BESPRECHUNGEN

Kemmer, Alfons, O. S. B.: *Charisma Maximum*. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus. Löwen, Ceuterick 1938, VIII-126, Gr.-8^o.

Der Verfasser unternimmt am Leitfaden des charismatischen Vollkommenheitsbegriffs Cassians eine Untersuchung über dessen Abhängigkeit von dem als „gemäßigt messalianisch“ bekannten Liber Graduum einerseits, den Homilien des Pseudo-Makarius anderseits. Um den Kern seiner Ergebnisse gleich herauszuheben, bestünde die gemeinsame Lehre Cassians und der Messalianer in der Vernachlässigung der Taufgnade und ihres übernatürlichen Prinzips, das im Tugendstreben des Christen sich entfalten soll. Vielmehr ist es zunächst ein rein natürliches, höchstens von helfender Gnade unterstütztes Streben des Menschen, das diesen der Vollkommenheit entgegenführt, wель letztere dann in einem freien Geschenk von seiten Gottes dem Aszetten als Lohn zufällt und vor allem in der Apatheia (völlige Leidenschaftslosigkeit und Freiheit auch von geringsten fleischlichen Regungen) und Gnosis besteht. Die Mittel, diese Gnade zu erreichen, sind vor allem völlige Entsagung von weltlichen Gütern, volle Ehelosigkeit, Fasten und Feindesliebe: wer diese Tugenden übt, befindet sich allein wahrhaft in der Gnade des Neuen Bundes, wer dagegen nicht die „Räte“, sondern nur die „Gebote“ (die „praecepta parva“) hält, gehört virtuell noch zum Alten Bunde.

Wir werden nicht leugnen, daß die Lehren, die Kemmer uns aus Cassian belegt, für einen christlichen Aszetten vielfach sonderbar, ja höchst bedenklich klingen. Ebensowenig leugnen wir, daß sich diese Ansichten sowohl bei Cassian wie im Liber Graduum, in weniger deutlicher Form auch bei Pseudo-Makarius aufweisen lassen. Die Textparallelen, die Kemmer anführt (53—59), sind bei aller wörtlichen Verschiedenheit (eine direkte literarische Abhängigkeit erscheint auf Grund der gebotenen Stellen in keiner Weise zu bestehen) so verwandt, daß zum mindesten eine gemeinsame asketische „Atmosphäre“ besteht. Die Frage ist nur — und Kemmer hat sie sich selbst bewußt gestellt: „Handelt es sich . . . wirklich um eine Sonderlehre, und nicht vielmehr um eine allgemein herrschende Ansicht dieser Zeit?“ (73) Zur Beantwortung wird vielfaches Unterscheiden am Platze sein. Was zunächst die Lehre von der Apatheia (als völlige Ausrottung der Leidenschaft) und der Oratio pura (als gnadenhafte Kontemplation) betrifft, so ist sie seit Evagrius Pontikus allgemeines Gut der mönchischen Disziplin. Auch die Verwirrung im Begriff der „Natur“ und infolgedessen die Zweideutigkeiten des Gnadenbegriffs in der vor augustinischen Zeit sind nichts spezifisch Messalianisches. Wie steht es aber mit der Lehre vom Charisma der Vollkommenheit? Auch diese Lehre geht auf Evagrius, genauer auf Origenes zurück, welcher in jeder Tugend eine (durch eigene Anstrengung erworbene) natürliche und eine (als Lohn von Gott verliehene) übernatürliche unterscheidet (vgl. in unserer Origenesauswahl „Geist und Feuer“ 1938, Text 474 ff.); vollkommen ist nur, wer die letztere als Lohn seiner Mühen erhalten hat. Auch die drei Charismengruppen, die Kemmer S. 6—8 unterscheidet, sind schon im einzelnen bei Origenes grundgelegt. Was nun die eigenartige „geistige“ Verteilung von Altem und Neuem Bund betrifft (die simpliciores als virtuell noch alttestamentlich, die perfectiores und homines gnostici als einzig neutestamentlich), so ist sie ein grundlegendes Charakteristicum der clementinischen sowohl wie der origenistischen Gnosis. Auch die Erhebung des Vollkommenen supra legem gehört zum origenistischen Schema. Bezüglich der vier asketischen Hauptmittel zur Erlangung der Vollkommenheit: Absage, Ehelosigkeit, Fasten, Feindesliebe, gesteht Kemmer selbst, daß sie keine für den Messalianismus als solchen eigentümliche Lehren seien, „sondern Gemeingut aller asketischen Kreise“ (113). Er geht daher den indirekten Beweisweg und zeigt, daß die enkratitischen Strömungen, welche die Renunciatio und die Ehelosigkeit als Bedingungen sine qua non hinstellten, zur Zeit Cassians nicht mehr innerhalb der Kirche existierten, daß er also nur unter dem Einfluß außenstehender Sekten stehen kann. Dagegen ist aber zu fragen: waren die

„gemäßigten“ Messalianer wirklich außerhalb der Kirche, fühlten sie sich nicht vielmehr als echte Christen? Und ferner: kann Cassian die fraglichen rigoristischen Ansichten nicht den (wenig) älteren Mönchsquellen entnommen haben, etwa wieder Evagrius, dem er ohnedies so viel verdankt?

