

hineinzuziehen, dazu, daß manche alttestamentlichen Sachverhalte, um von schief verwendeten Einzeltexten ganz zu schweigen, zum mindesten allzu einseitig gesehen werden, so z. B., wenn das alttestamentliche Opfer ganz dem Thema: Gebot der Gottesliebe, oder der Bund ganz dem Motiv Gemahl — Gemahlin untergeordnet wird (wenn das AT öfters einen bestimmten Aspekt des Bundes durch diese Metapher ausdrückt, so ist das nicht dasselbe, als wenn hier die Verhältnisse umgekehrt werden!). Auf der anderen Seite führt diese fertige Systematik dazu, die Darstellung weiter voranzutreiben, als das AT zu folgen vermag. So vor allem in dem letzten Kapitel über die Reinigung der Seele durch Leiden. Da findet man schließlich eine systematische Darstellung der einzelnen Stufen des Aufstiegs zum Berge Karmel. Die Zitate aus dem AT werden hier relativ selten und ganz nebensächlich. Gewiß werden Jeremias und Job als Beispiele der höchsten Stufe mystischer Reinigung vorgestellt, aber das AT versteht sie doch wohl nicht so. Die Beurteilung der Situation in Job würde hier zu weit führen. Aber die Leiden des Jeremias etwa in Kp. 15, 15—18 sind keineswegs als mystische Wegführung durch Gott zu verstehen, sondern haben ihren Grund im wirklichen Versagen des Propheten in seinem Amt, wie Jer 15, 19 ff. deutlich genug sagt, und sind darum wesentlich als Realisierung der Drohung von 1, 17 durch Gott aufzufassen. Ebenso fragwürdig ist es, wenn in diesem Abschnitt das Leben Ruths als Darstellung mystischer Leiden und schließlich einer Einigung verstanden, diesem Buch also ein ähnlicher authentischer Symbolsinn zugeschrieben wird wie dem Hohen Lied. All das zeigt nur, daß das, was

der Verfasser hier dem Zuge seiner Systematik folgend darstellen möchte, im AT nicht mehr wirklich zu fassen ist; und sein Aufbau eben nicht aus dem AT als erster Quelle schöpft.

Diese Feststellungen werfen keineswegs einen Schatten auf die Spiritualität des Karmel. Jede andere Schule des geistlichen Lebens würde wohl ähnlichen Schwierigkeiten und Grenzen im AT begegnen. Denn, wie uns scheint, stoßen wir hier an eine grundsätzliche Grenze solcher systematischer Verarbeitung des AT. Es läßt sich, wie überhaupt die ganze Gottesoffenbarung, nicht für eine bestimmte asketische Schule ganz in Anspruch nehmen (der Verfasser scheint sich dessen übrigens wohl bewußt zu sein), und gerade da, wo die Besonderheiten einer Schule beginnen, versagt es seine eindeutige Unterstützung. Auf der anderen Seite ist es aber auch so weit und reich, daß die verschiedenen geistlichen Schulen in ihm ein solides Fundament finden. Diese stehen ja nicht im Gegensatz zueinander, sondern heben sich nur durch eine Verschiedenheit des dominierenden Akzents, der das Gesicht des Ganzen bestimmt, von einander ab, und prägen damit nur eine bestimmte, vielleicht mehr oder weniger vordringliche, Teilansicht der in der Gottesoffenbarung enthaltenen geistlichen Weisung aus. Ein System, das ganz dem AT entspräche, ist wohl noch nicht gefunden, wird sich wahrscheinlich auch schwerlich finden, weil das AT selbst zu wenig System ist. Es nimmt vielmehr teil an der universalen Weite und Fülle der Kirche selbst, in deren Schoß sich die verschiedenen Schulen des geistlichen Lebens als legitime Wege zu Gott ungestört nebeneinander entfalten können.

