

Zu einer neuen Geschichte der christlichen Frömmigkeit

Mit Freude vernimmt man, daß in Frankreich eine neue Geschichte der christlichen Frömmigkeit im Erscheinen begriffen ist. Seit den vier Bänden von Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, Paris (1918ff.), sind Jahrzehnte emsiger Forschung und neuer Fragestellungen ins Land gegangen. Das neue Werk, auf drei Bände berechnet, ist auf vier Verfasser verteilt; den Oratorianer Louis Bouyer, der an allen drei Bänden mitarbeitet, die Benediktiner Jean Leclercq und François Vandebroucke (Bd. II) und den Weltpriester Coigné (Bd. III). Bisher liegen zwei Bände vor.

Den ersten Band hat L. Bouyer allein verfaßt¹. Er hat zwei Teile. Im ersten Teil „Die christlichen Anfänge“ (19—208) spricht der Vf. vom Vermächtnis des Judentums (19—56), von der Botschaft Jesu (57—83), von der Urkirche und von Paulus, den Synoptikern, den johanneischen Schriften und den anderen neutestamentlichen Briefen; im zweiten Teil über „Die Patristik“ lesen wir von der ersten nachapostolischen Zeit (211—237), von Martyrium (238 bis 261), christlicher Gnosis und Hellenismus (262—291), ihrer Entwicklung bis zu Irenäus (292—314), Clemens von Alexandrien (315—337), Origenes (338—367), von den Anfängen des Mönchtums (368—399), den Kappadoziern (400—442), Ps.-Makarius und Evagrius Pontikus (448—472), Ps.-Dionys (473—503), verschiedenen Strömungen (504—541), Ambrosius, Hieronymus, Augustinus (542—586) und dem lateinischen Mönchtum bis zu Gregor (587 bis 617).

Wenn ein einzelner eine solche Fülle des Stoffes darstellen will, so ist das mutig; man wird von vornherein damit rechnen müssen, daß Spezialisten manches zu berichtigten finden. Andererseits ergeben sich Vorteile, die in einer Teamarbeit schwer zu erreichen sind; dieser Versuch einer Gesamtschau bleibt nicht in einer Aufzählung von Daten und Fakten stecken, sondern zeigt die geschichtliche Entwicklung von einer einheitlichen Grundanschauung aus, und das tut er zudem in einer sehr lebendigen und persönlichen Sprache. Dies Buch ist nicht langweilig.

Gerade aber weil es persönliche Stellungnahme sein will, hat es ein Recht auf klare Antwort; und sowohl zur Grundanschauung wie zur geschichtlichen Darstellung ist einiges zu sagen, wobei wir uns auf den patristischen Teil beschränken. Zunächst zur Geschichtsdarstellung. Sie setzt Akzente, bewußt und mit gutem Recht. Ob sie aber richtig gesetzt sind? Zuerst: das Buch will immer wieder das „jüdische Vermächtnis“ im Christentum aufzeigen; und darin wird man ihm — gegenüber einer zu starken Betonung hellenistischer Einflüsse — weithin zustimmen dürfen. Ein zweites: die Vorliebe des Verfassers gilt den Alexandrinern; auch hier ist manches Bedenkenswerte über ihr Verhältnis zum Neuplatonismus und über ihre Verdienste in der Entwicklung christlicher Frömmigkeit gesagt. Jedoch, die Gewichte sind zu ungleich verteilt. Über Synesius von Kyrene (der sich nach Altaner „niemals zu einem vollen Christentum durchgerungen hat“) finden wir drei Seiten des Lobes (536—538); die Syrer hingegen müssen mit ein paar Sätzen zufrieden sein (398 und 510), wobei auf Ephräm nicht ganz drei Zeilen eines Nebensatzes fallen. Warum Chrysostomus als Lehrer der Eucharistie gefeiert wird, kann man in der Darstellung über ihn (525—536) nicht entdecken. Selbst die Zeichnung der Alexandriner ergibt nicht ein volles Bild. Bei Origenes ist weitgehend W. Völker verwertet, aber nicht die wichtige Ergänzung durch H. Rahner (Taufe und geistliches Leben bei Origenes, ZAM 7 [1932] 205—223) und A. Lieske (Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938); so wird der sakramentale Untergrund originistischer Frömmigkeit nicht sichtbar; zu seiner Jesusfrömmigkeit hätte das Buch von F. Bertrand herangezogen werden müssen: *La Mystique de Jésus chez Origène*, Paris (1951). Das Orige-

¹ *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Histoire de la Spiritualité chrétienne, Tom. I). Paris, Aubier (1960). 635 S., br. NF 19,80.

nesbild wird damit zu intellektualistisch; die Fragen der Bibellexegese und bestimmter mystischer Theorien herrschen zu stark vor. Weitere Beispiele notwendiger Verbesserungen gibt die ausführliche Besprechung durch M. Olphe-Galliard SJ und J. Kirdmeyer SJ, RAM 37 (1961) 213—234.

