

BESPRECHUNGEN

1. May, Lewis: *Fénelon. A study.* London, Burns Oates & Washbourne 1938, 207, 10s, 6d.
2. Joppin, Gabriel: *Une querelle autour de l'amour pur. Jean-Pierre Camus, évêque de Belley.* Paris, Beauchesne 1938, 132.
3. —: *Fénelon et la mystique du pur amour.* Ebd. 1938, 304.

1. Das Buch von Lewis May gehört in die Reihe jener Werke, in denen Fénelon nicht in seiner ganzen Person mit ihren Licht- und Schattenseiten erfaßt, sondern als Ideal einseitig verherrlicht wird. May sieht in dem Erzbischof die Verkörperung des französischen Genius, des Besten, was die französische Nation an Edelsinn und Feinheit in sich trägt. Der Verfasser findet in ihm alle christlichen Tugenden. May erklärt, den Weg zu Fénelon durch eigene bescheidene mystische Erfahrungen gefunden zu haben und angezogen worden zu sein durch die Geistesverwandtschaft, die er zwischen ihm und Vergil entdeckte, und durch den Vergleich mit Newman, der sich ihm immer wieder aufdrängte. Diesen Fénelon wollte May seinen Landsleuten nicht vorenthalten, wenn diese auch, entsprechend ihrer kühl abwägenden Geistesart, eher für Bossuet stimmen würden.

Die Arbeit stellt das Leben Fénelons dar, bietet jedoch neben den Werken von Bausset, Bernhart, Cagnac, Janet, Langlois, Masson, Seillièrre und anderen nichts Neues mehr. Trotz seiner Begeisterung — vielleicht hat gerade diese seinen klaren Blick getrübt — dringt May nicht zu den eigentlichen Lebensgründen Fénelons vor. Das Undurchschaubare und Rätselvolle in seinem Wesen erwähnt der Verfasser nur andeutungsweise.

Dem geistlichen Führer widmet May ein eigenes Kapitel. Leider beschränkt er sich auf das Verhältnis zu Frau von Montbéron. Sicher hat Fénelon seine psychologische Einsicht in die menschliche Natur, seine Fähigkeit, gerade die Frauenseele zu durchschauen, am besten entfalten können bei der Leitung dieser geistigen *malade imaginaire*. Doch kennt man den Seelenführer Fénelon nicht, solange sein Wirken in Versailles und Saint-Cyr nicht einbezogen ist.

Was den Humanisten betrifft, betont May, daß dessen Bedeutung nicht in seinen Schriften beschlossen liege, sondern in seiner ganzen Persönlichkeit, in welcher die Kultur der Antike einen neuen, lebendigen Ausdruck gefunden habe.

In seinem Wohlwollen für Fénelon übersieht May aber über dem anmutigen und liebenswürdigen Menschen dessen zähe Natur, die nie in offenem Kampf Streiche austeilt.

2. Joppin dagegen untersucht in gründlicher Kleinarbeit die große Frage der reinen Liebe, mit welcher Fénelon stand und fiel. Mit vorsichtig abgewogenem, auf einleuchtende Beweise gestütztem Wort behandelt er den ersten Abschnitt des Kampfes um die reine Liebe, wie er sich um J. P. Camus und A. Sirmond aufrollt. Kann die Liebe ganz rein sein ohne alle Eigenliebe? Oder können Gottes- und Selbstliebe zusammenfallen, daß die Gottesliebe nichts anderes ist als wohlgeordnete Selbstliebe? Im 12. Jahrhundert haben sich schon bedeutende Geister die Frage gestellt, die in irgend einer Form in jedem Menschenleben, das nach Gott verlangt, eine Antwort fordert.

Nachdem Joppin den Romanschriftsteller mit seiner flinken Feder gezeigt hat, auf den angriffslustigen Ton des Polemikers, hinter dem man wohl nicht Franz von Sales als Freund vermuten würde, hingewiesen hat, lernen wir Camus als geistlichen Schriftsteller kennen, der nur mit der Feder in der Hand denken konnte.

Der Bischof schließt sich den Gedankengängen seiner Zeit an, die um zwei Pole kreisen: Gottesliebe bis zur Selbstverachtung und Selbstliebe bis zur Gottverachtung. Die Richtung auf Gott hat der Mensch erst dann endgültig eingeschlagen, wenn der Mensch aus sich ausgegangen ist und je nach dem Grade seiner Schwachheit, die das Maß seiner Stärke bedeuten kann, in Gott und von Gott lebt. Darum wird jeder Eigenliebe der Kampf angesagt. Camus beweist seine Lehre nicht genug. Seine Feder folgt mehr dem Herzen als dem Verstand. Jedoch ist auch die Theologie wie jede andere Wissenschaft Sache der Klugheit und Mäßigung. Wo lag für Camus die Gefahr? Indem

er die Liebe zu sehr betonte, lief er Gefahr, eine übertriebene Indifferenz gutzuhießen und dabei die christliche Hoffnung auszuschalten. Niemand bestreitet ihm, daß die selbstvergessene Liebe die vollkommenste ist. Aber in der Praxis frägt man sich: Kann, ja darf der Mensch Himmel und Seligkeit behandeln, als wäre dies gar nicht vorhanden? Und dies fordert Camus. Die Auffassung seiner reinen Liebe hat er in den 650 Seiten seiner *Caritée* (1641) zusammengefaßt. Der Verfasser Camus glaubt sich im Recht, da er sich auf die Mystiker beruft, was Bremond ihm auch zugesteht; Busson dagegen sieht in dem Buch eine Art Stoizismus, wo Bremond von mystischer Tradition spricht.

Die Stimmen der Gegner finden ihren Wortführer in P. Antoine Sirmonds *Défense de la Vertu*, wo Sirmond die Verpflichtung des Menschen zur affektiven Gottesliebe verneint, aber die Bedeutung der einzelnen Tugenden betont. Der Mensch ist nach ihm nur an die effektive Liebe gebunden, die in der Haltung der Gebote sich äußert. Camus fand eine Trennung von affektiver und effektiver Liebe unmöglich. Ob nun bei Camus die Liebe ein Zustand sein sollte, geht nicht klar aus seinem Werk hervor. Sah er in der Liebe nur einen Akt, dann wären die durch Sirmond erhobenen Anklagen hinfällig. Sah er in seiner reinen Liebe einen Dauerzustand, so sind die Gegner im Recht. Camus sprach sich nur dahin aus, daß seine reine Liebe als Seelenverfassung das Ergebnis von Akten ist, die ohne Unterlaß wiederholt werden. Die Vollkommenheit der reinen Liebe hängt von der Intensität und Häufigkeit dieser Akte ab. Ob aber ein Zustand der Liebe möglich ist, darüber ist sich Camus vielleicht selbst nicht klar. Camus antwortet gereizt auf die „Verteidigung der Tugend“, nachdem er nicht mehr zweifeln konnte, daß dieselbe ihm gelte. Bremond stellt sich, wie zu erwarten ist, auf die Seite des Bischofs von Belley, Sirmond dagegen entschuldigt er ironisch mit dessen mangelnder Einsicht in den möglichen Reichtum seelischen Lebens. Joppin jedoch spricht der Tugendverteidigung und ihrem Verfasser nicht jeglichen Wert ab. Joppin glaubt an die Möglichkeit, daß für Sirmond die Liebe das Selbstverständlichste gewesen ist; vielleicht hat er deswegen nicht viel von ihr gesprochen, weil er sie hatte.