Die selige Dorothea von Montau

Von Hans Westphal, Langelsheim (Kr. Gandersheim)

Die Dorotheenforschung¹ begann, als 1863 die deutsche Lebensbeschreibung² (vom Anfang des 15. Jahrhunderts) und 1864 eine Monographie³ über den Beichtvater Dorotheas, Johannes Marienwerder, herausgege-

ben wurde. Der verdienstvolle Autor des zweiten Werkes, der spätere Frauenburger Domherr Franz Hipler, blieb dem einmal erfaßten Gegenstande treu und betrieb mit Eifer die Edition der weiteren Quellen. Er

¹ Dorothea, 1347 in Montau an der Weichsel geboren, begann 1353 heimliche und erstaunliche Bußwerke. 1363 an den wohlhabenden Schwertfeger Albrecht in Danzig verheiratet, schenkte sie ihm 9 Kinder, die früh, bis auf eins, starben. 1378 Beginn der

Ekstasen; um dieselbe Zeit schwere Mißhandlungen durch ihren Mann. 1380 gegenseitiges Versprechen der Enthaltbarkeit und sonntäglicher Kommunionempfang. 1384 in Aachen und bei den Einsiedeln im Finsterwald. 1385 empfängt sie ein „neues Herz“.

veranlaßte die Bollandisten zum Drucke zweier lateinischer Viten⁴ und veröffentlichte selbst das Septililium und die Beichten⁵. Leider wurde sein Vorhaben nach seinem Tode (1898) nicht fortgesetzt, und so sind bis heute die große lateinische Vita, das Buch der Feste und der seit 1945 verschollene Processus canonizationis der Öffentlichkeit unbekannt. Vom Processus selbst sind nur Teile gerettet und der kurze Auszug, den Nieborowski⁶ in deutscher Sprache erscheinen ließ. Eine Drucklegung der 1952 neu entdeckten „Iere der hl. vrouwen Dorothee an irre tachter“ wird z. Z. von Richard Stachnik besorgt⁷.

Bei einer so mißlichen Lage der Quellen blieb die Darstellung der Biographen notwendig unzureichend; man kennt eben die ganze Dorothea nicht und kann darum nichts Rechtes über sie sagen⁸. Franz Hippler ge-

lang es noch am ehesten, Dorotheas einzigartige Gestalt herauszustellen. Im Rahmen seines knappen Lebensabrisses führte er als ihre Haupteigenschaften Innerlichkeit, Willensstärke und rein menschliche Güte an. Das Bild gewinnt dadurch, daß die Bedeutung ihres Beichtvaters ins rechte Licht gerückt wird. Johannes Marienwerder, Professor der Philosophie und Theologie in Prag, kam 1387 in seine Vaterstadt Marienwerder zurück, wurde Domherr und -Dechant und war bald überall in Preußen als bedeutender Gelehrter und heiligmäßiger Mann bekannt. Er ist Verfasser eines in seiner Zeit sehr geschätzten und weit verbreiteten Symbolums, gilt als der größte Theologe des Ordenslandes und nimmt einen (wenn auch bescheidenen) Platz unter den großen Lehrern des Mittelalters ein. Sein Reformeifer, der durch den Umgang mit Dorothea an Wärme und Tiefe zugenommen hatte, war mit Erfolg belohnt. Er wirkte durch neun Dorotheenschriften in breitere Kreise hinein und weit über Preußen hinaus. F. Hipplers Buch mutet so modern an, als sei es gestern geschrieben, weil es die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge aufzeigt, und ist bis heute unüberholt.

Wenn wir im folgenden die Grundzüge der geistlichen Gestalt Dorotheas nach dem heutigen Stand der Forschung aufzuzeigen versuchen, so ergibt sich folgendes Bild.

I. Umwelteinflüsse

Dorothea steht in ihrer Zeit und wird von ihr weitgehend beeinflusst. Wir heben fünf Gegebenheiten heraus, die ihr Wesen mitgestaltet haben.

