

neigt, darin eine Sympathiebekundung des Gesetzgebers für ihr Moralprinzip zu erblicken; wie weit mit Recht, kann dahingestellt bleiben. Selbständige Beweiskraft zugunsten des Probabilismus wohnt dem ersten Halbsatz des c. 15 nicht inne; ebensowenig allerdings verschrägt der zweite Halbsatz gegen den Probabilismus. Der kirchliche Gesetzgeber gibt hier eine allgemeingültige grundsätzliche Lösung. Damit ist der Fragestand, auf den das Moralsystem oder Moralprinzip eine Antwort geben will, und damit die Anwendung eines Moralsystems oder Moralprinzips — gleichviel, welches es sein möge — von vornherein ausgeschaltet. Ebenso wenig hat c. 21 etwas mit Moralsystemen zu tun. Der Gesetzgeber gibt Normen. Das Moralsystem hat es ausschließlich zu tun mit dem Fall, daß ich über die anzuwendende Norm zu keiner Gewisheit kommen kann und darum *stante dubio theoretico* das *dubium ultimo-practicum* lösen, mir ein *dictamen conscientiae ultimo-practicum* bilden muß. Sobald der Gesetzgeber mir die Norm an die Hand gibt, ist der Fall nicht mehr gegeben. Die Frage des Moralsystems ist eine reine *Wahrheitsfrage*. Die Wahrheit aber kann der Gesetzgeber nicht modeln; vor der Wahrheit kann der Gesetzgeber sich nur beugen. Ist der Probabilismus *wahr*, so kann weder der weltliche noch der kirchliche Gesetzgeber ihn verbieten. Je geschickter aber der Gesetzgeber arbeitet, je vollendeter seine gesetzgeberischen Schöpfungen sind, umso kleiner wird der Bereich, in dem wir darauf angewiesen sind, das vor jeder Handlung unerläßliche *dictamen conscientiae ultimo-practicum* mittelst des Moralsystems zu bilden. Hierzu leisten die cc. 15 und 21 für den Bereich des kirchlichen Rechts einen sehr bedeutsamen und dankenswerten Beitrag.

Zutreffend erkennt Verf. in der heutigen Diskussion um die *iustitia socialis* eine Rückbesinnung auf die ursprüngliche *iustitia generalis* (61). Wenn er allerdings „nichts anderes“ als diese Rückbesinnung darin erkennt, so ist das zu wenig: die Erörterungen um die *iustitia socialis* haben auch wertvolles neues Gedankengut zu Tage gefördert. — Auch zur Lehre von der *restitutio* trägt Verf. einige beachtliche Hinweise bei (95). — Ganz im Sinne von Mausbach und letztlich des hl. Thomas gehaltene Ausführungen über Sinn und Wesen des Gesetzes werden entwertet und verkehrt durch ein zum mindesten äußerst mißverständliches Zitat aus der „Verfassungslehre“ von Carl Schmitt (111 Anm. 2).

Verf. liebt die substantivierten Adjektiva: Verwirklichung *des Christlichen* u. a. m. Diese Substantivierungen sind ein bekannter und beliebter Unterschluß für Unklarheiten. Die Auflösung dieser Substantivierungen, um in Satzform zu sagen, was er meint, würde den Verf. zwingen, sich selbst genauer Rechenschaft zu geben und zur Klarheit durchzuringen. Entscheidend aber bleibt, daß Verf. sich aus dem Bann von R. Sohm löst und seinen eigenen Standort wiedergewinnt.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Forschungen zur Geschichte abendländischer Spiritualität: Blum, O. J., O. F. M., *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life* (Studies in Medieval History, N. S. 10). gr. 8° (VII u. 224 S.) Washington 1947, Cath. Univ. of America Press. Doll 2.50. — Leclercq, J., et Bonnes, J., *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle: Jean de Fécamp* (Études de Théol. et d'Hist. de la spiritualité 9). gr. 8° (236 S.) Paris 1946, Vrin. Fr. 230.— — Leclercq, J., *La spiritualité de Pierre de Celle (1115-1183)* (Études de Théol. et d'Hist. de la spiritualité 7). gr. 8° (246 S.) Paris 1946, Vrin. Fr. 300.— — Petit, Fr., *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles* (Études de Théol. et d'Hist. de la spiritualité 10). gr. 8° (298 S.) Paris 1947. Vrin.