Das „messalianische“ Element Cassians reduziert sich so auf einen unleugbaren Subjektivismus des geistlichen Lebens (oder Aktualismus, der sich von dem sakramentalen objektiven Heilsweg entfernt). Ist das nun das Vorrecht der Messalianer? Hausherr faßt die Grundlehren der Sekte in vier Punkten zusammen (S. 110): 1. Einwohnen des Dämons in der Seele. 2. Unwirksamkeit der Taufe und der übrigen Sakramente zu seiner Vertreibung. 3. Ausschließliche Wirksamkeit des Gebets. 4. Doppelte Wirkung der Vertreibung des Dämons: Apatheia und Herabkunft des Heiligen Geistes. Nun läßt Kemmer von vornherein die in den drei ersten Punkten enthaltene entscheidende Lehre von der physischen Realität des Bösen außer Acht, indem er sie dem extremen Messalianismus zuteilt und für den „gemäßigten“ nur den vierten Punkt zur Kennzeichnung übrig läßt (111). Aber hiergegen ist einerseits einzuwenden, daß die von ihm zitierten Messalianer sehr wohl auch die drei ersten Grundlehren vortragen, nur eben in abgebläster, diskreterer Form, während Cassian davon nichts weiß. Andererseits muß man, wenn man „gemäßigten Messalianismus“ schon die subjektivistische Tendenz, Gnadenwirklichkeit und Gnadenerlebnis gleichzusetzen, nennen will, dann auch den ganzen Monachismus, ja die großen Alexandriner selbst, zu Messalianern stempeln. Der betonte Antimessalianer Diadochus von Photike zum Beispiel würde durch sein starkes Betonen der Erlebnisfrömmigkeit ebenfalls unter diese Rubrik fallen müssen.

Zusammenfassend möchten wir sagen: 1. Es ist nicht unmöglich, daß Cassian den Liber Graduum und die Homilien gekannt hat, wenn auch die Ähnlichkeiten auf gemeinsamen Quellen, d. h. auf allgemein mönchischen Ansichten, vor allem alexandrinischen, beruhen können. 2. Es dürfte ratsamer sein, den allgemeinen Subjektivismus, den beide verraten, nicht schon als Messalianismus zu bezeichnen, da zu dessen Charakteristik weitere Elemente gehören, seien diese nun in extremer oder gemäßigter Form vorhanden.

H. U. v. Balthasar.

Lieske, Aloisius, S. J.: *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster, Aschendorff 1938, XV-230, RM 11.60. (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 22.)

Die große, aufs sorgfältigste durchgeführte und ausgewogene Studie Lieskes bildet die notwendige Ergänzung zu den bisherigen Origenesdarstellungen, die den Alexandriner teils rationalistisch (Redepenning, De Faye, Denis), teils in protestantischer Sicht (Völker) individualistisch-mystisch deuteten. Weder mit reiner Philosophie noch mit reiner theologisch-systematisierter Erlebnismystik kommt man an das wahre Denkgebäude Origenes' heran. Lieske zeigt, was freilich, wenn man es einmal gesehen hat, aus allen Texten des Meisters unverkennbar und evident einem entgegenleuchtet, daß seine ganze subjektive Logosmystik auf einer starken objektiven Logos-theologie aufruht: auf der realen Abbildlichkeit des geschöpflichen Geistes — welche Realität sich sekundär in höchsten intentionalen Akten entfalten kann — und tiefer auf dem trinitarischen Abbildverhältnis des Logos zum Vater, so sehr dieses auch subordinatianistisch entstellt sein mag. Diese Betonung des Objektiven läßt gleichsam schon a priori Lieskes Rehabilitation auch der Idee der sichtbaren Kirche bei Origenes als durchaus geglückt erscheinen. Die Beschreibung der sichtbaren Kirche, des sichtbaren Gliedverhältnisses, das der „Gnostiker“ in ihr einnimmt, zeigt zur Genüge, daß alle rein spiritualistischen Deutungen des Alexandriners fehlgreifen. (Vielleicht hätte noch stärker auf die historische Situation hingedeutet werden können, in der Origenes nach einer langen Reihe von Verteidigern der reinmakellosen Kirche zum ersten Male energisch auf die Mangelhaftigkeit der sichtbaren Kirche hinweist, ohne diese doch als Kirche zu verleugnen.) Erst nach diesen Feststellungen geht Lieske daran, mit sicherer Hand die Unstimmigkeiten im Weltbild des Alexandriners auf-