1. *Der franziskanische Armutsgedanke*⁹. In Dirschau waren Franziskaner, die terminierend bis Montau kamen, wie umgekehrt die Montauer zum Dirschauer Gnadenbild wallfahrteten. Aber davon abgesehen, war die Gestalt des seraphischen Heiligen und seine Armutsliebe allen bekannt. Dorothea liebte den hl. Franz¹⁰ und seine Jüngerin Elisabeth¹¹ sehr, um so mehr, als ihre

Marienwerder für Theologie und Frömmigkeit Preußens in: Zs. f. Kirchengeschichte X, 1940, S. 49—66.

⁹ Anneliese Birch-Hirschfeld: Die selige Dorothea v. Montau, Patronin des deutschen Ordenslandes Preußen, in: Kath. Frauenbildung, Bd. 48, Paderborn 1935, S. 666—677 und 753—765.

¹⁰ Vgl. Buch der Feste (unediert), c. 117.

¹¹ Vgl. Buch der Feste, c. 128.

1385—87 in Finsterwald. 1390 in Rom „umwandelnde Vereinigung“. 1391 (nach Albrechts Tode) in Marienwerder unter der Leitung des Domdechanten Johannes. Seit dem 2. Mai 1393 Inkluse im Dom, ohne Schlaf, barfuß und die Besucher aufrichtend und zu Gottweisend. Gest. 25. Juni 1394.

² Max Toeppen: Das Leben der hl. Dorothea in: Script. rer. Pruss. II, Leipzig 1863. S. 179—374. (Weit mehr als bloße Textausgabe.)

³ Franz Hippler: Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau in: Zs. f. Gesch. u. Alt. Ermlands (abgek. EZ) Mainz, Bd. III 1864, S. 166—299, und Braunsberg 1865 (Sonderdruck).

⁴ Remigius de Buch: De beata Dorothea, vidua inclusa. Acta Sanct. Oct. XIII. Paris 1883, p. 472—584. Mit vielen wertvollen Erläuterungen.

⁵ F. Hippler: Septililium b. Dorotheae Montauensis. Bruxellis 1885. 258 S.

⁶ Paul Nieborowski: Die selige Dorothea von Preußen. Breslau 1933. 244 S.

⁷ Richard Stachnik referierte über die gesamte Literatur und Quellenfrage: Zum Schrifttum über die selige Dorothea von Montau. EZ Bd. 27. Braunsberg 1939, S. 231—259.

⁸ Ein Beispiel dafür liefert Ph. Funk (siehe Anm. 13), der nur die deutsche Vita kannte und meinte, bei Dorothea von einer auffallend *erotischen Bildersprache* sprechen zu dürfen, was Arnold Schleiff aufgriff, vgl. Die Universität Prag in Preußen im 14. Jahrhundert, Hinweise für ein Kapitel einer neuen Kirchengeschichte Preußens. In: Jahrbuch f. opr. Kirchengeschichte VI, 1940, Kbg S. 5—22. Ders. Die Bedeutung des Johannes

satte Umgebung in Reichtum und Luxus Genüge fand. Ihre Seele hatte nicht eher Ruhe, bis sie (nach dem Tode ihres Mannes) allen Besitz hingegeben hatte und in der Klausen von Almosen lebte.

2. Die reiche Hansestadt Danzig bot unendlich viel religiöse Anregungen und bedeutete für Dorothea so viel wie eine Hochschule. Da waren die Dominikaner, deren Predigten sie so gern hörte und durch die ihr die Welt des Aquinaten vertraut wurde, wie aus zahlreichen Stellen hervorgeht. Folianten des alten Elbinger Dominikanerklosters zeigen, daß die Predigermönche Augustin, Anselm, die Viktoriner, Bernhard, Thomas u. a. studierten. A. Olbrich¹² findet auch Hinweise auf Petrus Lombardus.

