

des Glaubens, ein Zeichen dafür, daß der Mensch allein auf Gott baut und von ihm alles erwartet. Aus dieser Sorglosigkeit muß der Christ im tiefsten leben; sie muß seine Nahrung sein und ihn halten in der verzehrenden Sorge seines Lebens, das auf seinen Tod zueilt. Solche Sorglosigkeit entspringt nicht einer frommen Romantik, sondern dem gläubigen Wissen, daß Gott alle unsere Sorge, die ihren Höhepunkt in der Heilssorge hat, in seine Sorge hineingenommen hat, greifbar in der Hingabe seines Sohnes, der mitten in der Todesangst sich in die Sorge des Vaters hineingibt. Gott hat uns in Christus alle Sorge abgenommen, schon die entscheidende Arbeit getan, so daß uns nur noch übrig bleibt, ihm zu vertrauen gegen allen Schein. Es mag wohl sein und ist nicht zu vermeiden, daß ein Mensch vor Sorge krank wird – Ehegatten in der Sorge füreinander, Eltern in der Sorge für ihre Kinder, die vielen, die im Kampf des Lebens aufgerieben werden – und dennoch in der Tiefe seines Herzens sorglos ist, von einem ungreifbaren Frieden erfüllt, in dem sicheren Wissen, daß ihm gar nichts passieren kann. Hungernd kann er noch fröhlich, dahinsiechend voller Dankbarkeit sein, sterbend das Te-deum anstimmen. Zu den Früchten des Geistes müßte man auch die Sorglosigkeit zählen. Sie bezeugt in untrüglicher Weise, daß einer aus dem Geist lebt und ein Kind seines himmlischen Vaters geworden ist.

Friedrich Wulf SJ

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

Mönchtum und Ordensleben im Wandel der Zeit

Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens mit den Ausführungsbestimmungen. Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einführung von Friedrich Wulf SJ. Münster, Verlag Aschendorff 1967. 71 S., geh. DM 4,50.

Die Aschendorffsche lateinisch-deutsche Ausgabe der Konzilstexte ist fast abgeschlossen. Sie empfiehlt sich durch die übersichtliche Anordnung des lateinischen und des deutschen Textes auf den jeweils gegenüberstehenden Seiten, die einen leichten Vergleich ermöglicht, durch die Hinzufügung der nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen in den entsprechenden Dekreten, durch die Einleitungen und Erläu-

terungen durch Fachleute (meist Bischöfe und Konzilstheologen) und nicht zuletzt durch ihr Format und ihr vorzügliches Druckbild. Der Vf. der Einführung in das Ordensdekret hat versucht, zu zeigen, daß es trotz mancher Kompromisse und Uneinheitlichkeiten, die das Dekret aufweist, zu einem vertieften theologisch-spirituellen Selbstverständnis des Ordensstandes gekommen ist und daß auch für die institutionelle Erneuerung der Orden und ihre Anpassung an die Erfordernisse der Zeit genügend Wegweisungen gegeben worden sind. Er berichtet von der Vorgeschichte sowohl des Dekrets wie auch der Ausführungsbestimmungen und charakterisiert letztere in ihren wesentlichen Punkten und ihren Tendenzen. F. Wulf SJ

Oñate, Antonio Jimenez: El Origen de la Compañía de Jesus. Carisma fundacional y génesis histórica (Bibl. Inst. Hist. SJ vol. XXV). Roma, Institutum Hist. SJ 1966. 193 S., Lit 2,500.

Im Konzilsdekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens werden die Ordensgemeinschaften u. a. darauf hingewiesen, im Hinblick auf ihre Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse auch den „Geist und die eigentlichen Absichten der Gründer... treu zu erforschen und zu bewahren“ (Artikel 2). Echte Reform stammt also immer auch aus einem erneuerten und vertieften Verständnis des Ursprungs.

Dieser Aufgabe dient die Arbeit des Vf. Sie greift eine Frage auf, die in der ersten Hälfte des 17. Jh. zu den hitzigsten Diskussionen zwischen Jesuiten und Theatinern Anlaß gegeben hatte und erst durch ein päpstliches Madhtwort der öffentlichen Polemik entzogen worden war. Zu Beginn unseres Jh. war sie dann aufs neue aufgebrochen, diesmal innerhalb des Jesuitenordens selbst. Es geht dabei um die Rolle, die die mystischen Erlenditungen des hl. Ignatius in Manresa für die spezifische Eigenart der Gesellschaft Jesu gespielt haben. Wiederholt hatte sich Ignatius zu der Zeit, da er in Rom die Ordenskonstitutionen schrieb, auf Manresa berufen, wenn es darum ging, die neuen Elemente, die er in das Ordensleben eingebracht hatte, zu rechtfertigen. Infolgedessen war bei den ersten Generationen der nachignatianischen Ära die Überzeugung entstanden, Ignatius sei in Manresa, vor allem in dem berühmten mystischen Erlebnis am Cardonerfluß, seine Rolle als Ordensgründer wie auch das Grundgesetz des zu gründenden Ordens von Gott geoffenbart worden. Diese Auffassung mag in der Notwendigkeit des jungen Ordens, seine Eigenart gegenüber seinen Vorgängern zu verteidigen und zu begründen, eine gewisse psychologische Erklärung finden, hält aber in dieser globalen Form einer kritischen Konfrontierung mit den historischen Tatsachen nicht stand. Die Folge davon war, daß sie im Lauf der Zeit manche abgeschwächte Lesart entwickelte. Auf der anderen Seite ginge man jedoch an der Wirklichkeit vorbei, wenn man behaupten wollte, die Jesuiten seien

zeitweilig dem Mythos vom Stifter zum Opfer gefallen. Tatsächlich enthält nämlich jene Überzeugung, daß zwischen dem Cardoner-Erlebnis und der Gründung des Jesuitenordens ein tiefer Zusammenhang besteht, einen überaus wahren Kern, der sich im Lauf der Diskussion immer deutlicher herausschälte.

