

Skriptum zur Vorlesung

# Aszese-Mystik

von DDr. Friedrich Wessely

# Inhalt

1 EINLEITUNG.....	1
1.1 Wesensbestimmung der aszetisch-mystischen Theologie (Theologie des geistlichen Lebens).....	1
1.2 Die Methode der aszetisch-mystischen Theologie.....	2
1.3 Die Beziehung von Aszese und Mystik zueinander.....	3
2 DAS ÜBERNATÜRLICHE LEBEN .....	7
2.1 Das Wesen des christlichen Lebens.....	7
2.1.1 Ergänzungsbedürftige Auffassungen .....	7
2.1.2 Vollkommene Auffassung.....	9
2.1.3 Das innergöttliche Leben.....	10
2.1.4 Die Mitteilung des göttlichen Lebens an die Geschöpfe.....	11
2.2 Die Quelle des übernatürlichen Lebens .....	13
2.2.1 Die rechtliche Einigung .....	14
2.2.2 Die moralische Einheit mit Christus durch die Liebe.....	16
2.2.3 Die wirkursächliche Einigung.....	17
2.3 Die Gnade als Mittel der Einigung mit Christus .....	18
2.3.1 Der übernatürliche Gnadenorganismus.....	18
2.3.2 Die aktuelle Gnade .....	27
2.3.3 Das Wachstum in der Gnade .....	29
2.3.4 Die Einigung mit der heiligsten Dreifaltigkeit auf Grund des Gnadenlebens .....	34
2.4 Das Ziel des übernatürlichen Lebens.....	37
2.4.1 Das Wesen der christlichen Vollkommenheit.....	37
2.4.2 Vollkommenheit und Heroismus.....	40
2.4.3 Die christliche Vollendung und die passiven Reinigungen. ....	43
2.4.4 Die Vollkommenheit und das Gebot der Gottesliebe.....	45
2.4.5 Vollkommenheit und evangelische Räte.....	48

3 DIE ENTFALTUNG DES ÜBERNATÜRLICHEN LEBENS .....	49
3.1 Das Studium der Anfänger .....	49
3.1.1 Allgemeine Charakteristik .....	49
3.1.2 Die Abtötung.....	53
3.1.3 Sakramentale Quellen der Reinigung .....	67
3.1.4 Das Gebet.....	77
3.2 Das Studium der Fortgeschrittenen.....	93
3.2.1 Das Eingehen in die via illuminativa .....	93
3.2.2 Charakteristik des geistlichen Jugendalters.....	102
4 DER WEG DER EINIGUNG.....	132
4.1 Die dunkle Nacht des Geistes.....	132
4.1.1 Die Notwendigkeit der passiven Reinigung des Geistes.....	132
4.1.2 Beschreibung der Dunklen Nacht des Geistes.....	134
4.1.3 Theologische Erklärung der passiven Reinigung des Geistes.....	136
4.1.4 Verhaltensweise in der Dunklen Nacht des Geistes .....	139
4.1.5 Die Wirkungen dieser Dunklen Nacht.....	139
4.2 Charakteristik der Vollkommenen.....	139
4.2.1 Kontinuierliche Gotteserkenntnis.....	140
4.2.2 Die Einwohnung der Hlgst. Dreifaltigkeit in der gereinigten Seele.....	142
4.2.3 Heroismus der Tugenden .....	143
4.3 Verschiedene Formen der Via Unitiva.....	145
4.3.1 Das apostolische Leben und das Leben in der Beschauung.....	145
4.3.2 Leben in der Sühne.....	147
5 AUSSERORDENTLICHE GNADENGABEN .....	148
5.1 Allgemeine Charakteristik .....	148
5.2 Die Privatoffenbarungen.....	149
5.3 Übernatürliche Visionen .....	153

5.4 Übernatürliche Worte.....	154
5.5 Die göttlichen Berührungen .....	155
5.6 Stigmatisation und Ekstase .....	156

# 1 EINLEITUNG

## 1.1 Wesensbestimmung der aszetisch-mystischen Theologie (Theologie des geistlichen Lebens)<sup>1</sup>

Aszetisch-mystische Theologie ist eine Wissenschaft, die es sich zum Ziel setzt, die gesamte menschliche Aktivität nach dem Ziel der Vollkommenheit hin auszurichten. Sie ist eine wahre Wissenschaft, denn sie ruht nicht, bevor sie nicht das Wesen des übernatürlichen Lebens, seine letzten Gründe, seine Quellen klargelegt hat und den Weg angeben kann, auf dem das Ziel der Vollkommenheit erreicht werden kann. Sie ist eine praktische Wissenschaft, denn sie ist ihrer Natur nach darauf ausgerichtet, Dogma und Moraltheologie auf die Seelenleitung anzuwenden, um das Ziel der Vollendung, die Vereinigung mit Gott, erreichen zu lassen. Sie beschäftigt sich mit dem ganzen Umfang menschlicher Betätigung: Auch die geringsten Handlungen gehören noch zu ihrer Domäne.<sup>2</sup> Wenn wir sagen, daß die aszetisch-mystische Theologie eine Anwendung der Dogmatik und der Moraltheologie sei, dann kann, um dies leichter verständlich zu machen, hingewiesen werden auf die Kasuistik. Auch diese ist eine Anwendung der Moraltheologie auf das Leben. Durch sie soll man unterscheiden, was unter schwerer und was unter läßlicher Sünde verboten sei. Die Moraltheologie handelt aber nicht nur von der Meidung der Sünde, sondern auch von der Tugendübung und von der Folgsamkeit gegenüber den Einsprechungen des Hl. Geistes. Die Anwendung dieser Lehren auf das Leben ist aszetisch-mystische Theologie.

Die aszetisch-mystische Theologie ist also ein Teil der Theologie. Man kann sagen, daß sie eine Entfaltung des Traktates über die Gottesliebe und die Gaben des Hl. Geistes sei. Franz von Sales hat seinem Werk, das die aszetisch-mystische Theologie behandelt, den Titel gegeben: „Traktat von der Gottesliebe“ (Traité de l'Amour de Dieu). Die Aszetik handelt vor allem von der Überwindung der Fehler und der praktischen Tugendübung; die Mystik hauptsächlich von der Folgsamkeit gegenüber der Leitung des Hl. Geistes, von der eingegossenen Beschauung der Glaubensgeheimnisse, der Einigung mit Gott, die sich daraus ergibt, wie auch von außergewöhnlichen Gnadengaben, Visionen und Offenbarungen, die manchmal die hohe Gnade der Beschauung begleiten.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Professor DDr. Friedrich Wessely hat sich bei seiner Vorlesung über aszetisch-mystische Theologie sehr stark an dem umfangreichen zweibändigen Werk des großen Thomasspezialisten des Dominikanerordens, P. Réginald Garrigou-Lagrange OP orientiert. Vgl. P. Réginald **Garrigou-Lagrange** OP: Des Christen **Weg** zu Gott. Aszetik und Mystik nach den drei Stufen des geistlichen Lebens (Übersetzung von Swidbert Soreth OP), Band **I** und **II**, München 1953 und 1955. Das französische Original ist schon 1938 erschienen: P. Réginald Garrigou-Lagrange OP: Les Trois Ages de la Vie Intérieure. Prélude de celle du Ciel, 2 Volumes, Paris 1938. **Die Fußnoten sind nicht Teil der Vorlesung von Friedrich Wessely, sondern wurden von P. Dr. Idelfons Fux OSB, einem Hörer von Professor Wessely, nachträglich recherchiert.**

<sup>2</sup> P. Réginald **Garrigou-Lagrange** OP: **Mystik** und Christliche Vollendung (La Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquino et S. Jean de la Croix, 6<sup>ème</sup> édition). Autorisierte Wiedergabe, Augsburg 1927, S. 12.

<sup>3</sup> Garrigou-Lagrange: **Mystik**, S. 11 und Garrigou-Lagrange: **Weg I**, S. 24.

Aszetik und Mystik sind also nicht zwei voneinander getrennte Wissenschaften, denn der Gegenstand, die Vollkommenheit, ist nur einer und auch das Mittel zur Erreichung dieses Zieles, die übernatürliche Gottesliebe, ist nur eines. Das Streben nach dem Ziel ist eine Betätigung, bei der Mensch und Gott zusammenwirken; je nach dem Vorherrschen der menschlichen oder göttlichen Tätigkeit spricht man von Aszetik bzw. Mystik.<sup>4</sup>

Wenn man die Frage lösen will, ob die Aszetik wesentlich auf die Mystik hingeordnet ist, muß man sich bloß fragen, ob die Beschauung der Glaubensgeheimnisse, die Einigung mit Gott, eine Gnade ist, die abseits von der gewöhnlichen Ordnung der heiligmachenden Gnade liegt, - also eine *gratia gratis data* ist, - oder ob sie eine Entfaltung der heiligmachenden Gnade ist.<sup>5</sup>

## 1.2 Die Methode der aszetisch-mystischen Theologie

Was die Methode anlangt, so ist sowohl die ausschließlich deskriptive wie die ausschließlich deduzierende Methode zu vermeiden.<sup>6</sup> Wendet man nur die beschreibende Methode an, so vergißt man, daß es sich hier um einen Zweig der Theologie und nicht der experimentellen Psychologie handelt. Man kommt dann bloß dazu, das Material für die mystische Theologie zu sammeln, und übersieht, daß die Mystik nach den Lehrsätzen der Theologie über das Gnadenleben, die Gaben des Hl. Geistes und die eingegossenen Tugenden zu behandeln ist. Erst dann, wenn man die Grundsätze der Theologie als Richtschnur und als das Licht auffaßt, unter dem alles zu sehen ist, steht man vor einer Wissenschaft und nicht vor einer Sammlung mehr oder weniger gut beobachteter Phänomene.

Es ist auch keine Frage, daß man bei ausschließlicher Verwendung der beschreibenden Methode viel mehr unter dem Eindruck der sinnlich faßbaren Phänomene der mystischen Zustände steht und nicht so sehr das Grundgesetz des Gnadenfortschrittes im Auge hat. Denn dieser Gnadenfortschritt ist wesentlich übernatürlich und ist so erhaben, daß er nicht Gegenstand der Beobachtung sein kann. Wie von selbst wird man dazu gelangen, den außergewöhnlichen und in gewisser Beziehung mehr äußerlichen Gnaden, den Visionen, Offenbarungen oder Stigmen eine größere Aufmerksamkeit zu schenken als dem normalen Fortschritt und der gewöhnlichen Entfaltung des Gnadenlebens.

Man wird auch durch die ausschließlich beschreibende Methode leicht dazu verleitet werden, dasjenige, das in sich außerordentlich ist, zu verwechseln mit dem, was innerhalb der Gnadenordnung bleibt und hier hervorragend und selten ist. Aus der Tatsache der Seltenheit des Zustandes der mystischen Einigung werden dann die Anfänger dieser Methode leicht dazu kommen, diese Einigung für eine außerordentliche Gnade zu halten und zu lehren, daß die innerlichen und großmütigen Seelen nicht alle dazu berufen seien.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 1041 und Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 1041 sowie Gabriel de Saint Marie-Madeleine: Saint Jean, S. 37.

<sup>5</sup> Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 36 - 39 und Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 30 - 33. Gegen die Irrtümer des Quietismus und Semiquietismus siehe Kapitel 3.2.2.12 in dieser Publikation.

<sup>6</sup> Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 13 - 18 und Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 25 - 28 sowie Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 1061 - 1063.

<sup>7</sup> Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 14 f. und Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 12 - 15.

Die exklusiv deduktive Methode wiederum will aus den Prinzipien der Theologie über die Gnade, über die Tugenden und die Gaben des Hl. Geistes allein die Probleme des geistlichen Lebens lösen, ohne dabei Rücksicht zu nehmen auf die klassischen Beschreibungen der Phänomene des geistlichen Lebens, wie wir sie bei Theresia, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales finden.<sup>8</sup> Es ist aber notwendig, das Licht der Prinzipien auch an das Erfahrungsmaterial heranzubringen, um dadurch schließen zu können, was außerordentlich ist, und was, obwohl hervorragend, der Ordnung der heiligmachenden Gnade angehört. Wollte man auf das Tatsachenmaterial Verzicht leisten, wollte man sich damit begnügen zu wissen, daß jede Seele die gleiche Gnadenausstattung erhalten hat, die sich nach bestimmten Gesetzen, durch gute Werke und Sakramentenempfang vermehrt, dann käme man leicht dazu, die Gnade der Gotteinigung und hohe mystische Gnaden viel häufiger anzunehmen, als dies tatsächlich der Fall ist; und man wäre geneigt, in der Seelenführung das schon für mystische Begnadung zu halten, was höchstens erst das Vorspiel dazu zu sein pflegt.

Was die Seelenleitung angeht, werden die Anhänger der extrem beschreibenden Methode dahin neigen, die Seelen zurückzuhalten auf den Wegen des rein aszetischen Lebens, die anderen dagegen werden sie zu rasch den anderen Weg einschlagen lassen.<sup>9</sup>

Es ist also notwendig, die beiden Methoden miteinander zu vereinigen. Es ist notwendig, die Begriffe des vollkommenen Lebens und der Heiligkeit einerseits und die gegebenen Tatsachen andererseits zu analysieren: Den Begriff des innerlichen Lebens, der Heiligkeit, wie er uns durch das Evangelium gegeben ist, um dadurch das Ziel zu sehen, das Christus selbst uns gesteckt hat. Das muß zuerst erfaßt werden und zwar in seiner ganzen Größe. Dann heißt es, die gegebenen Tatsachen zu untersuchen: Die Zustände der Anfänger, ihre Unvollkommenheiten, die Läuterung, die sie erfahren (die aktive und passive Läuterung), und schließlich die verschiedenen Stufen der Einigung, wie sie von den Mystikern beschrieben werden.

Danach muß man trachten, zu einer Synthese zu gelangen, um zu zeigen, was notwendig oder sehr nützlich ist, um zur Vollkommenheit zu gelangen, und um erkennen zu lassen, was wesentlich ist und was zu den außerordentlichen Dingen gehört, die zur Heiligkeit aber nicht notwendig sind.<sup>10</sup>

Es gibt in der aszetisch-mystischen Theologie theoretisch und praktisch schwer zu lösende Fragen. Aber das eine ist sicher: Eine gründliche Kenntnis der Dogmatik ist notwendig, besonders der Traktate über die Gnade und über die innige Beziehung, in welcher das Gnadenwirken Gottes zu den innergöttlichen Mysterien der Trinität und zum Mysterium der Menschwerdung steht, um auf diesem Zweig der Theologie etwas leisten zu können.

### 1.3 Die Beziehung von Aszese und Mystik zueinander

Wenn wir heute von aszetisch-mystischer Theologie sprechen, zum Unterschied von den Theologen früherer Zeiten, die mit dem Wort „theologia mystica“ all das bezeichnen, was wir in As-

---

<sup>8</sup> „Man wird uns deshalb verzeihen, wenn wir ein gewisses Mißtrauen gegen Schriftsteller an den Tag legen, welche die Lehren der Erfahrung außer acht lassen.“ A. Soudreau: Das gottgeweihte beschauliche Leben, S. 25.

<sup>9</sup> Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 17 und 28.

<sup>10</sup> Garrigou-Lagrange, Mystik, S. 17 f.

zese und Mystik behandeln, dann liegt der Grund darin, daß durch die Werke Giovanni Battista Scaramellis (1687-1752) aus der bisher einheitlichen Disziplin eine zweifache gemacht worden war.

Die früheren Theologen behandelten in ihren Traktaten über die mystische Theologie die drei Wege: den Weg der Reinigung der Anfänger, den Weg der Erleuchtung der Vorangeschrittenen und den Weg der Einigung der Vollendeten. In der zweiten oder dritten Partie ihrer Werke sprachen sie von der eingegossenen Beschauung und von außergewöhnlichen Gnaden der Visionen, Offenbarungen usw. Vielfach handelten diese Autoren, z.B. Thomas de Vallgornera (+1665)<sup>11</sup>, Philipp von der Hl. Dreifaltigkeit (1603 - 1671)<sup>12</sup>, Antonius vom Hl. Geist (1618-1674)<sup>13</sup> u.a. schon in der Einleitung zu ihrem Werk von der eingegossenen Beschauung. Das Werk Vallgorneras, *Mystica theologia divi Thomae*, 1662, ist z.B. in folgender Weise eingeteilt:

Ein erster Abschnitt behandelt die *via purgativa*, die den Anfängern des geistlichen Lebens eigentümlich ist. Der Autor spricht hier von der aktiven Reinigung der Sinne, der Leidenschaften, des Verstandes und des Willens durch die Abtötung, die Betrachtung, das Gebet. Am Ende dieses ersten Teiles handelt er von der passiven Reinigung der Sinne, die gleichsam eine zweite Bekehrung darstellt und mit der die eingegossene Beschauung ihren Anfang nimmt. Damit ist der Übergang zur *via illuminativa* gegeben. Dieser zuletzt genannte Punkt ist für die ganze Einteilung wesentlich, nämlich die Zusammenstellung von passiver Reinigung der Sinne mit der *via illuminativa*. Hier kann sich Vallgornera auf Johannes vom Kreuz stützen, der in seiner „Dunklen Nacht“ lehrt, daß die eingegossene Beschauung mit der passiven Reinigung beginnt.<sup>14</sup> Der zweite Teil hat die *via illuminativa* zum Gegenstand. Sie ist den Voranschreitenden eigentümlich. Hier spricht unser Autor nach einer Einteilung der Kontemplation von den Gaben des Hl. Geistes und von der eingegossenen Beschauung, die vor allem aus den Gaben des Verstandes und der Weisheit ihren Ursprung nimmt und die für alle innerlichen Seelen wünschenswert und moralisch notwendig sei, um zur Fülle des christlichen Lebens zu gelangen. Nach einigen Artikeln, die sich mit den außergewöhnlichen Gnadengaben befassen, schließt der zweite Teil mit einem Kapitel, das von der passiven Reinigung des Geistes handelt. Diese kennzeichnet den Übergang zum Einigungsweg.

Der dritte Teil über die *via unitiva*, die den Vollkommenen eigentümlich ist, handelt von der vertraulichen Einigung der kontemplativen Seele mit Gott und von den verschiedenen Arten dieser Einigung bis zur umformenden Einigung. Vallgornera betrachtet diese Einteilung als traditionell und konform mit den Lehren der Väter, den Prinzipien des hl. Thomas und den Lehren der großen Mystiker.

---

<sup>11</sup> Thomas de Vallgornera: *Mystica theologia divi Thomae* (1662).

<sup>12</sup> Philippus a Ss. Trinitate, *Summa theologiae mysticae* (1656).

<sup>13</sup> Vgl. Friedrich Wessely u. a. (Hrsg.): *Jahrbuch für mystische Theologie*, Jahrgang 1962, S. 129 - 132.

<sup>14</sup> Vgl. Kapitel 2.2.4.4 sowie Kapitel 3. 2.2.11.



Im 18. Jh. hat nun Scaramelli eine ganz andere Einteilung geboten. Er handelt von der Aszetik und Mystik nicht in einem und demselben Werk. Er verfaßt ein *Direttorio ascetico* und hernach ein *Direttorio mystico*.<sup>15</sup>

Das erste enthält vier Traktate:

1. Die christliche Vollkommenheit und die Mittel, die dazu führen.
2. Die Hindernisse oder die *via purgativa*.
3. Die nächsten Dispositionen zur christlichen Vollkommenheit, bestehend in den moralischen Tugenden in einem vollkommenen Grad (der Weg der Voranschreitenden).
4. Die wesentliche Vollkommenheit des Christen, bestehend in den theologischen Tugenden, besonders in der Liebe (eine Liebe der Gleichförmigkeit).

In diesem aszetischen Werk werden die Gaben des Hl. Geistes gar nicht berührt, obwohl nach der allgemeinen Lehre der hohe Tugendstand, von dem er spricht, nicht ohne sie verwirklicht werden kann.

Das *Direttorio mystico* enthält fünf Traktate:

1. Die Einleitung, in der von den Gaben des Hl. Geistes und den *gratiae gratis datae* die Rede ist.
2. Die erworbene und eingegossene Beschauung, für die er anerkennt, daß die Geistesgaben genügen.
3. Die Grade der eingegossenen Beschauung (und zwar der nicht klar faßbaren). Hier wird von der passiven Sammlung bis zur umformenden Vereinigung gehandelt.
4. Die Grade der leicht unterscheidbaren Beschauung (Visionen etc.).
5. Die passiven Reinigungen der Sinne und des Geistes. Er handelt erst am Ende seines mystischen Werkes über die passiven Läuterungen.

Im 18. und 19. Jh. folgten die meisten Autoren Scaramelli und unterschieden so zwischen der Aszetik oder dem normalen Weg zur Heiligkeit und der Mystik, dem außerordentlichen Weg. Diese Auffassung ist noch vertreten bei René de Maumigny (1837-1917) und Albert Farges.<sup>16</sup>

(5) Für diese Autoren wird die Mystik nicht nur von der Aszetik unterschieden, sie wird von ihr getrennt, denn diese handle nur von außergewöhnlichen Gnaden, die zur Erringung der Heiligkeit nicht notwendig seien. Das hat u.a. auch dahin geführt, daß man von der hl. Theresia von Lisieux behauptet hat, sie habe sich nur auf dem aszetischen Weg, nicht auf dem mystischen geheiligt, da in ihrem Leben die außerordentlichen Gnaden fehlten.

---

<sup>15</sup> Das *Direttorio ascetico* erschien 1754 zu Venedig in zwei Bänden (dt. „Anleitung zur Ascese“, Regensburg 1867). Im selben Jahr wurde, ohne Erlaubnis der Ordensoberen, auch das *Direttorio mistico* gedruckt (dt. „Anleitung in der mystischen Theologie“, Regensburg 1855; Reprint Hildesheim 1973).

<sup>16</sup> R. Maumigny: *Katholische Mystik*, 1928; A. Farges : *Les Phénomènes Mystiques*, 1923. DSAM V, 95 – 97 und DSAM X, 822 – 825.

Seit der Jahrhundertwende bricht sich aber wieder die andere Auffassung Bahn. Es sind Autoren aus den verschiedensten Orden, die zur traditionellen Lehre zurückkehren. Vor allem sind zu nennen: Juan Gonzalez Arintero OP (1860-1928), Auguste Saudreau (1859-1946), Lamballe, Maurice de La Taille SJ (1872-1933), Ambroise Gardeil OP (1859-1921?) Joret Op, Hujben, Sabinian Louismet OSB.<sup>17</sup>

Die Frage, ob die Lehre von der Einheit des geistlichen Lebens traditionell ist oder nicht, kann vielleicht nicht einfach bejaht oder verneint werden. Die bloße Tatsache, daß man früher nicht unterschieden hat, beweist nicht, daß es falsch ist, eine solche Unterscheidung zu machen. Aber es sind doch schwerwiegende Gründe, die eine scharfe Trennung zwischen Aszetik und Mystik ablehnen lassen, z.B. die Lehre von den Geistesgaben, die allen Christen zuteil werden und die nach Thomas aktuiert werden müssen, damit der Mensch in schwierigen Lagen, in denen die eingegossenen Tugenden für sich nicht ausreichen, vollkommen handeln kann.<sup>18</sup> Die Lehre der neuzeitlichen Mystiker, die von der Kirche als Lehrmeister anerkannt werden, wird hier gleichfalls genannt werden müssen.

Es ist abschließend auch anzunehmen, daß bei einer Scheidung von Aszetik und Mystik das Wesen der Heiligkeit nicht genügend hoch dargestellt wird. Es ist auch zu fürchten, daß dadurch das Motiv zur Tugend geschwächt wird.<sup>19</sup> Jedenfalls ist man aus guten Gründen berechtigt, an der als traditionell angesehenen Lehre festzuhalten.

---

<sup>17</sup> J. G. Arintero: *La Evolucion mystica*, 1908; *Cuestiones mysticas*, 1920. DSAM I, 855 – 859 – A. Saudreau: *La Vie d'union à Dieu*, 1921; *Das gottbeschauliche Leben*, 1908. – E. Lamballe : *La Contemplation*, 1912. DSAM IX, 137 f. – M. de LaTaille : *L'Oraison contemplative*, 1921. DSAM IX, S. 328 ; DSAM II/2, S. 2171 – 2193. – A. Gardeil : *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927 ; *La vraie vie chrétienne*, 1935. DSAM VI, 122 f. – F. Joret : *Die mystische Beschauung nach dem heiligen Thomas von Aquin*, 1931. DSAM VIII, 1275. ad J. Hujben: DSAM VII/1, S. 940 – 943. – S. Louismet: *Das mystische Leben*, 1920; *Wahre und falsche Mystik*, 1920. Vgl. DSAM IX, 1085 f.

<sup>18</sup> STh I-II, q. 68, a. 2. – L. Siemer: *Mystische Seeelenentfaltung*, S. 16 und 34 – 43.

<sup>19</sup> „Ohne Beschauung wird man nie beachtliche Fortschritte in der Tugend machen, und auch nie recht geeignet sein, andere darin zu fördern.“ L. Lallement: *Geistliche Lehre*, 282.

## 2 DAS ÜBERNATÜRLICHE LEBEN

### 2.1 Das Wesen des christlichen Lebens

#### 2.1.1 Ergänzungsbedürftige Auffassungen

Das christliche Leben ist ein Leben, dem in der Ewigkeit Lohn gebührt<sup>20</sup>.

Ein Leben, bei dem der künftige Lohn das Motiv der Lebensgestaltung ist, ist sicher nicht am vollkommensten. Man darf aber nicht übersehen, daß diese Lebensauffassung anderen Arten der Lebensgestaltung gegenüber immer noch turmhoch überlegen ist, zeigt sie doch lebendigen Glauben. Sie leitet zu einem Leben an, das sich auf Glaubenssätze gründet und ebenso übernatürlich ist wie der Glaube selbst. Auch ist der Lohn, der erwartet wird, so beschaffen, daß nur eine edle Seele ihr Ziel darin erblicken kann.

Es ist auch eine Tatsache, daß Christus oft vom künftigen Lohn gesprochen hat, z .B. bei Mt 25,31-46.<sup>21</sup> Nach seinen Worten muß es nicht nur erlaubt, sondern sogar naheliegend sein, sein Leben mit Rücksicht auf das kommende Gericht zu gestalten. Gegenüber anderen Behauptungen hat die Kirche auf dem Konzil zu Trient entschieden, daß der Gerechte nicht sündigt, wenn er das Gute mit Rücksicht auf den künftigen Lohn vollbringt,<sup>22</sup> und Innozenz XII. hat gegenüber Fenelon erklärt, daß auch die Vollkommenen am Lohn nicht desinteressiert sein dürfen. Verurteilt ist der Satz: „Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam (DS 2351).

Aus dem Lohn darf freilich nicht das einzige Motiv gemacht werden, sonst könnte man aus Liebe zu Gott auf die Idee kommen, „das Paradies verbrennen zu wollen“. Man wird auch sagen können, daß dann, wenn der Lohn das bestimmende Moment bleibt, man auf dem Gebiet der Tugend nicht die größten Resultate erzielen wird. Man wird vor allem Gefahr laufen, die Idee der christlichen Vollkommenheit zu verfälschen, da nämlich der Quellgrund dieses Lebens die göttliche Liebe ist. In dem Maß, als die Furcht und das persönliche Interesse die Liebe ausschließt, - jene Liebe, die nicht das Ihre sucht, - ist diese Furcht und dieses Interesse nicht mehr eine heilbringende Furcht. Die christliche Furcht und Hoffnung sieht nicht von der Liebe ab, aber auch wenn bezüglich der Furcht und Hoffnung alles in Ordnung ist und der Christ in rechter Weise nach dem Lohn verlangt, schöpft er den Inhalt des Evangeliums nicht aus. So ist es sicher nicht vorteilhaft, sich allein auf das Motiv des Lohnes zu beschränken, auch wenn man weiß, daß der Lohn Gott selbst ist.<sup>23</sup> Ein anderer Versuch, das Wesen des christlichen Lebens in Worte zu fassen, lehrt, daß es ein Leben von höchster Moralität sei, ein Leben der

---

<sup>20</sup> Zum Folgenden vgl. auch Friedrich Wessely: **Eins mit Gott** durch Maria, 1950, S. 9 - 15. - Vom Wesen des christlichen Lebens. Der kristallklare Quell, 1956, H. 1, S. 2 - 7. - RL 18, 1968, S. 26 - 32.

<sup>21</sup> Sh. Auch Mt 6,1-6; 6,20; 10,39; 10,42.

<sup>22</sup> „Si quis dixerit, iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur: anathema sit.“ DS 1581.

<sup>23</sup> Praemium Die ipse Deus est. Augustinus, Enarratio n. 32 in Ps 72. PL 36, 928.

Pflichterfüllung, ein Leben, das durch ein vollkommenes moralisches Gesetz bestimmt wird, das von Christus herrührt. Als erstes der Gebote wird dabei das Doppelgebot der Liebe genannt (Mk 12, 29-31). Diese Auffassung kann sich auf die Worte Christi stützen: „Wenn du in das Leben eingehen willst, so halte die Gebote!“ (Mt 19,17); „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt“ (Joh 14,21). Das christliche Leben erscheint so als die praktische Übung des evangelischen Gesetzes. Das Motiv ist der Wille Gottes, der alles regiert, auch das Gewissen. Eine derartige Auffassung ist sehr hoch und gibt dem Leben eine unvergleichliche Würde. Man kann sich nichts Größeres vorstellen, als seine Pflicht deshalb zu erfüllen, weil sie eben Pflicht ist, besonders wenn man denkt, daß die christliche Pflicht über jede andere Moral erhaben ist, sowohl was die Höhe des Vorbildes anbelangt - der menschengewordene Gott -, als auch was die Weite des Pflichtenkreises betrifft. Auch die inneren Akte, die Gedanken und die Willensregungen fallen unter den christlichen Pflichtenkreis.

Im christlichen Leben findet sich aber noch ein Element, das in dieser sicher sehr hohen Auffassung noch nicht berücksichtigt ist. Jede Moral ist ja wesentlich eine Lebensregel, die der eigenen Vollendung dient, oder der Vollendung der Gemeinschaft, deren Glied man ist. Das Ziel sind letzten Endes wir selbst. Wir entfalten uns durch die Erfüllung der Pflichten, dem besseren Ich entsprechend; es kommt zu einer Entfaltung der Persönlichkeit. Gewiß wird das göttliche Vorbild nachgeahmt, aber es ist immer die eigene Vollkommenheit, die das Ziel ausmacht. Das christliche Leben aber stellt sich als Religion dar, und Religion strebt nicht so sehr die eigene Vollkommenheit an, als vielmehr die Huldigung Gottes durch verschiedene Mittel, zu denen natürlich auch die moralische Vervollkommnung gehört. Gott ist nicht nur das Vorbild und der Gesetzgeber, er ist auch das Ziel. Diese Auffassung vom christlichen Leben ist daher noch zu ergänzen und zwar durch die umfassende Ausrichtung dieses Lebens auf Gott hin, dem Ziel dem alles zu dienen hat.

So sagt schließlich eine andere Auffassung, daß das christliche Leben vor allem religiöses Leben sei, ein Leben des Gottesdienstes. Durch die Tugend der religio sehen wir das Ziel nicht in uns selbst; durch sie wird das ganze Leben in die Richtung auf Gott hin gedrängt, wird zur Höhe eines Kultes erhoben. Es gibt zwar spezielle Akte der Religion, die als solche auf den Dienst Gottes, auf seine Verherrlichung, ausgerichtet sind: das Gebet und das Opfer. Man kann sagen, daß vielleicht die meisten Menschen im christlichen Leben gerade diese religiöse Seite bemerken und in diesen speziellen Akten der religio das Christentum sich erschöpfen lassen, so daß sie an ihnen festhalten, auch wenn ihr übriges Leben zu den Forderungen des Christentums in keiner rechten Beziehung mehr steht. Es gilt aber auch zu erwägen, daß der Kult in seinen speziellen Akten nicht erschöpft ist, daß die religiöse Idee, die Idee des Gottesdienstes, das ganze Leben durchdringen kann. „Was immer ihr tut, tut es im Namen Jesu, des Herrn“ (Kol 3,17). Das ganze Leben erhält dadurch die Würde eines Gottesdienstes, des religiösen Kultes. Es ist dann die Vollkommenheit Gottes Maß und Ziel des Lebens und nicht mehr die eigene Persönlichkeit. Man kann aber trotz allem die Frage stellen, ob selbst dann, wenn die religiöse Idee das ganze Leben durchformt, das Wesen des christlichen Lebens vollkommen zum Ausdruck gebracht ist.

## 2.1.2 Vollkommene Auffassung

Bei der Begriffsbestimmung des christlichen Lebens wird man selbstverständlich nicht davon absehen können, was Christus selber sich von diesem Leben gedacht hat. Christus hat den Gottesdienst in allen seinen Formen gelobt und anerkannt. Aber man darf nicht übersehen, daß er der Idee des Dienstes an Gott die Idee der Freundschaft mit Gott gegenüber gestellt hat: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; ich habe euch Freunde genannt ...“ (Joh 15,15). Diese Idee der Freundschaft mit Gott, die fortwährend genährt wird durch die Mitteilung der Geheimnisse des göttlichen Lebens, das ist der neue Begriff, der das Wesen des christlichen Lebens vollkommen zum Ausdruck bringt: Das christliche Leben ist ein Leben der Freundschaft mit Gott.<sup>24</sup>

Diese Auffassung übersteigt die höchsten Vorstellungen der menschlichen Vernunft. Man kann fragen, ob der Mensch überhaupt fähig ist, sich auf dieses Leben auch nur vorzubereiten. Jedenfalls darf man sich nicht der Meinung hingeben, es könnte das, was Gott mit dem Menschen vorhat, im Rahmen seiner natürlichen Fähigkeiten verbleiben. Wollte man den Versuch unternehmen, das christliche Leben vom Standpunkt der bloßen Vernunft zu werten, dann kann man ihm nie gerecht werden. Nimmt man aber einmal an, daß das christliche Leben wesentlich Freundschaft mit Gott ist, dann kommt einem erst zu Bewußtsein, wie lückenhaft und unvollkommen alle anderen Auffassungen sein müssen. Die Idee der moralischen Pflicht, selbst wenn man sie durch die religiöse Idee des Gottesdienstes ergänzt, nimmt in Wahrheit doch unserem Leben seine Freiheit und natürliche Ursprünglichkeit. Es steckt darin die Auffassung des heidnischen Hauptmannes, die unsere Bewunderung verdient und die auch von Jesus anerkannt wird (Lk 7,1-10). Aber man muß mit Jesus das hohe Ideal des Dienstes noch überschreiten können, um einem noch höheren Ideal Platz zu machen, indem man weniger versucht, mühsam den Aufgaben des Gottesdienstes gerecht zu werden, als vielmehr den Ergüssen der Gottesliebe ein Tor zu öffnen. Das christliche Leben wird aus einer tiefen Freundschaft mit Gott geboren, wobei das Geschöpf seinen Willen Gott überläßt, um dadurch mit Gott eines Sinnes sein und mit ihm gemeinsam ein und dasselbe Werk vollbringen zu können. In diesem Leben ist die Liebe nicht einfach in den Kreis der verschiedenen Pflichten eingeschlossen, unter denen sie natürlich die höchste ist, sondern sie ist hier das Wesentliche des Lebens, die Wurzel des Lebens. Dieses Leben ist ein Leben der Begeisterung (wobei wir das Wort ganz nach dem Wortlaut nehmen) und unterscheidet sich unendlich vom Leben selbst des besten Dieners.

Was immer unter einer äußeren Autorität getan werden muß, wie vollkommen und wohlwollend sie auch sein mag, kann nur mit einer gewissen Schwierigkeit erfüllt werden. Daher kommt es, daß die Seelen, die Gott als Richter, Gesetzgeber und Herrn betrachten, oft von Furcht, Ängstlichkeit und Unzufriedenheit erfüllt sind. Sie verlieren manchmal auch die Lust an der Arbeit, wie jener, der aus Furcht vor dem Herrn sein Talent vergraben hat (Mt 25,18). Anders ist es bei einem Leben, das sich aus der Freundschaft mit Gott ergibt. Bei diesem Leben wird all das, was getan wird, aus dem eigensten Inneren heraus getan und zugleich aus Gott, der im Innersten des Herzens gegenwärtig ist. Wie das Wasser aus der Quelle hervorfließt, so fließt

---

<sup>24</sup> Franz v. Sales, Theotimus II, 22. – DSAM I, 500 – 529; DSAM II, 507 – 691 – Friedrich Wessely: **Leben aus Gott** und für Gott. Ein Weg zum vollkommenen Christsein, 2. Auflage, 1941, S. 182 f.

gleichsam das ganze Leben, angefangen vom Werk der täglichen Heiligung bis zum Leben in der Ewigkeit, aus dem Innersten der Seele und aus Gott wie aus seiner Quelle (vgl. Joh 4,14).

Was ist also das christliche Leben? Zusammenfassend kann man sagen: Es ist ein Leben der Freundschaft mit Gott. Es ist das Leben, das Gott selber lebt und das dem Menschen nun mitgeteilt und seinen Fähigkeiten angepaßt wird. Es soll von ihm selbst wirklich gelebt werden können als das, was es ist, d.h. als das Leben Gottes.

Um dieses Leben nun in seinem Wesen erfassen zu können, müssen wir die Frage stellen nach dem inneren Leben Gottes und nach der Mitteilung dieses Lebens an die Menschen.

### 2.1.3 Das innergöttliche Leben

Das christliche Leben ist, wie im Vorhergehenden gezeigt, das Leben Gottes, dasselbe Leben, das Gott in seinem Herzen lebt. Nicht das Leben des Schöpfers oder des göttlichen Gesetzgebers, ein Leben, in dem er sich nur unvollkommen hingibt. Man muß ja noch kein christliches Leben führen, um den Schöpfergott nachzuahmen. Um zu Gott und seinen Attributen über den Weg seiner Werke aufzusteigen, genügt die Philosophie. Der Philosoph kann in Gott den Schöpfer und die Quelle und das höchste Ideal der Sittlichkeit finden. Aber das christliche Leben besagt unendlich mehr, nämlich Teilnahme am inneren Leben Gottes. Das ist das absolut vollkommene Leben; das Leben, dem nichts mangelt.<sup>25</sup>

Für uns bedeutet „leben“, sich Güter aneignen, sich Güter eingliedern, die uns vervollkommen - daher die Wichtigkeit äußerer Tätigkeit. Sie ist die Bedingung, um in den Besitz von jenen Gütern zu gelangen, die unser Sein vollenden und uns dadurch glücklich machen können. In Gott dagegen ist die Vollkommenheit seit Ewigkeit her schon erreicht. Er muß nur Kenntnis nehmen von dem, was er in sich birgt, und sein Leben ist vollendet. Gott findet in sich, wie in einer Quelle, das vollkommene Gut. Er muß nur sich selbst erkennend durchdringen und sich selbst unendlich lieben, um glücklich zu sein. Diese Seligkeit der Erkenntnis und Liebe seiner selbst ist sein Leben. Aber das ist noch nicht das ganze Leben. Die Fülle der Vollkommenheit kann sich in der Erkenntnis und Liebe nicht verwirklichen, ohne in dieser zugleich nicht auch das Gesetz der Vollkommenheit, das Gesetz des göttlichen Seins zu verwirklichen, nämlich die Fruchtbarkeit. Bei den Geschöpfen erweist sich die Aktivität als fruchtbar. Es wird ein Werk hervorgebracht, das das Siegel seiner Ursache an sich trägt. Wenn die Wirkung die Ursache in allem, was sie charakterisiert, wiedergibt, dann ist dies das Zeichen einer besonderen Vollkommenheit dieser verursachenden Tätigkeit. Diese Vollkommenheit der Tätigkeit zeigt sich bei der natürlichen Vaterschaft. Sie ist bei den vornehmsten Geschöpfen ein Teil der Persönlichkeit und bezieht sich und reicht hin zu einer anderen Persönlichkeit, die ihrer Ursache gleicht.

In Gott sind Erkenntnis und Liebe fruchtbar. Indem sie sich entfalten, erfüllen sie das Gesetz der vollkommenen Tätigkeit, sie bringen Personen hervor, die in allem der Quelle gleichen, aus der sie hervorgehen. Aber diese Tätigkeit fügt dem Vollkommenen nicht ein neues Sein hinzu.

---

<sup>25</sup> Sh. auch Wessely: Eins mit Gott, S. 16 - 18. - Wessely: Leben aus Gott, S. 63 - 69. - Das vollkommene Leben. Der kristallklare Quell, 1956, H. 2., S. 2 - 6.

Vielmehr bleibt die ganze Tätigkeit im Schoß des Vollkommenen und entfaltet sich hier bis zu ihrer unendlich weiten Grenze.

Es ist dies das Geheimnis der Heiligsten Dreifaltigkeit des einen Gottes in der Dreiheit der Personen.

Gott schaut von Ewigkeit her seine Vollkommenheit und, indem er sich schaut, zeugt er seinen Sohn, das Wort Gottes, die zweite der göttlichen Personen. Der Sohn schaut von Ewigkeit die Vollkommenheit des Vaters und Vater und Sohn schauen einer im anderen ihre ungeteilte Vollkommenheit und lieben einander von Ewigkeit her unendlich. Und aus diesem wechselseitigen Liebesakt geht als Frucht der Hl. Geist hervor. Dieser schaut von Ewigkeit her und liebt den Vater und den Sohn, und in dieser Gemeinschaft der Erkenntnis und Liebe sind Vater, Sohn und Hl. Geist unendlich glücklich.

#### 2.1.4 Die Mitteilung des göttlichen Lebens an die Geschöpfe

Diese Mitteilung vollzieht sich in zwei Graden. Man kann das Leben in der Ewigkeit und das christliche Leben im engeren Sinn, d.h. im Diesseits unterscheiden.<sup>26</sup>

Das ewige Leben der Seligen. Wir wissen: „Wenn unser künftiger Zustand offenbar wird, werden wir ihm ähnlich sein, denn wir werden Gott schauen, wie er ist“ sagt der hl. Johannes (1 Joh 3,2). Gegenwärtig sehen wir in einem Spiegel und rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht: „Jetzt sehe ich im Gleichnis, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (1 Kor 13,12). Gott schauen von Angesicht zu Angesicht will sagen, daß der Gegenstand des inneren Lebens Gottes Gegenstand unseres Lebens geworden ist. Wie Gott sich erkennt und liebt, so wie er ist, so werden ihn auch die Seligen sehen und lieben. Sie schauen ihn, und durch diese Schau werden sie ihm angeglichen in der Vollkommenheit seiner Wesenheit, aber auch in dem inneren Leben von Vater, Sohn und Hl. Geist. Wenn sie auch Gott nicht ganz durchschauen können, - der Horizont ihres inneren Lebens ist der gleiche wie jener Gottes. Woher kommt die Macht ihres Blickes? Daher, daß Gott ihnen sein eigenes geistiges Licht schenkt: „In deinem Licht schauen wir das Licht.“ (Ps 36,10) (vgl. DS 895).<sup>27</sup> Die Erkenntniskraft der Seligen ist gottförmig geworden. Das lehrt Johannes, wenn er sagt, wir werden ihm ähnlich sein und wir werden ihn schauen, wie er ist (1 Joh 3,2). Der Selige hat dadurch auch Anteil am Leben der drei göttlichen Personen. Er ist tätig diesem Geheimnis eingegliedert. Durch die Schau der göttlichen Wesenheit ist er vital zugesellt der Zeugung des Wortes, denn die Wirklichkeit, die seinem Erkenntnisakt begegnet, ist nicht wie bei uns ein Erkenntnisbild, sondern Gott selbst. Durch die Liebe ist er vital dem Hervorgang des Hl. Geistes zugesellt, denn die Wirklichkeit, die sein Liebesakt umschließt, ist das höchste Gut, Gott als der „terminus“ der Liebe. Der Selige ist in Gott hineinversenkt, sowohl durch die Wurzel seines vergöttlichten Wesens, wie durch den Zielpunkt seiner Tätigkeit und durch diese selbst, die ihn an sein Ziel bindet. So lebt er buchstäblich das ganze göttliche Leben.

---

<sup>26</sup> Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 176 - 185. - Garrigou-Lagrange: *Weg I*, S. 45 - 57. - Friedrich Wessely: *Das Gnadenleben in Vollendung*, in: RL 18, 1968, S. 93 - 96.

<sup>27</sup> STh I, q. 12, a. 5 c.

Das christliche Leben im Diesseits ist das ewige Leben in seinem Beginn. Hier auf Erden ist jede Seele entweder auf das künftige Leben der Seligkeit ausgerichtet, - dann ist sie im Zustand der Gnade -, oder sie ist von diesem Leben in und mit Gott abgewendet; dann ist sie im Stande der Todsünde. Ein Mittelding ist nicht möglich, da der Mensch vom Beginn der Schöpfung auf dieses übernatürliche Ziel hin geschaffen wurde. Die Gnade ist das Prinzip dieser auf Gott als das übernatürliche Ziel hingebenden Tätigkeit. Ja, sie ist noch mehr als dies, sie ist der Keim des ewigen Lebens. Daher konnte Thomas sagen: „Bonum gratiae unius est maius quam bonum naturae totius universi“.<sup>28</sup> Denn das ewige Leben ist unvergleichlich erhaben über jedes natürliche Leben.

Aus dieser Beziehung zum ewigen Leben wird der Wert der Gnade erkennbar. Diese Tatsache will erwogen und abgewogen sein, wenn man verstehen will, was die Nominalisten mit ihrer Lehre angerichtet haben. Nach ihnen sei ja die Gnade eine Gabe, die nicht wesentlich übernatürlich sei, sondern nur moralisch das Recht auf das ewige Leben gebe; eine Lehre, die Luthers Thesen vorbereitet hat. Den Wert eines Keimes kann man nur aus dem erkennen, was aus ihm werden soll. Der Wert der Geist-Seele in einem Kind, in dem die Vernunft noch schlummert, kann nur erfaßt werden, wenn man weiß, was normalerweise aus dem Kind wird, wenn es sich voll entwickelt. So können wir den Wert der Gnade nur ahnen, wenn wir an ihre volle Entfaltung denken.<sup>29</sup> Die Worte Jesu über das ewige Leben machen uns das überaus klar und deutlich. Während im AT der Ausdruck „Ewiges Leben“ sich nur selten findet und bisweilen in symbolischer Weise vom Gelobten Land als Lohn für den Gerechten gesprochen wird, ist in der Predigt Jesu alles auf das ewige Leben unmittelbar ausgerichtet. Es ist nicht nur ein zukünftiges Leben, wie es manche der heidnischen Philosophen annahmen und doch nicht volle Sicherheit darüber hatten. Es ist nicht nur ein künftiges, sondern ein ewiges Leben. So sagt Jesus am Beginn des Hohenpriesterlichen Gebetes: „Vater, die Stunde ist gekommen; verherrliche deinen Sohn ..., damit er allen, die du ihm gegeben hast, das ewige Leben schenke. Das aber ist das ewige Leben: Dich erkennen, den wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus.“ (Joh 17,1-3, vgl. Mt 5,3-12; Joh 5,24; 6, 40.47).

1 Joh 3,2 gibt dazu die nähere Erklärung: Wir werden ihm ähnlich sein, denn wir werden ihn schauen, wie er ist - also unmittelbar, von Angesicht zu Angesicht. Ja, wie Paulus in 1 Kor 13,12 sagt: Wir werden ihn erkennen, wie wir von ihm erkannt sind. Also nicht nur so, wie wir uns jetzt selbst erkennen und unser eigenes Wesen ja nicht durchschauen, sondern wie Gott uns erkennt, ohne Vermittlung eines Geschöpfes.<sup>30</sup>

Die Schau Gottes übersteigt die Kraft jedes Geschöpfes. Könnte es sich mit seiner eigenen Kraft bis zur Schau Gottes erheben, dann hätte es mit ihm das gleiche Formalobjekt der Erkenntnis und wäre gleicher Natur mit ihm. Das Geschöpf kann dazu nur übernatürlich durch Gott erhoben werden, indem es Teilnahme an seiner Natur erhält (2 Petr 1,4).<sup>31</sup> Einzig und allein da-

---

<sup>28</sup> STh I-II, q. 113, a. 9, ad 2.

<sup>29</sup> Garrigou-Lagrange, Weg I, S. 47, 52.

<sup>30</sup> „... viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam facili, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente.“ Benedikt XII., Const. „Benedictus Dei“, DS 1000.

<sup>31</sup> In Ordo Missae Nr. 20 heißt es: „eius efficiamur divinitatis consortes“. - „Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam.“ Sth I-II, q. 112, a. 1 c.



durch kann die Seele zu einer Tätigkeit erhoben werden, die göttlich ist. Eine solche Tätigkeit unserer Erkenntniskraft setzt aber voraus, daß der Grund der Seele, ihr Wesenskern, vergöttlicht ist,<sup>32</sup> was durch die Gnade geschieht. Aus ihr ergeben sich dann die übernatürlichen Fähigkeiten des Glaubens und der Liebe. Daher spricht Jesus zur Samariterin vom lebendigen Wasser, das in der Seele aufspringt und ins ewige Leben fortfließt (Joh 4,14). Weil es unmittelbar von Gott kommt, kann es auch zu ihm zurückführen. Es ist wesentlich das gleiche Leben, das wir hier und in der Ewigkeit leben; darum sagt der Herr: „Wer glaubt, hat das ewige Leben“ (Joh 6,47).

Haben wir eine Sicherheit darüber, ob wir dieses Leben besitzen? Das Bewußtsein unserer Liebe und unseres Glaubens gibt uns die Gewißheit: „Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben“ (1 Joh 3,14); „Ich schrieb euch dies, damit ihr wißt, daß ihr ewiges Leben habt; ihr, die ihr an den Namen des Sohnes Gottes glaubt“ (1 Joh 5,13).

Diese Überzeugung lebt in der Kirche fort: „Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur“.<sup>33</sup> So schreibt auch Thomas: „Gratia nihil aliud est, quam quaedam inchoatio gloriae in nobis.“<sup>34</sup>

Aus den dargelegten Tatsachen ergibt sich als naheliegende Annahme, daß die eingegossene Beschauung der Glaubensgeheimnisse und die Einigung mit Gott, die sich daraus ergibt, nicht den Charakter des Außerordentlichen haben kann und nicht außerhalb der Ordnung der heiligmachenden Gnade liegen wird. Die heiligmachende Gnade und die Liebe, die uns mit Gott einigen, sind den außerordentlichen Gnaden, den *gratiae gratis datae*, sehr überlegen, denn diese vereinigen ihrer Natur nach nicht mit Gott (vgl. 1 Kor 12,28). So sagt auch Thomas: „Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.“<sup>35</sup>

Man wird ferner annehmen müssen, daß die Gnade, die von ihrer Natur aus hingeordnet ist auf das ewige Leben, auch auf die nächste Vorbereitung darauf hingeordnet ist, um sofort nach dem Tod das „lumen gloriae“ zu erhalten. Die nächste Vorbereitung aber ist die vollkommene Liebe, verbunden mit dem lebendigen Verlangen nach der „visio beatifica“. Dieses Verlangen findet sich aber für gewöhnlich nur in der Einigung mit Gott, welche aus der Kontemplation der Glaubensgeheimnisse hervorgeht. Daher kann diese Beschauung nicht etwas sein, was außerhalb der Ordnung der heiligmachenden Gnade und außerhalb des normalen Weges liegt.<sup>36</sup>

## 2.2 Die Quelle des übernatürlichen Lebens

Das Leben in der Glorie und in der Gnade ist uns zugänglich durch Jesus Christus.<sup>37</sup> In ihm beugt sich Gott zu seiner Schöpfung herab, offenbart er seinen Heilswillen und nimmt die Schöpfung in seinen Schoß auf, indem er sie mit Christus vereint. Dabei ist zu bedenken, daß

---

<sup>32</sup> Gratia per prius est in essentia animae quam in potentis. Sth I-II, q. 110, a. 4 s. c.

<sup>33</sup> Praefatio defunctorum I.

<sup>34</sup> STh II-II, q. 24, a. 3 ad 2; STh I-II, q. 69, a. 2 c et ad 3.

<sup>35</sup> STh I-II, q. 11, a. 5 c.

<sup>36</sup> DSAM II/2, S. 2180 – 2183.

<sup>37</sup> Vgl. zum Folgenden: Wessely: Eins mit Gott, S. 18 – 25. – Die Einigung mit Christus nach der Lehre der Heiligen Schrift. Der kristallklare Quell, 1956, H. 1, S. 8 – 12 und H. 3/4, S. 1 – 6.

Christus in seiner heiligen Menschheit Gott in so vollkommener Weise nach außen hin verherrlicht, daß dadurch das Ziel der ganzen Schöpfung, das ja in der gloria externa besteht, voll erreicht erscheint. Die übrige Schöpfung kann zu der von Christus geleisteten Verherrlichung eigentlich nichts hinzufügen. Sie kann aber durch die Vereinigung mit Christus das Lob, das er Gott darbringt, mit darbringen, sie kann in seinem Glanze mitleuchten.

Es ist der gleiche Gedanke, nur in einer anderen Weise ausgedrückt, wenn wir sagen, daß Christus gekommen ist, damit wir das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10,10). Er ist so sehr die Quelle dieses Lebens, daß in ihm die ganze Fülle wohnt, die durch unsere Teilnahme nicht vermehrt oder vermindert wird. So ähnlich wie durch die Erschaffung der Welt die Seinsfülle nicht gewachsen ist, so wird auch die Gnadenfülle nicht eigentlich dadurch vermehrt, daß viele Menschen begnadet werden, so wie auch das Licht nicht dadurch vermehrt wird, daß viele Dinge ins Licht gestellt werden und zu leuchten beginnen.

Wenn man in der Vereinigung mit Jesus Christus das Wesentliche des Christenlebens sieht, so muß man nicht fürchten, es könnte durch diese „Christozentrik“ der Blick auf den Vater und den Hl. Geist weniger hingelenkt werden. Das könnte nur dann der Fall sein, wenn man das Ziel in einer Art von Christusvereinigung sieht, die man sich selber zurechtgelegt hat, nicht aber, wenn man die objektiv durch ihn geformte Einigung ins Auge faßt. Denn es ist klar, daß, je inniger diese Vereinigung ist, um so inniger auch die Teilnahme an der Beziehung Christi zu seinem Vater und zum Hl. Geist sein muß.

Das geistliche Leben muß also in einem Hineinwachsen in das Leben Jesu bestehen und zwar für jeden Menschen in der von Gott bestimmten Weise und in seinem von Gott bestimmten Grad. So wird das Ziel des Erlösungswerkes, der Aufbau des mystischen Leibes Christi, erreicht. Das ist das vollste Aufstrahlen der Herrlichkeit Jesu in seinen Gliedern und zwar in der Gesamtheit seiner Glieder, da eines nicht die ganze Fülle Christi widerstrahlen kann.

Das Wesentliche des christlichen Lebens besteht also in der Freundschaft mit Gott und diese wird durch die Vereinigung mit Christus grundgelegt und entfaltet. Was verstehen wir aber unter Vereinigung mit Christus? Wir unterscheiden eine rechtliche, moralische und wirkursächliche Vereinigung.

### 2.2.1 Die rechtliche Einigung

Es wäre ein großer Irrtum zu glauben, daß nur physische Realitäten Wirklichkeit seien. Damit würde man die Existenz von Rechten und Pflichten zwischen den Menschen leugnen, die verschiedenen Beziehungen der Über- und Unterordnung. Man müßte dann auch die Bindungen zwischen Menschen, die durch die Liebe entstehen, verkennen. Dies sind Bindungen, die zwar nicht im formellen Sinn physische Realitäten sind, aber doch sehr bedeutsame Wirklichkeiten, die tief in das Leben eingreifen.

