

ABT DOM CUTHBERT BUTLER OSB.

WEGE
CHRISTLICHEN
LEBENS

ALTE FRÖMMIGKEIT
IN NEUER ZEIT

SAMMLUNG LICHT VOM LICHT



LICHT VOM LICHT, die neue aszetisch-mystische Schriftenreihe, bietet Texte von Kirchenvätern und großen Gottesgelehrten, von Heiligen und Mystikern. Sie kommt dem religiösen Verlangen entgegen, das heute in steigendem Maße nach hochstehender geistlicher Lektüre sucht.

Im ersten Band dieser Reihe schenkt uns der hervorragende englische Benediktinerabt DOM CUTHBERT BUTLER eine ausgezeichnete Geschichte der katholischen Laienfrömmigkeit, wie sie sich namentlich unter der Führung der vier alten abendländischen Orden, der Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner und Karmeliter, entwickelt hat. Das fein geschnittene Kapitel über den hl. Franz von Sales schließt diesen Teil des Buches vorzüglich ab. In einem zweiten Teil zeichnet Abt Butler den neuzeitlichen «liturgischen Weg» christlicher Lebensgestaltung. Ihren Höhepunkt aber erreicht seine Darstellung im unvergeßlichen Kapitel über das beschauliche Gebet. Schritt für Schritt veranschaulicht der Autor seine Gedankengänge mit den schönsten Textproben aus den Werken der großen Meister des christlichen Gebetslebens.

Fußnoten verweisen auf leicht zugängliche Textausgaben und ergänzende Literatur.

Ein Buch, das leuchtend und tief, dabei klar und schlicht den suchenden Menschen von heute dient, die guten Willens sind.

ABT DOM CUTHBERT BUTLER OSB.

WEGE
CHRISTLICHEN
LEBENS

ALTE FRÖMMIGKEIT
IN NEUER ZEIT

BENZIGER VERLAG . EINSIEDELN / KÖLN

Die kirchliche Druckerlaubnis erteilt:

Chur, den 16. Oktober 1944

CHRISTIANUS CAMINADA,
Bischof von Chur

Autorisierte Übertragung von A. Heinrich-Ritschard



1988, 3468
(8 5637)

Buchgestaltung von W. An der Matt

Alle Rechte vorbehalten

Gedruckt von Verlagsanstalt Benziger & Co. AG., Einsiedeln

Printed in Switzerland 1944

INHALTSVERZEICHNIS

«LICHT VOM LICHT»	7
ABT CUTHBERT BUTLER O.S.B.	11
VORWORT	17
I. DIE BENEDIKTINER	
Der geistliche Gehalt der heiligen Regel . .	27
Die ersten benediktinischen Schriftsteller . .	34
St. Anselm	34
St. Bernhard	39
Die heilige Gertrud die Große	51
Ludwig Blossius	54
D. A. Baker. Neuere englische Schriftsteller	59
Verbrüderungen und Oblaten	65
II. DIE FRANZISKANER	
Der heilige Franziskus	70
«Sendschreiben an alle Christen»	73
Die Andacht zur heiligen Eucharistie	76
Die Weihnachtsskrippe	81
Der heilige Bonaventura	85
Franziskanische Schriftsteller	92
Der Dritte Orden	98
III. DIE DOMINIKANER	
Der heilige Thomas	108
Die heilige Katharina von Siena	121
Verfasser geistlicher Schriften	129
Der Rosenkranz	136
Der Dritte Orden	140
IV. DIE KARMELETEN	
St. Theresia	144
Die «Wohnungen» der heiligen Theresia . . .	147
St. Theresia und das innere Gebet	156
St. Theresia und die Gleichförmigkeit mit dem	
Willen Gottes	165

St. Theresia und die Nächstenliebe	170
Der heilige Johannes vom Kreuz	173
Die Skapulierbruderschaft	179
Die heilige Theresia von Lisieux	180
V. DER HL. FRANZ VON SALES	
«Philothea» oder «Anleitung zu einem innerlichen Leben»	185
Die kleinen Tugenden	193
«Theotimus» oder «Abhandlung von der Gottesliebe»	197
Liebe des Wohlwollens	205
Die Briefe	213
Die heilige Johanna Franziska von Chantal . .	218
VI. DIE LITURGISCHE ERNEUERUNG	
Der Aufruf der Päpste	222
Gemeinschaftsgebet und Privatgebet	227
Das mündliche Gebet	231
Die kirchlichen Tagzeiten	235
Das heilige Meßopfer	240
Der liturgische Weg des christlichen Lebens .	248
Ein Anschauungsunterricht	256
VII. DIE BESCHAUUNG	
Die Beschauung ist allen zugänglich	266
Verschiedene Arten des innerlichen Gebetes .	270
Was ist Beschauung?	281
Die aktive oder erworbene Beschauung . . .	289
Das gewöhnliche Gebet	292
Das mündliche Gebet und die Beschauung .	294
VIII. FRAGMENTA	
1. Die Selbstbeherrschung. Aszese	300
Die Vollkommenheit ist möglich in jedem Lebens- und Berufsstand	303
Die Nächstenliebe	306
2. Der Gottesdienst. Das Gebet	308
Die Heiligung des Sonntags	309
Morgen- und Abendgebet	314

«LICHT VOM LICHT»

Die aszetisch-mystische Schriftenreihe, die wir hier der Öffentlichkeit vorlegen, will dem religiösen Verlangen entgegenkommen, das sich heute überall offenbart in der steigenden Nachfrage nach geistlicher Lektüre.

Es ist aber schon ein erster Schimmer von Licht, wenn in dieser Zeit des Umbruchs und der Katastrophen so viele Seelen zu ahnen beginnen, daß die Hoffnung unserer fiebernden Welt einzig «die Erneuerung des Alls in Christus» (Eph 1, 10) sein kann.

Ist es jedoch heute angebracht, die Menschen zur Pflege des religiösen Innenlebens aufzurufen? Ist es nicht viel dringender, zuerst die zertrümmerte Welt neu aufzubauen, eine organische Gesellschaftsordnung zu schaffen und die gerechte Befriedung politischer Spannungen zu suchen?

Auf diese Frage hat unser Titel «Licht vom Licht» bereits in etwa geantwortet. Denn, wer in die höchsten und tiefsten Geheimnisse der Religion eindringen will, und wer heute sucht nach dem, was in Elend und Tod, in Schmerz und Grauen standhält, was in allem Leid die Sehnsucht nach Freude, Güte und Schönheit nicht sterben läßt, der weiß: nur der Urquell alles Lichtes, *Gott*, das ewige Licht, kann wahrhaft leuchten. Ihm allein sind alle Geheimnisse offenbar, weil Er sich selber kennt und liebt,

und weil Er aus Liebe die Welt geschaffen hat, um sie in Liebe wieder an Sich zu ziehen.

Doch eben das ist das Eigenartige im Christentum, daß der Weg zu Gott nach «innen» führt. «Das Himmelreich ist in euch» (Lk 17, 21), ist immer wieder die Weisheit alles Beginnens, wenn man vor dem Wiederaufbau einer Welt steht, und wenn man Gott suchen und finden will. Auch die äußeren Werke bekommen erst Sinn und Wert nach dem Geist, aus dem sie geboren sind. Nur als williges Werkzeug in der Hand Gottes kann der Mensch am Reich des Friedens, der Gerechtigkeit und Liebe bauen.

Ein Licht, das wirklich Licht ist, muß *erleuchten*. Darum werden wir vor allem darnach trachten, hier eine starke und unbescholtene Lehre zu geben, indem wir die schönsten und tiefsten Gedanken der Kirchenväter, großer Gottesgelehrter, der Heiligen und Mystiker zusammenstellen. Nur ein klar umrissener Glaube ist das gesunde Fundament des göttlichen Lebens in uns. Der menschliche Wille bedarf aber der Erleuchtung und Steuerung des Geistes, soll er sich nicht in romantische Schwärmerei verlieren. Wir legen aber solch besonderen Wert auf die Doktrin, weil diese Schriftenreihe eine wirklich praktische Bedeutung haben soll. Eine gesunde und klare Lehre wird über alle irrigen Ideologien triumphieren. Und was kann praktischer sein, als dem Menschen klare Ideen zu vermitteln, die sein Denken und Handeln leiten?

Doch ein Licht, das nur leuchtet und nicht auch *wärmt*, wäre nicht das ersehnte Licht. Gott,

der nicht weniger ewige Liebe als ewige Wahrheit ist, zieht nicht nur den erkennenden Verstand, sondern auch das Herz an Sich, den ganzen Menschen. Erst eine Theologie des Geistes und des Herzens zusammen ist ganze und fruchtbare Gotteswissenschaft. Wir machen uns damit das Wort des hl. Augustin zu eigen: «Christus, den wir bekanntmachen wollen, ist eine Erkenntnis geeint mit Liebe.» So soll aus unseren Texten eine klare Lehre und eine wärmende Gottesliebe zugleich erstrahlen. Und wer steht am Feuer und bekommt nicht ein wenig Wärme?

Endlich liegt noch ein letzter Sinn im Worte «Licht vom Licht» verborgen. Denn wer Licht sagt, sagt auch *Freude*. Seinem tiefsten Wesen nach ist das Licht ja Symbol und Quell der Freude. Freude aber ist auch die schwere, reife Frucht aller christlichen Geheimnisse: der Menschwerdung, der Erlösung, der Eucharistie, des Innewohnens der Heiligsten Dreifaltigkeit in uns, der Gemeinschaft der Heiligen und des ewigen Lebens.

So mögen uns denn diese Bändchen mit den Worten großer christlicher Denker und Beter übernatürliche Wahrheit und göttliche Liebe schenken. Dann werden sie uns aber auch die Spender einer Freude sein, die von den Drangsalen unserer Zeit nicht erstickt wird, sondern im dunklen Gewölk nur um so heller leuchtet.

Freiburg i. Ü. und Einsiedeln, am 21. Juni 1944.

DIE HERAUSGEBER.

Der spätere Abt Edward Cuthbert Butler wurde im Jahre 1858 in Dublin als Sohn einer englisch-irischen Familie geboren. Sein Vater war Professor an der 1851 gegründeten katholischen Universität Dublin, der zu jener Zeit der spätere Kardinal Newman als erster Rektor vorstand. Mit 11 Jahren kam Butler in die damals noch kleine Klosterschule der Benediktinerabtei Downside bei Bath in der südenglischen Grafschaft Somerset. Achtzehnjährig trat er dort ins Kloster ein und wurde nach seinen philosophischen und theologischen Studien 1884 zum Priester geweiht.

Seine *klösterliche Laufbahn* begann er als Lehrer und Studienpräfekt am Gymnasium von Downside. Nach zwölf Jahren ernannte ihn sein Abt zum Oberen des Benet-House, das Downside eben als Heim für seine studierenden Mönche an der berühmten Universität Cambridge eröffnet hatte. Im Jahre 1906 wählten seine Mitbrüder P. Cuthbert zum Abt von Downside. Während der folgenden sechzehn Jahre leitete er sein Kloster und stand auch 1914–21 der englischen Benediktinerkongregation als Abtpräses vor. 1922 legte er aber seine Abtsgewalt nieder und zog sich in das Downside unterstehende Priorat in London-Ealing zurück. Er starb 76-jährig nach kurzem Unwohlsein, als er bei einem Freunde auf Besuch weilte, am 1. April 1934.

P. Cuthbert Butler entfaltet schon früh eine fruchtbare *wissenschaftliche Tätigkeit*. Während seines Aufenthaltes in Cambridge publizierte er eine Reihe tieferschürfender Einzelstudien zur Väterlehre und Kirchengeschichte und schließlich den kritischen Text der «Historia Lausiaca» genannten Berichte von Bischof Palladius im 5. Jahrhundert über das alte orientalische Mönchtum. In einer Reihe von Fachzeitschriften und in nahezu 60 Artikeln der großen «Encyclopaedia Britannica» hatte er allseits hochgeschätzte Proben seiner gründlichen Gelehrsamkeit geliefert. 1912 veröffentlichte Abt Butler bei Herder in Freiburg i. B. den kritischen Text der Benediktinerregel: «Sancti Benedicti Regula Monachorum, editio critico-practica», die seither zwei weitere Auflagen erlebte unter dem leicht verschiedenen Titel: «Sancti Benedicti Regula Monasteriorum». Gleichfalls während seiner Regierungszeit als Abt erschien dann 1919 sein bedeutendstes Werk: «Benedictine Monachism», in dem er das Wesen der heiligen Regel und des Benediktinerordens mit bisher unerreichter Tiefe und geistiger Weite gezeichnet hat. Es umfaßt eine Reihe zusammenhängender, glänzender Studien über St. Benedikt und benediktinische Ordensgeschichte, benediktinische Klosterverfassung und Wirksamkeit, und besonders über die heilige Regel als Grundlage des geistlichen Lebens, von benediktinischer Ascese und Mystik. Dieses Werk erschien 1924 in zweiter, erweiterter Auflage und im gleichen Jahr in französischer Übersetzung (bei J. de Gigord,

Paris). Der Missionsverlag von St. Ottilien (Oberbayern) hat das große Verdienst, uns 1929 die prächtige deutsche Ausgabe geschenkt zu haben unter dem Titel: «Benediktinisches Mönchtum, Studien über benediktinisches Leben und die Regel St. Benedikts». Kaum hatte sich Abt Butler aber nach seiner Demission ins Londoner Priorat zurückgezogen, so gab er der Öffentlichkeit – damals selber schon mehr als 60 Jahre alt – mit mehreren neuen Werken Beweise seiner ungebrochenen wissenschaftlichen Schaffenskraft und geistigen Frische. So 1922 mit einem großen Band über das Wesen des mystischen Gebets nach den hl. Augustin, Gregor und Bernhard: «Western Mysticism, the teaching of St. Augustin, Gregory and Bernard on Contemplation» (2. Aufl. 1927). 1926 gab er eine zweibändige Biographie des englischen Benediktinerbischofs Ullathorne († 1889) heraus und 1930 seine glänzend geschriebene Geschichte des Vatikanischen Konzils, «The Vatican Council», in zwei Bänden. Dieses Werk erlebte eine hervorragende deutsche Übertragung von P. Hugo Lang: «Das Vatikanische Konzil, seine Geschichte von innen geschildert nach Bischof Ullathornes Briefen», München 1933. Die solide Gelehrtenarbeit von Abt Butler fand ihre öffentliche Anerkennung in der Verleihung des theologischen und besonders des philosophischen Ehrendoktorates durch das protestantische Trinity College in Dublin.

Die letzte Publikation von Abt Butler, die wir dem Leser auf den folgenden Blättern in deut-

scher Übersetzung vorlegen, enthält eine knappe *geschichtliche Skizze der katholischen Laienfrömmigkeit*, soweit sie unter dem Einfluß der vier alten abendländischen Orden, der Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner und Karmeliter, stand: «Ways of Christian Life, old Spirituality for modern men», London 1931. Dieses Werklein faßt in Kürze manches zusammen, was P. Butler in sorgfältigem Quellenstudium erarbeitet und in seinen großen Werken vor der fachlichen Öffentlichkeit dargelegt hatte über das alte Mönchtum im Orient, über die benediktinische Lebens- und Gebetstradition und endlich über die Ideen- und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert.

Doch diese letzte Veröffentlichung von Abt Butler stellt dem wissenschaftlichen Forschungscharakter seiner früheren Veröffentlichungen einen neuen Gesichtspunkt voran, nämlich denjenigen des *Seelsorgers* und *Seelenführers*. Butler kannte nämlich die religiösen Bedürfnisse des heutigen Menschen recht wohl — war er doch noch bis in seine letzten Lebensjahre oft als Beichtvater und bekannter Kanzelredner Londons tätig. Ja er sprach sogar mit großem Erfolg jahrelang jeden Sonntag nachmittag als katholischer Diskussionsprediger unter freiem Himmel im Londoner Hyde Park vor einer sehr gemischten Zuhörerschaft. Aber mit dieser klaren Kenntnis des modernen Menschen verband Abt Butler ein sorgfältig erarbeitetes Wissen der katholischen Glaubens-, Sitten- und Frömmigkeitslehre. Schon früher stellte er nämlich das geistliche Innenleben und seine sorgfältige

Pflege an oberste Stelle. Darum ließ er sich schon in Downside durch alle Regierungsgeschäfte seines großen und blühenden Klosters nicht davon abhalten, seine Novizen auch als Abt noch persönlich in den Geist der heiligen Regel und in die aszetisch-mystische Tradition des Benediktinerordens und der englischen Benediktinerkongregation einzuführen. Er nahm sich auch die Mühe, selber seine Kleriker, parallel zu ihrer philosophischen und theologischen Fachausbildung, mit Geschichte und System der katholischen Spiritualität bekannt zu machen und sie dabei in unmittelbare Berührung mit den Werken der großen Klassiker des geistlichen Lebens zu bringen, wie Augustin, Gregor, Bernhard, Thomas von Aquin, Bonaventura, Thomas von Kempen, Ignatius von Loyola, Johannes vom Kreuz, Theresia von Avila, Franz von Sales, Fénelon, Newman, Theresia von Lisieux u. a. Es war sein Bestreben, die spirituelle Ausbildung seiner jungen Mönche als Vollendung des ganzen theologischen Lehrgangs auf die Höhe ihrer Fachkenntnisse in Philosophie, Exegese, Dogmatik und Moraltheologie zu führen.

Das vorliegende, letzte Werklein aus seiner Feder wollte aber die christliche Spiritualität nicht so sehr akademisch lehren, sondern *apostolisch* der breiten christlichen Öffentlichkeit nahebringen. Daher verzichtete er hier beinahe auf alle Quellennachweise und enthielt sich aller wissenschaftlichen Rechtfertigung und kritischen Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Auffassungen, wie er es mit anerkannter

Gründlichkeit und Sachkenntnis in seinen großen Werken getan hatte. Aus dem gleichen Grunde lehnte er sich hier auch absichtlich nur an ganz wenige, aber leicht zugängliche Werke, besonders von Pourrat und Vernet, an und schrieb seine Darlegungen im breiten, väterlich-ungezwungenen Plauderstil. Denn der einzige Zweck dieses Werkleins lag für ihn darin, der modernen katholischen Laienfrömmigkeit zu dienen.

P. MAXIMILIAN ROESLE O. S. B.

VORWORT

Zuerst ein kurzes Wort, um den Titel dieses Buches zu erklären. In Wirklichkeit kennt das christliche Leben nur einen Weg, nämlich jenen, den der Heiland uns gewiesen hat mit den Worten: «Ich bin der Weg.»

Aber es gibt verschiedene Weisen, unserm Herrn zu folgen, es gibt mannigfache Wege, die zu Ihm führen. Es leuchtet ein, daß der Weg der Karmeliterin oder der armen Klarissin nicht der gleiche ist wie derjenige der Barmherzigen Schwester. Ebensowenig ist der Weg eines Priesters in seinem priesterlichen Amt der gleiche wie jener eines verheirateten Mannes. Jedoch auf die eine oder andere Art muß jedes wahrhaft christliche Leben Nachfolge Christi sein. Dieses Buch wendet sich also an das ganze, alle Schichten umfassende Volk des Reiches Gottes auf Erden, an die große Masse all der Männer und Frauen, die guten Willens sind: an alle jene, die sich bemühen, Gott zu erkennen, Ihn zu lieben und Ihm zu dienen, indem sie in der Welt leben, in seiner Gegenwart wandeln, inmitten der Geschäfte getreu ihre Pflichten erfüllen und so den Willen Gottes tun; die am Morgen und am Abend ihre Gebete verrichten, am Sonntag zur heiligen Messe gehen, vielleicht jede Woche oder jeden Monat die heiligen Sakramente empfangen, die aber in ihren Lebens- und Arbeitsbedingungen gewöhnlich nicht imstande sind,

sich weiteren geistlichen Übungen zu widmen – von denen man billigerweise auch nicht jeden Tag eine regelmäßige Betrachtung verlangen darf. Der Leitgedanke bei der Abfassung dieses Buches war: die Geisteshaltung der Alten Orden darzustellen und die Art ihrer geistlichen Führung aufzuzeigen, die sie den Gläubigen gewähren, d. h. nicht nur ihren eigenen Gliedern, sondern den Christen insgesamt. Denn nicht nur heutzutage, sondern zu allen Zeiten, in den früheren christlichen Jahrhunderten wie im Mittelalter, hat unsere Mutter, die heilige Kirche, allen die Mittel zu ihrer Heiligung dargeboten, und zwar in weitgehendem Maße durch die Seelsorge ihrer religiösen Orden. So scheint es denn, daß die geistige Nahrung, die vor dem 16. Jahrhundert tausend Jahre lang so viele Gläubige genährt hat, auch heute noch die gleiche Wirkung ausüben und die gleiche Kraft in sich tragen müsse zur Bildung und Formung des christlichen Charakters.

Der Grundgedanke dieses Buches, der allerdings in der Folge dann eine Erweiterung erfahren hat, ist also gewesen: darzulegen, was die vier Alten Orden der Benediktiner, Franziskaner, Dominikaner und Karmeliter uns einst gegeben haben und noch heute geben, um das christliche Leben in der Welt lebendig zu erhalten.

Die Kapitel über die Franziskaner, die Dominikaner und die Karmeliter sind wohlbekannten Mitgliedern dieser Orden unterbreitet worden.

Noch ein Wort, um einer gewissen Kritik, die sich erheben könnte, gleich zuvorzukommen.

Man könnte sagen: Sollte denn ein Buch, das den Titel führt: «Wege christlichen Lebens», nicht ein Kapitel über die Jesuiten enthalten, das den Weg des hl. Ignatius in seinen «Exerzitien» darlegt, jenen Weg, der heutzutage wahrscheinlich der allerbekannteste ist. Man wolle indessen wohl beachten, daß der Titel des Buches heißt: «Wege» und *nicht* «Die Wege». Und ist nicht gerade die Tatsache, daß der Weg des hl. Ignatius ja auf der ganzen Welt bekannt ist, ein hinreichender Grund dafür, daß wir uns hier nicht damit befassen? Man findet ihn erläutert in einer Reihe von Arbeiten, verfaßt von Vätern der Gesellschaft Jesu. Für solche aber, die nicht vertraut sind mit den «Exerzitien», hier eine Darlegung wagen zu wollen, wahrhaftig, wäre das nicht anmaßend?¹

Schwieriger ist die Frage, die sich stellt in bezug auf die Regulierten Chorherren des hl. Augustinus, die ein alter Orden sind; ferner bezüglich der Viktoriner und des sel. Thomas von Kempen. Der Fall ist geprüft worden. Hugo und Richard von St. Viktor nehmen einen Platz

¹ An neuerer Literatur über den hl. Ignatius von Loyola, seinen Orden und die ignatianische Frömmigkeit seien erwähnt: A. Huonder: Ignatius von Loyola. Köln 1932. – O. Karrer-H. Rabner: Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe. Benziger Einsiedeln 1942. – P. de Chastonay: Die Satzungen des Jesuitenordens. Benziger Einsiedeln 1938. – A. Brou: Saint Ignace, maître d'oraison. Spes Paris 1925. – O. Karrer: Des hl. Ignatius von Loyola Geistliche Übungen. Schöningh Paderborn 1926. – E. Raitz von Frentz: Einführung in die Geschichte und Ascese der Exerzitien (in 10. Aufl. der deutschen Ausgabe des Exerzitienbuches). Freiburg 1942. – E. Przywara: Deus semper maior, Theologie der Exerzitien. 3 Bde. Herder Freiburg 1938. – K. Richtstätter: Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien. Innsbruck 1924.

für sich ein in der Entwicklung der Theorie des geistlichen Lebens und der Mystik. Aber diesen besondern Platz verdanken sie dem Umstand, daß sie die scholastische Methode, die damals eben in Erscheinung trat, dabei in Anwendung brachten. Ihr Beitrag war mehr spekulativer Art; sie befaßten sich hauptsächlich mit den höheren Regionen der Beschauung und der Mystik. Ihre Lehrweisheit ist also von weniger unmittelbarem Nutzen für die guten Jaien, für die dieses Buch geschrieben ist. Auch halten wir dafür, daß der hauptsächlichste Beitrag der Regulierten Chorherren die «Nachfolge Christi» ist. Was die Urheberschaft dieses Buches anlangt, so mögen vom Standpunkt der internen Kritik aus tatsächlich Schwierigkeiten vorhanden sein — trotzdem aber scheinen äußere Gründe meines Erachtens einen erdrückenden Beweis dafür zu erbringen, daß Thomas von Kempen der Autor ist. Ich habe dies aufzuzeigen versucht in dem Artikel «Imitation of Christ», der in der elften Ausgabe der «Encyclopaedia Britannica» erschienen ist. Dieses wunderbare kleine Buch, obgleich verfaßt von einem Manne, der ein Leben führte, das man sehr wohl monastisch nennen kann, und geschrieben ist für solche, die das gleiche Leben führen, ist trotzdem so weltweit und so eindringlich in seinen religiösen Ermahnungen, daß oft behauptet worden ist, nach der Bibel habe kein anderes Buch einen mächtigeren Einfluß auf die Religion des Abendlandes ausgeübt, und zwar nicht nur auf das katholische, sondern auch auf das protestantische.

Eine Darlegung der «Nachfolge Christi» wäre hier also sehr wohl am Platz. Indessen scheint uns, daß eine eingehende Analyse eines einzigen Buches und die Darlegung seiner Lehre in keinem Verhältnis zum übrigen Thema stehen würde. Deshalb sagen wir denen, welche die Geisteshaltung der Regulierten Chorherren kennenlernen wollen, ganz einfach: «Leset die „Nachfolge Christi“»

Es ist klar, daß bei der Abfassung des vorliegenden Buches viele Bücher benützt und zu Rate gezogen worden sind. Man wird ihre Spuren in der Folge über die Seiten hin verstreut finden.

Nur zwei, in denen der gleiche Gegenstand behandelt ist, sollen erwähnt sein. Dies sind: «Spiritualité Chrétienne» von Abbé Pourrat, und «Spiritualité Médiévale» von Abbé F. Verneet. Das eine wie das andere sind vortreffliche kurze Darstellungen. Wer immer sich für alte Mystik interessiert, wird sie mit Gewinn nachschlagen¹.

23. April 1932.

CUTHBERT BUTLER
Ealing Priory, London W 5

¹ Dazu sind weiter zu nennen: F. Cayré: *Patrologie et Histoire de la Théologie*. 2 Bde. Desclée Paris-Tournai-Rome. Deutschsprachige einschlägige Werke: Otto Karrer: *Textgeschichte der Mystik*; Bd. I «Der mystische Strom» (von Paulus bis Thomas von Aquin), Bd. II «Die große Glut» (Mittelalter), Bd. III «Gott in uns» (Neuzeit); München Verlag Ars Sacra Josef Müller, 1926. — Viller-Rahner: *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg i. B. 1939.

Der hl. Benedikt hat seine Regel für Mönche geschrieben, für Menschen also, die in einer Gemeinschaft leben, außerhalb der Welt, in Klöstern, unter dem Gehorsam eines Obern und unter einer festen Zucht und Ordnung. Diesen vor allem wollte er helfen, indem er ihnen geistige Unterweisung und Leitung bot. Und es ist sehr wahrscheinlich, daß er in keiner Weise den Gedanken hegte, der Lehrmeister oder geistliche Führer von Menschen zu werden, die in der Welt leben.

Aber genau so wie seine Mönche die Hauptwerkzeuge für die Christianisierung der neuen germanischen Völker im Nordwesten von Europa und die vornehmsten Werkleute an dem mühseligen Werk der Zivilisation der neubekehrten Stämme geworden sind — trotzdem die ursprüngliche Idee St. Benedikts nicht darauf zielte — ebenso unbeabsichtigt wie nachhaltig wirkten auch die Lehrweisheit und die Grundsätze der heiligen Regel, drangen nach und nach

¹ An neuerer Literatur über St. Benedikt und den Benediktinerorden seien erwähnt: Herwegen, Abt Ildefons: Der hl. Benedikt, ein Charakterbild. Düsseldorf 1917. — Brandes-Staub: Leben des hl. Vaters Benedikt. Einsiedeln Benziger 1920. — Butler, Abt Cuthbert: Benediktinisches Mönchtum, Studien über benediktinisches Leben und die Regel St. Benedikts. Missionsverlag St. Ottilien Oberbayern 1929. — Herwegen, Abt Ildefons: Sinn und Geist der Benediktinerregel. Benziger Einsiedeln/Köln 1944.

durch zu den Leuten in der Welt und trugen so bei zur Gestaltung und zum Aufbau des christlichen Lebens. So kam es, daß nicht allein vom sozialen, sondern auch vom geistigen Gesichtspunkt aus, in der langen Periode von 600—1200, im sog. «finstern Mittelalter», der hl. Benedikt und seine Mönche die Hauptlehrmeister des geistlichen Lebens für das Abendland geworden sind. Und die geistigen Ströme, die die Wüsten bewässerten und sie zu Gärten des Glaubens erblühen ließen, flossen vor allem aus den Benediktinerklöstern und hatten ihren Quellgrund in der Regel des hl. Benedikt.

Nachdem das im eigentlichen Sinne Benediktinische Zeitalter vorüber war, und andere Lehrmeister und andere geistliche Schulen im kirchlichen Leben des Abendlandes in Erscheinung traten, da fuhren die Söhne des hl. Benedikt unentwegt fort, an der moralischen Erziehung und Bildung der Laien weiterzuarbeiten. Zu allen Zeiten, und ganz besonders seit der Reformation, haben sie sich der Erziehungsarbeit gewidmet. Auch in der heutigen Zeit finden wir große Mittelschulen in den meisten Benediktinerklöstern, und natürlicherweise sind die Zöglinge dieser Schulen erfüllt von den religiösen Traditionen, in denen sie erzogen worden sind, die sich eben von Anbeginn in der benediktinischen Umwelt fortpflanzen.

Daher haben wir tatsächlich das Recht, von einer wirklichen benediktinischen Schule der Frömmigkeit zu reden. Aber es wäre ein Irrtum, sie als eine besondere systematische Methode

der Lebensführung oder des Gebets aufzufassen. Wie es keine benediktinische Schule der Theologie gibt, noch irgendeine besondere Andachtsübung, in deren Dienst die Benediktiner als solche sich gestellt haben, ebenso gibt es keine besondere benediktinische Lehre vom geistlichen Leben. Aber es gibt eine gewisse Art der Geisteshaltung, die eine natürliche Frucht der heiligen Regel ist.

Bevor wir den Versuch machen, diese Geisteshaltung zu charakterisieren, wollen wir uns zurückversetzen und den hl. Benedikt und seine Regel in ihren historischen Rahmen hineinstellen. Der hl. Benedikt war von Abstammung Römer. Er wurde ums Jahr 480 herum in Mittelitalien geboren. Gegen 500 verließ er Rom, entschlossen, Mönch zu werden. Zuerst lebte er drei Jahre lang in der Einsamkeit, als Einsiedler in der Höhle von Subiaco, jetzt Sacro Speco genannt. Als er allmählich in der Gegend bekannt wurde, kamen viele zu ihm, um unter seiner Leitung Mönche zu werden. Daher richtete er in der Nähe von Subiaco zwölf Klöster mit je zwölf Mönchen ein. Einige Jahre später zog er, gefolgt von einer Gruppe von Jüngern, nach dem Monte Cassino, auf halbem Weg zwischen Rom und Neapel gelegen. Hier gründete er das berühmte Kloster, mit dem sein Name auf immer verknüpft bleibt, der Ausgangspunkt benediktinischen Lebens und Geistes, ein großes Heiligtum der Christenheit, viele Jahrhunderte lang eine der Quellen der religiösen und intellektuellen Kultur des Abendlandes. Das mag

um 525 herum gewesen sein. Er starb gegen das Jahr 550. Sein Leben fiel also in eine der kritischsten Epochen der europäischen Geschichte, an den Anfang des Mittelalters. Die germanischen und slawischen Völkerstämme brachen damals über Europa herein, und durch ihre Verschmelzung mit der Urbevölkerung begannen sie das Römische Reich umzugestalten und in Nationen aufzuspalten, die das moderne Europa werden sollten. In den ersten Phasen dieser Umgestaltung spielte die Regel des hl. Benedikt eine wichtige Rolle. Seine Mönche wurden die Pioniere für die Bekehrung einer ganzen Anzahl dieser heidnischen Stämme: Angelsachsen, Friesen (Holland), Germanen, Skandinavier, Preußen. Der «Apostel», der erste christliche Glaubensbote bei jedem dieser Stämme war ein Benediktiner. Die unter diesen neubekehrten Völkern gegründeten Klöster wurden zu geistigen Brennpunkten, von denen sich, zugleich mit den Ideen sozialer Ordnung, die Künste des Friedens ausbreiteten, die in langsamer und mühseliger Arbeit aus diesen noch halb barbarischen Stämmen ein christliches Volk machen sollten. Wie langsam und mühselig diese Arbeit war, ersehen wir aus der Geschichte der Franken von Gregor von Tours, wo er am Beispiel der Franken die Idee widerlegt, daß eine Nation durch den Empfang der Taufe allein schon christlich wird. Es brauchte die Arbeit mehrerer Generationen, die Franken in ein nur einigermaßen christliches Volk umzuwandeln. Das bestätigt den Gedanken, den Edmund Bi-

shop einmal geäußert hat: das Wirken der Kirche in den kulturlosen Jahrhunderten zwischen dem Zerfall der antiken und der Geburt der neuen Kultur sei einer ihrer schönsten Ehrentitel und verdiene den Dank des Menschengeschlechtes. All dies war zum größten Teil das stille und geduldige Werk der Benediktinerklöster, zwar nicht in Gallien, aber im übrigen Nordeuropa.

Wir wollen jetzt die Grundgedanken betrachten, die die Benediktinerregel damals mitbrachte, um im Zeitalter der Barbarei dem großen Werk der Christianisierung und Zivilisation der neuen Stämme Geist und Schwung zu geben, die sie – so dürfen wir wohl hinzufügen – der Welt auch heute noch zu schenken vermag.

DER GEISTLICHE GEHALT DER HL. REGEL¹

Das Wesen der benediktinischen Lehrweise über den Aufbau des Lebens und die Erziehung und Bildung der Persönlichkeit kann folgendermaßen dargestellt werden:

Nach dem Naturgesetz und den Prinzipien der Soziallehren der Theologie, wie sie von Leo XIII. in der berühmten Enzyklika «*Rerum Novarum*» ausgesprochen und aufs neue von Papst Pius XI. feierlich proklamiert worden sind,

¹ Regel des hl. Benedikt. Übersetzt von P. Karl Brandes O.S.B., neu bearbeitet von P. Fridolin Segmüller O.S.B., 6. Auflage 1915, in Taschenformat geb. Benziger Verlag Einsiedeln. – *La Règle de Saint Benoît trad. en français avec notes explicatives par Dom Germain Morin. Ed. St. Paul, Fribourg en Suisse 1944.*

ist die Familie die soziale Einheit, der Ausgangspunkt in der spekulativen wie in der praktischen Ordnung.

Eine gewisse Anzahl von Familien bilden den Stamm, die Nation, den Staat. Zuerst kommt die Familie, und im allgemeinen wächst jedes menschliche Wesen normalerweise in der Atmosphäre eines Heims heran. In der Familie, durch die Teilnahme am Familienleben bildet sich der Charakter, da werden die großen Familien-tugenden erworben. Die Familie ist also die ordentliche, von Gott gesetzte Schule der Tugend. Die wechselseitige Ausübung der häuslichen Tugenden bei Gatte und Gattin, bei Eltern und Kindern, unter Brüdern und Schwestern ist das natürliche, von Gott gewollte Mittel, um uns zu heiligen und unser Heil zu wirken.

Auf dieses Naturgesetz nun hat der hl. Benedikt die Lebensform seines Ordens aufgebaut. Er machte aus seiner klösterlichen Gemeinschaft eine Familie, die lebenslang verbunden bleibt durch natürliche und übernatürliche Bande. Die Mönche jedes Benediktinerklosters bilden eine religiöse Familie; normalerweise gehen sie gemeinsam durchs Leben, unter dem gleichen Dach, in einer Gemeinschaft, die an ihr eigenes Kloster gebunden und seßhaft ist. So ist also jedes Benediktinerkloster eine permanente soziale Einheit, die ihr Familienleben lebt, gemäß den Geboten und Räten des Evangeliums. Und eben gerade weil die Mönche des hl. Benedikt dieses christliche und übernatürliche Leben am Werke zeigten, brachten sie zu den rauhen Völ-

kern im Nordwesten Europas und zu all denen, die sich in ihrer Einflußzone befanden, nicht allein einen theoretischen Unterricht der Zivilisation, sondern auch das lebendige Tugendbeispiel, geistige Erziehung und Bildung und die Grundlehren eines Lebens nach dem Evangelium.

Wie zu erwarten ist, können die Vorschriften, die der hl. Benedikt für seine Mönche aufstellt, ebensogut auf das Familienleben der Christen in der Welt angewandt werden. Wir finden sie hauptsächlich in den Kapiteln 63 und 72 der heiligen Regel. Eine gegenseitige, edle, in aller Einfachheit doch ritterliche Höflichkeit ist darin empfohlen, gemäß den Worten des hl. Paulus: «Kommet einander mit Ehrerbietung zuvor.» Die Jüngern sollen die Ältern ehren und respektieren; die Ältern aber sollen die Jüngern lieben. Dem Abte, als dem Vater, schulden alle Ehrerbietung, Liebe und aufrichtige Unterwerfung. Dann kommen praktische Verhaltensregeln, wie z. B. «sie sollen sowohl in ihren körperlichen Gebrechen als auch in den Schwächen des Temperaments und des Charakters einander in aller Geduld ertragen. Keiner strebe nach dem, was er für sich, sondern nach dem, was er für andere als vorteilhaft erachtet. Keiner folge den Neigungen seines Herzens. Was er nicht will, daß man ihm tu', das füge er keinem andern zu.» All dies sind sehr kostbare Regeln für das Familienleben, ja das Fundament selbst des christlichen Familiengedankens, eine eigentliche christliche Lebens- und Charakterschule.

Wenn wir jetzt in der Regel nach Hinweisen auf die persönliche Religiosität des hl. Benedikt, nach Angaben über seine Übungen der Frömmigkeit suchen, so finden wir darin gleichsam einen Abriß der anerkannten Übungen des aszetischen Lebens. So treffen wir bei den «Werkzeugen der guten Werke» im 4. Kapitel in rudimentärer Form die Gewissenserforschung: «Seine begangenen Sünden Gott täglich im Gebete bekennen und inskünftig die Fehler selbst verbessern. Allezeit auf sein Tun und Lassen acht haben.» Ferner die Betrachtung der vier Letzten Dinge: «Täglich den Tod sich lebhaft vor Augen halten. Den Tag des Gerichtes fürchten. Vor der Hölle zittern. Mit allen geistigen Begierden nach dem ewigen Leben verlangen» — all dies in wenigen Strichen entworfen, ohne die späterhin systematisierten Methoden der Gewissenserforschung und der Betrachtung.

Der hl. Benedikt verbreitet sich wenig über das private Gebet. Er dachte wohl, daß es nicht nötig sei, viel darüber zu sagen. Keine Spur einer Methode: die Methoden waren noch nicht erfunden, ebensowenig das systematisierte Gebet. «Wenn einer im stillen beten will, so gehe er einfach in das Oratorium, in das Bethaus hinein und bete.» Dieser Rat schien ihm zu genügen. An zwei Stellen äußert er sich darüber, worin seines Erachtens dieses individuelle Gebet bestehen soll. Kap. 20: «Nicht in einer Flut von Worten, sondern in Reinheit des Herzens und Tränen der Zerknirschung.» Es sollte vor sich gehen (Kap. 52): «nicht mit lauter Stimme, son-

dern unter stillen Tränen und aus der Tiefe des Herzens». Wie Msgr. Ullathorne O. S. B. es treffend bezeichnet, ist es ein «beschauliches Gebet der Sehnsucht».

Aber der hl. Benedikt legte vor allem Gewicht auf das Offizium, das kirchliche Stundengebet, das Große Gebet, das die Mönche jeden Tag gemeinsam beten sollen, d. h. das mündliche, nicht das innere Gebet¹.

Kommt nicht gerade dieses den täglichen Gebeten, welche die Gläubigen gewöhnlich verrichten, am nächsten? Auch empfiehlt er ausdrücklich, daß unsere Seelen im Einklang seien mit unseren Stimmen, und daß wir uns immer so verhalten, als ständen wir in der Gegenwart Gottes und seiner Engel.

Das 4. Kapitel: «Von den Werkzeugen der guten Werke», gibt eine Anzahl von Grundsätzen und geistlichen Übungen, die sehr praktisch und für alle leicht ausführbar sind: die meisten davon dienen zur Entwicklung des geistlichen Lebens oder zur Besserung des Lebens. Die einzige Abtötung, auf die der hl. Benedikt Wert legt, weil sie alles in sich begreift, ist der Verzicht auf unsern eigenen Willen und unsere Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes. Dieser Grundsatz ist, wie wir sehen werden, allen Meistern des geistlichen Lebens gemeinsam, da er ja die Lehre unseres Herrn selbst ist.

In der letzten Zeit ist viel diskutiert worden über die Unterscheidung, die Abbé Bremond in

¹ Siehe weiter unten, Kap. VI.

seinem großen Werk «*Histoire du sentiment religieux en France*» macht. Er unterscheidet nämlich zwischen zwei Geisteshaltungen; die eine nennt er «theozentrisch», die andere «anthropozentrisch». Diese letztere, die gleichsam den Menschen in den Mittelpunkt setzt, zielt hauptsächlich auf die persönliche Vervollkommnung hin: sie ist bestrebt, die Fehler auszutilgen, Tugenden einzupflanzen und zu pflegen. Ihr Gegenstand ist also der «Aszetismus» in seinem vollsten und wahrsten Sinn, sowohl als Lehre genommen, wie als Mittel geistiger Formung. Die «theozentrische» Geisteshaltung dagegen ist vor allem auf Gott gerichtet, auf Gottesdienst und Gottesliebe. Aber das heißt im Grund nur ein und dieselbe Sache von zwei verschiedenen Seiten ins Auge fassen, und in Wirklichkeit gibt es kein System eines gesunden geistlichen Lebens, in dem die beiden Aspekte getrennt sind. Und dennoch ist die Unterscheidung richtig, insofern sie gewissermaßen einen andern Weg zeigt, und auch eine gewisse Verschiedenheit in der Art, die Dinge zu betrachten und ins Werk zu setzen. Die anthropozentrische Geisteshaltung ist mehr nach innen gerichtet, sie läßt es sich angelegen sein, ihr Gewissen auf das genaueste zu erforschen; sie ist darauf bedacht, Fortschritte und Rückschritte festzustellen, bestimmte und praktische Entschlüsse zu fassen; mit einem Wort: sie ist mehr subjektiv.

Solche Unterscheidungen beschäftigten den Geist des hl. Benedikt wenig. Hingegen scheint er dem theozentrischen Weg den Vorzug zu ge-

ben, wenn er sagt, daß sein Ziel sei: «eine Schule des Herrendienstes zu errichten» (Prolog), und nicht eine «Schule der Vollkommenheit», wie der moderne Ausdruck lauten würde. Das Ziel des religiösen Lebens als ein «Streben nach Vollkommenheit» zu definieren, stellt offensichtlich eine mehr individualistische Auffassung dar.

Aber die Frömmigkeit des hl. Benedikt und die ihm eigentümliche Geisteshaltung können mit Recht «christozentrisch» genannt werden; denn vor allem ist Jesus Christus der religiöse Mittelpunkt, der die Grundidee und die einzelnen Beweggründe der hl. Regel bestimmt. Die Regel fängt mit Christus an, folgt Ihm Schritt auf Schritt und hört mit Ihm auf. Wer ins Kloster treten will, wird von Anfang an gleichsam als Kriegsfreiwilliger aufgenommen, auf daß er als Soldat Christi Dienst leiste. Durch den Glauben muß der Mönch in allen Christus sehen, im Abt, in den Gästen, in den Kranken, in den Armen (Mt 25, 35ff.); durch die Selbstverleugnung folgt er Christus nach; durch den Gehorsam ahmt er Ihn nach; durch die Geduld teilt er Seine Leiden; durch die Liebe zu Ihm gelangt er zur vollkommenen Liebe; er soll nichts über die Liebe Christi setzen, nichts höher schätzen als Christus. Und noch das letzte Wort heißt, daß er durchaus nichts Christus vorziehen darf.

Dies war die geistige Nahrung, die der hl. Benedikt den Christen seiner Zeit darzubieten hatte, und die ihnen durch seine Mönche übermittelt wurde. Es sind ganz offensichtlich For-

mulierungen, die der alten Welt entstammen, Lehren der Wüstenväter und der Alten Mönche. Da ist nichts darin, was an das Gemüt rührt, kein Appell an die Einbildungskraft, noch an das Gefühl. Das ist alles nüchtern, herb, seltsam verschieden von unserer modernen Frömmigkeit. In der Regel wird die allerseligste Jungfrau nicht erwähnt; auch nichts von «Andachten» zu ihren Ehren oder zu Ehren der Engel und Heiligen. Man feierte wohl die Feste der Heiligen, und unter ihnen zweifellos die hauptsächlichsten Feste der allerseligsten Jungfrau, wie es im Sakramentarium des hl. Gelasius angegeben ist. In den Kirchen bewahrte man Reliquien von Heiligen; man sprach von den Engeln und sogar von den Schutzengeln. Aber nichts deutet an, daß ihre Verehrung in der persönlichen Andacht einen Platz gehabt hätte, ebensowenig wie die Verehrung des allerheiligsten Altarssakramentes. Es wäre ein Anachronismus, diese Dinge zu Anfang des 6. Jahrhunderts suchen zu wollen.

DIE ERSTEN BENEDIKTINISCHEN SCHRIFFTSTELLER

St. Anselm

Der hl. Gregor der Große († 604) war der erste Benediktiner, der über das geistliche Leben schrieb. Er behandelte es sehr ausführlich unter vielen Gesichtspunkten und war der große Meister des geistlichen Lebens zu Anfang des Mittelalters. Seine Lehre trägt den gleichen

nüchternen und herben Charakter. Leider hat er keine eigentliche Abhandlung über unser Thema hinterlassen, und seine Lehre muß aus Fragmenten, die über seine umfangreichen Werke hin verstreut sind, zusammengetragen werden. F. H. Dudden erklärt in seinem Leben des hl. Gregor, daß sein Kommentar zum Buche Job, «Moralia» genannt, «eine wahre Fundgrube der Theologie und Ethik des 6. Jahrhunderts» sei. Die Homilien über Ezechiel und die Evangelien wären von besonderem Interesse für das Thema, das wir uns gestellt haben, da sie den Gläubigen in der Lateranbasilika gepredigt worden sind. Eine Synthese der Lehren des hl. Gregor über das Gebet, die Beschauung, das beschauliche und das tätige Leben, mit einer koordinierten Darlegung seiner asketischen Anschauungen wäre — davon bin ich überzeugt — ein lichtvoller und anregender Beitrag für die religiöse Literatur und die christliche Aszetik, der noch heute Aufmerksamkeit verdiente, Nutzenwendung fände und für alle, für Laien nicht weniger als für Priester und Ordensleute, von außerordentlichem Wert wäre.

Man darf nicht vergessen, daß in jener Zeit die Bücher selten waren und noch seltener die Menschen, die lesen konnten. Die religiöse Unterweisung mußte durch das lebendige Wort oder durch das Bild vor sich gehen. Die einfachen Gebete, das Vaterunser, das Ave Maria und das Credo wurden lateinisch oder in der Muttersprache sowohl gelehrt wie gelernt, und ohne Zweifel auch einige der Psalmen, wenig-

stens so weit, um der sonntäglichen Vesper folgen zu können. Die Gottesdienste der Kirche und die liturgischen Feste waren sicher die hauptsächlichsten Mittel, die großen Wahrheiten und Geheimnisse des christlichen Glaubens dem Volk, das nicht lesen konnte, nahezubringen, es zu unterweisen und zur Andacht und Frömmigkeit anzuregen. Die Sonntagsmesse war der Mittelpunkt des religiösen Lebens. Für den hl. Benedikt war das feierliche Chorgebet die Wesensmitte im geistlichen Leben der Mönche, und in den Benediktinerklöstern wurden alle liturgischen Handlungen mit viel Pracht und Feierlichkeit begangen, gewiß schon zu Zeiten des hl. Benedikt von Aniane, um 800 herum. Und so verhielt es sich, je nach den vorhandenen Mitteln, auf der ganzen Welt in den Kathedralen und in den Kollegiatkirchen. Die geistliche Bildung der des Lesens unkundigen und größtenteils jeder Erziehung baren Massen vollzog sich also vornehmlich durch das Mitfeiern der kirchlichen Gottesdienste an Sonntag und Feiertagen. Die natürliche Folge davon war, daß die Aufmerksamkeit sich viel mehr auf den Gottesdienst als auf das persönliche geistliche Leben konzentrierte, obwohl der regelmäßige, auf bestimmte Zeiten festgesetzte Empfang der Sakramente der Buße und des Altars die Gläubigen antrieb, in sich selbst Einkehr zu halten und auf eine Umgestaltung ihres Lebens hinzuarbeiten.

Dies war der Gang der Dinge in den fünfhundert Jahren von 600–1000. Nicht als ob

in diesem Zeitabschnitt kein benediktinischer Schriftsteller hervorgetreten wäre. Wir haben vom hl. Gregor gesprochen. Es gab noch andere: so Ambrosius Autpertus im 8. Jahrhundert, der den «Kampf zwischen den Lastern und den Tugenden» schrieb; ferner Alkuin, der — wenn er nicht Benediktiner war — auf alle Fälle erfaßt und durchdrungen war vom benediktinischen Geiste jener Zeit und ein Andachtsbuch für Laien schrieb; und noch andere.

Endlich der hl. Anselm (geb. 1033, 1060 Mönch der Abtei Bec in Nordfrankreich, 1078 Abt daselbst, 1093 Erzbischof von Canterbury, gestorben 1109). Er war bahnbrechend, nicht nur auf dem Gebiete der Theologie, wo er der «Vater der Scholastik» genannt wurde, sondern auch im Bereich der persönlichen Andacht. Außer seinen theologischen Abhandlungen verfaßte er Betrachtungen und Gebete. Diese Betrachtungen¹ gehören aber nicht jener Gattung an, die wir heute mit diesem Namen bezeichnen. Der Inspiration und dem Tone nach theologisch, sind sie von Anfang bis zu Ende erfüllt von einer innigen persönlichen Frömmigkeit, ein eigentliches Ausschütten des Herzens vor Gott. Sie konzentrieren sich hauptsächlich auf die Person des göttlichen Erlösers, und der Gedanke an Schuld und Erlösung ist darin vorherrschend. Ihrer Natur nach sind es eigentlich affektive Gebete und würden sich nicht eben als Betrachtung oder inneres Gebet eignen, in

¹ Vgl. Betrachtungen des hl. Anselm. Verdeutschte von Bernhard Barth und Alfons Hug. München 1926.

dem Sinne, wie wir diese heute verstehen. Aber sie könnten sehr wohl als mündliche Gebete dienen oder auch als eine in Ruhe und Sammlung überdachte geistliche Lesung.

«Die Betrachtungen und die Gebete», sagt der hl. Anselm in der Einleitung, «haben den Zweck, den Leser zur Gottesliebe zu entflammen, zur Gottesfurcht oder zur Selbstprüfung anzuregen. Sie sollen also nicht in erregtem Zustand gelesen werden, sondern in der Ruhe, nicht in Hast und Eile, sondern langsam und mit großer Aufmerksamkeit. Der Leser fühle sich nicht etwa gedrängt und meine, er müsse unbedingt eine ganze Betrachtung lesen, sondern er lese nur so weit, als es ihm seinem Empfinden nach förderlich ist, und bis das Verlangen nach dem Gebet in ihm entzündet wird. Es ist auch gar nicht nötig, daß er immer am Anfang beginnt, sondern er wähle die Stelle aus, die ihm am besten gefällt.»

Wenn man auf diese Weise vorgeht, können diese Betrachtungen zu einem inbrünstigen, ganz von der Weihe tiefer Theologie durchdrungenen Gebet führen und eine mächtige Hilfe für alle jene werden, die sich ihrer bedienen.

In seiner «Spiritualité Chrétienne» gibt Pourrat zahlreiche Beispiele aus den Andachtsschriften des hl. Anselm. Eine kurze Stelle daraus möge genügen.

In seiner schönen «11. Betrachtung über die Erlösung» ruft er aus: «Laß, o Herr, ich bitte Dich, laß mich durch die Liebe genießen, was

ich durch die Erkenntnis besitze. Laß mich mit dem Herzen empfinden, was ich mit dem Geiste erfasse. Laß mich hingerissen sein von Deiner Liebe, nimm mich ganz hin. Alles, was ich bin, gehört Dir, da ich ja doch Dein Geschöpf bin. Laß alles ganz Dein sein, hingeschenkt in der Liebe zu Dir. Siehe, Herr, mein Herz ist vor Dir. Es strebt danach, sich Dir ganz hinzugeben, aber von sich aus kann es das nicht. Darum vollende Du, was es selbst nicht fertigbringt. O meine Seele, hange Gott an, hange ihm unbeirrbar an! O gütigster Herr Jesus, stoße sie nicht zurück! Sie hungert nach Deiner Liebe. Erquickte und stärke sie!»

St. Bernhard

Der Autor indessen, der am meisten dazu beitrug, die benediktinische Geisteshaltung dem Volke nahezubringen, sie zur Entfaltung brachte und den Christen aller Stände und aller Zeiten mundgerecht machte, war der hl. Bernhard (1090–1153). Er war Zisterzienser. Aber so groß auch äußerlich die Verschiedenheit des Lebens der Zisterzienser und der schwarzen Mönche des hl. Benedikt war und noch ist, vom geistlichen Gesichtspunkt aus ist sie unbedeutend oder kaum vorhanden. Nach der Ansicht von Pourrat hat der hl. Bernhard am Ausgang des Mittelalters den Weg geöffnet für eine Form der Frömmigkeit, die bald allgemein werden sollte, und die bis in unsere heutige Zeit hinein wirkt.

Der hl. Bernhard lebte auf der Grenzscheide zweier Zeitabschnitte, nämlich der Väterzeit und der Scholastik. Er war das Kind der ersten, die bereits am Dahinschwinden war, «der letzte der Väter». Schon zu Anfang des 12. Jahrhunderts erglänzte die Morgenröte der neuen Zeit, jenes großen Zeitalters der Philosophie und der scholastischen Theologie, der Universitäten, der Bettelorden und der Kreuzzüge. Es war sozusagen ein Vorspiel des glorreichen 13. Jahrhunderts. Als die Benediktiner die Erziehung und Bildung des neuen Zeitalters ändern übergaben, hinterließen sie der Welt ein Vermächtnis, das in Wirklichkeit die Keime der großen geistigen Bewegungen der Zukunft in seinem Schoße trug.

«Das im eigentlichen Sinne benediktinische Zeitalter ging zu Ende», schreibt der spätere Kardinal Newman in seinem glänzenden Essay über die benediktinischen Schulen. «Dem Orden aber, dessen Namen es getragen, wurde, um so vieler, lange Zeit mit Ausdauer und Geduld geleisteter Dienste willen, von der Vorsehung eine einzigartige Ehre zuteil: seine Mönche wurden von der Kirche nicht mehr unmittelbar für die besondere Aufgabe eingesetzt, die sie als ihre Diener jahrhundertlang erfüllt hatten; aber sie sollten die ersten sein, die neuen Waffen aufzuzeigen, die die neuen Orden von andersgeartetem Geiste gegen eine neue Art von Widersachern zu führen ausersehen waren.»

Lanfrank und St. Anselm in Bec hatten die scholastische Methode geschaffen. Wie Mgr. Hedley schreibt: «Das Monologium und das Proslogium führten die Scholastik in die Welt ein.» Gratian, der als erster das Kanonische Recht kodifizierte, war Benediktiner. Die große «Glosse» der Bibel, die das Handbuch der mittelalterlichen Exegese wurde, war ein Erzeugnis der benediktinischen Schulen. So gehörte von den großen fundamentalen Werken des 12. Jahrhunderts, die zum Ausgangspunkt der Bewegungen des 13. Jahrhunderts wurden, einzig das «Buch der Sentenzen» von Petrus Lombardus nicht zum Erbe, das die Benediktiner hinterließen; es erschien zu dem Zeitpunkt, als sie im Begriffe waren, ändern die Wege zu öffnen, die als Erzieher des Abendlandes ihre Stelle einnehmen sollten. Um wieder auf unser Thema zurückzukommen: es war der Zisterzienser St. Bernhard, der dem christlichen Volk jene letzten Quellen der Andacht erschloß, die nicht aufgehört haben, die katholische Frömmigkeit zu speisen.

Was das religiöse Leben anbelangt, so betrachtet Pourrat den hl. Bernhard als den eigentlichen Vertreter der «benediktinischen Schule der Frömmigkeit», wie er sie nennt. Er widmet an die hundert Seiten der Lehre des hl. Bernhard und erläutert jeden Punkt durch sehr gut gewählte Auszüge. Wer den Wunsch hegt, das reiche Erbe des Abtes von Clairvaux kennen und schätzen zu lernen, könnte nicht Besseres tun, als sich in jene Seiten zu vertiefen, die Pourrat

über ihn schreibt. Seines Erachtens trug der hl. Bernhard mehr als irgend jemand dazu bei, dem religiösen Leben des Mittelalters die Note «affektiver Frömmigkeit» zu verleihen. Diese Religiosität war in keiner Weise spekulativ, nicht im geringsten berührt von der scholastischen Bewegung, die damals schon anfang, sich unter den großen Zeitgenossen des hl. Bernhard, bei Hugo und Richard von St. Viktor, auszubreiten. Bei ihm ist keine Spur von Neuplatonismus bemerkbar, der in der Lehre des hl. Augustin so stark hervortrat. Auch findet sich bei ihm keine Spur der Schriften des Pseudo-Dionysius, die im Abendland bereits anfangen Mode zu werden und ein mächtiges Echo fanden.

Die Geistigkeit des hl. Bernhard war einzig und allein auf Gott gerichtet, reine Frömmigkeit, die sich vor allem ganz auf unsern Herrn Jesus Christus als Mensch bezog. Christus war der Gegenstand der Andacht bei den Alten Vätern und bei den ersten Heiligen gewesen, vom hl. Paulus an bis auf den hl. Benedikt, wie wir gesehen haben. St. Bernhard aber wandte sich der heiligen Menschheit in einer ihm ganz eigenen Weise zu und öffnete so die Schleusen für die mächtigen Ströme der Andacht zum Menschen Jesus Christus, die so ungestüm dahinflossen und auf so bedeutsame Weise die Religiosität des ausgehenden Mittelalters und der modernen Zeit bestimmen. Dekan Inge sagt sehr richtig: «Sein großes Werk war: die Betrachtung, die ganz Andacht und ganz Liebe ist, wieder zum Bilde des göttlichen Gekreuzigten

zurückzuführen.» Das ist nicht etwa so zu verstehen, als ob das Bild unseres Herrn und Seines Kreuzes je aufgehört hätte, im Mittelpunkt der Verehrung und Frömmigkeit zu stehen. Aber aus den Tiefen seiner liebevollen und gottinnigen Natur, aus seiner poetischen Veranlagung heraus, in seiner echt dichterischen Begeisterung, mit seiner außerordentlichen und mächtig ergreifenden Beredsamkeit wußte der hl. Bernhard dieser Andacht Glut und Farben zu verleihen, die bis dahin völlig unbekannt waren. Man kann sagen, daß er gewissermaßen die Gestalt Christi vermenschlicht hat, und daß Sie durch ihn wie nie zuvor dem Geist und dem Herzen nahegebracht wurde.

