

Theologie und Frömmigkeit

Söhngen, Gottlieb: Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des „Weges“. München, Verlag Anton Pustet, 1959. 117 S., geb. DM 8,80.

Der Büchermarkt wird augenblicklich überschwemmt mit Werken über vorderorientalische, indische und fernöstliche Spiritualität. Kein Einsichtiger wird nur einen leisen Zweifel darüber hegen, daß eine fruchtbare Begegnung mit diesen nicht-abendländischen Geistigkeiten und Religionen für ein weltweites Christentum eines der Gebote der Stunde ist; oft wird aber vergessen, daß eine solche Begegnung nur dann ein echter Dialog werden kann, wenn er von dem Boden der eigenen, klar erkannten Position geführt wird. Söhngens Salzburger Vorlesungen vom Jahre 1956 bieten zu dieser Besinnung eine willkommene Handreichung.

Zuerst klärt der Vf. einiges Begriffliche: „Abendländische“ Theologie umfaßt auch die großen „Morgenländer“ Clemens, Origenes, Athanasius usw.; die Berechtigung verschiedener Denkformen; das Verhältnis von „Weg“ und Weltanschauung. Dann entwirft er in der Konfrontierung von Augustinus und Thomas von Aquin den „Abendländischen Weg der Theologie“; er führt über die beiden großen Synthesen von Wissenschaft und Offenbarung, von Heilslehre und Heilsgeschichte (entsprechend der Synthese von philosophischer und historischer Vernunft) zu dem einen christlichen Heilsziel, wobei Augustinus den neuen, christlichen Weg zu dem einen, uralten Ziel der Menschheit betont, während Thomas darauf aufbaut, daß Weg und Ziel des Menschen als Einheit erst in der christlichen Offenbarung voll aufleuchten.

In überlegener und geistvoller Art werden durch kleinere Exkurse neue Ausblicke eröffnet und zugleich weitere Lichtquellen für die Fragestellung gewonnen; so besonders in dem Kapitel: „Die Gottessehnsucht der Heiden: religionsphilosophische und missionstheologische Bedeutung“.

Auch der Anmerkungsstil dient nicht nur der Aufführung von Literatur und Belegstellen, sondern führt manchen Gedanken des Textes eigenständig weiter. So versucht Söhngen in einer zehn Seiten langen Anmerkung „Heilsweg in ostasiatischen Hochreligionen“ die Fruchtbarkeit der Begegnung des abendländischen Weges, der auf ein klares Ziel ausgerichtet ist, mit einem andern

„Weg“ zu zeigen, der irgendwie in sich schon Ziel ist.

Dem Leser wird es nicht immer leicht, diesen Vorlesungen, die nun statt vom Fluidum des lebendigen Wortes, vom toten Papier getragen werden, zu folgen; aber der Reichtum des Inhalts winkt als verlockende Frucht, und die Brillanz mancher Formulierungen (ich habe mir z. B. den „Laufsteg modischen Geredes“ notiert) läßt uns ein klein wenig die Atmosphäre der Salzburger Hochschulwochen nacherleben.

J. Sudbrack SJ

Grosche, Robert: Et Intra et Extra. Theologische Aufsätze. Düsseldorf, Patmos-Verlag 1958. 340 S., DM 24,—.

In einem Überblick über die „Theologie und Pastoral im heutigen Deutschland“, als Vortrag dargeboten im Jahre 1957, steht die Bemerkung, daß drei Gruppen von Menschen in Deutschland Theologie treiben, die Professoren an den theologischen Fakultäten der staatlichen Universitäten, an den bischöflichen Seminaren und an den Ordensschulen, nicht aber Bischöfe und Pfarrer. Der Vf. dieses Überblicks, Robert Grosche, der gewiß zuerst und zuletzt Pfarrer ist und sein will, gehört fraglos zu den von ihm selbst zugegebenen Ausnahmen. Davon zeugt der stattliche Band der gesammelten Aufsätze, den Freunde des Vf.s zur Vollendung seines 70. Lebensjahres vorgelegt haben. Der Jubilar stand und steht mit wachem Herzen und hellem Geist lernend und lehrend inmitten der Erneuerung der katholischen Theologie und des katholischen, zumal liturgischen Lebens, die in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg einsetzte, reiche Frucht brachte und immer noch bringt. Erstaunlich ist die Fülle der theologischen Gegenstände, denen sich der kenntnisreiche Priester zuwandte: Themen der Glaubenslehre, besonders der Ekklesiologie und Mariologie, der biblischen Theologie, der Kontroverstheologie, die dem irenischen und doch unbestechlichen Herausgeber der „Catholica“ besonders am Herzen lag, endlich dem Problem eines „christlichen Humanismus“, den Fragen nach der seinsgerechten Bezogenheit von Christ und Welt, von Christentum und Kultur, besonders seiner künstlerischen Provinz, zu der der Autor ein ganz persönliches und wissendes Verhältnis hat. Der beste Dank an Robert Grosche wäre sicherlich dieser, daß die Saat, die

er unermüdlich auch als theologischer Schriftsteller gesät hat, in dem Sinne aufginge, daß die genannte „Ausnahme“ eines in wissenschaftlicher Verantwortung theologietreibenden Seelsorgepriesters nicht mehr bloße „Ausnahme“ bliebe. *H. Wulf SJ*

Perrin J. M., OP: Die acht Seligkeiten als Botschaft der Freude. Freiburg/Br., Verlag Herder, 1959. 164 S., DM 9,80.

P. Perrin, ein französischer Dominikaner, will mit diesem Buch dem christlichen Laien von einer wichtigen Seite her den Weg zum Verständnis des Christseins öffnen. Angesichts der „gewöhnheitsmäßigen, verdrießlichen und seelenlosen Ausübung der Religion“ durch so viele Christen, hinter der das Vorurteil steht, „das Christentum sei der Freude gegenüber feindlich gesinnt“, will er zum Bewußtsein bringen, daß Christus die Botschaft von der Liebe Gottes brachte, der sich selbst und damit alle Seligkeit schenken will, und dazu nichts anderes braucht als das geöffnete Herz und die leeren, ihm entgegengestreckten Hände des Menschen. Diese zentrale christliche Wahrheit, „Finden Gottes — Finden der Freude“, ist das Thema dieses Buches. Insofern ist, nebenbei bemerkt, der Titel der französischen Originalausgabe treffender: „Das Evangelium der Freude“. Denn die „Forderungen“ der Seligpreisungen zeigt der Vf. nun so, wie Christus sie meinte, als die Voraussetzungen dafür, daß der Mensch frei werde für Gott und seine Freude. Denn diese himmlische Freude, das betont der Vf. immer wieder, ist alles andere, als leicht und alltäglich.

Weil sie im letzten Teilnahme an der Freude des dreifaltigen Lebens ist, braucht sie als Voraussetzung das reine, ungeteilte Herz, in das allein Gott einkehren kann. „Unmöglich kann man Gottes Freude besitzen, ohne daß man die Seligkeiten lebt“, sagt P. Perrin und er faßt diese Seligkeiten in dem einen Wort zusammen: „Selig, der alles verläßt; denn er findet Gott“. Denn so viel fehlt uns von Gott, wie wir uns selbst behalten (Kath. v. Siena). Der Mensch, der so auf den Himmel zugeht, wird aber, das lehrt uns jedes Heiligenleben und vor allem die Verheißung Christi selbst, die Freude und den Frieden des Herrn schon in sein irdisches Leben hinabziehen. Er wird zu den Menschen gehören, die reinen Herzen sind und darum Gott schauen werden (vgl. Jo 14, 19: „Die Welt sieht mich nicht mehr, ihr aber seht mich“; denn „wenn einer mich liebt, werden wir zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“). Diese echte christliche Freude wird nach den Worten P. Perrins das Klima sein, in dem alle Tugenden gedeihen, das Zeichen des wahren Christen und das beste Mittel des Apostolats.

Der Wert dieses Buches liegt darin, diese Wahrheiten kurz und geschlossen dargestellt zu haben, in einer Art, die jeden Christen ansprechen wird. Und für alle Christen möchte man ja wünschen, daß sie einmal nachdenken über die christliche Freude, ihr Wesen und ihre Vorbedingungen, gerade in einer Zeit, in der man meint, die Freude nur in immer neuen Vergnügen finden zu können. Ihnen könnte dieses Buch den Weg zur wahren Freude des Herzens weisen, der allein über die demüthige Armut der Seligkeiten führt, aber einmündet in die unaufhörliche Freude Gottes. *G. Soballa SJ*

Eschatologie

Winkelhofer, Alois: Das Kommen seines Reiches. Von den letzten Dingen. Frankfurt a. M., Verlag Josef Knecht, 1959. 345 S., DM 12,80.

Der Passauer Dogmatiker legt uns mit diesem Buch eine umfassende Darstellung der katholischen Eschatologie vor. Ohne im äußeren wesentlich von der traditionellen Reihenfolge der zu behandelnden Themen abzuweichen, verliert er nie das große Ziel aus den Augen: den Nachweis der organischen Zusammengehörigkeit aller Einzelelemente und der darin geborgenen Mitte vieler Teilfragen, die sonst leicht als Theologengezänk abseits der Hauptlinie erscheinen könnten. Das Kommen des Herrn in seinem Reiche ist ein einziges Geheimnis, das sich von der

Menschwerdung Christi an in der Weltgeschichte und im Leben der Einzelmenschen entfaltet, bis es in dem, was wir „die Letzten Dinge“ nennen, seine abschließende und krönende Offenbarung erfährt. Unter diesem Blickwinkel verschwindet mehr als bei jeder anderen Darstellung der Eschatologie, die ich kenne, der Eindruck, als seien die Ereignisse der Endzeit lediglich der Schlüsselpunkt, den Gott dem reichgegliederten Satze seiner Offenbarung eben noch hinzufügt: Sie sind vielmehr das letzte Wort dieses gewaltigen Satzes, der dadurch erst seinen vollen Sinn bekommt und in seiner Gesamtheit verständlich wird.

Damit werden die letzten „Dinge“ weitgehend ihrer Dinglichkeit entkleidet, und die in der Schrift grundgelegte starke Betonung des personalen und sozialen Charak-

ters der Eschata, die vom Titel an auf jeder Seite des Buches unüberhörbar ist, gibt einerseits dem endgültigen Kommen des Herrn zum Einzelmenschen inmitten seines zwischenmenschlichen und weltlichen Lebensraumes das gebührende Gewicht, während sie andererseits manche nur interessante Nebensache entschieden an die Tonstelle zurückverweist, die ihr zukommt.

Gleich weit entfernt von aller phantastischen Spekulation und einem minimalistischen theologischen Positivismus, versteht es Winklhofer, gerade das moderne Lebensgefühl anzusprechen und für die Geheimnisse der Endzeit aufzuschließen. Dabei stehen ihm eine bildkräftige Sprache, die alle Register von der nüchternen Darlegung bis zum Pathos der Ergriffenheit kennt, sowie zahlreiche packende Beispiele und Zitate aus der neueren Literatur zur Verfügung. Die Anmerkungen am Schluß des Werkes bringen die theologische Problematik jedes einzelnen Abschnittes zur Geltung oder zeichnen da, wo der Vf. eigene Wege zu gehen versucht, den Hintergrund der geltenden kirchlich-dogmatischen Lehre.