Unter der rechtlichen Ordnung verstehen wir die Gesamtheit der Rechte und Pflichten, die unter den Menschen die Beziehungen der Unterordnung und Unterwerfung bewirken. In der übernatürlichen Ordnung erkennen wir Christus als das Haupt der ganzen Menschheit, vor allem der Glieder seines Leibes. Durch seine Inkarnation und sein Leiden hat er sich ein unbestreitbares Recht über das ganze Menschengeschlecht erworben, ja über die ganze Schöpfung,

wobei ihm die Getauften als dem unsichtbaren Haupt der Kirche in besonderer Weise angehören. Christus ist das Hauptwerk der Schöpfung und dadurch auch ihr Haupt. In ihm kommt die nach außen gerichtete schöpferische Tätigkeit Gottes zur Ruhe. „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15). Es gefiel Gott, alles, was im Himmel und auf Erden ist, also die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung, unter ihm als dem Haupt zusammenzufassen (vgl. Eph 1,10).<sup>38</sup>

Weiterhin sind wir durch die Erlösung Eigentum Christi geworden und zwar auf einen dreifachen Rechtstitel hin: Erstens auf Grund der stellvertretenden Genugtuung Christi. Er hat eine unendlich große Schuld, die wir *secundum rigorem iustitiae* nicht hätten wiedergutmachen können, gesühnt. Es ist das eine Sühne, die die Gott zugefügten Beleidigungen wirklich wiedergutmacht, was Schuld und was Strafe betrifft. Gott erläßt uns so Schuld und Strafe. Wenn infolge einer unvollkommenen Disposition durch das Sakrament nicht die ganze Strafe nachgelassen wird, so empfängt unsere Genugtuung, die wir dann noch zu leisten haben, ihren Sühnewert doch nur durch das Verdienst der Passion Christi.

Der zweite Rechtstitel ist der Loskauf und die Befreiung aus der Gewalt des bösen Feindes. Durch die Sünde waren die Menschen Gefangene des Teufels, bestimmt, einmal seine Beute zu werden. Dem Teufel wie unseren bösen Leidenschaften ergeben, war es uns unmöglich, uns auf Gott hinzubewegen. Jesus hat uns aus dieser Knechtschaft befreit und uns befähigt, nach dem übernatürlichen Ziel zu streben.<sup>39</sup>

Der dritte Rechtstitel ist das Verdienst Christi und die Mitteilung der Gnade. Die Wunden des Erlösers sind in gewissem Sinn für uns ebenso viele Quellen der Gnade geworden, die uns heiligen. Seine Wunden haben nicht nur genugtuenden und erlösenden Wert; theologisch gesprochen verdienen sie auch für uns und tragen sogar in sich selbst die Kraft, die Gnade in unseren Seelen hervorzubringen. Bevor sie uns diese mitteilen, übertragen sie das Recht auf Gnade und stellen die Möglichkeit sicher, Kinder Gottes zu werden. Ja, wir können nicht nur die Gotteskindschaft erlangen, - wir haben dazu eine strikte Verpflichtung!

Jesus hat also auf uns ein absolutes Recht. Durch die Taufe wird es bekräftigt und geht gleichsam in den Akt über, indem wir effektiv durch die Eingliederung in die Kirche Christus als unserem Haupt unterworfen sind. Nicht auf Kosten der Rechte Christi werden wir Glieder der Kirche, sondern er ist es, der in der Kirche über uns herrscht. Die verschiedenen Ämter und Grade in der Kirche, denen Christus einen Teil seiner königlichen Gewalt übertragen hat, sind wie die Gelenke und Nervenstränge, die die einzelnen Glieder zusammenhalten und durch welche das Haupt den ganzen Leib bewegt (vgl. Kol 2,19).<sup>40</sup> Es sind das die drei Gewalten der Jurisdiktion, der Ordination und des Magisteriums, durch die das Haupt seinen Leib und alle Glieder leitet.

Auf Grund der Erlösung sind wir also Eigentum Christi; doch gilt in gewissem Sinn auch die Umkehrung: Jesus gehört auch uns; seine Leiden, seine Verdienste, seine Gnadenschätze ste-

---

<sup>38</sup> Ch. de Condren, Geistliche Briefe, S. 21 - 23.

<sup>39</sup> Vgl. DS 1347 u. 1513; 1349, 1521, 1668. - Vgl. Grignon de Montfort, VD Nr. 73, S. 126.

<sup>40</sup> Pius XII., Enz. *Mystici Corporis*. AAS 35, 1940, S. 215.

hen nun uns zur Verfügung!<sup>41</sup> Er ist unser Retter und in dieser Eigenschaft ist er uns ganz hingegen, gleichsam unser Diener. Wenn wir unsere Mangelhaftigkeit spüren, ist es uns erlaubt, uns seine Reichtümer anzueignen. Wenn wir unsere Fehler angesichts Gottes schwer empfinden, so können wir uns mit den Verdiensten Christi bekleiden und so vor Gott, erscheinen. Jesus ist derjenige, der ohne Unterlaß für uns eintritt beim Vater. Heilige und sehr innerliche Seelen haben von dieser Wahrheit gelebt, sie war für sie eine wirkliche Stütze. „Ich bin überzeugt, daß alle in der Seele Christi eingeschlossenen Schätze mir gehören. So bin ich unendlich reich“, sagte Elisabeth von der Hl. Dreifaltigkeit (1886-1906).<sup>42</sup> Und nicht nur die Schätze Christi gehören uns, sondern durch ihn auch die geistigen Güter der Glieder seines Leibes.

Aus dieser wechselseitigen Zugehörigkeit ist auch die wechselseitige Verpflichtung abzuleiten. Unser Leben, das ganz ihm gehört, muß ihn verherrlichen. Der ganze Ruhm unseres Lebens fällt auf ihn, aber auch das schuld bare Leben berührt ihn und entzieht dem Leib Christi etwas von der ihm geschuldeten Schönheit.<sup>43</sup> Jesus andererseits steht ganz uns zur Verfügung. Er stärkt uns im Kampf, in allen Arbeiten und Leiden. Stephanus sah in der entscheidenden Stunde seines Lebens Jesus, stehend zur Rechten des Vaters, womit die Aufmerksamkeit des Herrn und die Bereitschaft, seinem Diener zu helfen, sichtbaren Ausdruck findet (Apg 7,55f.). Die hl. Felicitas ist überzeugt von der fühlbaren Hilfe Christi im Martyrium: Als der Gefängniswärter sie angesichts der Geburtswehen fragte: „Wenn du jetzt schon so schreist, was willst du dann tun, wenn du den Bestien vorgeworfen wirst?“, gab sie zur Antwort: „was ich jetzt leide, das leide ich; dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leiden wird; denn ich werde ja auch für ihn leiden.“<sup>44</sup>

### 2.2.2 Die moralische Einheit mit Christus durch die Liebe

Die Einigung durch die Liebe ist viel inniger als jene, die sich aus rechtlichen Beziehungen ergibt. Die Kirche ist die große Familie, in der die einzelnen Glieder untereinander und mit ihrem Haupt vor allem durch die Liebe verbunden sind. Zwischen dem göttlichen Haupt und seinen Gliedern gibt es einen ununterbrochenen Liebesaustausch. Die Liebe Christi für die Seinen ist ohne Maß, sie geht bis zum Äußersten, bis zu heiliger Torheit (vgl. Joh 13,1) Die menschliche Vernunft kann diese Art von Freigebigkeit und Hingabe nicht mehr begreifen (vgl. 1 Kor 1,18.23; Eph 3,19). Die Liebe Christi findet in der Gegenliebe der Seinen ihre Antwort. Nur die Liebe kann die Freude der Jünger in der Einhaltung der Gebote und Räte erklären wie auch die oft blutigen Opfer. Die menschliche Liebe ist oft schon groß genug, um die Liebenden ganz füreinander leben zu lassen, so daß der eine die Interessen des anderen ganz zu den seini-gen macht. Man kann sich denken, daß die göttliche Liebe noch viel mehr dieses geheimnisvolle Einssein und Ineinander hervorruft. Die Heiligen sprechen daher auch oft mit einem frappierenden Realismus im Anschluß an das Hohelied vom Zerfließen oder Flüssigwerden des Herzens, um dadurch das „Ineinanderfließen“, das die Liebe hervorruft, zum Ausdruck zu brin-

---

<sup>41</sup> STh II-II, q. 25, a. 7 c.

<sup>42</sup> Brief an Chanoine Angles, 11.9.1901. – Elisabeth de la Trinité : J'ai trouvé Dieu, Ib, S. 47. – H. U. v. Balthasar, Schwestern im Geist, 1973, S. 412.

<sup>43</sup> Vgl. Hebr 6,6 und 1 Kor 12,26.

<sup>44</sup> Passio ss. Perpetuae et Felicitatis c. 5. PL 3,48. Übersetzung nach W. Schamoni, Heilige Frauen des Altertums, 1963, S. 27.

gen.<sup>45</sup> Die wechselseitige Liebe und der Austausch der Liebesbezeugungen ist so innig, wie wenn es zwischen Gott und der Seele den Schleier des Glaubens nicht gäbe.

Dieselbe Liebe, mit der der Christ an Christus gebunden ist, bindet ihn auch an die anderen Gläubigen. In der Kirche ist dieses Liebesband gegenüber dem rechtlichen Band vorherrschend. Es ist jedenfalls ein Einigungsprinzip erster Ordnung. Die Liebe umfaßt Gott und die Menschen in der Einheit desselben Formalobjektes, welches die göttliche Güte ist.

### 2.2.3 Die wirkursächliche Einigung

An die Einigung durch Liebe schließt sich als natürliche Folge ein neues Band, das wir als wirkursächliche Einigung bezeichnen. Christus begnügt sich nicht mit einer unfruchtbaren Liebe, sondern wirkt auf unsere Seelen ein und schenkt das übernatürliche Gnadenleben. Er verwirklicht so das Gleichnis vom Weinstock und den Reben (Joh 15,1-8). Auch hier muß man sich klar machen, daß es sich um ein Bild handelt und daß per analogiam von einem vitalen Einfluß Christi auf uns gesprochen werden muß. Gemeint ist eine Analogie der Verhältnisgleichheit: Der vitale Einfluß im eigentlichen Sinn ist eine immanente Tätigkeit innerhalb eines Subjektes, einer Person, und verlangt eine strikte Kontinuität zwischen dem Teil, der gibt, und jenem, der empfängt. Zwischen Jesus und uns besteht nicht eine substantielle Kontinuität, da zwischen uns der Unterschied der Personen vorhanden ist; der vitale Einfluß Christi auf uns kann also nur analog gelten. Das will sagen, daß wir auf Grund der verborgenen Einwirkung Jesu auf unsere Seele in der Gnadenordnung in jener Abhängigkeit zu ihm stehen, in der die Glieder eines Körpers zu ihrem Haupt stehen. Alle guten Regungen und Gedanken kommen von ihm, der unserem übernatürlichen Leben den Schwung gibt. Wir sind gewiß nicht von der Eigentätigkeit befreit, aber es gibt kein Heilswerk, dessen Ursprung und Hauptursache nicht Jesus wäre. Diese Tatsache gibt unserem Leben einen starken Antrieb, sich Christus anzuvertrauen, sich seinem Einfluß zu überlassen und seinen Anregungen zu folgen.

Diese Gnadenwirkungen werden in uns durch die heilige Menschheit Jesu hervorgebracht. Denn als Mensch ist Jesus zum Haupt und Prinzip unseres übernatürlichen Lebens gemacht worden. Die heilige Menschheit ist nach der Sprache der Väter das Werkzeug der Gottheit, um alle Werke der Gnade zu verwirklichen; sie ist das universale Sakrament unserer Heiligung.<sup>46</sup> Man wird Jesus als subsistierendes und fortdauerndes Sakrament unserer Heiligung bezeichnen müssen, da jede Handlung der heiligen Menschheit, die geringste Tätigkeit, jeder Blick und Seufzer ein aktives Prinzip und eine Wirkursache der Gnade und Tugend ist.

Thomas knüpft in seiner Lehre über den Einfluß der heiligen Menschheit an jedes Mysterium des Lebens Christi bestimmte Wirkungen. Die Taufe Jesu beispielsweise hat das Wasser geheiligt und mit reinigender Kraft ausgestattet.<sup>47</sup> Wenn der Herr versucht wurde, so hat er dadurch

---

<sup>45</sup> Hld 5,6: Anima mea liquefacta est. – STh I-II, q. 28, a. 5 obi. 2 et c. – In ähnlicher Weise spricht Angela v. Foligno von der „Lockerung der Glieder“, die „ihren Halt verlieren“. Gesichte und Tröstungen, 1975, S. 98. – Vgl. Franz v. Sales: Theotimus VI, 12. – M. Bialas: Das geistliche Tagebuch des heiligen Paul vom Kreuz, 1976, S. 79 f., 110.

<sup>46</sup> Vgl. Art. Ursakrament. LThK 10, 568 f.

<sup>47</sup> „Baptizatus est autem Dominus, non mundari volens, sed mundare aquas.“ Catena aurea, In Luc. C. 3, 7.

unsere Versuchungen überwunden.<sup>48</sup> Alle Leiden seiner Passion heilen unsere Seelen. Sein Tod läßt uns der Sünde sterben, seine glorreiche Himmelfahrt ist das Prinzip unserer vollen Erlösung. Nichts gibt es in Jesus, was nicht heilig und heiligend wäre. In dem Maß, in dem wir uns an diese heilige Menschheit anschließen und uns durch den Glauben die heiligen Mysterien einverleiben, empfangen wir auch den lebendigen Einfluß, der von allen Teilen dieser lebendigen Quelle ausgeht.

Diese Wahrheit wird gleichnishaft dargestellt in einer Offenbarung, die die hl. Mechthild von Magdeburg empfing. Sie beschreibt, wie Jesus sie rief und wie er seine Hände auf die ihren legte und ihre Sinne mit den seinen berührte und ihr damit alle seine Verdienste schenkte; wie er sein Herz mit dem ihren vereinte und ihr damit alle Reichtümer seiner Liebe zu eigen gab.<sup>49</sup>

Die Seele, die durch die Liebe so weich wird wie Wachs im Feuer, empfängt so das Siegel der Ähnlichkeit mit Christus (vgl. Hld 8,6). Sie wird wahrhaft eins mit ihm. Es handelt sich hier nicht nur um einen moralischen Einfluß. Nicht nur auf Grund der Verdienste der heiligen Menschheit wird uns Gnade zuteil, sondern es ist wahre Kausalität, die in unseren Seelen das übernatürliche Leben hervorbringt. Daß Christus seiner Gottheit nach dabei die *causa principalis* ist, versteht sich von selbst, aber die heilige Menschheit ist das mit der Gottheit verbundene Werkzeug, durch das alle Gnaden uns zufließen.

## 2.3 Die Gnade als Mittel der Einigung mit Christus

### 2.3.1 Der übernatürliche Gnadenorganismus

Es ist sehr wichtig zu unterscheiden, was Natur und was Gnade in uns ist. In unserer menschlichen Natur beobachten wir zwei verschiedene Regionen. Die eine gehört zur sinnlichen, die andere zur übersinnlichen, intellektuellen Ordnung.<sup>50</sup>

Der sinnliche Teil der menschlichen Natur ist jener, der ihr mit dem Tier gemeinsam ist. Dazu gehören die äußeren und die inneren Sinne (Vorstellungskraft und sinnliches Gedächtnis), aber auch die Sensibilität oder das sensitive Strebevermögen, woraus die verschiedenen Leidenschaften und Gemütsbewegungen entstehen, die wir sensible Liebe, Haß, Verlangen und Abneigung, sinnliche Freude und Traurigkeit nennen. Auch Hoffnung und Verzweiflung, Furcht und Zorn rechnen wir dazu. All das findet sich auch beim Tier, dessen „Leidenschaften“ sanft sein können wie beim Lamm und der Taube oder stark wie bei den Raubtieren.

Dieser sinnlichen Sphäre ist die intellektuelle übergeordnet, die den Menschen mit den reinen Geistern gemein ist. Dadurch ragt die Seele über den Leib hinaus. Wir sagen aus diesem Grund, daß sie eine geistige Seele ist, weil sie vom Leib innerlich unabhängig ist und ihn daher auch nach dem Tod überlebt. Aus dieser geistigen Region unserer Seele entspringen unsere höheren Fähigkeiten: Verstand und Wille.

---

<sup>48</sup> *Catena aurea*, In Marc. C. 1, 5.

<sup>49</sup> *KorrAPS* 57, 1936, S. 120.

<sup>50</sup> Zum Folgenden: Garrigou-Lagrange: *Weg I*, S. 66 – 70. – R. Brennan: *Thomistische Psychologie*, 1957.

Der Verstand erkennt nicht nur die sinnlich faßbaren Qualitäten, sondern das Sein, das intelligible Reale, die notwendigen und allgemeinen Wahrheiten, wie: Nichts ohne hinreichenden Grund; was wird, wird gewirkt; das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden; tue, was du tun sollst, was auch immer daraus entstehen mag. Das Tier kann niemals diese intelligible Ordnung erreichen, wie sehr sich auch seine Vorstellungskraft vervollkommen mag. Da der Verstand das Gute in der allgemeinsten Weise erkennen kann und zwar nicht nur als das bonum delectabile et utile, sondern auch als das bonum honestum - z.B. lieber sterben als Verrat üben -, so folgt daraus, daß der Wille dieses Gute auch lieben, es wollen, erstreben und erreichen kann. Dadurch übersteigt das Geistige in uns unsagbar das uns mit den Tieren gemeinsame sensitive Leben. Durch seinen Verstand und Willen gleicht der Mensch den Engeln, obwohl diese Fähigkeiten im gegenwärtigen Leben von den Sinnen abhängig sind, die ihnen die ersten Erkenntnisobjekte vorstellen.

Diese beiden Fähigkeiten können sich in uns entfalten und zu hoher Vollendung gelangen, wie dies bei manchen Genies der Fall ist. Es ist ihnen jedoch unmöglich, das innere Leben Gottes erkennend und hebend zu erreichen. Dieses Leben gehört einer unendlich höheren Ordnung an, die für Menschen und Engel an sich unzugänglich ist. Menschen und Engel können Gott wohl erkennen aus dem Reflex seiner Vollkommenheiten in den Geschöpfen, aber kein Geschöpf kann aus seinen natürlichen Kräften heraus je das Gott eigentümliche Formalobjekt seiner Erkenntnis erreichen. „Wer von den Menschen kennt den Menschen, wenn nicht der Geist des Menschen der in ihm ist? So erkennt auch keiner Gott, nur der Geist Gottes“ (1 Kor 2,11). Die heiligmachende Gnade aber, dieser Keim des ewigen Lebens, führt uns in diese höhere Region der Wahrheit und des Lebens ein. Sie ist ein wesentlich übernatürliches Leben, eine Teilnahme am Leben Gottes und seiner Natur, da sie uns von nun an schon dazu disponiert, eines Tages Gott zu schauen, wie er ist, und ihn zu lieben, wie er sich selbst liebt. Das sind die Dinge, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und die nicht in das Herz eines Menschen gekommen sind, Dinge, die Gott jenen bereitet hat, die ihn lieben (vgl. 1 Kor 2,9). „Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist. Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes“ (1 Kor 2,10). Diese Gnade entfaltet sich in uns kraft der mit ihr verbundenen eingegossenen Tugenden und Gaben, die mit ihr eine Art Organismus bilden.<sup>51</sup>

### 2.3.1.1 Die theologischen Tugenden

Die theologischen Tugenden sind eingegossene Fähigkeiten, die zu ihrem Gegenstand Gott selbst haben, unser übernatürliches Ziel. Daher nennt man sie theologische Tugenden zum Unterschied von den moralischen, die zu ihrem Gegenstand die übernatürlichen Mittel haben, die zum übernatürlichen Ziel in Proportion stehen. In diesem Sinn lenkt die Klugheit unsere Akte, die religio läßt uns Gott dienen, wie er es verdient. Die Gerechtigkeit läßt uns jedem geben, was wir ihm schulden, und die Mäßigkeit regelt unsere niederen Kräfte, damit sie sich nicht verirren und in ihrer Weise beitragen können zur Erreichung unseres Zieles.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Friedrich Wessely: Von den Quellen des inneren Lebens, in RL 18, 1968, S. 59 - 62.

<sup>52</sup> Garrigou-Lagrange, Weg I, S. 70 - 75.

Unter den theologischen Tugenden ist der Glaube jene Tugend, die uns alles glauben läßt, was Gott geoffenbart hat, weil er die Wahrheit selber ist.<sup>53</sup> Der Glaube ist gleichsam ein höherer geistiger Sinn, der uns gestattet, eine göttliche Harmonie aufzunehmen, die jedem anderen Erkenntnismittel unzugänglich ist. Es ist ein höheres Gehör für eine Symphonie, deren Komponist Gott ist. Ein immenser Unterschied besteht zwischen dem historisch-kritischen Studium der Hl. Schrift, das vom Glauben absieht, und diesem übernatürlichen Glauben. Der Glaube ist eine Gottesgabe.<sup>54</sup> Er ist die Grundlage der Rechtfertigung, da er uns das Ziel erkennen läßt. Gegenüber den Semipelagianern hat die Kirche definiert, daß schon der Beginn des Glaubens, das *initium fidei*, ein Gnadengeschenk ist,<sup>55</sup> und alle großen Theologen zeigten, daß er wesentlich übernatürlich sei. Er ist weit höher als die Gabe, ein sichtbares Wunder zu wirken, und übertrifft selbst die Prophetengabe weit. Diese gibt ja nur ein künftiges irdisches Ereignis bekannt, das der natürlichen Ordnung angehört. Es läßt sich der Glaube vergleichen mit dem musikalischen Talent, das dem einen mit höchstem Genuß einer Symphonie folgen läßt, weil er deren Sinn erfaßt, während der andere wohl auch etwas hört, dem Gehörten aber verständnislos gegenübersteht.<sup>56</sup> Der Glaube nun läßt uns die Harmonie des Himmels erfassen, in gewissem Sinn die Stimme Gottes hören, bevor wir ihn noch von Angesicht zu Angesicht sehen können.

Es ist klar und muß festgehalten werden, daß die äußeren Dinge auf uns wirken als Motive, die zum Glauben führen. Der Glaube ist ein *obsequium rationale*.<sup>57</sup> Aber von der Erkenntnis, daß eine Wahrheit der Vernunft nicht widerspricht oder daß die Behauptung ihrer göttlichen Herkunft vernünftig begründet erscheint, bis zum tatsächlichen Glaubensakt ist ein sehr weiter Weg, der von der Vernunft an sich nicht durchmessen werden kann. Wie sollte man sonst sagen können, daß zwischen dem Glaubensakt und der Schau im Himmel eine Proportion besteht? Wie sollte zwischen unserem Anhängen an eine Glaubenswahrheit - wenn dies etwas rein Natürliches wäre -, und dem Gegenstand des Glaubens eine solche Beziehung ausgesagt werden können? „*Vita autem aeterna consistit in plena Dei cognitione ... Unde oportet huiusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri, et haec est per fidem, quae ea tenet ex infuso lumine, quae naturaliter cognitionem excedunt.*“<sup>58</sup> So könnte nach J.B. Lacordaire (1802-1861) auch ein Konvertit erzählen: „Ich habe gelesen, ich habe nachgedacht, ich habe gewollt und ich bin nicht zum Glauben gelangt. Und eines Tages, ohne daß ich sagen könnte, wie, an einer Straßenecke oder bei meinem Feuer im Zimmer, ich weiß nicht, da bin ich nicht mehr derselbe gewesen, ich habe geglaubt ... Was sich in mir ereignet hat im Augen-

---

<sup>53</sup> STh II-II, q. 1, a. 1 c. - Vgl. Wessely: *Leben aus Gott*, S. 162 - 177.

<sup>54</sup> „Denn aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft - Gott hat es geschenkt ...“ (Eph 2,8). - Vgl. Réginald Garrigou-Lagrange OP: *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes. Natur und Übernatur* (Übersetzung von A. Kraus), Paderborn - Wien - Zürich 1937, S. 218 - 246.

<sup>55</sup> Conc. Arausicanum II. DS 375. - Wessely: *Leben aus Gott*, S. 177 f.

<sup>56</sup> Garrigou-Lagrange: *Geheimnis*, S. 239 f. - Vgl. 1 Kor 2,14: „Der irdisch gesinnte Mensch aber läßt sich nicht auf das ein, was vom Geist Gottes kommt. Torheit ist es für ihn, und er kann es nicht verstehen, weil es nur mit Hilfe des Geistes beurteilt werden kann.“ Thomas behandelt dieses Schriftwort in STh II-II, q. 46, a. 2 (*Utrum stultitia sit peccatum*); vgl. auch STh III, q. 55, a. 4 c.

<sup>57</sup> Conc. Vatic. I.: „*obsequium rationi consentaneum*“. DS 3008.

<sup>58</sup> Thomas v. Aquin: *De veritate*, q. 14, a. 2 c.



blick der letzten Überzeugung, ist von einer total anderen Natur als all das, was dem vorausgegangen ist.“<sup>59</sup>

Es ist überaus wichtig zu erfassen, daß nicht nur der Glaubensinhalt geoffenbart ist und unsere Vernunft übersteigt, sondern auch, daß es des Glaubenslichtes bedarf, um den Glaubensinhalt aufnehmen zu können. Der Glaube ist das lumen, quod et quo creditur. Der Glaube richtet den Menschen nach der Ewigkeit aus.<sup>60</sup>

Um nach dem Ziel, das der Glaube zeigt, streben zu können, sind uns die Hoffnung und die Liebe geschenkt, die unseren Willen übernatürlich stärken. Durch die Hoffnung wünschen wir nun Gott zu besitzen, und stützen uns, um das Ziel zu erreichen, auf die Hilfe, die uns versprochen ist. Wir stützen uns auf den Deus auxilians. Die Liebe läßt uns Gott nicht nur lieben, um ihn einmal besitzen zu können, sondern sie läßt uns Gott über alles und mehr als uns selbst lieben und zwar weil er in sich unendlich liebenswert ist. Sie läßt uns Gott lieben als den Freund, der uns zuerst geliebt hat (vgl. 1 Joh 4,19). Sie ordnet alle Akte der anderen Tugenden auf Gott und macht sie so verdienstlich. Sie ist unsere große übernatürliche Kraft, die alle Hindernisse zu überwinden weiß.<sup>61</sup>

### 2.3.1.2 Die moralischen Tugenden

Es ist sehr wichtig, die erworbenen von den übernatürlich eingegossenen moralischen Tugenden zu unterscheiden.<sup>62</sup> Die ersten werden erworben durch die häufige Wiederholung bestimmter Akte, die anderen werden mit der Taufe eingegossen und, wenn sie durch schwere Sünden verloren gegangen sind, mit dem Bußsakrament wiedergeschenkt. Die erworbenen Tugenden haben einen Gegenstand, der der Vernunft zugänglich ist; die übernatürlich eingegossenen Tugenden haben ein wesentlich übernatürliches Objekt, das dem übernatürlichen Ziel proportional ist.

#### 2.3.1.2.1 Die erworbenen moralischen Tugenden

Zunächst darf nicht übersehen werden, daß es sogenannte falsche „Tugenden“ gibt. Die Mäßigkeit des Geizhalses ist keine Tugend. Er handelt nicht aus Liebe zum bonum honestum, nicht um vernunftgemäß zu leben, sondern aus Liebe zum bonum utile, zum Geld. Wenn er seine Schulden zahlt, dann nicht aus einem ehrenhaften Motiv, sondern weil er beispielsweise die Kosten eines Prozesses fürchtet.

Aber es gibt auch wahre Tugenden, selbst bei jenen, die im Stande der Todsünde leben. Doch wird man sagen können, daß sie nicht solid sind. Denn erstens ist der Wille habituell von Gott abgekehrt; Gott wird nicht über alles geliebt, vielmehr liebt der Sünder sich mehr als Gott. Daraus ergibt sich eine große Schwäche, das moralisch Gute selbst der natürlichen Ordnung zu vollbringen. Ferner sind beim Sünder die moralischen Tugenden nicht miteinander verbunden,

---

<sup>59</sup> Conférences de Notre-Dame de Paris, 18<sup>e</sup> Conf. Œuvres, t. 2, 1851, S. 351.

<sup>60</sup> Wessely: Leben aus Gott, S. 170 – 173.

<sup>61</sup> Friedrich Wessely: Auf dem Weg zur Vollendung, in RL 20, 1970, S. 29 – 31. – Wessely: Leben aus Gott, s. 180 – 194.

<sup>62</sup> Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 75 – 85.

so daß sie sich nicht wechselseitig stützen. Diese Verbindung untereinander wird nämlich durch die Liebe bewirkt, die den ganzen Menschen nach seinem wahren Ziel hin ausrichtet. So kann es sein, daß einer, der an und für sich geeignet ist, die Pflichten seines Standes zu erfüllen, dennoch auch hier versagt, wenn er auf anderen Gebieten seiner Leidenschaft unterliegt. Damit diese moralischen Tugenden solid sein können, ist ihre Verbindung untereinander notwendig; und das wiederum ist nur der Fall, wenn der Wille in jeder Hinsicht auf Gott als das höchste Gut hingeeordnet ist, wenn der Mensch also im Stande der Gnade ist. Nach der Rechtfertigung können dann diese Tugenden zu wahrer Festigkeit gelangen.

#### 2.3.1.2.2 Die eingegossenen moralischen Tugenden

Genügt es nicht, daß die Tugenden unter dem Einfluß der Liebe stehen? Sind außer den erworbenen moralischen Tugenden noch die eingegossenen notwendig? Der Katechismus des Trienter Konzils bejaht diese Frage.<sup>63</sup> Thomas lehrt, es sei notwendig, daß die Mittel dem Ziel proportional seien. Durch die theologischen Tugenden sind wir bezüglich des Zieles in der rechten Ordnung. Es ist aber auch notwendig, daß wir bezüglich der übernatürlichen Mittel, die uns zum Ziel hinführen, durch die eingegossenen Tugenden erhoben werden. Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiden gleich benannten Tugenden. Das Formalobjekt dieser Tugenden ist nämlich grundverschieden. Die Mäßigkeit des Heiden, der aus Vernunftgründen Maß hält, ist anders als die Mäßigkeit des Christen, der Maß hält, um ein Bürger des Himmels (vgl. Eph 2,19) sein zu können. So gewinnen auch die anderen moralischen Tugenden ein jeweils anderes Gesicht, ja nach dem sie natürlich erworben oder übernatürlich eingegossen sind.<sup>64</sup>

Die übernatürlich eingegossenen moralischen Tugenden sind mit der Liebe verbunden, in dem Sinn, daß die Liebe nicht bestehen kann, ohne daß eine allgemeine und vielfältige Umstellung und Hinwendung des ganzen Menschen zu seinem Ziel und eine richtige Einstellung zu den übernatürlichen Heilmitteln gegeben ist. Verliert ein Mensch durch die Sünde die Liebe, dann verliert er auch die richtige Einstellung zu den dem übernatürlichen Ziel der Liebe proportionierten Mitteln.

#### 2.3.1.2.3 Die Beziehungen zwischen den erworbenen und eingegossenen Tugenden

Zunächst ist nochmals zu sagen, daß die Leichtigkeit, die Tugenden zu üben, bei den erworbenen durch die oftmalige Übung errungen wird. Bei den eingegossenen ist es jedoch so, daß sie eine innere Leichtigkeit der Tugend schenken, ohne deshalb die äußeren Hindernisse auszuschließen. So kann es sein, daß bei solchen, die keine erworbenen Tugenden haben, die eingegossenen nicht zur Entfaltung kommen können. Jedenfalls wird die Übung der eingegossenen Tugenden durch die erworbenen sehr erleichtert. Diese beiden Tugendarten werden gleichzeitig geübt, und zwar so, daß die erworbenen den eingegossenen untergeordnet sind, aber eine sehr günstige Disposition für die übernatürlichen Tugenden darstellen. Wie ein Künstler seine Kunst nur ausüben kann, wenn er Fingerfertigkeit besitzt, und im gleichen Augenblick, da er

---

<sup>63</sup> Catechismus Romanus, p. II, c. 2, n. 51.

<sup>64</sup> STh I-II, q. 63, a. 4.

diese verloren hat, sie auch nicht mehr ausüben kann, - obwohl seine Kunst in seinem Geist gewissermaßen weiterbesteht -, so können auch die eingegossenen Tugenden sich nicht betätigen, wenn die erworbenen fehlen. Diese verhalten sich zu den eingegossenen in ähnlicher Weise wie die Vorstellungskraft zur geistigen Betätigung oder das Gedächtnis zur Wissenschaft.<sup>65</sup>

Bei beiden Arten von Tugenden sagt man, daß ihre Vollendung in der rechten Mitte liege. Das heißt, es werden zwei Extreme vermieden, - man sündigt weder per excessum noch per defectum. Dieses rechte Maß wird aber auch oft falsch verstanden und in der Mittelmäßigkeit gesehen, wobei man sich des Schlagwortes bedient: „Das Bessere ist oft der Feind des Guten.“ Die rechte Mitte bedeutet aber in Wirklichkeit einen Gipfel zwischen zwei Abgründen und dieser kann noch höher werden, nämlich durch die eingegossenen Tugenden; denn die rechte Mitte der eingegossenen Tugenden liegt höher als die der erworbenen, weil sie von einer höheren Regel abhängt.<sup>66</sup>

### 2.3.1.3 Die sieben Gaben des Hl. Geistes

Die Offenbarung enthält die Lehre über die Geistesgaben im Text Jes 11,2, den die Väter oft erklärten.<sup>67</sup> Sie wandten ihn zunächst auf den Messias, dann aber auch auf alle Gerechten an, denen durch Teilnahme der gleiche Geist zu eigen ist: „Es wird auf ihm der Geist Gottes ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Furcht Gottes.“ (12) Im hebräischen Text ist die Gabe der Frömmigkeit nicht erwähnt, die jedoch die Septuaginta und die Vulgata anführen. Doch ist die Furcht Gottes zweimal genannt, und im AT bedeutet Gottesfurcht nahezu das gleiche wie Frömmigkeit.

Ein zweiter Text ist im Buch der Weisheit 7,7-50 enthalten: „Ich bat, und der Geist der Weisheit ist in mein Herz gekommen. Ich gab ihr den Vorzug vor Zeptern und Thronen und Reichtum hielt ich für nichts im Vergleich zu ihr ... Obgleich sie eine einzige ist, vermag sie dennoch alles; und wenn sie bei sich selbst auch bleibt, erneuert sie doch alles. Von Geschlecht zu Geschlecht tritt sie in heilige Seelen ein und schafft Freunde Gottes und Propheten. Es liebt ja Gott niemanden mehr als den, der mit der Weisheit ist vertraut.“<sup>68</sup> Die Offenbarung des AT ist ins Licht gerückt durch die Worte Jesu: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, da mit er immer bei euch bleibt. Es ist der Geist der Wahrheit ... Der Beistand aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,16.26).

Seit dem dritten Jahrhundert ist es allgemeine Lehre, daß die sieben Gaben in allen Gerechten seien. Papst Damasus I. (366-384) spricht vom siebenfältigen Geist, der auf dem Messias ruht, und zählt die sieben Gaben auf (DS 178). Augustinus hat in seinem Kommentar zur Bergpredigt seine Lehre über die Geistesgaben näher ausgeführt. Er zeigt, wie die Seligkeiten den sieben Gaben entsprechen. Die Furcht ist Kennzeichen für den Anfang des geistlichen Lebens, die

---

<sup>65</sup> Vgl. R. Hofmann: Die heroische Tugend, München 1933, S. 187 f.

<sup>66</sup> Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 84. - Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 326.

<sup>67</sup> Sh. DS 178. - A. Mitterer: Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre, in: ZkTh 49, 1925, S. 529 - 566. Garrigou-Lagrange, Weg I, S. 85 - 99. - DSAM III, S. 1579 - 1641. - P. Gueranger: Les Dons Du Saint-Esprit, 1950.

<sup>68</sup> Vgl. W. Nigg: Drei große Zeichen, 1972, S. 163 - 243.

Weisheit ist dessen Krönung. Zwischen diesen beiden äußersten Stadien kennt er eine doppelte reinigende Vorbereitung auf die Weisheit. Eine entfernte durch die Übung der moralischen Tugenden entsprechend den Gaben der Frömmigkeit, der Stärke, der Wissenschaft und des Rates, und eine unmittelbare Vorbereitung, durch die die Seele dank eines erleuchteten Glaubens gereinigt wird durch die Gabe des Verstandes und durch eine stärkere Hoffnung. Sie wird dabei unterstützt durch die Gabe der Stärke und durch eine Liebe, die feurig ist. Die erste Vorbereitung wird aktives, die nähere kontemplatives Leben genannt.<sup>69</sup>

Das Konzil von Trient, Sess. VI. cap.7, sagt: Die Wirkursache unserer Rechtfertigung ist Gott, der in seiner Erbarmung uns reinigt und heiligt durch die Salbung und das Siegel des Hl. Geistes, der uns versprochen worden ist und der eine „Anzahlung“ ist auf unser Erbe (DS 1529). Der Katechismus des Tridentinums erklärt diesen Punkt, indem er die sieben Gaben anführt und ergänzt: Sie sind für uns wie eine göttliche Quelle, aus der wir lebendige Erkenntnis der Gebote des christlichen Lebens schöpfen. Durch sie können wir erkennen, ob der Hl. Geist in uns wohnt.<sup>70</sup> Eines der schönsten Zeugnisse der Tradition ist die Liturgie vom Pfingstfest, besonders die Sequenz *Veni Sancte Spiritus*.

Das Zeugnis der Tradition spricht sich auch wunderbar in der Enzyklika Leo XIII. über den Hl. Geist aus. In „*Divinum illud*“ (1897) heißt es unter anderem: „Weiterhin bedarf der Gerechte, um ein wahrhaft lebendiges Gnadenleben zu führen und es durch die entsprechenden Fähigkeiten der Tugenden zur tätigen Entfaltung zu bringen, ganz und gar jener sieben Gaben, die man vor allem als Gaben des Heiligen Geistes bezeichnet. Ihre wohltuende Einwirkung verleiht der Seele Kraft und setzt sie instand, den Einsprechungen und Impulsen des Heiligen Geistes leichter und schneller Folge zu leisten. So groß ist daher die Wirksamkeit dieser Gaben, daß sie den Menschen, der sie besitzt, zum Gipfel der Heiligkeit führen, und so hoch stehen sie, daß sie in einer noch herrlicheren Vollendung im Reiche des Himmels fortbestehen. Diese Geistesgaben wecken im Menschen das Verlangen nach den evangelischen Seligkeiten und helfen dann zu ihrer Erreichung, und diese Seligkeiten ihrerseits vergleichbar den Blumen, die im Frühling aus den Knospen brechen, sind wiederum Anzeichen und Vorboten der ewig währenden Glückseligkeit ... Die Größe dieser Gnaden, die von der unendlichen Liebe des Heiligen Geistes zu uns so klares Zeugnis ablegen, verlangt in jeder Hinsicht von uns, daß wir ihm die größte Hingebung und Verehrung bezeigen. Dies werden aber die Christgläubigen sicherlich dadurch am besten erreichen, wenn sie täglich mehr bestrebt sind, ihn kennenzulernen, zu lieben und anzurufen ... Ihm gebührt Liebe, weil er die wesenhafte, ewige und erste Liebe ist. Nichts aber ist liebenswerter als die Liebe selber. Um so mehr sind wir dazu verpflichtet, weil er uns mit einer Unsumme von Wohltaten überschüttete, die nun im gleichem Maße, wie sie Beweise seines Wohlwollens sind, vom Empfänger ein dankbares Herz fordern ... Sodann wird diese Liebe die himmlischen Gaben uns in einem reichlichen Maße verschaffen; denn wie eine engherzige Seele die Hand des Gebenden verschließt, so öffnet sie ein dankbares und erkenntliches Gemüt...

---

<sup>69</sup> Augustinus, *De sermone Domini in monte I*,4. PL 34, S. 1234 f. – Auch Thomas setzt die Geistesgaben und die Seligkeiten der Bergpredigt zueinander in Beziehung. *STh* II, q. 69, a. 3 ad 3. – Vgl. *DSAM* III, S. 1579 – 1587 (*Dons du Saint-Esprit chez les Pères*). – Garrigou-Lagrange : *Mystik*, S. 191 f. – A. Gardeil : *Der Heilige Geist formt Christen*, 1953.

<sup>70</sup> *Catechismus Romanus*, p. I, c. 9, n. 7 f.

Endlich wollen wir vertrauensvoll und inständig beten, daß er uns von Tag zu Tag immer mehr mit seinem Licht erleuchtet und uns mit seiner Liebe gleichwie mit Feuersglut entzünde. So werden wir, vom Glauben und von der Liebe getragen, entschlossen zu den ewigen Belohnungen emporsteigen; denn er, der Heilige Geist, ist das Unterpfand unseres Erbes (Eph 1,14).<sup>71</sup>

Die Hauptpunkte der Lehre des hl. Thomas über die Geistesgaben sind: Die Gaben sind permanente, habituelle Dispositionen der Seele, also habitus, die spezifisch verschieden sind von den eingegossenen Tugenden; sie sind heilsnotwendig; und sie sind mit der Liebe verbunden und wachsen gemeinsam mit ihr.<sup>72</sup>

Daß die Geistesgaben etwas anderes als Tugenden sind, wird aus der Bezeichnung, die die Schrift für sie verwendet, geschlossen. Hier ist nämlich nicht von Tugenden die Rede, sondern bloß vom „Geist“: Auf ihm wird ruhen der Geist der Weisheit ... (vgl. Jes 11,2). Aus diesen Worten ergibt sich, daß es sich um eine göttliche Inspiration handelt bzw. um eine „äußere“ Bewegung durch den Hl. Geist. Wenn wir sagen äußere Bewegung, so um zum Ausdruck zu bringen, daß nicht die menschliche Vernunft - auch nicht die erleuchtete Vernunft - das Tätigkeitsprinzip ist (dieses Prinzip ist dem Menschen innerlich), sondern daß das Tätigkeitsprinzip außerhalb des Menschen liegt: Gott selbst.<sup>73</sup>

Alles nun, was bewegt wird, muß zu seinem Beweger in einem bestimmten Verhältnis stehen. Die Vollkommenheit des Beweglichen liegt darin, so disponiert zu sein, daß es von seinem Beweger leicht bewegt werden kann. Um z.B. die hohe Lehre eines Meisters aufnehmen zu können, ist eine besondere Vorbereitung, eine besondere Disposition notwendig. Die Tugenden vervollkommen den Menschen, insoweit er sich selbst durch seine Vernunft leitet. Es sind daher noch andere Anlagen erforderlich, die es ihr ermöglichen, vom Hl. Geist bewegt zu werden: „Secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina.“<sup>74</sup> Es handelt sich also bei den Geistesgaben nicht um vorübergehende Gnadenhilfen, sondern um bleibende seelische Dispositionen. Mit dieser Auffassung vom Wesen der Gaben ist auch die Lehre vom doppelten Tätigkeitsprinzip scharf herausgehoben: die vom Glauben erleuchtete Vernunft einerseits und der Hl. Geist andererseits. Das eine Prinzip läßt uns auf menschliche Weise tätig sein, das andere auf übermenschliche.

Die Gaben des Hl. Geistes sind ferner heilsnotwendig. Thomas bemerkt, daß die eingegossenen theologischen und moralischen Tugenden, die sich der menschlichen Art unserer Fähigkeiten anpassen, uns im Hinblick auf das übernatürliche Ziel in einem Zustand der Unzulänglichkeit lassen.<sup>75</sup> Dieses Ziel müßte mit einer lebendigeren, eindringlicheren und uns mehr verkosten lassenden Erkenntnis erfaßt werden. Man müßte sich ihm mit größerem Schwung nähern. Daß diese Tugenden uns nicht zur nötigen Höhe des Lebens erheben, folgt aus der Dunkelheit ihres Gegenstandes, der ja nur im Spiegel und Gleichnis erfaßt (vgl. 1 Kor 13,12) und nur durch zahllose dogmatische Formeln erreicht werden kann, obwohl er in sich unendlich einfach ist. Gott, der das Licht und das Leben ist, kann durch diese Tugenden nur auf eine abstrakte Weise

---

<sup>71</sup> ASS 29, 1896/97, S. 654 - 657. Vgl. DS 3329 - 3331. Übers. nach R. Graber: Komm Heiliger Geist, 1963, S. 45 - 54.

<sup>72</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 177 - 198. - L. Siemer: Mystische Seelenentfaltung, 1927.

<sup>73</sup> STh I-II, q. 68, a. 1 c.

<sup>74</sup> STh I-II, q. 68, a. 1 c.

<sup>75</sup> STh, I-II, q. 68, a. 2.

erkannt werden und nicht, wie es notwendig wäre, auf eine gleichsam erfahrungsmäßige Weise. Hoffnung und Liebe haben Anteil an der Unvollkommenheit des Glaubens, da ja der Glaube es ist, der ihnen ihren Gegenstand darstellt. Thomas sagt, daß die menschliche Vernunft, auch wenn sie durch die Tugenden vervollkommen ist, nicht all das zu erkennen vermag, was sie wissen müßte. Sie kann den Menschen nicht vor aller Torheit bewahren. Der allwissende Gott kann hier allein helfen und unserer Ignoranz, unserer Beschränktheit und Torheit, unserer Hartherzigkeit, die uns so sehr hindert, die Wege Gottes zu gehen, abhelfen. Um uns von diesen Fehlern zu befreien, die wir mit unseren Kräften nicht überwinden können, weil wir sie nicht einmal klar erfassen, sind uns die Geistesgaben gegeben. In diesem Sinne sind sie heilsnotwendig. Durch die eingegossenen Tugenden, sagt Thomas, ist der Mensch nicht so vollkommen, daß er nicht immer die höhere Inspiration durch den Hl. Geist nötig hätte. Dieses Bedürfnis ist ständig gegeben, und daher sind auch die Geistesgaben permanente Dispositionen.<sup>76</sup>

Manchmal begegnet man den Einwand, die Aufzählung der Gaben sei etwas Willkürliches.<sup>77</sup> Aber die einfache Überlegung, daß es verschiedene Arten gibt, Verstand und Willen zu betätigen, legt es nahe, von vornherein eine Verschiedenartigkeit der Gaben anzunehmen. Wir wissen, daß wir durch den Glauben die geoffenbarte Wahrheit erkennen, aber der einfache Glaube vermag noch nicht die Wahrheit in ihrer Gänze zu durchdringen. Durch den Hl. Geist kann nun der Glaube die Wahrheit so durchdringen, daß er mit einer Art Intuition erfaßt, wie das Dunkel des Glaubens der Dunkelheit des Nichts entgegengesetzt ist und von einem überhellen Licht herrührt;<sup>78</sup> die Glaubenzustimmung erhält nun eine Festigkeit, die, was das subjektive Erleben dieser Festigkeit anlangt, ebenso groß ist wie die Gewißheit der eigenen Existenz.

Durch die Liebe lieben wir Gott über alles. Aber es ist ein Unterschied zwischen der Liebe der Wertschätzung und jener Liebe, die aus einem Verkosten der Wahrheit kommt, das wiederum von einer tiefen Verwandtschaft mit dem erkannten und geliebten Gegenstand herrührt. Dieses liebende Verkosten der höchsten Wahrheit, dieses richtige Urteil über göttliche Dinge aufgrund der Verwandtschaft mit Gott, wie man es bei manchen Menschen findet, ist ein Werk des Hl. Geistes, der die Liebe des Menschen erhebt. Er gibt die Gabe der Weisheit.<sup>79</sup>

Die Hoffnung läßt uns das Ziel und die Mittel, die zum erstrebten Ziel führen, mit Sicherheit erwarten. Um aber mit unserer Intuition die Mittel zu unterscheiden, das zu verachten, was nichts nützt, und die Mittel, die uns helfen, in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen, ist uns die Gabe der Wissenschaft gegeben.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> STh I-II, q. 68, a. 3 c. – Die Beständigkeit der Gaben lehrt auch Gregor der Große, *Moralium I-II*, c. 56. PL 75, 598. D. – Die Gaben sind dem Menschen ebenso notwendig wie die Segel der Barke, damit sie dem Wehen des Windes folge. Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 182 und S. 184.

<sup>77</sup> Vgl. STh I-II, q. 68, a. 4: *Utrum convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur.*

<sup>78</sup> Das überhelle Licht, dessen Folge die Dunkelheit ist (= „in hac supraquam lucente caligine ...“): Dionysius Areopagita, *De mystica theologia II*. PG 3, 1026.

<sup>79</sup> STh II-II, q. 45, a. 2 c; ebd. a. 1. – *Sapientia* (von *sapere*) als „*Sapida cognitio rerum spiritualium*“ verstanden; vgl.: „*Da nobis in eodem Spiritu recta sapeneres*“. Oration der Votivmesse: *De Spiritu Sancto A* im neuen *Missale Romanum*.

<sup>80</sup> STh II-II, q. 9, a. 2 c.- Wessely: *Leben aus Gott*, S. 213 f.

Die übernatürliche Klugheit läßt uns die geschaffenen Dinge im Lichte des Glaubens ansehen. Da sie uns aber nicht auf eine übermenschliche Weise tätig sein läßt, muß sie überlegend vorgehen und findet oft nicht rasch das Richtige. Es gibt aber Klarheit und Intuition auf diesem Gebiet: Gott schenkt uns die Gabe des Rates.<sup>81</sup>

In ähnlicher Weise wird auch unser Wille, Gott die Ehre zu erweisen, die ihm gebührt, dadurch unterstützt, daß im Licht des Hl. Geistes das Kindesverhältnis so erlebt wird, daß der Gottesdienst wirklich in kindlicher Ergebenheit geleistet wird. Man erhält die Gabe der Pietas.<sup>82</sup>

Endlich reicht die unmittelbare Einwirkung des Hl. Geistes bis in die niederen Regionen unseres Menschseins. Wir haben zu kämpfen gegen die Anfechtungen der niederen Natur, gegen schlechte Begierden, und müssen uns wehren gegen die Furcht, die uns überfällt und uns im Guten lähmt. Wir haben gewiß die eingegossene Tugend der Mäßigung erhalten, aber wir kommen entweder mit ihr allein bei allen Schwierigkeiten nicht durch oder nur unter großen Mühen. Gott aber gibt uns durch seinen Geist eine solche Erkenntnis seiner Größe, daß wir erzittern, wenn wir an die Möglichkeit denken, ihn beleidigen zu können. Er gibt uns eine solche Einsicht in seine Macht wie auch in den Wert des Leidens Christi, daß wir alle Schwierigkeiten überwinden. Er gibt uns die Gabe der Furcht Gottes und jene Kraft, die uns das Leid ertragen und lieben läßt und die uns damit die Furcht vor irdischen Dingen nimmt.<sup>83</sup>

Die Gaben sind schließlich eng mit der Liebe verbunden. Dies ergibt sich aus ihrer Heilsnotwendigkeit. „Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Hl. Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5). Der Hl. Geist kommt nicht ohne seine Gaben, die also mit der Liebe eng verbunden sind. Sie gehören also zum geistigen Organismus der heiligmachenden Gnade, die daher auch stets von Thomas als die „Gnade der Tugenden und der Gaben“ bezeichnet wird.<sup>84</sup> Wie alle eingegossenen Tugenden nur gleichzeitig wachsen, - wie die Finger einer Hand -,<sup>85</sup> so auch die Gaben. Es ist daher klar, daß der Christ, der einen hohen Grad der Gottesliebe erreicht hat, auch die Gaben in einer großen Vollendung besitzen wird, wenn auch daraus noch nicht geschlossen werden kann, daß sie sich alle in gleicher Weise betätigen.

## 2.3.2 Die aktuelle Gnade

### 2.3.2.1 Ihre Notwendigkeit

Schon in der natürlichen Ordnung ist zu jeder Tätigkeit der concursus „divinus“ notwendig: „Gott ist nicht fern von einem jeden von uns, denn in ihm haben wir Leben, Bewegung und Sein“ (Apg 17,27-28). Umso mehr haben wir in der übernatürlichen Ordnung, um Akte der eingegossenen Tugenden hervorzubringen, eine göttliche Bewegung notwendig. Das ist die aktuelle Gnade.<sup>86</sup> Die Kirche stellt ihre Notwendigkeit besonders gegenüber den Pelagianern fest: Wir können uns weder positiv vorbereiten auf die Bekehrung, noch längere Zeit in ihr ver-

---

<sup>81</sup> STh II-II, q. 52, a. 1 ad 1.

<sup>82</sup> STh II-II, q. 121, a. 1 c.

<sup>83</sup> STh II-II, q. 141, a. 1 ad 3. - STh II-II, q. 19, a. 9 c et ad 1. - Wessely: Leben aus Gott: S. 210 - 213.

<sup>84</sup> STh III, q. 62, a. 2 s. c. et ad 1.

<sup>85</sup> STh I-II, q. 66, a. 2 c. - Vgl. ABKI, 12, S. 52. - S. Louismet: Das mystische Leben, S. 41.

<sup>86</sup> Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 106 - 115.

harren, noch weniger bis zu unserem Tod ohne diese Gnade sein. Ohne die Gnade können wir nicht den geringsten Heilsakt setzen und noch weniger die Vollkommenheit erringen.<sup>87</sup> Daher sagt Jesus: „Ohne mich könnt ihr nichts tun!“ (Joh 15,5). Wir können nicht einmal aus uns einen guten Gedanken fassen: „Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis“ (2 Kor 3,5).<sup>88</sup> „Deus operatur in nobis et velle et perficere“ (Phil 2,13). Er tut dies, indem er unsere Freiheit aktuiert, ohne sie dabei zu zerstören. Er gibt es uns, uns zu disponieren auf die „gratia habitualis“ und hernach verdienstlich zu handeln.

Aus dieser Tatsache ergibt sich die Notwendigkeit, immer zu beten. Das Gebet ist das normale, wirksame und universelle Mittel, durch das Gott uns alle aktuellen Gnaden zuteil werden lassen will. Daher werden wir so oft gemahnt zum Gebet, und ist uns so oft die Erhörung verheißen: „Bittet, und ihr werdet empfangen“ (Mt 7,7). Besonders in Versuchungen ist dies notwendig: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet“ (Mk 14,38). Betend muß man erkennen, daß Gott der Urheber alles Guten ist (vgl. Jak 1,17). Das Vertrauen, das sich nicht auf Gebet gründet, ist vermessen (vgl. 2 Kor 1,9-11). Das Konzil von Trient übernimmt die Worte des hl. Augustinus und sagt: „Denn Gott gebietet nichts Unmögliches, sondern wenn er gebietet, dann ermahnt er damit zugleich zu tun, was du kannst, und zu erbitten was du nicht kannst und er hilft, daß du kannst“ (DS 1536).<sup>89</sup> Durch seine aktuellen Gnaden hilft er selber uns zu beten.

### 2.3.2.2 Die verschiedenen Formen der aktuellen Gnade

Als Beispiel einer Erleuchtungsgnade sei die Schriftlesung oder sonst eine geistliche Lesung genannt, die irgendeine Wahrheit in einer neuen Weise deutlich werden und uns durch sie gefangennehmen läßt.

Einsprechungen sind Gnaden, die uns hinziehen, etwas für Gott zu tun, für etwas zu beten, ein Opfer zu bringen usw. Diese Gnaden wirken auf den Willen ein. Dies kann in verschiedener Weise geschehen: Entweder dadurch, daß ein anziehender Gegenstand der Seele vorgestellt wird, oder durch einen inneren Impuls, der uns antreibt, etwas zu tun, durch eine innere Bewegung also, die allein Gott geben kann. Die erste Art ist eine mehr moralische Einwirkung. Es wird dem Menschen z.B. ein Lohn in Aussicht gestellt oder die innere Schönheit einer Handlung gezeigt. Solche Motive bewegen ihn dann zur Tat. In dieser Weise kann auch ein Mensch oder ein guter Engel auf uns einwirken. Durch einen inneren Impuls hingegen kann uns allein Gott zu einer Tat hinbewegen. Ohne Gewalt anzuwenden, gibt er unserer natürlichen Neigung zum Guten eine neue Energie, - um ein Beispiel zu nennen -, wie eine Mutter ihrem Kind eine Frucht zeigen und zugleich durch die eigene Bewegung nachhelfen kann, daß das Kind sie erreicht. Gott handelt so im Innersten unseres Willens; er ist es, der uns wollen und handeln läßt.

---

<sup>87</sup> Vgl. DS 226 f., 375 - 377, 1552, 1541.

<sup>88</sup> „Weil man aber auch keinen guten Gedanken haben kann, wenn nicht du ihn gibst, so verdiene ich keinen Dank ...“ Theresia, Leben 38, 18, S. 391 f.

<sup>89</sup> „Non igitur Deus impossibilia iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis, et petere non possis.“ De natura et gratia, c. 43, 50, in PL 44, 271.



Wir unterscheiden ferner zuvorkommende und helfende Gnaden. Gott regt in uns einen guten Gedanken an, wir widerstehen nicht, und Gott hilft uns weiter, diesen Gedanken auch Frucht bringen zu lassen. Manchmal werden uns Gnaden gegeben auf Grund eigener Überlegung, die auf menschliche Weise geschieht. Ich erkenne z.B., daß der Augenblick der Pflichterfüllung gekommen ist, und ich entschieße mich auch dazu; dann hilft mir Gott durch die „gratia cooperans“. Aber manchmal ist es so, daß ich durch eine spezielle Inspiration zu einer Handlung angeregt werde; dann spricht man von der „gratia operans“. Im zweiten Fall führt uns Gott auf eine übermenschliche Weise, d.h. auf eine Art, wie es unserer Natur an und für sich nicht entspricht. Auf Grund der Geistesgaben aber sind wir fähig, solche Eingebungen gelehrig aufzunehmen.

