

BESPRECHUNGEN

Mc Cann, Justin: Saint Benedict. London, Sheed and Ward 1937, 301, 8°, 7s 6d.

Die im Laufe der Jahrhunderte gewaltig angewachsene Literatur über St. Benedikt hat der gelehrte Verfasser Dom Justin McCann, Master of St. Benet's Hall, Oxford, mit einem neuen Werke bereichert. Wir dürfen dem Verfasser dankbar sein für die von ihm geleistete Arbeit, die allen Anforderungen geschichtlicher Wissenschaft vollständig entspricht und ein getreues Bild seines Ordensstifters, des heiligen Benedikt, entwirft. Einleitend macht der Verfasser aufmerksam auf die Armut der Quellen, die einem Verfasser eines Benediktus-Lebens zur Verfügung stehen. Zwei Werke allein kommen in Betracht: a) die Dialoge des hl. Gregor des Großen, b) die von Benedikt verfaßte Ordensregel. Die erstere, von der ungläubigen Kritik, die keine Wunder kennt, verworfen, wird vom Verfasser auf ihre Bedeutung untersucht und, wenn sie auch kein Geschichtswerk im heutigen Sinne darstellt und nicht jedes darin erzählte Wunder angenommen zu werden braucht, so bürgt doch die Person des Verfassers, der unmittelbar nach dem Tode des hl. Ordensstifters lebte und mit den unmittelbaren Nachfolgern Benedikts verkehrte, für die Zuverlässigkeit der von ihm gegebenen Erzählung und St. Benedikts Heiligkeit. Die zweite Quelle, die benediktinische Ordensregel, ein Werk, das seiner Natur zufolge alles Persönliche ausschließen mußte, ist heute anerkannt als St. Benedikts eigenstes Werk, wenn auch manche Zusätze auf fremde Quellen hinweisen. St. Benedikt ist der Stifter des nach ihm benannten Ordens, der nicht nur die Regel verfaßte, sondern sie lebte, so daß er der Ehre der Altäre für würdig erachtet wurde und den großen Heiligen beigezählt werden muß, die im Laufe der Kirchengeschichte einen überragenden Einfluß auf Um- und Nachwelt ausübten. Ein dem Buche beigefügtes Kapitel über „Benedictinismus“ gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte des Benediktinerordens im Laufe der vielen Jahrhunderte, auf die er zurückblicken darf. Wenn auch manchmal im Laufe der Zeit menschliche Schwachheit vom ursprünglichen Ideal abweichen ließ, wie das ja auch in der Gesamtkirche geschah, so ist die Schuld menschlicher Schwäche zuzuschreiben. Die Schuld konnte immer gebessert werden durch eine Rückkehr zu der Regel des heiligen Benedikt, die er im Auftrage Gottes schrieb und treu und gewissenhaft beobachtete und so für alle Zeiten ein leuchtendes Vorbild persönlicher Heiligkeit und treuer, apostolischer Arbeit für das Reich Christi wurde.

F. X. Munding S. J.

Kramp, Joseph S. J.: Bete mit der Kirche, Münster, Regensberg'sche Verlagsbuchhandlung 1936, XI—552 S., 8°, RM 4.80.

—: *Introitus. Die Eingangspsalmen zu den Messen der Sonntage und Herrenfeste neu übersetzt und erklärt. Ebd. 1937, IX—325 S., 8°, RM 4.80.*

1. Die Gebete und Gesänge unserer Kirche, die sie durch fast anderthalb Jahrtausend singt und betet, „übertreffen an Tiefe und Gläubigkeit, an Wärme der Empfindung und Wirklichkeitsnähe, an Echtheit und Allseitigkeit, an persönlicher und gemeinsamer Brauchbarkeit“ alle anderen Gebeterhebungen des Geistes zu Gott. Je mehr man sich in die heiligen, ehrwürdigen Texte im Brevier und Meßbuch versenkt, um so mehr wird man sich ihrer Güte und Vorzüge bewußt. Priester und Laien können darum nichts Segensreicheres tun, als das Gebet der Kirche nach Inhalt und Form sich zu eigen und andern zugänglich zu machen; gibt es doch nicht wenige Katholiken, die alle Tage oder wenigstens alle Sonntage in die hl. Messe gehen, ohne mit dem vertraut zu sein, was dort gebetet und gesungen wird. Um diesem beklagenswerten Mißstand abzuhelpen, hat J. Kramp schon vor Jahren, als einer der ersten Pioniere der liturgischen Bewegung, unter dem Titel „Meßliturgie und Gottesreich“ (Ecclesia orans Bd. 6—8, Freiburg, Herder, 3.—5. Aufl. 1922) ein Werk geschrieben, das den Beter nach der geschichtlichen und inhaltlichen Seite mit dem Gedankengut unserer Meßformulare bekanntmacht. Von diesem früheren Werk des Verfassers, das von der theologischen Fakultät der Universität

Münster nachträglich als Promotionsarbeit angenommen wurde, unterscheidet sich das neue „Bete mit der Kirche“ vor allem dadurch, daß es von allen mehr wissenschaftlichen Ausführungen Abstand nimmt und auf Kürze und Klarheit der Darstellung besonderen Wert legt. Die Darstellung selbst ist aber als Ganzes durchaus neu und hält sich in der Erklärung immer an die Reihenfolge der Texte im Meßformular selbst, was gegenüber „Meßliturgie und Gottesreich“ zweifellos ein Vorteil ist. Außerdem ist der Verfasser in der Ausdeutung einzelner Meßformulare öfters neue, wohlbegründete Wege gegangen, so daß auch dadurch das frühere Werk eine Verbesserung und Vertiefung erhält. Besonders dankenswert und lehrreich sind die Ausführungen: „Wie entsteht ein Meßformular?“, „Was soll ein Meßformular?“ und „Wie betet man ein Meßformular?“. Wer darum mit dem „Sentire cum ecclesia“ Ernst machen und mit der Kirche beten lernen will, der wird an den Erklärungen der Sonntags- und Festtagsmessen von Pater Kramp einen willkommenen und zuverlässigen Führer haben.