Er hat meist angeknüpft an die Vorgänge im Leben unseres Herrn, vorzüglich in den Predigten über die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahrs: Advent, Weihnachten, Epiphanie, Karwoche, Ostern und Pfingsten. Er hielt diese Predigten an seine Mönche, wahrscheinlich lateinisch, so wie wir sie besitzen. Aber sie wurden bald in die verschiedenen Sprachen jener Zeit übersetzt, fanden weite Verbreitung und gelangten so zu den Gläubigen. Sie behandelten die Geburt des Herrn in der Krippe, die Beschneidung, die Anbetung der Hirten und der Drei Könige, die heilige Kindheit, die Vorgänge im öffentlichen Leben, die Passion und die Kreuzigung, die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi. Obgleich diese Geheimnisse auf eine neue Art und Weise dargelegt wurden, leuchtend und glühend in den Farben der innigen und

überströmenden bernhardischen Frömmigkeit, so gaben diese Predigten dennoch nicht male-
rische Schilderungen, keine «anschauliche Vor-
stellung des Ortes». St. Bernhard versuchte
nicht, der Phantasie realistische Bilder zu bie-
ten, wie z. B. das Jesuskind in der Krippe, oder
den Erlöser am Kreuz, mit dem Tode ringend,
wie es dann bei spätern Predigern Sitte wurde.
Es ist freilich wahr, er spricht mit zärtlichem
Mitgefühl von den Tränen und den kindlichen
Wehrufen des Jesuskindes, — von jenen Trä-
nen, die, wie er sagt, vergossen wurden nicht
um der Leiden Christi willen, sondern wegen
der Sünden des Menschengeschlechtes. Doch
viel mehr verweilt er bei den Tugenden, die an
unserm Herrn offenbar werden: bei Seiner De-
mut, Seinem Gehorsam, Seiner Geduld und vor
allem bei Seiner Liebe, wie sie sich bei den ver-
schiedenen Ereignissen kundtat. Er ist ganz von
der Bibel inspiriert, und seine Sprache verrät
von Anfang bis zu Ende eine eifrige Lektüre
der Heiligen Schrift. Seine Predigten sind sozu-
sagen ein Mosaik von Texten und Ausdrücken,
die aus der Heiligen Schrift geschöpft sind. In
den Ausgaben finden wir nur die wörtlichen
Zitate in Sperrdruck. Wenn aber alle Stellen,
die nicht wörtlich genau zitiert sind, auch noch
in Sperrdruck stünden, so wäre beinahe die
Hälfte des Textes gesperrt.

Auf diese Weise werden uns die verschiede-
nen Phasen im Leben unseres Herrn, Seine Pas-
sion, Seine Kreuzigung und Seine Auferste-
hung vor Augen gestellt, und all das wirkt

gleichsam wie ein religiöser Anschauungsunter-
richt, mit unvergleichlicher Kraft und Schön-
heit, so recht dazu angetan, Glauben, Andacht
und Liebe in Herz und Geist aller zu erwecken.
Es fehlt uns hier der Raum, um all dies mit Bei-
spielen zu belegen, wie es Pourrat auf vortreff-
liche Weise tut. Eine einzige Stelle soll genügen:
die entzückenden Ausführungen über den hei-
ligsten Namen Jesu aus der 15. Predigt über
das Hohelied. Sie ist den Priestern wohl ver-
traut, da sie im Brevier die Lesung dieses Fest-
tages bildet; für andere aber dürfte sie ohne
Zweifel neu sein.

«Oleum effusum nomen tuum, Dein Name ist
wie ausgesprengtes Öl. Der Name des Bräuti-
gams ist Licht, Speise, Arznei. Er leuchtet,
wenn man ihn öffentlich verkündigt, er nährt,
wenn man ganz still für sich an ihn denkt; und
wenn man ihn in der Trübsal anruft, verschafft
er Linderung und Salbung. Werfen wir einen
Blick auf jede dieser Eigenschaften, ich bitte
euch drum. Was meint ihr denn, wie ist es ge-
kommen, daß sich über den ganzen Erdball das
erhabene, blitzartige Licht des Glaubens aus-
breiten konnte, wenn nicht durch die Predigt
des Namens Jesu? Hat Gott uns nicht durch das
Licht dieses gebenedeiten Namens in Sein wun-
derbares Licht gerufen?

Aber der Name Jesu ist nicht nur Licht; er
ist auch Speise. Fühlt ihr euch nicht jedesmal
gestärkt, wenn ihr in eurem Herzen diesen süßen
Namen wachruft? Was gibt es anderes auf der

Welt, das so sehr den Geist desjenigen nährt, der an Ihn denkt? Was läßt die schwach gewordenen Sinne in ähnlicher Weise wieder zu Kräften kommen, was gibt den Tugenden Energie, was bringt die guten Sitten zum Erblühen, und was erhält die sittsamen und keuschen Neigungen? Jede Seelenspeise ist trocken und hart, wenn sie nicht in dieses Öl getaucht ist; sie ist geschmacklos, wenn sie nicht mit diesem Salz gewürzt ist.

Wenn ihr mir schreibt, ist euer Brief für mich ohne Wohlgeschmack, wenn ich darin nicht den Namen Jesu lese. Wenn ihr euch mit mir unterhaltet oder mit mir diskutiert, so hat die Frage für mich kein Interesse, wenn darin der Name Jesu nicht mitklingt. Jesus ist Honig für meinen Mund, Wohllaut für mein Ohr, Jubel und Frohlocken für mein Herz.

Sein Name ist auch eine heilbringende Arznei. Ist einer von euch traurig, so komme Jesus in sein Herz, von dort in den Mund, und alsbald, beim Erklingen dieses Namens, der ein wahres Licht ist, flieht jede Wolke, und die Heiterkeit kehrt zurück. Stürzt einer in schwere Schuld, rennt er selbst aus Verzweiflung dem Tod entgegen — wenn er den Namen Jesu anruft, wird er da nicht sofort wieder anfangen zu atmen und zu leben?»

Von aller Welt ist heute anerkannt, daß die Entfaltung und der mächtige Aufschwung, den die volkstümliche Verehrung der allerseligsten Jungfrau Maria genommen hat, weitgehend dem

hl. Bernhard zugeschrieben werden muß. Zweifellos war die Andacht zu Maria, sogar in ihrer üppig wuchernden Ausprägung, im Orient seit den ersten Zeiten schon sehr verbreitet, wie der hl. Ephrem der Syrer klar zeigt. Man findet sie auch im Abendland wieder, nicht nur in den maßvollen und abgewogenen theologischen Ausdrücken eines Ambrosius und Augustinus, sondern mit orientalischer Glut und Inbrunst, besonders im Spanien des 7. Jahrhunderts. Man trifft auch Spuren davon in England. Die Manuskripte der Universitätsbibliothek von Cambridge enthalten ein englisches Gebetbuch, das im 8. Jahrhundert im Gebrauch war und bekannt ist unter dem Namen «Buch von Cerne». Darin finden wir Gebete zur «Heiligen Maria», wo sie begrüßt und angerufen wird als «Erlöserin und Helferin», zusammen mit unserem Herrn Jesus Christus, und auch als «Fürsprecherin, Erleuchterin und Helferin». «Wir haben Vertrauen auf Dich, und wir halten für gewiß, daß Du von unserem Herrn Jesus Christus uns alles erlangen kannst, was Du nur willst¹.» Und es besteht kein Zweifel, daß in diesen ersten Zeiten ähnliche Ausdrücke auch im übrigen Abendland geläufig waren.

Es ist aber unbestritten, daß der Verehrung der allerseligsten Jungfrau ein starker Impuls, eine neue begeisterte Note und Inbrunst verliehen wurden durch die glühende Gottinnigkeit und die herzerwärmende Beredsamkeit des

¹ The book of Cerne (Cambridge University Press), S. 154.

fürchten wir nichts. Wenn sie uns führt, so ermüden wir nicht. Wenn sie uns gnädig ist, erreichen wir den Hafen.»

Eine andere volkstümliche Andacht, nämlich jene zum Schutzengel, erfuhr durch St. Bernhard einen starken Antrieb, und es scheint, daß er auch der erste war, der über den hl. Joseph predigte, ihn verherrlichte, seine Größe und alle seine Tugenden so recht ins Licht rückte.

So dürfen wir heute sagen, daß unsere Generation gerade die entscheidenden Züge ihrer Frömmigkeit, nämlich den stark christozentrischen Charakter, d. h. ihre Andacht zur heiligen Menschheit unseres Herrn, und die liebevolle Versenkung in diese heiligen Geheimnisse, die ja Herz und Seele der Religion sind, ferner die glühend kindliche Verehrung der heiligen Mutter, «Unserer Lieben Frau», und die so verbreitete Andacht zu den Schutzengeln und zum hl. Joseph vor allem der benediktinischen Tradition verdankt, wie sie uns im hl. Bernhard entgegentritt.

Mit dem hl. Bernhard muß sein intimer Freund und erster Biograph, Wilhelm von St. Thierry, erwähnt werden. Er war Abt des Cluniazenserklusters gleichen Namens in der Nähe von Reims und Verfasser bemerkenswerter Werke über das geistliche Leben. Wiewohl in besonderem Sinne für Mönche bestimmt, übten diese Schriften dennoch einen großen Einfluß auf alle Lehrer des geistlichen Lebens im Mittel-

alter aus, und dieser Einfluß dauert noch fort. Das anziehendste dieser Bücher trägt den Titel: «Betrachtende Gebete». Dom Berlière nennt es eine «Perle der Aszetik im 12. Jahrhundert». Es wartet noch auf einen Übersetzer. Anders verhält es sich mit der «Goldenen Epistel», die heute endgültig Wilhelm zuerkannt wird. Obwohl sie an eine Kartäuser-Kommunität gerichtet ist, kann doch ein großer Teil der darin aufgestellten Grundsätze ganz allgemeine Anwendung finden. Ursprünglich und während langer Zeit wurde sie dem hl. Bernhard selbst zugeschrieben und war die Lieblingslektüre großer Meister, wie St. Bonaventura, Ruysbroek und Gerson. Der hl. Aloisius von Gonzaga wußte sie fast ganz auswendig, wie uns sein Biograph erzählt. Vernet bekennt feierlich: Wilhelm sei «nach St. Bernhard der liebenswürdigste Autor des Benediktinerordens im Mittelalter. Er besaß Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Herzenswärme.» Die «Abhandlung über das einsame Leben» ist «eines der wesentlichen Bücher der geistlichen Literatur des Mittelalters¹».

*Die heilige Gertrud die Große
(1256–1302?)*

Wenigstens mit ein paar Worten wollen wir hinweisen auf die drei Zisterzienserinnen, die hundert Jahre nach dem hl. Bernhard im Kloster Helfta in Sachsen lebten: St. Gertrud und die

¹ Spiritualité Médiévale, S. 14.

beiden Mechthilden. Obgleich ihre Schriften zum größten Teil aus Offenbarungen bestehen und in mystischen Höhen schweben, sind sie in gewisser Beziehung die Vorläufer einer der verbreitetsten modernen Andachten, nämlich der Herz-Jesu-Verehrung.

Lange war ein Buch im Umlauf mit dem Titel: «Gebete der hl. Gertrud.» In neuerer Zeit hat ein Mönch von Solesmes nachgewiesen, daß diese Sammlung nicht authentisch ist, und 1926 hat er eine kritische Ausgabe davon veröffentlicht. Er weist darauf hin, daß in diesen Gebeten die Frömmigkeit vor allem durch die Betrachtung des Leidens und Sterbens des göttlichen Erlösers geweckt wird. «St. Gertrud versteht, wie niemand es noch verstanden hat, den Reichtum der Liturgie auszubeuten¹⁾, deren Zentrum die heilige Messe und deren Höhepunkt die heilige Kommunion ist. Eine solche Verbindung von christozentrischer Frömmigkeit im Rahmen der Liturgie ist sehr charakteristisch für die benediktinische Geisteshaltung. Aber wenn wir hier auf die hl. Gertrud zu sprechen kommen, so geschieht es vor allem deshalb, weil sie der Herz-Jesu-Andacht so große Wichtigkeit beimaß. Die «Wahren Gebete» beginnen mit der ersten Gebetsübung am Morgen, wie folgt:

Grüßet das heiligste Herz Jesu! Sobald ihr aufsteht, wendet euch dem reichen und zärtlichen Herzen eures süßesten Geliebten zu. «Ich

¹ Vernet, S. 17.

lobe, ich preise, ich verherrliche Dein sanftestes und edelstes Herz, o Jesus Christus, mein treuester Geliebter.»

Und weiter: «Siehe, Herr, hier ist mein Herz! Ich hab' es von allen Geschöpfen losgerissen; mit der ganzen Kraft meines Willens bringe ich es Dir dar und bitte Dich, es glorreich zu zieren mit dem kostbaren Blut Deines süßesten Herzens. Vereinige es ganz mit Dir im lieblichen Wohlgeruch Deiner göttlichen Liebe.»

Alle diese Gebete sind vom heiligsten Herzen inspiriert, und die ganze Frömmigkeit der hl. Gertrud ist davon wie in Purpur getaucht. Diese Heilige, und in ihrer Person die benediktinische Frömmigkeit, darf also die Ehre beanspruchen, diese bedeutsame Andacht in der Kirche eingeführt zu haben. Die Herz-Jesu-Verehrung hat eine große, immer noch wachsende Wichtigkeit erlangt und ist heute wahrscheinlich die am meisten verbreitete und beim Volke beliebteste aller katholischen Andachten. Wer sich von den Abhandlungen der hl. Gertrud und der hl. Mechthild gerne einen vollständigeren Begriff machen möchte, findet eine Auswahl von Zitaten in der Schrift des ehrwürdigen Ludwig Blossius: «Monile spirituale» oder «Geistliches Schatzkästchen», im fünften Band seiner gesammelten Werke, von denen im folgenden Abschnitt die Rede sein wird. Im «Schatzkästchen» finden wir Auszüge aus den Schriften und Offenbarungen von vier Heiligen: St. Gertrud, St. Mechthild, St. Brigitta von Schweden und St. Katharina von Siena.

Es ist mir nicht darum zu tun, hier noch die Namen einer großen Zahl von benediktinischen Schriftstellern anzuführen, die man bei Pourrat und Vernet findet. Es ist ja nicht meine Absicht, eine Geschichte der alten Schulen zu schreiben, sondern ihren Beitrag zum geistlichen Leben der Gläubigen aufzuzeigen. Deshalb überspringe ich gleich zwei Jahrhunderte und komme zu dem wahrscheinlich bekanntesten Autor, zu Louis de Blois, der gewöhnlich mit dem Namen Blosius bezeichnet wird. Seine Bücher sind vielleicht die meist verbreiteten aller benediktinischen Schriften und haben wohl mehr als andere dazu beigetragen, die benediktinische Frömmigkeit dem Volk nahezubringen.

Ludwig Blosius wurde 1506 in einer adeligen Familie des niederländischen Hennegau geboren. Er trat früh in das Kloster Liessies im Hennegau ein, wo er schon 1530, noch vor seiner Priesterweihe, zum Abt gewählt wurde. Er starb 1566. Er hat eine beträchtliche Anzahl von Schriften hinterlassen, die als klassisch angesehen werden. Die einen wenden sich unmittelbar an Ordensleute, während die andern von mehr allgemeinem Interesse sind. Ursprünglich sind sie lateinisch geschrieben, aber sehr oft in die hauptsächlichsten modernen Sprachen übersetzt worden. Von den bekanntesten seien erwähnt «Spiegel der Mönche» und das berühmteste von allen: «Anleitung zum innerlichen Leben», das eine Abhandlung über mystische Theo-

logie bietet. Von mehr allgemeinem Interesse, den Menschen, die guten Willens sind, gewidmet, sind die drei Abhandlungen: «Trost für ängstliche Seelen», «Der geistliche Spiegel» und «Die Regel des geistlichen Lebens».

Die populärste dieser Schriften, und vielleicht die charakteristischste, ist der «Trost für ängstliche Seelen».

«Dieses Buch», sagt der Verfasser, «ist geschrieben zum Trost der Menschen, die guten Willens sind, die, obwohl sie früher schwer gesündigt haben, oder sogar jetzt, infolge der menschlichen Schwachheit, noch jeden Tag fallen, nichtsdestoweniger entschlossen sind, mit Hilfe der Gnade sich zu bessern, und sich bemühen, ein gutes und heiliges Leben zu führen. . . Unter Menschen, die guten Willens sind, verstehen wir jene, die sich jedes freiwilligen Fehlers enthalten und aus dem Geiste leben wollen, um Gott zu gefallen.»

Es ist ein goldenes Buch, das vielen geprüften oder sogar verzweifelten Seelen Trost und Mut gegeben hat, eines der besten Erzeugnisse benediktinischen Geistes. Es ist freilich wahr, die Trostgedanken sind oft den Lieblingsautoren des Verfassers entlehnt, besonders den beiden berühmten Mystikern des 14. Jahrhunderts, Seuse und Tauler. Wie wir bereits betont haben, ist es eines der grundlegenden, charakteristischen Merkmale der benediktinischen Frömmigkeit, daß sie gemüthhaft und nicht verstandesmäßig,

affektiv und nicht intellektuell, ist und an den spekulativen oder scholastischen Theorien über die Natur des geistlichen Lebens und des Gebetes nur ein sehr mäßiges Interesse hat. Im großen und ganzen bleibt Ludwig Blosius dieser Tradition treu. Aber er war gleichermaßen vertraut mit der spekulativen und scholastischen Seite der mystischen Theologie des 13. Jahrhunderts; und in dem eigentlich mystischen Teil seiner Werke, wie z. B. in dem Buche «Anleitung zum innerlichen Leben», steht er unter dem Einfluß des Pseudo-Dionysius, von Ruysbroek und der deutschen Dominikaner Seuse und Tauler, die alle den gleichen Ideen huldigten. Trotz dieses neuen Elements bleibt Ludwig Blosius im Wesen ein echter Vertreter der benediktinischen Schule und der affektiven Richtung. Die «Regel des geistlichen Lebens» war die erste Schrift von Ludwig Blosius. Der «Spiegel der Seele» erschien zwanzig Jahre später. Das eine wie das andere sind bewundernswerte praktische Handbücher geistlicher Unterweisung, dem Verständnis von Weltleuten angepaßt. In verschiedener Art und Weise umfassen beide das geistliche Leben in seiner ganzen Größe und Weite: die Erziehung und Bildung des Menschen, der über die Sünde triumphiert, die Tugend übt und sich dem Gebete weihet. Es ist ein hohes Ideal, das er aufstellt, und seine Führung hat nichts Weichliches an sich. Ein Herausgeber seiner Werke bezeichnete kürzlich als vornehmste Wesenszüge von Ludwig Blosius: «Einen robusten, gesunden Menschenverstand,

eine solide Frömmigkeit, eine friedvolle Sanftmut, eine Güte ohne Schwäche, eine heitere Weisheit und eine gesunde Fröhlichkeit», alles Kennzeichen, so wollen wir hoffen, der Schule benediktinischer Geisteshaltung.

Aber der kostbarste Beitrag von Ludwig Blosius sind seine Gebete und seine Anleitungen zum Beten. Wir finden sie vor allem im «Oratorium der gläubigen Seele». Sie bestehen aus zwei Reihen von «Gesprächen mit Jesus». Die Gebete der ersten Reihe haben die hauptsächlichsten Begebenheiten im Leben und Leiden unseres Herrn zum Gegenstand. Sie bieten so schöne und so vollkommene Muster, daß wir im folgenden eine Probe davon geben wollen. Wir nehmen als Beispiel die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande. Alle Gebete beginnen mit der gleichen Anrufung: «Gegrüßtest seist Du, süßer Jesus, Dir sei Lob, Ehre und Herrlichkeit, o Christus!

Du, den die Weisen mit heiligem Glauben gesucht, und den sie, von einem Sterne geleitet, gefunden; und, nachdem sie Dich gefunden, sich demütig niedergeworfen und Dich angebetet und Dir zum Geschenk Gold, Weihrauch und Myrrhe dargebracht haben.

Gewähre mir, o Herr, daß ich, wie diese gebenedeiten Männer, Dich allezeit suchen und anbeten möge im Geist und in der Wahrheit, und Dir immerdar das Gold einer flammenden Liebe, den Weihrauch süßer Andacht und die Myrrhe vollkommener Abtötung darbringe.

Gib mir die Gnade, alle Kräfte meiner Seele hinzugeben, um Dich zu loben und Dich anzubeten, nach Deinem heiligen Willen.»

Alle diese Gebetsübungen sind von gleicher Struktur: Am Anfang steht die Anrufung. Dann folgt, so kurz als möglich, ein Bild oder ein Gedanke an einen Vorgang im Leben oder Leiden unseres Herrn, was man vielleicht eine noch unentwickelte «anschauliche Vorstellung des Ortes» nennen könnte. Endlich schließt sich eine Reihenfolge frommer Akte, liebender Anmutungen und Bitten an, die eingegeben sind durch die Erwägungen, die vorausgehen und die den Kern dieser Gebetsübungen bilden.

Es gibt bei Blossius an die hundert solcher Gebetsübungen, für jeden Tag der Woche, für Morgen und Abend. Aber es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Ludwig Blossius sie dazu bestimmt hat, bloß als mündliche Gebete zu dienen, die man jeden Tag von Anfang bis zu Ende hersagen solle. Es wäre ein Irrtum, einen derartigen Gebrauch davon zu machen. Nach einem flüchtigen Blick auf den Schauplatz oder auf den betreffenden Betrachtungsgegenstand, sollte man nach und nach zu den innern Akten und Bitten übergehen und so lange dabei verweilen, als Seele und Herz daran Geschmack finden, indem man den gleichen Akt so lange wiederholt, bis seine Wirksamkeit abnimmt. Alsdann kann man zum folgenden übergehen. Wenn man auf diese Weise vorgeht, könnte eine einzige dieser Gebetsübungen leicht zwei oder drei Tage lang eine halbe

Stunde mit innerem affektivem Gebet ausfüllen, und die ganze Sammlung dieser Gebetsübungen würde für mehr als ein Jahr genügen.

Eine andere Reihe von «Gesprächen mit Jesus und Maria», die auf die ersten folgen, nähern sich eher Stoßgebeten, die je nach den Umständen aus einem von Liebe zu Gott entflammten Herzen, wie Funken aus einem feurigen Ofen, hervorspringen. Diese affektiven Gebete und zärtlichen Zwiegespräche oder Unterhaltungen mit unserem Herrn und der allerseligsten Jungfrau sind wohl der charakteristischste Beitrag von Ludwig Blossius und zugleich derjenige, der die Frömmigkeit der Gläubigen am meisten angeregt hat. Ähnliche Gebete sind auch in andern Teilen seiner Werke in Fülle vorhanden, wie z. B. im «Spiegel der Mönche», Kapitel 4 und anderswo. Man wird die Beobachtung machen, daß es in seinen Betrachtungen keine gesetzmäßige «Methode» gibt, keine Einteilung in «Punkte». Ein gewaltiges Sich-ergießen und Ausströmen von Verehrung und Liebe zu unserem Herrn und Seiner heiligen Mutter ist der hervorragendste Zug der Frömmigkeit von Ludwig Blossius.

David Augustin Baker (1575–1641)

Augustin Baker, der bedeutendste geistliche Autor der englisch-benediktinischen Richtung, setzte diese Art der Andachtsliteratur von Ludwig Blossius fort. Im Anhang zu seinem

Buch «Sancta Sophia» gibt er «Gewisse Vorbilder frommer Übungen», unter denen die Unterredungen von Blossius «Gegrüßt seist du, süßer Jesus» die erste Stelle einnehmen. Sie sind einigermaßen geordnet und deutlicher voneinander getrennt.

Baker schrieb hauptsächlich für die beschaulichen Seelen. Was er jedoch von der zweiten Stufe des Gebets, dem affektiven Gebet des Willens sagt, paßt für alle Menschen und kann allen dienen, besonders jenen, die aus Mangel an Zeit, oder aus Gründen des Temperaments, ihrer geistigen Verfassung, oder, wie Baker und später auch der hl. Johannes vom Kreuz sagen, wegen ihres Fortschritts im innern Leben, unfähig sind zu regelrechten Betrachtungen. Die Kapitel über die «verschiedenen Gebetsakte», die Akte der Ergebung und Hingabe, und die ersten Kapitel über die fühlbare Andacht, die Dürre oder Trockenheit und die Zerstreuungen: all dies wird den gebets-eifrigen Seelen, welches auch immer ihr Stand sein mag, eine wertvolle Hilfe sein. Es soll eigens bemerkt werden, daß in der englischen Zeitschrift «Clergy Review» (Dezember 1931) ein sehr kompetenter Beurteiler erklärt, die «Sancta Sophia» sei «das gesundeste aller Bücher über das geistliche Leben».

Da es nicht meine Absicht ist, eine Geschichte der benediktinischen geistlichen Literatur zu schreiben, ist kein Anlaß gegeben, die verschiedenen benediktinischen Schriftsteller aufzuzählen und ihre Lehrweisheit zu würdigen.

Ich will die Sache ganz einfach objektiv darstellen und die Art der Geistigkeit aufzeigen, die die Jünger des hl. Benedikt, selbst herangebildet und geformt durch seine Regel in der Schule des Herrendienstes, der Welt gebracht haben, d. h. eben all diesen Menschen, die guten Willens sind, und die trotz drängender weltlicher Geschäfte sich bemühen, Gott zu lieben und ihm zu dienen. Und deshalb will ich schließen mit der Erwähnung von zwei Benediktinern, deren in neuerer Zeit erschienene Schriften sich an alle wenden.

Die «Retreat» von Mgr. Hedley¹ ist wohlbekannt; sie hat viele Auflagen erlebt. Im Ton ist sie ganz und gar benediktinisch. Seine Betrachtungen sind eher «Erwägungen» alten Stils und nicht methodische Betrachtungen. Rührende Gebete sind hineinverwoben; es sind viel mehr eindringliche und ergreifende Liebesakte als verstandesmäßige Untersuchungen und Entschlüsse. Obwohl dieses Buch eigentlich Exerzitienvorträge enthält, so paßt es doch als geistliche Lesung in allen Lebenslagen und Verhältnissen.

Dom Columba Marmion (1858–1923) war ein irischer Weltpriester und Theologieprofessor, als er bei den belgischen Benediktinern von Maredsous eintrat. Später wurde er Abt von Mared-

¹ Englischer Benediktinerbischof, † 1915. Außer der «Retreat» veröffentlichte er zwei Exerzitienskurse und eine kurze Schrift über «Gebet und Betrachtung». Davon erschien auf deutsch: Hedley: «Lehre mich deine Wege. Exerziten für Priester und Ordensleute.» Innsbruck, Tyrolia 1932.

sous. Er war ein gelehrter Theologe, sehr bewandert in der Bibel und besonders in den Briefen des hl. Paulus. Zudem hatte er sich eine gründliche Kenntnis der wichtigsten Väter und geistlichen Autoren erworben. Mit diesem geistigen Rüstzeug verband sich bei ihm eine echte Frömmigkeit und die zündende Beredsamkeit des Iren. Er wurde bekannt als Exerzitienmeister und geistlicher Redner. Gegen Ende seines Lebens wurden seine Unterweisungen und Lehren in vier Bänden herausgegeben und mit außerordentlichem Beifall aufgenommen. Da die Vorträge in Belgien gehalten worden waren, erschienen sie französisch. Eine Auflage folgte der andern und war immer wieder rasch vergriffen. Seine Werke erschienen auch in zahlreichen Übersetzungen¹. Zwei dieser Bücher wenden sich an Ordensleute, die andern eignen sich für alle Menschen und richten sich auch an alle, so «Christus das Leben der Seele» und «Christus in seinen Geheimnissen». Diese Bücher verdanken ihre Beliebtheit ohne Zweifel einem ungewöhnlich feinen Zusammenspiel vorzüglicher Eigenschaften, die nicht oft vereinigt sind: eine theologische und schriftgetreue Darlegung, eindringlich gestaltet durch eine geistglühende Beredsamkeit und ergreifend durch die unmittelbare lebendige Wirkung der Per-

¹ Im Verlag Schöningh, Paderborn, erschienen 1931 u. 32 folgende Werke von Abt Marmion in deutscher Übersetzung: «Christus in Seinen Geheimnissen», «Christus unser Ideal», «Christus das Leben der Seele» und «Sponsa Verbi, Die Seele der Braut Christi» ferner 1938: «Worte des Lebens, Tagesgedanken nach dem Missale».

sönlichkeit des Verfassers. Seine benediktinische Seele offenbart sich in der kraftvollen christozentrischen Doktrin, die alles auf Jesus als den Mittelpunkt hinordnet und alles in den liturgischen Rahmen hineinstellt: Kirche, Sakramente, Sakramentalien, christliches soziales Leben. Das Ganze trägt in bedeutender Weise dazu bei, die persönliche Religiosität zu fördern. Diese Schriften können allen Menschen, die guten Willens sind, als frische junge Blüten am alten benediktinischen Stamm empfohlen werden.

Im ganzen kann man sagen, daß die benediktinische Geisteshaltung in all ihren Äußerungen und Entwicklungen den großen Grundideen treu geblieben ist, die vom hl. Benedikt herkommen und von St. Bernhard und anderen zur Entfaltung gebracht wurden, nämlich: ihrer christozentrischen Betrachtungsweise der Menschheit unseres göttlichen Erlösers und der affektiven Art ihrer Frömmigkeit, die weniger Interesse hat an der Betätigung des Verstandes und der Einbildungskraft als an der Tätigkeit des Willens und des Herzens.

Man wird vielleicht überrascht gewesen sein, daß auf den vorausgegangenen Seiten nicht vom «Opus Dei», dem Offizium, die Rede gewesen ist, das mit Recht als das Hauptelement und als das eigentlich Charakteristische der benediktinischen Tradition angesehen wird. Doch diese Blätter sind nicht für Mönche geschrieben, sie wenden sich an Weltleute. Und wie es auch

früher gewesen sein mag — heute beten diese nicht mehr das Offizium, nicht einmal das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau, und vernünftigerweise dürfte man sie kaum noch dazu aufmuntern. Den hervorragend liturgischen Charakter der vollendeten benediktinischen Erziehung und Lebensgestaltung hier ausführlich darzutun, hieße über das Ziel hinausgehen, das wir uns gesteckt haben. Man wird es mir zugute halten, wenn ich zum Schluß einige Zeilen über den «benediktinischen Geist» aus der Schrift von P. Faber († 1863): «Alles für Jesus» zitiere:

«Der Mißerfolg der dirigierten Frömmigkeit, wie sie in geistlichen Reglementen umschrieben wird, rührt einzig und allein von einem Mangel an Geistesfreiheit her. Niemand kann die geistlichen Schriftsteller der alten Schule des hl. Benedikt lesen, ohne mit Bewunderung festzustellen, wie sehr ihre Seele von der Freiheit des Geistes durchdrungen war. Und gerade das war von einem Orden mit solch ehrwürdigen Traditionen zu erwarten. Der Geist der katholischen Religion ist ein beschwingter Geist ohne Zwang, ein Geist der Freiheit; und das war vor allem das Erbeil der asketischen Benediktiner der alten Schule. Die modernen Schriftsteller haben weniger geistige Weite bewiesen und daher mehr Verlust als Gewinn zu verzeichnen.»

Mit ein paar sehr lesenswerten Proben aus den Schriften der hl. Gertrud zeigt P. Faber «ein schönes Beispiel» dieser Freiheit des Geistes.

Verbrüderungen und Oblaten

Zum Schluß wollen wir noch ein Wort sagen über die Verbrüderungen und Oblaten, über jene Männer und Frauen, die in der Welt leben und den Benediktinerklöstern angeschlossen sind durch Bande des guten Willens und der Frömmigkeit. Seit den ersten Zeiten, im 9. Jahrhundert, und sogar schon früher, war es Brauch, daß Laien aller Stände sich in die Verbrüderungen aufnehmen ließen, die den Benediktinerklöstern angeschlossen waren. Während des ganzen Mittelalters bestanden solche Verbrüderungen in Verbindung mit den großen Abteien in ganz Europa, besonders in England. Die Verbrüderung verpflichtete den Mitbruder weder auf eine bestimmte Lebensregel, noch auf obligatorische Gebete. Es war keinerlei Organisation, sondern ganz einfach eine Gebetsgemeinschaft zu gegenseitiger Hilfe. Das Mitglied der Verbrüderung ließ es sich angelegen sein, die Interessen der Klosterfamilie zu fördern, und war oft auch ihr Wohltäter. Jeden Tag beteten die Mönche für alle im Verbrüderungsbuch Eingetragenen. Die Namen der lebenden und verstorbenen Mitglieder waren darin aufgeschrieben, und man legte es beim Hauptgottesdienst auf den Altar¹. In neuerer Zeit ist die ursprüng-

¹ Ein interessanter Bericht über diese Institution, so wie sie im Mittelalter sich auswirkte, ist von Edmund Bishop in der *Downside Review* gegeben worden unter dem Titel «Verbrüderungsbüchern». Er ist in seinem schönen Werk «*Liturgica Historica*» abgedruckt (Oxford 1918).

liche Idee, von der man sich entfernt hatte, wieder aufgenommen worden. Nur ist dabei der Name Oblate an die Stelle von Mitbruder oder Terziar getreten, während die Franziskaner-Terziaren ihren Namen beibehalten haben; von ihnen wird im folgenden Kapitel die Rede sein. Diese Änderung wurde um die Jahrhundertwende vorgenommen durch Leo XIII. und Pius X. Ob es sich um Oblaten oder Terziaren handelt, Idee und Praxis unterscheiden sich kaum. Da aber das Wesen des Dritten Ordens der Franziskaner am Schluß des folgenden Kapitels behandelt wird, ist es überflüssig, es hier vorwegzunehmen. Wiewohl aber, nach dem römischen Dekret, die Benediktineroblaten zum Benediktinerorden in gleicher Beziehung stehen wie die Terziaren zu ihrem Orden, so heißen sie dennoch nicht Terziaren; denn der hl. Benedikt hat nur eine einzige Regel geschrieben, und darum gibt es keinen benediktinischen «Dritten Orden». In der Praxis indessen, nach Idee, Lebensregel und Verpflichtungen, besteht kaum ein Unterschied zwischen Benediktiner-Oblaten und Terziaren.

Die Oblaten sind aber einem bestimmten Kloster angeschlossen, nicht dem Orden im allgemeinen; und natürlicherweise wird bei den Andachtsübungen, die ihnen auferlegt sind, großes Gewicht auf die Liturgie gelegt; zum Beispiel wird ihnen anempfohlen, als Morgen- und Abendgebet Prim und Komplet zu beten. Es findet bei ihnen eine feierliche Aufnahme statt, mit Übergabe und Auflegung eines kleinen

schwarzen Skapuliers, das sie immer tragen sollen. Ein Jahr lang ist Probezeit. Dann erfolgt die Oblaten-Profes, bestehend in einem Versprechen, das aber kein Gelübde ist, sondern das widerrufen werden kann. Man legt ihnen eine allgemeine Lebensregel vor, und sie können zahlreiche Ablässe gewinnen wie die Mitglieder der Dritten Orden¹.

¹ Über Wesen und Verpflichtungen der Benediktineroblaten z. B. in der Schweiz orientiert u. a.: «Die Oblaten des hl. Benediktus, Handbüchlein des Vereins der Oblaten von Einsiedeln», 3. Aufl., Stiftdruckerei Einsiedeln 1924; zu beziehen vom Direktor der Einsiedler Oblaten, Stift Einsiedeln. — Zeitschriften, die die benediktinische Lebenshaltung pflegen, sind, u. a.: «Maria Einsiedeln», benediktinische Monatsschrift (früher «Mariengrüßen»), Expedition: Verlagsanstalt Waldstatt Einsiedeln; ferner benediktinische Monatsschrift (früher «St. Benediktstimmchen»), Erzabtei Beuron.

Die Minderbrüder traten zu Anfang des 13. Jahrhunderts, kurz nach 1200 auf. Seit sechshundert Jahren bereits stellten die Benediktiner, eng verbunden mit der Kirche, deren Diener und Werkzeuge sie waren, die bedeutendste religiöse und zivilisatorische Macht in der abendländischen Christenheit dar. Wir haben es schon erwähnt. Nachdem die neuen germanischen und slawischen Stämme für Christus gewonnen waren, setzten die Mönche dieses langwierige und schwierige Werk fort, um sie vollends zu christlichen Völkern umzugestalten. Zwar wandten sie sich jetzt weniger mehr direkt an die Menschen, sondern sie wirkten durch ihr Beispiel; denn ihre weise organisierten Gemeinschaften waren für diese Völker ein stiller Anschauungsunterricht eines arbeitsamen und wohlgeordneten Lebens, einer religiösen, nach der Lehre des Evangeliums geformten Familie. Auf diese Weise übten sie ihren geistigen Einfluß weiter aus. Sie drängten ihn nicht unmittelbar auf in Form von Belehrung und Predigt, und doch wurden die Christen, die in der Welt lebten und arbeiteten, tief von ihm erfaßt und durchdrungen. Das geschah zur Zeit, als die eigentliche Evangelisationsarbeit bereits vollendet war.

Anders verhielt es sich bei den Bettelmönchen. Sie gingen in die Welt und sprachen

Männer und Frauen direkt an. Doch wandten sich Franziskaner und Dominikaner dabei nicht an die gleichen Bevölkerungsschichten und unterschieden sich auch in der Art des Vorgehens voneinander.

Also zuerst die Franziskaner.

Die Geschichte des hl. Franziskus und seiner Gefährten ist eine der reizvollsten, die es gibt. Sie ist wunderbar schön und anziehend erzählt von dem bekannten englischen Kapuziner P. Cuthbert in seinem «Leben des hl. Franziskus»¹, zweifellos eine der besten Lebensbeschreibungen des Heiligen. Ein sehr ansprechendes, aber weniger wahrheitsgetreues Lebensbild hat Paul Sabatier in seinem berühmten «Leben des hl. Franziskus» herausgegeben. Doch wie groß auch seine Begeisterung war – wie könnte ein mit moderner und liberaler Philosophie genährter französischer Protestant einen Helden, der ganz im mittelalterlichen Katholizismus wurzelt, wahrhaft verstehen?

*Der hl. Franziskus (1181/2–1226)*²

Wir wollen gar nicht erst den Versuch machen, eine Skizze vom Leben des hl. Franziskus und seiner ersten Gefährten zu entwerfen.

¹ «Life of St. Francis of Assisi», Longmans London 1912. – Deutsch unter dem Titel: «Der heilige Franz von Assisi» von P. Justinian Widlöcher, Stuttgart und Alsatia A.-G. Kolmar 1930. Schweizer Lizenzausgabe 1944, Verlag Drittordenszentrale Schwyz. – Beide Werke in zahlreichen Auflagen.

² Vgl. dazu z. B. Bischof Dr. P. Hilarin Felder: «Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi» 1923 u. ö., sowie «Der Christusritter aus

Was uns hier interessiert, ist einzig ihre Botschaft an die Welt und ihre Predigt.

Im Anfang gingen Franziskus und seine Gefährten als Laienprediger umher und wandten sich ganz einfach mit dem evangelischen Gruß: «Der Friede sei mit euch!» an alle Leute, die sie antrafen, auf der Straße, auf den Feldern oder in den Städten. Dieser Aufruf zum Frieden war stets das besondere Kennzeichen ihrer Botschaft. Wahrlich, man hatte großes Bedürfnis nach Frieden in jenen Zeiten fortwährender Kriege zwischen den italienischen Städten, wie Perugia und Assisi, und der ständigen Rivalitäten unter den politischen Parteien in fast jeder Stadt. Italien befand sich damals ja in einem chronischen Zustand erbitterter Streitigkeiten. Oft traten Franziskus und seine Brüder direkt als Friedensvermittler auf. Als er anfang, seine Brüder auszusenden, je zwei und zwei, um der Welt die Botschaft des Evangeliums zu bringen, waren sie noch Laien, und ihre Predigt war nichts anderes als eine Mahnung, die einfachsten Grundlehren des christlichen Lebens zu üben: den Frieden sollten sie predigen, Reue über die Sünden, Buße, die Liebe zu Gott und die Beobachtung Seiner Gebote.

Als aber Franziskus und seine zwölf ersten Gefährten 1209 nach Rom gingen und von Papst Innozenz III. die Approbation ihrer Regel erlangten, gab ihnen der Heilige Vater

Assisi», Götschmann Zürich 1941; ferner: P. James Meyer: Die sozialen Ideale des hl. Franziskus von Assisi. 8 Vorträge über praktisch gelebtes Christentum. Deutsch: Verlag Drittordenszentrale Schwyz 1943.

die Tonsur, machte sie zu Klerikern und gewährte ihnen die Ermächtigung, auf dem ganzen Erdkreis zu predigen. So wurden die Brüder, die Franziskus eigens dazu bestimmte, offizielle Prediger und waren vom Heiligen Stuhl beauftragt, das Wort Gottes überallhin zu tragen. Jetzt begannen sie in den Kirchen zu predigen, und Franziskus verkündete Gottes Wort in der Kathedrale von Assisi. Diese Predigt, so einfach und natürlich, so eindringlich und voll Glaubenseifer, hatte eine zauberhafte Wirkung. Die Menge drängte sich, um ihn zu hören, und war tief bewegt. Einige wurden so sehr ergriffen, daß sie ihren Lebenswandel änderten, unredlich erworbenes Gut zurückerstatteten und ein wahrhaft christliches Leben begannen. Einzelne Fragmente dieser Predigten sind uns erhalten geblieben, und in die Regel von 1221 hatte Franziskus überdies das Beispiel einer Mahnrede eingefügt, wie die Brüder sie etwa halten sollten:

Vom Lobpreis Gottes und von der Ermahnung, die alle Brüder geben können:

Diese Ermahnung und diesen Lobpreis Gottes, oder etwas Ähnliches, können alle Brüder mit dem Segen Gottes verkündigen, wann immer es ihnen gefällt: Fürchtet und ehret Gott, lobet und preiset Ihn, dankt und betet an den Herrn, Gott den Allmächtigen, in der Dreifaltigkeit und in der Einheit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, Schöpfer aller Dinge. «Tuet Buße und bringt würdige Früchte der Buße», denn ihr wißt, daß wir bald sterben müssen. «Gebet und es wird euch gegeben werden. Ver-

zeiht und es wird auch euch verziehen werden.» Und wenn ihr den Menschen ihre Fehler nicht vergebt, wird euch der Herr eure Sünden auch nicht vergeben. Bekennet alle eure Sünden. Selig sind, die in der Buße sterben, denn sie werden ins Himmelreich eingehen. Wehe denen, die nicht in der Buße sterben, denn sie werden Kinder des Teufels sein, dessen Werke sie tun, und sie werden ins ewige Feuer kommen. Wachtet, enthaltet euch des Bösen, harret aus im Guten bis ans Ende.

«Sendschreiben an alle Christen»

Am besten aber ist die franziskanische Sendung dargelegt in dem Brief des hl. Franziskus «an alle Christen, Geistliche und Laien, Männer und Frauen, an alle, die auf der ganzen Welt leben». Er ermahnt darin alle, ein christlicheres Leben zu führen. Folgendes sind die wichtigsten praktischen Punkte:

Er legt besonderes Gewicht auf den Empfang der heiligen Eucharistie. «Seitdem das göttliche Wort sich für uns am Kreuze als Opfer dargebracht hat, ist es der Wille des Vaters, daß wir alle durch Ihn gerettet werden, und daß wir Ihn empfangen mit reinem Herzen und keuschem Leib. Aber ach! wie wenige empfangen Ihn und wollen durch Ihn gerettet werden! Und dennoch: Sein Joch ist süß und Seine Bürde leicht. Jene aber, die verschmähen zu kosten, wie süß der Herr ist, und die die Finster-

nis mehr lieben als das Licht, die die Gebote Gottes nicht erfüllen wollen, die seien verflucht. Aber glücklich und ebenedeit sind jene, die den Herrn lieben und Ihm dienen, wie der Herr selbst es im Evangelium fordert: Du sollst Gott, deinen Herrn lieben aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele. Laßt uns also Gott lieben und Ihn anbeten. Dies vor allem wünscht Er, wenn Er sagt: «Die wahren Anbeter werden den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten.» Bringen wir Ihm unsere Huldigung und unsere Gebete dar, Tag und Nacht, indem wir beten: Vater unser, der Du bist im Himmel; denn wir sollen immerdar beten und nicht nachlassen.

Wir sollen auch dem Priester alle unsere Sünden bekennen und den Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus empfangen. Bringen wir würdige Früchte der Buße! Lieben wir unsern Nächsten wie uns selbst. Wenn aber einer ihn nicht lieben will oder nicht lieben kann wie sich selbst, so füge er ihm wenigstens nichts Böses zu, sondern trachte vielmehr, ihm Gutes zu tun. Seien wir barmherzig und demütig. Geben wir Almosen, denn diese Tugenden reinigen die Seele vom Schmutz der Sünde. Wir sollen auch fasten, die Laster und die Sünden und jedes Übermaß im Essen und Trinken meiden. Wir sollen der katholischen Kirche treu anhängen, häufig die Kirchen besuchen und die Priester ehren, nicht um ihrer selbst willen, wenn sie Sünder sind, sondern weil ihnen Gewalt gegeben ist über den Leib und das heiligste Blut unseres Herrn Jesus Christus. Und

halten wir für gewiß, daß kein Mensch gerettet werden kann, es sei denn durch das Blut unseres Herrn Jesus Christus und durch die heiligen Worte des Herrn, die die Geistlichen bei ihrer öffentlichen Predigt gebrauchen, und deren sie sich allein bei der Wandlung bedienen dürfen.

Nie sollen wir wünschen, über den andern zu stehen, sondern im Gegenteil aller Diener und allen Geschöpfen untertan sein um der Liebe Gottes willen (1 Ptr 2, 13). Auf allen, die in dieser Weise zu leben ausharren, wird der Geist des Herrn ruhen. Er wird in ihnen Wohnung nehmen, und sie werden die Kinder unseres himmlischen Vaters sein, dessen Werke sie tun; und sie werden unserem Herrn Jesus Christus Braut, Bruder und Mutter sein. Wir sind Seine Bräute, wenn die gläubige Seele durch den Heiligen Geist mit Jesus Christus vereinigt ist. Wir sind Seine Brüder, wenn wir den Willen Seines Vaters tun, der im Himmel ist. Wir sind Seine Mütter, wenn wir Ihn in unserem Herzen und in unserem Leibe tragen, gezeugt durch unsere Liebe und die Lauterkeit unseres Gewissens, und wenn Er aus uns geboren wird durch unsere heiligen Taten, die vor den Augen der andern leuchten und ihnen als Beispiel dienen. O wie herrlich und heilig und erhaben ist es, einen Vater im Himmel zu haben! O wie heilig, schön und liebenswürdig ist es, einen Bräutigam im Himmel zu haben! O wie heilig und wonnig, angenehm und demutsvoll, friedvoll und süß, liebreizend und über alles wün-

schenswert ist es, einen solchen Bruder zu haben, der Sein Leben für Seine Schafe dahingegeben und Seinen Vater für uns gebeten hat mit den Worten: Heiliger Vater, erhalte sie in Meinem Namen, die Du Mir gegeben hast.

Er schließt:

Und alle jene, Frauen und Männer, die diese Dinge wohlwollend aufnehmen und verstehen und sie den andern durch ihr Beispiel kundtun, die wolle, wenn sie bis zum Ende auf diesem Wege ausharren, segnen der Vater und der Sohn und der Heilige Geist. Amen.»

Die Andacht zur hl. Eucharistie

Wir gewahren bei St. Franziskus von Anfang an die Mahnung zur heiligen Kommunion, was um so auffallender ist, als in jener Zeit selbst gute Christen nur selten zum Tisch des Herrn traten. Seine wiederholten inständigen Bitten und Mahnungen zur heiligen Kommunion und zur Ehrfurcht vor dem allerheiligsten Altarsakrament — wobei er besorgt war, daß alle äußern Bedingungen für eine würdige Aufbewahrung der heiligen Gestalten erfüllt wurden — und die Förderung der persönlichen Andacht zum allerheiligsten Sakrament sind vielleicht der hervorstechendste Zug im Aufruf, mit dem sich der hl. Franziskus an das christliche Gewissen wendet.

Seine «Worte heiliger Ermahnung» an seine Brüder beginnen mit einer Unterweisung über den «Leib des Herrn».

«Alle, die das Sakrament des heiligsten Leibes, geweiht durch das Wort des Herrn, verborgen unter den Gestalten von Brot und Wein, auf dem Altar in den Händen des Priesters sehen, und die darin nicht Seinen Geist und Seine Gottheit schauen und nicht glauben, daß es wahrhaft der heiligste Leib und das heiligste Blut unseres Herrn Jesus Christus ist, die sind verdammt nach dem Zeugnis des Allmächtigen selbst, Der da sagt: ‚Dieses ist Mein Leib und das Blut des Neuen Bundes.‘

... Darum, o ihr Menschenkinder, wie lange noch seid ihr so trägen Herzens? Sehet doch, alle Tage verdemütigt Er Sich, wie in der Stunde, da Er von Seinem königlichen Thron herabstieg in den Schoß einer Jungfrau. Jeden Tag kommt Er zu euch, Er selbst, unter diesen demütigen Gestalten. Jeden Tag steigt Er vom Schoße Seines Vaters hernieder auf den Altar in die Hände des Priesters. Gleichwie Er Sich einst den heiligen Aposteln in Seinem wahren Fleische gezeigt hat, so zeigt Er Sich jetzt uns unter der Gestalt des heiligen Brotes. Und so wie jene in Seinem Fleische nur Seine Menschheit schauten, während sie fest an Seine Gottheit glaubten und Sie mit ihren geistigen Augen schauten, so sehen wir andern mit unsern leiblichen Augen das Brot und den Wein und glauben unerschütterlich, daß das Sein heiligster Leib und Sein wahres und lebendiges Blut sei. In

dieser Weise ist der Herr allezeit mit Seinen Gläubigen.»

Seinen Brüdern, die Priester waren, gab er eine zündende Ermahnung:

«Ermeßt eure Würde und seid heilig, weil Er heilig ist. Es ist ein großes Unglück und eine erbärmliche Schwachheit, Ihn so nahe bei sich zu haben und an andere kleinliche, irdische Sorgen zu denken. Der ganze Mensch werde von Schrecken erfaßt, die ganze Welt zittere, der Himmel frohlocke, wenn Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, in die Hände des Priesters auf den Altar herabsteigt. O bewunderungswürdige Erhabenheit, o erstaunliche Herablassung! Der Herr des Weltalls, selbst Gott und Gottes Sohn, erniedrigt Sich so tief und verbirgt Sich um unseres Heiles willen unter der geringen Gestalt des Brotes! Sehet, Brüder, die Demut Gottes und schüttet euer Herz vor Ihm aus. Behaltet nichts von eurem Selbst für euch zurück, damit Er euch ganz und ungeteilt besitze, Er, der Sich euch ganz und ungeteilt gegeben hat.»

Angesichts solcher und vieler ähnlicher Äußerungen ist es klar, daß gerade die Verehrung des allerheiligsten Altarssakraments in der Frömmigkeit des hl. Franziskus den wichtigsten Platz einnahm. Sabatier anerkennt, daß «die Andacht zur heiligen Eucharistie gewissermaßen die Seele seiner Frömmigkeit war». Und sie war ansteckend. Er trieb seine Brüder mit

großer Eindringlichkeit dazu an und machte sie so zu wahren Herolden der eucharistischen Botschaft. Es war nicht bloß ein Appell, der darauf zielte, in einer Zeit des Verfalls die alte Frömmigkeit von einst wiederzuerwecken. Das war etwas Neues. Groß war im Abendland des Mittelalters die Ehrfurcht vor der heiligen Messe. Die Gläubigen bereiteten sich mit einer außerordentlichen Sorgfalt auf die heilige Kommunion vor, bei jenen seltenen Gelegenheiten, wo sie, nach der Sitte der Zeit, zum Tische des Herrn gingen — wie z. B. der hl. Ludwig, der nur sechsmal im Jahr kommunizierte. Was uns aber befremdend erscheint, das ist das offensichtliche Fehlen eucharistischer Andacht — Verehrung der aufbewahrten heiligen Hostie — als Bestandteil des geistlichen Lebens und der persönlichen Frömmigkeit. Darüber schreibt Ver-net: «Was die heilige Eucharistie betrifft, so stellen die Ideen und die Praxis des Mittelalters eines der schwierigsten historischen Probleme dar... es ist unerklärlich.»

Hier ein Beispiel: Niemand kann bei St. Gregor dem Großen den ganz unbeirrbaren Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie oder seine Andacht zum heiligsten Altarssakrament in Zweifel ziehen. Sein Sakramentarium wirkt wie ein Denkmal seines Glaubens und seines Eifers für die liturgische Verehrung des heiligsten Sakramentes. Aber in seinem großen Werk «Moralia» über das Buch Job, das zum größten Teil eine Darlegung der Grundbegriffe des geistlichen Lebens ist, kommt

die heilige Eucharistie kaum als Gegenstand persönlicher Andacht vor. Bedeutet das nicht einen fast bestürzenden Gegensatz zu unsern heutigen Büchern über das geistliche Leben, in denen die heilige Eucharistie zum Hauptinhalt gehört und eigentlich im Mittelpunkt sowohl unseres öffentlichen Gottesdienstes wie unserer privaten Andacht steht? Das Schweigen St. Gregors ist für uns fast unglaublich. Und was noch befremdender wirkt: wer erwartete nicht, daß der hl. Bernhard, mit seinen innigen Herzensergießungen vor unserem Herrn, nicht auch voll Ergriffenheit bei der heiligen Eucharistie verweilte. Aber nein! Wenn wir die reichhaltigen Register der Mauriner-Ausgabe nachschlagen und unter den Wörtern «Eucharistie» und «Communio» suchen, so finden wir sozusagen nichts. Und in seiner Predigt vom Gründonnerstag umfaßt der Hinweis auf die heilige Eucharistie nur an die zwölf Zeilen und wirkt wie bloß beiläufig eingeschoben. Es scheint also, daß in einer Zeit, wo die öffentliche Verehrung der heiligen Eucharistie und die feierliche Darbringung der heiligen Messe in Kathedralen, Klöstern, Stifts- und Kollegiatkirchen überall mit einer Häufigkeit und einer Pracht vollzogen wurde wie seither nie mehr – dennoch bis zu Ende des 12. Jahrhunderts die private Andacht und die persönliche Verehrung des heiligsten Altarssakramentes in das Leben des einzelnen keinen Eingang gefunden und im religiösen Bewußtsein keinen Platz gewonnen hat. Wenn wir also gewahr werden,

wie gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts in der abendländischen Christenheit sich eine Änderung vollzieht, – wenn wir eine hohe Woge eucharistischer Andacht aufsteigen und sich ausbreiten sehen – und wenn wir uns dann an die eucharistische Predigt des hl. Franz erinnern, so können wir ihn und seine Brüder unbedingt als die ersten Herolde einer Bewegung betrachten, die, tiefer als jede andere, der ganzen katholischen Frömmigkeit der folgenden Zeiten ihren besondern Charakter aufgeprägt hat.

Die Weihnachtskrippe

Etwas anderes noch verdanken wir dem hl. Franziskus: die Weihnachtskrippe. Vor ihm gab es wohl schon eine Andacht zur Krippe des göttlichen Kindes, aber sie hatte liturgischen Charakter. Die Gestalt des Jesuskindes wurde nicht in die Krippe gelegt, sondern auf den Altar gestellt, als Königskind gekleidet und gekrönt. Diese Vorstellung stand im Zusammenhang mit dem Bild Christi am Kreuz, in königliche Gewänder gehüllt, mit einer Königskrone, «vom Holze aus regierend – regnavit a ligno». Wie unsere moderne, mehr oder weniger realistische Darstellung der Kreuzigung ursprünglich auf den vom Kreuze herab herrschenden Christus zurückgeht, so unsere realistische Krippe auf die liturgische Figur des Königskindes. Unsere Krippe aber verdanken wir dem hl. Franziskus. Die Geschichte ihrer

Entstehung ist so charakteristisch und so schön, daß sie einen Platz verdient in der Aufzählung der Verdienste, die sich der Heilige um die katholische Frömmigkeit erworben hat. Auf folgende Weise wird sie in den ursprünglichen Quellen erzählt:

«Es war in Greccio, als eines Tages, kurz vor Weihnachten, Franziskus zu einem Freunde sagte:

„Ich möchte eine Feier veranstalten zum Gedächtnis des Kindes, das in Bethlehem geboren ist, und gewissermaßen mit den Augen des Leibes die Leiden Seiner Kindheit betrachten: wie es auf Heu in einer Krippe lag, Ochs und Esel ihm zur Seite. Wenn ihr wollt, so feiern wir dieses Fest in Greccio; geht voraus, um alles vorzubereiten, wie ich euch sage.“

Und so wurde im Walde, neben der Einsiedelei, ein Stall gebaut mit einer Krippe, und neben der Krippe ein Altar errichtet. Am Heiligen Abend, als die Stunde der Mitternachtsmesse herannahte, strömten die Leute der Umgebung, mit brennenden Fackeln in den Händen, in Massen zu der Einsiedelei. Franziskus diente als Diakon in der heiligen Messe, und nach dem Evangelium predigte er. Sein erster Biograph beschreibt die Szene folgendermaßen:

Er redete zu den Leuten, die ihn umringten, und sprach salbungsvolle Worte über die Geburt des armen Königs und die kleine Stadt

Bethlehem. Und oftmals, wenn er, von glühender Liebe entflammt, den Namen Jesu Christi aussprach, nannte er ihn das Kind von Bethlehem, und sprach das Wort «Bethlehem» aus, daß es klang wie das Blöken eines Schafes. Sein Mund, und mehr noch sein ganzes Wesen, wurde mit der zärtlichsten Liebe erfüllt. Überdies, wenn er die Worte «das Kind von Bethlehem» oder «Jesus» sagte, leckte er sich sozusagen die Lippen, kostete mit entzücktem Munde die Süßigkeit dieses Wortes und sog sie in sich hinein.»

Dies war die erste Weihnachtskrippe, die heute Gegenstand einer auf der ganzen Welt verbreiteten Andacht geworden ist.

Man wird mir zugute halten, wenn ich Pater Cuthbert zitiere, der die Wirkung der ersten franziskanischen Predigten auf die Christen des 13. und 14. Jahrhunderts schildert¹:

«Den Franziskanern, mehr als irgend jemand anderem, muß das Verdienst zugeschrieben werden, die Frömmigkeit unter der Masse des Volkes neu belebt zu haben. Schon im zwölften Jahrhundert erneuerte sich das Klosterleben; dramatische Schönheit und eine bisher nicht gekannte Inbrunst des Gefühls drang ein in den liturgischen Gottesdienst.

Die Minderbrüder wurden in der Tat für die Massen des Volkes die Werkzeuge dieser neuen

¹ Vgl. dazu die jüngst erschienene Broschüre: Dr. P. Laurentius Casutt: Der franziskanische Aufstieg zu Gott, die Eigenart unserer Askese und Mystik. Luzern, St. Fidelis-Buchdruckerei Wesemlin 1944.

Frömmigkeit: sie trugen sie aus den Klöstern und Kathedralen hinaus in die Heimstätten und erfüllten das gewöhnliche Alltagsleben damit». Und dafür — ganz zu schweigen von andern Dingen — schuldet ihnen das christliche Volk unermeßliche Dankbarkeit. In gewissem Sinne war das ihre größte historische Tat und das, was den dauerndsten und nachhaltigsten Eindruck hinterließ im Geiste der nachfolgenden Geschlechter.