### **2.3.2.3 Die Treue gegenüber der Gnade**

Sie ist für das geistliche Leben von entscheidender Bedeutung. Es gilt von Augenblick zu Augenblick, der Gnade treu zu sein. Denn Gott, der uns ohne uns erschaffen hat, heiligt uns nicht ohne uns.<sup>90</sup> Die Einwirkung geschieht nicht deshalb, damit uns nichts mehr zu tun übrig bleibt, sondern damit wir handeln. Die Gnade ist uns ständig angeboten, um die Aufgabe des Augenblicks erfüllen zu können. Dazu ist sicher, freilich auch auf Grund der Gnade, der Wandel in der Gegenwart Gottes notwendig. Oder besser: Die Aufmerksamkeit auf die Gnaden Gottes ist schon der beste Wandel in seiner Gegenwart. Man muß auch die geringsten Gnaden achten, man sollte keine umsonst empfangen. Schon die erste Gnade des Lichtes heißt es sorgsam hüten. Ein guter Gedanke ist es, der oft zuerst gegeben wird; er gibt noch nicht die gute Handlung selbst, aber eine Möglichkeit zu handeln. Kümmern wir uns nicht darum, dann bleibt diese Gnade wohl hinreichend, aber sie wird nicht wirksam. Halten wir aber diese an sich noch nicht wirksame Gnade fest, dann folgt ihr die wirksame, so wie auf die Blüte die Frucht folgt, wenn nicht vorher die Blüte vernichtet wird. Wenn es nicht zum Fruchtbringen kommt, haben wir vor Gott keine Entschuldigung, weil wir es ja waren, die die Blüte vernichtet haben. Bringt aber die Blüte Frucht, so haben wir keinen Grund, uns zu rühmen, sondern müssen Gott die Ehre geben.<sup>91</sup>

Die Treue ist uns also unbedingt notwendig: Erstens, um den Gnadenstand zu bewahren, und zweitens, um eine Vermehrung des Gnadenlebens zu erzielen. Wir nähern uns ja ohne Unterlaß der Ewigkeit. Ohne Unterlaß müssen wir auch innerlich in sie hineinwachsen. Dies geschieht durch die treue Mitwirkung mit der Gnade, die uns anleitet, das stündliche Tun in immer reinerer Absicht zu tun und aus übernatürlichen Motiven heraus zu handeln.

### **2.3.3 Das Wachstum in der Gnade**

#### **2.3.3.1 Die Notwendigkeit, in der Gnade zu wachsen**

Das Gnadenleben, das eng mit der übernatürlichen Liebe verbunden ist, muß wachsen, weil es infolge der Erbsünde und persönlicher Sünden noch unvollkommen ist, aber zur Vollendung gelangen soll. Gewiß ist der geringste Grad der übernatürlichen Liebe erhaben über jede noch

---

<sup>90</sup> Caterina v. Siena: Gespräche über Gottes Vorsehung, Einsiedeln 1964, Nr. 23, (S. 35) und 119, (S. 157).

<sup>91</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 64.

so vollkommene natürliche Liebe. Auch ist sie in ihrem geringsten Grad schon universell, d.h. sie nimmt niemanden aus, sonst existierte sie ja gar nicht mehr; denn im bewußten Ausschluß eines Menschen von der Liebe liegt eine schwere Sünde. Aber dennoch ist sie behindert durch die verschiedenen läßlichen Sünden, durch die ungeordnete Eigenliebe, die noch neben ihr weiterbesteht.<sup>92</sup>

Die Gnade muß auch deshalb wachsen, weil in ihrem Wachstum ja die Annäherung an Gott besteht, der die Liebe ist; und weil der Mensch dieser Zeit wesentlich „homo viator“ ist, sich also in „statu viae“ befindet.<sup>93</sup> Dies bedeutet nicht nur, daß er einem Zustand der Veränderlichkeit unterworfen ist, sondern, daß es einfach zum Sinn seines irdischen Lebens gehört, Gott immer näher zu kommen. Das tut er nicht schon einfach dadurch, daß er lebt. Es kann ja jemand auch auf der Straße stehenbleiben und mitten am Weg es sich häuslich einrichten wollen. „Auf dem Weg sitzt man nicht, sondern man muß voranschreiten.“<sup>94</sup> Es kann sein, daß ein Mensch am Ende seines Lebens angelangt ist, aber nicht am Ziel, denn er hat seine Aufgabe, den vorgezeichneten Weg auch wirklich zu gehen, nicht oder nur ungenügend beachtet. Derjenige, der sich seinem gegenwärtigen Stand entsprechend nicht näher zu Gott hinbewegen will, ist in jener unglücklichen Lage, die Christus sprechen läßt: „Wehe euch, die ihr jetzt satt seid; denn ihr werdet hungern“ (Lk 6,25).

Es ist also notwendig, voranzuschreiten und sich zu bemühen wie ein Hungernder und Dürstender, der sich nach Speise und Trank sehnt (vgl. Mt 5,6). Die Notwendigkeit des Wachsens wird wiederholt von Paulus ausgesprochen: Die Wahrheit sollen wir leben durch Liebe, um in jeder Hinsicht mehr und mehr in ihn, der das Haupt ist, in Christus, hineinzuwachsen“ (Eph 4,15). „Und so bete ich um das eine, daß eure Liebe noch mehr und mehr wachse an Erkenntnis und allem Verstehen ...“ (Phil 1,9). „Euch aber lasse der Herr wachsen und reich werden in der Liebe zueinander und zu allen, wie auch wir sie zu euch haben, damit eure Herzen gefestigt werden und ohne Tadel sind, geheiligt vor Gott, unserem Vater, wenn Jesus, unser Herr, mit all seinen Heiligen kommt“ (1 Thes 3,12f.).<sup>95</sup> Jeder Mensch ist, solange er auf dieser Welt lebt, „in statu viae“, jeder muß also zu jeder Zeit, auch wenn er noch so vollkommen wäre, voranzukommen suchen.<sup>96</sup> Ja, die Vollkommenen müssen sich noch schneller Gott nähern als die weniger Vollkommenen, da Gott sie mehr als andere an sich zieht. Thomas hat diesen Gedanken ausgesprochen bei der Kommentierung der Stelle aus Hebr 10,25: „Ermuntert einander und das um so mehr, als ihr seht, daß der Tag naht.“ Er vergleicht dabei die übernatürliche Bewegung mit der natürlichen. Die natürliche Bewegung wird umso rascher, je mehr sich der Bewegende seinem Ziel nähert. Bei der künstlichen Bewegung ist es umgekehrt; sie wird umso langsamer, je mehr sie zu ihrem Ende kommt. Die übernatürliche Bewegung hat in der natürlichen ihr Vorbild. Daher müssen diejenigen, die im Stande der Gnade sind, umso rascher voran-

---

<sup>92</sup> Innerliches Wachstum. Der kristallklare Quell, 1956, H. 3/4, S. 10 - 13. - Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 149 - 164.

<sup>93</sup> „Non es civis, sed viator et peregrinus ...“ Joh. Crysostomus : Hom. de capto Eutropio 5, in PG 52, 401.

<sup>94</sup> Franz von Sales: Theotimus III, 1, 4. - Vgl. Johannes v. Kreuz: „Es ist ja eine bekannte Sache, daß auf dem Weg des geistlichen Lebens nicht Vorwärtskommen durch Selbstüberwindung gleichbedeutend ist mit Rückwärtsgehen und nicht Erwerben gleichbedeutend mit verlieren.“ ABK I, 11, S. 56. Nach Theresia liegt die Ursache dafür, daß viele nicht weiter vorausschreiten, in einem Mangel an Demut. Teresia: Seelenburg III, 2, 9, S. 56.

<sup>95</sup> Vgl. Conc. Trid. Sess. VI, cap. 10: DE acceptae iustificationis incremento, DS 1535.

<sup>96</sup> „Nemo fidelium, etsi multum proferarit, dicat: Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem.“ STh II-II, q. 24, a. 7 s. c.

kommen, je näher sie schon Gott sind. Gott ist die Wirkursache und die Zielursache unserer Tätigkeit. Er bewegt uns zu sich hin, und diese beiden Ursachen streben immer mehr danach, sich miteinander zu identifizieren.<sup>97</sup> Das kann man feststellen im Leben der Heiligen: Sie gehen nicht gleichen Schrittes voran, sondern mit immer rascherem Schritt, obwohl das Alter sich bemerkbar macht und die natürlichen Kräfte abnehmen. Es ist also notwendig, in der Gnade nicht nur zu wachsen, sondern immer rascher zu wachsen.

### 2.3.3.2 Die Art und Weise des Wachstums in der Gnade

Die Gnade kann nicht extensiv wachsen, weil sie in ihrem untersten Grund alle Geschöpfe und Gott umfassen muß. Sie kann aber intensiv wachsen. Sie kann immer mehr in unserem Willen wurzeln, ihm immer mehr die Richtung auf Gott geben und uns so immer weiter von der Sünde entfernen. Sie wächst in uns nicht durch Addition von einzelnen Liebesakten, sondern qualitativ, indem sie Gott immer vollkommener und reiner liebt.

Die Gnade wird in uns vermehrt durch unsere Verdienste, durch das Gebet und durch die Sakramente.<sup>98</sup>

Die verdienstvollen Akte bringen nicht unmittelbar eine Vermehrung der Gnade mit sich. Denn die Liebe ist nicht eine erworbene Tugend, die durch Wiederholung bestimmter Akte wachsen könnte, sondern eine eingegossene. Gott, der sie uns gegeben hat mit der Taufe als Anteilnahme an seinem inneren Leben, kann sie auch allein vermehren. Die Vermehrung der eingegossenen Tugenden ist eine fortgesetzte Hervorbringung - vgl. 1 Kor 3-9: „Ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, das Gedeihen aber hat Gott gegeben. Darum kommt es weder auf den an, der pflanzt, noch auf den, der begießt; sondern auf Gott, der das Gedeihen gibt ... Ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bauwerk.“

Und doch sind auch unsere Akte von großer Bedeutung. Können sie auch nicht das Wachstum von sich aus bewirken, so können sie doch zum Wachstum beitragen, indem sie es verdienen und indem sie für dieses Wachstum disponieren. Das Verdienst ist das Recht auf einen Lohn, es bringt diesen Lohn aber nicht aus sich hervor. Der Gerechte verdient also eine Vermehrung der Liebe. Zugleich wird er auch durch seine Akte physisch geeignet, die Gnadengabe zu empfangen. Letzteres gilt zumindest von den intensiveren Akten der Liebe. Ein großmütiger Liebesakt disponiert uns sofort für einen weiteren Gnadeneinfluß. Es ist oft so, daß durch einen einzigen großmütigen Liebesakt der Mensch gleichsam dauernd auf ein höheres Niveau gehoben wird, wodurch er Gott und die göttlichen Dinge in einer neuen Weise beurteilen kann.

Die Frage, die von den Theologen hier diskutiert wird und die von praktisch großer Bedeutung ist, ist die, ob ein übernatürlicher Akt, der unsere Fähigkeit nicht ausschöpft, sondern ein sog. „actus remissus“ ist, eine Vermehrung der Gnade sofort im Gefolge hat. Suarez und eine Reihe

---

<sup>97</sup> Expositio super epistolam ad Hebraeos (10,25) cap. X, lect. 2. - STh III, q. 35, a. 6 c.: „Quia motus naturalis, quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur ... Gratia autem inclinatur in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere.“

<sup>98</sup> Vgl. Der kristallklare Quell, 1956, H. 3/4, S. 11 f. - Friedrich Wessely: Das Wachstum des inneren Lebens, in: RL 18, 1968, S. 125 - 128.

von Theologen bejahen diese Frage.<sup>99</sup> Thomas scheint nicht dieser Ansicht zu sein; er sagt, daß wohl jeder Akt der Liebe, auch ein unvollkommener, eine Vermehrung der Liebe verdient, aber nicht immer sofort erhält, sondern erst wenn die Seele durch eine großmütige Anstrengung dafür disponiert sei.<sup>100</sup>

Es scheint schon leichter faßlich, daß einer, der fünf Talente hat, aber so handelt, als hätte er bloß eines, deshalb nicht sofort mit einem sechsten belohnt wird (vgl. Mt 25,14-30). Aber vielleicht kann man beide Theorien vereinen: Es ist nämlich denkbar, daß jemand stets einen neuen Gnadenzuwachs auf Grund seiner Verdienste erhält und daß dennoch dieser Gnadenfortschritt so minimal ist, daß man im ganzen sagen muß, dieser Mensch hat nicht oder bei weitem nicht das erfüllt, was er hätte erfüllen müssen. Er gehört trotz allem zu jenen, die man zu den Zurückgebliebenen zählen muß. Hingegen kann ein anderer, der ein geringeres Gnadenkapital erhielt, durch seine großen Anstrengungen all das verdienen, was er verdienen sollte. Man kann nun von jenem sagen, der zu langsam fortschreitet, daß er zurückbleibt, man kann aber auch sagen, daß er voranschreitet. Es wird praktisch notwendig sein, beide Seiten im Auge zu behalten, um einerseits Schwache nicht zu entmutigen, andererseits andere auch nicht in einer falschen Sicherheit zu wiegen oder sie zu pharisäischen Sammlern von Verdiensten zu machen. Ein nach dem Plan Gottes Voranschreitender ist jedenfalls nur dort zu finden, wo die Seele sich durch Auswertung ihrer Talente für einen ihr zugeordneten inneren Fortschritt disponiert. Man darf nicht vergessen lassen und auch nicht selbst vergessen, daß man auf der Reise nach einem bestimmten Ziel ist. Es ist nicht nur notwendig voranzukommen, sondern so rasch wie möglich voranzukommen, um vor Einbruch der Nacht am Ziel zu sein (vgl. Joh 9,4).

Zweitens wächst die Gnade in uns durch das Gebet. Durch jedes Vaterunser wird das Wachstum erbeten: „Dein Reich komme!“ (Mt 6,10). So bittet auch die Kirche: „Allmächtiger, ewiger Gott, mehre in uns den Glauben, die Hoffnung und die Liebe ...“ (30. Sonntag im Jahreskreis). Daran erinnert in gleicher Weise das Trienter Konzil (DS 1535). Dennoch besteht ein Unterschied zwischen dem Verdienst und dem Gebet: Der Sünder, der im Stande der Ungnade ist, kann zwar nichts vor Gott verdienen, er kann aber, von einer aktuellen Gnade unterstützt, beten. Wenn er demütig, vertrauensvoll und beharrlich betet, wird ihm zuteil werden, was er benötigt. Das Verdienst wendet sich an die Gerechtigkeit Gottes, das Gebet an seine Barmherzigkeit, die ohne Verdienst den Sünder wieder erhebt. Der erbärmlichste Sünder, der nichts vor Gott verdienen kann, kann immer noch nach dem Erbarmen Gottes rufen. Ein Abgrund ruft so einen anderen, der Abgrund des menschlichen Elends den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit (vgl. Ps 42,8).

Der Gerechte kann sich Gnade verdienen und erbeten. Betet er gut, dann ist sein Gebet verdienstlich und hat zugleich auch impetratorischen Wert. Ist es mit ganzer Seele und aller nur möglichen Aufmerksamkeit, in der reinsten Absicht, deren ein Mensch fähig sein kann, verrichtet, dann kann es auch „sofort“ einen Zuwachs an Gnade, ja sogar einen höheren Gnadenstand verdienen. Vielleicht kann aber die Bitte noch mehr erreichen als das Verdienst: Man

---

<sup>99</sup> Suarez: De Gratia, l. VIII, c. 3. – Garrigou-Lagrange : Weg I, S. 155 f. – Joannes a S. Thoma : Cursus theologicus VII, S. 449. – L. de Lanversin : Accroissement des vertus d’après Suarez. – DSAM I, 1932, S. 156 – 166.

<sup>100</sup> STh II-II, q. 24, a. 6 ad 1; STh I-II, q. 114, a. 8 ad 3. – Vgl. Franz v. Sales: Theotimus III, 2, 3 – 6.

vergißt praktisch zu sehr die Wirkung des Gebetes und man hält seine Wünsche auf zu niedrige Dinge gerichtet.<sup>101</sup>

Das Gebet kann auch Dinge erlangen, die nie verdient werden könnten, z.B. die Gnade der Beharrlichkeit. Sie ist ja nichts anderes als der Fortbestand der heiligmachenden Gnade bis zum Ende. Die heiligmachende Gnade aber ist das Prinzip des Verdienstes, und so ist es klar, daß es selbst nicht verdient werden kann. Es kann aber erbeten werden.<sup>102</sup> Ob die Gnade einer sehr tiefen Gotteserkenntnis, der Kontemplation im eigentlichen Sinne, verdient werden kann, ist ebenso fraglich; aber sicher kann sie erbeten werden: „Daher betete ich, und es wurde mir Klugheit gegeben; ich flehte, und der Geist der Weisheit kam zu mir“ (Weish 7,7).

Schließlich wächst die Gnade durch die Sakramente: Gnade und eingegossene Tugenden werden durch den Empfang der hl. Sakramente vermehrt. Während das Verdienst und das Gebet die Vermehrung „ex opere operantis“ hervorbringen, wirken die hl. Sakramente „ex opere operato“, d.h. sie bringen durch sich selbst die Wirkung hervor. Aber dies geschieht nur bei jenen, die kein Hindernis setzen.<sup>103</sup> Und bei jenen, die kein Hindernis setzen, ist die Wirkung verschieden nach der Disposition des Empfängers. Ein Feuerherd gibt von sich aus Wärme an die Umgebung ab. Wieviel man davon erhält, hängt von der Nähe ab, in der man zu ihm steht. So hängt auch die Wirkung der Sakramente vom Eifer des Empfängers ab. Es ist hier wichtig, an eine Lehre des hl. Thomas zu erinnern: Es kann sein, daß die Reue eines Sünders größer, gleichgroß oder geringer ist, als es dem Gnadenstand, der verlorenging, entspricht. Daher empfängt er auch die Gnade in einem höheren, gleichen oder geringeren Grad wieder.<sup>104</sup> Es bedeutet also der Empfang des Bußsakramentes nicht auf jeden Fall, daß der frühere Zustand wieder voll und ganz hergestellt ist; es kann sein, daß infolge der geringen Reue ein Mensch, der durch seine Sünden fünf Talente verloren hat, nur zwei zurückerhält. Es kann aber auch sein, daß er mehr empfängt. So hat Petrus durch seine Reue gewiß sofort einen höheren Grad der Liebe erhalten, als er sie vor seinem Fall hatte. Diese Lehre ist sehr wichtig für Menschen, die ein geistliches Leben führen. Hatten sie das Unglück, in schwere Sünden zu fallen, so kann es sein, daß ihre Reue sie den verlassenem Weg sogleich wieder finden läßt und daß sie mit gleichem Schwung den Weg weitergehen können, den sie verlassen haben. Es kann aber auch sein, daß sie sich nie ganz von ihrem Fall erholen und nach wiedererlangter Gnade doch nur träge und ohne Energie vorangehen.

Sehr wichtig ist es auch zu bedenken, daß eine einzige, mit großem Eifer empfangene heilige Kommunion eine größere Wirkung hat als viele nachlässig empfangene. Ist die innere Berei-

---

<sup>101</sup> „Die Welt steht in Flammen ... Nein, meine Schwestern, jetzt ist keine Zeit, mit Gott über geringfügige Dinge zu verhandeln.“ Theresia: Weg der Vollkommenheit 1, 5, S. 24.

<sup>102</sup> Ch. Journet: Vom Geheimnis der Gnade, 1962, S. 88. – DS 891.

<sup>103</sup> Conc. Trid.: „non poenitentibus obicem“. DS 1606.

<sup>104</sup> „Contingit autem intensionem motus poenitentis quandoque proportionatam esse maiori gratiae, quam fuerit illa, aqua ceciderat vero minori. Et ideo poenitens quandoque resurgit in minori. Et ideo poenitens quandoque resurgit in maiori gratia quam prius habuerat, quandoque etiam in minori : et eadem ratio est de virtutibus, quae ex gratia consequuntur.“ STh III, q. 89, a. 2 c. – Ähnlich sagt Theresia: „Er (d. h. jener, der das innerliche Gebet zu pflegen begonnen hat) glaube vielmehr, ... daß er uns nämlich, sobald wir wahre Reue haben und uns ernstlich vornehmen, ihn nicht mehr zu beleidigen, wieder in die vorige Freundschaft aufnimmt. Der Herr wird uns dann die zuvor erwiesenen Gnaden, ja zuweilen, wenn unsere Reue es verdient, noch viel größere schenken.“ Theresia: Leben 8, 5, S. 88.

tung gut, ist das Herz sehr weit geöffnet, dann kann nicht abgeschätzt werden, wie unsagbar groß die Wirkung ist. Je weiter das Herz ist, umso mehr wird es durch das heilige Sakrament ausgefüllt. Es gibt aber auch Kommunionen, die nur eine minimale Wirkung haben. Wir wissen, daß der Empfang der Eucharistie auch zum Verderben führen kann. Die Anhänglichkeit an eine bestimmte läßliche Sünde verringert die Wirkung immer mehr, wie ein nach aufwärts geworfener Stein immer langsamer fliegt, bis er schließlich stehen bleibt und herabfällt. So kann sich einer durch den allmählich unwürdig werdenden Empfang auch wirklich das Gericht trinken (vgl. 1 Kor 11,29). Wo aber Sorgsamkeit und Großmut da ist, da wird sich immer mehr das Wort Christi erfüllen: „Wenn jemand dürstet, der komme zu mir und trinke ... Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Inneren fließen.“ (Joh 7, 37f.)

### 2.3.4 Die Einigung mit der heiligsten Dreifaltigkeit auf Grund des Gnadenlebens

Die hl. Schrift lehrt, daß Gott in jeder Kreatur gegenwärtig ist: „Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist, wohin mich vor deinem Angesicht flüchten? Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort; bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen. Nehme ich die Flügel des Morgenrots und lasse mich nieder am äußersten Meer, auch dort wird deine Hand mich ergreifen und deine Rechte mich fassen“ (Ps 139,7-10). „Gott ist nicht fern von einem jeden von uns, denn in ihm bewegen wir uns, leben wir und sind wir“ (Apg 17, 27f). Gott erhält also alle Dinge in ihrer Existenz und in ihrer Tätigkeit.<sup>105</sup>

Die hl. Schrift spricht aber auch von einer besonderen Gegenwart Gottes in den Gerechten: „Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (Joh 14,23). Wir werden kommen, d.h. die göttlichen Personen selbst; damit ist nicht bloß von Gnadenwirkungen die Rede. „Bleiben“ will sagen, daß es sich nicht bloß um ein flüchtiges Vorübergehen handelt: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, damit er immer bei euch bleibt. Es ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird“ (Joh 14,16f). „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26).

Diese Worte sind eindeutig: Die drei göttlichen Personen kommen zu uns in einer neuen Weise. Davon sprechen auch die Apostel: „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm“ (1 Joh 4,16). „Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5). „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1 Kor 3,16).

Daß man die Schrift so verstehen muß, wird auch durch das Zeugnis der Tradition klar. Ignatius von Antiochien schreibt, daß die wahren Christen Gott in sich tragen und er nennt sie „Gottesträger“.<sup>106</sup> Die Märtyrer sind von dieser Wahrheit durchdrungen. Die hl. Lucia antwor-

---

<sup>105</sup> Vgl. Die Einigung mit der Hl. Dreifaltigkeit. Der Kristallklare Quell, 1957, H. 3, S. 7 - 10. - Wessely: Leben aus Gott, S. 43 - 49. - Garrigou-Lagrange, Weg I, S. 115 - 127.

<sup>106</sup> Ad Eph 9,2.

tet ihren Richtern, daß die Worte denen nicht fehlen würden, die den Hl. Geist in sich haben. „Der Hl. Geist ist in dir? - Ja, alle, die ein reines und frommes Leben führen, sind ein Tempel des Hl. Geistes.“<sup>107</sup> Es wird kaum einen Kirchenlehrer geben, der nicht davon spricht.<sup>108</sup> Leo XIII. handelt darüber in der Enzyklika *Divinum illud* (DS 3329-3331).

Die Schwierigkeit der theologischen Erklärung liegt darin, aufzuzeigen, worin die neue Weise der Gegenwart Gottes in den Geschöpfen bestehen kann, da er ja allen schon gegenwärtig ist auf Grund seiner Unermeßlichkeit.<sup>109</sup> Gewiß ist Gott in der Seele dadurch gegenwärtig, daß er die Gnade gibt. Aber die Gnade ist schließlich ein geschaffenes Akzidens, das von Gott hervorgebracht wird, wie auch andere Wirkungen hervorgebracht werden. Sicher ist das ein ganz besonders wertvoller Einfluß Gottes, der hier stattfindet, eine übernatürliche Bereicherung der Seele. Man könnte sagen, darin liegt eben die neue Weise seiner Gegenwart: Gott teilt dieses besonders wertvolle Geschenk der Seele mit und erhält es der Seele durch seine Tätigkeit. Dieser Auffassung ist G. Vasquez (1549 - 1604) gewesen, der jedwede Gegenwart Gottes auf die Gegenwart auf Grund seiner Unermeßlichkeit zurückführt und der, die Meinung anderer, die sagten, Gott sei auf neue Weise in der Seele gegenwärtig, nämlich als Gegenstand der Erkenntnis und der Liebe, ablehnte. Erkenntnis und Liebe begründeten seiner Ansicht nach keine neue Gegenwart; es kann ja auch ein Abwesender erkannt und geliebt werden.<sup>110</sup>

Suarez suchte nach einer anderen Lösung und lehrte, daß Gott in der Seele des Gerechten auf einen anderen Titel hin gegenwärtig sei. Wäre er nicht schon auf Grund der Unermeßlichkeit in der Seele, dann müßte er bei den Kindern der Gnade auf Grund seiner Liebe gegenwärtig werden, welche uns mit Gott eint und die die Gegenwart des Geliebten verlangt.<sup>111</sup> Man hat dagegen wieder den Einwand erhoben, daß zwar die Liebe sicherlich nach der Gegenwart des Geliebten verlangt, aber diese Gegenwart noch nicht formell begründet.

Johannes a Sancto Thoma hat die Lehre des hl. Thomas, wonach Gott in der Seele des Gerechten als Gegenstand der Erkenntnis und der Liebe gegenwärtig sei, wieder ins rechte Licht gerückt und verständlich gemacht.<sup>112</sup> Die Gnade ist eine schöpferische Wirkung Gottes, durch die er wiederum kraft seiner Unermeßlichkeit in der Seele gegenwärtig ist. Aber zugleich ist er in der Seele als Gegenstand einer erfahrungsmäßigen Erkenntnis, so daß sie den gegenwärtigen Gott nun erkennen und lieben kann, und dies auf Grund der Gnade. Durch die Gnade wird

---

<sup>107</sup> „Paschasius Dixit: In te ergo est Spiritus Sanctus et ipse loquitur in te? Lucia dixit : Apostolus dicit, quod caste viventes templum Dei sunt et Spiritus Dei habitat in eis.“ F. L. Surius: *De probatis sanctorum historiis*, t. 6, Köln 1581, S. 988.

<sup>108</sup> M. J. Rouet de Journel: *Enchiridion Patristicum*. Ind. Theol. ser. 357.

<sup>109</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: *Weg I*, S. 120 - 124. - Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 458 - 462. - Wessely: *Leben aus Gott*, S. 43 - 49 sowie S. 159 - 161. - ABK II, 5, 3. - ABK (W) II, S. 189 - 195.

<sup>110</sup> *Commentariorum* t. 1 disp., disp. XXX, c. 3, S. 157 f.

<sup>111</sup> „Amicitia vero ex se petit unionem inter amicos, non solum per conformitatem affectuum, sed etiam per insparabilem praesentiam et coniunctionem, quad fieri possit. Unde amicitia perfectissima et maxime spiritualis ac divina suo iure ac debito postulat intimam Dei praesentiam in nomine ...“ Suarez: *Commentaria*, t. 1, tract. 3: *De Sanctissimo Trinitatis Mysterio* 1.XII, c. 5, 13 (S. 530).

<sup>112</sup> *Cursus theologicus*, t. IV, *Tractatus de Sacro Trinitatis Mysterio*, q. 43, disp. 17, a. 3. - STh I, q. 43, a. 1 - 8.

nicht irgendeine Erkenntnis und Liebe, sondern die des gegenwärtigen Gottes ermöglicht, der erkannt im Erkennenden und geliebt im Liebenden wohnt.<sup>113</sup>

Die große Bedeutung der Sendung der göttlichen Personen in der Seele des Gerechten wird einem klar, wenn man bedenkt, daß in dieser Sendung die Nachbildung oder die Weiterführung der innergöttlichen Hervorgänge nach außen hin gegeben ist. Zugleich müssen wir beachten, daß mit dieser Sendung auch die Zurückführung der Geschöpfe in den Schoß Gottes vollzogen wird. Wenn wir sagen, der Sohn Gottes bzw. der Hl. Geist wird in die Seele gesandt, bedeutet dies also: Der Hervorgang des Sohnes aus dem Schoß des Vaters wird in der Seele nachgebildet durch das Erwachen der übernatürlichen Weisheit. Der Hervorgang des Hl. Geistes aus Vater und Sohn wird nachgebildet durch das Aufblühen der übernatürlichen Liebe.

Der Hervorgang der göttlichen Personen aus ihrem Prinzip bedeutet zugleich das vollkommene Einssein mit diesem Prinzip. Der Sohn verbleibt im Schoß des Vaters, der Hl. Geist bleibt das Band, das Vater und Sohn umschlingt. So ist auch mit dem Erwachen der Weisheit und der Liebe in der Seele des Menschen eine Einigung mit Gott gegeben, eine besondere Beziehung zu den göttlichen Personen, wodurch sie Gegenstand einer gleichsam erfahrungsmäßigen Erkenntnis und Liebe werden.

Mit der Einprägung des übernatürlichen, lebendigen Bildes der göttlichen Hervorgänge durch Weisheit und Liebe ist nicht nur eine neue Beziehung zu den göttlichen Personen hergestellt, sondern es wird diese Beziehung auch dadurch dauernd erhalten, daß Gott sich einerseits darstellt als Gegenstand der Erkenntnis und Liebe, und andererseits die göttlichen Personen selbst den Erkenntnis- und Liebesakt der Seele lenkend und leitend unterstützen. Gott ist es, der sich nicht nur als Erkenntnis- und Liebesobjekt darbietet, sondern auch den Erkenntnis- und Liebesakt, der mit ihm verbindet, bewirkt und lenkt.

Gott ist also durch die Gnade auf eine neue Weise gegenwärtig. Diese Gegenwart ist im Kind, im Untätigen oder mit profanen Dingen Beschäftigten habituell gegeben, d.h. der Mensch hat bloß die Fähigkeit, sich dem gegenwärtigen Gott hinzugeben und sich mit ihm in Liebe zu vereinigen. Eine eigentliche Inbesitznahme geschieht erst dort, wo die mit der Gnade mitgeteilten Kräfte des Glaubens und der Liebe aktuiert werden. Erst dort, wo die Besitznahme stattfindet, spricht man von der „missio“ im vollsten Sinne. Diese missio kann sich nun wiederholen. Auch in den schon begnadeten Menschen wird der Sohn und der Hl. Geist jeweils neu gesendet, doch wird man nicht jeden Zuwachs an Gnade auch schon als eine neue Sendung bezeichnen können. Nur dort wird von ihr gesprochen, wo der Mensch Gott in einer neuen Weise in Besitz nimmt, d.h. wo die Gnadenmitteilung so ist, daß sie diese neue Besitznahme ermöglicht. Eine Intensivierung der Tugenden kann also nicht schon als eine neue missio betrachtet werden, sondern nur eine neue Weise der Tugendübung, wie dies zu besonderen Gnadenstunden geschenkt wird. Man wird sagen können, daß dort, wo die Geistesgaben aktuiert werden, also Gott unmittelbar die Seele zur Übung bestimmter Tugenden lenkt, daß dort auch eine neue,

---

<sup>113</sup> STh I, q. 43, a. 3 c. – Es handelt sich dabei um eine *cognitio quasi experimentalis*: 1 Sent., d. 14, q. 2, a. 2 ad 3. – Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 459.



liebende, von Gott selbst hervorgerufene Erkenntnis da ist, in der sich die Seele mit Gott selbst vereinigt. Nur in einem solchen Fall spricht man von einer neuen *missio*.<sup>114</sup>

Aus dieser Lehre von den Sendungen der göttlichen Personen ergibt sich für das geistliche Leben eine wichtige Folgerung: Wenn damit eine gleichsam experimentelle Gotteserkenntnis gegeben ist, dann liegt sie nicht außerhalb der Ordnung der heiligmachenden Gnade, sondern vielmehr auf dem normalen Weg der Heiligkeit.

## 2.4 Das Ziel des übernatürlichen Lebens

### 2.4.1 Das Wesen der christlichen Vollkommenheit

Kraft, Weisheit, Liebe: Das sind die Stichworte, mit denen die wesentlichen Auffassungen von der Vollkommenheit charakterisiert werden können.<sup>115</sup>

Daß die Kraft die Vollkommenheit ausmache, kommt u.a. in den alten Heldenlegenden zum Ausdruck und ist in der Zeit des „Tausendjährigen Reiches“ wieder mit großem Fanatismus gelehrt worden. Man übersteigert die Tugend der Kraft und der Stärke, die zu ihrem Gegenstand die schwer zu vollbringenden Dinge hat. Man hätte nicht dieses Ideal aufstellen können, wenn es nicht auch einen Wahrheitskern hätte. Es ist in der Tat zur Vollkommenheit Stärke notwendig, aber sie zeigt sich nicht nur im Vollbringen äußerer Werke, sondern vor allem im Ertragen von Schwierigkeiten, in der Geduld und in der Langmut. Wollte man die Vollkommenheit oder die Grundtugend des Menschen in der Stärke sehen, dann würde man in der Grundtugend des Kämpfers und Soldaten die Tugend des Menschen überhaupt sehen.

Diese Auffassung hat man läutern und ins Übernatürliche übertragen wollen. Man hat den Christen als den Soldaten Christi bezeichnet und konnte sich dabei auf Eph 6, 11-17 berufen: „Legt die Waffenrüstung Gottes an, damit ihr den Ränken des Teufels widerstehen könnt. Unser Kampf gilt ja nicht Fleisch und Blut, sondern den Mächten und Gewalten, den finsternen Weltherrschern und den bösen Geistern in den Himmelshöhen. ... So steht denn fest, eure Lenden umgürtet mit der Wahrheit, angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit. ... Zu alledem nehmt noch den Schild des Glaubens. Mit dem könnt ihr alle feurigen Geschosse des Bösen auslöschen.“ Es ist auch klar, daß man immer den Märtyrern die letzte Vollendung zugesprochen hat und daß zum Martyrium vor allem die Tugend der Stärke notwendig ist. Aber sie macht nicht das Wesen des Märtyrers aus. Seine Größe liegt vielmehr in der Liebe, von der seine Standhaftigkeit Zeugnis ablegt.

Andere sind versucht, in den Strenghheiten des Lebens die Vollkommenheit zu sehen, im Fasten, in den Nachtwachen usw. Und es gibt ja auch Gemeinschaften, die ihren Beruf im Op-

---

<sup>114</sup> Thomas nennt als Beispiele für das Erfolgen einer neuen *missio* des Sohnes und des Geistes das Voranschreiten zu einem neugeartetem Heilsakt oder zu einem neuen Stand bzw. Grad der Gnade: das Erlangen der Gabe der Wunder oder der Prophetie, die Liebestat des Martyriums oder der Absage an das persönliche Eigentum, das Vollbringen jedweden „opus arduum“. STh I, q. 45, a. 6 ad 2.

<sup>115</sup> Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 85 - 96. - Garrigou-Lagrange: *Weg I*, S. 166 - 184. - H. Waach: *Die wahre Natur der christlichen Vollkommenheit*, in: *Der kristallklare Quell*, 1957, H. 1, S. 1 - 6. - F. Wessely: *Das Ziel des innerlichen Lebens, die Vollkommenheit*, in: *RL 18*, 1968, s. 152 - 154.

fer sehen und ein äußerst strenges Bußleben sich zum Ziele setzen. Dennoch bedeutet diese äußere Strenge nicht das Ziel selbst, sondern das Mittel zum Ziel und den Ausdruck der Gottesliebe.<sup>116</sup> Wenn es anders wäre, dann müßte das strengste Leben auch das vollkommenste sein. Nicht in den äußeren Schwierigkeiten liegt der Gegenstand der Tugend, sondern im Guten, im „bonum honestum“. Das Schwierige ist noch nicht immer auch das Gute. Das Gute ist zwar oft mit Schwierigkeiten verbunden, doch muß das nicht notwendig so sein: Es gibt Akte der Liebe, die mit Leichtigkeit vollbracht werden und doch sehr verdienstlich sind.<sup>117</sup> So kann man zusammenfassend sagen: Die Stärke ist wohl eine notwendige Tugend, aber sie steht in ihrem Rang unter der Gerechtigkeit und unter der Klugheit, vor allem aber unter den göttlichen Tugenden.

Die Mehrzahl der griechischen Philosophen hat die Vollkommenheit des Menschen in der Weisheit gesehen. Denn durch die Erkenntnis unterscheidet sich ja der Mensch vom Tier. Die höchste Erkenntnis der Dinge aus ihren letzten Ursachen sollte daher auch die Vollkommenheit des Menschen ausmachen. Manche haben gedacht, es genüge die Erkenntnis des höchsten Gutes, um es auch zu lieben; daß die Tugend also Wissen sei. Aristoteles dagegen weist auf die Freiheit des Willens hin: Der Mensch sei nicht gezwungen, das erkannte Gut auch zu lieben. Deshalb bestehe die Vollkommenheit in der von den Tugenden begleiteten Weisheit (Klugheit, Gerechtigkeit, Kraft und Mäßigung).

Die Auffassung, es müßte die Gotteserkenntnis von Liebe begleitet sein, stimmt nun tatsächlich nicht. Der Philosoph, der eine hohe Gottesidee hat, muß deshalb noch nicht ein guter Mensch sein. Die Vollkommenheit unserer Erkenntniskraft ist noch nicht die Vollkommenheit des ganzen Menschen. Sie muß vielmehr in der rechten Ordnung des Willens bestehen, der den ganzen Menschen nach dem höchsten Gut hin ausrichtet.

Aber auch wenn man davon absieht, daß der Verstand nur eine Seelenkraft ist und seine Vollendung nicht die des ganzen Menschen bedeutet, die Liebe aber den ganzen Menschen nach dem erkannten Gut ausrichten kann, so ist hier auf dieser Welt die Liebe höher als die Erkenntnis. Die Gotteserkenntnis zieht gleichsam Gott zu uns herab. Wir schließen Gott gleichsam ein und legen ihm Schranken auf dadurch, daß wir ihn in unseren endlichen Begriffen fassen; die Liebe aber zieht uns zu Gott hin und zwar zu Gott, wie er in sich ist. Man kann innerhalb der Christenheit die platonische Ansicht bei jenen wiedererkennen, die die Beschauung über die Liebe stellen wollen und nicht in dieser die Vollkommenheit sehen, oder auch bei jenen, die durch die geistliche Lektüre oder durch das Studium der Mystiker glauben, sich sehr rasch zur Heiligkeit aufschwingen zu können, ohne zu erfassen, daß dies nicht möglich ist ohne die Übung der Tugenden, wie die Mystiker sie empfehlen. Die Beschauung muß ganz von der Liebe durchdrungen und mit einem Vergessen seiner selbst verbunden sein. Die Beschauung ist aber schon ein mit unserem Ziel innig verbundenes Mittel. Sie disponiert uns unmittelbar für die Liebesvereinigung mit Gott, in der wir die Vollkommenheit sehen.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> STh II-II, q. 188, a. 7 ad 1.

<sup>117</sup> „Ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quam secundum rationem difficili.“ STh II-II, q. 123, a. 12 ad 2. – Vgl. STh I-II, q. 114, a. 4 ad 2; STh II-II, q. 155, a. 4 ad 2.

<sup>118</sup> „Melior est amor Dei quam cognito.“ STh I, q. 82, a. 3 c.

Zur Vollkommenheit sind sicher Stärke, Weisheit wie auch alle anderen Tugenden notwendig. Folgt daraus, daß sie in einer Vereinigung aller Tugenden besteht, wie Aristoteles es ausdrückt? Man wird dem zustimmen können unter der Bedingung, daß alle untereinander wohlgeordnet sind, und gleichsam einen Organismus bilden, bei welchem die Liebe dominiert. Sie inspiriert die anderen Tugenden, gibt ihnen ihre Form, belebt sie, so daß man auch sagen kann, daß die Vollkommenheit ganz speziell in der Liebe besteht, die erst dann vollendet ist, wenn sie alle anderen Tugenden belebt und regiert.<sup>119</sup>

Die Lehre der Hl. Schrift über das Wesen der Vollkommenheit gipfelt in der Antwort Christi auf die Frage des Pharisäers nach dem größten Gebot: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben ...“ (Mt 22, 37-39). So urteilt auch Paulus: „Über all das habt die Liebe, die das Band der Vollkommenheit ist.“ (Kol 3,14). Vgl. auch 1 Kor 13,2: „Hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts.“ Dies ist klar, weil man ohne Liebe sein Wollen nicht dem Willen Gottes gleichförmig gemacht hat, sondern von ihm abgewendet ist. Daher kann Augustinus sagen: „Dilige et quod vis fac!“<sup>120</sup> Die Liebe schließt alle anderen Tugenden in sich ein. In diesem Sinn sagt Paulus: „Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig, die Liebe ist nicht eifersüchtig. Sie prahlt nicht, überhebt sich nicht, sie handelt nicht unschicklich, sucht nicht das Ihre, kennt keine Erbitterung, trägt das Böse nicht nach. Am Unrecht hat sie kein Gefallen, mit der Wahrheit freut sie sich. Alles erträgt sie, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles duldet sie, die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor 13,4-8). Durch sie werden wir zu einem Tempel des Hl. Geistes (vgl. 1Kor 3, 16f; 6,19). Je größer sie ist, umso mehr erkennen wir Gott mit einer gleichsam erfahrungsmäßigen Erkenntnis.

Dieselbe Lehre finden wir in der christlichen Tradition enthalten. Clemens Romanus schreibt: „Sine Caritate nihil est Deo placitum“.<sup>121</sup> Ignatius von Antiochien schreibt: „Caritas cui nihil anteponendum est.“<sup>122</sup> Irenäus: „Praecipuum dilectionis munus, quod est pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminentius.“<sup>123</sup>

In der Bulle Johannes XXII. „Ad conditorem“ heißt es: „Cum enim perfectio vitae christianae principaliter et essentialiter in caritate consistat quae unit et iungit aequaliter hominem suo fini ...“.

Die Vollkommenheit des christlichen Lebens ist umso größer, je höher der Grad der habituellen Liebe ist und je allgemeiner, aktueller und intensiver sie alle Handlungen des Menschen lenkt. Zur Vollkommenheit der Liebe gehört aber darüber hinaus auch der Liebesakt, der uns aktuell mit Gott eint, sowohl in der Trockenheit unseres Geistes, wie auch im Zustand des Trostes. Dieser Liebesakt und die tätige Liebe machen formell die Vollkommenheit aus. Von Suarez wurde sie im Habitus gesehen, der eine solche Vollkommenheit erreicht habe, daß der Akt ohne Hindernis sich aus ihm ergeben könne.<sup>124</sup> Die Thomisten halten im allgemeinen daran

---

<sup>119</sup> STh I-II, q. 114, a. 4 c.; STh II-II, q. 23, a. 6 – 8. – Johannes vom Kreuz: Geistlicher Gesang 24, 7 (S. 153 f.: „vom Purpurhimmel glühend“). – Franz von Sales: Anleitung III, 1, (S. 1071).

<sup>120</sup> In Epist. Ioannis ad Parthos 7,8, in: PL 35, S. 2033.

<sup>121</sup> Klemens-Brief 49,5.

<sup>122</sup> Ad Magn. 1,2.

<sup>123</sup> Adv. Haer. 4,33,8, in: PG 7, S. 1077 f.

<sup>124</sup> Vgl. W. Ernst: Die Tugendlehre des Franz Suarez, 1964, S. 96.

fest, daß die Vollkommenheit formell in der Aktivität der Tugend bestehe. Denn es ist klar, daß jede Tugend hingeeordnet ist auf ihre Betätigung und daß die Vollkommenheit des Christen daher in der aktuellen Liebeseinigung mit Gott bestehen muß.

Thomas begründet die Vorzüglichkeit der Liebe, in folgender Weise: „Etwas wird insofern vollkommen genannt, als sein ihm eigentümliches Ziel erlangt, das dann die letzte Vollendung einer Sache darstellt. Die Liebe aber ist es, die uns mit Gott eint, der das letzte Ziel des menschlichen Geistes ist, denn wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm (1 Joh 4,16)“.<sup>125</sup>

Das Leben hier auf Erden ist ein Weg zum ewigen Leben, in dem Gott geschaut wird. Umso vollkommener wird der Weg sein, je wirksamer er den Menschen zu seinem Ziel hinlenkt. Der Grad der Liebe aber ist zugleich der Grad dieser Wirksamkeit, denn die Liebe ist nicht nur die Bedingung des Verdienstes, sondern auch das Maß.

Die Vollkommenheit des christlichen Lebens hängt also ab vom Grad der eingegossenen Liebe und von der Intensität, mit welcher die Liebe in die verschiedenen Akte einfließt, - die umso verdienstvoller sind, je mehr sie von der Liebe geformt werden. Je universeller die Liebe herrscht, desto vollkommener ist das christliche Leben.

Der hl. Franz v. Sales unterscheidet dabei zwei Arten von Liebe: Die affektive und die effektive Liebe. „Durch die erste erwärmen wir uns für Gott und alles, was er liebt, durch die andere dienen wir Gott und tun das, was er befiehlt. Die erste vereinigt uns mit Gottes Güte, die andere veranlaßt uns, seinen Willen zu tun. Die eine erfüllt uns mit Freude an Gott, mit Wohlwollen, Begeisterung, Sehnsucht, Verlangen und innerem Feuer; sie ist es, durch die wir den heiligen Einfluß Gottes auf unseren Geist, das Durchtränktwerden der Seele von Gott erfahren. Die andere erfüllt uns mit dem festen Entschluß, dem unbesiegbaren Mut und unbeirrbareren Gehorsam, die notwendig sind, die Anordnungen des göttlichen Willens auszuführen, alles zu erleiden, anzunehmen, gutzuheißen und zu empfangen, was auch immer Gott will oder zuläßt.“ Die eine läßt uns Gefallen an Gott finden, durch die andere gefallen wir Gott. Durch die eine empfangen wir, durch die andere bringen wir hervor.<sup>126</sup>

Die Vollkommenheit hängt - wie wir meinen - ab von der affektiven Liebe; es ist aber schwer, über sie ein richtiges Urteil zu fällen. Daher wird der Grad der Liebe leichter nach den Wirkungen der Liebe beurteilt.

## 2.4.2 Vollkommenheit und Heroismus

Verlangt die Vollkommenheit notwendigerweise einen hohen Grad der Liebe? Suarez hat die Auffassung vertreten, daß man vollkommen sein könne, ohne einen hohen Grad der Liebe erreicht zu haben. Er meint, daß selbst die schwächste Liebe alle Versuchungen überwinden könne und daß durch erworbene Tugenden ersetzt werden könne, was an Intensität von Seite der Liebe mangelt. Auf diese Weise könne jemand vollkommen sein, ohne einen hohen Grad

---

<sup>125</sup> „Unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo qui est ultimus finis humanae mentis ...“ STh II-II, q. 184, a. 1 c. - „Vita christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjugitur.“ Ibid. ad 2.

<sup>126</sup> Theotimus VI,1,1.

der Liebe erlangt zu haben. Umgekehrt kann einer, der einen hohen Liebesgrad erreicht hat, unvollkommen sein, wenn er seine Leidenschaften nicht genügend geregelt habe.<sup>127</sup>

Allgemein ist man aber der Auffassung, daß die Vollkommenheit einen hohen Grad an Liebe verlange. Und zwar deshalb, weil sie nur nach einer langen Übung der eingegossenen und erworbenen Tugenden erreicht wird, einer Übung, durch welche auch die Tugenden selber wachsen. Wenn auch die Liebe des Anfängers alle Versuchungen überwinden kann, so triumphiert sie in der Tat erst dann, wenn sie sehr intensiv geworden ist.

Natürlich kann man nicht mathematisch genau feststellen, wie hoch der Liebesgrad sein muß. Auch kann es sein, daß die Liebe eines Anfängers, der zu großer Heiligkeit berufen ist, größer ist als die eines anderen vollkommenen Christen. Wie es ja auch in der natürlichen Ordnung vorkommen kann, daß ein Jugendlicher größere Kraft hat als ein Erwachsener. Dennoch wird man sagen, daß allgemein für das reife Alter größere Kraft erwartet wird als für das Kindesalter.

Johannes v. Kreuz sei als Zeuge hierfür angeführt: „Meinen ja doch manche, es reiche schon eine gewisse Zurückgezogenheit und Verbesserung in einigen Stücken hin. Wieder andere geben sich damit zufrieden, daß sie sich irgendwie in den Tugenden üben, länger beten und sich abtöten. Aber zu einer Entblößung und Armut, wie sie uns hier der Heiland nahelegt, zu einer geistigen Entäußerung und Reinheit, was doch alles dasselbe ist, gelangen diese nicht ... (Der rechte Geist aber) sucht in Gott eher das Unschmackhafte als das Angenehme: er ist mehr zum Leiden als zum Troste geneigt, mehr zum Verzicht auf alle Güter um Gottes willen als zu deren Besitz; ihm ist Trockenheit und Trübsal lieber als süßer Verkehr, da er weiß, daß hierin die Nachfolge Christi und die Selbstverleugnung besteht, während das andere nichts weiter ist als sich selbst in Gott suchen. Dies aber wäre der direkte Gegensatz zur Liebe ... Deshalb möchte ich allen geistlichen Seelen beibringen, daß dieser Weg zu Gott nicht in vielen Betrachtungen oder bestimmten Übungen noch in wonnigen Gefühlen besteht, sondern in dem einen Notwendigen: sie sollen lernen, sich selbst innerlich wie äußerlich allen Ernstes zu verleugnen, und um Christi willen zum Leiden bereit sein, sich in jeder Hinsicht abzusterben. Wer sich nämlich hierin schult, der schafft damit zugleich all dies, ja noch viel mehr, und er wird darin rein alles finden. Läßt man es dagegen an dieser Übung fehlen, welche ja der Inbegriff und die Wurzel aller Tugenden ist, dann sind alle anderen Tugendübungen nichts weiter als Wasserschößlinge, die zu keinem Fortschritt verhelfen, mögen auch solche Seelen noch so erhabene Betrachtungen anstellen und engelgleichen Verkehr mit Gott pflegen. Wahren Fortschritt findet man ja nur in der Nachfolge Christi ...“<sup>128</sup> Ein solcher Zustand erfordert offenbar eine große Liebe, die mit einer großen Demut verbunden ist, wie es Johannes v. Kreuz auch ausdrücklich hervorhebt. Die Vollkommenheit besteht in der vollkommenen Gottesliebe und in der Verachtung seiner selbst.

---

<sup>127</sup> De statu perfectionis I, c. 4, n. 11, 12, 20. – (F. Wessely:) Vollkommenheit und Heroismus, in: RL 19, 1969, S. 190 – 192. – Zum folgenden: R. Hofmann: Die heroische Tugend, München 1933, S. 189 – 192. – Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 185 f. und 196 – 201. – Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 940 – 946.

<sup>128</sup> Johannes vom Kreuz: Aufstieg zum Berge Karmel (hrsg. von F. Wessely) II, 6, S. 99 f., 102). – Vgl. Grignon de Montfort, VD Nr. 81.

Diese Lehre ist konform mit der des hl. Thomas über die sieben Grade der Demut, die er nach dem hl. Anselm anführt:<sup>129</sup> Erkennen, daß man Verachtung verdient; dulden, daß man verachtet wird; eingestehen, daß man verächtlich ist; wollen, daß der Nächste dies glaubt; geduldig ertragen, daß man dies sagt; es hinnehmen, wie eine verachtungswürdige Person behandelt zu werden; es gerne haben, so behandelt zu werden. Das ist, wie Thomas sagt, der Zustand jener, die besonders danach streben, Gott anzuhängen, sich seiner zu erfreuen. Solche Menschen wünschen zu sterben, um bei Christus sein zu können (vgl. Phil 1,23). Solche Christen schrecken nicht davor zurück, zur Ehre Gottes und zum Heil der Nächsten schwierige Werke zu unternehmen. Sieht man die Vollkommenheit in diesem Licht, so ist es klar, daß dazu eine große Liebe erforderlich ist.

Es ist fraglich, ob man zu dieser hohen Liebe allein dadurch gelangt, daß man durch lange Jahre hindurch täglich die hl. Kommunion empfängt und Akte setzt, die zwar verdienstlich sind, aber nur geringen Wert haben. Zwar gibt es Theologen, die dieser Meinung zu sein scheinen: Sie glauben, daß jeder Tugendakt auch dann, wenn er ein „actus remissus“ ist, also weit hinter dem Gnadenmaß, das einem gegeben ist, zurückbleibt, nicht nur Gnade verdient, sondern auch sofort erwirbt. Auch meinen diese Theologen, daß die durch die Sünden verlorenen Verdienste nach der Absolution, sofort wiedererlangt werden, selbst wenn die Reue gerade nur ausreichend war, um das Sakrament gültig zu empfangen.<sup>130</sup> Thomas und andere betonen aber sehr die Notwendigkeit einer guten Disposition und des Eifers, damit eine entsprechende Vermehrung der Gnade stattfinden könne.<sup>131</sup> Auch bringt die mit geringer Bereitschaft empfangene Kommunion nur sehr schwache Fortschritte in der Liebe, und die Absolution schenkt die verlorenen Verdienste wieder, wenn die Reue nicht der Größe der Schuld entspricht. Daraus kann nur geschlossen werden, daß man zu einer großen Liebe nicht ohne große Anstrengungen gelangen wird können. Freilich ist auch der Alltagszustand eines guten Christen schon von Bedeutung, desgleichen auch die geringsten Wirkungen geringer Werke. Es ist schon viel, wenn man die Kraft erhält, schwere Sünden zu meiden, oder sich sofort wieder zu erheben, wenn man gefallen ist. Aber mit Rücksicht auf das hohe Ziel ist auch eine hervorragende Anstrengung in der Tugend erforderlich.

Die Vollkommenheit erfordert aber auch den Heroismus aller anderen Tugenden. Gewiß ist Heroismus verlangt „in praeparatione animae“: Der Christ muß unter Umständen bereit sein, für den Glauben sein Leben hinzugeben.<sup>132</sup> Dies ist schon für sein Heil notwendig, umso mehr für die Vollkommenheit. Er darf darauf rechnen, daß ihm, wenn er in den täglichen Aufgaben treu ist, auch in schweren Zeiten die große Gnade gegeben wird, bis zur Opferung seines Lebens treu zu bleiben. Wer im Kleinen treu ist, ist es auch im Großen (vgl. Lk 18,17). Aber dieser Heroismus „in praeparatione animae“ bedeutet nicht, daß man zuständiglich diese Tugenden im heroischen Grad besitzen muß. Benedikt XIV. nennt vier Bedingungen, die gegeben sein müssen, soll es sich um wahren Heroismus in den Tugenden handeln: Erstens muß der Gegen-

---

<sup>129</sup> STh II-II, q. 161, a. 6 obi. 3. – De Sancti Anselmi similitudinibus, c. 100 – 109, in: PL 159, S. 665 – 669. – Vgl. Regula Benedicti c. 7.

<sup>130</sup> Joannes a S. Thoma: Cursus theologicus, t. 7, 1886, q. 23, a. 4, 2. – “Sed sicut vita aeterna non statim reditur, sed suo tempore: ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiae augmentum.” STh I-II, q. 104, a. 8 ad 3. – Vgl. DSAM I, Sp. 145 – 147.

<sup>131</sup> STh II-II, q. 24, a. 6 c et ad 1.

