

EINÜBUNG UND WEISUNG

In actione contemplativus – Beschaulich mitten in der Arbeit

Vom immerwährenden Gebet des tätigen Menschen

Von Louis Verny, S. J., Lyon

Die folgenden Ausführungen stellen einen Vortrag dar, den P. Louis Verny, S. J. auf einer Tagung über Fragen der heutigen Frömmigkeit vor seinen Mitbrüdern gehalten hat und der mit anderen Vorträgen derselben Tagung in der Revue d' Ascétique et de Mystique (26 [1950] Nr. 101, Jan.-März) erschienen ist. Obwohl der Vortrag zunächst nur für einen kleinen Kreis von Ordensmitgliedern gedacht war, bringen wir ihn wegen der Wichtigkeit des Themas und der Tiefe seiner Durchführung. Dem modernen religiösen Menschen — Priestern, Ordensleuten und Laien —, der sich täglich in die Arbeit eingespannt sieht und sie oft als eine drückende Last empfindet, die ihm keine Zeit mehr für seine Seele und für Gott übrig läßt, wird hier gezeigt, welchen Weg er einschlagen und welche Mittel er anwenden muß, um seine Arbeit zum Gebet zu machen, um in der Fülle drängenden Lebens dennoch ein betender Mensch zu werden, der die Welt in sich überwindet und dessen „Wandel im Himmel“ ist. — Die Erlaubnis zum Nachdruck gaben die Schriftleitung der RAM sowie der Verfasser. Die Übersetzung besorgten Pierre Flüeler, S. J. und Franz Hillig, S. J.

Wir stellen unseren Überlegungen einige Texte P. Nadals¹ voran: „Daß das Gebet in einem religiösen Institut ein Kernstück von größter Wichtigkeit ist, leuchtet jedem ein. Ich verstehe dabei unter Gebet das, was Paulus meint, wenn er sagt: „Ich will mit dem Geist beten, ich will auch beten mit Einsicht“ (1 Kor 14, 15); ein erleuchtende und die einende. Solchem Beten gibt sich die Gesellschaft Jesu freudig und voll tatkräftigen Eifers in Christo Jesu hin. Denn da ist keines ihrer Glieder, das sie nicht zunächst einübte in Betrachtungen, die der ersten Bekehrung und dem Ausziehen des alten Menschen zugeordnet sind. In allen darauf folgenden Betrachtungen über die Geheimnisse des Lebens Jesu suchen wir mehr und mehr in uns die Gesinnung Christi zu entwickeln, der da ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Endlich finden wir unsere Ruhe in der Liebe und finden so am Ende wieder, was der unumgängliche Ausgangspunkt allen Betens ist: die Liebe, die höchste und göttlichste aller Tugenden ... Doch das alles soll darin gipfeln, daß wir vom Gebet aufstehen, ganz durchglüht von dem in den Gebetsstunden entfachten Eifer und uns voll Freude in Christus — mit Herzensdemut, Zufriedenheit und Zuversicht — der Arbeit im Weinberg des Herrn widmen. Das alles entnehmen wir dem Exerzitienbuch“.

„Zwar habe ich an dieser Stelle nicht vom Gebet zu sprechen, dennoch möchte ich eine Tatsache nicht übergehen: daß nämlich Ignatius von Gott die besondere Gnade empfangen hatte, sich ohne jede Mühe zur Beschauung der Heiligsten Dreifaltigkeit zu erheben und in dieser Schauung lange zu ruhen. Bald wurde er durch die Gnade eingeladen, die ganze Dreifaltigkeit zu betrachten: er ward in sie entrückt und vereinigte sich mit ihr von ganzem Herzen unter innigster Andacht und tiefstem geistlichen Trost. Bald schaute er den Vater allein oder den Sohn oder den Heiligen Geist. Diese Schauung der Heiligsten Dreifaltigkeit wurde ihm oftmals in den verschiedenen Lebensabschnitten zuteil; hauptsächlich, ja fast ausschließlich empfing er sie aber während der letzten Monate seiner irdischen Pilgerschaft“.

¹ P. Nadal war einer der engsten Mitarbeiter des hl. Ignatius von Loyola in der Leitung des Ordens und gilt als der beste Interpret seiner Gedanken und geistlichen Lehren.

„Wenn dem hl. Ignatius eine solche Gebetsgnade zuteil wurde, dann ist das ein Privileg und eine Gnade ganz eigener Ordnung. Aber er kannte noch ein anderes Gebet. Dies ließ ihn Gott in allen Dingen und bei jedem Tun als gegenwärtig erkennen und war verbunden mit einem lebhaften Gefühl für die übernatürliche Wirklichkeit: beschaulich mitten in der Arbeit, oder wie sein Leitspruch hieß: „In allen Dingen Gott finden“. Diese Gnade, die seine Seele erhellte, ward uns offenbar durch eine Art Leuchten, das von seinem Antlitz ausging und durch die lichtvolle Sicherheit, mit der er in Christus handelte. Uns erfüllte es mit Bewunderung, unser Herz wurde bei seinem Anblick getröstet, und wir verspürten, wie etwas von dem Überfluß dieser Gnaden auf uns selbst überströmte. Daher glauben wir, daß dieser Gnadenvorzug, den wir bei Ignatius wahrgenommen haben, auch der ganzen Gesellschaft Jesu gewährt worden ist: Wir haben das Vertrauen, daß die Gabe dieses Gebetes und dieser Beschauung uns alle in der Gesellschaft erwartet und wir erklären mit Nachdruck, daß sie einen Teil unserer Berufung ausmacht“².

In diesen Texten ist von drei Dingen die Rede: 1. vom Gebet im geläufigen Sinn des Wortes; 2. von der Beschauung — nicht in dem Sinn, wie das Wort in den Exerzitien vorkommt und dem hl. Ignatius eigentümlich ist, sondern wie wir es heute in einem präzisen Sinn als „eingegossene Beschauung“ verstehen —, einem Gebet, das dem hl. Ignatius in reichem Maß zuteil geworden ist; 3. von dem Zustand der Seele, der mit dem Ausdruck „in actione contemplativus“ umschrieben ist, einem Seelenzustand, der sich nach der Aussage P. Nadals bei Ignatius fand, auf den Ignatius bei seinen Söhnen den größten Wert legte und den Nadal als einen Wesensbestandteil unseres Berufes ansieht. Hier soll allein von diesem letztgenannten Seelenzustand die Rede sein.

I.

Bschauung und Tun bei Thomas von Aquin

Die Formel des hl. Thomas über das Verhältnis von Aktion und Kontemplation findet sich an der Stelle, wo er die verschiedenen Arten des Ordenslebens miteinander vergleicht und eine Rangordnung für sie sucht. An die Spitze stellt er dabei die apostolischen Orden, die sich dem Unterricht und der Predigt widmen. An zweiter Stelle kommen die beschaulichen Orden und an dritter die Orden mit äußerer Tätigkeit. Als Grund für diese Rangordnung gibt er an: „Bei den ersten erfließt die Tätigkeit aus der Fülle der Beschauung — *ex plenitudine contemplationis derivatur*“. Nun ist es aber größer, wie er im Fortgang seiner Darstellung sagt, „ändern von dem Betrachteten mitzuteilen, als nur selbst zu betrachten — *majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari*“.

So schön diese Auffassung des apostolischen Lebens auch ist, es wollte mir nie recht gelingen, unseren Beruf als Jesuiten in ihr unterzubringen. Da besuchte mich im Jahre 1946 ein Novizenmeister der Dominikaner. Er hatte bei Klarissen die Profeß-Predigt gehalten und benutzte die Gelegenheit, seine jährlichen Exerzitien zu machen. Ich darf, glaube ich, in aller Offenheit sagen, daß er von unseren Gesprächen nicht weniger beeindruckt war als ich: Waren wir doch beide Ordenspriester und liebten unseren besonderen Beruf und hatten doch zugleich Achtung, ja Bewunderung für den des andern. Beide hatten wir die Aufgabe, die uns anvertrauten jungen Menschen je in der Linie der ihnen zuteil gewordenen Berufung zu formen. Aber eines war mir nach diesem Gedankenaustausch klar: Er hielt den Beruf eines Dominikaners für einen beschaulichen Beruf.