Man wird darüber hinaus sich fragen dürfen, ob eine Darstellung nur nach den gelehrten Werken der Kirchenväter genügt. Müßte man sie nicht ganz anders mit dem damaligen Leben verbunden sehen: mit der Liturgie, mit der Volksfrömmigkeit, mit dem Berufsleben? Das gab ja dem Buch von Van der Meer über „Augustinus als Seelsorger“ den großen Erfolg. Das strebte auch F. J. Dölger an: aus den Monumenten und Schriften das Bild etwa der häuslichen Frömmigkeit von damals entstehen zu lassen. Laienapostolat, Krankenpflege, Gefangenfürsorge, Wallfahrten, all das gehört in eine unverkürzte, lebensnahe Frömmigkeitsgeschichte.

Doch auch von diesen unerfüllten Wünschen abgesehen: die Darstellung bei Bouyer ist nicht ausgewogen. Der Fluß der Darstellung bietet sich dem Anfänger lockend an; doch gerade für ihn besteht die Gefahr, daß er gefährliche Einseitigkeiten kritiklos übernimmt. Ähnliches ist zur Grundanschauung des Buches zu sagen. Sie wird zu Beginn dankenswerterweise klar herausgestellt (9—14). Was ist Spiritualität? Darf man von einer Geschichte der Spiritualität sprechen?

Bouyer tut sich schwer darin, die Spiritualität von der Moraltheologie abzugrenzen; und es gibt ja auch sonst verschiedene Meinungen hierüber. Mit Recht lehnt er Pourrats negative Formulierung der Moraltheologie als einer Sündenlehre ab und betont, es gehe auch in der Moraltheologie um die Vollkommenheit, um das Erstreben des letzten Ziels. Nun, das leugnen auch jene nicht, welche die Aszetik als Wissenschaft von der Vollkommenheit definieren; das Wort Vollkommenheit hat je nach dem Zusammenhang einen weiteren oder einen engeren Sinn. Vgl. A. Fonck, *Perfection chrétienne*, DThC XII/1 (1933) 1219—1251. Man vermißt eine Stellung zu neueren Autoren. — Wie unterscheidet Bouyer die geistliche Theologie bzw. Moral von der Dogmatik? Während die Dogmatik die Glaubensgegenstände unmittelbar und gleichsam abstrakt erforsche, studiere die geistliche Theologie die Reaktionen, welche sie im religiösen Bewußtsein hervorrufen. Damit ist nicht bloß psychologische Analyse gemeint. Es kommt aber dabei vielleicht doch zu kurz, daß Gottes Anruf an den Menschen ein Fordern ist. Dieses Fordern kann sehr verschieden geschehen: für alle Menschen und Zeiten gleichlautend, oder nur für bestimmte Zeiten und Stände, oder nur an einen einzelnen; es kann scharf gebietet oder mild einladend sein, deutlich vernehmbar oder sehr leise. Auch das wäre zu bedenken, wenn man nach einer Unterscheidung zwischen Moral und Aszetik sucht. Bouyer sieht den Unterschied anderswo: die geistliche Theologie konzentriert sich — innerhalb der Moral — auf das, was unmittelbar auf Gott bezogen ist, d. h. vor allem auf das Gebet und was damit zusammenhängt. Es wird viel darauf ankommen, wie weit oder wie eng man den Begriff Gebet faßt; es besteht leicht die Gefahr, daß die Frömmigkeitsgeschichte einseitig wird und die Fragen der Weltbewältigung ausschließt.

