BESPRECHUNGEN

Schmidt, Hermann: *Organische Ascese*. Ein zeitgemäßer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung. Paderborn, Schöningh 1938, 470, 8°, RM 6.50.

Die Zahl der Bücher, die aus dem Schönstätter Kreis hervorgehen, wächst. Im Anfang merkte man manchen Schriften, die in Maschinenschrift vervielfältigt waren, das Tasten und Versuchen noch sehr an, und den Wunsch, sich durch neue, aber wenig glückliche Ausdrücke, die sich nicht ganz mit der gewohnten Formulierung des Glaubens und der Religiosität deckten, Freunde zu verschaffen. Aber immer mehr war das Heranreifen der Bewegung zu merken. Ein eifriges inneres Leben tat sich auf, gepflegt von Priestern und Laien, die danach streben, eine Elite zu werden. Auch die Zahl der Glieder wuchs ständig. So begann man allmählich zu verschmerzen, daß der neue „Apostolische Bund“ der älteren „Unio apostolica“, die ähnliche Ziele mit ähnlichen Mitteln verfolgte, Eintrag tat. Es war, wie so oft, eine überragende Persönlichkeit, die Hunderte zu den gleichen religiösen Idealen zu begeistern wußte, P. Kentenich. Auch die Schönstatt-Literatur wuchs, an Zahl und an Tiefe. Ist Kastners Marienbuch auch vielleicht das spezifische Schönstattbuch, so doch die vorliegende „Organische Ascese“ das reifste Werk. Denn H. Schmidt ist das gelungen, was man mit Recht für eine moderne Aszetik fordert und was gerade das Schwierigste ist: das wertvolle Alte zu bewahren und nicht verächtlich als veraltet beiseite zu schieben und gleichzeitig die neuen Bedürfnisse der heranwachsenden Generation zu erspüren und in die alte Ascese hineinzuverarbeiten.

Vergleicht man das Buch mit ähnlichen Werken aus Gegenwart und Vergangenheit, so fällt gleich der glückliche Griff auf, mit dem Sch. gerade das wichtigste und zügigste Kapitel behandelt: den Aufbau des geistlichen Lebens. Die ganze weite, aszetische Begriffswelt, die sich im Anschluß an Cassian und die Secunda secundae des hl. Thomas herausgebildet hat und die in mustergültiger Vollständigkeit Otto Zimmermann vorlegt, setzt er voraus oder überläßt es dem Lehrer der Aszetik, sie nachzuschlagen. Er kümmert sich nur um die Tat, um das Werden, um die großen Stufen und Etappen des geistlichen Lebens. Er bietet sie dazu nicht in einem äußerlichen Nacheinander, sondern in einem organischen Ineinander, was man früher zwar auch kannte, aber mehr dem einzelnen Seelenführer überließ.

Wie es bei einer christlichen Ascese mit ihrem recht verstandenen Dualismus unvermeidlich ist, läßt Sch. die Stufen des positiven und des negativen Weges nebeneinander ansteigen. Die positiven muten modern an und finden kaum ein Äquivalent in irgend einer Variante der alten „drei Wege“ der Reinigung, Erleuchtung und Einigung. Wenn man aber von dem etwas zu stark jugendpädagogischen absieht und die letzte Antwort auf die Frage nach Eros und Sexus dem Pädagogen überläßt, findet man in der ersten Stufe, „ethische Läuterung des Gemüts- und Trieblebens“, alles Wesentliche des Reinigungsweges. Auf den folgenden Stufen: Marienverehrung, Christusliebe, Gotteskindschaft, Liebe zum Heiligen Geist, gehen Erleuchtungs- und Einigungsweg unvermerkt ineinander über, wenn auch bei all dem, wie schon oben bemerkt, weite Gebiete einer vollständigen Aszetik überlassen sind. Diese Vereinfachung hat den sehr berechtigten Sinn, große und begeisternde Ziele auf jeder Stufe vor Augen zu stellen, ähnlich wie schon zu Anfang das Bild der idealen Persönlichkeit umrissen wurde, das im Anschluß an die Ergebnisse der modernen Psychologie den Schüler der Vollkommenheit ständig begleiten soll.

Auf den verschiedenen Stufen erfreut das Ausgewogene und das rechte Maßhalten, das man in der heutigen Frömmigkeit so oft vermißt. Während man sonst häufig „Methode“ und „Akte“, so sehr man in und von ihnen lebt, nicht zu werten weiß, Marienverehrung im Anschluß an Grignon, liturgische Frömmigkeit, Corpus-Christi-Gedanken, trinitarisches Leben verabsolutiert, verbindet Schmidt in der rechten Weise das Organische und Ganze mit den Einzelteilen und weist den Einzelrücksichten ihren rechten Platz im Aufbau der Frömmigkeit an.