Der erste Akt des Dramas um die reine Liebe endet mit Camus in einem Triumph, Sirmond verlor, der letzte Akt mit Fénelon in der Niederlage. Beide ließen sich von ihrem ungestümen Eifer hinreißen. Ihre Lehren unterschieden sich aber darin, daß der Bischof von Belley in seiner Liebe die höchste Tätigkeit der Seele sah, während der Erzbischof von Cambrai aus ihr seinen passiven Seelenzustand ableitete. Außerdem wandte sich Fénelon an eine kleine Schar von Berufenen. Camus dagegen empfiehlt die reine Liebe jedem, der nach seiner Religion leben will. Und doch ist Camus Fénelons Vorläufer, da er für die gleiche Sache kämpft, wenn auch in der Sprache von 1640.

3. In der gleichen Gründlichkeit geht Joppin auf die Hauptkrise der „reinen Liebe“ ein. Wenn auch der Schwerpunkt des Werkes auf der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Frage liegt, hat Joppin doch keineswegs die Persönlichkeiten außer acht gelassen, die in den Streit verwickelt sind; ermöglicht doch erst die Kenntnis derselben ein Urteil über den Verlauf der Verhandlungen.

Nach Darlegung der „reinen Liebe“ vor Fénelon geht der Verfasser auf das Leben und die seelische Eigenart jener seltsamen Frau ein, Madame Guyon, welche in der Verbreitung der „reinen Liebe“ ihre Sendung zu haben glaubte. Bossuet erkannte die Gefahr, welche heraufbeschworen wurde. Er gab den Konferenzen von Issy die Richtung. Wurde auch der Name Guyon bei Abfassung der Artikel nicht genannt, so geschah dies nur um Fénelon zu schonen. Der daraus entstehende Mangel an Klarheit wurde Quelle aller folgenden Schwierigkeiten. Die scheinbare Unterwürfigkeit der eigenartigen Frau bewährte sich schlecht; ihre Flucht aus Meaux bedeutete nichts Gutes für die Sache der reinen Liebe und war ein böser Freundschaftsdienst an Fénelon.

Klar verfolgt nun Joppin den Werdegang des Bruches zwischen Bossuet und Fénelon, der um der Person Guyons willen vermieid, ein endgültiges Urteil über ihre Werke abzugeben. Klar weist der Verfasser die Winkelzüge nach, die Fénelon hier zieht, welche schon Bremond psychologisch klar ausgearbeitet hat. Joppin sieht wie Bremond den letzten Grund der Unmöglichkeit einer Einigung zwischen den beiden Bischöfen in der verschiedenartigen Wesensstruktur der Menschen. Bossuet und seine Anhänger konnten Fénelon nicht verzeihen, daß er Frau Guyon verteidigte. Fénelon dagegen konnte das Mißtrauen seiner Gegner nicht ertragen. So entschloß er sich, zu seiner Verteidigung die strittigen Lehren zusammenzufassen und sie mit Stellen aus den Heiligen zu belegen.

Aus diesen *Maximes des Saints* arbeitete Joppin die Lehre Fénelons über die reine Liebe heraus; ein solches Leben hat seinen Grund in der göttlichen Berufung, geht durch Prüfungen zur Selbstvernichtung, schließt sich im Gebet an Gott an und findet schließlich im *Etat passif* seine Erfüllung.

Theologisch gesehen sind die Maximen ein gut gebautes System, das einem Mathematiker Ehre machen würde. Doch bilden gerade die zahlreichen, aus dem Zusammenhang gerissenen Ausführungen Anlaß zu schwerwiegenden Auseinandersetzungen. Wenn Fénelon seiner Sache so sicher war, warum häufte er dann die Stellen aus den Heiligen? Joppin geht auf die wichtigsten Quellen Fénelons ein, stellt darauf die Anschauungen der Gegner in den strittigen Fragen einander gegenüber. So viel Menschliches bei den Berichten nach Rom auch mitgespielt haben mag, so fügte doch eine weise Vorsehung die Verurteilung der Maximes des Saints durch das Breve „Cum alias“, welches nach gründlicher Prüfung der Lehre herausgegeben wurde. Dem Ziel der Arbeit Joppins, der die Lehren der reinen Liebe in ihrer Entwicklung zeigen wollte, entspricht es, wenn von wesentlichen Beziehungen, die dem Gang der Dinge ihre Richtung gaben, wie denen zwischen Fénelon und Frau von Maintenon und von la Maysorfort, nicht die Rede ist.

I. Wetter.

Die Eine Kirche, zum Gedenken J. A. Möhlers (1838—1938), dargereicht von K. Adam, G. Bardy, K. Bihlmeyer, P. Chaillot, M. J. Congar, J. R. Geiselman, G. Goyau, J. Jungmann, St. Lösch, Y. de Montcheuil, M. Pribilla, J. Ranft, A. D. Sertillanges, S. Tyszkiewicz, J. Vierneisel, besorgt durch Hermann Tüchle. Paderborn, Schöningh 1939, 391, gr. 8°, RM. 14.—

Das Buch enthält eine Reihe von Einzelabhandlungen bekannter Theologen zum Problem der „Kirche“. — Ein Sammelwerk herauszugeben ist gewiß kein leichtes Unternehmen. Nur zu oft fällt in solchen Gedenkschriften die Einheitlichkeit der Verschiedenheit persönlicher Darstellungen zum Opfer. Um diese „Gefahr der Zersplitterung“ zu vermeiden, hat der Herausgeber sich bemüht, „dem ganzen Stoff eine straffe Gliederung zu geben und ihn auf eine ekklesiologische Synthese hin auszurichten“ (11). Schon die Namen der Mitarbeiter, die alle im Geiste Möhlers das Problem der „Kirche“ behandeln, sind dem Leser eine Garantie für die Gedengeit des Werkes.