2. Im andern oben angezeigten Band ist einem einzelnen Stück der heiligen Messe besondere Aufmerksamkeit geschenkt, dem Introitus, der in der jetzigen römischen Messe aus einer Antiphon, dem Einleitungsvers eines Psalmes, dem Gloria Patri und der Wiederholung der Antiphon besteht. Geschichtlich und liturgisch ist der Introitus bestimmt durch seinen Psalm, und zwar diesen Psalm als Ganzes. Die Antiphon hebt aus diesem für die Festfeier kennzeichnenden Psalm noch einmal den besonderen Charakter der Messe heraus, um ihn den Betern einzuprägen. Die Hauptsache beim Introitus ist also ohne Zweifel der Psalm, der in unserem Meßbuch nur in fünf Messen — alles neuere Formulare — durch andere Texte ersetzt wird. Als Eingangsglied zur Eröffnung des feierlichen Gottesdienstes wurde der Psalm ursprünglich ganz gesungen. Seit dem zehnten Jahrhundert wird nur sein erster Vers gebetet, der mit dem Geheimnis des Festes oder Tages oft oder meistens gar nichts zu tun hat; denn bestimmend für die Wahl gerade dieses Psalmes war der Psalm als Ganzes oder spätere Verse desselben. Am Feste Christi Himmelfahrt z. B. betet die Kirche als Introitus den Psalm 46 (47) ohne Zweifel um des sechsten Verses willen, der heute nur mehr im Graduale und im Offertorium gesungen wird: „Aufgefahren ist Gott im Jubel, aufgefahren ist der Herr im Posaunenschall.“ Wie hier, so ist es in ungezählten anderen Fällen. Will man also den Introitus der heiligen Messe verstehen und sinngemäß beten, so ist eine genaue Kenntnis des ganzen jeweiligen Psalmes erforderlich, die aber bei der heutigen Unkenntnis des Psalteriums im Gegensatz zu früher gewöhnlich nicht vorhanden ist. Oder wer kennt sich so in den Psalmen aus, daß ihm in der Virgilmesse vor Weihnachten beim Anklingen des ersten Verses des Introitus-Psalmes: „Dem Herrn gehört die Erde und alles, was sie erfüllt“ sofort der siebte Vers einfällt: „Hoch tut euch auf, ihr uralten Pforten! Daß der König der Herrlichkeit einziehe“, das wundervolle Willkommlied, das in der Kirche in seiner liturgischen Anwendung jeden Vorabend vor Weihnachten von neuem gesungen wird? Was uns darum nottut, ist eine bessere Kenntnis und aus ihr heraus ein verständnisvolleres Beten der Psalmen. Aus diesem Grund hat sich P. Kramp in seinem jüngsten Werk der nicht geringen Mühe unterzogen, die Eingangspsalmen zu den Messen der Sonntage und Herrenfeste neu zu übersetzen, zu erklären und Fingerzeige für den liturgischen Sinn zu geben, den die Kirche — das neue Israel — mit dem Introitus-Psalme verbindet. Auf diese Weise ist sein Buch zu einer Gebetsschule der Psalmen geworden, wie wir sie meines Wissens bisher noch nicht besaßen. Wohl haben auch frühere Erklärer der Psalmen auf ihre liturgische Verwendung aufmerksam gemacht, man denke nur an Wolters und in unseren Tagen an Miller und Calès, aber es waren nur Hinweise, die mit der liturgischen Sinndeutung der Introitus-Psalmen, wie sie Kramp bietet, nicht verglichen werden können. Wer darum nach einer Einführung in die Welt der Psalmen sucht, um in Psalmen beten zu lernen, dem sei die vorliegende Übersetzung und Erklärung des Introitus angelegentlichst empfohlen. Er ist das Einzugslied zur Feier der hochheiligen Mysterien, in denen, wie es in der Festsekret des heiligen Ignatius von Loyola heißt, „Gott die Quelle aller Heiligkeit“ erschlossen hat. Um so mehr wird sich der Leser über Kramps Versprechen freuen, daß ein zweiter Band über die Episteln und ein dritter über die Evangelien bald folgen sollen.

H. Bleienstein S. J.

Utz, Fridolin, O. P.: *De Connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam st. Thomae*. Vechta, Albertus-Magnus-Verlag 1937, 135, RM 6.15.

Es ist in den letzten Jahren schon viel geschrieben worden über Rechte und Pflichten der Persönlichkeit. Das war wohl eine notwendige Gegenbewegung gegen die zunehmende Verblässung der geistigen Individualität des Menschen im letzten Jahrhundert, wie sie vor Jahrzehnten bereits Langbehn beklagte. Denn wo Naturgesetze mit Füßen getreten werden, rächen sie sich eines Tages selbst. Darum darf es nicht verwundern, wenn heute immer wieder mit Nachdruck hingewiesen wird auf die Erziehung zur Persönlichkeit, auf die Bildung einer festen Überzeugung, einer unerschütterlichen christlichen Seelenhaltung, aus der das gesamte Seelenleben des Menschen wie selbstverständlich hervorgeht.

Dieser Aufgabe will auch die vorliegende Schrift dienen. Allerdings nicht vom unmittelbar praktischen Standpunkt aus. Der Verfasser will das theologische Bemühen um die wissenschaftliche Klärung und Formulierung der Einheit im natürlichen und übernatürlichen Seelenleben des Menschen zeigen.

Er sieht ein doppeltes Band, das die Tugenden im Menschen eint: die Klugheit und die Liebe. Die Klugheit hält die moralischen Tugenden zusammen, und zwar die natürliche Klugheit die erworbenen, die übernatürliche Klugheit die eingegossenen. Sie erfährt die Tugenden in ihrem mehr psychologisch-habituellen Sein. Die Liebe verknüpft als die letzte Hinordnung auf das höchste Ziel das ganze moralische Leben in seiner obersten Zielstrebigkeit. Daneben ist sie aber auch bindendes Glied für die Tugenden unter dem Gesichtspunkt ihres psychologisch-habituellen Seins.

Der Verfasser behandelt in seinem Werke die Einheit der eingegossenen und erworbenen moralischen Tugenden. Und zwar will er die Lehre des hl. Thomas bieten. Aus dem Grunde schickt er der Darstellung einen geschichtlichen Überblick voraus, um die Fragestellung des Aquinaten in das Blickfeld seiner Zeit zu rücken.

Der erste Teil behandelt die alten Philosophen, die Väter und die Scholastiker vor Th. Die Tradition von den Vätern bis Th. ist einheitlich, insofern man bez. der eingegossenen Tugenden nur bis zu einer gewissen Coexistenz auf Grund der Liebe vorgeht und die Verbindung der erworbenen Tugenden überhaupt leugnete. Man nahm sie höchstens für die erworbenen Tugenden in ihrer letztmöglichen Vollendung an.

Im zweiten Teil behandelt der Verfasser chronologisch die Werke des hl. Th. Der Sentenzenkommentar behält noch ganz die traditionelle Auffassung bezüglich der eingegossenen Tugenden bei. Die erworbenen Tugenden sieht er allerdings wie Aristoteles in der „*prudentia totalis*“ verbunden. Durch diesen engen Anschluß an Aristoteles trennt sich Th. von seiner theologischen Vorzeit. — Die I—II zeigt einen großen Fortschritt. Th. führt den Begriff der „*prudentia totalis*“ bis in die Lehre von den eingegossenen Tugenden durch. Damit kommt er nicht nur zu einer Coexistenz der übernatürlichen moralischen Tugenden, sondern zu einer wirklichen Coherenz, wie er sie bereits für die erworbenen Tugenden gelehrt hatte. — In der *quaestio de virtutibus cardinalibus* (a. 2) und in der II—II bestimmt sie Th. noch näher als eine Coherenz auf Grund der Liebe. Grund für diese Vertiefung seiner Lehre ist die schärfere Fassung der Liebe als „*forma virtutum*“. Der von den Scholastikern immer wieder zitierte Satz: *caritas est mater omnium virtutum* wird von Th. im Sinne des strengen Begriffes „*caritas forma*“ gedeutet.

Nach einer Stellungnahme zu verschiedenen Kommentatoren des hl. Th. gibt der Verfasser selber eine feine, aufschlußreiche Analyse der vollkommenen und unvollkommenen Tugend. Daraus ergibt sich die wesentliche Verbindung der moralischen Tugenden miteinander.

Es ist begrüßenswert, daß die Frage nach der Einheitlichkeit des Seelenlebens in ihrem Fundament behandelt worden ist. Der Verfasser schält klar heraus, wie das *agere secundum rationem* in der natürlichen Ordnung im Mittelpunkt des menschlichen Lebens steht und im übernatürlichen Leben das königliche Gebot der Liebe. In dem Maße, wie diese Grundhaltung herrschend wird, wächst das menschliche Handeln mehr und mehr zu einem persönlichen Tun aus. Nur so ruht das moralische Leben auf einem festen Funda-

ment. Sonst bleibt es ein Handeln aus Neigung, Stimmung, Laune . . . wird aber nicht zu einem bewußten und frei gewollten Leben aus festen Grundsätzen. Wer für die Metaphysik des Habitus interessiert ist, wird dem Verfasser besonderen Dank wissen. Im übrigen empfiehlt sich die gründliche Arbeit von selbst. *Bernh. Ziermann Cist.*

Mersch, Émile S. J.: *Morale et Corps Mystique*, Bruxelles, L'Édition Universelle, 1937, 276 S., 8°, Fr. 25.