Die negative Ascese mit ihren fünf Stufen ist eine geschickte und durchaus passende Aus-

weitung der „drei Stufen der Demut“ des hl. Ignatius. Dessen zweite Stufe wird aufgeteilt in: Bruch mit der lässlichen Sünde, Kampf gegen Unvollkommenheiten, Meidung des Gefährlichen, Gleichförmigkeit, wobei man nur moraltheologisch die halbfreiwillige lässliche Sünde lieber nicht als Unvollkommenheit bezeichnet fände.

Den kurz gezeichneten „Materialstufen“ fügt Sch. noch fünf „Formalstufen“ bei, die man als einen fortschreitenden Wandel in Gott bezeichnen kann. So sehr man auch hier das Maßhalten gegenüber den Übertreibungen Hocks anerkennt, ist begrifflich diese weitere Teilung etwas gekünstelt. Sachlich werden wertvolle Gedanken der alten Aszese modernem psychologischen Denken angepaßt.

Weist man so der „Organischen Aszese“ ihre Stelle im Ganzen der Aszetik an und verißt man nicht, daß es sich um Schulung einer Elite handelt, nicht um das tägliche Brot, das auf der Kanzel für die Anfänger gebrochen wird, so kann man dem Werk und der ganzen Bewegung, die hier ihren idealen Ausdruck gefunden hat, nur Glück wünschen.

E. Raitz v. Frenzt S. J.

Viller Marcel, S. J. und R a h n e r, Karl S. J.: *Aszese und Mystik in der Väterzeit*. Ein Abriss. Freiburg, Herder 1939, XVI—322, Gr.-8^o, RM 7.80.

Um das Buch richtig zu würdigen, muß man seinen Zweck genau im Auge behalten. M. Villers Original „La spiritualité des premiers siècles chrétiens“ (Paris 1930) trägt den Charakter eines „Abrisses“ noch deutlicher an sich als die deutsche Bearbeitung. Der Titel „Spiritualité“ ist dort günstiger als die deutsche, entfaltende Ausdrucksweise „Aszese und Mystik“; denn ich halte gerade für die Urzeit des Christentums die Frage für ausschlaggebend, welche „geistliche Haltung“ hier als entscheidend angesehen und „gelebt“ wurde. Das neue Buch von Georg K o e p g e n : *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1939) zeigt das sehr deutlich, mag man sich im übrigen zu seinen Ausführungen stellen, wie man will.

Die deutsche Bearbeitung von M. Villers Abriss ist warm zu begrüßen; sie will ausdrücklich nur eine Bearbeitung sein. Als solche umschließt sie eine Reihe von Verbesserungen und Ergänzungen des französischen Originals, namentlich bezüglich des literarischen Apparats. Als Überblick über die „geistliche Haltung“ des frühen Christentums kann sie nichts anderes als ausgewählte, aber doch nicht zusammenhanglose Themen bringen, die als Ganzes in die Eigenart der patristischen Aszese und Mystik ein führen. Es ist deshalb von vornherein wohl nicht am Platze, dem Werke Viller-Rahners, das zweifellos demjenigen von P o u r r a t überlegen ist, „wesentliche“ inhaltliche Mängel vorzuhalten, die sich auf Reichhaltigkeit des Stoffes beziehen. Hier glaube ich nach gründlichem Studium des Buches sagen zu dürfen, daß alles für den Zweck Wesentliche behandelt, meistens vortrefflich behandelt ist. Der Bearbeiter ist in einem — nicht unwichtigen — Punkte von der Ansicht Villers abgewichen: Er hat mit H e n d r i k x den hl. Augustinus nicht als eigentlichen Mystiker erklärt. Ich freue mich, daß die Argumente des Hendrikx'schen Buches, dessen Entstehen ich mitverfolgt habe, einen solchen Eindruck gemacht haben. Die Folgen dieser Anschauung wollen aber dann in der gesamten Nachwirkung Augustins auch mit aller Konsequenz anerkannt werden. Ich hätte hier und sonst mehr psychologische Durchdringung gewünscht. Das große Problem der Apatheia hätte wohl eine eigene, „perspektivische“ Behandlung, gerade im Hinblick auf den aszetischen und mystischen Aufstieg verdient. Man begegnet ihm in der gesamten ostkirchlichen Mystik auch der heutigen hesychastischen Form („Jesus“gebet innerhalb der russischen Kreise u. a.) immer wieder. Auch das Verhältnis zur Welt und zur weltlichen Kultur hätte ich gerne eigens hervorgehoben und breiter erörtert gesehen. Aber ich gestehe gerne, die Grundlagen all dieser Problembehandlungen sind gegeben. Daß die Linie Origenes—Evagrius Pontikus auf Grund der neuesten Forschung so stark unterstrichen und der „zu spät gekommene“ Pseudoareopagit zurückgedrängt wurde, ist — wie die Beurteilung des Messalianismus — eine echt moderne und berechtigte Ergänzung gegenüber dem Original. Trotzdem scheint mir hier manches etwas zu sehr