Inzwischen habe ich in einer Ausgabe der *Summa Theologica* des heiligen Thomas eine Anmerkung von P. Lemonnyer über die „*vita mixta*“ (ein Leben, das sowohl der Kontemplation wie der apostolischen Tätigkeit gewidmet ist) gelesen, aus der sich die gleiche Folgerung ergibt³. Artikel 6 der *Quaestio* 188 der *IIa IIae*,

² Mon. histor. Epistolae Nadal, IV, pp. 651, 652.

³ 3. Band: La vie humaine, ses formes, ses états.

wo sich die Formel „*contemplata aliis tradere*“ findet, widerspricht in keiner Weise dem, was die *Quaestio* 179 lehrt. Danach ist die Einteilung der Orden in beschauliche und tätige erschöpfend. Das „gemischte Leben“, wie man später sagen wird, schiebt sich nicht zwischen die beiden andern ein.

Allerdings ordnet Thomas keineswegs jeden apostolischen oder jeden Predigt- und Lehrberuf dem beschaulichen Leben zu, sondern nur einen solchen mit theologischem Inhalt, und dieser Inhalt muß wenigstens teilweise durch Beschauung erworben sein. P. Lemonnyer sagt offen, daß dieser Artikel im Hinblick auf den Beruf der Predigermönche geschrieben wurde. Da wurde mir mit einemmal klar, warum der Wahlspruch der Dominikaner „*Veritas — Wahrheit*“ heißt. Ich verstand nun auch besser, was unsere Patres aus der Gefangenschaft von der Haltung der Dominikaner erzählten, mit denen sie im Lager zusammen gewesen waren und die sie übrigens sehr schätzten: Sie sprachen von einer Haltung, die von der ihren als Jesuiten recht verschieden gewesen sei, einer Haltung katholischer Akademiker (*universitaires*). Ich habe auch besser verstanden, warum in ihren Aufsätzen über das geistliche Leben die Gaben der Weisheit und des Verstandes einen so großen Platz einnehmen, Gaben, die allgemein als Gaben der Beschauung und als Wegbereiter mystischer Gebetsgnaden gelten. Ich habe besser verstanden, warum sie in diesen Gnaden die normale Frucht eines hochherzigen asketischen Lebens und Zeichen, fast hätte ich gesagt Wesenselemente, der erreichten Vollkommenheit sehen. Und schließlich habe ich besser verstanden, warum die Karmeliten sich zur Formel des hl. Thomas bekennen. Sie gehören ja ganz gewiß zu den beschaulichen Berufen. Ihr beschaulicher Zug ist so betont, daß noch ihre apostolische Tätigkeit den eremitischen Charakter bewahrt. — „Unser Vater, Sankt Elias“, der hl. Johannes der Täufer! — „Das gemischte Leben“, sagen die Salmantizenser, „ist zuerst und wesentlich auf die Beschauung gerichtet — *primo et per se respicit contemplationem*“. Doch von der Beschauung steigt es zu den geistlichen Werken des tätigen Lebens herab — „*descendit*“ — und zwar ausschließlich zu den geistlichen Werken. Man denkt an den hl. Antonius, der eines Tages seine Einöde verließ, um in Alexandria gegen die Arianer zu predigen, und dann schleunigst wieder seine Einsamkeit aufsuchte.

Kürzlich habe ich das Büchlein von P. Vill^olaume gelesen „*Les Fraternités du Père de Foucauld. Mission et esprit*“ (Die Brudergemeinschaften des P. de Foucauld. Sendung und Geist.) Diese Brudergemeinschaften übernehmen apostolische Tätigkeiten, die nicht wie die der Dominikaner und Karmeliten rein theologisch oder doch rein geistlicher Natur sind. So haben sie bereits eine „Brudergemeinschaft der Arbeit“ in den chemischen Fabriken am Ufer des Etang de Berre; sie glauben damit der Linie des P. de Foucauld die Treue zu halten, und das stimmt wohl. Denn ihr Milieu ist dort eines der geistig ärmsten; sie teilen das Leben dieser Menschen, wie sie in Ell-Abiod zusammen mit den Völkern der Sahara leben, ganz so, wie es P. de Foucauld bei den Tuareg tat. Der sogenannte „nomadische“ Zweig der „Kleinen Schwestern von Jesus“ besitzt ebenfalls eine Schwesterngemeinschaft der Arbeit in einer Fabrik für elektrotechnische Geräte in Aix-en-Provence. Dabei geht es ihnen genau so wenig wie den „Kleinen Brüdern“ einfach um den Unterhaltserwerb, ja sie wollen nicht einmal apostolisch tätig sein; sie wollen einfach Zeugnis ablegen. Dabei wechselt das Leben dieser Brudergemeinschaften der Arbeit innerhalb deren sich die Arbeiter und Arbeiterinnen ablösen, damit keine Unterbrechung entsteht, von Zeit zu Zeit mit einer Periode rein beschaulicher und völlig abgeschlossener Art. Denn P. de Foucauld legte auf dieses im strengen Sinn beschauliche Element ebenso großen Wert wie auf die möglichst weitgehende Angleichung an die Lebensart der geistig äußerst verlassensten Bevölkerung.

Zur Zeit des hl. Thomas liebte man die obengenannten Ranglisten der Berufe nach ihrer Würde. Uns erscheinen sie heute müßig in ihrer Abstraktheit. Im wirklichen, konkreten Leben ist der Mensch vollkommener, der mit der größten Liebe

tut, was Gott von ihm erwartet. Ich glaube, der hl. Thomas hätte die „Kleinen Brüder“ und die „Kleinen Schwestern“ von Jesus unter die kontemplativen Orden eingereiht, wie er es mit den Dominikanern getan hat und es sicher gern mit den Karmeliten getan hätte; aber er hätte sich geweigert, uns Jesuiten dazu zu rechnen.

II.

Die ignatianische Formel

Den hl. Ignatius hätte es nicht sonderlich betrübt, wenn man ihn und uns alle in die untere Kategorie dieser abstrakten Rangliste eingereiht hätte. Schon lange vor Abfassung der Konstruktionen wird in den Exerzitien eine Dienstmystik entworfen. „Der Mensch ist geschaffen, um Gott zu loben, ihn zu ehren und ihm zu dienen“. Wir schließen gewöhnlich an das Wort „loben“ eine Betrachtung über das Gebet an und wir dürfen das durchaus. Das Gebet ist oft eine Form des Lobes, ja, wenn man will, seine vornehmste und tiefste. Aber bei Ignatius kommt der Ausdruck „ad laudem et gloriam divinae majestatis“ (zum Lob und zum Ruhme der göttlichen Majestät), der mit dem andern „ad majus Dei obsequium“ (zum größeren Gehorsam gegen Gott) das häufigste Synonym für „ad maiorem Dei gloriam“ (zur größeren Ehre Gottes) ist, so häufig vor, und zwar an Stellen, wo nicht vom Gebet die Rede ist, daß man sagen muß: „loben“ und „dienen“ sind für den Heiligen kaum voneinander verschieden. Für ihn ist der Dienst, wenn er, wie er es sein soll, die Erfüllung der gegenwärtigen Pflicht ist, praktisch die beste Form des Lobes, wie umgekehrt das Lob nur eine andere Form des Dienstes bedeutet. Die ganze Betrachtung des „Fundamentales“ ist nichts anderes als eine Darstellung dieser Dienstmystik. Dort tritt klar hervor, daß dieser Dienst das ganze Leben umspannt mit allem, was dieses Wort äußerlich und innerlich umfaßt, ohne daß man einen Teil, der Gott gehörte, und einen, der der freien Verfügung des Menschen überlassen bliebe, unterscheiden könnte. Dieselbe Sorge um den Dienst beherrscht die konkrete Anwendung der Fundamentsbetrachtung: die Einführung zur Wahl. Und das gilt auch noch für die Betrachtung „von den drei Menschenklassen“. Dort geht es nach dem Einleitungssatz (Exerzitienbuch = EB 149) darum, „sich für das Beste zu entscheiden“, und zwar, wie die Schlußbemerkung zur Betrachtung präzisiert: das Beste „zum Dienst und Lob seiner göttlichen Güte“ (EB 257). Inzwischen sind wir durch die Betrachtung vom Reich Christi eingeladen worden, uns für den Dienst — „für jeglichen Dienst“ sagt der Text (EB 97) — für einen bedingungslosen Dienst, zur Verfügung zu stellen. Und schließlich läßt uns der hl. Ignatius noch einmal in der zweiten Vorübung der Betrachtung zur Erlangung der Liebe beten, „daß ich ... in allem seine göttliche Majestät lieben und ihr dienen kann“ (EB 233).