Zwei Dinge vor allem haben zu der Beliebtheit der franziskanischen Prediger beigetragen: sie stellten die religiösen Wahrheiten in einer Sprache dar, die das Volk mühelos verstand; und ihre Predigten zeugten von einer tiefen Kenntnis der Wirklichkeiten des Lebens.

... Sie kannten nicht allein die Einzelheiten und kleinen Dinge des gewöhnlichen Lebens, sondern sie gingen auch mit Teilnahme auf die Empfindungen des Volkes ein, gaben sich Rechenschaft über seine geistlichen Bedürfnisse, und in dem apostolischen Geiste, der sie beseelte, trugen sie keine Bedenken, auf die Straßen und Marktplätze zu gehen mit ihrer geistigen Speise; denn diese an die große Masse auszuteilen war ja ihre Sendung. So waren sie in gewissem Sinne die Urheber der volkstümlichen Andachten, die sich von den liturgischen Gottesdiensten unterscheiden.

Sie verrichteten die Gebete in der Landessprache, vor oder nach der Predigt, und so wurde der volkstümliche Gottesdienst ein

„Missions-Gottesdienst“, mit geistlichen Liedern in der Volkssprache. Krippe und Kreuzweg haben hier ihren Ursprung.»

Am deutlichsten erkennbar wird der franziskanische Einfluß im Dritten Orden, der in gewisser Hinsicht die originellste Schöpfung des hl. Franziskus darstellt. Eine Darlegung darüber soll später folgen. Denn zuvor müssen wir am hl. Bonaventura und einigen andern Schriftstellern den für die Franziskaner charakteristischen Beitrag an die Wissenschaft des geistlichen Lebens und des Gebets aufzeigen.

Der hl. Bonaventura (1221–1274)

Wenn wir daran gehen, die franziskanischen Autoren zu studieren, so konzentriert sich unsere Aufmerksamkeit auf den hl. Bonaventura, den größten Meister der franziskanischen Schule. Glücklicherweise ist uns die Aufgabe leicht gemacht, dank einer ganz vortrefflichen und erschöpfenden Doktor-Dissertation eines amerikanischen Kapuziners, P. Dunstan John Dobbins, über die geistliche Doktrin des hl. Bonaventura¹.

Der seraphische Doktor — wie man ihn genannt hat — war vor allem ein Theologe, ein

¹ *Franciscan mysticism, a critical examination of the mystical theology of the seraphic doctor, with special reference to the sources of his doctrines* — *Franciscan Studies* 6 (1927). — Vgl. besonders auch die ins Deutsche übersetzte ausgezeichnete Biographie des hl. B. von Stephan Gilson. Verlag Hegner, Leipzig.

Scholastiker, der die Sentenzen des Petrus Lombardus kommentiert und in den Schulen von Paris gelehrt hatte. Aber zum Unterschied von seinem großen Zeitgenossen — und wir können wohl sagen Rivalen — St. Thomas, hielt er sich abseits von der aristotelischen Richtung, die damals anfang, große Zugkraft auszuüben. Er führte vielmehr die platonische Tradition fort, die der hl. Augustinus aufgenommen und die Viktoriner weitergeführt hatten. Der Standpunkt des hl. Bonaventura wurde derjenige der Franziskanischen Schule, die ihn als ihren Meister betrachtete. Im Gegensatz zum hl. Thomas interessierte sich der Doctor seraphicus weniger für die spekulative Theologie, für die Erforschung der Wahrheit, als für die Wirkungen, die er von ihr erwartete, nämlich die Förderung von Andacht und Liebe. Und während St. Thomas den Verstand als die höchste menschliche Fähigkeit proklamierte, gab St. Bonaventura dem Willen den Vorrang und setzte die Liebesakte des Willens an die erste Stelle unter den Tätigkeiten der Seele. So ist beim hl. Bonaventura, und nach ihm bei der ganzen franziskanischen Tradition, das geistliche Leben im Prinzip: Frömmigkeit, die im Gemüt wurzelt, eine Sache der Liebe, während die Akte des Verstandes nur zur Vorbereitung gehören und geringere Bedeutung haben.

Von den wichtigsten Schriften des Doctor seraphicus wollen wir nur die fünf folgenden erwähnen: «Wegweiser der Seele zu Gott», «Der

dreifache Weg oder Feuer der Liebe», «Selbstgespräch», «Die fünf Feste des Jesuskindes» und «Baum des Lebens».

Das Buch von P. Dobbins behandelt hauptsächlich die höheren, im eigentlichen Sinne mystischen Stufen des geistlichen Lebens: Beschauung, Vereinigung, die mystische Theologie des Pseudo-Dionysius. Er zeigt in überzeugender Weise, daß St. Bonaventura der abendländischen Tradition folgte — Augustinus, Gregor dem Großen und Bernhard — und mit ihr erklärte, daß die Beschauung jedem Menschen, der guten Willens ist, zugänglich ist, und daß kein Lebensstand und Rang davon ausgeschlossen ist. Sie ist der normale Gipfel eines wahrhaft christlichen Lebens der Selbstzucht und des Gebets, und nicht das Vorrecht einer Klasse, die sich in aller Muße dem geistlichen Leben widmen kann.

Den Anfängern und den Weltleuten, die sich bemühen als gute Christen zu leben, legt St. Bonaventura eine Fülle vortrefflicher praktischer Unterweisung vor. Obgleich nicht er die klassische Einteilung in die drei Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung erfunden und eingeführt hat — man findet den Keim dazu schon bei Augustin, Cassian und anderen Schriftstellern früherer Zeiten —, so war er offensichtlich der erste, der besonderen Nachdruck darauf legte und sie zur Grundlage seiner Lehre vom geistlichen Leben machte.

Die erste Stufe, der Reinigungsweg, besteht darin, die Seele von den Sünden und den fehler-

haften Gewohnheiten zu reinigen, die lasterhaften Neigungen des Fleisches zu bekämpfen und abzutöten, und sich in der Entsagung zu üben. Dies geschieht durch Akte der Reue und der Buße und indem man durch die Betrachtung über die Sünde und die vier Letzten Dinge von seiner Schuldhaftigkeit ergriffen und durchdrungen wird.

Wenn die Seele durch diese Übungen sich gereinigt hat, und wenn sie voll Hochherzigkeit auf dem Weg der Gottesliebe und des Gott-Dienens vorwärtsschreitet, dann tritt sie in den Erleuchtungsweg ein. Die göttliche Erleuchtung kommt ihr vor allem durch liebevolles Vertrautwerden und Betrachten des Beispiels unseres Herrn. Dieses Betrachten voll Innigkeit und Liebe, und das Eindringen in die Lehren, die uns der menschengewordene Heiland gibt, nimmt die Tradition des hl. Bernhard wieder auf und führt sie weiter. Das ist der große Anteil des hl. Bonaventura an der Ausgestaltung des christlichen Lebens. Diese stark christozentrische Richtung bestimmt in der Folgezeit wesentlich die franziskanische Frömmigkeit, so wie sie den Laien gepredigt wurde.

St. Bonaventura bleibt wohl der scholastische Theologe; aber er versteht auf die glücklichste Art und Weise, Wissenschaft und Gottinnigkeit zu vereinen; durch die innige Frömmigkeit wird seiner Theologie ein warmer Ton verliehen, und zwar ist es nicht eine sentimentale, sondern eine auf gesunde Theologie gegründete Frömmigkeit. Er setzt die Frömmigkeit, die

Gottseligkeit an die erste Stelle, als das Erstrebenswertere, das dem spekulativen Denken über die göttlichen Dinge vorzuziehen ist. So sagt er dem Leser im Prolog des «Wegweisers der Seele zu Gott», der in Wirklichkeit eine theologische Abhandlung ist, daß die Dinge, auf die es ankommt, nicht so sehr die lichtvollen Erkenntnisse des Geistes sind, als vielmehr Salbung, Innigkeit, Bewunderung, Herzensfreude, Ehrfurcht, Liebe und Demut. In Wirklichkeit wendet sich der «Wegweiser» an solche, die eine gewisse philosophische oder theologische Bildung besitzen. Ohne diese Bildung wäre es schwierig, seine Gedanken voll zu würdigen und sich geistig anzueignen. Der Grundgedanke ist, in der Schöpfung die Spuren Gottes aufzuzeigen: in stufenweisem Emporsteigen von den geschaffenen Dingen über die höchsten metaphysischen Begriffe des Verstandes bis zur Idee Gottes und den Gipfel erreichend in der von Pseudo-Dionysius geschilderten mystischen Erfahrung. «Hier, wie an anderen Stellen» — bemerkt P. Dobbins — «offenbart sich eine Liebe zur Natur und eine Freude an der Schönheit der Geschöpfe, die Bonaventura unverkennbar von Franziskus selbst geerbt, der uns ja den wunderbaren Sonnengesang geschenkt hat. Diese Naturliebe ist für die franziskanische Frömmigkeit durch alle Zeiten hindurch charakteristisch geblieben, im Gegensatz zu gewissen andern Typen geistiger Haltung.»

Von den andern oben erwähnten Abhandlungen ist «Der dreifache Weg», auch genannt

«Feuer der Liebe», ein kurzer Aufriß des geistlichen Lebens. Wie der Titel andeutet, baut er sich auf den drei Wegen, dem Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg auf. Die Betrachtung oder Erwägung steht natürlich an erster Stelle bei den Übungen der zwei ersten Wege, wie ja schon die frühern Schriftsteller ihr diesen ersten Platz einräumten, St. Bernhard im besondern. Aber man kann hier einen gewissen Fortschritt oder eine Entwicklung feststellen. Wiewohl noch unvollkommen und ohne «die Punkte» oder irgendeine andere moderne Technik der Betrachtung, ist bei St. Bonaventura der Gedanke, daß die Fähigkeiten der Seele sich nacheinander mit dem Betrachtungsgegenstand beschäftigen sollen, als wesentlicher Bestandteil der Betrachtung aufgeführt.

«Die Seele», sagt er, «muß dabei all ihre Fähigkeiten anwenden: Verstand, moralischen Sinn, Gewissen und Willen. Der Verstand stellt den Fragepunkt auf, das moralische Urteil gibt die Antwort, das Gewissen zieht die praktische Schlußfolgerung, und der Wille trifft seine Wahl.»

Den «Dreifachen Weg» und die drei folgenden Traktate bezeichnet St. Bonaventura als Schriften, die nicht für Theologen oder Gebildete bestimmt seien, sondern für die schlichten einfachen Seelen, für jeden Menschen, der guten Willens ist. Das «Soliloquium» und die «Fünf Feste des Jesuskindes» sind Betrachtungsbücher

einer nicht gewöhnlichen, herkömmlichen Art. Sie sind theologisch und zugleich durchglüht von einer Innigkeit, die geradewegs zum Herzen geht und ergreifende Erwägungen weckt. Sie eignen sich mehr für die besinnlichen, tiefen Betrachtungen von Exerzitien.

Meines Erachtens aber die schönste und für das praktische Leben zweckmäßigste Abhandlung ist «Lignum Vitae», der «Baum des Lebens». Es ist das eine Reihenfolge von achtundvierzig kurzen, einfachen, frommen Betrachtungen über die verschiedenen Ereignisse im Leben und Leiden unseres Herrn. Wir haben von Ludwig Bloisius bei der Erwähnung seiner Gebetsübungen oder Betrachtungen der gleichen Art als Beispiel die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande angeführt. Jetzt bringen wir die Betrachtung St. Bonaventuras über das gleiche Geheimnis:

«Als der Herr geboren war zu Bethlehem im Lande Juda, erschien ein Stern den drei Weisen im Morgenlande, ging vor ihnen her, und sein Licht führte sie bis zur Wohnstatt des demütigen Königs. Seid wachsam und entzieht euch nicht dem Leuchten dieses Sternes, der aufsteigt und vor euch hergeht, sondern bereitet euch vielmehr, die unzertrennlichen Gefährten dieser heiligen Könige zu werden. Nehmt aus der Hand der Juden die Schrift entgegen, die Zeugnis gibt von Jesus Christus, und lernet der Schlechtigkeit und den boshaften Ränken des Herodes ausweichen. Mit Gold, Weihrauch und Myrrhe betet

Jesus, euren König, an und bringt Ihm, dem Menschen und dem Gott, eure Huldigung dar. Im Verein mit den heidnischen Königen, die Er zum Glauben berufen hat, legt eure anbetende Huldigung zu Füßen dieses Gottes, der demütig und in Windeln gewickelt daliegt. Bekennet Seinen Namen und verkündet Sein Lob, auf daß ihr, im Schlafe gewarnt, nicht dem Stolze des Herodes zu folgen, auf den Spuren des demütigen Heilandes in euer Land zurückkehrt».

Ich weiß nicht, aber mir scheint, in unsern Tagen, wo so viele gute, kleine Andachts- und Gebetbücher jeder Art veröffentlicht werden, wäre es ein gutes und nützliches Werk, die schönen und einfachen Betrachtungen im «Baume des Lebens» zu übersetzen und herauszugeben. In ihnen atmet und lebt die Liebe zu unserem Herrn, und sie leiten zur Nachahmung seiner Tugenden an. Wenn man noch das «Soliloquium» hinzufügte, so würde man ein Zeugnis ältester und echtster franziskanischer Frömmigkeit haben, ein unvergleichliches Andachtsbuch für die Seelen, die guten Willens sind.

Franziskanische Schriftsteller

Wir haben uns lange beim hl. Bonaventura aufgehalten. Er ist so ganz durchdrungen und erfüllt vom Geist des hl. Franziskus und hat dessen Gedanken und Absichten so getreu dargestellt und erläutert, daß er die Quelle der fran-

ziskanischen Tradition geworden ist, aus der die späteren Schriftsteller geschöpft und der Nachwelt überliefert haben. Für eine große Menge geistlicher Abhandlungen, die Auszüge aus seinen authentischen Werken enthalten, konnten die Autoren unter den Franziskanern festgestellt werden. Von den andern, die anonym geblieben sind, trägt der größte Teil unstreitig franziskanisches Gepräge. Es soll genügen, eine davon zu erwähnen: die «Betrachtungen über das Leben Jesu Christi». Dieses Buch, das lange dem hl. Bonaventura zugeschrieben wurde, übte im 14. und 15. Jahrhundert einen tiefen Einfluß aus. Die Betrachtungen sind in weitgehendem Maße von den Evangelien inspiriert; dann auch von den apokryphen Schriften; und wenn auch diese versagen, schmückt sie die fromme Phantasie des Verfassers mit Vorgängen und Reden eigener Erfindung aus, die oft von eigentümlicher Schönheit und von ergreifendem Pathos sind, recht dazu angetan, das religiöse Empfinden der Seele bis in seine letzten Tiefen aufzurühren. Das Buch hatte einen großen Erfolg. Es rief eine ganze Reihe ähnlicher Betrachtungsbücher über das Leben Christi auf den Plan. Das beste davon ist vielleicht jenes von Ludolf dem Kartäuser. Szenen daraus wurden von der bildenden Kunst dargestellt und in die Geistlichen Spiele aufgenommen. Durch die Wahl des Stoffes sowohl wie nach der Art der Behandlung ist es ganz und gar franziskanisch. Die Inspiration dazu muß dem hl. Bonaventura zugeschrieben werden.

Es ist überflüssig zu sagen, daß in diesen Betrachtungen die allerseligste Jungfrau Maria eine große Rolle spielt. Sie ist darin der Gegenstand liebevoller Verehrung. Diese hat, wie bereits erwähnt, mit dem hl. Bernhard begonnen und wird im Laufe des Mittelalters in den Händen der Franziskaner immer überströmender, überragendster und menschlicher. Das hervorragendste Beispiel, das nicht aufgehört hat, die katholische Frömmigkeit zu schüren, ist die bewunderungswürdige Sequenz «Stabat Mater» des franziskanischen Dichters Jacopone di Todi († 1306). Der Zusatz zum «Gegrüßt seist du, Maria», nämlich der zweite Teil: «Heilige Maria, bitte für uns arme Sünder» usw., und auch der «Englische Gruß» gehen auf franziskanischen Einfluß zurück. Es muß überdies daran erinnert werden, daß Duns Scotus († 1308), der zweite große franziskanische Theologe des 13. Jahrhunderts, und die franziskanische theologische Schule den Weg für die Definition der Unbefleckten Empfängnis der allerseligsten Jungfrau im Jahre 1854 bereitet haben. Diese Lehre ist immer hauptsächlich von den Franziskanern verteidigt und verbreitet worden. Wenn wir in Betracht ziehen, welche bedeutende Steigerung die volkstümliche Andacht zu Unserer Lieben Frau durch die Verkündigung dieser Lehre erfahren hat — wenn wir insbesondere an Lourdes denken —, so können wir ermessen, wie unendlich tief das katholische Volk den Söhnen des hl. Franziskus zu Dank verpflichtet ist, daß sie den Hauptanteil geleistet haben zur För-

derung der Verehrung der Unbefleckten Gottesmutter.

In Zeiten der Erschlaffung des religiösen Eifers spielten die volkstümlichen Franziskanerprediger wie Antonius von Padua († 1231), Bernhardin von Siena († 1444) und Johann von Capistrano († 1456) eine große Rolle bei der Erneuerung des christlichen Lebens. Sie weckten mit ihrem Ruf das religiöse Empfinden, das beim Volke eingeschlafen war. Erfolgreich trugen sie den charakteristischen Typus der franziskanischen Frömmigkeit in alle Lande. St. Bernhardin verbreitete besonders die Andacht zum heiligsten Namen Jesu, die eigentlich erste und die der Bibel gemäßeste aller Andachten, die schon der hl. Bernhard so wunderbar gepriesen hat.

Von den neueren Büchern franziskanischer Prägung ist einzig zu erwähnen die «Abhandlung über das Gebet» von Peter von Alcantara († 1562). Wir verweilen dabei um des Ansehens willen, das der hl. Peter genießt, als Freund und geistlicher Führer der hl. Theresia.

Die Widmung des Buches kündigt an, daß nach der Absicht des Verfassers die kleine Abhandlung «allen dienen» solle, insbesondere den Armen. Aber es ist zu befürchten, daß hierin St. Peter zu optimistisch war. Die Betrachtungen, die er als Musterbeispiele gibt, sind ausgezeichnet und würden sehr gut für Exerzitien passen. Sie sind aber sehr lang, und mit den Übungen, die ihnen vorausgehen und nachfolgen, würden sie eine beträchtliche Zeit in An-

spruch nehmen, zwei Stunden, sagt der hl. Peter. Ein Gebet von solcher Dauer ist aber mehr, als die Regel irgendeines Ordens vorschreibt. Die Karmeliterinnen haben eine Stunde am Morgen und eine Stunde am Abend, aber nicht zwei Stunden hintereinander. So ausgedehnte und langdauernde Gebete sind völlig außerhalb der Möglichkeiten der Menschen, die guten Willens sind, selbst der Priester, die in der Welt leben und arbeiten; und so entspricht diese «Abhandlung» nicht dem Zweck dieses Buches. Dennoch ist im zweiten Teil eine Unterweisung über die Andacht, die Trockenheit und die Zerstreuungen im Gebete, die für alle Geltung hat. Das gleiche kann man sagen von dem wohlbekanntem kleinen Werk des Franziskaners Bonilla: «Pax Animae, Seelenfrieden». P. Baker empfiehlt es in seiner «Sancta Sophia», in dem Kapitel «Ruhe der Seele», das zweifellos seine Inspiration zum Teil der franziskanischen Abhandlung verdankt.

Bei dieser Gelegenheit sei noch eine wichtige Schrift angeführt: «Das dritte geistliche Alphabet» von Fra Francisco de Osuna, einem spanischen Franziskaner, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts lebte († ca. 1541). Diese Abhandlung war ein Lieblingsbuch der hl. Theresia, weil es ihr die ersten Begriffe über das geistliche Leben vermittelte und ihr die erste Aufmunterung gab, sich dem Leben des inneren Gebetes oder der «Sammlung» — um das Wort von Osuna zu gebrauchen — hinzugeben. In ihrer Lebensbeschreibung spricht sie von ihrer Schuld Osuna

gegenüber, und ihr Exemplar, mit viel unterstrichenen Stellen und reichlichen Anmerkungen versehen, existiert noch. Das Buch ist zu lang und handelt, wenn auch nicht ausschließlich, so doch zum größten Teil, von den erhabensten Dingen. Seine Lektüre könnte auch Laien, die an Studium und Nachdenken gewohnt sind, zur Förderung gereichen. Die Doktrin ist klar katholisch; es ist das eine Art geistlicher Vorratskammer, die der Seele die unterschiedlichsten Speisen liefert. Ein großer Teil davon bietet nichts Mystisches. Man findet dort Unterweisungen über die Demut, die Liebe und andere Tugenden, und gleichzeitig Ratschläge über das Gebet. Der Redaktor der englischen Zeitschrift «Month» empfiehlt das Buch außerordentlich und lenkte jüngst die Aufmerksamkeit auf folgenden Punkt:

«Was bei diesem Spanier aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts überrascht und in Erstaunen setzt, das ist seine völlig modern anmutende Auffassung von der Rolle, die der Körper in den Angelegenheiten des Geistes haben sollte. . . . Er widmet einen ganzen Abschnitt vertraulichen Ratschlägen über die Pflege des Körpers und verschmäh nicht einmal auf Einzelheiten folgender Art einzugehen: „Haltet eure Zähne rein.“»

Und seine Schlußfolgerung lautet: «Das Buch verdient in hohem Grade gelesen zu werden.»

Das hauptsächlichste Mittel aber, durch das sich der Einfluß des hl. Franziskus und seiner Brüder in der Welt allgemein ausgebreitet hat, ist ohne allen Zweifel der «Dritte Orden» gewesen, seine vielleicht originellste Schöpfung. Er verdankt seinen Ursprung der religiösen Erweckung, die durch die Predigt der ersten Brüder hervorgerufen wurde. Viele Männer und Frauen, die durch ihre Pflichten gebunden waren, entbrannten in dem Wunsch, das Leben der Minderbrüder nachzuahmen, und zwar so getreu wie möglich, ohne aber mit ihrer Familie zu brechen und ihr Heim aufzugeben, ohne auf die Ehe, ihren Beruf und ihre Arbeit zu verzichten. Für all diese Leute, die den Wunsch hegten, ein Leben in der Welt zu führen, wie es seit dem hl. Franz von Sales «innerliches Leben» genannt wird, stellte der hl. Franziskus eine Lebensregel auf. Er arbeitete sie im Jahre 1221 – wie es scheint unter Mitwirkung seines Freundes und Beraters Kardinal Hugolin von Segni, des spätern Papstes Gregor IX. – aus. Diese Regel,

¹ Vgl. dazu z. B. Beßmer, P. Felizian: Der Terziar, Handbuch für die Mitglieder des Dritten Ordens des hl. Franziskus. Verlag Drittordenszentrale Schwyz 1941. – Meile, Bischof Dr. Josephus: Warum ist der Dritte Orden des hl. Franziskus so zeitgemäß? Verlag Drittordenszentrale Schwyz 1942. – Die franziskanische Spiritualität pflegen innerhalb der deutschsprechenden Schweiz besonders: Der franziskanische Weg, Monatsschrift der Schweizerterziaren (früher: Franziskusrosen). Auslieferung: U. Cavelti & Co. Gösau; ferner Alverna, Werkblatt für Exerzitien und franziskanische Lebensgestaltung. Vierteljahresschrift. Herausgeber: Exerzitienhaus St. Franziskus Solothurn.

nur unbedeutend abgeändert, wurde 1289 durch Nikolaus IV. ausdrücklich bestätigt. Die Drittordensbewegung breitete sich alsbald in Mittel- und Norditalien aus und eroberte rasch alle andern Länder, in die die Franziskaner Einzug hielten. Sie wurde beim Volke so beliebt, daß eine Unzahl Männer und Frauen, Angehörige aller Gesellschaftsschichten, sich aufnehmen ließen.

Der hl. Franziskus bezeichnete ihn mit dem Namen «Orden der Buße», und die Mitglieder wurden «Büßer» genannt. Es war auch in der Tat, nach unseren Begriffen, eine Art Bußleben. Zahlreiche Fast- und Abstinenztage waren vorgeschrieben, viel mehr als die Kirche deren auflegte. Das ganze Brevier, oder ein Offizium aus einer gleichwertigen Anzahl von Psalmen, mußte jeden Tag von all denen gebetet werden, die lesen konnten. Die des Lesens Unkundigen mußten eine vorgeschriebene Zahl von «Vater unser» und «Ave Maria» für jede der Tagzeiten beten. Ausdrücklich wurde die Einfachheit in der Kleidung eingeschärft. Sie sollte aus ungefärbter Wolle sein. Der Preis für jeden Stoff war festgesetzt. Das Tragen von Waffen war untersagt, ebenso das Schwören, außer vor Gericht. Jeden Monat mußte man einer Versammlung mit heiliger Messe und Andacht beiwohnen. Man sorgte für Almosensammlung zugunsten der bedürftigen Mitglieder, für Besuche bei den Kranken, für Bestattung der Mitbrüder. Ganz im allgemeinen war man bemüht, das christliche Leben zur Entfaltung zu bringen und die

Pflege der großen evangelischen Tugenden zu fördern. Diese Regeln, so streng sie uns auch erscheinen mögen, entsprachen durchaus dem Geist jener Zeit, der ja der Geist eines großen religiösen Erwachens war. Diese Institution, die bald «Dritter Orden» und dessen Mitglieder «Terziaren» genannt wurden, kam zu außerordentlicher Blüte und breitete sich in kurzer Zeit allenthalben aus. Er übte einen tiefgehenden Einfluß aus, und gleich einem Sauerteig hob er ringsum das Niveau des religiösen Lebens. Natürlich hatte auch er seine Perioden des Aufstiegs, des Verfalls und des Wiedererwachens. Aber so oder so hat er sich bis auf den heutigen Tag immer behauptet.

Indessen kam man allmählich zu der Einsicht, daß die Härte der Regel hinsichtlich der Abstinenz und des Fastens und der den Laien auferlegten Verpflichtung zum Offizium — so zulässig und unanfechtbar dies zu Zeiten des hl. Franziskus auch gewesen war — den Dritten Orden unter den modernen Verhältnissen doch praktisch unmöglich machte. Er brachte nicht mehr die Früchte hervor, die man mit Recht von dieser Institution erwarten durfte, blieb er doch eigentlich nur noch lebensfähig durch Erteilung einer Massendispen. Seit langem spürte man, daß da eine Quelle der Schwäche vorhanden war, und daß dieser Stand der Dinge zu wünschen übrig ließ.

Darum war es eine der ersten Amtshandlungen Leos XIII., der selbst Franziskaner-Terziar war — denn viele Priester sind Terziaren —, eine

vollständige Revision der Regel vorzunehmen. Er paßte sie den heutigen Verhältnissen an, gestaltete die Verpflichtungen weniger schwer und drückend und öffnete damit den Zutritt für alle in der Welt lebenden Menschen, die guten Willens sind. Und es war sein Wunsch und seine Hoffnung, daß jeder gute Katholik Franziskaner-Terziar werde. Die Änderung wurde ins Werk gesetzt durch die Konstitution von 1883. Die also revidierte Regel nun ist die geistliche Nahrung, die die Franziskaner, der Absicht des großen Papstes entsprechend, jetzt den guten Laien darbieten, den Männern und Frauen, die durch die Pflichten und Aufgaben ihres Standes in Anspruch genommen sind.

Die Abstinenztage, die außer den von der Kirche verordneten noch bestanden, sind abgeschafft, ebenso die früher noch eigens auferlegten Fasttage, ausgenommen zwei. Das Offizium ist für die Laien ersetzt durch zwölf «Vater-unsere», «Gegrüßt seist du, Maria» und «Ehre sei dem Vater» täglich. Jeden Monat wird Beichte und Kommunion verlangt, während die ursprüngliche Regel dies nur dreimal im Jahre gefordert hat. Die häufige, sogar tägliche heilige Kommunion wird anempfohlen, ebenso die tägliche heilige Messe, wenn dies möglich ist. Es wird Ernst und Würde in Kleidung und Benehmen verlangt. Jeder soll, seinem Stande entsprechend, ein edles Maßhalten beobachten, von jeglicher Übertreibung und allem Luxus sich fernhalten. Die Verordnungen der ursprünglichen Regel betreffs Meiden sittengefährdender Gele-

genheiten, Bücher, Theaterstücke, Tänze usw., bleiben in Kraft, ebenso jene, die die christliche Liebe unter allen Umständen und Bedingungen einschärfen. Kurzum, die Terziaren werden angehalten, als gute Katholiken zu leben, gleichsam als Sauerteig zu wirken und so die Gesellschaft zu heben.

Der Wunsch Leos XIII., daß alle Gläubigen dem Dritten Orden beitreten, ist nicht in Erfüllung gegangen. Als Antwort auf seinen Appell gibt es aber auf der ganzen Welt an die drei Millionen Franziskaner-Terziaren. Wer könnte da nicht ermessen, welch mächtigen Hebel für das Gute, für Religion und Sittlichkeit, für Gesellschaft und Staat, für eine eigentliche Umgestaltung der Welt die Brüder des hl. Franziskus in Händen haben. Dies also ist das Werkzeug, dessen sich der «Poverello», der «kleine Arme» von Assisi heutzutage vornehmlich bedient, durch das er redet und wirkt für das große Werk, das er unternommen hat — die Wiedergeburt der Welt in Christus.

Wir finden eine ausgezeichnete Darlegung der Sendung und des Charakters des Dominikanerordens in dem Buch von P. Mandonnet: «St. Dominique, l'Idée, l'Homme et l'Œuvre¹.»

Die Dominikaner sind zur gleichen Zeit ins Leben gerufen worden wie die Franziskaner und waren wie diese berufen, mit Kraft einzugreifen im Kampf gegen die religiöse Krise, die die Kirche zu Anfang des 13. Jahrhunderts bedrohte. Wenn wir sie mit den Franziskanern vergleichen, so sehen wir, daß sie sowohl Ähnlichkeiten wie bemerkenswerte Verschiedenheiten aufweisen. Wie der Orden der Minderbrüder, so war auch ihr Orden im strengen Sinne die eigentliche Schöpfung des Stifters, die Frucht des religiösen Genies eines Mannes. Auch sie wanderten durch die Welt und predigten zuerst durch ihr Beispiel, indem sie in evangelischer Armut und Einfachheit lebten und so stillschweigend protestierten gegen den Reichtum des Klerus und dessen übertriebene Einmischung in die weltlichen Angelegenheiten. Dann wirkten sie durch Predigten unter freiem Himmel, wobei sie ungezwungen, in familiärer Weise und mit großem Eifer die

¹ Lüttich, *La pensée catholique*, 1921. Neue, erweiterte Auflage von Vicaire und Ladner O. P. in zwei Bänden, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

Menschen aller Stände und Klassen ermahnten und aufmunterten.

Die unmittelbare Veranlassung zu ihrer Gründung war die Albigensische Irrlehre, die sich im Süden von Frankreich ausgebreitet hatte. Papst Innozenz III. ernannte Dominikus zum Haupt einer Gruppe von Predigern, die durch die unruhig gewordenen Gegenden wandern und alles aufbieten sollten, diese Irrgläubigen zu bekehren, sei es durch zwanglose Unterhaltung am Wegesrand, sei es durch regelrechte Konferenzen und Diskussionen mit den Führern, und gleichzeitig sollten sie durch ähnliche Mittel die Katholiken im Glauben stärken. Diese besondere Mission war nicht von langer Dauer. Einige Jahre später wurde der Kreuzzug gegen die Albigenser entfesselt und die Irrlehre durch die Ausrottung ihrer Anhänger ausgetilgt. Hier muß bemerkt werden — gewiß nicht in der Absicht, die damals angewandten brutalen Methoden zu beschönigen, sondern einzig und allein zur Feststellung des Tatbestandes — daß jene, die diese Frage kennen, längst aufgehört haben, die Albigenser als die ersten Protestanten und die Vorläufer der Reformation hinzustellen. Sie waren vielmehr Manichäer, Anhänger eines extremen Dualismus, die gleichzeitig die Zerstörung des Christentums wie den Umsturz der Gesellschaft anstrebten. Sie bezeichneten in ihren Predigten die Materie und den menschlichen Körper, ja sogar die Ehe und die Zeugung von Nachkommen als das wesentlich Böse. Als diese ernste Bedrohung von Kirche und

Staat, von Religion und Gesellschaft mit allen Mitteln abgewendet worden war, bestimmte der Nachfolger von Innozenz III., Papst Honorius III., Dominikus und seine Gefährten sollten ihre Arbeit nicht einstellen, wenn auch die Krise, die sie zur Arbeit gerufen, überwunden war. Er war nämlich tief beeindruckt von der Wirkung der Predigt und der religiösen Tätigkeit dieser Wanderprediger in der Zeit, die dem militärischen Kreuzzug gegen die Albigenser voranging. Sie sollten für immer eine bestimmte Lebensform erhalten und zu einem religiösen Orden zusammengeschlossen werden, der den Auftrag hatte, in alle Welt hinauszugehen und Glauben und katholisches Leben allen zu predigen: Katholiken, Häretikern und Heiden, Großen und Kleinen. So wurde auf direkte Weisung des Papstes der Dominikanerorden, der Orden der Predigerbrüder, geschaffen. Das war im Jahre 1216. Dominikus starb 1221. Ist es nicht etwas Außerordentliches, daß diese fünf Jahre genügt haben zur Errichtung, Organisation und Ausbreitung der neuen Stiftung, und zwar in so weitgehendem Maße, daß beim Tode des Gründers sein Orden aufrecht dasteht, kräftig und festgefügt, voll Schwung und Begeisterung für den Dienst an Kirche und Religion? Bereits waren Priorate in den großen Städten Europas gegründet, in Rom, Bologna, Paris, Oxford und Madrid. Schon war der Orden in acht Provinzen eingeteilt. Auch war der Nachwuchs erstaunlich, sowohl der Zahl nach wie in bezug auf den Wert der Kandidaten, die

herbeiströmten. Und jetzt, einmal in den großen Städten niedergelassen, widmeten sich die Dominikaner der geistlichen Unterweisung und suchten den religiösen Bedürfnissen der Bevölkerung entgegenzukommen. Sie gaben sich also dem gleichen Werke hin wie die Franziskaner, aber auf verschiedene Art und Weise und meist in verschiedener Umwelt. Denn während sich die Franziskaner hauptsächlich der verbitterten Massen in den großen Städten annahmten, der Elenden und der Leidenden, wandten sich die Dominikaner, vorbereitet und gerüstet durch ihr Apostolat bei den gebildetsten Anhängern der Irrlehre, vielmehr an die höheren und intellektuellen Kreise, an die sogenannte «Intelligenz».

Um wirksam zu sein, erforderte die geistliche Polemik eine ernsthafte Vorbereitung. Daher hatte es der hl. Dominikus von Anfang an seinen Jüngern zur Pflicht gemacht, sich mit glühendem Eifer dem Studium der Theologie und der Heiligen Schrift hinzugeben. Wenn er die Wichtigkeit dieser Studien, worin das eigentliche Wesen seiner Stiftung bestand, besonders betonte, so hatte er nicht nur die Auseinandersetzung mit den Irrlehrern im Auge, sondern er wollte den Unterricht in der Theologie wieder auf die Höhe bringen und ihn wirksamer gestalten. Aber auch über dieses praktische Ziel hinaus nahm das Erforschen der spekulativen Wahrheit um ihrer selbst willen einen beträchtlichen Raum in seinem Geiste ein. Die Dominikaner wandten sich zuerst den wichtigsten Uni-

versitätszentren zu, und bald hatten sie Lehrstühle an den bedeutendsten Fakultäten inne. Da wo keine Universität bestand, gründeten sie selbst Schulen für ihre eigenen Ordensangehörigen, und diese Schulen standen gleichfalls andern Klerikern offen, die sich diese Gelegenheit zu gründlichen Studien zunutze machen wollten.

Die Predigerbrüder wurden bald die ersten Lehrmeister der Philosophie und Theologie. Und es muß betont werden, daß diese stark intellektuelle Tradition des Ordens nicht erst mit Albert dem Großen und St. Thomas ihren Anfang nahm. Sie geht auf den Gründer selbst zurück, obwohl seine Anschauungen noch keine Spur von Aristotelismus tragen.

Diese wissenschaftliche Richtung des Ordens, der er ja seine besondere Sendung verdankt, hat natürlich auch ihren Ausdruck gefunden in der religiösen Botschaft, die er der Welt brachte, und ihr einen Ton verliehen, der verschieden war von dem der Franziskaner. Dennoch kann man sich fragen, ob der dominikanische Einfluß, selbst auf die Massen, nicht größer gewesen ist als derjenige der Minderbrüder. Von den ersten Zeiten an waren die Dominikanerkirchen in den großen Städten zahlreich besucht, gerade auch von den Durchschnitts-Christen in der Welt, die nicht mehr Bildung und Kultur besaßen als die Gläubigen in den Franziskanerkirchen, und die Dominikaner haben nicht weniger Fähigkeit bewiesen, den geistlichen Bedürfnissen der gewöhnlichen Laien zu dienen.

In einem Punkte befinden wir uns leider im Nachteil, wenn wir die dominikanische Lehrweise mit der franziskanischen vergleichen: es ist uns gar nichts erhalten geblieben von den Schriften des hl. Dominikus, nicht eine einzige Zeile seiner Predigten, keine Inhaltsangabe, kein Bericht über seine Predigtweise; und offensichtlich ist auch keine Notiz dieser Art von seinen Mitbrüdern, etwa seinen ersten Jüngern, hinterlassen worden und auf uns gekommen. Es ist also kein Anhaltspunkt vorhanden, der uns erlauben würde, eine lebendige Skizze der ursprünglichen Botschaft zu umreißen, wie wir es beim hl. Franziskus tun konnten. So müssen wir also offenbar dem hl. Thomas den ersten Platz einräumen.

Der heilige Thomas († 1274)

Die Dominikaner sind die Hauptvertreter der spekulativen Wahrheit, der Gelehrsamkeit. Sie haben die philosophischen und theologischen Prinzipien so recht eigentlich zu Bedeutung und Geltung gebracht. So suchen wir bei ihnen ganz natürlich nach einer theoretischen Darlegung des geistlichen Lebens in allen seinen Stufen.

Und vor allen andern ist es St. Thomas, an den wir uns wenden, weil er in der dominikanischen Tradition ohne jeglichen Rivalen dasteht, etwa vergleichbar der Stellung, die der hl. Bonaventura in der franziskanischen Tradition einnimmt. Und wir werden in unsern Er-

wartungen nicht getäuscht. Denn er hat wirklich die großen Prinzipien aufgestellt, die die Grundlage der katholischen Lehre in bezug auf die Moral und das geistliche Leben darstellen. Diese Prinzipien sind später übernommen worden und stellen heute die offizielle Lehre und das geistige Eigentum aller theologischen Schulen und aller Systeme des geistlichen Lebens dar¹.

Pourrat gibt in seiner allgemeinen Zusammenfassung, in der er die Entwicklung der Lehre vom geistlichen Leben skizziert, einen ausgezeichneten und sehr klaren Überblick über die diesbezüglichen Hauptgedanken des hl. Thomas. Wir werden in unserer Darlegung auch das Buch von P. Reginald Buckler, O. P.: «The perfection of Man by Charity²» benutzen, ein goldenes Buch, das natürlich, da es ja von einem Dominikaner geschrieben ist, auf St. Thomas gründet, das aber eine Menge treffender, dem Gegenstande angemessener Stellen aus St. Augustinus, St. Bernhard und andern alten und modernen Meistern des geistlichen Lebens bringt. Es wurde hauptsächlich für Ordensleute geschrieben; aber viele Stellen, darunter gerade die wichtigsten, enthalten ausgezeichnete Leh-

¹ Vgl. Petitot, L. H.: Saint Thomas d'Aquin; la vocation, l'œuvre, la vie spirituelle. Editions Revue des Jeunes, Paris 1923. Ferner in deutscher Sprache über Thomas und das geistliche Leben: Grabmann, Martin: Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt. 2. Aufl. München 1924, Theatiner-Verlag. — Thomas von Aquin: Die Vollkommenheit des geistlichen Lebens. Deutsch in Dominikanisches Geistesleben. Vehta 1933.

² London, Burns, Oates & Washbourne, 1893.

ren für jeden Christen. Ich betrachte es als eines der besten geistlichen Bücher, die ich kenne. Es legt in bewunderungswürdiger Weise die dominikanische Lehre über das geistliche Leben nach St. Thomas dar.

Wenn wir von der Doktrin des hl. Thomas sprechen, so wollen wir bei dem Gegenstand dieses Buches bleiben. Es wäre aber ein Abschweifen vom Thema, wenn wir die rein theologische Grundlage seines Werkes behandeln würden – z. B. den Anteil Gottes am geistlichen Leben – wie die heiligmachende Gnade, die eingegossenen Tugenden und die Gaben des Heiligen Geistes. Einzig die Punkte, die für jeden Menschen, der versucht ein christliches Leben zu führen, praktische Bedeutung haben, sollen hier zur Behandlung kommen.

An erster Stelle steht ein Gedanke über die «Leidenschaften», der sehr gut begründet und von weittragender Bedeutung ist. Die Leidenschaften entspringen der Eigenliebe. Sich lieben heißt sich Gutes wünschen. Diese Selbstliebe braucht nicht zwangsläufig ungeordnet zu sein; sie ist ein Teil der menschlichen Natur und gehört zum Strebevermögen des Menschen. Diese natürliche Neigung zu dem, was gut für uns ist, ist ein Verlangen, und zwar das Verlangen nach Freude. Es ist ein Begehren, das nichts Böses in sich schließt. Es ist einfach das Streben nach dem Angenehmen, das zufolge der Vereinigung von Seele und Leib stets mehr oder weniger im sinnhaften Teil unserer Menschennatur wohnt. Aus diesem sinnlichen Strebever-

mögen gehen die Leidenschaften hervor, die von zweifacher Art sind: konkupiszibel und iraszibel.

Die Leidenschaften, die aus dem konkupiszibeln Strebevermögen kommen, drängen uns zu einem erwünschten Objekt hin oder ziehen uns von einem unerwünschten Objekt ab. Solche Leidenschaften sind die Liebe, das Verlangen, die Freude, und ihr Gegenteil: der Haß, die Abneigung, die Traurigkeit.

Die Leidenschaften, die aus dem iraszibeln Strebevermögen entspringen, lassen uns gegen die Hindernisse ankämpfen, die sich dem Besitz eines erwünschten Objektes entgegenstellen. Solche Leidenschaften sind die Hoffnung und die Furcht, und ihr Gegenteil: die Verzweiflung, die Kühnheit und der Zorn.

«Wenn wir eine Sache lieben», sagt der hl. Thomas, «wünschen wir sie, verlangen wir nach ihr, wenn sie uns fehlt. Wir freuen uns, wenn wir sie besitzen. Wenn sie uns aber entzogen wird, sind wir darob traurig, und wir werden zornig gegen jene, die uns dieses Gutes berauben. So entspringt also jede Handlung, die aus einer Leidenschaft hervorgeht, letztlich der Liebe.»

In sich betrachtet, einfach als Regungen des konkupiszibeln oder des iraszibeln Strebevermögens, sind die Leidenschaften weder gut noch schlecht. Sie sind lobenswert oder tadelnswert, je nachdem sie durch die Vernunft geordnet sind oder nicht; aber in sich sind sie indifferent.

Es sind Kräfte der menschlichen Natur. Diese kann einen guten oder schlechten Gebrauch von ihnen machen. Die Ordnung dieser natürlichen Kräfte ist gestört worden infolge des Sündenfalls und der Erbsünde. Seither ist es Sache der Erziehung, der Abtötung, der Aszese, sie in der richtigen Ordnung zu erhalten, sie der Vernunft zu unterwerfen, und sie so dahinzubringen, daß sie nur guten, anständigen, nicht aber schlimmen Zwecken dienen.

Diese so richtige und so solide Theorie der Leidenschaften hat St. Thomas bei Aristoteles entlehnt. Sie ist von höchster Wichtigkeit für eine gute Ordnung des christlichen Lebens, da sie die Dinge ins wahre Licht rückt und den Punkt aufzeigt, auf den alle Bemühung zur Regelung und Überwachung der Leidenschaften zielen soll — ohne sie als innerlich schlecht zu unterdrücken. Andere Lehren wie z. B. diejenige Luthers und in gewissem Maße sogar jene des hl. Augustinus und nach ihm bestimmte geistliche Schriftsteller neigten dazu, die Leidenschaften als schlecht zu betrachten und sie zu unterdrücken. Die praktische Bedeutung des von St. Thomas dargelegten psychologischen und moralischen Prinzips kann aber in seinen Folgen für das christliche und geistliche Leben von gottliebenden Weltleuten kaum überschätzt werden.

Der hl. Thomas stellt ausdrücklich fest, daß die christliche Vollkommenheit in der Liebe besteht, in der Liebe zu Gott — «Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei Tugenden, aber die

größte ist die Liebe». In diesem Leben kann die Liebe nie absolut, sondern nur relativ sein, immer der Steigerung und des Wachstums fähig. Sie zielt darauf hin, alles zu entfernen und auszuschließen, was der Liebe Gottes entgegensteht und die Seele hindern könnte, nach Ihm zu streben. St. Thomas unterscheidet, wie St. Bonaventura, drei Etappen oder Stufen der Vollkommenheit. Aber er bedient sich nicht der jetzt gebräuchlichen Ausdrücke: Reinigungsweg, Erleuchtungsweg und Einigungsweg¹, sondern er hält sich an die frühere Terminologie und spricht von Anfängern, die sich entschieden bemühen, die Sünde zu meiden; von Fortschreitenden, die die Tugenden einpflanzen, pflegen und entfalten, und von Vollkommenen, die danach trachten, sich mit Gott zu vereinigen, Ihn zu besitzen und zu genießen. Für alle, deren Berufung es ist, Gott zu dienen und ihre Seele zu retten — was ja die tägliche Pflicht jedes Gläubigen ist, der in der Welt lebt und arbeitet — wird es gut sein, daran zu erinnern, daß St. Thomas die Vollkommenheit zuvorderst und wesentlich in der Beobachtung der Gebote sieht und erst in zweiter Linie und als Mittel in den evangelischen Räten, den drei Ordensgelübden, insofern diese eine vollkommene Liebe zu Gott leichter machen. Hier muß darauf aufmerksam gemacht werden — obwohl es Pourrat entgangen zu sein scheint —, daß St. Thomas mit den Geboten

¹ Wenigstens scheinen sie nicht im Index der «Summa» vorzukommen.

nicht die Zehn Gebote meint, als ob die Vollkommenheit darin bestände, bloß die Todsünden zu meiden, sondern er versteht darunter die zwei «Großen Gebote»: Gott zu lieben aus ganzem Herzen und den Nächsten wie sich selbst (Summa theol. 2a 2ae, q. 184, art. 3). Schließlich ist das die Lehre unseres Herrn: «Wenn ihr Mich liebt, so haltet Meine Gebote», und immer wieder kommt er darauf zurück, daß die Vollkommenheit in der Erfüllung des Willens Gottes besteht. Jeder Mensch, der guten Willens ist, welches auch sein Lebensstand und die Art seiner Pflichten sei, kann das in vollkommener Weise tun, so vollkommen, als es in diesem Leben eben möglich ist.

Aber St. Thomas geht weiter. Bekanntermaßen sind die Ordensleute verpflichtet, «nach Vollkommenheit zu streben». St. Thomas behauptet aber, «auf Vollkommenheit hinzielen», nach Vollkommenheit streben sei eine Verpflichtung für alle. Hat unser Herr nicht gesagt: «Seid vollkommen»? Die Vollkommenheit liegt in der Erfüllung des «Großen Gebotes»: Gott aus ganzem Herzen zu lieben. Die vollendete höchste Vollkommenheit in der Liebe zu Gott wird und kann jedoch erst im andern Leben erreicht werden. Hienieden kann es sich nur darum handeln, mit mehr oder weniger Hochherzigkeit danach zu trachten. Das «Große Gebot» kann tatsächlich in diesem Leben befolgt werden; aber immer nur unvollkommen, «aliquo modo, non omni modo, nur auf gewisse Weise, aber nicht auf jede Art und Weise».

Der hl. Thomas erklärt das folgendermaßen:

«Ein Gebot kann auf zwei Arten beobachtet werden: auf vollkommene oder auf unvollkommene Weise. Es wird vollkommen beobachtet, wenn das vorgesezte Ziel erreicht wird. Es wird unvollkommen beobachtet, wenn — obgleich das Ziel zwar nicht erreicht wird — die Ordnung nicht verletzt worden ist. In diesem Leben erfüllen wir das «Große Gebot», und wir streben nach Vollkommenheit, wenn wir uns bemühen, Gott zu lieben, so innig wir nur können, und wenn wir alles, was wir tun, auf diese Liebe hinordnen und so unser Herz, unsere Seele, unseren Geist und unsere Kräfte Gott ganz und gar anheimgeben, und zwar so sehr, daß wir davon nur Gebrauch machen in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und nicht im Widerspruch zu Ihm.»

St. Thomas führt zur Erklärung weiter aus:

Wir können Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt und aus allen Kräften, wenn wir alles, aktuell oder habitual, zur Gottesliebe in Beziehung setzen.

Zu dieser Vollkommenheit sind wir alle verpflichtet, einmal durch die Vorschrift, daß der Mensch alles in Gottbeziehung setzen soll, da Gott ja sein Ziel ist. «Ob ihr esset oder trinket, oder was immer ihr tut, tut alles zur Ehre Gottes», sagt der hl. Paulus. Dies wird verwirklicht, wenn der Mensch sein Leben ganz auf den

Dienst Gottes einstellt, so daß alles, was er tut, folgerichtig auf Gott hingeordnet ist, außer der Sünde, die uns von Ihm entfernt. Dann, daß der Mensch seinen Verstand Gott unterordnen und alles glauben soll, was Er geoffenbart hat. So wird Gott geliebt aus ganzem Gemüt und mit unserem ganzen Geist. Drittens: alles, was der Mensch liebt, soll er in Gott lieben und all sein Liebesempfinden in Gottbeziehung setzen. So wird Gott aus ganzer Seele geliebt. Viertens: all unsere Äußerungen, Worte und Werke, sollen fest und sicher in der Gottesliebe verankert sein. So wird Gott aus allen Kräften geliebt. Es ist also sehr wohl eine vollkommene Art der Liebe, nach der zu streben wir durch ein Gebot Gottes verpflichtet sind.

In der Befürchtung, diese strenge Verpflichtung könnte für die guten und schlichten Seelen eine Ursache der Beunruhigung und der Entmutigung sein, bemerkt P. Buckler weiter mit vollem Recht:

«Unsere Seelen streben leicht und willig, sozusagen von Natur aus, fast ohne es zu merken, nach Vollkommenheit. Das heißt, sie streben danach auf eine gewisse Art und Weise, „aliquo modo“. Ob sie nun rasch oder nur zögernd Fortschritte machen, das zu wissen, ist eine andere Frage. Jede Seele, die sich im Stand der Gnade erhält, strebt auf eine gewisse Weise nach Vollkommenheit; denn wenn sie in diesem Stande verharret und nicht in eine Todsünde fällt, wird sie sicher früh oder spät die Voll-

kommenheit erreichen, nämlich im andern Leben.»

Wir befinden uns hier in voller Übereinstimmung mit der Tradition der Dominikaner und wissen uns ihnen zu großem Dank verpflichtet. Denn sie haben in der Person des hl. Thomas die theologischen Prinzipien, auf denen die Theorie des geistlichen Lebens ruht, klar formuliert. Sie vertreten die Auffassung, daß alle dem Gebot, Gott zu lieben und nach Vollkommenheit zu streben, nachkommen können und sollen. Was wir von ihnen in erster Linie erwarten, das ist die Grundlegung der Fundamente und nicht Formen von Andachtsübungen, die sich daraus ergeben. Diese ganz klare und einfache Lehre des hl. Thomas, daß die Erreichung der Vollkommenheit allen möglich ist, ist sein und der Dominikaner großer Beitrag zum geistlichen Leben und Streben der Gläubigen in der Welt.

Im allgemeinen stellen St. Thomas und die Dominikaner – im Gegensatz zu St. Bonaventura und den Franziskanern – die theologische und geistliche Erkenntnis als das höchste und eigentliche Mittel hin, um zu einem tieferen Erfassen Gottes, zur Gottesliebe und zu einem überzeugten Dienst Gottes zu gelangen. St. Bonaventura dagegen stellte die Forderung auf, daß die Theologie immer von warmer Innigkeit beseelt sei und viel mehr der Frömmigkeit und der Liebe als der spekulativen Erkenntnis dienen solle. Der Unterschied kann

kurz und bündig zusammengefaßt werden in der Tatsache, daß für St. Thomas der Verstand und die Vernunft die höchste Kraft im Menschen ist; für St. Bonaventura aber ist es der Wille und die gemüthafte Seite, der die Andacht entquillt. Hierin stimmt St. Bonaventura überein mit den Benediktinern, den Viktorinern und andern alten Orden, die auf St. Augustinus zurückgehen. Die geistige Verschiedenheit von St. Bonaventura und St. Thomas tritt klar in Erscheinung in ihren Danksagungs-Gebeten nach der heiligen Messe, die im *Missale* stehen. Bei St. Bonaventura ist es ein Sichergießen und Ausströmen in frommen Liebesanmutungen. Bei St. Thomas herrscht eine gewisse Zurückhaltung; seine Sprache wird gleichsam gezügelt und bezähmt durch die Theologie. In seiner gemesseneren Ausdrucksweise sagt er aber tatsächlich ebensoviel wie St. Bonaventura in seinen Herzensergießungen.

Daraus folgt, daß wir vom hl. Thomas nicht Andachtsschriften erwarten dürfen, wie wir sie unter den Werken des hl. Bonaventura gefunden haben. Seine Schriften schweben in der lichtvollen, aber etwas trockenen Atmosphäre der spekulativen Theologie. In einer von den Herausgebern der *«Vie Spirituelle»* veröffentlichten gemeinverständlichen Broschüre über St. Thomas¹ findet sich ein Anhang über seine *«Geistlichen Werke»*. An erster Stelle steht

¹ Les Grands Mystiques: S. Thomas d'Aquin, sa sainteté, sa doctrine spirituelle.

darin die *«Summa Theologica, Handbuch des geistlichen Lebens»*. Der Verfasser stellt sie als das *«ideale Handbuch»* dar, für all jene, die fähig sind, sie zu verstehen, wenn auch nur in einer Übersetzung. Für solche sollte sie nach seiner Auffassung zusammen mit der Heiligen Schrift *«der Mittelpunkt ihres geistlichen Lebens»* sein. Es sei mir aber doch erlaubt, die Frage zu stellen, ob der Mehrzahl unter uns die *«Summa»* je das geben könnte, was wir in der geistlichen Lesung suchen. Dann folgen die Kommentare des hl. Thomas zu den Büchern der Heiligen Schrift, die mehr theologischen als exegetischen Charakter tragen. Schließlich sind fünf oder sechs von den kleineren Werken des hl. Thomas genannt, dann einige – gleichfalls theologische – Erklärungen der Zehn Gebote, des Vaterunsers, des *«Gegrüßt seist du, Maria»*, und des Kredo. Sie sind alle sehr nützlich und dienlich, um das Volk über die wichtigsten Punkte des Glaubens und des christlichen Lebens zu unterrichten, aber kaum geeignet, dem geistlichen Leben Nahrung zu geben.

Der hl. Thomas war endlich auch ein beliebter und großer Prediger; überall scharten sich die Volksmassen um seine Kanzel, hauptsächlich in Neapel, aber auch in Paris, Köln und Rom. Während einer Fastenpredigt über das Leiden Christi in St. Peter erschütterte er einmal eine zahlreiche Zuhörerschaft bis zu Tränen. Es ist nichts erhalten geblieben, nichts auf uns gekommen von den Predigten, die er gehalten hat. Aber unter seinen Werken findet sich

eine Reihe von Predigtentwürfen für die Sonn- und Feiertage. Mgr. Roger Bede Vaughan bringt in seinem großen Werk über St. Thomas eine vollständige Wiedergabe von zweien dieser Entwürfe (I. 447). Einer davon ist sehr sorgfältig ausgearbeitet. Der theologische Charakter herrscht vor; aber eine aufmerksame Durchsicht würde dazu führen, darin doch auch Spuren einer praktischen und volkstümlichen Lehre des hl. Thomas über das geistliche Leben zu entdecken.

Es gibt jedoch einen wichtigen Punkt des katholischen Lebens, der St. Thomas besonders am Herzen lag, dessen er sich mit liebender Fürsorge angenommen hat und noch annimmt, mehr als jeder andere Heilige: das ist die Verehrung des allerheiligsten Altarssakramentes. Seine bewunderungswürdigen eucharistischen Hymnen, von Theologie, Poesie und Gottinnigkeit zugleich durchglüht, sind heute als erhabenster Ausdruck mittelalterlicher Frömmigkeit anerkannt und nehmen einen Vorzugsplatz ein in der lateinischen Dichtung. Es genügt das «Lauda Sion», das «Sacrís Solemniis», das «Verbum Supernum», das «Pange Lingua» und das «Adoro Te» zu nennen. Beim Segen mit dem Allerheiligsten, außer der heiligen Messe die volkstümlichste und beliebteste unserer religiösen Feiern, werden von den Gläubigen immer noch die Worte des hl. Thomas gesungen: «O Salutaris» und «Tantum ergo» als schönster Ausdruck ihrer Gefühle der Anbetung und Liebe. Diese Verherrlichung der hl. Eucharistie bei St.

Thomas ist zweifellos der große Beitrag des Dominikanerordens an die katholische Welt zur religiösen Ausgestaltung des Alltags.

Die heilige Katharina von Siena († 1380)

Der zweite Platz unter den dominikanischen Autoren kommt der hl. Katharina von Siena zu¹. Sie ist wahrhaftig eine ungewöhnliche Erscheinung; Professor Gardner nennt sie «eine der erstaunlichsten Frauen, die je gelebt haben». Ist es nicht in der Tat außerordentlich, daß in einem Orden, der im besonderen Sinne ein Orden von Theologen ist, ein junges Mädchen, das mit dreiunddreißig Jahren gestorben ist, wenig Unterricht genossen hatte, ohne alle theologische Bildung, ja vor ihrem dreißigsten Lebensjahr sogar des Schreibens unkundig war, als die beste Erklärerin der Lehre des hl. Thomas galt; und daß sie diese Lehren in die Praxis umsetzte und lebte, in der höchsten mystischen Erfahrung sowohl, als auch im christlichen Alltagsleben der Welt. Und dennoch ist es so. Die neuesten Vertreter der dominikanischen Spiritualität und Mystik, so P. Garrigou-Lagrange, in seinem Werk «Contemplation et Perfection chrétienne», und P. Joret in seiner «Contemplation mystique» gründen ihre Darlegung der dominikanischen Theorie

¹ Ste. Catherine de Siene, sa Vie, son Œuvre, sa Doctrine, in der Serie «Les Grands Mystiques» von P. Bernadot O. P. und andern Dominikanern. Separatabdruck aus der «Vie Spirituelle» 1923.

fast ganz auf St. Thomas und St. Katharina von Siena, ergänzt durch St. Johannes vom Kreuz und St. Theresia. Katharina hatte ganz offenbar eine besondere theologische Veranlagung. Der theologische Gehalt, der ihren Werken das Gepräge gibt, besonders die Lehre von Gott und seinen Werken, stimmt offenbar mit der Lehre des hl. Thomas überein. Zweifellos ist dies zum größten Teil der dominikanischen Umgebung, in der sie lebte, zuzuschreiben. Ihr vertrautester Freund, Führer und Beichtvater, ihr Berater und Biograph, P. Raymond von Capua, wurde später General des Ordens. Ohne Klosterfrau zu sein, war sie Terziarin und hatte eine enthusiastische Bewunderung für St. Dominikus, St. Thomas und den ganzen Orden¹.