Im ersten Teile, „Die Einheit der Kirche als Problem“, entwickelt der berühmte französische Theologe und Thomasforscher P. Sertillanges das aktuelle Problem: „Religion und Universalismus“. „Je tiefer wir uns erleben“, schreibt er, „desto mehr erkennen wir uns als Brüder von allen und allem“ (28). — „Die Menschheit muß einig sein, wenn sie vor Gott steht und anbetet; denn man betet nicht an, wenn man sich auf das Unterscheidende, auf das Trennende, auf das Gegensätzliche beruft, sondern auf den gemeinsamen Grund unseres Wesens, welches das Nichts berühren würde, wenn es nicht Gott berührte“ (29). — „So verstehen wir unsere katholische Kirche. Sie ist die in Gott durch Christus geeinigte Menschheit“ (32). — Die nun folgenden Seiten der Abhandlung Karl Adams, „Vom Ärgernis zum sieghaften Glauben“, zählen zweifelsohne zu den schönsten des Buches. Der Tübinger Professor entwickelt hier „das Geheimnis der Inkarnation Christi und seines mystischen Leibes“, d. h. die Exinanitio (Selbstentäußerung) Christi in seiner Kirche. Die Kirche ist ja im Geiste Möhlers die Fortsetzung der Menschwerdung. Wie nun der ewige Logos sich in vergänglichen, endlichen und zeitlichen Formen offenbarte, so ist auch sein mystischer Leib mit dem Menschlichen verwachsen. Adams Gedanken kreisen um Berdiajews Worte: „Das Wesen des Christentums besteht nicht in der Trennung, sondern in der Vereinigung von Ewigkeit und Zeit, von Himmel und Erde, von Göttlichem und Menschlichem“. Wie befreiend und ermutigend muß doch diese theologische Begründung des Menschlichen in der Kirche auf jene Seelen wirken, die ehrlich nach der wahren Kirche Christi suchen, aber an den menschlichen Seiten der *Catholica* irre werden, weil sie diese nicht zu deuten wissen.

Der zweite Teil des Werkes behandelt „Möhler und die Einheit der Kirche“. Französische und deutsche Theologen entwickeln hier, jeder nach seiner Art, die Möhlersche Gedankenwelt. Goyau, Paris: Frohes Streben zur Einheit. Bardy, Dijon: Die Stimme der Väter. Bihlmeyer, Tübingen: Möhler und die Kirchengeschichte. Ranft, Würzburg: Lebendige Überlieferung: Ihre Einheit und ihre Ent-

wicklung. Ch a i l l e t, Lyon: Das mystische Prinzip der Einheit. L ö s c h, Tübingen: Der Geist der Ecclesia und das Werden ihrer sichtbaren Form: Der Weg von ‚Einheit‘ zu ‚Athanasius‘. Y. de M o n t c h e u i l, Paris: Freiheit und Mannigfaltigkeit in der Einheit. C o n g a r, Le Saulchoir: Die Häresie, der Riß durch die Einheit. T y s z k i e w i c z, Rom: Der Kirchenbegriff Möhlers und die Orthodoxie. V i e r n e i s e l, Heidelberg: Die religiöse Aktualität Möhlers.

Besondere Erwähnung verdient die Arbeit Prof. Dr. G e i s e l m a n n s über den „Gestaltwandel (von Einheit und Liebe) in Möhlers Theologie der Kirche“. Geiselmannt zeigt als Erster, wie die Kirchenlehre des jungen Möhler die verborgene Krisis der Theologie seiner Zeit offenbart und überwindet. Während Möhler in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen (1824) den Kirchenbegriff noch vom Lehramt, vom Kult und von der Verfassung her versteht und somit die sichtbare und äußere Einheit hervorhebt, erfaßt derselbe Möhler in seinen Veröffentlichungen von 1823—1825 (in der Tübinger „Theologischen Quartalschrift“) die Kirche von ihrem m y s t i s c h e n Prinzip her. Dieser „neue“ Kirchenbegriff ist beherrscht von der romantischen Volksgeistlehre und (im Gegensatz zum Deismus) vom Glauben an den Geist Gottes, „der immerwährend in der Kirche waltet“. Diesen mystischen Kirchenbegriff führt Möhler weiter fort in seiner berühmten „Einheit der Kirche“. Alles Äußere in Christentum und Kirche wird ihm nun zur Äußerung, d. i. zur Darstellung und Kundgebung eines Inneren. „V o n i n n e n h e r a u s bildet sich wahrhaft organisch der Kirchenkörper, als die Gestaltung einer inneren tätigen Kraft“ (157). — Geiselmannt verfolgt nun im einzelnen die „tiefgreifenden Wandlungen“, die Möhlers Kirchenbegriff in dessen späteren Werken durchmacht. Im Kampf mit den Geistesströmungen seiner Zeit wendet er sich einem christozentrischen Kirchenbegriffe zu. „Der menschengewordene Gott wird ihm jetzt zum Prinzip seiner Theologie überhaupt und damit auch des Verständnisses der Kirche. War ehemals der Geist die einheitsbildende Kraft zwischen Gott und Mensch und den Menschen unter sich, so übernimmt jetzt der Logos, insofern er Mensch geworden, diese Funktion“ (188). — „Die gesamte Kirche“, sagt Möhler selbst, „ist in Christus, in seiner Kraft; er ist der Anfangspunkt und gleichwie im Anfang alles enthalten ist, so die gesamte Kirche in ihm. Die Kirche ist gleichsam . . . die Entwicklung Christi in der Zeit“ (Zit. S. 189). — Die Entwicklung des Möhlerschen Kirchenbegriffs ist aber hiermit noch keineswegs abgeschlossen. Wieder kehrt Möhler in seinen letzten Werken, besonders in seiner Symbolik, zu seiner ehemaligen kirchenrechtlichen Auffassung zurück, um diese nunmehr mit seiner mystischen Auffassung zu vermählen. „Jetzt wird die Dialektik seiner Kirche weder rein durch das Außen-Innen, noch rein durch das Innen-Außen bestimmt, sondern jetzt heißt sie: von außen nach innen und von innen nach außen. Damit ist aber auch der Begriff der äußeren Einheit und der inneren Einheit der Kirche zu einer Synthese geführt. Die äußere Einheit der objektiven Anstaltskirche bildet die innere Einheit der Gemeinschaftskirche, und die Gemeinschaftskirche stützt und trägt wieder die äußere Einheit der autoritativen Anstaltskirche“ (204). So schildert uns Geiselmannt Möhler als unermüden Dialektiker, der rastlos um die Wahrheit ringt. Möhler wird zum Ideal und Ansporn für jeden Theologen, sich in der einmal erreichten Anschauung nicht zu versteifen und einzukapseln, sondern sich bis zum Ende einen freien, offenen Blick für Gottes unergründliche Geheimnisse zu bewahren.

