Erwartung und Verlangen. Dagegen steht das Vertrauen, das als ein Akt des Strebens und nicht der Erkenntnis bezeichnet wird, im innigen Zusammenhang mit der Erwartung.

Das Wesen der übernatürlichen Hoffnung besteht ebenfalls in dem Vertrauen, daß man zur Seligkeit gelangen wird; daß es aber zum wirksamen Streben nach der Seligkeit kommt, ist eine Folge und eine Frucht der Hoffnung, in dem Bewußtsein, daß jeder durch die Verheißung Gottes sein Endziel erlangen kann. Aus allen diesen Begriffen schließt der Verfasser, es besteht eine Analogie zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Hoffnung; die psychologischen Grundelemente sind dieselben. Ausführlich wird bei der übernatürlichen Hoffnung die Ansicht des hl. Bonaventura, des hl. Thomas von Aquin und Suarez' miteinander verglichen.

Möge der Verfasser, der nun einen so tiefen Einblick in das Wesen der Hoffnung getan hat, auch einmal ein ähnliches Werk uns schenken über das Wesen der natürlichen und übernatürlichen Liebe.

3. Ein ausgezeichnetes Werk, das zum

Nachdenken und Betrachten anregt. Ein reicher Inhalt verbindet sich mit gehaltvollen psychologischen Bemerkungen; dabei sind die Gedanken in einer schönen, ansprechenden Darstellung zum sprachlichen Ausdruck gebracht. In 17 Kapiteln wird die Notwendigkeit, die Größe, die Güte und Schönheit der Hoffnung behandelt. Besonders vortreffliche Kapitel sind: die Hoffnung trotz der Sünde; die Hoffnung und das Leiden; die Hoffnung auf Maria und die hl. Mutter der Kirche. Die Gedanken der einzelnen Kapitel werden umrahmt, am Anfang durch Anführung reichlicher Stellen aus der Hl. Schrift, und zum Schluß durch Zitate aus Schriften und Gedichten der hl. Theresia vom Kinde Jesu. — Das Buch verdient, in deutscher Übersetzung zu erscheinen.

W. Bernhardt S. J.

Lépicier, Alexis Henri M., O. S. M., Cardinal: Saint Joseph. Époux de la très Sainte Vierge. *Traité théologique*. Paris, Lethielleux 1932, 2. éd., VIII u. 328 S., 8^o, fr. 20.—

Der erlauchte Verfasser wollte mit dieser Arbeit sein ganz wissenschaftlich gehaltenes Werk über den hl. Joseph einem weiteren Kreise zugänglich machen (S. VII). Er schreibt mit Wärme und Begeisterung für den glorreichen Patron der Kirche, sucht aber die richtige Mitte zu halten zwischen übertriebener Verherrlichung und zu großer Zurückhaltung, indem er sich möglichst auf dem Boden der Heiligen Schrift, der Zeugnisse der heiligen Väter und theologischer Beweisgründe bewegt. So wird die Ansicht verworfen, daß der hl. Joseph wie Maria unbefleckt empfangen sei (S. 147) oder gleich Johannes dem Täufer im Mutterleib geheiligt (148) oder wenigstens von der Folge der Erbsünde, der bösen Begierlichkeit, befreit worden sei (154). Dagegen wird ihm das Privileg der Sündenlosigkeit zuerkannt in dem Sinne, daß er keine Sünde beging (157), ferner die größte Heiligkeit nach seiner jungfräulichen Braut (275) und die leibliche Aufnahme in den Himmel (263). Die Gründe gegen die Annahme, daß der hl. Joseph bei seiner Vermählung schon bejahrt gewesen, sind überzeugend (226). Dagegen ist die Ansicht, Joseph könne, wenigstens nach der Mensch-

werdung des ewigen Wortes, nicht eigentlich Haupt der Hl. Familie oder Stellvertreter des himmlischen Vaters genannt werden (116 f.), man könne nicht von einem eigentlichen Gehorsam des göttlichen Kindes gegenüber seinem Pflegevater reden (138), weniger einleuchtend.