Daß ein Theologe, dessen Stärke so augenscheinlich in der existentiellen Begegnung mit dem Wort Gottes und der daraus fließenden synthetischen Gesamtschau liegt, sich nicht mit der Inventarisierung des Längstbekannten und Sicherem begnügt, sondern oft zu neuen Lösungen vorstößt, ist ebenso natürlich wie anregend. So wird z. B. seine Deutung des höllischen Feuers auf die dem Verdammten entfremdete und feindliche Schöpfung möglicherweise viel Anklang finden. Weniger überzeugen dürften jedoch der übertriebene Pessimismus bezüglich der philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sowie die etwas verworrene und unklare These zur schwierigen Frage der Identität des Auferstehungsleibes, bei der kaum einzusehen ist, wie sie sich von der Auffassung des Origenes unterscheiden soll.

H. Finé SJ

Rudolf, Rainer: Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens (Forschungen zur Volkskunde hrsg. von Georg Schreiber, Bd 39). Köln-Graz, Böhlau-Verlag, 1957. XXIII u. 145 S., br. DM 14,80.

Im Spätmittelalter war keine Literaturgattung verbreiteter und volkstümlicher geworden, als die Ars moriendi, die Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens. Gleichwohl hat sich bis heute niemand eingehend mit den Handschriften der Sterbebüchlein beschäftigt, obschon man im voraus wußte, welche Fülle neuer Erkenntnisse ihre textgeschichtli-

che Untersuchung dem Kulturhistoriker, dem Erforscher der christlichen Frömmigkeit und bei den deutschen Ausgaben auch dem Sprachwissenschaftler vermitteln würde. In der vorliegenden Arbeit hat der Salvatorianer Rudolf die oft beklagte Lücke im germanistischen Fachschrifttum im wesentlichen geschlossen, obwohl er sich in seinen Studien zeitlich auf das 15. Jahrhundert und räumlich auf die Handschriften beschränken mußte, die in den Beständen der Wiener National- und der Münchner Staatsbibliothek, sowie in den österreichischen Stiftsbibliotheken enthalten sind. Da aber die wichtigsten Sterbebücher dem von ihm erforschten süd- und süddeutschen Raum angehören, gelang es ihm doch, alle Grundformen der Ars moriendi zu erfassen und die Handschriften nach ihren tragenden Gedanken systematisch zu ordnen. Das Ergebnis war die Möglichkeit, die Büchlein der Kunst des heilsamen Lebens von den Büchlein des heilsamen Sterbens klar zu scheiden.

In der Kunst des heilsamen Lebens hatten die Todesbetrachtung, der Contemptus mundi, das Memento mori, das Vade mori, die Streitgedichte zwischen Tod und Leben und die Totentänze das Ziel, durch den Hinweis auf die asketische Bedeutung des Sterbens zu einem heilsamen Leben anzuregen, ohne das ein guter Tod nicht denkbar ist. Darüber handelt Rudolf im ersten Teil seiner Arbeit. Der zweite Teil ist der Kunst des heilsamen Sterbens gewidmet. Die Ars moriendi diene dazu, den Sterbenden durch Mahnungen, Fragen, Gebete und durch Anweisungen an den Sterbehelfer über die Spendung der Sakramente unmittelbar auf ein seliges Verscheiden vorzubereiten.

Mit der Abfassung dieser Sterbebücher beschäftigten sich die berühmtesten Theologen des 15. Jahrhunderts, die zum größten Teil den Reformkonzilien von Konstanz und Basel nahestanden und große Verdienste an der Reform der Orden hatten. Über die Sterbekunst des Johannes Gerson, Johannes v. Kastel, Nikolaus v. Dinkelsbühl, Johannes Nider, Bernhard v. Waging und anderer berichtet Rudolf ausführlich im zweiten Teil, der einen tiefen Einblick in die Verbreitung der Sterbebüchlein im deutschen Sprachgebiet und ihr Echo in den Erbauungsbüchern vermittelt. Um die kulturellen, wirtschaftlichen und religiösen Voraussetzungen aufzudecken, denen mit Beginn des 15. Jh.'s die Werke über Tod und Sterben fast schlagartig entspringen sind, steht an der Spitze des Buches eine geistes- und kulturgeschichtliche Studie, die durch die einführenden Worte Georg Schreibers in wertvoller Weise ergänzt wird, weil sie in Kürze zeigen, wieviel Elementares und Urgewaltiges und dazu Allgemeinmenschliches in

den Sterbebüchern aufgebrochen ist. Den Schluß der Arbeit bildet ein Incipit-Verzeichnis der behandelten lateinischen und deutschen Werke und eine Zusammenstellung der Handschriften mit Angabe der Herkunft und des Alters, dazu ein Sach- und Personenverzeichnis, das dem Fleiß und wissenschaftlichen Geist des Vf's, alle Ehre und sein Buch für weitere Forschungen unentbehrlich macht.

H. Bleienstein SJ

Kaufet die Zeit aus. Beiträge zur christlichen Eschatologie. Festgabe für Theoderich Kampmann. Hrsg. von Hermann Kirchhoff. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1959. 216 S., Ln. DM 12,—.

Die vorliegende Festgabe wurde dem verdienten Pädagogen und Erwachsenenbildner Theoderich Kampmann zu seinem 60. Geburtstag (11. 8. 1959) überreicht. Sie enthält Beiträge seiner Freunde und Schüler zu Fragen der eschatologischen Existenz des Christen. Einige seien genannt: R. Guardini, Der Name des Menschen. Gedanken über Apokalypse 2, 17; O. Kuß, Enthusiasmus und Realismus bei Paulus; H. Schürmann, Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu; P. Padberg, Pneuma und christliche Wirklichkeit (Eine Untersuchung über J. A. Möhler's „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“); H. Kirchhoff, Missionarische Aspekte katholischer Er-

wachsenenbildung heute; L. Glanz, Der Mensch und die Eschata. Gedanken zu Dichtungen von Evelyn Waugh, C. L. Lewis, Edzard Schaper und Boris Pasternak; Fr. X. Arnold, Profane Kultur und eschatologischer Glaube; H. Dolch, Das Kommen der „Vita Venturi Saeculi“ in diese Welt. Gedanken über eine Verlegung von Epiphanie an den Jahresanfang; Compelle intrare? Der Weg der Kirche zum Zeitende (Teil I einer Studie über Augustinus, De civitate Dei 18, 51 n. 2). So mannigfaltig die Stoffgebiete und die aufgeworfenen Fragen sind — vom NT über Augustin bis zur modernen Literatur —, so sind sie doch alle von dem gleichen Bemühen gekennzeichnet, aufzuzeigen, in welcher Weise die Geheimnisse der Letzten Zeit in das hiesige Leben des Menschen und Christen mit all seinen Anliegen und Aufgaben hineinwirken und ihn zur Verantwortung für die Jetztzeit, für das ewige Leben in diesem vergänglichen Leben, für das Zukünftige im Gegenwärtigen aufrufen. So liegt über dem Ganzen ein wahrhaft katholischer Geist, wie der Herausgeber mit Recht bemerkt, der Himmel und Erde in einem umfaßt. — Neben den Beiträgen schmückt den Band noch ein Bild von G. Meistermann „Dreifaltigkeit“, das Lied von den Eitelkeiten des hl. Filippo Neri in der Übersetzung von W. Bergengruen, Aphorismen von G. v. Le Fort und ein Freundesbrief des Weihbischofs von Magdeburg, F. R. Rintelen. Am Schluß folgt eine Zusammenstellung der Veröffentlichungen des Jubilars.

F. Wulf SJ

Mystik

1. *Albrecht, Carl: Psychologie des mystischen Bewußtseins. Bremen, Carl Schünemann Verlag 1951. 264 S., brosch. DM 9,80.*

2. *ders.: Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. Bremen, Carl Schünemann Verlag 1958. 384 S., brosch. DM 17,80.*

1. *Das erste der beiden Werke* bietet eine phänomenologische Beschreibung des mystischen Bewußtseins. Es beginnt mit einer Untersuchung des Versenkungsbewußtseins, die den größten Teil des Buches beansprucht. In der Versenkung wird die Wahrnehmungswelt weitgehend entleert. Noch eindringende Sinnesempfindungen gewinnen keinen Dingcharakter mehr und das Wahrgenommene erhält keinen Bedeutungsakzent. Das Bewußtsein ist damit gegen die Umwelt abgeschlossen. Drang, Strebungen und Gemüts-erregungen werden zunehmend beruhigt.

Der Leib wird nicht in seinen einzelnen Teilen, sondern als Masse erlebt. Aber der Leibraum ist ausgeweitet und harmonisch-symmetrisch geordnet. Wesentlich und kennzeichnend ist die Gestimmtheit der Ruhe. Auf sie ist der ganze Versenkungsvorgang ausgerichtet. Auf keiner Stufe der Versenkung gibt es das Erlebnis echter Willensakte. Wille und Versenkung schließen sich aus. Nur das einleitende Geschehen geht auf eine Willenshaltung zurück, die latent weiterwirkt. Das Fühlen ist gegenüber dem Denken verstärkt. Dieses wird fortschreitend durch bildhaftes Erleben ersetzt. Ein weiteres Kennzeichen und ein Grundphänomen der Versenkung ist die übergroße Klarheit des Bewußtseins. Es ist eine leere Klarheit oder eine klare Leere, „der klarste und hellste Bewußtseinszustand, den wir kennen“ (S. 73). Das Erleben fließt frei dahin und ist gleichmäßig beleuchtet, ohne jede Akzentuierung. „Die Versunkenheit ist, phänomenologisch gesehen, ein klar bewußtes Innehaben der eigenen Zuständigkeit, ein ungeteiltes Selbstinnesein des

Ichs in der Gesamtqualität, die wir Ruhe nennen“ (S. 82). Das Versenkungsbewußtsein ist nicht desintegriert; die personale Ganzheit bleibt unangetastet und es gibt keine Ichspaltung. Kein Phänomen zeigt sich, das als Erlöschen des Ichs angesehen werden könnte.

Das Erleben ist verarmt. Jede Beziehung zu einem menschlichen Du fehlt. Aber die Sphäre des Zumuteseins ist ausgeweitet. Erreicht die Versenkung ihr Ziel, die Versunkenheit, so ist die Ruhe nur mehr reine Zuständigkeit des Ichs, ein reines Zumutesein, klare, stehende Ruhe. Sie ist ein gesunder Bewußtseinszustand, weder unklar wie im Somnambulismus noch unterwach wie der Traum. Der Bewußtseinsraum des Versunkenen ist nicht leer, sondern angefüllt mit Erlebnissen, die sich als affektive Gemütsregungen, als gerichtete Gefühle, als Streben, als Billigungsakte des Ichs, als Bilderschau, als meditative Verläufe, ja sogar als selbsttätige, nicht vom Ich gesteuerte und doch geordnete Denkverläufe ausweisen. Alle Fähigkeiten der Persönlichkeit können als sekundäre Einstellungen, ohne Willensakte, aktuell werden. Auch unwillkürliches Sprechen ist möglich.