Die Grundstruktur des Ordens läßt sich durch die geniale Begabung und die außergewöhnliche Klugheit seines Stifters, im Verein mit den Erfahrungen der vorausgegangenen Jahrhunderte, allein nicht erklären. Die innere Einung der Persönlichkeit, die Ignatius in der mystischen Begegnung mit Gott zuteil wurde und die so tiefgreifend war, daß es ihm vorkam, als habe er einen neuen Verstand bekommen, hat den Heiligen in entscheidender Weise dazu befähigt, anderthalb Jahrzehnte später den Orden zu gründen, ohne daß damit behauptet werden soll, Ignatius sei sich seit Manresa seines Weges vollkommen sicher gewesen und habe nur den günstigen Augenblick abwarten müssen, um ins Werk zu setzen, was er schon längst klar und deutlich vor sich sah. Richtig verstanden war das Suchen und Tasten des durch das Cardoner-Erlebnis Gewandelten, von Manresa über die vielen Etappen bis hin nach Rom, für die Gründung des Ordens ebenso wichtig wie die verwandelnde Gnade des Ursprungs, ohne die Ignatius' Leben diesen Weg in der Folgezeit gar nicht genommen hätte.

Der Vf. ist ein gründlicher Kenner der Fragestellung. In einem ersten geschichtlichen Teil legt er die Diskussion um das Für und Wider des „göttlichen“ Ursprungs des Jesuitenordens dar (11–84). Das Hauptgewicht seiner Studie liegt jedoch im zweiten Teil, in dem er die Methoden einer spirituellen Theologie zur Erhellung des Problems heranzieht. In einem ersten Kapitel (85–117) erweist er das Cardoner-Erlebnis als intellektuelle Vision der höchsten Stufe, die dem Menschen erfahrungsgemäß zugänglich ist. In einem weiteren Kapitel sucht er die „ilustración eximia“ in die Gesamtheit der geistlichen Genese des Ignatius einzuordnen. Dabei macht er interessante Ausführungen über die geistliche Genese selbst sowie über ihre einzelnen Etappen. Es fällt auch manches klärende Licht auf die Beziehungen zwischen der

Geistigkeit der Exerzitien und der der Ordenskonstitutionen, und auch auf deren Verschiedenheit (besonders im abschließenden Kapitel). Das Schlußkapitel betrachtet im Licht der gewonnenen Erkenntnisse die Beziehung zwischen dem Cardoner-Erlebnis und dem Institut der Gesellschaft Jesu. Das Ergebnis der Arbeit des Vf. läßt sich am besten in den folgenden Worten ausdrücken: „In Manresa kannte er (Ignatius) die Gesellschaft genauso wenig, wie die Furche, die den Samen empfängt, die Pflanze kennt. Aber in Rom, als General des Ordens, muß er zurückshauend erkennen, daß der Baum, der nun in der Kirche sich entfaltet, bereits ganz in der dynamischen Berufungsgnade des Cardoner-Erlebnisses enthalten war, und ebenso damals, als er den Inhalt der Vision in die Kern-Symbole des Königsrufs und der Fahnenbetrachtung übersetzte“ (161).

Studien wie die vorliegende scheinen zunächst nur historisch-wissenschaftliche Bedeutung zu haben. Tatsächlich aber gelingt es dem Vf. in einem Anhang zu zeigen, daß die verschiedene Beurteilung der Berufungsgnade des Heiligen auch verschiedene Haltungen gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit des Ordens selbst zur Folge hat. Wer z. B. der Meinung ist, Ignatius habe bereits in Manresa alles über den zu gründenden Orden gewußt, und was er so durch göttliche Offenbarung gewußt habe, das sei auch für alle Zukunft unumstößlich, der wird einer zeitgemäßen Anpassung des Ordens an je neue Anforderungen recht hilflos gegenüberstehen. Wer umgekehrt im Cardoner-Erlebnis nur eine rein persönliche Begnadung sahe, würde Traditionen allzu leichten Herzens preisgeben. Die Lösung des Vf. dürfte der Wirklichkeit am nächsten kommen, wenigstens theoretisch. Denn gerade hier erweist die logische Schärfe des Vf. ihre Grenzen. übrigens auch z. B. in der Beurteilung der Position H. Rahners bezüglich des Cardoner-Erlebnisses. Es ist gewiß richtig, daß Rahner die Verbindungslien zwischen diesem Erlebnis und den Exerzitien sowie den Ordenskonstitutionen allzu eng zieht; anderseits dürfte aber der Vf. dem genus litterarium der Darstellung Rahners zu wenig Aufmerksamkeit zugewendet haben.

Brüder der Welt. Orden und Kommunitäten unserer Zeit. Dargestellt von Gerd Heinz-Mohr und Hans-Eckehard Bahr. Mit 96 Aufnahmen von Toni Schneiders. Gemeinschaftsausgabe: Furtach-Verlag Hamburg – Herder Freiburg – Zwingli-Verlag Zürich (1965). 75 S., Ln. DM 28,-.

„Ein ökumenisches Phänomen ersten Ranges, das die letzten Jahrzehnte charakterisiert, ist die Entstehung von Orden, Kommunitäten und Bruderschaften völlig neuen Stils in allen Konfessionen der Christenheit“ (7). Das Erstaunliche und Aufsehen erregende dieses Vorganges kommt so recht zum Ausdruck, wenn es von einer dieser Gruppen (Taizé) heißt: „Ein stiller Aufstand hat sich in der evangelischen Kirche kalvinistischer Tradition vollzogen“ (37). Unabhängig voneinander und von verschiedenen Voraussetzungen glaubensmäßig und regional bedingter Art ausgehend, kommen die neu entstandenen Gemeinschaften dennoch in wesentlichen Stückten überein, die darum einer Forderung unserer Zeit und damit zugleich einem Anruf Gottes zu entsprechen scheinen. Sie alle haben sich an der Botschaft Jesu von der neuen Bruderschaft der Menschen entzündet. Ihre Gründungsmitglieder haben sich als Brüder zusammengefunden; sie wollten brüderlich miteinander leben, beten und arbeiten und auch andere Menschen an ihrer Gemeinschaft teilnehmen lassen, Brüder unter Brüdern sein. Sie haben darum die Form einer offenen, auch für andere zugänglichen Gemeinschaft angenommen. Ihr Ziel ist nicht auf diesen oder jenen Lebens- und Arbeitsbereich begrenzt, wie es meist in den Orden und diakonischen Gemeinschaften der Neuzeit der Fall war. Sie haben zunächst kein anderes Ziel als das der „simple présence au monde“, der schlichten Gegenwart mitten in der Welt, unter den Menschen, im wortlosen Zeugnis christlicher Brüderlichkeit und Hilfsbereitschaft. Sie wollen christliches Leben, im Rhythmus von Gebet (vom liturgischen Gottesdienst der Gemeinde bis zur schweigenden Kontemplation) und Arbeit (wobei keine Arbeit und keine Aufgabe in der Welt ausgeschlossen wird) glaubhaft bezeugen. „Diese neuen Bruderschaften bedeuten mit ihrem Experimentalcharakter zugleich Zeichen für die Kirche

und Zeichen in der Welt. Sie sind eine positive Antwort auf die oft bloß kulturreessimistische Forderung der Zivilisationsaskese, eine glaubwürdige Glaubensbezeugung und vielleicht Vorform christlicher Existenz in einer „nachmodernen Welt“ (7).