3. Die gesamte Dorotheenforschung ist sich über den Einfluß der *hl. Birgitta* einig. Dorothea hatte sie sich zum Vorbild erwählt und wollte ihr Leben nach ihrem Beispiel ausrichten. So beabsichtigte sie z. B. noch von Marienwerder aus ins Heilige Land zu pilgern. Nach Funk¹³ erinnern auch Dorotheens Gesichte an die große Schwedin, aber die Frau von Montau ist im allgemeinen weicher. Trotzdem beklagt und tadelt sie häufig scharf die Sittenverderbnis der Zeit. So schildert sie z. B. anschaulich, wie ein zur Hölle verdammter Hochmeister von den Teufeln vor ihre Klausen gebracht wurde¹⁴.

4. Der Wallfahrtsort *Finsterwalde* (czun cynsediln) spielt in ihrem Leben keine geringe Rolle. Dorothea kommt immer wieder auf ihn zu sprechen, leider ohne genaue Ortsbeschreibung. Fr. Hipler, die *Acta Sanctorum* (Oct. XIII), das *Lexikon f. Theologie und Kirche* und der Verfasser¹⁵ suchen Finsterwald im schweizerischen Einsiedeln, A. Olbrich mit gewichtigen Gründen im Holländischen. Tatsache ist, daß die Texte

schwer zu deuten sind. Nach Mitteilungen der Aachener und Kölner historischen Vereine gibt es in ihren weiteren Bezirken keinen Ort, auf den alle Angaben der Dorotheenquellen zutrafen. Aber auch Finsterwalde am Dollart scheidet aus. Es hieß im Mittelalter Fynserwald u. ä. und hatte keine Marien-, sondern eine Nicolauskirche¹⁶. Ein Marien- oder Wallfahrtsbeiligtum hat dort auch nie bestanden. Weil das deutsche Wort „finster“ sich in keiner niederländischen Mundart findet, müssen wir von Holland ganz absehen. Dagegen könnte ein Dorf im Elsaß zur Erörterung stehen¹⁷. Vorerst ist aber immer noch am wahrscheinlichsten, daß Dorothea in die Schweiz gewandert ist. Dabei liegt auf der Hand, daß sie in Süddeutschland (besonders in Straßburg) mit der Gottesfreunde Bewegung in Berührung kam. Das Wort „Freund“ ist denn auch in ihrem Wortschatz geläufig.

5. Die *Prager Kulturwelle* war mit der Gegenstand der großen Untersuchung Franz Hiplers, der darstellte, wie Johannes Marienwerder die böhmischen Reformgedanken nach Preußen mitnahm und dann im Leben der Seligen und nach ihrem Tode an der sittlich religiösen Besserung des Landes eifrig als Visitator, Schriftsteller und nicht zuletzt als Seelsorger mitwirkte. In Hiplers Spuren wandeln Funk und Schleiff, die mit Nachdruck hervorheben, daß sich damals im Dt. Ordensland keine Lokalgeschichte abgespielt habe, sondern ein Stück deutscher Kultur- und Geistesgeschichte. Die Beziehungen zu Prag zeigten sich auf allen Gebieten, auch in der Kunst, Wissenschaft und Religion. Schleiff versucht die Besonderheiten der Prager Theologie herauszuheben und rühmt den Erfolg der Reformbewegungen.

II. Das Verhältnis zwischen Johannes Marienwerder und Dorothea

Das Verhältnis der beiden ist von Franz Hipler grundlegend dargestellt worden. Dorothea hatte in Danzig schnellst nach einer Seelenführung verlangt, wie sie St. Bern-

¹⁶ Brief des Archivars des Bistums Haarlem v. 12. Januar 1953 v. Prof. J. Hennemann.

¹⁷ In Oberspechbach (Elsaß) bestand vom 14. Jahrh. an eine Wallfahrt zur Muttergottes im finstern Wald (Brief v. Prof. Medard Barth, Boersch, Elsaß, v. 29. Nov. 1951, der aber selbst glaubt, daß Dorothea in die Schweiz gepilgert sei).

¹⁸ Vita Latina I. 7.

¹² Alex Olbrich: Das Vollkommenheitsstreben der sel. Dorothea v. Preußen. Ein Beitrag zur Geschichte des rel. Lebens im Deutschen Ordensstaate des ausgehenden 14. Jahrhunderts. Diss Rom 1941, S. 186. Teildruck: Die Bedeutung von Bußsakrament und Eucharistie im Vollkommenheitsstreben der sel. Dorothea v. Preußen. Rom 1941, 34 S.

