

9. Wiederaufnahme des Prozesses für Selige zwecks Heiligspredung (Kanon 2136):
28. 7.: Sel. Ignatius Peis von Laconi OFM Cap., Laienbruder, geb. 17. 12. 1701 in Laconi (Sardinien), gest. 11. 5. 1781 in Cagliari.
12. 1.: Sel. Emilie de Rodat, Stifterin der Schwestern von der heiligen Familie, geb. 6. 9. 1787 auf Schloß Drouelle, gest. 19. 9. 1852 in Villefranche.
10. Prüfung des Prozesses über die Wunder für die Heiligspredung (Kanon 2138—2139):
21. 4.: Sel. Bartholomäa Capitano, Stifterin der Genossenschaft der Schwestern der Liebe, geb. 13. 2. 1807 in Lovere (Diözese Brescia), gest. daselbst 26. 7. 1833.  
Sel. Vinzentia Gerosa, Mitstifterin der Schwestern der Liebe, geb. 29. 10. 1784 in Lovere, gest. daselbst 29. 6. 1847.
11. Prüfung der Wunder für die Heiligspredung (Kanon 2116—2123):
- a) Congregatio Antepreparatoria:
17. 2.: Sel. Michael Garicoits, Stifter der Priester vom heiligsten Herzen Jesu, geb. 15. 4. 1797 in Ibarre (Pyrenäen), gest. 16. 5. 1863 in Betharram.
12. 5.: Sel. Johanna von Valois, Stifterin der französischen Annuntiaten, geb. 23. 4. 1464 als Tochter Ludwigs XI., gest. 4. 2. 1505 in Bourges.
28. 7.: Sel. Nikolaus von der Flüe, geb. 21. 3. (?) 1417 im Flüeli bei Sachseln (Kt. Obwalden) gest. 21. 3. 1487 im Ranft bei Sachseln.
- b) Congregatio Praeparatoria:
19. 5.: Sel. Imelda Lambertini, geb. um 1321 in Bologna, gest. 12. 5. 1333 in Valdi Pietra bei Bologna.
14. 7.: Sel. Franziska Xav. Cabrini, Stifterin der Missionsschwestern vom heiligsten Herzen Jesu, geb. 15. 7. 1850 in Lodigiano bei Lodi, gest. 22. 12. 1917 in Chicago (U. S.).
10. 11.: Sel. Joseph Cafasso, Professor und Leiter einer Priesterbildungsanstalt in Turin, geb. 15. 1. 1811 in Castelnovo d'Asti, gest. 23. 6. 1860 in Turin.
- c) Congregatio Generalis:  
Keine.
12. Das „Tuto“ für die Heiligspredung (Kanon 2124):
27. 1.: Sel. Ludwig Grignon de Montfort, Stifter der Gesellschaft Mariens, geb. 31. 1. 1673 in Montfort, gest. 28. 4. 1716 in St. Laurent-sur-Sèvre (Vendée).  
Eine Heilig- oder Seligsprechung fand 1942 nicht statt, obwohl mehrere „Tutos“ unterzeichnet sind.

## BESPREDUNGEN

*Cassiciacum*. Eine Sammlung wissenschaftlicher Forschungen über den hl. Augustinus und den Augustinerorden sowie wissenschaftlicher Arbeiten von Augustinern aus anderen Wissensgebieten. Herausgegeben von Adalbero Kunzelmann und Ferdinand Lang. Würzburg, Rita-Verlag und -Druckerei.

Bd. 5: Plat, Philipp OESA.: *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*. 1938, 260, 8°, RM. 12.50.

Klar umreißt der Verfasser in der Einleitung seiner Studie das Thema dahin, die Erklärungen Augustins zum Römerbrief unter dem Gesichtspunkt der Gnadenlehre, worunter hier auch die Erbschuldlehre einbegriffen ist, darzustellen. Der Umstand, daß A. den Römerbrief nie vollständig, sondern Teilstellen in verschiedenen, zumeist den gegenpelagianischen Schriften erklärt und außerdem an manchen Stellen seine Deutung gewechselt hat, erhöht die Mühe einer solchen Untersuchung. Der Verfasser hat die Arbeit mit einer erstaunlichen Belesenheit in A.s Schriften und reicher Benützung der exegetischen wie dogmatischen Literatur geleistet.

Im ersten Kapitel wird nachgewiesen, welche Vorarbeiten über den Römerbrief A. gekannt und wie er sie bewertet habe. Hier ist für ihn charakteristisch ein unentwegtes Festhalten an der kirchlichen Tradition. In der Beweisführung aus den Vätern aber machte er eine Entwicklung durch: Wenn er anfänglich die einzelnen Väter mehr bloß als geschichtliche Zeugen einer Lehre betrachtete und die Irrtumsmöglichkeit einzelner betonte, gelangt er später zum vollen Väterbeweis *ex unanimes consensu Patrum*. In den folgenden Kapiteln werden die Stellen des Römerbriefes, sowie A. sie für seine Gnadenlehre deutet, ausführlich dargelegt, und zwar in drei Abschnitten: die Lehre von der Erbschuld, vom Gnadenleben des Menschen, von der göttlichen Gnadenwahl. Die Lehre von der Erbsünde (Röm 5, 12—21) erweist A. aus dem Vergleich zwischen Adam und Christus, und zwar aus ihrer Ähnlichkeit wie aus der Überlegenheit Christi über Adam. Hier ist exegetisch bemerkenswert, wie A. zu Röm 5, 12 das „in quo“ (griech. „eph'hoi“) in relativem Sinne deutet, worin ihm die abendländische Exegese über ein Jahrtausend gefolgt ist, während die heutige Exegese es im ursächlichen Sinne erklärt, wie Erasmus von Rotterdam zuerst getan hatte. Gegenüber den Pelagianern liege die Erbsünde nicht hauptsächlich im schlechten Beispiele Adams, sondern sie werde durch die fleischliche Abstammung fortgepflanzt. Christi Erlösungswerk aber habe nicht nur die Schuld wieder gutgemacht, sondern Christi Gnade verzeihe außer der Erbsünde auch die persönliche Schuld und gebe anstatt des Todes ewiges Leben.

Beim Gnadenleben des Menschen kennt A. an verschiedenen Stellen seiner Schriften eine Einteilung des Verlaufes der Menschheitsgeschichte in die vier Abschnitte: der Mensch ohne das Gesetz, unter dem Gesetz, unter der Gnade, in Frieden und Vollendung. Im Anschluß vorwiegend an Röm 7, 7—8, 11 erklärt A. diese Zustände. Ohne das Gesetz ist der Mensch in beklagenswerter, meist schuldbarer Unwissenheit und überläßt sich gleichsam wahllos seinen Gelüsten. Das Gesetz offenbart und verbietet ihm sein sündiges Tun, kann ihn aber nicht heilen noch rechtfertigen, die Begierlichkeit ist zu stark und der Mensch fällt noch schwerer, als da er das Gesetz nicht kannte. Wenn nun aber der Mensch sein Sündenelend anerkennt und in demütigem Glauben bei Gott Hilfe sucht, steigt in seine Seele die Liebe des Heiligen Geistes = Gnade und ermöglicht ihm die Erfüllung des Gesetzes. Diese Gnade ist reines Geschenk Gottes, sie enthebt zwar nicht der Anstrengung, ist aber stets bereit, die Fehler zu heilen und führt endlich zur Beharrlichkeit. Mit der Auferstehung ist dann für Seele und Leib der Friede da, beide sind geheilt und die ursprüngliche Schöpfung ist wiederhergestellt.