Gibt es eine Geschichte christlicher Frömmigkeit? Ja, sagt Bouyer, denn es gibt eine Dogmengeschichte und eine Entwicklung in der Psychologie. Dabei dürfe man das Bleibende nicht überschreiten. Es sei falsch, von Spiritualitäten in der Mehrzahl zu sprechen. Diese Redeweise sei wohl bei der Neubelebung der Orden im 19. Jhd. aufgekommen, wo man von einer benediktinischen, jesuitischen usw. Spiritualität geschrieben habe, entgegen dem Geist der Ordensgründer; und heute spreche man von der Spiritualität des Diözesanklerus, der Laienspiritualität, der Spiritualität der CAJ usw. Es gebe aber doch nur ein einziges Evangelium. — Hier ist etwas Richtiges gesehen: die Gefahr zu großer Differenzierung und einer Abkapselung; und es ist sehr temperamentvoll ausgedrückt, und leider auch wieder mißverständlich einseitig. Dabei gibt es abgewogene Ausführungen über Recht und Grenze der verschiedenen geistlichen Richtungen in der Kirche, etwa Lucien-Marie de Saint-Joseph OCD, *École de Spiritualité*, DSAM 4 (1957) 116—128, oder C. V. Truhlar SJ, *Problemata theologiae de vita spirituali laicorum et religiosorum*, Rom (1960) 9—17. Die Verschiedenheit der Schulen ist nicht etwas Künstliches, Gemachtes; sie beruht auf der Verschiedenheit lebendiger Erfahrung und auf verschiedener Zielsetzung. So haben etwa die Jesuiten auch bei den Kartäusern beten gelernt; aber es blieb nicht ganz dieselbe Gebetsweise, weil der Apostel mitten in der

Welt sein Gebet anders ausrichten muß als der rein dem beschaulichen Leben sich widmende Mönch. Die stärkere Differenzierung der heutigen Lebensverhältnisse mag eine größere Verschiedenheit fördern; die Einheit im Grundsätzlichen wird dadurch noch nicht gefährdet. So müßte man auch in der Frömmigkeitsgeschichte — Bouyer will es nicht leugnen, betont es aber nicht genug — aufspüren, wie die sich wandelnden Aufgaben der einzelnen Zeiten Gebetsstil und Lebenshaltung des Christen mitbestimmen. Das ist dann das Reizvolle und Große: die eine christliche Haltung im bunten Reichtum der Formen.

Was also ist dieser erste Band der neuen Frömmigkeitsgeschichte? Kein bequemes Nachschlagwerk (trotzdem wäre ein Register notwendig) und keine unbedingt zuverlässige Unterichtung. Keine erste sachliche Einführung; sie wird man immer noch am besten finden bei M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg (1939). Wohl aber ist diese Schrift für denjenigen, der die Möglichkeit zu kritischem Lesen hat, ein geistvoller Gesprächspartner, der das eine Mal freudige Zustimmung hervorruft, das andere Mal zu heftiger Ablehnung reizt, immer wieder aber anregt und mit seinen Gedanken wie Kostproben neue Lust weckt, in den Vätern selber zu lesen.

Am zweiten Band des Werkes haben drei Autoren mitgearbeitet². J. Leclercq handelt über die Zeit von Gregor dem Gr. bis Bernhard von Cl., also vom 6. bis 12. Jhdt. (11—272): Gregor, die Iren, die Karolinger, Cluny, Kreuzritterorden, Zisterzienser, um nur einiges zu nennen. F. Vandenbroucke behandelt die Zeit vom 12. bis 16. Jhdt. (275—644): Viktoriner, Franziskaner, Dominikaner, deutsche Mystik, Humanismus u. a. L. Bouyer berichtet über die byzantinische Spiritualität (647—696).

Im Vorwort wird die gesellschaftliche Einbettung der Spiritualität hervorgehoben, auf die auch in der Darstellung hingewiesen wird. Das zeigt sich bei Vandenbroucke schon in der Überschrift: Neue Zeitverhältnisse, neue Fragestellungen (*nouveaux milieux, nouveaux problèmes*); er hat ganze Kapitel über die Laienfrömmigkeit im 12. Jhdt. (299—344), Laien und Kleriker im 13. Jhdt. (414—447; davon neun Seiten über Dante), sowie über die Laienfrömmigkeit vom 14. zum 16. Jhdt. (573—601). Leclercq wie Vandenbroucke haben sich durch manche Arbeiten über das einschlägige Gebiet ausgewiesen. Beide bieten daher reiche Literaturangaben. Ein Verzeichnis der im Text genannten mittelalterlichen Namen und Orte hilft das Werk erschließen. — Eine Kritik an Einzelheiten ist mir nicht möglich (einige Unrichtigkeiten sind natürlich in derartigen Werken kaum zu vermeiden; so liest man z. B. [II, 79], daß der hl. Bonifatius in *Fulda* [!] den Tod gefunden habe); nur zur Darstellung, die Gregor Palamas und vor allem Dionys der Kartäuser gefunden haben, möchte ich einige Fragen anbringen.