¹³ Philipp Funk: Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Dt. Ordensland Preußen, in: Kultur und Universalgeschichte, Leipzig 1927, S. 85 ff.

¹⁴ Buch der Feste, c. 125, 126.

¹⁵ H. Westphal: Dorothea v. Montau. Meitingen 1949, 69 S.

hard und andere angeraten und wie sie Birgitta erfahren hatte. Sie fand in Nikolaus Hohenstein einen guten Beichtvater. Aber Nikolaus traute sich in Fragen der Mystik kein Urteil zu und überhörte geflissentlich, was Dorothea ihm davon erzählte; denn er wollte als kluger Seelenleiter sie in der Demut üben. Gleichwohl mußte er die Lauterkeit ihres Wesens und die Echtheit ihres Erlebens anerkennen¹⁹.

So lebte Dorothea in einer gewissen Unsicherheit, ob sie auf dem rechten Wege sei und nicht getäuscht werde vom bösen Geiste²⁰, und ob das, was sie erlebe, übereinstimme mit der Hl. Schrift. Nachdem sie vom 25. Januar 1385 an täglich die Stimme des Herrn hörte und noch erstaunlichere psychophysische Phänomene erfuhr, wuchs ihre Sehnsucht nach der Hilfe einer Seelenführung nur um so mehr. Das Beglückende bei ihrer Begegnung mit Johannes Marienwerder war, daß dieser sie sofort verstand, beruhigte, bestärkte und verteidigte. 1392 begann er sogar, ihre Worte und Gesichte aufzeichnen.

Die Forderung, man solle an den Dorotheentexten scheiden, was von ihm und was von ihr stamme (Funk, Schleiff), geht am Kern des Problems vorbei; denn Johannes „zitierte“ fortwährend wortwörtlich, was sie ihm sagte²¹. Wenn er, wie im Buch der Feste, „berichtet“, erkennt man sofort darin die indirekte Wiedergabe ihrer Rede. Freilich bleiben ungelöste Reste. Hier soll man besser fragen: Woher hat Johannes manches, was er in den Viten vorträgt? Ist es immer von Dorothea oder von der Mutter, den Verwandten, dem Pfarrer Otto o. a.? Daneben heben sich Partien in den Büchern ab, die unmittelbar und nur von Johannes stammen, Einschübe, gelehrte Floskeln, die uns schwer zu erkennen sind, weil sie steif und

bedachtsam klingen gegenüber der Frische und lebendigen Anschaulichkeit Dorotheas.

Ein weiteres: Dorothea bezeichnet sich als illiterata²², aber sie war eine geistig anspruchsvolle Frau, die nicht bloß das Tiefste treffend, sondern auch oft in begeisterter schöner Rede sagen konnte. Daraus erklärt sich auch, warum sie den Anschluß an den gebildeten Klerus suchte.

Und noch ein drittes: Seit 1385 hörte Dorothea täglich die Stimme des Herrn und „lernte nur noch von ihm“, nicht mehr von den Menschen. Johannes Marienwerder nimmt dies ebenso an, und das ist der Grund, warum er 1392 mit den Aufzeichnungen beginnt. Genau so, wie das 14. Jahrhundert überzeugt war, in den *Revelationes Birgittae* Offenbarungen vor sich zu haben, sah Johannes Marienwerder in Dorotheas Worten und Lehren himmlische Anweisungen an seine Zeit²³, von denen er fest glaubte, daß sie den Menschen großen Nutzen bringen würden. Es trifft also nicht zu, daß Johannes Dorothea nach einem festen scholastischen System emporzuführen gedachte, sondern umgekehrt: seine *Theologia ascetica et mystica* ist das System Dorotheas, das er aus der Tradition unterbaut und sichert.