Den schönsten Ausdruck dieser Dienstmystik finden wir in der „Formula Instituti“. Sie ist in die Bulle Julius III. aus dem Jahre 1550 aufgenommen, welche die um zehn Jahre ältere Pauls III. entfaltet und näher umschreibt. Ich zitiere sie etwas ausführlich und übersetze möglichst wörtlich. Die Stelle kommt uns sehr gelegen, sie ist von einer großen Vollständigkeit und Dichte und für unsere Frage die bezeichnendste unseres ganzen Institutes. Zwar wird dort, wie man sehen wird, die religiöse Unterweisung, an die Thomas mit seiner Formel „contemplata aliis tradere“ zunächst denkt, ausdrücklich genannt und an die Spitze gestellt, aber sie wird doch zugleich von der starken Strömung einer Spiritualität der Aktion gewissermaßen überbortet und fortgetragen. Die Stelle lautet:

„Wer immer in dieser Gesellschaft, die wir mit dem Namen Jesu geehrt zu sehen wünschen, unter dem Kreuzesbanner die Kämpfe Gottes kämpfen und sich ausschließlich in den Dienst unseres Herrn und seiner Braut, der Kirche, stellen will, unter dem Gehorsam des römischen Papstes, des Stellvertreters Christi auf Erden, der muß die feierlichen Gelübde ewiger Keuschheit, der Armut und des Gehorsams ablegen. Er bedenke ferner, daß er einer Gesellschaft angehört, die vor allem zu dem Zweck gegründet wurde, die Verteidigung und die Ausbreitung des Glaubens

zu fördern ebenso wie den Fortschritt der Seelen im christlichen Leben und in der christlichen Lehre, und dies durch öffentliche Predigt, durch Unterschrift und jede Art der Verkündigung; ferner durch die Geistlichen Übungen, durch Erteilung der Christenlehre an Kinder und Unwissende. Er soll den Gläubigen geistliche Hilfe bringen durch Beichtthören und Spendung der andern Sakramente. Nicht weniger soll er sich angelegen sein lassen die Aussöhnung Verfeindeter, den Dienst in Gefängnissen und Spitälern und die Ausübung anderer Werke der Nächstenliebe nach Maßgabe der Ehre Gottes und des allgemeinen Wohles. Und all das soll er unentgeltlich tun, ohne irgend einen Lohn für seine Arbeit zu empfangen“.

Diese lange Aufzählung war wahrscheinlich für jene Zeit erschöpfend. Immerhin fehlen wichtige Aufgaben, die man als Ordensziel sonst zu hören gewohnt war — und doch hatte man in dieser Beziehung den ursprünglichen Text unserer ersten Väter schon bedeutend mildern müssen. Sonst wäre ein Sturm losgebrochen, der das ganze Werk niedergerissen hätte. So konnte manches nur angedeutet werden. Tatsächlich sind unter den Beschäftigungen, die absichtlich übergangen wurden, solche, die in alter Überlieferung verankert waren und als die unantastbarsten des Ordensleben galten. Wir dagegen möchten am liebsten der genannten Aufzählung die kühnen Versuche apostolischer Anpassung unserer Tage hinzufügen, und ich glaube, sie hätten den hl. Ignatius tatsächlich nicht erschreckt... Denn nach seiner ausdrücklichen Absicht ist die Gesellschaft Jesu ein wesentlich tätiger Orden, der sich für jeglichen Dienst, den die Not der Kirche erheischt, bereit hält.

Bei der Wahl des Berufes wird man also an diesen Wesenszug denken müssen. Ein Ordensberuf, bei dem die Tugend der „Religion“, die P. de Condren und M. Olier so am Herzen lag, besonders im Vordergrund steht — wenigstens soweit diese Tugend einen besonders entwickelten Sinn für die Fehler der Liturgie besagt —, wird in einer beschaulichen Gemeinschaft ganz an seinem Platze sein, auch wenn diese im übrigen gewisse apostolische Arbeiten ausübt. In der Gesellschaft Jesu dagegen wird er sich schwerlich zu Hause fühlen. Es ist gar nicht erstaunlich, daß mehr als einer, der durchaus in die Gesellschaft Jesu paßt oder in den Diözesanklerus oder in eine der apostolischen Genossenschaften aus den letzten dreihundert Jahren, sich in der Ausbildung schwer tut, daß ihm die Jahre lang vorkommen und er erst draußen in der Seelsorgsarbeit sich voll entfalten kann. Gerade der Gedanke an die kommende Tätigkeit hat ihn in den schweren Jahren gehalten. Nur so gelang es ihm, „in actione“ — oder vielmehr vorläufig in privatione actionis (von der Tätigkeit abgeschnitten) — „contemplativus“ zu sein.

Uns bleibt nun die Aufgabe, die Kontemplation, wie Nadal sie versteht, zu beschreiben. Da sie untrennbar mit der Tätigkeit verbunden ist, wird sie sich nicht ausschließlich, ja vielleicht sogar seltener im Gebet äußern. Denn die so verstandene Kontemplation wechselt nicht wie bei Thomas mit der Tätigkeit ab, sondern ist mit ihr identisch.

Man kann diese Weise beschaulichen Lebens, wie mir scheint, auf zwei Arten ausdrücken, die sich übrigens gegenseitig einschließen.

Die erste ergibt sich aus der totalen, bedingungslosen und endgültigen Hingabe, auf die die Betrachtung vom Reich Christi abzielt. Sie wird ergänzt durch die Betrachtung von den zwei Fahnen und den drei Graden der Demut und wird Tag um Tag eingeübt und vertieft im vertrauten Umgang mit dem Herrn. Diese Vertrautheit erwächst aus dem Umgang mit dem Evangelium, zu dem die Betrachtung vom Reich Christi einführen will und den sie zugleich vorwegnehmend zusammenfaßt. Während der ganzen „Zweiten Woche“ der Exerzitien läßt Ignatius um diese Vertrautheit mit dem Herrn beten, ja, mit gewissen Änderungen, bis zum Ende der Exerzitien. Das ganze Leben hindurch soll sie dauern, wie ja auch der Umgang mit dem Evangelium normalerweise das ganze Leben hindurch währen soll. Täglich haben wir diese vertraute Heilandsnähe zu erneuern, und darin ist, wenigstens für die Spiritualität der Gesellschaft Jesu, das bedingungslose Zur-Verfügung-Stehen eingeschlossen. Besonders durch die heilige Messe und durch die Besuchen des

heiligsten Sakramentes soll diese Haltung immer wieder genährt werden. Wie jede innige Freundschaft wird auch diese ihren Ausdruck finden in häufigen Aufblicken zum Herrn, in vertrauten Mitteilungen und Geschenken und in enger Gesinnungsgemeinschaft.