Bouyer schreibt in der gleichen Weise wie im ersten Band. Unsere Kenntnis byzantinischer Frömmigkeit stehe an einem neuen Anfang: „vorurteilsloses Studium der Texte, aller Texte im Licht ihrer literarischen und historischen Umwelt.“ Ein Buch wie das von J. Meyendorff über Gregor Palamas sei eines der ersten Zeichen dieser neuen Ära. Ein Buch über die Geschichte byzantinischer Spiritualität könne noch nicht geschrieben werden, da zuvor noch viele Editionen und Monographien nötig seien. Dieser Abriß wolle nur eine Ahnung der Reichtümer vermitteln (647f.). Es ist nur schade, daß man von dieser Vorsicht in den Seiten über Gregor Palamas nichts spürt (690—694). Da wird die „gelehrte, geduldige und abgeklärte Studie“ Meyendorffs der „karikaturenhaften Vereinfachung“ Jugies gegenübergestellt. Bouyer bezieht klare Stellung; mag er es tun, wenn es auch vielleicht verfrüht ist; aber in einer solden Einführung möchte man klarer sehen, wo eigentlich das Problem liegt und wie weit die Wissenschaft sich in der Lösung einigt ist; sie ist es in unserer Frage noch sehr wenig. Vgl. zu Meyendorffs Arbeit die Besprechung durch P.-P. Joannou, *TheolitZtg* 86 (1961) 438—440; zur theologischen Bewertung Ch. Journet, *Palamisme et Thomisme*, *RevThom* 60 (1960) 429—452. Den Vorwurf „karikaturenhafter Vereinfachung“ sollte Bouyer nicht so leicht erheben. Man hätte lieber eine Antwort auf die Frage gelesen: ist die Lehre des Palamas von den göttlichen Energien mit dem katholischen Dogma verein-

² Leclercq, Jean - Vandenbroucke, François - Bouyer, Louis: *La Spiritualité du Moyen Âge* (Histoire de la Spiritualité chrétienne, Tom. II). Paris, Aubier (1961). 718 S., br. NF 24.—

bar oder nicht? Die Vorgeschichte und das eigentlich Gemeinte sind wichtig, aber demgegenüber zweitrangig; andernfalls verzichten wir darauf, unsere Frömmigkeit auf dem Glauben aufzubauen.

In der Darstellung *V a n d e n b r o u c k e s* über Dionys den Kartäuser († 1471) werden zwei Quellen seiner Spiritualität hervorgehoben, die Bibel (548f.) und die *Theologia mystica* des Ps.-Areopagiten. Diese habe ihn zwar vor zu starkem Intellektualismus bewahrt, doch habe er von ihr aus im sprachlichen Ausdruck für die mystischen Erlebnisse die verneinenden Ausdrücke (via negatonis) bevorzugt. „Seine Spiritualität wird von da aus weniger christozentrisch und ‚weniger trinitarisch als theistisch‘ oder sogar neuplatonisch. Übrigens ist ihm die Brautmystik nicht unbekannt, und auch nicht die Rolle der Eucharistie im mystischen Leben“ (550). Dem Schüler im kontemplativen Leben empfehle Dionys Demut, Gehorsam, Liebe.

Es ist keine sehr klare Darstellung, trotzdem sie sich auf die beste Sekundärliteratur stützt. Man sieht nicht, wie die einzelnen Elemente dieser Mystik aufeinander zugeordnet sind. Dabei ist eine richtige Sicht nicht unwichtig; denn die Lehre des „letzten Scholastikers“ (Krogh-Tønning; Lit. über Dionys s. bei K. Swenden, Dionys, LThK² 3 [1959] 406f.) lässt Schlüsse auf die ganze Scholastik zu — das gilt insbesondere für seine Erläuterungen zu dem von der Scholastik viel kommentierten Ps.-Areopagiten, für die „alles Frühere großartig zusammenfassenden Elucidations“ (J. Stiglmayr SJ, Dion. Areop. BKV [1911] XXIV). Es ist also der Mühe wert, sich zu fragen: Welche Bedeutung haben in der Frömmigkeit des Kartäusers Christus und die Dreieinigkeit? Haben neuplatonische Einflüsse die ihnen zukommende Bedeutung geschmälert?