Ein weiterer Wesenszug ist das „Ankommende“, eine als außerbewußt gedachte Ganzheit, die in einer Erlebnisreihe zunehmend bewußt wird. Dieses Ankommende kann ein Abgespaltenes sein, das in Wirklichkeit der Selbstsphäre zugehört. Dessen verschiedene Arten werden beschrieben. Alle diese Inhalte aus der Selbstsphäre sind außerhalb des mystischen Bereiches einzuordnen und dürfen mit ihm nicht verwechselt werden. Das Mystische ist gekennzeichnet durch ein Ankommendes, das das Umfassende ist, ein Ganz-Anderes, unabmeßbar Großes und alles andere Überragendes. Es ist schlechthin fremd und entstammt nicht der Selbstsphäre. Es ist ein Unerkennbares, das niemals als Ganzheit im Bewußtsein sichtbar wird. Es kann zuweilen als personhaft erfahren werden als vorstellungsloses, unanschauliches, unmittelbares Wissen von dem Gegenwärtigsein des personalen Umfassenden.

Aus allem ergibt sich, daß die Mystik nicht im Dämmern eines unterwachen Bewußtseinszustandes abläuft, sondern daß „in Wahrheit das zentrale Merkmal der Mystik eben dieses ist, daß sie ein Vorgang innerhalb eines Bewußtseinszustandes ist, der zu den geordnetsten, gesündesten und wachsten Zuständen gehört, die uns Menschen zur Verfügung stehen. Das Leben vieler einzelner Mystiker ist durchflochten mit psychischen Erscheinungen, die wir als psychopathologisch bezeichnen müssen. Das ändert aber nichts daran, daß die Mystik als solche klar bewuß-

tes und geordnetes Erleben ist. Den Begriff der Mystik aus psychopathologischen Erscheinungen heraus entwickeln zu wollen, bedeutet denselben Irrtum, wie wenn man die Phänomenologie musikalisch oder dichterisch erlebter Bewußtseinszustände aus krankhaften Erscheinungen ableiten wollte“ (S. 252).

2. *Das zweite Werk* beschäftigt sich mit der Erkenntnis als einem Element der mystischen Relation. *Zuerst* werden einige Phänomene ausgeschlossen, die nicht mystisch sind, aber leicht dafür angesehen werden. Zuerst der Okkultismus. Die okkulten Erfahrungsweisen sind ein besondersartiger transnormaler Zugangsweg zu der Innen- und Außenwelt unserer natürlichen Erfahrungsweisen und stehen in keiner Beziehung zur eigentlichen Mystik. Ebenso ist die Objektsphäre der anthroposophischen Erfahrung ein Teilbereich der realen Welt und nicht das „Ganz-Anderes“. Endlich ist das „kosmische Bewußtsein“ wesensnotwendig an eine Außenerfahrung gebunden. Es folgt dann eine Untersuchung der verschiedenen Arten mystischer Erfahrung. Das Ankommende kann der mystische Gegenstand selbst sein oder es wird als von ihm her gewirkt erfahren. Äußere Visionen stehen außerhalb der mystischen Sphäre. Bei einer bildhaften Präsenz hängt es davon ab, ob das als präsent Erfahrene ein nichtmystischer Archetypus ist oder aber der mystische Gegenstand. Die mystische Schau ist niemals nur reine Bildschau; diese kann aber ein Einzelement der mystischen Erfahrung sein. Die Vision des Teufels ist kein mystischer Gegenstand. Hingegen kann die Schau der Engel mit einer Schau des mystischen Lichtes verknüpft sein. Präsenzerfassung als solche kann der nichtmystischen wie der mystischen Sphäre angehören. Das mystische Licht ist immer symbolisch-metaphorisch gemeint; es bedeutet nie wirkliches Licht. Es ist aber auch kein einheitliches Phänomen. Die mystische Lichtschau ist ein grundlegendes Phänomen. Dieses Licht besitzt den Charakter des Numinosen, das Merkmal des Umfassenden. In ihm wird etwas am Umfassenden erfahren, das in den anderen mystischen Schauweisen nicht zugänglich ist. Ferner gibt es ein bloßes Erfassen der Präsenz, sei es als Spüren, sei es als Schau. Letztere ist fast völlig bildlos und enthält nur noch die Räumlichkeit des Schaugehalts. Zum Begriff der Präsenz gehört wesentlich Zeitlichkeit und Individualität, nicht aber Räumlichkeit. Die nicht-räumliche Präsenzerfassung ist das tragende und grundlegende Element der bildenden Schau. Ihr gegenüber erfordert die mystische Einsicht keine Präsenz; sie kann mystisch gewirkt sein, ist aber nicht in sich mystisch.

Zu unterscheiden sind weiter Wandlungen, die als reaktives fühlendes Erleben ein mystisches Geschehen begleiten oder darauf antworten, von Wandlungen des Zumutenseins, die unmittelbar mystisch gewirkt sind. Die bildlose Schau ist ein Hineinschauen in die Dunkelheit, in der nichts erkannt wird, in der aber der mystische Gegenstand anwesend ist. Darum bedeutet diese Schau ein bedingungsloses, unvergleichliches und unmittelbares Anhängen. Sie ist eine Höchstform der mystischen Schau-Relation. Gnoseologisch sehr dürftig ist sie existentiell von der größten Bedeutung. Der Kern der Präsenzerfassung ist die unanschauliche Bewußtheit von der Anwesenheit des Umfassenden. Sein Dasein und Sosein sind in einer unanschaulichen Bewußtheit in Überklarheit gegeben. Wegen der Dürftigkeit des Inhalts kann jedoch das mitgebrachte Wissen darauf einwirken. Hier liegen Möglichkeiten des Truges und des Irrtums.

Die mystische Erkenntnisrelation liegt eingebettet in die mystische Erfahrungsrelation. Sie ist also nicht das Ganze der Mystik. Die Erfahrungsrelation bildet den weitesten und umfassenden Bereich und ist phänomenologisch nicht mehr erhellbar. Nicht die Erkenntnis, sondern die Einigung und die Wandlung in der Einigung sind existenziell von der allerersten Bedeutung. Ohne ethische Kategorien, ja ohne Theologie ist dieses Zentralereignis nicht zu erhellen. Die mystische Relation ist eine Phänomenletzttheit, die weder auf andere Phänomenarten zurückgeführt noch aus ihnen erklärt werden kann.

Ein zweiter Teil, der bedeutend kürzer ist als der erste, handelt von der Gnoseologie der Mystik. Auch auf diesem Feld sind Irrtümer möglich, wie die Erfahrung zeigt. Zu unterscheiden sind der mystische Trug, die irrümliche Überzeugung vom mystischen Ursprung und der Irrtum mystischer Ausdeutung einer Kundgabe. Der Trug ist eine Verwechslung zweier unterschiedlicher Erfahrungsgegebenheiten. Er wird erlitten und läßt sich nicht vermeiden, wohl aber nachträglich aufdecken. Die verschiedenen mystischen Tatsachen sind ihm in verschiedenem Grade ausgesetzt, wie im einzelnen ausgeführt wird. In der Präsenzerfassung entfällt in ihrem phänomenologischen Kern jede Trugmöglichkeit. Ebenso hat die Schau des mystischen Lichts eine hohe Trugfestigkeit. Zunehmende Washeitsschau und zunehmende Erfassung personaler Gehalte bedeuten auch zunehmende Truggefährdung. Diese Feststellung gilt aber nur von den einzelnen Elementen. Diese kommen aber so gut wie nie für sich allein vor. Das Ganze einer mystischen Erfahrung kann eine größere Trug-

festigkeit besitzen als seine Teile je für sich allein. Aus diesem Ganzen ist dann auch das Einzelne in bezug auf seinen mystischen Charakter zu beurteilen.

Mystische Erkenntnis ist empirische und aposteriorische Erkenntnis. Sie ist hochgradig individuell und privat; der mystische Gegenstand hat in seinem individuellen Erkenntnisbezug jeweils nur eine, nicht nachvollziehbare Gegebenheit. Aber daß der mystische Gegenstand im mystischen Erfassen angetroffen wird, ist trotz der gnoseologischen Dürftigkeit des Inhalts von der allergrößten Bedeutung und ein allgemeingültiges Ergebnis.

Der dritte Teil des Buches handelt kurz von der Relevanz der mystischen Relation für das philosophische Denken. In welcher Beziehung steht diese Relation zu den verschiedenen Anthropologien? Für eine rein biologische Anthropologie liegt sie jenseits des Horizontes und mahnt sie durch ihr Dasein, daß die Biologie gewisse Wesensbestimmungen des Menschen nicht in Sicht bekommt. Mit der Tiefenpsychologie liegt sie in einem wesentlichen Kampf. Denn jene sucht das mystische Phänomen einzubeben und durch Reduktion auszulöschen. Umgekehrt wirkt für sie die Mystik als Sprengkeil. Die Anthropologien, die aus der Heideggerschen Daseinsanalytik erwachsen sind, sind nicht imstande, die mystische Phänomenletzttheit mitaufzunehmen. Sie läßt sich nicht in die Sorgestruktur einordnen. Die Versunkenheit ist allerdings ein In-der-Welt-Sein, aber ein defizienter Modus als In-sich-Sein, wobei defizient kein Werturteil bedeutet. Zu ihm gehört die Ruhe als echte Grundbefindlichkeit. Sie schließt die Angst aus. Das In-sich-Sein gehört weder zum eigentlichen noch zum uneigentlichen Dasein. Ruhe ist ferner Zeitlichkeit ohne ekstatische Zeitigung. Das mystische Ankommen hat einen Quellpunkt, der in seiner Fremdheit, Andersheit und Letztheit der „Weltlichkeit“ widerspricht. So ist das Menschsein je schon In-der-Welt-Sein und zugleich schon Sein in einem nichtweltlichen Bezug. Dasein ist je schon mystisch. Ruhe ist ein Sich-Befinden im Offensein. Das mystische Existenzial ist „Offenstand“. Damit erhebt sich für die Daseinsanalyse eine Frage. Außer der Sorge und der mystischen Relation gibt es auch noch die Phänomenletzttheit „Liebe“, wie Binswanger gezeigt hat. Aber weder jene noch diese ist die Bedingung der Möglichkeit der Liebe. Sowohl für den Philosophen wie für den Theologen stellen sich damit Fragen, auf die aber nur eben hingewiesen wird.