<sup>132</sup> Vgl. STh II-II, q. 124, a. 1 ad 3. – STh II-II, q.124, a. 3 ad 1. – Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 201 – 205.

stand der Tugend schwer sein und über die gewöhnlichen Kräfte des Menschen hinausgehen. Die Tugendakte müssen zweitens schnell und mit Leichtigkeit vollbracht werden und drittens mit einer gewissen Freude, Gott ein Opfer bringen zu können. Viertens müssen diese Akte häufig gesetzt werden, wenn die Gelegenheit sich dazu bietet.<sup>133</sup>

Verlangt die Vollkommenheit nun tatsächlich einen solchen Heroismus?

Nach der Lehre des hl. Johannes v. Kreuz sind die passiven Reinigungen der Seele erforderlich, damit die Fehler der Anfänger und der Vorangeschrittenen überwunden und ausgetilgt werden können. Bei diesen inneren Prüfungen muß die Seele nicht selten große Schwierigkeiten überwinden und heftigen Versuchungen oft heroischen Widerstand leisten. Darnach scheint es so zu sein, als wäre ein gewisser Heroismus zur Vollkommenheit erforderlich.<sup>134</sup> Ähnlich urteilt auch Thomas, wenn er von den reinigenden Tugenden (*virtutes purgatoriae*) spricht: Die Tugend der Klugheit schätzt gegenüber der Schau des Göttlichen alles Irdische gering ein und richtet das Denken der Seele allein auf das Göttliche; die Maßhaltung verzichtet, soweit es die Natur gestattet, auf den Gebrauch des Leibes; die Tapferkeit hinwiederum bewirkt, daß die Seele nicht erschrickt, wenn sie den Leib verlassen muß und ins Ewige eingehen soll; die Gerechtigkeit schließlich bringt es dahin, daß der Mensch den einmal eingeschlagenen Vieg einhält.<sup>135</sup>

Sicher ist, daß die Liebe, die uns mit Christus, dem Gekreuzigten, gleichförmig machen soll, nach dem Heroismus der Tugenden streben muß. Der Einwand, daß dann nur sehr wenige das Ziel erreichen können, ist mit dem Hinweis auf die Seltenheit der Heiligkeit überhaupt zu widerlegen, wie auch mit der Tatsache, daß nur wenige Christen die Taufschuld bewahren, obwohl die Gnade sie dazu befähigt.<sup>136</sup>

### 2.4.3 Die christliche Vollendung und die passiven Reinigungen.

Wir haben erkannt, daß die Vollkommenheit in der Liebe besteht, hauptsächlich in der Gottesliebe. Es ist nur noch die Frage zu klären, inwiefern die Liebe auch nach den anderen Tugenden und nach den Gaben des Hl. Geistes verlangt.

Die Liebe fordert alle anderen Tugenden, die von Gott geboten sind, und es ist klar, daß zum Wesen der Vollendung auch die Übung der Kardinaltugenden gehört. Akzidentell ist ihr auch die Übung der evangelischen Räte eigen: Es sind die Mittel zur Vollkommenheit, die aber zu ihrer Erreichung nicht unbedingt notwendig sind. Sicher ist jedoch, daß man den Geist dieser

---

<sup>133</sup> De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, I,3, c. 21, S. 9 - 11. - Vgl. W. Schamoni: Das wahre Gesicht der Heiligen, München 1967, S. 34 - 37. - R. Hofmann: Heroische Tugend, München 1933, S. 161 - 166.

<sup>134</sup> Bei der Erklärung der ersten Strophe des „Geistlichen Gesanges“ schreibt Johannes vom Kreuz abschließend, daß das peinliche Gefühl über die Abwesenheit Gottes in der Regel so heftig ist, daß diese Seelen ohne besonderes Eingreifen Gottes sterben müßten. Sie leiden „über alle Maßen“; ihre Pein und Qual ist „unsäglich“. Ähnlich drückt sich der Heilige auch öfters in den Beschreibungen der dunklen Nacht aus.

<sup>135</sup> STh I-II, q. 61, a. 5 c.

<sup>136</sup> R. Hofmann: Heroische Tugend, 1933, S. 175. - Friedrich Wessely: Der Aufstieg der Seele zu Gott nach dem geistlichen Gesang des Hl. Johannes vom Kreuz, Wien 1951, S. 22 f. - Thomas von Kempen: Das Buch der Nachfolge Christi, III, 31, 1. - Garrigou-Lagrange: Beschauung, S. 37 f. und S. 55 f.

Räte besitzen muß, um vollkommen zu werden. Die Räte laden uns ein, auf Dinge, die an sich erlaubt sind, aber der Entfaltung der Liebe oft hinderlich sind, zu verzichten.<sup>137</sup>

Die Vollkommenheit ist also wesentlich eine Fülle von Tugenden, und niemand kann diese Tugendfülle mit einem Schlag erreichen. Es bedarf dazu langer Anstrengungen, der Selbstverleugnung, der Annahme der Kreuze, die Gott schickt, der Reinigung auch, die Gott vollzieht, um die Seele von verstocktem Egoismus zu befreien.

Welcher Art sind nun diese Reinigungen? Nach Paulus hat darüber niemand so eingehend gesprochen wie Johannes v. Kreuz. Die Kirche empfiehlt uns seine Lehre als die eines Meisters in den Fragen des geistlichen Lebens, und wir gewinnen aus seinen Darlegungen sicher die wichtigsten und wesentlichsten Erkenntnisse auf diesem Gebiet. Aber auch Thomas spricht über diese Fragen, zwar nur kurz, aber doch auch sehr deutlich.

Wenn man das Lebensideal des hl. Paulus, wie er es im Brief an die Philipper schildert und wie er es von allen erstrebt wissen will, kennt, dann wird einem bewußt, daß der Christ zu dieser Höhe des Strebens und der Vollendung nicht ohne besondere Reinigung durch Gott gelangen kann: „Ja, ich sehe sogar alles als Verlust an, um der alles übertreffenden Erkenntnis Christi Jesu willen, meines Herrn. Um seinetwillen habe ich alles aufgegeben. Ich halte es geradezu für Kehricht, um Christus zu gewinnen und mich in ihm zu befinden. ... So will ich kennenlernen die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; ihm will ich auch im Tode ähnlich werden. Dann werde ich wohl zur Auferstehung von den Toten gelangen. Nicht daß ich es schon erlangt hätte oder schon vollkommen wäre. Aber ich strebe danach, und möchte es ergreifen, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen worden bin. Brüder, ich bilde mir nicht ein, daß ich es schon ergriffen hätte. Eines aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt. Das Ziel im Auge, jage ich dem Siegespreis nach, zu dem mich Gott dort oben in Christus Jesus berufen hat. Wir alle, die wir vollkommen sind, wollen so denken“ (Phil 3,8.10 - 15).

Thomas spricht über die Notwendigkeit der Reinigung bei der Erklärung von Joh 15Lf.: „Ich bin der wahre Weinstock, und mein Vater ist der Winzer. Jeden Rebzweig an mir, der keine Frucht bringt, schneidet er ab, und jeden Rebzweig, der Frucht bringt, reinigt er, damit er mehr Frucht bringen kann.“ Der Aquinate schreibt dazu: Damit die Gerechten, die Frucht bringen, noch mehr davon bringen, schneidet Gott häufig das Überflüssige an ihnen weg. Er reinigt sie, indem er ihnen Prüfungen schickt und Versuchungen zuläßt, in denen sie sich noch großmütiger und stärker zeigen. Und niemand ist so rein, daß er es nicht notwendig hätte, noch gereinigt zu werden.<sup>138</sup>

Das sind die Reinigungen, von denen auch Johannes v. Kreuz ausführlich spricht.<sup>139</sup> Um das göttliche Licht und die vollkommene Liebeseinigung mit Gott zu erreichen, muß die Seele eine dunkle Nacht durchschreiten. Für gewöhnlich begegnen den Seelen, die zum Zustand der Vollkommenheit gelangen wollen, solche Finsternisse, physische und moralische Leiden, daß die

---

<sup>137</sup> Vgl. STh II-II, q. 184, a. 3. – Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 206 – 216.

<sup>138</sup> Catena aurea, Super Ioannis evangelium expositio, ad c. 15, 1. – „Quis enim est in hac vita sic mundus, ut non sit magis magisque mundandus?“ Augustinus, In Ioannis evangelium tractatus 80, 2, in: PL 35, S. 1840. – Vgl. J.-N. Grou: Handbüchlein, S. 192 – 199.

<sup>139</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 97 – 102.



menschliche Weisheit nichts davon zu ergründen vermag. Diese Dinge sind nur jenen bekannt, die sie erleiden. Der Grund dafür ist die enge Verquickung unserer Fehler mit unserer Natur, sodaß wir selbst nicht imstande sind, uns davon zu befreien.<sup>140</sup>

Wenn Gott den Christen aus dem Stadium des Anfängers herausheben will, dann läßt er über ihn zuerst diese Reinigung kommen. Er gelangt dadurch in das Stadium der Kontemplativen und muß auf diesem Weg ausharren. Alle Hilfen, die ihm früher durch die Sinne zuteil geworden sind, durch seine Vorstellungskraft, durch sein vernünftiges Überlegen, durch das Lesen geistlicher Bücher, sind ihm nun genommen. Dafür wird ihm aber allmählich eine tiefere Erkenntnis der göttlichen Dinge durch eine Art Intuition zuteil, freilich ohne daß diese Mitteilung des Lichtes von Trost begleitet sein müßte. Diese Zeit ist oft erfüllt mit schweren Versuchungen gegen den Glauben und die Reinheit; es braucht manchmal heroische Anstrengungen, um sie überwinden zu können. Oft sind der Seele nur kurze Lichtblicke gegönnt, d.h. fühlbare Tröstungen, die bald wieder verschwinden und die Seele wiederum in Trockenheit zurücklassen. Aber in Wirklichkeit erstarkt sie jetzt, nicht nur in der Übung verschiedener Tugenden, auf die sie sonst vielleicht keinen großen Wert gelegt hätte, sondern auch in der Erkenntnis der göttlichen Dinge. Nach einiger Zeit sieht auch die Seele selbst ihren Zustand als gut an und wünscht sich nicht mehr den früheren zurück, dessen Unvollkommenheit sie nun erst einsieht.<sup>141</sup> Bevor sie Gott aber zur letzten Einigung mit sich ruft, muß sie noch weitere Prüfungen durchstehen, denn noch ist sie nicht ganz frei von sich selbst. Der Eigenwille und der Stolz sind sehr tief in die Seele eingefressen, und die Heilung von diesem Übel nimmt den Christen so mit, daß er sich am Rande seiner Kraft sieht und an der Grenze der Verzweiflung. Die härtesten Versuchungen hat er meistens gegen die göttlichen Tugenden durchzustehen. Er muß die Last des Fegefeuers durchmachen, bis der Friede der letzten Einigung mit Gott sein Herz erfüllt.<sup>142</sup>

#### 2.4.4 Die Vollkommenheit und das Gebot der Gottesliebe.

Hat das Gebot der Gottesliebe eine Grenze?<sup>143</sup>

Manche haben die Ansicht vertreten: daß es nicht notwendig sei, eine über alles große Liebe zu haben, um das größte und erste Gebot (Mt 22,38) vollkommen zu erfüllen. Diese Ansicht führt dazu, in der Vollkommenheit nicht ein Ziel zu sehen, das geboten ist, sondern eines, das in der Erfüllung bestimmter Räte bestünde, die dann dem ersten aller Gebote überlegen wären. So Suarez, der sich allerdings bewußt ist, hier von Thomas abzuweichen. Er spricht von einer „perfectio supererogationis“, die nicht materiell geboten und auch in den Geboten nicht per modum finis enthalten sei. So hat für ihn das Gebot der Liebe eine Grenze, und es gibt Räte der Liebe, die dem Gebot überlegen seien und natürlich auch die evangelischen Räte, die ja offenbar unter der Liebe stehen, hinter sich lassen. Nach ihm besteht nun die Vollkommenheit we-

---

<sup>140</sup> Johannes vom Kreuz: Aufstieg zum Berge Karmel (hrsg. von F. Wessely) I, Vorrede, (S. 6 – 9).

<sup>141</sup> „Das war ein großes Glück und herrliches Los für mich.“ DN II, 4 (S. 76). – Der Seelenführer helfe der Seele, diesen für sie so schmerzlichen Zustand liebzugewinnen. Garrigou-Lagrange: *Beschauung*, S. 106.

<sup>142</sup> Vgl. DN I, 13 (S. 61). – Johannes vom Kreuz, in: *KorrAPS*, 57, 1936, S. 107 – 110. Garrigou-Lagrange: *Beschauung*, S. 35. – Gabriel de Saint Marie-Madelein: *Saint-Jean*, S. 98 f.

<sup>143</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 116 – 221. – Garrigou-Lagrange: *Weg I*, S. 220 – 229. – Friedrich Wessely: *Johannes Chrysostomus*, in: *KorrAPS*, 55, 1934, S. 5.

sentlich in diesen Räten der Liebe und instrumentaliter in den evangelischen Räten. Daraus ergibt sich folgerichtig, daß die Vollkommenheit nicht unter das allgemeine Gebot der Liebe fällt.<sup>144</sup>

Thomas stellt die Frage, ob die Vollkommenheit geboten sei und ob alle verpflichtet seien, vollkommen zu sein, wenn dies tatsächlich der Fall ist.<sup>145</sup> Er antwortet, alle seien gehalten, auf eine allgemeine Weise nach der Vollkommenheit zu streben, jeder seinem Stande gemäß, aber der Christ ist nicht gehalten, schon vollkommen zu sein. Er zeigt hierauf, daß das Gebot der Liebe alle in einer allgemeinen Form verpflichtet, nach der Vollkommenheit zu streben, während die, die das Gelübde der evangelischen Räte abgelegt haben, auf eine besondere Weise dazu verpflichtet wären. Die Vollkommenheit der Liebe besteht genau darin, daß wir Gott lieben aus unserem ganzen Herzen und den Nächsten wie uns selbst. Daraus folgt, daß die Vollkommenheit zunächst in der Erfüllung des Gebotes und nicht in der Erfüllung der Räte besteht, denn Gott aus seinem ganzen Herzen zu lieben, ist ein Gebot und nicht ein Rat.<sup>146</sup>

Die Vollkommenheit besteht also wesentlich in der Liebe, hauptsächlich in der Gottesliebe, hernach in der Nächstenliebe. Es wäre nun sicher falsch, wenn man annehmen wollte, daß dieses Gebot nur bis zu einem gewissen Grad Geltung hätte und darüber hinaus nur mehr ein Rat wäre. Die Worte: „Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen ...“ (Mt 22,37) zeigen, daß hier keine Grenze zu setzen ist.

Das ergibt sich auch daraus, daß nach 1 Tim 1,5 die Liebe das Ziel aller Unterweisung ist: „Das Ziel der Unterweisung ist Liebe aus reinem Herzen, guten Gewissen und ungeheucheltem Glauben.“ Das Ziel stellt sich aber dem Willen nicht in einem bestimmten Grad dar, sondern in seiner Ganzheit. Es unterscheidet sich darin von den Mitteln zum Ziel. Man will das Ziel oder man will es nicht, man will es aber nicht zur Hälfte, (wie Aristoteles sagt). Der Arzt will nicht die halbe Gesundheit des Kranken, sondern die ganze. (Thomas, S.th. 2,2, q. 184,a.3c.) Das, was er mit Maß will, ist die Medizin, nicht die Gesundheit.<sup>147</sup> Das ist auch die Ansicht des hl. Augustinus. Warum, sagt er, sollte dem Menschen diese Vollkommenheit nicht aufgetragen sein, selbst dann, wenn er sie in diesem Leben auch nicht ganz verwirklichen kann?<sup>148</sup>

Sekundär besteht die Vollkommenheit in den Räten, sofern diese wertvolle Mittel im Vollkommenheitsstreben sind. Sie haben die Aufgabe, das, was der Liebe entgegensteht, bzw. das, was sie zerstören könnte, auch ohne ihr direkt entgegen zu sein, wie z.B. das Leben in der Familie, die Beschäftigung mit äußeren Dingen und weltlichen Angelegenheiten, beiseite zu setzen.<sup>149</sup> Deshalb ist es ohne weiteres möglich, daß man ohne die wirkliche Übung der Räte die Heiligkeit auch in der Ehe erreicht, freilich unter der Bedingung, daß man den Geist der Räte, die innere Freiheit von allen Gütern der Welt, besitzt. Es sind also alle Christen dazu ver-

---

<sup>144</sup> Suarez: De statu perfectionis, c. 11, n. 15 et 16.

<sup>145</sup> STh II-II, q. 184, a. 3.

<sup>146</sup> Dies gilt auch gegenüber dem Feind: Ihn zu lieben ist nicht bloß geraten, sondern allen Christen geboten. Wesley: Leben aus Gott, S. 196.

<sup>147</sup> STh II-II, q. 148, a. 3 c.

<sup>148</sup> „Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita memo habeat?“ De perfectione iustitiae c. 8, 19, in: PL 44, S. 301.

<sup>149</sup> STh II-II, q. 184, a. 3 c.

pflichtet, nach der Vollkommenheit zu streben, jeder in der Weise, wie es sein Stand verlangt. Für alle ist es ein Gebot...

Besteht nun die Gottesliebe in der „rechten Mitte“ wie die anderen Tugenden?<sup>150</sup>

Die Lehre, daß das Gebot der Liebe keine Grenzen hat, wird durch die Tatsache gestützt, daß das Ziel nicht ein Zwischenziel, sondern das letzte Ziel überhaupt ist: Gott selbst. Im Gegensatz zu den anderen Tugenden kennen die göttlichen Tugenden die „rechte Mitte“ nicht, denn ihr Gegenstand, ihr Beweggrund, ihr eigentliches Maß ist Gott selbst, seine Wahrheit, seine unendliche Güte.<sup>151</sup> Die anderen Tugenden haben ihr Maß -, doch dieses Maß bedeutet durchaus nicht, daß sie mit einer gewissen Mittelmäßigkeit geübt werden sollen, oder daß bei allen Tugenden das eigene Interesse gewahrt bleiben müsse. Die rechte Mitte bedeutet bei den moralischen Tugenden sicher die Vollkommenheit der betreffenden Tugend, einen Gipfel, der aber der Natur entsprechend nicht unendlich hoch sein kann. Es ist die Vernunft, die unsere äußeren Handlungen und die Beziehungen zu unseren Mitmenschen zu regeln hat. Es ist gewiß tugendhaft, sein Leben einzusetzen, um das Leben eines anderen zu retten; aber aus verhältnismäßig geringen, ja nichtigen Gründen sich großen Gefahren auszusetzen, ist nicht Starkmut, sondern Verwegenheit. Gott aber kann man nie zuviel lieben, an ihn kann man nie zuviel glauben oder zuviel auf ihn hoffen. Die Pflicht, stets auf dem Weg zur Vollendung voranzuschreiten, ist sicher auch dadurch gegeben, daß wir eben auf den Weg sind und voranschreiten müssen; und dieses Voranschreiten ist nichts anderes als das Wachsen in der Liebe.

Voranschreiten ist also ein Auftrag, nicht ein Rat: Daraus folgt aber nicht, daß jeder, der nicht aus allen Kräften voranzukommen sucht, auch sündigt. Um das Gebot nicht zu übertreten, genügt es, dieses in irgendeiner Weise zu erfüllen. Dieser niederste Grad, der erfüllt werden muß, besteht darin, daß man nichts mehr liebt als Gott. Wer freilich sich mit dem untersten Grad begnügen wollte, läuft Gefahr zu fallen und das Ziel zu verfehlen.

Daß die Vollkommenheit ein Ziel ist, das anzustreben man die Pflicht hat, kommt deutlich in der Enzyklika „*Studiorum ducem*“ (1923) zum Ausdruck, in der Pius XI. den hl. Thomas als unbestrittenen Lehrer nicht nur für die Dogmatik und Moraltheologie, sondern auch für die Prinzipien des asketischen und mystischen Lebens erklärt.<sup>152</sup> In der Enzyklika über den hl. Franz v. Sales wird dieselbe Lehre ausgesprochen. Im Anschluß an die Worte Jesu: „Ihr sollt also vollkommen sein, denn auch euer himmlischer Vater ist vollkommen“ (Mt 5,48) heißt es, niemand möge meinen, daß sich diese Aufforderung nur an eine kleine Schar richtet, und daß es den anderen erlaubt sei, auf einer tieferen Stufe der Tugend stehen zu bleiben.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> STh II-II, q. 64, a. 4 (Utrum virtutes theologicae consistant in medio).

<sup>151</sup> „Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit deus? Et ergo: Causa diligendi Deum Deus est; modus sine modo diligere.“ Bernhard von Clairvaux: *Liber de diligendo deo*, c. 1, 1, in: PL 182, S. 974.

<sup>152</sup> „Etenim illa huic erat certissima doctrina, amorem Dei numquam non oportere crescere ex ipsa forma praecepti: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; totum enim et perfectum idem sunt ... Finis praecepti caritas est, ut Apostolus dicit (1 Tim 1,5), in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem (STh II-II, q. 184 a. 3). Quae ipsa est causa quare sub praeceptum perfectio caritatis cadat tamquam illud quo omnes pro sua quisque condicione niti debent.“ AAS 15 (1923), S. 312.

<sup>153</sup> Enzyklika *Rerum Omnium*, in: AAS 15 (1923), S. 49 - 63.

## 2.4.5 Vollkommenheit und evangelische Räte

Der Geist der evangelischen Räte ist für alle notwendig. Manche werden aber durch einen speziellen Ruf dazu eingeladen, den besonderen Weg der Übung der Räte zu gehen.<sup>154</sup>

Die Praxis der evangelischen Räte ist gewiß nicht geboten, aber ein entsprechendes Mittel, um den Geist der Räte zu bewahren. Wo dieser Ruf vorliegt, aber unbeachtet bleibt, wird es schwer sein, den Geist der Räte zu bewahren. Aber auch für andere Menschen ist es schwer, den Geist der Räte zu erwerben und zu bewahren, ohne eine stets neu versuchte auch äußere Übung dieser Räte.

Der Einfluß der Umwelt, die starke natürliche Bindung an die Familie, der Mangel an Beispiel und Aufmunterung, und der Eigenwille, der selten wirklich gebrochen wird, sind ein starkes Hindernis auf dem Weg zur Vollkommenheit.

Gewöhnlich fällt der Mensch in Fehler, die in der dreifachen Begierlichkeit wurzeln und die durch die Räte überwunden werden sollen. Es ist dies die Disharmonie, die seit der ersten Sünde zwischen menschlichem und göttlichem Wollen besteht, zwischen der niederen Begierlichkeit und der Vernunft und zwischen dem Zweck der Dinge dieser Welt und unsere Benützung dieser Dinge. Die erste Disharmonie hat im Stolz seinen Urgrund, durch den sich der Mensch auf seine Einsicht und nicht auf die göttliche Wahrheit stützt, die zweite wurzelt in der Begierlichkeit des Fleisches, das den Geist dem Leib unterwirft, die dritte in der Begierlichkeit der Augen, die den Menschen schließlich zum Sklaven der Welt machen. Durch Jesus Christus ist die Harmonie wieder hergestellt worden. Seine heilige Menschheit ist durch die hypostatische Union in allen Akten und Lebensäußerungen ganz Gott geweiht. Die menschliche Seele Christi schaut alles im ewigen Licht. Der Wille Jesu ist unsündlich. Bei ihm gibt es keine Unordnung im sinnlichen Leben. Alles in ihm kommt von Gott und geht zu Gott, alles ist in vollkommener Unterwerfung unter den Willen des Vaters. Er lebt getrennt vom Geist der Welt.

Er ist der Welt geschenkt, um sie von der Blindheit, vom Stolz und der Begierlichkeit zu heilen. Er ist also ganz frei von jedem Eigenwillen, von aller irdischen Bindung und von jedem irdischen Verlangen. Sein Leben ist ein Leben in Gehorsam, Reinheit und Armut.

Ein Leben, das in der Nachfolge Christi besteht, wird ihm auch darin ähnlich sein. Es wird ein Leben sein, das den evangelischen Räten entspricht.

---

<sup>154</sup> STh III, q. 108 a, 4 (Utrum convenienter consilia quaedam determinata in lege nova sint proposita). – Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 230 – 238.

## 3 DIE ENTFALTUNG DES ÜBERNATÜRLICHEN LEBENS

### 3.1 Das Studium der Anfänger

#### 3.1.1 Allgemeine Charakteristik

Der Christ, der sich entschließt, sich ganz dem Dienst Gottes zu weihen - gleichgültig, welchem Stand er angehört, befindet sich in einem Zustand des geistlichen Lebens, der durch eine gewisse Höhe der Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, der Selbstliebe und Gottesliebe gekennzeichnet ist.<sup>155</sup>

##### 3.1.1.1 Die Erkenntnis der Anfänger

Die Anfänger haben eine gewisse Selbsterkenntnis.<sup>156</sup> Sie verstehen es, die Fehler, die in ihnen stecken, zu erkennen. Sie sehen auch die Folgen der schon verziehenen Sünden, desgleichen auch ihre mehr oder weniger freiwillig begangenen Fehler und Unvollkommenheiten. Manchmal sind sie sehr großherzig und suchen durchaus nicht, sich zu entschuldigen, sondern alles an sich zu verbessern. Sie klagen sich auch nicht in einer übertriebenen Weise an, sondern mit einer gewissen Ruhe, wobei sich weniger die Trauer über die eigenen Fehler und Schwächen zeigt, sondern der feste Vorsatz da ist, trotz aller Hindernisse sich weiter zu bemühen. Sie verstehen es - besonders jene, die rasche Fortschritte machen -, ihre Fehler im Lichte des göttlichen Erbarmens zu sehen, das sie ermahnt voranzuschreiten. Sie erforschen alle Tage ihr Gewissen und strengen sich an, um nicht den Regungen ihrer Leidenschaften zu folgen.

Sie kennen sich also bis zu einem gewissen Grad, aber doch in einer noch ziemlich oberflächlichen Weise. Sie wissen weder etwas von dem Reichtum, den sie auf Grund der Taufe in sich tragen, noch durchschauen sie auch, wie sich die Eigenliebe überall eingenistet hat. Sie sehen oft an anderen die Fehler klarer als an sich selbst.<sup>157</sup> Sie sind von Gott viel mehr geliebt, als sie es wissen. Sie sind allerdings mit einer starken Liebe geliebt, die harte Forderungen stellt, um sie in den Zustand wahrer Freiheit zu führen.

Der Anfänger besitzt auch eine gewisse Höhe der Gotteserkenntnis. Diese ist allerdings noch ziemlich abhängig von sinnlichen Bildern. Er erkennt Gott im Spiegel der Natur, in den Gleichnissen, in den Geheimnissen der Menschwerdung oder der Passion. Obwohl er oft stark berührt ist vom Leben Jesu, kennt er den Menschensohn doch nur in einer sehr oberflächlichen Weise.

---

<sup>155</sup> Wessely: Aufstieg der Seele, S. 19 - 22. - Wessely: Johannes vom Kreuz, S. 18 - 20. - Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 292 - 300. - A. Saudreau: Das Geistliche Leben I, S. 31 - 41.

<sup>156</sup> Vgl. Wessely: Selbsterkenntnis?, in RL 4, 1954, H. 6, S. 9 - 12. - Friedrich Wessely: Die **Beichte** und der Fortschritt meiner Seele, Wien 1954, S. 9 - 11. Die Selbsterkenntnis ist der Weg zu anderen Wohnungen der inneren Burg. Theresia von Jesus: Seelenburg I, 2, 10 (S. 29 f. [Ausgabe der sämtl. Schriften Bd. 5, 1937]).

<sup>157</sup> Vgl. Theresia von Jesus: Seelenburg I, 2, 17 (S. 34).

### 3.1.1.2 Die Liebe des Anfängers

Die Liebe ist der Erkenntnis des Anfängers entsprechend. Die guten Anfänger lieben Gott mit einer Liebe, die eng mit der Furcht vor der Sünde verbunden ist. Sie suchen die schweren Sünden zu meiden, ebenso auch die läßlichen. Sie versuchen, sich, ihre Sinne und ihre unregulierten Leidenschaften in gewisser Weise abzutöten.<sup>158</sup> An einer vernünftigen und soliden Bemühung, sich selbst gewisse Dinge, die man nicht in Ordnung findet, abzugewöhnen, erkennt man den Beginn einer tiefen, echten Liebe. Viele allerdings haben nicht die Absicht, sich abzutöten. Sie beschäftigen sich zwar viel mit religiösen Dingen, aber sie kommen nicht voran, außer in ihrer Einbildung.

Ist der Anfänger großmütig, kämpft er wirklich und sucht er sich zu überwinden, dann ist es fast immer so, daß er von Gott mit Gnaden aller Art und Tröstungen heimgesucht wird; Gnaden, die hauptsächlich den niederen Menschen mit Freude und Trost erfüllen. Die Gnade trägt der Schwachheit des Menschen Rechnung. Es ist noch nicht die feste Speise, die sie erhalten.<sup>159</sup> Es kommt nun fast immer dazu, daß der Anfänger an diesen Gnaden ein zu großes Wohlgefallen hat und daß er in der Art, wie er diese Gnaden anstrebt oder annimmt, Fehler macht: Fehler, die deutlich zeigen, daß die Quelle, aus der sich früher die verschiedensten Sünden hergeleitet haben, durchaus noch nicht versiegt ist. Deutlich sind die verschiedenen Hauptsünden an den Fehlern des Anfängers erkennbar.

Johannes vom Kreuz hat diese Fehler zu Beginn seiner „Dunklen Nacht“ sehr gut beschrieben: Jeder Mensch wirkt der zuständlichen Vollkommenheit entsprechend, und da solche Seelen jene erworbene Fertigkeit noch nicht voll und ganz erlangen können, müßten sie notwendigerweise wie kleine Kinder, d.h. schwächlich handeln.<sup>160</sup> „Wenn diese Anfänger bezüglich der geistlichen Dinge und ihrer Andachtsübungen sich so inbrünstig und eifrig sehen, erwacht in ihnen ... oft eine gewisse Art verborgenen Hochmuts, obwohl solch erhabene Dinge an und für sich demütig machen sollen. So fallen sie der Versuchung zum Opfer, an ihren Werken und an sich ein Genügen zu finden. Daraus erwächst ein etwas eitles und manchmal auch sehr eitles Verlangen, vor anderen über geistliche Dinge zu reden. Sie wollen oft lieber andere belehren, als selber Belehrung annehmen und verurteilen in ihrem Herzen andere, wenn sie dieselben nicht so andächtig sehen, wie sie es wünschen ... Gar oft vergrößert der böse Feind in ihnen den Eifer oder die Neigung zu diesen oder jenen Werken, wenn er sieht, daß bei ihnen der Hochmut und die Anmaßung wachsen ... Ja, manche von ihnen verirren sich so weit, daß sie wünschen, es möchte niemand außer ihnen für tugendhaft angesehen werden. Und darum verurteilen und verleumden sie andere bei jeder Gelegenheit in Wort und Tat ... Zuweilen wünschen sie, es möchten andere ihren Andachtsgeist wahrnehmen. Zu diesem Zweck machen sie sich durch Bewegungen, durch Seufzer und andere auffällige Formen nach außen hin bemerkbar ... Viele wollen bei den Beichtvätern besonders in Gunst und Gnade stehen, woraus viele Eifersüchteleien und Zwistigkeiten entstehen. Dies hindert sie, ihre Sünden offen zu be-

---

<sup>158</sup> Man kann nicht in die zweite Wohnung gelangen, ohne der unnötigen Dinge und Geschäfte zu entsagen. Theresia von Jesus: Seelenburg I, 2, 15 (S. 33).

<sup>159</sup> Vgl. J. Grou: Handbüchlein, S. 55 f. – Franz von Sales: Anbetung IV, 13, 3 – 4 (S. 233 – 238).

<sup>160</sup> DN I, c. 1 (S. 10). – Wessely: Johannes vom Kreuz, S. 23 f. – A. Saudreau: Das geistliche Leben, S. 202 – 211.

kennen ... So ist ihre Beichte mehr eine Entschuldigung als eine Anklage. Zuweilen suchen sie einen anderen Beichtvater auf, dem sie ihre schlimmen Taten gestehen.<sup>161</sup>

Viele ergeben sich auch der geistigen Habsucht. Man sieht sie nie zufrieden mit der Seelenverfassung, die Gott ihnen gibt. Sie sind mißvergnügt, weil sie in den geistlichen Dingen nicht den Trost finden, den sie suchen. Viele können gar nicht genug geistlichen Rat und Belehrung anhören, nehmen viele Bücher zur Hand und vergeuden damit viel mehr Zeit, als sie auf die Erwerbung der ihnen notwendigen Selbstverleugnung verwenden sollten.<sup>162</sup>

Manche geraten in Erbitterung über die Fehler anderer. Sie beobachten ihre Mitmenschen und es erfaßt sie eine heftige Anwandlung, sie mit Entrüstung zu tadeln. Sie tun dies auch manchmal und benehmen sich dann so, als ob sie selber Meister der Tugend wären.<sup>163</sup> Wieder andere gibt es, die sich mit nicht geringer Ungeduld gegen sich selbst entrüsten, wenn sie eine Unvollkommenheit an sich wahrnehmen. „Sie werden deswegen so ungeduldig, weil sie an einem Tage heilig sein wollten. Gar manche von ihnen legen sich vieles auf und machen großherzige Vorsätze, aber da sie nicht demütig sind und auf sich selbst vertrauen, so fallen sie um so öfter, je mehr Vorsätze sie fassen.“<sup>164</sup>

Andere fehlen bezüglich der Mäßigkeit. Angezogen vom Genuß, den sie bei geistlichen Übungen finden, richten sie sich durch Bußwerke zugrunde, andere schwächen sich durch Fasten, indem sie ohne Anordnung und Rat eines anderen mehr tun, als ihre Schwäche es ihnen gestattet. Manche wagen dies zu tun, auch wenn ihnen das Gegenteil befohlen wird „Das sind die Unvollkommensten, Menschen ohne Verstand, welche Bußwerke höher achten als Unterwürfigkeit oder Gehorsam.“<sup>165</sup> Manche leben im Glauben, als hänge alles davon ab, daß man beim Gebet ein Andachtsgefühl empfinde. Sie suchen, es sich mit Gewalt zu verschaffen, erschöpfen so ihre Kräfte und ermüden ihren Kopf. Und finden sie dieses Wonnegefühl nicht, dann sind sie trostlos und glauben, nichts getan zu haben.<sup>166</sup>

Aus diesen Unvollkommenheiten, wie sie sich in dieser oder jener Form bei allen finden, ergibt sich die Notwendigkeit einer zweiten Bekehrung. Diese beschreibt Johannes vom Kreuz unter dem Namen der passiven Reinigung der Sinne. Diese Reinigung offenbart sich durch eine sinnhafte Trockenheit von längerer Dauer, in der der Anfänger aller bisherigen Tröstungen beraubt ist. Diese Trockenheit hat freilich verschiedene Ursachen, aber oft ist mit ihr ein lebendiges Verlangen nach der Ehre Gottes, nach seinem Reich in uns selbst, eine große Furcht, ihn zu beleidigen, verbunden. Oft ist damit auch eine gewisse Unfähigkeit gegeben, vielfache Erwägungen über Gott anzustellen. Es ist die Neigung da, einfach bei Gott zu sein, selbst wenn die Pforten der Ewigkeit verschlossen zu sein scheinen, oder aber auch einfach auf Gott hinzu-

---

<sup>161</sup> DN I, c. 2 (S. 10 – 12).

<sup>162</sup> DN I, c. 3 (S. 15).

<sup>163</sup> DN I, c. 5 (S. 25). – „Richten wir den Blick auf unsere eigenen Fehler und nicht auf die Fehler anderer!“ Thersia von Jesus: Seelenburg III, 2, 15 (S. 59). – Wessely: Leben aus Gott, S. 202 – 205.

<sup>164</sup> DN I, c. 5 (S. 25). – „Die Bauern wissen, daß der Frühling nicht vor der Zeit kommt und daß es sinnlos ist, sich darüber aufzuregen. Deswegen läuft die Erde nicht schneller um die Sonne. Laßt uns, um das Werk der Gnade und unserer Anstrengungen in uns reifen zu lassen, ebensoviel Weisheit und Geduld haben wie jene.“ Thils, Heiligkeit, 2.

<sup>165</sup> DN I, c. 6 (S. 26). – Vgl. Theresia, Seelenburg I, 2, 17 (S. 32).

<sup>166</sup> Vgl. Theresia, Leben 17, 2 (S. 157). – Franz von Sales, Anleitung I, 4 (S. 38 f.) u. IV, 14 (S. 236 f.).

blicken. Wenn diese Kennzeichen verbunden miteinander auftreten, ist es ein Zeichen dafür, daß Gott die Seele führt und zu einem höheren Stadium des geistlichen Lebens emporhebt, daß er selbst sie reinigt. In dieser Zeit wird, wenn die Seele treu bleibt, ihre Sinnlichkeit immer mehr dem Geist unterworfen. Es kann sein, daß in diesem Stadium verschiedenartige Versuche, die eben mit der animalischen Natur gegeben sind, auftauchen, die Seele quälen und sie kämpfen lassen, und zwar so, daß sie gestärkt aus diesem Kampf hervorgeht. Es ist eine Zeit der Krise für die Seele. Die Krise kommt, damit die Seele von vielen Überresten der Sünden, die noch in ihr stecken, gereinigt wird. Sie ist für die Seele mehr oder weniger fruchtbar, je nachdem, wie sie sich in dieser Prüfungszeit verhält. Manche oder sogar viele ertragen diese Zeit der Prüfung nur schwer oder gar nicht und bleiben dann stecken, kommen also über das Anfangsstadium nie hinaus. Andere überwinden den toten Punkt und werden in ein höheres Stadium des geistlichen Lebens emporgehoben.<sup>167</sup>

Die Notwendigkeit der Großmut, um auf diesem Weg auszuharren, lehrt auch die hl. Katharina v. Siena: „Alle seid ihr im allgemeinen und im besonderen von keiner Wahrheit dazu eingeladen worden, als Christus von Sehnsucht verzehrt im Tempel ausrief: Wer dürstet, komme zu Mir und trinke, denn ich bin der Quell lebendigen Wassers ...“ (Joh 7,37). „Also sollt ihr euch an Ihn halten, der sich für euch zur Brücke gemacht hat, so daß weder Dornen noch widrige Winde, weder Gunst noch Ungunst und anderes Leid, das ihr ertragen müßt, euch verleiten, den Kopf zurückzuwenden; ihr müßt vielmehr ausharren, bis ihr Mich findet, der Ich euch lebendiges Wasser spende und es euch reiche durch die Vermittlung des liebevollen Wortes Meines eingeborenen Sohnes“.<sup>168</sup>

Thomas lehrt zu Mt 5,6 („Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit“), daß die Gerechtigkeit darin besteht, jedem und auch Gott das zu geben, was ihm gebührt. Gott will nicht, daß wir hier auf Erden satt werden, sondern daß unser Verlangen stets wachse. Glückliche jene, die diesen unstillbaren Durst haben! Sie werden das ewige Leben und zuvor geistliche Güter in Fülle in der Erfüllung der Gebote Gottes erlangen; gemäß dem Wort des Herrn: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat“ (Joh 4,34).<sup>169</sup>

In der Erklärung zu Joh 7,37 („Wer durstig ist, komme zu mir und trinke!“) nennt Thomas jene, die Durst haben, die, die Gott zu dienen wünschen (also Anfänger in unserem Sinne). Gott will nicht einen erzwungenen Dienst, sondern er liebt den, der mit Freuden gibt. Er ruft nicht nur einige, sondern alle jene, die Durst haben und er lädt sie ein, zu trinken. Der geistliche Trank, der die göttliche Weisheit selber ist, vermag unsere Wünsche zu erfüllen. Und diese Weisheit möchten wir anderen weitergeben, nachdem wir selbst sie gefunden haben. Deswegen fügte der Herr hinzu, daß aus dem Inneren desjenigen, der glaubt, Ströme lebendigen Wassers fließen werden (Joh 7,38). Um aber zu dieser Quelle zu gelangen, muß man den Durst nach der Tugend haben und großmütig den engen Weg durch die Entsagung gehen, einen Weg, der für die Sinne eng ist, aber für den Geist weit wird wie Gott selbst, zu dem er hinführt, während der

---

<sup>167</sup> DN I, c. 8 – 14 (S. 33 – 67). – Wessely: Johannes vom Kreuz, S. 141 – 153. – Johannes vom Kreuz. KorrAPS 57 (1936), S. 107 – 110. – Wessely: Der Angelpunkt der Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz, in: JbMTh 4 (1958), S. 26 – 28. – Giovanna della Croce, Johannes vom Kreuz und die deutsch-niederländische Mystik, in JbMTh 6,1 (1960), S. 33 f.

<sup>168</sup> Gespräch von Gottes Vorsehung, c. 53 (S. 65 f.)

<sup>169</sup> Catena aurea, Expositio in Matthaem, c. 5, 4.



weite Weg der Sinne allmählich schmal wird für den Geist und in die Gehenna führt (vgl. Mt 7,14).<sup>170</sup>

Hören wir dazu auch das Wort der hl. Theresia von Avila: „Sehet aber, wie der Herr alle einlädt! Er ist die Wahrheit selbst, und darum darf man auch nicht zweifeln an der Wahrheit seines Wortes. Wäre diese Einladung nicht allgemein, so würde der Herr uns nicht alle rufen; und wenn er uns auch rief, so würde er nicht sagen: ‚Ich will euch zu trinken geben‘, sondern er könnte nur sagen: ‚Kommet alle! Denn ihr werdet doch nichts verlieren, und ich werde denen zu trinken geben, die ich nach meinem Gefallen auswähle.‘ Weil aber, wie gesagt, seine Einladung zum Trinken von lebendigem Wasser an alle ohne Ausnahme ergeht, so halte ich für gewiß, daß auch alle, die auf dem Wege nicht stehen bleiben, davon zu trinken bekommen werden. Der Herr, der uns versprochen hat, verleihe uns in seiner Güte die Gnade, daß wir es suchen, wie es gesucht werden muß!“<sup>171</sup>

Kehren wir zu jenen zurück, die entschlossen sind, diesen Weg zu gehen. Wie wollen sie beginnen? - Es ist von höchster Wichtigkeit, daß sie eine feste Entschlossenheit haben, eine absolute Entschiedenheit, nicht umzukehren, bevor man das Ziel erreicht hat: Was auch immer sich ereignen, welcher Kritik man auch ausgesetzt sein mag...<sup>172</sup>

In ähnlicher Weise sprechen Johannes vom Kreuz und Franz von Sales.<sup>173</sup>

Es muß nun im einzelnen gezeigt werden, welcher Arbeit man sich unterziehen muß, um nicht auf dem Weg stecken zu bleiben oder umzukehren. Man muß ein klares Bild haben von der Unordnung, die durch die Sünde in uns ist, von den Wurzeln dieser Sünden und von den Folgen, die sich daraus ergeben.

### 3.1.2 Die Abtötung

#### 3.1.2.1 Ihre Notwendigkeit

Es gab und gibt zu jeder Zeit innerhalb der Kirche auch Tendenzen, die eine gesunde Entfaltung des religiösen Lebens verhindern wollen. Es ist immer der Naturalismus, der sich in verschiedener Form zeigt und der eine Negierung des Glaubensgeistes ist. Er begegnet uns in der Form des Amerikanismus<sup>174</sup> und des Modernismus, wie auch früher schon im Quietismus.<sup>175</sup> Man sprach sich gegen die Abtötung und gegen die Gelübde aus und sah in ihnen ein Hindernis für das Apostolat.<sup>176</sup>

Warum so viel von der Abtötung reden? Das Christentum ist eine Religion des Lebens! Warum verzichten, während doch das Christentum das ganze Leben sich selbst assimilieren und nicht

---

<sup>170</sup> Catena aurea, Expositio in Ioannem, c. 7, 7.

<sup>171</sup> Theresia: Weg der Vollkommenheit 19, 19 (S. 110).

<sup>172</sup> Theresia: Weg der Vollkommenheit 21, 2 (S. 115); vgl. Theresia: Seelenburg II, 6 (S. 40).

<sup>173</sup> Vgl. Johannes vom Kreuz: Aufstieg zum Berge Karmel, Vorrede (S. 7). - Theotimus III, 4; IV, 1.

<sup>174</sup> Von Leo XIII. in seinem Brief „Testem benevolentiae“ (1899) zurückgewiesen. DS 3340 - 3346. Vgl. LThK 1 (1957), Sp. 434 f., DSAM I, Sp. 475 - 488. - Wessely: Soli Deo, in: KorrapS 55 (1934), S. 99.

<sup>175</sup> Siehe unten (Quietismus).

<sup>176</sup> Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 300 - 306.

zerstören soll? Warum immer vom Gehorsam reden, da das Christentum doch eine Religion der Freiheit ist? Die passiven Tugenden hätten nicht die Bedeutung, die man ihnen zuschreibt, sie schwächten nur den Unternehmungsgeist. Das sei auch gar nicht die Lehre des hl. Thomas, der sagt, daß die verschiedenen Leidenschaften, d.h. die Regungen der Freude, des Zornes usw. nicht schlecht und nicht gut seien, sondern ihren moralischen Wert erst durch die Meinung unseres Willens erhalten; sie müßten geregelt, aber nicht abgetötet werden.<sup>177</sup> Thomas spreche ganz anders als die „Nachfolge Christi“.<sup>178</sup> Warum auch immer das eigene Urteil und den eigenen Willen erschlagen? Ein Zustand der Unterwürfigkeit unterbindet jede Initiative ... (vgl. DS 3343-3345).

Diese Einwände sind durch den Modernismus vom Amerikanismus übernommen worden. Oft wird dabei das Wort des hl. Thomas mißbraucht, die Gnade zerstöre nicht die Natur, sondern vollende sie.<sup>179</sup> Dabei fälscht man aber das Prinzip des Aquinaten: Wenn er von der Natur spricht, meint er die Natur im philosophischen Sinne, die Natur als solche; er spricht von ihr, was sie in ihrem Wesen ist, aber nicht von der konkret gegebenen, gefallenen und verwundeten Natur. Auch spricht er von den Leidenschaften oder Seelenbewegungen als solche und nicht von ihnen, sofern sie sich in Unordnung befinden, wenn er sagt, sie seien zu regeln und zu benutzen. Um sie gebrauchen zu können, müssen sie erst abgetötet werden, sofern sie sich in Unordnung befinden. Was an ihnen ungeregt ist, muß nicht nur geregelt werden; es muß absterben.

Die Modernisten haben die Folgen der Erbsünde verkannt und vergessen, die ganze Schwere der Todsünde zu erwägen. Sie haben die Todsünde bloß als ein Übel gesehen, das dem Menschen schade, nicht aber als eine Beleidigung Gottes. Auch gegenüber der Schwere der Sünden des Geistes, des Unglaubens, des Stolzes war man blind. Der schwerste Fehler scheint ihrer Auffassung nach darin zu bestehen, sich von sozialen Verpflichtungen fernzuhalten. Das rein beschauliche Leben wurde daher als unnütz angesehen. Ebenso hat man die unendliche Höhe des übernatürlichen Zieles verkannt, Gott als den Urheber der Gnade aus den Augen verloren, und an Stelle des ewigen Lebens sprach man von einem vagen moralischen Ideal. Vor allem vergaß man, daß es das Kreuz war, das die Welt erlöst hat. Es ist das ein praktischer Naturalismus: Man hat zwar das Übernatürliche nicht theoretisch geleugnet, aber doch in der Praxis. „Die Abtötung gehört nicht zum Wesen des Christentums“, so ist einmal diese Negation des Übernatürlichen definiert worden.<sup>180</sup>

Die Abtötung ist aber nichts anderes als Buße, und Buße ist notwendig. Deshalb schreibt Paulus: „Wohin wir auch gehen, immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird“ (2 Kor 4,10). Und an anderer Stelle: „Denn viele, von denen ich oft zu euch gesprochen habe, doch jetzt unter Tränen spreche, leben als Feinde des Kreuzes Christi“ (Phil 3,18).

---

<sup>177</sup> STh I-II, q. 24, a. 2; STh I-II, q. 59, a. 4 c. STh II-II, q. 35, a. 1 ad 1; STh II-II, q. 158, a. 2 c. – Wessely: Abtötung und Liebe; Johannes vom Kreuz: Aufstieg zum Berge Karmel, Band 1, Wien 1953, S. 73 – 77. – Wessely: Weg zur Vollkommenheit, in: RL 19, 1969, S. 28 – 30.

<sup>178</sup> „Von den verschiedenen Regungen der Natur und der Gnade“. Nachfolge Christi III, 54.

<sup>179</sup> Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat ... STh I, q. 1, a. 8 ad 2. – Garrigou-Lagrange, Mystik, S. 315 f.

<sup>180</sup> Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 303. – Vgl. DSAM.

Eine andere Form des Naturalismus ist der Quietismus. Es handelt sich dabei nicht um einen Naturalismus der Aktion, sondern um einen der Untätigkeit. Miguel de Molinos (1628 - 1696) hatte die These vertreten, der Wille zur Tätigkeit beleidige Gott, der allein tätig sein wolle (DS 2201-2269). Indem die Seele nicht tätig ist, vernichtet sie sich selbst und gelangt zu ihrem Ursprung zurück. Von diesem Prinzip leitet er dann ab, daß die Seele keine Akte hervorbringen dürfe, weder einen Akt der Erkenntnis oder der Gottesliebe, noch soll sie an den Himmel oder an die Hölle denken, auch nicht ihr Gewissen erforschen oder sich ihre Fehler vor Augen halten. Damit wurde die Gewissenserforschung unterdrückt. Die Seele dürfe auch nicht ihre eigene Vollkommenheit oder ihr Heil wünschen, von Gott sich nichts erbitten, sondern sie müsse sich Gott überlassen, damit er in ihr ohne sie wirke, was er will. Sie hat auch nicht nötig, den Versuchungen positiv Widerstand zu leisten, sie muß bloß in der Ergebung verharren. Das freiwillige Kreuz der Abtötung sei eine schwere und unfruchtbare Last und daher zu unterlassen. Molinos empfiehlt in einem Dunkel zu verharren, in dem man jeden Gedanken an Christus oder an die göttlichen Vollkommenheiten oder die Heiligste Dreifaltigkeit unterläßt. Dies sei dann die erworbene Beschauung, in der man sein ganzes Leben verbringen müsse, wenn Gott es nicht gefällt, die eingegossene Beschauung zu schenken. Diese erworbene Beschauung ist nichts anderes als ein schlafähnlicher Zustand. Alle Tugendübungen und alle Akte der Askese, die von der gesamten Tradition als Vorbereitung auf die Beschauung gefordert wurden, hat Molinos einfach negiert.

Daher nennt er auch die Unterscheidung des Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweges eine Absurdität; es gäbe nur einen Weg, den er den innerlichen Weg nennt.<sup>181</sup>

Im äußersten Gegensatz zum praktischen Naturalismus steht ein falscher Supernaturalismus, wie er uns im Jansenismus begegnet oder schon vorher im Montanismus des Altertums und im Flagellantentum des Mittelalters zu beobachten war. In ihrer Strenge hielten diese Bewegungen die Menschen ihr ganzes Leben in der *via purgativa* fest, hielten sie auch fern von der heiligen Kommunion, indem sie sagten, sie seien einer solchen Vereinigung mit Gott nicht würdig.

Die Notwendigkeit der Abtötung wird im Evangelium immer wieder hervorgehoben: „Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und so folge er mir“ (Mt 16,24). Christus verlangt von uns, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist (Mt 5,48). Das verlangt aber zweifellos in uns die Abtötung von all dem, was in uns nicht in Ordnung ist. Die Abtötung ist nicht eine Zerstörung der Natur, sondern ihre Heilung von den Zerstörungen durch die Sünde und den Sündenfolgen. Sie ist der Tod für die Sünde. Man kann sie definieren als die Vernichtung der Sünde und deren Folgen, verbunden mit einem Verzicht auf Dinge, die uns zwar erlaubt, aber unnütz sind und die uns, wenn wir uns von ihnen beherrschen lassen, zum Schaden der Vereinigung mit Gott gefangennehmen. Zerstörung in diesem Sinn ist also hingeordnet auf die Errichtung des geistlichen Gebäudes und ist daher jedem Christen notwendig; denn alle müssen ihrem Stand entsprechend nach der Vollkommenheit streben. Diese Abtötung kann man aktive Reinigung nennen, denn wir legen sie uns selber auf. Gott wird sie dann vollenden durch die passive Reinigung und uns dadurch teilnehmen lassen am großen Werk der Erlösung durch das Leiden.

---

<sup>181</sup> Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 398 - 400. - Garrigou-Lagrange: *Weg I*, S. 303 f. - Siehe auch weiter unten (Quietismus).

Die Abtötung ist also notwendig, um erstens die Folgen der Erbsünde zu beseitigen, um zweitens die Folgen der persönlichen Sünden aus der Welt zu schaffen und um uns drittens ganz dem Wirken der Gnade unterzuordnen und Jesus nachzufolgen.

Worin bestehen nun die Folgen der Erbsünde?

Wir vermeiden sowohl den Pessimismus der Protestanten wie auch einen naiven Optimismus, der die Dinge nicht sieht, wie sie sind. Wir wissen, daß die Taufe die heiligmachende Gnade und den Taufcharakter schenkt, - Gaben von unschätzbarem Wert. Die Gnade eines neugeborenen Kindes übersteigt an Kostbarkeit den Wert des ganzen Universums, die Engelwelt mit eingerechnet, sofern man von deren übernatürlichen Erhebung absieht.<sup>182</sup> Aber die Taufe löscht nicht alle Folgen der Erbsünde aus. Von der Leidensfähigkeit der Natur abgesehen, bleibt in der Seele die böse Begierlichkeit, die uns zum Kampf zwingt. Sie kann aber denen, die ihr nicht zustimmen, nicht schaden (vgl. Röm 8,28). Derjenige, der gekämpft hat, wird dafür die Krone des Lebens erhalten (2 Tim 4,7f.; Jak 1,12). Paulus nennt zwar die Begierlichkeit Sünde (Röm 6,12-14; 7,7.14-20), aber, wie das Konzil von Trient erklärt, nur deshalb, weil sie von der Sünde kommt und uns zur Sünde geneigt macht (DS 1515). Sie ist wie eine Verwundung unserer Natur, die die Taufgnade zu heilen begonnen, aber noch nicht ganz geheilt hat. Diese Begierlichkeit ist nicht die einzige Verwundung. Alle Seelenkräfte sind durch die Sünde in Unordnung geraten, sie sind ihrer natürlichen Hinordnung zur Tugend beraubt worden. Diese Wunden erfahren wir in der Verdunkelung unserer Vernunft, in der Hinneigung des Willens zum Bösen, in der -Schwäche, die uns hindert, Schweres auf uns zu nehmen, und nicht zuletzt im Widerstand des Strebevermögens, sich dem Gebot der Vernunft zu beugen. Nach dem hl. Thomas hat die Erbsünde, die zunächst die Seele selbst in Mitleidenschaft gezogen hat, auch den Willen ergriffen und hernach die anderen Kräfte, die den Willen untergeordnet sind.<sup>183</sup>

Es wurde die Frage aufgeworfen, ob wirklich diese Wunden der Seele nach der Taufe überhaupt noch vorhanden sind. Bezüglich der Begierlichkeit besteht Übereinstimmung schon mit Rücksicht auf die Worte des hl. Paulus, der von dem anderen Gesetz spricht, das in seinen Gliedern herrscht und sich dem Gesetz der Gnade widersetzt (Röm 7,23).<sup>184</sup> Aber bezüglich der Wunden der anderen Seelenkräfte besteht keine Übereinstimmung. Nach Thomas sind die verschiedenen Seelenwunden nicht geheilt.<sup>185</sup> Manche Theologen neuerer Zeit scheinen anderer Ansicht zu sein. Zumindest wird die Frage, ob diese Wunden unsere Hinneigung zu Gott und zum Guten verringern, verneint. Sie vertreten die Ansicht, daß der Mensch im Zustande der gefallenen Natur nicht weniger geeignet sei, das Gute zu tun, wie dies im Zustand der reinen Natur gewesen wäre, in dem Gott ihn hätte schaffen können, ohne ihm die heiligmachende Gnade zu geben (*status naturae purae*). Fast alle großen Kommentatoren des hl. Thomas sind der anderen Ansicht, daß nämlich der Mensch im gegenwärtigen Zustand der Erbschuld weniger Kraft hat, das natürlich Gute zu tun, als dies im Fall einer Erschaffung im reinen Na-

---

<sup>182</sup> STh I-II, q. 113, a. 9 ad 2: Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi.