Als besonders typische und geprägte Formen solcher Gemeinschaften werden in dem typographisch und bildmäßig vorbildlichen Buch die „Kleinen Brüder Jesu“, die „Communauté de Taizé“ und die schottische „Iona Community“ dem Leser vorgestellt. Nach einer gedrängten Darstellung ihrer Entstehung und einer Kennzeichnung ihrer Lebensformen und Zielen durch die oben genannten Autoren folgen Selbstdarstellungen der Gemeinschaften in sorgfältig ausgewählten, prägnanten Texten und jeweils eine Serie von erläuternden, ganzseitigen Bildern. Aus allem erhält man eine erste, aber doch sehr eindringliche Vorstellung von den neuen Impulsen, die sich allenthalben in der heutigen Christenheit zeigen und die sich schon heute von weittragender Bedeutung erweisen. Das eindrucksvolle Buch kann nicht zuletzt auch die traditionellen Orden und religiösen Gemeinschaften anregen und bei der Überprüfung ihres Lebensstiles und ihrer Ziele behilflich sein.

F. Wulf SJ

Hausherr, Irénée SJ: L'obéissance religieuse. Toulouse, Ed. Prière et Vie 1966. 112 S., kart. F 7,50.

Diese Überlegungen über den Gehorsam, denen zwei Aufsätze der *Revue d'Ascétique et de Mystique* zugrunde liegen, verdienen das Prädikat „weise“. Das Verständnischema für den Gehorsam ist das überlieferte; innerhalb seiner aber gibt uns Hausherr eine Fülle von praktischen Ratschlägen, die man gern auch auf deutsch lesen möchte. Die wichtigste Einsicht ist wohl die scharfe Unterscheidung von „geistlicher Führung“ – die nur auf freiwilliger Basis möglich ist – und „apostolischem Gehorsam“, der andere Gesetze hat. Für Hausherr hängt Glücken und Mißglücken des Gehorsams von den Obern ab, denen auch die zentralen Mahnungen über Menschenführung, Sprechen mit den Untergebenen, Offenstehen für fremde Sorgen und von außen kommende Anregungen usw. gelten. Das eine ist sicher: alle Reformen und Neubesinnungen nutzen nichts, wenn die

Menschen nicht vom rechten Geist ergriffen sind. Ob aber nicht doch das theologische Verständnis des Ordensgehorsams sich ändern müßte, damit dieser „rechte Geist“ leichter gepflegt werden und erspießlicher wachsen kann?

J. Sudbrack SJ

Gerhartz, Johannes Günter SJ: „Insuper promitto . . .“. Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden. Rom, Gregoriana 1966. XXXI, 331 S., kart. Lit. 4000.

Vorliegende kirchenrechtliche Arbeit gehört zu jenen, leider seltenen Grundlagenforschungen, die für eine zukunftsträchtige Erneuerung des Ordenslebens unabdingbar sind. Der Untertitel umschreibt den Stoffbereich der Untersuchung. *Sondergelübde*: also im Zusammenhang mit der religiösen Profess, als echte *Gelübdebindung* und *inhaltlich* über die Trias von Armut, Keuschheit und Gehorsam hinausgehend. Aus stofflicher Überfülle beschränkt sich Gerhartz auf die Behandlung der *feierlichen Gelübde* – im Sinne des geltenden Kirchenrechts. Auf Hervorhebung von Einzelergebnissen, Berichtigungen und Neuentdeckungen gegenüber der bisherigen Forschung kann verzichtet werden. Eine Skizzierung der Gliederung soll die Breite des verarbeiteten Materials zeigen. „*Sondergelübde zum Schutze des Ordensziels*“: gegen Amts- und Würdenehrgeiz; gegen den Übertritt in den geistlichen Stand; zum Schutz des besonderen Ordensziels; das Gelübde der Beharrlichkeit. „*Eigentliche Sondergelübde*“ als Ausdruck des spezifischen Ordensziels: besondere *soziale Tätigkeiten*, wie Dienst am Pilger, Befreiung von Gefangenen, Krankenpflege, Jugenderziehung, Schutz gefährdeter Mädchen; *ordensdisziplinäre Auflagen*, wie Buße, Klausur (bei dem Exkurs über die „*conversatio morum*“ sollten auch die nach Steidores Arbeit von 1959 erschienenen Untersuchungen berücksichtigt werden: Winandy 1960, Lottin 1961, 1963, Hoppenbrouwers 1965, Merton 1966), besondere Andachtsformen. Unter diesen „eigentlichen Sondergelübden“ interessiert am meisten das Gelübde des besonderen Papstgehorsams bei den Jesuiten und anderen Orden; aufschlußreich ist dabei der Vergleich mit den Intentionen des heiligen Franziskus.

Daß Gerhartz am Schluß der Arbeit ausdrücklich die rein kanonistische Betrachtungsweise übersteigt – implizit geschah es natürlich immer schon –, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Er stellt sich die Frage nach dem theologischen Sinn der Sondergelübde. Hierbei kann der Autor auf eine „veränderte Haltung der Religiösen-Kongregation heute“ aufmerksam machen. Nach einer langen Periode der Ablehnung von Sondergelübden durch die entscheidenden römischen Behörden scheint langsam eine neue, freundlichere Richtung stark zu werden. Ihr schließt sich Gerhartz an und arbeitet heraus, daß in den Sondergelübden sich die spezifische Eigenart der einzelnen Ordensgemeinschaften niedergeschlagen habe. Es spricht in der Tat sehr vieles dafür, daß in das Gelübde nicht nur die gleichbleibende klassische Trias von Armut, Keuschheit und Gehorsam, sondern auch das Spezifikum aufgenommen wird, von dem her die Ordensgemeinschaft letztlich ihre Daseinsberechtigung innerhalb der Vielzahl von Orden ableitet. Auf die dahinterstehende Frage, ob damit nicht der theologische Stellenwert des Gelübdes verschoben werde und ob nicht im Lauf der Geschichte eine solche Verschiebung hinter einer gleichbleibenden kanonistischen Definition der Gelübde schon stattgefunden habe, geht der Autor leider nicht ein.