Die Deutung des augustinischen Gedankengutes in der Gnadenwahl ist überaus schwierig. Ohne in diese Frage einzugreifen, sieht der Verfasser die Lösung in der Richtung, daß A. weder die Lehre vom beschränkten Heilswillen Gottes noch von der Unwiderstehlichkeit der Gnade vertreten habe (also kein Jansenist gewesen sei). Aber er sei auch nicht als Kronzeuge eines theologischen Systems anzurufen, sondern seine vornehmliche Sorge war, dem pelagianischen Irrtum die Unverdienbarkeit der gesamten Gnadenordnung entgegenzuhalten. An Röm 8, 28—39 und 9, 6—29 erklärt A., wie Gott an seinen Auserwählten wirkt, angefangen von der vorzeitlichen Auserwählung (Vorherwissen und Vorherbestimmen), die nicht in uns, vielmehr ohne uns geschah, bis zur zeitlichen Verwirklichung des göttlichen Heilswillens, die in Berufung, Rechtfertigung und endlicher Verherrlichung verläuft. Die Ausführung dieser Vorherbestimmung macht die schwachen Menschenseelen unüberwindlich in allen Heilsgefahren. In der schwierigen Frage, wie bei der freien Gnadenwahl Gottes Gerechtigkeit gewahrt bleibe, bleibt für A. letztlich das menschliche Erkennen ohnmächtig; die allerletzten Gründe von Gottes barmherzigem und gerechtem Auswahlwillen bleiben für uns auf Erden ein tiefes Geheimnis. Doch ist die Auffassung A.s hier oft schwer festzulegen, weil er in manchen Fragen eine Entwicklung durchläuft, wie z. B. in der Lehre vom Beginn des Glaubens, oder sicherlich nicht das Richtige trifft, wie in der Deutung der „Verhärtung“ bloß auf Grund der Erbschuld.

In einem „Schlußergebnis“ faßt der Verfasser noch einmal zusammen, wie A. seine Gnadenlehre aus dem Römerbrief begründet habe: wohl habe er manchmal das Richtige nicht getroffen, weil er zu wenig auf den griechischen Urtext einging oder den Aufbau des Römerbriefes nicht genug beachtete oder weil die Polemik allzustark die Deutung von Stellen bestimmte. Aber all das werde reichlich aufgewogen durch die Fülle der Beweisstellen, mit denen A. die Gnadenlehre begründe, die tiefe Gründlichkeit und Lebensnähe der Erklärung. J. Knünz

Bd. 6: Nolte, Venantius OESA.: *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen*. Unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäß den Philosophischen Schriften und den Confessionen. 1939, 124, 8°, RM. 5.20.

Das Freundschaftsideal, so wie es Augustinus in seinem Lebensgang betätigt und in seinen Schriften gezeichnet hat, durchläuft drei Entwicklungsstufen: Von der jugendlichen Kamerad-

schaft zur Freundschaft unter dem Einfluß des Neuplatonismus und von da zum Ideal der auf christlicher Liebe aufgebauten Gemeinschaft. Aber auch innerhalb solcher Stufen läßt sich eine Entwicklung aufzeigen. Anfänglich ist es die rein antike Freundschaftsauffassung „in engstem Zusammenleben des Lebens Lust und Freude zu genießen“, was zu sittlichen Verirrungen führte. Daneben kennt A. schon eine Freundschaft, die auf gleicher seelischer Neigung aufruht, bei der jedoch das Gefühlsmäßige weithin vorherrscht. Doch weist bereits die Freundschaft mit dem (jüngeren) Alypius rein geistigen Charakter auf, sie ist Austausch seelischer Güter und soll zur Weisheit führen. Als dann A. mit dem Neuplatonismus bekannt wurde, begeisterte er sich dafür, nach dessen Vorbild sich in enger Gemeinschaft zusammenzuschließen, um sich dem Geistigen zu widmen; es war noch rein antikes Ideal, doch wurde es in diesem Sinne tatsächlich nicht verwirklicht; denn die Hingabe an die christliche Weisheit — in der Bekehrung zu Mailand — führte die Freunde von Cassiciacum zu einem höheren Ideal zusammen: Hier wird nun die antike Formung mit neuplatonischem Einschlag mit der christlichen Religion verbunden. Erst auf der Grundlage der christlichen Liebe im Sinne des hl. Paulus, durch die wir in gleicher Gemeinschaft mit Christus verbunden sind, führt Neigung und innere Seelenverwandtschaft zur wahren, beglückenden Freundschaft.

Nach zahlreichen Stellen aus A.s Briefen zeichnet der Verfasser das Verhältnis des Bischofs zu verschiedenen seiner Freunde und die charakteristischen Züge dieser christlichen Freundschaft: Geistigkeit, Neigung, Werben um Freundschaft, gegenseitiges Mitteilen, Berufsarbeit und Freundschaft, Sehnsucht nach dem Freunde und Verzicht auf seine Gegenwart, Beten füreinander, Lob und Tadel untereinander, Sorge für den Freund und endlich Vollendung der Freundesliebe im Glück des Jenseits. Nur kurz weist der Verfasser schließlich, im Anschluß an K. Adam („Die geistliche Entwicklung des hl. A.“), darauf hin, wie beim Heiligen immer stärker die paulinische Lehre vom Corpus Christi mysticum und damit die Liebe zur ganzen christlichen Gemeinschaft in den Mittelpunkt tritt: Der großen Gemeinschaft der Kirche widmet der Bischof seine volle Kraft und Liebe.

Die Arbeit gewährt einen wertvollen Einblick in die seelische Entwicklung des großen Kirchenvaters und lehrt ihn so recht auch nach der gemütvollen Seite hin kennen; das gilt vornehmlich von den Ausführungen über das Freundschaftsverhältnis A.s zu Männern wie Alypius, Nebridius, Paulinus und Hieronymus.

J. Knünz

**Bd. 7: Heim, Matthias OESA.: *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustin*. Eine religionspsychologische Untersuchung. 1941, 83, 8<sup>o</sup>, RM. 2.50.**

In der Einleitung beschreibt der Verfasser den je nach den religiösen oder philosophischen Anschauungen wechselnden Inhalt des Wortes Enthusiasmus. In religiösem Sinne, so wie er in vorliegender Studie gefaßt wird, besagt das Wort „die Erfahrung der Nähe Gottes, des ‚Gott in uns‘“. Eine solche innere Gotteserfahrung soll also aus Augustins „Bekanntnissen“ aufgezeigt werden. Das Wort Enthusiasmus selbst aber findet sich bei ihm nicht vor.