zuweisen: das verderbliche Schillern und Schwanken zwischen Plotin und Evangelium, unpersönlichem und persönlichem Logos, Zeugungstheologie und rein intentionaler Einheit der göttlichen Personen, sichtbarer und unsichtbarer Kirche, echtem sakramentalen Symbolismus und gnostischem Intellektualismus. Gerade diese grundlegende Zweideutigkeit hat sich ja in der Folgezeit in der gesamten östlichen Theologie als das Berückende und Verderbliche erwiesen. Es wäre sehr zu wünschen, daß uns der Verfasser auch die großen Gestalten dieser späteren Zeit mit seiner feinen Gestaltungskunst vorführe.

H. U. v. Balthasar.

Steinbüchel, Theodor: *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*. 2 Halbbände. Düsseldorf, Schwann 1938, 410 und 297, RM 15.— und RM 11.50. (Handbuch der katholischen Sittenlehre, herausgegeben von Tillmann, Bd. I.)

Mit dieser philosophischen Grundlegung erhält die Tillmannsche Sittenlehre ihre Vollendung. Die zwei umfangreichen Halbbände enthalten eine gewaltige Arbeit. Vier Problemgruppen in 14 Kapiteln behandeln die Abgrenzung von Philosophie und Theologie, die ontologischen und anthropologischen Voraussetzungen der christlichen Sittenlehre, die philosophische Wesenserschließung des Sittlichen und die Begründung der Sittlichkeit. Zuerst wird der Gehalt der *humanitas* umschrieben in der Abgrenzung gegen Idealismus, Romantik, Lebensphilosophie, die Mythoslehre und die Existenzialphilosophie. Ausführlich wird dann das Verhältnis von Wesen und Existenz für die sittliche Grundlegung und Auffassung von der *humanitas* beschrieben und der Inhalt der *humanitas* als Natur, Geist, Person und Freiheit gekennzeichnet. Für die Wesenserschließung dienen die Untersuchungen über Wert, Sein, Ordnung und Dienst an den verschiedenen Ordnungen (Mensch im Verhältnis zu sich selber, zur Dingwelt, zum Nebenmenschen, zu Gott). Den Abschluß bildet die Begründung der Sittenordnung von Gott her nach Inhalt (Gottesebenbildlichkeit) und Gebotsnotwendigkeit.

Der Verfasser hat die allernueste Literatur zu den Spezialfragen in reichstem Maße verwertet. Die Darstellung ist klar. Sogar die Ankündigung der Unterteile und die Gliederung in kleinere Abschnitte wird zum Glück nicht verschmäht. Auch so bleibt die Darstellung noch schwierig genug. Das Buch setzt schon viel voraus und beginnt die Diskussion auf großer Höhe. Sehr richtig wird gesagt, daß heute der Gegensatz nicht mehr so fast Materialismus und Spiritualismus sind, sondern Glaube und Glaube. Darum wird auch die Romantik und die neuere Mythoslehre herangezogen. Eine der wichtigsten Fragen in der Philosophie und auch in der Ethik ist die Frage nach dem Menschen. Lebensphilosophie und Existenzialphilosophie müssen darum nach ihrem Menschenbild geprüft werden. Wertvoll ist auch die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie, soweit sie besonders unter existenzialphilosophischen Gesichtspunkten arbeitet; vor allem interessiert da die sogenannte Situationsethik Grisebachs. Kürzer ist der positive Aufbau der christlichen philosophischen Schau des Sittlichen. Vielleicht hätte man da gerade mit Rücksicht auf die folgenden Teile des theologischen Handbuchs noch mehr wünschen können. Dann wäre auch der tiefere Zusammenhang der katholisch-traditionellen Moralphilosophie noch stärker hervorgetreten. Aber auch so verdient der Verfasser für die stupende Arbeit und die straffe Zusammenfassung der Gegenwartsforschung auf moralphilosophischem Gebiet aufrichtigen Dank und Glückwunsch. *Job. Schuster S. J.*

H u c k, Johannes Chrysostomus: *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des hohenstaufischen Zeitalters mit Benützung und teilweiser Veröffentlichung ungedruckter Joachimsschriften. Freiburg, Herder 1938, IX-309, Gr.-8^o RM 12.—.