B. Wilhelm S. J.

L a v e i l l e, E., S. J.: *Le Père Adolphe Petit S. J.* (1822—1914). Louvain, Museum Lessianum (Section ascétique et mystique, Nr. 24) 1927, XVI u. 295 S., 12^o, fr. 7.50.

V a n M i e r l o, J., S. J.: *De Dienaar Gods Adolf Petit S. J.* „Apostel van den Goeden Meester.“ Alken (Belgie), Bode van het H. Hart, 324 S. 8^o, fr. 16.—

Im Alter von 92 Jahren starb am 20. Mai 1914 zu Tronchiennes in Belgien Pater Petit, klein nicht nur dem Namen sondern auch der Gestalt nach, aber groß durch seinen unermüdlichen, rastlosen Seeleneifer, sein erfolgreiches Wirken und sein heiligmässiges Leben. Er hat sich besonders durch die Exerzitien, welche er zu Tronchiennes und anderwärts gab, durch seine Tätigkeit für die Unio apostolica der Weltpriester und für das Werk der Dames du Calvaire große Verdienste erworben. Rührend war seine kindliche Liebe zum heiligen Joseph, zur allerseligsten Jungfrau und vor allem zu seinem guten Herrn und Meister, mit dem er vertraut verkehrte. Er war imstande, sich während des Vortrages zum Tabernakel zu wenden und in aller Einfachheit zu sagen: „Ist es nicht so, mein guter Jesus?“ Er selbst berichtete manche Beispiele dieses vertraulichen Verkehrs mit dem Heiland. So hatte er als Professor der Rhetorik in Brüssel eine sehr schwierige Klasse bekommen. Schon in den ersten Tagen gab ihm einer der Schüler eine freche Widerrede. Der Pater blieb ganz ruhig und nahm sich vor, die Sache mit seinem Freund im Tabernakel zu besprechen. Nach der Stunde ging er also in die Kapelle und erzählte dem Herrn, was vorgefallen war. „Lieber Jesus“, sagte er, „erinnere dich an unser Übereinkommen. Du bist hier der Lehrer; ich, ich bin nur dein williges Werkzeug. Gut, lieber Jesus, wir wollen die Sache re-

geln. Meinst du nicht, daß der Schüler N. ein Wörtchen der Entschuldigung seiner Klassenaufgabe beifügen sollte? Zum Beispiel so: Hochwürdiger Pater, ich bereue, was ich getan habe; ich bin unartig gewesen. Ich will meinen Fehler bessern und es soll nicht mehr vorkommen! Und nun, liebster Jesus, wollen wir über etwas anderes sprechen; denn so ist die Sache in Ordnung, nicht wahr?“ Anderntags legten die Schüler ihre Hausarbeiten auf den Katheder ihres Professors. Pater Petit ließ nichts merken: niemand sprach über das Vorkommnis; aber die Schüler benahmen sich, wie es sich gehörte. Nach der Klasse begab sich der Lehrer, wie er es gewohnt war, zu seinem Freund im Tabernakel. Nach einer kurzen Anbetung sprach er: „Liebster Jesus, sollen wir erst einmal zusammen das Wort der Entschuldigung lesen?“ Er suchte dann die Hausarbeit des Schuldigen hervor und las: „Hochwürdiger Pater, ich bereue, was ich getan habe, usw.“, genau so, wie er es mit seinem Meister ausgemacht hatte. „Dank, Dank, liebster Jesus, ich war dessen ganz sicher.“ In der folgenden Stunde entschuldigte sich der Sünder noch in aller Form vor der ganzen Klasse. (Mierlo, 157 f.) Die flämische Lebensbeschreibung hält sich im ganzen an das früher erschienene französische Werkchen, ist aber keine bloße Übersetzung, sondern bringt manche Verbesserung und weitere Ausführungen.