Mit Worten des Evangeliums heißt das: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Das also ist der Weg, auf dem wir voranschreiten, die Augen auf den Meister geheftet, der vor uns hergeht, Er, das „schlechthinnige Vorbild“, wie es in dem eindrucksvollen kleinen Heft von P. de Foucauld heißt. Seiner Nachfolge haben wir uns verschrieben. Seine Gesinnung wird die des Jüngers und seine Gnade macht ihn zu einem Glied seines Leibes. Ein wahres Heimweh muß diese vertraute Nähe werden, und dieses Heimweh wird unsere ganze Arbeit durchdringen und prägen. Das heißt: „in actione contemplativus“.

Es handelt sich mit einem Wort um das, was P. de Grandmaison das „virtuelle Gebet“ nennt und das er bei Gelegenheit einmal folgendermaßen skizziert⁴: Besinnung auf die Gegenwart Gottes und mehr oder weniger ausdrückliche Aktualisierung der „Liebe zum Transzendenten, die wir Gott, unserm Herrn schulden“. P. de Grandmaison nennt als Formen dieses Gebetes: „Die apostolischen Anliegen den selbstsüchtigen; die Absichten Gottes den menschlichen und den Geist Christi dem Geist der Welt vorziehen“.

Diese Gesinnungsgemeinschaft mit Christus dem Herrn, diese Teilnahme an seinem inneren Leben wollen wir nun mit einigen Stellen der Konstitutionen zu belegen suchen — und das ist die zweite Weise, das unserer Tätigkeit zugrunde liegende beschauliche Element aufzuzeigen.

Wir wollen nicht noch einmal auf die oben genannte Stelle der Formula Instituti von 1550 zurückkommen, wo es hieß: „unter dem Namen Jesu“, „unter dem Kreuzesbanner“, „in seinem ausschließlichen Dienst und dem der Kirche, seiner Braut, und seines Stellvertreters auf Erden, des römischen Papstes“. Aber dann steht da gleich folgender Satz: „Und (der in die Gesellschaft Jesu Aufgenommene) sei bestrebt, ständig vor Augen zu haben — „contemplativus“! — zuerst Gott den Herrn, und dann den Geist des Institutes, das ein Weg zu ihm ist“.

Die zweite Stelle stammt aus dem 3. Teil der Konstitutionen und ist heute die 17. Regel des Summariums⁵ (Kann man das „in actione contemplativus“ überhaupt besser darstellen?): „Alle sollen sich um die reine Meinung bemühen, nicht nur betreffs des Lebensstandes, den sie erwählt haben, sondern auch in allem, was sie tun. Ihre Absicht sei, mit lauterem Herzen der göttlichen Güte zu dienen und ihr zu gefallen... und sie sollen Gott in allem suchen, indem sie, so weit möglich, die Liebe zu allen Geschöpfen ablegen und die ganze Kraft ihrer Liebe dem Schöpfer zuwenden: Ihn sollen sie in allen Geschöpfen lieben und alle Geschöpfe in Ihm“.

Man denke an das hundertfache Echo, das dieser Satz auf jeder Seite der Konstitutionen und bei jeder Gelegenheit findet. All die „Ad majorem Dei gloriam“ und „Ad majus Dei obsequium“ und die ihnen verwandten Ausdrücke sind ein Widerhall der großen Gottessehnsucht der Exerzitien und des Verlangens nach seinem Dienst. Man nehme nur den einen Satz aus der „Einführung zur Wahl“: „Bei jeder guten Wahl muß... das Auge unserer Absicht lauter sein. Es soll einzig auf das Ziel schauen, zu dem ich erschaffen bin, nämlich das Lob Gottes unseres Herrn“ (EB 169).

Reine Meinung, Glaubensgeist, besonders im Hinblick auf den Gehorsam. Ein paar beliebig herausgegriffene Beispiele (man käme an kein Ende, wollte man vollständig sein): Konstitutionen III, I, 23: „Indem sie im Obern, wer immer er sei, den Stellvertreter Christi, unseres Herrn erkennen“; und für den Fall der Krankheit (ebend. III, I, 17): „Sie sollen sich frommer und auferbauender Worte bedienen, die zeigen, daß sie die Krankheit als ein Geschenk aus der Hand unseres Schöpfers und

⁴ veröffentlicht in der Revue d'Ascétique et de Mystique 1929.

⁵ Ein kurzer Auszug aus den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, der die Zielsetzung des Ordens und die geistlichen Lehren des heiligen Ordensstifters in prägnanten Sätzen wiedergibt.

Herrn entgegennehmen“. Das mag als Belege für die reine Meinung und den Glaubensgeist genügen, die im Grunde kaum voneinander unterschieden sind und durch die der Mensch „in actione contemplativus“ wird. Es gibt deren noch viele andere, besonders zahlreich im VII. Teil der Konstitutionen, wo von den eigentlichen apostolischen Arbeiten die Rede ist. Aber auch alle andern Teile samt dem „Examen generale“ zeugen von diesem Herzensanliegen. Es sei nur wenigstens noch an den einen Text erinnert, der heute die 29. Regel bildet: „Alle mögen sorgfältig über die Pforte ihrer Sinne wachen . . .“ Es ist ein wunderbar gefüllter Text. Auf diese Atmosphäre der Gegenwart Gottes und des Gottsuchens rechnet der hl. Ignatius, um unser äußeres Verhalten zu formen, wie er umgekehrt auf die äußere Haltung jedes einzelnen rechnet, um in uns diese Atmosphäre der Gegenwart Gottes zur Ausprägung zu bringen: „So wird es geschehen, daß sie beim gegenseitigen Anblick in der Andacht wachsen und Gott unsern Herrn, loben, den jeder in den Brüdern wie in seinem Bilde zu erkennen trachten soll.“

Die schöne Regel 29 läßt uns auf die Suche gehen nach einem lebendigen Bildnis des Menschen, der nach dem Wunsch des Heiligen „in actione contemplativus“ ist. Ich greife drei solcher Vorbilder heraus. Das erste ist dasjenige des hl. Ignatius selbst, wie es uns Nadal in dem vorangestellten Zitat zeichnet. Dort hieß es im letzten Absatz: „Diese Gnade, die seine Seele erhellte, ward uns offenbar durch eine Art Leuchten, das von seinem Antlitz ausging und durch die lichtvolle Sicherheit, mit der er in Christus handelte. Uns erfüllte es mit Bewunderung, unser Herz wurde bei seinem Anblick getröstet, und wir verspürten, wie etwas von dem Überfluß dieser Gnaden auf uns selbst überströmte“.

Das zweite Bildnis ist das des seligen Peter Faber, dessen „Tagebuch“ uns bezeugt, wie alles ihm zum Anlaß wurde, zu Gott emporzusteigen. Schauen wir uns daraufhin nur einmal die 5. Lesung seines Fest-Offiziums an; sie faßt sein Priesterwirken zwischen 1540 und 1546 zusammen. Dieser stille Mann aus den Bergen Savoyens hat in einer kurzen Spanne Zeit wahrlich Erstaunliches geleistet: Er missionierte Norditalien, Deutschland (in den Pausen zwischen Reichstagen und Religionsgesprächen), Frankreich, Spanien und wieder Deutschland, und nur der Tod riß ihn aus der Arbeit heraus. Er starb auf der Reise zum Trienter Konzil. Die Kirche sagt von ihm: „Da er ohne Unterbrechung so große (und wir fügen hinzu: so zahlreiche) Werke zur Ehre Gottes unternahm, war er mit Herz und Geist so sehr Gott geeint, daß ihn nichts anderes als die himmlischen Dinge zu beschäftigen schien“ (2. Nokturn). „Oculi mei semper ad Dominum — Meine Augen sind allzeit auf den Herrn gerichtet“ (Ps. 24 (25), 15). Wie von selbst wählte P. G. Guitton dieses Psalmwort als Überschrift für das Schlußkapitel seines Buches über den Seligen. Es ist das Kapitel über seinen Gebetsgeist.