Der letzte Teil des Buches behandelt „die Einheit der Kirche als Forderung“. Hier entwickelt Max P r i b i l l a mit psychologischem Feingefühl die „Wege zur christlichen Einheit“ und J o s. J u n g m a n n zeigt „die Kirche im religiösen Leben der Gegenwart“. Jungmann weist auf das Erstarken des Kirchenbewußtseins in der letzten Generation hin und stellt uns vor die „Aufgabe, dieses Kirchenbewußtsein weiter zu klären und zu vertiefen“, damit die heutige nach Gemeinschaft hungernde Welt in der universalen Kirche ihre Vollendung finde.

R. Ernst.

F o r a n, E. A. OSA.: *The Augustinians from St. Augustine to the Union 1256*. London, Burns Oates & Washbourne 1938, XII—180, 8°, 7s. 6d.

F e r n a n d e z, Januarius Aug. Recoll.: *De figura iuridica Ordinis Recollectorum S. Augustini*. Dissertatio. Roma, Pontificia Universitas Gregoriana 1938, XXXI—447, gr. 8°.

1. Durch Zufall liegen gleichzeitig zwei Arbeiten zur Besprechung vor, die dasselbe Thema, die Geschichte des Augustinerordens, behandeln, allerdings auf ganz verschiedene Weise. Foran, der seine Darstellung im wesentlichen nur bis zur Union zur Zeit Alexanders IV. bezw. bis zur Wahl des Generals Lanfranc von Mailand (1256) führt, will keine vollständige oder förmliche Geschichte des Augustinerordens schreiben, vielmehr nur aufzeigen, wie sich dieser erste abendländische Mönchsorden aus kleinsten Anfängen heraus über ganz Europa ausbreitete und an der Verwirklichung des Zieles, „alles in Christus zu erneuern“, mitarbeitete. Er gibt darum hauptsächlich nur einige Bilder, biographische Notizen über hervorragende Mitglieder des Augustinerordens aus früheren Jahrhunderten und Daten zur Geschichte seiner hervorragendsten Niederlassungen. Dabei bat der Verfasser auf jeden wissenschaftlichen Apparat verzichtet und nicht einmal ein allgemeines Verzeichnis der von ihm benutzten Literatur beigegeben. Diese Mängel mögen aber der Zielsetzung seines Werkes eher zum Vorteil als zum Nachteil gereichen; denn der Laie, d. h. der Nicht-Historiker und Nicht-Theologe, dem es nur auf eine allgemeine Bereicherung seines Wissens ankommt, wird das Buch um so lieber zur Hand nehmen und sich aus ihm über den Ursprung des abendländischen Mönchtums im allgemeinen und des Augustinerordens im besonderen unterrichten, als Foran die Frühgeschichte seines Ordens an einzelnen markanten Zügen und wichtigen Ereignissen, die die geschichtlichen Zusammenhänge deutlich erkennen lassen, interessant darzustellen weiß. Daß hierbei der erste Augustinermönch, nämlich der heilige Augustinus selbst, den breitesten Raum beansprucht, ist klar, zumal der Verfasser eine englische Übersetzung der Vita S. Augustini des Possidius hinzufügt, leider ohne anzuführen, welche der erhaltenen Handschriften, die ja nicht unwesentlich voneinander abweichen, er seiner Übersetzung zugrunde gelegt hat. Bedenken erregen auch einige weitere Kleinigkeiten, z. B. auf Seite 123, wo die Synode von Orange (529) als „ökumenisches Konzil“ bezeichnet wird. Trotzdem muß anerkannt werden, daß der Verfasser sein gestecktes Ziel erreicht und ein Werk geschaffen hat, aus dem sich die Leser über das heilige Leben der Mönche und Nonnen des Augustinerordens zuverlässig belehren und fromm erbauen können.

2. Wer sich zu weiteren Studien angeregt fühlt, greife zu dem zweiten vorliegenden Werk von Fernandez, das als Dissertation an der Gregoriana streng wissenschaftlich gearbeitet ist und sich nach Form und Inhalt von dem Buche Forans wesentlich unterscheidet. Mit reicher Literatur- und Quellenkenntnis ausgestattet, macht der Verfasser den Versuch, den unmittelbaren und ununterbrochenen Zusammenhang des heute bestehenden Augustinerordens mit den ersten Gründungen von Tagate und Hippo zu beweisen. Die irrthümliche Auffassung, der Augustinerorden sei erst im 11. oder gar im 13. Jahrhundert entstanden, wird restlos widerlegt und der Nachweis erbracht, daß der heilige Augustinus als Ordensgründer ruhig dem heiligen Benediktus an die Seite gestellt werden kann. Nach dieser Beweisführung verfolgt Fernandez die Geschichte des Augustinerordens weiter bis zu dem denkwürdigen Jahre 1256 und zählt die Niederlassungen auf, die bis zur ersten (spanischen) Rekollektion des Ordens (1588) bestanden haben. Die anschließenden Seiten werden der Regel des hl. Augustinus gewidmet, die keineswegs eine im hohen Mittelalter entstandene Zusammenstellung aus den Schriften des hl. Augustinus ist. Ausführlich wird das Verhältnis der Epistola 211 zur Regula ad Servos Dei erörtert und der Text der beiden wichtigen Dokumente einander gegenübergestellt. Damit ist Fernandez bei seinem eigentlichen Thema angekommen, das in einer ausführlichen und bis in alle Einzelheiten gehenden Darstellung der heutigen Organisation des erneuerten Augustinerordens besteht, wobei auf die geschichtliche Entwicklung in besonderer Weise Rücksicht genommen wird. Wichtig scheint mir die Definition, die Fernandez vom Wesen einer Rekollektion gibt: „Die Recollectio wurde errichtet wegen der genaueren Befolgung der Ordensregel und aus dem Verlangen nach höherer Vollkommenheit, keineswegs aber zur Erneuerung der Disziplin.“ Die Richtigkeit dieser Definition wird von Fernandez aus der Geschichte seines Ordens klar bewiesen, wobei natürlich den Beschlüssen des Toletanischen Kapitels vom Jahre 1588 eine ausführliche Erörterung zuteil wird. Eingehend wird dargestellt, wie diese spanische Rekollektion — Versuche, in anderen Ländern zu einer genaueren Befolgung der Ordensregel zu gelangen, sind fehlgeschlagen — zunächst durch Klemens VIII. zu einer selbständigen Provinz des noch ungetheilten Augustinerordens erhoben und über den Weg einer monastischen Kongregation wenige Jahre

vor dem Weltkrieg ein selbständiger Orden wurde, der seine endgültigen Konstitutionen erst vor kaum drei Jahren erhalten hat. Bei den einzelnen Entwicklungsstufen wird jeweils auch auf die rechtliche Seite eingegangen, so daß die Arbeit auch einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechtes bildet. Ihr Wert wird noch erhöht durch wiederholt eingeschaltete statistische Angaben und die Veröffentlichung bisher unbekannter Urkunden zur Geschichte der Rekollektion und eines Verzeichnisses der dem Orden verliehenen Privilegien und Ablässe. Hervorzuheben ist noch der ausgezeichnete Druck, den man gerade bei italienischen Arbeiten leider nur selten findet. Dr. Marius Alma.