Die seelischen Voraussetzungen für A.s Enthusiasmus liegen in den Grundzügen seines Seelenlebens, als da sind eine rückhaltlose Hingabe an das, was er einmal als Gut erfaßt hat, und dabei eine stark überbetonte Behauptung seines Eigenwertes. Maßgebend ist es, daß A., im Gegensatz zur Idee eines „höchsten Wesens“ griechischer Philosophie, Gott echt christlich als ein individuelles Wesen sucht und erlebt und damit ein persönliches Verhältnis zu ihm findet. Gott ist ihm ebenso überragend erhaben wie gnadenvoll herablassend. Der Enthusiasmus erwächst im Menschen aus der Anlage, die der Schöpfer seinem Geschöpfe mitgegeben hat, nämlich dem Urtrieb der Sehnsucht nach dem letzten höchsten Gut (den Plato Eros nannte), verbunden mit dem Erkenntnistrieb nach der Wahrheit. Zu dieser Wahrheitserkenntnis führt der christliche Glaube. Enthusiasmus setzt aber in der Seele auch sittliche Reinheit voraus, durch welche die Leidenschaften ihr rechtes Ziel erhalten, und eine Loslösung von allem Sinnfälligen; diese aber ist keineswegs eine Isolierung von allem Sinnhaften, wie es der Neuplatonismus (Plotin) forderte.

Das Wesen des augustinischen Enthusiasmus klärt sich aus den verschiedenen Erlebnisformen, in denen A. den inneren Reichtum Gottes erfährt: Im Lichte des Glaubens, noch nicht im unverhüllten Schauen, erfährt die Seele Gott als Wahrheit und gewinnt daraus tiefste Einsichten in Gottes Geheimnisse. Gott ist der Seele nahe als in ihr wirkende Kraft; er ist ihr eigenes Leben. Dieses Leben in Gott gewährt zugleich eine unwandelbare Ruhe, die von der äußeren und inneren Unruhe dieses Lebens befreit. Doch bedeutet das in Dieses nicht nur ein kurzes Aufatmen und erst im Jenseits wird die unentwegte Ruhe in Gott zuteil. Als „Höhepunkte“ des augustinischen Enthusiasmus werden drei Stellen der Konfessionen ausgeführt (VII 10 u. 17; IX 10; X 40): Sie enthalten religiöses Erleben von äußerster Feinheit, Macht und Tiefe, doch keine intuitive Gotteserkenntnis, sondern die Frucht angestrengter Geistestätigkeit.

Weiterhin sucht der Verfasser den augustinischen Enthusiasmus zu verdeutlichen, indem er ihn in Beziehung setzt zur Erkenntnislehre des Heiligen, ohne jedoch näher auf die Schwierigkeiten erkenntnistheoretischer Art einzugehen, ferner zur bloßen Vergegenwärtigung Gottes, Gnadenwirkung Gottes in der Seele, zum Lobpreis Gottes, in den der Enthusiasmus ausmündet: In der unstrittenen Frage, ob A.s Enthusiasmus Mystik im engeren Sinne sei, schließt sich der Verfasser jenen an, die eine unmittelbare Gotteserfahrung, bei der die Selbsttätigkeit der Seele ausgeschaltet ist, bei A. nicht für begründet halten. Wohl aber müsse man den Enthusiasmus A.s für Mystik im weiteren Sinne erklären, da er ein außergewöhnliches inneres Erfassen und Erfahren Gottes, der in der Seele wohnt und wirkt, bedeute.

Es ist gewiß nicht leicht, aus der stark rhetorischen, bildhaften Sprache A.s jeweils die Gedanken klar loszulösen. Darauf hat der Verfasser geachtet, so wie er auch die neuplatonische Lehre (Plotins), von der A. gerade in den Konfessionen sich noch stark beeinflusst zeigt, zur Deutung herangezogen und das christliche Moment davon abgehoben hat. Nach welchem Auswahlprinzip die Stellen aus den Konfessionen bald im lateinischen Urtext, bald in Übersetzung gegeben sind, ist mir nicht ersichtlich geworden. Bei der Sprachkunst A.s dürfte es sich doch empfehlen, alle Stellen im Urtexte zu geben. Andernfalls, wenn überall die Übersetzung bevorzugt würde, könnte man jene Stellen, in denen der lateinische Text wegen prägnanten Ausdrucks oder Wortspieles wichtig erscheint, in Anmerkung lateinisch dazu anführen. J. Knünz

Bd. 8: Biedermann, Hermenegild OESA.: *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Stellung der paulinischen Erlösungslehre. 1940, 104, 8<sup>o</sup>, RM. 4.80.

Die Arbeit greift aus der Eschatologie des Apostels Paulus die Frage heraus, inwieweit er eine Erlösung der Schöpfung lehre. Dabei wird „Schöpfung“ im engeren Sinne als die außermenschliche sichtbare Welt gefaßt. Man möchte wünschen, daß hier gleich auch der Begriff einer Erlösung (der Schöpfung) gegenüber bloßer Welterneuerung klar aufgezeigt würde. Da Paulus allenfalls von seiner Umwelt beeinflusst sein mochte, werden im 1. Teile — er nimmt über die Hälfte der Arbeit ein — die Anschauungen über Welterneuerung und -erlösung dargestellt, wie sie sich vor dem paulinischen Schrifttum vorfinden: außerhalb der Offenbarungsreligion, bei den Propheten des Alten Bundes und im übrigen Judentum, im Neuen Testament. Bei den ersten Gruppen handelt es sich um eine gedrängte Wiedergabe bisherigen Forschungsergebnisses aus der Religionsgeschichte: Es fehlt darnach der Gedanke einer endgültigen Erlösung der Schöpfungswelt, höchstens daß bei den alttestamentlichen Propheten „sich zum erstenmal wenigstens ein Ahnen findet, das uns erlaubt, über den Gedanken einer Welterneuerung hinaus von einer Erlösung der Schöpfung zu sprechen“ (S. 36). Die Stellen des Neuen Testaments werden eingehender erklärt: Es sind einige synoptische Stellen von der Parusie Christi, zwei Aussprüche des Apostels Petrus (Act 3, 21 und 2 Petr 3, 10) und einige Stellen aus der Apokalypse. Aus den synoptischen Stellen lasse sich wohl eine gewaltige endzeitliche Veränderung (nicht Vernichtung) der Welt, nicht aber deren Erlösung oder Verklärung ableiten; klarer lehre Petrus Weltkatastrophe und Wiederherstellung aller Dinge; in der Apokalypse handle es sich um eine Veränderung der Schöpfung, aber im einzelnen vermöchten wir die Vorgänge nicht zu deuten.

Im 2. Teile legt nun der Verfasser die Welterlösungslehre des Apostels dar, und zwar in der Weise, daß er zunächst die betreffenden Stellen aus den Paulusbriefen erklärt, am eingehendsten die klassische Stelle Röm 8, 19—21. Daraus wird der Gedanke erarbeitet: Die sichtbare Schöpfung wird zusammen mit den „Söhnen Gottes“ von der Knechtschaft und Verderbnis befreit werden und darüber hinaus eine Verklärung erfahren. Ähnlich, wenn auch weniger klar, besagen Eph 1, 9—10 und Kol 1, 18—20, daß die ganze Schöpfung die Heilstat Gottes durch Christus an sich erfahre. Hingegen sei 1 Kor 7, 31 nicht eschatologisch zu deuten und Hebr 1, 18—20 besage wohl eine endzeitliche Umgestaltung, aber Paulus baut auf der alttestamentlichen Anschauung auf, daß der Mensch durch die Sünde auch die vernunftlose Natur entheiligt habe; sie ist der Verderbnis unterstellt wie die Menschenwelt und daher erlösungsbedürftig, es werde eine Welterneuerung folgen. Indem Paulus diese Anschauung weiterführt, gelangt er zur Welterlösung durch Christus: Die Schöpfung wird wieder auf Christus, durch den und auf den hin alles geschaffen ist, ausgerichtet. Wie der Leib des Menschen, so wird die sichtbare übrige Schöpfung einmal befreit und in all dem geheilt werden, was sie durch Adams Sünde gelitten, und darüber hinaus eine Verklärung erfahren. Über das Wie dieser Verklärung und Vergeistigung hat uns freilich der Apostel ebensowenig Aufschluß gegeben wie über jene unseres auferstandenen Leibes.