überspitzt in der Formulierung zu sein. Das gilt von einer Reihe anderer Stellen ebenso. Ich kann z. B. auch dem Ausdruck (S. 67) nicht zustimmen, daß die Erkenntnis des Gnostikers (bei Klemens Alexandrinus) sich fast ganz als „Modeerzeugnis“ erweise.

Aber abgesehen von alledem freue ich mich des prächtigen Buches aufrichtig. Es ist gerade für die starke ur- und ostkirchliche Bewegung ein notwendiges und sehr brauchbares Rüstzeug.
Georg Wunderle

Völker, Walther: *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit. Leipzig, Hinrichs 1938, XIV—350, Gr.-8°, RM 27.— (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 49, 1.)

Völker stellt sein neues Buch als den zweiten Band einer Trilogie vor, deren erster Teil „Das Vollkommenheitsideal des Origenes“ (1931) (diese Zeitschrift 7 [1932], 183—85) bildete, deren dritter ein entsprechendes Werk über Clemens Alexandrinus darstellen soll (45). „So steht auch die vorliegende Abhandlung in einem größeren Zusammenhang und erstrebt sie auch einen Beitrag zur Frage ‚Philo und die Anfänge der christlichen Mystik‘ zu liefern.“ Die Züge, die Völkers Origenes-Buch kennzeichneten, finden sich hier noch ausgeprägter wieder. Die Heerschau der vorhandenen Literatur ist zu einem staunenswerten Überblick über alle vorhandenen Philostudien geworden, von deren Zitaten die aufgeschwollenen Anmerkungen wimmeln, und wie im ersten Werk dient diese Übersicht dazu, sich durch einen Urwald verholzter Vorurteile, vorschneller Konstruktionen und angeblühter Synthesen einen Weg zu den Texten selbst zu bahnen. Nicht ohne Humor läßt Völker die endlosen Reihen sich widersprechender Meinungen aufrücken, um zu dem Schluß zu kommen, daß Philo sich nicht streng systematisieren lasse, sondern das „Schülern“ (152, 187), das „bewegte Ineinander“ (287), die „Spannung zwischen zwei Lebensstilen“ (304) zu seiner Eigenart gehöre. In diesem ewigen „Schwanken“ (46 f.) lasse sich aber doch etwas wie ein Kern entdecken, nämlich das alttestamentarische Ethos des heiligen und gütigen, strafenden und begnadenden Gottes, um den, mehr oder minder lose, mehr oder minder persönlich angeeignet oder nur als literarischer Schmuck umhängt, die Terminologie und Gedankenwelt der hellenistischen Religiosität aller Schattierungen flattere. Mit sehr sorgfältiger, fast zögernder Hand werden überall diese „Flächenunterschiede“ (49) festgestellt, leise aber kundig die Dinge ausgewogen und an ihren Platz gestellt. Das Verhältnis des „Dieu sensible au coeur“ und des „Dieu des philosophes“, der Gottunmittelbarkeit und der Ethik der Mittelwesen, der religiösen und autonomen Gewissensauffassung, der Weltbejahung und Weltflucht, des Ideals der *ἀπάθεια* und desjenigen der *μετσοπάθεια* — um nur einige der bedeutendsten Antinomien hervorzuheben — werden mit wohlthuender Nüchternheit behandelt. Besonders glücklich ist wohl die Weise, wie das Mysterienwesen, zumal der Astralkult, als bloßer literarischer Verputz nachgewiesen, ja sogar alle echte mystische Erfahrung gezeugnet wird, zugunsten eines ethisch hochstehenden altjüdischen Intellektualismus.

Freilich wird man gerade von dieser fast überbetonten „Objektivität“ der Methode sich auch nicht blenden lassen dürfen. Gerade diese extreme Entdogmatisierung Philos zugunsten eines fast reinen Ethizismus, seine Entmystisierung zugunsten einer alttestamentlichen Frömmigkeit, der Einsatz der ganzen Untersuchung mit dem Leitmotiv „Sünde, Buße, Gewissen“ verrät ebenso stark wie das Origenes-Buch Völkers das protestantische Apriori, genauer den Ethizismus Ritschelscher und Hollscher Herkunft, welcher freilich bei Origenes' objektiv-dogmatischer Orientierung noch verzeichnender war als bei den schwimmenden Umrisen Philos. Aber auch hier setzt sich unvermerkt der „Teil“, nämlich die Ethik, die ja allein untersucht werden soll, an die Stelle des „Ganzen“, und die objektiven Bezüge geraten in den Verdacht, Projektionen der inneren Zustände zu sein.