Auch in den trübsten Zeiten der Kirche starb die Sehnsucht nach einer Reform und deren sichere Erwartung niemals aus. Seit der Zisterzienserabt Joachim von Floris in

Kalabrien, nach dem Verfasser gestorben 1205, aus apokalyptischen Betrachtungen heraus der Welt verkündet hatte, nach der Herrschaft des Ewigen Vaters im Alten, des Ewigen Sohnes im Neuen Bund werde ein Zeitalter des Heiligen Geistes anbrechen, haben an diese freilich falsche Anschauung weite Kreise sich angeklammert. Denn Joachim war ein Heiliger, der kirchliche Verehrung genoß, der Stifter einer besonderen Abzweigung in seinem Orden; den Ansichten eines solchen Mannes meinte man sich getrost anvertrauen zu können. In den furchtbaren Zeiten der Kriegszüge Friedrichs II., in der Spiritualenbewegung im Franziskanerorden, im Ruf nach Reform im 14. und 15. Jahrhundert berief man sich immer wieder auf Joachim. Die prophetischen Schriften, die ihm unterschoben wurden oder auf ihn sich beriefen, sind bis zum Ende des Mittelalters zu einer wahren Hochflut angeschwollen. Kein Wunder, daß diese merkwürdige Erscheinung einen Geschichtsbeflissenen reizen konnte, sich näher mit ihr zu beschäftigen, zumal manches darin ungeklärt und manche echte Schriften Joachims noch nicht veröffentlicht waren. Der Verfasser trug sich seit Jahren mit dem Plan einer kritischen Ausgabe des ganzen echten joachitischen Schrifttums, zu der er indes widriger Umstände wegen nicht gelangen konnte. Die Frucht seiner eindringlichen Beschäftigung mit Joachim legt er indes in dem vorliegenden Bande vor, dem einige kleinere, bisher unbekannte Schriften des Abtes angeschlossen sind. Richtigzustellen bleibt an Joachim genug. Eine Schrift von ihm gegen die Trinitätslehre des Petrus Lombardus wurde durch das Laterankonzil von 1215 verurteilt. Allein Joachim ist trotzdem nicht Haeretiker, er hat von vornherein alle seine Schriften dem Urteil der Kirche unterworfen. Eine päpstliche Prüfungskommission zu Anagni 1255 sprach sich wiederum gegen ihn aus, aber nur auf Grund einer angeblichen Schrift Joachims, die ihm in Wirklichkeit nicht angehört. Bei mittelalterlichen Schriftstellern wie bei neueren Historikern finden sich eine ganze Reihe der verwunderlichsten Irrtümer über Joachim. Ein besonderes Verdienst des Verfassers unserer Monographie liegt darin, daß er für die verlorene Schrift Joachims gegen den Lombarden aus einer anderen Schrift des Abtes einen vollwertigen Ersatz beizubringen imstande ist. Daß Joachim den Papst Lucius III. zu Verona, statt zu Veroli gesprochen habe, findet sich ungefähr überall berichtet, wird aber als unrichtig nachgewiesen.

Wir bedauern, daß der Verfasser seine ursprünglichen Pläne einer Herausgabe sämtlicher Joachimsschriften nicht ausführen konnte. Aber sein gründliches Buch gibt uns ja den Kern und das Wesen seiner Forschungen. Wer mit Joachim sich künftig noch beschäftigt, kann an seinem Buch nicht vorübergehen.

C. A. Kneller S. J.

Ben z, Ernst: *Ecclesia spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation. Stuttgart, Kohlhammer 1934, XV-481, Gr.-8°, RM 21.—.

Das Buch beginnt mit dem Gedanken, daß beim Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung das Urteil über die Vergangenheit beeinflußt wird. Ohne Zweifel ist das richtig: im Lichte der fortgeschrittenen Entwicklung sieht man eben besser, ob in den vergangenen Ereignissen dies und jenes einen Keim des Zukünftigen in sich barg und also einen Wert darstellt, „auf den Gräbern der bisher Verachteten liegen frische Kränze“. Nach dem Zusammenhang der Einleitung muß man nun schließen, daß der Verfasser auf das Grab des franziskanischen Spiritualismus einen Kranz niederlegen will. Mit anderen Worten, das Buch ist zwar aufgebaut auf gründlichem Quellenstudium, aber neben dem wissenschaftlichen Zweck verfolgt es noch einen anderen, der sich schon in der Widmung: „Der kommenden Kirche“ und im Motto über den einzelnen Abschnitten ausspricht; es ist nämlich regelmäßig aus Dostojewskis Großinquisitor entnommen, in denen dieser sein Mißfallen über die Zustände der jetzigen Kirche ausspricht.