Eine schwer zu entscheidende Frage ist, ob Johannes einen mäßigen Einfluß auf Dorothea ausübte, die sich in äußeren Übungen und Strenghheiten nicht genug tun konnte, oder ob sie aus sich darauf kam, in den letzten Jahren zu sagen: Der geistliche Fortschritt liegt mehr in der Sehnsucht und dem Verlangen sich an Gott zu halten, als in den äußeren Werken.

III. Das innere Leben Dorotheas

Eine Gesamtdarstellung des inneren Lebens Dorotheas erforderte zunächst Einzeluntersuchungen. Am gründlichsten ist in dieser Beziehung das schon öfter genannte Werk Olbrichs, das in vorbildlicher Weise über Dorotheas Gebetsleben, Gebetshaltungen, Fasten, Nachtwachen, Wallfahrten, Disziplinen, Welt und Klausur, Arbeit, Trä-

¹⁹ *Vita Lindana* (Acta Sanct.) c. 45: „...mulierem, amore totaliter raptam nec sui corporis potestatem habentem propter vincula caritatis, percussisti“, tadelt er 1388 ihren Mann.

²⁰ Nach dem hl. Johannes v. Kreuz ist diese Unsicherheit eine allgemeine Prüfung der mystischen Seelen, so daß er an der Echtheit der Gnade zweifelt, wofern man sich in Selbstsicherheit wiege.

²¹ Der 1952 neu aufgedundene Brief Dorotheas (Iere, Anm. 7) unterscheidet sich in Wortschatz, Ton und Satzbildung nicht von dem, was Johannes Marienwerder von Dorothea mitteilt.

²² Deutsche Vita, S. 273, A. 1.

²³ Daß er dabei nüchtern in seinem Urteil blieb, beweist die Stelle, wo Dorothea von 4 Kreuznägeln erzählt und behauptet, Jesu Herz sei von der Lanze nicht berührt worden (Buch der Feste, c. 54). Johannes billigt das nicht. Die Mitteilung dieser Stelle verbürgt aber um so mehr die streng wahrheitsgemäße und vollständige Aufzeichnung aller Offenbarungen.

nen, Beichte, Kommunion u. a. handelt und das Grundmotiv ihres Vollkommenheitsstrebens, nämlich die Liebe, klar herausstellt. Erwähnenswert ist hier auch die Untersuchung J. M. Höchts über die Wundmale unserer Seligen²⁴. Seine Darstellung leidet allerdings darunter, daß er sich auf den knappen und unklaren Auszug von Nieborowski stützt, statt die Quellen heranzuziehen.

Die besondere Geistigkeit Dorotheas läßt sich wohl folgendermaßen charakterisieren: Das Kennzeichen ihres inneren Lebens ist der reine und beständige Liebesdrang ihres Herzens im Hl. Geiste, der immer höher hinausstrebt in der Nachahmung des armen, demütigen und leidenden Herrn, und der sich stets von neuem entzündet an der heiligen Eucharistie. Dorothea ist eine eucharistische Selige. Sie empfing schließlich sogar täglich die heilige Kommunion; etwas Außerordentliches für ihre Zeit.

Gegen Ende ihres Lebens teilt sie Johannes Marienwerder mit, sie kenne und erlebe viele Grade der Liebe und könne sie mit Namen nennen. Mit fliegendem Griffel zeichnet der Magister diese Bezeichnungen auf und handelt später darüber ausführlich im ersten Buch des Septililiums. Die uns heute befremdende Art einer solchen Zählung verliert viel von dem Peinlichen, wenn wir hören, daß die 36 Grade Dorotheas — soviel zählt Johannes — in etwa fünf Gruppen verliehen wurden, so z. B. 1353: 1—9, 1378: 15—26, 1385: 28—34. Von ihnen sind durchaus nicht alle affektiver Art; sie kennt auch spekulative Liebesgrade. So gibt es z. B. eine weise Liebe (29. Grad). 22 Grade sind affektiv, und diese fesseln unsere Aufmerksamkeit am meisten. Unter ihnen sind die Hauptstufen: 9=caritas fortis, womit die Beschauung, 15=caritas violenta, womit die Ekstase anfängt, 28=caritas supereffluens, die ein neues Herz verlieh, 35=caritas excellenter magna mit der umwandelnden Vereinigung und 36=„herzbrechende Liebe“, die ihren Tod herbeiführte. Bei der Gradfolge korrespondieren sehnende und genießende Stufen.