<sup>183</sup> STh I-II, q. 83, a. 2 et 3.

<sup>184</sup> STh III, q. 69, a. 4 ad 3.

<sup>185</sup> Er nennt vier Arten von seelischen Verwundungen, die er den vier Kardinaltugenden gegenüberstellt. Die Hinordnung der Seelenkräfte auf die ihnen entsprechenden Tugenden ist geschwächt und wird durch persönliche Sünden noch weiter gemindert. STh I-II, q. 85, a. 3 c.

turzustand gewesen wäre. Denn der Mensch wird mit einem Willen geboren, der von Gott abgekehrt ist, während er im reinen Naturzustand sich wohl frei für oder gegen Gott hätte entscheiden können. Durch die Erbsünde ist der Wille des Menschen von Gott als seinem übernatürlichen Ziel abgekehrt, darüber hinaus aber auch von seiner natürlichen Bestimmung. Denn jede Sünde gegen das letzte Ziel richtet sich indirekt auch gegen das natürliche Ziel, gegen das natürliche Gesetz, das den Menschen Gott gehorchen heißt, was immer er befiehlt. Daß Thomas dieser Ansicht war, ergibt sich daraus, daß er von der Notwendigkeit der Gnade spricht, um Gott als das natürliche Ziel des Menschen über alles lieben zu können.<sup>186</sup> Diese Auffassung findet sich auch in der „Nachfolge Christi“<sup>187</sup> und beim hl. Alfons di Liguori.<sup>188</sup>

Wenden wir uns nun den Fragen der persönlichen Sünden zu: - Inwiefern ist zu ihrer Überwindung Abtötung notwendig?

Die aktuelle Sünde ruft in uns eine schlechte Disposition hervor, ein Laster oder eine Fehlhaltung. Es ist das eine habituelle Weise zu sehen, zu urteilen, zu wollen und zu handeln, und diese Art des Schauens und des Tätigseins konstituiert in uns eine defekte Geisteshaltung. Wir sind dann getrieben von einem Geist, der nicht der Geist Gottes ist.

Gewiß, man beichtet seine Sünden. Sind es schwere Sünden, so ist, wenn nicht die vollkommene Reue da ist, wenigstens die unvollkommene Reue notwendig, die sich gleichfalls aus einem übernatürlichen Motiv herleiten muß, wenn sie genügen soll. Der Schmerz über die gerechte Strafe, die man zu erwarten hat, darf z.B. dazu gerechnet werden. Handelt es sich um läßliche Sünden, so muß die Reue über sie wenigstens virtuell in der allgemeinen Reue und im allgemeinen Vorsatz, Gott nicht mehr zu beleidigen, eingeschlossen sein. Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn jemand einen ehrlichen Akt der Gottesliebe setzt, wenn er sich vornimmt, Gott in jeder Weise gefallen zu wollen. Aber auch die Beichte der aktuellen Sünden löscht die Dispositionen nicht aus, die uns eingeprägt sind. Es bleibt die Neigung zu bestimmten Sünden, und stellt sich die Gelegenheit ein, wird man leicht fallen. Diese Neigung muß nicht nur geregelt, sie muß überwunden und ertötet werden. (Vgl. die Gewohnheiten, über andere zu reden, zu rasonieren, seine Pflichten aufzuschieben, zu widersprechen, zu renommieren ...)

Zur Tugend der Buße gehört es nicht nur, daß einem eine Sünde mißfällt; sondern es ist auch eine Wiedergutmachung vonnöten. Das bloße Aufhören der Sünde genügt dazu nicht. Es ist eine Genugtuung notwendig, die der göttlichen Gerechtigkeit zu leisten ist. Deshalb wird bei der Beichte eine Buße auferlegt, durch die die Schuld wenigstens zum Teil abgetragen wird. Um diesen Zweck der Wiedergutmachung zu erreichen, wird es notwendig sein, die Schwierigkeiten des Lebens in diesem Geist hinzunehmen. Und was auf diesem Weg nicht gesühnt wurde, wird im Fegefeuer gesühnt werden müssen. Das Dogma vom Fegefeuer ist eine wichtige Bestätigung für die Notwendigkeit der Abtötung. Eine Reue, wie sie Magdalena hatte, kann Sünde und Strafe austilgen.

---

<sup>186</sup> STh III, q. 109, a. 3 c.: „Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei“.

<sup>187</sup> Nachfolge Christi III, 54.

<sup>188</sup> Über die Notwendigkeit der Losschälung von den geschaffenen Dingen - „il distacco“ - nach der Lehre des hl. Alfons: Keusch: Aszetik, S. 200 - 215.

Jedem ist also die Abtötung aufgetragen, weil jedem die Buße notwendig ist (vgl. Lk 13,1-5). Die Leugnung ihrer Notwendigkeit zeigt die Verkennung der Sünde und ihrer Folgen. Wer sich gegen die Abtötung ausspricht, wird die Ungerechtigkeit wie Wasser hinuntertrinken, und vieles, was er Unvollkommenheit nennt, ist schon läßliche Sünde. Man darf sich nicht weigern, die ganze Wirklichkeit zu sehen: Wir haben nicht nur gegen den Geist der Welt zu kämpfen, sondern mehr noch gegen den bösen Feind (vgl. Eph 6,11f.). Und Christus selbst spricht davon, wie notwendig es ist, zu wachen und zu beten, um der Versuchung widerstehen zu können (Mt 26,41).

Das Ziel, das wir erreichen wollen, ist überaus groß: Gott selbst. Was nicht Gott selbst ist, kann auch nicht unser Ziel sein. All diese Dinge haben nur den Rang eines Mittels, das man in rechter Weise zu gebrauchen aufgerufen ist, um das Ziel zu erreichen. Dem Mittel gegenüber muß man sich eben wie gegenüber einem Mittel einstellen, d.h. man muß allen Dingen gegenüber die innere Freiheit wahren.

Besonders Personen des geistlichen Standes müssen beachten, daß eine gewisse natürliche Geschäftigkeit leicht ins Übernatürliche transponiert wird. Ein Mensch, der von Natur aus den Hang hat, ununterbrochen tätig zu sein, sucht seine natürliche Betriebsamkeit mit übernatürlichen Motiven zu überkleiden und hält dann alles für gut, wozu ihn sein natürlicher Betätigungsdrang treibt. Er wird dann z.B. sagen, man müsse die Ruhe bei Gott um Gottes willen aufgeben, während ihn in Wirklichkeit nur seine natürliche Unruhe treibt.<sup>189</sup>

Das paulinische Wort: „Strebt nach dem, was im Himmel ist“ (Kol 3,1) zeigt, wie notwendig der Geist der Abtötung, wie notwendig die Losschälung ist. „Die Zeit ist kurz. In Zukunft möge, wer eine Frau hat, so sein, als habe er keine ...“ (1 Kor 7,29). Alles, was nicht Gott selber ist, kann eben nur Mittel sein.

Ein anderes Motiv zur Abtötung ist die Nachfolge Jesu. Dazu, und damit auch zur Teilnahme an seinem inneren Leben, ist jeder berufen. Christus ist nicht als Philosoph in die Welt gekommen, sondern um eine Tat zu vollbringen: Die Tat am Kreuze. Abtötung ist also auch ein Treten in die Fußstapfen Christi (vgl. 1 Petr 2,21), eine Tat, die der Kreuzestat ähnlich ist.

### **3.1.2.2 Der Gegenstand der Abtötung und der dominierende Fehler**

Es ist klar, daß ein Mensch, der sein Leben in der Sünde verbracht und sich dann durch eine besondere Gnade bekehrt hat, unter den Folgen seiner Verfehlungen noch sehr viel leiden müssen, daß er in Gefahr ist, aus Schwachheit und Unklugheit in die gleichen oder in ähnliche Sünden zu fallen, und daß er zuerst daran arbeiten muß, sich von Todsünden zu reinigen.<sup>190</sup> Der ehrliche Wille, ganz treu zu sein, und das oftmalige Fallen in schwere Sünden kann sehr gut zur gleichen Zeit gegeben sein. Die Macht von sündhaften Leidenschaften kann unheimlich groß sein. Wir beschäftigen uns aber hier nicht näher damit.

Sind einmal die wesentlichen Sünden überwunden, so bleibt noch Arbeit genug, um die Hindernisse eines wahren Aufstieges beiseite zu räumen. Vor allem gilt es, vor dem dominierenden

---

<sup>189</sup> Pius XII. sprach von der „Häresie des Aktivismus“. Enz. *Menti nostrae*, Nr. 56. AAS.

<sup>190</sup> Zum Folgenden: Garrigou-Lagrange: *Weg I*, S. 339 – 346. – A. Saudreau: *Das geistliche Leben*, S. 107 – 113.

Fehler auf der Hut zu sein. Der dominierende Fehler ist jener, der vor anderen Fehlern überwiegt und unsere Weise zu fühlen, zu denken und zu handeln am stärksten beeinflußt. Er wird mit unserem Temperament in Beziehung stehen. Die einen sind von Natur aus mehr zu Weichlichkeit, Gleichgültigkeit, Faulheit oder Sinnlichkeit geneigt, die anderen mehr zur Eitelkeit oder zum Zorn usw. Die einen wie die anderen müssen diese Neigungen soweit zu überwinden suchen, daß sie sich nicht mehr störend bemerkbar machen. Der Hauptfehler ist deshalb so gefährlich, weil er das Werk der Gnade zerstören kann. Die Geschichte einer moralischen Katastrophe ist meist die Geschichte der allmählichen Entfaltung eines Hauptfehlers. Dieser ist umso gefährlicher, als er die Hauptneigung zum Guten in uns - sei es die Neigung zur Nächstenliebe, zur Demut oder zur Bescheidenheit - leicht ankränkeln kann, so daß aus der Liebe Schwäche wird, aus der Bescheidenheit Feigheit, aus der Stärke Ungerechtigkeit. Wir müssen also darauf achten, daß unsere Hauptneigung zum Guten wie auch der Hauptzug der Gnade, der bei jedem Menschen anders ist, nicht durch diesen Hauptfehler zerstört wird.<sup>191</sup>

Wie kann man ihn entdecken? Er wird sich gerade bei jenen, die sich bemühen voranzukommen, gerne verstecken. Der Hochmut wird sich unter der Maske der Großmut, der Kleinmut unter der Maske der Demut verbergen. Es ist sicher notwendig, ihn aufzufinden, denn sonst wuchert er weiter und macht ein wahrhaft innerliches Leben unmöglich. Man wird um das Licht von oben beten müssen, um ihn auffinden zu können. Man wird sich fragen, wohin die gewöhnlichen Betätigungen eigentlich hinzielen. Wohin gleiten die Gedanken, wenn man allein für sich ist? Was sind die Hauptwünsche, welches die Befürchtungen? Das offenbart meist schon viel. Was ist die Hauptquelle meiner Freuden, was ist es, was mich leicht traurig sein läßt? Wo liegt der Ursprung meiner Sünden? Warum bin ich eigentlich zornig geworden? Warum habe ich eigentlich die Unwahrheit gesagt? Vor welchen Opfern scheue ich zurück? Man kann sich auch das überlegen, was einem sein ständiger Beichtvater vielleicht einmal gesagt hat. Welche Versuchungen sind am häufigsten?

Es ist notwendig, diesen Fehler energisch zu bekämpfen. Ist er einmal besiegt, dann sind die Versuchungen kaum mehr gefährlich, sondern nur Gelegenheiten zum inneren Fortschritt. Der Hauptfehler kann aber nicht überwunden werden ohne einen merklichen Fortschritt im geistlichen Leben überhaupt. Es ist notwendig, daß man zu einem festen Entschluß kommt, Gott zu dienen, daß eine dauernde große Entschiedenheit dazu da ist! Anders ist an einen wirklichen Kampf nicht zu denken. Der Kampf wird darin bestehen, daß man betet, daß man sein Gewissen prüft, daß man sich, wenn man gefallen ist, entsprechende Bußen auferlegt (vgl. die Methode des hl. Ignatius, sich bestimmte Fehler mit Hilfe des Partikularexamens abzugewöhnen).<sup>192</sup> Es ist auch gut, sich selbst entsprechende Bußen aufzuerlegen, wenn man gefehlt hat, wodurch die Entschlossenheit des Willens zum Ausdruck kommt. Der Kampf ist von entscheidender Bedeutung: Dispensieren wir uns davon, so geht das innerliche Leben allmählich zurück; und wir streben nicht mehr nach der Vollkommenheit. Es ist nicht so, daß dieser Kampf nur für jene sei, die zu einer besonderen Heiligkeit berufen sind. Er ist allen notwendig, denn er ist mit dem Streben nach Vollkommenheit, zu dem jeder durch das erste aller Gebote verpflichtet ist, zuinnerst verbunden. Die innere Freude und der innere Friede sind ein Ergebnis

---

<sup>191</sup> Vgl. Ignatius: Geistliche Übungen, Nr. 327 (S. 108).

<sup>192</sup> Ignatius: Geistliche Übungen, Nr. 24 - 31 (S. 27 f.). - Wessely: Dunkle Nacht der Sinne und die Übung des Partikularexamens, in: ABK (W) I, S. 78 - 81. - Wessely: Die Entsagung, in: ABK (W) II, S. 8 - 10. - DSAM.

dieses Kampfes. Der Friede kommt vom Geist des Opfers, der uns beseelt. Hat man seinen dominierenden Fehler überwunden, dann ist die Liebe Gottes in uns siegreich geworden, sie nimmt den ersten Platz in unserem Seelenleben ein. Die Abtötung, die uns von diesem Fehler befreit hat, hat bewirkt, daß nun die guten Neigungen in uns die Oberhand haben, daß sich der hauptsächlich Gnadenzug in uns ungehindert auswirken kann. Erst so wird man das, was man sein soll; man findet sich selbst. Man ist übernatürlich sein eigenes Selbst, vermindert nur um die Fehler.

Unabhängig von der Überwindung eines bestimmten Hanges zu schweren Sünden und der Überwindung des Hauptfehlers ist es aber für jeden notwendig, die Leidenschaften zu regeln.

### 3.1.2.3 Die Regelung der Leidenschaften

Wir betrachten die Leidenschaften in psychologischer und moralisch-asketischer Hinsicht.<sup>193</sup>

Thomas definiert die Leidenschaft (*passio*) im Anschluß an Aristoteles als eine Bewegung des sensitiven Strebevermögens, die herrührt von der Repräsentation eines sinnlichen Gutes oder Übels und mit einer körperlichen Bewegung des Organismus (etwa Herzklopfen) verbunden ist. Es handelt sich also um einen Akt des sinnhaften Strebevermögens, nicht um einen Akt des vernünftigen Strebens, des geistigen Willens. Es ist auch nicht mit den mit diesem Streben verbundenen körperlichen Zuständen zu identifizieren.<sup>194</sup>

Thomas unterscheidet, wieder nach Aristoteles, verschiedene solche Leidenschaften. Ihre Einteilung scheint sehr gut begründet und ergibt sich aus genauer Beobachtung. Das begehrende Strebevermögen ist vom zornmütigen zu unterscheiden. Das erste will ein sinnhaftes Gut in Besitz nehmen oder etwas Schädliches meiden. Das zornmütige Vermögen neigt dazu, Widerstände zu überwinden und ihnen zum Trotz ein Gut zu erwerben.<sup>195</sup>

Beim begehrenden Strebevermögen kann unterschieden werden: Die Liebe zu einem bestimmten Gut (*amor*), das Verlangen, es zu besitzen (*desiderium*) und schließlich die Freude über seinen Besitz (*delectatio*). Handelt es sich um ein Übel, das man fliehen will, so kann man das grundlegende Mißfallen (*odium*) unterscheiden, dann die Abneigung, wenn das Übel gegenwärtig ist (*fuga*), und die Trauer, wenn man ihm nicht entfliehen kann, wenn es ertragen werden muß (*tristitia*). Beim zornmütigen Strebevermögen kann man unterscheiden in Hoffnung (*spes*) und Verzweiflung (*desperatio*), je nachdem, ob das Gut erreichbar oder unerreichbar erscheint. Will man einem Übel entrinnen, so wird entweder Furcht (*timor*) oder Kühnheit (*audacia*) die Seele erfüllen, je nachdem das Übel überwunden erscheint oder nicht, leicht zu überwinden ist oder nicht. Der Zorn (*ira*) kann aufwachen über ein schon gegenwärtiges Übel,

---

<sup>193</sup> Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 347 – 356.

<sup>194</sup> STh I, q. 20, a. 1 ad 1: Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. – Vgl. STh II, q. 22, a. 3.

<sup>195</sup> Wessely gebraucht hier und im folgenden die Ausdrücke „konkupiszibel“ und „iraszibel“. Sie werden im Anschluß an R. Brennan, Thomistische Psychologie, mit begehrendes“ und „zornmütiges“ Strebevermögen wiedergegeben. Zur folgenden Aufgliederung des sinnlichen Strebevermögens vgl. die schematische Darstellung der sinnlichen Affekte und Gefühle bei Brennan: a.a.O., S. 134 f.



in der Hoffnung, es doch noch beseitigen zu können.<sup>196</sup> Die erste aller Leidenschaften ist nach Thomas die Liebe (amor). Von ihr leiten sich alle anderen her wie von einer Quelle.<sup>197</sup>

Wir verstehen unter Leidenschaft also durchaus nicht nur ganz bestimmte und sehr intensive Neigungen des Strebevermögens oder Äußerungen desselben, sondern fassen alle Bewegungen des Strebevermögens darunter, gleichgültig, ob sie intensiv zutage treten oder nicht.

Vom moralisch-asketischen Standpunkt aus ist zu sagen, daß es in alter und neuer Zeit Apologeten der Leidenschaften gegeben hat und gibt. Die Leidenschaften seien gut, sie sind nur der legitime Ausdruck unserer Natur. Im anderen Extrem fehlen jene nicht, die sie als Feinde der Vernunft ansehen, die die Seele nur verwirren.

Wir sagen mit Thomas, daß sie an sich weder gut noch schlecht sind.<sup>198</sup> Zu handeln auf Grund eines bloßen Willensimpulses oder auf Grund eines Impulses irgendeiner Leidenschaft, ohne dabei genügende Klugheit, Vorsicht und Überlegung walten zu lassen, ist freilich eine Handlungsweise, die sich gegen die Tugend der Klugheit und gegen die Gabe des Rates wendet. Sie führt zu unbegründeten und verwegenen Urteilen. Dieses überstürzte Wesen mancher Menschen ist vielfach der Grund einer großen Reihe von Fehlern und Sünden. Es ist dann unvermeidlich zu fallen und sich selbst in schwierigen Lagen zu versetzen, wenn man nämlich handelt, ohne vernünftig überlegt zu haben, wenn man einfach dem Impuls einer Leidenschaft, einen bloßen Einfall, einer augenblicklichen Laune Folge leistet. Der Grund für diesen Fehler liegt, abgesehen von einer vielleicht natürlichen Veranlagung, darin, daß wir unsere eigene Tätigkeit der Tätigkeit der Gnade vorziehen. Wir handeln, ohne überlegt, ohne gebetet, ohne uns mit jemanden, der uns zu raten hat, besprochen zu haben. Oft kommt diese Übereilung daher, daß wir nur das nächste Ziel im Auge haben, ohne seinen Zusammenhang mit dem letzten Ziel zu beachten. Und weil wir nur dieses nächste Ziel sehen, streben wir es auf menschliche Weise an. Auch bedenken wir meist zu wenig, daß wir oft nicht imstande sind, zur gleichen Zeit alles Für und Wider richtig zu beurteilen. Stehen wir unter einem freudigen Eindruck, ein ersehntes Ziel erreichen zu können, so sind wir außerstande, die Schwierigkeiten zu erwägen, die damit verbunden sind. Die Freude und die Hoffnung läßt all das, was dem Ziel entgegen ist, nicht zu Wort kommen. Ebenso lassen uns die Aufregung oder die Traurigkeit die Dinge nicht so sehen, wie sie tatsächlich sind. Wir müssen uns Zeit lassen und warten, bis unser Seelenleben wieder ruhig geworden ist.

Ein Pfarrer, der eine Gemeinde übernimmt, muß an eine vermutlich lange Wirksamkeit denken. Er wird sich sagen müssen, daß er nur durch lange, zielbewußte Arbeit etwas erreichen kann; daß er dann nichts erreichen kann, wenn er von seinen Seelsorgskindern abgelehnt wird. Er wird sich hüten, mit Feuer und Schwert alle Mißstände an einem Tag abstellen zu wollen. Erlebt er traurige Dinge, hat er eine ganz laue Gemeinde vor sich und reizt es ihn, etwas von der Schwere des Gerichtes zu sagen und zu verurteilen, so muß er sich fragen, ob er dadurch etwas erreichen wird. Dieses überstürzte Handeln ist oft auch im geistlichen Leben zu beobachten, wenn man nämlich in wenigen Tagen zum Gipfel der Vollkommenheit gelangen will und,

---

<sup>196</sup> STh I-II, q. 23, a. 4 c.

<sup>197</sup> STh I-II, q. 26, a. 2 c.; STh I-II, a. 27, a. 4 c; STh I-II, q. 28, a. 6 ad 2.

<sup>198</sup> STh I-II, q. 24, a. 1 c: Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum, quod dependet a ratione.

ohne des Weges zu achten, gleichsam auf der Luftlinie zur Höhe kommen möchte.<sup>199</sup> Die Folge ist immer, daß gefehlt wird, daß man nach kurzer Zeit lau wird und alles aufgibt, oder aber, daß eine Karikatur des geistlichen Lebens die Folge ist. Um diese Übereilung zu überwinden, ist es notwendig, sich daran zu gewöhnen, in Abhängigkeit vom göttlichen Willen zu sein. Es heißt, sich in jene Gelassenheit zu versetzen, die Ignatius empfiehlt, in die Fähigkeit nämlich, so oder auch anders zu handeln, und dann das zu wählen, was dem Willen Gottes mehr zu entsprechen scheint.<sup>200</sup> So kann man, wenn man sich alle Tage diesbezüglich erforscht, dahin gelangen, entweder das überschäumende Temperament zu zügeln oder die Bequemlichkeit, die die Tat stets aufschiebt, zu überwinden.

#### **3.1.2.4 Die aktive Reinigung der Sinne und der Seelenkräfte**

Wir haben von der Notwendigkeit der Abtötung gesprochen, wie sie sich aus vielen Gründen ergibt. Wie sie die Sünden die man begangen hat, und die besonderen Fehler in Betracht ziehen muß und wie es notwendig ist, die Leidenschaften zu regeln. Wir versuchen nun, konkrete Grundsätze zu gewinnen, was die Reinigung der Sinne und der einzelnen Seelenkräfte anlangt

Der Herr sagt in der Bergpredigt über die Abtötung: „Wenn dich dein rechtes Auge zum Bösen verleitet, so reiße es aus und wirf es weg!“ (Mt 5,29). Paulus erwähnt, wie er seinen Leib züchtigt und in Unterwürfigkeit hält, damit er nicht, nachdem er anderen gepredigt hat, selbst verworfen werde (1 Kor 9,27). Es handelt sich dabei um die Abtötung der Sinne und des Leibes; der Apostel will Sühne leisten für seine und für fremde Sünden. Diese freiwillige Sühne wird aber nie anders als im Gehorsam geschehen dürfen, im Gehorsam gegen die Ordensregel beispielsweise oder gegen den Beichtvater, oder vielleicht im Gehorsam unmittelbar Gott gegenüber. Ein Gehorsam, der aber nie im Gegensatz stehen wird zu jenem gegen die von Gott bestellten Vorgesetzten. Von diesem Zweck der Sühne abgesehen, soll aber die Abtötung des Leibes vor allem die geistige Freiheit bringen. Der Leib soll dadurch die Seele befähigen, sich freier zu Gott zu erheben.

Was die Sinnlichkeit angeht,<sup>201</sup> wird die Abtötung vor allem in der Meidung dessen bestehen, was zur Sinnlichkeit reizen kann. Es ist immer zu bedenken, daß der Geist über den Leib zu herrschen hat. Verstand und Wille handeln zum Unterschied von den Sinnen in königlicher Ruhe und Sicherheit. Sie haben sich dabei bei schweren Angriffen der Sinnlichkeit so zu verhalten wie ein vornehmer Mensch, wenn er von Ordinären angeflegelt wird oder ihm sonst eine Beleidigung widerfährt. Er reagiert überhaupt nicht; ohne Aufhebens zu machen, wendet er sich ab. Denn im Innersten wird er davon gar nicht berührt. Die Versuchungen sind dann nur ein Anlaß, sich selbst klar zu machen, wie unendlich fern man den Wünschen der niederen Natur gegenüber ist.

Aber es kann sein, daß sich das Herz nicht in dieser königlichen Ruhe befindet, sondern bedrückt ist, weil es sich dem Ansturm gegenüber nicht mit aller Entschiedenheit verhalten hat. Dann heißt es, vor Gott zu bereuen, Gott um Verzeihung zu bitten, daß man ihm nicht so treu

---

<sup>199</sup> Bei den Unvollkommenheiten der Anfänger nennt Johannes vom Kreuz auch die Ungeduld derer, die „an einem Tag heilig sein wollen“. DN I, Kap. 5 (S. 37).

<sup>200</sup> Ignatius: Geistliche Übungen, Nr. 169 – 188, bes. 179 und 180.

<sup>201</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 359 – 364.

sein konnte, wie man es sollte, um sich nun, wenngleich vielleicht verwundet, doch mit ganzer Seele Gott zuzuwenden. Es ist immer erlaubt, zu Gott zurückzukehren, in welchem Zustand man auch sein mag. Dies soll ein demütiges, vertrauensvolles, ruhiges Zurückkehren sein.

Die Abtötung der Sinne kann aber für gewöhnlich nicht erst dann beginnen, wenn man versucht ist. Dieses Sich-Abtöten muß allmählich zu einem habituellen Zustand werden. Man muß sich freihalten von jeder nutzlosen Beschäftigung, von jeder nutzlosen Lektüre, die bloß der Neugierde dient. Nicht daß alles, was ohne bestimmten Zweck geschieht, Sünde sein müßte, und daß man stets in Angst zu sündigen leben müßte, wenn man dies oder jenes tut. Aber es soll doch immer die Bereitschaft da sein, beispielsweise ein Buch, das man zu lesen angefangen, mitten in der Seite zu unterbrechen, besonders dann, wenn man merkt, daß es einem gefährlich werden kann. Dann ist man allerdings auch dazu verpflichtet. Es handelt sich bei diesen Abtötungen mehr um die Übung und Fertigkeit, sich von allen Sinneseindrücken freizumachen, also darum, nichts zu fühlen, nichts zu sehen. (36)

Wenn also die Sinnlichkeit hauptsächlich dadurch im Zaum, gehalten wird, daß man sich durch Entsagungen die Freiheit sichert, so wird es noch eine Art von Abtötung und Überwindung geben, bei der man sich nicht so sehr dem Kampf zu entziehen sucht, als vielmehr den Kampf aufnimmt. Das ist der Fall bei den Versuchungen zur Trägheit.

Wachsam gilt es zu sein, was die Anhänglichkeit an bestimmte Personen und den vertraulichen Verkehr mit Personen des anderen Geschlechtes betrifft.<sup>202</sup> Die heilige Theresia weiß aus Erfahrung, wie sehr durch solche Anhänglichkeiten der religiöse Eifer erlöschen kann.<sup>203</sup> Wer das leugnet, weiß noch gar nicht, was Eifer in religiöser Beziehung ist, oder er täuscht sich darüber. Es gilt ebenso zu wachen, was das Streben nach Befriedigung und nach geistlichen Tröstungen beim Gebetsleben angeht. Man darf sich sicher freuen über Freuden fühlbarer Art, die Gott uns gibt, aber man darf sich nicht an sie hängen.

Die Reinigung der zornmütigen Seelenkräfte ist notwendig, um die Forderung der Bergpredigt bezüglich der Feindesliebe und der Nächstenliebe überhaupt erfüllen zu können. Man muß sich also um die Sanftmut (*mansuetudo*) bemühen, die durchaus nicht die Sanftmut des Temperamentes besagt und auch mit der Ruhe jener, die alles laufen lassen, wie es läuft, weil sie keine Energie besitzen oder weil sie Furcht haben, nichts zu tun hat. Die Sanftmut erfordert und ist selbst eine große Kraft, mit der man sich selbst in Gewalt hat, sich in Gott bewahrt und durch die man imstande ist, jenen Gutes zu erweisen, die sich um uns nicht verdient gemacht haben.<sup>204</sup>

Die Vorstellungskraft ist eine für uns sehr nützliche Fähigkeit. Da unser Geist an den Leib gebunden ist, betätigt er sich nicht ohne Bilder. Deshalb spricht Christus die tiefsten Wahrheiten in Gleichnissen aus. Wenn aber die Vorstellungskraft wirklich von Nutzen sein soll für uns, muß sie durch die Vernunft geleitet werden. Wenn dies nicht der Fall ist, kann sie uns dahin führen, uns mit ganz unnützen, phantastischen, je selbst verbotenen Dingen zu befassen. Wir

---

<sup>202</sup> Nachfolge Christi I, 8, 5: Seid nicht vertraulich mit einer Frau, sondern empfehl dem Herrn alle guten Frauen insgesamt!

<sup>203</sup> Theresia von Jesu: Leben, Kap. 7. – Vgl. M. Auclair: Teresa von Avila, S. 67 – 75.

<sup>204</sup> Vgl. STh II-II, q. 143. – Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 364 – 367.

können nicht immer sofort die Tätigkeit der Phantasie unterbinden. In Zeiten der Ermüdung haben wir uns nicht so in der Gewalt. Aber man kann auch dann die Zustimmung des Geistes versagen und mit Hilfe der Gnade die Zahl und die Zugkraft solcher Vorstellungen herabmindern. Die innerliche Seele befreit sich, indem sie voranschreitet, nach und nach immer mehr vom Spiel der Phantasie, und selbst wenn sie sich der Betrachtung oder der Kontemplation hingibt, spielen die Vorstellungen, auch die frommen Vorstellungen, eine nur geringe Rolle. Allmählich wird die Phantasie ganz Dienerin des Verstandes. Sie dient dazu, das Wesen des innerlichen Lebens und der übernatürlichen Wahrheiten in Bildern auszudrücken. Diese verdecken nicht den Gedanken durch ihre Aufdringlichkeit, sondern helfen, die Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Um dahin zu gelangen, muß die Vorstellungskraft auch abgetötet werden. Es ist notwendig, sich von allen gefährlichen Bildern und Erinnerungen zu befreien, sich auch nicht unnützer Lektüre und Träumerei auszusetzen und dadurch kostbare Zeit zu verlieren. Man muß sich im Gegenteil einen gesunden Realismus bewahren, die Aufgabe des Augenblickes erkennen und sich ihr ganz hingeben wollen.<sup>205</sup>

Mit der Erbsünde ist auch unser Geist verdunkelt; er hat die Wunde der Unwissenheit (*vulnus ignorantiae*) davongetragen.<sup>206</sup> Statt sich spontan der Wahrheit zuzukehren, besonders zur höchsten Wahrheit, hat er viele Schwierigkeiten, zur Erkenntnis dieser Wahrheit zu gelangen. Er tendiert dahin, in der Betrachtung einzelner irdischer Dinge ganz aufzugehen, ohne sich selbst bis zu ihrer Ursache erheben zu können. Mit Neugier wendet er sich den vergänglichen Dingen zu. Er ist nachlässig im Streben nach Erkenntnis des letzten Zieles und des Weges, der dorthin führt. Er fällt leicht in Irrtum oder läßt sich von Vorurteilen leiten. Die Erbsünde hat unseren Verstand nicht unfähig gemacht, überhaupt die Wahrheit zu erkennen, wie dies von Protestanten und Jansenisten (vgl. DS 2441) behauptet worden war. Er kann durch geduldige Anstrengung auch ohne Hilfe der Offenbarung die Kenntnis gewisser fundamentaler natürlicher Wahrheiten erlangen, wie z.B. die der Existenz Gottes. Doch sind nur wenige Menschen dazu imstande und sie kommen erst nach langer Zeit ans Ziel, ohne sich dabei auch vom Irrtum ganz freimachen zu können (DS 3004s).

Wenn diese Wunde durch die Taufe auch gleichsam vernarbt ist, so bricht sie doch durch unsere persönlichen Sünden wieder auf. Vor allem sind es die Sünden der Neugier und des Hochmuts, die unseren Verstand schwächen, das wahre Gut zu finden.

Die Neugier (*curiositas*) ist ein Fehler, durch den wir mit Eifer und einer gewissen Übereile uns weniger wichtigen Dingen hingeben und dadurch Gott und unser Heil vernachlässigen.<sup>207</sup> Sie läßt uns wertvolle Zeit verlieren und zeigt sich bei Menschen, die eine Fülle von verschiedenen Kenntnissen sammeln und Wissensstoff anhäufen, der aber nicht oder nur wenig in organischer Weise verbunden ist. Diese Art von Arbeit bildet sicher nicht den Geist, sondern löscht ihn eher aus. Unter einer Überfülle von Einzeldingen sieht man nicht mehr das Licht der einfachen Grundtatsachen und Grundwahrheiten. Diese Art von Neugier ist der Beschauung entgegengesetzt. Sie kann leicht zur geistigen Torheit führen, wie Paulus die Weisheit dieser Welt nennt (vgl. 1 Kor 1, 20).

---

<sup>205</sup> A. Tanquerey: Grundriß, S. 777 – 779. – Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 368 – 370.

<sup>206</sup> STh III, q. 85, a. 3 c. – Wessely: Weltverneinung?, in: ABK (W) I, S. 60 – 64. – Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 378 – 390.

<sup>207</sup> STh II-II, q. 167, a. 1 c. – Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 323 – 327. – A. Tanquerey: Grundriß, S. 576.

Aber es gibt nicht nur die Neugier der Wissenschaftler oder der sogenannten geistig Regsamem; sie ist bei fast allen Menschen anzutreffen und jeder hat damit zu kämpfen. Gemeinsam ist den verschiedenen Formen stets, daß sie eine Sucht, nutzlose Dinge zu wissen, darstellen, wodurch Zeit vertan und Gott etwas vom geschuldeten Dienst entzogen wird

Gefährlicher noch ist der Hochmut (*superbia*).<sup>208</sup> Er gibt uns ein solches Vertrauen in unser Urteil, daß wir verzichten, andere zu befragen oder Gegengründe, die man gegen unsere Ansichten vorbringt, zu würdigen. Diese Eingenommenheit von seinen eigenen Gedanken und von sich selbst ist der größte Feind der Kontemplation und führt zur geistigen Blindheit. Die wiederholten Sünden des Stolzes oder das Verharren im Hochmut lassen das innere Auge erblinden (vgl. Mt 11,25; 15,14; Joh 9,39-41; Spr 11,2). Der Hochmütige vermag zum Beispiel nicht mehr zu sehen, daß seine Leiden auch Strafen Gottes sind; er kann die Dinge nicht mehr unter der Rücksicht Gottes und der Ewigkeit schauen. Menschen von großer Bildung auf allen möglichen Gebieten haben oft einen unglaublich engen Horizont, was die Beurteilung der Ereignisse dieser Welt betrifft. Sie sind schwerfällig und verstehen durchaus nicht die Sprache Gottes.

Die Reinigung unseres Geistes kann nicht anders als durch den Glauben erfolgen. Durch den Glauben hängen wir zuerst den geoffenbarten Wahrheiten an. Dann werden wir durch Gott dazu geführt, alle Dinge im göttlichen Licht zu betrachten. Alles, was wir zu tun oder zu meiden haben, alles, was wir erleben, kann und soll unter dieser Rücksicht gesehen werden. Unser Geist muß sich daran gewöhnen, die Welt des Glaubens zu schauen. Daher die Notwendigkeit der Geistlichen Lesung und der Betrachtung. Es muß dann auch viel Mühe aufgewendet werden, um auch die täglichen Ereignisse im Lichte des Glaubens zu sehen.

Wenn wir uns nun der Reinigung des Gedächtnisses zuwenden, so halten wir daran fest, daß das Gedächtnis nicht eine vom Verstand real verschiedene Seelenkraft ist. Insofern der Verstand Gedanken und Ideen zu bewahren vermag, sprechen wir von ihm als unserem Gedächtnis.<sup>209</sup> Dieses Gedächtnis muß gereinigt werden, weil es voll unnützer und gefährlicher Erinnerungen ist. Wir erinnern uns, zu unserem Schaden, des Unrechts, das wir erlitten haben, an harte Worte, die wir gehört, aber noch nicht ganz verziehen haben, obwohl sie vielleicht von unserem Gegner schon längst bereut worden sind. Wir gedenken dagegen zu wenig der Wohltaten, die wir erhalten haben, vor allem aber vergessen wir auf Gott; wir lassen das „eine Notwendige“ außer acht (vgl. Lk 10,42). In den Psalmen ist wiederholt von unserer Vergeßlichkeit die Rede (z.B. PS 106), und oft werden wir gemahnt, in Schwierigkeiten der Erbarmungen Gottes zu gedenken. Wir haben nicht genügend die Wohltat der Erlösung, der Eucharistie, der täglichen hl. Messe im Gedächtnis. Dieses Vergessen Gottes hat zur Folge, daß unser Gedächtnis gleichsam eingetaucht ist in die Zeit und nicht mehr deren Beziehung zur Ewigkeit erfaßt. Diese Fehlhaltung bewirkt, daß wir alle Dinge und Ereignisse gleichsam in der Horizontale sehen, bloß unter der Rücksicht der entschwindenden Zeit, von der nur der gegenwärtige Augenblick real ist, nicht die verschwundene Vergangenheit und die noch nicht herangekommene Zukunft. Das Vergessen Gottes hindert uns zu erkennen, daß der gegenwärtige Augenblick auch in der Vertikalen gesehen werden kann, die ihn an den einzigen Augenblick der unverän-

---

<sup>208</sup> Vgl. STh I-II, q. 84, a. 2; STh II-II, q. 162, a. 1 - 8.

<sup>209</sup> STh I, q. 79, a. 7 c. - Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 370 - 374.

derlichen Ewigkeit bindet. Man übersieht, daß man den gegenwärtigen Augenblick in einer göttlichen Weise verleben kann, so daß er durch das Verdienst in die Ewigkeit eintritt. Während das Vergessen Gottes alles in banaler Alltäglichkeit vorübergehen läßt, ist die Erinnerung an Gott dasjenige, was uns die Dinge in ihrer dauernden Verbindung mit Gott schauen läßt. In der Zeit eingetaucht leben, heißt den Wert der Zeit übersehen, nämlich ihre Verbindung mit der Ewigkeit. „Wirke, Freund, wirke jetzt, was du wirken kannst. Du weißt nicht, wann du endest, du weißt nicht, was auf den Tod folgt. Noch ist Zeit, sammle dir unsterbliche Schätze. Beherrze dein Heil, sonst nichts! Allein Gottes Sache besorge! ... Lebe wie ein Pilger und Gast auf Erden. Die Händel der Welt gehen ihn nichts an.“<sup>210</sup>

Diese Lehre von der Reinigung des Gedächtnisses schärft Johannes vom Kreuz auch mit Rücksicht auf die Erinnerung an außerordentliche Gnaden ein, die man erhalten hat, bei denen man sich aber nicht aufhalten soll.<sup>211</sup> Die Erinnerung an sie, die leicht mit einer gewissen Eitelkeit verbunden sein kann, zieht uns leicht von der Einigung mit Gott ab. Die Hoffnung erhebt uns mehr zu Gott als die Erkenntnis außergewöhnlicher Gnaden. Das, was also notwendig ist, um in reiner und vollkommener Hoffnung auf Gott zu leben, ist nicht die Erinnerung an Erkenntnisse und Bilder. Jedesmal, wenn diese sich darbieten, heißt es, sofort die Seele in zarter Liebe und entblößt von all dem Gott zuzuwenden. Man darf sich nur in dem Maße mit diesen Dingen befassen, als deren Erinnerung mit unserer Pflicht zusammenfällt. Johannes vom Kreuz begegnet dem Einwand, als würde dadurch die Natur zerstört, indem er sagt, daß dies richtig wäre, wenn er nur für Anfänger im geistlichen Leben schriebe, die es notwendig haben, sich klare Begriffe zu bilden.<sup>212</sup>

Auch der Wille des Menschen bedarf der aktiven Reinigung.<sup>213</sup> Unter dem Willen verstehen wir das rationale Strebevermögen, die Fähigkeit, sich einem von unserem Verstand erkannten Gut zuzuwenden.<sup>214</sup> Gegenstand des Willens ist das Gute im weitesten Sinn, was ihn befähigt, sich auch Gott als dem höchsten Gut hinzuwenden. Während die anderen Fähigkeiten des Menschen sich auf ein Teilgut beziehen, so ist es der Wille, der sich auf das Gute schlechthin bezieht. Daher ist es auch diese Seelenkraft, die die verschiedenen Fähigkeiten dazu bewegt, die ihnen eigentümlichen Akte zu wirken, z.B. den Verstand, die Wahrheit zu suchen. Ist daher der Wille des Menschen gerade, dann ist es auch der ganze Mensch selbst. Der Mensch ist dann nicht nur unter einer bestimmten Rücksicht gut, sondern er ist ein guter Mensch, ein Mensch guten Willens. Der Wille ist es, der nicht nur den ihm eigentümlichen Akten, sondern auch denen anderer Fähigkeiten, die aber von ihm befohlen sind, sein Verdienst oder Mißverdienst gibt. Ist der Wille geregelt, dann ist der ganze Mensch in der rechten Verfassung.<sup>215</sup>

Doch auch unser Wille ist durch die Erbsünde angekränkelt. Sein Hauptmangel ist der Egoismus.

---

<sup>210</sup> Nachfolge Christi I, 23, 42 -44, 46. Vgl. a.a.O., III, 22 und III, 31.

<sup>211</sup> Die aktive Läuterung und die Nacht des Gedächtnisses beschreibt Johannes v. Kreuz im ABK III, S. 1 - 15. - Wessely: Die Notwendigkeit der Reinigung des Gedächtnisses, in: ABK (W) III, S. 127 - 130.

<sup>212</sup> ABK III, 2 (S. 220).

<sup>213</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 391 - 404.

<sup>214</sup> STh I, q. 80, a. 2; STh I, q. 87, a. 4 c; STh I, q. 82, a. 4 c.

<sup>215</sup> A. Tanquerey: Grundriß, S. 578.

Die Kraft des Willens, sich selbst zu bewegen, und die anderen Fähigkeiten zu den ihnen entsprechenden Akten zu veranlassen, kommt von seiner Gelehrigkeit Gott gegenüber, von seiner Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen, weil dann die göttliche Kraft in ihm wohnt. Man sieht die Richtigkeit und die Bedeutung dieses Prinzips ein, wenn man an den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen denkt. Da der Wille durch die Liebe und den Gehorsam ganz Gott unterworfen war, hatte er die Kraft, den Leidenschaften zu befehlen und alle Unordnung der Sinnlichkeit fernzuhalten. Die Leidenschaften waren völlig dem von der Liebe belebten Willen unterworfen. Jetzt werden wir mit einem von Gott abgekehrten Willen geboren, und sind schwach selbst in der Erfüllung unserer natürlichen Pflichten. Wir werden mit einem Willen geboren, der zu Egoismus und zu unregelter Selbstliebe neigt. Das ist die Wunde der Bosheit (*vulnus malitiae*), die sich leicht in unsere Akte mischt.<sup>216</sup> Durch diesen Mangel an Gelehrigkeit Gott gegenüber ist der Wille schwach geworden; er hat nicht mehr die absolute Herrschaft über die anderen Kräfte der Seele. Gewiß ist auch diese Wunde durch die Taufnade vernarbt, aber sie bricht durch unsere persönlichen Sünden immer wieder auf. Die unregelte Selbstliebe ist es, die uns die Gott geschuldete Liebe vergessen läßt und auch den Nächsten nicht das an Liebe gibt, was ihm gebührt. Sie ist die Quelle aller anderen Sünden. Sie vergiftet leicht alles, selbst unsere guten Werke. „Wisse: Die Eigenliebe schadet dir mehr als irgendetwas auf der Welt.“<sup>217</sup>

Der Wille wird gereinigt durch einen allmählichen Fortschritt in der Gottesliebe. Man muß trachten, sich Gott gegenüber wieder ganz gelehrig zu machen. In dem gleichen Maß, in dem man sich hier bemüht, wird Gott immer größere Gnaden geben. Der Wille Gottes ist es, daß wir die Tugenden der Gerechtigkeit, der „religio“, des Gehorsams, der Nächstenliebe üben. Um dies zu können, benötigt man den Geist der Verleugnung des Eigenwillens. Daher sagt Jesus: „Wer zu mir gehören will, der verleugne sich selbst“ (Mt 16,24). Wir müssen bereit sein, auf alles zu verzichten, um den Willen Gottes zu erfüllen, so wie er sich uns zeigt: „Herr, was soll ich tun?“ (Apg 22,10). Diese Haltung muß den Menschen beseelen, wenn er wirklich die Tugenden üben und zur Überwindung der Eigenliebe kommen will. Diese Reinigung des Willens kann sehr schwer sein, wenn durch wiederholte Sünden der Wille geschwächt ist. Wenn aber die Gottesliebe, eine Frucht der Gnade in uns, groß geworden ist, macht sie alles leicht.<sup>218</sup>

### 3.1.3 Sakramentale Quellen der Reinigung

#### 3.1.3.1 Das Bußsakrament

Um den Empfang des Bußsakramentes möglichst fruchtbar zu machen, muß man Gewissensforschung, Reue, Vorsatz, Bekenntnis und Buße ernst nehmen.<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> STh I-II, q. 85, a. 3 c.

<sup>217</sup> Nachfolge Christi III, 27, 2; Nachfolge Christi III, 54.

<sup>218</sup> Vgl. Ps 119,32. – Regula Benedicti prol. 49.

<sup>219</sup> Zu diesem Abschnitt: Friedrich Wessely: Die Beichte und der Fortschritt meiner Seele, Wien 1954. – Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 423 – 432.

### 3.1.3.1.1 Die Gewissenserforschung

Menschen, die selten beichten und in viele Sünden fallen, müssen große Sorge auf die Erforschung ihres Gewissens aufwenden, um wirklich ihren inneren Zustand zu erfassen. Jene, die häufig beichten und alle Tage ihr Gewissen erforschen, werden nur geringe Mühe aufzuwenden haben. Die Personen des geistlichen Standes, die wöchentlich zur Beichte gehen<sup>220</sup>, werden nach einem Rat des hl. Alfons wenig Zeit zur Erforschung verwenden müssen. Es kann genügen sich zu fragen: Was habe ich in der vergangenen Woche getan, das vor Gott bestehen kann, und was habe ich für mich allein getan, indem ich meinem Temperament, meinem Egoismus und meinem Stolz nachgegeben habe? Eine solche Schau auf das eigene Leben kann oft einen tiefen Blick in das Wesen der eigenen Seele tun lassen.

Was die läßlichen Sünden anlangt, die freiwillig begangen werden, so muß man sie klar zu erkennen suchen. „Laß die Sünde in dir nicht alt werden“,<sup>221</sup> sagt der Herr zur hl. Gertrud. Die läßlichen Sünden dürfen sich nicht festsetzen. Wenn dies trotz häufiger Beichte geschieht, so hat dies seinen Grund darin, daß man die Häßlichkeit dieser Sünden kaum wahrnimmt, daß man sie in ihrem Wesen auch nicht recht erfaßt, daß man zu wenig überlegt, bei welcher Gelegenheit man sie zu begehen pflegt und wie man sie überwinden könnte. Es ist da die Gewissenserforschung bloß eine Gelegenheit festzustellen, daß man diese Fehler hat, nicht aber die Gelegenheit, sich von ihnen wirklich zu erheben. Die Gewissenserforschung soll die Häßlichkeit der Sünde erfassen lassen; besonders der Gewohnheitssünder wird sich darum bemühen müssen. Er wird sich sagen, daß er diesen Fehler jetzt bekämpfen will, und sich in einer ganz konkreten Weise vornehmen, wie er dabei zu Werke gehen wird. Dabei kann er sich auch bewußt machen, daß dies eine sehr große Anstrengung für ihn bedeuten wird. Wenn dieser Kampf aber nicht aufgenommen und durchgestanden wird, gibt es in Wahrheit keinen Fortschritt im geistlichen Leben.

Es gibt auch halbfreiwillige läßliche Sünden, die mehr aus Überraschung und Unachtsamkeit geschehen. Aber auch sie zeigen, daß man im Streben nach vorwärts noch zu weichlich ist. Sünden der Gebrechlichkeit sind solche, an denen der Wille kaum oder eben nur sehr wenig beteiligt ist. Man kann sie nicht ganz vermeiden, wird aber sicher auch auf sie das Augenmerk lenken, um ihre Zahl zu verringern.

Die Gewissenserforschung soll also klar sehen lassen, in welchem Gesamtzustand man ist, und welcher Art die Sünden sind, die man begangen hat.

Die Gewissenserforschung ist für viele qualvoll. Die Ursachen hierfür sind verschieden: Manche wollen übertrieben genau sein. Damit ist fast immer ein Fehler verbunden, den man selbst nicht bemerkt: Ein zu geringer Glaube an die Größe und Weisheit Gottes, und das Übersehen, daß die Sünden allein von Gott in ihrer Zahl und Schwere erkannt werden können; ein Übersehen, daß sie nicht so sehr als Zeichen der eigenen Unvollkommenheit, sondern als Beleidigung Gottes zu bereuen sind. Wichtiger ist es, die Schulden zu zahlen, als zu rechnen, wieviel man schuldig ist und sich darüber zu kränken. Andere haben einen Widerwillen, sich mit ihrer

---

<sup>220</sup> CIC, can. 595 § 1, 3.

<sup>221</sup> „Laß also nie zu, daß dein Herz länger an der Sünde krank ist ... (Man muß) sich möglichst bald reinigen aus Ehrfurcht vor der Majestät Gottes ...“ Franz von Sales: Anleitung II, 19.



Armut zu befragen und stellen deshalb keine Erforschung an, sondern beichten einfach aufs Geratewohl, was ihnen gerade einfällt. Das ist Mangel an Ehrfurcht vor Gott und es ist gewiß, daß die Frucht des Sakramentes sehr gering sein wird. Wieder andere fürchten, nicht alles richtig sagen zu können. Man fürchtet sich vor dem Beichtvater und ist froh, eine Formel gefunden zu haben, die man aus Erfahrung weiß, akzeptiert wird oder auf die der Priester nicht in unangenehmer Weise reagiert. So ist das Erforschen mehr ein Nachdenken, wie man die Sünden formuliert. Ein Zeichen, daß man innerlich nicht frei und die Menschenfurcht nicht überwunden ist; man beichtet nie so, wie man es eigentlich tun sollte und wollte.

#### 3.1.3.1.2 Die Reue

Man muß erst erfassen, was die Sünde anrichtet, um sie wirklich bedauern zu können. Es gilt, sich in aller Schlichtheit der Tatsache bewußt zu werden, daß jede Sünde nach Sühne verlangt. Man kann sich fragen, wie die Sühne aussehen müßte, falls ich sie in diesem Leben zu leisten hätte. Man kann auch zu erkennen suchen, welches Hindernis man für das Gnadenwirken Gottes war, wie nutzlos man die kurze Zeit, die zur Verfügung steht, hat verstreichen lassen. Wie Christus es wirklich nicht verdient hat, daß man ihn so ganz allein läßt; als ob er nicht ohne Unterlaß um uns besorgt wäre! Man kann ohne Einsicht in die Schwere der Schuld keine Reue haben. Und diese Einsicht kommt nicht ohne Hinwendung des Geistes auf die Tatsachen des Glaubens.

#### 3.1.3.1.3 Der Vorsatz

Er wird vom gleichen Motiv getragen sein wie die Reue: Furcht, Hoffnung, Liebe. Er darf nicht ganz allgemein sein, sondern muß konkrete Gestalt annehmen und durchführbar sein. Je nach der Eigenart des Betreffenden wird er verschieden ausfallen. Derjenige, der zu großer Genauigkeit neigt und gerne ins einzelne gehende Vorsätze faßt, wird trachten müssen, daß diese einzelnen Dinge, die er tun will, von einem hohen Motiv getragen sind. Er wird in der Art seines Wirkens ein hohes Vorbild haben müssen, um nicht kleinlich zu werden. Der andere, der mehr zu einer allzu weiten Auffassung neigt, wird sich sagen müssen, daß er die Echtheit seiner Liebe von Stunde zu Stunde unter Beweis stellen muß.

#### 3.1.3.1.4 Die Beichte selbst

Sie muß im Geist des Glaubens geschehen, daß der Beichtvater die Stelle Gottes einnimmt: Er ist Richter, geistlicher Vater und Arzt. Daraus ergibt sich, daß die Beichte eine Anklage und nicht eine Entschuldigung sein soll und darf. Eine Anklage und nicht ein psychologisches Exposé über die Eigenart seines seelischen Lebens; auch nicht zuerst die Klage eines Kranken, sondern die Selbstanklage des Sünders.<sup>222</sup>

Die Anklage soll nicht vage sein, so daß der Beichtvater aus ihr nichts entnehmen kann.<sup>223</sup> Es ist nichtssagend, wenn sich jemand anklagt, beim Gebet unandächtig gewesen zusein, und dabei nicht sagt, in welcher Weise. Es sagt mehr, wenn sich jemand anklagt, daß er aus Nachläss-

---

<sup>222</sup> Fehler, die man bei der hl. Beichte vermeiden muß: Franz von Sales: Gespräche, 23, III.

<sup>223</sup> Franz von Sales: Anleitung II, 19. - Franz von Sales: Gespräche 16, 5.

sigkeit oder aus Ärger über ein erlittenes Unrecht oder aus Furcht vor einer kommenden Sache oder aus einer Anhänglichkeit an eine Person unandächtig war. Es ist ein Unterschied, ob jemand sagt, daß er sich geärgert hat, oder, daß er im Ärger die Tür zugeschlagen hat. Durch solche kurze Hinzufügungen wird bei jenen, die häufig beichten, die Beichte zu einer Anklage, die auch den Seelenzustand bis zu einem gewissen Grad enthüllt, soweit er enthüllt werden soll. Dadurch wird auch die Möglichkeit gegeben, daß der Beichtvater sich als Arzt und als Ratgeber betätigen kann.

Die Versuche, sich sonst noch zu erklären, sind meist nicht von Erfolg. Es ist ein Irrtum des Beichtkinds zu meinen, daß es sich ganz genau erklären müsse, um sich verständlich zu machen. Man übersieht, daß auch der Arzt nur bis zu einem gewissen Grad auf das Urteil des Patienten etwas gibt und noch aus anderen Kennzeichen auf den Zustand des Kranken schließt, die diesem selbst nicht bekannt sind. So ist es auch hier. Dazu kommt, daß es ein Zeichen mangelhaften Glaubens ist, wenn man meint, den Beichtvater viel über sich aufklären zu müssen.

Er ist ja auch von Gott erleuchtet, und ich muß seine Worte als von Gott kommend aufnehmen. Tue ich das, wird die Beichte immer sehr fruchtbar sein.

Die Absolution muß man mit großem Glauben empfangen. Je besser die Reue, je entschiedener der Vorsatz, je demütiger die Beichte war, umso mehr wird man sich im Glauben freuen können über die vollendete Reinheit, die neu geschenkt ist.

#### 3.1.3.1.5 Die Buße

Nach Verrichtung der Buße, die, ob sie klein oder groß ist, - sie ist immer unverhältnismäßig klein, - auch im Geiste der Buße verrichtet werden soll, soll man noch im Zustand der Freude verharren, sich in der Rolle des zur Vertraulichkeit mit dem Vater erhobenen verlorenen Sohnes wissen.

Die Demut, die man durch sein Bekenntnis geübt hat, bedeutet gegenüber dem eingewurzeltten Hochmut einen großen Fortschritt, die Reue und die Buße verstärken zumindest die Hinkehr zu Gott oder schenken sie in neuer Weise. Die Lossprechung befreit nicht nur von Sünden, sondern gibt nach Franz von Sales eine große Kraft, sie in Zukunft zu meiden, gibt das Licht, sie zu erkennen und eine überreiche Gnade, um alle Verluste, die uns durch sie zugefügt wurden, wieder auszugleichen.<sup>224</sup>

#### 3.1.3.2 Die Eucharistie

##### 3.1.3.2.1. Die Teilnahme an der hl. Messe und die hl. Kommunion.

Gerade, was das hl. Meßopfer betrifft, gebrauchen wir Ausdrücke, die uns geläufig geworden sind. Und doch muß uns der Inhalt dieser oft allzu geläufigen Worte immer reicher werden.