Technisch ist die Gliederung und Durchsichtigkeit der Kapitel unzureichend, die Lesung ist mühsam und nur für einen des Griechischen Mächtigen möglich. Sach-, Personen- und Stellenregister werden schmerzlich vermißt, welche unbedingt erfordert gewesen wären, um das übervolle Werk angenehm verwendbar zu machen. Ermüdend wirkt, wie schon

im Origenes-Buch, die stete Anrede des behandelten Autors mit „unser Alexandriner“. — Aber neben diesen kleineren und kleinsten Unebenheiten werden wir Völker für die gewaltige Arbeit dankbar sein, deren nicht geringstes Verdienst es ist, mit dem ganzen Vorbau präntziöser Theorien „über“ Philo aufgeräumt und uns schlicht vor die Texte zurückversetzt zu haben.

Hans Urs von Balthasar S. J.

Teeuwen, P.: *Dionysius de Karthuizer en de filosofisch-theologische Stroomingen aan de Keulse Universiteit*. Brüssel, N. V. Standaard-Boekhandel 1938, 144, Gr.-8^o, Fr. 28.—. (Historische Bibliotheek van Godsdienstwetenschappen.)

In einer Dissertation, die dem „Angelicum“ in Rom vorgelegt wurde, behandelt P. Teeuwen das Verhältnis seines berühmten Landsmannes zur Universität Köln, die im 15. Jahrhundert, da es noch keine Trennungslinie zwischen dem Rheinland und den Niederlanden gab, stärksten Einfluß auf das Gebiet der Schelde und Maas ausübte. Den Pater ecstasticus läßt Goethe in seinem „Faust“ Worte von ungeheurer Wucht sprechen:

„Keulen, zerschmettert mich! Blitze, durchwettert mich!
Daß ja das Nichtige alles verflüchtige,
Glänze der Dauerstern, Ewiger Liebe Kern.“

Es ist ja eigenartig, daß ein Mönch, der dazu noch dem strengsten Orden angehört, von seiner Zelle aus einen solchen Einfluß auf das Geistesleben seiner Zeit ausüben kann. Dionysius, zu Rijkel im Fürstbistum Lüttich geboren, bezieht im Jahre 1421 die Universität Köln und studiert hier bis zum Jahre 1424, wie H. Keussen nachweist (Die Matrikel der Universität Köln I, 1389—1475, Bonn 1928), während man früher schon für das Jahr 1423 seinen Eintritt in die Kartause Bethlehem bei Roermond ansetzte. Die drängenden Zeitfragen bewegten ihn auch in seiner Zelle. So äußert er sich zur Konziliaridee und zur Reform der Kirche, wird Begleiter des Kardinals Nikolaus von Kues auf seiner großen Visitation und Friedensvermittler zwischen dem Herzog von Geldern und seinem Sohne. Sein beschauliches Leben hindert ihn nicht, in besonderen Schriften Irrlehren zu bekämpfen, namentlich den Islam. Von den zahlreichen Werken des großen Kartäusers — Dionysius gibt in einer von ihm aufgestellten Liste 141 an — hat Teeuwen elf philosophische und theologische Traktate herangezogen, die nach ihrer zeitlichen Folge und ihrem wesentlichen Inhalt eingeordnet werden. Nach einer kürzeren Untersuchung über das Verhältnis der spekulativen Theologie des Dionysius zu den Nominalisten, zu Duns Scotus und seiner Schule sowie zu Agidius von Rom wird seine Einstellung zu Thomas und Albert eingehender behandelt. Das Ergebnis lautet: Dionysius ist in seinen ersten Werken Thomist. In den späteren Hauptwerken ist er mehr nach Albert orientiert. Er weicht in Streitfragen von Thomas ab, aber mehr unter dem Einflusse des Albertismus im 15. Jahrhundert als der Schriften von Albert selbst. Doch kann man nicht sagen, daß er sich dieser Schule ohne Vorbehalt verschrieben hat. In seinen philosophisch-theologischen Lehren ist er ein Vertreter der Kölnischen Hochschule geblieben, ein Verteidiger des Kölnischen Realismus unter Abkehr von den Nominalisten, Scotisten und Amilianern. Die zwei Strömungen, die damals der Kölner Universität ihr Gepräge geben, nämlich der Thomismus und Albertismus, ziehen auch durch die Schriften des berühmten Kartäusers. Unverkennbar ist seine Vorliebe für Heinrich von Gent. Durch seine Vielseitigkeit hat er die Lehren aller großen Scholastiker an seine Zeitgenossen weitergegeben. Aus der Liste der Werke des Dionysius, die nach dem Trierer Kodex im Anhang abgedruckt ist, erkennt man seine fast einzigartige literarische Fruchtbarkeit.