Die Literatur mittelalterlich-theologischen Denkens und kanonistischen Sammelns ist weitgehend durchgearbeitet und dargestellt worden. Für das Gebiet asketisch-mystischen Schrifttums dieser Epoche bleibt indes noch viel zu tun. Im Folgenden werden einige Veröffentlichungen besprochen, die sich hervorragenden Gestalten und maßgebenden geistlichen Bewegungen der gregorianischen und nachgregorianischen Reform widmen.

1. Seit Haskins beschäftigt sich die amerikanische Forschung intensiver mit dem frühen Mittelalter. Um des Investiturstreites willen regte das 11. Jahrh. vor allem kirchenpolitische Darstellungen an, doch mehrten sich jetzt Einzelarbeiten, die den geistlichen Gehalt dieser Zeit zu erheben versuchen. Zu ihnen gehört die Monographie Blums über die Spiritualität des Petrus Damiani, welche von der abendländischen Aszetik bisher vernachlässigt worden ist. Zunächst gibt der Verf. (1-36) einen Überblick über das Leben, den geistigen und geistlichen Werdegang, die reformierende und politische Tätigkeit Damianis. Er diskutiert dabei aufmerksam die gelegentlich dieser Übersicht sich stellenden Probleme der Damiani-Forschung. So etwa die Herkunft des Namens Damiani, das Niveau der Schulbildung des 11. Jahrhunderts, Damianis Schriftkenntnis und Schriftauslegung, seine umstrittene Zugehörigkeit zum Camaldulenserorden, die Quellen seiner reformerischen Ideen, Umfang und Intensität der monastischen Reform u. ä. Dann untersucht der Verf. (37-71) das Schrifttum Damianis, seine Textüberlieferung, die Ausgaben; er analysiert den Inhalt, sondert unechte Texte aus, charakterisiert den Stil, spricht über den Dichter Damiani. Im Hauptteil der Arbeit (72-200) folgt die Darlegung der Lehre Damianis vom geistlichen Leben: Persönliche Heiligkeit als Möglichkeitsbedingung rechter Reform. Damianis Spiritualitätsbegriff ist entschieden monastisch, und zwar im Fluß benediktinischer Tradition, jedoch strömen von Romuald her rigoroser Bußgeist und individualistische Frömmigkeitspraxis mit ein. Dieser doppelte Gesichtspunkt benediktinischer Milde und eremitischer Strenge bleibt in allen Lehren und Schriften Damianis herrschend. Bekehrung, Kampf gegen die Sünde, Buße als Sakrament und reuige Haltung, Sünde und Laster, Anfänge des geistlichen Lebens und Gelübde, das sind die Kapitel. Damiani überwacht und bereichert demnach mit Sorgfalt das erwachende und sich entfaltende Leben des Geistes. Der nun folgende Abschnitt über das Bußleben ist erwartungsgemäß besonders ausführlich, läßt aber schließlich erkennen, daß strenger Bußeifer für Damiani nie Selbstzweck, sondern stets Mittel zur Heiligung ist. Hier sind die Stichworte: Abtötung, Fasten, Geißelung, Einsamkeit. Klar umschriebene Lehren von der Funktion der Gnade, vom Wirken des Heiligen Geistes, vom geheimnisvollen Herrenleib als metaphysischer Grundlage aller christlichen Solidarität finden sich bei Damiani, der darin als ein bedeutsames Glied in der Kette katholischer Tradition erscheint. Gebet, Marienverehrung, häufige, ja tägliche Kommunion, Beschauung als gültige Erfüllung aller Spiritualität in dieser Welt werden von Damiani gepflegt, gefordert und dargestellt. — Damiani entwickelte seine Spiritualität zunächst natürlich im und für den monastischen Raum. Indes führte ihn sein reformerischer Geist weit in viele andere Kreise der menschlichen Gesellschaft. Sowohl der höhere Klerus, die Päpste nicht ausgeschlossen, als auch die niedere Geistlichkeit, schließlich auch die Laien, an erster Stelle die Kaiserinmutter Agnes, wurden von Damianis Eifer aufgerüttelt, von seinen Ideen bereichert, von seiner Strenge geführt und seiner Liebe getragen. Eine reiche Spiritualität tritt uns so im nüchternen 11. Jahrhundert entgegen, in dem Cluny das Monopol der Reform zu halten und der laute Streit zwischen sacerdotium und imperium das stille Beten und Büßen zu übertönen schien. — Es ist das Verdienst des Verf., in klarer, gepflegter Sprache, gestützt auf eine genaue Kenntnis des gesamten Quellenmaterials, vorsichtig urteilend und doch bestimmt entscheidend den asketischen Reichtum in Peter Damianis Lebenswerk erschlossen und vermittelt zu haben.

