

LITERATURBERICHT

Religion und religiöse Erfahrung nach Friedrich von Hügél

Von Hans Wulf S.J., Hamburg

Hügél, Friedrich von, *Religion als Ganzheit*. Aus seinen Werken ausgewählt und übersetzt von Maria Schlüter-Hermkes. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1948, 480 S., gr. 8°.

— *Inneres Leben*. Herausgegeben von Dr. Maria Schlüter-Hermkes, ebda. 1948, 46 S. kl. 8°.

— *Vom Leben des Gebetes*. Übertragen und eingeleitet von Karlheinz Schmidhüs. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1948 (Sammlung „Zeugen des Wortes“).

Seit mehr als 20 Jahren werden wir in Deutschland mit der Persönlichkeit und dem Werk des englischen Religionsphilosophen Friedrich von Hügél bekannt gemacht. Wir erinnern an die Hochland-Aufsätze von Maria Schlüter-Hermkes und an die Ausgabe von Hügél's „Briefe an seine Nichte“ in der Herderschen Sammlung „Zeugen des Wortes“. Nun dürfte in der Auswahl „Religion als Ganzheit“, die Maria Schlüter-Hermkes vorlegt, die Rezeption der Arbeiten von Hügél für den deutschen Sprachraum abgeschlossen sein.

Was haben wir als Ergebnis der langjährigen deutschen Bemühungen um Hügél's Arbeiten zu verzeichnen? Wir können diese Frage am besten beantworten, wenn wir die Thematik des Werkes des englischen Religionsphilosophen erörtern. Es geht um den religiösen Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit (Der Titel „Religion als Ganzheit“ scheint uns nicht glücklich gewählt.) Diese Ganzheit gliedert sich in der Auffassung von Hügél in drei Elemente: das institutionelle, das rationelle und das mystische Element. In dem Werk „Religion als Ganzheit“ wird in einem ersten Teil, der „Religion als Wirklichkeit“ überschrieben ist, die Art und Weise erörtert, wie der religiöse Gegenstand gegeben ist. Wir stellen zunächst die Ansichten von Hügél zu diesem Thema fest.

Der Autor geht von der Unterscheidung in natürliche und übernatürliche Religion aus. „Man hat die Religion seit vielen Jahrhunderten und im Ganzen sehr fruchtbar in natürliche und übernatürliche Religion eingeteilt“ (S. 11). Das Gemeinsame der beiden Formen von Religion ist der Charakter der Gegebenheit ihres Gegenstandes. „Die Tatsache, daß beide Arten gegeben sind, ist über den Unterschied in der Form der Gegebenheit fast vergessen worden“ (S. 11). Der Gegenstand der natürlichen Religion wird

ergriffen, „wenn die menschliche Seele, die gerade durch ihre Menschlichkeit mit gewissen religiösen Fähigkeiten begabt ist, in bewußte Berührung mit den Schönheiten und mit Wechselbezogenheiten der äußeren Natur und mit der natürlichen Sittlichkeit des Menschenlebens kommt. Die so geweckte natürliche religiöse Erkenntnis und Gemütsbewegung und die natürlichen und menschlichen Ereignisse, die sie hervorgerufen hat, sind beide gegeben; denn die inneren Fähigkeiten brauchen den Anstoß durch äußere Gegebenheiten, damit beide zusammen einen Akt oder eine Gewohnheit des religiösen Glaubens — in diesem Falle des natürlichen Glaubens — möglich machen“ (S. 11/12). Doch besteht eine natürliche Religion im wirklichen Leben nur aus „Resten von positiven Religionen“ und „Abstraktionen“. Denn „die geschichtliche Religion erhebt immer den Anspruch, nicht vernunftgemäß, sondern offenbarungshaft, und nicht natürlich, sondern übernatürlich zu sein; sie ist nie rein theistisch, sondern sie hängt immer an einem Propheten oder Offenbarer Gottes und an einer Gemeinschaft, die Gott anbetet und den Offenbarer verehrt“ (S. 14). Beide Formen von Religion bilden eine Einheit, denn „es ist gewiß, daß die Umstände, unter denen wir Menschen leben, nicht einfach Natur sind, sondern eine Mischung von Natur und Übernatur“ (S. 12).