Ihre Schriften tragen ein stark theologisches Gepräge. Bisweilen erreichen sie sogar die Gipfel der Mystik; denn sie hatte reiche religiöse Erfahrungen, auch der höchsten Art. Aber sie bergen gleichzeitig eine Fülle von praktischen Ratschlägen für die Lebensführung in der Welt. Ihr Hauptwerk ist der «Dialog», so genannt, weil er in Zwiegesprächen zwischen dem Ewigen Vater und der Heiligen abgefaßt ist. Er ist geschrieben in der Form von Offenbarungen und handelt über die Fragen des geistlichen Lebens und den Zustand der Kirche in jener Zeit, die Übel und Schäden, an denen sie litt, und die dagegen anzuwendenden Heil- und Rettungs-

¹ Für die Analyse ihrer Lehre siehe Pourrat.

mittel. Alle, die über St. Katharina geschrieben haben, erklären, daß es unmöglich sei, den Inhalt des «Dialogs» kurz zusammengefaßt wiederzugeben. M. Algar Thorold, der eine Übertragung ins Englische «von auserlesener Schönheit» geschaffen hat¹, drückt sich folgendermaßen aus:

«Es ist das ein Beispiel mystischer Theologie, wie man es kaum ein zweites Mal findet. Sein eigentümlicher Wert besteht darin, daß er von Anfang bis zu Ende nichts anderes als eine fromme Darlegung unseres Glaubens bietet. Die tiefgründige Erkenntnis, die die hl. Katharina darin offenbart, ist bisweilen wunderbar. Jede der bekannten Erscheinungsformen des christlichen Lebens, ob sie nun wahr oder falsch, echt oder unecht sei, wird darin im einzelnen, bis ins kleinste behandelt, in einem einschneidenden, schonungslosen Verfahren analysiert, wieder aufgegriffen und dann im Lichte der alles umfassenden, unendlichen und barmherzigen Güte Gottes betrachtet... Im ‚Dialog‘ spricht eine große Heilige zu uns, eine der außerordentlichsten Frauen, die je gelebt haben, die in ganz ungezwungener Weise die Grundbegriffe und die Gepflogenheiten des christlichen Lebens erörtert.»

Wer immer den Dialog liest, wird darin eine reiche Fülle geistlicher Lehrweisheit finden, aus der jeder das für ihn Geeignete schöpfen kann.

¹ «Dublin Review».

Er ist ganz und gar dominikanisch, von seltener Schönheit und großem praktischem Wert. Aber man muß auch darauf gefaßt sein, auf Seiten zu stoßen, deren Inhalt uns schmerzlich berührt, wo das sündige Leben einer leider allzu großen Anzahl von Gliedern des hohen und niederen Klerus in den lebhaftesten Farben geschildert wird.

Um dem Leser einen Begriff zu geben von dem, was man im Dialog finden kann, greifen wir die folgende, sicher wundervolle Stelle heraus:

«Gott spricht: Ich fordere, daß du Mich mit der gleichen Liebe liebst, mit der Ich dich liebe. Es ist freilich wahr, du kannst es nicht, weil Ich dich geliebt habe, ohne geliebt zu werden. Alle Liebe, die du für Mich empfindest, schuldest du Mir, so daß du Mich also nicht aus Gnade liebst, sondern weil du es schuldig bist. Ich aber, Ich liebe dich aus Gnade und nicht weil Ich dir Meine Liebe schulde. Deshalb kannst du die Liebe, die Ich von dir fordere, nicht Mir persönlich erweisen. Darum habe Ich dich unter deinesgleichen gestellt, damit du an ihnen tun kannst, was du Mir gegenüber nicht tun kannst, nämlich, daß du deinen Nächsten aus eigenem Antriebe liebst, ohne von ihm irgendeinen Gegendienst oder eine Gegenliebe zu erwarten. Was du ihm tust, betrachte Ich als Mir getan. Diese Liebe muß aufrichtig, wahr und echt sein, denn du sollst deinen Nächsten lieben mit der gleichen Liebe, mit der du Mich liebst. Weil

aber deine Liebe zu Mir noch unvollkommen ist, darum ist deine Nächstenliebe so schwach, und darum ist auch die Eigenliebe noch nicht samt der Wurzel ausgerottet.»

Das obenerwähnte Werk von P. Bernadot bringt auf fünfundzwanzig Seiten eine kurze Zusammenfassung der Lehre des «Dialogs», die gute Dienste leisten kann. Die beherrschende Note der ganzen Lehrweisheit der hl. Katharina ist gegeben in den Worten, die Gott zu ihr gesprochen: «Wisse, Meine Tochter, Ich bin, der Ich bin, und du bist, die nicht ist.» Das ganze geistliche Leben besteht also darin, Gott zu erkennen und sich selbst zu erkennen: das Augustinische: «Noverim Te, Noverim me.»

Außer dem Dialog hat Katharina eine Menge Briefe geschrieben. Fast 400 sind uns erhalten geblieben... Die meisten von ihnen beziehen sich auf die politisch-religiösen Angelegenheiten Italiens und der Kirche, in die Katharina so eigenartig und ungewöhnlich eingegriffen hat¹. Andere Briefe sind an Mönche und Nonnen verschiedener Orden gerichtet, enthalten aber oft geistliche Ratschläge, die auch für weitere Kreise Bedeutung und Gültigkeit haben. Viele endlich wenden sich an Laien, an Männer und Frauen, denen Katharina Ratschläge für ein christliches Leben in der Welt gibt. Zwei von diesen sind im besondern an einen gewissen

¹ Kürzlich hat Ferdinand Strobel in der Buchreihe «Menschen der Kirche» des Verlages Benziger, Einsiedeln/Köln, eine Sammlung der «Politischen Briefe» von St. Katharina herausgegeben, 1944.

Ristoro Canigiani geschrieben. Das war ein Bürger von Florenz, ein Advokat, der an den politischen Wirren seiner Vaterstadt tätigen Anteil genommen und schwere Verluste erlitten hatte in den Streitigkeiten und Revolutionen, die Florenz dauernd zerrissen. Diese Briefe lassen erkennen, daß er Katharina in verschiedenen Punkten um Verhaltensmaßregeln gebeten hatte. Wir führen hier die praktischen Winke und Ratschläge an, die sie ihm erteilt:

«Sie sagen, daß Sie allen verziehen haben, die Ihnen Unrecht antaten oder Ihnen antun wollten. Das ist eine unerläßliche Vorbedingung, wenn Sie durch die Gnade Gott in Ihrem Herzen besitzen und mit der Welt im Frieden leben wollen.

Sie dürfen mit gutem Gewissen auf das Anspruchs machen und nach dem streben, was Ihnen billigerweise zukommt. Wer immer dies will, mag es tun; denn man ist nicht verpflichtet, auf seine Güter freiwillig zu verzichten.

Es ist gut, ja sehr gut für Sie, weder in den Bischofspalast noch ins Residenzschloß zu gehen, sondern ruhig daheim zu bleiben. Denn wenn andere Leute in Aufregung sind, gerät — weil wir schwach sind — oft auch unsere Seele leicht in Wallung, und wir tun dann ungerechte und unvernünftige Dinge. Ja, es ist besser davon abzustehen.

Wenn aber arme Männer und Frauen offenkundig im Recht sind, jedoch kein Geld haben, noch jemand, der ihnen beisteht, so wäre es

höchlich zur Ehre Gottes, wenn Sie sich ihrer Sache annähmen. Das würde mir sehr gefallen, und ich bitte Sie, dies zu tun.

Was den Verkauf der überflüssigen Möbel und kostbaren Gewänder anlangt: kleiden Sie sich nach Bedarf, einfach, bescheiden, zumäßigem Preis, und Sie werden Gott höchlich gefallen. Soweit Sie es vermögen, veranlassen Sie auch Ihre Gemahlin und Ihre Söhne, dasselbe zu tun; und zwar so, daß Sie ihnen Beispiel und zugleich Belehrung geben, wie es die Pflicht eines Vaters ist, der seine Söhne durch Worte und tugendhaften Wandel erziehen will.

Ich möchte noch beifügen: Verharren Sie im Ehestand, in der Furcht Gottes. Sehen Sie in ihm das Sakrament. Ihr Tun sei beherrscht von Ehrerbietung und nicht von zügellosen Wünschen und Begierden. Dann werden von Ihnen und Ihrer Gattin, wie von guten Bäumen, gute Früchte hervorgehen.»

Ihres Erachtens sollte er wenigstens einmal im Monat beichten und an hohen Feiertagen kommunizieren oder doch allerwenigstens einmal im Jahr. Er sollte danach trachten, jeden Tag in die hl. Messe zu gehen, oder, falls er dies nicht jeden Tag tun kann, doch mindestens an den von der Kirche gebotenen Tagen. Das Gebet soll ihm vertraut sein. Zu festgesetzten Zeiten, wenn immer möglich, soll er sich zurückziehen, um an sich und an Gott zu denken. Sie ermahnt ihn, jeden Tag das Offizium der allerseligsten Jungfrau zu beten, was für

die Laien der damaligen Zeit eine ziemlich allgemeine Gepflogenheit war; ferner zu Ehren der Mutter Gottes am Samstag zu fasten — damals ebenfalls ein häufiger Brauch — und die Fasttage der Kirche zu beobachten. Schließlich fährt sie fort:

«Meiden Sie Üppigkeit und Ausschweifung bei den Mahlzeiten. Essen Sie mäßig, wie ein Mensch, der nicht ißt, um seinen Bauch zum Gott zu machen. Genießen Sie die Nahrung aus Bedürfnis und nicht um des erbärmlichen Vergnügens willen, das sie verschafft. Es ist unmöglich, daß sich ein Mensch rein bewahre, der sich im Essen nicht beherrscht.»

Der zweite Brief ist die Antwort der Heiligen auf einen Skrupel Ristoros, ein Skrupel, der auch heute noch sehr häufig fromme Seelen beunruhigt:

«Sie möchten, wie Sie mir sagen, gerne die Zerknirschung über Ihre Fehler fühlen; und da Sie sie nicht fühlen, unterlassen Sie unter diesem Vorwand die heilige Kommunion. Nun wollen wir aber sehen, ob Sie deshalb darauf verzichten sollen.»

Die lange Antwort der Heiligen verdient gelesen zu werden. Am Schlusse heißt es: «Ich schließe also und will, daß Sie sich nicht mehr an einen so unvernünftigen Grund kehren, sondern sich wie ein guter Christ zum Empfang der heiligen Kommunion vorbereiten.»

Diese Briefauszüge sollen genügen. Der letzte von ihnen ist der wichtigste mit geistlichen Ratschlägen an einen Laien. Die Lebensbeschreibungen der hl. Katharina bieten natürlich eine Menge anderer Züge, die in ihre Gedankenwelt einführen. Man kann aber abschließend sagen, daß jedermann, der den «Dialog» und die «Briefe» liest, einen guten, und zwar den echten Teil der dominikanischen Lehrweisheit kennenlernt. Er kann darin eine wirksame Hilfe finden, die ihn unterstützt im Bemühen, sein Leben inmitten der täglichen Standespflichten auf christliche Weise zu ordnen¹.

Verfasser geistlicher Schriften

Zahlreich sind die Dominikaner, die über das geistliche Leben geschrieben haben. In Verbindung mit der populären Zeitschrift «La Vie Spirituelle» sind eine Reihe kleiner «aszetischer und mystischer Meisterwerke» veröffentlicht worden, größtenteils von Dominikanern übersetzt und herausgegeben. Der erste auf dieser Liste müßte St. Albert der Große (†1280) sein, wenn man ihm mit Sicherheit die Abhandlungen «De Adhaerendo Deo» und «Paradisus Animae» zuschreiben könnte. Aber die Autorschaft ist ihm streitig gemacht worden, und

¹ «La Vie Spirituelle» hat eine Serie von kleinen Traktaten veröffentlicht, ausgewählt aus den Schriften der hl. Katharina, die ihre Lehre popularisieren, besonders die «Pensées choisies», Auszüge aus dem Dialog und den Briefen.

heutzutage ist es allgemeine Ansicht, daß sehr wahrscheinlich weder das eine noch das andere von ihm stammt¹.

In der gleichen Reihe sind kurze Abhandlungen erschienen: «Les vœux et les vertus», «Tugendleben im Ordensstand»² vom seligen Humbert de Romanis (†1277), einem General des Ordens, und das «Directoire Spirituel» des seligen Venturin von Bergamo (†1346). Beide Schriften sind vortrefflich, aber doch vorzüglich für Ordensleute bestimmt. Ferner die Abhandlung des hl. Vinzenz Ferrer (†1419) über «Das geistliche Leben»³. Laut Aussage des Herausgebers wäre diese Schrift lange Zeit eine Art volkstümliches Handbuch für Laien gewesen, etwa wie die «Nachfolge Christi». Aber es eignet sich doch auch mehr für Ordensleute und beruht auf der Observanz der Dominikanerregel. Denn trotz aller Bemühungen des Herausgebers, der zu beweisen sucht, daß es für jeden eifrigen Christen passe, findet man darin als Grundlage des geistlichen Lebens die Beobachtung der Armut und des Stillschweigens, die mit einem Leben außerhalb des Klosters schwer vereinbar und kaum durchführbar sind.

¹ «De Adhaerendo Deo» wurde kürzlich deutsch herausgegeben von Dr. K. F. Riedler im Verlag Otto Walter, Olten, unter dem Titel: «Die Einung mit Gott». Daß dieses Werk nach den Forschungen von Grabmann und Huijben nicht vom hl. Albert sein kann, wird nicht erwähnt, ohne neue Untersuchungen dafür beizubringen. Vgl. Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique: I (1937), 279.

² Deutsch in «Dominikanisches Geistesleben» VI. Vechta, 1928.

³ Deutsch in «Dominikanisches Geistesleben» VI. Vechta, 1928.

Wir wollen uns nicht lange aufhalten bei den berühmten deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts, Tauler und Suso¹. Sie gehören in die Reihe der tiefsten Denker, vornehmlich Tauler: seine Doktrin ist abstrakt, scholastisch und sehr erhaben. Ludwig Blosius aber gibt in seinen oben erwähnten Werken zahlreiche Auszüge, die verständlicher sind.

Verschiedene Schriftsteller sind bei Pourrat und Vernet angeführt. Beide weisen eigens hin auf die geistlichen Schriften des berühmten Hieronymus Savonarola (1498 auf dem Scheiterhaufen hingerichtet).²

«Seine Werke», sagt Vernet, «haben einen starken und reinen Klang. Die zwei schönsten sind: Die ‚Abhandlung über die Liebe Jesu‘ und die ‚Betrachtungen über das Leiden Christi‘. Seine Reden, besonders die früheren, greifen immer wieder, bald in kräftigem, bald in zartem Ton die Lieblingsthemen des Mittelalters auf: die Krippe, den Namen Jesu, das Kreuz und Maria, die heilige Königin-Mutter, *santa mamma regina*.»

Pourrat und Vernet sind sich einig über den strengen Charakter von Savonarolas Grund-

¹ Vgl. Erzbischof Dr. Conrad Gröber: Der Mystiker Heinrich Seuse, die Geschichte seines Lebens, die Entstehung und Echtheit seiner Werke. Freiburg i. B. 1941. – Ferner z. B.: Deutsche Mystiker, Bd. I: Seuse; Bd. III: Tauler. Ausgewählt und herausgegeben von Dr. Wilhelm Oehl. Kempten-München, 1919.

² Vgl. z. B. Savonarola: Dernière Méditation sur le Psaume «Miserere» et sur le debut du Psaume «In te Domine speravi», trad. Charles Journet, Fribourg 1943.

sätzen. Im Florenz der Renaissance war dies ganz natürlich und fast unvermeidlich. Aber es scheint wohl überhaupt, daß das dominikanische Temperament, verglichen mit dem der Benediktiner und Franziskaner, zur Strenge neigt. Zum Teil ist das ein Erbe des hl. Dominikus selbst, dessen Leben sehr abgetötet war, und der seinem Orden einen Geist mitteilte, der den Stempel strenger Buße trug. Ich neige auch stark zu der Annahme, man habe aus gewissen, theoretisch richtigen Prinzipien künstliche Folgerungen gezogen.

Pourrat zufolge ist «die dominikanische Geistigkeit meist gelehrt und fast vollständig auf der scholastischen Theologie aufgebaut. Die Geisteslehrer unter den Dominikanern legen besonderes Gewicht auf die Abtötung des Eigenwillens und den Verzicht auf unsere Wünsche in allem, was uns betrifft. Der Mensch, der sich von seinem Willen losschält, gelangt zur Demut, zur Vernichtung seiner Eigenliebe, und mit zwingender Folgerichtigkeit überläßt er sich dann ganz und gar der göttlichen Vorsehung. Er vollzieht so die Unterordnung seines Willens unter den Willen Gottes. Er identifiziert dermaßen seinen Willen mit dem göttlichen, daß er mit ihm nur mehr eins ist. Und das ist die christliche Vollkommenheit. Im Werke unserer Heiligung hat der Wille vor allem das Ziel, die Hindernisse zu entfernen, die sich dem Wirken Gottes in uns entgegenstellen. Die dominikanische Schule hat eine auf-

fallende Tendenz, in der Wirksamkeit des Guten vor allen Dingen das Wirken Gottes zu sehen. Ist dies eine Folge der Lehre von der physischen Prädetermination...? Eine andere ihrer Eigentümlichkeiten besteht darin: sie bringt die Aszese und Mystik in Zusammenhang mit den Gaben des Heiligen Geistes.»¹

P. Henri Lacordaire († 1861) war wahrscheinlich der bekannteste Dominikaner der modernen Zeit. Seine Briefe, besonders seine «Briefe an junge Menschen», sind voll nützlicher Ratschläge für das geistliche Leben der Weltleute. Aber P. Lacordaire war ein fertiger und reifer Mensch, in unmittelbarem Kontakt mit der Welt und ihren Problemen, und übte schon einen erstaunlichen Einfluß aus, bevor er Mönch wurde. Man kann sich also fragen, inwieweit die Art seiner Seelenführung seinem Leben als Dominikaner zuzuschreiben ist. Immerhin ist ein kleiner Band «Pensées» in der schon erwähnten «Vie Spirituelle» veröffentlicht worden.

Kein Zögern dieser Art empfindet man hinsichtlich des berühmten irischen Predigers P. Tom Burke († 1883). Ein Freund versichert mir, er sei Dominikaner gewesen kraft seiner Bildung, aber auch kraft ursprünglicher Anlage. Seine Predigten seien immer auf die gesunde dominikanische Theologie aufgebaut gewesen; in ihnen finde man Grundsätze für das christliche Leben in der Welt, und durch sie sei die domini-

¹ La Spiritualité Chrétienne II. S. 301. Vgl. dazu: Siemer, L. M.: Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes. In «Dominikanisches Geistesleben», Bd. IV. Vechta.

kanische Geisteslehre zu den frommen Menschen in der Welt gelangt.

Begreiflicherweise haben meine Leser und ich ein ganz besonderes Interesse für die verschiedenen Arten und Formen, unter denen diese Lehre dargeboten wird. Wir haben glücklicherweise in P. Bede Jarrett (geb. 1881), dem Provinzial von England, einen Mann, der das moderne Leben in Großbritannien und in den Ländern englischer Zunge gründlich kennt, der nicht nur predigt und Vorträge hält sondern auch schriftstellerisch tätig ist. Man bestätigt mir, daß seine «Betrachtungen für Laien», die, zum erstenmal im Jahre 1915 gedruckt, 1930 das zehnte Tausend erreicht haben, genau das bieten, was der Gegenstand unseres Buches ist, nämlich eine Darstellung des geistlichen Lebens, gegründet auf die theologischen Prinzipien der Dominikaner und zugleich den Bedürfnissen und Erfordernissen der Laien angepaßt. Im Vorwort beklagt er «die gegenwärtige Neigung der Katholiken, Heiligkeit und Vollkommenheit als ein den Ordenspersonen allein zukommendes Vorrecht und Erbgut zu betrachten». Die Folge davon sei, daß die meisten Laien nicht nach Höherem trachteten und nur dem zu genügen suchten, was für einen praktizierenden Katholiken absolut notwendig sei. «Es ist sehr bedauerlich, daß der ganze große Reichtum der Kirche, der gerade denen so notwendig wäre, deren Berufsleben von materiellen Interessen erfüllt und bedrängt ist, den Händen einer ver-

hältnismäßig so geringen Zahl ihrer Kinder überlassen bleibt.»

Um dieser großen Leere im Leben so vieler Christen abzuhelfen, empfiehlt er als tägliche Übung, soweit es die Umstände erlauben, eine kurze, ganz einfache Betrachtung, für die er Stoff und Plan vorlegt.

«Man muß immer eingedenk bleiben, daß es nicht der Zweck des Betrachtens ist, eine ganze Seite zu überfliegen, sondern zu *beten*; also haltet ein, bleibt stehen, sobald eure Lesung euch genügend Anregung gegeben hat. Fahret fort zu beten, solange ihr euch in Kontakt mit Gott befindet.»

Dazu bietet P. Jarrett noch ein Betrachtungsbuch für die heranwachsende Jugend, die er die «verlassensten Menschen im Reiche Gottes» nennt: «Das Leben zwischen Kindheit und Mannesalter», Verlag Sheed & Ward, London, und endlich auch eines für Knaben, betitelt: «Lebendige Tempel Gottes», Verlag Burns & Oates, London.

Ich möchte hinzufügen: selbst wenn im Berufsleben die tägliche Betrachtung kaum durchführbar ist, so wäre doch eine ernsthafte Betrachtung am Sonntag, außerhalb der hl. Messe, sicher in vielen Fällen möglich und würde von unberechenbarem Wert sein, um das Leben so vieler Menschen, die die ganze Woche über beschäftigt sind, zu vergeistigen.

Zum Schluß sei noch hingewiesen auf das in neuerer Zeit erschienene kleine Buch von P. Masson O. P.: «La Vie Chrétienne et la Vie Spirituelle», d. h. über das christliche und das geistliche Leben. Es verdient lebhaft empfohlen zu werden; denn in ganz ausgezeichnete Art wird hier die dominikanische Spiritualität dem Volk nahegebracht und in klarer, leicht faßlicher Form dargeboten. Diese Schrift ist ganz vom hl. Thomas inspiriert und daher stark theologisch gerichtet. Sie zeigt gleichzeitig – wenigstens in der Theorie – jene Neigung zur Strenge, von der wir oben gesprochen.

Der Rosenkranz

Der große Beitrag der Dominikaner zur Bereicherung des religiösen Lebens ist der Rosenkranz. Von allen volkstümlichen Andachten ist er die meistverbreitete und wurde von höchster Stelle aus am nachdrücklichsten gutgeheißen. Diese Gebetsweise ist von allen Päpsten, seit Pius V. bis zu Leo XIII., angelegentlich empfohlen worden. Dieser Papst verordnete das tägliche öffentliche Beten des Rosenkranzes in allen Pfarrkirchen während des ganzen Oktobermonats, und zwar jedes Jahr – eine Verfügung, die seine Nachfolger erneuert haben¹.

¹ Pius X., Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. empfahlen es besonders in Kriegsnot, um dadurch den Völkerfrieden zu erreichen.

Der Rosenkranz ist von allen nicht-liturgischen Gebeten dasjenige, das dem Offizium am nächsten kommt. Vorgeschrieben von der päpstlichen Autorität, wird es gepflegt sowohl in gemeinschaftlichen Rosenkranzandachten in der Kirche wie als Privatgebet. Im allgemeinen wissen die Nicht-Katholiken den Rosenkranz nicht zu würdigen. Sie betrachten ihn als langweiliges Wortgeplapper, an dem Geist und Herz keinen Anteil nehmen. Die Katholiken aber, die ihn von Kindheit an kennen und aufgewachsen sind mit der Gewohnheit des Rosenkranzes, schätzen ihn außerordentlich. Dieses Gebet können wir verrichten zu Zeiten und unter Umständen, wo andere Gebete kaum möglich sind: auf der Straße, im Tram, im Autobus oder in einem Eisenbahnabteil. Da beten wir dann den Rosenkranz, indem wir die Hand in der Tasche halten, die Perlen durch die Finger gleiten lassen und auf diese Weise vermeiden, beobachtet zu werden, da niemand zu wissen braucht, was geschieht.

Bei dieser Gelegenheit kommt mir eine kleine Geschichte aus dem Krieg in den Sinn, die ich erzählen hörte. Ich kann sie zwar nicht verbürgen, aber sie klingt recht wahrscheinlich. Ein Offizier, der eine Gruppe neuangekommener junger Leutnants für die Front vorbereitete, zog, nachdem er ihnen die letzten Instruktionen erteilt hatte, aus seiner Tasche einen Rosenkranz hervor und sagte ihnen zum Abschied: «Ihr solltet euch eins dieser Dinger da verschaffen. Ich bin nicht katholisch, aber jeder Katholik kann euch sagen, wie es zu handhaben ist. Gerade das

ist's, was man im Schützengraben braucht.» Und das ist wahr. Ob diese kleine Geschichte authentisch sei oder nicht – sicher ist, daß sehr viele Soldaten in den schweren, drückenden Stunden auf Wachtposten Trost und Kraft im unaufhörlichen Beten des Rosenkranzes fanden.

In seinem Buche über die Psychologie der Mystiker widmet Professor Howley von der Universität Galway ein eigenes Kapitel der Psychologie des Rosenkranzes. Er behauptet, daß, wenn die Perlen durch die Finger gleiten, eine Art Lösung der nervösen Spannung folgt und dadurch der Seele mehr Freiheit gegeben wird, sich ohne Zerstreuung auf das Gebet zu konzentrieren.

P. Bede Jarrett sagt über den Rosenkranz, daß er auf bewunderungswürdige Weise eigentlich die ganze von den Dominikanern propagierte Gebetsmethode zusammenfasse.

«Die ursprüngliche Methode war das Stoßgebet, ohne Zweifel dem Gebet unseres Herrn am Ölberg nachgebildet; aber es ist auch der natürliche und spontane Ausdruck der Seele. Der Geist richtet sich auf Gott oder auf irgendeine Wahrheit, die zu Gott in Beziehung steht, und das Herz wird instinktiv dazu angetrieben, Ihn zu loben, Ihn zu danken, Ihn zu preisen, Reue zu fühlen und Ihn zu lieben. Das mündliche Gebet, gefolgt von einem Stillschweigen, während dem sich die Seele mit Gott unterhält, ist also die einfachste Form des Gebets, der erste Schritt zur Beschauung hin oder eigentlich zu

jeder beliebigen Art des Gebetes. Die Betrachtung als diskursive, schlußfolgernde Arbeit des Geistes ist in Wirklichkeit nur eine Vorbereitung auf das Gebet. Erst dann, wenn der Geist seine Arbeit beendet hat, beginnt im eigentlichen Sinne das Gebet. Der Rosenkranz, der die Methode der Predigerbrüder so fein in sich schließt, ist also ganz besonders empfehlenswert. In der Tat, der Geist stellt sich eine ergreifende Szene vor, worin die Güte oder die Barmherzigkeit Gottes so recht zum Ausdruck kommt. Die Lippen wiederholen Worte, die ihnen hinreichend vertraut sind, also der Aufmerksamkeit volle Freiheit lassen und dem Herzen erlauben, sich liebevoll in Gott zu versenken. Dann kommt die unablässige Wiederholung des ‚Ave Maria‘, wie es so besonders beliebt war unter den Dominikanern, und wie es heute noch die ganze Kirche im Rosenkranz betet.»

Hier soll endlich noch ein Wort gesagt werden von der Rosenkranzbruderschaft, die eine der verbreitetsten und beliebtesten Bruderschaften in der katholischen Kirche ist. Sie entstand gegen Ende des 15. Jahrhunderts, steht im Zusammenhang mit dem Dominikanerorden und bleibt unter seiner Kontrolle. Ihr Zweck ist die Förderung der Rosenkranz-Andacht. Die Mitglieder müssen jede Woche einen Psalter beten. Ihre Zahl ist beträchtlich, und so ist die Rosenkranz-Bruderschaft eines der hauptsächlichsten Mittel, wodurch die Dominikaner ihr Werk für die Heiligung der Welt fortsetzen.

Der Dritte Orden

Nach der genauen, auf Einzelheiten eingehenden Darlegung des Dritten Ordens der Franziskaner ist es nicht nötig, lange und ausführlich über den Dritten Orden des hl. Dominikus zu sprechen. Die beiden sind einander sehr ähnlich, sowohl ihrem Ursprung als ihrer Daseinsberechtigung und ihrer Natur nach. Allerdings besteht eine Schwierigkeit bezüglich des Dritten Ordens der Dominikaner, der nicht vom hl. Dominikus selbst gegründet zu sein scheint. P. Mandonnet gibt als Entstehungszeit das Jahr 1285 an. Wie derjenige der Franziskaner, entspringt auch dieser Dritte Orden aus der religiösen Erneuerungsbewegung, die die Predigt der Minderbrüder hervorgerufen hat, da der Wunsch rege wurde, deren Lebensweise nachzuahmen, soweit dies inmitten der Pflichten und der Unruhe der Welt möglich war. Wie bei den Franziskaner-Terziaren erscheinen die Regeln und Verpflichtungen ziemlich schwer, wenigstens kommen sie uns heute so vor. Die beiden Institutionen wurden im Anfang «Bußorden» und ihre Mitglieder «Büßer» genannt. In der Praxis scheinen sie am Anfang viele Berührungspunkte gehabt zu haben; der eine aber stand unter den Franziskanern, der andere hing von den Dominikanern ab.

Der Dritte Orden des hl. Dominikus ist nie modernisiert worden, wie Leo XIII. es mit demjenigen des hl. Franziskus getan hat. Heute noch hat der dominikanische Drittorden viel mehr von

seiner ursprünglichen Form, von seinem monastischen Charakter und seiner strengeren Regel bewahrt. So ist noch heute jeder Freitag Abbruchtag, ebenso alle Tage im Advent, die Sonntage ausgenommen. Jeden Tag muß das Offizium der allerseligsten Jungfrau gebetet oder durch eine bestimmte Anzahl «Vaterunser» und «Ave Maria» ersetzt werden. Vom Fasten kann der Drittordens-Direktor dispensieren und tut es ohne Schwierigkeit. Was das übrige betrifft, so sind Idee und Pflichten sehr ähnlich: womöglich Teilnahme an einer monatlichen Versammlung mit Predigt und Andacht; ganz allgemein Einfachheit und Einschränkung in der gesamten Lebenshaltung und besonderer Eifer in der Übung der standesgemäßen Tugenden eines wahrhaft christlichen Lebens. Der Dritte Orden des hl. Dominikus umfaßt heute noch eine ansehnliche Zahl von Männern und Frauen, die in der Welt ein eifriges und vorbildliches Leben führen.

Wie wir gesehen, hat Leo XIII., der selbst Franziskaner-Terziar war, den Wunsch ausgedrückt, alle Gläubigen möchten sich dem Dritten Orden der Franziskaner anschließen. Papst Benedikt XV. war Dominikaner-Terziar und sprach den gleichen Wunsch aus in bezug auf den Dritten Orden des hl. Dominikus:

«Unter den Mitteln, die Uns vor allen nützlich und zweckmäßig erscheinen zur Heiligung des christlichen Volkes, anerkennen wir den Dritten Orden des hl. Dominikus als eines der hervor-

ragendsten, leichtesten und sichersten. Unter seiner Regel kann jede Seele, wenn sie will, ihren Wunsch nach einem vollkommeneren Leben verwirklichen. Kraft Unseres Amtes als Förderer des Seelenheils laden wir daher die Gläubigen der ganzen Welt ein, sich um das heilige Banner des Dritten Ordens des hl. Dominikus zu scharen.»

Vom Dritten Orden der Franziskaner haben wir sagen können, er sei das hauptsächlichste Werkzeug, durch das der hl. Franziskus heute redet und wirkt. Vom Dritten Orden der Dominikaner könnte man nicht das gleiche behaupten. Tatsächlich wird die Stimme des hl. Dominikus für die Welt immer am mächtigsten erklingen in der theologischen Wissenschaft und in der Predigt, was auch seiner ursprünglichen Absicht entspricht. Aber an zweiter Stelle kommt der Dritte Orden, der seine Sendung bei der großen Masse der einfachen Christen erfüllt.

Indessen habe ich die Auffassung, daß in der Praxis die offizielle Absicht des Ordens dahin geht, die Terziaren in den ziemlich engen Grenzen des Dritten Ordens zu bewahren, anderseits aber alle Gläubigen lebhaft aufzufordern, am Leben des Dominikanerordens teilzunehmen, indem sie der Rosenkranz-Bruderschaft beitreten¹.

¹ Zur Lebenshaltung der Dominikanerterziaren vgl. u. a.: Regel und Rituale vom Dritten Orden des hl. Vaters Dominikus, Vechta 1930; Der betende Terziar des hl. Dominikus, Vechta 1937; W. Erren O. P.: Einführung in die Regel des Dritten Ordens des hl. Dominikus, Vechta 1934.

Es wäre überflüssig, hier die Frage nach dem Ursprung des Karmeliterordens zu erörtern. Er hat im Abendland gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts Fuß gefaßt, und die Karmeliter stellen sich als Mönche an die Seite der Franziskaner und Dominikaner. Wie es scheint, haben sie im Mittelalter keinen Schriftsteller von Bedeutung hervorgebracht, noch auch war ihnen ein bestimmter Typus der Geisteshaltung eigen. Erst im 16. Jahrhundert traten ihre zwei großen Geisteslehrer auf, die hl. Theresia und der hl. Johannes vom Kreuz, und begründeten die Mystische Schule, die heute das weitaus größte Ansehen genießt und unter dem Namen Schule der Karmeliter bekannt ist. Diese zwei großen Heiligen lebten zwar in der modernen Zeit, aber sie übernahmen die geistliche Tradition ihres Ordens von der Vergangenheit. Ihre Lehre führt somit die vom Altertum und Mittelalter überkommene Spiritualität fort und entwickelt sie weiter. Ihre Schule schöpft in Wirklichkeit ihren Geist aus der alten Zeit und kann daher sehr wohl unter die Alten Schulen der Frömmigkeit eingereiht werden.

Die beiden Geisteslehrer wandeln allerdings vereint auf den höchsten Höhen der mystischen Theologie. Beide schrieben speziell für die Unbeschuhten Karmelitermönche und -Nonnen.

Es ist dies einer der strengsten Orden, der sich fast ausschließlich der Beschauung widmet. Daher kann man sich fragen, ob Theresia und Johannes vom Kreuz den Christen, die in der Welt der Arbeit leben und für die eben dieses Buch geschrieben ist, etwas zu sagen haben. Tatsächlich haben sie ihnen manches zu sagen; besonders die hl. Theresia bietet ihnen einen reichen Vorrat an Ratschlägen voll Weisheit und Kraft.

St. Theresia

Beginnen wir mit ihren Briefen. Sie stand in Verbindung mit sehr vielen Laien, und es wäre interessant zu erfahren, was für geistliche Ratschläge und Winke sie ihnen gab. Es ist aber nur eine kleine Zahl ihrer Briefe erhalten geblieben. Wir besitzen jedoch einige, die an ihren Bruder Don Lorenzo de Cepeda gerichtet sind. Das war ein Mann in angesehener gesellschaftlicher Stellung, der voll Eifer ein «inneres Leben» führte und das Gebet mit großer Regelmäßigkeit pflegte. Seine Schwester war sein «Seelenführer», und ein Seelenführer mit sicherem und abgewogenem Urteil. Wir greifen aus den Ratschlägen, die sie an ihn richtete, einige ausgewählte Perlen heraus:

Brief 161¹:

¹ Die neueste Ausgabe: «Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesus» erschien bei Kösel & Pustet, München u. Kempten 1933 bis 41, in sechs Bänden. Die folgenden Briefstellen finden sich im 3. Bd., S. 445–449.

Lorenzo hatte eben eine Besitzung gekauft, bedauerte es aber eigentlich schon wieder wegen der Mühe und der Scherereien, die sie mit sich brachte. Denn die Folge davon war eine Einbuße an Sammlung und Gebet. Theresia schreibt ihm:

«Meinen Sie etwa, es sollte keine Mühe kosten, seine Gelder einzuziehen und in einem fort deswegen Pfändungsverfahren einzuleiten? Da muß man immer mit richterlichem Zwang drohen. Bilden Sie sich nur ja nicht ein, daß Sie mehr beten würden, wenn Sie mehr Zeit hätten. Schlagen Sie sich diese Idee aus dem Kopf; denn die Zeit, die gut angewandt wird, z. B. mit dem Überwachen des Erbes Ihrer Kinder, hindert nicht am Beten. Gott gibt oft mehr in einem einzigen Augenblick als in langen Jahren.

Es ist eine große Gnade, daß das, woran andere Gefallen finden, Sie langweilt. Aber man darf deswegen sich nicht alldem entziehen und ganz darauf verzichten; denn wir müssen Gott dienen, wie Er will und nicht, wie es uns gefällt. Nach meiner Auffassung ist es gut für Sie, wenn Sie Verlangen tragen nach Andacht. Nach einer Sache verlangen, ist etwas anderes als um sie zu bitten. Glauben Sie mir, das beste, was Sie tun können, ist, alles dem Willen Gottes anheim zu stellen und Ihre Angelegenheit in Seine Hände zu legen.»

Er soll nachts nicht aufstehen, um zu beten:

«Es ist wichtig, daß Sie gut schlafen. Um nichts in der Welt sollen Sie aufstehen, Welch glühenden Eifer Sie auch empfinden. Wenn Sie die Stunde zum Aufstehen verschlafen, beun-

ruhigen Sie sich nicht darüber; und wenn Sie wieder einschlafen, nachdem man Sie geweckt hat, schadet das auch nichts.

Seien Sie darauf bedacht, sich genügend Schlaf zu gönnen, soviel als notwendig ist, um den Kopf nicht zu ermüden; denn sonst könnte es, ohne daß Sie es merken, so weit kommen, daß Sie völlig unfähig werden zum Beten. Setzen Sie sich keiner schneidenden Kälte aus; denn das ist schlecht für Ihre Seitenschmerzen.»

Lorenzo war offensichtlich einer jener Christen, die man eher zurückhalten als antreiben muß.

Brief 171¹;

«Wir in unserem vorgerückten Alter müssen für unseren Körper sorgen, damit der Geist nicht kraftlos wird, denn das wäre ein entsetzliches Leiden.

Unser Herr hat Ihnen große Barmherzigkeit erzeugt, daß er Ihnen eine so gute Gesundheit gegeben hat. Es ist ein großer Gnadenerweis Gottes, daß Sie so gut schlafen können.»

Er dachte daran, Teppiche und Silbergerät aus dem Hause zu schaffen.

«Nein, diese Dinge sind ganz gleichgültig, wenn Sie sich nur vor Augen halten, wie nichtig sie im Grunde sind, und Ihr Herz nicht daran hängen. Da Sie Kinder haben, die verheiratet werden müssen, so ist es ganz billig, daß Sie eine Ihrem Stande entsprechende Hauseinrichtung haben.»

¹ a. a. O. S. 489f.

Brief 174¹:

Sie schickt ihm ein Bußhemd und eine Geißel, aber sie beschränkt deren Gebrauch aufs genaueste:

«Gott zieht Ihre Gesundheit und Ihren Gehorsam Ihren Bußübungen vor. Lassen Sie sich's angelegen sein und gönnen Sie sich so viel Schlaf, als Sie nötig haben, und nehmen Sie genügend Nahrung zu sich, auch an Fasttagen. Sehen Sie bei all Ihren Bußübungen darauf, daß Sie Ihrer Gesundheit nicht schaden!

Es ist eine große Gnade, daß Sie Ihre Unfähigkeit zu beten so gut ertragen. Es ist das ein Zeichen, daß Sie in den Willen Gottes ergeben sind, was meiner Ansicht nach das größte Gut ist, das die Übung des innerlichen Gebetes mit sich bringt.»

Man wird die Weisheit und den ganz religiösen Charakter dieser Ratschläge zu würdigen wissen. Sie können gleicherweise für alle Christen in der Welt draußen von Nutzen sein, selbst wenn man ihnen, im Gegensatz zu Lorenzo, nicht Zurückhaltung in den Übungen der Frömmigkeit empfehlen muß.

Die «Wohnungen» der hl. Theresia

Sehr merkwürdig ist die Tatsache, daß die allgemeinen, an die frommen Laien gerichteten Unterweisungen der hl. Theresia sich größten-

¹ a. a. O. S. 500f.

teils im Buch «Die Seelenburg» finden. Es ist das die folgerichtigste und erhabenste Darlegung der mystischen Theologie, die sie geschrieben hat. Man wird dies besser verstehen, wenn Grundriß und Aufbau dieses Werkes aufgezeigt werden.

Die «Seelenburg» befindet sich in der Seele, und der Fortschritt der Seele hin zur Vollkommenheit des geistlichen Lebens wird geschildert als ein Schreiten durch eine gewisse Anzahl von «Wohnungen» oder Vorzimmern bis zum königlichen Gemach, in dem der König thront — die Seelenmitte, Seelenspitze oder der Seelengrund, wie der den deutschen Mystikern so teure Ausdruck lautet, und was der hl. Thomas als das «innerste Wesen der Seele» bezeichnet.

Wenn man die Erklärung, die die hl. Theresia von ihrer Allegorie gibt, andern mitteilen will, hat man die Wahl zwischen zwei Arten des Vorgehens: entweder läßt man sie selbst sprechen, indem man einzelne Stellen anführt; oder aber man drängt das, was sie sagt, zusammen und erläutert es in eigenen Worten.

Vor mir liegt eine solche Reihe von Stellen, die gewiß sehr eindrucksvoll wären. Aber es steht zu befürchten, daß auf diese Weise die Darlegung viel zu lang würde. Außerdem erzeugen weitläufige Zitate, wie hoch ihr Wert auch sein mag, leicht Überdruß und Langeweile. Um dem Zweck dieses Buches gerecht zu werden, wollen wir daher lieber den Kern ihrer Lehrweisheit darlegen und in den Text nach freier Wahl ihre eigenen Ausdrücke einflechten, ohne uns beständig der Anführungszeichen zu bedienen.

Die hl. Theresia entwickelt den Gedanken eines Schreitens der Seele durch die verschiedenen Vorzimmer der Seelenburg, die sie Wohnungen nennt, und die in die geheimen Gemächer des Königs führen. Sie spricht zuerst von den vielen Seelen, die bloß innerhalb der Ringmauer der Burg leben, ohne in das Innere der Burg selbst eindringen zu können. Das sind die Christen, die in völliger Sorglosigkeit und Unbekümmertheit ein weltliches Leben führen; die kaum an Gott oder an ihre Seele denken, die oft in schwere Sünden fallen und selten beten. Von diesen Leuten kann man nicht behaupten, daß sie ein geistliches Leben führen, ja nicht einmal ein wahrhaft christliches Leben. Sie gleichen einem vom Schlagfluß gelähmten oder gichtbrüchigen Körper. Das ist ein erbärmlicher und gefährlicher Zustand, wenn unser Herr ihnen nicht zu Hilfe kommt.

Dann kommen die Seelen, die in die Burg eintreten und sich in der ersten Wohnung befinden. Man kann sie folgendermaßen charakterisieren: obgleich sie noch tief in der Welt stecken, haben sie doch Verlangen nach dem Guten. Dann und wann, wenn auch selten, denken sie über sich selbst nach und empfehlen sich Gott. Das eine und das andere Mal im Monat beten sie mündlich, aber gewöhnlich ist ihr Geist angefüllt mit tausend Geschäften, die ihre Gedanken fesseln. Immerhin, es ist schon viel, daß sie überhaupt eingetreten sind.

Ist es nicht überraschend und zugleich sehr ermutigend, daß die hl. Theresia diese Wohnung

schon als einen Teil der Seelenburg betrachtet — mit andern Worten, diese Seelen schon auf dem Wege schreiten sieht, der zum geistlichen Leben gehört, wie kümmerlich dieser Ansatz auch noch sein mag. Und dennoch ist es so. Aber ganz offensichtlich sind es nicht die frommen Laien, die man auf diesen Seiten vor sich sieht. Diese befinden sich in der zweiten und dritten Wohnung. Eine Seele in der ersten Wohnung, obwohl nicht im Zustand der Todsünde, ist doch noch so verstrickt in die Welt, so eingenommen von ihren Schätzen, Ehren und Geschäften, daß, selbst wenn sie das Verlangen hat, in sich zu gehen und Fortschritte zu machen, sie daran verhindert wird durch all diese «Zerstreuungen», die sie davon ablenken. So scheint sie machtlos, die Hindernisse zu überwinden. Diese ersten Gemächer befinden sich im Erdgeschoß der Burg, und es dringt nur schwaches Licht dort hinein. Auch sind diejenigen, die sie bewohnen, ohne im Zustand der Todsünde zu sein, dennoch bloß in einem Halbdunkel und können mit dem Auge kaum irgendetwas unterscheiden. Aber trotz allem: diese erste Wohnung birgt schon so große Reichtümer und solche Schätze in sich, daß die Seele, sofern sie die Versuchungen und die Hindernisse überwindet, sicher Fortschritte machen wird.

Es ist wunderbar tröstlich zu wissen — und vor allem es von der hl. Theresia zu hören —, daß diese Wohnung doch schon reiche Schätze in sich schließt, wenn auch ihre Bewohner im Schneckentempo den Weg des christlichen Le-

bens gehen. Aber im Grunde ist dies nichts anderes als gesunde Theologie und die Lehre des Neuen Testaments: jede getaufte Seele, die frei von Todsünde ist, ist ein Tempel, ein Heiligtum Gottes. Der Heilige Geist wohnt in ihr und gießt die Liebe Gottes und Seine Sieben Gaben in sie aus.

Die Pforte, durch die wir von der ersten Wohnung in die zweite gelangen, ist das Gebet und die Betrachtung. Man soll sich hier in der Selbsterkenntnis und in der Demut üben. Aber zuweilen löse sich die Seele von sich selbst und steige zur Betrachtung der Größe und Majestät Gottes empor. Wir kommen schneller vorwärts, wenn wir Gott betrachten, als wenn wir den Blick auf unsere Armseligkeit geheftet halten. Wir werden nie lernen, uns selbst zu erkennen, wenn wir uns nicht bemühen, Gott zu erkennen.

Ich habe schon gesagt, daß in der zweiten und dritten Wohnung sich gewöhnlich jene braven Laien befinden, denen dieses Buch helfen möchte.

In der zweiten sind jene Seelen, die mehr tun wollen, als die in der ersten, und die erkennen, wie wichtig es für sie ist, nicht dort zu bleiben. Obschon sie noch in die Geschäfte und Freuden, die trügerischen Dinge dieser Welt verstrickt sind, hören sie doch den Ruf unseres Herrn. Sie fallen noch oft in Sünden, aber sie stehen wieder auf. Denn Gott ruft sie immer wieder auf die eine oder andere Art und Weise zu sich zurück. Er spricht zu ihnen durch die Worte

tugendhafter Personen, durch eine Predigt oder durch ein Buch; zuweilen gar durch Krankheit, Prüfungen oder durch irgendeine Wahrheit, die er sie im Gebete lehrt. Denn so lazu und lässig sie auch sein mögen, Gott zu suchen, Ihm sind sie lieb und teuer.

Diese Seelen sollen nicht niedergeschlagen sein und den Mut nicht sinken lassen wegen der Langsamkeit ihres Fortschritts. Gott wartet auf sie Jahr und Tag, wenn er nur einen Funken von Beharrlichkeit sieht. Die Ausdauer ist hier das Allernotwendigste. Wir können sicher sein, daß sie uns mächtig hilft.

Das ganze Streben eines Menschen, der anfängt, sich dem innerlichen Gebete zu widmen, muß darauf abzielen, die Prüfungen zu ertragen und entschlossen, so gut es geht, seinen Willen dem Willen Gottes gleichförmig zu machen. Darin besteht die höchste Vollkommenheit des geistlichen Lebens. Unser ganzes Heil beruht darauf, den Willen Gottes zu tun.

Geben wir uns also Mühe, unser Möglichstes zu leisten. Wenn wir auch zuweilen noch in Sünden fallen, so dürfen wir doch den Mut nicht verlieren noch den Kampf aufgeben.

Die zweite Wohnung beherbergt also jene, die in der Welt als gewöhnliche gute Christen leben, die Gott treu dienen, sich aber im geistlichen Leben nicht besonders und nicht dauernd anstrengen. Die dritte Wohnung der hl. Theresia ist in Wirklichkeit das, was der hl. Franz von Sales in seiner «Philothea» das «fromme Le-

ben», «la vie dévote» nennt. Es ist das christliche Leben in der Welt, das bewußt angestrebt und mutvoll in die Tat umgesetzt wird.

«Dank der Barmherzigkeit Gottes», sagt St. Theresia, «sind diese Seelen sehr zahlreich in der Welt. Sie tragen ein großes Verlangen, die göttliche Majestät nicht zu beleidigen, nicht einmal durch läßliche Sünden. Sie lieben die Buße, sie haben ihre Stunden der Sammlung. Sie wenden ihre Zeit nützlich an und üben sich in den Werken der Nächstenliebe. Alles ist wohlgeordnet an ihnen: ihre Worte, ihre Kleidung und ihr Haushalt, wenn sie einen zu führen haben. Sie möchten um nichts in der Welt eine Todsünde begehen, und die meisten unter ihnen nicht einmal eine freiwillige läßliche Sünde. Sie machen einen guten Gebrauch von ihrer Zeit und von ihrem Besitz.»

Es scheint mir ganz klar zu sein: was dem Geiste St. Theresias hier vorschwebt, sind jene Leute in der Welt, die ein «frommes Leben» führen, wie der hl. Franz von Sales es nennt, und für die er sein goldenes Buch geschrieben hat, das Pius XI. als «das vollkommenste Buch dieser Art» bezeichnete. Es hat von neuem die große, damals beinahe vergessene Wahrheit bekräftigt, daß es möglich ist, in der Welt, inmitten all ihrer Pflichten und Aufgaben, ein Leben der Vollkommenheit zu führen.

Beim Eintritt in die vierte Wohnung wirft St. Theresia einen Blick zurück, beschreibt die geistlichen Übungen derer, die sich in den drei

ersten Wohnungen befinden, und erteilt ihnen in dieser Hinsicht Ratschläge.

Sie spricht hier von der fühlbaren Andacht, von der Trockenheit und den Zerstreungen im Gebet.

«Diese geistlichen Tröstungen haben ihren Ursprung in unserer Natur und enden in Gott. . . . Die Seelen, die in den vorher geschilderten Wohnungen sind, empfinden meist diese fühlbare Andacht; denn sie sind fast beständig mit dem Verstande, mit Nachdenken und Betrachtungen beschäftigt. Sie wandeln auf gutem Wege, da ihnen noch nicht mehr gegeben ist. Sie werden jedoch gut daran tun, von Zeit zu Zeit auch fromme Anmutungen zu erwecken, Gott zu loben, sich Seiner Güte und Seiner unendlichen Vollkommenheiten zu freuen, sowie nach Seiner Ehre und Verherrlichung zu verlangen. All das ist nämlich sehr geeignet, den Willen zu entflammen. Um große Fortschritte zu machen, ist es wesentlich, nicht viel zu denken, sondern viel zu lieben. Darum also haltet euch vorzugsweise an das, was vor allem eure Liebe entflammt. Vielleicht aber wißt ihr gar nicht recht, was lieben ist, und ich würde mich auch nicht sonderlich darüber wundern. Die Liebe besteht nämlich nicht in wonnigen Gefühlen der Andacht, sondern in dem festen Entschlusse, in allen Stücken Gott gefallen zu wollen; ferner daß wir uns nach Möglichkeit vor jeder Beleidigung Gottes hüten und Ihn um stete Vermeh-

rung der Verherrlichung Seines Sohnes, sowie um immer größere Ausbreitung der katholischen Kirche bitten. Dies sind die Zeichen der Liebe. Glaubet ja nicht, der Fortschritt auf dem Wege des Gebetes hänge davon ab, daß man dabei an gar nichts anderes denkt, und haltet nicht alles schon für verloren, wenn ihr auch nur ein wenig zerstreut werdet¹.»

Sie spricht sodann von den Zerstreungen im Gebet und von der Schwierigkeit, die zuweilen so flatterhafte Einbildungskraft in Schach zu halten.

Sie sagt, wie es sie beunruhigt habe, daß, während der Verstand und die übrigen Seelenkräfte fest auf Gott gerichtet waren, die Einbildungskraft immer bereit war, auf- und davonzufliegen. Wir können die Bewegung der Gestirne nicht hindern; ebensowenig vermögen wir auch die Regungen unserer Gedanken zu hemmen. Weil wir die Einbildungskraft und die höheren Seelenkräfte einander gleichsetzen, halten wir uns für verloren, und die Zeit, die wir Gott widmen, übel angewendet. Und doch ist vielleicht die Seele mit Gott in den Ihm sehr nahe gelegenen Wohnungen ganz vereint, während die Einbildungskraft draußen vor der Burg unter tausend wilden und giftigen Tieren umherirrt und leidet und dadurch Verdienste erwirbt. Darum dürfen wir uns nicht verwirren und vom Gebete abbringen lassen, wie es der Teufel möchte.

¹ In der genannten Ausgabe Kösel-Pustet, Bd. V (1938), S. 62-64.

Obwohl dies alles bei der vierten Wohnung steht, ist es als ein Rückblick aufzufassen und betrifft die dritte Wohnung, das «fromme Leben». Die eigentliche vierte Wohnung umfaßt zwei deutlich voneinander unterschiedene Stufen des geistlichen Lebens: «das Gebet der Sammlung» und «das Gebet der Ruhe». St. Theresia hatte diese Fragen früher schon behandelt in der von ihr selbst verfaßten Lebensbeschreibung¹. Dort legt sie die verschiedenen Stufen des Gebetes dar und erklärt die vier verschiedenen Arten, wie man den Garten der Seele begießen soll. Diese vier Arten entsprechen der dritten, vierten, fünften und sogar der sechsten Wohnung der «Seelenburg». Die zwei ersten Wohnungen sind gar nicht erwähnt, weil sie nicht in diesen Rahmen hineingehören, und die siebente ist weggelassen, weil die Heilige damals die Erfahrung dieses geistlichen Zustandes noch nicht hatte.

St. Theresia und das innere Gebet

Im XI., XII. und XIII. Kapitel ihrer Lebensbeschreibung spricht die hl. Theresia vom Gebet, und zwar von jener Form des inneren Gebets, wie es für die Anfänger im geistlichen Leben gebräuchlich ist. Es sind dies jene, die sich in der dritten Wohnung befinden, die das «fromme Leben» führen, die den Garten der

¹ In der genannten Münchener Ausgabe: Bd. I (1933).

Seele bewässern, indem sie das Wasser mit der Kraft ihrer Arme aus einem tiefen Brunnen schöpfen, was eine mühsame Arbeit ist¹.

Sie gibt Anweisungen, die ihre Auffassung vom Gebet klar erkennen lassen. Es dürfte nicht überflüssig sein, an Hand dieser Kapitel einen kurzen Überblick über ihre Methode — wenn man überhaupt von Methode reden kann — zu gewinnen.

Kapitel XI². Von denen, welche erst anfangen, das innerliche Gebet zu üben, kann man sagen, daß sie jenen gleichen, welche das Wasser aus dem Brunnen schöpfen. Dies geschieht nur mit sehr großer Mühe von ihrer Seite; denn sie müssen mit ermüdender Anstrengung ihre Sinne sammeln, was bei dem gewohnten Umherschweifen derselben etwas sehr Hartes für sie ist. Sie müssen sich nach und nach gewöhnen, nichts sehen und hören zu wollen, und diesen Entschluß während des Gebetes ausführen. Es soll ihnen zur Gewohnheit werden, das Leben Christi zu betrachten. Eine solche Übung ist aber nicht möglich ohne Ermüdung für den

¹ Die hl. Theresia erzählt an dieser Stelle, wie man das Wasser noch auf drei weitere, immer leichtere Arten erhalten kann: Die zweite Art besteht darin, das Wasser mit Hilfe eines mit einem Schöpfgefäß versehenen Rades zu schöpfen; die dritte, indem man das Wasser von einem Fluß oder einer Mühle zuleitet, was für den Gärtner schon viel weniger Mühe bedeutet; die vierte Art der Bewässerung geschieht durch ausgiebigen Regen, ohne jede Ermüdung unsererseits. So wird der Garten bei jeder folgenden Bewässerungsart mit weniger Mühe und dennoch mit um so besserem Erfolg begossen.

² Ausgabe Kösel-Pustet, München, Bd. I (1933), S. 108 ff.

Geist. So weit können wir selbst gelangen, mit unseren eigenen Anstrengungen, d. h. natürlich unterstützt von der Gnade Gottes, ohne die wir bekanntlich nicht einmal einen guten Gedanken fassen können.

Das ist nun dem vergleichbar, wenn man Wasser aus dem Brunnen schöpfen muß. Gott gebe nur, daß der Brunnen auch Wasser habe! Wenn es aber an Wasser fehlt, so ist das wenigstens nicht unsere Schuld. Unter Wasser verstehe ich hier Tränen, oder, wenn Tränen ausbleiben, die Rührung des Herzens und das innere Gefühl der Andacht. Was soll hier aber derjenige tun, der lange Zeit nur Trockenheit, Überdruß, Langeweile und einen tiefen Widerwillen zum Wasserschöpfen in sich verspürt, so daß er versucht ist, alles aufzugeben? Da hält ihn nur noch ein einziger Gedanke aufrecht: er bereitet dem Herrn des Gartens Freude und erweist ihm einen Dienst. Da hält ihn nur noch die Furcht zurück, es an Ausdauer fehlen zu lassen und damit alle bisherigen Bemühungen zunichte zu machen. Denn dann müßte er alle Hoffnung aufgeben auf ein Entgelt seiner mühsamen Arbeit, da er so oft den Kessel in den leeren Brunnen gesenkt hat, ohne auch nur einen Tropfen heraufzuziehen. Doch das ist noch nicht alles; denn oft kommt es vor, daß man nicht einmal die Arme dazu heben kann, d. h. daß man zum Gebete nicht einmal einen guten Gedanken zu fassen vermag. Es ist hier nämlich mit dem Wasserschöpfen aus dem Brunnen die Verstandestätigkeit beim Beten gemeint.

Was soll also der Gärtner in diesem verzweifelten Falle tun? Er soll sich erst recht freuen und trösten und es für die größte Gnade erachten, im Garten eines so hohen Herrn arbeiten zu dürfen. Und weil er sicher weiß, daß er diesem durch seine Arbeit Freude bereitet, soll er keine andere Befriedigung anstreben. Er soll nicht müde werden, seinem Herrn zu danken für das Vertrauen, das er ihm schenkt. Schließlich wird die Zeit kommen, wo er für alle Mühe seinen Lohn erhalten wird. Nein, nein, er braucht nicht zu fürchten, daß er der Früchte seiner Arbeit verlustig gehen wird; er dient ja einem guten Herrn, dessen göttliches Auge ständig auf ihm ruht.

Nein, ihr innerlichen Menschen, ihr hochgesinnten Seelen, ihr habt keine Ursache, betrübt zu sein. Ihr verachtet die eiteln Freuden der Welt und sehnt euch nur nach der Gemeinschaft mit Gott. Das Schwerste habt ihr schon überstanden. Danket unserem Herrn dafür und vertraut auf seine Güte; denn er hat seine Freunde noch nie im Stich gelassen.