2. Ein Zeitgenosse und Landsmann des Petrus Damiani ist Johannes von Fécamp, Abt von St. Trinité. Die monastische Reform in der Normandie des 11. Jahrhunderts ist sowohl von Cluny wie von den Lothringern (Brogne, Gorze) vorangetrieben worden. Beide Kreise überschneiden sich. H. Böhmer machte schon 1899 in seinem noch heute unumgänglichen Buch: „Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert“ darauf aufmerksam. In Fécamp am Meer hatte der Dijoner Kreis um Wilhelm von Volpiano den größeren Einfluß. Wilhelm kam von Cluny, entwickelte aber in der Re-

form einen eigenen Stil. Er unterstellte Fécamp seinem Schüler Johannes, der fünfzig Jahre lang dort regierte (1028-1078). Johannes von Ravenna reiht sich ein in die Reihe der Lanfranc von Pavia, Anselm von Aosta, der beiden Deutschen Isebert von Rouen und Ainard von St. Pierre-sur-Dive, Michael von Avranches, ein Italiener wiederum, Gerbert von Mainz als Abt von St. Wandrille: eine bemerkenswerte Liste landfremder Mönche, die Sackur von „einem internationalen Verkehr in den Abteien“ reden läßt (Die Cluniacenser, I/II, 1892/94; II. 212). Neuerdings weist F. O'Briain dazu noch hin auf den Anteil der Iroschotten am Reformwerk des 11. Jahrhunderts (Irish Missionaries and Medieval Church Reform: Festschrift De Meyer, Löwen 1946, I 228-254). Wenn dieser Einfluß auch zunächst im rheinischen und bayerischen Raum gilt, so doch auch für die lothringischen Klöster, von denen sich über Nordfrankreich die Linie zieht nach Flandern und Fécamp. Die Verf. vorliegender Schrift haben allerdings auf diese Gesichtspunkte nicht hingewiesen, welche bei der Darstellung der Spiritualität des Abbas Fiscannensis indes nicht ohne Gewicht sein dürften. Die Forschungsarbeiten des verdienten Dom A. Wilmart haben u. a. das Ergebnis gehabt, dem Abt Johannes von Fécamp sein literarisches Werk wiederzugeben, das seit Jahrhunderten unter fremder, wenn auch illustrierter Flagge gefahren war. Ambrosius, Augustinus, Cassian, Alkuin, Anselm und Bernhard mußten einige opera minora abtreten, um sie dem Abt von Fécamp als dessen geistiges und literarisches Eigentum zurückzuerstatten. Dieser Vollzug einer späten Gerechtigkeit deutet aber zugleich auch schon an, was für ein Geist in der Frömmigkeit von Fécamp lebt. Zunächst bringen die Verf. eine Übersicht über Leben und Werk des Johannes, betonen seine Neigung zu eremitischer Spiritualität, die ihn zu Richard von St. Vannes und Romuald von Camaldoli in Beziehung setzt. Aber der Abt und Organisator trägt entsagungsvoll die Last der ständigen Sorge um die Reform von Haus und Kirche (1-29). Im 2. Kap. analysieren die Verf. das literarische Werk, indem sie Wilmarts Forschungsergebnisse zusammenfassen, eine Inhaltsangabe der beiden Hauptwerke (Confessio theologica und Confessio fidei) mitteilen, schließlich die Briefe und kleineren Abhandlungen besprechen (30-50). Nun folgt ein Aufriß der Spiritualität des Johannes von Fécamp. Festgestellt wird eine betont trinitarische Frömmigkeit. Vielleicht darf man daran erinnern, daß Fécamp ein Trinitätskloster war. Dann wird die Verbundenheit des Abtes mit der patristischen und biblischen Tradition hervorgehoben (dicta mea dicta patrum), desgleichen auch der Einfluß der Liturgie auf die private Gebetsfrömmigkeit festgestellt. Formal gesehen entbehrt die religiöse Erkenntnis des Johannes des dialektischen Rhythmus, sie vollzieht sich im Gebet selbst: griechische Tradition (51-81). Abschließend bringen die Verf. noch einige Bemerkungen zur mystischen Theologie des Reformabtes von Fécamp. Seine Spiritualität ist theologisch tief fundiert. Sein Gottesbegriff verbindet harmonisch den trinitarischen Aspekt (aus der alten Kirche des Ostens) mit der christozentrischen Tendenz, die das Werk des hl. Bernhard auszeichnen wird und so charakteristisch für die mittelalterliche Frömmigkeit des Westens ist. Hier wird Johannes von Fécamp verbindendes Glied großer Traditionsströme (82-93). Der umfangreiche Anhang des Buches bringt die exakte Edition von einigen Werken des Johannes, nämlich der Confessio theologica, der Deplocatio, von vier Briefen und einigen Gedichten (108-230). Das literarische Werk hat sich in der Geschichte der handschriftlichen Überlieferung vielerlei Überarbeitung gefallen lassen müssen, ganz zu schweigen davon, daß es, wie schon erwähnt, zumeist anderen Autoren zugeschrieben worden ist. Es ist deshalb ein besonderes Verdienst der Verf., die Texte in ihrer ursprünglichsten Gestalt wiederhergestellt zu haben. G. Schreiber beklagt das „Fehlen von Untersuchungen über die Stellung, die Cluny in der Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit eingenommen habe“ (Gemeinschaften des Mittelalters, Münster 1948, 88). Hier haben wir einen wertvollen Beitrag, wenn wir die Linie Cluny — Dijon — Fécamp zu ziehen bereit sind.