Über die wissenschaftliche Seite des Buches haben sich etwa das Archivum Franciscanum historicum 29 (1937) 242—257, und die *Analecta Bollandiana* 54 (1936) 219—22 genügend ausgesprochen; wenden wir, dem Zweck unserer Zeitschrift entsprechend, der anderen Seite, der Tendenz des Buches, unsere Aufmerksamkeit zu. Und hier wird man wohl sagen müssen: Die Franziskanerspiritualen können wir als Vorbilder und Muster nicht gelten lassen. Sie sind als Ganzes eine traurige Erscheinung in der Geschichte. Für

den Orden hat sie nur eine günstige Seite: wenn er in diesen Wirren nicht zugrunde ging, so liegt darin ein Beweis, daß er ein Werk Gottes ist und Gottes Hand über ihm waltete. Und was den Grundgedanken dieses Spiritualismus angeht, daß eine neue Ausgießung des Heiligen Geistes, eine Geisteskirche zu erwarten ist, so findet sich im Evangelium nirgends eine derartige Verheißung. Der Kirche ist freilich eine besondere Führung, ein besonderer Schutz der Vorsehung sicher, und ein solcher hat sich im Laufe der Geschichte immer erwiesen. Das verdorbene Altrömertum wurde abgelöst und erneut durch frische germanische Stämme. Auf das Verderb des 10. Jahrhunderts folgte die Reform Gregors VII., auf den Niedergang des 14. und 15. Jahrhunderts der Aufschwung durch die Heiligen des 16., auf das Elend des Aufklärertums die Auferstehung im 19. Jahrhundert. Aber das alles geschah durch die Führung der gewöhnlichen Vorsehung, von ganz außergewöhnlichem, auffallendem Eingreifen Gottes, von einem neuen Pfingstfest wie in der Urkirche ist keine Rede und so werden wir gut tun, uns für die Zukunft darauf keine Hoffnung zu machen.

C. A. Kneller S. J.

Hofmann, Karl-Martin: *Philema hagian*. Gütersloh, Bertelsmann 1938, 156, Gr.-8°, RM 6.—. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 38. Bd.)

Es handelt sich bei dieser Arbeit um eine von der theologischen Fakultät der Universität Erlangen entgegengenommenen Dissertation. Der Verfasser geht aus von der im Schluß des Römer-, des 1. und 2. Kor.-, des 1. Thess.- und des 1. Petrusbriefes enthaltenen Aufforderung an die Leser, sich mit heiligem Kuß, bzw. mit dem Kuß der Liebe zu grüßen. Aus dem neutestamentlichen Befund ergibt sich, daß dieser Kuß „ein Zeichen der christlichen Bruderschaft ist und in der Gemeindeversammlung als liturgischer Akt realisiert wird“.

Dann wird die Religionsgeschichte sowie die Geschichte der christlichen Liturgie nach dem kultischen Kuß durchsucht. Er findet sich in der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Religion sowie besonders bei den westlichen Semiten, im Abendland bei den Griechen und Römern. Geküßt werden Götterbilder und andere heilige Dinge; nur in gewissen Mysterienkulten scheinen Personen geküßt zu werden.

Im Christentum nach dem Neuen Testament nennt zuerst Justin den kultischen Kuß; die Gläubigen küssen sich vor dem Offertorium. Sodann enthalten alle Liturgien des Ostens und des Westens den Friedenskuß; aber während er im Osten vor dem Offertorium, in der gallikanischen und spanischen Liturgie nach ihm erteilt wird, wird er in der römischen und mailändischen vor der Kommunion gespendet. Der kultische Kuß wird nicht nur als Friedenskuß, sondern auch anderweitig verwandt. Der Friedenskuß war lange Zeit ein wirklicher Kuß, dann trat im Abendland an seine Stelle die Kußtafel, bzw. die Umarmung.

Als ursprünglichen Sinn des Kusses glaubt Hofmann erweisen zu können, daß ihm „im primitiven Glauben vor allem die Vorstellung einer Machtübertragung zugrunde liege“. Auch beim christlichen liturgischen Kuß soll diese Vorstellung wenigstens im Unterbewußtsein vorhanden sein. Welches auch der Ursinn des Kusses sein mag, so muß man doch eine Auffassung zurückweisen, der der Friedenskuß mehr ist als ein Symbol der Bruderschaft in Christus, „nämlich reale Mitteilung und tatsächlicher Austausch der Agape“. Der Friedenskuß hat nicht die Wirksamkeit eines Sakramentes, sondern ist immer als bloßes Zeichen aufgefaßt worden. Entsprechendes gilt von den übrigen Arten kultischen Kusses.