Der Kommentar zur „Mystischen Theologie“ nimmt zwar nicht, wie man aus der Fußnote 73 schließen müßte, zwei ganze Bände ein, sondern nur 40 Seiten (Op. omn. 16, 441—480). Er hat großen Einfluß bis in die Gegenwart, wie man etwa an manchen Stellen der „Christlichen Mystik“ von J. Zahn sehen kann; aber er ist eine zu schmale Unterlage für die Beurteilung der Gesamtspiritualität des Kartäusers. Das oben zitierte Urteil stützt sich auf eine Stelle in der grundlegenden Arbeit von K. Swenden über diesen Kommentar, veröffentlicht in *Ons Geestelijk Erf* 22 (1948) 56—80, 259—278; 23 (1949) 345—356. Zu einer richtigen Einordnung in die Gedankenwelt des Kartäusers muß man aber heute den Artikel von A. Stoelen, DSAM 3 (1957) 430—449, hinzunehmen, der auf der inzwischen besser erforschten Chronologie der Schriften aufbauen kann. Dann gewinnt man ein Bild, wie Dionys mit der für ihn so starken Autorität des Ps.-Areopagiten sich auseinandergesetzt hat und was dabei als seine eigentliche Geisteshaltung sich herausstellt. Der negative Weg ist nicht rein negativ; die „göttliche Finsternis“ ist, wie schon de Wael sah, beim Kartäuser positiver gerichtet als beim Areopagiten. In seinem Werk *De passione Domini Salvatoris dialogus* (35, 265—309) stößt Dionys über die Beschauung der einfachen göttlichen Wesenheit vor zur Beschauung der Dreifaltigkeit (306 C), und sie wird ohne negatives Merkmal beschrieben. Vgl. *De discretione et examinatione spirituum*, art. 19 (40, 296f.); *De laude et commendatione vitae solitariae*, art. 37 (38, 381f.); mit dieser Schrift ist wahrscheinlich gleichzeitig der Hoheliedkommentar und seine Brautmystik (7, 289—447). Weil Maria in innigster Nähe zu Gott steht, durfte sie auf Erden die Dreieinigkeit schauen; *De dignitate et laudibus B. V. Mariae* (36, 83). Im Hymnenkommentar empfiehlt Dionys der Seele, welche die Gabe der Beschauung empfangen hat, den Tagesschluß durch eine Erhebung zur göttlichen Wesenheit und zur Heiligen Dreifaltigkeit. Diese Abendbeschauung — sie wird in sehr positiven Ausdrücken beschrieben, ohne den mindesten Bezug auf die negative Erkenntnis — gibt gleichsam eine vorweggenommene Erfahrung der kommenden Seligkeit, und das „gehört zur mystischen Theologie, . . . zur gänzlichen Umwandlung der Geistesspitze in Gott, zur Vollkommenheit der göttlichen Liebe und zum Leben der Vereinigung“ (35, 131 B'). Die Beschauungsstufen, nach den Beschauungsgegenständen geordnet, sind bei Dionys: zunächst die Geschöpfe in ihren natürlichen Vollkommenheiten, dann die Gnadenwerke in den Geschöpfen, dann Christus, dann das Wesen Gottes, und dann, als Höhepunkt, die Dreifaltigkeit.

Was den Kommentar zur „Mystischen Theologie“ des Ps.-Areopagiten angeht, so bewegt sich hier der Kartäuser nicht frei; er will nur den vorliegenden Text erklären; manche für ihn wichtigen Fragen werden deshalb nur gestreift; das dürfen wir auch von der Frage der

Trinitätsfrömmigkeit sagen, die zudem, wie der Kartäuser meint, der Ps.-Areopagite in einem eigenen Buch behandelt hat (16, 460).