Mersch, der Verfasser eines angesehenen theologischen Werkes über das Corpus Christi mysticum, bietet hier eine Sammlung und teilweise Neubearbeitung von Aufsätzen, die die dogmatische Grundlehre vom mystischen Leib für die praktische Moral auswerten sollen. Die Titel der Artikel sind: Religion, Christentum, Katholizismus — Menschwerdung und Wissenschaft des geistlichen Lebens — Heiligkeit der Christen, Heiligkeit der Glieder — Gebet der Christen, Gebet der Glieder — Alle Priester in dem einzigen Hohenpriester — Der mystische Leib und die heutige Menschheit — Christliche Armut — Ehe, Liebe, Keuschheit — Autorität und Gehorsam — Gehorsam des Kindes und des Staatsbürgers — Der Gehorsam der Ordensperson. Die Darstellung ist sicher in vieler Hinsicht anregend, etwa in dem dogmatischen Aufbau des Kapitels Menschwerdung und Wissenschaft des geistlichen Lebens oder in der Frage von Keuschheit, Ehe und Liebe, sowie beim Problem des liturgischen Betens und der privaten Andacht und Betrachtung. Meines Erachtens sieht man aber hier auch die Grenzen für die Fruchtbarkeit der Lehre der Leib-Christi-Idee. Sie hebt ja das Sondersein der Glieder und vor allem die Sondergestalt der verschiedenen christlichen Tugenden (Reinheit, Liebe, Gebet) nicht auf. So schön nun der Gedanke ist, die Keuschheit im Lichte der Liebe Gottes zu sehen, so könnte doch zuerst noch die spezifische Idee der Reinheit von ihrer eigentümlichen Sondergestalt her noch schärfer erfaßt und dann erst mit dem Gedanken der Liebe und des Leibes Christi verbunden werden. *Job. B. Schuster S. J.*

Zawisch, Carla, Dr. med.: *Werden des christlichen Arztes. Persönlichkeit und Gestaltung*, Einsiedeln/Köln, Benziger & Co. 1937, 167, 8°, RM 1.85.

Mit herzlicher Freude liest man dieses Buch. Dem jungen Mediziner wird darin das Idealbild des Arztes gezeigt, das ganz an Christus orientiert ist. Christus der Heiler und Helfer, dessen Wandel gelebte Liebe ist, dessen großes Mitleid ihn bis zur vollständigen Selbstentäußerung sich der kranken Menschen annehmen läßt, damit Gott verherrlicht werde. Es kommt für den werdenden christlichen Arzt allein darauf an, dieser leuchtenden Lebensspur, die von Christus ausgeht, zu folgen und an ihr seine Persönlichkeit zu gestalten. Er muß versuchen, Christus täglich näher zu kommen, denn er kann nur mitteilen von dem, was er selber zutiefst in sich trägt. Der Mediziner, der sich an die Führung dieses Buches hält, wird nicht Arzt sein und katholisch oder katholisch und auch Arzt, sondern beides zu lebendiger und gelebter Einheit in sich verbinden. Aber auch der im Beruf stehende katholische Arzt ist der Verfasserin dankbar für ihr tapferes Buch, das ihm wieder so recht zum Bewußtsein bringt, daß Religion und Religiosität die Grundeigenschaft des guten Arztes sein müssen. *Dr. med. Berta Hofmann, München.*

P. Theodor vom hl. Joseph O. C. D.: *Der gerade Weg zu Gott. Das geistliche Leben nach dem heiligen Johannes vom Kreuz*. Innsbruck, Tyrolia 1937, 67, 8°, RM 1.20.

Der hl. Johannes v. Kreuz ist nach den Worten unseres Heiligen Vaters: „Der Fürst der mystischen Theologie und ein sicherer Führer zum mystischen Aufstieg der Seele zu Gott“ (S. 8).

Daß sein Studium Schwierigkeiten bereitet, wird keiner leugnen; daß er unnahbar ist und nur bevorzugten Seelen zugänglich, ist übertrieben; daß die Wege, zu denen er einlädt, nicht ganz sicher seien, so daß die meisten Seelen sie eher meiden sollten, ist durch die eben erwähnten Worte des Hl. Vaters selbst widerlegt. Wenn man den Weisungen des hl. Johannes v. Kreuz folgt, wird man sich auf den Wegen der Beschauung nicht

verirren. „Der gerade Weg zu Gott“ möchte diesen letzten Punkt besonders herausarbeiten (S. 11).

Wenn sich das kleine Werk auf die kurze und klare Wiedergabe des Gedankenganges des hl. Johannes v. Kreuz beschränkt hätte, also auf den Teil von S. 21 bis zum Schluß, so wäre die Besprechung leicht und kurz zu geben gewesen. Nun aber beginnt es mit einem recht ausführlichen Vorwort des Verfassers, in dem Unklarheiten und Deutungen der Gedanken des Heiligen enthalten sind, die, weil nicht Gemeingut aller, zu einer Stellungnahme zwingen.

Der Gedankengang des Heiligen ist in dem Hauptteil klar wiedergegeben. Die Herausarbeitung des Wesentlichen ist gut gelungen. Das Ziel des Heiligen ist die Liebesvereinigung der Seele mit Gott. Um dahin zu kommen, muß die Seele eine dunkle Nacht durchschreiten. Sie ist „der Beginn der Beschauung im strengen Sinne des Wortes“ (S. 22). Die Nacht der Sinne wird von der Nacht des Geistes unterschieden. Weil in beiden Nächten Gott und Seele zusammenwirken, gibt es sowohl für die Nacht der Sinne wie für die Nacht des Geistes einen aktiven und passiven Teil. Den aktiven Teil hat die Seele zu leisten, den passiven übernimmt Gott. Diese Einteilung ist theoretisch, weil ja in Wirklichkeit Gott und Seele immer zusammenwirken müssen. Die aktive Sinnennacht ist die Abtötung; die aktive Geistesnacht Reinigung des Verstandes durch den Glauben, des Gedächtnisses durch die Hoffnung, des Willens durch die Liebe.

In der passiven Sinnennacht zerstört Gott in uns die Unvollkommenheiten; wobei die Seele sehr vieles leidet, zugleich aber baut Gott auch auf, indem er der Seele den Akt der einfachen Beschauung verleiht, die aber zu dieser Zeit noch kaum wahrnehmbar ist. Vergleichsweise kann man sagen, daß in der passiven Sinnennacht der Baum der Unvollkommenheiten umgelegt wird. Die Wurzeln aber stehen noch. Die können nur durch ein wahres Fegefeuer hier auf Erden ausgebrannt werden. Das geschieht in der passiven Nacht des Geistes durch eine Art innerer Vernichtung. Gott teilt der Seele sein reines Licht mit, in dem die Seele das All Gottes und ihr eigenes Nichts erkennt. Diese Reinigung bereitet die dauernde Vereinigung vor, in der die Seele sich immer ihres göttlichen Gastes bewußt ist.

Das ist in gedrängter Kürze die Lehre des hl. Johannes v. Kreuz. Damit wird jeder einverstanden sein. Anders aber ist es mit einigen persönlichen Anschauungen des Verfassers.

Auf S. 13 ist von der erworbenen Beschauung die Rede, dabei wird in der Fußnote verwiesen auf: „Aufstieg, II. B. 5. Kap. S. 94.“ Ganz gewiß ist die erworbene Beschauung eine gute Vorbereitung auf die eingegossene Beschauung, aber daß an dieser Stelle davon die Rede ist, möchte ich sehr bezweifeln. Das II. B. handelt von der Nacht des Geistes, von denen, „die bereits den Weg der Beschauung betreten haben“ (II. B. 5. Kap. S. 97). Hier herrscht der Glaube allein in der Seele. Das Licht der Sinne ist untergegangen und Gott erleuchtet die Seele noch nicht in einer höheren fühlbareren Weise (1. c. 1. Kap. S. 75 f.). Die Seele muß alles Geistige, was man mit den Sinnen kosten und empfinden kann, von sich tun, um das zu erreichen, was über alles Empfinden und allen Geschmack erhaben ist (1. c. 3. Kap. S. 84 f.). Das hat die Seele in der Nacht der Sinne noch nicht gelernt, jetzt soll das der Glaube in ihr vollbringen. Der ist die absolute Finsternis der Mitternacht in der Seele, ohne Licht der Sinne, ohne Erleuchtung durch Gott. Das einfache Schauen aber der erworbenen Beschauung ist ein ruhiges Verharren der vom Glauben erleuchteten Vernunft bei den erkannten Wahrheiten. Dabei wird also das Licht der natürlichen Vernunft benutzt, freilich erhoben durch den Glauben, während in der Mitternacht des Geistes die Vernunft gerade ausgeschlossen werden soll. Nein, die Vorbereitung auf die Nacht des Geistes ist die passive Nacht der Sinne, wobei Gott der Seele den Akt der einfachen Beschauung verleiht, wie oben gesagt wurde.

