

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 hellenistischen 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.

Die hauptsächlichsten Einwände, die sich gegen die von W. angewandte Methode vorbringen lassen, betreffen unseres Erachtens die so weitgehende Zugrundelegung des „Russischen Pilgerlebens“ und die Ausklammerung der Theologie. Dem Anschein nach ist zwar das „Russische Pilgerleben“ „echt, weil schlicht“; gleichwohl enthält es ohne Zweifel „Dichtung und Wahrheit“; und sein Verfasser — so scheint uns auf Grund dessen, was er schreibt — ist wohl gar nicht so einfach und ungelehrt, wie W. annimmt (66). Ein solcher Autor würde sich von einem „Klassiker des Hesychasmus“ kaum wesentlich unterscheiden. Wir geben W. durchaus recht, wenn er betont, daß man nicht bei den Äußerlichkeiten der Technik stehenbleiben dürfe (15). Uns scheint sogar das „Russische Pilgerleben“, eben weil es auch die Technik betont, für die russische Übung des Jesusgebets nicht besonders charakteristisch zu sein. Die eigentlichen „Klassiker“ der russischen Frömmigkeit (wie z. B. Nil Sorskij, Feofan der Einsiedler) kennen die Technik kaum und legen ihr keinerlei Wert bei; überhaupt wurde in Rußland — wie Kenner berichten — das Jesusgebet zwar sehr häufig geübt, aber gewöhnlich ohne die besondere hesychastische Technik. Es bliebe also von der hesychastischen Methode die häufige und andächtige Wiederholung eines Stoßgebetes zum Zwecke des Wandels in Gottes Gegenwart und der Gottvereinigung. Das aber ist eine Übung, die — wenn wir einmal von der bestimmten Formel absehen — auch in der westlichen Frömmigkeit sehr wohl bekannt und weit verbreitet ist, u. a. als „positive Übung des Partikularexamens“ nach der Methode des hl. Ignatius von Loyola, als Aussprechen von Stoßbeteten, als Erweckung von „Akten“ des Gottvertrauens, der Gottesliebe oder der Erinnerung an Gottes Gegenwart<sup>1</sup>. Ja auch im Westen gibt es Fälle, in denen von erstaunlich, ja unwahrscheinlich hohen Ziffern täglicher Stoßgebete oder „Akte“ berichtet wird, wie z. B. im Leben des P. W. Doyle S.J. Nach allem scheint es uns daher fraglich, ob — wenigstens für Rußland, das zahlenmäßig größte Land des christlichen Ostens — der Hesychasmus im eigentlichen Sinne des Wortes „Ausblüte des östlichen Christentums“ (63) genannt werden könne und ob gerade „der Praxis des hesychastischen Gebets“ so zahlreiche „herrliche geistige Früchte und Vorteile zuzuschreiben“ seien (66; vgl. 64). Bedenkt man außerdem, daß sich auch im Westen Parallelen zu einzelnen Elementen der „Technik“ finden lassen — wie beispielsweise in der „dritten Art des Gebets“ beim hl. Ignatius —, so erscheint abermals die hesychastische Gebetsweise gar nicht mehr so sehr als „etwas eigenartig Östliches“ (65).

Unser zweiter Einwand betrifft die Ausklammerung des Theologischen. Werturteile über den Hesychasmus, der doch ein übernatürliches Phänomen darstellt oder wenigstens darzustellen vorgibt, scheinen uns gleichsam in der Luft zu schweben, wenn sie nicht von der Offenbarung, vom Theologischen begründet werden. Man nehme z. B. die allerdings vorsichtig ausgedrückte Behauptung: „In dem Berufe, anderen zu dienen und andere ebenfalls zur Höhe des mystischen Erlebens zu heben, dürfte der Hesychasmus in all seinen Ausformungen nicht leicht von irgendeiner anderen Mystik übertroffen werden“ (64). Der Verf. selbst ist sich wohl der Grenzen der von ihm angewandten psychologischen Methode bewußt (67 ff.). Auch rein natürliche Kriterien des gesunden Menschenverstandes (43-44) haben zwar ihre relative Bedeutung, reichen aber nicht aus, um, sei es auch nur mit moralischer Gewißheit, festzustellen, ob und wie weit die eigentlich hesychastische Psychologie wirklich und echt mystisches Erleben enthält. Nun scheint uns gerade zur Psychologie des „Hesychasmus in all seinen Ausformungen“ auch die theologische Seite zu gehören. Wenn hier ausgeklammert wird, entsteht notwendigerweise ein zu ideales Bild. Wenn z. B. die Athosmönche den „gottmenschlichen Logos Christus“ erleben oder zu erleben meinen (19) — der frühere Athosmönch und Verfasser des Buches „Auf dem Berge des Kau-

<sup>1</sup> Zur ähnlichen Beurteilung der Wirksamkeit der Stoßgebete in Ost und West vgl. I. von Kologriwof, „Von Hellas zum Mönchtum“, Regensburg 1948, 102-103 mit Anm. 2.