B. Wilhelm S. J.

M a t h a r, L u d w i g: *Heilige der Heimat. Deutsche Legenden.* Mit 14 Bildern von Robert Schwarz und 13 von Heinrich Windelschmidt. Dülmen i. W., Laumann, 1931. 480 S. 8^o, RM 5.—

Das sind entzückende Heiligenbilder voll sprühenden Lebens in Sprache und Darstellung, hineingestellt mitten in das Leben. Sankt Bonifatius verläßt den Himmel und sieht sich in der Diaspora um (162). Die hl. Elisabeth läuft barfuß durch die Straßen der Großstadt und hilft da und dort in demütigster Dienstleistung (426). Die Neudeutschen streiten sich, ob Bernhart oder Aloisius größer gewesen (186). Ohne Rührseligkeit und moralisierende Nutzenanwendung ist doch alles packend, mitreißend, zu tiefst ergreifend. Wie eindrucksvoll wird mit wenigen Strichen die Verkommenheit

einer Stadt geschildert: „Sodoma war die gute Stadt Tongern. Da sprang die Narretei mit klirrenden Schellen über den Markt. Da buhlte die Geilheit frech durch die Gassen. Wüstes Geschrei in den Schenken. Das Geifermaul strömte von Unflut; des Zechers zornige Hand stieß den Dolch. In den schimmernden Sälen der Paläste wirbelte der Tanz. Hunde hetzten die Bettler von der Schwelle“ (140 f.). Und wie zart ist wiederum die Darstellung, wenn die Aermsten in den Lauben der Vorstadt vor dem Kripplein knien: „Doch ach! was sollen wir dir schenken, du armes, liebes Kindlein? Schamrot senken sie die Köpfe. Sie, die sonst jedem, dem Schupo, dem Gerichtsvollzieher, die Zähne zeigen. Da blickt das Christkindlein aus den wunderlieblichen blauen Auglein, die klar sind wie der Frühlingshimmel und tief wie ein Märchensee, die armen Verstoßenen ganz gnadenmild an: ‚Arm seid ihr und habt der irdischen Güter nicht. Drum gebt mir eure Sünden und Schulden, daß ich sie auf meine Schultern nehme und sie trage zum Kreuz! Dafür aber nehmet meine Gnade, meine Liebe!‘“ (478).

In unseren Tagen, wo das Arteigene, das heimatlich Gefärbte so geschätzt wird, verdient das Werk besondere Beachtung.

B. Wilhelm S. J.

Gutberlet, Helene J. St. M.: *Maria Ward. Gründerin des Institutes der allerseiligsten Jungfrau 1585—1645.* 4.—10. Aufl. Hildesheim, Borgmeyer 1934, 60 S., 12^o, RM 1.—.

Ein Frauencharakter, gerade recht für unsere Zeit, ein Frauenapostolat ganz nach den Absichten des Hl. Vaters wird hier gezeichnet. Auf dem düstern Hintergrund der Katholikenverfolgung Englands im 16. und 17. Jahrhundert tritt die Lichtgestalt dieser großen Frau hervor, zuerst im frommen Kreise der Eltern und Verwandten, dann, angetrieben von einer höheren inneren Stimme, ihr Wirken und Kämpfen auf dem Kontinent.

Klare Erkenntnis, kühne Entschlossenheit selbst in großen Gefahren, ein unerschütterliches Gottvertrauen auch da, wo ihr Lebenswerk vernichtet schien, eine restlose Hingabe an Gott, verbunden mit großzügigem Apostolat, hat diese Frau ausgezeichnet.

Das Buch hat seine besondere Bedeutung für die katholische Jugend. Sie kann und soll aus dieser Lebensbeschreibung herauslesen, wie man ein ideales Ziel vor Augen haben muß, um etwas zu erreichen, wie man trotz aller Schwierigkeiten und Hemmnisse den Mut nicht sinken lassen und den Kampf nicht aufgeben soll.