Die Arbeit zieht eine reiche religionswissenschaftliche und exegetische Literatur zu Rate und sucht in den einzelnen Deutungen zu einem eigenen Urteil zu gelangen. Vielleicht hätte es die

Klarheit (im 2. Teile) gefördert, wenn bei der Exegese der einzelnen Paulusstellen deren Lehrgehalt so aufgezeigt würde, daß bei der Zusammenfassung (vom 2. Kapitel des 2. Teiles an) weniger wiederholt oder gar ergänzt werden müßte. Daß einzelne Deutungen umstritten bleiben, ist bei paulinischen Stellen begreiflich. So scheint die Wiedergabe von apokatallasso (Kol 1, 20) mit „umwandeln“ gegenüber dem gewöhnlichen „versöhnen“ nicht begründet; denn daß katalatto „in diesem Sinne (von umwandeln) auch sonst im Griechischen, wenn auch nicht gerade häufig, gebraucht werde“, dürfte kaum zu belegen sein. — Bei der Stelle 2 Petr 3, 10 führt das Festhalten an der freilich gut bezeugten Lesart *heuresetai* zu der wenig wahrscheinlichen Erklärung = ins Gericht gezogen werden; das kann aber weder lexikalisch noch durch den Hinweis auf den folgenden Vers 14 erhärtet werden; denn V. 14 ist das Verb in Verbindung mit prädikativen Adjektiven („unbefleckt und untadelig“) in der sehr häufigen Bedeutung „als etwas befunden werden“ (vor Gott) verwendet und nicht vom Gericht, sondern von der gegenwärtigen Zeit der Erwartung die Rede (vgl. Kommentar von Hundhausen S. 445 ff). Darum dürfte die auch von der Vulgata gestützte Lesart doch wohl vorzuziehen sein.

J. Knünz

Heitmann, Adalhard OSB.: *Imitatio Dei*. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte. Rom, S. A. L. E. R. — Herder 1940, XVI-120, gr. 8°, L. 32.— (Studia Anselmiana 10).

Wenn auch die Nachfolge Christi im Mittelpunkt der christlichen Vorbildethik steht, so bedeutet die unmittelbare Vorbildlichkeit Gottes (des Vaters) gleichwohl ein Moment, das sich von Anfang an bei den Lehrern christlicher Ethik vorfindet. Den Nachweis dafür in der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte zu erbringen, ist das Thema vorliegender Studie. Um aber die Grundlage der Väterlehre aufzuzeigen, wird im ersten Teil das zusammengestellt, was Heilige Schrift und griechische Philosophie über den Gegenstand bieten und was daher den Vätern Quelle sein konnte.

Im Alten Testament kann eine Lehre von der Nachahmung Gottes sicher erst in den jüngeren Teilen nachgewiesen werden und ist da wohl vom Hellenismus her beeinflusst. Hingegen liegt im Neuen Testament die Forderung Jesu klar vor, daß der Vater Vorbild ist und die Seinigen sich ihm als Kinder gleichgestalten sollen. Diese Lehre hat der hl. Paulus vornehmlich in seinen Gefangenschaftsbriefen weitergegeben. In der griechischen Philosophie zielt bei Plato alles sittliche Streben des Gerechten auf größtmögliche Ähnlichkeit mit der Gottheit (Theätet 176); die Nachahmung Gottes besagt Tugend, insbesondere Einsicht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Mäßigung. Insoweit sich der Mensch ethisch Gott angleicht, wird er glücklich (eudämonistisches Motiv). Auch Aristoteles bezeichnet das Göttliche als Vorbild, dem wir vornehmlich durch das Denken, das das Göttliche in uns ist, nachahmen. Bei der Stoa ist Nachahmung Gottes ein ganz geläufiges Thema: Sie besteht in der Tugend, erstlich des Wohltuns; das Ziel ist die Vollendung des Menschen, seine Gott-(Götter-)Ähnlichkeit und damit höchste Eudämonie. Ausführlich wird Philo von Alexandrien behandelt: Er steht in seiner Tugendlehre unter dem Einfluß der Stoa und deutet in solchem Sinne Stellen der Heiligen Schrift (Genesis). Die Nachahmung Gottes leitet er aus der Gottebenbildlichkeit ab, darum soll sich das ganze Leben nach Gott als Vorbild formen und der Mensch um Verähnlichung mit Gott beten. Kurz werden dann noch der Aristeeasbrief und Aussprüche des Sextus erwähnt.

Der zweite, aber kürzere Hauptteil enthält die Väterlehre. Unter den apostolischen Vätern liegt bereits im 1. Klemensbrief klar der Gedanke vor, daß wir Gottes ethische Eigenschaften wie Güte, Milde, Wohltun und Heiligkeit nachahmen sollen. Ignatius Mart. führt den Gedanken aus, vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel (Bergpredigt); die Idee des Gottgemäßen ist ihm sehr vertraut, meist aber in dem Sinne, daß wir durch die Nachahmung Christi Nachahmer des Vaters sind. Unter den Apologeten kehrt der Angriff auf die verkehrte Nachahmung der Götter durch die Heiden wieder (Aristides, Justin). Bei Justin ist die Nachahmung Gottes ein Leben nach dem menschengewordenen Logos und so mittelbar nach dem göttlichen Urbild: „Gott allein dem Ungewordenen folgen wir durch den Sohn“ (Apol. 1, 14). Dabei legt Justin das Tugendschema der griechischen, bes. stoischen Philosophie zu Grunde und füllt es mit christlichen Anschauungen. Tatian geht von der Gottebenbildlichkeit des Geschöpfes aus, Gott ist das sittliche Vorbild, doch geht Tatian auf Einzelzüge (Tugenden) nicht näher ein. Nach dem Briefe an Diognet erstet aus der Glaubenserkenntnis die Liebe und daraus die Nachahmung der Güte Gottes. Athenagoras und Theophilus bieten nichts zum Thema. Nach Irenäus führt die Verähnlichung mit Christus zur Nachahmung des Vaters und verwirklicht sich vor allem in der Nächstenliebe. Tertullian endlich kennt die Vorbildlichkeit Gottes für die Tugenden der Geduld, Güte, Barmherzigkeit, Mäßigkeit; die Grundlagen entnimmt er der Heiligen Schrift.