E g e n t e r, Richard: *Von christlicher Ehrenhaftigkeit*. München, Kösel-Pustet 1937, 172, RM 3.30.

Die eigentliche Aufgabe der vorliegenden Studie ist die, jene Haltung zu zeigen, „die vor Gott und sich selbst die Ehre wahr“ (15). Der Verfasser handelt zunächst von der Ehre vor Menschen; dann von der Ehrenhaftigkeit; zuletzt von der in der Zeit brennenden Frage über das Verhältnis der Ehrenhaftigkeit zur christlichen Haltung.

Ehre unter Menschen ist in ihrem vollen Sinne „die in würdiger Form aufgenommene Kundgebung der inneren Wertschätzung einer Person durch andere Personen“ (22). Um sinnvoll zu sein, setzt die Wertschätzung in dem zu Ehrenden einen wirklichen Wert voraus, und zwar in beherrschender Weise einen sittlichen Wert. Ein großer und grundlegender sittlicher Wert ist schon mit der Menschenwürde als solcher gegeben. Aber „eine wahrhaft befriedigende Begründung der Ehre“ liegt doch nur „in der Tatsache, daß aller Ehrenwert (des Menschen) noch den göttlichen Urwert durchscheinen läßt“ (28). E. vertritt — und wohl mit Recht — die Auffassung, daß, aus diesem Gesichtspunkte heraus, auch die eigene Ehre und ihre Wahrung in ihrem Eigenwert (und nicht bloß in ihrem Nutzwert) ein sittlich mögliches und sittlich gutes Motiv menschlichen Handelns darstellt; das gilt naturgemäß nicht vom Genuß der Ehre (58). Richtig ist, daß es dem Christen und besonders dem nach Vollkommenheit strebenden Christen, nicht auf die Ehre vor Menschen ankommt, sondern auf die Ehre vor Gott. Man wird aber dem Verfasser durchaus zustimmen, wenn er — auch aus den Erfahrungen der letzten Jahre heraus — die Mahnung ausspricht: „Man möge in der asketischen Unterweisung nicht zum freien Verzicht auf die Ehre vor Menschen auffordern, ehe man nicht den Wert der Ehre sehen und schätzen lehrte. Dieser Verzicht sei ein schmerzliches Opfer eines kostbaren Wertes, wenn er seinen Sinn vollständig erfüllen soll“ (54).

Im zweiten Teil der Arbeit ist die Rede von der Ehrenhaftigkeit. „Ehrenhaft besagt mehr als die richtige Einstellung zu eigener und fremder Ehre vor Menschen; sie zielt auf die Ehre vor sich selbst bzw. vor Gott“ (57). Das Ethos der inneren Ehrenhaftigkeit ist für die christliche Ehrauffassung von gänzlich entscheidender Bedeutung, und diese innere Ehrenhaftigkeit ist ihrem Wesen nach an die Demut gebunden. So kann sie die Gefahren des Pharisäertums meiden, die sonst leicht mit der „Ehre vor sich selber“ gegeben sind; zumal dann, wenn diese Ehre vor sich selber nicht in ihrem Zusammenhang und ihrem intentionalen Einssein mit der Ehre vor Gott gesehen wird.

Über die Zusammenhänge zwischen Demut, Kreuztragen, heroischer Selbstverleugnung und Ehrenhaftigkeit, so wie die Offenbarung des Neuen Bundes sie bietet, spricht E. eindringlich in dem Abschnitt „entscheidende Sicht“ (122—29). An der Menschwerdung, dem Leiden und dem Kreuze Jesu Christi sehen wir Sinn und Schwere, Größe und Ehre christlicher Demut. Denn „sie bedeutet die praktische Anerkennung der eigenen Nichtigkeit, nicht bloß vor der unbegreifbaren ewigen Majestät, sondern vor der grauenhaften Selbstentäußerung des menschengewordenen und in seiner menschlichen Ehre am Kreuze vernichteten Gottes“ (125 f.). Aus dieser Selbstentäußerung erwächst ein völlig neuer Ehrenwert: das neue Sein und die neue Würde in Christus. Daher begründet sich das Ethos der Selbstachtung des Christen, das in den Apostelbriefen so stark zum Ausdruck kommt. — Eine heute vielgestellte Frage beantwortet der Verfasser in dem letzten Kapitel seines Buches: die Frage über das Verhältnis von Ehre und Liebe. Die beiden Haltungen stehen nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, im Gegensatz zueinander. Sie sind in einem gemeinsamen begrifflichen Kern der complacentia miteinander verwandt.

Das Ergebnis der Arbeit ist dieses: „Der Christ kann und muß ehrenhaft sein“. Seine Sehnsucht aber ist es, „daß die Liebe immer mehr die bestimmende Seele seines Lebens werde und er in der Liebe ehrenhafter handle, als er es mit dem Hinblick auf seinen Ehrenwert je vermöchte“ (151). — Bei neuen Auflagen wäre vielleicht auf den Seiten 145—47 besser von „naturgemäßen“ statt „natürlichen“ Motiven der sittlichen Tugenden zu sprechen. — Der aufrechten und wertvollen Arbeit wünschen wir weiten Zugang in alle Kreise, die an lebendigem und theologisch gut begründetem Christentum interessiert sind.

L. Gilen.

Hengstenberg, Hans Eduard: *Von der Ehre, sofern sie den Christen angeht*. Dülmen i. W., Laumann 1937, 32, RM 0.35.

In der vorliegenden Schrift spricht der Verfasser über Christenehre, Ehre als Gabe, Ehre und Duldsamkeit, Ehre und Schuld.