Noch weniger klar sind die Worte: „Sehr wenige willigen in voller Wirklichkeit ein, ihr menschliches Ich hinzugeben — ich meine in der Beziehung auf seine Tätigkeit, nicht dem Wesen nach, denn dies ist unmöglich —, um im Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit die Wirkungsweise ihrer Seelenkräfte zu finden, in einer unaussprechlichen Vereinigung, die sich jeder Untersuchung entzieht“ (S. 16 f.). Im 4. Kap. des II. Buches vom Aufstieg erklärt der Heilige die mystische Vereinigung der Seele mit Gott. Das ist nicht die

wesenhafte Vereinigung der Geschöpfe mit Gott, die immer besteht, sondern eine Eini-gung dem Willen beider nach bis zur Ähnlichkeit. Und wie ist das gemeint? „Hier soll nur von jener vollständigen und dauernden Vereinigung die Rede sein, soweit sie das Wesen der Seele und ihre Fähigkeiten angeht und insofern diese Eini-gung einen geheim-nisvollen Zustand darstellt. Sofern diese Eini-gung aber eine Tätigkeit darstellt, wollen wir sie mit Gottes Hilfe später behandeln; denn eine dauernde Vereinigung der Seelen-fähigkeiten kann es auch in diesem Leben keine geben, sondern nur eine vorübergehende“ (1. c. S. 87). Es ist von einer dauernden Vereinigung die Rede, nämlich von einem ge-heimnisvollen Zustand, und zwar zwischen Gott auf der einen Seite und dem Wesen der Seele und ihren Fähigkeiten auf der andern Seite. Die Fähigkeiten werden ausdrücklich ausgeschlossen, also bleibt nur das Wesen übrig. Wie also sind die oben zitierten Worte des P. Theodor zu verstehen?

Theologisch betrachtet, handelt es sich um eine Vereinigung der Wesenheit Gottes mit der der Seele, freilich nicht eine Unio substantialis im Sinne der hypostatischen Union, son-derum um eine Unio accidentalis durch die heiligmachende Gnade, aber bis zur Um-wandlung der Ähnlichkeit. Auf Erden ist bei der höchsten Stufe der Mystik eine dau-ernde Vereinigung der Wesenheiten da, von wo aus auch Ausstrahlungen auf die Fähig-keiten übergehen, die sich in lebendigen Glaubensakten und glühenden Liebesregungen äußern. Die Visio beatifica bringt dann das Mehr, daß eine dauernde Vereinigung der Fähigkeiten aus der der Wesenheiten folgt und so den beseligenden Akt erzeugt, der kein Ende mehr haben wird.

Was auf S. 15 und an anderen Stellen über die Gaben des Heiligen Geistes gesagt wird, ist zum größten Teil aus anderen Autoren entnommen. Da wäre erst festzustel-len, welches die Lehre des Heiligen selbst über diesen Punkt ist.

Auf S. 16 ist davon die Rede, wie der Heilige Ratschläge zu geben weiß, „um das keimende mystische Leben zu entwickeln oder vielmehr, um alle Hindernisse zu be-seitigen, die sich seinem Wachstum in den Weg stellen können“. Der Ausdruck „das keimende mystische Leben entwickeln“, der später noch einmal wiederkommt, ist nicht glücklich gewählt, weil die Auseinandersetzung gerade um diesen Punkt geht.

S. 17 ist von der völligen Umgestaltung der Seele in Gott die Rede. Es heißt: „Diesen Zustand soll man aber nicht außerordentlich nennen.“ Warum nicht? Er wird ja, wie P. Theodor selbst sagt, nur sehr wenigen und sehr selten zuteil, er ist die höchste Stufe der Entwicklung der Heiligmachenden Gnade. „Die mystische Vereinigung ist also ein wunderbarer Zustand“ (S. 17). Ist denn wunderbar nicht außerordentlich? Die Entwick-lung der Heiligmachenden Gnade ist zwar geradlinig; ist damit schon gesagt, daß die Er-reichung der höchsten Stufe nichts Außerordentliches ist? Der Aufstieg zum Nanga Parbat ist ein zusammenhängender Weg; bis zur Hälfte sind schon viele gekommen, die Er-steigung des Gipfels aber wäre etwas ganz Außerordentliches.

S. 18 ist die Rede vom Verlangen nach der mystischen Beschauung. Dabei wird ganz richtig unterschieden zwischen der wesentlichen Gnade und den nebensächlichen Günst-bezeugungen. Das erste dürfe man anstreben, das zweite nicht. Das ist theoretisch richtig, hat aber praktische Schwierigkeiten. Von der wesentlichen mystischen Gnade kann sich keiner eine Vorstellung machen, der sie nicht erfahren hat. Das sagen alle Mystiker. Visionen und Erscheinungen kann ich mir aber vorstellen. Wer also nach mystischen Gnaden verlangt, ohne sie zu kennen, wird sich natürlicherweise immer etwas vorstellen, wobei die Sinne mitbeteiligt sind. Er kann ja gar nicht anders. Da liegt die große Schwier-igkeit für das Verlangen nach diesen Gnaden; denn die Mitbeteiligung der Sinne zu erstreben, ist gegen die ausdrückliche Lehre des Heiligen.

S. 21: „Für den hl. Lehrer ist also die Beschauung Voraussetzung der Heiligkeit.“ Diese Behauptung kann ich nicht zugeben, weil der Heilige als klares Ziel seiner Ab-handlungen nicht die Heiligkeit im allgemeinen vor Augen hat, sondern den Weg der Beschauung im besonderen. Auf derselben Seite unten heißt es ja auch schon: „Zahl-reicher . . . als man annimmt, sind die Seelen, die Gott zur mystischen Vereinigung ruft, indem er sie durch die passive Reinigung gehen läßt.“ Also ruft er nicht alle zur passiven Reinigung und mystischen Beschauung, er ruft aber alle zur Heiligkeit.

S. 36 sagt der Autor, die Seele könne die eingegossene Beschauung de congruo ver-

dienen, nicht de condigno. Die (Aufstieg II B. 30 K S. 264) angezogene Stelle beweist nur, daß Gott ganz frei ist in der Mitteilung dieser Gnaden; und (I. c. 10 K. S. 123) daß die Seele weitere Stufen verdienen kann, wenn Gott einmal die Anfangsgnade gewährte.
B. Hapig.

Klug, I.: *Der Heiland der Welt*. Ein Christusbuch. 3. Aufl., hrsg. von B. van Acken S. J. Pa, Schöningh 1937, 615, Kl.-8⁰.

Helden und Weise, große Männer jeder Art sind Erzeugnisse ihrer Zeit, welche dem schlummernden Talente nur Gelegenheit zu einer Entfaltung bot. Alle großen Männer tragen die Spuren ihrer Zeit an sich. Christus aber sticht von den religiösen Männern seines Jahrhunderts so ab, daß er als ihr Gegenteil erscheint. Streitsucht und hartnäckiges Festhalten am Buchstaben des Gesetzes, dessen Geist ihnen entfloß, kennzeichnet die damaligen Schriftgelehrten und Weisen Judäas; Demut und Liebe begleiten Jesus auf jedem Schritt: kurz, so auffallend und übermenschlich groß ist sein Charakter, daß die Evangelisten, wenn sie ihn nicht nach dem Leben gezeichnet, sondern nur als Ideal entworfen hätten, selbst nach dem Geständnis Rousseaus „noch bewunderungswürdiger wären als der Held, den sie feiern wollen“.