Das dritte Bildnis ist nicht das eines Jesuiten, sondern das des hl. Vinzenz von Paul. Es scheint uns besonders geeignet; denn einmal findet sich in dem monumentalen, vielbändigen Werk von P. Coste über den Heiligen kein Hinweis auf besondere Gebetsgnaden, obwohl Vinzenz in einem erstaunlichen Grade Gott geeint war; und zum Zweiten ist es interessant zu sehen, wie der tätige und apostolische Mensch der Neuzeit unter Führung des Heiligen Geistes zu genau der gleichen Vereinigung mit Gott mitten in allem Tun kommt, wie es Ignatius seinen Söhnen als Ziel vorhält. In einem neueren Werk über die Spiritualität des Weltklerus⁶ wird darum auch die Formel „in actione contemplativus“ der des hl. Thomas vorgezogen. In der Tat würde ich das, was ich hier vor meinen Mitbrüdern aus der Gesellschaft Jesu darzulegen suche, genau so gern vor Mitbrüdern aus dem Weltklerus oder aus einer der tätigen seit Ignatius gestifteten Genossenschaften vortragen. Ich würde dann nur versuchen, meine Darlegungen mit anderen, ihnen vertrauteren Belegen zu stützen. Auch hier beim hl. Vinzenz von Paul soll ein Zitat aus den Lesungen des Breviers genügen. Dort heißt es: „Mitten in diesen lastenden Arbeiten und vielen anderen nicht weni-

⁶ „La spiritualité du clergé diocésain“, von M. Thils, Professor der Universität Löwen.

Guitton

ger drückenden (man hat ihn in den Jahren nach dem Dreißigjährigen Krieg und der Fronde den „Minister der befreiten Provinzen“ genannt) ... Mitten in diesen lastenden Arbeiten lebte er ständig Gott zugewandt, war freundlich gegen jedermann, sich immer gleichbleibend, einfach, gerade, demütig; stets allen Reichtümern und Genüssen des Lebens abgeneigt. Man hörte ihn sagen, nichts sei ihm wichtig außer in Christus Jesus, dem er in allem nachzufolgen bestrebt war“.

So viel über Ignatius, Peter Faber und Vinzenz von Paul ... Wir hätten genau so gut den hl. Franz Xaver wählen können oder den hl. Petrus Canisius oder die hl. Franz Regis, Isaac Jogues und Peter Claver; aber auch den hl. Karl Borromäus, den hl. Franz von Sales, den hl. Alphons von Liguori, den hl. ~~Pi~~arrer von Ars, einen P. Chevrier und viele andere.

Die Grundhaltung ist bei ihnen allen verwandt. Gott ist das Klima, die Atmosphäre ihres Lebens geworden. All ihr Schaffen spielt sich in diesem Klima ab. Mögen sie noch so sehr mit Arbeit überbürdet sein und durch alle möglichen Zerstreuungen abgelenkt: die Einheit und Freiheit der Seele bleibt intakt. Im Innern herrscht wirkliches Schweigen, etwas wie ein hoher, ruhiger Flug. Männer wie Franz Xaver oder Peter Faber können noch so sehr umhergetrieben werden: die Atmosphäre ihrer Seele bleibt die gleiche. Auch wenn der Schriftwechsel des hl. Ignatius noch mehr anwachsen würde und die Not noch erdrückender würde, der ein hl. Vinzenz von Paul zu steuern sucht, im tiefen Grunde ihrer Seele bleibt der gleiche Friede bestehen: „*conversatio nostra in caelis est*“ (Phil. 3, 20), — ihre Heimat bleibt der Himmel.

III.

Die asketische Einübung des kontemplativen Lebens

„*Oculi mei semper ad Dominum — Conversatio nostra in caelis est — in actione contemplativus*“ ... das ist der Gipfel. Wir aber schauen zu ihm aus großer Tiefe auf. Darum wäre unsere Darstellung unvollständig, wenn wir nicht zwischen zwei Etappen oder genauer zwischen zwei Zonen unterschieden: die erste Zone ist die des Unterwegs-Seins. In der Regel wird sie durch asketischen Eifer gekennzeichnet, was nicht ausschließt, daß sie gelegentlich und besonders häufig zu Beginn mystische Gnaden aufweist. Die zweite Zone ist die der vollen Entfaltung (die Knospe geht auf). Sie wird leider von einer beträchtlichen Zahl aus eigener Schuld nie erreicht. Auch sie verlangt ein erhebliches Maß an Ascese, ja härtere als auf der ersten Stufe. Dennoch ist sie um vieles leichter; denn sie ist voll großer Tröstungen. Oft wird es sich um eigentliche Mystik handeln.

Die Zone des Anfangs, der asketischen Bemühung, der Selbstverleugnung ist vor allem durch das „Üben“ und die „Übungen“, denen man heute so mißtrauisch gegenübersteht, gekennzeichnet. Am grundlegendsten sind hier die täglichen Gebetsübungen. Die innere Vertrautheit mit dem Herrn, die lautere Meinung und den Glaubensgeist — alles unerlässliche Vorbedingungen, um „Gott in allen Dingen zu finden“ — erlangt man nicht ohne ständigen Umgang mit dem Evangelium. Man muß es betrachten, und zwar betend und mit innerer Gelehrigkeit. Und dieser Umgang will durch eine Ordnung gesichert sein; wir müssen ihn uns als Pflicht auferlegen.

Ignatius hatte gehofft, auch bei einem Weniger an geistlichen Übungen würde sich ein so vertrauter Umgang mit Gott erreichen lassen, daß es nach Beendigung der Ausbildungszeit überhaupt nicht mehr nötig wäre, ein bestimmtes Gebetsmaß vorzuschreiben. Leider hat ihm die Erfahrung nicht recht gegeben. Wir brauchen eine gesicherte Gebetszeit. Wir müssen vor allem versuchen, uns vom Beten eine anziehende Vorstellung zu bilden und sie auch ändern zu vermitteln. P. de Maumigny hat uns immer wieder vom Gebet gesagt: „Man muß es lieben und man muß dafür sorgen, daß die Menschen es lieb gewinnen.“ Dazu aber ist gut, wenn es immer einfacher wird. Es ist nicht gleich eine „Zerstreuung“, wenn unsere täglichen Arbeiten und Seelsorgsanliegen darin vorkommen. Dennoch dürfen wir uns keiner Täuschung hingeben. Wohl kann Gott einen Menschen mit zuvorkommenden

Gnaden überschütten — man denke nur an die jugendlichen Heiligen, etwa an die kleine hl. Theresia —; aber das sind Ausnahmen. Die Freude an Gott und das Gespür für die Nichtigkeit alles Geschaffenen sind uns nicht angeboren. Was von Natur aus in uns steckt, und zwar, wenn wir es nicht durch ein ernsthaftes asketisches Streben bändigen, unser Leben lang, das sind unsere bösen Neigungen, das Begehren des Fleisches und der Augen und geistiger Hochmut.