3. So bemerkenswert uns das Werk Joh. von Fécamp erscheint, Tatsache ist, daß die benediktinische Frömmigkeit des 11. und 12. Jahrh. verhältnismäßig

arm an literarischen Zeugen ist. Für den englischen Raum mußte D. Knowles feststellen, „daß von keinem englischen Mönch zwischen 970 und 1216 eine Selbstbiographie etwa oder ein Corpus geistlicher Lehre, eine einzelne Abhandlung oder eine Sammlung von Exhorten, von Briefen geistlichen Inhalts auf uns gekommen ist“ (The Monastic Order in England. A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the fourth Lateran Council: 943-1216, Cambridge 1940, 691). „Als Geschichtsschreiber“, so fährt Knowles fort, „hatten die englischen Benediktiner ihresgleichen nicht in Europa, als Meister des inneren Lebens blieben sie völlig stumm“ (ebd.) Um so wertvoller erscheint das Werk des Peter de Celle, den G. G. Coulton „one of the most distinguished Benedictines of his century“ nennt (Five centuries of Religion, Cambridge 1927, II 94). Seine Schriften wurden unvollständig herausgegeben von Dom Janvier im Jahre 1871 (PL 202, 397-1146). Von den noch unveröffentlichten Werken teilt Verf. fünf weitere mit (De tabernaculo Moysi, In Ruth, De puritate, De conscientia, De afflictione et lectione). Sie sind im Anhang (145-239) ediert. Im 1. Teil bespricht L. das Schrifttum des Peter de Celle (15-46), Briefe, geistliche Gespräche, Schriftkommentare, monastische Mahnstücke. In den Briefen erblickt Verf. ein wertvolles Zeugnis für die Psychologie des mittelalterlichen Mönchtums. Sie offenbaren eine ansprechende und fast unbekanntete Seite des kontemplativen Lebens von damals. Der Briefwechsel beschränkt sich nicht auf Benediktiner, sondern zieht auch Zisterzienser, Kartäuser, Chorherren herein. Das beherrschende Thema der „Geistlichen Gespräche“ ist die Einigung der Seele mit ihrem Gott, Grundthema der Schriftauslegungen eine tiefere Gotteserkenntnis und der aus einer solchen Erkenntnis erwachsende religiöse „fervor caritatis“. Die Mahnstücke behandeln monastische Anliegen: Schweigen, Lesung, Reinheit, Gebet, Buße, eucharistische Frömmigkeit. Ein 2. Teil erhebt aus diesen Werken die mystische Psychologie des Peter de Celle (47-74). Verf. bemerkt, daß Peter von seinem intimsten religiösen Erleben fast nie spricht, man aber überall spüre, wie ein solches Erleben Grund und Bewegtheit aller Schriften ausmache. Schon die Sprache verrät es; es ist die Sprache der Schrift, die Peter de Celle sich so zu eigen macht, wie die Liturgie es tut. Er