Wenn man die zitierten Sätze bedenkt, wird man erkennen, daß es von Hügél nie ganz klar geworden ist, wie sich der religiöse Gegenstand dem Menschen darbietet. Er vertritt eine Art von Intuitionismus. Gott wird unmittelbar in der Innerlichkeit des Geistes erkannt. „Religion (ist) letztlich vollste Selbstoffenbarung des unendlich vollkommenen Geistes im menschlichen Geist“ (S. 16.). Der Mensch erkennt Gott, weil es sich „um die seinsmäßige Gegenwart des unendlichen Gei-

stes im menschlichen und dessen wirk-same Durchdringung durch ihn handelt“ (S. 184). Die Art der Gegebenheit Gottes ist deshalb so schwierig, weil „gerade die Nähe und Innerlichkeit der hauptsächlichen religiösen Einsichten und Erfahrungen ... die klare Erfassung und die wahre Erklärung ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung unter bestimmten wichtigen Gesichtspunkten unendlich schwieriger als der entsprechende Versuch in bezug auf die Außenwelt“ machen (S. 16).

Aus dem Aufriß der Hülsg'schen Ansichten über die Art der Gegebenheit des religiösen Gegenstandes dürfte es klar geworden sein, daß der kritische Punkt die Theorie des „Intuitionismus“ ist. Was ist von einer solchen Theorie zu halten?

Bevor wir zu dieser Frage Stellung nehmen, möchten wir noch eine neuere und schärfer gefaßte Auffassung intuitionistischer Gotteserkenntnis erwähnen, die z. B. auch von Guardini vertreten wird. Diese Auffassung behauptet „dem reinen“, d. h. dem ganz auf Empfangen eingestellten Auge erscheine an den verschiedenen Wirklichkeitsstufen der Welt eine Qualität, die unmittelbar auf Gott verweise, ähnlich wie das bewegte Mienenspiel eines Menschen seine Seele offenbare. „Die Erscheinung der Dinge macht nämlich nicht nur deren jeweiliges Wesenseigentliche, sondern hinter diesem noch eine andere Letzt-Eigentlichkeit deutlich; hinter allem Einzelsagbaren ein Geheimnisvolles und zugleich Tiefvertrautes; etwas, das sich von allen Dingen unterscheidet und ihnen doch erst ihr letztes Seinsgewicht gibt. Es ist bei jedem Ding das gleiche, gelangt aber in jedem nach dessen besonderer Art zum Ausdruck. Von ihrem unmittelbaren Sein her gesehen sind alle Dinge überwertig; jedes sagt mehr als es ist, das aber als Ursprung, Ausgang, letzter Sinn in die Wirklichkeit des Dinges mit hineingeht und ohne das dieses Ding dünn, sinnarm, unlohnend wäre. Dieses hinter der jeweiligen Eigentlichkeit liegende Ureigentliche und Alleigentliche ist die religiöse Wirklichkeit. Es ist Gott; sagen wir vorsichtiger „Gottes Schöpfungsmacht“, (Romano Guardini, „Die Schildgenossen“, Jahrg. 20, Heft 3). In dieser intuitionistischen Auffassung ist dieses entscheidend: Gott wird von der Welt her nicht eigentlich erschlossen, sondern eine Qualität der Welt verweist unmittelbar auf ihn. Friedrich von Hügel geht noch weiter. Er nimmt irgendeine Art von unmittelbarem Erschaun Gottes selber an.

Wenn wirklich Gott an der Welt in ähnlicher Weise wie die Seele im Leib unmittelbar erschaut werden könnte, dann

würde er letztlich zu einem innerweltlichen Prinzip. Er würde zu einer Art „anima mundi“. Gewiß kann man von der Welt zu Gott aufsteigen. Doch im Hinblick auf die Aspekte der Welt, die hier in Frage stehen, können wir ihn nur insofern erkennen, als die Welt nicht alle Gründe ihres faktischen Daseins und Soseins in sich selber trägt, nicht selbstverständlich ist, also einen unbedingten Daseinsgrund fordert.

Anders ausgedrückt: Gott wird als causa exemplaris der Welt nicht unmittelbar erschaut, sondern durch einen Schluß mittels des Prinzips von der Notwendigkeit eines hinreichenden Daseins- und Soseinsgrundes für alles Sein erschlossen.