Die Ehre des Christen beruht wesentlich auf seiner Würde als Gotteskind. Von diesem Standpunkt aus wertet er die Ehre, die ihm vom Menschen geschenkt wird; von diesem Standpunkt trägt er es, wenn ihm äußere Ehre von Menschen ohne seine Schuld versagt wird. — Die Ehre wird Tatsache dadurch, daß die Gemeinschaft sie gibt: sie ist eine Gabe der Gemeinschaft und kann deshalb nicht erzwungen werden. — Zur Ehre des Christen gehört die Duldsamkeit. Der Christ erweist anderen ihre Ehre und fürchtet davon keine Beeinträchtigung seiner Ehre. Er duldet unter Umständen das Unrecht, das er von Ubelwollenden an seiner Ehre leidet. Denn die innere Sicherheit des Christen baut sich nicht auf der Geltung bei anderen auf, sondern auf dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, der Geborgenheit und der Achtung beim Vater. — Die Ehre des Christen fordert Schuldbekennnis für die Sünden. Anderes Handeln wäre Flucht vor der Tat und damit Feigheit. Es wäre Unaufrichtigkeit und damit Unehrenhaftigkeit.

Besonders lehrreich sind die Gedanken über Ehrsucht und Ehrgeiz, Ehrgemeinschaft statt Ehrkonkurrenz, über die Reue als Stehen zur Tat. Die Schrift ist sehr zeitgemäß. Wir wünschen ihr eine weite Verbreitung.

L. Gilen.

Ceuppens, F. O. P.: *Theologia Biblica*. Vol. II: *De Sanctissima Trinitate*. Romae, Collegio „Angelicum“ 1938, XI—263, gr. 8°.

„Das Mittelalter lebte aus dem Geheimnis der Menschwerdung, das zukünftige Zeitalter wird leben aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit“. So schreibt Kühnel. Ungefähr denselben Gedanken drückt Joseph Liener aus: „Die Freude am Trinitätsdogma, die aus der Frömmigkeit des einfachen Volkes weithin verschwunden ist, beginnt unter den neuen Christen der gebildeten Welt wieder aufzuleben. Der Grund dafür ist die neuerwachte Ehrfurcht vor dem Geheimnis überhaupt und die Erkenntnis, daß ihm die größte Macht im Menschenleben zukommt... Gerade das Bekenntnis zum Trinitätsdogma, das dem Menschen der Aufklärung und des Rationalismus so sehr entgegen war, betrachtet der neue Christ als das Herz seiner Religion“ (Der neue Christ. Innsbruck 1937, S. 137). — Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß P. Ceuppens durch seine biblische Theologie über die Heiligste Dreifaltigkeit für den Theologen und den asketisch-mystischen Schriftsteller ein fundamentales Werk geschaffen hat, das eine feste Norm für jede Trinitätsspekulation darstellt. — Der 2. Band behandelt nacheinander die Offenbarung der Heiligsten Dreifaltigkeit im Alten und Neuen Testamente. Im Alten Testamente befindet sich zwar, nach Ceuppens, nur eine tatsächliche Offenbarung der wirklichen Gottessohnschaft, nämlich bei Isaias 9, 5. „... und sein Name wird sein... starker Gott“. Aber selbst für diese Offenbarung fügt Ceuppens hinzu (und diese Bemerkung ist von großer Wichtigkeit!): „Ob aber die Juden mit ihren monotheistischen Begriffen dies alles vollkommen eingesehen haben, ob der Prophet diese Lehre vollkommen erfaßt und in ihrer ganzen Weite gesehen hat, das ist eine andere Frage...“ (24 f.). — Also gibt es im Alten Testamente nur Offenbarungsspuren (vestigia) vom Geheimnis der Geheimnisse; jedoch haben diese Spuren ihre Bedeutung. Durch die Begriffe von Gottes Vaterschaft (16), vom „Worte“ (38), von der personifizierten „Weisheit“ Gottes (25), von der „Gottessohnschaft“ des Messias, vom „Geiste“ Gottes (43), wurden die in der Heiligen Schrift bewanderten

Menschen vorbereitet auf die unerhörte Offenbarung von einem Gott in drei Personen. Von diesem prophetisch geheimnisvollen (!) Hintergrunde hebt sich in scharfem Lichte die neutestamentliche Offenbarung ab vom Vater, Sohn und Geist. Aber dieses machtvolle Licht der Offenbarung Christi leuchtet nun auch zurück auf die Schattenoffenbarungen des Alten Testaments. Diese Tatsache wird leider in der heutigen (zu rationalistisch eingestellten) Zeit allzuwenig hervorgehoben, und wird auch im vorliegenden Werke nur angedeutet. Die neuzeitliche Exegese ist nämlich zu sehr darauf bedacht, die verschiedenen Bücher des Alten und Neuen Testaments *einzel*n zu erforschen, und vergißt sehr oft die doch von Gott gewollte organische Einheit der gesamten Heiligen Schrift. Und doch ist gerade diese Auffassung von Jeh in der Kirche gewürdigt worden. So liebt es die Liturgie, die neutestamentlichen Wahrheiten und Geschehnisse auf dem gewaltigen Hintergrunde alttestamentlicher Bilder und Szenen darzustellen. — Die Behandlung dieser Frage liegt allerdings außerhalb der Arbeit unseres Verfassers. Ceuppens strebt in seinem klassischen Werke nicht nach Originalität, sondern nach einer klaren, sachlichen Gesamtschau; und diese Aufgabe hat er glänzend gelöst. Alle Texte der Heiligen Schrift, die Aufschluß geben über Wesen und Wirken des Vaters, Sohnes und Geistes werden mit hervorragender Prägnanz behandelt und erklärt. Es wäre zu wünschen, daß Ceuppens' Werk sich im Studierzimmer eines jeden Theologen befände. Durch seinen „Index Bibli-cus“ wird es übrigens auch zu einem zuverlässigen Nachschlagewerk für alle trinitarischen Bibeltexte. — Wir wünschen dem Buche weiteste Verbreitung. R. Ernst.

Goyeneche, S. C. M. F.: *Juris canonici summa principia* seu breves codicis juris canonici commentarii scholis accommodati. Liber II, Pars II: *De religiosis*. Pars III: *De laicis*. Roma, Typ. Pol. „Cuore di Maria“ 1938, 291, 8°, L. 30. — Auslieferung: Casa Editrice Herder, Roma.

Zu den bereits vorhandenen zahlreichen Darstellungen des Ordensrechtes gesellt Goyeneche ein neues Lehrbuch dieses schwierigen Rechtsgebietes, das vermöge seiner klaren, das Wesentliche der heutigen Normierung herausstellenden Darstellung für Studium und Praxis die besten Dienste leisten wird. Als Consultor der Religiosenkongregation und langjähriger Herausgeber des *Commentarium pro Religiosis* ist G. wie kaum ein zweiter zur Abfassung eines Lehrbuches des Ordensrechtes berufen.