läßt sich von ihr gleichsam durchformen, er denkt, empfindet, gestaltet, dichtet in ihrem Medium. Verf. rückt deshalb Peter auch in die nächste Nähe zu Bernhard, seinem Freund und Zeitgenossen. Im 3. Teil geht L. dem Inhaltlichen der Werke des Abtes von La Celle und späteren Bischofs von Chartres nach. Die monastische Welt verlangt natürlich eine Durcharbeitung der *vita contemplativa*. Es ist noch nicht so weit, daß Fragen gestellt werden nach ihrem Verhältnis zur *vita activa*, obgleich Ansätze dazu in der frühen Prämonstratenserspiritualität vorhanden sind. Doch auch hier entscheidet noch das Leben, schweigt die Theorie (vgl. F. Petit im unten angezeigten Buch: *La spiritualité des Prémontrés aux XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1947). Die Hauptgedanken der Lehre des Peter de Celle kreisen um folgende Gesichtspunkte: mönchisches Leben als Vorwegnahme des Lebens ewiger Seligkeit, als ein „*otium quietis*“ in der Teilhabe an der Ruhe in Gott, als bemüht um Wissen und um die Formung des Gewissens, als erfüllt von Lesung und Beschauung, als Gestaltung des Bildes Gottes, als ständig erneuert durch häufige Beicht und tägliche Kommunion, als Brautschaft Christi des Königs (75-138). Verf. erschließt mit bedachter Einfühlsamkeit den ganzen Reichtum dieser Spiritualität, die keineswegs in Zeiten monastischen Friedens sich entfaltete, sondern in einem bewegten Leben reformerischen Einsatzes erstarkte. J. Mabillon hat in einem zu seiner Zeit nur teilweise veröffentlichten Einführungswort zu der Ausgabe von Dom Janvier (vgl. PL 202, 397 ff.) darauf aufmerksam gemacht. Tragisch möchte es anmuten, wenn wir erfahren, daß in Peters eigener Abtei La Celle schon in der folgenden Generation der religiöse Impuls völlig erloschen war. Seinen Nachfolger ließen vier Mönche in hohen Ämtern auf dem Weg zur Matutin ermorden (G. G. Coulton a. a. O. II 338 f.). Abschließend reiht L. Peter de Celle ein in die monastische Tradition. Authentisch benediktinisch nennt er das besprochene Werk, eine Fortsetzung „der Tradition der Väter der Wüste“. Die Mystik des christlichen Orients

hat das Mittelalter durchdrungen und wurde von ihm assimiliert. Das geschah indes mehr im Leben als in der intellektuellen Auseinandersetzung. Wir möchten hoffen, daß Verf., der neben Jean de Fécamp, Arnold de Bonneval, Thomas von Citeaux, Wilhelm von St. Thierry nun auch Peter de Celle uns erschloß, weitere Forschungen und Ergebnisse in gleicher Richtung und Reichhaltigkeit mitteilen wird.