Immerhin verstehen wir das echte Anliegen des Intuitionismus, der sich mit Recht gegen eine sensualistische These wehrt, die behauptet, daß es für den Menschen keine geistige Anschauung gäbe, nur der Sinnlichkeit eigne „Anschauung“. Und somit sei alle geistige Erkenntnis allgemein und abstrakt. Hierzu ist zu sagen: Zwar gibt es für den Menschen als einer Wesenseinheit von Leib und Geist keine rein geistige Anschauung, sondern die menschliche Erkenntnis ist immer eine Einheit von Sinnlichkeit und Geist. Doch sind die Erkenntnisgegenstände, wenigstens in ihren Elementen, ursprünglich in der geistigen und sinnlichen Intuition gegeben, sind „Gegebenheiten des intellectus“, der anschauenden Vernehmungskraft des Menschen. Erst in einem zweiten Schritt vermag dieser das ursprünglich Gegebene „rational“ zu bearbeiten, d. i. zu vergleichen, zu kombinieren, zu abstrahieren usw. Doch zu solcher unmittelbaren Gegebenheit gehört nicht, wir betonen es noch einmal, auf dieser Stufe der nicht mystischen Gotteserkenntnis Gott. Sondern unmittelbarer Horizont der menschlichen Erkenntnis ist die Welt.

Es gibt aber in der Welt Sachverhalte, die in ihren positiven Qualitäten für unsere Frage noch mehr hergeben. Auf allen Stufen der Wirklichkeit kommen Ereignisse vor, die wahrhaft staunenswert sind. Es gibt in der Welt das Außerordentliche, das Wunderbare, das „miraculum morale“ und „physicum“. Eine genauere Analyse der gemeinten wunderbaren Fakten dürfte ergeben, daß Potenzen in der Welt wirksam geworden sind und immer wieder wirksam werden, die die Wirkungsmöglichkeiten des Allgemein-Welthaften, nämlich des Stofflichen, des Lebendigen, des menschlichen Geistes überschreiten. Hier erscheint ein

Qualitativ-Neues. Und da diesen Phänomenen zumeist ein erkennbarer Sinn innewohnt, werden sie verursacht durch persönliche Potenzen. Sie sind „Zeichen“ numinoser Mächte. Immerhin bleibt ihre genauere Ausdeutung vom Boden der reinen Wissenschaft her schwierig. Hier wäre an sich der Ort, die Wirklichkeit und die Wirksamkeit Jesu Christi zu erörtern. Christus ist die historische Sichtbarkeit Gottes im Zeichen und hat diese seine Zeichenhaftigkeit durch das „signum signi“, d. i. durch das im auslegenden Wort eindeutig gemachte Wunder, erwiesen. Jesus Christus ist Zeuge Gottes und seiner Heilsveranstaltung. Jeder Mensch lebt nun im Raum dieses Zeugnisses. Doch davon können wir hier nicht weiter handeln.

Endlich gibt es noch eine religiöse Erfahrung von ganz einzigartiger Art und einzigartigem Rang. Wir meinen die mystische Erfahrung, die wesentlich darin besteht, daß der Mensch in der Tiefe seiner Seele einen unmittelbaren und personalen Kontakt mit dem anwesenden Gott erfährt. Doch auch diese Erfahrung, die verschiedene Stufen der Intensität und Heiligkeit annehmen kann, geschieht noch im Dunkel. Die mystische Erfahrung Gottes wird erst eindeutig durch ihre Interpretation von der Offenbarung her. Glaube und Mystik sind aufeinander bezogen und fordern einander. Der Glaube, der die Einsicht sucht, gewinnt sie in hohem Maße in der mystischen Erfahrung. Und doch gibt es für den pilgernden Menschen keine Schauung Gottes, die nicht noch im Dunkel des Glaubens stünde.

Im zweiten Teil von „Religion als Ganzheit“ werden die drei Elemente, die von Hügel als Wesenselemente jeder echten Religion erklärt hat, erörtert. Das erste Element ist das institutionelle, das in der christlichen Religion als Kirche erscheint. Zunächst wird darauf hingewiesen, daß sich Kunst, Wissenschaft und Ethik nur halten und entwickeln können in Institutionen, in denen sich diese Seinsbereiche verobjektivieren. Dann wird „die Tatsache der für den Menschen wesentlichen Verbindung von Sinnlichkeit und Geist und seiner notwendigen Vergesellschaftung, (die) immer auf die Dauer eine rein individualistische oder rein spiritualistische Religion und jeden dahinzielenden Versuch für die meisten Menschen widerlegen und verdrängen (erörtert). Aber Leib und Gesellschaft zusammen fordern, wenn grundsätzlich als notwendige Faktoren der Religion zugelassen, nichts weniger als die sichtbare Kirche“ (S. 125). Endlich zeigt die Geschichte der

Religion, daß „alle großen religiösen Persönlichkeiten, deren Vergangenheit, Taten und Wirkungen wir überhaupt sicher und vollständig nachzeichnen können, aus religiösen Institutionen kamen, und sie setzen entweder die bestehenden Institutionen fort, oder sie gründen eine andere, oder sie beeinflussen zum wenigstens sehr bald die Geschichte in institutioneller Richtung“ (S. 125). Das letztere gilt auch für diejenige Religion, die Jesus Christus begründete.