---

<sup>224</sup> Franz von Sales: Anleitung II, 19.

Wenn wir sagen, das Meßopfer ist die Vergegenwärtigung, die Erneuerung des Kreuzesopfers, wenn wir sagen, das, was hier geschieht, ist das Kreuzesopfer, so darf uns das nicht zu etwas Alltäglichem werden. Wenn wir noch dazu bedenken, daß all das ein Zeichen ist, das Christus selbst eingesetzt hat, und daß es nach dem Willen Christi den inneren Sinn seines Lebens darstellt, dann kann man sich in der Tat sagen, die hl. Messe ist etwas Ungeheures. Hier ist die Fülle der ganzen Wirklichkeit gegeben, ist mehr Wirklichkeit, als das ganze sichtbare All ausmacht. Hier ist der Himmel auf Erden.

Das Meßopfer hat seine unübertreffbare Qualität davon, daß es wesentlich dasselbe Opfer ist wie das Kreuzopfer: Derselbe Priester, dasselbe Opfer. Bloß die Weise des Opfers ist verschieden, blutig und unblutig. (DS 1743) Wir sprechen von einer sakramentalen Opferung durch sakramentale Trennung des Leibes und Blutes Christi. Das Blut ist, ohne physisch vergossen zu sein, sakramental vergossen.<sup>225</sup>

Diese Opferung ist ein Zeichen der inneren Oblation Christi, mit der wir uns vereinen müssen. Sie ist auch das Gedächtnis der blutigen Opferung am Kreuze. Sie ist der Ausdruck, den Christus selber gebraucht, um seine immerwährende Oblation darzustellen, seine Oblation, die in seinem Herzen ununterbrochen fort dauert: Er hört nicht auf, für uns einzutreten (Hebr 7,25). Diese Oblation ist gleichsam die Seele des Meßopfers und von unendlichem Wert. So sagt Johannes Chrysostomus: „Wenn ihr seht, wie der Priester am Altar die heilige Hostie zum Himmel hebt, so meint nicht, er wäre der wahre Priester (= der Hauptpriester), sondern erhebt eure Gedanken über den sinnlichen Eindruck und betrachtet die Hand Christi, die unsichtbar ausgestreckt ist.“<sup>226</sup> Der Priester, den wir sehen, kann nicht die ganze Tiefe des Mysteriums durchschauen, aber über ihm ist die Einsicht und der Wille Jesu, des Hauptpriesters. Wenn der Priester nicht immer so ist, wie er sein sollte - der Hohepriester ist unendlich heilig (vgl. Hebr 7,26 f). Wenn der menschliche Priester, selbst wenn er sehr fromm ist, doch zerstreut sein kann oder in seiner Aufmerksamkeit ganz von den äußeren Zeremonien in Anspruch genommen wird, ohne deren inneren Sinn zu durchdringen, so gibt es über ihm einen, der nicht zerstreut ist und der Gott in vollem Wissen Anbetung und Genugtuung von unendlichem Wert darbringt, Bitte und Danksagung von grenzenloser Bedeutung.

Diese innere stets lebendige Darbringung im Herzen Christi ist die Fortsetzung jener Oblation, durch die sich Christus beim Eintritt in diese Welt und weiter sein ganzes Leben hindurch bis zu seinem Kreuzestod dem Vater schenkte (vgl. Hebr 10,5-10; Ps 40,9; Hebr 7,25). Auf Erden war dieses Opfer einst in höchstem Maße verdienstvoll, jetzt wird es fortgesetzt, ohne ein Verdienst Christi sein zu können. Es wird fortgesetzt als Anbetung, Wiedergutmachung und als Bittopfer, um uns die Verdienste Christi, die in der Vergangenheit erworben wurden, zuzuwenden. Auch wenn es keine hl. Messe mehr geben wird, wird diese innere Oblation Christi an seinen Vater als Anbetung und Danksagung noch andauern.

Könnten wir die Liebe schauen, welche diese Hingabe beseelt und ohne Unterlaß im Herzen Christi andauert, wie groß wäre unsere Bewunderung! Angela v. Foligno sagt uns: „Ich spreche

---

<sup>225</sup> Zu diesem Abschnitt: Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 432 - 440.

<sup>226</sup> In Matth. Hom. 82,5, in: PG 58, 744; BKV IV, 147. - "Non enim homo est, qui facit ut proposita efficiantur corpus et sanguis Christi, sed ipse Christus qui pro nobis crucifixus est. Figuram implens stat sacerdos verba ille proferens : virtus autem et gratia Dei est." Chrys., De prodicione Judae hom. I, 6, in: PG 49, 380.

keinen vagen Gedanken aus, sondern habe die absolute Gewißheit, daß, wenn eine Seele irgendetwas von der inneren Herrlichkeit des heiligen Sakramentes schaute oder kontemplierte, sie Feuer fangen müßte, denn sie schaute die göttliche Liebe.<sup>227</sup> Die innere Oblation Christi, welche die Seele des Meßopfers ist, hat denselben Zweck und dieselben Wirkungen wie das Kreuzesopfer, doch ist unter den Wirkungen zu unterscheiden zwischen jenen, die sich auf Gott beziehen, und jenen, die uns betreffen.

Die Wirkungen, die sich unmittelbar auf Gott beziehen, wie die genugtuende Anbetung und die Danksagung, werden unfehlbar und vollkommen mit ihrem unendlichen Wert selbst ohne unsere Mitwirkung hervorgebracht. Von jeder hl. Messe geht also eine Anbetung und Danksagung von grenzenlosem Wert aus, mit Rücksicht auf die Würde des göttlichen Hohenpriesters und den Preis seines Opfers. Diese Darbringung gefällt nach den Worten des hl. Thomas Gott weit mehr, als ihm alle Sünden mißfallen.<sup>228</sup>

Jene Wirkungen der hl. Messe aber, die sich auf uns selber beziehen, hängen vom Maß unserer Disposition ab. Als Opfer der Sühne erwirbt die hl. Messe ex opere operato den Sündern, die kein Hindernis setzen (vgl. DS 1606), die aktuelle Gnade, ihre Sünden zu bereuen und zu beichten, wie das Kreuzopfer diese Gnade dem Schwächeren zur Rechten erworben hat (Lk 23,40-43). Unfehlbar erläßt sie auch dem reuigen Sünder einen Teil der Sündenstrafen, die noch abzubüßen sind, und zwar je nach dem Grad der Disposition. Auch werden alle Gnaden erworben, die der Mensch braucht, um heilig zu werden. Die hl. Messe ist ja ein Bittopfer, also ein Bittgebet Christi, das unfehlbar erhört wird, und zugleich ist sie ein Bittopfer der Kirche. Die Wirkung hängt wieder ab vom Eifer des Einzelnen. Aber derjenige, der tut, was er kann, darf sicher sein, überreiche Gnaden zu erhalten.

Die Wirkungen der hl. Messe, soweit sie sich auf uns beziehen, sind nach Thomas und vielen Theologen nur durch das Maß unseres Eifers begrenzt.<sup>229</sup> Der Grund liegt darin, daß der Einfluß einer universellen Ursache nur durch die Aufnahmefähigkeit der Subjekte, die diesen Einfluß empfangen, begrenzt wird. Die Sonne erleuchtet und erwärmt ebenso tausend Personen wie eine einzige. Das Meßopfer ist nun eine solche universelle Ursache der Gnade, der Erleuchtung, der Liebe und der Kraft. Ihr Einfluß wird nur durch unsere Disposition begrenzt. So kann eine einzige hl. Messe für zahlreiche Menschen die gleiche, große Wirkung haben, wie wenn sie nur für einen dargebracht wird. Das Kreuzopfer hatte für den rechten Schwächeren solche Wirkung, als ob es für ihn allein dargebracht worden wäre. Man empfängt umso mehr, mit je größerem Glauben und mit je größerer Liebe man der hl. Messe beiwohnt.

Das ist allerdings nicht so zu verstehen, als müßte jemand infolge seiner guten Disposition von Gott nun sofort Heiligkeit und Vollendung erhalten. Ein Beispiel aus dem Leben möge uns das verdeutlichen: Der Katechet möchte Kindern etwas beibringen, von dessen Wichtigkeit er überzeugt ist. Da hängt nun viel davon ab, wie die Kinder zuhören, wie aufnahmebereit sie sind; und dabei werden sich in der Regel große Unterschiede feststellen lassen. Da wird es Kinder geben, die von vornherein nicht zuhören wollen; andere, die zuhören wollen, aber nicht in der

---

<sup>227</sup> Visionen, Kapitel 67.

<sup>228</sup> STh III, q. 48, a. 2 c.

<sup>229</sup> Prodest plus vel minus, secundum modum devotionis eorum. STh III, q. 79, a. 7 ad 2. Vgl. STh III, q. 79, a. 8. – Conc. Trid.: „... secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem“, in : DS, 1529.

rechten Verfassung sind; wieder andere, die, wenn auch nicht im bösen Sinn, als Kritiker zuhören und gleich auf die ersten Worte hin dreinreden mit: „Ja, das habe ich mir auch schon gedacht ...“, und mit ihren Worten über die Sache weitersprechen wollen. Dann wird es wieder welche geben, die in der richtigen Disposition, aber von langsamen Begriff sind, Sie selbst wissen um ihre Begriffsstutzigkeit und stellen daher Fragen. Auf Grund ihres guten Willens können diese dann auch durch den Lehrer immer weiter und weiter geführt werden, weil er durch ihre Fragen gezwungen wird, immer einfachere Worte zu gebrauchen, und auch erkennt, wo es fehlt. Schließlich gibt es auch noch solche, die in der rechten Disposition sind und auch schnell erfassen und begreifen.

Ähnlich ist es bei Gott und den Christen, die zur Messe kommen. Da gibt es jene, die nur seufzend dem Gottesdienst beiwohnen und das Ende desselben kaum erwarten können. Diejenigen, die wollen, aber nicht verstehen, sind die Menschen, die weitergeführt werden. Und darauf kommt es an: Das Fehlerhafte an uns und an anderen zu erkennen und sie dann weiterzuführen. Wenn den Menschen guten Willens, den Christen in der richtigen Disposition auch nicht alle Gnaden auf einmal gegeben werden, so werden sie doch ununterbrochen weitergeführt.

### 3.1.3.2.2 Die kann man sich mit dem Meßopfer vereinen? Wie kann man in die richtige Disposition gelangen?

Verschiedene Wege sind hier denkbar und möglich.<sup>230</sup> Man folgt z.B. den liturgischen Gebeten; nicht aber so, daß man sich vorne mit dem „Schott“ hinstellt und dann in pharisäischer Art denkt: Wie rückständig sind doch die anderen, die verstehen das alles nicht, wer bin doch ich ... Oder man wohnt der hl. Messe betrachtend bei, indem man sich der Passion Christi erinnert, deren Gedächtnis die hl. Messe ist, und sich mit Maria und Johannes am Fuß des Kreuzes weiß. Man kann in Vereinigung mit Christus sich des vierfachen Zweckes des Opfers erinnern und seine Anbetung, Genugtuung, Bitte und Danksagung darbringen. Doch da fehlen auch wiederum nicht die, die sagen: Ich brauche keinen „Schott“ zur Sammlung, ich bin ja mystisch begnadet. Auch sie fallen in die Sünde des Pharisäers. Darum ist es notwendig, daß man zuerst sich selber genau beobachtet und seine eigenen Fehler zu entdecken sucht. Denn wenn man sich selber kennt, so kennt man alle Menschen. Ein großer Mann sagte einst, als man ihn fragte, wieso er so eindringlich zu predigen verstehe: Ich predige immer mir selber, und darum sage ich, was alle angeht.

In welcher Art immer man betet, eines wird immer notwendig sein, nämlich sich mit der Oblation Christi so tief wie möglich zu vereinen. Mit ihm vereint heißt es, ihn dem Vater zu opfern und sich dabei zu erinnern, daß diese Opfergabe Gott mehr erfreut, als ihn die Sünden beleidigen; desgleichen muß man auch sich selber opfern, die Widrigkeiten und Leiden des Tages. Deshalb heißt es in der Nachfolge Christi: „Wie ich mich selbst am Kreuz mit ausgebreiteten Armen und entblößten Leib für deine Sünden Gott dem Vater freiwillig geopfert habe, so daß nichts in mir blieb, das nicht ganz in das Opfer zur Versöhnung Gottes übergegangen wäre, so muß auch du dich selbst freiwillig mir täglich in der Messe opfern, als reines und heiliges Op-

---

<sup>230</sup> Es sei daran erinnert, daß Wessely das Folgende vor der Liturgiereform des 2. Vatikan. Konzils geschrieben hat. - Vgl. Garrigou-Lagrange: Weg I, S. 440 - 454. - Grignon de Montfort: Traité, Nr. 266 - 273.

fer mit all deinen Kräften und Neigungen und so innig, wie es dir möglich ist ... Ich frage nicht nach deiner Gabe, sondern nach dir ... Stellst du dich aber auf dich selbst und übergibst dich nicht freiwillig meinem Willen, so ist es kein volles Opfer, und unsere Einigung ist nicht vollkommen.“<sup>231</sup> Die hl. Messe wird so zur Quelle reicher Gnaden, und es kann sich alle Tage das Wort Christi verwirklichen: „Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, damit sie eins sind, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollkommen eins sein ...“ (Joh 17,22f).

Wenn ich mir willensmäßig sage, ich will mich nun konzentrieren und das tun, was mir die Kirche vorschreibt, oder wenn ich - im Falle, daß mir das erstere schwerfällt - daran denke, daß sich hier die Passion Christi vollzieht und ich mit Johannes und Maria unter dem Kreuz stehe mit der Absicht, vereint zu sein mit dem Hohenpriester Jesus Christus, oder wenn ich daran denke, daß Jesus jetzt seine Bitten an den Vater richtet, ihm in gleicher Weise dankt und ich mein „Amen“ dazu spreche, die Worte Christi an den Vater gewissermaßen unterschreibe, immer dann darf ich hoffen, in einer guten, ja ausgezeichneten Disposition zu sein, um von Gott begnadet zu werden. Bei der Besichtigung des Allerheiligsten (visitatio) soll man sich an die hl. Messe erinnern und auch bedenken, daß Christus im Tabernakel nicht aufhört anzubeten, zu bitten und dankzusagen.

Christus hätte sich der Welt nicht restloser schenken können, als dies auf dem Kreuz geschehen ist, und er kann sich jedem einzelnen nicht mehr hingeben, als dies durch die hl. Eucharistie geschieht. Weil er unsere tiefsten Bedürfnisse kannte, sagte er: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nicht mehr durstig sein“ (Joh 6,35). Weiters: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer von diesem Brot isst, wird leben in Ewigkeit. Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (Joh 6,51).

Die Eucharistie wird auch Kommunion genannt, denn sie ist eine innige Einigung zwischen dem Herzen Gottes und dem Herzen des Menschen: Eine Einigung, die die Seele nährt und übernatürlich lebendig macht. Jedes geschaffene Leben hat Nahrung notwendig, auch das geistige Leben. Die Nahrung des Geistes ist die Wahrheit, vor allem die göttliche Wahrheit; und der göttliche Wille, der täglich vollkommener erfüllt werden muß, ist die Nahrung unseres Willens. Der Mensch wird also in geistiger Weise vor allem durch Glaube, Hoffnung und Liebe genährt. Die hl. Kommunion erleuchtet unseren Geist durch Entfaltung des Verstehens, des Glaubens und der Hoffnung in der Liebe.

Was bedeutet das nun, wenn wir sagen, wir wachsen innerlich durch eine Glaubenssteigerung, oder wir vermögen noch mehr die Wahrheit zu umfassen? Unser Verhältnis zu Gott ist ähnlich dem Verhältnis von Mensch zu Mensch. Wie vollzieht sich die Einigung mit einem Menschen? Alle haben es schon erlebt: das Bekanntwerden mit einem Menschen und das immer bessere Bekanntwerden. Zuerst werden Versuche des gegenseitigen Verständnisses gemacht, ob man gemeinsam zu den verschiedenen Dingen ja zu sagen vermag. Und je weiter man dann gemeinsam ja sagen kann, umso enger wird die Verbindung. Wenn schließlich zwei Menschen heiraten, so sollten sie zu allem gemeinsam ja sagen können. So ist es auch bei unserer Vereinigung

---

<sup>231</sup> Nachfolge Christi III, 8, 1.3.7.

mit Gott. Jedesmal wenn eine Glaubenssteigerung stattfindet, sagt man zu Gott, der die Wahrheit ist, noch inniger und rückhaltloser ja - infolge einer tieferen Verähnlichung mit ihm. Es ist ein Ja, das zugleich auch Ausdruck der Liebesvereinigung mit Gott ist. Und so eng sollte diese Liebeseinigung sein, daß der Mensch zu Gott sagen kann: Du bist mein Leben. Die Ehe ist nur ein Symbol dafür.

Die Tatsache, daß wir bei der hl. Kommunion nicht nur Gnaden erhalten, sondern den Urheber der Gnaden selber,<sup>232</sup> diese Tatsache lehrt uns, daß es unser Ziel sein muß, dorthin zu gelangen, wo man sagt: „Du bist mein, und ich bin dein“ (vgl. Hld 2,16; 6,3). Der Erlöser bietet sich selbst an zur Speise der Seele, und der Genuß dieser Speise bedeutet eine Einverleibung in Christus und dadurch eine stets vollkommeneren Verlebendigung unserer Liebeseinigung mit Gott.<sup>233</sup> Das ist also der Zweck der hl. Kommunion: Nahrung und Wachstum der Seele zu sein, um unser Leben zum Leben Gottes zu machen. „Alle sollen eins sein; wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein ...“ (Joh 17,21).

Diese stets innigere Einverleibung in Christus hat verschiedene Nebenwirkungen, die nicht geringgeachtet werden dürfen:<sup>234</sup> Sie erhält uns das übernatürliche Leben, so wie die natürliche Speise unsere natürliche Kraft erhält. Im Natürlichen wäre es gewiß ein folgenschwerer Irrtum zu meinen, man könne ohne Speise auskommen: Die Folgen werden sich bald zeigen, die Leistungsfähigkeit wird abnehmen. Das Leben der Gnade, das wir uns nicht selbst gegeben haben, kann von uns auch nicht erhalten werden; man darf daher die Mittel, die Gott zu seiner Erhaltung festgesetzt hat, nicht verachten, ohne großen Schaden zu leiden. Eine weitere Nebenwirkung besteht darin, daß die hl. Eucharistie die verlorenen Kräfte wiederherstellt. Was durch Nachlässigkeit oder durch ein sonstiges Verschulden an Schwungkraft für das Heiligkeitsstreben verlorengegangen, wird durch die hl. Eucharistie wieder ausgeglichen und ersetzt.<sup>235</sup> Vor allem aber bewirkt die hl. Kommunion ein Wachstum des übernatürlichen Lebens, eine weit innigere Beziehung zum Vater, Sohn und Hl. Geist. Es ist dieses Sakrament wesentlich und formell ein Liebeserweis Gottes und als solcher bewirkt er auch ein Anwachsen der Liebe, was nicht anders möglich ist, als durch den Hl. Geist, der uns mit diesem liebehauchenden Wort geschenkt wird.<sup>236</sup> Es ist einleuchtend, daß dieses Wachstum nie ein Ende nehmen kann. Die Heiligen wachsen in der Liebe von Tag zu Tag. Ihr Glaube wird erleuchteter, ihre Hoffnung entschiedener, ihre Liebe reiner und brennender. Von der Ergebung in die Fügungen Gottes wachsen sie bis zur Kreuzesliebe.

Diese Nebenwirkungen der hl. Kommunion darf man also nicht übersehen. Man muß ganz davon durchdrungen sein, daß man nicht nur einst von Gott sehr viel empfangen hat, sondern auch gegenwärtig viel besitzt. Es will erkannt und gläubig anerkannt sein, daß man nur kraft der hl. Kommunion ständig ohne Sünde leben und sich in der rechten Weise verhalten kann; daß

---

<sup>232</sup> Vgl. STh III, q. 65, a. 3 c.

<sup>233</sup> Angela von Foligno sagt: „... dann sehe ich den Gottmenschen, der die Seele mit solcher Milde an sich zieht, als wolle er sagen: Du bist ich und ich bin Du!“, in: Angela von Foligno: Geschichte, 66.

<sup>234</sup> „Omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem, sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spirituales ...“ Conc. Florent., Decr. Pro Armenis., in: DS, 1322. - Vgl. STh III, q. 79, a. 1 c.

<sup>235</sup> Vgl. STh III, q. 79, a. 3 ad 1; STh III, q. 79, a. 4 c.; STh III, q. 79, a. 5 c.

<sup>236</sup> Vgl. STh III, q. 79, a. 1 ad 2.

es eben der stetigen Einwirkung Jesu zu danken ist, daß man nicht sündigt. Man muß wissen, daß es ein Geschenk Gottes ist, sich in der Ruhe des Geistes zu befinden.

Die Bedingungen für einen guten Kommunionempfang sind im Dekret Papst Pius X. „Sacra Tridentina Synodus“ enthalten, durch das er die Gläubigen zum häufigen Kommunionempfang anspornen wollte. Es wird darin erinnert, daß die Sakramente *ex opere operato* wirken, in ihrer Wirkung aber vom Grad der Disposition abhängen. Man müsse also wachen, daß eine aufmerksame Vorbereitung der hl. Kommunion vorausgehe und daß ihr eine entsprechende Danksagung folge. Nach diesem Dekret besteht die erste Bedingung in der rechten und frommen Gesinnung: Derjenige, der die hl. Kommunion empfängt, soll sich dabei nicht von Gewohnheit oder Eitelkeit oder von menschlichen Rücksichten leiten lassen, sondern den Willen haben, Gott zu gefallen, sich inniger mit ihm durch die Liebe zu vereinigen und seine Schwachheiten und Fehler zu bekämpfen (DS 3375-3383). Es ist klar, daß das immer die Hauptintention sein muß. Wenn mit ihr noch andere, weniger edle Motive verbunden sind - menschliche Rücksichten als „*causae impulsivae*“ -, so wird dadurch die erste Absicht nicht ausgeschlossen; obwohl es wahr ist, daß in einem solchen Fall die Frucht der hl. Kommunion eher gering sein wird.

### 3.1.3.2.3 Was kann man tun, um dieses Sakrament immer fruchtbarer zu empfangen?

Katharina von Siena vergleicht die Kommunikanten mit Menschen, die für ihre Kerzen Feuer suchen, um sie zu entzünden. Die Kerzen haben eine sehr verschiedene Größe und Stärke. Davon hängt die Lichtmenge ab, die ihnen durch das Feuer zuteil wird. Durch die Kerzen wird das heilige Verlangen, mit dem die Kommunion empfangen wird, dargestellt.<sup>237</sup> Wie äußert sich nun dieses Verlangen? Dadurch, daß zuerst die Anhänglichkeit an läßliche Sünden überwunden wird, z.B. die Gewohnheit, über andere schlecht zu denken und zu reden, oder die Anhänglichkeit an irgendwelche Eitelkeiten oder an ein sinnliches Begehren. Diese Anhänglichkeit wird von vielen gar nicht gemerkt, und es ist gewiß, daß die Verantwortung für deren Überwindung bei verschiedenen Menschen eben verschieden ist, je nach dem Grad ihrer Erleuchtung und ihres Bemühens.

Der Empfang der hl. Kommunion soll auch helfen, die Anhänglichkeit an gewisse Unvollkommenheiten zu überwinden. Unvollkommenheiten sind keine Sünden; sie sind das weniger Vollkommene. Unvollkommenheit liegt vor, wenn einer weniger gut handelt, als er handeln könnte. Wenn er handelt, wie wenn er nur ein Talent erhalten hätte, obwohl er deren fünf hat. Die Unvollkommenheit zeigt sich darin, daß man ein Genügen noch in Dingen sucht, die zwar sicher erlaubt sind, aber unnütz, und aus denen sichtbar wird, daß man nicht daran denkt, daß Christus in allem das Vorbild sein muß. Es ist gewiß, daß das Opfer solcher Anhänglichkeiten, die keinen wirklichen Sinn haben, für den Kommunikanten viel bedeuten wird

Außerdem wird man sorgen, daß die Ehrfurcht vor dem hl. Sakrament wächst, und daß der Glaube und das Verlangen, Christus zu empfangen, zunimmt. Dies wird umso größer sein, je mehr man gerade aufgrund eines Bemühens sieht, wie sehr man seiner Gegenwart bedarf: Sei-

---

<sup>237</sup> Katharina von Siena: Gespräch III, 110 (S. 142).



nes Lichtes für den verdunkelten Verstand (verdunkelt durch Hochmut und Neugier), seiner Liebe für unseren schwachen Willen. Je mehr man sich bemüht, weiter zu kommen, umso mehr wird man sehen, daß man seine Hilfe notwendig hat. Die Unheilbaren haben nach ihm gerufen. Hat man diesen geistigen Hunger nach Christus verloren, dann muß man wieder mit kleinen Opfern im Laufe des Tages beginnen, und durch diese Entsagungen wird auch die Liebe wieder sehr wachsen.

Manche, die von Arbeit und Beruf erschöpft sind, überlegen, ob sie im Zustand ihrer starken Ermüdung noch zur hl. Messe gehen und die hl. Kommunion empfangen sollen: Wird meine Müdigkeit nicht noch größer? Kann ich die hl. Kommunion überhaupt würdig und nutzbringend empfangen? Wenn ich den Willen habe, nicht zu sündigen, wenn also eine gute Willenshaltung vorhanden ist, so ist damit eine glänzende Disposition gegeben. Und diese Willenshaltung kann jeder Mensch aufbringen, selbst wenn er ganz erschöpft ist. Sie muß sich nicht im Gefühl bemerkbar machen.

Dies alles den Menschen von heute zu sagen, wird sehr wichtig sein, da doch immer mehr Gläubige kommunizieren: Nicht nur, wie sie die hl. Kommunion empfangen, sondern auch, wie sie sich disponieren sollen.

### 3.1.4 Das Gebet

Die Einstellung des Menschen zu den Dingen und zu Gott kann nirgends so deutlich abgelesen werden wie am Gebet.<sup>238</sup> Es läßt sich kein Heiliger finden, dessen innere Einstellung zu Gott nicht kundtun würde, daß er eben ein Heiliger ist - mag es sich um einen Seelsorger, einen Missionar oder um einen Menschen handeln, der Kinder oder Kranke zu betreuen hatte. Und wenn es nur Stoßgebete sind, die er im Laufe des Tages verrichten konnte: Aus ihnen wird man den Grad seiner Vollkommenheit erkennen können. Es ist dabei von geringer Bedeutung, worin seine äußere Betätigung bestand. Wenn er eine hohe Stufe erreicht hat, so wird das Gebet, seiner inneren Einstellung entsprechend, auch anders beschaffen sein als etwa bei Anfängern. Doch muß dies nicht unbedingt in der Länge der Zeit, die man dem Gebet widmet, seinen Ausdruck finden.

#### 3.1.4.1 Das Wesen des Gebetes

Die gebräuchliche Definition des Gebetes besagt, daß es eine Erhebung, und zwar eine fromme Erhebung des Geistes zu Gott sei.<sup>239</sup> Nicht nur eine willkürliche Beschäftigung mit göttlichen Dingen, sondern eine menschliche Aktivität, die sich auf Gott richtet, verbunden mit einer Passivität der Erhebung des Geistes durch Gott. Diese Erhebung ist dann vollendet und vollkommen, wenn die Art und Weise der Erhebung von Gott auch selber geleitet ist. Dann kann man sagen, eine Seele ist in der Nähe Gottes, sie steht so zu Gott, wie Gott es will. Daraus kann man aber auch ersehen, daß es ein weiter Weg sein muß, bis ein Mensch in dieser Weise zu beten versteht. Es wird aber auch das möglich sein: Ein Mensch, der mit Arbeit überhäuft ist

---

<sup>238</sup> Friedrich Wessely: Johannes vom Kreuz, in: *KorrAPS* 57, 1936, S. 87.

<sup>239</sup> *Oratio est ascensus mentis ad Deum.* S. Nilus : *De Oratione* 35, in : *PG* 79, 1173 D. - *STh* II/II, q. 83, a. 1 ad 2.

und nur ein paar Minuten für das Gebet erübrigen kann, wird doch in diesen wenigen Minuten von Gott ganz zu sich emporgehoben.

Manche bejahen diese Definition vom Wesen des Gebetes als richtig und sind dennoch der Ansicht, daß das Gebet eine Kraft sei, deren erste Wurzel in uns ruht und nicht in Gott; als wäre das Gebet, sofern es ein Bittgebet ist, ein Versuch, den Willen Gottes gleichsam durch Überredung zu ändern. Will man die wahre Bedeutung dieser Definition des Gebetes erfassen, muß man sich sicherlich um eine „Theologie des Gebetes“ bemühen.<sup>240</sup> Sagen wir es gleich zu Beginn: Der Wille Gottes wird durch das Gebet nicht verändert (vgl. Jdt 8,16). Der göttliche Wille ist seit Ewigkeit her ebenso unbeugsam wie barmherzig. „Ich, der Herr, habe mich nicht geändert ...“ (Mal 3,6); „bei ihm gibt es keine Veränderung“ (Jak 1,17). Und dennoch gilt das Wort des Evangeliums: „Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopf an, dann wird euch geöffnet“ (Mt 7,7). Die beiden Behauptungen, daß nämlich Gott unveränderlich ist und daß derjenige, der bittet, empfangen wird, widersprechen einander nicht. Durch sie kommt vielmehr zum Ausdruck, daß die Kraft des Gebetes nicht in uns, sondern in Gott ruht. Die Unveränderlichkeit Gottes ist geradezu die Quelle der unfehlbaren Wirkung des Gebetes.

Das wahre Gebet, d.h. das Gebet, das wir mit Demut, Vertrauen und Beharrlichkeit verrichten, um die zu unserer Heiligung notwendigen und nützlichen Güter zu erhalten, ist in seiner Wirkung unfehlbar, weil Gott, der sich nicht ändert, es so beschlossen hat.<sup>241</sup> Gott hat ebenso unsere Gebete von Ewigkeit vorausgesehen, wie er von Ewigkeit her seine Beschlüsse gefaßt hat. Mit allen Dingen, die er von Ewigkeit her gewollt hat, hat er auch deren Ursachen gewollt und hat für bestimmte Wirkungen bestimmte Ursachen festgesetzt. „Für die Ernten hat er den Samen bereitet; um die ausgetrocknete Erde zu befruchten, hat er den strömenden Regen gewollt, ... um die Welt in den größten Wirren neu zu beleben, hat er beschlossen, daß Heilige auftreten, und um die Menschheit zu retten, hat die göttliche Vorsehung von Ewigkeit die Ankunft Jesu Christi vorbereitet. So schafft Gott in allen Ordnungen, von der niedrigsten bis zur höchsten, für bestimmte Wirkungen bestimmte Wirkursachen. Er hat für die Ernten des Geistes und des Stoffes den Samen bereitet. Ohne diesen wird es keine Ernte geben.“<sup>242</sup>

Das Gebet ist nun die Wirkursache, die uns die zum Heil notwendigen Güter vermitteln soll. Daher darf man nicht sagen, es sei ohnedies gleichgültig, ob gebetet wird oder nicht, es geschieht ja doch, was eben geschehen soll. Es ist ebenso unrichtig, wollte man sagen, es komme nicht darauf an, ob die Saat ausgestreut wird oder nicht; wenn wir Getreide haben sollen, dann werden wir es schon haben. Gott will z.B. einen Sünder bekehren, doch will er ihn erst auf das Gebet einer bestimmten Person hin bekehren. Er will Augustinus bekehren, aber erst auf das jahrelange Gebet seiner Mutter Monika hin. Er will ihn mit Hilfe seiner Mutter bekehren. Sie ist angeregt zum Gebet durch die Trauer und den Schmerz um ihren Sohn; folgt sie dieser Anregung und betet sie, so wird Gott ihm die Gnade der Umkehr schenken. Das ist ein großes Geheimnis. Wir dürfen darum nicht leichthin sagen, es geschieht doch, was Gott will, ob ich jetzt bete oder nicht.

---

<sup>240</sup> Vgl. zum Folgenden: Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 130 – 146. – Garrigou-Lagrange: *Weg I*, S. 456 – 462.

<sup>241</sup> STh II-II, q. 83, a. 15 ad 2.

<sup>242</sup> Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 131.

Durch das Gebet soll also nicht der Wille Gottes verändert werden. Vielmehr erhebt das Gebet unseren Willen zur Höhe des göttlichen Willens, um das mitzuwollen, was er beschlossen hat, uns zu schenken, vorausgesetzt, daß wir es eben mitwollen. Gott wird also durch das Gebet nicht zu uns herabgezogen, vielmehr umgekehrt: Wir werden durch ihn zu ihm emporgehoben. Das Gebet, auch das Bittgebet, ist eine Erhebung unseres Geistes zu Gott. Dionysius Areopagita vergleicht den Betenden mit einem Schiffer, der, weil er anlegen will, an dem Seil zieht, das am Felsen des Ufers befestigt ist. Dieser Fels ist vollständig unbeweglich, doch dem, der im Boot ist, scheint er näherzukommen; tatsächlich aber bewegt sich nur das Boot.<sup>243</sup> „Ebenso scheint sich der Wille Gottes zu ändern, wenn Gott uns erhört, und doch ist es nur unser Wille, der zu ihm hinaufsteigt. Wir fangen an, in der Zeit das zu wollen, was Gott für uns von Ewigkeit her gewollt hat. So arbeitet das Gebet, statt sich der göttlichen Weltleitung zu widersetzen, mit ihr Hand in Hand. Anstelle von nur einem wollen dann zwei. Gott hat diese sündige Seele bekehrt, für die wir so lange gebetet haben; aber wir durften Gott an die Seite treten. Von Ewigkeit her hatte er beschlossen, nur mit unserer Mitwirkung diese Heilswirkung in ihr hervorzubringen.“<sup>244</sup>

Weiß ich aber, was Gott will? Ich könnte mich ja durch mein Bittgebet dem Willen Gottes entgegenstellen! Wenn ein Gebet vertrauensvoll, beharrlich und demütig verrichtet wird, dann ist bereits eine Haltung der Seele gegeben, die mit dem Willen Gottes eins ist. Wenn das Gebet in dieser Art bereits vollkommen ist, so ist auch die Bedingung für seine Erhörung gegeben. Wenn z.B. ein Mensch bittet: „Erfülle es, wenn es dein Wille ist“ (vgl. Jak 4,15), dann wird Gott all das in Erfüllung treten lassen, was er sich vorgenommen hat, auf die Bitte jenes Menschen hin in Erfüllung gehen lassen. Dieser Mensch wird vielleicht momentan etwas anderes geschehen sehen, als das, worum er bat. Doch am Schluß seines Lebens wird er merken, er hat durch sein Gebet das erreicht, was er im Grunde seines Herzens erreichen wollte.

So zielt also das Gebet dahin, uns mit Gott eines Sinnes werden zu lassen. Nicht nur das Lob- und Dankgebet, auch das Bittgebet hat diesen Sinn. Auch das Bittgebet ist ein wahres Lob Gottes, weil in ihm die Wahrheit, daß wir nichts aus uns haben, sondern alles von Gott haben, stets neu bekräftigt wird

Gott hat uns für die ewige Glückseligkeit bestimmt, die wir erreichen werden, wenn wir sie anstreben und um all das bitten, was uns zur Erreichung dieses Zieles notwendig ist. Gott hat in seiner Weisheit alles auf dieses Ziel hingeeordnet, und der Christ muß daher auch um die zeitlichen Güter bitten, da sie dazu bestimmt sind, dem höheren Ziel zu dienen. Freilich darf er nur mit Rücksicht auf die Ewigkeit das Zeitliche wollen, erstreben und erbitten.<sup>245</sup> Es mag sein, daß man nicht immer das letzte Ziel aktuell im Auge haben kann, wenn man um Zeitliches betet. Wenn aber das Gebet mit den rechten Eigenschaften ausgestattet ist, daß es nämlich ergeben, voll Vertrauen und beharrlich geschieht, dann ist es in Wirklichkeit schon dem letzten Ziel zugeordnet. Dann ist es wirklich ein Gebet, das in Herzenseinheit mit Gott verrichtet wird und unfehlbar die von Gott bestimmte Wirkung hervorbringen muß.

---

<sup>243</sup> De divinibus nominibus, c. 3, in: PG 3, 680 C.

<sup>244</sup> Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 133.

<sup>245</sup> Friedrich Wessely: Sub specie aeternitatis, in: KorrapS 56 (1935), Nr. 9.

Dies wird auch daraus klar, daß der Beter ja nur den Auftrag Gottes erfüllt. Es ist ein Auftrag, der ohne Hilfe Gottes nicht ausgeführt werden kann: „Getrennt von mir könnt ihr nichts tun.“ (Joh 15,5) Es ist klar, daß Gott sich nicht widersprechen kann. Ja, da er selbst es ist, der das Gebet aus unseren Herzen aufsteigen läßt, der uns antreibt zu erbitten, was er von Ewigkeit her willens ist, uns zu geben, so ist der Erfolg des Gebetes absolut sicher.

Von dieser Darlegung des Wesens des Gebetes kann wohl nur der nicht befriedigt sein, der das Ziel des Menschen, ganz in Gott einzugehen, nicht zu dem seinen gemacht und praktisch noch nicht aufgehört hat, Gott zu sich herabziehen zu wollen; der alles noch mit dem eigenen Maß messen will und sich nicht darüber freuen kann, in allen Dingen und an alles den Maßstab Gottes anlegen zu dürfen.

### 3.1.4.2 Die Entfaltung des Gebetslebens

Das Gebet ist also eine fromme Erhebung des Geistes zu Gott. In vollem Sinn ist unser Geist dann zu Gott erhoben, wenn er vom Hl. Geist geleitet und in allen Wünschen und Gedanken nicht mehr Menschengedanken, sondern Gottes Gedanken denkt (vgl. Mt 16,23), mit Gott eines Herzens ist. Diesem Ziel dienen die verschiedenen Anweisungen für das innerliche Beten, die verschiedenen Betrachtungsmethoden.

Die verschiedenen Anleitungen zum Gebet können nichts anderes sein als eine Hilfe, sich innerlich zu disponieren, um so richtig beten zu können. Doch sind diese Anleitungen nicht schlechthin als Rezepte zu verstehen; sie müssen mit Geist angewandt werden. Das läßt sich vielleicht erreichen, wenn man sich bewußt macht, was jeweils das Ziel und die Frucht dieser Gebetsarten ist.<sup>246</sup>

#### 3.1.4.2.1 Die Betrachtungsmethoden des hl. Ignatius.

Ignatius war sich im klaren darüber, daß das betrachtende Gebet anfangs nur allmählich geübt werden kann, denn um so zu beten, ist ja schon ein gewisser Grad von Vollkommenheit erforderlich. Daher hat er in seinen sog. Gebetsweisen Übungen geboten, die auf die eigentliche Betrachtung vorbereiten sollen.<sup>247</sup>

Die erste Gebetsweise handelt von der Betrachtung über die zehn Gebote, die sieben Hauptsünden, die drei Seelenkräfte und die fünf Sinne des Leibes. Der Beter soll sich vor Beginn der Übung erst ein wenig sammeln, sitzend oder im Auf-und-abgehen überdenken, was er zu tun im Begriff ist.<sup>248</sup> Wie beten wir denn für gewöhnlich? Wir fangen einfach an, so als wäre das irgendeine Tätigkeit des gewöhnlichen Lebens. Man redet vor der Kirche noch mit anderen, dann betritt man das Gotteshaus und fängt an zu beten. Daß der Betende etwas tut, was von ganz anderer Art ist, daß er alles andere ad acta zu legen hat, um dieses Neue tun zu können, daran denkt man nicht; das kommt einem gar nicht zum Bewußtsein. Darum ist es gut, sich zuvor zu besinnen - „Ich will jetzt mit Gott sprechen ...“ - und dann erst zu beten.

---

<sup>246</sup> Friedrich Wessely: Die Betrachtung, in: ABK (W) II, S. 10 - 14.

<sup>247</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 238 - 260. - Vgl. E. Przywara: Deus semper maior I, S. 147 - 152.

<sup>248</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 239.

Darauf soll ein Vorbereitungsgebet folgen: Die Bitte, erkennen zu dürfen, inwiefern man gegen die zehn Gebote gesündigt hat. Der Betende soll dann um die Gnade der Besserung bitten und um das Licht, daß ihm das Verständnis für die Gebote aufgehe.<sup>249</sup> Wenn man jemanden sagt, er solle die zehn Gebote überdenken, so wird er aus einer gewissen Langeweile heraus antworten, er kenne sie ohnedies schon alle. Es ist das eine gewisse Trägheit des Geistes. In den zehn Geboten wird ja das ganze Leben immer wieder neu angesprochen; in ihnen ist das enthalten, was Gott will. Bei der Erwägung dieser Gebote zieht mein ganzes Leben vor meinen Augen vorüber. Ich müßte nun mein Leben ganz Gott unterwerfen und in dieser Stunde, am kommenden Tag, ja mein gesamtes künftiges Leben lang den festen Willen haben, so zu leben, wie Gott es von mir erwartet - in jeder Hinsicht, in jeder konkreten Situation.

Ignatius rät also, die einzelnen Gebote durchzugehen und bei jedem eine Zeit lang zu verweilen, so lange, als man braucht, „drei Vaterunser und drei Ave Maria zu beten.“<sup>250</sup> Findet man in dieser Zeit einen Fehler bezüglich eines bestimmten Gebotes, so soll man um Verzeihung bitten, ein Vaterunser beten und dann zum folgenden Gebot übergehen, es sei denn, daß man schon weiß, gegen ein bestimmtes Gebot nicht gesündigt zu haben; dann kann man es übergehen. Sind alle Gebote „durchbetrachtet“, soll man sich vor Gott seiner Fehler anklagen und um Gnade und Beistand für die Zukunft bitten. Am Schluß folge ein Zwiegespräch mit Gott.<sup>251</sup>

Die Erwägung über die sieben Hauptsünden ist ähnlich. Die gleiche Vorbereitung und der gleiche Abschluß wird empfohlen. Um die Verfehlungen besser zu erkennen, sollen die den Sünden entgegengesetzten Tugenden betrachtet werden und die Vorsätze darauf hinzielen, diese zu erwerben.<sup>252</sup>

Die Betrachtung oder Erwägung über die Seelenkräfte und die Sinne des Körpers wird in der gleichen Weise geübt. Man soll dabei seine Erwägung anstellen über den Gebrauch dieser Kräfte im Sinne Gottes. Dazu ist es wohl notwendig, den Ablauf seiner Gedanken und Wünsche zu beachten. Als mögliches Ziel wird dabei die Nachahmung Christi oder Mariens im Gebrauch seiner Kräfte hingestellt und empfohlen, sich zur Erlangung dieses Zieles dem Schutze Christi und seiner Mutter zu überlassen.<sup>253</sup>

Diese erste Gebetsweise hat also das Ziel, sich Gott ganz anzugleichen.

Die zweite Gebetsweise besteht darin, die einzelnen Worte bekannter Gebete nach ihrem Inhalt zu erwägen.<sup>254</sup> Wieder verlangt Ignatius die Sammlung und ein Vorbereitungsgebet, das sich je nach der Person, an die sich das Gebet richtet, ändert. Bei jedem Wort soll man so lange verweilen, als man bei der Erwägung der verschiedenen Bedeutungen und Gleichnisse Genuß und Tröstung findet. Man soll eine ganze Stunde bei einem Gebet verweilen oder - wenn man genug Anregung findet - bei einem Teil des Gebetes. Ist die Stunde um, so bete man das Gebet zu Ende und füge ein Ave Maria, Credo, Anima Christi, Salve Regina in der gewöhnlichen Weise hinzu.

---

<sup>249</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 240.

<sup>250</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 241.

<sup>251</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 241 - 243.

<sup>252</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 244 f.

<sup>253</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 246 - 248.

<sup>254</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 249 - 257. - E. Przywara: Deus semper maior I, S. 150 f.

Zweck der Betrachtung ist es, tief in den Gehalt der Gebete einzudringen. Man soll bei einem Gebet bleiben, und dies sogar mehrere Tage lang, bis es ganz durchbetrachtet ist. Beendet soll die Erwägung werden durch ein freies Gebet, das sich an die Person richtet, zu der man gebetet hat, und man soll sie um die Tugenden und Gnaden bitten, deren man sich bedürftig weiß.

Es ist das eine Gebetsweise, die - abgesehen von der Wirkung der einzelnen Gebete - von nicht abzuschätzender Bedeutung ist, denn dadurch wird das Ableiern verschiedener Gebetsformeln hintangehalten.

Die dritte Gebetsweise ist die „nach einem bestimmten Zeitmaß“.<sup>255</sup> Wieder soll das Gebet vorbereitet sein durch Sammlung und ein eigenes Vorbereitungsgebet. Hernach soll man innerlich so beten, daß man bei jedem Atemzug ein Wort eines bestimmten Gebetes ausspricht und dabei seine Aufmerksamkeit entweder auf die Bedeutung des Wortes hinlenkt oder auf die Person, zu der man spricht. Man kann sich auch die eigene Niedrigkeit vor Augen führen oder „den Unterschied von so großer Hoheit zu so großer eigener Niedrigkeit“.<sup>256</sup> Es ist klar, daß bei dieser Gebetsweise das Ziel in einer Steigerung der Aufmerksamkeit liegt und es nicht auf ein vielleicht starres Beachten der Atemzüge ankommt.

Die erste Betrachtungsmethode des hl. Ignatius<sup>257</sup>

Sie beginnt mit dem Vorbereitungsgebet: „Gott, unseren Herrn, um Gnade bitten, damit alle meine Absichten, Handlungen und Betätigungen rein auf Dienst und Lobpreis seiner göttlichen Majestät hingeordnet seien.“<sup>258</sup> Wenn man dieses Vorbereitungsgebet in der dritten Gebetsweise spricht, in voller Hingabe, alle Absichten und Handlungen auf Gott hin ausgerichtet, so zeigt das, daß bester Wille die Seele erfüllt. Dieses Vorbereitungsgebet läßt Ignatius vor allen Betrachtungen während der Exerzitien beten und wahrscheinlich will er es auch außerhalb der Geistlichen Übungen so gehalten wissen.

An zweiter Stelle steht die Vorübung, die sogenannte Vorstellung des Ortes.<sup>259</sup> Sie soll die Seele auf das Thema der Betrachtung einstimmen und besteht darin, daß man sich die konkrete körperliche, d.h. sinnlich wahrnehmbare oder geistige Situation des Betrachtungsgegenstandes vorstellt. Damit ist durchaus nicht ein mühsames Betätigen der Phantasie gemeint, sondern ein allmähliches Heraustreten aus der Welt, in der man im Augenblick lebt, und ein Eintreten in die Welt des Glaubens. Diese Vorstellung ist verschieden nach dem Inhalt der Betrachtung.

An dritter Stelle folgt ein Bittgebet: Man bittet Gott um das, was einem am Herzen liegt. Dies ist sicher von besonderer Wichtigkeit. Man weiß aus Erfahrung, was einem im geistlichen Leben besonders abgeht, man kennt die besonderen Bedürfnisse des kommenden Tages. Die Betrachtung soll nicht neben den seelischen Bedürfnissen einhergehen, sondern ihnen entgegenkommen. Die Unfruchtbarkeit vieler Betrachtungen liegt darin, daß man nichts wirklich begehrt. Jemand weiß z.B., daß er nicht die richtige Opfergesinnung hat, er weiß auch, daß er

---

<sup>255</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 258 - 260. - E. Przywara: Deus semper maior I, S. 151 f.

<sup>256</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 258.

<sup>257</sup> G. Thils: Christliche Heiligkeit 623 f. - A. Tanquery: Grundriß, S. 495 - 500. - Lercaro: Wege, S. 63 - 92.

<sup>258</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 46.

<sup>259</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 47 („Aufbau des Schauplatzes“). - E. Przywara: Deus semper maior I, S. 154.

ohne diese Opfergesinnung nicht ein rechter Priester werden kann. Wenn er nun das Leben Christi betrachtet, so kann er den nötigen Opfergeist dadurch gewinnen, daß er darum bittet. Oder wenn man beispielsweise Sünden begangen hat, wird man vor der Betrachtung um Reue bitten. Der Heilige sagt: „Gott, unseren Herrn, um das bitten, was ich will und wünsche.“<sup>260</sup> Man erreicht nur das, was man will...

Diese Vorübungen, Vorbereitungsgebet, Vorstellung des Ortes und Bittgebet, sind bei allen Betrachtungsweisen des hl. Ignatius die gleichen.

Charakteristisch für seine erste Betrachtungsmethode ist nun die Anwendung der drei Seelenkräfte, Gedächtnis (Phantasie), Verstand und Willen auf jeden der einzelnen Betrachtungspunkte.<sup>261</sup> Es ist zu beachten, daß man sich dabei durchaus nicht in unnatürlicher Weise oder krampfhaft betätigen müßte. Es ist im Gegenteil nur das hervorgehoben, was zu einem gesunden, natürlichen geistigen Leben gehört. Die geistigen Erkenntnisse werden uns nicht ohne Vermittlung der Sinne zuteil, und die Regungen des Herzens sind nicht unabhängig von unseren Erkenntnissen, sondern setzen diese voraus. Unter der Betätigung des Willens ist auch nicht, wie man nach dem heutigen Sprachgebrauch leicht vermuten könnte, bloß an Willensentschlüsse oder Vorsätze gedacht, sondern an alle Regungen des Herzens. Ignatius spricht daher auch von „Anmutungen“.

Die Anmutung, das Bewegen der Affekte, die Betätigung des Willens im weitesten Sinn, ist das Entscheidende, aber diese Betätigung soll sich zwanglos ergeben. Daher müssen die Erkenntniskräfte so angewandt werden, daß das Herz dadurch in Bewegung geraten kann. Man könnte auch sagen, Ignatius komme es darauf an, alle Betrachtungsgegenstände in ihrer Beziehung zur eigenen Person zu sehen.

Eine bloße Hinneigung ist noch kein Wollen. Der Wille muß wirklich wollen. Das kann ich nun nicht erreichen auf Grund eines Willensentschlusses. Ich kann nicht sagen: Jetzt will ich wollen. Aber ich kann sagen: Mein Wille sollte sich jetzt in bestimmter Weise betätigen. Ich bin beispielsweise in der Betrachtung angeregt worden, etwas zu tun, ich mag es aber nicht; ich habe einfach keine Lust dazu, es sind verschiedene Motive da, die mich abhalten. Wenn ich nun das, was ich tun soll, unter verschiedenen Rücksichten anschau, so kann ich doch auch schöne Seiten daran entdecken und mir schließlich doch einen Willensentschluß abringen. Ich kann dann sagen: „Ich will trotzdem!“ So soll ich auch das Leben Jesu anschauen, bis in mir der Willensentschluß zur Nachfolge Christi entsteht. Vor einer Sache, die mir unangenehm ist, habe ich dann auf einmal keine Angst mehr; ich habe vielleicht gerade zuvor Christus betrachtet, wie er sich die Dornenkrone aufsetzen läßt. Ich habe sogar den Willen, unangenehme Dinge zu ertragen, um in die Nähe Christi zu gelangen.

Auf die Betätigung der drei Seelenkräfte folgt als Abschluß das Zwiegespräch, wobei man mit Gott sprechen soll wie ein Freund zum Freund oder ein Diener mit seinem Herrn.<sup>262</sup> Man soll sich dabei in Gedanken und Anmutungen ergehen, wie sie sich gerade darbieten. Auch hier

---

<sup>260</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 48.

<sup>261</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 50 f. – E. Przywara: Deus semper maior I, S. 157 f. und S. 165 – 175.

<sup>262</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 54.

handelt es sich also nicht um ein starres Schema, an das man sich unbedingt halten müßte, sondern um ein Eingehen in die Bedürfnisse der eigenen Seele. Am Schluß der Betrachtung soll also das Zwiegespräch mit Gott stehen, auch Kolloquium genannt.

Der Mensch, der so betrachtet hat, ist voll des besten Willens und kommt so in eine besondere Nähe zu Gott, dem er sich für den kommenden Tag unterwirft. Das Zwiegespräch ergibt sich dann wie von selbst. Da unterstreicht man das, was man will, um das Tagewerk in Verbindung mit dem betrachteten Glaubensgeheimnis zu bringen.

Die zweite Betrachtungsmethode des hl. Ignatius

Sie besteht zum Unterschied von der ersten darin, daß nicht das schlußfolgernde Denken oder das vernünftige Überlegen und Erwägen den Willen in Bewegung setzen soll, sondern mehr das intuitive Erfassen der lebendigen Wirklichkeit.<sup>263</sup>

Die Weise des Betrachtens hängt ja sicher auch von der Wahl des Gegenstandes ab. Dort, wo Personen betrachtet werden, kann das schlußfolgernde Denken nicht jene Erkenntnisse vermitteln wie das Anschauen dieser Personen. Dazu ist freilich die Phantasie notwendig. Dennoch darf man nicht glauben, daß z.B. das Schauen der Personen, das Hören ihrer Worte, das Beobachten ihres Tuns, reine Phantasie wäre. Es ist vielmehr so, daß im gleichen Augenblick, da die Phantasie uns heilige Personen vorstellt, das Bild wahrer Heiligkeit aufleuchtet. So mag es schon reine Phantasie sein, wenn man sich vorstellt, Jesus hätte dies oder jenes zu seiner Mutter gesagt; keine Phantasie aber ist die damit zugleich erfaßte Heiligkeit, Liebe oder Demut Jesu. Ignatius läßt deshalb den Betrachter schauen, was die heiligen Personen sind, reden oder tun, damit er daraus irgendeinen Nutzen ziehe. Aus bloßen Phantasien aber, denen keine Wirklichkeit entspricht, kann man keinen wahren Gewinn schöpfen.

Bei dieser Art der Betrachtung bleibt man also durchaus nicht am Bild, das man sich vorstellt, hängen, sondern sucht die mit dem Bild aufleuchtende geistige Schönheit zu erfassen und zu genießen,<sup>264</sup> um so selbst der Berufung zu wahrer Heiligkeit gerechter zu werden. Man soll nicht zeitraubend und anstrengend seine Phantasie bemühen, sondern in konkreter Weise diese Menschen sehen. Es sagt mir z. B. jemand, ich solle Nächstenliebe üben, und dazu gehöre auch, Kranke zu betreuen usw. Das wird mich vielleicht langweilen. Wenn ich aber ein großes Kunstwerk, das vielleicht den hl. Franz von Assisi darstellt, betrachte, so kann ich dadurch eine Liebesrührung spüren und in einem einzigen Augenblick erfassen, was es um die Nächstenliebe ist. Oder ich sehe ein Bild Maria Magdalenas, die sich ungeachtet aller anderen Menschen Jesus zu Füßen wirft; mit einem Male erfasse ich, was Liebe, Demut und Reue bedeuten. (99)

#### **3.1.4.2.2 Die Betrachtungsmethode des hl. Franz v. Sales**

Der besondere Wert dieser Betrachtungsmethode liegt darin, daß Franz v. Sales auf die Schwierigkeiten der Anfänger besonders eingeht und verschiedene Mißverständnisse zu klären sucht. Er setzt Menschen voraus, die im geistlichen Leben noch ganz unerfahren sind, und stellt alles,

---

<sup>263</sup> Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 106 – 109. – Lercaro: Wege, S. 203 – 211.

<sup>264</sup> „Denn nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken.“ Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 2.



ohne sich dabei wesentlich vom hl. Ignatius zu unterscheiden, so lichtvoll dar, daß kaum noch Schwierigkeiten bleiben können.<sup>265</sup>

### Die Vorbereitung auf die Betrachtung

Franz v. Sales ist hier viel ausführlicher als Ignatius. Er begnügt sich nicht zu sagen, der Geist möge sich in Ruhe sammeln und überdenken, was er zu tun im Begriff ist; er gibt den Rat, sich in die Gegenwart Gottes zu versetzen, und erklärt zugleich, auf welche verschiedene Arten dies möglich ist. Man kann an die Allgegenwart Gottes denken, an die Gegenwart Gottes im eigenen Herzen, wo er gleichsam der Geist unseres Geistes, das Herz unseres Herzens ist.<sup>266</sup> Man kann auch an Jesus denken, der vom Himmel her auf uns herabblickt, oder kann sich Jesus in seiner menschlichen Gestalt gegenwärtig denken.