Maria Ward lebte in einer Zeit, die eine große Wandlung auch für die Lage und Aufgabe der Kirche bedeutete. Diese neue Zeit verlangte neue Formen, besonders auch eine neue Art der Frauentätigkeit innerhalb der Kirche. Maria hatte den Mut — und das war die Tragik ihres Lebens — ein Neues zu bringen. Klar in ihrer übernatürlichen Berufung hat sie die Rufe der neuen Zeit gehört, erkannt, in die Wirklichkeit umgesetzt; sie ist ihrer Zeit um Jahrhunderte vorausgeilt. Ein besonderer Vorzug dieser kurzen, aber inhaltreichen Lebensbeschreibung ist es, daß gerade dieser Gesichtspunkt konkret und anschaulich hervortritt. Darum ist das Buch höchst aktuell, gerade für unsere Zeit geschrieben. Mit Recht darf die Verfasserin in der Einleitung den Wunsch aussprechen: „Möge das Bild dieser mutigen Apostelseele mitten hineingetragen werden in die Frauen- und Mädchenwelt unserer Tage als weckende, wegweisende und werkschaffende Kraft“, und zum Schluß den hoffnungsvollen Ausblick geben: „Unseren Tagen scheint es vorbehalten zu sein, Maria in ihrer ganzen leuchtenden Größe schauen zu dürfen als die erhellte Seherin neuer Zeiten, die mutige Kunderin neuer Aufgaben, die starke Formlerin neuer Wege, und so hoffen wir, bald als die herrliche Siegerin über alle Dunkelheit und Verleumdung und Verkenning und Verfolgung als die Heilige der Kirche.“

W. Bernhardt S. J.

K ö n n, J o s e f : *Die Maienkönigin im Lichte der Hl. Schrift.* 31 biblische Lesungen und Gebete für den Monat Mai. Einsiedeln, Benziger 1934, 144 S., Kl.-12^o, 0,75 Fr.

Pf. Könn ist in der Frömmigkeitsliteratur kein Unbekannter. Mit dem vorliegenden Büchlein versucht er in unsere altbeliebte Maiandacht neuen Geist hineinzutragen. Ein völlig neuer Wurf: meldet der Prospekt; und das ist keineswegs eine Übertreibung!

Was die Bibel über Maria sagt, wird um die 15 Geheimnisse des Rosenkranzes gruppiert. Für jeden Tag sind zwei Lesungen aus der Hl. Schrift vorgesehen, die eine aus dem Alten Testament, die andere aus dem Neuen Testament; deren innere Beziehung erklärt ein kurzes Einleitungsgebet; den Lesungen folgen jedesmal 10 Schriftstellen, die als Wechselgebet benutzt werden nach Art der Responsorien im Brevier. Jede der 31 Andachten hat ihr besonderes religiöses Ziel, das in der Überschrift angedeutet wird. Die Gebetstexte wenden sich in liturgischer Haltung an Gott, den Vater, den Urgrund und das Ziel aller Dinge; Maria wird dabei immer nur als Fürbitterin angerufen, und am Schlusse einer jeden Andacht wird ihrer in einem Rosenkranzgeheimnis besonders gedacht. Alles ist kernig, frisch, ohne Sentimentalität, groß, volkstümlich: echte Frömmigkeit! Die neue Maiandacht verdient Beachtung und Verwertung.

J. Gummersbach S. J.

Sierp, Walter, S. J.: Die Braut des Herrn am Altar, in Gebet und Arbeit. Handbuch der Frömmigkeit (besonders für gottgeweihte Jungfrauen in der Welt und im Ordensstande). 10. umgearb. Aufl. Kevelaer, Butzon u. Bercker, 1934, 466 S., 8^o, 2.70 RM.

Nicht bloß ein Neudruck ist diese zehnte Auflage, sondern eine sehr gründlich umgearbeitete und wesentlich verbesserte Ausgabe. In außerordentlich mühsamer Fragebogenarbeit ist insbesondere das Verzeichnis der weiblichen Ordensgenossenschaften Deutschlands mit allen wissenswerten Angaben auf den neuesten Stand gebracht worden. Ein Vergleich desselben mit der neunten Auflage, etwa unter den Stichworten Franziskanerinnen, Josefsschwester, Vincentinerinnen u. a., zeigt den großen Fortschritt. Manche, wie Kanisiuschwester, Kreszentiaschwester usw., kamen ganz neu hinzu. Auch bei den andern Vereinigungen zur Erlangung der Vollkommenheit ist das Verzeichnis bedeutend überprüft und vervollständigt worden. Ein zuverlässigeres Register der deutschen weiblichen Ordensgenossenschaften und ordensähnlichen Vereinigungen für Heimat und Mission dürfte es augenblicklich wohl kaum geben.