Zu den Übungen der Frömmigkeit gehört dann weiter die Übung der Vergegenwärtigung Gottes. Was für Franz von Assisi, für Ignatius und seinen in manchem von ihm so verschiedenen Zeitgenossen Filipo Neri zu einer Art Reflex geworden war und im „Tagebuch“ des seligen Peter Faber unsere Bewunderung erweckt, diese stete Gottverbundenheit, ist ein hohes Ziel, dem wir aus weiter Ferne entgegenzugehen haben. Wir müssen uns demütig und planvoll darauf vorbereiten und uns nicht entmutigen lassen, wenn wir es nicht so bald erreichen, ja ihm nicht einmal näher kommen. Wichtig sind hier die kurzen Atempausen während der Arbeit. P. de Maumigny nannte sie „innere Einkehr“ und empfahl sie sehr. Dieses Innehalten ist für P. Lallemant das Hauptmittel, zur Reinheit des Herzens und zur Folgsamkeit gegenüber den Einsprechungen des Heiligen Geistes zu gelangen. Auch das alles sind „Übungen“. Sie wollen vorausgesehen und geplant sein. Sie sollen angewöhnt werden, und es gehört nicht wenig Findigkeit dazu, immer wieder der Gedankenlosigkeit zu begegnen. Hier nur eine Erinnerung aus dem Jahre 1916. Ich lag mit anderen Verwundeten im Pariser St. Joseph-Spital der Vinzentinerinnen. Jedesmal, wenn die Uhr schlug, hielten sie alle in ihrer Arbeit inne. Sie nannten das „die Stunde segnen“. Welch herrliche Gelegenheit, uns aus der Verhaftung an unsere Sinnlichkeit oder aus den Regungen der Eigenliebe zu lösen, unser Leben in das Licht des Glaubens zu stellen, unsere gute Meinung von neuem wachzurufen, einen Blick auf unsern Herrn zu werfen!

Neben die Übungen des Betens und der Vergegenwärtigung Gottes treten die Übungen der Selbstverleugnung: Ob es sich darum handelt, den Geist vom Zwang und den wachsenden Forderungen der Sinne zu befreien, ob es gilt, dem Andrang und der Überfülle zu wehren, den vielen Formen der Flucht und der Ausgegessenheit einen Wall entgegenzusetzen oder die Eigenliebe in ihren unzähligen Erscheinungsweisen niederzuhalten: immer ist ein Ringen notwendig, das etwas vom Sterben an sich hat. Das braucht keineswegs zu dem zu führen, was man den „Aszetismus“ genannt hat. Man muß nur zeigen, daß dieses Sterben zu einem intensiveren und reicheren Leben führt. Die Gleichnisse vom Hochzeitsmahl, von der Perle und vom Schatz im Acker wären hier auszuwerten. Wohl behält die Liebe den ersten Platz im geistlichen Leben, und wir dürfen aus dem in Aussicht gestellten „Hundertfachen“ keinen Handelsartikel machen. Und doch bleibt wahr, daß der Herr selbst den Seinen dieses „Hundertfache“ versprochen hat mit der Versicherung, „alles übrige“, auf das sie „um des Gottesreiches und seiner Gerechtigkeit willen verzichten haben“, werde ihnen dazu gegeben. Der echte Humanismus, der in der Heiligkeit steckt, wenn auch auf einer höheren Ebene, müßte herausgestellt werden, und es wäre zu zeigen, wie herrliche Menschen die Heiligen sind.

Dennoch dürfen wir „das Kreuz nicht entkräften“ (1 Kor 1, 17), das jeder in der Nachfolge des Meisters „täglich auf sich zu nehmen“ hat (Lk 9, 23). Darum empfiehlt Ignatius mit großem Nachdruck, eifrig über die „Pforten der Sinne“ zu wachen. Dann wird die Zeit schon kommen, hat er wohl gedacht, wo die Augen sich von allein senken, als würden sie nach innen gezogen; wo die Lippen von selbst geschlossen bleiben, so lange der Dienst Gottes sie nicht reden heißt, und wo die Sammlung uns zur zweiten Natur geworden ist.

Das Hauptmittel für alle diese „Übungen“ ist in der Spiritualität der Gesellschaft Jesu das Partikularexamen. Gäbe Gott, daß wir alle es so hoch schätzten, wie Ignatius es hochgeschätzt hat! Das Partikularexamen ist wahrhaftig nicht leicht. Es verlangt ein gutes Stück Zähigkeit und Willenskraft. Dabei ist gleich, ob man es negativ faßt als Kampf gegen einen Fehler oder positiv, um in einer Tugend voranzukommen, um die Ähnlichkeit mit dem Herrn in sich auszuprägen (und als

solche aufbauende Übung wird es oft trostreicher und anspornender sein). „Partikularexamen“, das bedeutet am Morgen klare, eindeutige Ausrichtung auf ein Ziel; mittags und abends Überprüfung und Neu-Ausrichtung. Dazu die ständige Wachsamkeit tagsüber.

Wir werden gleich auf einen Punkt zu sprechen kommen, der in den verschiedenen geistlichen Schulen diskutiert wird; aber hier, bei der Notwendigkeit einer langen Vorbereitungszeit mit fast ausschließlich asketischem Charakter, herrscht volle Einmütigkeit. Das innere Schweigen ist die Grundlage für den „homo contemplativus in actione“, nicht weniger wie für den „homo contemplativus“ schlechthin. Und dieses innere Schweigen tritt nicht von selbst ein. Der Raum für die Niederkunft des Geistes wird nicht von allein frei. Beides will vorbereitet sein. Es ist das Ergebnis einer langjährigen, werktätigen Treue gegenüber den Einsprechungen der Gnade.

IV

Mystische Entfaltung

Bei der „Zone der Entfaltung“ braucht man nicht notwendig an einen unvermittelten Sprung zu denken. Im geistlichen Leben sind die scharfen Trennungen durch Türen und Wände selten. Der Weg nach Damaskus ist nicht der gewöhnliche Verlauf. Auch auf dieser neuen Stufe gibt es noch Aszese, und folglich Anstrengung und methodische Ordnung; aber die Opfer und das Sich-lösen werden unmerklich leichter. Was wir zu tun haben, wird weniger als angenehm oder unangenehm beurteilt; wenigstens wird dieser Gesichtspunkt schneller vom Gedanken an den Willen Gottes überdeckt, vor dessen Forderungen es nun kein Diskutieren mehr gibt. Allmählich wächst unser Leben in das hinein, was P. de Caussade „das Sakrament des Augenblicks“ genannt hat.

Das „innere Einkehren“ (des P. de Maumigny), die Atempausen werden häufiger und echter und bedürfen nicht mehr so sehr ausdrücklicher Willensakte. Vielmehr besteht in der Seele so etwas wie eine unwillkürliche Neigung dazu. Und das innere Einkehr-Halten wird trostreicher. Es ist nicht der überströmende Trost, wie Ignatius ihn in den „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ beschreibt (EB 316): „Trost nenne ich es, wenn die Seele... in der Liebe ihres Schöpfers und Herrn zu entbrennen beginnt... wenn der Mensch Tränen vergießt... wenn (die Seele) kein Geschöpf auf dem Antlitz der Erde um seiner selbst willen, sondern nur noch im Schöpfer aller Dinge zu lieben vermag“, wenn die Freude an Gott alles andere überstrahlt und verwandelt. Das sind meist zuvorkommende Gnaden. Sie finden sich beim Durchbruch einer Bekehrung, am Anfang einer Berufsgeschichte. Sie sind strahlende Sonnenaufgänge, auf die drückender Tag folgen kann. Unter der Last des Tages lassen es dann viele an der Treue fehlen und erreichen nie den Gipfel. P. Lallemand hat voll Bedauern festgestellt: „Die meisten Ordensleute, auch die guten und strebsamen, kennen als Lebensregel für sich selbst und die ihrer Führung Anvertrauten nur die Vernunft und den gesunden Menschenverstand... Sie teilen im allgemeinen die Anschauung ihrer Umgebung...“ (Doctrine Spirit. IV, 2, 2.) — Es ist also bei den Fortgeschrittenen nicht der überquellende Trost; dieser ist vielmehr nüchterner als auf der ersten Stufe, ruhiger und männlicher, wenn man so sagen darf, und von einem tiefer gründenden Frieden. Ignatius spricht von diesem Trost am Schluß der oben zitierten Stelle aus dem Exerzitienbuch. Es ist der Trost, der besteht im Zuwachs „an Glaube, Hoffnung und Liebe“.