Es fällt hier auf, daß von Hügel sehr klar und richtig das Institutionelle der Religion sowohl aus der Natur der Sache wie auch aus der positiven Religionsgeschichte erweist. Er macht aber weniger darauf aufmerksam, daß das Institutionelle im Christentum, zumal die Institution der Kirche, sakramentalen Charakter hat, daß in ihr nicht nur eine Lehre und eine Ordnung aufbewahrt und im Raum fester Institutionen tradiert wird, sondern daß die Gnade des Heils, das ist der Heilige Geist, selber vermittelt wird durch die Sichtbarkeit der geschichtlichen Institutionen.

Im zweiten Grundelement der Religion, dem wissenschaftlich-rationalen, geht es zuletzt um die Einheit von Wissen und Frömmigkeit, also um die Einheit des rationalen und mystischen Elementes in der Religion. Von Hügel versucht den Ort der Wissenschaft im ganzen des menschlichen Lebens herauszustellen. Die Gegenstände der einzelnen Wissenschaften „müssen alle zunächst gemäß den Grundsätzen und Methoden, die ihrem Bereich immanent und eigen sind, entdeckt und behandelt werden“ (S. 151). In dieser Hinsicht ist die Wissenschaft „sich selbst genügend mit ihrem eigenen Ziel und ihrem eigenen Gesetz“ (S. 152). Doch die Redlichkeit der Forschung wird dann „der ganzen Erfahrung und Auffassung von Seele und Leben, von Welt und Gott, Tiefe und Geheimnis, Drama und Pathos und eine reiche Geistigkeit geben“ (S. 151), so daß Wissenschaft endgültig „nur Teil des Ganzen, nur Funktion, eine notwendige, doch vorläufige Funktion im menschlichen Ganzen“ (S. 152) ist. Dem ganzen Abschnitt über das rational-wissenschaftliche Element der Religion merkt man die Auseinandersetzung über Glaube und Wissen des späteren 19. Jahrhunderts an, so daß dieser Teil des Werkes eigentlich nur historisches Interesse verdient, wenn man einmal von dem menschlich ergreifenden Schauspiel der Bemühung eines christlichen Gelehrten absieht, den Glauben zu behaupten und seine Frömmigkeit wider den Ansturm der natur- und geisteswissenschaftlichen

Schwierigkeiten seiner geschichtlichen Epoche zu verteidigen.

Dem dritten Element der Religion, dem „mystischen“, gehört die ganze Liebe von Hügels. Durch seine eingehenden Studien über das Leben der hl. Katharina von Genua war er wohl vorbereitet, diesen schweren Gegenstand zu behandeln. Was versteht von Hügel unter dem mystischen Element? Wir müssen hier noch einmal kurz Fragen erörtern, die schon in einem anderen Zusammenhang zur Sprache gekommen sind. Mystische Erkenntnis ist die Erkenntnis der „seinsmäßigen Gegenwart des unendlichen Geistes im menschlichen Geist und seine wirksame Durchdringung durch ihn“ (S. 184). Dieser Gegenwart wird der Mensch inne in seinen intentionalen Akten, die sich auf die Welt beziehen. „Die Gegenwart dieses Geistes (Gott) weckt beim Erkennen oder Wollen zufälliger und endlicher Dinge das scharfe Gefühl der Enttäuschung, des Gegensatzes gegenüber der Gleichzeitigkeit, dem Bleibenden und dem Unendlichen... Wenn die menschliche Erfahrung von Gott nicht nur eine diskursive Schlußfolgerung aus den Sinnesdata ist, so erfährt der menschliche Geist den göttlichen Geist und den Geist seiner Mitmenschen gelegentlich oder als eine Art von Gegensatz, Hintergrund und Stützung des In-Tätigkeit-Tretens seiner Sinne, seiner Einbildungskraft, seiner Vernunft, seines Gefühls und Willens wenigstens zuerst und auf die Dauer und nicht anders“ (S. 184/85). Mystische Erkenntnis „bedeutet, daß sie in der scheinbar zufälligsten Seele und in ihren offensichtlich nur institutionalen und geschichtlichen Zustimmungen und Akten immer irgendein, wenn auch noch so eingeschlossenes, schwaches, wechselndes Gefühl des Unendlichen enthalten ist...“ (S. 185). Friedrich von Hügel legt sehr viel Wert darauf, daß es keine besonders abgegrenzte mystische Erfahrung gibt, sondern daß diese sich vollzieht innerhalb der auf die Welt bezogenen Erkenntnisse und Tätigkeiten des Menschen.