4. Für den neuen Orden der Prämonstratenser, der mit Citeaux zusammen nicht nur die Organisation der militia Christi reformiert, sondern auch einen eigenen geistlichen Stil entwickelt, spricht der Prior von Longpont, Fr. Petit. Sowohl die Edition des frühen literarischen Schaffens der Prämonstratenser, als auch seine darstellerische Durchdringung ist noch ungenügend weit vorgetrieben worden. P. begnügt sich, im Gegensatz etwa zu Dom J. Leclercqs Arbeiten über Johann v. Fécamp und Peter v. Celle u. a., mit der Heranziehung bisher vorliegender Quellenpublikationen, macht aber jeweils auf die Notwendigkeit weiterer Forschungen aufmerksam. Nach einem kurzgefaßten Überblick über Ursprung und Verlauf der kanonischen Idee entwickelt Verf. das geistige Erbe, das Norbert v. Xanten seiner Gründung zuwies. Sein wichtigster Bestandteil ist wohl die Auffassung vom apostolischen Beruf der neuen Abteien. Hier zeichnet sich Prémontré vor Citeaux aus. Allerdings zeigt sich in der Gründergeneration schon ein Zwiespalt. Hugo de Fosses und Walter v. St. Maurice im Westen neigen zum Kontemplativen, während der Osten (Magdeburg, Havelberg) den Aktivismus der Seelsorge betont. Eigentümlicherweise schweigen sich die ältesten Prämonstratenser-Statuten zum Thema Seelsorge völlig aus. Bedeutsam für Prémontré wurde die Kreuzzugs-idee, welche sich sowohl in Gründungen (St. Samuel, St. Habacuc u. a.) als auch in neuen Devotionsformen realisierte. Die Mysterien des leidenden und triumphierenden Herrn: Kreuz, Grab und Auferstehung, werden betrachtet. Vor allem das Grabesmotiv wird beherrschend und zwar in seiner glorreichen Sinngewand. Das weiße Ordensgewand als Gewand der Engel am Grab, die den Auferstandenen verkündigen, wird das Gewand neuer kerygmatischer Formen. P. führt dann zu dem frühen Schrifttum des Ordens (Abt Emo v. Bloemhof in Friesland, die Vita des Gottfried v. Cappenberg, Hermann v. Scheida u. a.). Für eine eingehendere Darstellung der Heiligkeit im jungen Prémontré fehlen noch die Vorarbeiten. Der Orden hat von jeher darauf verzichtet, seine Heiligen kanonisieren zu lassen; „ne multitudo sancti vilescerent“, bestimmte auch Citeaux im gleichen Sinn. Verf. greift einige Gestalten heraus, die also zwar ohne literarischen und rituellen Ruhm geblieben sind, jedoch prämonstratensischer Spiritualität Zeugnis abgelegt haben (Walembert v. Wulpen, der Klostergründer; Nikolaus v. Soissons, der sich mit seiner ganzen Familie dem apostolischen Orden verschreibt; Oda v. Bonne-Espérance, Friedrich Feiko, der Abtpfarrer v. Hallum). Der prämonstratensische Beitrag zu dem, was P. fast unübersetzbar als das „épanouissement de la tendresse“ bezeichnet, ist mit dem Namen Hermann-Josef v. Steinfeld, Bronislawa v. Kamien, Christine v. Christum gegeben. Zum Thema der Herz-Jesu-Verehrung bei Hermann-Josef wäre der Artikel von G. Schreiber in der ThQschr 122 (1941) 32 ff., 107 ff. (Mittelalterliche Passionsmystik und Frömmigkeit) heranzuziehen gewesen, wie denn überhaupt die deutschen Forschungen zur mittelalterlichen Ordensgeschichte vom Verf. kaum verwertet werden. So hätten z. B. die Klosterlisten der Hauck'schen Kirchengeschichte (IV⁵, 975 bis 1030) dem Verf. in seinem Anhang II die befürchteten langwierigen Forschungen bedeutend erleichtert. — Im 2. Teil der Arbeit stellt P. nun zwei große Synthesen prämonstratensischer Spiritualität dar in dem jeweiligen Werk Philipps v. Harvengt und Adams des Schotten. In beiden ist die Treue zur Tradition verbunden mit bedeutender Einflußkraft auf das Beten und Empfinden des ausgehenden Hohen und des Späten Mittelalters. Es bahnt sich an der Übergang mittelalterlicher Frömmigkeit vom Psalterium zum Evangelium, von der „lectio divina“ zu Rosenkranz (als Mysterienbetrachtung) und Herz-Jesu-Verehrung. Philipp steht dabei in der engeren Nachfolge des aktiven Norbert, Adam dagegen in der des kontemplativen Hugo de Fosses.