Die Regelmäßigkeit in Erfüllung unserer Pflichten wird auf dieser Stufe zwar durch die Gewöhnung erleichtert, aber sie wird doch nicht mechanisch: sie ist weniger das Einhalten einer Vorschrift als Treue gegen ein Du. Gewiß kommen auch noch Schwachheitssünden vor, aber sie werden sogleich und schmerzlich bereut. Und auch sie werden nicht so sehr als Übertretung der Vorschrift empfunden: sie schmerzen als Mangel an Zartgefühl, als Taktlosigkeit gegenüber dem Freund, dem man doch herzlich zugetan ist und auf dessen Zuneigung man weiter rechnet. Und darum ist diese Reue, so tief sie empfunden wird, doch voll Frieden.

Auch der Eifer hat sich gewandelt. Er verliert in diesem Stadium die Ungeduld und Gereiztheit, die ihn angesichts der Dummheit und Frechheit einer sündigen Welt leicht anwandeln. Er entspringt nun einzig der Liebe zum höchsten Gut, dessen Rechte durch die Sünde verletzt werden, und dem Mitleid mit den Menschen, die gegen es freveln. Und da unsere Werke genau so wie unsere Worte aus der Fülle unseres Herzens hervorgehen, so sind nun die Äußerungen des Eifers sehr von den früheren verschieden.

In all dem wird klar, welch großer Unterschied zwischen Werken obwaltet, die „*praesente gratia*“ — in Gegenwart der Gnade — geschehen, aber ohne daß die Gnade eingreift, und Werken, die wir „*ex gratia cooperante*“ tun, d. h. wenn die Gnade tatsächlich unsere Fähigkeiten ergreift, wobei freilich unsere Fähigkeiten noch eine wichtige Rolle spielen und sich oft nur ungern und mit Einschränkungen der Gnade fügen. Und diese unterscheiden sich noch einmal von dem, was „*ex gratia magis et magis operante*“ geschieht, d. h. wenn unsere Fähigkeiten zwar mitarbeiten, und es so immer unser Tun ist, aber alles in so restloser Einfügung in Gottes Willen, in solchem Durchdränksein mit seiner Gnade, daß unser Tag mehr Tun des Heiligen Geistes als unser eigenes ist.

Das zeigt sich vor allem in der Nächstenliebe. Im Anfang ist es gebotene Liebe, und sie bleibt es lange, ja in gewissem Grade immer. Erst ist es der Gedanke an die Strafe: „Urteilt nicht, damit ihr nicht verurteilt werdet... Mit dem gleichen Maß, mit dem ihr andern zumeßt...“ Dennoch war es wirklich *Caritas*. Sie drängte nicht nur die Rache als Tat zurück, während das Rachegefühl innerlich weiterschwelte. Sie hielt nicht nur nach außen die Selbstsucht im Zaume, sondern wehrte auch den vermessenen Gedanken. Sie ließ alles von der guten Seite sehen. Es war auch unsympathischen Menschen und Feinden gegenüber zuvorkommende und hilfreiche Liebe. Schon hat die Liebe die Furcht weit überflügelt; und doch ist es noch gebotene Liebe. „Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten... Mein Gebot ist, daß ihr einander liebet“. Aber schließlich wandelt sich das alles doch mehr und mehr zu einer Liebe, die sich verströmt. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab“.

Diese Liebe ist väterlich; denn sie stammt vom Vater. Sie ist Bruderliebe geworden im Menschenherzen des Erlösers. Sie ist Mutterliebe im Herzen der Allerseligsten Jungfrau und wieder Bruderliebe im Herzen der Heiligen. Aber all diese Liebe stammt aus der einen Quelle. Sie stürzt in Kaskaden herab und verzweigt sich in viele Adern. Was uns davon erreicht durch diese Augen, die nur noch brüderlich zu blicken vermögen, durch diese Lippen, die nur noch brüderlich und von Gott zu sprechen vermögen, durch all das rastlose Wirken eines hl. Franz Xaver, eines hl. Vinzenz von Paul, eines hl. Pfarrers von Ars, das ist alles die Liebe Christi. Es ist Sein Eifer. Es ist Sein Wort. Es ist Sein Wirken. Durch den Zeugen hindurch erkennst du Ihn. Durch das Werkzeug hindurch, das sich immer gefügiger der Hand des Meisters anschmiegt (Ignatius liebt den Ausdruck „*instrumentum conjunctum cum Deo*“), durch den Diener, durch den Freund hindurch ist es der Herr. Schnell gelingt dieser Aufstieg zu Ihm und durch Ihn zum Vater. Da stehen wir vor dem Geheimnis der apostolischen Wirksamkeit bei den Heiligen des tätigen Lebens: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe: Ihn sollt ihr hören“. Sie sind ganz seine Werkzeuge und Boten geworden.

Damit sind wir an dem Punkt angelangt, wo wir uns fragen müssen, ob uns der ausgesprochen asketische Weg der ersten Stufe nicht zu einer mystischen Entfaltung geführt hat. Wir stellen die Frage mit aller Vorsicht; denn sie war und ist Gegenstand lebhafter Diskussion. Sicher handelt es sich auf dieser zweiten Stufe um erworbene Leichtigkeit, wie sie schon hienieden die normale Frucht und Belohnung des asketischen Eifers darstellt, ähnlich wie die diskursive Betrachtung sich immer mehr vereinfachen, affektives Gebet und schließlich erworbene Beschauung werden kann. Aber hier scheint mehr vorzuliegen. Hat es nicht den Anschein, als ob in diesem so empfänglichen und schmiegsamen Tätigsein wahre Passivität verwirk-

licht ist? Wir stehen hier vor der bekannten Frage nach den Wegen zur Heiligkeit: Ob es zwei Wege gibt, einen ersten ausschließlich asketischen und einen zweiten asketisch-mystischen oder aber einen einzigen Weg, der zuerst asketisch ist, im weiteren Verlauf aber in die Mystik einmündet.

Ob die Abweichungen in der Auffassung nicht zum großen Teil daher kommen, daß man unter Mystik fast ausschließlich Gebetsgnaden verstanden hat, und diese darum in vieler Augen als letzte normale Ausformung des geistlichen Lebens erscheinen, eine Behauptung, die viele andere zurückweisen?

Wäre es nicht billig, mehrere Arten mystischer Gnaden anzunehmen? Einmal die Gebetsgnaden — sind am bekanntesten, weil man sie am meisten studiert hat, und weil sie von der hl. Teresa, vom hl. Johannes vom Kreuz und von der ehrwürdigen Maria von der Menschwerdung so wundervoll beschrieben wurden —, so dann aber mystische Gnaden, die zu einem tätigen Leben hindrängen und es erfüllen, ob es nun apostolisch ist, wie das, von dem hier vor allem die Rede war, oder einfach voll Arbeit, wie das einer Jeanne Jugan, der Stifterin der „Petites Soeurs des Pauvres“, die immerhin ein apostolisches Ziel verfolgte, oder wie das Leben so vieler Mütter, die man nur bewundern kann. Und wiederum andere Gnaden, die etwa das Leben so vieler Menschen tragen, die einfach leiden müssen. Was ich hier sage, ist nur ein Echo. Man lese die Aufsätze, die P. Monier-Vinard in der *Revue d'Ascétique et de Mystique* über das Leben der Sühne geschrieben hat.

In der gleichen Zeitschrift hat P. de Blic kürzlich in erschöpfender Weise den Text behandelt, auf den wahrscheinlich die ganze mittelalterliche Theologie von den Gaben des Heiligen Geistes, wenigstens für ihre Formulierung zurückgeht: „Der Geist des Herrn wird ruhen auf ihm: der Geist der Weisheit und des Verstandes ...“ (Is 11, 1, 2). Schon 10 Jahre vorher hatte P. de Guibert diese Theologie in aller Sachlichkeit unter die „Systeme“ eingereiht; und dort wird sie nach der Veröffentlichung von P. de Blic wohl endgültig bleiben.