Das Büchlein wurde vermehrt durch einige Zusätze aus den Aufzeichnungen des Dieners Gottes P. Wilhelm Eberschweiler (vgl. diese Zeitschrift, 5 [1930], 78, und 8 [1933], 90) und auch sonst zweckmäßig bereichert, so daß es ein wirkliches Handbuch für Seelen, die nach Vollkommenheit streben, bildet. Besondere Erwähnung verdienen noch die kurzen Ausführungen über den Ablass und neueste Ablassbewilligungen, die neuerdings am Schluß beigefügt wurden. Im übrigen verweisen wir auf die ausführliche Besprechung der neunten Auflage in dieser Zeitschrift, 8 (1933), 91.

M. A. Hoeltzenbein S. J.

Der selige Peter Julian Eymard (1811—1868). Nach den Akten des Seligsprechungsprozesses und neuen Dokumenten. Von einem Religiösen des Allerheiligsten Sakramentes. Rottweil, Emmanuel, 1930. 316 S. Gr.-8^o. In Lwd. 5.60 RM.

Das Buch ist ein Auszug aus einem in französischer Sprache erschienenen zweibändigen Werke, aber immerhin noch ausführlich genug, um ein klares, anschauliches Bild von dem Leben, Wirken und Tugendstreben des seligen Stifters der Kongregation vom Allerheiligsten Sakramente (Eucharistiner) und der Dienerinnen vom Allerheiligsten Sakramente zu vermitteln. Deutlich erkennbar ist die wunderbare Führung Gottes, der seinen treuen, frommen und willensstarken Diener durch ein wechselvolles Schicksal und viele äußere und innere Bedrängnisse und Bitternisse zum Ziele führte. Bemerkenswert sind die innigen Beziehungen zu dem hl. Pfarrer von Ars, der den Seligen überaus achtete und in seinen Bestrebungen wiederholt bestärkte. Für alle, besonders aber für Freunde der eucharistischen Bewegung ist das Buch überaus lesenswert und anregend.

B. Wilhelm S. J.

Huby, P. Joseph, S. J.: Le Discours de Jésus après la Cène. Suivi d'une étude sur la Connaissance de foi dans saint Jean. Paris, Beauchesne, 1932. 192 S. 8^o. Fr. 24 (Verbum Salutis).

Obwohl in der Sammlung „*Verbum Salutis*“ bereits ein vollständiger Kommentar zum Johannesevangelium durch P. Alfred Durand S. J. vorlag, wollte P. Huby doch seine Erklärung zur Abschiedsrede des Herrn veröffentlichen „avec le seul désir d'aider quelques bons chrétiens à mieux comprendre et goûter ces pages qui sont les plus belles du quatrième évangile“. Er hat auch auf Drängen von verschiedener Seite eine kleine Abhandlung über den Begriff des Glaubens bei dem hl. Johannes hinzugefügt. Beide Ausführungen bringen in klarer Darstellung viele treffliche Bemerkungen und Anregungen. Sie verraten auch große Kenntnis der Fachliteratur, auch der deutschen. Auffallend ist nur, daß ein ausgezeichnetes deutsches Werk über denselben Gegenstand dem Verfasser, wie es scheint, unbekannt blieb, nämlich „Unsres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohenpriesterlichen Gebetes Jesu“ von Dr. Paul Keppler, dem späteren Bischofe von Rottenburg (Freiburg, Herder). Keppler weiß besonders den Zusammenhang, den Aufbau der Reden — er unterscheidet drei Reden — und die homiletische Auswertung meisterhaft darzustellen.

B. Wilhelm S. J.

Tommasini, Fr. Anselmo M., O. F. M.: *I Santi Irlandesi in Italia*. Milano, Soc. ed. „*Vita e pensiero*“, 1932, 444 S., 8°, L 10.—