Die Kritik dieser Theorie ist schon oben gegeben worden. Von Hügel dürfte die Häufigkeit eigentlich mystischer Erfahrung überschätzen. Relativ selten sind die Menschen so sehr bei sich selber, daß sie Gott im Grunde ihrer Seele erfahren. Zunächst und zumeist wird der Christ von Gottes Gegenwart in der Welt und im eigenen Innern wissen durch den Glauben, den er auf Grund des Zeugnisses in der Kirche übernimmt.

Der dritte Teil von „Religion als Ganzheit“ enthält eine Reihe von Einzelabhandlungen, deren wichtigste wohl „In-

neres Leben“ überschrieben ist. (Dieses Kapitel ist auch als Sonderheft unter demselben Titel im Patmos-Verlag erschienen und unter dem Titel „Vom Leben des Gebetes“ in der Sammlung „Zeugen des Wortes“ in einer Übersetzung von Karlheinz Schmidthüs.) Es werden darin „Grundsätze über Gott“ und „Grundsätze über die Seele, die besonders wichtig für das innere Leben sind“ entfaltet. Dieser geistliche Traktat macht überaus deutlich, wie sehr sich im Leben von Hügels die Religion, genauer das innere Leben, als Formkraft aller Lebensvollzüge erweist. Friedrich von Hügel war vor allem ein betender Mensch und besaß eine reiche und tiefe Erfahrung im Gebetsleben. So sagt er in einer Ansprache: „Nachdem ich etwa 25 Jahre lang eine tägliche Betrachtung in drei Punkten gehalten hatte, riet mir der neue von Gott gesandte Helfer, daß mein Gebet von nun an hauptsächlich unmethodisch sein sollte — mehr ein Gebet des ruhigen Typus, daß aber morgens und abends kurze mündliche Gebete, zweimal wöchentlich Messe und heilige Kommunion, die wöchentliche oder vierzehntägige Beichte bestehen bleiben sollte, und — vielleicht am charakteristischsten von allem — täglich ein Rosenkranzgesetz, dies besonders um zu vermeiden, daß mein inneres Leben die Berührung mit der Volksfrömmigkeit verliere. Nach mehr als dreißig Jahren dieses gemischten Regimes bin ich von dem durchdringenden Scharfsinn dieses Rates tief überzeugt“ (S. 410). Über die ganze Abhandlung hin finden sich sehr erwägenswerte Bemerkungen über das geistliche Leben, wie es uns überhaupt scheinen will, daß auf diesem Feld die Bedeutung von Hügels für unsere Zeit liegt und weniger in seinen theoretischen Erörterungen, die bedingt und belastet sind von den Fragestellungen des 19. Jahrhunderts.

In bezug auf seine geistige Doktrin fällt ein Zweifaches auf: Einmal eignet ihr ein gewisser humanistischer Optimismus. Die Tatsache, daß sich für den erb-sündigen Menschen die christliche Existenz in einem „Sterben mit Christus“ begründet, wird weniger artikuliert. Zweitens ist bemerkenswert, daß in der Frömmigkeit von Hügels die Tatsache einer sakramentalen Heilsvermittlung im strengen Sinne zu kurz zu kommen scheint. Gewiß sagt er: „Die inkarnationale Seite der Religion darf niemals gering geschätzt oder vergessen werden, sondern ihr muß immer eine bestimmte Stellung und Macht in unserem geistlichen Leben angewiesen werden. Die Annäherung an Gott und die Herablas-

sung Gottes, des Unsichtbaren Reinen Geistes, bei Gelegenheit des Greifbaren und Sichtbaren in und mit dem Greifbaren und Sichtbaren, dem Geschichtlichen, Traditionellen, Sozialen, Sakramentalen muß in unserer Seele bestehen bleiben und gepflegt werden“ (S. 409). Und doch kommen, theoretisch und praktisch, die sakramentalen Heilsmittler: Christus, Maria, Kirche usw. nicht genügend in den Blick. „Bei Gelegenheit des Sichtbaren“ kommt Gott, zuletzt in einer Unmittelbarkeit des Geistes zum menschlichen Geist und nicht eigentlich

durch das Sichtbare, das Zeichenhafte, das Sakrament. Das fromme Leben scheint zu sehr bezogen zu sein auf Unmittelbarkeit zum „Unsichtbaren Reinen Geist“, der in der Tiefe der Seele erscheint.