Die beiden Arbeiten sind methodisch gewissenhaft und sauber geführt. Der Verf.

hält sich peinlich genau an die Phänomene und sucht sie möglichst klar zu erfassen und zu beschreiben. Er gibt sich auch Rechenschaft darüber, daß sowohl der Zugang von der Psychologie wie von der Erkenntnisrelation her das Sein der mystischen Relation nicht erschöpft. Aber auch so gelangt er zu wertvollen Ergebnissen, die Anlaß zu weiteren Fragen werden können. Wie schwerwiegend diese sein können, zeigen die beiden abschließenden Fragen, die sich aus den beiden Werken ergeben: „Läßt sich überhaupt innerhalb des Horizontes der Hermeneutik des Daseins eine ausreichende ontologische Grundlegung für das Menschsein entwerfen?“ (S. 372). Und: „Muß nicht eine Ontologie, die das Menschsein begründen will, über den Bereich einer ‚Metaphysik des Daseins‘ hinauswachsen und eine Metaphysik sein, die ihren Ausgang von anderen Seinsregionen her nimmt?“ (S. 373). Sehr förderlich für die Kenntnis der Mystik dürften wohl mit der gleichen Methode geführte Untersuchungen einzelner Mystiker sein. Wegen des erwähnten individuellen und privaten Charakters der mystischen Erfahrung kann der allen mystischen Erfahrungen gemeinsame Erkenntnisinhalt nicht sehr inhaltsvoll sein.

A. Brunner SJ

Nigg, Walter: Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit. Zürich und Stuttgart, Artemis-Verlag (1959). 500 S., Ln. DM 27,—.

Die Vorliebe des reformierten Schweizer Theologen W. Nigg für das Phänomen gelebter Heiligkeit und für die Mystik ist bekannt. Die innere religiöse Erfahrung bedeutet für ihn den Kern der Religion und auch des Christentums. Ohne sie ist alles religiöse Wissen und selbst der Bibelglaube tot; sie führen nur zu Selbstgerechtigkeit und Pharisäismus. Die Dogmatik (fast immer im Sinne des Dogmatismus und einer sturen, streitbaren Orthodoxie verstanden) ist für ihn vollends der Tod eines lebendigen Glaubenslebens.

Dieser Grundeinstellung begegnet man selbstverständlich auch im vorliegenden Werk, das die außerordentliche schriftstellerische Fruchtbarkeit des Vf.'s zeigt. Es behandelt, wie sein Untertitel sagt, das Vorkommen und die Geschichte des mystischen Lebens in der evangelischen Christenheit. In vier Teilen, die unter dem Bild des organischen Wachstums zusammengefaßt sind (Die Wurzeln — 16. Jahrhundert; Die Blüten — 17. Jahrhundert; Die Früchte — 18. Jahrhundert; Die Herbstblätter — 19. Jahrhundert), behandelt er u. a. (1) Luther,

Müntzer, Schwendkfeld, Franck, Weigel, (2) Arndt, Böhme, Andreae, Angelus Silesius, (3) Poirret, Arnold, Tersteegen, Oetinger, (4) Novalis, Schleiermacher, Fichte. Je ein persönliches Erlebnis am Anfang und am Schluß des Buches rechtfertigen die für einen evangelischen Theologen ungewöhnliche, intensive Beschäftigung mit dem Stoff. Der Vf. möchte mit seinen biographischen Essays — so könnte man am besten das literarische Genus des Buches kennzeichnen — auf einen Mangel in der augenblicklichen evangelischen Christenheit hinweisen und von neuem das Verständnis für eines der erregendsten Phänomene im Christentum wecken.

Es ist keine Frage, daß der Vf. ein echtes Gespür dafür hat, wo christliche Heiligkeit zu finden ist und wie sie sich äußert. Das hat er schon durch seine bisherigen Veröffentlichungen zu Genüge gezeigt. Es ist dem katholischen Christen auch aus dem Herzen gesprochen, wenn er einen Satz wie folgenden liest: „Das Leben Jesu muß sich im Menschen wiederholen, also währet der Ostertag und Pfingsttag noch täglich“ (86). Oder wenn er mit Weigel betont, daß der Christ die Mysterien Christi, insbesondere das Geheimnis seines Leidens und Sterbens, innerlich mitvollziehen müsse (105), und daß alles darauf ankomme, daß der Christ in Christus sei. Vieles im Leben der hier Geschilderten kann man nicht ohne Ergriffenheit lesen, und vieles von dem, was die evangelischen „Mystiker“ in ihren Schriften als eigene Erfahrung hinterlassen haben, könnte ebenso bei Thomas von Kempen oder in einem Traktat der Gottesfreunde des 14. Jahrhunderts stehen. Schon darum ist die Lektüre auf jeden Fall lohnend.

Daß der katholische Christ und Theologe auch manche Frage zu stellen hat und Bedenken anmelden wird, liegt auf der Hand. Schon das Schema, in das der Vf. seine Gestalten einfügt und mit dem er ein organisches Wachstum des mystischen Lebens in der evangelischen Christenheit nahelegt, läßt Skepsis aufkommen. Wichtiger scheint uns aber folgendes: So sehr die innere religiöse Erfahrung zum Entscheidenden im Christentum gehört und so sehr ihre Notwendigkeit gerade heute unterstrichen werden muß, so unerläßlich ist es doch andererseits, Kriterien anzugeben, wie gottgewirkte Erfahrungen von bloß natürlich bedingten religiösen Erlebnissen, Mystik und Intuition unterschieden werden kann. Wenn nach dem Vf. z. B. Luther und Böhme verschiedene Erfahrungen machen oder verschiedene Folgerungen aus ihnen ziehen (168), so muß es doch ein Wahrheitskriterium geben. Hier liegt wohl die Hauptschwäche des ganzen Buches. Vf. schätzt die innere Erfahrung in der Begeg-

nung mit Gott so hoch und wertet das Glaubenswissen (wenigstens dem Wortlaut nach) oft so ab, daß notwendigerweise Tür und Tor für Schwärmertum, Pietismus und Freigeisterei offen stehen, die u. U. die christliche Botschaft in ihrem Wesen bedrohen. Der Vf. begünstigt diese Gefahr — ohne es zu wollen — auch dadurch, daß seine Aussagen über das, was er unter Mystik versteht, bisweilen allzu vage sind und darum verschiedene Auslegungen erlauben. Vor allem müßte wohl genauer unterschieden werden zwischen den lehrhaften, spekulativen Äußerungen mancher „Mystiker“ und der Frage, ob die Betreffenden wirklich selbst Mystiker gewesen sind. Wenn schon mit guten Gründen bezweifelt wird, ob Meister Eckhart persönlich ein Mystiker war, dann kann man diesen Zweifel im vorliegenden Buch oft mit noch viel mehr Recht anbrin-

gen (was der Vf. hin und wieder auch tut). So wird sich Nigg doch wohl kaum mit dem Dualismus einverstanden erklären und ihn als mystische Erfahrung geltend machen, der bei Böhme durchscheint, wenn er den metaphysischen Grund des Bösen in das endliche Sein als solches verlegt, in den Gegensatz von Ja und Nein, von Licht und Schatten.

So möchten wir meinen, daß es zwar ein Verdienst des Vf.'s ist, nachdrücklich auf den mystischen Strom im Protestantismus hingewiesen zu haben — eine Gestalt wie Tersteegen ragt hier hoch hinaus —, daß er aber nicht erkennt, wie sehr dem auf sich gestellten Mystiker im evangelischen Raum die Führung durch eine Kirche fehlt, die ihn vor Irrwegen und Fehlschlüssen und Spekulationen, die nichts mehr mit dem Offenbarungsgut zu tun haben, bewahren könnte.

F. Wulf SJ

Psychologie (Psychotherapie)

Bérulle, Pierre de: Denkschrift zur Seelenführung. Übers. u. hrsg. v. Prof. Dr. Linus Bopp (Schriften zur Religionspädagogik und Seelsorge, Abt.: Klassiker der Seelsorge und Seelenführung). Freiburg, Herder 1957. 64 S., kart. DM 3,60.

Bérulle schrieb sein Mémorial de direction für die Oberen der Häuser seines Oratoriums, um ihnen Anweisungen für die Leitung ihrer Untergebenen zu geben. Er verfaßte es 1625 kurz vor seiner Abreise nach England in großer Eile; diese Eile erklärt wohl die vielen Wiederholungen.

Zunächst zeigt B. seinen Oberen die *Erhabenheit* ihres Amtes, betont aber sofort, sie sollten es nicht als Ehre auffassen (und sich nicht darin sonnen), sondern als *Dienst*, den sie Gott und ihren Untergebenen leisten. Diesen sollen sie *Vorbild* sein und vor allem darauf achten, Selbstverleugnung, Frömmigkeit, gediegene Tugenden und zuchtvolle Bescheidenheit zu üben. Fehler sollen sie möglichst zu *verhindern* suchen, wenn sie aber begangen wurden, sollen sie sie nur in *Milde* rügen. Von ihrer Befehlsgewalt sollen sie möglichst *wenig* Gebrauch machen und statt dessen die Untergebenen durch ihr Beispiel, durch Gebet und Liebe zur Erfüllung ihrer Pflichten anleiten. Abweichend von der heutigen Auffassung legt B. den Oberen nahe, sich auch um die *kleinsten* Dinge persönlich zu kümmern.

Das Bemerkenswerteste ist, daß B. seine Anweisungen *theologisch* begründet, nämlich am Beispiel der Vorsehung Gottes und am Beispiel Jesu Christi. Jede menschliche Gemeinschaft soll Abbild der innertrinitari-

schen Gemeinschaft sein. Er gibt somit eine Theologie der religiösen Führung, ohne auf praktische Einzelheiten einzugehen; diese werde jeder Obere selbst finden, wenn er nur mit dem menschengewordenen Wort verbunden sei und seine Untergebenen liebe.

Dem Herausgeber sei gedankt für den kurzen Lebensabriß und für die Einführung in das Mémorial. — An das Ende sei ein Wort B.'s aus seinem Begleitschreiben gestellt: „Das ist die Absicht Gottes bei diesem seinem Werk und das muß auch die unsrige sein, uns heilig zu machen durch den Heiligen der Heiligen und uns durch seinen Geist zu befähigen, die anderen zu heiligen mittels unseres Beispiels und unserer Bemühungen“ (24).

R. Goll SJ

Priesterschap en Psychologie. Verslagboek van de Studiedagen van Ons Geestelijk Leven voor Priesters te Stein Lb — Augustus 1954. Uitgave Ons Geestelijk Leven, Missiehuis Stein L. (o. J.) 102 S. Holl. Gld. 3,50.