J. Sudbrack SJ

Parpert, Friedrich: Der monastische Gedanke. München-Basel, Ernst-Reinhardt 1966. 142 S., Ln. DM 13,-.

Hagiographie

Das Leben des heiligen Johannes Chrysostomus. Hrsg. u. übersetzt v. Lothar Schläpfer OFM Cap. Eingel. v. Walter Nigg (Heilige der ungeteilten Christenheit). Düsseldorf, Patmos 1966. 239 S., Ln. DM 14,80.

Der Band enthält die dem Palladius, Bischof von Helenopolis, zugeschriebene Chrysostomusvita in deutscher Übersetzung. Sie ist in der Form eines Dialogs verfaßt, den Palladius selbst mit einem

Das Büchlein eines alten Vorkämpfers für den monastischen Gedanken auf evangelischem Boden (schon um 1915 war er publizistisch tätig) zeichnet sich durch glühende Begeisterung und großräumige Perspektive aus. Monastischer Gedanke ist für den Autor „Verzicht, gestraffte Zucht und Entzagung in christlicher Nachfolge“ (138), aber oftmals erkennt man nicht recht, worin sich dieses Ideal von dem allgemein-christlichen Streben unterscheidet. Daher kommt es auch, daß der große Geschichtsüberblick, der Hauptteil des Büchleins, manchmal so allgemein ist, daß alles und jedes gesagt und auch nicht-sgesagt ist; umgekehrt wagt Parpert auch so pronacone Urteile, daß man nur mit einem Kopfschütteln weiterblättern kann, so wenn nach ihm für Luther die Behauptung gilt: „Mönchsein und Menschsein gehören zusammen“ (49), was aber dann konkret so aussieht: „Ich gelobe Keuschheit, so lange es möglich ist, sie zu halten ...“ (54). Packend sind die Schilderungen der modernen Aufbrüche im evangelischen Raum, unter denen der Vf. Taizé und die Marienschwestern von Darmstadt in die Mitte der Betrachtung stellt. Die „Folgerungen und Forderungen“ am Schluß (121–143) haben wiederum die seltsam schillernde Doppelseite: Asketischer Rückzug in die Innerlichkeit und eine Betonung der Identität von Religiös-Profan, Kultisch-Weltlich (126). Bei allen Anregungen, die hier zu lesen sind, ist wohl der monastische Gedanke nicht so eng mit „Masse, Technik und Industrie“ verwandt, wie der Vf. nahelegt.

J. Sudbrack SJ

Diakon der römischen Kirche namens Theodor führt. Sein Gegenstand ist das Schicksal des Bischofs von Konstantinopel, die Intrigen und Wirren, die zu dessen Absetzung und Verbannung und frühzeitigem Tod führten. Palladius, selbst ein Anhänger und Verehrer des Chrysostomus, hat die Ereignisse aus der Nähe miterlebt. Er kann darum zuverlässig berichten, ist aber aus dem gleichen Grund nicht frei von der (damals üblichen) Idealisierung seines Helden. Seine Schrift, von bedeutendem literarischem Wert, ist aber nicht nur eine

Apologie der Seelengröße dieses hervorragenden Predigers, sondern auch ein kirchengeschichtliches Zeugnis von hohem Rang, das uns Einblick gibt in die Probleme und Wirren, unter denen die Kirche an der Wende des 4. Jahrhunderts zu leiden hatte. Hervorzuheben wäre der geschichtstheologische Aspekt der Darstellung, der besonders gegen Ende hervortritt. Indem die Ereignisse und das Schicksal des Chrysostomus im Licht der biblischen Offenbarung betrachtet werden, will der Vf. Mut in der Verfolgung zusprechen. – Die Übersetzung von L. Schläpfer ist gut. An zwei Stellen dürfte sie allerdings wenig glücklich sein: die „biederden und über alle Maßen hochgemuten“ Männer (115), die „edelmütigen und ehrgeizigen (genauer: ränkesüchtigen) Männer“ (158). Diese so positiven Adjektive dürften wohl kaum die Gegner und Intriganten charakterisieren. Auf S. 138 muß es „Der Ringer Jakob“ heißen. – Der Einführung aus der Feder W. Niggs gelingt es, den Bischof von Konstantinopel dem modernen Leser nahezubringen. Sie ist jedoch nicht ganz frei vom Klischehaften und von allzu rascher Parallelisierung.

N. Mulde SJ

Leclercq, Jean: St. Bernard et l'esprit Cistercien (Maîtres Spirituels, 36). Paris, Ed. du Seuil 1967. 187 S., kart.

Band 36 der Reihe Maîtres spirituels über den heiligen Bernhard als geistlichen Lehrer und über den Geist des Zisterzienserordens ist ein kleines Meisterwerk an Genauigkeit und literarischer Kultur, so daß es weitesten Kreisen einen Eindruck von der Persönlichkeit, dem Wirken und der Geistigkeit eines der Größten des Mittelalters vermitteln kann. Das Büchlein ist, wie die ganze Reihe, im Stil der RoRo-Monographien abgefaßt, mit Bildern, mit Textproben, mit einer (ausgezeichneten!) Kurzbibliographie und geht auch dem Einfluß des bernardinischen Geistes bis in unsere Zeit nach. Hoffentlich findet es, wie schon einige andere Monographien der Reihe (Augustinus, Johannes d. Täufer. Thomas, Ignatius), einen kongenialen Übersetzer.

J. Sudbrack SJ

Das Leben der heiligen Hedwig. Überetzt v. Konrad u. Franz Metzger u. eingel. v. Walter Nigg (Heilige der ungeteilten Christenheit). Düsseldorf, Patmos 1967. 234 S., Ln. DM 14,80; Subskription DM 13,60.

Die Herausgabe der großen Hedwigsvita erfolgt gerade rechtzeitig zum Jubiläum der Heiligensprechung im Jahr 1267. Die Reihe „Heilige der ungeteilten Christenheit“ ist damit auf 16 Bände angewachsen, ein beachtliches Zeugnis für das ökumenische Bemühen des Patmos-Verlages sowie der Herausgeber der Reihe: W. Nigg und W. Schamoni.