Nach dieser ersten Vorübung soll man Gottes Beistand anrufen, wobei man sich verschiedener Gebete bedienen kann. Franz v. Sales führt verschiedene Anrufungen aus den Psalmen an.

Nach der zweiten Vorübung kommt als dritter Teil der Vorbereitung die „Vorstellung des Geheimnisses“. Dies entspricht der Vorstellung des Ortes bei Ignatius. Ignatius will diese Vorstellung sowohl bei Betrachtungsgegenständen anwenden, die der Vorstellungskraft ein natürliches Betätigungsfeld geben, aber auch bei rein geistigen Betrachtungsstoffen.<sup>267</sup> Franz v. Sales scheint wohl die Schwierigkeit empfunden zu haben, auch im zweiten Fall daran festzuhalten, und sagt: „Denn bei anderen (Betrachtungsstoffen) kann diese Art der Vorstellung nicht in Frage kommen, so bei der Betrachtung über die Größe Gottes, die Schönheit der Tugenden, unser Ziel usw. Man könnte wohl Ähnlichkeiten und Vergleiche heranziehen, die sind aber schwer beizuholen, und ich will mit dir ganz einfach verfahren, damit dein Geist sich nicht abplagen muß, um alles mögliche auszutüfteln.“<sup>268</sup>

Dennoch will er, daß das Ziel der „Vorstellung des Ortes“ erreicht werde: „Durch die Vorstellung wird dein Geist in das Geheimnis eingeschlossen, das du betrachten willst, damit er nicht hin und her flattere, so wie man einen Vogel in den Käfig sperrt oder den Sperber an die Leine legt, damit er auf der Faust sitzen bleibe.“<sup>269</sup>

### Die Erwägung

Durch die Erwägung soll unser Herz für Gott erwärmt werden. Dabei heißt es den seelischen Bedürfnissen Rechnung tragen und nicht meinen, eine bestimmte Arbeit absolvieren zu müssen. Man bleibt bei einer Erwägung, so lange man etwas von ihr haben kann, wie die Bienen die Blume nicht verlassen, solange sie Honig finden. Findet man aber bei einer Erwägung

---

<sup>265</sup> Anleitung II, 2 – 7. – Wessely: *Leben aus Gott*, S. 165 f. – G. Lercaro: *Wege*, S. 93 – 117.

<sup>266</sup> Franz von Sales gebraucht hier die Wendung „Herz deines Herzens und Seele deiner Seele“. Anleitung II, 2. – Sie findet sich, bisweilen geringfügig verändert, auch bei anderen geistlichen Schriftstellern, etwa bei Theresia von Avila: *Seelenburg VII*, 2, 7; H. Bremond: *Heiligkeit und Theologie*, S. 145; Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 83, 141, 196; M. Scheeben: *Dogmatik I*, 895.

<sup>267</sup> Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen*, Nr. 47: „Bei der ‚unsichtbaren‘ (Betrachtung), wie hier bei den Sündern, wird die Zusammenstellung darin bestehen, mit der Sucht der Vorstellungskraft zu sehen und zu erwägen, daß meine Seele in diesem verderblichen Leib eingekerkert ist und das ganze Zusammengesetzte in diesem Tal wie verbrannt, unter wilden Tieren ...“

<sup>268</sup> Anleitung II, 4.

<sup>269</sup> Anleitung II, 4.

nichts, so geht man zu einer anderen über, immer aber ganz einfach, ruhig und ohne Hast. Auf Grund der Betrachtung oder Erwägung soll es nun zu Regungen des Herzens kommen.<sup>270</sup>

#### Die Affekte und Entschlüsse

Unter den Herzensregungen versteht Franz v. Sales Liebe zu Gott und den Nächsten, Sehnsucht nach dem Himmel, Eifer für das Heil der Seelen, für die Nachfolge Christi, Mitleid, Bewunderung, Freude, Furcht vor Gottes Ungnade, Vertrauen in Gottes Güte, Scham über begangene Sünden. Soviel es der Seele möglich ist, soll sie sich in solchen Herzensregungen ergehen; sie kann zur Erleichterung fromme Bücher dazu gebrauchen. Diese allgemeinen Herzensregungen müssen aber schließlich in ins einzelne gehende Vorsätze münden. „So wird wohl das erste Wort des Herrn am Kreuz in dir den Wunsch wecken, ihm nachzufolgen, deinen Feinden zu verzeihen und sie zu lieben. Ich muß aber sagen, das ist zu wenig, wenn du nicht einen besonderen Entschluß hinzufügst, wie diesen: Ich werde mich also nicht mehr über diese und jene Worte beleidigt zeigen, die der oder jener, mein Nachbar oder meine Nachbarin, mein Diener oder meine Magd über mich sagen ...“<sup>271</sup>

#### Schluß

Die Art, wie Franz v. Sales die Betrachtung abschließen läßt, ist sehr beachtenswert, will man nämlich wirklich aus ihr Nutzen ziehen. Die Betrachtung soll mit drei Dingen beschlossen werden: Zuerst möge man Gott danken für alle Entschlüsse und Herzensregungen, die er geschenkt hat. Dann folgt die Aufopferung: Das Blut Christi, sein Leiden und Sterben, seine Tugenden und - mit ihnen vereint - die eigenen Entschlüsse und Affekte sollen Gott dargebracht werden. Daran schließt sich die Bitte - und diese Bitte soll sehr innig sein -, Gott möge einem die Tugend seines Sohnes mitteilen und die eigenen Entschlüsse segnen. Schließlich soll man all derer gedenken, die einem nahestehen, oder derer, die geistliche Hilfe notwendig haben. Durch den sogenannten geistlichen Blumenstrauß soll der Erfolg noch mehr gesichert werden. Man nimmt sich etwas aus der Betrachtung für den Tag mit, Gedanken, die einem besonders zugesagt haben.<sup>272</sup>

Sehr wertvoll sind dann noch die Winke, die Franz v. Sales für die Zeit nach der Betrachtung gibt. Er drängt sehr darauf, die Entschlüsse auszuführen, ja die Gelegenheit zu suchen, wo man sie ausführen kann. Man soll ferner trachten, die Herzensregungen solange als möglich zu bewahren. Die Hinwendung vom Gebet zur Arbeit geschehe in vollkommener Ruhe. Der Bischof von Genf weiß, wie rasch all das, was in der Betrachtung aufgebaut wurde, wieder zerstört sein kann.<sup>273</sup>

#### 3.1.4.2.3 Die Betrachtungsmethode der hl. Theresia v. Jesus

Theresia hatte nicht die Absicht, eine eigene Weise der Betrachtung zu lehren. Sie verwies auf die verschiedenen Betrachtungsbücher, die zu ihrer Zeit in Gebrauch waren, und empfahl sie ihren Schwestern. Sie wollte lediglich jenen, die nicht zu betrachten verstehen, einen Weg zei-

---

<sup>270</sup> Anleitung II, 5.

<sup>271</sup> Anleitung II, 6.

<sup>272</sup> Anleitung II, 7.

<sup>273</sup> Anleitung II, 8.

gen, der zu einer sehr hohen Gebetsstufe gelangen lassen kann. „O meine Schwestern, die ihr mit dem Verstande nicht viel nachsinnen noch eure Gedanken gesammelt halten könnt, gewöhnt euch doch an diese Übung ...!“ (108) Sie ermahnt jene, die nicht viel nachdenken können, ihren Blick einfach auf den Erlöser zu richten. Je nach der eigenen inneren Verfassung soll der Blick den Auferstandenen oder den Schmerzensheiland treffen. Dadurch wird das Herz in Bewegung geraten und sich gedrängt fühlen, den Herrn anzusprechen. Als Hilfsmittel kann ein Bild des Heilandes dienen, das einen anregt, das man bei sich tragen oder im Geiste vor sich sehen soll. Sie fordert so die Schwestern auf, sich oft mit Jesus wie mit einem vertrauten Freund zu besprechen.<sup>274</sup> „Meiner Ansicht nach ist nämlich das innerliche Gebet nichts anderes als ein Freundschaftsverkehr, bei dem wir uns oftmals im geheimen mit dem unterreden, von dem wir wissen, daß er uns liebt ...“<sup>275</sup>

Es könnte scheinen, als wolle Theresia für einfache Seelen an Stelle der Erwägung die Tätigkeit der Phantasie setzen. Doch dürfte dies nicht der Fall sein, da sie selbst gar keine Begabung auf diesem Gebiet gehabt zu haben scheint. Eher ist anzunehmen, daß sie, ohne es vielleicht selbst zu wissen, bei ihren Nonnen einen tiefen Glauben voraussetzt, der schon durch ein Bild oder eine einfache Vorstellung leicht zur Betätigung gebracht werden kann. Weil es sich nicht so sehr um ein Verweilen bei Phantasiebildern handelt, sondern um ein Innwerden der einfachsten Glaubenstatsachen, liegt in dieser Betrachtungsart ein besonderer Wert: Sie führt zu einem ständigen Wandel in der Gegenwart Jesu. Es ist verständlich, daß Theresia jenen, die darin treu sind, verspricht, sie würden Trost erlangen und sich der Gesellschaft Jesu, dieses wahren Seelenführers erfreuen dürfen, d.h. sie würden zur Gnade der Beschauung gelangen.<sup>276</sup>

Diese Verhaltensweise beim Gebet ist natürlich schon etwas abhängig vom Stand eines Menschen. Wer Mitglied eines beschaulichen Ordens ist, hält es dort nicht aus, wenn er das, was er tut, nicht mit den Augen des Glaubens ansieht. Ist er nicht in einem solchen Orden, so hat er so viele Beschäftigungsmöglichkeiten, die in sich so wertvoll sind, daß sie ihn ganz ausfüllen können, wie dies z.B. bei den Aufgaben der Krankenpflege der Fall ist. In beschaulichen Klöstern aber sieht die Tagesordnung Arbeiten vor, die für sich genommen ein Leben nicht ausfüllen können: Die Reinigung des Hauses oder das Flickern der Wäsche ... Der Kontemplative muß das alles mit den Augen Christi ansehen, will er nicht in innerer Stagnation und Resignation enden.

#### 3.1.4.2.4 Die Betrachtungsmethode von Saint Sulpice

Die großen Linien dieser Gebetsweise sind von Bérulle (1575 - 1629), Condren (1588 - 1641) und Olier (1608 - 1657) gezeichnet worden; Tronson (1622 - 1700) hat diese Methode dann ins Einzelne gehend ausgearbeitet. Wenn man das Wesentliche erfassen will, muß man sich vergegenwärtigen, daß die geistige Haltung des Oratoriums von Bérulle durchaus eine theozentrische ist, und zwar in einem viel intensiveren Sinn, als dies sonst anzutreffen ist.<sup>277</sup> Bérulle betrachtet die Welt Gottes, wie sie in sich ist; er sieht im Leben Jesu zuerst die Beziehungen zum dreieini-

---

<sup>274</sup> Theresia von Jesu: Weg der Vollkommenheit, 26, 2. - Vgl. Wessely: Leben aus Gott, S. 166 - 170. G. Lercaro: Wege, S. 221 - 247.

<sup>275</sup> Theresia von Jesu: Leben, 8, 5.

<sup>276</sup> Vgl. Theresia von Jesu: Leben, 8, 10.

<sup>277</sup> H. Bremond: Heiligkeit und Theologie, S. 107 - 153. - G. Lercaro: Wege, S. 147 - 156.

gen Leben und erkennt als erste Tat des Menschensohnes die Anbetung, die er als Hoherpriester und Vertreter des Menschengeschlechtes dem Vater darbringt. Sie wird vollzogen durch einzelne Akte der Anbetung, geschieht aber auch in allen Zuständlichkeiten (états) seines Lebens, vor allem durch seine heilige Kindheit, sein Leiden und Auferstehen. Alle Akte und Zuständlichkeiten des Lebens Jesu bedeuten eine solche Verherrlichung des dreieinigen Gottes, ein solches Lob, daß man sagen kann, daß in den verschiedenen Lebensäußerungen des Menschensohnes das bisher verborgene, unendlich reiche dreieinige Leben faßbar und offenbar wird „Denn das Leben ist erschienen ... das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist.“ (1 Joh 1,2) „Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.“ (Joh 1,18)

Die glänzendsten Erscheinungen des Himmels und die größten Wunder, die auf Erden geschehen, bedeuten nichts, verglichen mit dem Sichtbarwerden Gottes selbst. Je mehr man Jesus erkennt, umso mehr muß man von ihm gefesselt sein, ihn bewundern und anbeten. An ihm ist ja alles göttlich, seine Menschheit strahlt in allen Äußerungen ihres Lebens die Gottheit gleichsam aus wie die Sonne das Licht. In Ihm hat sich Gott vollkommen ausgesprochen und anders als in ihm spricht er sich nicht mehr aus. Jesus ist der einzige wahre Anbeter, der einzige, der den Vater gebührend verherrlicht. Alles Lob und alle Bewunderung, die wir für Jesus aufbringen, wird daher erst dann den von Gott gewünschten Grad erreicht haben, wenn Jesus uns ergreift und uns ansich zieht (vgl. Phil 3,12), wenn wir ihm ganz zu eigen sind, und zwar so, daß er uns als seine erweiterte Menschheit betrachten kann. Unser eigenes Leben, unser Weinen und Lachen und Arbeiten, wird zur Ausstrahlung seines Wesens (vgl. Gal 2,20).

Die Tatsache unserer Eingliederung in Christus, der Berufung zu immer innigerer Teilnahme am Leben Christi ist es also, die das Leben des Oratorianers vor allem bestimmen muß, die auch sein ganzes Gebetsleben zutiefst beeinflusst. Diese immer tiefere Eingliederung in Christus ist aber Gnade, und die Gnade will erbeten sein. Daher wird die Gebetsweise des Oratorianers mehr als sonst darauf ausgehen, sich die Hilfe Gottes zu sichern, um dieses Ziel erreichen zu können. Sie wird den Hauptakzent beim betrachtenden Gebet nicht auf vernünftige Erwägungen einerseits und Entschlüsse des Willens andererseits legen, obwohl sicher Erwägungen und Willensentschlüsse ihren Platz haben werden, sondern auf jene innere Haltung, die uns Gott angenehm machen kann, die dem Willen Gottes, in uns das Bild seines Sohnes Gestalt gewinnen zu lassen (vgl. Röm 8,29), das Leben Jesu in uns hervorzurufen, Rechnung trägt. Aus dieser Ausrichtung des geistlichen Lebens ergibt sich nun auch die Betrachtungsmethode.<sup>278</sup>

Die Vorbereitung umfaßt erstens die ziemlich genaue Wahl des Betrachtungsgegenstandes am Vorabend. Vor allem soll der Gegenstand aus dem Leben Jesu genommen werden. Bei dieser Wahl soll auch schon überlegt werden, welcher Art die Bitten und Vorsätze sein sollen. Mit den Gedanken an die Betrachtung soll man sich zur Ruhe legen und mit ihnen auch morgens sich erheben. Am Morgen soll man bei der „nächsten Vorbereitung“, sich in die Gegenwart Gottes versetzen, besonders ihn im eigenen Herzen anbeten. Dann sich vor ihm verdemütigen bei dem Gedanken an die begangenen Sünden, das Confiteor sprechen und schließlich im Bewußtsein der eigenen Unfähigkeit, gut zu beten, den Hl. Geist mit dem Veni Sancte Spiritus anrufen.

---

<sup>278</sup> H. Bremond: Histoire III, 101 - 140. - A. Tanqueray: Grundriß, S. 500 - 505. - G. Lercaro: Wege, S. 156 - 173. - G. Thils: Heiligkeit, S. 624 f. - G. Courtois: Betrachtung, S. 115 f.

Wesentlich an dieser Vorbereitung ist die Verdemütigung vor Gott. Olier sagt einmal, man soll sich vorkommen wie der Halberschlagene des Evangeliums, dem vom Samaritan geholfen wird (Lk 10, 25-37); man soll um Erbarmen rufen, wie es die Bettler, die Blinden und die Lahmen des Evangeliums getan haben.

Nun folgt der Hauptteil der Betrachtung: Zunächst die Anbetung – „Jesus vor Augen“. Der Beter betrachtet Jesus in einem bestimmten Geheimnis seines Lebens und sucht seine Handlungen, seine Worte, zu „wägen“. Man sucht die Gefühle seines Herzens zu erkennen, um dadurch womöglich eine bleibende, unvergängliche Zuständlichkeit seines Wesens zu erfassen, die man anbeten und bewundern kann oder die das Herz in Bewegung bringt.

Nun soll die Vereinigung mit dem Herrn erstrebt werden – „Jesus im Herzen tragen“. Was man an Jesus bewundern und anbeten konnte, gerade das will man auch in sich selbst verwirklicht sehen, weil ja auch Jesus selbst diese seine Eigenart in mir hervorbringen will. Die Art seines demütigen Schweigens etwa oder seiner geduldigen Unterweisung, seines Betens usw. soll in mir Gestalt gewinnen und damit er selbst (vgl. Gal 4,19). Bevor auch die Bitte um diese Vereinigung mit Jesus in diesem ganz bestimmten Sinn ausgesprochen wird, muß eine Erwägung stattfinden, inwiefern mir diese bestimmte Lebensart Jesu besonders abgeht und wo ich für sein „Einfließen“ ein Hindernis setze. Man kann darüber Reue erwecken, ein Verlangen bezüglich der Zukunft äußern und nun Jesus innig bitten, er möge mir sein Leben in dieser bestimmten und soeben betrachteten Gestalt gewähren.

Mit Jesus vereint schaut man auf den kommenden Tag und faßt ins einzelne gehende Vorsätze: „Jesus an der Hand“. All das muß aber in großer Demut und mit herzlicher Bitte um Hilfe geschehen.

Die Betrachtung wird abgeschlossen, indem man Gott für alle Gnaden dankt, ihn wegen mancher Nachlässigkeit um Verzeihung bittet und seinen Segen für alle Vorsätze, für den gegenwärtigen Tag, das ganze Leben, die Stunde des Todes erfleht. Im Sinne des hl. Franz v. Sales werden gewisse Gedanken aus der Betrachtung besonders festgehalten, um sich ihrer unterm Tag öfters erinnern zu können. Alles wird schließlich der seligsten Jungfrau anvertraut und das „Unter deinen Schutz und Schirm“ gebetet.

Die Betrachtungsmethode des Oratoriums will also in besonderer Weise zur Vereinigung mit Christus führen. Die von Olier stammenden Worte „Jesus vor Augen“, „Jesus im Herzen tragen“, „Jesus an der Hand“ zeigen dies an und legen es dem Betrachter nahe, sich sehr um Akte des Glaubens, des Vertrauens, der Hoffnung und der Liebe zu bemühen. Zugleich kann man erkennen, wie sehr der Betrachter angeregt wird, sich in verschiedener Weise an Jesus zu wenden, also wirklich zu beten.

Bei der soeben geschilderten Gebetsweise von St. Sulpice handelt es sich also um eine „affektive“, auf Erwägungen gestützte Methode; sie strebt der ganzen Anlage nach dem Ziel zu, das auch die hl. Theresia für ihre Schützlinge zu erreichen trachtete: Nach der Vereinigung mit Gott, die schon der mystischen Ordnung angehört.

### 3.1.4.3 Das Gebet des Herzens und die erworbene Beschauung

Der Eifer in der Übung des betrachtenden Gebetes wird von Gott mit höheren Gnaden belohnt, das betrachtende Gebet wird allmählich zum Gebet des Herzens.<sup>279</sup> Es ist dies ein Gebet, bei welchem die Erwägungen stark zurücktreten zugunsten der Anmutungen des Herzens. Es gibt gewiß schon Anfänger, die dieses Gebet üben; Die hl. Theresia v. Jesus empfiehlt es allen, denen es schwerfällt oder unmöglich ist, nachzudenken.<sup>280</sup> Freilich schreibt sie für Nonnen, also für Menschen, die schon durch ihren Eintritt in den strengen Karmel gezeigt haben, daß sie hochherzig sind, in denen also schon ein tiefes Glaubensleben vorhanden sein muß. Aber es ließe sich auch denken, daß ein Mensch, der im geistlichen Leben wirklich ein Anfänger ist - nicht nur, was das Gebetsleben, sondern auch was das Tugendleben betrifft - , mit dem Gebet des Herzens beginnt, einfach deshalb, weil ihm kein anderes gelehrt wird. Es gibt ja auch Hilfsmittel für dieses Gebet: Bücher, die nichts anderes enthalten als Geisteserhebungen und Anmutungen.<sup>281</sup> Man kann sich also gewiß zu Beginn des geistlichen Lebens dem Gebet des Herzens hingeben; aber man wird deshalb nicht sagen können, daß dieses Gebet höher sei als das Gebet desjenigen, der sich bemüht, mit Erwägungen des Verstandes zu beginnen.

Das Gebet des Herzens, das Gott als Belohnung schenkt, unterscheidet sich nicht nur in der Form von der reinen Betrachtung; es ist eine Frucht der tiefen und liebenden Erkenntnis der verschiedenen Glaubensgeheimnisse. Die Anmutungen des Herzens, denen sich die Seele hingibt, sind daher auch nicht allein vom Willen befohlen, sondern ergeben sich wie von selbst. Die Erwägungen des Verstandes treten nicht deshalb zurück, weil die Seele sich ihnen nicht hingeben könnte - sei es infolge schwächerer Verstandeskraft oder infolge Ermüdung - , sondern deshalb, weil diese Erwägungen sie nicht mehr bereichern, weil sie das, was diese bieten, bereits besitzt, so daß ein längeres Erwägen verlorene Zeit wäre und nur den Drang des Herzens zu Gott hindern könnte. Gewiß werden die Erwägungen des Verstandes nicht ganz und nicht immer unterbleiben, aber im allgemeinen wird es genügen, die Aufmerksamkeit des Verstandes auf gewisse Glaubenstatsachen hinzulenken, um sofort oder sehr bald das Herz in Bewegung zu versetzen.

Man kann die Entstehung des Herzensgebetes auch rein natürlich erklären. Es gibt zumindest ein Gebet des Herzens, das sich vom obengenannten Fall abgesehen, auch rein natürlich erklären läßt. Es ist klar, daß Betrachtungsgegenstände, die vom Verstand oft erwogen wurden, nun viel leichter und ziemlich mühelos erfaßt werden; man wird bei diesen Gegenständen nicht mehr so lange verweilen wie früher. Der Wille wird stärker damit beschäftigt sein, die Folgerungen aus bereits gut erkannten Wahrheiten zu ziehen. Was aber zu beobachten ist, ist doch auch dies, daß eine klar durchschaute Wahrheit das Herz durchaus noch nicht fesseln muß, ja daß sich sogar sehr oft Langeweile und Überdruß einstellen, sich in irgendeiner Weise mit dem Verstand oder mit dem Herzen einer Wahrheit hinzugeben, die man schon erschöpfend betrachtet hat. Lieber beschäftigt man sich mit einem Gegenstand, der einem noch neu ist und

---

<sup>279</sup> Vgl. L. Lallement: Geistliche Lehre, S. 275, - A. Saudreau: Das geistliche Leben, S. 360 - 398. - Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 137 - 155. - Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 783 - 788. - A. Tanquerey: Grundriß, S. 684 - 699. - G. Lercaro: Wege, S. 299 - 313. - G. Thils: Heiligkeit, S. 630 f.

<sup>280</sup> Theresia von Jesu: Weg der Vollkommenheit, 26, 2: „Ich selbst habe viele Jahre lang darunter zu leiden gehabt, daß ich mit meinen Gedanken nicht ruhig bei einem Gegenstande bleiben konnte ...“ (S. 133).

<sup>281</sup> Wessely erinnert hier an die Schriften E. Vandeurs.

den man sich erst aneignen muß. Daraus ist zu sehen, daß das Gebet deshalb noch nicht höher geworden ist, auch wenn der Beter gelegentlich mehr mit dem Willen als mit dem Verstand tätig ist. Er übt das Gebet des Herzens noch nicht habituell und sofern er es übt, übt er es nicht als ein Gebet, das einer höheren Stufe angehört.

Vom Gebet des Herzens als einer Gebetsstufe kann man nur dort sprechen, wo der Mensch eine so tiefe Einsicht in einen übernatürlichen Sachverhalt hat, daß sich aus seinem Herzen wie von selbst Akte des Lobes, des Dankes, der Reue oder der Liebe zu Gott erheben.

Manche Menschen erhalten eine tiefe Einsicht in ihre Sündhaftigkeit. Tag und Nacht ist ihr Geist davon erfüllt; sie können fast nicht anders als sich vor Gott im Gebet erniedrigen, wie jener Zöllner, der gebetet hat: „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ (Lk 18,13). Andere sind von einem großen Verlangen nach einer bestimmten Tugend erfüllt. Sie ersehnen sie mit der ganzen Kraft ihres Herzens, nicht in einer vorübergehenden Aufwallung, sondern ständig. Wie ein Hungeriger stets ans Essen denkt, so diese Menschen an bestimmte Tugenden, die sie sich von Gott erbitten. Wieder andere sind von Liebe zum gekreuzigten Heiland erfüllt. Der Gedanke an sein Leiden oder auch an seine Gegenwart im Allerheiligsten Sakrament begleitet sie. In ihnen erwacht eine große Kreuzes- und Opferliebe und mit Gewalt zieht es sie hin zur Anbetung der Eucharistie.<sup>282</sup>

Ist ein Mensch zu dieser Gebetsstufe gelangt, dann soll er nicht vergessen, daß Gott ihm eine große Gnade geschenkt hat. Aus eigener Kraft könnte er nicht so beten. Er muß sich hüten, andere, die nicht so beten können, geringzuachten; er muß sich weiterhin sagen, daß die Gnade zwar groß ist, daß es aber noch weit größere Gnaden gibt, und daß er erst am Anfang der Gnadenmitteilungen Gottes steht.

Das innige Gebet, das er verrichtet, das lange, anhaltende Verweilen in frommen Gedanken ist noch nicht das beschauliche Gebet! Wenn man die Frage stellt, wodurch es sich von diesem unterscheidet, kann man sagen, dadurch, daß es der Weise nach durchaus natürlich ist. Gott bewegt den Menschen noch auf menschliche Weise, d.h. er unterstützt seine eigene Weise tätig zu sein; er läßt ihn, sei es durch ein Bild oder ein Wort, sei es durch seine Phantasietätigkeit oder seine gedankliche Arbeit von einer Einsicht erfüllt sein und setzt dadurch seinen Willen in Bewegung, rührt sein Herz. Der Mensch, der dem Gebet des Herzens ergeben ist, kann immer sagen, welche Wahrheit oder Tatsache ihn erfüllt, was eigentlich sein Herz rührt. Die geistigen Tröstungen nehmen, um mit Theresia zu sprechen, ihren Anfang in uns und enden in Gott.<sup>283</sup> Das heißt, es bedarf eines bestimmten Grundes zu ihrer Entstehung, den wir auch angeben können. Man erhebt sich auf Grund der eigenen, von der Gnade getragenen Tätigkeit zu Gott. Bei der Beschauung ist es nicht so. Da entstehen die Tröstungen, ohne daß ein Grund angegeben werden könnte, sie werden unmittelbar in Gott geschöpft, an der Quelle, und ergießen sich von hier in die Seele. Sie beginnen in Gott und enden in uns.<sup>284</sup>

So wie der dem Herzensgebet Ergebene weiß, was ihn bewegt, so entsteht meist in ihm auch der Wille, Gott in bestimmter Weise besser zu dienen, bestimmte Tugenden zu erwerben, in be-

---

<sup>282</sup> A. Saudreau: Das geistliche Leben, S. 372 – 374 (nach F. Libermann).

<sup>283</sup> Theresia von Jesus: Seelenburg IV, 1, 5 f. (S. 62).

<sup>284</sup> Theresia von Jesus: Seelenburg IV, 3, 3 (S. 75 f.).

stimmter, klar umschriebener Weise Jesus nachzufolgen. Ohne daß dieser Beter es merkt, steht sein eigenes Tun, sein eigener geistlicher Fortschritt noch stark im Vordergrund, während beim beschaulich Betenden das Wohlgefallen am göttlichen Willen, an dem, was Gott tut, wie Gott sich in uns verherrlicht, vorherrscht.

Derjenige, der sich zum Herzensgebet erhoben hat, soll dem Gebet die gleiche Sorgfalt zuwenden wie früher, er soll aber in seinem Betrachtungsstoff nicht viel wechseln oder zumindest nicht in seinen Herzensergüssen. Er soll auch in seinen Vorsätzen beständig sein und vor allem sich immer wieder zu Sammlung, Geduld und Abtötung aufrufen. Er soll lernen, soviel er kann, bei Gott zu bleiben, der in seinem Herzen wohnt.<sup>285</sup>

Es wurde oben hervorgehoben, daß das Gebet des Herzens sich von der Beschauung unterscheidet. Mit dem Wort Beschauung meinen wir stets, wie die Meister des asketischen und mystischen Lebens, die sogenannte eingegossene Beschauung (*contemplatio infusa*).<sup>286</sup> Seit dem 17. Jh. ist auch der Begriff der erworbenen Beschauung (*contemplatio acquisita vel ordinaria*) aufgenommen und verbreitet worden,<sup>287</sup> von der freilich weder Theresia noch Johannes vom Kreuz gehandelt haben.<sup>288</sup> Man kann sagen, daß der Mensch, der sich dem Herzensgebet hingeben kann, auf der gleichen Höhe hält, wie derjenige, der sich der erworbenen Beschauung erfreut. In vielen Fällen decken sich beide Gebetsarten. Beschauung im weitesten Sinn genommen, wie sie auch dem Ungläubigen möglich ist, ist die rein geistige Schau einer Wahrheit, die über das schlußfolgernde Denken erhaben und von Bewunderung begleitet ist.<sup>289</sup> In dieser Weise kann sowohl eine natürliche wie eine übernatürliche Wahrheit geschaut werden. Im ersten Fall ist dazu der natürliche *concurus divinus* notwendig, im zweiten Fall die Glaubensgnade und helfende Gnaden.

Als erworbene Beschauung wird nun eine einfache, liebevolle Erkenntnis Gottes und seiner Werke bezeichnet, welche die Frucht der persönlichen, von der Gnade unterstützten Tätigkeit ist. Eine solche Schau genießt der Theologe in der Zusammenschau geoffenbarter Wahrheiten oder der Prediger, der seine Predigt in einer Leitidee zusammenfaßt. Auch der Zuhörer einer klar durchdachten Predigt, der dem Prediger zu folgen versteht, nimmt teil an dessen Schau von Wahrheiten, ohne dabei sein eigenes schlußfolgerndes Denken bemühen zu müssen. Gnade und Gaben des Hl. Geistes haben an ihrem Zustandekommen sicher auch ihren Anteil, aber

---

<sup>285</sup> Vgl. Theresia von Jesus: *Weg der Vollkommenheit*, 29, 7 f.

<sup>286</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 142. – DSAM II/2, Sp. 2060 – 2064.

<sup>287</sup> Thomas de Jesus (1564 – 1627) trifft folgende Unterscheidung: „Duplex est oratio mentalis; una infusa a Spiritu Sancto, per quam anima per actus a donis Spiritus Sancti elicitos, supernaturali quodam modo evehitur ad eminentissimas et plane divinas tam intellectus quam voluntatis operationes. Alia est oratio acquisita, quando quis proprio labore et industria adjutus divino gratiae auxiliatricis concursu, atagit mentem suam elevare in Deum, sistere meditari aut contemplari res divinas et supernaturales.“ *Methodus examinandi ac discernendi spiritualem animae profectum*, p. 33. – Vgl. Giovanna della Croce: *Der Karmel und seine mystische Schule*, in: *JbMTh* 8 (1962), bes. S. 35 – 40.

<sup>288</sup> Theresia verwendet zwar nicht den Ausdruck „erworbene Beschauung“, beschreibt aber das Gemeinte unter der Bezeichnung „Gebet der Sammlung“. Theresia von Jesu: *Weg der Vollkommenheit*, 28, 4. – Vgl. Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 149 f.

<sup>289</sup> „Simplex intuitus veritatis“. *STh* II-II, q. 180, a. 6 ad 2.



die wohlgeordnete menschliche Tätigkeit ist doch notwendig und wesentlich und der Grund des Entstehens der so verstandenen erworbenen Beschauung.<sup>290</sup>

Wir haben die erworbene Beschauung mit dem Gebet des Herzens oder dem affektiven Gebet auf eine Stufe gestellt. Es ist ja leicht einzusehen, daß die spontan aus der Seele hervorquellenden Anmutungen, die nicht nur in einem vorübergehenden Gefühl ihre Wurzel haben, sondern aus einer tiefen Einsicht hervorgehen, aus einer klaren Schau übernatürlicher Sachverhalte herkommen. Beim affektiven Gebet sind die Erwägungen des Verstandes deshalb nicht notwendig, weil der Verstand in der Schau der Wahrheit schon zur Ruhe und zur Sättigung gelangt ist. Dem affektiven Gebet liegt also ein beschauliches Moment zugrunde. Dabei kann dieses beschauliche Moment eine größere oder geringere Bedeutung haben. So ähnlich wie beim gewöhnlichen betrachtenden Gebet der Erwägung oder den Anmutungen und Willensentschlüssen eine größere Bedeutung zukommt, so kann auch beim affektiven Herzensgebet die (erworbene) Beschauung als das Erkenntnismoment oder die sich daraus ergebenden Herzensergüsse eine größere Rolle spielen.

## 3.2 Das Studium der Fortgeschrittenen

### 3.2.1 Das Eingehen in die *via illuminativa*

#### 3.2.1.1 Die zweite Bekehrung

Die Hl. Schrift spricht oft von der Notwendigkeit einer „zweiten“ Bekehrung, und dies selbst gegenüber jenen, die im Stand der Gnade leben.<sup>291</sup> Jesus mahnt beispielsweise die Apostel, alles Geltenwollen sein zu lassen und sich zur Haltung der Kinder zu bekehren: „Da rief er ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: Amen, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt 18,2f.; vgl. Mk 9,33-37). Er weist damit auf eine Bedingung hin, die die Apostel noch erfüllen müssen, wenn sie in das Reich Gottes eintreten wollen. Und hatten nicht einige von ihnen auf dem Berg Tabor schon die Herrlichkeit des Herrn gesehen (vgl. Mt 17,1-9)? Die Demut der Kinder, die sich ihrer Kleinheit und Unwürdigkeit bewußt sind, ist also unbedingt erforderlich.

Auch zu Petrus spricht der Herr von der Bekehrung. Beim Letzten Abendmahl heißt es: „Simon, Simon, der Satan hat verlangt, daß er euch wie Weizen sieben darf. Ich aber habe für dich gebetet, damit dein Glaube nicht erlischt. Und wenn du wieder zurückgefunden hast (*aliquando conversus*), dann stärke deine Brüder“ (Lk 22,32f). Vgl. auch Eph 4,22-24, wo den schon Getauften gesagt wird, sie sollen Geist und Sinn erneuern und den neuen Menschen anziehen, der nach Gottes Bild geschaffen ist.

Die Jahre, die man im Dienst Gottes zugebracht hat, lassen immer deutlicher erkennen, wie notwendig es ist, noch eine viel tiefergehende Bekehrung durchzumachen. Auch die großen Lehrer des geistlichen Lebens lassen keinen Zweifel über die Notwendigkeit einer zweiten Be-

---

<sup>290</sup> Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 147. – Garrigou-Lagrange: *Weg II*, S. 808 f.

<sup>291</sup> Réginald Garrigou-Lagrange: *Die drei Bekehrungen*, S. 31 – 37. – Garrigou-Lagrange: *Weg II*, S. 527 – 535. – Freidrich Wessely: *Soli Deo*, in: *KorrAPS* 55 (1934), S. 97 – 102. – *DSAM II/2*, Sp. 2259 – 2265.

kehrung. Louis Lallemand (1587-1635) spricht davon in seiner „Doctrin spirituelle“,<sup>292</sup> ebenso schon vor ihm Katharina von Siena,<sup>293</sup> Johannes Tauler<sup>294</sup> und Johannes v. Kreuz, der diese zweite Bekehrung als die Nacht der Sinne bezeichnet.<sup>295</sup>

Auf die Ausführungen Lallemands sei hier besonders hingewiesen<sup>296</sup>: Es gebe im Leben der Frommen, die nach Vollkommenheit streben, gewöhnlich zwei Bekehrungen. Eine, durch die sie sich zum Dienste Gottes entschließen, und die andere, durch die sie sich ganz dem Weg der Vollkommenheit hingeben. Dies findet Lallemand angedeutet in der Berufung der Apostel und in der Geistsendung.<sup>297</sup> Nicht bei allen Religiösen kommt es freilich zu dieser zweiten Bekehrung und dies infolge ihrer Nachlässigkeit. Und doch ist sie notwendig. Der Grund, warum man erst spät oder überhaupt nicht zur Vollkommenheit gelangt, ist der, daß man fast in allem der Natur und dem menschlichen Sinn folgt. Man läßt sich nur sehr wenig vom Hl. Geist führen, erleuchten und erwärmen. Die meisten Religiösen und selbst die Guten und Tugendhaften unter ihnen folgen nur ihrer eigenen Vernunft und ihrer natürlichen Klugheit, was aber ganz ungenügend sei, will man wirklich zur Vollkommenheit gelangen. Man hält sich meist an die Art derjenigen, mit denen man zusammenlebt, und wie diese sind, ist man auch selbst, nämlich mittelmäßig und unvollkommen, obwohl man das Leben, das man führt, nicht schlechterdings als unregelmäßig bezeichnen kann. Der Hl. Geist wartet einige Zeit, daß diese Frommen in ihr Inneres einkehren, hier die Tätigkeit der Gnade und der Natur erkennen und sich dafür disponieren, der Gnade zu folgen. Wenn sie aber diese Zeit ungenützt vorübergehen lassen, dann überläßt sie der Hl. Geist schließlich sich selbst; er läßt sie in ihrer Finsternis und in der Unwissenheit über ihr Inneres. So leben sie in Wirklichkeit unter großen Gefahren.<sup>298</sup>

„Das Heil eines Ordensmannes ist unlöslich mit seiner Vollkommenheit verbunden. Wenn er also aufhört, sich um seinen geistlichen Fortschritt zu kümmern, wird er allmählich seinem Verderben und Untergang zusteuern. Und kommt es nicht soweit, dann nur, weil Gott, der ihn retten will, ihn erbarmungsvoll vor dem Fall warnt. Alle Meister des geistlichen Lebens sind sich über den Grundsatz einig, daß nicht voranmachen bereits Rückschritt bedeutet. Da aber Gewisse schon etwas Fortschritt gemacht haben, brauchen sie mitunter ziemlich lang, bis sie merken, daß es mit ihnen rückwärts geht, weil dies unmerklich geschieht.“<sup>299</sup>

### 3.2.1.2 Die Notwendigkeit der passiven Reinigung der Sinne

Der Eintritt in die *via illuminativa*, die als zweite Bekehrung von vielen Geisteslehrern beschrieben ist, wird von Johannes v. Kreuz als passive Reinigung und als „Nacht der Sinne“ bezeichnet. Er sagt, daß diese passive Reinigung etwas Allgemeines sei und sich bei einer großen Zahl von

---

<sup>292</sup> Deutsche Ausg. u. d. T.: Geistliche Lehre (1960).

<sup>293</sup> Man lese nur, was sie etwa über das Versagen der Ordensleute schreibt: Gespräch III, 125 (S. 164 - 167). Vgl. II, 60, 63, 68. - Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 535 - 538.

<sup>294</sup> Predigt auf den 2. Fastensonntag (Predigten, Bd. 1, S. 60 - 68) und auf den Montag vor dem Palmsonntag (a.a.O., S. 75 - 82). - Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 539 - 544.

<sup>295</sup> Siehe weiter unten!

<sup>296</sup> Sh. Bremond: Histoire V, S. 13 - 26. In dt. Übers. Liegt dieser Abschnitt vor bei J.-N. Grou: Handbüchlein, S. 234 - 248.

<sup>297</sup> H. Bremond: Histoire V, S. 15.

<sup>298</sup> L. Lallemand: Geistliche Lehre, S. 114.

<sup>299</sup> L. Lallemand: Geistliche Lehre, S. 47.

Anfängern des geistlichen Lebens einstelle.<sup>300</sup> Im 14. Kapitel der „Dunklen Nacht“ bezeichnet er jene, die in diese Nacht eintreten, als die Fortgeschrittenen, sie befinden sich auf dem Erleuchtungsweg oder dem Weg der eingegossenen Beschauung, wobei Gott die Seele nährt und stärkt, ohne daß sie dabei durch ihr eigenes Nachdenken oder ihren Eifer etwas dazu beitragen könnte. Aber es wird aus diesem Kapitel ebenso klar, daß diese Seelen weiter zu kämpfen haben, um die Hindernisse der Gnade zu überwinden und um der Gnade treu bleiben zu können.

Die Notwendigkeit dieser Nacht ergibt sich aus den Fehlern der Anfänger. Vor allem sind es der Hochmut, die Sinnlichkeit und die Trägheit, die sich als Rest der sieben Hauptsünden bei allen finden. Die geistliche Sinnlichkeit besteht darin, daß eine zu große Anhänglichkeit an die Tröstungen beim Gebet entsteht, so daß man diese um ihrer selbst willen sucht und dabei vergißt, daß sie doch nur Mittel und nicht Ziel sein können. Man sucht in Wirklichkeit sich selbst. Die heiligen Dinge sind nur ein anderer Anlaß, den eigenen Vorteil im Auge zu haben; man sucht in ihnen nicht Gott. Dieses Suchen seiner selbst kann sich je nach der Betätigung verschieden äußern. Bei Menschen, die dem Gebet nicht viel Zeit widmen können und ganz im Apostolat aufgehen müssen, kann sich eine solche Anhänglichkeit zeigen. Es ist dies eine Anhänglichkeit eben an ihr äußeres Tun oder an die Freuden, die man dabei von Gott erhalten hat.

Die geistliche Trägheit stellt sich meist deshalb ein, weil das Verlangen nach den geistlichen Tröstungen nicht erfüllt worden ist. Weil die Tätigkeit, sei es das Gebet, die Betrachtung oder die äußere religiöse Betätigung, die Sakramentenspendung oder die Predigt ohne fühlbaren inneren Genuß bleibt, fällt man in Ungeduld oder verliert die Freude an der Arbeit. Man kann sich zu nichts recht entschließen.<sup>301</sup> Thomas spricht einmal davon, daß diese Trägheit zu vielen anderen Sünden führen kann; zu Bosheit, Kleinmut, Zerstreuung, Kritiksucht usw.<sup>302</sup> Es ist klar, daß der unguete Zustand einer Seele, die im Grunde weiß, daß sie sich betätigen sollte, aber sich nicht in der Weise, wie die Gnade es verlangt, betätigen will, eine andere Beschäftigung suchen läßt. Sie möchte sich dabei selber rechtfertigen oder andere, die sie in der rechten Weise arbeiten sieht, vor sich und anderen durch Kritik herabsetzen.

Ist aber die sinnenhafte Befriedigung gegeben, stellt sich also beim Gebet oder bei der Arbeit für Gott viel Trost ein, dann offenbart sich häufig der Hochmut. Man genießt seine Heiligkeit, seine Klugheit oder seinen Fleiß und verurteilt andere, die nicht so sind, wie man selbst ist. Man ist sich selbst genug, meint alles besser zu wissen, verzichtet auf geistliche Führer oder nimmt sich nur solche, die einem zusagen und solange sie einem zusagen.<sup>303</sup>

Alle diese fehlerhaften Anlagen, die mehr oder weniger hervortreten, die aber auch ganz versteckt da sein können, charakterisieren den Zustand der Anfänger. Es wird ganz deutlich, daß Menschen dieses Stadiums das Wort des hl. Paulus: „Wir haben nichts und haben doch alles“

---

<sup>300</sup> „Die sinnliche Nacht ist eine gewöhnliche; sie kommt bei vielen, nämlich bei den Anfängern vor ...“ DN I, 8, 1 (S. 44). – Friedrich Wessely: Johannes vom Kreuz: Die Dunkle Nacht. JbMTh 13/14, 1967/68, S. 63 – 85. Friedrich Wessely: Johannes vom Kreuz; S. 151 – 153. – Vgl. A. Mager: Mystik, S. 124 – 133 und S. 338 – 352. Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 545 – 548. Garrigou-Lagrange: L'Amour de Dieu II, S. 458 – 462.

<sup>301</sup> DN I, 7, 2 – 4 (S. 42 f.).

<sup>302</sup> STh II-II, q. 35, a. 4 ad 2.

<sup>303</sup> DN I, 2, 1 – 5 (S. 26 – 28).

(2 Kor 6,10) nicht konsequent vor Augen haben. „Willst du dahin gelangen, alles zu besitzen, verlange in nichts etwas zu besitzen“ (Johannes v. Kreuz).<sup>304</sup> Die Anfänger haben in einem anfänglich großen Schwung der Liebe Gott vieles geopfert, sie haben auf manche Annehmlichkeit verzichtet, aber jetzt reicht die Liebe nicht mehr aus, um in allen Dingen einzig und allein Gott zufriedenstellen zu wollen.

Mit der geistlichen Genußsucht, mit Trägheit und Hochmut sind viele andere Fehler verbunden: Neugier, Selbstsicherheit, Eifersucht, Neid, Selbstsucht. All das kann sich in den verschiedensten Formen äußern. Gewiß, man kann sich von diesen Fehlern durch eigenes Streben zum Teil befreien. Aber gerade bei diesen Bemühungen bemerkt man dann, daß die Fehler ihre Wurzeln viel tiefer in uns hineingesenkt haben, als es zuerst schien, daß sie scheinbar mit unseren Fähigkeiten zu denken und zu wollen verwachsen sind. Thomas hat diese Verwurzelung unserer Fehler in Verstand und Willen als die „reliquiae peccati“ bezeichnet, die dann durch das Sakrament der Krankensalbung beseitigt würden.<sup>305</sup> Man wird erst frei von diesen Fehlern, wenn Gott einen in den Zustand der passiven Reinigung versetzt. Erst wenn sich der Mensch mit Eifer der Reinigung seiner Seele widmet, wird er verdienen, daß dann Gott seinerseits sein Werk der Vollendung zuführt. Mit anderen Worten: Das Kreuz, das Gott uns schickt, vollendet die Arbeit der Abtötung. Daher sagt der Herr: „Wer zu mir gehören will, der verleugne sich selbst (die eigene Abtötung), nehme täglich sein Kreuz auf sich (das ich ihm geben werde) und folge mir nach.“ (Lk 9, 23)

### 3.2.1.3 Kennzeichen und theologische Erklärung

Johannes v. Kreuz gibt drei Kennzeichen für die passive Reinigung der Sinne an. Er spricht davon sowohl im „Aufstieg zum Berg Karmel“ wie auch in der „Dunklen Nacht“.<sup>306</sup>

Das erste Kennzeichen besteht nach ihm darin, daß man weder in göttlichen Dingen noch auch an den geschaffenen Dingen fühlbaren Trost findet. Um das Empfindungsvermögen zu reinigen, untersagt hier Gott jeglichen Trost. Daß man auch kein Verlangen nach irdischen Werten empfindet, ist ein Zeichen dafür, daß die Trockenheit nicht in irgendwelchen Fehlern ihren Ursprung hat. Denn die Hinwendung zu den Dingen der Welt, die in einer unerlaubten Weise erfolgt, würde auch einen Zug des Herzens zu diesen Dingen im Gefolge haben.

Könnte aber dieser Mangel an fühlbaren Wohlbehagen nicht auch von einer physischen Indisposition kommen? Daher ist noch ein anderes Kennzeichen von Wichtigkeit: In diesem Zustand erinnert man sich Gottes nur mit einer gewissen Sorge und Furcht. Man ist in Sorge, ihm nicht zu dienen. Gerade die Trockenheit beim Gebet, der Widerwille an allen anderen Werken, die man verrichtet, scheinen einem von einem Mangel an Liebe zu kommen. Diese Sorge und das Bemühen, Gott zu dienen, zeigen an, daß diese Trockenheit nicht von mangelnden Eifer herrührt. Freilich kann sie manchmal von einer Neigung zur Melancholie stammen, aber auch dann kann sie ihre reinigende Kraft ausüben, wenn sie nämlich einen nur umso lebhaftere

---

<sup>304</sup> ABK I, 13, 11 (S. 56).

<sup>305</sup> STh Suppl. 3, q. 30, a. 1 c. – Vgl. DS 1696.

<sup>306</sup> ABK II, 12 und 13. DN I, 9. – Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 238 – 241; Garrigou-Lagrange: *L'Amour de Dieu* II, S. 462 – 477, Garrigou-Lagrange: *Weg* II, S. 548 – 557; Garrigou-Lagrange: *Geheimnis*, S. 284 – 288. – DSAM VIII, 434 f.

ren Wunsch, Gott zu dienen, hervorruft. Man sieht jedenfalls, daß der Geist durchaus zum Dienst an Gott bereit ist, während sich der Mensch in seiner Sinnenhaftigkeit niedergeschlagen fühlt.<sup>307</sup>

Die Ursache dafür ist darin zu suchen, daß Gott dem Geist seine Gnaden und Stärkungen nicht auf dem Weg über die Sinne zukommen läßt. Da die Sinne an sich nicht fähig sind, die geistigen Güter aufzufassen, bleiben sie ihrer Nahrung beraubt und sind in Trockenheit und Leere. Der Geist aber wird durch diese rein geistige Nahrung stärker und stärker, wachsamer und aufmerksamer. Er scheut sich mehr denn je, Gott zu beleidigen. Wenn er selbst nichts verkostet von der Süßigkeit dieser neuen Speise und nur Trockenheit empfindet, so rührt dies von dem Neuen und Ungewohnten her. Der Substanz nach ist diese neue Speise am Beginn der dunklen Beschauung trocken für die Sinne und verborgen für den Geist, der sie besitzt. Die Seele, die diese Trockenheit empfindet, fühlt sich in dieser Zeit vielfach gedrängt, die Einsamkeit und Ruhe aufzusuchen, sie kann an nichts denken und hat doch keine Langeweile dabei. In diesem Zustand müssen die Christen trachten, im Frieden zu bleiben, und im Vergessen werden sie die Güte dieser neuen Nahrung verkosten. Sie ist so fein, daß man sie im Augenblick, da man sie genießen will, nicht mehr genießt, so wie die Luft, die man ergreifen will, sich uns entzieht. Will die Seele aber nach der gewohnten Weise tätig sein, sich Gott durch Vorstellungs- und Denkkraft nähern, so bereitet sie der göttlichen Tätigkeit ein Hindernis.<sup>308</sup>

Das dritte Kennzeichen, das Johannes v. Kreuz anführt, ist die Unfähigkeit zu betrachten. Weder Phantasie noch verstandesmäßige Überlegungen lassen die Betrachtung wie früher gelingen. Alle Anstrengungen bleiben ohne Erfolg. Gott teilt sich nicht mehr auf diesem Weg den Seelen mit. Er teilt sich auf eine rein geistige Weise mit, wo es keine Erwägungen mehr gibt; er teilt sich mit durch den Akt der einfachen Beschauung.<sup>309</sup>

Die Unfähigkeit, so wie früher zu betrachten, kommt nicht von einer schlechten Seelenverfassung. Wäre es so, dann müßte sich das Gelingen der Betrachtungen wieder einstellen, sobald diese ungute Verfassung überwunden ist. Hier aber ist es nicht so. Ist die Seele einmal in diese Nacht eingetreten, dann vermehrt sich diese Unfähigkeit mehr und mehr und wird immer größer. Anfänglich freilich ist diese Kontinuität nicht immer gewahrt. Es gibt auch einen vorübergehenden Zustand der von Gott gewirkten Trockenheit und „Nacht“, aber vielleicht kann man dann noch nicht von einem Eintritt in die Dunkle Nacht der Sinne wie bisher dargelegt sprechen, womit ja ein habitueller Zustand, ein bestimmter Stand des geistlichen Lebens gemeint ist.

Dieser Zustand ist also durch zwei negative Kennzeichen, die Trockenheit und die Schwierigkeit zu betrachten, und durch ein positives Merkmal, die beginnende eingegossene Beschauung und den lebhaften Wunsch, Gott zu dienen, charakterisiert. Es handelt sich dabei um ein neues Gnadengeschenk, das Gott der Seele gibt: In der Wurzel ist es bitter, die Früchte aber werden süß sein.

---

<sup>307</sup> DN I, 9, 3 (S. 47 f.). – „... ein anhaltendes Gedenken Gottes, verbunden mit der Besorgnis, auf dem geistlichen Weg rückfällig zu werden“ DN I, 13, 4 (S. 65).

<sup>308</sup> DN I, 9, 4 – 6 (S. 48 f.).

<sup>309</sup> Vgl. ABK (W) II, S. 21 – 23 und S. 202 – 207.

Der „Lehrer der Heiligkeit und Frömmigkeit“, wie ihn das Breve vom 24. 8. 1926 nennt,<sup>310</sup> bietet auch eine theologische Erklärung für den zuvor beschriebenen Zustand der Dunklen Nacht. Nach seinen Worten handelt es sich dabei also um eine speziell reinigende Tätigkeit Gottes. Sie bringt auch einen Beginn der Kontemplation mit sich und aus dieser wieder wird der lebhaft Wunsch, Gott zu dienen, verständlich. Man verlangt nicht nach dem, was man nicht schon erfahrungsmäßig kennt. Und dieser lebhaft Wunsch erklärt auch wiederum die Furcht, Gott zu beleidigen - eine kindliche Furcht, ein Zeichen der Liebe. Die gefühlte Trockenheit ist das Anzeichen des höheren Lebens.

Es läßt sich dabei sicher ein stärkerer Einfluß des Hl. Geistes und seiner Gaben feststellen. Vor allem die Gaben der Wissenschaft, der Furcht und der Stärke spielen hier eine große Rolle. Die Gabe der Wissenschaft, denn man hat keinen Genuß an den geschaffenen Dingen, nicht einmal an den göttlichen, sofern sie auf eine niedere, den Sinnen angepaßte Weise geboten werden. Diese Geistesgabe läßt uns aber nach Thomas<sup>311</sup> die Leere der geschaffenen Dinge erfassen, alles, was sich an Unvollkommenheit in ihnen findet und auch in uns. Die Dinge werden noch nicht durch ihre höchste Ursache erfaßt, wie dies durch die Gabe der Weisheit geschieht, sondern in ihren nächsten Ursachen erkannt. Daher entspricht dieser Gabe auch die Reue, die Erkenntnis der Schwere der Sünde und des Nichts der Kreaturen. Man erkennt, daß alles nichts ist außer Gott und dem Dienst Gottes.

Das zweite Kennzeichen der Dunklen Nacht offenbart den Einfluß der Gaben der Furcht und der Stärke. Es ist nicht die Furcht vor der Strafe, sondern vor der Sünde, vor der Beleidigung Gottes.<sup>312</sup> In dem lebhaften Wunsch, Gott trotz aller Schwierigkeiten zu dienen, zeigt sich die Gabe der Stärke. Und in der Unfähigkeit, sich in diskursiver Weise mit den göttlichen Dingen zu beschäftigen, zeigt sich der Einfluß der Weisheitsgabe. Nach Thomas hat diese Gabe eine reinigende Wirkung, indem sie den Geist über die sinnlichen Bilder und Irrtümer hinaushebt.<sup>313</sup> Sie läßt uns über den Buchstaben des Evangeliums hinausgehen und seinen Geist erfassen und läßt uns auch die Tiefe der Mysterien, wie sie in den Glaubensformeln ausgedrückt sind, durchdringen. Die Glaubensformel ist nicht das Ende, sondern ein Ausgangspunkt. Vor allem wird sich diese Gabe in der Reinigung des Geistes bemerkbar machen, aber jetzt schon wirkt sie den Akt eines tiefen, durchdringenden Glaubens. Von diesem Stadium spricht auch Thomas, wenn er sagt, daß die Seele von einer zweifachen, „difformitas“ befreit werden müsse, will sie zur Kontemplation gelangen: von der einen, die von der Verschiedenheit der Dinge herrühre, und der anderen, die im vernünftigen Erwägen ihren Grund habe.<sup>314</sup>

---

<sup>310</sup> „Magister sanctitatis pietatisque“. Breve vom 24.8.1926. AAS 18 (1926), S. 380.

<sup>311</sup> STh II-II, q. 9, a. 2. - Vgl. A. Gardeil: Der Heilige Geist, S. 100 - 105.

<sup>312</sup> Theresia von Jesus: Seelenburg, 4. Wohnung, 3, 10 (S. 81).