In dieser Schrift sind die sechs Vorträge enthalten, die auf einer Studententagung für Priester gehalten wurden. Die Redner waren von der Schriftleitung der Zeitschrift „Ons Geestelijk Leven“ beauftragt, die Hilfen der gesicherten Ergebnisse der Psychologie für das priesterliche Leben und Wirken aufzuzeigen. Die einleitende Vorlesung von A. Munsters MSC behandelte die *Selbsterkenntnis*, ihre Notwendigkeit für ein geistliches Leben und die Mittel und Wege, auf denen man mit Hilfe der Gnade Gottes zu ihr gelangen kann. Im zweiten Referat ging es um den Beitrag, den die experimentelle Psycho-

logie zur Feststellung der „idealen Psyche eines Priesteramtskandidaten“ leisten kann. Hier wurden in sehr anschaulicher Weise die körperlichen und geistigen Voraussetzungen besprochen, die zum Empfang der Priesterweihe von der Kirche gefordert werden. Der dritte Redner beschäftigte sich mit den psychologischen Gefahren, denen der Seelsorger unterliegen kann und gab die Mittel an, mit denen er sich von übertriebener Aktivität, von Herrschsucht über die ihm unterstehenden Laien von allem Pessimismus heilen kann. Der vierte Sprecher war ein erfahrener Franziskaner. Er stellte fest, daß die Pastoraltheologie die *Pastoralpsychologie* nicht entbehren kann, weil die Gnade die Natur voraussetzt, und das natürliche Seelenleben, in dem sich das Gnadenleben entwickelt, methodisch disponiert und bereitet werden muß, um vor allen „frommen“ Selbsttäuschungen geschützt, in gesunder fruchtbarer Weise mit der Gnade Gottes mitwirken zu können. Sehr interessant und lehrreich war der sich anschließende Vortrag von H. van Waesberghe SJ. Er hatte den Auftrag, durch einen Rückblick auf das Experiment der Pariser *Arbeiter-Priester* auf die Psychologie des priesterlichen Lebens neues aktuelles Licht zu werfen und für die Kombinationsmöglichkeiten von profaner und priesterlicher Arbeit einen geschärften theologischen Blick zu vermitteln. Nicht, daß die Arbeiter-Priester, analog den anderen Standesseelsorgern zur Christianisierung ihrer Kollegen in oft heroischer Weise Hand- und Lohnarbeit verrichteten, hat zu ihrem Verbot geführt, sondern die prinzipielle Absage an die traditionellen Lebensformen des Seelsorgers, die doch nur der äußere Schutz und Ausdruck des sakramentalen priesterlichen Charakters sind. Durch die totale Identifikation mit dem säkularisierten äußeren und inneren Leben ihrer Umgebung, wurden viele von ihnen so einseitige „eingefleischte“ Arbeiter, daß sie die Transzendenz ihrer priesterlichen Existenz verleugneten, und die Art und Weise ihrer Organisation und Pastoration aus disziplinären Gründen von den Bischöfen verboten wurde.

Mit welcher Anteilnahme die einzelnen Referate von den Zuhörern aufgenommen wurden, beweisen die Aussprachen, die sich jedem Vortrag anschlossen und vieles zur Klärung der behandelten Probleme beitrugen. Trotz aller hier gemachten, nicht selten berechtigten Ausstellungen, kann aber kein Zweifel daran sein, daß die Ausführungen der Redner im ganzen auf einer beachtenswerten geistigen Höhe standen und es wohl verdienten, für weitere Seelsorgskreise veröffentlicht zu werden. Am Schluß der Schrift steht eine psychographische Studie

über Dr. Carl Sonnenschein, die, Licht und Schatten recht verteilend, an eine Priester-gestalt erinnern soll, die sich in der letzten Periode ihres außergewöhnlichen Lebens in Liebe zu den Menschen verzehrt und geopfert hat.
H. Bleienstein SJ

Görres, Albert *Methode und Erfahrung der Psychoanalyse*. München, Kösel-Verlag, 1958. 303 S., Ln. DM 19,80.

„Wir wollen in dieser Studie die Psychoanalyse als Methode psychologischer Untersuchung und Forschung prüfen. Wir fragen, welche Bereiche des seelischen Geschehens und Seins sie erschließt und welches die wichtigsten Erfahrungen, Tatsachen und Zusammenhänge sind, die mit ihr aufgewiesen und erwiesen werden können“ (22). So formuliert Vf. das Anliegen seines Buches. Wenngleich er sich auf die Methode Freuds beschränkt, so kommt es ihm doch „nicht allein darauf an, Freud zu interpretieren, sondern vor allem darauf, ihn auszubeuten. Nicht nur was er selbst gesehen oder nicht gesehen hat, sondern was seine Methode und seine Hinweise uns sichtbar machen können“, soll aufgewiesen werden (28). Vf. ist zu diesem Unterfangen nicht nur durch seine gründliche Kenntnis der Freudschen Lehre gerüstet; ein ebenso umfassendes Wissen auf dem Gebiet nichtanalytischer Psychologie und nicht zuletzt seine psychotherapeutische Erfahrung ermöglichen ihm, in klarer Gedankenführung und lebendiger Darstellung (die durch einige Beispiele noch gewonnen hätte) sein Vorhaben zu verwirklichen. Vf. hält (mit v. Gebattel, R. Dalbiez u. v. a.) dafür, daß man „Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse“ von den philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen und den Theorienbildungen Freuds lösen könne. Er selbst steht auf dem Boden einer christlichen Anthropologie der Person, die ihm in vielen Punkten eine auch für den Theologen befriedigende Lösung ermöglicht. Daß Vf. die philosophischen und theoretisch-psychologischen Ansichten Freuds weitgehend ausklammert (18ff.), gibt seinem Buch den Vorzug einer streng erfahrungswissenschaftlichen Untersuchung, läßt aber andererseits viele Fragen offen, die man gerade von einem so qualifizierten Autor gerne behandelt wissen möchte.

In der folgenden Inhaltsangabe wollen wir einige Punkte herausstellen, die für den Standort des Vf.s kennzeichnend sind. — A. Görres nennt drei „Dimensionen der Analyse“ (45ff.): 1. die „Phänomenanalyse des Erlebens und Verhaltens“ (47ff.): als Erlebnisanalyse ist die Tiefenpsychologie „Er-

gründung des seelischen *Geschehens*, bewegt sich im Bereich der Phänomene, sucht verborgene Zustände und Inhalte des Erlebens, verborgene Motiv- und Sinnzusammenhänge aufzudecken“ (48); als Verhaltensanalyse zeigt sie „vielfältige und kennzeichnende Verlaufsgestalten des Verhaltens und provozierten Schicksals“ auf (56). 2. die „Strukturanalyse“: sie fragt nach den „strukturellen Dispositionen“ des erlebenden und sich verhaltenden Subjektes und hat ihr Ziel in der „strukturellen Reduktion“ von Charaktereigenschaften auf ein letztes, organisierendes Prinzip (Ph. Lersch). Sie muß Hand in Hand gehen mit der — 3. — „genetischen Analyse“ (68ff.) des Charakters, auf der in der Psychoanalyse stets das Hauptgewicht lag; Görres geht darin über Freud hinaus, indem er neben den erlittenen „Prägungsvorgängen“ auch die von sinnorientierter, freier Selbstbestimmung gelenkten „Bildungsvorgänge“ aufweist. — In dem folgenden Kapitel „über *Gesundheit und Krankheit der Seele*“ (73ff.) trifft Vf. eine scharfe Unterscheidung zwischen dem personalen Bereich freier Entscheidung (Ordnung des Sollens nach den Kategorien gut — böse) und dem vorpersonalen Bereich des unwillkürlichen psychophysischen Geschehens (Ordnung des Mögens und Könnens); im letzteren Bereich ist der Ort der seelischen Krankheit, bzw. Gesundheit. Diese treffliche Unterscheidung bannt sowohl die Gefahr einer Psychologisierung der Moral wie die nicht geringere einer Moralisierung der Psychologie. Die dringliche Frage allerdings nach dem Ineinandergreifen von Freiheit und Determiniertheit — insbesondere in der Neurose — wird nur angedeutet (121f.). — Vf. stellt anschließend die wesentlichsten „*Phänomene und Strukturen der Charakterfehlentwicklungen im psychoanalytischen Befund*“ dar (95f.). Innerhalb dieser sachlich klaren Einführung in die Grundbegriffe psychoanalytischer Charakterpathologie halten wir den

Abschnitt über die „Verdrängung“ (146ff.) in Hinblick auf die Psychologie der Aszese für besonders bedeutsam: Vf. hebt die freie „Unterdrückung“ mannigfacher Triebregungen klar von einer halb oder völlig unbewußten „Verdrängung“ ab. Nicht weniger beachtenswert sind in dieser Hinsicht die Ausführungen über die „Sublimierung“ (158ff.). — Das Kapitel über „*Beziehung und Übertragung*“ (175ff.) bringt eine klare Abgrenzung normaler sozialpsychologischer Bezüge (zu denen auch die Übertragung als Grundform menschlicher Kontaktnahme gehört) von dem spezifisch neurotischen Überwuchern der Übertragungsmechanismen, das von Freud fast ausschließlich ins Auge gefaßt wurde. — Der „*Widerstand*“ (195ff.) des Patienten in der Analyse ist nicht immer krankhaft; dies zeigt Vf. in dem Abschnitt über „die nichtneurotischen Widerstände“ (200ff.), dessen Lektüre man vielen Analytikern dringend empfehlen möchte. — Es folgen „*Bemerkungen über die Traumanalyse*“ (229ff.), die leider etwas kurz ausgefallen sind, und eine präzise Schilderung der „*Charakterentwicklung und Prägung im Spiegel der Analyse*“ (237ff.), die aus der Beschränktheit einer rein psychoanalytisch orientierten Entwicklungspsychologie kein Hehl macht. — Das Buch schließt mit einem Kapitel über die „*Wirkungen der analytischen Methode*“ (267ff.), aus dem ein großes Vertrauen in die Selbstheilkräfte der Seele spricht, deren spontane Entfaltung die Analyse ermöglichen soll.

Will man dem Buch die vom Vf. ausdrücklich gewollte Beschränkung des Themas nicht als Mangel auslegen, so können wir es ohne Zögern als die abgewogenste Darstellung der Methode und der Erfahrungen der Psychoanalyse bezeichnen, die wir dem akademisch Gebildeten gegenwärtig anzubieten haben. Selbst der Fachmann wird es nicht ohne Gewinn lesen.

Fr. Schönberger SJ

Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters

Die Psychomachie des Prudentius. Lateinisch-Deutsch. Eingef. und übers. v. Ursmar Engelmann OSB. Basel, Freiburg, Wien, Herder-Verlag 1959. 96 S., mit einem Bildanhang, geb. DM 16,—.

In geschmackvoller Aufmachung bietet uns der Prior von Beuron hier eine doppelte Gabe an: zum einen das bekannteste Werk des „größten altchristlichen Dichters des Abendlandes“ (Altaner) in einer deutsch-

lateinischen Ausgabe, zum andern den geschlossenen Bilderzyklus eines frühmittelalterlichen Buchmalers zu dieser allegorischen Dichtung.

Über 20 Seiten werden wir zuerst in die Welt des Dichters und sein Werk eingeführt, in das Fortleben der Psychomachie (die uns heute, obgleich sie zur Zeit des hl. Augustinus geschrieben wurde, fast mittelalterlich erscheinen möchte) und kurz auch in die geschichtlichen Hintergründe der St. Galler Handschrift.