Wir müssen also sagen: für eine rechte Wertung der Trinitätsfrömmigkeit war bei Dionys die starke Betonung des „verneinenden Weges“ durch seinen Lehrmeister, den Ps.-Areopagiten, ein Hindernis; er hat es überwunden und deutlich die Trinitätsmystik (via positiva) als den Höhepunkt des Gebetslebens herausgestellt. Von da aus verstehen wir, was Brautmystik, menschgewordener Logos, Eucharistie für ihn bedeuteten.

Dionys, den man oft als Eklektiker bezeichnet, ist es, aber nicht in abschätzigm Sinn. „Dionys war Kompilator, freilich nicht ein wertloser Kompilator, sondern ein hervorragender Kompilator, der mit seinem scharfsinnigen Geiste und seiner ungeheuren Gelehrsamkeit die traditionelle Lehre in neuem Licht aufstrahlen machte“ (A. Wittmann, *De Discretione Spirituum apud Dionysium Cartusianum*, 68). Es ist tiefe Ehrfucht vor den Meistern der Vergangenheit, aber nicht stümperhaftes Nachsprechen. So faßt er auch in der Frage nach dem Gipfel der Frömmigkeit das Beste der Vergangenheit zusammen und reicht es an eine neue Zeit weiter, wie er es auch sonstwie getan hat; dazu B. Spaapen SJ, *Kartuizer-Vrommheid en Ignatiaanse Spiritualiteit*, *Ons Geestelijk Erf* 30 (1956) 337—366; 31 (1957) 129 bis 149.

Damit haben wir aber noch nicht ein volles Bild der Spiritualität des Kartäusers. Sie besteht nicht nur in Bibelstudium und Suche nach dem Gipfel der Kontemplation. Wir sehen es an den wenigen Stellen, wo er von eigenen Visionen berichtet. Da geht es — und deshalb gibt er ihren Inhalt weiter — um den Frieden des Landes und um das Heil der Kirche. Dionys der Kartäuser ist ein Mann, der wachen Herzens das Geschehen der Zeit verfolgt und um seine Verantwortung weiß. In einer Frömmigkeitsgeschichte würde man auch davon gern lesen, von seiner Bezogenheit auf die Umwelt. Von seiner Stellung zum Humanismus: wie er, der Vielbelesene, doch immer wieder vor allem unnützen Suchen nach Gelehrsamkeit warnt. Wie er zum Konzil steht, zu einer Erneuerung von Klerus und Orden, zu der aus dem Osten drohenden Gefahr des Islam. Darüber hinaus seine Mahnschriften an die Stände der Laienwelt; was ergibt sich daraus für eine Theologie der irdischen Werte? Gewiß, Dionys war ein Kind seiner Zeit, dessen Sätze wir nicht einfach übernehmen können. Ist es aber nicht beispielhaft, wenn er in seiner Schrift an die Ritter (*De vita militarium*; 37, 564—583) Kenntnis des militärischen Schrifttums beweist und aus solchem Ernstnehmen ihres Standes heraus ihnen die sittlichen Grundsätze aufzeigt bis hin zu einem Hochbild lebensnaber Frömmigkeit? Seine Wachheit für die Fragen der Ostkirche, deren Frömmigkeit er vor allem durch den Ps.-Areopagiten und durch Johannes Klimakus kannte: in den Visionen beschäftigt ihn der Fall Jerusalems; und nach dem Fall Konstantinopels nennt er die neue Kartause, die er einrichten soll, „Sophia“ zum Gedächtnis an die dortige große Kirche, die nun den Christen entrissen ist. — In diese Richtung also müßte man schauen, wenn man den ganzen Dionys zeichnen will. Außer der Bonner Dissertation von E. Ewig über seine Anschauungen von Staat und Kirche, die 1936 erschienen ist, gibt es noch keine Untersuchung aus diesem Bereich. Wir würden aber so ein geschichtstreueres Bild gewinnen und zugleich eines, das stärker zu uns spräche.

Wenn wir hier einige Wünsche zur vorliegenden Frömmigkeitsgeschichte geäußert haben, so soll doch noch mehr betont werden, daß sie in ihrer Gesamtanlage eine rühmenswerte Leistung darstellt, die viele dazu anregen möge, sich mit der reichen geistlichen Überlieferung der Kirche zu beschäftigen. Hier liegen die eigentlichen Quellen für jene innere Erneuerung des christlichen Lebens, die Papst Johannes XXIII. dem kommenden Konzil als Programm gesetzt hat.

J. Möllerfeld SJ