In seinem Schlußwort wird das Ergebnis zusammengefaßt und schließlich betont, wie bei allem Gemeinsamen doch wesentliche Unterschiede zwischen der griechischen Philosophie und der christlichen Väterlehre obwalten: Hier geht die Nachahmung Gottes von der übernatürlichen Gotteskindschaft aus, sie verheißt letzte Ähnlichkeit mit Gott und Unsterblichkeit im Jenseits; dort ist Selbstvervollkommnung und irdische Beglückung das Ziel. Endlich ist im Christentum die Liebe Gottes, die bei den Heiden fehlt, das Leitmotiv, Gottes Vorbild in den einzelnen Tugenden nachzuahmen. J. Knüsz

G ü n t h ö r, Anselm OSB.: *Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge*. Ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien. Rom, S. A. L. E. R. Herder 1941, VIII-140, gr. 8°, L. 40.— (Studia Anselmiana 11).

Unter dem Namen des hl. Athanasius sind u. a. 7 Dialoge überliefert, nämlich 5 De trinitate und 2 Contra Macedonianos, die auch darum von dogmengeschichtlichem Wert sind, weil sie teilweise Schriften häretischer Verfasser wiedergeben. Die Herkunft dieser Dialoge ist umstritten und der Verfasser vorliegender Studie unternimmt es, eine Vermutung von E. Stolz (Theol. Quartalschrift 1905) wieder aufzugreifen und eingehend zu begründen, wonach Didymus von Alexandrien der Verfasser sei.

In der Einleitung werden knapp und klar Inhalt und handschriftliche Überlieferung der 7 Dialoge umrissen und die verschiedenen Hypothesen über ihre Herkunft gegeben. Dabei wird wie auch im Verlauf der Untersuchung vor allem auf die Ansichten von Fr. Loofs eingegangen, der bisher am ausführlichsten die Dialoge und ihren Vergleich mit den Schriften Didymus' ds. Bl. behandelt hatte. Zunächst werden in einer Voruntersuchung die Beziehungen der 7 Dialoge zu dem sogenannten Montanistendialog geprüft, den Didymus in seiner Schrift De trinitate herangezogen hat und dessen Verfasser er vielleicht selber ist: Es bestehen literarische Beziehungen zwischen dem Montanistendialog und einigen der 5 Dialoge De trinitate.

Im Hauptteil wird darauf das Verhältnis von Didymus (De trinitate) und den 7 Dialogen geprüft; zahlreiche Parallelstellen werden einander gegenübergestellt und aufgedeckt, wie sowohl Häretikerzitate mit deren Widerlegung wie Exegese von Schriftstellen beiden gemeinsam sind; dabei werden die verschiedenen Möglichkeiten der Abhängigkeit erwogen und die Folgerungen in klugem Abwägen gezogen. So wird das Ergebnis herausgearbeitet: Alle 7 Dialoge gehören zusammen; sie sind vor Didymus De trinitate geschrieben und von ihm unmittelbar, ohne Annahme einer gemeinsamen dritten Quelle benutzt worden. Als natürlichste und ungezwungene Lösung ergebe sich, daß die 7 Dialoge des Didymus eigenes Werk seien. Diese auf Grund der literarischen Beziehungen gewonnene These wird nun weiterhin durch einen Vergleich des theologischen Lehrgutes beider Schriftengruppen erhärtet. Die Vergleichspunkte sind: die Theorie des theologischen Erkennens (göttliches und menschliches Erkennen), der Unterschied der Begriffe „Gezeugt-“ und „Geschaffensein“ (gignesthai, gennasthai), die Lehre von der Zeugung des Sohnes und dem Hervorgehen des Heiligen Geistes, die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen und deren Terminologie, die Gottheit der zweiten und dritten Person und die Stellungnahme zur arianischen und apollinaristischen Christologie. Auch dieser Lehrvergleich führt zum selben Ergebnis wie die literarische Untersuchung: Die 5 Dialoge De trinitate sind von den 2 Contra Macedonianos weder zeitlich noch nach dem Verfasser zu scheiden; sie geben bis in feine Einzelheiten die Auffassung von Didymus wieder und bezeugen denselben Verfasser, und zwar sind sie vor Didymus' Schrift De trinitate, deren Abfassung allgemein zwischen 381—392 angesetzt wird, geschrieben.

Dieses Ergebnis ist überaus wertvoll. Einmal beleuchtet es tiefer die Theologie und Methode des Didymus von Alexandrien; dann gewinnen die in den 7 Dialogen enthaltenen häretischen Aussagen an Glaubwürdigkeit und bilden darum eine zuverlässige Quelle für die Kenntnis der damaligen Häresien. Die Studie ist ebenso sauber und gewissenhaft in ihren einzelnen Untersuchungen wie klar und übersichtlich in ihren Zusammenfassungen durchgeführt. An einem Schönheitsfehler leidet sie freilich: In den griechischen Texten stören die fortwährenden Druckfehler (besonders in Akzent und Spiritus!); doch dürfte dieser Mangel wohl nicht auf das Konto des Verfassers kommen. J. Knüsz

Sch a r l, Emmeram: *Recapitulatio mundi*. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt. Freiburg, Herder 1941, XII-138, gr. 8°, RM. 5.20 (Freiburger theol. Studien 60).

Die „Rekapitulation“ aller Dinge in Christus bildet ebenso die leitende Idee in der Theologie des hl. Irenäus, wie der Begriff bei seiner vielfältigen Verwendung in der Beurteilung schwankt. Die vorliegende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, den Begriff in seinen Teilen zu erklären,

seine Anwendung auf die materielle Welt aufzuzeigen und den Quellen des hl. Irenäus in dieser Lehre nachzugehen.

In der gesamten Heilsgeschichte ist von Anfang an vom Vater alles mit Absicht so angeordnet, daß die ganze Entwicklung auf Christus hingelenkt ist. Darum erfüllt Christus alles und faßt es zusammen. Das bezeichnet Scharl als intentionale Rekapitulation (absichtliche, vorsätzliche R.). Aber nicht nur für den Heilsplan gilt das, sondern für Adam wie für die ganze Schöpfung ist der menschengewordene Logos das Urbild. Als nun Christus wirklich erschien, verwirklichte er das vom Vater geplante Ziel der Schöpfung — das nennt Sch. reale Rekapitulation. Das geschieht durch eine Lebensverbindung wie zwischen Haupt und Gliedern und besagt ein Dreifaches: Der Gottmensch faßt die Schöpfung zusammen, erneuert und vollendet sie. Der menschengewordene Logos ist der Schlußstein im Bau des Alls, das in ihm gehalten, geeint und gekrönt wird. Darum wird die Rekapitulation nur von der zweiten Person der Dreieinigkeit ausgesagt.