Wenn eine Seele den Weg des innerlichen Gebetes mutig zu wandeln beginnt und so weit kommt, daß sie sich weder allzusehr darüber freut, wenn ihr der Herr süße Tröstungen und zärtliche Andachtsgefühle verleiht, noch auch übermäßig darüber trauert, wenn dieses nicht der Fall ist, so hat sie schon eine große Strecke des Weges zurückgelegt. Sie braucht alsdann nicht zu fürchten, daß sie Rückschritte macht, und sollte sie auch noch so oft straucheln. Denn

das geistliche Gebäude, an dem sie baut, ruht auf festem Grund. Man verstehe es also wohl: nicht im Vergießen von Tränen, nicht in jenen süßen Gefühlen und zärtlichen Andachtsempfindungen, nach denen wir so oft verlangen und über die wir uns so oft freuen, besteht die wahre Gottesliebe, sondern darin, daß wir Ihm dienen in Gerechtigkeit, mit mannhafter Stärke und in Demut.

Viel ist daran gelegen, daß man sich wegen Trockenheit, Unruhe oder Zerstreung der Gedanken nicht ängstige oder betrübe. Wenn wir die Freiheit des Geistes erringen und nicht in fortwährender Trübsal versinken wollen, dürfen wir nicht zurückschrecken vor dem Kreuz.

Kapitel XII. Auf dieser Stufe hängt die Frömmigkeit zum Teil von unserer Mitwirkung ab. Wie sollten wir nachdenken und eindringen in das, was unser Herr für uns gelitten hat, ohne von Mitleid gerührt zu werden. Aber dieser Schmerz und die daraus entspringenden Tränen sind etwas Süßes und Wonniges. Die Betrachtung der Glorie, die wir erhoffen, die Liebe, die der Herr zu uns getragen und Seine sieghafte Auferstehung lassen die Seele aufblühen und weit werden. Das erweckt in uns eine Freude, die weder ganz geistlich noch ganz sinnlich, immerhin aber eine tugendhafte Freude ist, wie auch der Schmerz, den ihr die Passion unseres Herrn bereitet, nicht ohne Verdienst ist.

Die Seele kann sich Jesus Christus vorstellen, wie wenn Er vor ihr stünde. Sie kann in inniger

Liebe zu Seiner heiligen Menschheit entflammt werden, Ihm immer Gesellschaft leisten, mit Ihm reden, Ihn anflehen in ihren Bedürfnissen, Ihm ihre Leiden klagen und sich mit Ihm freuen, wenn es ihr wohlergeht. Auf diese Weise werden ihre Freuden, die sonst oft dazu führen, den göttlichen Meister zu vergessen, nur dazu dienen, sie inniger an Ihn zu fesseln. Ohne nach ausgeklügelten Gebeten zu suchen, begnüge sie sich damit, einfache Worte an Ihn zu richten, die ihre Wünsche und Bedürfnisse ihr auf die Zunge legen. Das ist eine vortreffliche Art, in kurzer Zeit Fortschritte zu machen. Jesus Christus immer in Gedanken zu tragen, ist auf allen Gebetsstufen sehr nützlich. Es ist das ein ganz sicheres Mittel, um voranzuschreiten und von der ersten Stufe in kurzer Zeit auf die zweite zu gelangen.

Kapitel XIII. Denen, die viel mit dem Verstande überlegen und in jedem Gegenstand reichen Stoff zu Erwägungen und eine Fülle von Gedanken finden, empfehle ich, nicht die ganze Zeit des Gebetes damit zuzubringen, über den Stoff, den sie betrachten, nachzusinnen. Sie sollen sich vielmehr in die Gegenwart unseres Herrn versetzen, Herz an Herz mit Ihm sich unterhalten, ohne den Verstand zu ermüden, und das Glück, in Seiner Gesellschaft zu sein, genießen und auskosten. Hier, in dieser süßen Zwiesprache, sollen wir keine mühseligen Schlußfolgerungen mehr anstellen, sondern nur kindlich-unbefangen alle Anliegen der Seele vorbringen und dabei oft dem göttlichen Meister

sagen, wieviel Ursache Er hätte, uns gar nicht zu seinen Füßen zu dulden. Man tut gut daran, je nach den Zeiten des Kirchenjahres eine Abwechslung in diese Seelentätigkeit zu bringen, damit sie uns nicht zum Überdruß wird, wie wenn wir immer die gleiche Speise kosten müssen. Wir nehmen als Betrachtungsgegenstand ein Geheimnis aus dem Leiden des Herrn, z. B. Unser Herr an der Geißelsäule. Der Verstand erwägt und trachtet, sich in die erschütternden Schmerzen des göttlichen Meisters inmitten solcher Verlassenheit zu vertiefen. Er sucht nach den Ursachen. Er ergründet dieses Geheimnis unter verschiedenen Gesichtspunkten. Es ist das eine mühelose Arbeit für einen regen oder gebildeten Geist.

Viele Seelen ziehen aber mehr Gewinn aus irgendwelchen andern Betrachtungen als aus denen über das Leiden und Sterben unseres Heilandes. Einige sind so weichherzig, daß es ihnen sehr schwer wäre, fortwährend über das Leiden Christi nachzudenken. Sie finden ihre Wonne und ihren geistlichen Fortschritt dafür im Betrachten anderer Gegenstände. Doch ist es gut, immer wieder zu dieser reichen Quelle aller Güter zurückzukehren, zum Leben und Leiden unseres Herrn Jesus Christus.

Die Anfänger müssen darauf acht haben, was ihnen am förderlichsten ist. Es gibt keine Gebetsstufe, die so erhaben ist, daß es nicht nötig wäre, oft wieder zum Anfang zurückzukehren. Ja, man muß zugeben, die Betrachtung unserer Sünden und die Erkenntnis seiner selbst ist das

Brot, das man zu allen Speisen, so köstlich sie auch sein mögen, genießen muß.

Ich komme auf das zurück, was ich vom Geheimnis unseres Herrn Jesus Christus an der Geißelsäule sagte. Es wird ohne Zweifel gut sein, während einiger Zeit nachzudenken, zu betrachten, wer der ist, der leidet, die Größe und die Ursachen Seiner Qualen zu erwägen und endlich die Liebe, mit der Er sie erduldet hat. Man soll sich aber nicht immerfort abmühen, tiefer in diese verschiedenen Punkte eindringen zu wollen. Vortrefflich aber ist es, beim göttlichen Meister still zu verweilen und den Verstand ruhen zu lassen. Die Seele halte ihren Blick auf den Herrn gerichtet, und beglückt wird sie innewerden, daß auch Er sie anschaut. Sie soll Ihm Gesellschaft leisten, mit Ihm reden und Ihm ihre Bitten vortragen. Sie soll sich verdemütigen vor Ihm, ihre Wonne finden an Ihm, und sie möge sich dabei stets vor Augen halten, daß sie nicht würdig ist, auf diese Weise Seine göttliche Gegenwart zu genießen. Wenn sie schon am Anfang des Gebetes dazu gelangen kann, wird sie großen Gewinn daraus ziehen. Diese Art zu beten ist die Quelle großer Güter, sie war es wenigstens für meine Seele.

In der «Seelenburg» (vierte Wohnung) sagt die hl. Theresia: wenn wir diese Akte und Anmutungen erwecken, und wenn Gott uns diese Gefühle verleiht, so sollen wir darauf acht haben, sie nicht beiseite zu schieben, um die gewohnte Betrachtung zu Ende zu führen. Von

sich selbst sprechend, erklärt sie, sie sei unfähig, mit dem Verstand den Gegenstand des Gebets gedanklich zu zerlegen. Für jene, die so veranlagt sind wie sie, ist der Verstand also eher ein Hindernis als eine Hilfe beim Gebet (Lebensbeschreibung, 13. Kapitel).

Mir schien es von Interesse zu sein, all diese Äußerungen, die unmittelbar vom Gebet handeln, zusammenzustellen, um ein genaues Bild von dem zu geben, was die hl. Theresia unter Gebet verstand, und auf welche Weise es nach ihrer Meinung verrichtet werden sollte. Sie ist von großer Freiheit des Geistes erfüllt und zwingt das geistliche Leben nicht in starre Regeln hinein. Gerade dadurch aber steht sie den hier früher erwähnten «Gesprächen mit Jesus» von Abt Ludwig Blossius viel näher als einer systematischen Gebetsmethode mit Betrachtungspunkten. In dem Beispiel, das die hl. Theresia anführt, betrachtet der Geist unsern Herrn an der Geißelsäule und ist bemüht, sich in diese Szene und in die dabei aufsteigenden Gedanken zu vertiefen und ihre ganze Bedeutung zu erfassen. Bald werden Ströme der Liebe sich aus unserem Herzen ergießen, unterbrochen von Akten, Liebesanmutungen, Bitten und zuweilen von schweigender Sammlung des Geistes, ganz in der Art von Ludwig Blossius. Solche Betrachtungen sind gut möglich, ja sogar leicht anzustellen bei einem zehn Minuten dauernden Besuch des heiligsten Altarssakramentes. Daher eignen sie sich besonders für die vielen eif-

rigen Seelen, die die notwendige Zeit für eine regelmäßige halbstündige Betrachtung nicht finden können.

St. Theresia und die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes

Obleich der Gegenstand der fünften Wohnung (in der «Lebensbeschreibung» ist es die «Dritte Art den Garten zu bewässern») eigentlich das «Gebet der Vereinigung» ist — das gleiche wie das «passive, rein verstandesmäßige Gebet» bei P. Baker (Sancta Sophia, S. 531) —, macht die hl. Theresia hier eine Abschweifung, die unsere Aufmerksamkeit fesselt. Wegen ihrer allgemeinen praktischen Bedeutung verdient sie, trotz ihrer Länge, hier beinahe vollständig wiedergegeben zu werden. Nachdem sich die Heilige über die wunderbaren Wirkungen und die Wonnen, die diese mystischen Vereinigungen in der Seele erzeugen, verbreitet hat, wendet sie sich im dritten Kapitel an jene unter ihren Töchtern, die diese Gunstbezeugungen nicht empfangen. Sie tröstet sie mit Worten, die wunderbar zum Thema dieses Buches passen, indem sie nicht nur zu ihren Karmeliterinnen redet, sondern auch zu den frommen Seelen in der Welt.

Fünfte Wohnung, III. Kapitel¹. «Trotz allem, was ich gesagt habe, bleibt noch, wie mir scheint, einige Dunkelheit über diese Wohnung

¹ Ausgabe Kösel-Pustet, München, Bd. V (1938), S. 104–105.

bestehen. Darum, und weil die Schätze, die sie birgt, so überaus kostbar sind, wird es gut sein, darauf hinzuweisen, daß auch jene, denen Gott diese übernatürlichen Gnaden nicht gewährt, dennoch hoffen dürfen, sie zu erlangen. Und in der That, jeder Christ kann mit Hilfe der Gnade die wahre Vereinigung erreichen, wenn er sich bemüht, auf seinen eigenen Willen zu verzichten, um sich einzig und allein mit dem Willen Gottes zu vereinigen.

O wie viele gibt es, die sagen und fest glauben, in dieser Seelenverfassung zu sein! Ich sage euch aber: wäre dies wirklich der Fall, dann hättet ihr die Gnade der Vereinigung ja schon von Gott erlangt. Es würde euch dann auch nicht mehr betrüben, wenn er euch jene wonnenvolle Vereinigung nicht gewährt, von der bisher die Rede war. Denn das Wertvollste an ihr ist, daß sie hervorgeht aus jener andern Vereinigung, von der ich jetzt sprechen will. Wir können nämlich nicht zu der ersten gelangen, wenn wir nicht im Besitz der zweiten sind, die in der völligen Hingabe unseres Willens an den göttlichen Willen besteht. O wie wünschenswert ist diese Vereinigung! Glückliche Seele, die damit begnadet ist! Sie wird schon in diesem Leben die Ruhe genießen, und im anderen. Kein irdischer Zufall wird sie mehr betrüben, außer der Anblick der Gefahr, ihren Gott zu verlieren, oder der Schmerz, sehen zu müssen, daß er von anderen beleidigt wird.

Für diese Vereinigung der reinen Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes ist es aber kei-

neswegs notwendig, daß die natürlichen Seelenkräfte aufgehoben seien. Gott der Allmächtige hat tausend Mittel, den Seelen die Reichtümer Seiner Gnaden zukommen zu lassen und sie in diese Wohnungen zu führen, ohne sie durch den besprochenen kurzen Pfad zu geleiten, d. h. ohne sie plötzlich zu jener innigen Vereinigung mit Ihm zu erheben, aus der sie nach einigen Augenblicken schon ganz umgestaltet hervorgehen.

Aber beachtet wohl, dieser mystische Wurm (das Ich) muß sterben, und zwar ist sein Tod in dieser Vereinigung der reinen Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes besonders schmerzlich. Denn in jener übernatürlichen Vereinigung, wo die Seele in Gott so große Wonnen genießt, trägt das Glück, das dieses neue Leben in ihr erweckt, viel dazu bei, diesem Wurm den Tod zu geben. Aber in der Vereinigung, die in der Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem Willen Gottes besteht, muß die Seele, ohne ihr gewöhnliches natürliches Leben aufzugeben, den Eigenwillen selbst abtöten. Ich gestehe, daß dieses Ertöten viel mühevoller ist als jenes Sterben. Doch der Lohn dafür wird um so größer sein, wenn wir siegreich aus dem Kampfe hervorgehen. Und dieser Sieg ist möglich, daran ist nicht zu zweifeln, wenn unser Wille in Wahrheit mit dem Willen Gottes vereinigt ist. Dies ist die Vereinigung, die ich mir mein ganzes Leben lang gewünscht habe. Diese ist es, um die ich den Herrn allzeit bitte. Sie ist die reinste und sicherste Vereinigung.»

Die eben zitierte Stelle bietet ganz besonderes Interesse. Sie zeigt klar und überzeugend, daß St. Theresia zwei Mittel anerkannte, um zur vollkommenen Vereinigung mit Gott zu gelangen: einerseits den asketischen Weg, der darin besteht, auf unseren eigenen Willen zu verzichten, um uns dem Willen Gottes gleichförmig zu machen. Es ist dies sicherlich ein beschwerlicher Weg, der jedoch mit Hilfe der gewöhnlichen Gnade jedem Menschen offensteht, der den Mut hat, ihn zu beschreiten. Und dann gibt es noch den mystischen Weg, den die hl. Theresia den «kurzen Pfad» nennt, weil hier Gott selbst der Seele die passive Vereinigung gewährt, die wir beschrieben haben.

Ein Vergleich, der viel Richtiges sagt, wird vielleicht diesen Gedanken der hl. Theresia veranschaulichen: es gibt zwei Arten, in die oberen Stockwerke eines Hauses zu gelangen: die Treppe und den Aufzug.

Die erste Art ist langsam und ermüdend. Sie erfordert eine Anstrengung; hingegen setzt sie uns kaum der Gefahr eines Unfalls aus. Bei der zweiten Art aber genügt es, im Aufzug Platz zu nehmen, und im Nu, ohne jede Anstrengung, einzig durch eine von außen wirkende Triebkraft, werden wir hinauf befördert. Aber das eine wie das andere Beförderungsmittel bringt uns auf das gewünschte Stockwerk.

St. Theresia fährt fort und betont immer und immer wieder, wie schwierig es ist, die vollkom-

mene Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes zu erlangen¹:

«Ach leider, wie wenige von uns werden sie erreichen! Man meint zwar, damit schon alles getan zu haben, daß man in den Ordensstand getreten ist und sich hütet, den Herrn zu beleidigen. Doch man irrt sich. O was für verborgene Untugenden bleiben noch übrig, vergleichbar jenem Wurm, der den Efeu angenagt, in dessen Schatten der Prophet Jonas ruhte. Denn man bemerkt die Verheerungen dieser Laster erst, wenn sie schon unsere Tugenden angefressen haben, durch die Eigenliebe, durch Selbstüberhebung, durch voreiliges Richten über andere, wenn auch nur in unbedeutenden Dingen, durch Mangel an Liebe zum Nächsten, den wir nicht lieben wie uns selbst! Denn wenn wir uns auch mit der Erfüllung unserer Pflichten gerade noch so dahinschleppen, um nicht zu sündigen, so sind wir doch noch weit entfernt von jener Seelenhaltung, die notwendig ist, um mit dem Willen Gottes ganz vereinigt zu sein.

Für diese Vereinigung, die in der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes besteht, ist es nicht notwendig, daß Gott uns mit außerordentlichen Wonnen begnadigt. Ihr dürft aber nicht glauben, die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes verlange von uns, daß wir beim Tode des Vaters oder eines Bruders diesen Verlust gar nicht empfinden, oder daß wir Krankheiten

¹ A. a. O. S. 105-107.

und sonstige Leiden, die uns heimsuchen, mit Freude ertragen. . . Wenn uns so etwas trifft, verlangt Gott nur zwei Dinge von uns: die Liebe zu Ihm und die Liebe zum Nächsten. Wir müssen also danach trachten, diese Liebe nach ihrer zweifachen Seite hin zu üben. Wenn wir hierin treu unsere Pflicht erfüllen, so vollziehen wir den Willen Gottes und werden gerade dadurch eins mit Ihm. Aber, wie gesagt, wie weit entfernt sind wir noch, diesen Verpflichtungen so nachzukommen, wie wir es einem so großen Gott gegenüber schuldig sind. Ich bitte Ihn, uns diese Gnade zu verleihen, daß wir würdig werden zu diesem Stande zu gelangen. Denn in unserer Hand liegt es, wenn wir nur wollen.»

St. Theresia und die Nächstenliebe¹

Das untrüglichste Zeichen, ob wir treu diese beiden Dinge üben, ist meines Erachtens die echte und lautere Liebe zu unserem Nächsten. Denn ob wir Gott lieben, können wir nicht wissen, obwohl wir aus gewissen triftigen Anzeichen auf das Vorhandensein dieser Liebe in uns schließen können; ob wir aber den Nächsten lieben, dies können wir wissen. Und seid überzeugt, je mehr ihr in der Liebe des Nächsten voranschreitet, um so mehr nimmt auch eure Liebe zu Gott zu. Es ist darum von großer

¹ A. a. O. S. 107–110.

Wichtigkeit, sehr darauf zu achten, welches unsere Gesinnung und unser äußeres Verhalten gegenüber unserem Nächsten ist. Wenn alles vollkommen ist, in der einen und der andern Beziehung, dann dürfen wir ruhig sein.

Mit Gedanken und Worten aber begnügt sich Gott nicht. O nein, Taten und Werke will Er haben. Wenn ihr also eine Kranke seht, der ihr Linderung verschaffen könnt, laßt ohne Bedenken ab von eurer Andacht, um ihr diese Linderung zu bringen. Bezeugt ihr euer Mitleid an dem Leiden, das sie zu erdulden hat. Ihr Schmerz sei auch der eure. Und selbst wenn ihr fasten müßtet, um ihr eine Speise reichen zu können, deren sie bedarf, tut es mit hochgemuhtem Herzen; und dies nicht allein aus Liebe zu ihr, sondern um der Liebe Gottes willen, der es so haben will. Das ist die wahre Vereinigung, denn das heißt mit Gott eins sein im Willen.

Bittet unsern Herrn, euch die Nächstenliebe in ihrer Vollkommenheit zu verleihen, und im übrigen laßt den göttlichen Meister in eurer Seele walten. Wollt ihr, daß Er euch mehr gibt, als ihr zu verlangen wißt, so bemüht euch, euren Willen in allen Dingen dem Seinen zu unterwerfen. Im Umgang mit euren Mitschwestern tut in allem ihren Willen und nicht den euren, selbst wenn ihr etwas von eurem Rechte opfern müßtet. Vergeßt euren eigenen Vorteil über dem Vorteil der anderen, mag eure Natur sich noch so sehr dagegen sträuben; kurz, wo immer sich Gelegenheit dazu bietet, nehmt Arbeit und Ermüdung auf euch, damit andere ihr

enthoben werden. Ohne Zweifel wird euch das etwas kosten. Aber bedenkt, ich bitte euch, was unsern Bräutigam die Liebe zu uns gekostet hat. Um uns vom Tode zu erlösen, hat Er sich selbst dem qualvollsten aller Tode ausgeliefert, dem Tod am Kreuz.»

Den gleichen Gedanken wiederholt die hl. Theresia an anderer Stelle, wo sie ihren Mitschwestern gegenüber folgende kräftige Worte braucht: «Zeigt mir eure Liebe zum Nächsten, und ich werde eure Liebe zu Gott erkennen.»

Ich habe diese Stelle trotz ihrer Länge zitiert, weil jeder Mensch, der guten Willens ist, darin eine nützliche und heilsame Lehre finden kann. Und schließlich ist es nur das große Gebot: «Liebet einander!», das der hl. Johannes von den Lippen unseres Herrn vernommen, das hier mit Nachdruck verkündet wird und zur Anwendung gelangt. Ist das nicht die Erfüllung des christlichen Gesetzes? Und ebenso ist die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes – in höherem Maße als irgendeine persönliche religiöse Erfahrung – von unserem göttlichen Herrn, und von der hl. Theresia, immer für den Prüfstein und den besten Beweis für unsere Gottesliebe gehalten worden. Diese vollkommene Gleichförmigkeit, die die hl. Theresia ihren Töchtern vorstellt und anempfiehlt, ist gewiß schwierig zu erwerben. Aber im Grunde genommen ist sie nichts anderes als das A B C des geistlichen Lebens und das jedem Christen vorgesezte Ideal. Hier versichert uns die hl. Theresia, daß diese so wünschenswerte Vereinigung

und Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem Willen Gottes von ähnlichem, ja sogar höherem religiösem Wert sei als jene mystischen Vereinigungen, zu denen erfahrungsmäßig sehr wenige Seelen gelangen können.

Der heilige Johannes vom Kreuz

Der andere große Lehrmeister des Karmel ist der hl. Johannes vom Kreuz, der Freund und Helfer und, man kann wohl sagen, der Jünger der hl. Theresia. Er ist 1926 in den Rang eines Kirchenlehrers erhoben worden. Somit wurde eine ganze Reihe von Begriffen über das geistliche Leben und über das Gebet, wie er sie lehrt, dem Meinungsstreit entzogen. Da seine Schriften nur über Mystik handeln und er mit Rücksicht auf seine Lehre über das Gebet, das geistliche Leben und die Beschauung zum Kirchenlehrer proklamiert worden ist, so könnte man ihn «Doctor Mysticus» nennen. Nun ist freilich wahr: seine Schriften schweben in mystischen Höhen; und in Wirklichkeit erklärt er auch – in noch viel bestimmterer Form als St. Theresia –, daß er im Hinblick auf die Mönche und Nonnen des Karmels schreibe. Dennoch spricht er, besonders an einer Stelle, von den Anfängern und ihrem Gebet in einer Weise, die sich auf alle anwenden läßt, die ein «innerliches Leben» führen, oder die sich darum bemühen, das Gebet regelmäßig zu pflegen.

In der «Lebendigen Liebesflamme» schreibt er¹:

«Um den Weg der Anfänger vollkommen verständlich zu machen, muß man sich vor Augen halten, daß es ihre Aufgabe ist, sich der Betrachtung hinzugeben und durch Akte des forschenden Nachdenkens mittels der Einbildungskraft sich zu beschäftigen. Auf dieser Stufe des geistlichen Lebens ist es notwendig, der Seele einen Stoff vorzulegen, damit sie darüber betrachte und nachdenke. Sie muß aus sich selbst innere Akte erwecken und sich in geistigen Dingen des sinnlichen Genusses und Wohlgeschmackes bedienen. So muß man die Gelüste mit dem Wohlgeschmack an geistigen Dingen speisen, um sie vom Sinnlichen loszumachen und den Geschmack am Irdischen abzuschwächen. Sind nun die Gelüste in etwa mit dieser Speise genährt und einigermaßen mit gewisser Festigkeit und Standhaftigkeit an geistige Dinge gewöhnt, dann beginnt Gott die Seele zu entwöhnen und in den Stand der Beschauung zu versetzen. Dies pflegt bei gewissen Personen, besonders bei Ordensleuten (N.B. aber nicht nur bei ihnen) in sehr kurzer Zeit zu geschehen.

Dieser Übergang vollzieht sich, wenn die Akte des forschenden Nachdenkens und die von der Seele selbst ausgehenden Erwägungen ein Ende nehmen und mit ihnen die anfängliche sinnliche Wonne und Inbrunst; die Seele kann

¹ Vgl. Hl. Johannes vom Kreuz: Sämtliche Werke, III. Bd., Theatiner-Verlag, München 1924, 3. Vers, § 5 und 6, S. 87–89.

nicht mehr nachdenken wie ehemals, noch auch im sinnlichen Teil einen Trost finden; die Sinne bleiben trocken, weil ihre Hauptbeschäftigung sich geändert hat und auf den Geist übertragen wird, der nicht in den Bereich der Sinne fällt.

... Deshalb darf man von der Seele in diesem Zustand nicht verlangen, daß sie betrachte oder sich in Akten des Nachdenkens übe, noch auch daß sie ängstlich nach Tröstung und Inbrunst strebe... Da soll die Seele nur in liebendem Aufmerken vor Gott stehen, ohne selbsttätig zu sein und durch eigene Beschäftigung etwas beitragen zu wollen. Sie soll sich passiv verhalten in liebendem, einfältigem, einfachem und zuverlässlichem Aufmerken, wie ein Mensch, der in liebender Aufmerksamkeit jemandem seine Augen zuwendet.»

An anderer Stelle, in der «Dunklen Nacht der Sinne» (10. Kap.), schreibt er¹:

«Solche Seelen tun schon viel, wenn sie Geduld bewahren und im Gebete ausharren ohne irgendeine Tätigkeit; es wird hier von ihnen allein gefordert, daß sie ihre Seele frei und unbehindert von allen Erkenntnissen und Gedanken und in Ruhe bewahren, ohne sich darum zu kümmern, was man denken und betrachten soll; es genügt, wenn sie in einem ruhigen und liebenden Aufmerken auf Gott verharren.»

Die Auffassung des hl. Johannes vom Kreuz über die Anfangsstadien des Gebetes und die

¹ Ausgabe Theatiner-Verlag, Bd. II, München 1940, S. 45.

Frage, inwieweit die Christen in der Welt für sich daraus Nutzen schöpfen können, ist trefflich dargestellt worden von dem Kapuziner P. Ludovic de Besse in seinem Buch über die Wissenschaft vom Gebet, «La Science de la Prière». Er behauptet — und ich glaube mit Recht —, sein Buch sei eine einfache und volkstümliche Darlegung der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz, im Rahmen dessen, was man «gewöhnliches Gebet» nennen kann. Das Gebet, von dem der hl. Johannes vom Kreuz hier spricht, könnte seiner Beschreibung nach eher «Gebet der liebenden Aufmerksamkeit» genannt werden. Die hl. Theresia scheint sich unter ihrem «Gebet der Sammlung», von dem sie im III. Kapitel der vierten Wohnung ihrer «Seelenburg» spricht, etwas Ähnliches vorgestellt zu haben. Es ist die erste Stufe in dieser Wohnung und geht dem «Gebet der Ruhe» voraus, von dem in den zwei ersten Kapiteln die Rede war. Die hl. Theresia beschreibt diese Art noch klarer im fünften «Bericht» über ihre Gebetszustände¹:

«Die erste übernatürliche Gebetsweise, die ich nach meinem Dafürhalten in mir wahrnahm, ist eine innere Sammlung. Die Seele fühlt diese ganz in ihrem Innern; es kommt ihr vor, sie . . . wolle sich aus dem Gewühle dieser äußeren Sinne in ihr Inneres zurückziehen. . . Sie findet daran Gefallen, die Augen zu schließen, nichts zu sehen, nichts zu hören und wahrzunehmen als nur das, wovon sie voll und ganz ergriffen ist:

¹ Ausgabe Kösel & Pustet, Bd. I, München 1933, S. 455.

sich mit Gott unterhalten zu können. Sie verliert aber bei dieser Gebetsweise nicht den Gebrauch der Sinne und Fähigkeiten; alle behalten ihre Kraft bei und werden nur fähiger, sich mit Gott zu befassen.»

In der vierten Wohnung, Kapitel III, sagt sie, daß in diesem Gebet der Sammlung Verstand und Einbildungskraft ihre Tätigkeit nicht notwendigerweise ganz einstellen. Von Zeit zu Zeit soll der Wille Liebesakte erwecken. Oft wird sich die Seele bewußt, daß sie an nichts denkt, aber in Wirklichkeit dauert das immer nur kurze Zeit. Im Gebet der Sammlung darf man weder die Betrachtung noch die Tätigkeit des Verstandes aufgeben.

Dieser letzte Satz zeigt, daß bei denen, die anfangen, sich dem Gebet der Sammlung hinzugeben, dieses nicht etwa fortwährend andauert, sondern sich nur von Zeit zu Zeit einstellt, abwechselnd mit der Betrachtung, einzelnen Akten und Liebesanmutungen, die von Verstand und Willen erweckt werden. Der hl. Johannes vom Kreuz sagt das gleiche über das Gebet der liebenden Aufmerksamkeit (Aufstieg zum Berge Karmel, 2. Buch, 13. Kapitel¹):

«Es könnte wohl sein, daß sich aus den bisherigen Erörterungen folgender Zweifel ergäbe: Gibt es denn für die Fortgeschritteneren, d. h. für jene, welche Gott zu der soeben erwähnten übernatürlichen Erkenntnis der Beschauung erheben will, eben infolge dieses Umstandes, daß

¹ Ausgabe Theatiner-Verlag, München, Bd. I (1927), S. 145–146.

sie dieselbe zu eigen haben, nie mehr eine Möglichkeit, sich den Weg des Betrachtens und Nachdenkens und der natürlichen Vorstellungen zuzunutzen zu machen? Darauf ist zu antworten: Dies ist nicht so zu verstehen, als ob jene, welche erst im Begriffe sind, diese liebevolle und schlichte Erkenntnis zu erlangen, im allgemeinen nie mehr von der Betrachtung Gebrauch machen oder sich um sie bemühen dürften. . . Im Gegenteil, solange sie noch am Anfang (des Fortschreitens) stehen, und wenn sie aus den angegebenen Kennzeichen ersehen, daß ihre Seele noch nicht jene Ruhe oder Erkenntnis genießt, werden sie sich des Nachdenkens bedienen müssen, und zwar so lange, bis sie darin eine in gewisser Beziehung vollendete Fertigkeit erlangt haben. Bis man nämlich auf diese Stufe der Fortgeschrittenen gelangt ist, beschäftigt man sich bald auf diese, bald auf jene Weise. So wird sich dann die Seele gar oft in jene liebevolle, befriedigende Nähe Gottes versetzt sehen, ohne daß sie mittels ihrer Kräfte tätig wäre. Oft wird sie sich auch erst durch ruhige und mäßige Übung des Nachdenkens in dieselbe versetzen lassen müssen.»

Diese beiden erhabenen Meister des Karmels – man möchte sie beide Kirchenlehrer nennen – stellen in allen Fragen des geistlichen Lebens, des Gebetes und der Mystik alle anderen Schriftsteller ihres Ordens dermaßen in den Schatten, daß von ihnen wenig zu sagen übrig bleibt. In der Tat haben alle Späteren kaum etwas an-

deres getan, als die Lehren dieser zwei Großen kommentiert. Und wahrlich, ihre Lehrweisheit, wie wir sie auf diesen paar Seiten dargeboten haben, um den Christen in der Welt zu dienen, ist so schön und so praktisch, daß man nichts mehr beizufügen braucht. Wir dürfen sie hinnehmen als den Beitrag der Karmeliter zu den Wegen christlichen Lebens und christlicher Frömmigkeit.

Die Skapulierbruderschaft

Die bekannteste Andacht aber, die vom Karmel ausgegangen ist, ist die beim Volke so beliebte Verehrung des Skapuliers Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel. Die Skapulierbruderschaft, die dem Dritten Orden der Franziskaner und Dominikaner entspricht, hat aber das besondere, daß sie rein persönlich ist und gar keine äußere Organisation kennt, nichts Offizielles, keine Versammlungen, keine Probezeit und nichts, was einem Orden gleich sieht. Man wird persönlich, einzeln in diese Bruderschaft aufgenommen und verpflichtet sich, das kleine braune Skapulier zu tragen. Dadurch hat man Anteil an den Gebeten und guten Werken der Mönche und Nonnen des Karmels und darf im Ordensgewand der Karmeliter begraben werden, wie das z. B. bei meiner Mutter der Fall war. Um aber in den Genuß der Vorrechte zu kommen, die mit dem Skapulier verbunden sind, muß man gewisse ziemlich schwere Bedin-

gungen erfüllen: jeden Tag das Kleine Offizium der allerseligsten Jungfrau beten oder aber, außer am Freitag, auch noch jeden Mittwoch und Samstag fasten. Durch ein Dekret Papst Leos XIII. haben jedoch alle Beichtväter die Vollmacht, diese Verpflichtungen in andere Übungen der Frömmigkeit oder andere gute Werke, die den modernen Verhältnissen besser angepaßt sind, umzuwandeln. Diese Verehrung des Skapuliers gehört zu jenen Andachten, die die katholische Frömmigkeit am tiefsten erfaßt und dem karmelitischen Einfluß überallhin den Weg bahnt.

Die heilige Theresia von Lisieux

Ist es nicht selbstverständlich, dieses Kapitel mit der jüngsten Botschaft zu vollenden, die der Karmel in unsern Tagen an die Welt gerichtet hat? Es könnte wohl sein, daß manche Leser, die in den Schriften der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz Rat suchen, ein Gefühl der Enttäuschung und der Entmutigung überkommt, wenn sie diese beiden Meister auf den höchsten Höhen des Gebets und ganz in die tiefsten Tiefen mystischer Erfahrung versenkt finden und ihre unerbittliche Strenge und unbeugsamen Forderungen vernehmen. Der hl. Johannes vom Kreuz ist meines Erachtens der anspruchsvollste von allen geistlichen Lehrmeistern. In diesem rauhen Garten der hl. Theresia und des hl. Johannes ist jedoch in unsern Tagen eine «Kleine Blume» erblüht, die hl. Theresia

vom Kinde Jesus, die auf wunderbare Weise das Wesen der karmelitischen Lehre den Bedürfnissen und Möglichkeiten der modernen Welt anzupassen mußte. Denn — es muß eindringlich darauf hingewiesen werden — so überraschend verschieden sie vom hl. Johannes vom Kreuz und selbst von der hl. Theresia war, so ist sie doch nach ihren Schriften geformt und nach ihren Geisteslehren herangebildet worden. Der Aufruf, den sie an die Gegenwart ergehen ließ, ist ohne Zweifel weiter gedungen und hat heute einen viel unwiderstehlicheren Klang als der aller anderen Heiligen. Der Grund liegt darin, daß die hl. Theresia von Lisieux offenkundig einen neuen Typus der Heiligkeit darstellt, der menschlich leichter zu verwirklichen ist als jener, den man bis dahin gewohnt war. In einem der aufschlußreichsten und unsentimentalsten Bücher, die über die hl. Theresia geschrieben worden sind, macht P. Petitot O. P.¹ auf gewisse negative Wesenszüge ihres geistlichen Lebens aufmerksam. Die hl. Theresia unterscheidet sich just darin von den charakteristischen Merkmalen, die man bei den Heiligen sonst gewöhnlich findet. Es ist dies das Fehlen einer extremen Ascese mit gewalttätigen freiwilligen Bußübungen, das Fehlen von häufigen außerordentlichen Gnadenerweisen,

¹ Ste. Thérèse de Lisieux: Une Renaissance Spirituelle, Editions de la Revue des Jeunes, Desclée, Paris 1925, deutsche Übersetzung von Mut: «Die hl. Theresia vom Kinde Jesu, eine geistige Wiedergeburt», Reimlingen (Bayern) 1928. Vgl. dazu die deutsche Übersetzung der Selbstbiographie von St. Theresia: «Geschichte einer Seele». Verlag der Schulbrüder, Kirmach-Villingen (Baden) 1933.

wie Ekstasen, Visionen usw., und endlich das Fehlen einer vielfältigen Tätigkeit. Eine Heiligsprechung ohne derartige Dinge bedeutet, wenn nicht einen Einbruch in die gewöhnlichen Regeln, so doch gewiß eine Seltenheit. Die hl. Theresia von Lisieux wollte allen ausdrücklich zu wissen tun, daß die Heiligkeit für jedermann erreichbar ist; und dies ist sicherlich die große Lehre ihres Lebens und der Schlüssel zu ihrer allgemeinen Beliebtheit in allen Schichten der Bevölkerung. Der «Kleine Weg» ist — man muß es sagen — ein sehr großer Weg. Er besteht im wesentlichen darin, daß sie ihr Leben nach dem großen Wahlspruch der hl. Theresia formte, indem sie auf ihren eigenen Willen verzichtete und sich in allen Dingen, aber vornehmlich in den kleinen, dem Willen Gottes gleichförmig machte. Diese Lehre — das ist mühelos einzusehen — kann jeder Mensch, der guten Willens ist, leicht in die Praxis umsetzen, welches auch sein Stand und seine Stellung sein mag. Dieser Popularisierung der geistlichen Lehrweisheit der großen hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz ist es zu verdanken, daß die Spiritualität der Karmeliter zu einer der bedeutendsten religiösen Kräfte der modernen katholischen Welt geworden ist.

Dies war wohl der Gedanke Papst Pius' XI., als er in der Heiligsprechungsbulle sagte: «Ihr Christgläubigen, die Kirche stellt euch allen heute ein neues und bewunderungswürdiges Vorbild der Tugend hin, das zu betrachten ihr niemals aufhören sollt.»

Man wird vielleicht überrascht sein, hier dem Namen des hl. Franz von Sales zu begegnen. Und wirklich — ich gestehe in aller Offenheit — dieses Kapitel verdankt sein Entstehen einem plötzlichen Einfall, der mir erst nachträglich gekommen ist. Der Leitgedanke dieses Buches war ja, die religiöse Praxis des Alltags darzulegen, wie sie dem christlichen Volke von den Alten Orden aufgezeigt wird. Wir fragten uns: sollte denn die geistige Nahrung, die tausend Jahre lang, von 500—1500, die Christenheit des Abendlandes genährt hat, nicht immer noch jene ursprünglich lebendige Kraft in sich tragen, die allen Zeiten angemessen und folglich auch geeignet ist, den Bedürfnissen der Gegenwart zu entsprechen? Wenn es überhaupt einer Entschuldigung bedürfte, so kann ich sagen, daß verschiedene Erwägungen mich dazu geführt haben, meinen Plan weiter zu spannen und dem hl. Franz von Sales einen Platz einzuräumen. Einer der Hauptgründe dazu war der Aufruf Papst Pius' XI. in seiner ersten Enzyklika über christliche Lebensführung, die zur Dreihundertjahrfeier des Todes des hl. Franz von Sales veröffentlicht wurde. Der Papst hat darin die Bischöfe und alle Gläubigen, dahin zu wirken, daß die große Wahrheit, die der hl. Franz von Sales vor allen anderen Geistesmännern

und Kirchenlehrern vertritt, überallhin dringe, nämlich daß «die Heiligkeit nicht ein ausschließliches Vorrecht einer kleinen Zahl von Menschen sei, sondern daß alle dazu berufen sind, und daß die Verpflichtung dazu allen auferlegt ist». Der Papst führt aus, daß der hl. Franz der Kirche von Gott besonders deshalb gegeben wurde, um «das Vorurteil zu widerlegen, wahre Heiligkeit sei von so viel Schwierigkeiten umgeben, daß die Weltleute sie nicht erlangen können». . . Dieser Heilige hat im Gegenteil gezeigt, wie die Heiligkeit sich in vollendeter Weise mit jeder Art von Pflichten und Lebensbedingungen in Übereinstimmung bringen läßt» (Enzyklika vom Januar 1923).

Da dies ja gerade der Zweck dieses Buches ist, schien es angemessen, dem Gedanken und dem Wunsche Papst Pius' XI. zu gehorchen und den Rahmen zu erweitern, um auch den Weg des christlichen Lebens, wie ihn der hl. Franz von Sales lehrt, darzustellen.

Dazu besteht noch ein anderer Grund. Es ist offenkundig katholische Lehre, daß die religiöse und geistliche Unterweisung der Gläubigen zuerst und wesentlich Aufgabe der Bischöfe und des Pfarrklerus ist, nicht eines Ordens oder der religiösen Orden. Die Ordensleute können von den Bischöfen mit Ermächtigung des Heiligen Stuhles zur Mithilfe in der regelmäßigen Seelsorge herbeigerufen werden. Aber sie gehören nicht zur Hierarchie der Kirche, deren wesentliche Aufgabe die christliche Leitung der Seelen ist. Wir haben nun den Beitrag, den die vier

alten religiösen Orden der geistlichen Volksbildung geleistet haben, dargelegt. Um aber nicht den Eindruck zu erwecken, wir glaubten, das sei ihr Vorrecht, gleichsam ihre Spezialität, führen wir nun auch die Lehre dieses großen Bischofs, eines Weltpriesters, an. Sie ist ganz offenbar die beste von allen.

Der hl. Franz von Sales war Savoyarde. Er wurde 1567 geboren und 1593 zum Priester geweiht. Die folgenden vier Jahre, von 1594 bis 1598, waren der wunderbaren Missionierung der kalvinistischen Landschaft Chablais gewidmet. Im Jahre 1602 wurde er zum Bischof von Genf ernannt, 1610 gründete er mit der hl. Johanna von Chantal den Schwesternorden von der Heimsuchung und starb 1622.

Eine große kritische Ausgabe seiner Schriften ist von 1892—1923 unter den Auspizien des ersten Klosters von der Heimsuchung in Annecy veröffentlicht worden. Die zehn ersten Bände, die eigentlichen Werke des Heiligen, wurden von einem englischen Benediktiner, Dom Benedict Mackey, herausgegeben. Andere haben die elf Bände Briefe herausgebracht.

«Philothea» oder «Anleitung zu einem innerlichen Leben»¹

Dies ist die charakteristischste Schrift des hl. Franz, und man kann wohl sagen, daß sie

¹ Deutsche Ausgaben u. a. von Otto Karrer: «Philothea», Verlag Ars sacra Josef Müller, München 1925, ferner von einem Priester der Erzdiözese Freiburg, Benziger Verlag Einsiedeln.

epochemachend war. Denn in jenem Zeitpunkt, da sie herauskam, schien, besonders in Frankreich, die Auffassung vorzuherrschen, man könne nur wahrhaft heilig werden, wenn man in einen strengen Orden eintrete. Der hl. Franz hat es nun unternommen, diese so falsche und verhängnisvolle Ansicht zu bekämpfen, indem er zeigte, wie Weltleute, die in der Gesellschaft leben und die Pflichten ihres Standes erfüllen, zur Heiligkeit gelangen können.

Die erste Ausgabe erschien im Jahre 1608, und mehrere andere folgten. Im Jahre 1619 gab der hl. Franz, nach einer letzten Durchsicht, die fünfte, die «endgültige» Ausgabe heraus. Dom Mackey hat das Werk mit großer wissenschaftlicher Sorgfalt und den höchsten Empfehlungen im dritten Band der großen Gesamtausgabe veröffentlicht. 1911 ist dieser Text in einer gediegenen Handausgabe von den Schwestern der Heimsuchung in Annecy nachgedruckt worden¹. Wer Sinn und Geschmack hat für das Französische des hl. Franz mit seinen alten Sprachformen und seiner altertümlichen Orthographie, wird mit viel Gewinn den Originaltext lesen, der dort dargeboten wird.

Wir wollen jetzt in einer möglichst kurzen Übersicht die Hauptpunkte der Lehre, wie sie in der «Philothea» enthalten ist, darlegen und dabei besonders auf die praktische Seite Rücksicht nehmen.

Die Abhandlung besteht aus fünf Teilen.

¹ Bei J. Abry, éditeur.

Der erste Teil ist die Einleitung. Er will den guten Seelen Mut machen und sie zum Entschluß anfeuern, ein frommes, innerliches Leben zu führen. Der hl. Franz erklärt hier, was er unter einem «frommen Leben» versteht. Das gewöhnliche Leben eines guten Christen besteht darin, daß ihn die Gottesliebe gewöhnlich vor der Sünde bewahrt. Ein «frommes Leben» ist das christliche Leben der Liebe, einer Liebe aber, die einen hohen Grad erreicht.

«Die wahre Frömmigkeit ist nichts anderes als eine gewisse Beweglichkeit und geistige Lebendigkeit. Um es ganz richtig zu sagen, man muß außer der Liebe einen großen Eifer und eine große Bereitwilligkeit für die Werke der Nächstenliebe haben.» Die wahre Frömmigkeit muß verschieden sein nach Alter und Stand. Ihre Ausübung soll sogar der Gesundheit, den Geschäften, den Pflichten eines jeden angepaßt werden. «Die wahre Frömmigkeit verdirbt nichts, sondern vervollkommnet vielmehr alles. Ja, wenn sie dem pflichtmäßigen Berufe schadet, so ist dies ein Beweis, daß sie falsch aufgefaßt und ausgeübt wird.» Die Frömmigkeit ist also in allen Lebensständen möglich. «Es gibt verschiedene Arten der wahren Frömmigkeit, darunter solche, die vorzüglich geeignet sind, die Weltleute zur Vollkommenheit zu führen. In welchem Stand und Beruf wir also auch leben mögen, wir können und sollen immer nach der Vollkommenheit streben» (Kap. I, II, III).

Anfangs muß man die Seele reinigen, erst von der Todsünde, dann von der freiwilligen Nei-

gung zur Sünde. Um der Seele zu helfen, zu dieser zweiten Stufe der Reinigung zu gelangen, bietet der Heilige zehn Betrachtungen, die die Seele anregen sollen, sich einem inneren Leben zu widmen, beginnend mit einer Generalbeichte und dem Entschluß, sich von der Anhänglichkeit an die läßliche Sünde, ja selbst an die bösen Neigungen, zu befreien.

II. Teil: Das Gebet und die Sakramente. — Dieser zweite Teil enthält eine Art Lebensregel, mit Übungen für jeden Tag und jede Woche, die der hl. Franz denen vorlegt, die nach einem inneren Leben trachten. Es steht zu befürchten, daß die Lektüre dieses Programms viele gute Seelen, die trotz allem das Verlangen haben, ein Leben der Frömmigkeit zu führen, entmutigt und erschreckt. So empfiehlt er beharrlich und dringend, als eine Sache von höchster Wichtigkeit, die Übung des inneren Gebetes — die regelmäßige Betrachtung —, und zwar verlangt er eine Stunde jeden Tag dafür. Es muß aber gesagt werden, daß unter unseren heutigen Lebensbedingungen, mit der genau geregelten Arbeitszeit in den Bureaux, in Geschäft und Werkstatt, die tägliche Betrachtung von einer ganzen oder einer halben Stunde oft kaum durchführbar, um nicht zu sagen, unmöglich ist. Berufstätige Männer und Frauen müssen so früh am Morgen von zu Hause weggehen, um zeitig an ihrer Arbeitsstätte zu sein, und kehren nach einem langen Arbeitstag so spät erst wieder heim, daß sicherlich kein Beichtvater ihnen eine Betrachtung von einer Stunde

auferlegen oder empfehlen wird. Bei Arbeitern und Arbeiterinnen ist die Möglichkeit dazu erst recht nicht vorhanden. Überdies schreibt der hl. Franz von Sales für jeden Tag die heilige Messe, eine geistliche Lesung, den Rosenkranz und andere Übungen der Frömmigkeit vor. Es ist aber sicher nicht anzunehmen, daß nach seiner Ansicht das innere Leben etwa den wohlhabenden Klassen vorbehalten wäre und die arbeitenden Klassen nicht daran teilnehmen könnten. Nichts lag seinem Denken ferner.

Der Fall scheint so zu liegen: Die Frau, die der hl. Franz bei der Abfassung dieses Buches besonders im Auge hatte — die wirkliche «Philothea» — war eine vornehme Hofdame, Witwe eines Herrn am Hofe, der im Staat eine hohe Stellung bekleidet hatte. Ihr hoher Rang legte ihr also zahlreiche gesellschaftliche Pflichten auf. Sie stand einem großen Hause vor und bedurfte zu dessen Führung der Hilfe eines Verwalters und einer Hausdame, so daß sie über viel freie Zeit verfügte. Eben darum schreibt ihr der hl. Franz zahlreiche Übungen der Frömmigkeit vor, die bei weitem über das hinausgehen, wofür eine Frau im gewöhnlichen Alltag, etwa die Witwe eines Geschäftsmannes und Mutter einer Familie oder gar eine Arbeiterfrau, Zeit fände. An einer Stelle, gegen das Ende hin, scheint auch der hl. Franz sich dessen bewußt zu werden. Offenbar war es ihm darum zu tun, das Höchstmaß dessen zu zeigen, was zwar wünschenswert, aber nicht durchaus notwendig ist. Damit rät er jedem, der ein innerliches Leben

führen will, all das zu tun, was ihm in seinen Verhältnissen möglich ist.

III. Teil: Die Übung der Tugenden. — Dies ist, wenn ich mich nicht täusche, das eigentliche Kernstück des Buches, sein wichtigster Teil. Es ist eine christliche Lebensphilosophie, die gleich kostbar ist für alle, für die Christen in der Welt, für Priester und Ordensleute. Der Heilige untersucht zuerst die hauptsächlichsten Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster, und zwar in einer höchst praktischen, vernünftigen und zweckmäßigen Art, so recht dazu geeignet, die Seelen zu fördern. Die Kapitel über die Geduld, die Demut, die Sanftmut, die Armut im Geiste inmitten des Reichtums und den Reichtum des Geistes inmitten der Armut, über die Zungensünden — all diese prächtigen Kapitel sind außerordentlich praktisch, selbst für ein sehr ausgefülltes und arbeitsreiches Leben. Der hl. Franz mag uns anspruchsvoll erscheinen, d. h. als einer, der viel fordert. Das tut er ohne Zweifel; jeder Meister des geistlichen Lebens, der dieses Namens wahrhaft würdig ist, muß viel fordern, — hat doch niemand höhere Forderungen gestellt als unser Herr selbst. Und doch, zu seiner Zeit fanden viele, daß der Heilige zu übertriebener Nachsicht, ja mitunter gar etwas zur Laxheit neige. Andererseits kritisierte man die sehr bedeutsamen Kapitel über die christliche Ehe wegen der Kühnheit ihrer Sprache. Das war eine in sich unvernünftige Kritik, mit einem leichten Anflug von Manichäismus, die wahrscheinlich heute nicht mehr verfangen

würde. Ein bedeutender katholischer Arzt, der verheiratet ist und sicher ein frommes Leben führt, gestand mir eines Tages, daß er nur zwei geistliche Autoren kenne, die in vernünftiger und nützlicher Weise für verheiratete Leute geschrieben hätten, den hl. Paulus und den hl. Franz von Sales.

Das dreiundzwanzigste Kapitel über die Abtötung ist äußerst praktisch und wird wohl ohne weiteres gutgeheißen, heute, wo das starke und anhaltende Fasten, die Anwendung der Bußgeißel und anderer Bußübungen ganz allgemein aufgegeben sind. Der hl. Franz ist nicht lax und nachgiebig, aber man muß seine Lehre als Ganzes nehmen. Denn wenn er zur Nachsicht neigt hinsichtlich der körperlichen Abtötungen, so ist er dagegen um so anspruchsvoller, wenn es sich um innere Abtötung handelt, um die Abtötung des Willens. Ihm in der Beschränkung der körperlichen Abtötungen folgen und ihm in den innern Abtötungen die Gefolgschaft versagen, hieße ihn mißverstehen und seine Ratschläge mißdeuten. Und dies führt uns zum eigentlichen Kern der Lehre des hl. Franz über die Abtötung, nämlich zur Aszetik, d. h. zur Erziehung und Übung der Selbstverleugnung, die wesentlicher Bestandteil nicht nur eines innerlichen Lebens, sondern jedes wahrhaft christlichen Lebens oder ganz einfach jedes sittlichen Lebens sein muß.

Eben darum sind die beiden Kapitel, die diesen dritten Teil eröffnen, gleichsam das Fundament des ganzen innerlichen Lebens. Sie han-

deln «Von der Wahl, die man bei Ausübung der Tugend treffen soll». Versuchen wir sie kurz zusammenzufassen:

«Es bietet sich nicht oft Gelegenheit, den Starkmut, die Hochherzigkeit oder die Geduld zu üben. Aber Sanftmut, Mäßigkeit, Sittsamkeit und Demut sind Tugenden, deren Geist und Charakter all unseren Handlungen aufgeprägt sein sollte. Die ersten sind glanzvoll und fallen mehr ins Auge, aber die letzten kommen viel häufiger zur Anwendung. Deshalb muß man immer einen guten Vorrat von diesen mehr allgemeinen Tugenden besitzen, da man sie so oft zu üben hat. In der Übung der Tugenden sollen wir mehr jene zu betätigen suchen, die unserer Pflicht entsprechen, als diejenigen, die mehr unserem Geschmack zusagen... Jeder Lebensstand hat seine eigenen Standestugenden, und jeder Mensch soll in erster Linie jene Tugenden üben, die seinem Stande, seinem Berufe und seinen Lebensverhältnissen entsprechen. Unter den Tugenden muß man die vorzüglicheren den mehr in die Augen fallenden vorziehen. Es gibt Tugenden, die den gewöhnlichen Leuten viel großartiger erscheinen als andere, die bei ihnen mehr geachtet sind und vorgezogen werden. So zieht die Welt für gewöhnlich das leibliche Almosen dem geistigen vor. Man schätzt meistens das härene Gewand und die Bußgeißel, Fasten und alle körperliche Abtötung höher als Sanftmut, Güte, Sittsamkeit und die übrigen Abtötungen des Geistes und des Herzens, obgleich

diese letzten doch viel wertvoller und verdienstlicher sind. Wählet also die in sich wertvolleren Tugenden und nicht die höher geachteten, die in sich vorzüglicheren und nicht die mehr in die Augen fallenden... Hegt stets eine gute Meinung von Personen, deren Tugenden mit einigen Fehlern vermischt erscheinen, haben doch mehrere Heilige sie nicht ohne diese Mischung besessen!... Darum wollen wir uns in aller Demut und Einfalt befeißigen, die kleinen Tugenden zu üben, die der Heiland uns empfohlen, und deren Erwerbung Er mit Seiner Gnade unsern schwachen Kräften möglich macht, als da sind: Geduld, Güte, Abtötung des Herzens, Demut, Gehorsam, Armut, Keuschheit, Sanftmut dem Nächsten gegenüber, Geduld in Ertragung seiner Unvollkommenheiten und heiliger Eifer im Dienste Gottes.»

Die kleinen Tugenden

Diese Lehre von den «Kleinen Tugenden» ist dem hl. Franz von Sales ganz besonders teuer. Sie schließt jene wahrhafte und tief dringende Abtötung des Herzens und des Willens in sich, die er in ihrer ganzen Unerbittlichkeit verlangt. Es sei mir gestattet, diesen Punkt mit den Worten des berühmten geistlichen Autors aus der Gesellschaft Jesu, des P. Grou, zu erläutern.

In der zwanzigsten seiner «Geistlichen Maximen» spricht er gegen das Ende von der brüderlichen Liebe und zeigt, wie diese Tugend sich

bewähren muß, indem man von den andern alles erduldet. Diese Vorschrift hat den Schein großer Härte und Strenge. Und dennoch begnügt sich P. Grou nicht damit; er geht so weit zu sagen, «wir sollen uns so verhalten, daß die andern nichts von uns zu leiden haben.» Auf den ersten Blick ist das ein vernünftiges und ganz einfaches Prinzip. Aber P. Grou nimmt uns jede Illusion:

«Alles von den andern erleiden und uns selbst so verhalten, daß die andern nichts von uns zu leiden haben, ist das Kennzeichen hoher Tugend. Aber bis wir so weit kommen, welchen Krieg müssen wir da nicht führen gegen unsere persönlichen Fehler und gegen die Eigenliebe, die ihre Wurzel ist? Das große, das einzige Mittel, um in den Besitz der wahren Nächstenliebe zu gelangen, ist dies: sich der inneren Abtötung hinzugeben und die geheime Selbstgefälligkeit bis zu den letzten Fasern auszurotten. Gerade dazu will man sich aber nicht verstehen; denn eben die innere Abtötung widerstrebt der Natur am allermeisten. Man ist bald bereit, Kasteiungen aller Art auf sich zu nehmen, ja sich damit zu überladen, und man bedauert, in dieser Hinsicht nicht mehr getan zu haben; man fastet über seine Kräfte, man unternimmt alle möglichen Andachtsübungen; man kann sogar mehrere Stunden des Tages beten. Aber seinen Willen brechen, seine Launen unterdrücken, seine Ungeduld zügeln, gegen seine Empfindlichkeit ankämpfen, falschen Argwohn, boshafte Neu-

gierde, voreiliges Urteil zurückhalten, sich frei machen von ungerechten Vorurteilen, endlich gegen alle Laster des Geistes und des Herzens streiten — dazu können sich sehr wenig Menschen entschließen; und unter denen, die diesen mühseligen Kampf aufnehmen, sind noch weniger, die den Mut haben, ihn bis ans Ende durchzukämpfen.»

Für die abendliche Gewissenserforschung wäre dies sicherlich ein vortrefflicher und höchst praktischer Gegenstand: «Habe ich mich am heutigen Tage so verhalten, daß ich niemandem Leid verursachte?» Die Eindringlichkeit, mit der P. Grou diese «kleinen Tugenden» empfiehlt, beweist zur Genüge ihre große Bedeutung zur Erreichung einer Abtötung, die bis ins Innerste unseres Wesens reicht und die herrlichsten Tugenden zeitigt. Überdies ist kein besonderer Stand dazu erforderlich. Man kann sie auf gleich vorzügliche Weise in allen Lebenslagen und -verhältnissen üben.

In Wirklichkeit aber geht diese Lehre von den «kleinen Tugenden» weiter zurück als bis zu P. Grou, weiter zurück sogar als auf den hl. Franz; sie geht zurück auf den hl. Paulus, auf seine bewunderungswürdige Lobpreisung der Liebe (1 Kor., 13. Kap.). Man beachte wohl, er spricht dort von dieser Caritas, von jener Liebe, die den höchsten Äußerungen religiösen Lebens, der Prophetengabe, der Glaubenskraft, dem Almosen und dem Martyrium erst ihren Wert verleiht — und ohne die sie alle

nichts taugen, weil — wie er abschließend sagt — die Caritas oder Gottesliebe die größte der theologischen Tugenden ist: «Jetzt bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei. Aber das Größte unter diesen ist die Liebe.» Und wenn der hl. Paulus darangeht, die Eigenschaften und die Kundgebungen dieser Liebe aufzuzählen, so erwarten wir, daß er von Ekstasen, von strengen Kasteiungen, von großen Wundern, von heroischen Arbeiten im Dienste Gottes und dergleichen Dingen rede. Aber nein!

«Die Liebe ist langmütig, ist voller Güte, die Liebe beneidet nicht, sie prahlt nicht, überhebt sich nicht; sie handelt nicht unschicklich, sucht nicht ihren Vorteil; sie läßt sich nicht erbittern und trägt das Böse nicht nach; . . . sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles. Die Liebe hört niemals auf.»