Kein Christusbuch ist darum imstande, uns ein vollkommenes Heilandsbild zu zeichnen. In Christus haben wir eine in der Menschheit ganz einzigartige Erscheinung vor uns. In ihm sind die scheinbar entgegengesetzten Eigenschaften und Tugenden in dem schönsten Ebenmaß verbunden. In seiner Person sehen wir kindliche Einfalt (z. B. in den Gleichnissen) und wunderbare Klugheit (z. B. gegenüber den verfänglichen Fragen seiner Feinde), eine Milde und Zartheit ohnegleichen mit einer unerschütterlichen Kraft, die vollkommenste Demut mit der erhabensten Würde, ein rastloses Wirken mit der tiefsten Innerlichkeit, einen glühenden Eifer mit einer himmlischen Ruhe, eine allumfassende Liebe und Erbarmung mit dem höchsten Ernste heiliger Gerechtigkeit verbunden.

Gerade diese wunderbare Einheit und Harmonie verleiht ihm jene mit nichts zu vergleichende sittliche Größe und Schönheit, die kein Mensch vollkommen zu schildern vermag. Alle Christusdarsteller, mögen sie auch die größten Heiligen und Gelehrten sein, bleiben immer weit zurück hinter dem göttlichen Urbilde aller Heiligkeit. Denken wir doch nur an die herrlichen Werke von Karl Adam, Hilarin Felder, Ludwig Kösters, Moritz Meschler, Michel Willam: jeder zeichnet uns das Christusbild so, wie er es in seiner menschlichen Eigenart geschaut und innerlich erlebt hat. Aber alle zusammen vermögen niemals die ganze Fülle des Charakterbildes Christi auszuschöpfen.

Eine Neuauflage des wertvollen Christusbuches von dem leider so früh heimgegangenen Dr. I. Klug wird darum gewiß von allen Christusfreunden lebhaft begrüßt werden. Der Herausgeber war bestrebt, das Eigenartige dieses Christusbuches ganz zu lassen und noch mehr durch Ausscheiden der vielen Auseinandersetzungen mit der alten und neuen Kritik hervorzuheben. Dadurch erstrahlt das herrliche Heilandsbild, wie Klug es innerlich erlebt hat, noch schöner und leuchtender. Und so erst werden die fließende, hinreißende Sprache und die glutvolle Begeisterung des gottbegnadeten Christusjüngers ihre volle Wirkung entfalten können. Das neue übersichtliche Satzbild und die vielen neuen Untertitel werden wie von selbst zu einem besinnlichen Lesen und Nachdenken anregen. Bei den fremdsprachlichen Worten ist die heute gebräuchliche Schreibweise bevorzugt. Ein reichhaltiges Sachregister soll den Gebrauch des Buches erleichtern. Möge das Klugsche Christusbuch in seinem neuen Gewande recht viele suchende Seelen hinführen zum „Heiland der Welt“!
B. van Acken S. J.

Wartende Kirche. Die ältesten Adventsrufe der Christenheit. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Hermann Franke. Pa, Schöningh 1937, XX—42, Kl.-8⁰, RM 2.70.

Was die Seele der wartenden Kirche in den Tagen des Advents bewegt, ist in den Worten der Liturgie ausgesprochen. Von diesen liturgischen Adventstexten wird hier eine Anzahl der ältesten erstmalig in deutscher Sprache dargeboten. Sie stellen die

ältesten liturgischen Adventsgebete des christlichen Abendlandes dar und entstammen noch jenen ersten Jahrhunderten, die ganz von der Erwartung des Herrn getragen waren. Sie sind im „Rotulus von Ravenna“, einer 3,60 Meter langen und 0,19 Meter breiten Pergamentrolle, enthalten und in einer prächtigen Unzialschrift geschrieben, deren Charakter auf das 5. Jahrhundert als Entstehungszeit hinweist. Dom Cabrol schreibt die Orationen dem hl. Petrus Chrysologus zu, der von 433—450 Erzbischof von Ravenna war. Neuerdings hat J. A. Jungmann S. J. die Vermutung ausgesprochen, daß diese 39 (ursprünglich wohl 40) Orationen auf eine Advents-Quadregesima, eine vierzigtägige Vorbereitungszeit auf die Weihnachtsfeier, hindeuten. Sie sind für eine tiefere Erfassung der kirchlichen Adventsgedanken so wertvoll, weil hier die Theologie des Advents und der Weihnachtszeit in den gemessenen Formen der altchristlichen Gebetsprache geboten wird. Diese Sprache sagt uns, daß die wartende Kirche in der Unbegreiflichkeit des Mysteriums in ihrem Advent wirklich die Gegenwart des Herrn und damit die Gegenwart eines rettenden und erlösenden Heiles erfährt. Für diese Gegenwart des Herrn, der im Mysterium kommt, legen diese Texte ein an Klarheit nicht zu überbietendes Zeugnis ab. Auch insofern ist der „Rotulus von Ravenna“, wie sein erster Herausgeber sagt, „una vera gemma“, ein Erbe frühchristlichen Glaubens, das auch heute — nach anderthalb Jahrtausenden noch — mehr ist als nur ehrwürdiges Altertum.

Heinrich Bleienstein S. J.

Höß, Anton S. J.: *Gottverbunden durch das Kirchenjahr*. Gedanken über die Meßtexte eines liturgischen Jahres. Mn, Pfeiffer 1937, 464, RM 4.80.

Vorliegendes Betrachtungsbuch ist aus Betrachtungspunkten herausgewachsen, die der Verfasser in einem Priesterseminar zu geben hatte. Es will aber nicht bloß Seminaristen, sondern vor allem Priestern und Ordensleuten, aber auch eifrigen Laien, die das betrachtende Gebet hochschätzen und pflegen, ein Hilfsmittel sein.

Natürlich lassen die liturgischen Texte, abgesehen von ihrem dogmatisch-exegetischen Gehalt, der subjektiven Auslegung großen Spielraum, wie die zahlreichen literarischen Erscheinungen auf dem Gebiet der Liturgie zur Genüge dartun. Unsere Darbietung und Zusammenfassung des Gedankengehaltes der heiligen Messe will also nur in irgend einer Form zum Betrachten mit dem Missale in der Hand anregen.

Für Priester und Ordensleute ist das betrachtende Gebet zur Vorbereitung auf die heilige Messe der besondere Wunsch der Kirche. Ihnen sind Erwägungen über die Liturgie ein erwünschtes Hilfsmittel, das heilige Opfer mit um so lebendigerer Anteilnahme zu feiern. Aber auch für Laien könnte es nur von großem Vorteil sein, sich etwa am Abend auf ähnliche Weise auf die heilige Messe vorzubereiten. Ist es für sie doch noch schwerer, den tiefen Gedankeninhalt der Meßtexte zu erfassen und mit Verständnis und froher Anteilnahme das heilige Opfer mitzufeiern.

Dazu wollen die Betrachtungen helfen. Anregungen möchten sie sein, die herrlichen Gedanken und Gebete jeder heiligen Messe in betrachtendem Gebete auszuwerten, den Geist des Kirchenjahres und damit unserer Kirche selbst in sich aufzunehmen, um dadurch das eigene innere Leben zu bereichern und zu heiligen, gottverbunden zu gestalten. Dann wird Christus, der Urquell unseres Lebens, seinerseits um so mehr vom Altare aus in seiner ganzen Fülle und Kraft in seinen mystischen Leib hineinströmen, zur Gesundung und Heiligung der Welt wie zur Verherrlichung des Vaters im Himmel.

Anton Höß S. J.

Der heilige Kreuzweg mit den Beuroner Kreuzwegbildern. Text aus der Heiligen Schrift und der Römischen Liturgie. 2. Aufl. Beuron, Hohenzollern, Beuroner Kunstverlag 1937, 19, Kl.-8°.