Der lateinische Text beruht auf der Aus-

gabe im Corpus Vindebonnense; die deutsche Version, die erste seit über 100 Jahren, wird übersichtlich daneben gestellt: sie steht einerseits im Dienste des lateinischen Textes, so daß sie auch den im Latein ungeübten Liebhaber leicht durch die klassischen Hexameter führen kann, und bietet auf der anderen Seite einen Prosatext, der auch für sich allein die Dichtung erschließt. Wenn man auch manche schöne lateinische Metapher in der nüchternen deutschen Übersetzung nicht wiederfindet, so kann man dem Mittelweg des Übersetzers zwischen der Scylla der wörtlichen Übersetzung und der Charibdis einer poetischen Nachdichtung nur beistimmen.

Die zum Schluß beigefügten 20 Bilder der St. Galler Handschr. (10.—11. Jhd.) haben zwar nicht die leuchtende Kraft ähnlicher Buchillustrationen dieser Zeit, aber vielleicht kann uns gerade die schwarzweiße Wiedergabe der einfachen geschlossenen Figuren (im Original sind sie mit hellbrauner Tinte und gelegentlichen roten Tönen gezeichnet) das schlichte und erhabene frühmittelalterliche Kunstempfinden ahnen lassen.

Der Kampf der Tugenden gegen die Laster, ihr Sieg und der Triumph in der neu erbauten himmlischen Stadt Jerusalem machte auf die Zeitgenossen des Prudentius anscheinend keinen großen Eindruck; für das Mittelalter aber war die Psychomachie ein wahres Volksbuch. Und so ist die Verbindung des Textes mit den Miniaturen ein sehr glücklicher Griff in die Ideengeschichte des Christentums.

Vielleicht hätte man durch eine ausführlichere Kommentierung den Text noch mehr aufschlüsseln können. Die vielen Bilder und Allegorien hatten doch für die Zeitgenossen und den klassisch gebildeten Gelehrten des Mittelalters gerade in den Anklängen an die lateinische Dichtung, besonders Vergil, ihren Reiz; wer weiß denn heute, daß ein „Systum“ (Vers 435) ein Musik- und Schlaginstrument aus Ägypten ist, mit dem die Gefährtinnen der „Luxuria“, gleich dem Gefolge der Kleopatra, ihren „buhlerischen“ Krieg führen? Zugunsten solcher Erläuterungen dürfte dann ruhig auf die Inhaltsangabe der Psychomachie verzichtet werden.

J. Sudbrack SJ

Ruprecht, Dietrich: *Tristitia. Wortschatz und Vorstellung in den althochdeutschen Sprachdenkmälern* (Palaeografa, Untersuchungen aus der deutschen und englischen Philologie und Literaturgeschichte, Bd. 227). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. 150 S., brosch. DM 14,80.

Diese mit großer Sorgfalt durchgeführte philologische Untersuchung geht aus von den altchristlichen Lasterkatalogen, wie sie sich in der frühen lateinischen Moralthologie finden und in denen auch die „Tristitia“ als Hauptsünde aufgezählt wird. Auf diesen frömmigkeitsgeschichtlichen Sachverhalt wird allerdings nicht weiter eingegangen; der Vf. stellt nur die verschiedenen lateinischen Ausdrücke zusammen, die diese Hauptsünde und ihre Töchter sünden bezeichnen können, um dann zu fragen, wie diese frühchristlichen lateinischen Begriffe von der althochdeutschen Sprache angeeignet wurden. Die auftretenden deutschen Bezeichnungen werden „hinsichtlich ihrer Bildungsweise, ihres raumzeitlichen Geltungsbereichs, ihrer Bedeutung und besonders ihres Gebrauchs im theologischen Bereich“ untersucht (5). Das reichhaltige Belegmaterial — es ist nach Angabe des Vf.s lückenlos — wird am Anfang eines jeden Wortartikels zusammengestellt. Die gedankliche Rezeption der lateinischen Begriffe wird überprüft durch eine Interpretation der althochdeutschen Ausdrücke in geschlossenen Sprachdenkmälern. Als Ergebnis stellt sich heraus, daß nicht alle theologischen Begriffe an einen speziellen Wortschatz gebunden sind, sondern auch durch Umschreibung vorgestellt werden können. Bezüglich der Tragfähigkeit des Althochdeutschen läßt sich sagen, daß es in der Lage war, fast durchgängig den lateinischen Begriffsinhalten mit eigenen Sprachmitteln Ausdruck zu geben. — Die Untersuchung hat zunächst philologischen Wert, kann aber auch für die Erforschung der deutschen Frömmigkeitgeschichte eine wertvolle Grundlage sein.

G. Hinzmann SJ

Schmitt, Margarete (Hrsg.): *Der große Seelentrost. Ein ndt. Erbauungsbuch des 14. Jhds. (Niederdeutsche Studien, hrsg. v. W. Foerste, Bd. 5). Köln — Graz, Böhlau-Verlag 1959, 150* und 301 S., kart. DM 36,—.*

Mit dieser mustergültigen Edition wird eine wichtige Quelle spätmittelalterlicher Frömmigkeit vorgelegt. „Der große Seelentrost“ besteht in der Hauptsache aus etwa 250 Beispielen, die sich nach den Zehn Geboten gliedern; der umfangreichere, getrennt überlieferte und hier nicht mit herausgegebene „Kleine Seelentrost“ illustriert als Fortsetzung dazu die sieben Sakramente.

Zwischen kurzen Predigtexemplen, Legenden und breit ausgeführten Historien (aus den verschiedensten Quellen, die die Vf. in einer weiteren Arbeit untersuchen will) sind geistliche Erörterungen, Ermahnungen und

Gebete eingestreut. Die verhältnismäßig zahlreichen Reimgebete stammen vorwiegend aus dem *Speculum humanae salvationis*. Frömmigkeitsgeschichtlich steht unser Erbauungsbuch in enger Beziehung zur *Devotio moderna*. So finden sich die niederländischen und niederdeutschen Handschriften gerade dort, wo die Fraterherren ihre Häuser hatten, und auch ihre zeitliche Fixierung stimmt damit überein. Ferner ist für diesen Zusammenhang bedeutsam, daß der Verfasser des Seelentrostes für das Verständnis der liturgischen Texte eintritt, die Verwendung des Paternosters in der Volkssprache betont, und in einer ausführlichen Erklärung der heiligen Messe (beim 3. Gebot) wichtige Teile derselben verdeutscht.

Auf den gleichen frömmigkeitsgeschichtlichen Ursprung weist die ständige Mahnung zur „innicheit“ hin: „beter is eyn Pater noster myt innicheit wan dusend ane innicheit“ (142*/157); ebenso die ethisch-religiöse Haltung und die Neigung zum Populären.

Die Entstehungszeit des Buches muß auf ungefähr 1350 festgesetzt werden; für die Ermittlung des Verfassers ergeben die Handschriften nicht genügend Anhaltspunkte, doch scheint er im Kreise der Bettelmönche, wohl der Dominikaner, zu suchen zu sein. Entstehungsort war anscheinend der niederländisch-niederländische Raum. Alle diese Ergebnisse sind von der Vf. so gründlich erarbeitet und übersichtlich dargestellt worden, daß mit ihrer Ausgabe wohl ein Schlußpunkt unter ein Forschungsgebiet gesetzt wird. Die Ausgabe des Textes versucht möglichst nahe an den Urtext heranzukommen und bringt im Apparat nur die Lesarten, die auch Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben können. Im ganzen ist der Stammbaum der Handschriften, der in der langen Einleitung belegt wird, vorbildlich an Akribie und Kombinationsgabe zugleich.

Das Werk war wegen seiner vielen Exempel lange Zeit ein begehrtes Erbauungsbuch, dessen Überlieferung bis ins 18. Jhd. hinabreicht.

J. Sudbrack SJ

Zumkeller, Adolar OESA: Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche OESA († 1357). (Sammlung „Cassiciacus“, Band 15). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1959. 320 S., kart. DM 35,—.

Der Augustinereremit aus Schildesche (heute ein Vorort von Bielefeld) verdient es, aus der Vergessenheit ans Licht gehoben zu werden. Welche Bedeutung er hatte, zeigen schon die Ämter, die er innehatte: Senten-

ziarier in Paris, Provinzial der thüringisch-sächsischen Ordensprovinz, Gesandter des deutschen Episkopates in Avignon, Vikar des Ordensgenerals, Generalvikar und Oberpönitentiar in Würzburg, wo er die letzten 17 Jahre seines Lebens verbrachte; ferner sein Schrifttum auf den Gebieten der Philosophie und Theologie, der Exegese, des Kirchenrechtes und der Moral, der Predigt und der Erbauungsliteratur.

Nach einer eingehenden Untersuchung seines Lebens (Bd. 14 derselben Reihe) gibt uns hier P. Zumkeller eine Analyse seiner Werke und seiner Lehre. Im ersten Teil werden 33 echte und 7 zweifelhafte oder H. v. Sch. fälschlich zugewiesene Schriften beschrieben; die (leider nur wenigen) uns überkommenen Werke werden äußerst genau nach handschriftlichem Vorkommen und Inhalt analysiert. Im zweiten Teil wird „Magister Hermann als Dogmatiker“, „als Moralphilosoph“ und „als Lehrer des geistlichen Lebens“ vorgestellt. Obwohl dieser Teil bei der mangelhaften Überlieferung fragmentarisch bleiben muß, zeigt er wiederum die Bedeutung des Augustinereremiten: sein Traktat über die unbefleckte Empfängnis Mariens ist wohl das erste Werk, das in Deutschland zu deren Verteidigung veröffentlicht wurde (81), und durchbricht mit den Werken des Thomas von Straßburg die damalige Ordenstradition (160). Als bedeutender Kanonist zeigt sich Hermann, wenn er als einer der ersten überhaupt auf das Verhältnis von Kirche und Primat eingeht; auch die erste Einzeluntersuchung über das Meßstipendium stammt von ihm (298).

Als typischer Augustiner zeigt er sich, wenn er gegen Thomas von Aquin das Keuschheitsgelübde als das vorzüglichste Ordensgelübde ansieht: Keuschheit ist ihm nämlich letztlich die „puritas intellectualis“, das unversehrte Gottesbild im Menschen, das der Gelobende verspricht, in einer Hingabe an geistige und himmlische Dinge, rein und keusch zu bewahren (279). Auch seine Lehre über die Mystik ist an Augustinus geschult: Die Beschauung Gottes ist ihr Wesen, woraus dann die Freude (*gaudium*) und die Gutheit (*bonitas*, eben das in der Keuschheit bewahrte reine Gottesbild der Seele) resultieren; mystisches Dunkel scheint er nicht zu kennen; viel Wert legt er auf die Gaben des Hl. Geistes (*intellectus*, entsprechend dem Ideal der Beschauung; und *sapientia*, entsprechend der daraus resultierenden Freude); der Höhepunkt der Mystik ist ihm ein Bild des dreieinigen Gottes: Licht (= Vater), Siderheit im Erkennen (= Sohn) und Sicherheit im Tun (= Hl. Geist).