Aber der innerste Kern dieser Theologie bleibt unangetastet und ruht auf fester biblischer Grundlage. Das Versprechen, den Heiligen Geist zu senden, die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Seele und die Bedeutung dieser Wirksamkeit sind mit klaren Worten von Christus ausgesprochen, und das Pfingstfest ist ihre Erfüllung. Ebenso spricht der Herr von einem besonderen und mächtigen Einfluß des Heiligen Geistes auf bestimmte Menschen und zu einer bestimmten Stunde. Der Bericht über Stephanus in der Apostelgeschichte ist dafür eine Bestätigung. Das genügt, um die Rolle zu rechtfertigen, die die Theologen dem Heiligen Geist im geistlichen Leben zuschreiben: der hl. Thomas, der hl. Bonaventura und viele andere, darunter auch P. Lallement. Die Theologie der Gaben, die man bei ihnen findet, kann bei all ihrer Systematik auch weiterhin dem zuverlässigen Kern der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Seele Rahmen und Ausdrucksform liefern. Man kann wohl sagen, mystisches Leben ist überall da, wo das Wirken der Gaben des Heiligen Geistes vor dem eigenen Tun das Übergewicht bekommt.

Die Gaben des Heiligen Geistes werden in der Taufe verliehen; in der Firmung entfalten sie sich und empfangen ihre Hinordnung auf das Zeugnis-Geben. Die Frühkommunion und in Verbindung mit ihr die sorgfältigere religiöse Erziehung der ganz Kleinen in eifrigen christlichen Familien haben zu der Entdeckung geführt, daß sich bei den Kindern eine erste, entzückende Periode mystischen Lebens finden kann. Leider ist sie nicht von Dauer! Bei den meisten wird das Gewissen sehr bald befleckt, die Gaben werden verdrängt. Für Jahre, wenn nicht für immer ist dieses Blühen dahin.

So versteht man, warum P. Lallement so sehr auf die Reinheit des Herzens und auf die Folgsamkeit gegenüber den Einsprechungen des Heiligen Geistes drang. Der wichtigste Text ist wohl der folgende: „Das Ziel, zu dem wir streben müssen, nachdem wir uns lange in der Reinheit des Herzens geübt haben, ist, derart vom Heiligen Geist in Besitz genommen und geleitet zu werden, daß er allein alle unsere Fähigkeiten und unsere Sinne lenkt, alle unsere inneren und äußeren Bewegungen ausrichtet, und daß wir uns selber ganz aufgeben in einem geistigen Verzicht auf un-

seren Eigenwillen und unsere Eigenbefriedigungen. So werden wir nicht mehr in uns selber leben, sondern in Jesus Christus, treu folgend den Einwirkungen seines göttlichen Geistes und in vollkommener Unterwerfung all unserer Widerstände unter die Allmacht seiner Gnade“⁷.

Könnte man über diesen Text nicht einig werden? Mir kommt es nach all dem nicht mehr so belangreich vor, daß P. Lallement annimmt, das Gebet müsse in die Mystik einmünden. Ignatius, Franz Xaver und so viele andere apostolische Männer haben bedeutende Gebetsgnaden gehabt. Und es ist leider nur zu wahr, daß diese Gnaden viel häufiger wären, wenn wir mehr Großmut besäßen. P. de Maumigny wiederholte immer wieder mit Seufzen die Worte der beiden Ordensgeneräle Aquaviva, glaube ich, und sicher Anderledy: „Pauciores“, „Paucissimi“, „Wenige“, „ganz Wenige!“, und zitierte aus der Nachfolge Christi: „Wer sich nicht von allen Geschöpfen löst, kann nicht frei nach dem Göttlichen trachten. Darum gibt es nur wenig beschauliche Menschen, weil nur wenige sich von den vergänglichen Dingen zu trennen verstehen“ (III, 31).

Mir scheint jedoch wichtig zu sein, daß diese Gebetsgnaden (oder wie man meistens sagt, die Gaben der Weisheit und des Verstandes) nicht die einzige Form dieser süßen, starken, strahlenden und mitreißenden Übermacht des Heiligen Geistes in den Seelen darstellen. Es scheint, daß man weder bei Vinzenz von Paul noch bei Don Bosko die geringste Spur solcher Gebetsgnaden findet. So wollen wir also bei diesen Männern von so herrlicher christlicher Verwirklichung von den Gaben des Rates und der Stärke sprechen. Denn die bezeichnendste Gabe des Neuen Testaments, die Gabe der Frömmigkeit, der Geist der Kindschaft und der Brudergeist, ist ein gemeinsamer Zug all der verschiedenen Weisen von Heiligkeit, der beschaulichen wie der tätigen. Der Grad der Heiligkeit hängt nicht von der Vielfalt der empfangenen Gnaden ab. Ein hl. Paul vom Kreuz könnte sozusagen zugleich Anspruch erheben auf das tätige, das beschauliche und das sühnende Leben. Dominikus und Ignatius könnten die beschauliche und die tätige Lebensform in sich vereinigen. In dieser Beziehung können aus Berufung und Anlage Ungleichheiten entstehen. Es sind aber keine Niveauunterschiede. Der Grad der Heiligkeit hängt von der Tiefe ab, mit der ein Mensch vom Geiste Gottes ergriffen ist.

Als Ignatius den Seinen die reine Meinung wünschte und den Glaubensgeist und die Abtötung, die Behütung der äußeren und inneren Sinne, kurz all die Tugenden, durch die ein Mensch mitten im Schaffen beschaulich zu sein vermag, da hat er sie in Wahrheit auf die Heiligkeit und auf ein mystisches Leben hingelenkt.

Auf dieser Höhe verschwindet der Unterschied zwischen Tätigkeit und Gebet fast ganz, so sehr ist die Tätigkeit mit Gebet durchtränkt. Was allzu viel Priester in und außerhalb der Orden so leichthin sagen: „Die Seelsorge ist geistliches Leben ... meine Seelsorgsarbeit genügt mir“, hier wird es wahr. Aber zu welcher Höhe sind wir auch emporgestiegen! Es ist genau das, was P. Polano sagen wollte, als er im Auftrag des hl. Ignatius unter dem 1. Juli 1551 an P. Urban Fernandez, den Rektor von Coimbra schrieb: „Was das Gebet und die Betrachtung angeht, so zieht unser Vater (mit Ausnahme eines dringenden Sonderfalls) vor, daß man in allen Dingen Gott zu finden suche und nicht eine lange zusammenhängende Zeit auf diese Übung verwende. Er wünscht alle Mitglieder von einem solchen Geist beseelt zu sehen, daß sie in den Werken der Liebe und des Gehorsams nicht weniger Andacht finden als in Gebet und Betrachtung; sollen sie doch alle ihre Werke einzig und allein aus Liebe und zum Dienste Gottes, unseres Herrn verrichten“⁸.

Freilich glaubte er — die Heiligen haben solche Illusionen —, diese Gleichsetzung ließe sich in kurzer Zeit und für alle erreichen. In Wirklichkeit ist sie ein Gipfel, zu dem ein sehr langer Weg hinaufführt. Man muß wandern und wandern, in Demut und mit großer Zielstrebigkeit (ich möchte fast sagen methodisch). Aber nie darf man aufhören, zu dem Gipfel emporzuschauen.

⁷ Doctrine Spirituelle, Pr. IV, c. 2, a. 1, § 3; in der deutschen Ausgabe von R. Rast (Verlag Räber, Luzern) S. 155, Nr. 197.

⁸ Mon. S. J., Mon. Ignatiana.