Da haben wir die «kleinen Tugenden» alle beieinander! Der dritte Teil der «Philothea» enthält überdies im einzelnen vortreffliche praktische Ratschläge über die Art und Weise, wie man jeden Tag, mitten im Leben der Welt, ein innerliches Leben führen kann. Was der hl. Franz hier sagt, ist vielleicht vom Besten und vom Charakteristischsten für ihn. Diese Ausführungen rechtfertigen auch den Titel, den ihm Abbé Bremond beilegt, indem er ihn als ersten Vertreter der religiösen Bewegung des «Humanisme Dévot» anführt. Die tiefschürfenden Darlegungen und die Würdigung des hl. Franz

von Sales in den beiden ersten Bänden seiner «Histoire du Sentiment Religieux en France» gehören zu den glänzendsten Partien in dem wundervollen Werke von Bremond.

Den IV. und V. Teil können wir kurz behandeln. Der IV. Teil gibt Ratschläge und Winke bei Schwierigkeiten, die sich gewöhnlich im geistlichen Leben einstellen, wie Versuchungen, Dürre und Trockenheit. Der V. Teil ist eine Ermahnung zur Erforschung der Seele und zu jährlicher Geisteserneuerung, was wir heute Exerzitien nennen würden.

«Theotimus» oder «Abhandlung von der Gottesliebe»¹

«Theotimus» ist das zweite große Werk des hl. Franz von Sales, und in Wahrheit das größte von allen, «von höchster Bedeutung», sagt Pius XI. in seiner Enzyklika. «Philothea», die «Anleitung zu einem inneren Leben» ist eine Abhandlung, die zur asketischen Theologie gehört, da sie hauptsächlich die Pflege der Tugenden ins Auge faßt. «Theotimus» aber führt das Thema weiter und dringt bis in das Gebiet der höheren Mystik vor. Es wäre jedoch ein Irrtum, anzunehmen, es sei nur für Ordensleute und Priester geschrieben, für Seelen, die berufen sind, besondere und verborgene Wege zu wandeln. Es ist die ganz klare und solide Lehre des hl. Thomas, daß das große Gebot der Gottesliebe allen

¹ Vollständige deutsche Übertragung neucstens von N. Heller 1931.

als Verpflichtung auferlegt ist, und darum ist «Theotimus» eine hervorragend praktische Unterweisung, die auf die anziehendste Art und Weise zeigt, wie man danach trachten kann. Dieses Werk wendet sich daher an jeden Menschen, der ein christliches Leben führt, welches im übrigen auch seine Lebensbedingungen sein mögen. Und so paßt diese Abhandlung von der Gottesliebe sehr wohl für alle Seelen, die guten Willens sind, die sich bemühen und lernen wollen, Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen.

Das Werk an sich ist von beträchtlicher Länge. Es umfaßt den IV. und V. Band der großen Ausgabe von Ancey. Darin liegt denn auch eine Schwierigkeit. Ein so umfangreiches Buch ist gar zu überwältigend für die ständig gehetzten Menschen unserer Zeit, die keine Weitschweifigkeit ertragen und in allen Dingen – auch in geistlichen – kurzen Handbüchern den Vorzug geben. Der hl. Franz scheint übrigens diese Schwierigkeit selbst vorausgesehen zu haben, und er schlägt daher ein einfaches Mittel vor, seine Abhandlung abzukürzen. Er meint, daß jene, die sich ihrer zu praktischer Andacht bedienen wollen, die ersten vier Bücher, die die philosophische und theologische Grundlage des Ganzen enthalten, und auch verschiedene andere Kapitel des Werkes, beiseite lassen sollen.

Geht man auf diesen Vorschlag ein, so würde das Werk mit dem V. Buch beginnen, über «Die zwei vorzüglichsten Übungen der heiligen Liebe: Wohlgefallen und Wohlwollen.» Es ist zu be-

merken, daß das Wort «Gottesliebe» doppelsinnig ist. Es kann bedeuten die «Liebe Gottes zu uns» oder «unsere Liebe zu Gott». In diesem zweiten Sinne wird es hier immer angewandt. Dieses V. Buch ist eine Art Zusammenfassung von dem, was in den vier ersten Büchern gesagt worden ist.

Der Heilige führt aus, daß die Gottesliebe zweifach ist und also die Liebe des Wohlgefallens und die Liebe des Wohlwollens einschließt. Diese Wahrheit legt er nun in ihrer praktischen Auswirkung dar.

Die Liebe des Wohlgefallens ist affektiv. Es ist die Liebe, die wir für Gott empfinden. Die Liebe des Wohlwollens dagegen ist effektiv oder wirkend, weil sie uns antreibt, aus Liebe zu Gott zu handeln. Bei der ersten haben wir eine Neigung zu Gott und zu allem, was Er liebt. Durch die zweite aber dienen wir Ihm und tun, was Er befiehlt. Unsere Liebe des Wohlgefallens bewirkt, daß wir Freude und Gefallen in Gott finden. Unsere Liebe des Wohlwollens aber bewirkt, daß Gott Freude und Gefallen an uns findet.

Die Liebe des Wohlgefallens nimmt die Form des Mitleidens an, wenn sie sich dem Leiden unseres Herrn zuwendet, und das ist dann der höchste Ausdruck des Wohlgefallens. Die Liebe des Wohlwollens jedoch weckt in uns den Wunsch, Gott zu loben und alle Geschöpfe einzuladen, es mit uns zu tun und so ihre Rolle

zu spielen in dem großen Werk der Lobpreisung und der Danksagung.

Das sechste und das siebente Buch handeln von der Liebe des Wohlgefallens, die sich vornehmlich im Gebet äußert. Die sechs ersten Kapitel des VI. Buches enthalten sehr nützliche Ratschläge über das, was man das gewöhnliche Gebet nennen kann. Der übrige Teil dieses Buches und das ganze siebente Buch handeln von den höheren Gebetszuständen und gründen sich hauptsächlich auf die letzten «Wohnungen» der hl. Theresia. Es ist besonders bemerkenswert, daß der hl. Franz die mystische Theologie gleichsetzt — nicht etwa den höchsten Stufen des Gebetslebens — sondern einfach dem Gebete überhaupt, von welcher Art es auch sei. Der Titel des ersten Kapitels lautet: «Die mystische Theologie, die nichts anderes ist als das Gebet», und die Überschrift des zweiten heißt: «Die Betrachtung als erste Stufe des Gebets oder der mystischen Theologie.» Dies sollte uns heilen von jeder scheuen Zurückhaltung hinsichtlich der mystischen Theologie und von der Vorstellung, daß sie jener Zweig der Theologie sei, der einzig und allein für Auserwählte im Reiche Gottes bestimmt ist. Der hl. Franz sagt uns, jedes Gebet sei mystische Theologie: «Gebet und mystische Theologie sind genau das gleiche.»

Was der heilige Kirchenlehrer in diesen Kapiteln vom Gebete sagt, ist von besonderem Interesse, weil er sich in diesem Punkt ganz der alten Tradition in bezug auf die Betrachtung und die Beschauung anschließt. Die Musterbetrach-

tungen im ersten Teil der «Philothea» und die Anleitungen dazu, wie sie sich im II.—VII. Kapitel des zweiten Teiles finden, beruhen ganz klar auf den neuen Ideen methodischer Betrachtung. Diese hatten sich im Laufe von ungefähr zweihundert Jahren entwickelt, Form angenommen und fanden ihren klassischen Ausdruck in den «Exerzitien» des hl. Ignatius. Die Betrachtung zerfällt also in verschiedene Teile, nämlich: Vorbereitung, anschauliche Vorstellung des Ortes durch die Phantasie, drei Erwägungen des Verstandes, Anmutungen des Willens, Entschlüsse und zum Schluß ein Zwiegespräch — das Ganze nach dem Plan des hl. Ignatius. Der hl. Franz gibt allerdings den Rat, wenn die Liebesanmutungen sich vor den Erwägungen einstellen, so soll man ihnen die Zügel schießen lassen und die Erwägungen sogar vollständig unterlassen, da ihr einziger Zweck ja darin bestehe, die Liebesanmutungen zu erwecken. In diesem Fall braucht man nicht zu versuchen, den Plan der vorgenommenen Betrachtung einzuhalten. Man soll die Liebesanmutungen nie zurückdrängen, sondern sie im Gegenteil jedesmal, wenn sie sich einstellen, ungehemmt ihren Flug in die Höhe nehmen lassen (II. Teil, Kap. VII).

Im «Theotimus» scheinen wir jedoch in einer anderen Atmosphäre zu sein. Wenn man die sechs ersten Kapitel des VI. Buches liest, erkennt man ohne weiteres die Rückkehr zur alten Tradition. Einige kurze Auszüge sollen genügen, dies aufzuzeigen:

Das I. Kapitel handelt über das Gebet im allgemeinen.

«Das Gebet ist ein Zwiegespräch, eine vertrauliche Aussprache oder Unterredung der Seele mit Gott. Wir reden dabei mit Gott und Gott redet darin mit uns. Wir sehnen uns nach Ihm und atmen auf in Ihm, und umgekehrt haucht Er Seinen Heiligen Geist in uns und spricht durch Eingebungen zu uns.»

Dieses Gebet wird mystisch genannt, weil diese Unterredung zwischen Gott und Seele geheim ist, und weil alles Zwiegespräch zwischen Gott und der Seele nur vom Herzen zum Herzen geht. Es ist dies eine gegenseitige Mitteilung, die für niemand verständlich ist als für jene, die sich unterreden. Wo die Liebe herrscht, da bedarf es nicht des Geräusches äußerer Worte.

II. Kapitel. Die Betrachtung ist die erste Stufe des Gebets oder der mystischen Theologie. Sie ist «ein aufmerksames, wiederholtes und freiwillig im Geiste unterhaltenes Nachdenken, um den Willen zu heiligen und heilsamen Empfindungen und Entschlüssen anzuregen.»

Keinerlei ausdrückliche Methode wird aber dabei vorgeschrieben.

«Bei der Betrachtung bewegt sich die fromme Seele von Geheimnis zu Geheimnis, nicht im Fluge, nicht allein um in der Anschauung der wunderbaren Schönheit dieser göttlichen Dinge Trost zu suchen, sondern mit Vorbedacht und Vorsatz, um Beweggründe zur Liebe oder irgendeine himmlische Empfindung zu finden. Und wenn sie eine solche gefunden hat, dann nimmt

sie sie in sich auf, verkostet sie und füllt sich damit an. Und wenn sie sie in ihr Herz aufgenommen und zurechtgelegt hat, dann sondert sie aus, was ihr für ihren geistlichen Fortschritt am geeignetsten erscheint, und faßt endlich die entsprechenden Entschlüsse für die Zeit der Versuchung.»

Die vier folgenden Kapitel, III–VI, handeln von der Beschauung und zeigen, worin sich diese von der Betrachtung unterscheidet. Der hl. Franz folgt hier den Gedanken der frühern geistlichen Autoren über die Beschauung, wie St. Gregor dem Großen, St. Bernhard, Hugo und Richard von St. Viktor. Er definiert die Beschauung als «eine liebevolle, einfache und andauernde Aufmerksamkeit des Geistes auf göttliche Dinge».

«Das innerliche Gebet heißt so lange Betrachtung, bis es den Honig der Andacht bereitet hat. Dann aber wandelt es sich in Beschauung um. . . Wir pflegen die Betrachtung, um die Liebe zu Gott zu gewinnen. Haben wir sie aber gewonnen, dann beschauen wir Gott. So ist die Betrachtung die Mutter der Liebe, die Beschauung aber ist ihre Tochter.»

Der Sinn ist ganz klar: die Betrachtung hat ihr Ziel erreicht, wenn sie Andacht, Liebesanmutungen und die Liebe selbst erweckt hat. Sie muß dann aufhören und der Beschauung Platz machen, die der hl. Franz — mit einem

Lieblingsausdruck des hl. Johannes vom Kreuz — als eine «liebevolle Aufmerksamkeit» auf Gott bezeichnet. Die Erwägungen und die Arbeit des Verstandes hören gleichfalls auf. So ist für den hl. Franz von Sales diese Beschauung der natürliche und normale Ausfluß, der Höhepunkt der Betrachtung, und zwar nicht nur für jene, die von Standes wegen dazu berufen sind, das innerliche Gebet und das geistliche Leben eigens zu pflegen, sondern für alle, die die Gewohnheit haben, die Betrachtung — und sei es auch nur in ihrer einfachsten Form — zu üben. Die Beschauung, wie der hl. Franz sie hier beschreibt, ist, mit der Gnade Gottes, eine ganz einfache und, hoffen wir, eine keineswegs außerordentliche Sache für die frommen und eifrigen Seelen. Jeder, der mit seinem Christentum Ernst macht, wird ihrer zu Zeiten teilhaftig werden, vor allem beim Empfang der hl. Kommunion. In all diesen Kapiteln ist der hl. Franz in vollem Einklang mit den alten Meistern des christlichen Lebens, die die Beschauung als eine Übung ansahen, die jeder gute Christ pflegen kann.

Die sechs ersten Kapitel des VI. Buches können allen guten Menschen nützlich sein; die andern Kapitel und das ganze VII. Buch handeln von den höheren und höchsten Erfahrungen der Seele im inneren Gebete und in der Vereinigung mit Gott.

Liebe des Wohlwollens

Das VIII. und das IX. Buch gehen über zur Behandlung einer andern Art, Gott zu lieben, nämlich zur Liebe des Wohlwollens, die darin besteht, zu tun, was Gott gefällt. Der hl. Franz von Sales denkt hier nicht in erster Linie an äußere Tätigkeit, noch an gute Werke. Davon wird späterhin die Rede sein. Er hat vor allem die innere Arbeit der Seele an sich selbst im Auge, die Selbstbeherrschung und die innere Abtötung. Wie wir es schon bei der hl. Theresia gesehen haben, so faßt auch er all dies in einem einzigen Gedanken zusammen: unseren Willen in allen Dingen dem Willen Gottes gleichförmig machen. Es ist dies ein Programm, das man unter allen Lebensbedingungen vollkommen verwirklichen kann. Er unterscheidet dabei die Liebe der Gleichförmigkeit und die Liebe der Unterwürfigkeit.

Im VIII. Buche spricht er von der ersten, von der «Liebe der Gleichförmigkeit, durch die wir unsern Willen mit dem Willen Gottes vereinigen, der uns durch seine Gebote, Räte und Eingebungen gezeigt wird.» Der «geoffenbarte Wille Gottes» wird uns kundgetan durch die Gebote Gottes, die unsere Standespflichten in sich schließen. Die Befolgung dieses göttlichen Willens ist natürlich nicht in unser Belieben gestellt, man muß ihm einfach gehorchen. Die Liebe des Wohlwollens tut sich kund durch unsere Gleichförmigkeit mit den Geboten Gottes; nicht nur indem

man sie beobachtet, sondern indem man sie annimmt, umarmt und liebt, im Geiste des 118. Psalms. — Im VI. Kapitel spricht der hl. Franz dann von der Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem Willen Gottes, sofern er sich uns durch göttliche Räte geoffenbart hat. Dabei treten uns die Unterweisungen des Heiligen in sehr charakteristischer Form entgegen. Er macht uns darauf aufmerksam, daß man mit viel Klugheit zu Werke gehen müsse, um richtig zu beurteilen, welche Räte jeder in der Praxis befolgen soll, um sich persönlich dem Willen Gottes gleichförmig zu machen. Denn dieser Wille verlange keineswegs, daß jeder alle seine Räte befolge. Man soll sie beobachten nach der Verschiedenheit der Personen und der Umstände usw., so wie Gott es will. Alles muß von der Liebe, der Königin aller Tugenden, geordnet sein. Sie ist es, die ihnen den Rang, die Ordnung, die Zeit anweist und den Wert bestimmt. Oft wird es vorkommen, daß die Liebe dem einen und andern verbieten wird, einen besonderen Rat zu befolgen, und wäre es selbst einer der großen evangelischen Räte. Es gibt eine unendliche Mannigfaltigkeit, mit der die Liebe nach dem Willen Gottes in jedem von uns die Beobachtung der Räte regelt. Unsere Aufgabe aber besteht darin, unseren Willen dem Willen Gottes gleichförmig zu machen hinsichtlich der Räte, die wir für uns als verpflichtend erachten.

Besondere Beachtung verdienen die Kapitel X.—XIV. Sie handeln über die schwierige Aufgabe: «Wie wir uns dem göttlichen Willen gleich-

förmig machen müssen, der uns durch die Eingebungen kundgetan wird.» Schwierig ist dies aus folgendem Grunde: wenn auch das wirkliche Vorhandensein solcher gnadenhaften Eingebungen und Anregungen in der Seele theologisch durchaus feststeht, wenn außerdem unser geistlicher Fortschritt wesentlich davon abhängt, ob wir sie bereitwillig annehmen und befolgen, so bleibt es nicht minder wahr, daß oft diese sogenannten Eingebungen Täuschungen sind, Einflüsterungen, die nicht aus der Gnade Gottes, sondern aus unserem Herzen und unserem Eigenwillen stammen. Die Anweisungen des hl. Franz zur Beurteilung, ob eine bestimmte Eingebung gerade jetzt von Gott an mich ergangen ist, sind äußerst praktisch und voll geistlichen Scharfsinns. Das letzte Kapitel: «Kurze Anleitung, um den Willen Gottes zu erkennen», ist ein Heilmittel für ängstliche Seelen, die sich übermäßig beunruhigen und abquälen, indem sie genau unterscheiden wollen, welches Verhalten vollkommener und Gott angenehmer sei. Nur die wichtigeren Unternehmungen verdienen besonders erwogen zu werden.

«Man pflegt die kleine Münze nicht zu wägen, sondern nur die Geldstücke von bedeutenderem Werte. Ebenso soll man auch nicht jede kleine Handlung abwägen, um darüber Klarheit zu gewinnen, ob die eine besser ist als die andere. . . Wir sollen in derartigen Fällen im guten Glauben und ohne Spitzfindigkeit vorgehen und unbefangen tun, was uns gut scheint, um unseren

Geist nicht zu ermüden, um nicht die Zeit zu verlieren und uns nicht der Gefahr auszusetzen, unruhig, skrupelhaft und überängstlich zu werden.»

Das IX. Buch endlich handelt über «die Liebe der Unterwürfigkeit», über die Vereinigung unseres Willens mit dem göttlichen Willen, den man «Willen aus Wohlgefallen» nennt. Der hl. Franz definiert ihn folgendermaßen:

«Abgesehen von der Sünde entsteht nichts ohne den Willen Gottes, den man absoluten Willen oder Willen aus Wohlgefallen nennt. Niemand vermag ihn zu hindern. Er ist uns nur bekannt durch die Wirkungen, die, wenn sie eingetreten sind, uns deutlich zeigen, daß Gott sie gewollt und vorherbestimmt hat.»

Diese Liebe der Unterwürfigkeit wird besonders geübt in den Kreuzen und Drangsalen, die über uns kommen. Die erste Übung dieser Unterwürfigkeit besteht in der Ergebung. Um zu ihr zu gelangen, ist eine gewisse Anstrengung nötig: wir wünschen das Leben, aber wenn es der Wille Gottes ist, daß wir sterben, so ergeben wir uns darein und nehmen dies als Seinen Willen an. Der hl. Franz aber, der hier ohne Zweifel in die Fußstapfen des hl. Ignatius tritt, verlangt eine Unterwerfung, die viel weiter geht: die Gelassenheit. «Die Ergebung zieht den Willen Gottes allen Dingen vor, aber sie liebt außer

dem Willen Gottes noch viele andere Dinge. Die heilige Gelassenheit aber geht weiter; denn was sie liebt, liebt sie nur des göttlichen Willens wegen, sobald dieser Wille ihr bekannt ist» (Kap. 4). Diese Gelassenheit erstreckt sich auf alle Dinge (Kap. V): Gesundheit, Krankheit, Schönheit, Häßlichkeit, Schwäche und Stärke, auf Tröstungen und Trockenheit im geistlichen Leben, auf alle Handlungen und Leiden, selbst auf den Mißerfolg in den guten Werken, die wir zur Ehre Gottes unternommen haben; in allem müssen wir uns dazu erziehen, unsern eigenen Willen dem Wohlgefallen Gottes zu unterwerfen. «Liefert euch aus . . . überliefert euch Gott!» das ist der große Kriegsruf des hl. Franz von Sales. Ja, er drängt sogar noch weiter, bis zu dem, was er das «Absterben des Willens» nennt; «wenn er nichts mehr wollen kann und will, sondern sich ganz und ohne Vorbehalt dem Wohlgefallen der göttlichen Vorsehung hingibt . . . Ein Wille, der sich dem Willen seines Gottes ergeben hat, darf kein anderes Wollen mehr haben. Ebenso darf das Herz, das sich sozusagen in das göttliche Wohlgefallen einschiff hat, kein anderes Wollen haben als das, sich von dem Wollen Gottes tragen zu lassen.»

Die hierauf folgenden Worte des Heiligen erwecken einen peinlichen, beinahe abstoßenden Eindruck: «Dann sagt das Herz nicht mehr: ‚Dein Wille geschehe und nicht der meine‘; denn es hat keinen eigenen Willen mehr, den es aufgeben könnte» (Kap. XIII).

Sicherlich wird durch diese Worte eine Schwierigkeit aufgeworfen: kann es in Wahrheit einen Verzicht auf unsern Willen geben, der wertvoller wäre als jener erhabene Verzicht, den unser Herr in der Todesangst am Ölberg uns als höchstes Beispiel gab? Hat hier vielleicht der hl. Kirchenlehrer, von der Logik seiner Idee fortgerissen, die Schranken überschritten? Wie dem auch sei, das Gebet unseres Herrn kann wahrhaftig von allen als das Vorbild der Vollkommenheit betrachtet werden, nach der wir streben sollen.

Das X. Buch führt uns wieder auf festen Boden zurück, zu der milden, vernünftigen und maßvollen Art des hl. Franz von Sales. Es bringt eine Unterweisung über das große Gebot, Gott über alles zu lieben. Die vollkommene Gottesliebe ist für den Himmel, nicht für die Erde. Man kann Gott wahr und aufrichtig lieben und noch verschiedene andere Dinge mit Gott lieben.

«... ein Mensch kann, ohne daß er aufhört Gott ganz anzugehören, auch ganz seinem Vater, ganz seiner Mutter, ganz dem Fürsten, ganz dem Staat, ganz seinen Kindern, ganz seinen Freunden gehören, so daß er jedem einzelnen ganz und allen ganz gehört... Der Mensch gibt sich in der Liebe ganz, und er gibt sich ganz, soweit er liebt. Er gibt sich also Gott in der höchsten Weise, wenn er seine göttliche Güte in höchstem Maße liebt. Und wenn er sich so hingegen hat, dann darf er nichts lieben, was sein Herz von Gott abziehen könnte. Aber niemals wird eine Liebe unsere Herzen Gott entfremden,

wenn sie ihm nicht entgegen ist... Die göttliche Güte wird sich nicht verletzt fühlen, wenn sie in uns neben der Liebe zu ihr noch andere Liebesregungen sieht, so lange diese ihr gegenüber die gebührende Ehrerbietung und Unterwürfigkeit wahren.»

Es kann wohl vorkommen, daß wir Dinge, die wir mit Recht lieben, weil Gott es erlaubt und befiehlt, im Übermaß lieben. «Solche Seelen, die nur das lieben, was Gott will, daß sie lieben, dabei aber den Grad der Liebe übertreiben, lieben wohl die göttliche Güte über alles, aber nicht in allem. Denn die Dinge, deren Liebe ihnen von Gott nicht bloß erlaubt, sondern befohlen ist, lieben sie nicht nur dem Willen Gottes gemäß, sondern noch aus Ursachen und Beweggründen, die zwar nicht gegen Gott, wohl aber außerhalb Seines göttlichen Willens sind. Sie lieben zu heftig und im Übermaß. Weil sie aber nur lieben, was sie lieben sollen, so werden ihnen die besonderen Gnadenerweise, wie die Vereinigung, Sammlung und Ruhe der Gottesliebe, nicht entzogen, wovon im VI. und VII. Buche die Rede war; doch werden sie all das nur selten genießen.» Dieses Zugeständnis, das gewisse andere Geisteslehrer kaum machen würden, ist sehr bezeichnend für den hl. Franz von Sales.

Das X. Buch endigt mit einigen Kapiteln über den Eifer. Das XI. Buch zeigt, wie «die Gottesliebe über allen Tugenden steht».

Das XII. Buch endlich gibt einige praktische Ratschläge «für den Fortschritt der Seele in der

heiligen Liebe». Die pflichtgemäßen Beschäftigungen unseres Berufes und unseres Standes sind kein ernstliches Hindernis, die göttliche Liebe zu üben (Kap. IV). Im VI. Kapitel kommt der Heilige nochmals auf sein Lieblingsthema, die «Kleinen Tugenden» zurück.

«Die großen Werke liegen nicht immer auf unserem Wege. Aber wir können zu jeder Stunde die kleinen in vortrefflicher Weise, das heißt, mit großer Liebe tun. . . Gewiß wird in den niedrigen und geringen Werken des geistlichen Lebens die heilige Liebe nicht nur häufiger, sondern für gewöhnlich auch demütiger und damit nutzbringender und heuiger geübt. Die Nachgiebigkeit gegenüber den Launen anderer, das geduldige Ertragen eines rohen und abstoßenden Benehmens des Nächsten, so manche Siege über unsere eigenen Launen und Leidenschaften, die Abtötung unserer kleinen Gelüste, die Überwindung unseres Widerwillens und unserer Abneigungen, das aufrichtige und demütige Bekenntnis unserer Unvollkommenheiten, diese beständige Mühe, die wir uns geben, um unsere Seele im Gleichgewicht zu erhalten, die Liebe zur Selbsterniedrigung, die gutmütige und freundliche Aufnahme des Tadels und der Verachtung, die über unseren Stand, unseren Wandel, unseren Umgang und unsere Handlungen geäußert werden, dies alles, mein Theotimus, ist für unsere Seele fruchtbarer, als wir denken können, wenn wir dabei von der Liebe Gottes geleitet sind.»

Mit großer Sorgfalt weist der hl. Franz auf die «Mittel, um all unsere Werke dem Dienste Gottes zu weihen», und die Abhandlung schließt mit dem Kapitel: «Wie der Kalvarienberg die wahre Hochschule der Liebe ist.»

Diese etwas ausführlichere Inhaltsangabe des größten Werks des Bischofs von Genf habe ich gebracht in der Hoffnung, daß die Weltleute, die wahrhaft Christen sind, nicht glauben, dieses Buch sei nicht für sie geschrieben, und sich mit der «Philothea» begnügen, sondern damit sie sich angetrieben fühlen, weiter vorzustoßen und höher emporzusteigen, und auch den «Theotimus», die Abhandlung von der Gottesliebe, studieren.

Die Briefe

Außer den Werken ist eine große Anzahl Briefe des hl. Franz von Sales erhalten geblieben, mehr als zweitausend, die elf Bände der großen Ausgabe von Annecy füllen¹. Die Mehrzahl sind Briefe über das geistliche Leben, meist an Ordensfrauen gerichtet, aber auch viele an Männer und öfter noch an Frauen in der Welt. Sie enthalten Ratschläge, Ermutigungen und geistliche Führung. Es existiert eine Auswahl von nahezu zweihundert Briefen in einem Band, betitelt: «Briefe an Weltleute», von Dom Mackey

¹ Vgl. an neueren Briefauswahlen: Saint François de Sales, *L'Équilibre surnaturel*, Extraits des *Lettres*, Lyon-Paris, Vite 1941; ferner in deutscher Übersetzung: *Ausgewählte Briefe* 1928; Briefe des hl. Franz von Sales an die hl. Johanna von Chantal von 1604–10, übertragen von Dr. Elisabeth Heine, München 1927.

ins Englische übersetzt. Mgr. Hedley hat dazu ein tiefdringendes Vorwort geschrieben. Es ist nicht uninteressant, daß dieser englische Benediktinerbischof, vierzig Jahre vor Bremond, in seiner Charakteristik des hl. Franz als besondere Eigenart dessen «Humanismus» hervorgehoben hat. Wir geben hier einige Stellen aus dem Vorwort, die sich auf das besondere Ziel dieses Buches beziehen.

«Das Christentum hat die Bestimmung, die Welt zu heiligen, und nicht sie aufzuheben. Die Welt ist nicht ein Kloster und kann es nicht sein. Der wahre Apostel für die meisten Weltleute ist derjenige, der den Weg der Vollkommenheit so angenehm und anmutig als möglich macht, ohne dabei das Heil zu opfern. Und eben gerade das hat, wie die Kirche selbst bezeugt, der hl. Franz von Sales besser verstanden als jeder andere Autor.

... Wenn wir in unsern Tagen, wo die verschiedensten Spezialübungen der ‚Frömmigkeit‘ sich häufen, den hl. Franz zum Lehrmeister nehmen, so gehen wir auf dem sicheren Wege der wahren und echten Frömmigkeit.»

Bischof Hedley greift folgende Stelle aus einem Briefe an einen Mann der Hofgesellschaft — in Wirklichkeit ist es der Sohn der hl. Johanna von Chantal — heraus und führt sie an als Beispiel für den wahren Geist und das Entscheidende im Denken des hl. Franz von Sales.

«Stellen Sie sich vor, Sie seien am Hofe des hl. Ludwig. Dieser heilige König liebte es, wenn einer tapfer und mutig, hochherzig und heiter, ritterlich und gesittet, freimütig und höflich war. Nichtsdestoweniger aber kam es ihm vor allem darauf an, daß einer ein guter Christ war. Und wären Sie in seinem Gefolge gewesen, so hätten Sie ihn leutselig lachen sehen und kühn reden hören, wenn es an der Zeit war. Sie hätten bemerkt, welche Sorgfalt er darauf verwendete, alles um sich herum in hellem Glanz erstrahlen zu lassen, um wie ein zweiter Salomon seine königliche Würde zu offenbaren. Und Sie wären Zeuge gewesen, wie er kurz darauf Arme in den Spitälern bediente und so die zivile Tugend mit der christlichen Tugend und die Majestät mit der Demut vermählte.

Mit einem Wort, wonach Sie trachten müssen: Seien Sie nicht weniger tapfer, um Christ zu sein. Seien Sie nicht weniger Christ, um tapfer zu sein! Um das aber fertig zu bringen, müssen Sie ein sehr guter Christ sein, das heißt sehr fromm und innerlich und wenn möglich geistlich gerichtet; denn, wie der hl. Paulus sagt: ‚der geistliche Mensch beurteilt alles¹‘; er erkennt, zu welcher Zeit, in welcher Ordnung und auf welche Weise man jede Tugend jeweilen ins Werk setzen muß.²»

Die «Briefe an verheiratete Frauen» scheinen besonders gut und sehr praktisch zu sein. Mehrere enthalten Ratschläge für die Zeit

¹ 1 Kor 2, 15.

² Diesen Brief, geschrieben am 8. Dezember 1610, an einen Edelmann am Hof, sollte man ganz lesen.

der Schwangerschaft. Diese werden so einfach und natürlich gegeben, daß niemand auf den Gedanken kommt, es sei das etwas, wovon man nicht sprechen dürfe. Einige von diesen Briefen empfehlen eine Beschränkung der Andachtsübungen, so wie sie im II. Buch der «Philothea» dargelegt sind. Zum Beispiel wird die Betrachtung darin deutlich auf eine halbe Stunde herabgesetzt. Manchmal sogar schränkt er die Frömmigkeitsübungen noch erheblicher ein, bis zum völligen Unterlassen der Betrachtung, empfiehlt aber gleichzeitig seine «Philothea». Ein Brief an eine Dame, der er eine Lebensordnung aufstellt, kann als Beispiel dienen und zeigt, wie er seine Ratschläge den konkreten Verhältnissen anzupassen mußte. Er führt an, was er hauptsächlich von ihr erwarte:

«1. Beichte und Kommunion alle vierzehn Tage, oder sogar alle acht Tage, wenn Sie sich dazu angetrieben fühlen.

2. Machen Sie Ihre geistlichen Übungen kurz und inbrünstig, damit das Gebet nicht etwa infolge seiner Länge zu schwierig wird. Jeden Tag sollten Sie am Morgen die geistlichen Übungen verrichten, die in der 'Philothea' im II. Buch, Kap. 10, aufgezeichnet sind. Um Zeit zu gewinnen, können Sie während des Ankleidens durch Stoßgebete Gott danken, daß er Sie während der Nacht behütet hat. Hierauf sollten Sie den zweiten und dritten Punkt vornehmen, nicht nur beim Anziehen, sondern im Bett oder sonstwo, gleichgültig an welchem Ort oder bei welcher Beschäftigung. Sobald Sie können, wer-

fen Sie sich auf die Knie und führen den vierten Punkt aus. Ebenso können Sie abends bei der Gewissenerforschung verfahren, die Sie machen können, wenn Sie zur Ruhe gehen, – wenn Sie nur den dritten und vierten Punkt auf den Knien verrichten.»

Den täglichen Besuch der heiligen Messe scheint er als selbstverständlich zu betrachten.

«3. Machen Sie es sich zur Gewohnheit, Gott immer wieder anzurufen und in raschem Aufschwung Ihr Herz zu Ihm zu erheben.

4. Seien Sie sanftmütig, mild und freundlich zu jedermann, besonders aber daheim.

5. Geben Sie die Almosen, die Sie zu Hause austeilen, wenn immer möglich, persönlich.

6. Besuchen Sie gern die Kranken in Ihrem Stadtviertel.

7. Lesen Sie jeden Tag eine oder zwei Seiten in einem geistlichen Buche, und an Feiertagen etwas mehr als Ersatz für die Predigt.

8. Halten Sie immerdar Ihren Schwiegervater in Ehren, weil Gott es so will; denn Er hat ihn Ihnen als Ihren zweiten Vater auf dieser Welt gegeben. Lieben Sie Ihren Gatten von Herzen. Machen Sie ihm Freude in aller Sanftmut und mit aufrichtig gutem Willen, soweit Sie nur können. Ertragen Sie mit Wohlwollen die Unvollkommenheiten aller, besonders Ihrer Hausgenossen.

Ich weiß nicht, was ich Ihnen sonst noch sagen könnte. Leben Sie also ganz fröhlich in Gott und für Gott, meine liebe Tochter.»

Diese Richtlinien scheinen ein Programm zu sein, wie sich das innere Leben ohne große

Schwierigkeiten in allen Lagen des Lebens verwirklichen läßt.

Die angeführten Stellen sind Beispiele der ganz vortrefflichen Ratschläge, die der Heilige in diesen Briefen Weltleuten gibt.

Die ganze Briefsammlung ist eine Fundgrube, überreich an edlem Metall geistlicher Unterweisung, das nur darauf wartet, ausgebeutet und in Form gegossen zu werden, um frommen Seelen kostbarsten Gewinn zu bringen.

Die heilige Johanna Franziska von Chantal

Am Schluß dieses Kapitels über den hl. Franz von Sales geziemt es sich, ein paar Worte über die umfangreichen Werke der hl. Johanna Franziska von Chantal zu sagen. In Wirklichkeit sind ihre Worte und ihr ganzer Geist eine Wiederholung dessen, was sie vom hl. Franz hörte und lernte, so daß ihre ganze Auffassung vom geistlichen Leben ein getreuer Abglanz seiner Lehrweisheit ist. Ihre Unterweisungen erscheinen somit unter den zwei Haupttiteln «Die Tugenden» oder aszetischer Teil, und «Das Gebet» oder mystischer Teil. Es sind dies Anleitungen, die sie ihren Schwestern von der Heimsuchung erteilte, und daher zielen sie sehr stark auf die Ideale und Verpflichtungen des Ordenslebens ab. Was sie aber sagt von der Liebe, besonders von der Nächstenliebe, von der Selbstverleugnung, von der Unterwerfung unter den Willen Gottes und so fort, all das atmet den Geist des

hl. Franz und eignet sich für alle Menschen. Und dies gilt vor allem für den zweiten Teil des Buches: «Unterweisungen über das Gebet.» In dem kurzen Vorwort zur englischen Ausgabe sagt seine Eminenz Kardinal Bourne sehr richtig:

«Dieser Teil wird von größtem Nutzen sein. Je länger desto mehr wächst, innerhalb und außerhalb der Kirche, die Zahl derer, die die Mittel, Gott durch das Gebet nahezukommen, besser kennenlernen möchten. Die Unterweisungen der hl. Johanna führen uns zuverlässig auf diesen sehr einfachen Weg des Gebetes. Er eignet sich vor allem für Seelen, die, trotz vieler Sorgen und Zerstreuungen, sich gleichwohl bemühen, all ihr Tun in Vereinigung mit ihrem göttlichen Meister zu vollbringen.»

Ich glaube mit gutem Grund behaupten zu können, daß in Wirklichkeit die Gedanken des hl. Franz von Sales über das Gebet sich in den Worten der hl. Johanna von Chantal deutlicher offenbaren und daher sicherer zu erkennen sind als in seinen eigenen Abhandlungen «*Philothea*» und «*Theotimus*»¹.

¹ Von deutschen Übertragungen sei erwähnt: «Briefe der hl. Johanna Franziska Fremyot von Chantal an den hl. Franz von Sales und ihre Aussagen über sein Tugendleben.» Übertragen von Dr. Elisabeth Heine, München 1929.

Zu den mächtigsten Lebensströmen in der Kirche seit Beginn des 20. Jahrhunderts gehört unstreitig die «liturgische Erneuerung». Der Aufruf dazu ist zu zwei verschiedenen Malen ergangen, aus dem Munde der beiden Päpste Pius X. und Pius XI. Es dürfte einleuchten, warum diese Bewegung ihren natürlichen Platz in diesem Buche findet. Der liturgische Weg ist ein «Weg christlichen Lebens»; und so wurde also von höchster kirchlicher Stelle aus eindringlich empfohlen, die «alte Frömmigkeit in neuer Zeit» wieder zu erwecken. Es besteht noch ein anderer Grund. Wir haben uns hauptsächlich mit dem Beitrag befaßt, den die alten Orden zur religiösen Bildung und zum innerlichen Leben der gläubigen Laien geleistet haben. Trotz der Unterschiede, die vorhanden sein mögen und tatsächlich vorhanden sind, haben die vier alten Orden, von denen hier die Rede war — und ebenso die Regulierten Chorherren und die Serviten — eines gemeinsam: zu den wichtigsten Pflichten ihres eigenen Lebens gehört das gemeinsame Chorgebet. Dieses liturgische Element wird in den verschiedenen Orden nicht in gleichem Grade betont. Die Benediktiner legen bekanntlich den größten Wert darauf. Dann kommen die Dominikaner, hernach die Franziskaner, während im Karmeliterorden die Liturgie bewußt aller Feierlichkeit entkleidet

und sozusagen auf das Gerippe beschränkt bleibt. Immerhin ist es bedeutsam, daß die alten Orden alle das Offizium gemeinsam beten und darin einen wichtigen religiösen Gemeinschaftsakt sehen. Dies verleiht ihnen allen das, was man den liturgischen Geist, den liturgischen Sinn nennen kann. Darum begrüßen sie auch in besonderer Weise den Aufruf der Päpste zu einer Rückkehr zum alten liturgischen Denken. Ferner sind sie durch ihre Vertrautheit mit der liturgischen Praxis, die ein Wesensbestandteil ihrer Spiritualität ist, besonders geeignete Werkzeuge, um unter den Gläubigen diese vom Heiligen Stuhl angeregte religiöse Bewegung zu fördern.

Der Aufruf der Päpste

Doch bevor wir dieses Thema eingehender behandeln, wollen wir uns mit dem Aufruf der Päpste selbst näher befassen und genau schauen, was die Päpste im Auge haben mit dieser allgemeinen Aufforderung zu einer liturgischen Erneuerung.

Als erster erhob Papst Pius X. seine Stimme in dem berühmten «*Motu Proprio*» vom Jahre 1903 über die Reform der kirchlichen Musik. Die Hauptabsicht war eine Verurteilung der verschiedenen Arten von Kirchenmusik, die sich für Gotteshaus und Gottesdienst weniger ziemen, die damals aber allgemein in Übung waren, besonders in Rom. Hinsichtlich des Chorals erklärte der Papst, daß der Gesang der römischen

Kirche der Gregorianische Choral sei. Dann erteilte er den von den Benediktinern von Solesmes wiederhergestellten Choralausgaben seine Approbation und kündigte an, daß eine offizielle authentische Ausgabe zum Gebrauch in der ganzen Lateinischen Kirche von der Ritenkongregation veröffentlicht werde. Im Jahre 1907 erschien diese «*authentische und typische*» Ausgabe des Graduale d. h. der Meßgesänge. Es ist wichtig, den Gedanken, der Papst Pius X. bei diesem entscheidenden Akt leitete, wohl zu verstehen. Mehr als die Erwägungen musikalischer Art, die den größten Teil der Erklärung von 1903 ausmachen, lag dem heiligmäßigen Papste, wie man zum vornherein denken konnte, die religiöse Seite am Herzen. Das geht aus folgenden Worten hervor:

«Da es Unser lebhafter Wunsch ist, daß überall der wahre christliche Geist wieder aufblühe und in allen Gläubigen wohne, erachten Wir es als notwendig, vor allem Sorge zu tragen für die Heiligkeit und Würde des Gotteshauses, wo sich die Gläubigen versammeln, um diesen Geist an seiner ersten und unersetzlichen Quelle zu schöpfen, und das ist die aktive Teilnahme an den heiligen Geheimnissen und am öffentlichen und feierlichen Gemeinschaftsgebet der Kirche.»

Die Absicht des Papstes gibt sich noch klarer weiter unten kund:

«Besondere Mühe soll darauf verwendet werden, das Volk von neuem mit dem Gregoria-

nischen Choral vertraut zu machen, damit die Gläubigen wiederum wie einst einen aktiveren Anteil am kirchlichen Gottesdienst nehmen.»

Um den Verordnungen des Papstes Folge zu leisten, richtete hierauf der Kardinalvikar an alle Pfarrer und Kirchenvorsteher Roms eine Weisung, in der er ihnen ausdrücklich anempfiehlt, die Gläubigen zu ermuntern, «einen aktiven Anteil an den heiligen Handlungen zu nehmen, indem sie das Kommune der Messe (Kyrie, Gloria usw.), sowie die Psalmen, die bekannten liturgischen Hymnen und die Lieder in der Volkssprache selber singen. Ferner dringt er darauf, daß «bei Vesper und Komplet das Volk sich nicht damit begnüge, zugegen zu sein, ohne aktiven Anteil daran zu nehmen».

Zu wiederholten Malen und in mannigfachen Formen hat Pius XI. die Weisungen seines Vorgängers bekräftigt. In einem Glückwunschschreiben an Kardinal Dubois, den frühern Erzbischof von Paris, äußert er mit Begeisterung, daß «die wachsende Verbreitung des Gregorianischen Chorals die glücklichsten Ergebnisse für die Religion zeitigen wird», und er fügt hinzu: «Gibt es etwas, das so den Wohlgeruch christlicher Frömmigkeit ausströmt und den christlichen Geist so sehr zu stärken vermag wie der Gregorianische Choral?»

Im Jahre 1928 aber, anlässlich der fünfundzwanzigsten Jahrsfeier des «Motu Proprio» Pius' X., erhob er mit ganzer Autorität seine Stimme und machte sich die Bestimmungen und

Ideen Pius' X. zu eigen. Er promulgierte sie von neuem in eigenem Namen durch die Apostolische Konstitution «Divini Cultus». Sie handelt über die Liturgie, die Entwicklung des Gregorianischen Chorals und die kirchliche Musik. Wir halten uns nicht bei den musikalischen Erwägungen dieses päpstlichen Erlasses auf, sondern betrachten sie nur, insoweit sie für die Frömmigkeit der Gläubigen von Interesse ist.

Sie zeigt, daß «eine innige Beziehung besteht zwischen der Glaubenslehre und der Liturgie, wie auch zwischen dem christlichen Gottesdienst und der Heiligung des Volkes.» «In der Tat kommen die Gläubigen an heiliger Stätte zusammen, um daselbst die Frömmigkeit an ihrer Hauptquelle zu schöpfen, durch eine lebendige Teilnahme an den heiligen Geheimnissen und an den öffentlichen und feierlichen Gemeinschaftsgebeten der Kirche.» Und sie fährt fort: «Man hat dadurch den religiösen Geist sich herrlich entfalten und aufblühen sehen. Das christliche Volk, nun viel tiefer erfaßt und durchdrungen vom liturgischen Sinn, hat tatsächlich einen stärkeren Anteil nehmen wollen, sowohl am eucharistischen Opfer wie am heiligen Psalmengesang und am allgemeinen Bittgebet.» Und am Schlusse heißt es:

«Im Hinblick auf die Gläubigen und in der Absicht, sie zu einer aktiveren Teilnahme am Gottesdienst zu veranlassen, soll der Gregorianische Choral für sie wieder zur Anwendung gelangen, wenigstens in den Teilen, die ihnen

zukommen. Es ist in der Tat durchaus notwendig, daß die Gläubigen den Gottesdiensten nicht als Fremde oder als stumme Zuschauer beiwohnen, sondern daß sie, ergriffen und erfüllt von der Schönheit des liturgischen Geschehens, an den heiligen Zeremonien und Prozessionen teilnehmen, indem sie abwechselnd, wie es die Regeln vorschreiben, ihre Stimmen entweder mit der des Priesters oder mit denen der Sängere vereinen. Es soll von jetzt an nicht mehr vorkommen, daß das Volk bei den gemeinschaftlichen Gebeten, ob sie nun in der liturgischen oder in der Volkssprache gehalten werden, gar nicht oder kaum, etwa nur mit einem flüchtigen, schwachen Gemurmel antwortet.»

Der Sinn der päpstlichen Verlautbarungen hinsichtlich der Gläubigen ist also eindeutig: Die Laien sollen aufgemuntert, ja angetrieben werden, ihre Stimmen zu erheben bei den öffentlichen Gemeinschaftsgebeten, in den verschiedenen Gottesdiensten, vor allem bei der «Liturgie» im eigentlichen Sinn, beim feierlichen Hochamt. Das wird dazu beitragen, das religiöse Empfinden, die Frömmigkeit und einen echt christlichen Geist zur Entfaltung zu bringen.

Diese Stimme von höchster Warte ist nicht einfach ein Aufruf, sondern vielmehr ein Zurückruf, eine Erneuerung dessen, was einst bestanden hat, aber vollständig verschwunden war.

Gemeinschaftsgebet und Privatgebet

Man hat die Frage aufgeworfen, was für eine Beziehung bestehe zwischen Gemeinschaftsgebet und Privatgebet. In Wirklichkeit ist kein Gegensatz zwischen beiden vorhanden. In Seinem Gebot spricht der Herr lediglich vom Gebet schlechthin. In der Praxis aber hat Er uns beide Arten gelehrt. Zu verschiedenen Zeiten hat man indessen mehr Nachdruck bald auf das eine, bald auf das andere gelegt. Es ist klar, daß von dem Zeitpunkt an, wo man gedruckte Gebetbücher besaß, ein Umschwung eintreten mußte. In den Zeiten hingegen, wo man nur ein Buch nach dem andern herstellte, wo sie also selten und kostspielig waren, wo ein Buch eigentlich ein Luxusgegenstand war, und wo die große Masse der Laien nicht lesen konnte, da waren die Leute in bezug auf ihre religiöse Bildung und Erziehung hauptsächlich auf Auge und Ohr angewiesen, d. h. auf das, was sie bei den Gottesdiensten, bei den sorgfältig vorbereiteten und dramatisierten liturgischen Feiern, bei den Prozessionen und endlich bei den Mysterienspielen sahen und hörten. So besaß die Mehrzahl der Gläubigen das ganze Mittelalter hindurch, eben zufolge der damaligen Lebensbedingungen, als einzige religiöse Betätigung nur das Gemeinschaftsgebet der Kirche.

In den Klöstern und auch in den Kathedralen und Kollegiatskirchen wurde viel Sorgfalt darauf verwendet, die liturgischen Gottesdienste mit einem Zeremoniell voll Pracht und Glanz

zu feiern. Das Offizium und die Messen wurden jeden Tag gesungen, und in den Pfarrkirchen sang man jeden Sonntag außer der Messe die Vesper als Abendgottesdienst. Die Gläubigen betrachteten es als ihre Pflicht, nicht nur der heiligen Messe, sondern an Sonn- und Feiertagen auch der Vesper beizuwohnen.

Natürlich wurde auch das Privatgebet gepflegt, und es sind daher auch Gebetbücher verschiedener Art auf uns gekommen. Aber die meisten tragen liturgischen Charakter und sind zusammengestellt aus Sonderoffizien und Psalmen, Buß- und Gradualpsalmen, dem Muttergottes- und dem Totenoffizium. Wir erinnern daran, daß in den beiden Dritten Orden des hl. Franziskus und des hl. Dominikus das Offizium der allerseligsten Jungfrau als tägliche Andachtsübung der Terziaren betrachtet wurde.

So bildeten also bis zur Erfindung der Buchdruckerkunst die Gemeinschaftsgebete der Messe und der Vesper, die das Volk mitsang, Grundlage und Hauptbestandteil der religiösen Übungen der Gläubigen.

Aber mit der Erfindung der Buchdruckerkunst und der daraus folgenden Vervielfältigung der kleinen Bücher fand die Kunst des Lesens rasch in allen Klassen der Bevölkerung Eingang. Durch diese Erfindung wurde es möglich, der steigenden Nachfrage nach Gebetbüchern für den Privatgebrauch zu entsprechen. Die Leichtigkeit, mit der man sich jetzt diese Bücher verschaffen konnte, und die wachsende Zahl derer, die sich ihrer zu bedienen wußten, kam in ho-

hem Maße einer neuen Auffassung der Betrachtung zugute. Die Form der Betrachtung hatte sich seit den Tagen, da der hl. Anselm und der hl. Bonaventura ihre Betrachtungen für fromme Seelen schrieben, immer weiter entwickelt. Je größer aber die Zahl dieser Bücher immerfort wurde, um so methodischer wurde die Form, in der sie die «Betrachtung» darboten. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts existierte eine große Mannigfaltigkeit solch systematischer Betrachtungsweisen, und eben damals gab ihr der hl. Ignatius jene Form, die seither als die höchstentwickelte Form der Betrachtung gilt¹.

So brachte die Renaissance eine Strömung, die vom ursprünglichen liturgischen und sozialen Charakter des Volksgottesdienstes wegführte, um sich einer mehr individualistischen und persönlichen Art zu nähern. Diese Bewegung wurde sehr gefördert durch die Erfindung der Buchdruckerkunst und die rasche Verbreitung der Bücher. Infolgedessen verlagerte sich der Schwerpunkt im Gebetsleben vom gemeinschaftlichen liturgischen Gebet auf das private und innere Gebet. Dieser ganze «Subjektivismus» der modernen Frömmigkeit, wo der Mensch sein Auge auf sich selbst gerichtet hält, die Beweggründe seines Handelns in einem fort analysiert, streng methodisch betrachtet, häufig sein Gewissen bis in die klein-

¹ Man findet über die Fragen, die hier nur flüchtig gestreift werden, eine interessante und eingehende Studie in dem Buch «Spiritualité Médiévale» von Vernet, S. 125 und 131, das über die «Betrachtung» und das «Gebet» die wichtigeren Namen und Tatsachen anführt.

sten Falten hinein erforscht, alle Fortschritte anmerkt, sich im Innersten seines Fortschreitens bewußt wird, ja peinlich Buch führt über die täglichen Fehler, Abtötungen und Tugendakte, das Privatgebet dem gemeinsamen Gebet vorzieht — zeigt uns dieses Bild nicht klar den Sinn jener Unterscheidung zwischen der anthropozentrischen oder subjektiven und der theozentrischen oder objektiven Frömmigkeit?

Obgleich an sich keine Unvereinbarkeit zwischen beiden besteht und durchaus kein Grund vorhanden ist, weshalb diese beiden Arten des Gebets in der persönlichen Religiosität des Einzelnen, wie im religiösen Leben einer Gemeinschaft, nicht miteinander verbunden werden könnten, so äußerte sich dennoch die Ausbreitung des subjektiven Typus und die Konzentration auf das eigene geistliche Leben sonderbarerweise als Reaktion gegen die mehr objektiven Arten des liturgischen oder quasi-liturgischen Gebetes. Und doch ist es ganz klar: die harmonische Vereinigung der beiden großen religiösen Haltungen, die Gottesverehrung und das Streben nach persönlicher Vollkommenheit, ist für alle Christen die beste und heilsamste Art des geistlichen Lebens.

So bedeutet denn auch der Aufruf der Päpste zu einer Rückkehr zur Liturgie keineswegs etwa eine Aufforderung, die Übungen der persönlichen Frömmigkeit aufzugeben oder einzuschränken. Pius XI. liefert selbst den Beweis dafür; denn mit der gleichen Beharrlichkeit, mit der er die Rückkehr zur Liturgie empfiehlt, for-

dert er zur Abhaltung von Exerzitien nach der Methode der geistlichen Übungen des hl. Ignatius auf. Im Grunde erstrebt der päpstliche Appell ein im Gleichgewicht ruhendes geistliches Leben, an dem die beiden Seiten, die theozentrische und die anthropozentrische, die objektive und die subjektive, ihren eigenen und vollen Anteil haben, ohne sich zu vermischen, sondern im Gegenteil, indem sie sich wechselseitig wertvolle Hilfe leisten.

Bei dieser Erneuerung des liturgischen Geistes und der liturgischen Praxis, wie sie durch den päpstlichen Appell hervorgerufen wurde, weisen aber die alten Orden offenkundig einen unbestrittenen Vorsprung und eine überlegene Eignung auf; haben sie doch in der neuen Zeit, allen gegenteiligen Bestrebungen zum Trotz, immer ihr stark liturgisches Leben bewahrt, weil das liturgische Gemeinschaftsgebet kraft ihrer Stiftung zu allen Zeiten den Mittelpunkt ihres Lebens darstellte.

Das mündliche Gebet

Bevor wir von der Liturgie und der Teilnahme der Gläubigen reden, muß noch ein anderer Punkt abgeklärt werden. Die Liturgie gilt als «mündliches», die Betrachtung als «inneres» Gebet.

Diese allgemein anerkannte Einteilung in mündliches und inneres Gebet ist aber in Wirklichkeit unheilvoll; denn das Gebet, das nur mündlich ist — ein bloßes Hersagen von

Worten – und nicht, wenigstens virtuell, dem Wunsch und Willen nach, auch innerlich, kann nicht im eigentlichen Sinne Gebet genannt werden. Andererseits wird die Seele durch ihre Verbindung mit dem Leib nur mit Schwierigkeit längere Zeit tätig sein können ohne Zuhilfenahme von Worten, die, wenn nicht mit den Lippen ausgesprochen, so doch zum mindesten innerlich geformt sind. Das Gebet hingegen, das der hl. Franziskus die ganze Nacht hindurch wiederholte: «Mein Gott und mein Alles», ist zwar mit Worten ausgedrückt, doch kann es nicht unter die mündlichen Gebete gerechnet werden; ebensowenig jene Sehnsuchtsrufe der Seele zu Gott, die mehr gestammelt als gesprochen sind, wie z. B. die Worte des Psalmisten: «O Gott, Du Hort meines Herzens, mein Erbteil auf immer¹)» Dieses stammelnde Gebet kommt freilich bei vielen Menschen, ganz sicher auf den höheren Stufen des Gebetslebens, vor. Doch bleibt die psychologische Tatsache bestehen, daß jede länger andauernde Tätigkeit des Geistes oder der Seele ohne Worte, wenn diese nicht wenigstens innerlich gedacht werden, ebenso schwierig ist wie jede andere geistige Tätigkeit ohne Begriffe oder ohne Phantasievorstellungen.

Daher ist die Einteilung in mündliches und inneres Gebet weder richtig noch folgerichtig. Sie kann jedoch dienlich sein, wenn man unter mündlichem Gebet allgemein das Gebet nach festgelegten Formeln versteht. So sind

¹ Ps 72, 26.

z. B. die Meßgebete mündliche Gebete, ebenso das Offizium, der Rosenkranz, die Psalmen, die Hymnen, die Litaneien, die Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und die anderen Gebete, die man in Büchern findet. Dagegen ist dann mit innerem Gebet das rein innerliche und wortlose Gebet gemeint, oder wenn Worte dabei vorkommen, so müssen diese wenigstens spontan, frei und ungezwungen, ohne festgelegte Formel, in einfachen, oft wiederholten Anrufungen aus der Seele strömen.

Es dürfte nicht überflüssig sein, auf einen schweren, leider nur allzu häufigen Irrtum hinzuweisen.

Viele, die sich wissenschaftlich oder praktisch mit dem Gebete befassen, sind gewohnt, die verschiedenen Gebetsarten nach Art einer Leiter anzuordnen und dabei das mündliche Gebet zuunterst an die Leiter zu setzen. In gewisser Hinsicht ist das ganz natürlich, weil das mündliche Gebet die erste Art des Gebets ist, die wir als Kind gelernt haben. Es ist das einfachste, das leichteste, das allen zugängliche – und für viele, um nicht zu sagen für die meisten Seelen, ist es sogar die einzige Gebetsart, zu der sie ihre Zuflucht nehmen. Sicherlich aber ist es falsch, das mündliche Gebet so einzuordnen und einzuschätzen, als ob es seiner Natur nach die niedrigste Art des Gebets wäre, wie es zum Beispiel, nebst vielen andern, Mgr. Farges tut, der in seinem Buch «Les voies ordinaires de la vie spirituelle» dort, wo er die verschiedenen Arten und Stufen des Gebets nach ihrer Würde und

Vollkommenheit ordnet, das mündliche Gebet ans Ende, d. h. ganz unten «auf die unterste Sprosse der Leiter» hinsetzt. Schließlich ist doch zu sagen: als die Apostel unseren Herrn baten: «Lehre uns beten», da gab Er ihnen nicht eine Methode des inneren Gebets, sondern das «Vaterunser», ein mündliches Gebet; und die ganze christliche Tradition hat es nie als die niedrigste Stufe des Gebets eingeschätzt, sondern niemals aufgehört, es als das erhabenste von allen Gebeten zu betrachten. Und ich frage: wird nach den flüchtigen Blicken, die uns der Heilige Geist im Alten und im Neuen Testament in den Himmel tun läßt die Anbetung, mit der die Engel und die Heiligen Gott im Himmel huldigen, denn nicht als mündliches Gebet dargestellt? (Is. 6 und Geh. Offb.)

Das mündliche Gebet ist also nicht nur die erste Form des Gebets, die wir anwenden; es begleitet unser ganzes Leben bis ans Ende. Es wächst an Geistigkeit und an Kraft im gleichen Maße, in dem die Seele an Heiligkeit wächst. Das ist auch die klare und bestimmte Lehre der anerkannten Geisteslehrer, wie Caspian, P. Baker und vor allem der hl. Theresia, die aus eigener Erfahrung bezeugt, daß das mündliche Gebet die Seelen bis zur Beschauung, ja sogar bis zur höchsten Vereinigung erheben kann und sie in Wirklichkeit dazu erhebt.

Das mündliche Gebet und das innere Gebet sind also nicht gleichsam wie die aufeinanderfolgenden Stufen einer einzigen Leiter anzusehen, sondern sie sind sozusagen wie zwei Lei-

tern nebeneinander gestellt, auf denen wir gleichzeitig hinaufsteigen, indem wir auf den Sprossen beider je einen Fuß hinsetzen. Es sind parallele Wege, von denen uns jeder zur Vereinigung mit Gott führen kann, und wer von beiden den besten Gebrauch macht, der wird am sichersten den Gipfel erreichen.