kasus“, Hilarion, spricht sogar vom „gottmenschlichen Wesen“ Christi —, so entsteht die Frage, wie eine solche monophysitisch klingende Formel mit echtem mystischem Erleben vereinbar ist, ob sie Ausdruck echten mystischen Erlebens sein kann. Wenn im Streite um die Göttlichkeit des Namens Jesu (auf Athos in den Jahren 1912-1913 und nachher in Rußland) hesychastische Mönche, die auch Anhänger des theologischen Palamismus waren, gerade auf Grund ihres — vielleicht echten — mystischen Erlebens meinten behaupten zu müssen, daß der Name Jesu Gott selbst sei, dann geht daraus abermals hervor, wie eng Psychologie und Theologie miteinander verbunden sind, da die theologische Formulierung zunächst nur Ausdruck des psychologischen Erlebens sein soll. Das gleiche scheint uns vom Zusammenhang zu gelten, der zwischen der Psychologie des eigentlich hesychastischen Gebetes (mitsamt der Technik) und der theologischen Formulierung des Palamismus besteht. Betrachtet man so die konkrete Psychologie des Hesychasmus in seiner tatsächlichen Geschichte, so entdeckt man zwar auch das den Hesychasten vorschwebende ideale Ziel oder Wunschbild (z. B. die Rückkehr zum paradiesischen Zustand — vgl. 47; 55 f. —), aber daneben doch als reale psychologische Wirklichkeit, wie u. a. gerade die erwähnten Wirren auf Athos beweisen<sup>2</sup>, viel Verwirrung, Leidenschaft und menschlich Armseliges. So entsteht abermals die Frage nach der Echtheit eines solchen mystischen Erlebens.

Ein paar kleinere Bemerkungen und Ergänzungen: Der Ausspruch des Mönchsvaters Antonius „non est perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intelligit“, bei Cassian, Collatio IX, 31 (vgl. das Motto auf S. 7), hat doch wohl den Sinn: „Das ist kein vollkommenes Gebet, in welchem der Mönch sich seiner und seines Betens bewußt ist“ (so auch bei Origenes). — Zur Formel des Jesusgebets (17, Anm. 2) sei bemerkt, daß die Russen gewöhnlich zu „erbarme dich meiner“ „des Sünders“ hinzufügen. — Wenn W., unter Berufung auf die Athosmönche, meint (19; vgl. 17-18, Anm. 2), der Zweck des hesychastischen Gebets sei an erster Stelle Anbetung (*προσευχή*), an zweiter Stelle Bitte, dürfte sich das wohl aus der hesychastischen Literatur kaum allgemein bestätigen. Vielleicht ließe sich richtiger sagen: an erster Stelle Gebet (denn das ist der Sinn von *προσευχή*; Anbetung ist *προσκύνησις*), an zweiter Stelle Bitte. — Ist wirklich die Bedeutung der Synode von Konstantinopel aus dem Jahre 1351 so groß, ist damals „die theologisch-wissenschaftliche Trennung des christlichen Ostens vom christlichen Westen endgültig“ (16) erfolgt, d. h. die Trennung „platonisch-mystischer Schau“ von „aristotelisch-scholastischem ‚Intellektualismus‘“? Uns scheint, daß eine solche Trennung in dieser Schärfe niemals stattgefunden hat. Denn einerseits stellt bereits die thomistische Schule in mancher Hinsicht eine Synthese beider Richtungen dar; und außerdem hat es im christlichen Westen auch weiterhin die mehr platonisch-mystisch eingestellten Schulen der Franziskaner und Augustiner gegeben. Andererseits aber hat die aristotelisch-scholastische Richtung zu verschiedenen Zeiten im Osten ihre bedeutenden Vertreter gehabt. Man denke an den bedeutendsten griechischen Theologen der Zeit nach dem Konzil von Florenz, Georgius Scholarius, der überdies, wenn auch in gemildeter Form, Palamit war; oder man denke an die spätere Kiewer Schule in Rußland.

Wenn wir auch den Eindruck haben, daß der Verf. vom Hesychasmus ein zu ideales Bild entwirft, so sind wir mit ihm doch darin einig, daß man in der hesychastischen Literatur trotz aller menschlichen Irrtümer häufig sehr schöne, bisweilen ergreifend schöne Stellen findet, die von echter, wahrer, aufrichtiger christlicher Frömmigkeit Zeugnis ablegen.

B. Schultze S. J.

Zur Korrekturenforschung: 1. Pelster, F., S. J., *Das Ur-Correctorium Wilhelm de la Mare. Eine theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas*: Greg 28 (1947) 220-235. — 2. Glorieux, P., *Non in marginibus posi-*

<sup>2</sup> Vgl. das Urteil des orthodoxen Theologen G. Florovskij in seinem Buche „Die Wege der russischen Theologie“ (russisch), Paris 1937, 502-503.