Im übrigen ist das vorliegende Buch eine fleißige und tüchtige Arbeit, die über den Gegenstand bequemen Aufschluß erteilt.

Dr. E. Bürgi S. J.

Marius a Mercato Saraceno, O. M. Cap.: *Relationes de origine Ordinis Minorum Capuccinorum*, in lucem editae a P. Melchiorre a Pobladura eiusdem Ordinis. Assisi, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cappuccini, 1937, LXXXIX-552, Gr.-8°. (Monumenta historica Ordinis Minorum Capuccinorum, vol. 1.)

In fast allen Orden ist ein Eifer für Aufhellung ihrer Geschichte, namentlich ihres Ursprungs erwacht. Es ist deshalb zu begrüßen, wenn auch der Kapuzinerorden beginnt, die ältesten Berichte über seine Anfänge den Anforderungen der Kritik entsprechend herauszugeben. Der vorliegende erste Band umfaßt die drei ältesten Berichte über den Ursprung des Ordens. Der erste, kurze, wohl nicht vollständig erhaltene Bericht verdankt seinen Ursprung dem Herzog Cosma von Toscana, der dem Provinzialvikar des Ordens 1561 den Wunsch aussprach, Näheres über den Ursprung der Kapuziner zu erfahren. Sie wurde schon gedruckt von Eduard von Aalençon 1907 und 1908. Ausführlicher ist der zweite Bericht, geschrieben 1578, zuerst gedruckt von Joseph von Fermo 1927; er richtet sich gegen J. Zarlino, der 1579 statt des Matteo da Bascio als ersten Kapuziner Paul von Chioggia hinstellte; als Antwort ließ P. Marius sofort 1580 den ausführlichen Bericht in vier Büchern folgen. Dies der Hauptinhalt des Buches. In zwei Anhängen erhalten wir die Darstellung des Paul Morigia über die Ordensanfänge und die Schrift des venezianischen Kapellmeisters Joseph Zarlino zu Gunsten des Paul von Chioggia. Zarlino († 1590) ist derselbe, der in der Musikgeschichte einen Namen, zwar nicht als Komponist, aber als bedeutender Musiktheoretiker besitzt. Die ausführliche Einleitung gibt Rechenschaft über das Leben des P. Marius und die Besonderheiten der neuen Ausgabe, die mit allem Fleiß nach den Regeln gearbeitet ist, die für derartige Arbeiten heute in Übung sind.

C. A. Kneller S. J.

Der fließende Gottesjubil. Das Alltagsleben des Christen aus den Vollkommenheiten seines Gottes. Aufzeichnungen einer Franziskanerin, herausgegeben von P. Bernardin Wild O. E. S. A. Würzburg, Rita-Verlag 1938, 315, 8^o, RM 4.80.

Erfreulicherweise haben wir an guten aszetisch-mystischen Schriften heute keinen Mangel. Der Sinn dafür ist längst erwacht und manches treffliche Buch kommt diesem Bedürfnis entgegen. Auch in der Richtung, daß nicht bloß für „gehobene“ Lebenszeiten erbauliche, myrische Motive bereitgestellt werden, sondern auch das alltägliche Leben und Arbeiten mit solchem Geiste durchdrungen wird. Man darf wohl sagen, es sei ziemlich auf der ganzen Linie der Kampf gegen die bloße Ethisierung des Lebens entbrannt. Dadurch gewinnt das christliche Mysterium als Geheimnislehre und als Geheimniskraft allmählich wiederum seine alte und ursprüngliche Bedeutung für die christliche Existenz zurück. Unter den Zeugnissen für eine derartige Einstellung und Bemühung ragt das vorliegende Werk um ein beträchtliches über die durchschnittliche Literatur hinaus. Schon deswegen mag es denjenigen, die noch nicht aus ganzer Seele in diese Bewegung hineingewachsen sind, als kühn und unverständlich vorkommen; sie werden die Einkleidung — trotz ihrer bekannten Vorbilder — als „gesucht“ ablehnen. Aber sie berauben sich doch eines großen Gewinnes für den Fortschritt ihrer Seele. Der „fließende Gottesjubil“ mit seinem freudigen Schwung und seinem bewegten Enthusiasmus ist eine eindrucksvolle Bekundung franziskanischen Geistes, ohne weibliche Sentimentalität, ja im Gegenteil mit klarer (ob auch manchmal überreicher) Sprachformung. Gebete von starker Innigkeit sind die Antwort der Seele auf die Ansprache Gottes. Und wenn auch die Worte Gottes oft aus unnahbarer Höhe herabklingen, sie bleiben doch für den sorgsam Lauschenden noch vernehmbar. Auch der rauschende Strom der Gottesoffenbarung prallt nicht zermalmend auf die empfangsbereite Seele, sondern wird gestaut in den Formen des liturgischen Gebets und fließt so befruchtend in das Feld des alltäglichen Gottesdienstes. Dem Buche gehören besinnliche, reife Leser, denen Erleben und Nachdenken nicht fremd sind; sie werden aber sicher von seinem Auftrieb zu Gott getragen.