Wie wendet nun Irenäus diesen Rekapitulationsbegriff an auf das Fleisch des Gesamtmenschen und auf die übrige materielle Welt? Christus hat in seiner Inkarnation alle Menschen in sich zusammengefaßt; diese Zusammenfassung ist eine seinshafte, nicht bloß moralische, und übernatürliche; darum nennt Sch. sie eine real-mystische. Wie sie philosophisch näher zu deuten ist, sei aus Irenäus heraus schwer zu lösen. Da das menschliche Gebilde Fleisch nach dem Urbild des fleischgewordenen Logos gebildet ist (intentionale Rekapitulation), trägt es auch von Anfang an die Bestimmung zur Verähnlichung mit ihm in sich und wird mit ihm einmal gleichgestaltet, d. i. wiederhergestellt, verklärt und vollendet. So „rekapituliert Christus das alte Gebilde Adams“ (Irenäus) zur Unverweslichkeit (aphtharsia) und Unsterblichkeit (athanasia). Diese Wiedererneuerung und Vollendung ist in der Inkarnation grundgelegt, wird im Erlösetod vollzogen und in der Auferstehung des Fleisches vollendet. „In Säten, erfüllt von urchristlicher Lebenshoffnung, spricht der Lyoner Bischof von der Vollendung, der Transfiguratio unseres Leibes“ (S. 58), der Leib wird „mit der ewigen Doxa“, „mit dem Lichte des Vaters“, „mit dem Geiste von innen und außen“ umgeben; all das steht bei Irenäus in bewußtem Kampf gegen die leibfeindlichen Gnostiker und Pneumatiker. Aber auch das Weltalt hat Christus in seiner Inkarnation in einer wirklichen, wenn auch geheimnisvollen Weise zusammengefaßt, rekapituliert. Dadurch wird einmal die Vergänglichkeit der Welt aufgehoben und die Welt neugestaltet „immer ohne Ende währen“; das ist die Wiederherstellung aller Dinge. Dabei hält sich aber Irenäus in der Schilderung des erneuten Kosmos streng an die Heilige Schrift, d. i. an die Geheim Offenbarung (21, 1 ff) und Isaias (65, 17 ff). Ein eigenes Kapitel behandelt Irenäus' Lehre vom tausendjährigen Reich (Millenarismus) und kommt zum Ergebnis, daß diese Lehre nicht in der Theologie des Heiligen verankert, sondern (wenn nicht eingeschoben) im Widerspruch dazu in der Verteidigung gegen die Gnostiker lose übernommen sei.

Der dritte Teil zeigt, inwieweit sich in den Quellen die Rekapitulationslehre vorfindet, ohne damit zu sagen, daß Irenäus alle benützt habe. Es sind vor allem Paulus, an erster Stelle Eph 1, 10, und Johannes. Unter den Vätern finden sich ähnliche Gedanken bei Apostolischen Vätern, vornehmlich Ignatius von Antiochien und im I. Klemensbrief, und bei Apologeten; am meisten Spuren haben bei Irenäus auch in der Rekapitulationslehre die Schriften des hl. Justin hinterlassen.

J. Knünz

Gl a s e n a p p, Helmuth von: *Buddhistische Mysterien*. Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs. Stuttgart, Spemann 1941, 201, 8°, RM. 4.80 (Sammlung Völkerglaube).

Während die beiden Hauptformen des Buddhismus, das kleine Fahrzeug oder das Hinayāna und das große Fahrzeug oder das Mahayāna, schon lange auch weiteren Kreisen bekannt waren, unternimmt es Glasenapp hier zum erstenmal, das fachliche Wissen über das Vajrayāna oder das Diamantfahrzeug als eine Sonderform des Buddhismus zusammenfassend darzustellen. Das Diamantfahrzeug, das als Geheimlehre allmählich im Schoße des Mahayāna entstand und im 7. Jahrhundert n. Chr. schon zwei verschiedene Formen ausgebildet hatte, von denen wir noch sprechen müssen, hatte sich seit dem 8. Jahrhundert n. Chr. über das ganze Einflußgebiet des Buddhismus verbreitet. Doch erlosch es überall wieder mit Ausnahme von Japan und Tibet, wo es heute noch viele Anhänger zählt.

Grundlage des Diamantfahrzeugs ist die magische Weltauffassung, nach der alle Erscheinungen des Kosmos aufs engste zusammenhängen, so daß geheimnisvolle Fäden jedes Wort, jede Handlung und jeden Gedanken mit dem Weltgrund verbinden. Demzufolge wird gewissen geheimnisvollen Silben eine magische Bedeutung zugemessen, durch die der Weltgrund und durch ihn das Weltgeschehen beeinflußt werden kann (Tantrismus). Schließlich glaubte man, durch das Hersagen von bestimmten Formeln und die Ausführung gewisser Riten dasselbe zu erreichen,

was man bisher durch sittliche Vervollkommnung und philosophische Spekulation erlangen wollte: das Heil, die Befreiung der Seele vom Zwang der ewigen Wiederkehr, vom Samsara. Damit stand das Diamantfahrzeug gleichberechtigt neben den anderen Heilswegen des Buddhismus.

Was am Tantrismus am ehesten mit Christlichem in Beziehung gesetzt werden kann, sind Begriffe wie Sakrament, Messe, Segnungen, Werkheiligkeit u. dgl. Glasenapp gebraucht denn auch bei Anführung von tantristischen Totenzeremonien den bildlichen, aber irreführenden Ausdruck: Totenmesse. Was den Tantrismus jeder Art von äußerlich ähnlichen Erscheinungen im katholischen Raum unterscheidet, ist eben seine Grundvoraussetzung, die magische Weltanschauung. Die katholische Weltanschauung ist nicht magisch, sondern persönlich. In der katholischen Religion gibt es keine durch sich selbst wirksamen Worte und Zeichen, keine automatisch heilbringenden Werke. Was übermenschliche Wirksamkeit besitzt, besitzt sie nur auf Grund freier göttlicher Einsetzung und Anordnung. Etwas anderes ist allerdings die offiziell und von der Priesterschaft vertretene Kirchenlehre und die tatsächliche geübte Praxis der Gläubigen. Diese muß nicht immer mit jener übereinstimmen, und es darf wohl ohne Anstoß gesagt werden, daß das Verhalten mancher Gläubigen beim Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel und die Auffassung, die sie dabei kundgeben, oft dem Tantrismus nahe kommt. Was aber wiederum diesen praktischen Tantrismus von dem des Diamantfahrzeugs wesentlich unterscheidet, ist der Umstand, daß im Diamantfahrzeug der Tantrismus keineswegs als Abirrung betrachtet wird, sondern selbst zum System erhoben ist, während in der katholischen Religion jede Art des Tantrismus nicht nur von der offiziellen Kirche abgelehnt, sondern auch von der Kernmasse der Gläubigen als unkatholisch empfunden wird.

Es wurde oben schon erwähnt, daß das Diamantfahrzeug seit dem 7. nachchristlichen Jahrhundert in zwei verschiedenen Formen auftritt. Die eine hat unter dem Einfluß des Hinduismus und der alten Volksreligionen auch erotische Vorstellungen weitgehend in ihr System einbezogen, die andere sich davon freigehalten. Die erste Form wird nach den sogenannten Shaktis (Göttinnen als Personifikationen von „Kräften“ von Göttern) als Shaktismus bezeichnet. Der Shaktismus stellt den Buddhas weibliche Partner an die Seite. Die geschlechtliche Vereinigung auch außer der Ehe gilt unter gewissen Voraussetzungen (auf das Transzendente gerichtete Einstellung und gewisse Zeremonien) als heilbringender Akt, als Vorwegnahme der Seligkeit des zeit-losen Absoluten.

Der Unterschied dieser Lehren von der mystischen Auffassung der christlichen Ehe liegt erstens darin, daß im Shaktismus, trotz der verlangten geistigen Einstellung, der körperlichen Vereinigung unmittelbare Heilsbedeutung zugeschrieben wird (daher auch keine Bindung an die Ehe), während im Christentum die körperliche Vereinigung nur als Ausdruck der unwiderruflichen Hingabe eine sittliche und, die Taufe der Partner vorausgesetzt, als verdienstliche Tat eine Heilsbedeutung hat. Der zweite Unterschied besteht darin, daß die rituelle körperliche Vereinigung im Shaktismus gleichsam einen Höhepunkt des Heilstrebens darstellt, während der rechtmäßige Vollzug der christlichen Ehe eine verdienstliche Tat wie jede andere ist.