Die erste Auflage durfte 1917 mit Gutheißung und huldvoller Empfehlung des hochseligen Oberhirten und Metropolit von Freiburg Dr. Thomas Nörber († 27. Juli 1920) als geistliche Spende Beurons an die deutschen katholischen Akademiker im damaligen

Weltkrieg erscheinen. Hernach erbat sich der vielverdiente Theatinerverlag in München den Text. In dieser Neuauflage erfuhrt er nach Anordnung und Wortlaut etliche unwesentliche Änderungen. Über den inneren Zusammenhang des Beuroner Kreuzweges mit der altehrwürdigen Römischen Leiden-Christi-Liturgie bietet einige Hinweise die neue Einführung zu dessen Folioausgabe im Herderschen Verlag (5. Aufl. 1926). Über die Kreuzwegandacht vergleiche besonders Abt Columba Marmion O. S. B.: „Christus in seinen Geheimnissen“, übertragen von M. Benedicta v. Spiegel O. S. B. (Paderborn 1931), S. 273—291.
P. Anselm Manser O. S. B.

Cal cagno, Francesco Saverio S. J., Antico Rettore della Pontif. Università Gregoriana: *Ascetica Ignaziana. Parte Prima: „Documenta“* ossia Principi di Teologia ascetica contenuti negli Exercizi Spirituali di S. Ignazio di Loyola. VIII-478, L. 12. *Parte Seconda: „Exercitia“* ossia Meditazioni secondo i principi di S. Ignazio di Loyola. Vol. 1. Prima e seconda settimana degli esercizi. VIII-648; Vol. 2. Terza e quarta settimana degli esercizi. 392, Vol. 1 u. 2. L. 25. Torino-Roma, C. Ed. Marietti, 1936.

Die drei Bändchen stellen einen ausführlichen und recht brauchbaren Kommentar zum Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius dar und sind ein sprechender Beweis für den reichen Inhalt dieses goldenen Büchleins. Im ersten Bändchen werden nach einer allgemeinen Ausführung über Text und Inhalt des Exerzitienbüchleins die Weisungen und Regeln behandelt, welche der Heilige gibt. Im zweiten und dritten Bändchen werden die mit wenigen Strichen angegebenen Erwägungen und Betrachtungen ausführlich entwickelt. So wird eine reiche Fundgrube geboten nicht nur für die, welche die Exerzitien zu geben haben, sondern auch für solche, welche die Exerzitien für sich allein machen. Zugleich wird die im Exerzitienbüchlein enthaltene Ignatianische Ascese gegen verschiedene Angriffe geschickt verteidigt. Auf einen Druckfehler sei hingewiesen. Band I, S. 104, steht *ἀσκησις* statt *ἀσκησις*. Bd. II, S. 280, werden längere Stellen aus Xenophon und Arrianus in lateinischer Übersetzung angeführt. Es liegt doch näher, sie in italienischer Übersetzung zu bieten. Druck und Ausstattung sind sehr gut.
B. Wilhelm S. J.

D ö r r, Friedrich: *Diadochus von Photike und die Messalianer*. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert. Fr., Herder 1937, XV-145, Gr.-8°, RM 4.— (Freiburger Theologische Studien, H. 47).

Diadochus von Photikè erfreut sich steigenden Interesses. In einem Aufsatz: La doctrine de la „Theologia“ chez Diadoque de Photikè (Irénikon, 1937, S. 536—553) hat P. Matthäus Rothenhäusler auf die auffallende Ähnlichkeit hingewiesen, die in der Lehre von der Theologia zwischen Diadochus, den Makariushomilien und dem Liber graduum besteht. Er konnte ferner feststellen, daß sich bei Diadochus trotz seiner Polemik gegen den Messalianismus Spuren dieser Lehre finden, und daß er darum mit Vorsicht zu gebrauchen ist.

Die vorliegende, fast gleichzeitig erschienene Studie setzt sich dagegen restlos für Diadochus ein; sie sucht ihm einen Ehrenplatz unter den kirchlichen Mystikern zu sichern. Die Auseinandersetzungen des Diadochus mit den Makariushomilien werden uneingeschränkt als Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik gewertet. Die fleißige Arbeit enthält allerdings keine neuen Erkenntnisse über das Verhältnis des Diadochus zum Messalianismus, sie führt vielmehr gelegentliche Andeutungen besonders P. Hausherr weiter aus. Neu ist die scharfe und unbedingte Betonung der Rechtgläubigkeit des Diadochus; dieser ist nach Dörr von jedem Verdacht des Messalianismus frei (S. 133, 138).

Die Frage nach der Rechtgläubigkeit des Diadochus ist nach Dörr für die Geschichte der Mystik bedeutsam, denn es gibt Punkte, in denen sich Diadochus „in erstaunlichem Maße und mehr wie jeder andere griechische Schriftsteller“ der neueren Mystik nähert (S. 131); man kann Diadochus als „ausgesprochenen Theresianer“ bezeichnen (S. 133, Anm.).

Dörr stützt seinen Beweis für die Rechtgläubigkeit unseres Autors einzig auf den Vergleich mit den Makariushomilien. Dabei geht er aber recht summarisch vor, er erspart sich

genauere terminologische Vergleiche; außerdem hätte er unbedingt auch den Liber graduum zum Vergleich heranziehen müssen, um die Stellung des Diadochos zum Messalianismus genau zu ergründen. Es wäre doch denkbar, daß Diadochos, bei dem „das selige Erfahren der Gnade schon am Beginn des geistlichen Lebens steht“ (S. 131), den Messalianismus der Makariushomilien zwar ablehnt — wie diese selbst gegen die schärfere Form der Irrlehre kämpfen —, selbst aber eine noch gemäßigte Form vertritt. So bleibt die ganze Beweisführung unbefriedigend, zumal sie im entscheidenden Punkt ein offensichtlicher Trugschluß ist. Den wesentlichen Unterschied zwischen Diadochos und dem Messalianismus sieht Dörr nämlich in der klaren Unterscheidung des Diadochos zwischen dem Land des Glaubens und dem des Schauens; der Himmel kann einem Messalianer nach Dörr nichts anderes geben als „höchstens die Verklärung des Leibes“ (S. 133), während nach Diadochos die Seligen im Jenseits nicht nur kosten, sondern schauen werden: „Diese klare Linie zwischen dem Land des Glaubens und des Schauens reinigt Diadochos von jedem Verdacht des Messalianismus“ (ebda.). Dieser Beweis schiebt aber den Messalianern eine bisher nicht bekannte Auffassung von den letzten Dingen zu, für die Dörr den Beweis schuldig bleibt. Der Verweis auf Hom. 11, 1 (MG 34, 544 D) reicht nicht aus, denn dort ist nur die Rede vom himmlischen Feuer im Herzen der Gläubigen, das mit dem Tode den Leib verläßt, um ihn später zu erneuern. Daß die Vollendung „nichts anderes mehr“ bringt, ist mit keinem Worte gesagt. Der Liber graduum gibt sogar ein ganz anderes Bild von der messalianischen Eschatologie: . . . et tunc egressi sunt (perfecti) ex hoc saeculo et cum Domino venerunt ad portionem illam quam paravit eis, nam gradus excelsus paratur his, qui per Spiritum spiritualiter ministrabant in praeceptis magnis (Sermo 3, 1 Kmosko S. 54). Diese und ähnliche Stellen setzen voraus, daß der Messalianer mehr als die leibliche Verklärung im Jenseits erwartet.

Wir können hier darauf verzichten, auf weitere Einzelheiten einzugehen. Eine demnächst in einer Festschrift für Abt Ildefons Herwegen erscheinende Studie von M. Rothenhäusler „Zur asketischen Lehrschrift des Diadochos von Photike“ (Verlag Aschendorff) wird zeigen, daß noch manche Vorfragen zu beantworten sind, bevor man Diadochos als Mystiker oder gar als orthodoxen Mystiker bezeichnen kann.