Professor Dr. Georg Wunderle.

Garrigou-Lagrange, R., O. P.: *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes.* Deutsch von A. Kraus. Paderborn, Schöningh 1937, 340, 8^o, RM 7.80.

Das Buch enthält eine Reihe von zum Teil schon früher veröffentlichten Einzelabhandlungen

des bekannten Theologen, die sich unter dem im Titel bezeichneten Gesichtspunkt schließlich zu einem einigermaßen geschlossenen Ganzen runden. Der Verfasser betont mit vollem Recht, daß der echte Philosoph und noch mehr der Theologe Sinn für das Geheimnis haben muß. Er beklagt, daß manche Lehrbücher die Dunkelheiten und Tiefen der Fragen kaum spüren lassen und so tatsächlich oft an der Oberfläche bleiben. Tieferes Eindringen zeigt immer wieder, wie wohl die einzelnen Wahrheiten oft recht klar sind, ihre innere Verbindung aber in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleibt. Der Grund liegt teils in der Dunkelheit des Gegenstandes an sich, z. B. der Materie, vor allem aber in der für unser schwaches Geistesauge allzu blendenden Lichtfülle der Gottheit. Das ist gewiß alles sehr wahr, aber wir dürfen auch nicht durch allzu starres Denken selbst „Geheimnisse“ schaffen.

Im einzelnen zeigt der Verfasser das Geheimnisvolle schon in den alltäglichsten Vorgängen der Natur (Sinneswahrnehmung, Bewegung), vor allem aber im Bereich des Übernatürlichen. Es kommen verschiedene theologische Einzelprobleme zur Behandlung: Beweisbarkeit des Daseins eines der natürlichen Vernunft unzugänglichen Bereiches im allgemeinen, Unbeweisbarkeit der Möglichkeit der Glaubensgeheimnisse im besonderen, namentlich der unmittelbaren Gottesschau, Unterschied der Übernatürlichkeit des Wunders und der Gnade, das „übernatürliche Formalobjekt“ des Glaubens, hinreichende und wirksame Gnade, im Schlußkapitel die „Nacht der Sinne“ und die „Nacht des Geistes“ als Läuterungsstufen im geistlichen Leben. Man wird aus den Ausführungen reiche Anregung schöpfen, auch wenn man nicht jeder Einzelheit zustimmt.

Bei der Übersetzung ist das Bestreben, wirklich alles zu verdeutschen gewiß sehr zu loben. Aber schließlich muß doch die Verständlichkeit oberstes Gesetz bleiben; tatsächlich ist aber manche Verdeutschung nur für den verständlich, der sie wieder ins Französische, bzw. Lateinische zurückzuübersetzen weiß, so etwa das „hauptworfthafte Zeitwort“ (75), die „Loslösung“ (für Abstraktion), „anlagehaft übererhaben“ (virtualiter eminenter) usw. „Voll angemessener Gegenstand“ für objet adéquat (156) geht wirklich nicht an, aus „Verbundenheitsstufe“ (79) ist selbst für den Kenner die „identité“ kaum wiederzuerkennen.

Jos. de Vries S. J.

Raitz von Frentz, E.: *Selbstverleugnung*. Eine aszetische Monographie. 2. Aufl. Einsiedeln/Köln, Benziger 1938, 333, RM 4.85.