In seiner Einleitung schreibt W. Nigg: „In Hedwig vollzog sich eine Verbindung von Deutschtum und Polentum“ (40). Er weist darauf hin, daß auch evangelische Christen Hedwig verehrt haben. Beides unterstreicht die Aktualität dieser Heiligungsgestalt auch für unsere Zeit. Die nun in deutscher Übersetzung vorliegende Legenda maior de beata Hedwigi, noch im ausgehenden 13. Jahrhundert geschrieben, ist allerdings keine Biographie im modernen Sinn. In den zwölf Kapiteln steht viel über die Tugenden der Heiligen sowie über die Wunder, die sie noch zu Lebzeiten und nach ihrem Tod im Jahr 1243 gewirkt hat. Aber wir erfahren nur wenige biographische Einzelheiten. Die Legenda will die Verehrung Hedwigs fördern, indem sie den Gläubigen ermuntert, die Heilige vertrauensvoll um ihre Fürbitte anzurufen. Aber hinter der Förderung des Heiligenkults ist ein noch viel tieferes Motiv wirksam, das immer wieder durchbricht. Das Leben der Heiligen ist ein beständiger Anruf, desgleichen zu tun, wie sie den täglichen Alltag aus Gott zu leben, in Gottesliebe und Nachstenliebe, in Keuschheit, Demut und Geduld, in jener „Ernsthafigkeit“, womit die alten Übersetzungen das beharrliche Bemühen der Heiligen um die Gleichförmigkeit mit Christus, vor allem auch in seinem Leiden, bezeichnen. Die Legenda maior gibt uns einen Einblick in die Heiligenvorstellung und den Tugendkanon des 13. Jahrhunderts. Darin liegt der Wert ihrer Übersetzung, aber auch ihre Grenze. Sie kann dem Leser das Zeitbedingte der eigenen Heiligenvorstellung bewußt machen.

N. Mulde SJ

Zander, Vera: Seraphim von Sarow. Ein Heiliger der orthodoxen Christenheit (1759–1833). Düsseldorf, Patmos 1965. 176 S., 2 Taf., Ln. DM 16,-.

Seraphim von Sarow (1759–1833) gehört sicher zu den liebenswertesten Heiligen der gesamten Christenheit. Die harte Askese der altkirchlichen Wüstenväter, die Schöpfungsmystik eines Franz von Assisi, die Gabe der Seelenführung eines Franz von Sales und Vinzenz von Paul sind in seiner Person zu einer neuen Einheit verschmolzen. Mit großer Einfühlung spürt die Vf. all dem anhand der authentischen Quellen nach. Einige Züge verdienen besonders hervorgehoben zu werden: einmal die fundamentale Bedeutung der Heiligen Schrift für das Mönchsleben (33), der Vorrang der Liebe vor den äußereren Bußübungen (54), das natürliche und offene Verhältnis zu den Frauen, die ihn um einen einzelnen Rat oder die Lebensnachfolge bitten (75; 109; 117). – Leider ist das Büchlein noch zu

sehr im Stil einer Heiligenlegende geschrieben; es fehlt die reflexe Ausdeutung an entscheidenden Stellen; z.B. beim Kampf mit dem Teufel (37) oder bei den Aussprüchen über Ehe und Jungfräulichkeit (70; 87). Vereinzelt macht sich auch mangelhaftes theologisches Wissen der Autorin bemerkbar: So ist das Sakrament der Krankenölung keineswegs eine Verfallsform der charismatischen Krankenheilung der Urkirche (57 f.; 119). Die unkritische Verherrlichung der Zarenfamilie (Nikolaus' II!) am Ende des Berichts verrät den retrospektiven Blickwinkel des Exilrussen, der den Lebensraum des Heiligen unnötig einengt. Immerhin ist es erstaunlich, zu hören, daß Seraphim im Rahmen seiner „messianischen Charismen“ als Prophet und Thaumaturge (der Blinden, Lahmen und Tauben) auch eine Voraussage der kommunistischen Revolution und ihrer Folgen für die russische Kirche gegeben hat (93). – Die Übersetzung ist gut gelungen.

G. Podskalsky SJ

Textausgaben

Heinrich Seuse: Deutsche mystische Schriften. Aus dem Mittelhochdeutschen übertr. u. hrsg. v. Georg Hofmann. Düsseldorf, Patmos 1966. 432 S., Ln. DM 36,-.

Heinrich Suso: Das Büchlein der Ewig-Weisheit. Übertr. u. eingel. v. Oda Schneider. Wil/Schweiz, F. Gegenbauers Erben 1966. 205 S., Ln. SFr 9,50; DM 8,60; ÖS 57,-.

Deutsche Mystik. Aus den Schriften v. Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Ausgewählt u. m. einem Nachwort versehen v. Winfried Zeller. Düsseldorf, Eugen Diederich 1967. 323 S., Ln. DM 16,80.

Mit den drei Neuausgaben oder Neuübersetzungen aus der deutschen mittelalterlichen Vergangenheit christlichen Betens ist dem Liebhaber der Tradition ein schönes Geschenk gemacht. Doch denjenigen, dessen Blick sich auf eine moderne Spiritualität richtet, stellt sich die Frage, ob dem heutigen Leser ein echter (auch historisch getreuer) Zugang zu dieser stark von Meister

Eckhart beeinflußten Welt möglich ist, ohne daß eine eingehende Kommentierung ihm die den Zugang hindernden Steine aus dem Weg räumt. Kann er z.B. die Welt der „Gelassenheit“ richtig verstehen, ohne sie auf dem Hintergrund des modernen personalen, auf Tun und Dienst an der Gemeinschaft ausgerichteten Denkens als eine Art Nietzschesches Christentum zu mißdeuten, in dem sich das Unterdrücktsein des Menschen zur diesseitigen Inaktivität und transzendenten Jenseitshoffnung verfremdet hat?

1. Nach seiner – von Fachgermanisten nicht in allem als einwandfrei befundenen – Taulerübersetzung legt Hofmann das deutsche Werk des „Minneritters der deutschen Mystik“ vor. Die beschränkte Zahl der aufgenommenen Briefe (nur die Briefe des „Exemplars“ sind aufgenommen), das kurze Nachwort (419–423) wie das knappe Sachregister (425–432) zeigen, daß die Übersetzung bewußt für den religiös interessierten Leser gedacht ist; aber gerade die im Gegensatz zu Denifle und Heller modern gehaltene Sprache (nicht ohne kleine Übersetzungsfehler: die „ustragenden empter“

des 7. Briefs sind nicht führende Stellungen, sondern nach außen führend, zerstreut) und der nur die Realien, selten aber die Ideengeschichte betreffende Anmerkungsapparat (Seite 63, Anm. 76, muß es Freiberg heißen) scheinen uns die zu Beginn gezeigte Schwierigkeit zu unterstreichen.