Auch die sonstigen Aufstellungen Dörrs, z. B. S. 46 über die „für das fünfte Jahrhundert staunenswerte Genauigkeit“ der theologischen Sprache des Diadochos, S. 58 über die Gnadenlehre der älteren Kirchenschriftsteller, S. 59 über den „nahezu unbegrenzten Optimismus“ der griechischen Väter in der Einschätzung der menschlichen Natur (Dörr übersieht die antignostische Polemik, die solchen Aussagen zugrunde liegt), werden kaum allgemeinen Anklang finden.

Dörr stellt seine Untersuchung bereits im Vorwort in den größeren Rahmen der Geschichte der Mystik und betont ihre Bedeutung für die Begriffsbestimmung der Mystik. S. 131 ff. nimmt er in einer längeren Anmerkung, gegen meine „Theologie der Mystik“ (1936) polemisierend, von der Lehre des Diadochos aus Stellung zum Problem der mystischen Erfahrung. Die höchste mystische Stufe sei nach Diadochos etwas tatsächlich Außergewöhnliches und von einem besonderen psychologischen Verhalten begleitet; dieses bestehe in der „kostenden Erfahrung der Gnade“. Diadochos sei „ausgesprochener Theresianer“. Die Frage, ob D. wirklich Theresianer sei und seine Gnadenerfahrung mit der der hl. Theresia verglichen werden kann, muß hier offen bleiben. Daß sich „theresianische“ Gedankengänge in der alten Mystik finden, daß sich sogar eine Tradition solcher Gedanken aufweisen läßt, dürfte kaum bestritten werden. Es war auch nicht meine Absicht in der „Theologie der Mystik“, dies in Abrede zu stellen. Es sollte jedoch gezeigt werden, daß in der Patristik andere Gedanken vorherrschen, da man sich noch nicht in diesem Maße für die psychologische, sondern mehr für die ontologische Seite der Mystik interessierte. Diese dogmatischen Gedanken sollten wieder einmal hervorgehoben werden. Zudem beweist das von Dörr Vorgebrachte nichts gegen meine Ausführungen über die mystische Erfahrung. Die „kostende Erfahrung der Gnade“ ist ja das Grundelement des mystischen Lebens. Wollte Diadochos sagen, daß sich die Seele dabei nicht mehr als forma corporis, sondern nur als reiner Geist betätigt? Auf diese Frage antwortet Dörr nicht, Diadochos hat sie sich auch kaum gestellt. Aber darum handelt es sich, wenn die mystische Erfahrung ein „vollständiges Novum im bisherigen Verlauf des

Seelenlebens“ sein soll (vgl. Theologie der Mystik, S. 185). Daraus ist auch ersichtlich, daß ich Ekstasen, Visionen und Ansprachen nicht ohne weiteres in das „besondere psychologische Verhalten“ einschließe, wie Dörr mir S. 132, Anm., zuschiebt.

Dörrens Untersuchung hat also die Frage noch nicht gelöst, ob Diadochos als Vertreter echter kirchlicher Mystik gewertet werden kann. Wenn sich Diadochos nach Dörr „in erstaunlichem Maße“ der neueren Mystik nähert, können wir nur hoffen, daß diese sich vorerst von ihm zu distanzieren weiß. Das dürfte auch erklären, warum Diadochos, vor allen Dingen aber Makarius in der „Theologie der Mystik“, welche die dogmatischen Grundlagen der Mystik im Sinne der Patristik darlegen wollte, nicht zu Worte kommen, obwohl Dörr ihnen „in diesem Zusammenhange so gern begegnen möchte“ (Vorwort).

Anselm Stolz O. S. B. (Rom)

Müller, Joseph S. J.: *Der heilige Joseph*. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung. Innsbruck, Rauch 1937, 264, 8°, RM 5.—.

Vorliegendes Buch, das in seiner tief dogmatischen Art das einzige ist, das wir in der deutschen Literatur über die Verehrung des hl. Joseph besitzen, gibt im wesentlichen die Vorträge wieder, die der Verfasser als Professor der Dogmatik an der Universität Innsbruck gehalten hat. Wenn es auch, seiner Entstehung und ursprünglichen Bestimmung entsprechend, theologisch wissenschaftlich gehalten ist, so ist es doch so klar und einleuchtend geschrieben, daß es auch weiteren gebildeten und theologisch interessierten Kreisen ohne Einschränkung empfohlen werden kann. Nach einem kurzen, aber trefflich orientierenden Überblick über die Geschichte der Verehrung des hl. Joseph, geht der mit seinem Gegenstand wohlvertraute Verfasser in zielbewußtem Aufbau Schritt für Schritt der Frage nach, wie diese besondere und ausgezeichnete Verehrung, die Protodulie, die dem hl. Joseph in der katholischen Kirche erwiesen wird, in den Quellen der Offenbarung begründet und dogmatisch tiefer zu verstehen und zu rechtfertigen ist. Zur Lösung dieser Frage wird mit großer Gründlichkeit untersucht und unter Berücksichtigung aller Einwände überzeugend dargelegt, daß die Stellung des hl. Joseph im Erlösungswerk und im übernatürlichen Reiche Gottes und seine daraus sich ergebende Würde, Hoheit und Heiligkeit eine so einzigartig erhabene ist, daß ihm eine religiöse Verehrung gebührt, die der Verehrung der Mutter Gottes naturgemäß zwar nachsteht, aber die der anderen Heiligen nicht bloß graduell, sondern wesentlich und spezifisch übertrifft. Da diese Lehre durch die tatsächliche Verehrung des hl. Joseph seit Pius IX. autoritativ bestätigt ist, zweifeln wir nicht daran, daß Müllers ausgezeichnete Vorträge viel dazu beitragen werden, die Kenntnis und Hochschätzung des hl. Joseph zu heben und zu vertiefen und Prediger und geistliche Lehrer anregen, die Liebe und Verehrung des großen heiligen Patriarchen zu verbreiten und zu fördern. Unter den Literaturangaben auf S. 24/25 vermissen wir den *traité théologique* des Kardinals Lépicier: *Saint Joseph*, Paris 2. éd. 1932 und die beachtenswerten Aufsätze von Dom Maréchaux, Petitot, Garrigou-Lagrange, Bernard in „*La Vie Spirituelle*“ (im General-Register von 1934 p. 288/89).

H. Bleienstein S. J.

Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus collecta. Series tertia. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu. Tomus secundus. Textus Hispanus. Roma, Pont. Univ. Gregoriana 1936, CCLXXII-826, Gr.-8°, L. 64.—.

Die Konstitutionen des hl. Ignatius, das Hauptstück und die Grundlage der Gesetzgebung der Gesellschaft Jesu, dürfen auch außerhalb des Ordens Aufmerksamkeit beanspruchen. Sie sind das Werk eines großen Heiligen, der darin die Erleuchtungen und Erfahrungen seines Lebens niedergelegt hat. Sie sind das Werk eines der größten Organisatoren der katholischen Kirche, so wenig eng und cinengend, so wenig die berechtigten Eigentümlichkeiten der Individualität, wie der Nationen antastend, daß sie passen für den Spanier des 16., wie den Nordamerikaner des 20. Jahrhunderts, in ihren Anforderungen so vernünftig, katholisch, klar und entschieden, daß so gut wie keine Korrektur im Laufe der Jahrhunderte notwendig war. Den Orden bewahrten sie vor den Wirren, die nach dem Zeugnis der Geschichte beim Mangel an ausreichender Organisation unver-

meidlich sind, ordneten und kräftigten sein Wirken, für andere Ordensgemeinschaften waren sie vielfach Vorbild. Auch abgesehen von dem ausdrücklich asketischen Teil gehören sie in die Geschichte der Aszese hinein, wie die Einrichtung jeder anderen Ordensgenossenschaft. Das Meisterwerk des Heiligen verdient es also, daß der Geschichtler und Herausgeber ihm dieselbe Genauigkeit und Sorgfalt angedeihen lasse, wie sie andern weit weniger bedeutenden Geisteserzeugnissen zugewendet werden.