Wir freuen uns über die bedeutsame Arbeit, die Maria Schlüter-Hermkes in der Auswahl und Übersetzung der Werke Friedrich von Hügels geleistet hat und sind sicher, daß der bedachtsame Leser, auch wenn er sich in der einen oder anderen Ansicht vom Autor entfernt, reiche geistige Frucht gewinnen wird.

Wer ist der Verfasser der Nachfolge Christi?

Von Dr. Maria Lück er, Bonn.

1. Paul Hagen: Zwei Urschriften der Imitatio Christi in mittelniederdeutschen Übersetzungen, aus Lübeckschen Handschriften. Deutsche Texte des Mittelalters Bd. 34, Berlin 1930.
2. Paul Hagen: Untersuchungen über Buch 2 und 3 der Imitatio Christi. Verh. der Kon. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 34 Amsterdam 1935.
3. J. Van Ginneken: Op zoek naar den oudsten tekst en den waren schrijver van het eerste boek der Navolging van Christus. Kon. Vlaamsche Academie van Wetenschappen 1929.
4. J. van Ginneken: De Navolging van Christus of het dagboek van Geert Groote in den oorspronkelijken Nederlandschen tekst hersteld en met de oudste Latijnsche vertaling vergeleken, Brüssel 1929.
5. J. von Ginneken: Trois textes Prékempistes du second livre de l'imitation, Verh. der Koninkl. Nederl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XLIV, Amsterdam 1940.
6. J. van Ginneken: Trois textes Prékempistes du second livre de l'imitation, Verh. der Koninkl. Nederl. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deels XLVI, Amsterdam 1941.
7. J. J. van Ginneken: Die Navolging van Christus, naar de oudste teksten in de authentieke volgorde bewerkt. Medeelingen der Nederl. Akademie v. Wet., Afd. Letterk. Nieuwe Reeks, Deel 7, No. 1, Amsterdam 1944.
8. F. Kern: Die Nachfolge Christi oder das Buch vom innern Trost von Gerrit Grote, Olten 1947.

Noch immer ist das Büchlein „Von der Nachfolge Christi“ neben der Bibel das meist gelesene Buch der Welt. Es ist in etwa 95 Sprachen übersetzt und in etwa 3000 verschiedenen Ausgaben veröffentlicht. Anspruchsvolle und einfache Leser greifen nach ihm und vertiefen sich in seine Lebensweisheit, jedem vermag es etwas zu bieten. Ignatius von Loyola las täglich zwei Kapitel darin und nannte es „das kostbarste unter allen Andachtsbüchern, ganz aus Kraft, Lebenssaft und Geist bestehend“. Leibnitz schätzte den „Menschen glücklich, der nach seinen Ideen lebt und sich nicht damit begnügt, es zu bewundern“². Auguste Comte las es

täglich, Ampère kannte es auswendig³. Heute findet man es ebenso sicher in der einfachen Bibliothek des Bauern wie in der des Heimatlosen und Ausgebombten, denn es ist eines der ersten Bücher, das der Besitzlose sich wieder zulegt.

Bei solcher Verbreitung und überraschenden Anziehungskraft, die das kleine Büchlein ausübt, es ist nicht zu verwundern, daß die nicht leicht zu lösende Verfasserfrage die Gemüter seit fünf Jahrhunderten heftig bewegt und nach einer kurzen Ruhepause in den letzten Jahr-

³ C. A. Kneller: Zum Büchlein von der Nachfolge Christi. Zeitschr. f. As. u. Mystik, XII, 1937, S. 52. Dieser Aufsatz von Kneller bringt noch viele Belege für die Bedeutung der Nachfolge Christi im Leben großer Männer.

¹ Memoriale P. Gonsalvi n. 97 in Monumenta Ignatiana IV 1, 200.

² 77. Brief.