Heinrich Gleumes

Wessely, Friedrich: *Johannes vom Kreuz, der Lehrer des vollkommenen Lebens*. Wien, Mayer 1938, 247, RM 6.—.

Vorstehende Arbeit kommt zu dem Resultat, daß Johannes v. Kreuz in seinen Werken eine allgemein zugängliche Heiligkeit lehre. Es liegt in der Natur der Sache, daß im

Rahmen eines so großen Problems eine Menge von Einzelfragen und Einzelargumenten zu Auseinandersetzungen reizen würden, die über das hinausgehen, was innerhalb einer kurzen Besprechung gesagt werden kann; so die Frage nach den Gaben des Heiligen Geistes, nach der Identität der Beschauung und ihren Anzeichen im „Aufstieg“ und in der „Dunklen Nacht“. Der Verfasser verrät eine beachtliche Kenntnis des Schrifttums des spanischen Kirchenlehrers und hat sich offensichtlich mit hingebender Liebe darein versenkt. Jedenfalls aber steht und fällt eine These im allgemeinen mit der Methode, nach der sie verteidigt wird. Und Sätze wie folgende müssen gegenüber der Methode, die Wessely in seiner Beweisführung anwendet, bedenklich stimmen: „Seine (des Johannes v. Kreuz) Mystik ist ja eine ganz klare und praktische Folgerung aus seiner Lehre von Gott und vom Seelengrund . . . Hat Johannes v. Kreuz richtig über Gott und die Seele und die Welt gedacht und ist auch die Folgerung aus dieser Erkenntnis richtig gezogen, dann ist es klar, daß sich seine Lehre an alle richtet, die bereit sind, aus der Wahrheit des Evangeliums die letzten Folgerungen zu ziehen . . . Ist die Lehre des Heiligen allgemeingültig, dann ist auch anzunehmen, daß die Heiligkeit, die er lehrt und beschreibt, die wesentlich christliche Heiligkeit ist“ (S. 11/12). Oder: „Sehr bezeichnend ist auch die Mahnung an Mann und Frau, sich ihres Ehestandes nicht zu freuen . . ., weil man in Sorge sein soll, daß die gegenseitige Herzensneigung ein Hindernis sein könnte für die restlose Hingabe an Gott. Wichtig ist diese Mahnung deshalb, weil man daraus sieht, daß Johannes v. Kreuz für jeden Stand die Vereinigung mit Gott (und darunter ist die höchste mystische Vereinigung verstanden!) für den Idealzustand ansieht und für möglich hält“ (S. 169). Bestehen solche Schlüsse wirklich zu Recht? Liefern sie die Doktrin des Heiligen vor allem nicht einer aprioristischen Betrachtungsweise aus, die ihrem originellen und erfahrungsmäßigen Charakter nicht mehr gerecht werden kann? Gerade deshalb ist auch fraglich, ob es methodisch zulässig ist, „als Arbeitshypothese die volle Übereinstimmung in dogmatischer Hinsicht mit der Schule“ (S. 11), der er angehört hat, anzunehmen.

Nichtsdestoweniger ist die weitgespannte Beweisführung interessant, die Darstellung lichtvoll und ansprechend und das Ganze eine treffliche Einführung in die Gedankenwelt des Kirchenlehrers der Mystik.

A. Winkelhofer

Van Rooy, J.: *Gerard Zerbolt van Zutphen, Leven en geschriften*. Nymegen, Dekker & Van de Vegt 1936, 405, Gr.-8°. fl. 2.90.

In einer umfangreichen Studie behandelt der Karmeliter J. van Rooy Leben und Schriften des Fraterherrn Gerhard van Zutphen, der in der Geschichte der Frömmigkeit eine bedeutende Rolle spielt. Das geht aus der Übersicht über die Literatur hervor, die sich mit diesem Geistesmann befaßt. Es hat sich aber, wie van Rooy bemerkt, mancher Irrtum in die Darstellungen von Trithemius bis Hyma, vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, eingeschlichen. So verwechselt Trithemius den Niederländer mit einem Kölner Theologen gleichen Namens, während Hyma in seinem ausgezeichneten Werke über die *Devotio moderna* in dieser Bewegung noch zu sehr eine Vorläuferin der Reformation sieht.