Daraus geht hervor, daß es ein beklagenswerter Irrtum wäre, besonders bei Priestern, das mündliche Gebet als eine geringere, viel tiefer als das innere Gebet stehende Gebetsart zu betrachten und deshalb das Brevier weniger hochzuschätzen oder es gar zu unterschätzen. Einzig und allein das mündliche Gebet wird ja von der heiligen Kirche in ihren Gottesdiensten und in ihren liturgischen und seelsorglichen Handlungen verwendet oder ihren Kindern als Verpflichtung auferlegt. Und auch ihren Priestern legt sie das mündliche Gebet auf die Lippen, wenn sie den Altar verlassen und die erste Danksagung nach der heiligen Messe verrichten.

Die kirchlichen Tagzeiten

Die Liturgie ist also ein mündliches Gebet. Wenn wir jedoch die Gläubigen dahinbringen wollen, wieder aktiven Anteil am liturgischen Gottesdienst zu nehmen, so müssen wir selbstverständlich zuerst von der heiligen Messe sprechen, die die liturgische Handlung im eigentlichen Sinne ist, und die weit mehr ist als das Gebet. Aber zuvor wollen wir beim Offizium verweilen, das unter den liturgischen Funktio-

nen an Würde gleich nach der heiligen Messe kommt. Da die Gläubigen ermuntert werden, bei der Vesper und Komplet die Psalmen mitzusingen, und da im Leben der Priester und vieler Ordensfrauen das Offizium das wichtigste mündliche Gebet ist, so dürfte es am Platze sein, hier ein paar einfache Gedanken über diesen Gegenstand zu äußern.

«Lob des Schöpfers» ist einer der Namen, mit denen der hl. Benedikt das Offizium bezeichnet. Gott lobpreisen und Ihn als Schöpfer anbeten, ist ja die erste und ursprüngliche Pflicht des Geschöpfes — und zwar aller Geschöpfe, der vernunftbegabten, der lebenden und der leblosen Wesen. Tatsächlich lobt die ganze Schöpfung Gott, ihrer Natur gemäß. «Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes.» «Die Morgensterne loben Gott in einhelligem Gesang.» Der Kehrreim des erhabenen Lobgesanges «Benedicite», den die Kirche ihren Priestern als erste Danksagung nach der heiligen Messe vorschreibt (Dan. 3, 57 ff.), lautet: «Preiset den Herrn, ihr alle, die ihr Werke Gottes seid»: Sonne, Mond und Sterne, all ihr gewaltigen Kräfte der Natur — Hitze und Kälte, Wind und Regen, Schnee und Eis, Licht und Finsternis, Blitz und Wolken; dann: Erde, Berge, Hügel und alles, was da keimt und wächst, Meere und Flüsse und alle Wesen, die sich in ihrem Schoße bewegen: die Vögel des Himmels, Wild und Vieh — alle werden aufgerufen, den Herrn zu preisen. Der gleiche Kehrreim erklingt im großen Psalm der Laudes: «Preiset den Herrn aus des Himmels

Höhe.» So erklingt von einem Ende der Welt zum andern immerfort dieses gewaltige, herrliche Lied der Natur — die Musik der Sphären — so daß unablässig ein Jubelchor des Lobes zum Schöpfer emporsteigt. Der hl. Johannes vom Kreuz scheint an mehr als einer Stelle anzudeuten, er habe in seinen höchsten geistlichen Erhebungen diesen Lobgesang der Natur vernommen und in ihn eingestimmt.

«In der Ruhe und Schweigsamkeit dieser Nacht und in dieser Erkenntnis des göttlichen Lichts ist es der Seele gestattet, die wunderbare Harmonie und Ordnung der göttlichen Weisheit in Seinen verschiedenen Geschöpfen und Werken zu schauen. Sie alle und jedes einzelne von ihnen steht in einer gewissen Beziehung zu Gott, und jedes einzelne Geschöpf erhebt in der ihm eigenen Weise seine Stimme, um zu verkünden, inwieweit Gott in ihm ist. So erscheinen alle diese Stimmen der Seele wie eine Harmonie der erhabensten Musik, die jede irdische Musik und Melodie weit übertrifft. . . In diesem übernatürlichen Licht gewinnt die Seele einen Einblick in das Wesen aller Geschöpfe, der überirdischen sowohl wie der irdischen, und sieht, wie ein jedes von ihnen, gemäß den ihm von Gott verliehenen Gaben mit seiner Stimme davon Zeugnis gibt, was Gott in sich ist. Sie sieht auch, wie jedes in seiner Weise, je nach dem Grade seiner Vereinigung mit Gott, den Allerhöchsten verherrlicht. Und so bilden alle jene Stimmen nur eine einzige wunderbare Musik der

Doch diese Frage geht von falschen Voraussetzungen aus. Wir vergessen, daß der Zweck des Offiziums in erster Linie das Lob Gottes und Seine öffentliche Anbetung ist, und daß unsere persönliche Andacht und Erbauung erst in zweiter Linie kommen. Ohne Zweifel, je mehr wir auch diesen Gewinn anstreben, desto vernünftiger und würdiger wird unser Gebet sein. Der Priester aber, der zu seinem Brevier greift, der Ordensmann, der sich in den Chor begibt mit der Absicht, dem Gedanken der Kirche Ausdruck zu verleihen und in ihrem Namen Gott die öffentliche Lobpreisung und Anbetung darzubringen, wird, wenn er sich nicht freiwillig den Zerstreungen überläßt, eine große heilige Handlung vollbringen, selbst wenn er daraus persönlich keinen geistlichen Gewinn zieht. Diese Grundwahrheit soll uns Mut machen, wenn uns der Gedanke beschleicht, daß kein Gewinn für unser geistliches Leben dabei herauschaue. Es kommt ja nicht in erster Linie auf unsern eigenen geistigen Fortschritt an, sondern vor allem wichtig ist, daß Gott gelobt und verherrlicht werde.

Das heilige Meßopfer

Das Ereignis, das im Mittelpunkt der Weltgeschichte steht, die erhabenste Tat aller Zeiten war der Tod unseres Herrn Jesus Christus am Kreuze. Durch Ihn wurden die Sünden der Welt ausgelöscht, das Menschengeschlecht zurück-

gekauft und allen Menschen die Macht verliehen, Kinder Gottes zu werden, wieder teilzuhaben am Erbe, das von unseren Stammeltern preisgegeben worden war, und wieder einzutreten in den übernatürlichen Zustand, den sie verloren hatten. Und daß das Werk der Erlösung gerade durch die Vergießung des Blutes unseres Herrn auf Golgatha vollbracht wurde, das bildet die Grundlehre, die die Verfasser des Neuen Testaments verkünden. Das geht ganz klar hervor aus vielen Stellen beim hl. Paulus, beim hl. Johannes und beim hl. Petrus. Der Tod unseres Herrn war das einzige große Opfer und das Opfer des Kreuzes der erhabenste Akt der Anbetung Gottes und der Sühne für unsere Sünden.

Wenn wir über die heilige Messe nachdenken, so sagt uns der Glaube, daß sie ihrem Wesen nach ein wirkliches Sühnopfer ist, das Opfer des Leibes und Blutes Christi, das gleiche Opfer wie dasjenige am Kreuz. Die heilige Messe hat einen vierfachen Zweck. Der erste und vornehmste ist die Anbetung Gottes, Seine höchste Ehre und Verherrlichung. Von allen Akten der Gottesverehrung ist also die Messe die erhabenste und vollkommenste, da sie die Gedächtnisfeier des Todes Christi auf Kalvaria darstellt. Und sie stellt ihn nicht nur dar, sondern sie erneuert ihn, sie ist das gleiche Opfer wie jenes am Kreuz. Daß die Messe ein wirkliches Opfer sei, ist einer jener Punkte, durch die der katholische Glaube sich vom Protestantismus unterscheidet. Alle Katholiken sind sich des Opfercharakters

der heiligen Messe bewußt. Darum sprechen sie von der Messe gewöhnlich nicht anders als vom «Opfer der heiligen Messe».

Überdies ist die heilige Eucharistie aber auch ein Sakrament, «das Sakrament des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brot und Wein». Ihr muß göttliche Ehre und Verehrung erwiesen werden, und sie soll von den Gläubigen in der heiligen Kommunion empfangen werden. Dies war von allem Anfang an der feste Glaube aller Christen. Aber die Verehrung des allerheiligsten Altarssakramentes, die Pflege der Andacht zur heiligen Eucharistie und die Rangordnung, die diese Andacht im geistlichen Leben eines jeden Gläubigen einnimmt, hat seit dem Mittelalter zugenommen und sich bedeutend entwickelt. Wir haben diesen Vorgang bereits im Kapitel über die Franziskaner geschildert, als wir von der Liebe des hl. Franziskus zum allerheiligsten Altarssakramente sprachen. Die Andacht zur heiligen Eucharistie, die sich ständig verbreitete, und die den auf dem Altare gegenwärtigen Leib Christi verehrte, führte dazu, daß mit der Zeit der Gedanke an die wirkliche Gegenwart im Sakrament den Opfergedanken in den Hintergrund drängte. Das ereignete sich zwar nicht in der theologischen Wissenschaft, wohl aber in der gottesdienstlichen Praxis. Das allerheiligste Altarssakrament ist für die Gläubigen Gegenstand der Andacht in der heiligen Kommunion, beim sakramentalen Segen und bei den Prozessionen. Sie verehren die heilige Hostie beim Privatgebet

vor dem Tabernakel, und unbewußt können sie dazu gelangen, die heilige Messe eigentlich nur mehr als das Mittel zu betrachten, das ihnen das allerheiligste Altarssakrament bringt. Natürlich wissen sie aus ihrem Katechismus sehr gut, daß es ein Opfer ist. Aber es ist dies doch ein Punkt, auf den man mit Nachdruck hinweisen muß.

Der Unterschied wird klar, wenn wir die Verschiedenheit betrachten, mit der die einzelnen der heiligen Messe beiwohnen.

In frühern Zeiten, bevor es Gebetbücher gab und bevor die Masse des Volkes lesen konnte, haben wahrscheinlich die Gläubigen der Messe in der Weise beigewohnt, daß sie einfach aufmerksam dem folgten, was bei der Darbringung des heiligen Opfers vorging. Und daran fanden sie Genüge, wie der hl. Petrus bei der Verklärung auf dem Tabor empfunden: «Herr, hier ist gut sein.» Ohne Zweifel beteten sie dabei die einfachen Gebete, die sie auswendig wußten, das «Vaterunser» und «Ave Maria», aber sie folgten mit ihrer Aufmerksamkeit der heiligen Opferhandlung. Das Aufkommen der Bücher brachte eine Änderung in der Art, der heiligen Messe bei zuwohnen. Die Entwicklung der Betrachtung und des innerlichen Gebetes und die wachsende Bedeutung, die man dem privaten Gebete beilegte – alles trug dazu bei. Die Bücher gaben Methoden an, wie man der heiligen Messe beiwohnen solle. Die einen hielten sich in bezug auf Form und Gehalt an die Messe selbst, andere brachten nur Privatandachten während

der heiligen Messe ohne irgendeine Beziehung zum heiligen Opfer; wieder andere empfahlen, unterdessen den Rosenkranz zu beten oder die Zeit mit innerlichem Gebet zuzubringen. Natürlich ist das Gebet immer etwas Gutes. Die Regel, an die man sich beim Beten ganz allgemein halten sollte, ist folgende: ist man ganz frei zu beten, was man will, so sollte man jene Gebetsart wählen, nach der man augenblicklich am besten beten kann, und die uns am schnellsten Gott nahe bringt. Auch ist es immer eine große und heilige Sache, der heiligen Messe beizuwohnen, auf welche Weise wir immer dabei beten mögen. Aber hat es nicht den Anschein, als ob die angedeuteten Strömungen dazu führten, auch bei der heiligen Messe das Privatgebet an Stelle des Gemeinschaftsgebetes zu setzen? Dies könnte zur Folge haben, daß der Gedanke, einem Opfer beizuwohnen, dem Bewußtsein entschwenden und ins Unterbewußtsein hinabgleiten würde.

All dies läßt sich belegen aus der «Philothea» des hl. Franz von Sales (II. Buch, Kap. XIV): «Von der heiligen Messe und der Art, ihr im rechten Sinne beizuwohnen.» Nachdem er mit ausdrucksvollen Worten festgestellt hat:

«Die Sonne aller religiösen Übungen, die Seele der Frömmigkeit und der Mittelpunkt der christlichen Religion ist das hochheilige Opfer und Sakrament des Altars», ermahnt der hl. Kirchenlehrer Philothea, jeden Tag zur heiligen Messe zu gehen, und damit sie ihr im rechten

Sinne beiwohne, schreibt er ihr eine Methode vor, die auf den verschiedenen Teilen der heiligen Messe und besonders auf dem Kanon aufbaut:

«Versenken Sie Ihr Herz in das Geheimnis des Leidens und Sterbens Jesu Christi, das wirklich und wesentlich dargestellt wird in diesem heiligen Opfer, das Sie mit dem Priester und dem ganzen Volke Gott darbringen, dem Vater der Erbarmungen, zu Seiner Verherrlichung und zu Ihrem Heil.»

Wenn man der Messe auf diese Weise folgt, ist man in Vereinigung mit dem heiligen Opfer. Im letzten Abschnitt gibt er jedoch folgenden Rat:

«Wenn Sie aber während der heiligen Messe Ihre Betrachtung halten wollen über Themen, die Sie sonst gewöhnlich vornehmen, dann brauchen Sie diese Methode nicht. Es genügt dann, wenn Sie zu Anfang die Intention haben, das heilige Opfer darzubringen; denn alle geistlichen Übungen, die diese Methode einschließt, finden sich in einer gut verrichteten Betrachtung vereinigt.»

Am extremsten hat dieser Auffassung von der heiligen Messe meines Wissens Mgr. Farges Ausdruck verliehen in dem schon erwähnten Buch «Voies ordinaires de la vie spirituelle», wo die Messe rundweg definiert wird als eine «Vorbereitung auf die hl. Kommunion». Natürlich sagt man den Gläubigen oft: der heiligen Messe mit dem Missale zu folgen, die Worte des Kanons

mit dem Priester zu beten, sei die beste Vorbereitung zur Kommunion, weil es diejenige der Kirche ist. Aber nicht das will Farges sagen, sondern er warnt die Gläubigen vor dem Gebrauch des Missale, weil ihre Aufmerksamkeit abgelenkt werde durch das Suchen der Orationen, Episteln, Evangelien usw. Es ist klar, daß er die theologische Lehre über die heilige Messe als Opfer sehr wohl kennt. Aber das geht nach seiner Meinung nur den Priester an. Für die Laien kommt vor allem die heilige Kommunion in Betracht.

Wir sprechen unbedenklich vom «Anhören» der hl. Messe, wie wenn sie allein die Handlung des Priesters wäre, und die Gläubigen nichts anderes zu tun hätten als bloß zugegen zu sein und zuzuhören. Doch das wäre eine sehr unzulängliche Vorstellung. Die Gläubigen wohnen der Messe bei, aber sie ist ebenso sehr ihre Handlung wie die des Priesters; denn auch sie bringen das Opfer dar. Erinnert der Priester sie denn nicht immer wieder daran, wenn er vor dem Kanon sich ihnen zuwendet und sie auffordert: «Orate fratres, betet, daß mein und euer Opfer angenehm sei bei Gott...» Diese hohe Wahrheit tritt noch viel klarer zutage im Kanon selbst. Denn da, wo wir in unserem heutigen Kanon beim Memento der Lebenden sagen: «Gedenke, o Herr... aller Umstehenden, ... für die wir Dir darbringen und die Dir selber darbringen dieses Lobopfer...», kommt im Originaltext des Gregorianischen Sakramentariums das Satzglied «pro quibus tibi offerimus,

vel, für die wir Dir darbringen und» nicht vor. Es ist also ein späterer, wenn auch sehr alter Zusatz. Im authentischen Kanon des Sakramentariums des hl. Gregor heißt es nur: «Gedenke, o Herr, aller Anwesenden, die Dir dieses Lobopfer darbringen¹.» Damit ist bewiesen, daß Rom in Vergangenheit und Gegenwart der Meinung ist, jeder Gläubige bringe Gott das Opfer dar. Sind sie doch, gemäß dem schönen Titel, der allen Christen gebührt, «ein königliches Priestertum²».

Auch das Kapitel des Konzils von Trient über den Kanon der Messe erinnert an diese Idee: «Nichts ist darin enthalten, was nicht in hohem Grade gleichsam einen Wohlgeruch von Heiligkeit und Frömmigkeit ausströmt und die Seelen derer, die es darbringen — mentes offerentium —, zu Gott erhebt.» Das setzt voraus, daß also alle, die zugegen sind, das Opfer darbringen, und auch, daß der Kanon selbst höchst geeignet ist, die Frömmigkeit anzuregen.

Dem eindringlichen Aufruf der beiden Päpste an die Gläubigen zum aktiven Anteil an den heiligen Geheimnissen liegt also ohne Zweifel die Absicht zugrunde, das heilige Meßopfer wieder zum großen Akt der gemeinschaftlichen Anbetung werden zu lassen.

¹ Edmund Bishop, «Liturgica Historica», S. 83 und 95.

² 1 Petr 2, 9.

Die Antwort der katholischen Welt auf den Appell der Päpste zeigt je nach den verschiedenen Ländern verschiedene Formen. In Belgien und im katholischen Deutschland entstand eine liturgische Bewegung, ja man könnte beinahe sagen ein liturgischer Feldzug. Gewisse Benediktinerabteien haben sich an die Spitze dieser Bewegung gestellt. Eine breitangelegte und wirksame Propaganda zugunsten der mehr liturgischen Andachtsformen früherer Zeiten wurde entfaltet, um dem Individualismus der modernen Frömmigkeit entgegenzuwirken. Begreiflicherweise wurde diese Bewegung von jenen Kreisen, die den modernen Methoden folgten, ungern gesehen. Kritiken und Proteste erhoben sich in der katholischen Presse gegen die neue Art der Propaganda, die die Sache auf die Spitze trieb, weit über das hinaus, was die päpstlichen Erklärungen beabsichtigt hatten. Die Angelegenheit kam nach Rom und wurde dem Heiligen Vater selbst vorgelegt. Das Ergebnis aber war ein offizielles Approbationsschreiben, das die liturgische Bewegung und ihre Ziele segnete. Dieser Brief erschien in der deutschen katholischen Presse, und der Meinungsstreit hörte auf.

Dies beweist, daß die Bewegung der Rückkehr zur Liturgie nicht mehr als eine bloße Laune von Enthusiasten betrachtet werden darf. Sie ist approbiert durch Papst Pius XI., der feierlich erklärt hat, die Durchdringung der Gesellschaft

mit liturgischem Geiste, im Verein mit Exerzitien, sei das wirksamste Mittel, um das Niveau des geistlichen Lebens zu heben und die wahre und echte Frömmigkeit in der Welt zu fördern.

In England, wo die Bewegung allerdings nicht derart ausgeprägten Charakter annahm, hat sie sich nichtsdestoweniger auf verschiedene Weise kundgetan, ganz besonders durch ein neu auflebendes Interesse an den liturgischen Gebräuchen und am liturgischen Gebet.

In erster Linie zeigte sich bei den Gläubigen eine ausgesprochene Vorliebe, als Gebetbuch wieder das Missale zu gebrauchen. Das tritt deutlich zutage in dem ansehnlichen Absatz von Meßbüchern für Laien. Die große Zahl dieser Bücher, in allen Ausführungen und zu jedem Preis, bei deren Herausgabe die katholischen Verleger wetteiferten, beweist, wie beliebt das Missale ist, und wie es immer mehr als das beste Gebetbuch für die Messe gilt. Wer sich seiner bedient, erfährt die Wahrheit der oben angeführten Worte des Konzils von Trient, daß «der Kanon einen Wohlgeruch von Heiligkeit und Frömmigkeit ausströmt und eine besondere Macht hat, die Seelen zu Gott emporzuheben.» Der Gebrauch des Meßbuches ist das sicherste und leichteste Mittel, die Gläubigen wieder dazu zu bringen, die Gebete der Kirche mit dem Priester zu beten. Jeder wird alsdann viel lebhafter empfinden, daß er das heilige Opfer in Vereinigung mit dem Priester darbringt und so jenen von den Päpsten gewünscht-

ten aktiven Anteil an den heiligen Geheimnissen nehmen. Es ist nicht mehr als recht, hier den verehrungswürdigen Liturgiker Abt Cabrol zu nennen, der durch seine Ausgaben des Meßbuches und anderer großer Offizien der Kirche, wie z. B. der Karwoche, sein Wissen in den Dienst der Laien gestellt hat. Sein Buch «La Prière Liturgique» verdient besondere Erwähnung.

Auf einen Punkt aber haben die Päpste in ihren Anweisungen besonderes Gewicht gelegt, nämlich, daß die Gläubigen nicht gleichgültige und stumme Zuschauer oder bloße Zuhörer der heiligen Handlung seien, sondern daß sie sich dem Chorgesang mit lauter Stimme anschließen. Dieser Vorschlag kann in der Praxis Verwirrung schaffen. Es wird schwierig sein, die Leute eines gewissen Alters, «die nicht singen können», dahinzubringen, sich mit ihrer Stimme herauszuwagen und sich dem Gesang aller Anwesenden anzuschließen. Sogar bei den volkstümlichen Kirchenliedern wird dies schwer halten. Daß es jedoch durchaus undurchführbar sei, das Volk zum Singen zu bringen, ist eine Behauptung, die von Mutlosigkeit zeugt und durch die Resultate widerlegt wird, die bisweilen selbst unter unwahrscheinlichen Bedingungen erzielt werden, wie z. B. in einer kleinen Pfarrei auf dem Lande, wo der Pfarrer Begeisterung hat und seine Leute zu elektrisieren versteht. Unter solchen Voraussetzungen war es in England möglich, daß ein Dorfchor das Proprium der Messe nach der vatikanischen Aus-

gabe korrekt ausführen konnte — vielleicht unter Weglassung des Graduale und des Alleluja —, während die ganze Gemeinde den gleichbleibenden Teil der Messe sang. Erst recht wurden dort die sonntägliche Vesper und Komplet ausgeführt und als Pfarreigottesdienst von Anfang bis Ende völlig richtig gesungen, und so der Wunsch der Päpste aufs schönste erfüllt. Nach diesen Erfahrungen hat man immer wieder feststellen können, welche Macht der Liturgie innewohnt, das Interesse und die Begeisterung des Volkes zu gewinnen.

Mit Bezug auf die Meinung der Päpste, das Kyrie und Gloria vom Volk einstimmig singen zu lassen, sagte mir ein erfahrener Chorleiter, der auch ein eifriger und sehr erfolgreicher Förderer der liturgischen Bewegung in England ist, daß man in den meisten Pfarreien damit anfangen könnte, das Asperges, das Credo und die Antworten der Präfation singen zu lassen. Bis jetzt aber können Kyrie, Sanctus, Agnus, außer den allereinfachsten, nur schwer vom ganzen Volk gesungen werden. Das Proprium verlangt gut eingeübte Chöre. Was die Psalmen anlangt und den Wunsch der Päpste, daß bei Vesper und Komplet die Verse wechselweise von den Gläubigen gesungen werden sollten, so hat man auch hier ein erfreuliches Ergebnis erzielt in den Schulen und Kollegien, wo der Gesang gut und eindrucksvoll durch große Massen jugendlicher Stimmen vorgetragen wird. Aber selbst da noch sind Proben unerläßlich. Beim Segen ist es leicht zu erreichen und vielerorts her-

kömmlicher Brauch, daß alle Anwesenden beim «O Salutaris» und «Tantum ergo», den Litaneien oder Hymnen mitsingen, vorausgesetzt, daß die Melodie wohlbekannt und nicht zu kompliziert ist. Der Wunsch Papst Pius' XI. reicht über die streng liturgischen Gottesdienste hinaus und umfaßt auch die volkstümlichen Andachten in der Landessprache. Der Papst wünschte, daß das Volk die Kirchenlieder singe und sich mit lauter Stimme an den Gebeten beteilige, und dann, sagt er, «soll es nicht mehr vorkommen, daß das Volk bei den gemeinschaftlichen Gebeten in der liturgischen oder in der Volkssprache gar nicht oder kaum, etwa nur mit einem flüchtigen, schwachen Gemurmeln antwortet».

Kurz, der Appell beabsichtigt, die Gläubigen mit allen Mitteln aufzumuntern, an den Gemeinschaftsgottesdiensten der Kirche mit dem Herzen und auch mit der Stimme teilzunehmen, damit sie «erfüllt und durchdrungen werden vom Geist der Liturgie».

In England macht die Bewegung, die durch diesen Appell ins Leben gerufen wurde, Fortschritte, freilich nicht gleichmäßig in den verschiedenen Diözesen. Auch in Irland nimmt diese Bewegung festere Formen an, da man sich bemüht, den Gregorianischen Choral einzuführen und den liturgischen Geist zu pflegen. Aus leicht verständlichen historischen Gründen wurde die Liturgie in Irland nicht sehr gepflegt und war auf das streng Wesentliche beschränkt worden. Ohne Zweifel war das zum großen Teil die Folge der Unterdrückung durch die Straf-

gesetze. Aber vielleicht ist es auch etwas der Rasse, dem Temperament und der eigenartigen Religiosität zuzuschreiben. Der Wunsch, daß die Gläubigen am Gesang und an der Feier des Gottesdienstes aktiv teilnehmen, wird dort wahrscheinlich schwierig zu verwirklichen sein. Es sind viele Jahre her, seit man in einer der meistbesuchten Kirchen von Dublin den Versuch machte, das Volk Kirchenlieder in englischer Sprache singen zu lassen. Die Folge davon war, so erzählte mir einer der Priester der Pfarrei, daß ein Freund ihn fragte: «Ist es wahr, was man sagt, daß ihr dort an der Clarendonstraße mit euerm Kirchengesang zum Protestantismus übertreten wollt?» Seither jedoch sind die Dinge gut vorwärts gegangen, und der Erfolg, der der Ausbreitung des Gregorianischen Chorals beschieden war, wird zweifellos am nächsten Eucharistischen Kongreß in eindrucksvoller Weise erkennen lassen, daß der neue Geist ganz Irland mächtig ergriffen hat¹.

In England hat sich die St. Gregor-Gesellschaft der Sache angenommen und arbeitet mit großer Kraft. In einigen Diözesen hat der Bischof selbst energisch die Führung der Bewegung übernommen.

Eine Schwierigkeit erhebt sich bisweilen von seiten der Chordirigenten, die als gute Musiker wünschen, daß der Gesang mit vollendeter

¹ Diese Zeilen wurden in den ersten Monaten des Jahres 1932 geschrieben, also vor dem Internationalen Eucharistischen Kongreß in Dublin.

Kunst ausgeführt werde. Diese musikalische Vollendung sollte erreicht werden beim Proprium der Messe, das durch mehr oder weniger gebildete Chöre wiedergegeben wird. Denn diese allein können die nötige Sorgfalt und Zeit aufwenden, um diese letzte Vollkommenheit zu erzielen. Will man aber, um dem offenkundigen Wunsche der Päpste zu entsprechen, alle Gläubigen mitsingen lassen, so muß man die Idee einer derartigen musikalischen Vollendung rundweg aufgeben, wenigstens für jene Teile der Liturgie, die vom Volk gesungen werden. Das Höchste, was man erhoffen darf, das ist ein einigermaßen richtiges Singen der bekannten Melodien, wobei man alles verhindern muß, was den Gesang zum Geschrei ausarten läßt. Immerhin ist es bei einem Massenchor, wo der eine den andern ansteckt und zur Begeisterung fortreißt, kaum anders möglich, als daß der Gesang zu tosendem Lärm entarte. Die Chordirigenten müssen sich, nach der Apokalypse zu schließen, auch im Himmel auf einen gewaltigen Lärm gefaßt machen, wo die Stimmen der Hundertvier- undvierzigtausend vor dem Throne das neue Lied singen, das da tönt «wie das Rauschen vieler Wasser und wie das Rollen starker Donner» (Geh. Offb. 19,6).

Einmal habe ich auf Erden etwas Ähnliches erlebt. Es war das große Te Deum zu St. Peter in Rom zum Dank für die Genesung, die Pius X. im Jahre 1913 dem drohenden Tode entriß.

Die unermessliche Basilika war von einer Menge angefüllt, die man auf mehr als zwanzig-

tausend Personen schätzte. Die Verse des Te Deum wurden abwechselnd von dieser ungeheuren Volksmenge mit überströmendem Herzen gesungen, und zwar nach den verschiedensten Ausgaben – der Römischen, Vatikanischen, der Regensburger und derjenigen von Mecheln. Jeder sang, wie er es am besten konnte. All die Klänge mischten und verwirrten sich in den weiten Hallen von St. Peter. Doch sicherlich stiegen sie in vollendeter Harmonie zum Himmel auf bis zum Throne Gottes. Für uns aber, die wir auf Erden daran teilnahmen, für mich wenigstens, war es ergreifend und erschütternd, erhebend und hinreißend – ein unvergleichliches religiöses Erlebnis.

Es ist also wahrlich eine heilige Sache, alles aufzubieten, um den öffentlichen Gottesdienst so vollendet, so schön, so würdig wie möglich zu gestalten – und zwar in jeder Hinsicht, sowohl was Musik, Zeremonien, liturgische Gewänder, heilige Gefäße, Dekoration, Kirchenschmuck wie Architektur anlangt, alles so ausserlesen und gediegen, als es in seiner Art nur sein kann. Aber in dieser Vollkommenheit gibt es Artunterschiede, z. B. im vollendeten Vortrag eines Chors und im Gesang der Gläubigen. Doch die Gottverbundenheit liegt nicht in der Vollkommenheit der Kunst, die man tatsächlich erlangt hat, sondern in der Mühe, die man dafür aufgewendet, in der Hingabe und Liebe, die man eingesetzt hat, um die Schönheit des Gottesdienstes zu erreichen, und endlich in der persönlichen Andacht der Gläubigen. Die Kunst

und die Frömmigkeit sind nicht notwendigerweise miteinander verbunden. Das Ideal aber wäre eine vollendete Kunst und eine vollendete Frömmigkeit. Es kann jedoch vorkommen, daß jemand sehr fromm ist und es ihm dennoch an der Kunst gebricht. Umgekehrt kann mit einer mangelhaften Frömmigkeit eine vollkommene Kunst verbunden sein. Bei der Frömmigkeit kommt es vor allem darauf an, was wesentlich im Herzen und in der Seele der Beter verborgen ist; denn «das Reich Gottes ist in euch» (Lk. 17, 21).

Übrigens sind die Beziehungen zwischen Kunst und Religion eine tiefe und schwierige Frage, ob es sich nun um Musik, Hymnen, Malerei oder irgend etwas anderes handle. Daher hüten wir uns, diese Fragen hier anzuschneiden.

Ein Anschauungsunterricht

Zum Schlusse dieses Kapitels über die liturgische Erneuerung sei es mir gestattet, hier einige Seiten wiederzugeben, die ich vor langer Zeit über diesen ganzen Fragenkomplex geschrieben habe, der heute noch mit vollem Recht den Geist vieler beschäftigt.

Im Juli 1895 veröffentlichte ich in der «Downside Review» einen kurzen Artikel: «Der Gottesdienst der Karwoche in einer Landkirche.» Mein Zweck war, an Hand von Tatsachen zu zeigen, was man in einer kleinen Dorfkirche erreichen kann. Heute darf ich sagen, daß die in Frage

stehende Kirche jene von Beccles in der Grafschaft Suffolk war. Diese katholische Diasporagemeinde war dort sechs Jahre vorher von Dom Edmund Ford, der hernach erster Abt von Downside geworden ist, sozusagen aus dem Nichts gegründet worden. Als er im Jahre 1894 nach Downside zurückberufen wurde, um dort das Amt des Priors zu übernehmen, hatte er seine Diasporagemeinde voll blühenden Lebens zurückgelassen. Von den hundertfünfzig Pfarrkindern waren mehr als die Hälfte Konvertiten, die er zum Glauben zurückgeführt hatte. Sein ganzes Leben lang war er ein begeisterter Förderer des Gemeinschaftsgesangs gewesen. Als daher sein Nachfolger meine Mitwirkung erbat für die erste Karwoche nach dem Weggang von P. Ford im Jahre 1895, konnte ich feststellen, was ein energischer Priester, der seinem Volk die Liebe zum liturgischen Gottesdienst einflößt, zustande bringt.

Nach Erwähnung einer Diskussion in der alten St. Gregor- und St. Lukasgesellschaft, wo erwogen wurde, ob es möglich oder wünschbar sei, den streng liturgischen Gottesdienst, besonders in der Karwoche, in den kleinen Pfarreien einzuführen, fährt der Artikel fort:

«Während diese Frage noch ganz frisch in meinem Geiste stand, wurde ich zur Aushilfe für die Karwoche in eine kleine Diasporagemeinde auf dem Lande eingeladen, von der ich wußte, daß dort die Zeremonien so vollständig und so feierlich als möglich begangen würden. Die Frage hatte gelautet, ob es möglich

sei, den liturgischen Gottesdienst in diesen Kirchen in seiner Gesamtheit zu feiern, und ob die Gläubigen ihm beiwohnen würden. Als Antwort darauf lege ich ganz einfach vor, was geschehen ist, ohne in irgendeine Diskussion über die grundsätzlichen Fragen einzutreten.

Außer mir hatte man sich noch die Anwesenheit eines andern Priesters gesichert, so daß wir drei Priester waren. Wir konnten also an den letzten drei Tagen Hochamt halten, mit Diakon und Subdiakon. Laien der Pfarrei bekleideten die Ämter des Zeremoniars, des Vorsängers usw., und alles, Musik und Zeremonien, war sorgfältig vorbereitet worden. Am Gründonnerstag wurde der Morgengottesdienst, aus Messe und Prozession bestehend, ganz gesungen. Am Karfreitag sangen wir in feierlicher Weise die Passion und die Improperien während der Verehrung des Kreuzes. Auch alles übrige vollzog sich genau nach Vorschrift. Am Karsamstag wurde das Exsultet mit der Litanei gesungen (es befand sich kein Taufstein in dieser Kirche). In der Messe ertönte feierliches Orgelspiel, das «Alleluja» erklang, und am Schluß sangen wir mit Freude und Begeisterung die Vesper. Alle Anwesenden sangen mit. Jeden Abend hielten wir die Trauermette. Einige Pfarrangehörige in Soutane und Chorchemd befanden sich im Chor, fünf oder sechs auf jeder Seite, und mit einiger Hilfe ging alles wirklich sehr gut. Die Lamentationen wurden gesungen, der Rest der Matutin rezitiert, die Laudes aber wieder ganz gesungen.

Hier erwarte ich die Frage, die manch einem skeptischen Leser auf der Zunge schwebt: «Und wieviele haben der Mette beigewohnt?»

Bevor ich auf diese Frage antworte, drängt sich eine Erklärung auf. Gewiß dürfen die Gottesdienste der Kirche nicht in gleicher Weise beurteilt werden wie die Vergnügungen und Unterhaltungen der Welt. Sicherlich darf nicht in erster Linie erwogen werden, welche «Anziehung» sie ausüben. In Wahrheit ist das Hauptziel dieser feierlichen Handlungen der Gottesdienst und die Verherrlichung Gottes, vielmehr als der geistliche Gewinn des Menschen. Zweifellos gehen diese beiden Dinge nebeneinander her; aber in früheren Zeiten war der bei den Gläubigen vorherrschende Gedanke Lobpreis und Dienst Gottes, während man heutzutage viel unmittelbarer nach dem «persönlichen Gewinn» fragt. Nach der frühern Auffassung konzentrierte man sich fast ganz auf Gott; die moderne Geistesrichtung beschäftigt sich mehr mit der Besserung und Veredlung des eigenen Ich — natürlich in Beziehung auf Gott und aus Liebe zu Ihm. Diese beiden Gesichtspunkte, der Dienst Gottes und unsere Vervollkommnung, stehen in Wechselwirkung und sind in Wirklichkeit nur verschiedene Arten, die gleiche Sache anzuschauen und das gleiche Ziel zu erreichen. Aber dieser Unterschied beeinflusst notwendigerweise unsere Haltung hinsichtlich des feierlichen Gottesdienstes der Kirche. Der moderne Geist neigt dazu, eine stille Messe einem Hochamt vorzuziehen, «weil man dabei leichter

beten kann». In früheren glaubensstarken Zeiten fand man vor allem seine Freude an den liturgischen Handlungen großen Stils, an den prächtigen Zeremonien und allem feierlichen Pomp und äußeren Glanz. Damals hatte man die Auffassung, daß wir, gleich wie für Monarchen dieser Welt, auch für den König der Könige mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln unsere Unterwürfigkeit und Treue, unseren Eifer für seine Ehre und sein Lob öffentlich kundtun sollten. Kurz gesagt, früher war die Idee des Gottesdienstes objektiv, heute ist sie subjektiv. Gegenwärtig ist für unseren persönlichen Fortschritt reichlich gesorgt durch Betrachtungen, Exerzitien, Bruderschaften und allerhand modernen Frömmigkeitsbetrieb. All das sind gewiß vortreffliche Dinge. Bedauerlich aber mußte es in den Augen vieler Menschen [und offensichtlich auch der letzten Päpste] erscheinen, daß diese Übungen der modernen Spiritualität eine gewisse Tendenz bekunden, die Gläubigen den liturgischen Gottesdiensten zu entfremden, während doch gerade sie unmittelbar auf die Anbetung, die Lobpreisung und die Verherrlichung Gottes hinzielen und ebenso wahre und echte Frömmigkeit sind wie die privaten Übungen des modernen geistlichen Lebens.

Wir kommen von dieser Abschweifung zurück auf die Frage: «Wieviel Pfarrkinder haben also den Metten beigewohnt?» Nun, die Besucherzahl an den drei Abenden war beträchtlich. Jene mitgerechnet, die sich im Chor befanden, waren es fünfzig bis sechzig Personen. Man kann

wohl sagen, daß dies eine zahlreiche Teilnehmerzahl war, da ja die Pfarrei im ganzen nur hundertfünfzig Katholiken zählte und nur wenige unter ihnen den wohlhabenden Klassen angehörten. Und um den Zweiflern aber den Mund zu schließen, sagen wir gleich, daß nicht etwa am dritten, sondern am zweiten Abend das Volk am schwächsten vertreten war. Es ist sehr bemerkenswert und gibt zu wirklicher Hoffnung Anlaß, daß die Besucher zahlreicher waren in den Metten als an allen vorhergehenden gottesdienstlichen Versammlungen. Bei den Gottesdiensten am Morgen waren ebenfalls viele Leute zugegen, und am Karfreitag war die Kirche voll.

Ich war sehr glücklich über diese Erfahrung, die mich lebhaft interessierte; denn ungefähr auf die gleiche Weise wurden wohl die Gottesdienste der Karwoche in mehr als einer Landkirche des katholischen England gefeiert. Dieses Ergebnis ist wohl geeignet, die Freunde der Liturgie zu ermutigen und sie in ihrer Meinung zu bestärken, daß jedes Streben des Priesters, in seiner Pfarrei den verborgenen liturgischen Sinn zu wecken, seine Früchte tragen wird. Wenn er den liturgischen Gottesdienst richtig organisiert und schön ausgestaltet, dem Volk seine Zeremonien erklärt, dadurch sein Interesse weckt und es zu verschiedenen Funktionen bezieht, dann wird es in vielen Kirchen sicher möglich werden, die Feier der heiligen Geheimnisse nicht nur auf eine anständige, sondern sogar hochfestliche Weise abzuhalten. Wo das geschieht, werden die Gläubigen freudig herbei-

eilen und geistlichen Gewinn daraus ziehen, indem sie ihr religiöses Leben einzigartig bereichern.»

[Die folgenden Zeilen gehen auf die besonderen Umstände der betreffenden kleinen Pfarrei zurück und dürften in vollem Umfang nur auf Landkirchen Anwendung finden. In größeren Verhältnissen ist natürlich ein Kirchenchor notwendig. Aber immerhin:]

«Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, daß der überraschende Erfolg in dieser kleinen Kirche dem Umstand zuzuschreiben ist, daß es dort keinen «Chor» gab und während der heiligen Messe keine andere Musik als den Choralgesang, der auf Notenblättern den Gläubigen ausgeteilt wurde. Alle konnten die Messe auswendig; alle sangen und niemand war unbeteiligt. Ich glaube wohl, daß ein Musikkritiker diesen Volkschor nicht ganz auf der Höhe gefunden hätte. Aber diese Leute eilten freudig zur Kirche und sangen das Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus mit ganzer Seele und voll Jubel mit, und es war eine Freude, dem mannigfaltigen Chor dieser Stimmen zu lauschen, in dem sich die ganze Gemeinde vereinigte, und zu hören, wie er aufstieg zum Lobpreis Gottes. Das war wirkliche Frömmigkeit.

Ich habe mir eine ganz eigene Theorie zu rechtgelegt: Ich glaube nämlich, daß die Gesetze der Harmonie im Himmel und auf Erden nicht die gleichen sind, und daß lange nicht

immer die schönste Musik am süßesten und wohlgefälligsten vor Gottes Thron erklingt.»

¹ In der Zeitschrift «Ami du Clergé» vom 10. August 1933 steht zu lesen: «Die Freunde der Liturgie werden sich freuen beim Lesen der Rede ‚Keine stummen Zuschauer der Liturgie mehr‘, in der Bischof Grente auf dem Internationalen Liturgischen Kongreß in Antwerpen (22. 7. 1930) die Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie und hauptsächlich am liturgischen Gesang preist.» Œuvres Oraatoires et Pastorales, Band VI.

VII
DIE BESCHAUUNG

Einen andern charakteristischen Zug der «alten Frömmigkeit» finden wir bei allen Alten Orden wieder: sie alle betrachten die «Beschauung» als das Ziel eines ernsthaft gelebten geistlichen Lebens. Sie ist nach dieser herkömmlichen Auffassung erreichbar für alle Christen, die sich wahrhaft bemühen, ein gottverbundenes Leben zu führen, in treuer Erfüllung ihrer Berufs- und Standesplichten. Die Beschauung ist also nur das rechtmäßige und normale Ziel ihrer Wünsche, das man nicht selten bei frommen Seelen in allen Lebensständen erreicht sieht. Dies war die traditionelle Auffassung in der ganzen Kirche bis ins 16. Jahrhundert. Mgr. Saudreau hat das in einer Reihe von Schriften mit unwiderlegbarer Klarheit aufgezeigt. Er weist auch darauf hin, wie seit der Reformation verschiedene Einflüsse diese jahrhundertalte kirchliche Tradition zu ändern suchten, indem sie die Beschauung mit den höchsten mystischen Gebetserfahrungen identifizierten, ja sie sogar mit Visionen, inneren Stimmen, Verzückungen und andern, noch ungewisseren psycho-physischen Erscheinungen verwechselten. Auf diese Weise wurde die Beschauung in unerreichbare Höhe erhoben, als eine Sache erklärt, die bisweilen in den Klöstern der Karmeliterinnen oder der Armen Klarissinnen vorkommen kann, die

dem Auge verliert. Er geht von dem Prinzip aus, das beschauliche Gebet sei für die große Menge und nicht bloß für eine kleine Zahl Auserlesener bestimmt. Er gibt sich alle erdenkliche Mühe, die guten, gewöhnlichen Christen zu ermahnen, es doch zu pflegen. Er sagt ihnen auch gleich, sie sollten sich nicht verwirren lassen durch jene geistlichen Schriftsteller und Seelenführer, die das beschauliche Gebet mit soviel Warnungstafeln und Vorsichtsmaßregeln umstellen, daß sie allen Seelen, wenn sie nicht besonders kühn und beherzt sind, Lust und Mut dazu nehmen.»

Es ist nicht nötig zu beweisen, daß das durchgehend und ganz allgemein die Tradition der Alten Orden ist.

Der hl. Gregor der Große ist der bedeutendste geistliche Schriftsteller des Benediktinerordens. In seinem Buche «Regula Pastoralis» stellt er die Behauptung auf, die Beschauung sei schlechterdings unentbehrlich für alle Seelsorger. Und bezüglich der Laien erklärt er:

«Bei den Gläubigen gibt es keinen Lebensstand, von dem die Gnade der Beschauung ausgeschlossen wäre. Wer nur immer seine Leidenschaften beherrscht, kann durch das Licht der Beschauung erleuchtet werden, und niemand darf sich dieser Gnade rühmen, als sei sie ihm besonders zu eigen.»

Er geht noch weiter: in den Predigten, die er öffentlich in der Lateran-Basilika vor einer sehr

gemischten Zuhörerschaft hielt, predigte er sogar über die Beschauung. Er setzte also bei seinen Zuhörern ein Interesse für seine Darlegungen über ein derartiges Thema voraus. Die Lehre des hl. Gregor über das geistliche Leben war in der ganzen lateinischen Kirche bis zur Scholastik vorherrschend.

Um die Lehre des hl. Gregor zu stützen und deren vollkommene Übereinstimmung mit der modernen benediktinischen Doktrin aufzuzeigen, führen wir die Worte von Bischof Hedley aus seinem Artikel über Bakers «Sancta Sophia» an, der auch in seinem Buche «Evolution and Faith» neuerdings abgedruckt ist.

«Die Beschauung ist nicht das gewöhnliche Gebet. Sie ist aber auch nicht eine jener außerordentlichen Gaben, nach der die demütigen Seelen nicht verlangen dürfen. P. Baker und seine Schule lehrt ausdrücklich, das «außerordentliche» Gebet — d. h. die Beschauung — sollte ein «ordentlicher» Zustand sein für die christlichen Seelen, für Priester, Ordensleute und fromme Laien, für die Armen und Unwissenden, die Gott aus ganzem Herzen lieben. Es ist freilich wahr, daß nur sehr wenige zum «innerlichen» Gebete gelangen und auch diese meist nur nach langen Jahren geduldiger Übung. Aber gleichwohl kann man sagen, daß es in dem Sinn «ordentlich» ist, da es bei der erforderlichen Geduld und mit der Hilfe Gottes schließlich verliehen wird. Hierin unterscheidet es sich von der Ekstase, der Verzückung, den Visionen und an-

dern wunderbaren, übernatürlichen Gunstbezeugungen. Niemand hat das Recht, nach diesen letzteren zu streben oder darauf zu zählen.»

Und weiterhin heißt es im gleichen Artikel von Bischof Hedley: «Zweck und Ziel eines Menschen, der betet, ist: zur Beschauung zu gelangen.»

Es ist überflüssig, diese Untersuchung auch auf die andern Alten Orden auszudehnen; denn angesichts der Beweisführung von Saudreau erscheint jede Diskussion darüber gegenstandslos.

Verschiedene Arten des innerlichen Gebetes

Natürlich aber stellt sich jetzt die Frage: Was ist Beschauung? Und hier nun — obwohl die ganze Welt jahrhundertlang darüber einig war — scheinen wir heute in einem Meer von Kontroversen zu versinken. Alle möglichen Auffassungen tauchen auf, die große Verwirrung stiften und den geistlichen Fortschritt hindern. Seit langem ist es meine Überzeugung, Ursache dieser Verwirrung seien die verschiedenen Begriffe von «Beschauung», die in Umlauf gesetzt worden sind, wobei sich mit diesem Ausdruck jeweilen ein ganz verschiedener Sinn verbindet. So beruht die erwähnte Unsicherheit zum großen Teil auf Fragen der Begriffsbestimmung und des Ausdrucks.

Ich hoffe, nicht anmaßend oder vermessen zu erscheinen, wenn ich mich bemühe, ein Gebiet

abzuklären, auf dem sich hervorragende Theologen getäuscht haben, infolge — ich kann mich des Gedankens nicht erwehren — der Vielheit der theologischen Systeme. Wir lassen die rein theologischen Fragen beiseite und folgen nur den von der Religionspsychologie gelieferten Angaben über die betreffenden Vorgänge in der Seele. Demnach scheint es, daß man im innerlichen Gebet die folgenden Stufen unterscheiden kann. Ich halte mich dabei an die kurze Abhandlung von P. Robert Steuart S. J. «A Map of Prayer». Sie ist klar und kann gute Dienste leisten.

1. Die diskursive Betrachtung oder Meditation. Alle Geisteslehrer kommen darin überein, daß die Seele, die sich dem innerlichen Gebet hingeben will, normalerweise mit dieser Art der Betrachtung anfangen muß. So lehren der hl. Johannes vom Kreuz, die hl. Theresia, der hl. Franz von Sales und P. Baker, um nur jene anzuführen, die glauben, die Seele werde mit der Zeit zur «Beschauung» übergehen. Was «betrachten» heißt, ist so bekannt, daß es überflüssig ist, sich mit dieser Frage zu beschäftigen. Es gibt viele Arten der Betrachtung, je nach der Methode oder dem System, das man befolgt. Das am strengsten methodische und sozusagen klassische Betrachtungssystem ist dasjenige der berühmten «Geistlichen Übungen» oder «Exerzitien» des hl. Ignatius. In den Betrachtungen des 1. Buches der «Philothea» folgt der hl. Franz von Sales der gleichen Methode, allerdings in

einer etwas vereinfachten Form. Eine noch einfachere Art bietet die hl. Theresia, wie wir weiter oben gesehen haben. Alle Arten der diskursiven Betrachtung haben aber dieses eine gemein – und das ist ihr eigentliches Wesen – daß man nach einer bestimmten Methode nachdenkt über eine Wahrheit, einen Gedanken, eine religiöse Tatsache, wie etwa die Ereignisse im Leben und Leiden unseres Herrn. Die einzelnen Fähigkeiten der Seele, Gedächtnis, Phantasie, Verstand und Wille, werden dazu angeleitet, bei dem Gegenstand zu verweilen, um seinen Sinn tiefer zu erfassen, daraus praktische Folgerungen abzuleiten und endlich Entschlüsse zu fassen, die wir in unser Alltagsleben hineinragen und dort in die Praxis umsetzen sollen. Lassen wir P. Steuart das Wort:

«Das Gedächtnis vergegenwärtigt sich die zu betrachtenden Tatsachen, der Verstand überlegt, prüft und zieht Schlußfolgerungen: solchermaßen angeregt, entscheidet der Wille, was er tun muß. Zuletzt wird gewöhnlich in einem bestimmten «Zwiegespräch» der Entschluß Gott vorgelegt, mit der Bitte, ihn zu befestigen und uns mit Seiner Gnade beizustehen.

Es ist der Zweck dieser methodischen Betrachtung, eine möglichst vollständige Erkenntnis Gottes, der religiösen Wahrheiten, Jesu Christi und seiner Lehre, der Tugenden und Laster usw. zu gewinnen. Daraus erwächst eine solide Grundlage, die uns ständig hilft, uns reiche Kräfte vermittelt und Beweggründe vor

Augen stellt, die geeignet sind, unser geistliches Leben zu fördern.»

2. Das affektive Gebet. Dieses hat seinen Platz in der diskursiven Betrachtung, besonders im «Zwiegespräch» nach der Methode des hl. Ignatius. Die Tätigkeit der Seelenkräfte, Phantasie, Gedächtnis und Verstand, bezweckt ja, zu den Anmutungen und zu den verschiedenen Akten hinzuführen, die eben gerade den wesentlichen Bestandteil des Gebetes ausmachen. Denn nachdenken über ein religiöses Thema heißt nicht notwendig schon beten. Studium oder theologische Spekulation sind nicht in sich selbst schon Gebet, obschon sie im Geiste des Gebetes vollzogen werden können.

Wie wir gesehen haben, hat der hl. Franz von Sales diese Art des Gebetes sehr klar und deutlich empfohlen. Der meditative, nachdenkende Teil einer diskursiven Betrachtung, nämlich die Überlegung und das schlußfolgernde Denken, soll den Platz dem affektiven Gebet überlassen, sobald die Seele den Antrieb spürt, sich in Gefühlen der Liebe oder irgendeiner anderen Tugend vor Gott auszugießen, mit anderen Worten, wenn sie sich angeregt fühlt zu beten. Der Heilige fügt sogar hinzu, daß, wenn diese Anmutungen schon gleich am Anfang kommen und während der ganzen Betrachtung andauern, man sie nie unterdrücken dürfe, sondern im Gegenteil ihnen freien Lauf lassen und die Erwägungen, die sich etwa einstellen mögen, ganz unterlassen soll. Philothea: 5. Buch, Kap. 2 und 8.

«erzwungene Akte», weil der Verstand sie dem Willen mit Gewalt entreißen muß.

Die Mehrzahl derer, die sich dem inneren Gebet hingeben wollen, leiden oft während langer Zeit unter Dürre und Trockenheit, Zerstreungen und Mangel an Andacht. Das Gebet wird alsdann eine wirklich mühsame Angelegenheit. Man kann keine Anmutungen mehr erwecken, und es ist sehr schwierig, eine regelrechte Betrachtung zu halten. In solchen Zeiten bleiben diese erzwungenen Akte des Willens die einzig mögliche Art des Gebets, und P. Baker leitet uns an, wie wir uns üben sollen, sie zu erwecken, und liefert uns gleichzeitig den Stoff dazu. Wir haben schon hingewiesen auf seine «Muster frommer Übungen» im Anhang zu seiner «Sancta Sophia» und auch auf die «Gespräche mit Jesus» oder «Geistliche Übungen über das Leben und Leiden unseres Herrn» von Abt Ludwig Blossius, die eine große Anzahl solcher Akte enthalten. Vor allen andern empfiehlt P. Baker die Akte der Ergebung und der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes in allen Widerwärtigkeiten, Prüfungen, Schwierigkeiten und Schmerzen, die uns im Leben zustoßen können. Er gibt folgende Formel: «O mein Gott, aus Liebe zu Dir und in Gleichförmigkeit mit Deinem heiligen Willen ergebe ich mich in... — was auch immer geschehen mag.» Sein Gedanke ist, daß man diesen Akt der Ergebung unaufhörlich während der ganzen Zeit des Gebetes wiederholen soll, und zwar mit Inbrunst und mit dem festen Entschluß, den Willen Gottes

in seiner ganzen Wirklichkeit ruhig anzunehmen¹. Ein solches Gebet — wenn es wirklich ein lebendiger Akt ist, der unserem Herzen entspringt — hat einen sehr großen Wert, da in dieser Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem Willen Gottes die Vollkommenheit und Heiligkeit wesenhaft besteht, wie es uns die hl. Theresia mit soviel Kraft und Nachdruck lehrt². Auch wird ein solches Gebet uns in der Übung der Tugend bestärken und unser Leben und unseren Charakter günstig beeinflussen. P. Baker legt uns noch andere Arten von Akten vor, wie z. B. die Akte der «reinen Gottesliebe» usw.

4. Das Gebet der liebevollen Aufmerksamkeit. — Diese Art des Gebetes ist im vorliegenden Fall gleichsam ein Angelpunkt, da die vielfachen Kontroversen über die Natur der Beschauung sich in Wirklichkeit gerade darum

¹ Hier ein praktisches Beispiel! In Exerzitien, die ich Weltgeistlichen geben durfte, habe ich folgenden Akt der Ergebung vorgeschlagen, wie er etwa für den Pfarrklerus passend sein mag: «O mein Gott, aus Liebe zu Dir und in Gleichförmigkeit mit Deinem heiligen Willen ergebe ich mich darein, diesen wenig anpassungsfähigen Vikar so lange zu ertragen, als mein Bischof ihn bei mir läßt.» Dies ist nicht nur ein Akt der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes in einer peinlichen Sache und infolgedessen ein Akt höchster Tugend und Liebe zu Gott, sondern wenn seinerseits auch der Vikar ein entsprechendes Gebet verrichtet und so beide während ihrer halben Stunde geistlicher Innerlichkeit so beten, dann werden ihre gegenseitigen Beziehungen sicher bedeutend gebessert und erträglicher sein.

² Dieses Gebet der Gleichförmigkeit wurde in besonders meisterhafter Weise dargelegt von P. Jean-Pierre de Caussade S. J. (geboren 1675). Seine aus geistlichen Briefen zusammengestellte Abhandlung: «L'Abandon à la Providence Divine» erscheint als Bd. 2 der Sammlung «Licht vom Licht» unter dem Titel: «Hingabe an Gottes Vorsehung».

drehen. Ich habe diese Art des Gebetes in meinem Buche «Western Mysticism¹» sehr eingehend behandelt. Hier will ich mich damit begnügen, die bereits oben zitierte Beschreibung wiederzugeben, die der hl. Johannes vom Kreuz von ihm gibt:

«Der Übergang von der Betrachtung zur Beschauung vollzieht sich, wenn die Akte des forschenden Nachdenkens und die von der Seele selbst ausgehenden Erwägungen ein Ende nehmen, und mit ihnen die anfängliche sinnliche Wonne und Inbrunst. Die Seele kann nicht mehr nachdenken wie ehemals, noch auch im sinnlichen Teil einen Trost finden, weil sie zu einem Zustand absoluter Dürre und Trockenheit verurteilt ist. . . In diesem Zustande darf man von der Seele nicht mehr verlangen, daß sie betrachte oder sich in Akten des Nachdenkens übe, noch auch daß sie ängstlich nach Tröstung und Inbrunst strebe. . . Da soll die Seele nur in liebendem Aufmerken vor Gott stehen, ohne selbsttätig zu sein und durch eigene Beschäftigung etwas beitragen zu wollen. Sie soll sich passiv verhalten in liebendem, einfältigem und zuversichtlichem Aufmerken, wie ein Mensch, der in liebender Aufmerksamkeit jemandem seine Augen zuwendet².»

Andere hervorragende Autoritäten bezeichnen diese Art des Gebetes mit verschiedenen Na-

¹ Vgl. am Anfang dieses Buches die Ausführungen über Abt Cuthbert Butler.

² Hl. Johannes vom Kreuz: Sämtliche Werke, III. Bd., Theatiner-Verlag, München 1924, 3. Vers, §§ 5 und 6, S. 87-89.

men. Die hl. Theresia nennt es «Innere Sammlung», der hl. Franz von Sales «Einfache Hingabe an Gott», die hl. Johanna von Chantal «Einfache Aufmerksamkeit auf Gott», P. Baker «Inneres Schweigen», Bossuet «Gebet des Glaubens» oder «Gebet der Einfachheit».

P. Poulain hat in seinem großen Werke «Les Grâces d'Oraison» diese Art des Gebetes unter dem Namen «Gebet der Einfachheit» weiteren Kreisen nahegebracht¹. Das zweite Kapitel enthält eine ziemlich erschöpfende theoretische und praktische Darlegung darüber. Sie ist separat, französisch und auch englisch, in Tausenden von Exemplaren verbreitet worden. Der Name und der wesentliche Inhalt stammt aus einer wenig bekannten Abhandlung von Bossuet: «Manière courte et facile pour faire l'oraison de Foi et de la simple Présence de Dieu». Bossuet beschreibt darin diese Gebetsart als «einen einfachen und liebenden Blick auf Gott und Jesus Christus, unsern Herrn. Darum muß man von ihm behutsam alles forschende Nachdenken, jede Zwiesprache und auch die verschiedenen Anmutungen fernhalten.»

Von allen Namen, die für dieses Gebet in Vorschlag gebracht worden sind, scheint mir jener der beste zu sein, den der hl. Johannes vom Kreuz an verschiedenen Stellen braucht: «Gebet der liebenden Aufmerksamkeit». Er drückt da-

¹ Dieses genannte Werk erschien in deutscher freier Wiedergabe in der Aszetischen Bibliothek von Herder, Freiburg i. B., unter dem Titel: August Poulain S. J. «Handbuch der Mystik», 2. und 3., gekürzte Auflage 1925.

mit seinen Charakter am klarsten aus. Es ist beachtenswert, daß der hl. Franz von Sales an einer gewissen Stelle ihm den gleichen Namen beilegt, indem auch er es: «Liebevoller Aufmerksamkeit» nennt.

Die Namen der beiden folgenden Gebetsstufen verdanken wir der hl. Theresia:

5. Gebet der Ruhe, Weg der Vollkommenheit.

6. Gebet der Vereinigung.

Diese beiden Stufen des Gebetes, das der Ruhe und das der Vereinigung, liegen außerhalb unseres Planes.