W. Brugger

Müller Iso: *Disentiser Klostersgeschichte*. 1. Bd.: 700—1512. Einsiedeln, Benziger 1942, 284, gr. 8°, RM. 10.— (Fr. 14.30).

Als Ergebnis einer fünfzehnjährigen Sammel- und Forschertätigkeit schenkt P. Iso Müller OSB, seiner geliebten Abtei diese ausführliche Geschichte. Von den Anfängen im 8. Jahrhundert, wo die geschichtlichen Quellen naturgemäß noch spärlich fließen, verfolgen wir das Werden und Wachsen dieser Gründung der schwarzen Mönche im hochgelegenen Bergtal des jungen Rheines; Auf- und Niedergang wechseln im Laufe der Zeiten, stilles Wirken und Eingreifen in die engere oder weitere Zeitgeschichte. So reicht das Buch weit über den Rahmen einer lokalen Abteigeschichte hinaus und bietet wertvolle Einblicke in die eigenössische und allgemeine deutsche Geschichte. Nur einiges Wenige sei aus dem reichen Inhalt angedeutet: Anfänglich eine Gründung vornehmlich rätischer Mönche, gewinnt das Kloster bereits in karolingischer Zeit, die Rätien als Paßland erschloß, an Bedeutung. Im 10. Jahrhundert müssen die Mönche nach Zürich flüchten, während ihr Kloster von Sarazenenhorden niedergebrannt wird. Mit der Lombardei-Politik deutscher Könige tritt das Kloster in enge Berührung zu deutscher Geschichte. Die Otto- nen bevorzugen den Lukmanierpaß, den Disentis hütet, auf ihren Fahrten nach Oberitalien; Otto I. findet selbst auf seinem Zuge Herberge im Gotteshaus und wird sein königlicher Wohltäter. Ebenso lieben die Staufer diesen Weg nach dem Mailändischen; Barbarossa beschenkt die Abtei reichlich, um sich den Paßweg zu sichern, und am 9. Oktober 1164 konnten die Mönche ihren hohen Gönner begrüßen. Mit der erstehenden Eidgenossenschaft in der Urschweiz wissen

die Äbte zu verhandeln und gelegentlich auch zu vermitteln; durch eine kluge Politik werden sie führend bei der Gründung des „Grauen Bundes“ und wahren die Freiheit der Berggebiete gegenüber habsburgischer Ausdehnung (Maximilian I.). Vom volksdeutschen Gesichtspunkt aus ist es lehrreich, wie im 12. Jahrhundert von Westen her aus dem engen und überbevölkerten Oberwallis die alemannischen Walser mit mächtiger Stoßkraft ins rätische Bergtal einwandern, um als genügsamere Siedler die höher gelegenen Matten zu bewirtschaften und ihre „Walserfreiheiten“ (wie anderswo) zu wahren. Das Kunstgeschichtliche ist in der Arbeit mit vornehmlicher Sorgfalt und Liebe behandelt und wird durch die fein ausgewählten Bilder gut erläutert. Überhaupt ist die äußere Ausstattung des Buches eine vorzügliche und echt „friedensmäßige“.

Trotzdem eine solche Geschichte eines einzelnen Klosters viele kleinere Einzelheiten zu bieten hat, verläuft die Darstellung flüssig und fesselt das Interesse des Lesers. Dazu trägt auch mancher ans Humoristische streifende Zug bei, den der Verfasser geschickt einzuflechten versteht. Wie wenn z. B. der Gnädige Abt den Mailänder Sforza-Herzog mit dem biblischen „Expectans expectavi“ an die Auszahlung der versprochenen Jahrespension gemahnen muß, die der hohe Herr immer wieder aufzuschieben beliebt, obzwar Herzog und Herzogin in Gnaden Hühnerhabichte und Jagdspesber annehmen, womit sie der Abt günstig zu stimmen sucht.

Über die wirtschaftliche Tätigkeit der Äbte erfahren wir viel Wissenswertes. Hingegen fließen die Quellen über inneres Klosterleben und Seelsorgearbeit recht spärlich. Auf humanistisch-wissenschaftlichem und theologisch-asketischem Gebiete kann Disentis in dieser Periode keine schöpferischen Persönlichkeiten oder Werke aufweisen, wie wir sie bei manchen andern Klöstern des Alpengebietes wie St. Gallen, Einsiedeln, Muri vorfinden.

J. Knünz

Koch, Josef: *Cusanus-Texte*. I: Predigten. 7. Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie d. Wiss., Philos.-hist. Kl. 1941/42, 1). Heidelberg 1942, Winter. 8°, 219 S., RM. 11.—

Von den Predigten des Nikolaus Cusanus sind etwa zwei Fünftel inhaltlich in die „Excitationes“ der Pariser Ausgabe der Opera omnia des Jacobus Faber Stapulensis 1514 übergegangen. Für die Neuausgabe der sämtlichen Predigten steht also hier Neues und bisher Unbekanntes zu erwarten. Josef Koch, der bereits vier vollständige Cusanuspredigten im Geiste Meister Eckharts und mit Teske die vier Vaterunser-Predigten vollständig herausgab, legt hier prinzipiell und kritisch den Plan der künftigen Neuausgabe in seiner bekannten scharfsinnigen Arbeitsweise vor. Der Kardinal ließ selbst Kopien seiner Predigten herstellen, die in zwei Prachthandschriften der Vatikanischen Bibliothek, Vat. lat. 1244 und 1245, vorliegen. Es werden zunächst die 25 Handschriften mit Predigten des Cusaners verzeichnet, deren Kopie allein mehrere tausend Seiten umfaßt. In zwei Teilen legt Koch die Ergebnisse seiner Forschungen vor. Den größeren Teil (S. 48—194) nimmt ein Verzeichnis der Predigten in chronologischer Reihenfolge ein. Es handelt sich um 294 Predigten. Bei jeder Predigt steht die Rubrik des Nikolaus an erster Stelle, darauf folgt die Themaangabe, Incipit und Explicit, die Exzerpte der Pariser und Baseler Ausgabe werden genau angegeben, literarhistorische und sonstige Hinweise schließen sich an, auch auf Übersetzungen wird hingewiesen, soweit Ort und Datum sich feststellen ließ, bildet diese Angabe den Schluß. Die Predigtstätigkeit des Kardinals zeigt sich hierdurch in ihrem gewaltigen Ausmaß. Ihr Schauplatz sind fast alle größeren Städte Deutschlands, vor allem aber seine Diözese Brixen. Die überlieferten Stücke stellt Koch in einem ersten Teil (S. 1—37) in den Zusammenhang der Zeit; die Form der Predigt reicht, soweit sie sich aus den teilweise nur entwurfmäßig erhaltenen Aufzeichnungen entnehmen läßt, von der der Collation, über die Homilie bis zur thematischen Predigt, Ansprache und Sermo. Ansprachen für den Klerus wurden der Gewohnheit entsprechend lateinisch gehalten, die Sprache der Predigt war jedoch die deutsche. Schließlich geht Koch auch auf die Quellen und Hilfsmittel der Cusanischen Predigten ein, die sich aus gelegentlichen Zitaten erweisen lassen; Nikolaus benutzte aber auch vorliegende Predigtwerke, Sermonensammlungen und scholastische Autoren. Ist diese Untersuchung auch erst eine Vorbereitung für die kommende Neuausgabe, so hat Koch doch mit der ihm eigenen Systematik und eindringenden Sachkenntnis und Scharfsinnigkeit schon hier den Umkreis der Fragen abgesteckt sowie den Weg zum Verständnis bereitet, sodaß man mit Spannung der kommenden Edition des Predigtwerkes des berühmten deutschen Kardinals entgegenseht.