In der Ysselstadt Zutphen, wo die Familie Zerbolt öfters die Schöffen stellte, wurde Gerhard im Jahre 1367 geboren. Schulen des Auslandes trugen zu seiner Bildung bei. Ob er die Universitäten Paris und Prag besucht hat, läßt sich aus den Quellen nicht erschließen. Durch Frömmigkeit, Pflichttreue, Reinheit und Eifer zeichnete er sich aus. Wahrscheinlich hörte er öfters die packenden Predigten Geert Grootes, der im Jahre 1378 seine öffentliche Wirksamkeit begann. In dem feinen Seelenkennner und Jugendfreund Florentius Radewyns fand er einen Führer im geistlichen Leben. Johannes Busch berichtet, daß Gerhard zusammen mit Gronde, Brinckerinck und ten Bussche zu den ersten Schülern Grootes gehörte. Demnach muß er vor 1384, dem Sterbejahr Grootes, nach Deventer zurückgekehrt sein. Seine Liebe zur Einsamkeit und seine geistliche Sammlung werden von seinen Biographen besonders hervorgehoben. Den Mitbrüdern suchte er seine Krankheit zu verheimlichen, um ihnen nicht zur Last zu fallen. Als echter Fraterherr und Bibliothekar des Florentiushauses hatte er eine große Liebe zu den Büchern, die er „Licht, Trost, Heil-

mittel“ nennt, die ihm unentbehrlich sind wie die Sakramente. Eifrig war er im Abschreiben von Büchern. Als die neue Form des Gemeinschaftslebens Anfeindungen erfuhr, trat Gerhard als Verteidiger auf, und seine Beweisführung war den Brüdern auf dem Konzil von Konstanz eine gute Stütze. Als im Jahre 1398 zu Deventer der schwarze Tod wütete, siedelte Gerhard mit Florentius nach Amersfoort über, während ein Teil der Brüder zur Ausübung der Seelsorge in Deventer blieb. Die Genossenschaft wollte verhüten, daß die Pest ihr den Mann entriß, den sie zur Verteidigung ihrer Sache so notwendig hatte. Tatsächlich unternahm Gerhard in den folgenden Monaten Reisen zu einflußreichen Männern, deren Beistand man sich sichern wollte. Auf der Rückreise nach Deventer erkrankte er im Dezember 1398 und starb zu Windesheim im Alter von 31 Jahren. Hier fand er auch im Konvent der Regularkanoniker vom hl. Augustinus seine letzte Ruhestätte.

Quelle n für das Leben von Gerhard Zerbolt sind insbesondere die Schriften von Thomas von Kempen, von Rudolf Dier van Muden und die Handschrift von Leeuwarden. Jos. Pohl bietet im 7. Band der Gesamtwerke von Thomas den *Dialogus noviciorum*, der das Kapitel „De domino Gerardo Zutphaniae“ enthält (opera omnia Thomae a Kempis, vol. VII, p. 275—282). Diesen *Dialogus* hat Thomas zwischen 1436 und 1450 verfaßt. Da er aber schon 1392 nach Deventer gekommen war, hat er fast sechs Jahre mit Gerhard in derselben Gemeinschaft gelebt.

Die zweite wichtige und zuverlässige Quelle ist das „*Scriptum*“ von Rudolf Dier van Muden, niedergeschrieben im Jahre 1459. Der Verfasser trat im Sterbejahr Zerbolts in das Florentiushaus von Deventer ein und bekam zu Beginn seines Noviziats (1400) den Habit des Verstorbenen.

Der Schreiber der mittelniederländischen Handschrift von Leeuwarden ist im Meister-Geerts-Haus zu Deventer zu suchen (15. Jahrhundert). Er zeigt eine auffallende Übereinstimmung mit Thomas, nur behandelt er Gerhards Tod und Begräbnis ausführlicher. Hier zeigt er große Ähnlichkeit mit Rudolf Dier. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß Johannes Busch im *Chronicon Windesemense* gelegentlich Zerbolt erwähnt.