2. Die Übersetzung des Büchleins der Ewigen Weisheit ist sprachlich recht gut gelungen. Die eben gemachten Vorbehalte gelten natürlich auch hier. Überdies hat man den Eindruck, daß die gegenüber Tauler gewiß bilderreiche und gemütvolle Sprache Seuses zu gemütvoll wiedergegeben wird, so daß ein vielleicht zu zartes und blumiges Seusebild herausgelesen werden könnte.

3. Diese Auswahl aus der Tauler- und Seuse-Übersetzung, die der protestantische holsteinische Pastor Walter Lehmann 1911 und 1913 zum erstenmal veröffentlichte, bestätigt noch einmal deren überragende sprachliche Qualität. Aber gerade Lehmann konnte dank seiner sprachlichen Einfühlungskraft die ideengeschichtlich nicht genügend ausgeleuchteten Texte seiner Autoren deutschtümlich-pantheisierend mißdeuten. Die Wissenschaft hat solche Deutungen längst zu Grabe getragen, das kurze Nachwort von W. Zeller hält sich auch möglichst frei davon. Der an der Sprache und der Poesie interessierte Leser, für den diese Ausgabe vornehmlich gedacht ist, wird viel Freude an ihr haben; aber wie soll ein nicht vorgebildeter Leser die religiöse Welt ohne Mißdeutung in seine Gegenwart transponieren können?

J. Sudbrack SJ

Petrus de Ribadeneyra: Vita Ignatii Loyolae. Textus latinus et hispanus cum Censuris. Edidit Candidus de Dalmases SJ (Monumenta Historica Societatis Jesu, 93). Rom, MHSJ, Via dei Penitenzieri 20, 1965. XXIV und 1022 S., Lit 8000,-.

Die ursprünglich lateinisch geschriebene und später ins Spanische übersetzte Ignatiusbiographie von Ribadeneyra aus dem Jahre 1572 gehört zu den wichtigsten Quellen zur Lebensgeschichte des Ordensstifters. Sie erscheint hier als vierter Band der „Fontes narrativi de S. Ignatio et de Societatis Jesu initii“ (in der ersten Auflage

,Scripta de S. Ignatio“), die die vierte Abteilung der Monumenta Ignatiana innerhalb der Monum. Hist. SJ ausmachen. Es war geplant, dem Band auch die kürzere Lebensbeschreibung des Heiligen, die Ribadeneyra in seinem Werk „Flos Sanctorum“ veröffentlicht hat, hinzuzufügen. Wegen des schon zu großen Umfanges von Band IV hat man aber davon wieder abgesehen; sie wird wahrscheinlich in dem noch ausstehenden Band V der „Fontes narrativi“ erscheinen. In einer längeren Einführung gibt der Herausgeber zunächst eine Textgeschichte sowohl des lateinischen wie des spanischen Textes, darauf einen Überblick über die Übersetzungen in andere Sprachen (ital., franz., deutsch, engl.), endlich eine Charakterisierung des Autors und seines Werkes, das für alle späteren Ignatiusbiographien von erstrangiger Bedeutung gewesen ist. Es folgt der lateinische und der spanische Text, der lateinische auf der linken Seite (wobei die Zusätze der zweiten Auflage von 1586 durch Kursive angezeigt sind), der spanische auf der rechten (und zwar nach der sechsten Auflage von 1605; die erste Auflage war 1578 herausgekommen). Bevor die Biographie zum ersten Male herauskam, ging sie zur Zensur an verschiedene Patres, u. a. an Petrus Canisius. Die 12 Zensuren mit vielen einzelnen Verbesserungsvorschlägen werden zum Schluß des Bandes abgedruckt. Wenn auch Ribadeneyra, der schon in jungen Jahren Ignatius kennengelernt hatte und mit knapp 14 in den Orden eingetreten war, von dankbarer Solmesliebe zu seinem heiligen Vater erfüllt war, so ist seine Lebensbeschreibung doch von erstaunlicher Objektivität und gilt als sehr zuverlässig.

F. Wulf SJ

Gonçalves da Câmara, Louis: Mémoires 1555. Traduit et présenté par R. Tandonnet SJ (Coll. Christus Nr. 20, Textes). Paris, Desclée de Brouwer (1966). 280 S., brosch. FB 240.

Der portugiesische Jesuit L. Gonçalves da Câmara weilte in den Jahren 1553–1555 im römischen Generalat des Ordens. Wie es scheint, besaß er das Vertrauen des Ordensstifters Ignatius von Loyola in hohem Maß. Die Aufträge, die der General ihm gab, zeugen davon. Schließlich übertrug er ihm das Amt des Hausministers, der die täg-

lichen Geschäfte zu besorgen hatte. Ihm vertraute Ignatius auch seine Lebenserinnerungen an, den sog. Pilgerbericht. In häufigen Gesprächen, die sich über längere Zeit hinzogen, erzählte ihm der Heilige in knappen Worten seinen inneren Weg seit der Umkehr in Loyola, und nach der Unterredung schrieb G. das Gehörte aus dem Gedächtnis nieder. Neben diesem Zeugnis verdankt der Jesuitenorden dem gleichen G. viele wertvolle Einzelzüge über den Ignatius der römischen Jahre. Im täglichen Umgang mit dem General kam naturgemäß alles zur Sprache, was den ordnungsgemäßen Gang des Hauses, vor allem dessen geistliche Disziplin betraf, aber auch die geistliche Entwicklung des einzelnen. Ignatius kümmert sich persönlich um die Gesundheit der Novizen, scheut sich nicht, die Fehler seiner eigenen Vergangenheit mitzuteilen, um einen Mitbruder, der versucht ist, das Ordensleben aufzugeben und „in die Welt“ zurückzukehren, zu ermutigen und zu trösten. All das und vieles andere hat G. Tag für Tag notiert. Er hat auch die Gelegenheiten nicht versäumt, den von ihm als Heiligen verehrten General auszufragen: über die rechte Weise, die geistlichen Übungen zu geben, über die rechte Behandlung der Menschen, nach „Regeln für diejenigen, die auf das Weingut gehen“, usw. Er erwähnt auch, welche Arten von Spielen Ignatius für die Erholung der Seinen erlaubt und sogar selbst erfindet, und illustriert die Liebe des Generals zu seinen Untergebenen durch das köstliche Wort des Heiligen: Wenn es möglich wäre, möchte ich auch wissen, wieviel Flöhe sie des Nachts beißen (nr. 87).