Mit vielem Fleiße und großer Gelehrsamkeit hat der Verfasser unter Benutzung einer umfangreichen Literatur die Spuren der irischen Heiligen, die als Pilger nach Italien gekommen sind, verfolgt, die spärlichen Nachrichten über ihre Herkunft und ihre Lebensschicksale gesammelt und sorgfältig die Orte, wo sie noch verehrt werden, aufgezeichnet. Um aber ein festes geschichtliches Fundament unter den Füßen zu haben, hat er in der Einleitung die Bedeutung des Wortes „Schotten“, womit bis zum 11. Jahrhundert die Irländer bezeichnet wurden, klargestellt und dann im 1. Teile des Werkes eine kurze, überaus lehrreiche Geistesgeschichte Irlands gegeben, wobei er sich hauptsächlich an das vorzügliche Werk des Benediktiners D. L. Gougaud, *Les chrétiens celtiques* (Paris, 1911) hielt. Im 3. Teile wird in einer Art Zusammenfas-

sung ein interessanter Vergleich zwischen der religiösen irischen Bewegung und der franziskanischen Bewegung gezogen. Ein alphabetisches Sachverzeichnis und noch mehr ein Personenverzeichnis würde die Brauchbarkeit des für die Kultur- und Kirchengeschichte überaus wichtigen Werkes bedeutend erhöhen; freilich würde letzteres bei der Menge des verarbeiteten Stoffes ziemlich umfangreich werden.

B. Wilhelm S. J.

Sertillanges, A. D., O. P.: *Ce que Jésus voyait du haut de la Croix*. Paris, Flammarion, 284 S., 8°, 12 Fr.

Der Verfasser, welcher nicht nur Theologe und Philosoph, sondern auch Dichter ist, versetzt sich in die Seele des sterbenden Erlösers und malt sich aus, was seine brechenden Augen vor sich sahen. So hatte er die Möglichkeit, in anschaulicher, lebendiger Form seine von gediegener archäologischer, geschichtlicher und theologischer Kenntnis getragenen Ausführungen und Gedanken über Ortlichkeiten und Personen aneinander zu reihen. Er bespricht Sion, den Tempel, den Abendmahlsaal, den Ölberg, die Vorübergehenden, die Seinigen, seine Feinde, sein Grab. Der Verfasser liebt weniger gebräuchliche Ausdrücke, aber diese Ausdrucksweise paßt gut als Kleid für so manchen nicht gewöhnlichen, hohen Gedanken. Interessant ist die Feststellung, daß nach der gewöhnlichen Annahme der Richtung des Kreuzes dessen Schatten den Tempel treffen mußte, und zwar über dem Altar (S. 35). Von dem jüdischen Volke sagt er: „Es ist vor allem konservativ; dieses Volk kennt keine Entwicklung, spricht immer dieselben Worte, hat immer dieselbe Geste, klebt lieber sich widersprechende Sätze aus seinen Büchern aneinander, statt sie aufzugeben“ (S. 26). Manche Stellen sind von erhabener Schönheit und Zartheit. So schreibt er zu den Worten des Herrn „Gar schnell habe ich darnach verlangt, dieses Osterlamm mit euch zu essen, ehe denn ich leide“ (Luk. 22, 15) also: „C'est un soupir d'amour qui s'exhale du coeur de Jésus quand il s'installe à ce banquet d'où il attend de si grandes choses! Ainsi la harpe que l'on pose retentit. Le coeur du Maître est plein de vibrations; c'est un coeur mélodieux, et tout choc d'un événe-

ment nouveau y fait sonner l'éternelle tendresse" (S. 61). Wie herrlich schildert er den Ölberg im Morgenlicht! „Dès quatre heures du matin aux arrière-saisons, l'aube étend là son voile bleu, vert, rose, or, indéfinissable; elle est vivante avec le calme d'une belle mort, et au-dessus de ses étagements légers, un joyau perce, dont la palpitation est ardente comme une lance d'archange et d'une incomparable douceur. C'est l'étoile du matin, à laquelle s'est comparé Jésus même" (S. 88).

B. Wilhelm S. J.

Giloteaux, Paulin: Prêtre et victime. L'Abbé Léopold Giloteaux. 1886—1928. Ouvrage illustré de 14 gravures hors texte. Paris, Téqui 1929, XII u. 254 S., 8°.

Eine priesterliche Opferseele. Leopold Giloteaux. Bearbeitet von Eugen Lense O. Cist. Paderborn, Schöningh 1934, 167 S., 12°, kart. RM 2.50.