Die Werke Gerhards van Zutphen sind teilweise in ihrer Autorschaft umstritten worden. Gur bezeugt sind die beiden Hauptwerke: *De reformatione virium animae* und *de spiritualibus ascensionibus*. Die vier folgenden Traktate hält van Rooy auch für echt, nämlich: *Libellum super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium*, *De libris Teutonicalibus et de precibus vernaculis*, *Tractatus de vestibis pretiosis*, *In quendam inordinate gradus ecclesiasticos et praedicationis officium affectantem*. Im 17. Jahrhundert tritt Revius aus Deventer dafür ein, daß diese Schriften von Gerhard herrühren. Sie sind im Geiste der Gemeinschaft von Deventer geschrieben und geben die Gedanken Grootes wieder. Durch größere Textproben zeigt van Rooy die Ähnlichkeit zwischen diesen Schriften und den beiden Hauptwerken. Zwar nennt Thomas von Kempen diese Traktate nicht, schließt sie aber auch nicht aus, wenn er von wertvollen Erinnerungen spricht, „sicut praecipue patet ex duobus libellis“. Und bei Dier lesen wir: „Nam plures libros composuit vel dictavit.“ Als der größere Teil der Fraterherren im Pestjahr 1398 nach Amersfoort zog, korrespondierten sie mit den zurückgebliebenen Brüdern. Von den Briefen, die nach Deventer gingen, sind noch neun erhalten. In zweien wird Gerhard als alleiniger Schreiber genannt; wahrscheinlich stammen auch die anderen aus seiner Feder. Weitere Werke von ihm sind nicht festzustellen. So lassen sich auch die von Trithemius erwähnten Sermones nicht nachweisen. Dem Forschereifer von Jostes, Wüstenhoff und Hyma ist es vor allem zu danken, daß der Text der oben angeführten echten Schriften von Gerhard uns vorliegt.

Van Rooy bietet von all diesen Werken, auch von den Briefen, eine ausführliche Inhaltsangabe und von den beiden Hauptwerken einen übersichtlichen Plan ihres Aufbaus. In einem zusammenfassenden Kapitel über Zerbolts Auffassung vom geistlichen Leben hebt van Rooy auch seine kirchliche Gesinnung hervor. Wertvoll ist am Schlusse des Buches die Liste und Beschreibung aller Handschriften und Drucke der Traktate des berühmten Fraterherrn.

Heinr. Gleumes

K ü m m e t, Heribert: *Die Gotteserfahrung in der „Summa Theologiae Mysticae“ des Karmeliten Philippus a SS. Trinitate.* (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von Georg Wunderle, H. 45.) Würzburg, Becker 1938, 123, RM 4.50.

Die Arbeit, durch die ein kritisch aufgeschlossener Atem weht, stellt kurz Lebensgang und Persönlichkeit des Philippus a SS. Trinitate (1. Kap.) dar, behandelt die mystischen Grundbegriffe (Mystik, Aktivität und Passivität, Intellekt und Affekt, contemplatio) in einem zweiten Kapitel, die vormystische Gotteserfahrung (3. Kap.), und zwar die Schöpfung als Weg zu Gott und die contemplatio acquisita, endlich in einem 4. Kap. die mystische Gotteserfahrung nach ihren Vorbedingungen, medium quo und medium in quo, ihren Entwicklungsstufen und Nebenerscheinungen. Eine Würdigung des Autors (5. Kap.) hinsichtlich seiner Quellen, des Zusammenwirkens der Elemente der mystischen und scholastischen Theologie und seines geschichtlichen Weiterwirkens beschließt die Arbeit.

Die Darstellung ist ungemein klar und beschränkt sich auf die mystische Summe des Philippus a SS. Trinitate. Aber vielleicht würde man sich manchmal mehr ideengeschichtlichen Hintergrund wünschen. Bei der starken Abhängigkeit von Johannes vom Kreuz, die Kümmer feststellt, wäre in manchen Punkten eine eingehende Vergleichung der Lehre beider Autoren von berechtigtem Interesse, z. B. bezüglich der Gaben des Heiligen Geistes und der Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Beschauung, die sich bei Johannes v. Kreuz wesentlich komplizierter darstellt als bei Philippus a SS. Trinitate. Mehr als nur eine Spur der späteren formellen Unterscheidung von erworbener und eingegossener Beschauung hat schon Osuna († 1541) in seinem Terzer Abeçedario.

Im übrigen ist die Klarheit dankenswert, mit der Kümmer die Einheit und Geschlossenheit der mystischen Tradition des Karmels seit der Reform sowie ihre Weiterbildung im Sinn einer konsequenten Theologisierung sichtbar gemacht hat. *A. Winkelhofer*

1. L e e, G.: *The life of the Venerable Francis Libermann. A pioneer of the African missions.* London, Burns Ooates & Washbourne 1938, XII—333, 6f.

2. G o y a u, Georges: *Clergé colonial et spiritualité missionnaire.* La Congrégation du Saint Esprit. Paris, Grasset 1937, 284, Fr. 18.— („Les grands ordres monastiques et instituts religieux“, 23.)