Strich für Strich entsteht so das Bild des alltäglichen Ignatius, gezeichnet von einem Mann, der seinen General liebt und auch dort zu verstehen, ja zu rechtfertigen sucht, wo der heutige Leser seines Tagebuchs stutzt und kaum nachahmenswert findet, was ihm da als exemplarisch vorgestellt wird. Denn vieles im täglichen Tun und Entscheiden des Ignatius ist zeit-, besser situationsbedingt und widerstreitet der Verallgemeinerung; es bleibt bezogen und abhängig von der Mentalität der Epoche und erweist damit, daß gerade auch die christliche Lebensform und ihre Vollkommenheit den Bedingungen des geschichtlichen Wandels unterworfen sind. Umge-

kehrt hat G. uns manches über die Handlungsweise des Heiligen überliefert, was auch heute noch durchaus beherzigenswert ist. Als er ungefähr zwanzig Jahre später die Eintragungen in seinem Tagebuch kommentierte, bemerkte er z. B. zu der Weise, wie man unter Ignatius die Novizen erprobte: damals lebten die Novizen in größerer Freiheit und waren deshalb wirklich abgetötet; heutzutage aber gebe es viele Gesetze und äußere Vorschriften, hinter denen jeder sein wirkliches Wesen verbergen könne (und deshalb im geistlichen Leben keine Fortschritte mache). Und sollte in der häufigen Befragung des Konsuls und in der Art und Weise, wie es geschah, nicht sogar ein „demokratischer“ Zug an der Regierungsweise des Heiligen sichtbar werden (wenn auch nicht verschwiegen werden soll, daß manche Methoden den modernen Betrachter zu autoritär anmuten!)?

Das Tagebuch des G. zeigt eine Dimension an Ignatius, die weder im Exerzitienbuch, noch im Geistlichen Tagebuch, noch in den Konstitutionen so deutlich hervortritt und die auch im Pilgerbericht und in der reichen Korrespondenz nur gerade anklängt. Tatsächlich gehört auch sie zum Heiligen aus Loyola, dessen Charakterbild Freund und Feind manche Rätsel aufgibt, weil es Züge in sich vereint, die, wie es scheint, einander widersprechen.

N. Mulde SJ

Teresa von Avila: Die innere Burg. Hrsg. und übers. v. Fritz Vogelsang. Stuttgart, Henry-Goverts-Verlag 1966. 224 S., Ln. DM 18,-.

Vorliegende Übersetzung stellt mit dem letzten großen Buch der spanischen Mystikerin ein klassisch gewordenes Werk der Mystik als Buch der Weltliteratur vor. Teresa schildert im Bild der sieben inneren Wohnungen die Begegnung des Menschen, d. h. ihrer selbst, mit Gott. Vielleicht bei keinem andern Werk bewahrt sich ihre sprachliche Ausdrucksgewalt so sehr; klassische Klarheit verbindet sich mit sprudelnder Lebendigkeit; die, von außen gesehen, steife Form der Allegorie erweist sich schon nach wenigen Zeilen als eine kontrastreiche, unaufdringlich den Leser in seinen Bann ziehende, ungezwungene Bilderwelt; die

Sprache hat etwas von der Leichtigkeit und dem Charme, mit der Teresa ihre Lebensaufgabe der Reform und ihr persönliches Beten verbinden konnte. Über die hohe geistliche Bedeutung des Werkes braucht kein Wort verloren zu werden. Die gelungene Übersetzung Vogelsangs zeigt, daß der Zugang zu dieser Welt der anbrechenden Neuzeit dem modernen Menschen bedeutend leichter fällt als der Weg in die Welt der oben besprochenen deutschen Mystik des Mittelalters.

J. Sudbrack SJ

Surin, Jean-Joseph: Correspondence. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau. Préface de Julien Green (Bibliothèque Européenne). Bruges, Desclée de Brouwer 1966. 1827 S., FB 600,-.

Ein magistrales Werk, das die Form einer kritischen Textausgabe weit überschreitet. Der Herausgeber, M. de Certeau SJ, ist in der Materie seit Jahren zu Hause. Neben einer Reihe von Aufsätzen, hauptsächlich in der *Revue d'Ascétique et de Mystique*, über Surin und seine Zeit besorgte er vor einigen Jahren die erste kritische Ausgabe des „Guide spirituel pour la perfection“ (vgl. diese *Ztschr. 37* [1964] 232), nach einem bisher unbekannten Manuskript, das Surin selbst durchgesehen, dessen Veröffentlichung er aber nicht mehr erlebt hat. Schon dort machte er in einer längeren Einführung mit einem der größten und zugleich eigenartigsten Spirituellen des französischen 17. Jht. (1600–1665) bekannt. Auch in der vorliegenden, bisher umfassendsten Ausgabe der Briefe Surins – im ganzen 594 – sind zahlreiche Einführungen und Anhänge hinzugefügt, in denen fast das vollständige Material für eine Biographie vorgelegt wird. Erst mit ihrer Hilfe wird die Lektüre der Briefe fruchtbar, erschließen diese das Geheimnis des Mannes auf der Grenze zwischen Geisteskrankheit und Mystik und seine geistliche Lehre.

In der Einführung (S. 25–89) handelt der Herausgeber über Surin und seine Zeit sowie über die Textgeschichte seines Briefkorpus. Darauf folgen die Briefe, unterteilt in sieben große Abschnitte, die jeweils eine besondere Lebensperiode Surins umfassen. Den einzelnen Abschnitten, hin und

wieder sogar einzelnen Briefen, werden noch einmal Einführungen vorausgeschickt, ergänzt durch eine Menge von Fußnoten. Selbst für die fast 20 Jahre, in denen Surin durch seine Krankheit am Schreiben gehindert war, erfahren wir genügend über sein Leben, über die Entwicklung seiner Krankheit, über das, was ihn beschäftigte und was er niederschrieb, über die sehr geteilte Stellungnahme zu seinem „Fall“. Zwei Anhänge beinhalten die Familiengeschichte der Surins sowie die Geschichte der berühmtberüchtigten Oberin des Ursulinenkonvents von Loudun, Johanna von den Engeln; ein dritter Anhang, eine Zeittafel, stellt die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben Surins in den Zusammenhang der politischen und religiösen Geschichte Frankreichs im 17. Jht. Ein ausführliches Personenregister und eine Inhaltsangabe mit genauer Aufführung der einzelnen Briefe, ihrer Abfassungszeit und ihrer Adressaten, beschließt den stattlichen Band von bald 2000 Seiten.