G. beschränkt sich auf eine Darstellung des geltenden Rechtes; auf die historische Entwicklung ist nur ausnahmsweise zurückgegriffen, und somit sind auch die „Klassiker“ des Kirchenrechtes nur ausnahmsweise herangezogen. Umgekehrt ist aber die Sprechpraxis der Curie in weitestem Maße berücksichtigt — die Instruktion der Propaganda vom 19. III. 1937, A. A. S. XXIX, p. 275 sq., über die Errichtung einheimischer Genossenschaften konnte allerdings nicht mehr verarbeitet werden und ist nur im Anhang, S. 277—280, im Wortlaut abgedruckt —, und die Darstellung durch Beispiele aus den Verhältnissen bei den einzelnen Orden und Kongregationen belebt und verdeutlicht. Ein ausführliches Sachregister ist S. 283 bis 290 beigegeben. Oft sind auch, meist an Hand von Entscheidungen, Rechtsfragen aufgeworfen und beantwortet, durch die ein Verständnis des Gebotenen vielfach erst möglich wird. Hierdurch erlangt das Werk bis zu einem gewissen Grad den Charakter eines Repertorium. Da derartige praktische Fragen im akademischen Betrieb immer die besten Dienste leisten, hätte ich eine Bitte an G.: Würde er sich nicht der Mühe unterziehen, diese praktischen Fragen, die sich noch beliebig vermehren ließen, zu sammeln und gesondert herauszugeben? Ich zweifle nicht im geringsten, daß er dadurch den Studenten der Theologie und der Rechtswissenschaften einen sehr großen Dienst erweisen würde.

Im übrigen schließt sich die Darstellung an den zweiten und dritten Teil des zweiten Buches des *Codex juris canonici* an, ohne sich allerdings sklavisch an die Reihenfolge der *Canones* zu halten. Literatur ist im allgemeinen wenig benützt worden und diese leider meist ungenau oder unvollständig zitiert. Sicherlich hätte für das Laienrecht auch die treffliche Arbeit von Beil: *Das kirchliche Vereinsrecht* (Paderborn, Schöningh 1932) herangezogen werden können und die Beigabe eines ausführlichen Literaturverzeichnisses hätte den Wert der Arbeit noch erhöht. Daß von der Zeitschriftenliteratur das *Commentarium pro Religiosis* in weitaus größtem Maße herangezogen wurde, darf bei der

Stellung Goyeneches als dessen Herausgeber nicht Wunder nehmen. Leider läßt der Druck viel zu wünschen übrig; das Buch ist voll Druckfehler und zwar finden sich solche in besonders unangenehmer Weise auch in den Zitaten. S. 291 sind zwar einige Druckfehler richtiggestellt, aber auch in dieser Richtigstellung finden sich nicht weniger als drei weitere Druckfehler.

Dr. Marius Alma, Wien.

Eugenius a Cervia O.M.Cap.: *De Professione Religiosa*. Tractatus iuridico-canonicus. Faventia, Soc. Tip. Faventina 1938, XXVII—225, 8°, L. 18.—

Eugenius a Cervia hat sich in der vorliegenden Arbeit die Aufgabe gestellt, das geltende Recht über die Ordensprofes in der Sprache des kanonischen Rechtes darzustellen. Über dieses Thema liegen, von einigen Zeitschriftenaufsätzen abgesehen, bis jetzt nur zwei amerikanische Monographien vor: Die Untersuchung des Benediktiners Frey: *The act of religious profession* (Washington 1931), die aber die neuesten Entscheidungen und wissenschaftlichen Arbeiten nicht benützt, und eine zweite, veraltete Studie von Papi: *Religious Profession* (New York 1918). Vorliegendes Buch füllt also eine merkliche Lücke in der ordensrechtlichen Literatur aus. Es zeugt von einer souveränen Beherrschung des Stoffes und ist in einem sehr flüssigen und abwechslungsreichen Stil geschrieben, der an den Stil Schönsteiners erinnert. Besonders wertvoll erscheint mir die reichliche Heranziehung der Zeitschriftenliteratur, deren Verzeichnis nicht weniger als 14 Seiten umfaßt. Die Instruktion der Propaganda vom 19. III. 1937 (A. A. S. XXIX, 276 sq.) konnte wohl wegen der Zeit nicht mehr benützt werden. Merkwürdigerweise fehlt aber auch das Dekret der Religiosenkongregation vom 24. II. 1933 (A. A. S. XIV, 196 sq.), obwohl gerade darin die Durchbrechung des Prinzipes der Vermögenslosigkeit der Professen gegeben scheint. Dagegen findet sich S. 131 ff. ein kurzer, aber sehr lehrreicher Kommentar zu der Instruktion der Religiosenkongregation vom 1. XII. 1931 (A. A. S. XXIV, 74 sq.), meines Wissens überhaupt der erste.

Rücksichtlich der Natur der Ordensprofes bekennt sich Eugenius a C. zu der wohl sicher richtigen Auffassung als eines Vertrages zwischen dem Profitenten und der Genossenschaft. Im übrigen beschränkt er sich keineswegs auf das Recht des Codex selbst, sondern bringt im cap. II des zweiten Teiles, S. 183 sq. das Recht außerhalb des Codex. In fünf Artikeln werden zunächst die Bestimmungen hinsichtlich der zum Militärdienst Verpflichteten behandelt; zur Frage der freiwilligen Wehrformationen wird leider keine Stellung genommen. (Dazu vgl. unsere Abhandlung: „Über die Ordensprofes“ in „Linzener Theologisch-praktische Quartalschrift“, 1937 S. 649). Sodann wird die Gelübdeablegung der außerhalb des Klosters lebenden geistlichen Schwestern und der durch ein Eheband Gebundenen besprochen; hier hätte mit Nutzen Knecht's Handbuch herangezogen werden sollen. Zum Schluß wird die Profesablegung in Todesgefahr und die Regelung bei den Orientalischen Riten behandelt.

Wird so die Arbeit des Verfassers allen, die sich mit dem Rechte der Ordensprofes zu befassen haben, die besten Dienste leisten, so hätte sie sicher eine bessere äußere Form verdient. Die vielen Druckfehler werden besonders wegen der fremden Sprachen mißlich empfunden. Doch dies sind Schönheitsfehler, die sich bei einer Neuauflage leicht würden verbessern lassen. Es ist dem Verfasser zu wünschen, daß sie bald notwendig sein werde.

Dr. Marius Alma, Wien.