Als Ergänzung zu dem ausführlichen Handschriftenverzeichnis soll noch ein Exem-

plar des Speculum sacerdotum (Widmung: Ludwig v. Hessen) in der Seminarbibliothek Köln (Nr. 80) notiert werden.

J. Sudbrack SJ

Kohler, Erika: *Martin Luther und der Festbrauch*. (Mitteldeutsche Forschungen, hrsg. v. R. Olesch, W. Schlesinger, L. E. Schmitt, Bd. 17). Köln — Graz, Böhlau-Verlag, 1959. 166 S., kart. DM 14,—.

Diese nachgelassene Arbeit einer zu früh verstorbenen Wissenschaftlerin bietet als erstes eine Bestandsaufnahme dessen, was Luther über die Festbräuche seiner Zeit zu berichten hat: so wird vorbereitend ein kurzer Überblick über die Geschichte der Volksbräuche gegeben, und das, was der junge Luther an Brautstum erlebte, wie seine spätere Stellungnahme dazu mehr im allgemeinen skizziert. Dann folgt die Zusammenstellung des Materials, nach den Festzeiten des Jahres und nach den drei Stationen des Lebens: Ehe, Geburt und Tod gegliedert. Wie der Titel der Arbeit sagt, werden die Alltagsgebräuche und Sakramente nicht berücksichtigt. Zu dieser Arbeit war die Vf. als Mitarbeiterin an der Weimarer Luther-Ausgabe besonders qualifiziert.

Wenn Luthers karge Berichte über das Brautstum seiner Zeit kaum neue Erkenntnisse bringen, sondern mehr das bisher schon Gewußte verdeutlichen, so genügen die wenigen Farben doch, um ein Lutherbild zu zeichnen; und dies ist das Zweite, was das Buch vermittelt. Luther stand in einer Zeit, in der sich unter dem Einfluß der brautstumsentleerenden städtischen Kultur (22), der Verinnerlichungsbestrebung der Frommen (25), der Erschließung des gelesenen Wortes durch die Buchdruckerkunst (25) und des individualistischen Humanismus die mittelalterliche Synthese von Christentum und Volksbrauch langsam auflöste; und er selbst wird von dieser Spannung zwischen Alt und Neu wie kaum ein zweiter hin- und hergerissen. „Seine Stellung . . . wird gerade gekennzeichnet durch den Gegensatz des Menschen und

Theologen: den mit einer starken Erlebnis-kraft begabten Prediger, Familienvater und Freund sprechen die weltlich-völklichen Lebensformen an; im geistlichen Gewand oder auch nur in der äußeren Bindung an die Kirche verwirft sie der Theologe und Reformator“ (55/38). Dieser Gegensatz verschärft sich immer mehr, so daß der Widerspruch entsteht, „daß im Kampf um eine romfreie Frömmigkeit Eigenvölkliches aufgegeben wird“ (160).

Es ist wohl selbstverständlich und deshalb auch nicht als Tadel aufzufassen, wenn ein katholischer Leser mit dem dritten Ergebnis dieser Arbeit, mit den geisteswissenschaftlichen und theologischen Motiven für Luthers Stellungnahme, nicht einverstanden ist. Luther sah im kirchlichen Brauch die Gefahr der „Superstitio“, weil er zu eng mit dem Glauben verbunden sei und daher den freien Gewissensentscheid für den Glauben behindere (49). Kirchlichen Brauch als leiblichen Ausdruck des Seelischen ließ er nicht gelten, sondern sah in ihm nur ein Erziehungsmittel für die Simpen (47). Allerdings war diese Stellungnahme oft weniger grundsätzlich als kirchenpolitisch (158) oder vom Auf und Ab im Erleben Luthers bedingt. Etwas tiefer sieht die Vf., wenn sie diese Unterbewertung der Natur als Medium der Gottesoffenbarung mit der zentralen Stellung des Wortes, als einziger Konkretisierung Gottes (161), begründet. Wenn darauf hingewiesen wird, daß Luther als Ausgleich dafür durch die Lehre von den zwei Reichen dem weltlichen Brauch eine neue Entfaltungsmöglichkeit gewiesen und als Ersatz für den kirchlichen Brauch das Kirchenlied geschaffen habe (161/2), so wird dies nicht nur dem Katholiken als kärglicher Ersatz erscheinen. Auch sonst haben wir bisweilen einen Einwand zu erheben, wenn z. B. behauptet wird, die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit auch der Heiligen sei typisch reformatorisch gewesen (33/34).

Leider liest sich dieses an Materialbreite und geistigem Tiefgang (trotz unserer Bedenken) hervorragende Buch nicht ganz einfach; doch ist die nicht immer fließende Sprache wohl auf den vorzeitigen Tod der Vf. zurückzuführen.

J. Sudbrack SJ

Biographien

Bargellini, Piero: *Heilige als Menschen*. Übers. v. Helene Mosser. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1959. 332 S., Ln. DM 13,—.

Der Vf. hat bereits mit seinen Büchern über Franz von Assisi und Bernhardin von

Siena bewiesen, daß er es meisterhaft versteht, seinen Lesern die Heiligen auch als Menschen nahezubringen, ohne das Geheimnis der Gnade, das ein Heiligenleben immer darstellt, rationalistisch oder psychologisch aufzulösen. Mit dem vorliegenden Werk, das siebzehn große Heilige der Kirche be-

handelt, erhalten wir eine neue Probe seiner Erzählkunst, die den trockenen Daten der Geschichte wieder Leben einhaucht. Jeden der siebzehn Heiligen stellt Bargellini gleichsam unter ein „Schlagwort“, das sein besonderes Wesen kennzeichnen will: Petrus — der aufrichtige Mensch, Franziskus — der phantasievolle Mensch, Thomas v. Aquin — der schweigsame Mensch, Don Bosco — der ausdauernde Mensch, Pius X. — der einfache Mensch usw. Mag diese Methode auch ihre bedenkliche Seite haben, da sie einen Menschen zuweilen wohl auf eine zu einfache Formel bringt, so ermöglicht sie doch eine kräftige Konturierung der einzelnen Gestalten. Aus allen diesen Heiligenbeschreibungen weht der Geist der unbedingten Hingabe an Gott; ihr Stil ist einfach, aber temperamentvoll und mitreißend — man spürt das noch in der Übersetzung; und obwohl sie viel kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliches Wissen vermitteln, behalten sie immer eine wohlthuende Ursprünglichkeit.

Auffällig ist, daß sich unter den dargestellten Heiligen keine einzige Frau befindet und daß es sich bis auf eine Ausnahme nur um Priester oder Ordensleute handelt.

G. Hinzmann SJ

v. Matt, Leonard, und Louis Cognet: Vinzenz von Paul. Würzburg, Echter-Verlag, 1960. 194 Bildseiten, 100 Textseiten, Ln. DM 25,—.

Die Bildbände, wie sie von Matt seit einer Reihe von Jahren mit herausgibt, sollen den Lesern die Heiligen in ihrem ursprünglichen Lebensmilieu so anschaulich wie möglich nahebringen. Im vorliegenden Band geschieht das durch 190 Fotografien, die der Hrg. selbst an Ort und Stelle oder nach Vorlagen der Pariser Nationalbibliothek aufgenommen hat. Die vielen Überreste und Dokumente wollen dem Betrachter helfen, sich geographisch, topographisch, kultur- und kirchengeschichtlich an die Schauplätze zu erinnern und sich im Geist in jene Welt und Zeit zurückzusetzen, in denen Vinzenz von Paul 1581—1660 gelebt und gewirkt hat. Besonders gut sind die Portraits der weltlichen und geistlichen Persönlichkeiten ausgewählt, die seinen Lebenslauf entscheidend beeinflussen und seine späteren Werke gefördert haben. Vielsagend sind auch die Elendsbilder, die uns in die Not der Armen, der Kranken und der Bettler in Paris einen ergreifenden Einblick gewähren und in etwa eine Vorstellung von den Schwierigkeiten und Widerständen geben, auf die Vinzenz, beim Fehlen fast jeder sozial-karitativen Organisation, mit den Werken und Methoden seiner

Menschenhilfe stoßen mußte. Da sich Vinzenz zu keiner Zeit unter die Sozialreformer begab und sich in seinem Vorgehen und Handeln stets klug an die Verhältnisse anpaßte, mußte er sich an die Reichen — das Großbürgertum und den Adel — wenden und sie zu guten Werken bewegen. Daß diese ihn dabei nicht im Stich ließen, beweisen die Bilder der Caritasdamen, die sich ihm nicht nur finanziell, sondern auch persönlich in den „Bruderschaften der Caritas“ als ausgezeichnete Mitarbeiterinnen zur Verfügung stellten. Als weitere Hilfskräfte kamen hinzu die „Vinzenz-Schwester“, die Priester der Volksmission, die Lazaristen und die Missionäre im Ausland, die an unseren Augen vorüberziehen. Sie erinnern an die großen Verdienste, die sich Vinzenz nicht nur durch seine Caritas, sondern auch durch die Reform des Welt- und Ordensklerus in der französischen katholischen Erneuerungsbewegung des 17. Jahrhunderts erworben hat. — Unter den ersten Bildern des Buches finden sich auch einige „Lückenbüßer“ z. B. unter Nr. 2 der Hirschkäfer, „dem man in der Heimat des heiligen Vinzenz häufig begegnet“ oder unter Nr. 15 das Gespann der Zugochsen mit einer altertümlichen Form des Joches, „ein Bild, das Vinzenz von Paul vertraut war“.

Den Text zu den Bildern schrieb Abbé Louis Cognet, der mit gesundem kritischen Blick Wahrheit und Legende im Leben seines Helden scheidet und sich ernsthaft bemüht, dessen wahre Gestalt herauszuarbeiten. Er zeichnet Vinzenz als Priester und Pfarrer, als Feldprediger bei den königlichen Galeeren und als Mitglied des „Frommen Kreises“ um Bérulle, als Apostel der Caritas und Reformator des Klerus. Dabei stellt er drei Perioden fest und zeigt, wie Vinzenz sich erst in der dritten Periode zu jenem Heiligen entwickelte, der bei allen, ob gläubig oder ungläubig, zum personifizierten Sinnbild der christlichen Nächstenliebe geworden ist. Wer noch tiefer in sein Seelenleben eindringen will, greife zu den Büchern von Leibbrand und Daniel Rops, die ebenfalls aus Anlaß des 300jährigen Todesages des Heiligen erschienen sind.

H. Bleienstein SJ

Steinmann, Jean: Pascal. Stuttgart, Schwabenverlag. 414 S., Leinen DM 22,—.