Der schlichte Titel des Buches läßt nicht ohne weiteres erkennen, wem ein Reichtum den Leser erwartet. Hier wird ein wichtiges Teilgebiet der Aszese wissenschaftlich behandelt. Da ist es zunächst anziehend und lehrreich, einen Einblick in die Methodik dieses jungen Wissenszweiges zu tun. In der Hauptsache sprechen hier historische, theologische und psychologische Betrachtungsweisen. Dinge, die dem modernen Menschen hier und da so problematisch erscheinen, wie Demut, Buße, Geduld und Sanftmut, erfahren eine Beleuchtung, die heute zwar notwendig war, gleichzeitig aber befreiend wirkt. Denn der Verfasser geht keiner Schwierigkeit aus dem Wege. Katholische Selbstverleugnung ist nicht zu verwechseln mit bizarren Formen von heidnischem Selbsthaß, ja nicht einmal mit gewissen Erscheinungen der Kirchengeschichte — und doch ist sie auch von der Offenbarung gefordert. Ihr rechtes Maß wird durch eine kluge persönliche Aneignung von Offenbarung und diesbezüglicher kirchlicher Tradition bestimmt. Durch feinsinnige psychologische Analysen weiß der Verfasser seinen aszetischen Idealen die notwendige Begründung zu geben. Einwände, wie sie besonders von der Psychoanalyse herkommen, werden genau untersucht und widerlegt. Der Gebildete unserer Tage wird es dankbar begrüßen, daß man seinen Fragestellungen derart weit entgegenkommt. Da die Darstellung nicht nur belehrt, sondern gleichzeitig auch anregt — und zwar aus sich — empfehlen wir sie als ein schönes Beispiel einer „Theologie der Verkündigung“. Die einfache und klare und übersichtliche Schreibweise dürfte dem Buche weit über unseren Kreis hinaus in der Gebildetenwelt den Erfolg sichern. Die Schulungskurse der Großstadt-pfarreien wären jedenfalls ein geeigneter Boden, auf das Werk hinzuweisen.

Dr. A. Bolley.

Schick, Erich: *Boten des Unsichtbaren*. Von der Führung durch verborgene Erlebnisse. Berlin, Furche-Verlag 1938, 104, RM 1.80.

Boten des Unsichtbaren sind es, von denen diese Blätter einiges berichten. Ja, sie sind in eines jeden Leben zur Stelle, die Boten des Unsichtbaren, in dieser oder jener Gestalt sich flüchtig zeigend, in dieser oder jener Weise ihren Dienst vollbringend. In früheren Zeiten lebten die Menschen gewiß in einer näheren und geistesklarerer Verbundenheit mit ihnen. Jetzt ist alles so wirr und unklar geworden in unserem inneren Erleben, oft so sehr ins Unbewußte hinabgedrängt, so verderbt, mißdeutet und verkannt. Zugleich aber führt der Weg der Menschenseele immer mehr in innere Zustände hinein, die wir dem Niemandsland zwischen den Fronten vergleichen können mit seinen besonderen Bedrohungen und Gefahren. O das Niemandsland der Zeiten! O das Niemandsland der Seele!

Wie bedürfen wir da eines tiefen getrosten Wissens um die Wahrheit, daß es himmlische Weggefährten im Niemandsland gibt, nicht allein im Sinn des Außerordentlichen nach Anlaß und Empfindung, sondern inmitten der Alltäglichkeit, und daß alles Außerordentliche uns nur gegeben ist als Hinweis auf das in der Alltäglichkeit insgeheim allezeit Geschehende. Die Boten des Unsichtbaren sind unsere Weggefährten im Niemandsland.

Hinter jedem solchen Botendienst aber wie auch hinter solchen in der Tiefe persönlicher Führung verborgenen Erlebnissen, wie es die sind, die auf diesen Blättern erzählt werden, steht ja der Dienst der Wesen, die Boten Gottes sind im eigentlichsten und tiefsten Sinn, der segnende und behütende Dienst der Engel. In der unscheinbaren helfenden Gebärde einer rettenden menschlichen Hand, in den weit über sich selbst hinausweisenden Worten aus Kindermund, im segnenden Gebet einer geheiligten Persönlichkeit, in überirdischer Stärkung mitten in Todesschrecken, in den kleinen Wundern des Alltags, in den verborgenen Begegnungen des Geistes mit den letzten Wirklichkeiten wie im Hören und Verstehen des reinen Rufens von Seele zu Seele tritt uns das Reich der himmlischen Wesen nahe, die wahrlich „allzumal dienstbare Geister sind, ausgesandt zum Dienst um derer willen, die ererben sollen die Seligkeit“ (Hebr. 1, 14).

Zu den Früchten ihres Dienstes gehören auch die tiefdankbare Einsicht in die göttlich geordneten Zusammenhänge alles irdischen Geschehens, die Sehnsucht nach Reinigung und Schärfung unserer inneren Sinne, ja auch der aus der Tiefe unseres Wesens sich emporringende Wunsch, wir möchten jenen himmlischen Gestalten doch immer näher kommen — nicht nur als solche, die ihrer Hilfe allezeit bedürfen, sondern auch so, daß wir je mehr und mehr desselben Auftrags teilhaftig werden, wie er ihr Leben und ihre Seligkeit ausmacht: Boten des Unsichtbaren zu sein, Weggefährten im Niemandsland. *E. Schick.*