Im vollsten Maß ist das nunmehr geschehen. Die Herausgeber, die sich nicht nennen — sie sprechen von sich immer in der Mehrzahl —, fanden es für gut, für ihre Arbeit von den eigentlichen Konstitutionen das sogenannte Examen generale abzutrennen, das eine Anweisung für die Prüfung der sich für den Orden Anmeldenden ist. Auf je zwei Seiten werden in vier Spalten vier Texte des Schriftstückes nebeneinander gestellt, ein fünfter Text findet, wo er Abweichungen bietet, in den Anmerkungen Berücksichtigung. Der älteste Text wird für sich allein abgedruckt, dann folgen auf den Seiten mit geraden Seitenzahlen in zwei Spalten nebeneinander die beiden nächstältesten Texte, während die Seiten mit ungeraden Seitenzahlen dem vierten Text gewidmet sind. Für das Examen wie für die Konstitutionen sind von den vier Texten der älteste etwa vom Jahre 1546, der zweite, den Ignatius den Seinen zur Prüfung vorlegte, etwa von 1550, der dritte, das sogenannte Autograph, das er den Seinen als abgeschlossen hinterließ, etwa von 1556, der vierte ist der Text, den die Generalkongregation vor 1594 bestätigte. Sie unterscheidet sich von dem dritten Text nur in einer gewissen Gliederung durch arabische Ziffern u. dgl. Diese Verschiedenheit in Anmerkungen zum Ausdruck zu bringen, schien zu schwierig, man druckte lieber den ganzen Text noch einmal. Der fünfte Text, der nur in den Anmerkungen berücksichtigt wird, ist jener, der vor der ersten Generalkongregation 1558 gebilligt wurde.

Die Prolegomena geben Auskunft über die Handschriften und Abfassungszeit zunächst des Examens, dann in den sehr umfangreichen Kapiteln 3 und 4 über die Textgeschichte der Konstitutionen, über die Entwicklungsgeschichte des Instituts der Gesellschaft Jesu, über den hl. Ignatius als Verfasser der Konstitutionen, über ihr Verhältnis zu den älteren Ordensregeln, über die übernatürliche Erleuchtung bei der Abfassung, über die Promulgation; endlich erhalten wir Rechenschaft über die Tätigkeit der Herausgeber.

Ausführliche Register beschließen das Werk, das ein schönes Zeugnis ist für die Geduld und Ausdauer, wie für den kritischen Sinn der Herausgeber.

Über die Frage, ob einzelnes in den Konstitutionen aus älteren Quellen geschöpft sei, wird wohl im dritten Band ausführlicher gehandelt werden; denn es kann manches auch anderswoher genommen sein, als aus den älteren Ordensregeln. Ein Beispiel, das wir zufällig fanden und von dem wir nicht wissen, ob es bemerkt wurde, bietet Trithemius, *De triplici exercitio monachorum*, 2. Teil: *De triplici regione claustralium* (Anno 1516 ex officina Melchioris Sotherii, ohne Pagination): *Quid legatur ad mensam diligenter considera, ut quemadmodum corpus suo cibo reficitur, ita et anima sua refectione minime fraudetur.*

C. A. Kneller S. J.

Liese, Wilhelm: *Konrad Martin*, Professor und Bischof (1812—79). Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1937, XII-250, Gr.-8°, RM 6.60.

Volkstümliche Schriften über Bischof Martin gibt es genug, es fehlte eine Lebensbeschreibung, die wissenschaftlichen Ansprüchen genüge. Dem Mangel ist jetzt abgeholfen. Monsignore Liese hat alle erreichbaren Akten herangezogen und etwa 800 Briefe des Bischofs eingesehen.

Für die Familiengeschichte der Martin hat der Verfasser in Theologie und Glaube 20 (1938) 46 einen Nachtrag geliefert: der Großvater des Bischofs ist Konvertit. Wenn man in der Biographie die Seiten über die Münchener Studienjahre sich ansieht, so wundert man sich einigermaßen, wie Martin ein so kirchlich gesinnter Theolog werden konnte. Es ist da die Rede von seiner Begeisterung für den „großen“ Schelling, dessen System er sich angeeignet habe fürs ganze Leben, vom Studium der orientalischen Sprachen, aber auch der protestantischen Theologie in Halle, von einem Studienplan im Sommersemester 1831, in dem von allem Möglichen die Rede ist, nur nicht von Theologie. Indes erklärt

Martin selbst die Buntscheckigkeit dieses Programms damit, daß er all diese Dinge im Anfang abmachen wolle, um dann später mehr für sich studieren zu können. Das muß er wohl getan haben, sonst wäre seine spätere Wirksamkeit unerklärlich.

Bevor Martin Bischof wurde, war er Professor, aber er war es nicht in dem Sinne, daß er dem tätigen Leben abgewandt einzig dem Fortschritt der Wissenschaft gelebt hätte. Er war vor allem und überall Seelsorger, sowohl als Religionslehrer an den Gymnasien zu Wipperfürth und Köln, wie später als Konviktsinspektor und Hochschulprofessor in Bonn. Im Dienst der Seelsorge steht auch seine Tätigkeit als Schriftsteller, die Abfassung seines Religionslehrbuches für Mittelschulen und seiner Moralthologie und erst recht die nicht geringe Zahl der kleinen Schriftchen des späteren Lebens. „Ich will hoffen“, schreibt er 1842 über sein Religionshandbuch, „daß Gott mir arbeiten helfe, denn ich habe aufs neue mich und all mein Tun ihm ganz zu Diensten gestellt.“

Paderborn ist ein Diasporabistum. So lange es Martin vergönnt war, als Bischof tätig zu sein, hat er bis 1873 nicht weniger als 60 Seelsorgestationen errichtet. Neben dieser Sorge für die Organisation seines Bistums steht sein Bemühen um den geistigen Aufbau der Gläubigen durch Firmungsreisen mit zahlreichen Predigten, durch Sorge für Exerzitien und Missionen, durch Einführung von Orden, durch Empfehlung von Andachten usw. Über die Grenzen seines Bistums hinaus und um ganz Deutschland machte er sich verdient als Präses des Bonifatiusvereines, dessen Einnahmen unter seiner Leitung von 53.000 auf 201.000 Taler stiegen. Endlich war es ihm vergönnt, auf dem Vatikanischen Konzil für die ganze Kirche zu wirken durch Förderung der dogmatischen Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Er gehörte zu den Bischöfen, die hier am entschiedensten auftraten.

Bischof Martin steht in der Erinnerung der Katholiken als der mutige Bekenner im unseligen Kulturkampf. Er hat durch die Tat und durch Leiden bewiesen, daß es ihm Ernst war mit seiner Liebe zur Kirche. Wie er an den Oberpräsidenten von Westfalen schrieb: Ihr gehörte meine Jugend und mein Mannesalter, ihr wird mein Greisenalter gehören, solange mir Gott das Leben noch fristen wird. Für sie werde ich, wenn es sein soll, den letzten Blutstropfen vergießen.

Möge. Liese hat sich ein großes Verdienst erworben, daß er die Lebensumstände des großen Bischofs einwandfrei festlegte.

C. A. Kneller S. J.

Berichtigung:

Im 1. Heft Seite 63, Zeile 9 von oben lies . . . Söhnchen von sechs Monaten . . .

„Zeitschrift für Aszese und Mystik.“ Herausgeber und Schriftleiter Heinrich Bleijenstein S. J., München 2 M, Neuhauserstraße 47. Herausgeber für Österreich: Alois Ersin S. J., Wien 1/10, Universitätsplatz 1. Druck und Verlag: Verlagsanstalt Tyrolia A. G., Innsbruck. Verwaltung: Verlagsanstalt Tyrolia A. G., Innsbruck und für Deutschland: München, Theresienstraße 35. Mit kirchlicher Druckerlaubnis.