Ford, John C. SJ.: *The validity of Virginal Marriage*. Dissertation of the Pont. Gregorian University. Worcester, Harrigan Press 1938, 139, gr. 8°, Dol. 1.50.

Über das Problem der sogenannten „Josefsehe“ wurde schon viel geschrieben und gestritten, ohne daß bis heute eine endgültige und allseits befriedigende Lösung gefunden wäre. Es handelt sich um die Frage: Ist eine Ehe, die unter der Bedingung eingegangen wurde, die Jungfräulichkeit für immer zu bewahren, eine wahre Ehe? Ist eine von einer solchen Bedingung abhängig gemachte Eheeinwilligung eine gültige Ehezustimmung? Ford bejaht diese Fragen, nachdem er den ganzen ersten Teil seiner Untersuchung der Frage nach dem Wesen der Eheeinwilligung gewidmet hat. Er kommt dabei zur folgenden Begriffsbestimmung der Ehe: Die Ehe ist ein sittlicher Bund zwischen Mann und Frau, bestehend in dem immerwährenden und ausschließlichen Recht auf die Person des andern im Hinblick auf die Handlungen des ehelichen Lebens und der ehelichen Liebe. Diese Begriffsbestimmung der Ehe bedarf einiger Erläuterung, wenn man die Beweisfüh-

zung Fords für die Gültigkeit der Josefsehe richtig verstehen will. Er unterscheidet sehr richtig zwischen der Ehe im Werden, dem Vertrag, der die Ehe begründet, und der Ehe als Zustand, dem Verhältnis der Ehegatten zueinander, das durch den Ehevertrag geschaffen wird. Während nun die Ehe im Werden ein durchaus rechtliches Gebilde ist, ist die Ehe als Zustand nicht oder nicht ausschließlich ein rechtliches, sondern vielmehr auch und zwar vorzüglich, weil von der Moral geregelt, ein sittliches Band. Infolgedessen können die von der Rechtsordnung für die Ehe als Vertrag aufgestellten Erfordernisse nicht ohne weiteres auf die Ehe als Zustand angewendet werden. Wohl überträgt bei der Eheschließung der eine Teil das Recht auf seine Person auf den andern und erklärt sich bereit, die ihm von dem andern Teil angebotenen künftigen ehelichen Leistungen anzunehmen. Allein damit ist nicht gesagt, daß die Eheleute in jedem Fall diese Leistung erfüllen müssen. Ja, ein Gatte kann durch seine Handlungsweise das Recht auf die Forderung dieser Leistungen verlieren, wie auch die Handlungsweise des andern ihn von der Erfüllung der Leistungen befreien kann. Ebenso sicher können aber auch die Gatten auf die Ausübung ihres ehelichen Rechtes für eine Zeit oder schließlich auch für immer verzichten. Genauer ausgedrückt, die Brautleute können einen Vertrag schließen, daß sie ihr Recht nicht ausüben werden. Das Recht auf die Ehe steht beiden Gatten zu. Die Ausübung des Rechts ist aber durch den Vertrag, der zu einer Bedingung des Ehevertrages geworden ist, gehindert, wobei aber die Ehegatten diesen Vertrag natürlich jederzeit aufheben und zum Vollzug der Ehe schreiten können. Die Brautleute sagen zueinander: Ich heirate dich jetzt unter der Bedingung, daß du jetzt die Verpflichtung übernimmst, Enthaltsamkeit zu beobachten. Eine solche Bedingung verlegt die Gültigkeit der Ehe einwilligung in keiner Weise, da sie ja das Wesen der Ehe gar nicht berührt. Freilich eine Reihe von gewichtigen Autoren, die Ford auf S. 135—139 zusammenstellt, spricht sich gegen die Gültigkeit der so geschlossenen Josefsehe aus. Zu ihnen gehört auch Schönsteiner, den Ford nicht erwähnt.

Die Untersuchung Fords, die sich durch äußerst klare Sprache und scharfe Unterscheidungen auszeichnet, läßt das Problem der Josefsehe nicht nur in einem neuen Licht erscheinen, sie hat auch durch die klare Herausarbeitung des „springenden Punktes“ das Problem seiner endlichen Lösung wesentlich näher gebracht.
Dr. Marius Alma.

U n g r u n d, Magna I. C.: *Die metaphysische Anthropologie der heiligen Hildegard von Bingen*. Münster, Aschendorff 1938, XVI—122, gr. 8°, RM. 6.75. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, H. 20).

Das Menschenbild der großen Seherin ist in doppelter Beziehung bedeutungsvoll. Einmal weil es dem Einströmen des aristotelischen Gedankengutes in die mittelalterliche Geisteswelt vorausliegt; dann weil es in einer „kontemplativen Ganzheitshaltung“ (14) geschaut, nicht durch begriffliche Zergliederung erworben ist. Damit hängt zusammen, daß man nicht eine rein philosophische, sondern einzig eine christliche Anthropologie vorfindet. Auch diese ist nur selten in längeren Ausführungen thematisch formuliert; sie liegt einfach den verschiedenen Werken zugrunde und ist aus ihnen herauszuarbeiten. Trotz ihres visionären Grundcharakters weisen Hildegards Schriften „zahlreiche Anklänge an die Vergangenheit oder das ihrer Zeit Gemeinsame auf“; doch ist sie immer „schöpferisch, sei es auch nur insoweit, als sie dem Alten ein neues Gepräge gibt“ (11). So zeigt ihre Anthropologie im wesentlichen das überlieferte Menschenbild, das hauptsächlich von Augustinus bestimmt ist. Eigene Beiträge Hildegards sehen wir in der allseitigen Durchführung des Exemplarismus, kraft dessen „in jedem Ding eine Idee Gottes verwirklicht“ (21) ist. Hieraus erklären sich verschiedene Einzelzüge: die starke Betonung der trinitarischen Abbildlichkeit in allen Dingen, vorab im Menschen; die entscheidende Bedeutung der Menschwerdung: „jedes Geschöpf ist christusgestaltet“ (30); der großartige Primat des Menschen: „alles ist nach ihm gezeichnet“ (64). Eigene Ansätze scheinen auch in der Betrachtung des Bösen zu liegen, das sie stets als „eine kosmische Katastrophe“ sieht, die „Chaos und Verwirrung in das Sein gebracht“ (18) hat. — Ungrund bietet eine gründlich aus den Texten gearbeitete Darstellung. Vielleicht käme Hildegards Originalität noch mehr zur Geltung, wenn ihr kontemplatives Schauen weniger in fertige Begriffe übersetzt würde, als es (im Gegensatz zu dem S. 14 fast überspißt Gesagten) geschieht.

Joh. B. Loß S. J.