H. Fischer

Salz, Gottfried: *Dr. Peter Kreutzer*. Ein Großstadtpfarrer. Münster, Regensburg 1941, 135, 8°, RM. 3.—

Ein vorbildlicher Großstadtseelsorger wird hier mit Geschick und Verständnis gezeichnet. Aber nicht bloß der äußere Rahmen wird uns geboten, es werden vor allem die inneren Kräfte

aufgedeckt, die diese edle Priesterseele durchfluteten, ihre Dynamik. Studium, Gebet, Aktivität bildeten den Dreiklang ihres Lebens. Msgr. Dr. Kreutzer war Zögling des Collegium Germanicum in Rom gewesen und hatte von dort eine große Aufgeschlossenheit für alle Probleme der Wissenschaft und der Seelsorge mitgebracht. Bis in sein hohes Alter liebte er wissenschaftliche Erörterungen. Ganz besonders war ihm klar, daß ohne innige Gottverbundenheit der Lebensnerv der priesterlichen Wirksamkeit durchschnitten ist. Darum bei ihm die äußerste Gewissenhaftigkeit im Breviergebet, in der täglichen Betrachtung, in der Darbringung des heiligen Opfers. Die Betrachtung bereitete er immer sorgfältig vor, manchmal sogar schriftlich. Als er einmal in der Inflationszeit keine Möglichkeit hatte, ein Exerzitenhaus aufzusuchen, machte er in seinem Pfarrhaus zu Altenessen acht Tage Exerziten mit genau festgelegter Tagesordnung, so wie er es im Germanicum gewohnt war, und Meidung alles nicht notwendigen Verkehrs mit der Außenwelt. Einem jungen Kaplan, der ihn fragte, wie er mit zwei Vereinen mit zusammen anderthalb tausend Mitgliedern fertig werden sollte, antwortete er: „Wenn ich Ihnen einen Rat geben darf, Herr Confrater, so vergessen Sie als Vereinspräses nie, daß Ihre wichtigsten und zugleich wirksamsten Seelsorgsmittel die andächtige Zelebration des heiligen Opfers, die Betrachtung und das Breviergebet sind. Sie können durch andächtige Verrichtung der heiligen Funktionen seelsorglich viel stärkere Wirkungen erzielen als durch den schönsten Vortrag oder durch eine glänzende Versammlung. Sorgen Sie auch dafür, daß Sie geistig auf der Höhe bleiben. Die Welt wird bewegt von den Ideen und nicht von den Organisationen.“ Sein Amt forderte von Dr. Kreutzer eine außerordentliche Tätigkeit. Er war 1894 in Rom zum Priester geweiht worden, dann Kaplan in Aachen, Elberfeld, Rektor in Wülfrath und seit 1907 Pfarrer von St. Johann in Altenessen und von 1925 an zugleich Stadtdechant von Essen. Es war die Zeit der raschen Entwicklung der Großstadt Essen, des Weltkrieges und der schlimmen Nachkriegszeit. Dazu die fluktierende, aus allen Gauen Deutschlands herbeiströmende Bevölkerung. Das bedeutete eine ungeheure Arbeitslast, wollte man die Leute an die Kirche fesseln, den Zugewanderten zum Bewußtsein bringen, daß auch in der Großstadt Christus in allem herrschen müsse. Dr. Kreutzer hat das Menschenmögliche geleistet, um alle für Christus zu gewinnen, er verschmähte kein Mittel der modernen Seelsorge, aber die Hauptmittel waren ihm stets der Gebets- und Opfergeist, das gute Beispiel des Priesters. Er war Priester, wie die Welt ihn braucht, ganz geformt vom Geiste des Evangeliums, tief fromm und hochgebildet, er hatte, um mit Sailer zu reden, „die Wendung zur Innerlichkeit“. Wohlthuend wirkt der warme Ton der Dankbarkeit, der Dr. Kreutzer oft gegen seine Alma Mater, das Collegium Germanicum, Ausdruck verlieh. Ganz ideal war sein Verhältnis zu den Kaplänen und anderen Mitarbeitern. Besonders anziehend ist das Kapitel „Guter Hirt und anderer Christus“. Man begreift die große Trauer von Volk und Klerus in Essen, als der beliebte Stadtdechant am 10. Juni 1934 aus dem Leben schied. Das vorliegende Buch ist eine anregende und anspornende Lektüre für alle Priester, besonders für die jüngeren.

C. Kempf

V a u c h e r, Alfred-Félix: *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Diaz* (1731—1801) de la Société de Jésus, auteur de „La Venue du Messie en gloire et majesté“. Collonges-sous-Salève (Haute-Savoie), Fides, 1941, 239, 8°.

Klemens XIV. hatte den Mitgliedern der von ihm aufgelösten Gesellschaft Jesu jede seelsorgliche Tätigkeit verboten. Somit sah sich Manuel Lacunza (geb. 1731 in St. Jago-Chile, seit 1767 nach Europa deportiert) in seinem Asyl zu Imola, wo er 1802 starb, auf die schriftstellerische Tätigkeit angewiesen. Sein einziges Werk „Die glorreiche Wiederkunft des Messias“ ist das Hauptwerk des Chiliasmus und wurde 1826 auf den Index gesetzt. Indes hat Lacunza sein Werk, was in der vorliegenden Schrift nicht genügend betont wird, in der Einleitung und am Schluß ohne Vorbehalt dem Urteil der Kirche unterworfen, „der es zusteht, über die Erklärung der Heiligen Schrift zu urteilen“. Vaucher steht dem Chiliasten Lacunza und seinem System sehr sympathisch gegenüber; dies hindert ihn aber nicht, die Geschichte dieses Werkes, das so weite Verbreitung gefunden hat, objektiv zu beurteilen — weite Reisen in der Alten und der Neuen Welt und Studien in ihren Bibliotheken haben ihn dazu befähigt; er liefert so zur Geschichte des Chiliasmus in den letzten 150 Jahren sehr bedeutsames Material. Es konnte indes nicht die letzte Phase der Geschichte des Buches berichten. Auf die Klage des Erzbischofes von Sant Jago über den unheilvollen Einfluß des genannten Werkes erfolgte durch ein Responsum des Hl. Offiziums vom 11. Juli 1941 ein Verbot, den Chiliasmus zu lehren, und durch den Hinweis darauf, daß Lacunzas Werk verboten sei, virtuell ein neues Verbot desselben; s. *Periodica de re morali* 31 (1942) 166 f; *Biblica* 23 (1942) 385.

U. Holzmeister