Es genügt hier zu sagen, daß das Gebet der Vereinigung eben das ist, was man jetzt die volle «mystische Erfahrung» nennt, das gleiche, was P. Baker in seiner «Sancta Sophia» unter dem Namen «rein intellektuelle passive Vereinigung» beschreibt. Das Gebet der Ruhe steht sozusagen auf der Schwelle der völligen Vereinigung, bildet gleichsam die Grenze zwischen dem Gebet der liebevollen Aufmerksamkeit und der Vereinigung.

Die angegebene Reihe der Gebetsstufen, die man nach den Prinzipien der Psychologie unterscheidet, läßt sich also folgendermaßen kurz zusammenfassen:

1. Diskursive Betrachtung.
2. Affektives Gebet.
3. Gebet der erzwungenen Willensakte.
4. Gebet der liebevollen Aufmerksamkeit.
5. Gebet der Ruhe.
6. Gebet der Vereinigung.

Was ist Beschauung?

Diese ganze Untersuchung über die Stufen des inneren Gebetes ist ausgegangen von der Frage: Was ist Beschauung? Diese kleine Studie möchte ein wenig Klarheit bringen in all die Kontroversen, die heutzutage unter den Theologen über dieses Thema herrschen. Gleichzeitig ist sie ein Versuch, den Begriff, den man von den ersten christlichen Jahrhunderten an bis zur Reformation von der «Beschauung» hatte, klarzustellen. Wir können uns jetzt fragen, welchen Platz in der oben angeführten Tabelle die Beschauung einnimmt.

Darauf gibt es verschiedene Antworten; daher die Unsicherheit und die Meinungsverschiedenheiten, von denen wir gesprochen haben.

I. Die hl. Theresia. — Ganz klar und deutlich weist sie ihr den Platz an zwischen Stufe 5 und 6. Für sie ist einzig das Gebet der Vereinigung Beschauung im eigentlichen Sinne, die «wahre übernatürliche Beschauung¹». Das Gebet der Ruhe bezeichnet sie als «Anfang der reinen Beschauung», als «dem übernatürlichen Gebet

¹ Die Theologen machen darauf aufmerksam, daß der Gebrauch, den die hl. Theresia von dem Ausdruck «übernatürlich» macht, ihr allein eigen und wenig theologisch ist. Jedes wahre Gebet, selbst das allereinfachste, mit Hilfe der Gnade verrichtet, ist übernatürlich. Unter «übernatürlichem Gebet» versteht sie ein Gebet, das «wir nicht selber zustande bringen und uns nicht durch Fleiß und Anstrengung aneignen können, soviel Mühe wir auch darauf verwenden mögen». Es ist vielmehr ganz und gar das Werk Gottes in der Seele. «Passives» Gebet wird es genannt, weil die Seele dazu nichts anderes beitragen kann, als sich darauf vorbereiten und sich ihm völlig hingeben, wenn es kommt.

nahekommend». Keinem Gebet aber unterhalb dem Gebet der Ruhe (Nr. 5) gibt sie den Namen *Beschauung*, merkwürdigerweise auch nicht dem Gebet der liebevollen Aufmerksamkeit (Nr. 4), das sie «innere Sammlung» nennt¹.

II. Der hl. Johannes vom Kreuz. — Im Gegensatz zur hl. Theresia nennt der hl. Johannes an mehr als einer Stelle das Gebet der liebevollen Aufmerksamkeit «*Beschauung*» oder gar «eingegossene *Beschauung*» — zwar bloß ihren Anfang, aber immerhin «*Beschauung*». Wohlverstanden, es soll ja nicht etwa der Eindruck erweckt werden, als ob ein Unterschied in der Lehre dieser beiden großen Leuchten des Karmel in bezug auf die Sache bestände, sondern es soll nur gesagt werden, daß ein solcher in bezug auf die Namen vorhanden ist. Es handelt sich also bloß um die Benennung, und die Frage ist nur die, ob diese oder jene Gebetsstufe nach dem einen oder anderen geistlichen Schriftsteller «*Beschauung*» genannt werden kann oder nicht.

Eine große Verwirrung in der Auseinandersetzung über diese Fragen stammt daher, daß trotz der klaren Tatsachen die Theologen nicht zu bemerken schienen, daß die Ausdrucksweise der beiden Heiligen nur verschieden ist hin-

¹ Um jeder Verwirrung und jedem Irrtum vorzubeugen, muß gesagt werden, daß sie bei der «Zweiten Art und Weise zu bewässern» in ihrer Lebensbeschreibung (Kap. XIV, XV) *Sammlung* und *Ruhe* nicht zu unterscheiden scheint. Aber in ihrer letzten, sehr genaueren und bestimmten Äußerung über das Gebet, in der «*Seelenburg*», IV. Wohnung, Kap. III, unterscheidet sie diese beiden klar und deutlich und mit großer Folgerichtigkeit.

sichtlich dessen, was man die untere Grenze der *Beschauung* nennen könnte. Sonst drücken sie sich in ihren Schriften so aus, wie wenn sie genau das gleiche sagen wollten. Ein neuerer Schriftsteller hat sich beklagt, daß der hl. Johannes vom Kreuz dunkel sei, da er von verschiedenen Autoren verschieden ausgelegt werde. Doch die Schuld am Streit über den hl. Johannes vom Kreuz muß hauptsächlich jenen Schriftstellern zugeschrieben werden, die ihr eigenes theologisches System durch ihn stützen wollten. Wenn man aber den hl. Johannes für sich allein nimmt und ihn nur das sagen läßt, was er selber wirklich sagen will, dann ist er wahrscheinlich der klarste von allen mystischen Schriftstellern.

Fassen wir seine Lehre kurz zusammen: Er betrachtet das affektive Gebet oder die Willensakte nicht als *Beschauung*. Das geht klar hervor aus seiner wohlbekanntenen scharfen Verurteilung eines gewissen Typus von Seelenführern. Wenn die Seele im Zustand der liebevollen Aufmerksamkeit ist, wenn Gott ihr alle Süßigkeit und Tröstung entzieht und ihr die Fähigkeit zum Betrachten nimmt, alsdann

«kommt ein geistlicher Führer, der wie ein Grobschmied mit den Seelenkräften nur zu hämmern und zu schlagen weiß, und weil er sonst nichts gelernt und nur vom Betrachten Kenntnis hat, der Seele alsogleich befiehlt: Fort, laß all diese Dinge, sie sind nur Müßiggang und Zeitverlust, nimm etwas zur Hand, betrachte und erwecke innere Akte; du mußt selbsttätig sein,

alles andere sind nur Träumereien und Torheiten¹.»

Deshalb zieht der hl. Johannes vom Kreuz die Grenzlinie der Beschauung zwischen Nr. 3 und 4 der Tabelle.

III. Der hl. Ignatius. — Während die hl. Theresia die Linie für den Anfang der Beschauung auf einer höheren Stufe zieht, als es die Tradition zu tun pflegt, verlegt sie der hl. Ignatius in seinen Exerzitien tiefer nach unten. Überlassen wir die Erklärung P. Steuart in seiner schon erwähnten «Map of Prayer»:

«In den ‚Geistlichen Exerzitien‘ unterscheidet der hl. Ignatius die Beschauung von der Betrachtung. Er verwendet aber das Wort ‚Beschauung‘ in einem ganz anderen Sinn als die mystischen Autoren. Er versteht darunter eine Betrachtung, in der Schauplatz und Vorgang — gewöhnlich irgendein Ereignis aus dem Leben unseres Herrn — sehr lebendig ausgemalt werden. Er ladet uns ein, an dem Vorgang teilzunehmen, die Personen zu schauen, ihre Stimmen zu hören, ihre Bewegungen zu beobachten und uns alle Nebenumstände einzeln zu merken. Er nennt das auch, von einem leicht veränderten Gesichtspunkt aus, ‚die Anwendung der Sinne‘, womit er sagen will, daß wir aus dem Gegenstand unseres Gebetes eine fühl- und greifbare Wirklichkeit machen sollen, indem wir uns dem Schauplatz und der Handlung einfügen, unse-

¹ «Lebendige Liebesflamme»: 3. Strophe (Ausgabe: Theatiner-Verlag, München, III. Bd. der sämtlichen Werke des hl. Johannes vom Kreuz [1924] § 8, S. 96).

rem Verstand und unserem Willen Nahrung geben, wie wenn wir selbst wirklich gegenwärtig die Ereignisse miterlebten. Diese Art des Gebetes ist deshalb wertvoll, weil sie die Neigung bekämpft, aus der Betrachtung eine rein spekulative Angelegenheit zu machen, und mit zwingender Notwendigkeit zu einer sehr kostbaren Vertrautheit mit den evangelischen Beichten führt.»

Wie P. Steuart sagt, ist das eine vom alten Begriff der Beschauung vollständig verschiedene Gebetsart. Vergleichen wir damit die Lehre des hl. Gregor des Großen: «Der Anfang der Beschauung ist die Sammlung. Aber die Seele kann sich nicht sammeln, wenn es ihr nicht gelingt, die Tore abzuschließen gegen alle Vorspiegelungen der Phantasie, gegen alle Bilder des Himmels und der Erde, wenn sie nicht alle Sinnesindrücke zurückzuweisen und zu verachten vermag.»

Diese Leere der Seele, dieses Schweigen in all ihren natürlichen Fähigkeiten war für die alten Geisteslehrer die eigentliche Vorbedingung für die Beschauung. Klingt das nicht gleichsam wie ein Refrain der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz?

IV. Der hl. Franz von Sales. — Er behandelt die Frage in den sechs ersten Kapiteln des VI. Buches seines «Theotimus», die man lesen sollte. Für ihn, wie für alle, beginnt das innere Gebet mit der diskursiven Betrachtung. Er beschreibt sie an der bereits oben angeführten Stelle des II. Kapitels:

«In der Betrachtung bewegt sich die Seele von Geheimnis zu Geheimnis, nicht im Fluge, nicht allein, um in der Anschauung der wunderbaren Schönheit dieser göttlichen Dinge Trost zu suchen, sondern mit Vorbedacht und Vorsatz, um Beweggründe zur Liebe oder irgendeine himmlische Empfindung zu finden. Wenn sie eine solche gefunden hat, dann nimmt sie sie in sich auf, verkostet sie und füllt sich damit an. Und wenn sie sie in ihr Herz aufgenommen und zu-rechtgelegt hat, dann sondert sie in ihrem Herzen aus, was ihr für ihren geistlichen Fortschritt am geeignetsten erscheint, und faßt endlich die entsprechenden Entschlüsse für die Zeit der Versuchung.»

Der Zweck der Betrachtung ist also das Erwecken der Andacht. Dann wandelt sie sich in Beschauung um.

«Das innerliche Gebet heißt so lange ‚Betrachtung‘, bis es den Honig der Andacht bereitet hat. Dann aber wandelt es sich in Beschauung um... Wir pflegen die Betrachtung, um die Liebe zu Gott zu gewinnen. Haben wir sie aber gewonnen, so schauen wir Gott und versenken uns in seine Güte, um die Süßigkeit zu kosten, die die Liebe uns darin finden läßt. Das Verlangen, die Liebe zu Gott zu gewinnen, führt uns zur Betrachtung. Die Liebe aber, die wir so gewonnen haben, führt uns zum beschaulichen Gebet... So ist die Betrachtung die Mutter der Liebe, die Beschauung aber ist ihre

Tochter. Deshalb sagte ich auch, die Beschauung sei eine liebevolle Aufmerksamkeit; denn hat einmal die Liebe in uns der Beschauung gerufen, dann ruft diese Beschauung umgekehrt wieder einer noch größeren und glühenderen Liebe.»

Zu Anfang des III. Kapitels gibt der Heilige die eigentliche Begriffsbestimmung der Beschauung:

«Die Beschauung ist nichts anderes als eine liebevolle, einfache und andauernde Aufmerksamkeit des Geistes auf göttliche Dinge.» – Andauernd heißt freilich nicht immerdauernd, sondern bloß solange der Akt der Beschauung im Gebete andauert.

Zweifellos bedeutet für den hl. Franz von Sales die «liebevolle Aufmerksamkeit» soviel wie Beschauung. Und so folgt er, zusammen mit dem hl. Johannes vom Kreuz, durchaus der alten Tradition, die Geltung hatte, bevor man den Ausdruck «Beschauung» nach rechts und nach links verschoben, und ihn nach oben und unten umbogen hat.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Die Alten Orden – und nicht nur sie, sondern auch die alten Lehrer und Meister des geistlichen Lebens aller Zeiten bis zur Reformation, betrachten die Beschauung als die logische, normale Folge eines glühenden, inbrünstigen Gebetes und empfehlen sie den Seelenhirten und frommen Laien. Ferner besagt eine der angeführten Stellen, daß die Beschauung dem ganzen Leib der

Kirche zukommt, den Laien so gut wie den Geistlichen. Sie ist im Bereich der großen Mehrzahl aller Christen und nicht nur das Vorrecht einer kleinen Elite. Sind wir bei dieser Sachlage nicht berechtigt zu sagen, die Beschauung im Geiste sei eben gerade jene Gebetsform, die man als «Gebet der liebevollen Aufmerksamkeit» bezeichnet hat? Wer dürfte zu sagen wagen, daß die guten, frommen, ja selbst die allereinfachsten und ungebildeten Seelen nicht bisweilen Augenblicke, Minuten, Zeiten «liebevoller Aufmerksamkeit haben», wo sie ganz einfach in Gott verzückt sind? — vielleicht bei der heiligen Messe, während der Wandlung, bei der Kommunion, beim Segen und bei den Besuchen des Allerheiligsten Altarssakramentes, oder zu andern Zeiten stillen Gebetes. Nun aber, so kurz auch ihre Dauer sein mag, das ist die «Beschauung», die wir als ein Gnadengeschenk Gottes halten und bewahren müssen, solange sie dauert. Und solange wir nicht fühlen, daß diese «Aufmerksamkeit» nachläßt oder beinahe ganz schwindet und nicht andere, fremde, störende Gedanken sich unseres Geistes bemächtigen, sollen wir nicht nach einem Buch greifen oder zu mündlichen Gebeten unsere Zuflucht nehmen, um unsere Danksagung zu verrichten. Wir müssen Gott in unserer Seele vollständig frei schalten und walten lassen und begreifen lernen, daß diese Augenblicke einfacher Beschauung ein kostbares Geschenk Seiner Güte und von unschätzbarem Wert für unser geistliches Leben sind.

Die aktive oder erworbene Beschauung

Im «Theotimus» (VI. Buch, Kap. 7) behandelt der hl. Franz von Sales das Gebet der Ruhe und der Vereinigung und die höheren Stufen des mystischen Gebetes. Die ersten Zeilen bieten ein ganz besonderes Interesse hinsichtlich der von den Theologen umstrittenen Punkte.

Nachdem der Heilige über die Beschauung der liebevollen Aufmerksamkeit gesprochen hat, die gewöhnlich auf die Betrachtung zu folgen pflegt, erklärt er jetzt:

«Ich rede hier nicht von jener Sammlung, durch die man sich am Anfang des Gebetes in die Gegenwart Gottes zu versetzen pflegt, indem man in sich selbst einkehrt und die Seele gleichsam in sein Herz zurückzieht, um mit Gott zu reden. Denn diese Art der Sammlung geschieht auf Geheiß der Liebe, die uns zum Gebete antreibt und uns dieses Mittel ergreifen lehrt, damit wir das Gebet gut verrichten. Diese Art der Sammlung vollziehen wir also selbst.»

Damit kommt er auf die Beschauung, die liebevolle Aufmerksamkeit, wie er sie in den vorhergehenden Kapiteln beschrieben hat, zurück. Wenn er aber im folgenden von den höheren Stufen der Sammlung spricht — d. h. von den letzten drei Wohnungen der hl. Theresia: vom Gebet der Ruhe, der Vereinigung und hohen mystischen Beschauung — sagt er:

«Diese innere Sammlung der Seele aber, von der ich hier reden möchte, geschieht nicht auf Geheiß der Liebe, sondern die Liebe vollzieht sie selbst; das heißt, nicht wir selbst bewirken sie aus freier Wahl, da es nicht in unserer Macht liegt und nicht von unserer Sorgfalt abhängt, in dieser Weise gesammelt zu sein, so oft wir es wollen, sondern Gott wirkt diese Sammlung in uns durch Seine heilige Gnade, wann Er es will.»

Die Stellen, die wir hier anführen, lassen klar und unzweifelhaft erkennen, daß es für den hl. Franz von Sales zwei Stufen der Beschauung gibt, die erste, von der die Rede ist in den Kapiteln 3–6, und die zweite, die er im 7. und den folgenden Kapiteln behandelt. Ihr Unterschied besteht darin, daß die erste das Ergebnis unserer persönlichen Anstrengung und Mühe ist — unter dem steten Einfluß der göttlichen Gnade, selbstverständlich —, während die zweite ganz und gar das Werk Gottes in der Seele ist, wobei keine Anstrengung unsererseits sie herbeizuführen vermöchte. Soweit ich sehe, hat man dieser Stelle nicht genügend Beachtung geschenkt. Und doch wäre sie als Ausspruch einer so hohen Autorität, wie es der hl. Franz von Sales in der mystischen Theologie ist, geeignet, die dornenvolle Kontroverse der Theologen in diesem Punkte zu entscheiden. Die Streitfrage lautet: Muß man zwei Arten oder Stufen der Beschauung anerkennen, von denen die eine «aktiv» und die höhere «passiv» genannt wird, oder ist jede

Beschauung einzig und vollständig passiv? Und ist es in diesem letzten Falle korrekt, von «erworbener Beschauung» zu sprechen in dem Sinn, daß wir selbst etwas beitragen könnten, um sie herbeizuführen, wie der hl. Franz von Sales es in der ersten dieser zitierten Stellen beschreibt? Da kommt es vor allem darauf an, wie man den Begriff nimmt. Beruft man sich auf die Definition der hl. Theresia, dann gibt es nur eine passive Beschauung. Wenn man sich aber der Meinung des hl. Franz von Sales anschließt, dann wird man mit Recht von aktiver und passiver Beschauung reden können.

Es soll hier nicht behauptet werden, der Ausdruck «erworbene Beschauung» sei von den früheren Geisteslehrern nicht auch schon verwendet worden. Seine Anwendung wurde hervorgehoben durch eine Definition der Beschauung bei der hl. Theresia, die die Beschauung auf die höheren passiven Stufen einschränkt. Die früheren Geisteslehrer sprachen einfach von der «Beschauung», obwohl sie Kenntnis hatten von den zwei Stufen, der aktiven sowohl wie der passiven. Für St. Augustinus, St. Gregor und St. Bernhard sind die verschiedenen natürlichen Geistestätigkeiten, wie Sichsammeln und Insichgehen, die gewöhnlichen vorbereitenden Vorstufen, über die die Seele mit Hilfe der Gnade zu jenen höheren Gebetsstufen emporgeführt wird, die man Beschauung nennt. Besonders der hl. Gregor beschreibt die Beschauung als eine Anstrengung und einen Kampf der Seele, in dem sie sich über die materielle Umwelt

hinweg bis zur Beschauung der göttlichen Dinge erhebt.

Ich meine, soviel ist klar: was man heute «aktive oder erworbene Beschauung» nennt, ist tatsächlich als Beschauung angesehen worden, nicht nur von den alten Geisteslehrern, sondern auch von den modernen Meistern, wie dem hl. Johannes vom Kreuz und dem hl. Franz von Sales.

Das gewöhnliche Gebet

Das Gebet der «liebvollen Aufmerksamkeit» oder Gebet der «Einfachheit» wird allgemein als die obere Grenze des gewöhnlichen Gebetes bezeichnet. In seinem schon erwähnten Buche: «La Science de la Prière» faßt P. Ludovic de Besse den natürlichen Verlauf des Gebetes im Geiste des hl. Johannes vom Kreuz folgendermaßen kurz zusammen:

Die gut verrichtete Betrachtung führt zum affektiven Gebet. Dieses hinwiederum leitet, wenn man seine Klippen vermeidet, hin zum Gebet des Glaubens. Damit ist der Punkt erreicht, zu dem im allgemeinen die Gebetsgnaden hinführen. Das Gebet hat damit die Stufe seiner gewöhnlichen Vollkommenheit erreicht. Was darüber hinausgeht, ist außerordentliches Gebet¹.

¹ Die höheren Stufen, die P. de Besse hier «außerordentliches Gebet» nennt, sind aber nach Auffassung von Abt Butler und führenden Theologen der Gegenwart nicht außerhalb der normalen Ent-

Der gleiche Gedanke wie bei P. de Besse findet sich auch in der «Map of Prayer» von P. Steuart. Der letzte Abschnitt über die Vereinfachung ist sehr praktisch und sehr nützlich.

Er schreibt, man dürfe nicht glauben, daß die höheren Stufen des Gebetes, die mystischen Zustände der Ruhe und der passiven Vereinigung, das alltägliche, ständige Gebet aller Mystiker sei, nicht einmal der heiligsten und auch nicht jener, die die höchsten Gnadengaben empfangen haben. Für die einen ist die passive Vereinigung eine Erfahrung, die sich nur ein- oder zweimal im Leben einstellt. Bei andern kommt sie häufig vor. Der hl. Ignatius scheint sie gegen Ende seines Lebens fast jeden Tag genossen zu haben. Der hl. Bernhard dagegen klagt: «Ach, wie selten ist mir dies widerfahren, und nur für so kurze Zeit!» Gewöhnlich dauert diese Gnadenbezeugung kaum eine Viertelstunde, selten länger. Nicht einmal ein Heiliger kann jedesmal, wenn er sich ins Gebet begibt, darauf zählen. Deshalb sind die gewöhnlichen Stufen des Gebets — Betrachtung, affektives Gebet, liebevolle Aufmerksamkeit, zusammen mit den mündlichen Gebeten — das tägliche Brot des Gebetslebens, sogar bei jenen, die sich bis zu den höchsten Gipfeln erheben. Und wir wissen von der hl. Theresia, daß die Heiligkeit und die wahre Vereinigung mit Gott nicht von

wicklung des christlichen Gnadenlebens. Deshalb sind sie in sich nicht «außerordentliche», sondern bloß seltene Gebetsgnaden, weil die menschliche Mittelmäßigkeit sie oft nicht zur Entfaltung kommen läßt.

diesen höheren mystischen Gnaden abhängig ist.

Aber um so mehr muß man daran festhalten, daß die vier Stufen des inneren Gebetes, die für alle frommen Seelen erreichbar und zugänglich sind – die Betrachtung, das affektive Gebet, die Akte des Willens, die liebevolle Aufmerksamkeit – nicht durch starre Mauern voneinander getrennt sind. Sie fließen ineinander über und wechseln vielleicht von Tag zu Tag, je nach dem augenblicklichen Zustand, der Aufnahmefähigkeit und Hingabefähigkeit der Seele. Der hl. Johannes vom Kreuz sagt in dieser Beziehung sehr klar und deutlich: eine Seele, die sich zu gewissen Zeiten der liebevollen Aufmerksamkeit gegen Gott erfreut, wird zu andern Zeiten mit Gewinn zur Betrachtung zurückkehren. Aber das Streben der Seele muß fest und unbeirrt nach oben gerichtet bleiben.

Das mündliche Gebet und die Beschauung

In den vorausgehenden Auseinandersetzungen war einzig und allein die Rede vom inneren Gebet, und man könnte daher leicht den Eindruck gewinnen, die Beschauung trete nur in Verbindung mit dem inneren Gebete auf und habe mit dem mündlichen Gebet nichts zu tun. Das wäre aber offensichtlich ein schwerer Irrtum. Ganz abgesehen von der hl. Messe, die ohnehin eine Sache für sich ist, muß gesagt werden, daß viele Heilige in Ekstase versetzt

wurden, während sie das Offizium beteten. Es wird berichtet, der hl. Ignatius sei vom Breviergebet dispensiert worden, weil er beim Versuch, es zu beten, häufig in Verzückung geriet. Die hl. Theresia, der große Apostel des inneren Gebets, sagt ausdrücklich: «Es kann sogar sehr leicht geschehen, daß euch der Herr, während ihr das Vaterunser oder irgendein anderes Gebet sprecht, wenn ihr es gut betet, zur vollkommenen Beschauung erhebt¹.» Sie sagt weiter, sie habe eine Ordensperson gekannt – das ist sie selbst –, die «in die reine Beschauung einging», während sie das Vaterunser betete². Abt Isaak, bei Cassian, erklärt: «Oft, während wir irgendeinen Psalmvers beten, fühlen wir uns plötzlich

¹ «Weg der Vollkommenheit», Kap. XXV, 1 (Ausgabe-Kösel-Pustet, München 1941, S. 130).

² Ebendort Kap. XXX, 7 (S. 154–155). Diese wertvolle Stelle sei hier im Zusammenhang wiedergegeben.

«...ich weiß, daß es, wie schon erwähnt, viele Personen gibt, die der Herr unter dem mündlichen Gebet unvermerkt zu hoher Beschauung erhebt. Deshalb, meine Töchter, arbeite ich so sehr darauf hin, daß ihr die mündlichen Gebete gut verrichtet. Ich kenne eine Nonne, die nie anders als nur mündlich beten konnte; bei diesem Gebete fand sie alles. Betete sie nicht mündlich, dann verlor sich ihr Verstand derart, daß es ihr unerträglich war. Ich wünschte nur, wir alle möchten das innerliche Gebet so verrichten wie diese Seele das mündliche. Mit einer gewissen Anzahl Vaterunser zu Ehren der Blutvergießung des Herrn und wenigen anderen mündlichen Gebeten brachte sie zuweilen mehrere Stunden zu. Einmal kam sie ganz betrübt zu mir und klagte darüber, daß sie weder innerlich beten noch der Beschauung obliegen, sondern nur das mündliche Gebet üben könne. Ich fragte sie, was sie denn mündlich bete, und fand, daß sie, während sie ihre Vaterunser betete, in die reine Beschauung einging und vom Herrn zur Vereinigung mit Ihm erhoben wurde. Da ihr Leben sehr musterhaft war, so konnte man schon aus ihren Werken entnehmen, daß sie so großer Gnaden teilhaftig wurde.

in einem inneren Aufschwung emporgehoben zu einem Gebet, das ganz Feuer ist¹.»

Um zu zeigen, wie der Gregorianische Choral zur Beschauung anzuregen vermag, und um so zu bestätigen, was Papst Pius XI. von dessen religiöser Wirkung sagt, wollen wir dieses Kapitel schließen mit einem Auszug aus dem Traktat eines Mönchs im 9. Jahrhundert über die Art und Weise zu singen:

«Halten wir fest an der guten Tradition des Gesangs, auf daß, gemäß der Regel unseres heiligen Vaters Benediktus unser Herz in vollkommenem Einklang sei mit unserer Stimme, da wir ja in der Gegenwart der heiligsten Dreifaltigkeit und aller Engel singen und unseren Gottesdienst halten. Singen wir also mit Zerknirschung des Herzens, in heiliger Furcht und Demut, mit einer Seele, die von Andacht durchglüht und von verlangender Sehnsucht nach himmlischen Dingen entflammt ist. Durch die Worte, die wir aussprechen, zur Beschauung der himmlischen Geheimnisse erhoben, singen wir voll hoher, beglückender Gefühle, in Reinheit des Herzens, mit liebendem Ernst und geziemender Inbrunst, in lieblichen Melodien, in köstlich-schwungvollen Weisen, mit wohlklingenden Stimmen und unsäglichem Jubel. Singen wir freudig Gott unserem Schöpfer,

Ich pries den Herrn und beneidete sie um ihr mündliches Gebet. . . . so dürft ihr . . . nicht meinen, es werde euch die Beschauung versagt, wenn anders ihr die mündlichen Gebete in gebührender Weise verrichtet und ein reines Gewissen bewahrt.»

¹ Unterredung IX, Nr. 25.

auf daß wir, eines Tages aufgenommen in die Gemeinschaft der Heiligen, mit ihnen wandelnd im Chor der ewigen Glückseligkeit, würdig erfunden werden, Denjenigen zu lobpreisen, der uns dorthin berufen hat, wo Er lebt und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit.»

Es steht außer allem Zweifel, daß ein solcher liturgischer Gesang beschauliches Gebet ist.

VIII
FRAGMENTA

Es mag die Frage auftauchen: Werden die über die Seiten dieses Buches hin ausgestreuten Anregungen und Räte für das geistliche Leben frommer Laien nicht zusammenhanglos, abgerissen, fragmentarisch erscheinen? Sollte man nicht, damit sie von praktischem Nutzen sein könnten, sie zusammenstellen, aufeinander abstimmen und so zu einem praktischen Programm ausgestalten?

Vor allem sei nochmals ausdrücklich festgestellt, wen wir bei der Abfassung dieses Buches im Auge hatten: nämlich alle jene berufstätigen Männer und Frauen, die auf diese oder jene Weise ihren Lebensunterhalt verdienen, in freien Berufen, als Geschäftsleute, Kaufleute, Handwerker und Arbeiter aller Berufe und Schichten. Wir wenden uns also an alle jene, die am Morgen früh von daheim aufbrechen müssen, um gegen sieben oder acht Uhr an ihrem Arbeitsplatz einzutreffen, sei es im Bureau, im Laden, in der Fabrik, auf dem Bauplatz oder im Atelier. Wir sprechen zu all jenen, die oft den ganzen Tag auswärts verbringen und kaum vor sechs Uhr heimkehren, deren Tag voll und ganz in Anspruch genommen ist von den Pflichten ihres Berufes, mit seinen täglichen ermüdenden und geisttötenden Anforderungen. Auch viele Frauen müssen ja heutzutage ein gleiches

Leben führen. Und die zu Hause bleiben, sind nicht weniger in Anspruch genommen von der Sorge um den Haushalt und den übrigen häuslichen Pflichten.

Mit der Absicht und in der Hoffnung — nicht etwa den wohlhabenden Klassen — sondern der großen Menge dieser Männer und Frauen zu einem geistlichen Leben behilflich zu sein, habe ich dieses Buch geschrieben. Als Ausgangspunkt steht folgendes fest: Welchen Weg christlichen Lebens wir auch immer wandeln mögen — ob als Priester, Ordensperson, frommer Laie, als Mann oder Frau —, es gibt immer zwei Seiten, zwei Gesichtspunkte im geistlichen Leben: einen, der unsere Seele, unseren Geist und unser Herz angeht, und den anderen, der sich unmittelbar auf Gott bezieht. Der erste kann als «Selbstbeherrschung», der zweite als «Gottesdienst» bezeichnet werden.

1. DIE SELBSTBEHERRSCHUNG · ASZESE

In der 14. Unterredung bei Cassian¹ erklärt ein alter Abt der ägyptischen Wüste, daß man die ganze Wissenschaft vom geistlichen Leben auf zwei Dinge zurückführen könne: auf die Praxis und auf die Theorie. Die erste ist ganz Tätigkeit, das heißt, das Bestreben, seine Sitten zu bekehren und sich von seinen Fehlern und Lastern zu reinigen, und die andere besteht in der Beschauung der göttlichen Dinge. Die erste

¹ Nr. 1

wird gemeinhin Abtötung genannt oder in einem weiteren Sinne Aszeze. Es ist ein großer und dennoch sehr verbreiteter Irrtum, diese Übungen mit körperlichen Strenghheiten wie Fasten, Geißelung und Bußhemd gleichzusetzen; denn das ist nur eine Seite davon, und zwar die unwichtigste. Es handelt sich hier um etwas ganz anderes als darum, uns weh zu tun. Die Aszeze in ihrer eigentlichen und wahren Bedeutung ist eine Art «Training». Das Wort stammt von einem griechischen Ausdruck, womit man die fortgesetzte Übung bezeichnete, der sich die Athleten für die Kampfspiele unterziehen mußten, wie unsere Sportler es heute noch tun. Wir denken an den hl. Paulus, der das Christenleben mit einer Rennbahn vergleicht¹ und uns daran erinnert, wie jene, die im Wettkampf ringen, um den Kampfpfeis zu erlangen, Enthaltensamkeit in allem üben. Nach dem alten Abt bei Cassian bedeutet also das aszetische Training im christlichen Leben zuerst Krieg gegen jede böse Neigung, gegen jeden Hang zur Sünde, dieses allgemeine Erbe unserer gefallenen Natur. Und in zweiter Linie bedeutet Aszeze die Pflege und Übung der Tugenden und die Erziehung zu guten Gewohnheiten. Die Seele ist wie ein Garten, und die erste Arbeit des Gärtners ist das Ausreißen des Unkrauts; hierauf muß er anpflanzen und sodann die Gemüse und Blumen pflegen. Diese beiden Tätigkeiten müssen immer Hand in Hand gehen; denn die Gemüse und

¹ 1 Kor 9, 24 ff.

die Blumen werden um so besser gedeihen, je mehr Sorgfalt man darauf verwendet, das Unkraut am Neuaufkeimen zu verhindern. Gerade so ist das «aktive Leben» oder die Aszese, wie Cassian sagt, die Gesamtheit der Tätigkeiten, durch die wir unser Leben lang uns mühen, die christliche Persönlichkeit in uns auszubilden und durchzuformen. So verstanden, sind Aszese und Abtötung die Vorbedingung jedes christlichen Lebens, ja sogar ganz einfach jedes anständigen Menschenlebens. Denn ein Leben ohne anhaltende Abtötung, Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung wird notwendigerweise ein mißgestaltetes Leben sein.

Der Abt bei Cassian legt sodann dar, daß man dieses «aktive oder praktische» Leben unter verschiedenen Formen führen kann, die gleichsam so eine Art Übungs- oder Trainingsfelder für die Tugend sind. Dabei hatte er die Mönche im Auge. Unter den verschiedenen Arten religiöser Tätigkeit zählt er unter anderem besonders die Werke der Gastfreundschaft und des Unterrichts, die Pflege der Kranken, Fürsorge und Trostbesuche bei den Armen auf. Aber was er sagt, kann verallgemeinert und auf alle gutgewillten Menschen in der Welt angewandt werden. Jeder Lebensstand bietet ein gutes Kampf- und Trainingsfeld für die Übung der Selbstbeherrschung, die Pflege der Tugend und die Bildung und Formung der Persönlichkeit. An erster Stelle steht der Ehestand und das Familienleben als die gewöhnliche, von Gott gewollte Schule der Tugend. Dann kann jeder

anständige Beruf, jede ehrliche Beschäftigung, Handel und Gewerbe, kurzum, jede Laufbahn und jeder Berufsstand — vorausgesetzt, daß man seine Verpflichtungen getreu erfüllt — ein fruchtbares Feld für unsere sittliche Selbsterziehung werden. Was der alte Abt uns einschärfen und einprägen will, ist folgendes: Haben wir einmal unsern Lebensweg gewählt so sollen wir fest darin stehen und dabei verharren in treuer Pflichterfüllung, uns mit unserer ganzen Persönlichkeit einsetzen, alle Gelegenheiten, die sich uns bieten, ergreifen und Nutzen daraus zu ziehen suchen für unser inneres Leben und so unser geistliches Leben ausbauen, unsere Bosheit bändigen und unsere Fehler besiegen.

*Die Vollkommenheit ist möglich in jedem
Lebens- und Berufsstand*

Vergessen wir nicht, daß Gott lieben und Gott dienen wesentlich darin bestehen, Seine Gebote zu halten, Seinen Gesetzen zu gehorchen und uns zu bemühen, in allem Seinen Willen zu tun. «Nicht jeder, der sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern derjenige, der den Willen Meines Vaters tut, der wird ins Himmelreich eingehen» (Mt 7, 21). Für jeden unter uns heißt Gottes Willen tun, treu unsere Standespflichten erfüllen. Aber noch mehr: die Vereinigung mit Gott begreift wesentlich in sich die Vereinigung unseres Willens mit seinem göttlichen Willen, wie wir es bei der hl. Theresia

so kraftvoll ausgedrückt fanden. Das bedeutet unsere Ergebung in die Prüfungen, die Gott nach Seinem Gefallen über uns verhängt, die Gleichförmigkeit unseres Wollens mit dem Seinen, die Annahme alles dessen, was aus Seinen Händen kommt. Das kann unter allen Lebensbedingungen geschehen, in der Welt wie im Kloster. Und wenn dies gut vollbracht wird, dann ist das die wahre Heiligkeit. Somit ist die Heiligkeit, die christliche Vollkommenheit, allen erreichbar.

Anderswo habe ich geschrieben:

Kein Stand setzt dem Grad der persönlichen Vollkommenheit, die man erreichen kann, Schranken, nicht einmal der heroischen Heiligkeit – und dies nicht etwa trotz, sondern gerade mittels der Standespflichten. Die Standespflichten sind Ausdruck des göttlichen Willens für jeden von uns; und wenn wir diese Pflichten treu und gewissenhaft erfüllen, tun wir den Willen Gottes und gehorchen Seinem Gebot, was ja, wie uns die höchste Autorität versichert hat, der höchste Beweis der Gottesliebe ist. Wer dies in vollkommener Weise tut, hat, soviel an ihm liegt, die vollendete Gottesliebe und die Vollkommenheit erreicht. Diese Vollkommenheit ist allen möglich. Der Zugang zu ihr steht offen in allen Lebensverhältnissen, seien sie auch noch so angefüllt von Geschäften und Sorgen.

Bisweilen mögen wir träumen: wenn wir nur entlastet wären von den Sorgen, mit denen uns

die Geschäfte und Scherereien des Lebens den lieben langen Tag quälen, dann wären wir frei, für unsere Seele zu sorgen, und wir könnten uns rückhaltlos der Liebe und dem Dienst Gottes hingeben. Nur zu leicht sind wir geneigt, unsere Beschäftigungen als ein Hindernis für das geistliche Leben anzusehen. Das stimmt durchaus nicht. Sie sind ein wesentlicher Bestandteil des geistlichen Lebens, wenn sie zu unserem Stande gehören; sie sind das bestimmte Übungs- und Kampffeld, auf das uns die Vorsehung gestellt hat, damit wir hier die Tugend üben und unsere christliche Persönlichkeit bilden und formen. Nicht wenn wir desertieren vom Schlachtfeld, auf das wir gestellt sind, sondern wenn wir auf ihm siegen, beweisen wir Gott unsere Liebe und Treue.

Und wenn jemand fragt, wie man da zu Werk gehen müsse, kann man ihm antworten: Folge dem Rat des hl. Franz von Sales und fange mit den «kleinen Tugenden» an: Geduld, Sanftmut, gute Laune, Güte usw. Siehe, was er darüber sagt¹. Oder lies noch einmal die schönen Worte von P. Grou² über die innere Abtötung. Er versichert, daß diese, wenn so geübt, wie er angibt, eine «hervorragende Tugend» darstelle. Und warum nicht? Jeder beliebige Mensch, gleichviel wer immer und wo immer er sei, kann seine Reizbarkeit unterdrücken oder seine übeln Launen im Zaume halten. Weder die Gesund-

¹ Siehe oben Seite 192f.

² S. 194f.

heit des Leibes noch der Seele nimmt dabei Schaden oder läuft irgendwelche Gefahr. So einfache Dinge leisten auch der Eitelkeit keinen Vorschub und nehmen uns durchaus keine Zeit weg. Sie stören die Arbeit oder die Geschäfte in keiner Weise. Dabei ist es nicht einmal nötig, in der Kirche zu sein; wir können ganz einfach im Bureau, in der Werkstatt oder zu Hause bleiben. Solche Tugend, solche Vollkommenheit, selbst in hohem Grade, ist erreichbar für jeden Menschen, ganz gleich in welchen Lebensverhältnissen er sich befindet, wenn er nur den Mut hat, ernstlich danach zu streben.

Die Nächstenliebe

Die persönliche Vollkommenheit genügt aber nicht. Wenn man von christlicher Vollkommenheit spricht, muß man auch an das zweite Große Gebot denken, an die Nächstenliebe. Der Befehl Christi, daß wir Menschen einander lieben, nimmt einen beträchtlichen Raum ein in den Predigten unseres Herrn. Ist denn die Nächstenliebe nicht Sein eigenstes Gebot, gleichsam das Unterscheidungsmerkmal, das Seine Jünger auszeichnen sollte: «Das ist Mein Gebot» (Joh 15, 12). «Daran wird man euch erkennen» (Joh 13, 35). Und hier wird nicht etwa nur das bloße innere Wohlwollen gefordert, sondern die tätige christliche Nächstenliebe. Er verkündigt uns, daß am großen Gerichtstag beim Weltgericht unser Urteil abhängig sei von den Fra-

gen: Hast du die Hungrigen gespeist, die Nackten bekleidet, die Obdachlosen beherbergt, die Kranken und die Gefangenen besucht? (Mt 25, 34 ff.). Die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit müssen also in jedem christlichen Leben einen Platz finden. Man wird dieses Gebot erfüllen, wenn man entsprechend seinen Mitteln Almosen gibt. Es kann das auch dadurch geschehen, daß man Beiträge spendet für gemeinnützige Zwecke und karitative Organisationen. Es ist aber höchst wünschenswert, daß zu diesen nur auf dem Papier gezeichneten Almosen der persönliche Kontakt und Dienst am Bedürftigen hinzutritt. Unser Herr empfiehlt, es dem barmherzigen Samariter gleich zu tun: er setzte sich mit seiner ganzen Persönlichkeit ein, als er den armen Verwundeten aufhob und seine Wunden verband; dazu gab er noch Geld, damit er anständig gepflegt werden konnte. Überall, wo ein St. Vinzenzverein besteht, können die Katholiken sich der sog. Vinzenzkonferenz anschließen, die den Zweck verfolgt, neben dem doppelten Almosen durch Geldspenden und persönlichen Dienst auch religiös auf die Armen einzuwirken.

Wir haben genugsam bewiesen, daß die christliche Vollkommenheit, das heißt die Beobachtung der zwei Großen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe, worin die wahre Religion besteht, allen erreichbar ist: «Wer es fassen kann, der fasse es» (Mt 19, 12).

Wir haben den ersten Wesensbestandteil des geistlichen Lebens behandelt, nämlich die Selbstbeherrschung, die Aszese oder das «Training», jenen Teil also, der uns selbst angeht. Wir kommen jetzt zum zweiten Teil, der sich direkt auf Gott bezieht und in Gottesdienst und Gebet besteht.

Wir erinnern uns, wie in der wohlbekannteren Erzählung von Maria und Martha unser Herr die Worte spricht: «Eines ist notwendig! Maria hat den guten Teil erwählt»¹. Von Anfang an hat man diese Worte als die Magna Charta, als die Grundlage des beschaulichen Lebens aufgefaßt. Sie haben aber einen viel weiteren, tieferen, ja allgemeinen Sinn. Sie erklären, daß der Teil Marias nicht nur der «gute», der «beste», sondern daß er «notwendig», schlechterdings «unentbehrlich» ist, das heißt notwendig für alle. Ruhig zu den Füßen unseres Herrn sitzend verharren, auf seine Worte lauschen, sich mit Gott im Gebete unterhalten, all dies wird damit als ein wesentlicher Bestandteil jedes christlichen Lebens, ja sogar jedes Lebens überhaupt erklärt. Welches also auch unsere Stellung im Leben sei — unser Herr versichert, das Gebet sei die Grundlage unseres Lebens, und die Zeit, die wir ihm widmen, sei der «gute Teil», der wertvollste Teil unseres Lebens. So kurz diese Zeit auch sein

¹ «Den guten Teil», so lauten alle griechischen Texte. Die Vulgata und viele andere lateinische Texte sagen «den besten Teil».

mag — sie ist zwangsläufig kurz für die meisten Menschen von heute — sie muß in unseren Augen immer das Eine Notwendige sein. Denn sie erhält unser geistliches Leben lebendig, im Kontakt und in Freundschaft mit Gott. Deshalb soll auch der vielbeschäftigte, der hart arbeitende Mensch dafür besorgt sein, dem Gebet in seinem Leben einen hinreichenden Platz einzuräumen.

Diese Seite des geistlichen Lebens schließt in sich die Anbetung, die ursprüngliche Pflicht des Geschöpfes; dann die Bitte für unsere Bedürfnisse des Leibes und der Seele, unseres geistlichen und zeitlichen Lebens. Ferner gehört dazu das Gebet im eigentlichen Sinne, die Erhebung der Seele und des Herzens zu Gott, all unsere Beziehungen zu Ihm. Dies ist die positiv religiöse Seite unseres Lebens. All denen, die in der Welt von Geschäften stark in Anspruch genommen sind, sollte es besonders am Herzen liegen, sich dieses religiöse Element nicht schmälern zu lassen und, je nach ihren persönlichen Möglichkeiten, ihm einen gebührenden Platz zu sichern.

Die Heiligung des Sonntags

Zu allererst soll Bedacht genommen werden auf die Heiligung des Sonntags.

Der Sonntag ist der Tag der Ruhe, der Tag, an dem Leib und Seele nach der Arbeit der Woche wieder neue Kraft schöpfen. Aber er ist

noch mehr. Nach dem ursprünglichen Plan soll er auch der Tag sein, an dem die Seele sich erholt und stärkt, um die Tugend zu pflegen und den religiösen Pflichten zu genügen. «Gedenke, daß du den Tag des Sabbats (oder den Tag der Ruhe) heiligest» (Ex 20, 8). Der eigentliche Zweck dieses Ruhetages ist es, denen, die arbeiten, Zeit, Gelegenheit und Möglichkeit zu geben, sich mit den religiösen Dingen zur Förderung ihrer Seele zu befassen.

Die einzige Verpflichtung, die die heilige Kirche den Katholiken am Sonntag auferlegt, ist das Anhören einer heiligen Messe. Wer sich aber damit begnügte, nur gerade einer stillen Messe beizuwohnen, und nichts Weiteres täte, würde den Sonntag auf eine recht unvollständige Art begehen. Von «Heilighalten» könnte man kaum reden, noch von einem Tag, der der Religion und dem Dienste Gottes geweiht ist.

Die heilige Messe ist allerdings der erhabenste Akt der Gottesverehrung; und wer ehrfurchtsvoll, nach bestem Vermögen, in seiner Pfarrkirche der heiligen Messe beiwohnt, nimmt teil am öffentlichen gemeinschaftlichen Akt der Anbetung, der Gott gebührt.

Aber das ist zu wenig, das genügt noch nicht. Wer immer die Religion wirklich aufrichtig und ernstlich üben will, wird etwas mehr tun und sich meist nicht mit einer stillen Messe begnügen, um sodann den ganzen Tag in Vergnügungen zuzubringen, so erlaubt und billig es auch ist, sich eine Freude zu gönnen, nachdem man seine religiösen Pflichten erfüllt hat. Die

katholische Kirche kennt den puritanisch-freudlosen Sonntag nicht; aber sie erwartet von ihren Kindern, daß sie den Sonntag heilighalten. Wer weiß, daß die Sonntagsruhe vor allem geboten ist, um der Religion ihren gebührenden Platz einzuräumen, wird meist trachten, nochmals zur Kirche zu gehen, zu einem Nachmittags- oder Abendgottesdienst, Vesper, Komplet, oder zu einer Andacht mit Predigt, Gesang und Segen mit dem Allerheiligsten. Es handelt sich, wohlverstanden, nur um jene, denen dies möglich ist. Diese sollte man ermahnen, den oben erwähnten dringenden Empfehlungen Papst Pius' XI. zu entsprechen und einen aktiven Anteil an den Gottesdiensten zu nehmen, mitzusingen bei jenen Teilen, wo es möglich ist, wie bei den Hymnen, beim Segen oder bei den Kirchenliedern. Dabei sollen sie nicht nur murmeln oder ganz leise mitsummen, sondern sie sollen singen und auch mit lauter Stimme auf die Gebete und Anrufungen antworten, damit die Andachtsübung wirklich die einmütige Stimme des ganzen Volkes sei, das da versammelt ist zum Gottesdienst und zu seiner Förderung im geistlichen Leben.

Sehr heilsam und ersprießlich zur Heiligung des Sonntags ist auch die Gepflogenheit, im Lauf des Tages eine ruhige halbe Stunde für eine geistliche Lesung oder eine Betrachtung einzuräumen. Ich habe einen heiligmäßigen Mann gekannt, der die Gewohnheit hatte, jeden Sonntag nach dem Mittagessen eine halbe Stunde langsam, überlegend und betend in der «Nach-

folge Christi» zu lesen. Diese Übung allein hatte eine wunderbare Wirkung und vergeistigte sein Leben. Gering dürfte die Zahl derer sein, die es sich nicht leisten könnten, am Sonntag eine halbe Stunde freizuhalten, um auf diese Weise allein mit Gott und der Seele zu sein. Noch besser wäre es, das Neue Testament zur Hand zu nehmen — die Evangelien sind ja von Pius X. allen Gläubigen so angelegentlich zur Lektüre empfohlen worden — oder das Alte Testament. Sicherlich bedeutet es für die Katholiken einen großen geistigen Verlust, wenn sie sich die schönen gottesfürchtigen Lehren der großen Propheten und die Weisheit der Sprüche Salomons entgehen lassen.

Hierher gehört auch noch die Frage der geistlichen Exerzitien, auf die Papst Pius XI. ganz besonderes Gewicht gelegt hat. Gewiß muß ihnen vom religiösen Gesichtspunkt aus ein hoher Wert beigemessen werden. Indessen muß man sich doch fragen: darf man von der Mehrzahl der Berufstätigen, die außer den Feiertagen nur vierzehn Tage Sommerferien haben, verlangen, daß sie Exerzitien machen? Statt dessen aber wäre es ihnen vielleicht möglich, dann und wann an einem Sonntag einen sogenannten Einkehrtag zu halten. Viele religiöse Häuser bieten günstige Gelegenheit dazu, indem sie über das Wochenende, von Samstagabend bis Montagmorgen solche Übungen öffentlich oder privat veranstalten.

Es scheint überflüssig, eigens hervorzuheben, welch großer geistlicher Nutzen und welche

Segnungen aus dem Empfang der Sakramente der Buße und des Altars hervorgehen. Es ist genugsam bekannt, mit welchem Eifer der heiligmäßige Papst Pius X. die häufige heilige Kommunion empfohlen hat. Nach seinen Weisungen, die durch seine Nachfolger bekräftigt wurden, steht fest, daß es gut, erlaubt und vortrefflich ist für jeden Katholiken, der ein gutes christliches Leben führt oder zu führen sucht, wenn er jede Woche die heilige Kommunion empfängt. Die einzige Bedingung, sie alle acht Tage oder sogar jeden Tag empfangen zu dürfen, ist die, keine Todsünde auf dem Gewissen und die rechte Absicht zu haben, so daß auf diese Weise die heilige Kommunion eine wahrhaft religiöse Handlung ist.

Man muß sich aber wohl Rechenschaft darüber geben, daß, so wünschenswert die heilige Messe und selbst die tägliche heilige Kommunion sind, doch die große Mehrzahl der Berufstätigen nicht immer daran teilnehmen können. Ja, es wäre nicht einmal vernünftig, sie dazu zu drängen. Die Leute mit einem feststehenden Tages- und Arbeitsplan, die in Lebens- und Arbeitsbedingungen stehen, wie wir sie am Anfang dieses Kapitels angedeutet haben, könnten nur unter ausnahmsweise günstigen Umständen — wie etwa eine Siebenuhrmesse in einer nahegelegenen Kirche — einer heiligen Messe beiwohnen, bevor sie zur Arbeit gehen. Nach der Rückkehr von ihrem Tagewerk wird vielen keinerlei Betrachtung mehr möglich sein.

Morgen- und Abendgebet

Und so kommen wir zu der ganz einfachen, schlichten Gepflogenheit des Morgen- und Abendgebets, für die meisten braven Laien die hauptsächlichste religiöse Übung, die ihrem geistlichen Leben den festen Halt gibt. Der Grund hiefür ist klar. Die Freundschaft Gottes ist das kostbarste Gut. Die Erfahrung lehrt uns aber, daß zur Aufrechterhaltung einer Freundschaft lebendige Fühlung notwendig ist, entweder persönlich oder brieflich. Fehlt dieser lebendige Strom, so wird die Freundschaft schwach und schwächer und erstirbt schließlich aus Mangel an Nahrung. Sie kann wieder entstehen, wenn man den Kontakt wiederherstellt; aber unterdessen ist sie tot oder beinahe tot. So verhält es sich mit unserer Freundschaft mit Gott. Sie wird erkalten, wenn auch nicht von seiten Gottes, so doch von unserer Seite. Der berufstätige Mensch von heute, von dem wir gesprochen haben, bleibt nun aber vor allem durch das Morgen- und Abendgebet in Fühlung mit Gott, indem er so wenigstens zweimal am Tage eine Verbindung mit Ihm herstellt und dadurch lebendige und wirksame Beziehung unterhält, die ihn mit seinem großen Freund und Vater vereinigt.

Daraus erhellt, wie wichtig es ist, wie man es gar nicht hoch genug bewerten kann, daß wir unser Leben lang die Gewohnheit beibehalten, die wir auf dem Schoße unserer Mutter gelernt haben, nämlich unser Morgen- und

Abendgebet gut und regelmäßig zu verrichten.

Und doch steht zu befürchten, daß allzuvielen diese Gebete nur so obenhin und unregelmäßig verrichten, sie mehr und mehr vernachlässigen und schließlich dahingelangen, sie vollständig zu unterlassen. So gehen dann viele durchs Leben, ohne jemals wieder zu beten — ein wahrhaft beklagenswerter Zustand!

Dafür gibt es zwei Gründe. Wir müssen uns am Morgen oft beeilen. Am Abend kommen wir spät heim und sind müde. Und so gelangen wir allmählich dazu, unser Gebet zu unterlassen. Diese gewohnheitsmäßige Vernachlässigung ist weiter nichts als reine Trägheit, Gleichgültigkeit und Mangel an religiösem Sinn. Wir sollten es uns zur Regel machen und daran festhalten, morgens und abends immer ein paar Gebete zu verrichten, entweder aus dem Katechismus oder aus unserem Gebetbuch. Und wenn wir sie gelegentlich einmal wirklich nicht verrichten können, so beten wir wenigstens ein «Vaterunser», «Gegrüßt seist du, Maria» und ein «Ehre sei dem Vater» auf den Knien, bevor wir am Morgen unser Zimmer verlassen oder bevor wir uns abends zur Ruhe legen. Das nimmt kaum mehr als eine Minute in Anspruch und erfüllt den Zweck, uns am Anfang und am Ende des Tages mit Gott in Verbindung zu setzen und so unsere Freundschaft mit Ihm aufrechtzuerhalten. Dieses Mindestmaß sollte aber nur in ganz dringenden Fällen zur Anwendung kommen. Ein eigentliches gutes Morgen- und Abend-

gebet sollte dagegen Regel und Gewohnheit bleiben.

Wahrscheinlich aber liegt der Hauptgrund, weshalb wir in den täglichen Gebeten nachlässig werden, viel tiefer. Es ist die Schwierigkeit, die mit allen Gebeten verbunden ist, eine Versuchung, gegen die man ganz einfach ankämpfen muß. Wir alle neigen dazu, angesichts unseres scheinbaren Mißerfolges im Gebet, entmutigt zu werden. Man möchte meinen, daß der Umgang mit unserem himmlischen Vater leicht und ungezwungen, genußreich und wonnig für uns sein müßte; aber statt dessen ist es erfahrungsgemäß eine schwierige und niederdrückende Angelegenheit, voller Zerstreuungen, Trockenheit, Mangel an Andacht, körperlichem Unbehagen, Gelähmtheit und Stumpfheit. Oft scheint das Herz so gar nicht dabei zu sein, daß wir uns fragen, ob ein solches Gebet irgendwelchen geistigen Wert habe, ja, ob das überhaupt Gebet sei, und ob all das der Mühe wert sei. Wir beklagen uns, keinerlei Andacht zu fühlen, gerade so wie jene guten Seelen, die sich im Beichtstuhl voller Betrübniß anklagen, daß sie keinen Reueschmerz über ihre Sünden fühlen. Diesen muß man sagen, daß das «Fühlen» eine Sache des Gemütes ist, und daß die Gemütsbewegungen von unserem Körper abhängig sind und nicht nach Belieben erweckt werden können. Wir sollen uns nicht betrübt fühlen über unsere Fehler, sondern betrübt sein; und darüber betrübt zu sein, ist nicht eine Angelegenheit der gemüthhaften Seite unserer

Natur, sondern der höchsten Seelenkräfte, des Verstandes und des Willens. Ebenso können wir nicht nach Belieben Andacht fühlen. Wir sollen andächtig sein, und das ist genau so eine Angelegenheit des Verstandes und des Willens. Nicht um Andacht und geistliche Freude zu fühlen, beten wir. Wenn diese Gefühle uns verliehen werden, so wollen wir sie freudig annehmen und Gott danken; aber wir beten, um Gott zu gefallen, nicht um uns selbst zu gefallen. Wir beten, weil Gott seine Freude daran hat, weil es Sein Gebot und Sein Gesetz ist. Der Zustand der Trockenheit, der Unruhe und der Trostlosigkeit ist ein wohlbekannter Gebetszustand. Da gibt es nichts anderes, als darüber hinwegzugehen, das Gebet fortzusetzen, sich zum Gebete zwingen. Folglich darf man um nichts in der Welt, trotz allem scheinbaren Mißerfolg, das Morgen- und Abendgebet unterlassen. Zerstreuungen, Trockenheit und Unlust beim Beten sind nicht von Bedeutung. Jeder soll, so gut er kann, die tägliche Übung des Morgen- und Abendgebets beibehalten und der Überzeugung leben, daß es sich sehr wohl lohnt, wie alle Meister des geistlichen Lebens versichern. Sagt doch z. B. der hl. Franz von Sales, «daß eine Unze eines Gebetes in der Trostlosigkeit mehr wert ist als ein ganzes Pfund eines Gebets voller Tröstungen».

Man kann mit einer einfachen Probe sein Gebet bewerten. Alle haben die Möglichkeit, sie vorzunehmen: Priester, Ordensleute und Laien in gleicher Weise, ob es sich nun um das münd-

liche Breviergebet handle, um den Rozenkranz, das Morgen- und Abendgebet oder um das innere Gebet. Wenn wir uns nach beendigtem Gebet unbefriedigt und ohne jegliche Tröstung erheben, können wir uns die vier folgenden Fragen stellen: Hatte ich die Absicht zu beten? Habe ich beten wollen? Habe ich versucht zu beten? Tut es mir leid, nicht besser gebetet zu haben? Und wenn wir auf jede dieser vier Fragen mit einem ehrlichen «Ja» antworten können, dann dürfen wir zuversichtlich glauben, daß wir wirklich gebetet haben und wahrscheinlich sogar sehr gut gebetet haben.

In einer Abhandlung über das Gebet versichert uns der hl. Alfons von Liguori, daß wir gerettet werden, wenn wir beten; und gleichzeitig warnt er uns, daß, wenn wir nicht beten, wir große Gefahr laufen, verlorenzugehen.

Unserer Lieben Frau

DER GNADENMUTTER
VON EINSIEDELN

ehrerbietigst zu Füßen gelegt

VON A. H.-R.

In Fortführung dieser neuen Reihe
LICHT VOM LICHT
werden zur Ausgabe gelangen

im Frühjahr 1945:

JEAN-PIERRE DE CAUSSADE S. J.
Hingabe an Gottes Vorsehung

im Herbst 1945:

ABT JOHN CHAPMAN O. S. B.
Geistliche Briefe an Laien

MSGR. CHEVROT

Liturgie der heiligen Messe

Späterhin werden folgen:

NEWMAN, FRANZ VON SALES,
CASSIAN, BLOSIUS

Prospekte durch den

BENZIGER VERLAG

EINSIEDELN - ZÜRICH