1. Das Buch ist packend und begeisternd geschrieben. In einem Guß, ohne Abschweifung, läßt es den Heiligen in seiner eisernen Folgerichtigkeit erstehen; es zeigt die Wunder der Gnade, die nicht Halt machen vor menschlichen Schranken. Libermanns Leben ist gleichsam die Verkörperung der blinden Hingabe, der Vernichtung des Geschöpfes und des Triumphes der Gnade. Dieses fraglose Sich-Verschenken und Vertrauen auf Gott, in dem der Mensch allein den Frieden findet, ist es, was er dann an andere weitergibt. Der Verfasser hat mit Erfolg versucht, Libermann möglichst viel selbst sprechen zu lassen.

Das Buch geht nur kurz ein auf die Geschichte der Kongregation, deren Gründer Libermann ist. Die Geschichte der Kongregation vom Heiligen Geist und vom Herzen Mariä bringt ausführlich das zweite Buch von Goyau.

2. Es ist weniger ein Erbauungsbuch, sondern eine wissenschaftlich gehaltene, wengleich lebendig geschriebene Ordensgeschichte. Über Libermann bringt es nichts Neues, nur einen kurzen Abriss seines Lebens und Einflusses. Der Verfasser verfolgt das Entstehen der Kongregation aus zwei Wurzeln: Der Kongregation vom Heiligen Geist, einer Stiftung Poullarts des Places, und der Väter vom hl. Herzen Mariens, der Gründung Libermanns. Das Buch zeigt, wie die beiden Kongregationen verwachsen und sich gegenseitig zu erfolgreicher Arbeit in den Missionen befruchten. *M. N. Krempl*

L ü t g e r t, Wilhelm: *Ethik der Liebe*. Gütersloh, Bertelsmann 1938, VI—294, Gr.-8°, RM 9.— (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hrsg. von P. A l t h a u s, Bd. 39.)

Diese Arbeit wurde nach dem Tode des Verfassers von seiner Frau herausgegeben. Es ist der wohl gelungene Versuch, die christliche Spezialethik unter dem Gesichtspunkt der Liebe zu behandeln. Ein grundlegender Teil und eine Entfaltung behandeln ungefähr alle wichtigeren Fragen der speziellen christlichen Moralthologie. Natürlich besteht eine gewisse Schwierigkeit darin, in der Einzeldurchführung des Programms alle Spezialforderungen des christlichen Lebens als Ausfluß und Erweis der Liebe zu zeigen. Die christlichen Unterscheidungspunkte sind maßvoll dargestellt. Das Urteil über die Scholastik in der Lehre von der Selbstliebe beruht wohl auf einem Mißverständnis. Bei der Frage nach der unbedingten Wahrhaftigkeit möchte man doch bestimmter die Stellungnahme über die Notlüge und Ausrede erfahren. Im Kapitel Liebe und Keuschheit wird recht klar und mutig die Stimme der Vernunft und Offenbarung zu Gehör gebracht. Sehr gut ist die Bemerkung, daß das Urchristentum trotz des Verderbnisses der heidnischen Umwelt nicht von einer Sexualnot redete, sondern aus dem Glauben das Gebot und die Möglichkeit eines reinen Wandels verkündete. Das Naturrecht wird mit den Katholiken verteidigt, nur möchte man schon bei der Grundlegung einen Hinweis auf das Naturgesetz finden. Mit einem schönen Kapitel über Liebe und Freude im Gegensatz zum Eudämonismus schließt das anregend geschriebene Buch ab. Gewiß ist Liebe selbst der größte Lohn. Aber die ewige Beseligung mit der vollkommensten Gottesliebe ist auch wesentlich Lohn für die Treue und Liebe im irdischen Dienst Gottes.

Job. Schuster S. J.

W i n t e r s w y l, Ludwig A.: *Gestaltwandel der Caritas*. Freiburg, Caritasverlag 1939, 52, RM 1.80.

Der Titel dieses schönen Büchleins, das acht Bildtafeln enthält, erinnert an das Werk eines protestantischen Theologen (Gestaltwandel der Agape), behandelt aber selbständig die Frage, welche Formen die katholische Caritas im Laufe der Jahrhunderte angenommen hat. Caritas fällt nicht zusammen mit bloßer Wohlfahrtspflege. Der Ursprung der Caritas liegt im Tun und Reden Christi am Gründonnerstag bei der Fußwaschung und Einsetzung der heiligen Eucharistie. Das Urchristentum hat den lebendigen Zusammenhang von Verpflichtung zur Caritas mit dem eucharistischen Vermächtnis am besten begriffen. Gute Bemerkungen finden sich bei der Würdigung des christlichen Mittelalters und des Rittertums. Hauptanliegen des Verfassers ist es, zu zeigen, daß die christliche Caritas nicht mit weltlichen Begriffen und Wertungen gemessen werden darf, und daß man der Caritas wieder ihren liturgischen Ausgangsort in der Gabenzurüstung für die Eucharistiefeyer sichert.

Job. Schuster S. J.