Der Band ist für das Studium der Spiritualität vor allem aus zwei Gründen von Bedeutung: zum ersten für eine tiefere Erkenntnis der geistlichen Lehre Surins, so dann für die Aufhellung der Begegnung zwischen Surin und der pseudo-besessenen, krankhaft veranlagten (Hysterie) Johanna von den Engeln. – Die Briefe des Seelenführers sind eine lebendige Illustration seiner geistlichen Lehre, die deutlich die Schule Lallemants verrät. Sie enthalten alles, was er in seinen Werken niedergeschrieben hat: die Hinführung zur völligen Entzagung seiner selbst, zur vorbehaltlosen Übergabe der ganzen Person, des ganzen Lebens an Gott, um eben so mit Gott für das Heil der Mitmenschen tätig sein zu können. Sie haben vor den Werken sogar den Vorzug der unmittelbaren, persönlichen Aussage. Schon zu seinen Lebzeiten wurden sie immer wieder abgeschrieben und weitergereicht. Surin wußte darum und hat es gefördert; er wollte möglichst viele erfassen und an der geistlichen Erfahrung seines Lebens teilnehmen lassen. Nur um die ganz persönlichen Briefe war er besorgt; sie sollten nicht der Indiskretion ausgesetzt sein. Damit sind wir beim Zweiten: Ein Viertel der hier veröffentlichten Briefe ist an Johanna von den Engeln gerichtet; sie stammen aus der Zeit nach seiner Wiedergenesung (von 1658 ab) und folgen zeitweise dicht aufein-

ander. Hier spricht Surin sich selbst aus und vertraut jener Frau, zu der er sich – ohne daß er sich Rechenschaft darüber gab – so sehr hingezogen fühlte, die innersten Geheimnisse seines Herzens an, das einzig um die unergründliche Liebe Gottes kreist. Wohl verhält er sich den vielen Sonderbarkeiten, vor allem den Engel-Erscheinungen der ständig von sich selbst redenden Ursuline gegenüber zurückhaltender als etwa Saint-Jure SJ, einer der Seelenführer Johannas während Surins Krankheit. Dennoch bleibt es merkwürdig, wie wenig er, dieser feinfühlige Mensch von so hoher Intelligenz, imstande ist, die Psychologie dieser Frau zu durchschauen, vielleicht gerade wegen seiner übergroßen Sensibilität und Zerbrechlichkeit, die ihn alles ganz undistanziert und glühend erfahren ließ. Von dieser Frau fühlte er sich und sein eigentliches geistliches Anliegen verstanden. De Certeau stellt mit Recht keine genaueren, psychoanalytischen Untersuchungen an, um herauszubekommen, wie bei Surin eine übernormale Einbildungskraft, die schließlich zur Geisteskrankheit führt, und echte Mystik zusammengehen (viel analytischer charakterisiert er die schizoide Ursuline, S. 1729 ff.). Er möchte den Menschen Surin durch das Medium seiner Briefe so ursprünglich und ungeteilt erfassen und sprechen lassen, wie es aus dem zeitlichen Abstand der Jahrhunderte nur immer möglich ist. Und viele dieser Briefe sind noch heute von solchem Charme und einer so geistlichen Eindringlichkeit, daß man sich ihnen nicht entziehen kann. In ihnen ist etwas von dem großen und gefährlichen Abenteuer – vom todnahen Abgrund bis in den Himmel – eingefangen, das dieser Mann in der Begegnung mit dem lebendigen Gott in den Tiefenschichten seiner Seele gewagt hat. Eben dieses Abenteuer hat auch Julien Green in seinem Vorwort heraufzubeschwören versucht. – Ein Buch, das geistliche Schätze birgt und das der interessierte Leser nicht mehr aus der Hand gibt.

F. Wulf SJ

Newman, John Henry: Der Anruf Gottes. Neun bisher unveröffentlichte Predigten aus der katholischen Zeit. Rottenburg, Bader'sche Verlagsbuchhandlung im Schwabenverlag Stuttgart (1965). 145 S., Ln. DM 13,50.

Der Band umfaßt neun Predigten aus dem Nachlaß Newmans, die bisher unveröffentlicht geblieben waren. Eine davon stammt aus dem Jahr 1873 und wurde bei der Eröffnung des St.-Bernhard-Seminars in Olton gehalten. Abgesehen von einer weiteren Predigt vom 8. Sonntag nach Pfingsten 1870 gehen die übrigen sieben auf das Jahr 1848 zurück. Es sind Predigten zu den Sonntagen der Vorfasten- und Fastenzeit, zugleich die ersten, die Newman nach seinem Studienaufenthalt und seiner Priesterweihe in Rom in seiner englischen Heimat gehalten hat. Es ist beeindruckend zu sehen, wie der ehemalige Professor aus Oxford den meist aus Irland eingewanderten Katholiken Birminghams die Botschaft des Glaubens verkündet und auslegt. Zugleich wird die schlichte, anschauliche Sprache zum Funken, in dem die persönliche Glaubensüberzeugung Newmans auf seine Zuhörer übersprang, was auch der heutige Leser noch zu verspüren vermag. Auch in diesen Predigten bleibt Newman stets der Kämpfer für die Wahrheit und den Anspruch Gottes gegenüber einer Welt, die dem Unglauben zuneigt, weil sie versucht ist, die Welt mehr zu lieben als Gott. Mag auch der heutige Leser mancher Anwendung der biblischen Botschaft auf konkretes Zeitgeschehen nicht ohne weiteres zustimmen oder einen gewissen pessimistischen Zug in der Einschätzung der Zeithäufe nicht teilen, so kann er sich doch dem Eindruck nicht entziehen, daß hier ein großer Geist in ungewöhnlicher Aufrichtigkeit dem Wort Gottes dient. – Die Übersetzung besorgte die Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, die auch die im Schwabenverlag, Stuttgart, erschienene Gesamtausgabe der Predigten Newmans betreut.

N. Mulde SJ