Diesen persönlichen Synthesen schließt Verf. im 3. Teil eine systematische Zusammenschau aller norbertinischen Lebenselemente an: Chorgebet, eucharistischer Kult, Marienverehrung, Bußgeist, Seeleneifer. Es ist ein Leben im „Geist des Evangeliums“; so nennt es die erste Professionsformel. Allerdings ist hier anzumerken, daß in der Prämonstratenser-Verkündigung der Wanderpredigertyp der Anfänge bald abgelöst worden ist von der mehr ortsgebundenen Pfarrseelsorge. Das geistvolle Schema, in das Verf. diese Zusammenfassung bringt, verdankt er Dom G. Morin. Es gliedert die Stoffmassen nach Act 2, 45; 2, 6; 2, 46; 2, 42; 2, 12; 1, 14 auf und gewinnt dabei den Vorteil, die These von der apostolischen Eigenart des Ordens gleichsam zum Greifen erwiesen zu haben. Die allgemeine Entwicklung des religiösen Lebens der Kirche geht von der Kontemplation zur Tat des Apostolats und der Barmherzigkeit. Die kanoniale Spiritualität steht in einem Übergang vom alten benediktinischen Geist zur modernen Auffassung der Bettelorden. Das ist ihr geschichtlicher Ort, mag ihr aber heute wieder Gegenwartsbedeutung geben, da weite Kreise des Klerus wieder Verständnis finden für die Vorzüge des Gemeinschaftslebens und da die Dringlichkeit einer intensiven Landseelsorge allen vor Augen steht. Die Darstellung des Verf. ist nicht in allem ausgeglichen, zu viele Einzelthemen werden aufgegriffen, vielfach nur äußerlich aneinandergereiht, nicht ineinander verarbeitet. Doch sind wir andererseits dankbar dafür, daß in so großzügiger Weise einmal das bisher vorliegende Material der Bearbeitung unterzogen worden ist.

Die Herausgeber der *Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité*, E. Gilson und A. Combes, haben den Rahmen ihres Programms weit gespannt. Was bis jetzt von ihm verwirklicht wurde, ist ausgezeichnet und anregend auch für die außerfranzösische Forschung. Amerika ist auf dem Weg, wie wir sahen; Deutschland wird sich wohl bald auch in der Detailforschung dem Mittelalter wieder zuwenden, und zwar vorzüglich seinem geistlichen Gehalt.

H. Wolter S. J.

Wunderle, G., *Zur Psychologie des hesychastischen Gebets*. (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 2.) Zweite, erweiterte Aufl. 8° (72 S.) Würzburg 1949.

Der am 7. 4. 1950 verstorbene Verf. des vorliegenden inhaltsreichen Büchleins beschäftigt sich mit dem hesychastischen Gebete nicht, weil es ihm um eine „religiöse Absonderlichkeit“ zu tun wäre, sondern weil in der Psychologie dieses Gebetes ein allgemein menschliches Problem beschlossen liegt und weil der Hesychasmus — den man nicht mit dem westlichen Quietismus verwechseln darf — die innere Ruhe der Seele in Gott anstrebt und deshalb dem modernen Menschen in seiner Unrast zweifellos manches zu sagen hat. In die Neuauflage wurden die Erfahrungen einiger Katholiken, die sich im hesychastischen Gebet versuchten, miteinbezogen. Um „die Einseitigkeiten theologischer Ansichten“ des sogenannten Hesychastenstreites beiseitelassen zu können (10; vgl. 16) und um „den gesunden Kern der ostkirchlichen Mystik“ herauszuschälen (10), entnimmt W. den Erfahrungsstoff für die psychologische Erforschung in der Hauptsache nicht einem „Klassiker“ des Hesychasmus, sondern dem bekannten „Russischen Pilgerleben“ (17). Ziel der Untersuchung ist „die psychologische Aufhellung der ‚Technik‘ des hesychastischen Gebets und des auf ihr beruhenden mystischen Zustandes“ (14). Der Verf. kommt zum Ergebnis, daß die hesychastische Gebetsweise als „Versuch erscheint, mit den Mitteln einer wohl orientalisch beeinflussten Psychotechnik die aus der hellenischen Theoria erwachsene frühchristlich-platonische *μνήμη θεοῦ* in gnadenhaft-mystischem Erleben zu erlangen“ (42). Den „unmittelbar übernatürlichen Charakter“ (16) des hesychastischen Erlebens setzt W. voraus.

Ein großer Vorzug der Untersuchung liegt im Wohlwollen, mit dem der Verf. das Wahre, Tiefe, Christliche im hesychastischen Gebet herausstellt. Von den verschiedensten Seiten trägt er zur Erläuterung psychologisches Material zusammen, nova et vetera. Die mehr assoziative und durch manches Zitat unterbrochene Darstellung ist stets lebendig und anschaulich.