Verfasser der bezeichneten Schrift ist eigentlich der fromme, mit heroischen Priestertugenden geschmückte, im Alter von 41 Jahren am 29. April 1928 in Daucé auf dem Schloß „La Beuvrière“ (Diözese Séez) verstorbene Leopold Giloteaux selbst. Er hat früh begonnen, ein geistliches Tagebuch zu führen, um sein innerliches Leben streng zu kontrollieren und, auf unparteiische Selbstkenntnis gestützt, an ununterbrochener Vervollkommnung seiner Seele zu arbeiten. Schwere Krankheiten machten es ihm unmöglich, direkt in apostolischer Seelsorge tätig zu sein. Er war darauf angewiesen, Gott zu dienen auf dem Wege des Leidens und eines opferfreudigen Verzichtes auf ein glänzendes Wirken nach außen. Mit rührender Treue erfaßte er diesen seinen Beruf, ähnlich wie die heilige Theresia vom Kinde Jesu, auf dem „kleinen Wege“ verborgener, aber in inniger Gottes- und Nächstenliebe geübter Tugenden den armen Mitmenschen zu nützen. Das Tagebuch läßt einen überaus klaren, erbauenden Blick in das Herz des jungen Priesters tun, denn ein heller Verstand paart sich in den Aufzeichnungen mit einer kindlich aufrichtigen und demütigen Selbsterhellung. Der Bruder des heiligmäßigen

Duldens, Paulin Giloteaux, der das Tagebuch als kostbares Erbe übernommen hat und zum Nutzen weiterer Kreise veröffentlichten wollte, brachte die verschiedenen Eintragungen, die nach dem Ablauf der Tage und Wochen gemacht worden waren, in ein geschlossenes, systematisch nach Gesichtspunkten der Aszese geordnetes Ganze, wobei ein maßvolles Detail von persönlichen Beziehungen der beiden Brüder mit eingeflochten ist. Die vorliegende deutsche Ausgabe von Lense ist stark gekürzt und umgearbeitet worden, um der deutschen Psyche um so vertrauter zu werden. Wie gesagt, darf man in dem Werke keine Fülle äußeren Schaffens eines Welpriesters erwarten. Es enthüllt sich eben darin ein Opferleben, das durch die auf dem Grabstein angebrachte Inschrift am kürzesten in sechs Worten charakterisiert wird: *Victima sacerdotii sui — Sacerdos suae Victimae*. Ein Opferleben, das sich in geduldiger Hingabe an den Willen Gottes und in heiligen Gebeten und Wünschen für das Wohl der Mitmenschen verzehrte, waren seine Jahre. Er selbst hat es mit der Gnade Gottes erreicht, daß er als Opferpriester diese Opfergabe, mit dem unendlichen Opfer Christi vereinigt, täglich und stündlich darbrachte. Weil es ihm nicht gönnt war, als wirklicher Priester zu opfern, faßte er kurz vor dem Tode seine Sehnsucht in die Worte zusammen: „Der göttliche Hohepriester möge einen Blick der Liebe auf die Priester richten und aus meinem Lebensopfer eine ungezählte Schar von priesterlichen Opferseelen erblühen lassen.“

Jos. Stiglmayr S. J.

Faulhaber, Kardinal Michael: Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart. Gesammelte Reden, Predigten, Hirtenbriefe. Freiburg, Herder, 1931, XVII u. 480 S., 8°, geb. RM 7.80. Zeitrufe Gottes. Gesammelte Predigten. Freiburg, Herder, 1932, XXVII u. 470 Seiten, 8°, geb. RM 6.20.

Die beiden Bücher sind ein zeitgeborenes Lehrbuch der katholischen Religion in Form von Hirtenbriefen, Predigten und Reden; das erste ist systematisch geordnet. Beide Bücher sind aber auch asketische Lesebücher