Der Vf. gehört zu jenen, die in letzter Zeit dazu beigetragen haben, die einseitige Vorstellung von einem finsternen, zerquälten, lebensfeindlichen Pascal zu revidieren. Der „junge Archimedes“, den er im ersten Teil dieser Lebensbeschreibung zeichnet, ist ganz

und gar ein Mensch des 17. Jahrhunderts, im Frankreich Descartes' und Ludwigs XIII. mit einem wachen, scharfen Verstand, der sich früh an Mathematik und Geometrie schult, und einem neuzeitlichen Wirklichkeitssinn, der ihn zum physikalischen Experiment treibt. Der Pascal dieser frühen Jahre ist Wissenschaftler und Weltmann, Höfling und Spieler, geistvoll, spöttisch und stolz. 1645 kommt es zu einer intensiveren Beschäftigung mit der Religion, angeregt durch die Bekanntschaft mit zwei jansenistisch eingestellten Heilkundigen. Pascal war bei der Entdeckung, daß es noch Menschen gab, „für welche die einzig wichtige Angelegenheit ... die war, ... an die Ewigkeit, die nach dem Tode kommt, zu denken, ... ebenso verblüfft wie bei seiner ersten Berührung mit Euklid und der Geometrie“ (44). Indessen dauerte es noch elf Jahre, bis er nach langwierigen inneren Kämpfen in der Nacht auf den 24. November 1654 seine entscheidende Christusbegegnung hatte. Steinmann sieht darin mit der modernen Kritik kein mystisches Ereignis im strengen Sinn, wohl aber ein außerordentlich lebendiges Bewußtwerden der Gegenwart Christi und das Erlebnis einer tiefen Reue über die begangenen Sünden. In dieser Nacht wurde jener Pascal geboren, der für das christliche Denken von so großer Bedeutung werden sollte; er beginnt ein strenges geistliches Leben, unterstellt sich einem Seelenführer und teilt fortan seine Zeit zwischen Wissenschaft und Gebet. Zeitweilig lebt er in Port-Royal, wenn er auch nie dort eintritt und weder sein Vermögen noch seine Pariser Wohnung aufgibt. Er stirbt nach schweren Jahren der Krankheit 1662 als Sohn der Kirche.

Pascal wurde berühmt durch die „Lettres Provinciales“. Steinmann widmet diesen mit Satire und Polemik geladenen Briefen, von denen er bekannt, daß er sie alljährlich lese (5), den zweiten Teil seines Buches. Es wäre zu wünschen gewesen, daß er sich die Mühe einer sachlichen geschichtlichen Untersuchung gemacht hätte, ehe er sich den Urteilen Pascals über die damaligen Jesuiten und die Scholastik anschloß. Dagegen scheut er sich nicht, dessen Grenzen und Irrtümer in naturwissenschaftlichen und fachtheologischen Fragen (z. B. den freien Willen betreffend) objektiv darzulegen.

Was Pascal heute aktuell macht, sind nicht die Provinciales, sondern jene Sammlung von Fragmenten für eine geplante Apologie des Christentums, die man nach seinem Tod zusammengestellt und unter dem Titel „Pensées“ veröffentlicht hat; sie werden vom Vf. im vierten Teil des Buches — der dritte behandelt „die letzten Jahre“, in denen sich Pascal von den theologischen Strei-

tereien um den Jansenismus und selbst von Port-Royal mehr und mehr zurückzog — ihren Grundideen nach kommentiert. Die Pensées dürfen nicht als intim's Tagebuch mißverstanden werden, wenn sich in ihnen auch immer wieder die spezifische Bedeutung Pascals erweist, die vor allem darauf beruht, alle Kräfte seiner auf das Konkrete, Erfahrbare eingestellten Natur für das Leben in und aus Gott eingesetzt zu haben. Dementsprechend sind die — oft schwer zu entziffernden — Fragmente weniger Entwürfe für eine systematische Fundamentalthologie, sondern feinfühligte Analysen der menschlichen Situation, die vor allem auf dem gelebten Glauben basieren und auch auf ihn abzielen. Diese Studien des Vf.s sind aus langjähriger Beschäftigung mit der Handschrift erwachsen und dürften geeignet sein, manches Mißverständnis zu beseitigen. Wertvoll sind auch die Literaturübersichten, die im fünften und abschließenden Teil des Buches („Das Gespräch mit Pascal“) zusammengetragen sind.

Die Schwächen dieses Werkes, dem es weitgehend gelingt, ein lebendiges Verhältnis zu dem Menschen Pascal zu vermitteln, resultieren aus dem etwas zu engen Gesichtswinkel, aus dem heraus es geschrieben ist. Steinmann hat sich zuviel und zu ausschließlich mit Pascal befaßt: so neigt er manchmal zu Übertreibungen (vgl. S. 110: Pascal — „der Gipfel des christlichen Gebets“) und er liebt Pascal zu sehr, als daß er ihm in der Frage der Provinciales Unrecht geben könnte. Seine Bemerkungen über Thomas v. Aquin, Descartes, Kant, die Neuscholastik und die Metaphysik im allgemeinen verraten eine nicht gerade Vertrauen erweckende Sachkenntnis und eine etwas sonderbare Vorstellung von Wesen der Philosophie: nach Steinmann scheint es vor allem darin zu bestehen, daß man sich um die grundlegenden metaphysischen Fragen herumdrückt. Gerade hier wäre es auf eine Stellungnahme angekommen, die sich nicht nur auf Pascal und den gesunden Menschenverstand beruft.

G. Hinzmann SJ

Newman, John Henry: *Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern*. Eingel. u. hrsg. von Henry Tristram, Oratorium Birmingham. Stuttgart, Schwabenverlag, 1959. 460 S., Ln. DM 23,80.

Kardinal Newman hat zwar keine vollständige Geschichte seines Lebens geschrieben, aber die verschiedenen autobiographischen Schriften, die er — z. T. nach mehr-

maliger sorgfältiger Durchsicht und Überarbeitung — hinterlassen hat und die in diesem Band erstmals geschlossen und soweit möglich in der ursprünglichen Fassung veröffentlicht werden, machen die Linie seiner inneren Entwicklung und seines Lebensschicksals so unmittelbar deutlich, daß der Titel nicht fehl am Platz ist. Die ersten beiden der „Frühen Tagebücher“ (187—226) und das berühmte „Autobiographische Memoir“ (23—136) lassen den jungen Studenten und Professor am Oxford Trinity- und Oriel-College vor uns erstehen, mit seinen Studien- und Examenssorgen, seinen Schwierigkeiten im Umgang mit den Kommilitonen und seinen pädagogischen Differenzen mit dem Propst, die schließlich 1831 zu seinem Rücktritt als Tutor führten. Durch alle diese Berichte zieht sich die Spur seines intensiven religiösen Lebens, das ihn seit der „Bekehrung“ im fünfzehnten Lebensjahr bis zum Tode entscheidend geprägt hat. In dem detaillierten Bericht über „Meine Krankheit in Sizilien“ (137—176) finden sich die Ansätze jenes Aufbruchs, der Newman aus der Atmosphäre Oxfords, wo er Geborgenheit und Anerkennung genoß, in die katholische Kirche und in das Oratorium des hl. Philipp Neri führen sollte: ein Weg, der ihm Verkenntung und Mißtrauen von beiden Seiten eintrug und ihn zeitweilig fast völlig vom geistigen Leben seiner Zeit isolierte. Die schwierige Periode des Übergangs vom anglikanischen zum katholischen Christentum hat in den geistlichen Aufzeichnungen ihren Niederschlag gefunden, die von den Hrsgg. als drittes der „Frühen Tagebücher“ (276—322) aufgeführt werden, während die beiden letzten Stücke der Sammlung, „Das Tagebuch 1859—1869“ und das „Memorandum über meine Beziehung zur katholischen Universität“ (in Dublin) (323—380, 381—456), unmittelbar von dem bitteren Weg sprechen, den der große Konvertit zu gehen hatte.

Es handelt sich bei den hier veröffentlichten Aufzeichnungen nicht um bisher unbekannte Funde; zum größten Teil standen sie den Biographen Newmans zur Verfügung, ja sie waren in einigen Fällen eigens zu deren Information verfaßt, bzw. überarbeitet worden. Was sie für uns heute wertvoll macht — und sie sind mehr als nur historische Dokumente —, ist die Redlichkeit, mit der hier ein hochbegabter, aber außerordentlich differenzierter und sensibler Mensch

versucht, konsequent aus dem Glauben und der Gnade heraus zu leben. Die Reflexionen verraten das ehrliche Bemühen, stets der ganzen Wahrheit zu begegnen und sich ihren Ansprüchen zu stellen. Newman betrachtet seine eigenen Schwächen und Fehler, vor allem eine gewisse Neigung zur Kleinlichkeit und zum Starrsinn, mit der gleichen nüchternen Offenheit, mit der er das Unrecht feststellt, das ihm angetan wurde. Erschütternd ist der Ausruf: „Wie war doch mein Leben einsam und grämlich, seit ich katholisch geworden bin!“ (330) oder die Klage: „Ich meine, Vertrauen auf Vorgesetzte irgendwelcher Art kann bei mir niemals mehr erblühen“ (340), Aussprüche eines Mannes, der in seiner Überzeugung, mit der Konversion nur dem Anspruch der Wahrheit gefolgt zu sein, und in seiner Loyalität gegenüber seinen kirchlichen Vorgesetzten niemals wankend geworden ist. Hier leuchtet das Ideal auf, das unsere Zeit sucht: der unbedingte Mut, sich für die Wahrheit zu entscheiden und ihr treu zu bleiben, ohne sich durch die Rücksicht auf Gewinn oder Verlust beeinflussen zu lassen.

Die Übersetzung hält sich eng an die englische Ausgabe und liest sich meist sehr gut. Ab und zu — vor allem bei den im übrigen ausgezeichneten einleitenden Texten — fällt allerdings eine gewisse Ungeschicktheit in deutschen Ausdruck auf, die auch mit der Berufung auf die Treue der Wiedergabe nicht zu rechtfertigen ist. Man kann z. B. nicht von einem „selbst ernannten Zensor“ (70) sprechen, wenn man jemand meint, der sich selbst zum Zensor aufgeworfen hat, auch „tastet“ man keinen Weg (17) oder „läßt eine Gelegenheit hinaus“ (ebd.), und bei der Angabe eines Jahres sagt man entweder „im Jahre 1830“ oder einfach „1830“, aber die englische Form „in 1830“ (104) ist im Deutschen nun einmal unmöglich. Auf S. 117 (2. Drittel: „Ganz im Gegenteil scheut er nun . . .“) und auf S. 444f. („So tief war diese Idee . . .“) ist die grammatikalische Konstruktion völlig entgleist, so daß die Sätze nicht mehr verständlich sind; diese Beispiele ließen sich leicht vermehren. Daß solche Fehler unterlaufen konnten, ist eigentlich unverständlich, da die Übersetzung in den bewährten Händen der „Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten“ lag. Es ist zu hoffen, daß man diese Schönheitsfehler bei der nächsten Ausgabe beseitigt.

G. Hinzmann SJ