Nach dem hl. Thomas hat die Liebe vier Wirkungen (S. Th. 1. 2. q. 28a): liquefactio, fruito, languor, fervor. Das Dorotheenleben bietet hierzu eine reiche Illustration.

Der „fervor“ zeigt sich schon bei dem Kind Dorothea in dem Verlangen, „gots enphentlich“ (dei capax) zu werden. Sie nennt das: begerunge, senunge, vorlangunge usw., auch Sorge (sollicitudo), denn indem sie sich der Sorge um das Irdische begibt, will sie sich um so mehr um das Himmlische „sorgen“. Die Sorge treibt zur äußersten Arbeit (labor externus), worunter Dorothea schwere Ascese neben Gebet und meditatio versteht. Ihre Ascese ist rigoros bis zum äußersten. Darin ist sie dem jungen Seuse ähnlich. Neben der sollicitudo spürt Dorothea eine drängende impulsio divina, die schließlich den Zustand der „inneren Arbeit“ (labor internus oder energia) bewirkt. Bei der Energie saugt der Affekt sozusagen alle seelischen und körperlichen „Kräfte“ an, entflammt sie glühend und ruft viele körperliche Erscheinungen (Tränen, Schweiß, Pulsschlag, Temperaturanstieg, Spannungserscheinungen an Muskulatur und Adern) hervor. Dies ist als identisch mit den dunklen Nächten des hl. Johannes v. Kreuz anzusehen.

Nichts ist für die emotionale Dorothea so bezeichnend, wie die Worte: liquefactio = vlyssen, hinvlyssen, ingus, durchgen, irweicht usw., die überaus oft wiederkehren. Es gibt eine „Hingabe“ der Liebe und der Reue, des Mitleids und der Andacht. Am meisten spricht sie von der liquefactio devotionis. Es gibt dabei ein Hinfließen der Seele und des Leibes. Bei der echt fraulichen Dorothea spielen alle seelischen Regungen sofort in den Körper hinüber und bringen ebenfalls Ausdruckshaltungen und Bewegungen hervor, wie: Minenspiel, Tränen, Schweiß, aber auch die geheimnisvollen Erscheinungen der affluentia, effluentia, abundantia. Das heißt: lieblicher Tau und Regen fließen in die Seele. „Güter“ wie dulcedo erfüllen Seele und Leib, Glieder, Finger, Gesicht und Herz.

Der languor zeigt sich in der caritas vulnerans und languens. Die verwundende Liebe (16) hat soviel Erscheinungen, daß nach Johannes Marienwerder ein eigenes Buch darüber nötig wäre (Sept. 46, 37). Nach der hl. Therese treten die Liebeswunden erst bei der geistlichen Vermählung auf. Nach Johannes v. Kreuz seien sie äußerst selten und nur um der geistlichen Kinder willen da, auf die Gnade überströmen soll. Hieraus wird der Hinweis auf die caritas scatens (1384) deutlich. Dorothea spricht später viel von geistlichen Kindern und von geistlichem

²⁴ Träger der Wundmale Christi, Wiesbaden, 1951 (Dorothea v. Preußen, S. 97 bis 101).

Gebären; ein ganzes Jahrhundert ist von ihrem Geiste befruchtet worden. Sie kennt pflanz und spere, die sie geistlich und an allen Stellen vielfältig und so gut wie jeden Tag verwunden.