für wache Menschen der Zeit, wenn mittlerweile auch die äußeren politischen Verhältnisse andere geworden sind. — Das erste Buch der Rufenden Stimmen handelt von „Fragen der religiösen Ordnung“. „Wer nicht an Gott glaubt und an eine unsterbliche Seele, darf überhaupt nicht von Religion sprechen. Glaubensbekenner lassen religiöse Begriffe nicht verwässern, lassen kein Jota abstreichen von den festumschriebenen Sätzen ihres Glaubensbekenntnisses. Seien wir Katholiken reinrassiger Art . . . Alles Mischen verdirbt die reine Natur und führt zur Bleichsucht und Blutarmut katholischen Wesens.“ Aber dieses Bestehen auf den Glaubenslehren ist nicht unfruchtbarer, abstrakter, toter, rein intellektualistischer Glaube, sondern lebender, betender Glaube, ist Glaube, der im Beten in Verbindung tritt mit dem persönlichen Gott. „Beten heißt auf Gott zugehen. Gott entgegen tripeln mit den zaghaften Schritten eines Kindes, Gott entgegen wanken unter der Last von Sünden und Sorgen, Gott entgegen steigen mit dem bedächtig abgemessenen Schritt des Bergsteigers, Gott entgegen eilen mit dem vertraulichen Du auf Du, Gott entgegen fliegen auf den Schultern vollkommener Liebe.“ — „Fragen der sittlichen Ordnung“ bilden den Inhalt des zweiten Buches der Rufenden Stimmen. In den zwei ersten Nummern des Buches werden allgemeine Fragen der christlichen Sittenlehre behandelt: „Gewissen und Gewissenspflege“ und „Die Zehn Gebote im Volks- und Völkerleben“. „Wie ein Abglanz der Heiligkeit Gottes leuchtet in der Menschenseele das Gewissen. — Im Lichte der Offenbarung wurde das Gewissen mit helleren Augen für Gut und Böses, mit lauterem Anrufen und stärkeren Antrieben zum Guten ausgestattet. — Ein kühnes und tiefes Wort des hl. Augustinus nennt das christliche Gewissen ein Christusauge, das uns Ausschau hält, ein Christusherz, das in uns liebt, einen Christusmund, der in uns spricht, eine Christushand, die gegen das Böse zur Strafe sich ausstreckt und dem Guten die Krone reicht

— Weckrufe und Warnungsrufe des christlichen Gewissens sind also Weck- und Warnungsrufe Christi.“ — Dann werden Einzelgebote in ihrer Zeitbedeutung aufgezeigt in: „Wahrsein und nicht lügen, Geheimnis und Sündenfall der christlichen Ehe, Weckrufe an das Elterngewissen, Vom Sinn des Leidens“. In den „Zeitrufen“ finden sich manche treffliche Ergänzungen gerade zu diesem Teil der Rufenden Stimmen in Predigten über: Das große Geheimnis der christlichen Ehe, Die fünf Wunden des heutigen Familienlebens, Die Familie nach dem Herzen Gottes, Väter und Mütter auf der Höhe der Zeit, Die vier Kardinaltugenden und ihre Lebenswerte. — In den „Fragen der kirchlichen Ordnung“ des dritten Buches werden die Bedeutung des Papsttums für alle Zeiten, besonders aber für die heutige, herausgearbeitet, die Bedeutung der Lösung der römischen Frage, Trennung von Kirche und Staat in unseren Tagen erörtert, Grundsätze aufgezeigt, die uns das Herrenwort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ recht verstehen lassen im Angesicht der Anwürfe gegen die Kirche wegen der zeitlichen Güter, über die sie verfügt, wegen des vatikanischen Hofzeremoniells, wegen des päpstlichen Militär- und Diplomatenkorps. — Das vierte Buch behandelt in „Fragen der sozialen Ordnung“ Familie und Volksgemeinschaft, die Not des deutschen Kindes, die Presse im Dienst der Volksbildung, kirchliches Begräbnis oder heidnische Leichenverbrennung, Weltkirche und Weltfriede usw. — Es wird schwer fallen, eine religiöse, sittliche, kirchliche, soziale Frage von Bedeutung für die heutige Zeit ausfindig zu machen, die hier nicht ihre Antwort findet. Gewiß spricht aus den Büchern der regierende Kirchenfürst, der ehemalige Universitätsprofessor, der scharfe Denker, der gewandte Stilist; mehr aber noch wird der Leser gefangen genommen durch die tiefgläubige, betende und leidende Hirtenseele, die hier die Feder führt.

I. B. Steinmetz S. J.