Endlich hat Dorothea eine reiche Skala von Ausdrücken für die *fruitio*: geniten, gebuchunge, trost, vrolocken, iubilieren, vreuße... Ihre letzte mögliche Stufe ist die 35., die vollkommene Liebe (denn die 36. ist einzig Sehnsucht nach Gott, auf die nur die Auflösung, der Tod folgen kann). Die 35. oder auch obirsventlich große liebe erreicht das Höchste auf Erden: Leidensliebe, Schwinden der knechtlichen Furcht; die Seele ist ohne Scheu und Sorge und verkostet Gottes heilige Gegenwart in sich.

Abschließend ist zu sagen, daß Dorothea

einige hundert Worte der Mystik neu geprägt hat. Wo sich Parallelen zu den zeitgenössischen Mystikern finden, klingt Dorotheas Terminologie anscheinend doch nie entlehnt, sondern wie gewachsen. Germanisten und Theologen fänden hier ein reiches Feld der Betätigung.

Dorothea dürfte unserer Zeit viel zu sagen haben, weil sie das Leben einer einfachen Frau aus dem Volke — nicht einer großen gebildeten Dame — führte, weil sie sich freiwillig versagte, was unserer Welt allein als begehrenswert dünkt, weil sie den Finger auf die Wunden auch unserer Zeit legt und weil sie durchführte, was unser Herr und Meister lehrte: Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, so wird euch alles andere zugegeben werden!

B U C H B E S P R E C H U N G E N

III. Schrift

Reuß, Joseph, Die Briefe des Apostels Paulus (Pastoralbriefe, Philemon, Hebräer). Die katholischen Briefe. — Schick, Eduard, Die Apokalypse. Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung (Echter-Bibel). Würzburg, Echter-Verlag 1952. 238 S., DM 7,80.

Die dritte Lieferung des Neuen Testaments der Echter-Bibel enthält im ersten Teil die Pastoralbriefe, den kleinen Philemonbrief, den Brief an die Hebräer und die katholischen Briefe (135 S.), im zweiten die Apokalypse (102 S.). Man muß immer wieder staunen, wie es möglich ist, auf so beschränktem Raum eine zugleich wissenschaftlich gut begründete und doch allgemein verständliche Auslegung zu bieten. Den Zielsetzungen der Echter-Bibel entsprechend werden die Einleitungsfragen nur kurz behandelt, so daß der Leser nicht unnötig mit Problemen belastet wird, für die es noch keine sichere Lösung gibt. Trotzdem könnte man die Frage aufwerfen, ob es nicht u. U. angebracht wäre, manche von den älteren Auffassungen etwas einzuschränken und die ernsthaften Schwierigkeiten deutlicher hervorzuheben.

Die von Prof. E. Schick, Fulda, bearbeitete Apokalypse ist ein Werk, das unter den zahlreichen Erklärungen der Offenbarung

einen guten Platz beanspruchen darf. Es zeichnet sich aus durch eine lebendige, manchmal sogar etwas zu aktuelle Sprache („Bildreportage“, „Trommelfeuer des Himmels“) und eine große Einfühlungsgabe in die verschiedenen literarischen Formen der Apokalypse. Die gesonderte Herausgabe des Kommentars in etwas erweiterter Form wäre sehr zu begrüßen.

Fr. J. Schierse S. J.

Herders Bibelkommentar, Band IV/1, Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon, übersetzt und erklärt von Hermann Bückers, CSSR., Großoktav, XII und 380 Seiten, Ln. DM 21,—, Subskriptionsausgabe Ln. DM 18,— / Band IV/2: Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther, übersetzt und erklärt von Hermann Bückers, CSSR., Großoktav, VIII und 400 Seiten, Normalausgabe DM 21,—, brosch. DM 17,50; Subskriptionsausgabe: Ln. DM 18,—, brosch. DM 15,—.

Die Bücher der Chronik gehören zu den Teilen des Alten Testaments, die weniger bekannt und geschätzt sind. Dem Leser, der aus der Schrift vor allem religiöse Anregung schöpfen will, werden die vielen Geschlechtsregister und Aufzählungen nicht viel bedeuten; und von den geschichtlichen Ereignissen bieten die Königsbücher oft eine