<sup>313</sup> STh II-II, q. 8, a. 7.

<sup>314</sup> „Primo quidem illa, quae est ex diversitate exteriorum rerum ... secunda difformitas, quae est per discursum rationis ...“ STh II-II, q. 180, a. 6 ad 2.

### 3.2.1.4 Verhaltensweise

Johannes v. Kreuz stellt folgende vier Regeln für das Verhalten in der Dunklen Nacht der Sinne auf:<sup>315</sup> Zunächst benötigt der Mensch in diesem Zustand meist einen Führer, der seinen Zustand erfaßt.<sup>316</sup> Hat er keinen, so geht er den begonnenen Weg meist nicht weiter oder der Fortschritt verlangsamt sich. Im Augenblick, da Gott die Seele in dieser Weise zu erheben beginnt, entstehen ja meist so viele innere Schwierigkeiten, daß man sich von einem erleuchteten Führer Rat holen muß. Gewiß wird man nicht von einer absoluten Notwendigkeit reden dürfen. Gott, der die Seele in diese Nacht einführt, wird auch Sorge tragen, daß sie den Weg weitergehen kann. Es ist auch ein Problem, daß ein Mensch bloß deshalb nicht vorankommen sollte, weil er schlecht beraten ist. Man beobachtet auch nicht selten den Fall, daß ein Mensch trotz seiner Ratgeber seinen Weg weiterzugehen vermag. Diese Schwierigkeit kann man in folgender Weise lösen: Die Ablehnung der Hilfe, die Gott durch Menschen gewähren will, ist ein Zeichen des Stolzes und kann sich daher nicht gut auswirken. Die Führung durch einen anderen bedeutet nie, daß man sich den eigenen Bemühungen, zur Erkenntnis des göttlichen Willens zu gelangen, entziehen kann. Die Art, wie man einen Rat versteht, wie man ihn aufnimmt und durchführt, hängt sehr von der inneren Disposition ab und vom Grad, wie man sich vom Geist Gottes selbst leiten lassen will. Dort, wo man sich wirklich aus reinem Gehorsam und in erleuchteter Weise unterwirft, wird aus dieser Unterwerfung unter die Führung eines anderen nur Gutes hervorgehen.<sup>317</sup> Gewiß kann ein Seelenführer oder Beichtvater auch daran Schuld haben, daß eine Seele nicht weiterkommt. Er wird nicht allein die Schuld haben, aber er wird sie auch mittragen. Wenn ein Mensch den anderen zur Sünde verleiten oder von einer höheren Tugend abhalten kann, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch ein Seelenführer dem Werk Gottes hinderlich sein könnte. Das wird aber nur dort der Fall sein, wo auch das Beichtkind sich falsch benimmt. Man wird die Unterweisung in ihrem Wert nicht deshalb für sehr zweifelhaft halten, weil sie auch einmal schaden kann; wie man auch nicht die Predigt an sich als schädlich ansehen wird, obwohl sicher durch Predigten auch viel zerstört oder zumindest oft wenig oder nichts aufgebaut wird. Am frommen Menschen werden ungeschickte Worte oder falsche Sätze abgleiten und ihn nicht berühren. So wird es auch bei den Ratschlägen sein, die jemand von seinem Seelenführer oder Beichtvater bekommt.<sup>318</sup>

An zweiter Stelle gibt Johannes v. Kreuz den Rat, in Geduld auszuharren und sich nicht darüber zu erregen, was man alles zu leiden hat. Die Seele soll ihr Vertrauen ganz auf Gott setzen. Er wird alles geben, was notwendig ist, um diesen Weg fortsetzen zu können. Man darf sich nicht entmutigen lassen und das Gebet nicht aufgeben. Gerade das Gebet wird umso fruchtbarer sein, je mehr man in der Demut, in der Selbstverleugnung und im Vertrauen durchhält.

---

<sup>315</sup> DN I, 10 (S. 51 – 54). – R. Garrigou-Lagrange: *L'Amour de Dieu* II, S. 478 – 490. – Garrigou-Lagrange: *Weg* II, S. 558 – 564.

<sup>316</sup> „Finden solche in dieser Zeit niemanden, der sie versteht, so machen sie Rückschritte. Sie verlassen den rechten Weg oder erschlaffen oder erschweren sich zumindest ihren weiteren Weg.“ DN I, 10,2 (S. 52).

<sup>317</sup> In diesem Sinn lehrt der hl. Franz von Sales: „Selig die Gehorsamen, denn Gott wird sie niemals irreführen lassen.“ F. v. Sales: *Anleitung* II, 11.

<sup>318</sup> Vgl. J.-N. Grou: *Handbüchlein*, S. 90 – 95 (Der Seelenführer) und S. 128 – 134 (Der Gehorsam).

Man betritt nun eben den engen Pfad, der aber allmählich weit werden wird wie Gott, zu dem er hinführt.<sup>319</sup>

Die Akte, die der Mensch in diesem Stadium erwecken muß, erfordern viel größere Kraft als vorher. Einfache Glaubensakte genügen jetzt nicht mehr, sie nützen sozusagen nichts, um der Trockenheit und Gleichgültigkeit Herr zu werden. Es muß regelrecht gekämpft werden, um diese Akte hervorzubringen, schon deshalb, weil man sonst fürchten muß, im Glauben nicht feststehen zu können.

Das sind dann aber auch Akte, die sofort einen Zuwachs an Gnade und Liebe verdienen und bewirken. Wie man bei einer gefährlichen Wegstelle, die passiert werden muß, alle Kraft zusammennehmen muß, so ist es auch hier.

Drittens soll man sich, wenn das Betrachten nicht mehr möglich ist, mit einem ruhigen und liebenden Blick auf Gott besinnen.<sup>320</sup> Dies ist trotz aller Trockenheit möglich. Es wird meistens sein, daß sich die Schwierigkeit zu betrachten nur von Zeit zu Zeit einstellt. Dann muß die Betrachtung, sobald es möglich ist, wiederaufgenommen werden. Jene Menschen allerdings, die von Natur aus zu einer gewissen Bequemlichkeit neigen oder etwas dumm und eitel sind und sich um jeden Preis in einem „mystischen Stadium“ befinden wollen, werden nicht nur mit Vorliebe sich diesem sogenannten liebenden Blick hingeben, sondern auch dann daran festhalten, wenn ihnen die Betrachtung durchaus möglich ist. Sie sollten sich hier an den Rat ihres Beichtvaters halten und nicht so leicht meinen, daß sie von der Vollkommenheit abgehalten werden, wenn ihren Wünschen nicht nachgegeben wird.<sup>321</sup>

Eine vierte Regel gibt Johannes v. Kreuz jenen, die sich dauernd im Zustand der Trockenheit befinden, die auch nicht den Versuch machen, zur Betrachtung zurückzukehren, aber in ihrem Zustand nun die Gegenwart Gottes fühlen möchten. Alle diese Versuche und Wünsche stören nur den Seelenfrieden. Je mehr man eine Befriedigung sucht, sei es des Gefühls oder der Erkenntnis, umso mehr fühlt man die Leere. Es ist dies nur wieder ein Versuch, auf rein natürliche Weise etwas erreichen zu wollen. Man will mehr die Gabe Gottes als Gott selbst. Man soll nicht die Gabe fühlen wollen, sondern sich damit begnügen, sie zu empfangen. Die Freude wird später zum Beschauungsakt hinzukommen. Aber nicht sie ist es, die man suchen soll.<sup>322</sup>

Dieser Beginn der Beschauung ist schon eine eminente Übung der theologischen Tugenden und eine außerordentliche Aktivierung der Geistesgaben. Gott schenkt dabei eingegossene Akte wahrhaft durchdringenden Glaubens, der dabei immer mehr vom Geist des Evangeliums erfüllt wird. So bewahrheiten sich die Worte Christi: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und auch an alles erinnern,

---

<sup>319</sup> Vgl. Benediktusregel: Prol. v. 48 f.

<sup>320</sup> „... sich begnügend mit einem liebenden ruhigen Aufmerken auf Gott, ohne Besorgnis, ohne den Wunsch, ihn kosten oder zu fühlen.“ DN I, 10,4 (S. 53).

<sup>321</sup> In diesem Sinn ist wohl das Wort der hl. Theresia zu verstehen, wir dürften uns nicht wie Toreen verhalten: „Denn sehr töricht wäre das Bemühen der Seele, das schlussfolgernde Denken einzustellen, da sie dadurch viel trockener und die Einbildungskraft durch die Gewaltanstrengung, an nichts zu denken, vielleicht auch unruhiger würde.“ T. v. Jesu: Seelenburg, 4. Wohnung, 3, 6 (S. 78).

<sup>322</sup> DN I, 10,5-6 (S. 53 f.).



was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26). In der Stille des Gebetes erhält man hier, ohne es selbst zu ahnen, das tiefe Verständnis für das Evangelium der Seligkeiten.<sup>323</sup>

### 3.2.1.5 Begleitende Prüfungen

Mit dieser Reinigung, die unter dem Einfluß der Gabe der Wissenschaft die Leerheit der irdischen Dinge erfassen läßt, sind sehr oft heftige Versuchungen gegen die Keuschheit und Geduld verbunden.<sup>324</sup> Gott läßt sie zu, damit durch eine entsprechende kräftige Reaktion diese Tugenden in der Seele fest verankert werden. Dadurch wird die Sinnhaftigkeit des Menschen sehr geläutert. Diese Tugenden, die nun besonders erstarken, werden in der Seele gleichsam der Keim eines höheren Lebens. Es zeigt sich hier der Herabstieg der sittlichen Tugenden, bis in die niedere, sinnhafte Sphäre.

Oft fällt auch in diese Zeit der Verlust von irdischen Gütern und der Ehre, oder es kommt zu anderen Prüfungen, durch die Gott die Seele immer mehr und ausschließlich an sich binden will.<sup>325</sup>

### 3.2.1.6 Wirkungen

Wer die Reinigung gut durchmacht, erwirbt sich eine tiefe und erlebte Kenntnis der Größe Gottes und der eigenen Niedrigkeit.<sup>326</sup> Indem der Mensch seine eigene Niedrigkeit und Armut erlebt, erfährt er zugleich die Größe Gottes, seine unendliche Güte zu uns, den Wert der Verdienste Christi und den Wert der hl. Messe. In der Dunkelheit der Nacht der Sinne wird in der Seele das Licht geboren (vgl. Jes 58,10), das das Elend des eigenen Seins und die Größe Gottes offenbart. Theresia spricht sich in ähnlicher Weise aus: „Wer noch nach Ehre geizt oder sein Herz an zeitliche Güter hängt, der wird nie weit voranschreiten und nie zum Genusse der echten Früchte des (innerlichen) Gebetes gelangen, wenn er auch viele Jahre sich dieser Übung ergeben oder, besser gesagt, in der Betrachtung zugebracht hat; denn nur das vollkommene Gebet beseitigt schließlich diese Fehler.“<sup>327</sup>

So ist also einerseits das Hängen an irdischen Dingen der Grund für den mangelhaften Fortschritt und die Ursache dafür, warum das Gebet keine besonderen Wirkungen zeigt, andererseits ist die Gebetsgnade dasjenige, was allein von dieser falschen Anhänglichkeit befreien kann.

Katharina v. Siena vergleicht unsere Selbsterkenntnis und unsere Gotteserkenntnis mit dem höchsten und niedersten Punkt eines sich stets vergrößernden Kreises. Die eingegossene Erkenntnis des eigenen Nichts ist das Prinzip wahrer Demut, der Demut des Herzens, jener Demut, die wünscht, nichts zu sein, damit Gott alles sei. Die eingegossene Erkenntnis der Größe Gottes und seiner Güte wiederum läßt eine stets großmütigere Liebe zu Gott und den Seelen in

---

<sup>323</sup> DN I, 13,10 (S. 67).

<sup>324</sup> DN I, 14,1-3 (S. 69 f.). – J.-N. Grou: Handbüchlein, S. 104 – 106. – R. Garrigou-Lagrange: L'Amour de Dieu II, S. 502 – 527. – Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 564 f.

<sup>325</sup> Johannes vom Kreuz erinnert hier an Ijob, den Gott durch Prüfungen und Erniedrigungen darauf vorbereitet hatte, in neuer Weise mit ihm verbunden zu sein. DN I, 12,3 (S. 60):

<sup>326</sup> DN I, 12,2-4 (S. 58 – 61). – R. Garrigou-Lagrange: L'Amour de Dieu II, S. 491 – 501; Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 566 – 569.

<sup>327</sup> Weg 12,5 (S. 72).

uns erstehen.<sup>328</sup> Diese Liebe zu Gott wächst nach Johannes v. Kreuz, weil die Seele nicht mehr handelt nach ihrem Geschmack, sondern bemüht ist, Gott zufriedenzustellen.<sup>329</sup> Gott teilt sich ihr zu einer Zeit und in einer Weise mit, die ihr verborgen bleiben. Er schenkt ihr auch eine sehr reine Liebe und viel Licht; doch all das erfährt die Seele anfänglich nicht, weil die Sinne dafür nicht empfänglich sind.<sup>330</sup>

### 3.2.2 Charakteristik des geistlichen Jugendalters

Die Geistigkeit der Voranschreitenden kann auf Grund ihrer Gotteserkenntnis und ihrer Liebe zu Gott erfährt werden. So wie im natürlichen Leben das Jugendalter eine neue Art des geistigen Lebens mit sich bringt, - der Jüngling ist mehr als ein großes Kind -, so ist es auch im geistlichen Leben.

#### 3.2.2.1 Gotteserkenntnis

In den vorangehenden Stufen des geistlichen Lebens wurde Gott nur erkannt im Spiegel der den Sinnen zugänglichen Dinge. Seine Größe und Herrlichkeit konnte erfährt werden durch die Betrachtung der Natur, durch die Anschaulichkeit der Gleichnisse Jesu oder in den äußeren Akten des Gottesdienstes. Damit war eine Selbsterkenntnis verbunden, die an der Oberfläche hängen bliebe.

Beim Voranschreitenden verbindet sich mit der erlebten Armut die manchmal erfahrungsmäßige Erkenntnis der Größe und Herrlichkeit Gottes, die nicht mehr in den Dingen der Natur oder aus den Gleichnissen Jesu heraus erfährt wird, sondern im Spiegel der Mysterien Jesu, mit denen der Voranschreitende immer mehr vertraut wird, gesehen wird. Es sind die Mysterien der Menschwerdung, der Passion, des ewigen Lebens. Der Voranschreitende übersteigt das sinnlich Faßbare an diesen Mysterien, ohne es geringzuachten, und erreicht den geistigen Gehalt.<sup>331</sup> Der Rosenkranz ist für ihn auch nicht mehr ein mechanisches Rezitieren von vielen Ave Marias; er wird für ihn zur Schule der Kontemplation. Die Ereignisse des freudreichen Rosenkranzes zeigen ihm die wahren und dauernden Freuden des Lebens, nämlich die Menschwerdung Jesu Christi, und lassen die Freuden der Welt, das Verlangen, vor der Welt etwas zu gelten, zurücktreten. Die Geheimnisse des schmerzhaften Rosenkranzes führen den Wert der Passion und deren Rückwirkung auf unser eigenes Leben vor Augen, womit auch eine andere Beurteilung des Schweren im eigenen Leben verbunden ist. Die Geheimnisse des glorreichen Rosenkranzes schließlich lassen immer mehr die Unveränderlichkeit und das Glück des ewigen Lebens inmitten der irdischen Unbeständigkeit hervortreten. Der Voranschreitende tritt so immer mehr ein in die Wirklichkeit der Gemeinschaft der Heiligen. Durch die Folgsamkeit

---

<sup>328</sup> Gespräch 4 (S. 6).

<sup>329</sup> „... man handelt nicht aufgrund von Anziehung oder Befriedigungen, sondern einzig weil man Gott gefallen will.“ DN I, 13, 5 (S. 65).

<sup>330</sup> DN I, 13,10 (S. 67).

<sup>331</sup> In diesem unterschied De Bérulle zwischen den äußeren Umständen, unter denen Jesus jeweils wirkte und die der Vergangenheit angehören, und den „Zuständen“ (Dispositionen, Gesinnungen) der Seele Jesu, die bleibend sind, lebendig, aktuell und immer gegenwärtig. Siehe oben!

gegenüber der Stimme Gottes in seinem Innern,<sup>332</sup> erwacht ein immer größeres Verlangen nach der Ewigkeit; die Liebe zum Kreuz und die Kraft, ein Kreuz zu tragen, wird stärker, und es ist fraglos so, daß sehr oft auch ein Vorgeschmack der ewigen Freuden verkostet wird.<sup>333</sup>

Die Mysterien des Glaubens sind nun ein Gegenstand, der im Glauben vom Verstand und in der Liebe vom Willen erfaßt wird, und zwar seiner Eigenart gemäß als eine Wirklichkeit, die in das alltägliche Leben hereinreicht, als eine Wirklichkeit, für die der Mensch geschaffen ist und die nicht vergeht wie all das, was man sonst Wirklichkeit nennt. Man kann sagen, daß das Herz des Menschen weiter geworden ist (vgl. Ps 119,32) und mehr in sich zu tragen weiß als vorher, daß es die Welt Gottes stets in sich birgt und daß unter dem Licht der Glaubensgeheimnisse auch das gewöhnliche Leben allmählich anders aussieht und anders gewertet wird. Es ist wirklich ein Zustand der Erleuchtung, in dem sich der Voranschreitende befindet.

Diese Erkenntnis unterscheidet sich sehr von jener, die durch Bücher erworben werden könnte. Diese hier formulierten Wahrheiten sind für die Seele nicht der Abschluß, der ihr Verlangen nach Einsicht zur Ruhe bringt, sondern der Ausgangspunkt eines neuen Lebens.

Es ist nicht unwichtig die Unterschiede des Kindes- und Jünglingsalters zu erfassen. Es gibt Kinder, die im geistlichen Leben weit vorangekommen sind; und es gibt alte Menschen, die in geistlicher Beziehung noch Kinder sind.

Es wäre ungeschickt zu meinen, daß durch die Unterweisung des Seelsorgers das neue Leben in den Menschen „erzeugt“ werden könnte. Dieses Leben kann nur bereitet werden. Die Erkenntnis des Zustandes ist wichtig, um zu erfassen, was und in welcher Weise den einzelnen Menschen geboten werden soll und welche Aufgaben ihnen zu stellen sind. Es wäre ein großer Irrtum, Anfängern Leistungen zuzumuten, die zu ihrer Kraft nicht im Verhältnis stehen, und ebenso Vorangeschrittenen keine Leistungen abzuverlangen, als wären sie schon vollkommen. Auch sie haben noch einen weiten Weg und müssen sich sehr bemühen, um nicht am Weg stehenzubleiben. Die normale Wirkung der inneren Erleuchtung ist eine größere Liebe zu Gott.<sup>334</sup> Das Licht zeigt Gott in seiner Liebenswürdigkeit, und so wird er nicht nur wie in der vorhergehenden Zeit geliebt, indem man all das flieht, was mit der Liebe nicht vereinbar ist - die Wund- und Todsünden -, sondern man liebt Gott, indem man die Tugenden Jesu, vor allem seine Demut, Sanftmut und Milde, nachzuahmen sucht und indem man ihm auf dem Weg der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams Gefolgschaft leisten will. Es kann sein, daß ein starkes Verlangen nach der Verherrlichung Gottes und nach dem Heil der Seelen entsteht. Ein Hunger und Durst nach Gerechtigkeit erwacht (vgl. Mt 5,6). Es kann sein, daß Gott wenigstens für einige Zeit eine große Leichtigkeit im Verkehr mit ihm schenkt, und es ist nicht selten, daß er das eingegossene Gebet der Ruhe, in dem der Wille ganz von Gott gefangengehalten wird, gibt. Bei Menschen, die zum Apostolat berufen sind, tritt es häufig ein, daß sie nun mit großer Leichtigkeit im Dienste Gottes tätig sein können und mit großem Geschick zu lehren, zu leiten und zu organisieren wissen. Es ist dies nicht ein blinder Eifer, keine übersteigerte Anstrengung,

---

<sup>332</sup> Hier, im bereitwilligen Gehorsam gegenüber dem inneren Meister, zeigt sich die besondere Wirkung der Geistesgaben. Die Seele hat die Segel gesetzt, der Antrieb des Geistes füllt sie und lässt das Ziel immer rascher erreichen. Vgl. STh I-II, q. 68, a. 3 c. - Garrigou-Lagrange: *Mystik*, S. 182 - 184. A. Gardeil: *Hl. Geist*, S. 13 f.

<sup>333</sup> Garrigou-Lagrange: *Weg II*, S. 570 f.

<sup>334</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: *Weg II*, S. 574 - 576.

kein Fanatismus; es handelt sich vielmehr um eine vorübergehende oder dauernde Vermehrung der Leistungsfähigkeit, die auf den übernatürlichen Einfluß Gottes auf die Seele, die sich ihm eröffnet hat, zurückzuführen ist. Die Seele liebt nun Gott schon mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen Seele, wenn auch noch nicht mit ihren ganzen Kräften, wie dies erst später nach der Durchschreitung der zweiten Nacht, der Nacht des Geistes, möglich sein wird.

Es ist wichtig zu erkennen, ob die Liebe im Herzen beständig oder nur vorübergehend ist, ob sie nur eine Gefühlsliebe ist oder aus einer tiefen Erleuchtung quillt. Man wird ferner einen Menschen und seine Fähigkeiten genauer kennen und Einblick in seine äußere Lage haben müssen, um ihm raten zu können, in welcher Weise er seine Liebe zu Gott noch mehr betätigen kann.

### 3.2.2.2 Erworbene und eingegossene Klugheit

Den Wert dieser Tugend wird man umso mehr schätzen, je mehr man sich klar wird über die Häßlichkeit der der Klugheit entgegengesetzten Fehler.<sup>335</sup> Die Hl. Schrift zeigt die Gefahren, welche die Unklugheit im Gefolge hat. Der Herr spricht von den Jungfrauen, die wegen ihrer Unklugheit verlorengehen (Mt 25,1-13). Paulus mahnt uns, nicht in unseren eigenen Augen klug sein zu wollen (Röm 12,16), und lehrt, daß Gott die Weisheit der Weisen und die Klugheit der Klugen zerstören wird (1 Kor 1,19). Jesus preist den Vater im Himmel, weil er die Mysterien des Gottesreiches vor jenen verborgen halte, die im Sinne der Welt weise und klug sind (Mt 11,25).

Man muß auf der einen Seite die Unklugheit, Unbedachtsamkeit und die Überstürztheit im Urteil meiden, auf der anderen Seite die falsche Klugheit oder die Klugheit des Fleisches (vgl. Röm 8,6), die nicht das bonum honestum, sondern bloß das bonum utile zu suchen und zu erwerben weiß. Unkluge und unbedachte Menschen hindern oft ihren Fortschritt dadurch, daß sie ihn allzu sehr beschleunigen wollen. Sie möchten zur Einigung mit Gott gelangen, ohne die dazu erforderlichen niederen Stufen des geistlichen Lebens zu betreten.<sup>336</sup> Vor der Zeit geben sie sich der Lektüre mystischer Schriften hin, von denen sie nicht viel verstehen oder die sie falsch verstehen.<sup>337</sup>

Die erworbene Klugheit, die das bonum honestum zu ihrem Gegenstand hat, ist eine wahre Tugend, unterschieden von der falschen Klugheit. Sie wird definiert als die „recta ratio agibilium“.<sup>338</sup> Sie ist die Lenkerin der moralischen Tugenden. Sie leitet in der Tat die Akte der Gerechtigkeit, der Stärke, der Mäßigkeit und der mit ihnen verbundenen Tugenden. Die Klugheit bestimmt das rechte Maß der anderen Tugenden. Um allerdings dieses rechte Maß bestimmen zu können, müssen diese Tugenden schon vorhanden sein. Es gibt da eine Wechselbeziehung zwischen den anderen moralischen Tugenden und der Klugheit. Niemand kann die erworbene

---

<sup>335</sup> R. Garrigou-Lagrange: La prudence et la vie interieure, VS 19 (1937) t. 51, S. 24 - 41; Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 582 - 594. - F. Dander: Die Klugheit. ZAM 7 (1932), S. 97 - 116.

<sup>336</sup> Johannes vom Kreuz spricht vom Menschen, die an einem einzigen Tag heilig werden wollen. DN I, 5 (S. 37). Franz von Sales wiederum kennt Christen, die ein „übermäßiges“ Verlangen nach Tugenden und Gnaden unruhig sein lässt und die ängstlich nach Vollkommenheit hasten. F. v. Sales: Geistliche Gespräche, Nr. 13 (S. 184).

<sup>337</sup> Soll beispielsweise ein Anfänger Johannes vom Kreuz lesen? Der Grad der Bescheidenheit ist entscheidend. ABK (W) III, S. 11 - 16.

<sup>338</sup> STh II-II, q. 47, a. 2 s. c.

Klugheit besitzen, wenn er nicht auch schon die Gerechtigkeit, Stärke und Mäßigkeit besitzt.<sup>339</sup> Der Grund liegt darin, daß die Erkenntnis des Zieles von der Gesamthaltung eines Menschen abhängt. Jeder urteilt über das, was er erreichen will, nach der inneren Verfassung, in der er sich befindet. Der Ehrgeizige hält das für gut, was seinem Hochmut schmeichelt, während der Bescheidene bemüht ist, das Gute in der Verborgenheit zu tun. Die Klugheit hat nun nicht nur zu urteilen, sondern auch die verschiedenen Akte der anderen Tugenden zu lenken. Das kann sie nur, wenn der Wille durch diese anderen erworbenen Tugenden in der rechten Weise ausgerichtet ist.

Daraus ergibt sich auch, daß ein Mensch, der sich im Zustand schwerer Schuld befindet, die Tugend der Klugheit nur in einem wenig soliden Grad besitzen kann, weil der Wille des Sünders von Gott abgewendet ist. Wenn diese Tugend wirklich gefestigt sein soll, dann ist es notwendig, daß sich der Mensch im Zustand wirksamer Gottesliebe befindet.<sup>340</sup>

Diese erworbene Tugend der Klugheit kann uns vor einem impulsiven Vorgehen bewahren, kann das Temperament beherrschen helfen, kann uns davor bewahren, der Phantasie und den Wünschen unserer Sinnlichkeit zu folgen. Sie bringt uns dazu, uns von anderen etwas sagen zu lassen oder das Urteil anderer wenigstens anzuhören;<sup>341</sup> sie gibt uns die Fähigkeit, unsere Mitmenschen richtig zu erkennen und sie nach ihrem Charakter und ihrem Temperament zu beurteilen.

Aber wie vollkommen sie auch ist, sie kann als natürliche Tugend nichts sagen über das richtige übernatürliche Verhalten. Dazu ist die eingegossene Tugend notwendig. Diese Tugend wird mit der Taufe gegeben, sie wächst mit dem Sakramentenempfang und gibt uns eine innere Leichtigkeit, gut über die Dinge des christlichen Lebens zu urteilen. Die Übung der eingegossenen Klugheit wird durch die erworbene Tugend der Klugheit sehr erleichtert. Die eingegossene Klugheit läßt in unsere Alltagshandlungen das Licht der Gnade und des Glaubens hereinfallen, so wie die erworbene Klugheit das Licht der Vernunft in die sinnhaften Dinge leuchten läßt. Bei manchen kann man mehr die erworbene Klugheit, bei anderen wieder mehr die eingegossene Klugheit erkennen.

Wie die erworbene Klugheit die anderen erworbenen moralischen Tugenden voraussetzt, so die eingegossene Klugheit die anderen übernatürlichen Tugenden.<sup>342</sup> Es ist von Bedeutung, wenn bei der ersten Bildung zum christlichen Leben sehr auf die Pflege der Demut, der Reinheit und der Geduld Gewicht gelegt wird als auf die Klugheit, weil eben der Demütige, Geduldige und Reine besser über das, was das geistliche Leben betrifft, zu urteilen versteht.

Die übernatürliche Klugheit wird man daran erkennen, daß sie die Dinge nach ihrem wahren Wert zu beurteilen und sie in Beziehung zum letzten Ziel zu bringen weiß. Für gewöhnlich wird es ja zu einem der größten Hindernisse, daß der Mensch bei fast allen Handlungen, selbst bei verdienstlichen Unternehmungen, zumindest einen versteckten Blick auf sich selbst und seinen

---

<sup>339</sup> STh I-II, q. 58, a. 5.

<sup>340</sup> Vgl. STh II-II, q. 47, a. 13 et 14.

<sup>341</sup> „Die Klugheit wächst auf dem Fundament der Demut ...“ B. Häring: Gesetz Christi III, 34.

<sup>342</sup> Das Verhältnis der Klugheit zu den anderen Tugenden wird von Franz von Sales dahingehend umschrieben, dass er die Klugheit mit dem übernatürlichen Salz vergleicht, das allen übrigen Tugenden Geschmack und Würze gibt. Franz von Sales: Geistliche Gespräche, Nr. 13 (S. 186). Vgl. Gottesliebe XI, 7, 4 (S. 243 f.).

eigenen Vorteil wirft. Das eigene Wohl, der eigene gute Ruf oder die Vermeidung von Ungelegenheiten sind meist stark bestimmend bei den Handlungen oder den Unterlassungen - Rücksichten, die die übernatürliche Klugheit nicht kennt. Diese beurteilt die Dinge einzig nach ihrem letzten Wert und läßt sich auch allein dadurch bestimmen. Wo wirklich übernatürliche Klugheit am Werke ist, zeigt sich kein enger Fanatismus, der unter dem Vorwand, alles nur für Gott zu machen, überall anstößt und alles, was man selber nicht versteht, für schlecht oder wertlos hält. Der übernatürlich Kluge sieht die Dinge wirklich so, wie sie sind. Er sieht selbst an den kleinen Dingen das Große und die Beziehung der alltäglichen Dinge zu Gott.

Dadurch, daß mit der Klugheit auch Gerechtigkeit, Stärke und Mäßigkeit gegeben sind, vermag der Kluge erst sein Leben richtig zu lenken, da durch diese anderen Tugenden viele Quellen, die den Geist verdunkeln können, ausgeschaltet sind. Durch die Gerechtigkeit, durch die der Mensch befähigt ist, jedem das Seine zu geben, wird er davor bewahrt, die Pflichten gegenüber der Umwelt zu übersehen. Ebenso kann die Unfähigkeit, Schweres zu ertragen, oder die Unfähigkeit, die Leidenschaften zu beherrschen, dazu führen, Situationen nicht richtig zu bewerten oder sie so zu bewerten, daß man keine Pflichten vor sich sieht, deren Erfüllung einem zu schwer werden könnte. Sind aber alle anderen Tugenden mitgegeben, dann erst ist die Vernunft imstande, der Tugend der Klugheit gemäß zu urteilen und das Tun zu bestimmen.

### 3.2.2.3 Gerechtigkeit

Die Tugend der Gerechtigkeit<sup>343</sup> formt in besonderer Weise unseren Willen und gibt die Kraft, den Eigenwillen zu überwinden. Nach Thomas besteht sie im festen und beständigen Willen, jedem das Seine zu geben.<sup>344</sup> Wird sie in ihrer vierfachen Form geübt, wie es sein soll, dann wird der Charakter des Menschen zweifellos geprägt, d.h. man erhält eine so große moralische Energie, daß Temperament, physische und psychische Eigenheiten, die Neigung zur Nervosität überwunden werden.

Wir unterscheiden die *iustitia commutativa*, die *iustitia distributiva* und die *iustitia legalis* und *socialis*. Darüber hinaus kennen wir noch die „Billigkeit“ (*aequitas*), die nicht nur auf den Buchstaben, sondern auch auf den Geist der Gesetze und Vorschriften achtet.

Die Aufgaben, die uns die Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) auferlegt, werden besonders deutlich, wenn man Gegenteiliges erfährt. Die Sünden gegen die Gerechtigkeit sind ja nicht nur Diebstahl, Raub, Betrug, falsche Anklage und Verleumdung. Dazu gehört auch die durch Zorn zugefügte Ungerechtigkeit, die verschiedenen Beleidigungen, die ungerechten Vorwürfe, die man Untergebenen, Gleichgestellten oder Vorgesetzten macht. Ferner die Diffamierung oder die üble Nachrede, die Offenbarung von fremden Fehlern ohne hinreichenden Grund, das Reden über andere, um sie lächerlich zu machen, wodurch die Wertschätzung des Nächsten vermindert wird. Der Nächste hat aber ein Recht auf seinen guten Ruf, er braucht ihn, um Gutes tun zu können. Diese Herabsetzung anderer geschieht auch dann, wenn nichts Nachteiliges vorgebracht wird; schon die Art, wie über andere gesprochen wird, kann das eigene Urteil erraten lassen. So offenbart sich die Häßlichkeit des eigenen Charakters: Hochmut,

---

<sup>343</sup> Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 594 - 603.

<sup>344</sup> „Constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens“. STh II-II, q. 58, a. 1 obi. 1.

Selbstgefälligkeit, Neid oder Kriechertum, wenn nämlich bloß deshalb mißgünstig über andere gesprochen wird, weil man weiß, daß dies gerne gehört wird. Es ist oft auch nichts anderes als jugendliche Leichtfertigkeit, die aber, wenn sie nicht rechtzeitig abgelegt wird, das ganze Leben hindurch fortgeschleppt werden kann.<sup>345</sup>

Ein Fehler, der sich der austeilenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) entgegenstellt, besteht in der ungerechten Begünstigung einer Person auf Kosten der anderen. Die *acceptio personarum* (vgl. Apg 10,34) ist dann besonders verwerflich, wenn es sich um geistliche Dinge handelt: Wenn jemand seiner äußeren Stellung oder seiner Bildung wegen in religiöser Hinsicht bevorzugt wird, wenn jemand deswegen, weil er viel Geld hat, milder beurteilt wird als ein Armer und diesem die geistliche Hilfe, die er benötigt, versagt wird. Gewiß müssen die verschiedenen Menschen verschieden behandelt werden, aber diese Verschiedenheit muß ihren Grund in der verschiedenen Bedürftigkeit haben. Ebenso ist es ungerecht, bescheidenen Personen, die sich nicht wehren, alles aufzuladen. Es müßte im Gegenteil so sein, daß man jenen, die man als Freund Gottes erkennen durfte, mit einer größeren Ehrfurcht begegnet als anderen, auch wenn es sich dabei um ganz einfache Leute handeln sollte.

Auch die legale Gerechtigkeit (*iustitia legalis*) bzw. die soziale Gerechtigkeit (*iustitia socialis*) muß bei innerlichen Seelen von einer höheren Form sein. Diese Arten der Gerechtigkeit beachten das Wohl der Gesellschaft, nicht nur der bürgerlichen, sondern auch der geistlichen Gemeinschaften, der Kirche. Es gibt niemanden, der nicht irgendeiner Gemeinschaft angehört. Man ist nicht nur allgemein Glied der Kirche, man gehört zu einer bestimmten Diözese, zu einer bestimmten Pfarre oder Ordensgemeinschaft. Die Gerechtigkeit verlangt, alle Gesetze und Konstitutionen genau zu beachten und sich dem Wohl der Gemeinschaft zu widmen. Dadurch wird auch der Individualismus, der ja nichts anderes als eine Form des Egoismus ist, überwunden.

Alle diese Formen der Gerechtigkeit müssen mit Geist erfüllt werden. Man ist nicht gerecht, wenn man die Gesetze bloß dem Buchstaben nach beobachtet. Erst die Billigkeit (*aequitas*) läßt den Pharisäismus und Formalismus sterben. Sie schaut über den Text der Gesetze hinaus, sieht die realen Bedürfnisse des Einzelnen und der Gemeinschaft und sucht, dem Rechnung zu tragen.<sup>346</sup>

Was nun das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe betrifft: Beide Tugenden haben gemeinsam, daß sie die Beziehungen der Menschen untereinander regeln. Aber sie sind auch voneinander unterschieden. Die Gerechtigkeit verlangt, jedem zu geben, was ihm gebührt, und jedermann sein Recht zu lassen. Die Liebe läßt uns Gott über alles und den Nächsten Gottes wegen wie unser eigenes Ich lieben. Sie blickt also nicht nur auf das Recht des anderen, sondern läßt uns die anderen als unsere Brüder behandeln. Die Gerechtigkeit blickt auf den anderen als auf eine andere Person, die Liebe blickt auf ihn wie auf ein anderes Ich.

---

<sup>345</sup> Vgl. Franz von Sales: *Anleitung III*, 36 (S. 192 f.)

<sup>346</sup> Vgl. *STh II-II*, q. 120.

### 3.2.2.4 Geduld

Die Geduld ist eine Tugend, die mit der Stärke eng verbunden ist. Sie läßt uns die Schwierigkeiten des Lebens mit Gleichmut ertragen.<sup>347</sup> Durch die Geduld besitzt der Mensch sich selbst: „In patientia vestra possidebitis animas vestras“ (Lk 21,19).

Derjenige, der von Gott in die Nacht der Sinne eingeführt wird, weiß die Schwierigkeiten, die entweder von Gott, von den Menschen oder von uns selbst kommen, in Gelassenheit zu ertragen.<sup>348</sup> Unter den Schwierigkeiten, die von Gott kommen, kann man alle Wirkungen der göttlichen Vorsehung verstehen: die äußeren Widrigkeiten des Lebens, die Versuchungen, die Krankheiten, die Verdrießlichkeiten mit der Umwelt. Man kann all das ansehen als Wirkungen der göttlichen Gerechtigkeit oder seiner Vorsehung, die die Welt regiert. Andere Schwierigkeiten kommen von den Menschen, die uns durch ihren Charakter zur Last fallen, sei es, daß es sich um unkluge, schwache oder nachlässige Menschen handelt, die uns durch ihre Fehler in Verlegenheit setzen, oder mehr gewalttätige Personen, die uns mit ihren Forderungen belästigen. Andere Schwierigkeiten wieder bereiten wir uns selbst, die wir ja alle eine mehr oder minder große Schwäche an Körper und Geist zu tragen haben. Dazu kommen noch unsere Leiden-schaften und Fehler.<sup>349</sup>

Die Motive, die innerliche Menschen stark machen können, um in Geduld auszuharren, sind folgende: Sie betrachten und erwägen, wie auch alle Übel von Gott zugelassen sind, und finden dadurch die Kraft, alles mit großer Unterwerfung unter den Willen Gottes anzunehmen. „Gelobt sei der Name des Herrn!“ hat Ijob in seinen Schwierigkeiten gesagt (Ijob 1,21).<sup>350</sup>

Ein zweites Motiv liegt in der Erwägung, daß uns die Leiden große Vorteile bringen. Dieses Motiv wird nur dann wirksam sein, wenn man schon vorher viel darüber nachgedacht hat, wie das Leid eine unersetzliche Quelle geistlichen Reichtums ist. Das dritte Motiv ist der leidende Christus. Um die persönlichen Leiden in Geduld zu ertragen, soll man, wie P. Suffren SJ (1571-1641) gesagt hat, vor sich, hinter sich, über sich, nach rechts und nach links schauen. Vor sich hat man Jesus Christus als uns voranleuchtendes Beispiel, hinter sich die begangenen Sünden, die man wie eine Last auf dem Rücken trägt, über sich den Himmel, der auf uns wartet, wenn man seine Bürde in Geduld trägt. Unter sich sieht man die Hölle, die man verdient hat, zur Rechten viele Heilige, die uns Gesellschaft leisten, zur Linken zahllose Menschen, die unvergleichlich mehr zu leiden haben als man selbst.

---

<sup>347</sup> „Patientia hominis, quae recta est atque laudabilis et vocabulo digna virtutis, ea perhibetur qua aequo animo mala toleramus ...“ Augustinus: De patientia II, 2, in: PL 40, S. 611. – STh II-II, q. 136, a. 1 c. – Franz von Sales: Anleitung, III, 3 (S. 113 – 116).

<sup>348</sup> „Ein weiterer großer Vorteil erwächst der Seele aus dieser Nacht: sie übt sich in allen Tugenden gleichzeitig. Da ist vor allem die ausharrende Geduld und Eingebung ...“ DN I, 13,5 (S. 65).

<sup>349</sup> Vgl. Johannes vom Kreuz: Weisungen an einen Ordensgeistlichen, 3 (Bd. 4, S. 165 f.).

<sup>350</sup> „Wenn also das göttliche Wirken alles umfaßt, alles lenkt, alles tut, nur die Sünde ausgenommen, so hat der Glaube die Pflicht, es in allem anzubeten, zu lieben, mit offenen Arm zu empfangen.“ J.-P. Caussade: Hingabe, S. 145.



### 3.2.2.5 Übernatürliche Milde

Die übernatürliche Milde (*mansuetudo, clementia*) ordnet und beherrscht die Regungen des Zorns<sup>351</sup> und insofern unterscheidet sie sich von der Geduld, die, wie oben gesagt, die Beschwerden des Lebens zu ertragen lehrt. Diese Milde hat mit der Ruhe des Temperaments an sich nichts zu tun. Sie ist jene Kraft, die nach dem Urteil der vom Glauben erleuchteten Vernunft die innere oder äußere Aufregung beherrscht.<sup>352</sup>

Diese Milde soll nicht nur unsere Worte und Handlungen regeln; sie muß unser Herz erfüllen, sonst bleibt sie etwas Künstliches. Franz v. Sales nennt sie die „Blüte der Liebe“<sup>353</sup>, und Paulus sagt: „*Caritas benigna est*“ (1 Kor 13,4). Wenn sie mit der Liebe so innig verbunden ist, muß sie auch wie diese selbst zuerst das Herz erfüllen.

Wenn Franz v. Sales von der Blüte spricht, so meint er damit das Schönste an der Pflanze, jenen Teil, der auch zuerst unsere Aufmerksamkeit gefangennimmt. Auch ist die Blüte dazu bestimmt, einmal zur Frucht zu werden. So macht die Milde die Frömmigkeit und Liebe nach außen hin angenehm. Sie wird sichtbar im Reden, im Ausdruck, im gesamten Gehaben. Wenn Theresia sagt, man muß nicht nur lieben, man muß auch Liebe zeigen,<sup>354</sup> so ist die Milde der sichtbare Ausdruck der übernatürlichen Liebe. Durch sie wird jeder Liebesdienst doppelt kostbar, durch sie wird auch bei anderen wieder Liebe geweckt.

Die Milde muß geübt werden, selbst gegenüber jenen, die uns zur Last fallen. Man darf dabei aber nicht auf außerordentliche Fälle warten, immer braucht es die Milde, und dies nicht zuletzt auch gegen sich selbst.<sup>355</sup> Vollkommen wird die Milde nur bei einem Menschen sein, der sich ganz der Leitung des Hl. Geistes unterworfen hat. Dem Hl. Geist ist es eigen, nicht nur gute Anregungen zu geben, sondern auch die Weise zu bestimmen, wie wir seinen Anregungen zu folgen haben.

Je mehr sich jemand seiner Leitung unterwirft, umso mehr wird er so auf alles reagieren bzw. so selbst den niederen Menschen reagieren lassen, wie es dem Hl. Geist entspricht. Er wird dadurch Christus immer ähnlicher werden, von dem man ja die Milde nicht wegdenken kann: Er läßt sich das Lamm Gottes nennen (Joh 1,29.36), über ihm erscheint der Hl. Geist in der Gestalt einer Taube (Lk 3,22), er sagt von sich selbst, daß er sanft und demütig sei (Mt 11,29), und er zeigt dies besonders am Kreuz.

Denen, die ihm hierin folgen, ist die Ruhe des Herzens versprochen (Mt 11,29). Dem Geist der Milde ist jeder Fanatismus entgegen. Mit Bitterkeit oder mit Härte kann man im Reich Gottes nichts ausrichten. Manchmal ist ein harter Eifer anzutreffen, der nicht von Herzen kommt und

---

<sup>351</sup> „*masuetudo circa iram*“. STh I, q. 21, a. 1 ad 1. „*refrenat impetum irae*“. STh II-II, q. 157, a. 1. – Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 606 – 611. – DSAM II/1, Sp. 1063 – 1068.

<sup>352</sup> STh II-II, q. 157, a. 4 c.

<sup>353</sup> Anleitung III, 8 (S. 129).

<sup>354</sup> Weg 7, 5 (S. 54).

<sup>355</sup> „Sanftmütigkeit ist, wer den Nächsten und sich selber zu ertragen weiß.“ Johannes vom Kreuz: Andere Weisungen 6 (Bd. 4, S. 200).

nicht von der Liebe getragen ist.<sup>356</sup> Im Gegensatz dazu mahnt Johannes v. Kreuz, daß man gerade dort, wo Liebe mangelt, Liebe schenken müsse. Dann werde man auch Liebe ernten.<sup>357</sup>

### 3.2.2.6 Demut

Wir sprechen hier nicht über die Demut als dem Fundament des geistlichen Lebens, insofern sie nämlich den Hochmut, die Wurzel jeder Sünde, überwindet. Die Demut hat sicher den Hochmut in allen seinen Formen zu unterdrücken, aber der eigentliche Akt dieser Tugend kann nicht in der Bekämpfung hochmütiger Gesinnung bestehen. Derartige Geistesbewegungen hat es ja in Jesus oder in Maria nie gegeben. Sie sind aber auch in der Demut schlechthin das Vorbild. Worin besteht nun der eigentliche Akt dieser Tugend, sowohl Gott als auch dem Nächsten gegenüber?

Geht man von der Wortbedeutung aus - *humilitas* leitet sich von *humus* (Erde) ab -, so wird man den eigentlichen Akt der Demut Gott gegenüber in einem Sich-vor-Gott-zur-Erde-Neigen sehen, sich vor Gott niederwerfen.<sup>358</sup> Dieses Sich-Niederwerfen bedeutet, daß der Mensch nicht nur in einer intellektuellen, sondern auch in einer praktischen Weise seine Kleinheit, Niedrigkeit und Be-dürftigkeit vor Gott anerkennt.<sup>359</sup> Demut unterscheidet sich so vom Gehorsam, der die Autorität Gottes in Betracht zieht, und von der Tugend der *religio*, die seine Herrlichkeit durch den Kult anerkennen will.

Durch die Demut anerkennen wir also die Größe Gottes, insofern wir vor ihm unsere Kleinheit und Armut bekennen.<sup>360</sup> Der innerliche Mensch empfindet dabei eine Genugtuung, sich vor Gott in gewisser Weise zu entäußern, um so praktisch und durch die Tat anzuerkennen, daß Gott allein groß und alle menschliche Größe vor ihm nichts ist. Die Demut ist somit auf die Wahrheit der unendlichen Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpfe gegründet. Je mehr einem diese Distanz vor Augen steht, desto demütiger ist man. Je höher der Mensch steigt, umso klarer wird es ihm, daß ein unendlicher Abgrund ihn von Gott trennt. So ist der Vollkommene auch der Demütigste, weil er am meisten erleuchtet ist. Maria ist deshalb demütiger als die anderen Heiligen, und Jesus ist demütiger als Maria.

An der Wurzel der Demut stehen die beiden Dogmen von der Erschaffung aus dem Nichts und vom Mysterium der Gnade. Das Licht der Vernunft kann uns erfassen lassen, daß wir aus nichts geschaffen wurden. Der Glaube zeigt uns außerdem, was der Vernunft unzugänglich ist: Daß wir nämlich auch zum geringsten Heilswerk die Gnade nötig haben. Wir müssen also durch die Tat anerkennen, daß wir aus uns nichts sind: „Was hast du, was nicht empfangen wäre? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“ (1 Kor 4,7). Außerdem macht es uns klein, zu bedenken, daß es auch nach unserer Er-

---

<sup>356</sup> Er trennt von Gott und führt zur Hölle. Benediktus-Regel 72, 1. - Dreimal in seinem Leben glaubte der hl. Vinzenz von Paul harte Worte gebrauchen zu sollen und bereute sie nachher jedes Mal. Durch Güte habe er alles erreicht, was er erreichen wollte. Vgl. Vinzenz von Paul: *Entretiens spirituels* 933.

<sup>357</sup> Brief an M. Maria de la Encarnacion vom 6. Juli 1591 (Bd. 4, S. 158).

<sup>358</sup> „*Humilitas praeipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum.*“ STh II-II, q. 161, a. 2 ad 3. - Garrigou-Lagrange: *Weg II*, S. 620 - 629. - DSAM VII/1, Sp. 1136 - 1188.

<sup>359</sup> „*Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit.*“ Bernhard von Clairvaux: *De gradibus humilitatis et superbiae* I, 2 (ed. Leclercq, Bd. 3, S. 17).

<sup>360</sup> Vgl. Franz von Sales: *Anleitung III*, 6 (S. 123).

schaffung nicht ein Mehr an Vollkommenheit in der Welt gibt als vorher, auch nicht ein Mehr an Liebe. Denn schon vor unserer Erschaffung gab es die unendliche Fülle der göttlichen Vollkommenheit; und es ist auch jetzt unter dieser Rücksicht so, wie wenn wir nicht wären. Weiters müssen wir erkennen, daß dann, wenn man von unseren wertvollsten Akten all das nehmen würde, was von Gott stammt, buchstäblich nichts übrig bliebe. Denn es gibt hier auch nicht einen kleinsten Teil, der von uns stammte, während ein anderer von Gott herrührte. Der ganze Akt ist vielmehr von Gott als der ersten Ursache gewirkt; er ist aber auch ganz von uns als der Zweitursache. Wie die Früchte eines Baumes ganz von Gott stammen und ganz vom Baum sind, vom Baum aber nur als von der „causa secunda“.

Man muß es also durch die Tat zeigen, daß man davon durchdrungen ist, ohne Gott, den Schöpfer und Erhalter, nichts zu sein und unfähig, ohne seine Leitung das Leben sinnvoll zu gestalten. Wir müssen uns von ihm demütig leiten lassen, vor allem durch die Gebote, die den Weg zum ewigen Leben zeigen. Gott hat für jeden den Weg bestimmt. Er wird klar durch die Aufträge der Vorgesetzten, durch die Ratschläge, die wir einholen müssen, durch die Ereignisse, die in unser Leben eingreifen, und durch die Eingebungen des Hl. Geistes. So heißt es, den Platz einzunehmen, den Gott von Ewigkeit her für uns festgesetzt hat, einen Platz, der vielleicht sehr bescheiden ist. Manche sind auf den Leuchter gestellt, manche haben ganz verborgen zu leben und ein Opferleben zu führen, das von niemanden gekannt und doch von sehr großer Bedeutung für die Gemeinschaft ist: Es trägt und erhält die Gemeinschaft wie die Wurzel den Baum.

Manchen ist so der letzte Platz vorbehalten, den Christus bei seinem Sterben eingenommen hat. „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, er ist zum Eckstein geworden“ (Mk 12,10), zum Fundament. So verhält es sich auch mit dem Leben mancher Christen, die nur zum Leiden geboren zu sein scheinen. Wenn Gott uns führt, können wir auch nicht einen einzigen Schritt vorwärts tun ohne die Hilfe seiner aktuellen Gnade; und diese Gnade will demütig erbeten sein. Selbst wenn wir einen sehr hohen Gnadenstand hätten: Für den geringsten Heilsakt bedürfen wir der aktuellen göttlichen Hilfe. „Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet“ (1 Kor 12,3).

Durch die Demut muß man also alle Tage die Größe Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Lenkers unseres Lebens und des Urhebers der Gnade anerkennen. Diese Demut muß sich allen Menschen, auch in den unschuldigen, finden. Aber nach der Sünde müssen wir außer unserer Kleinheit auch noch die Armut des egoistischen Herzens anerkennen, den unbeständigen Willen, die Charakterschwäche und die schuldhaft Beschränktheit. Es ist dies eine Niedrigkeit, die uns verachtungswürdig macht. Diese Anerkennung unserer Niedrigkeit hat aber nichts mit Kleinmut zu tun. Vielmehr verbindet sich die Demut mit der Großherzigkeit. Der Christ muß ja in Wirklichkeit nach großen Dingen streben, aber in demütiger Weise.<sup>361</sup> Der Kleinmütige ist ja der, der es zurückweist, das zu tun, was er kann und soll, während der Demütige sich Gott in die Hand, gibt und bereit ist, alles zu tun, damit Gott durch ihn verherrlicht werde. Dabei kommt er sich vor wie die Harfe in der Hand des Künstlers.<sup>362</sup>

---

<sup>361</sup> Vgl. STh II-II, q. 161, a. 2 ad 2.

<sup>362</sup> „Wir müssen sein wie ein Werkzeug in den Händen eines guten Spielers.“ Grginon de Montfort: Hingabe, Nr. 259 (S. 661).

Was nun die Demut dem Nächsten gegenüber betrifft, lehrt Thomas, daß jeder anerkennen müsse, in den Dingen, die er von sich aus hat, weniger zu sein als jeder andere in dem, was er von Gott her besitzt. Er hebt auch hervor, daß der wahrhaft Demütige sich weniger achtet als die andern, weil er fürchtet, seine guten Taten aus einem geheimen Stolz heraus zu vollbringen.<sup>363</sup>

Manche, die weniger zu sein scheinen, sind in Wirklichkeit größer als jene, die man vorschnell als vorbildlich hinstellt

Auch ist zu bedenken, daß es keine Sünde gibt, die ein anderer begangen hat, zu der ich nicht auch selbst fähig wäre. Und wenn ich sie bis jetzt nicht begangen habe, so deshalb, weil Gott in seinem Erbarmen mich davor bewahrt hat.<sup>364</sup> Wenn Sünder die gleichen Gnaden erhalten hätten wie ich, hätten sie Gott vielleicht besser entsprochen.

Die Heiligen haben aus einer tiefen Erkenntnis heraus um ihre Niedrigkeit gewußt. Sie waren von ihrer Gebrechlichkeit ganz durchdrungen. Nun ist man aber noch nicht deshalb demütig, wenn man ihre Worte gebraucht; man soll es auch deshalb nicht tun, weil dahinter oft nicht wahre Einsicht steht.

Die Demut ist in keiner Weise ein Hindernis der Großmut. Im Gegenteil: Man sieht diese beiden Tugenden meist vereint.<sup>365</sup> Sie zeigen sich in ihrer Vereinigung in dem Wort Jesu: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, ja sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele“ (Mt 20,28).

Es seien auch noch einige Hinweise gegeben, wie die Demut praktisch geübt werden kann: Nicht sich selbst loben; das Lob nicht suchen; sich nicht im Lob der anderen gefallen. Vorwürfe ertragen in Geduld, auch wenn sie wenig verdient waren oder ungerecht sind. ... Eine direkte Liebe zur Geringschätzung findet man bei Johannes v. Kreuz, der auf die Frage Christi, was er sich wünsche, die Antwort gab: „Leiden und verachtet werden.“<sup>366</sup> Ähnlich haben sich Franz von Assisi<sup>367</sup> und Ignatius<sup>368</sup> verhalten. Theresia bezeichnet eine solche Einstellung als reines Gottesgeschenk, als ein wirklich übernatürliches Gut.<sup>369</sup> In der Tat setzt dies einen hohen Grad von Beschauung der Demut Christi voraus. Daraus entsteht dann wie von selbst ein wahrer Durst nach Erniedrigung. Doch muß man nicht mit den letzten Stufen beginnen.

---

<sup>363</sup> STh II-II, q. 161, a. 3 c.

<sup>364</sup> Der gleiche Arzt, der den einen heilt, bewahrt den anderen vor schwerer Krankheit. Augustinus: Confessiones II, 7 (S. 88 f.).

<sup>365</sup> Vgl. STh II-II, q. 161, a. 1 c et ad 3.

<sup>366</sup> H.-M. Boudon: La vie flamme d'amour, S. 197 - 199.

<sup>367</sup> Franz von Assisi: Fioretti, Kap. 8 (Die vollbeseligende Freude, S. 31).

<sup>368</sup> Der Bruder, der etwas nicht gerade Erbauliches verbrochen hat, „soll Gott herzlich Dank sagen, da Er ihn so verdemütigt hat, damit er nun von allen so eingeschätzt werde, wie er in Wirklichkeit ist. Nie soll er ja vor den Menschen besser scheinen wollen, als er es ist vor Gottes Angesicht. Die Brüder aber, die ihn sehen, sollen nicht vergessen, dass sie in noch viel größere Fehler fallen könnten, und Gott um die Gnade bitten, sie zu vermeiden.“ Ignatius von Loyola: Geistliche Briefe, Nr. 12, 7 (S. 111 f.).

<sup>369</sup> Leben 31, 19 (S. 305).

### 3.2.2.7 Armut

Mit den christlichen Tugenden hängt eng die Übung der Armut und des Gehorsams zusammen. Den Geist der Armut soll jeder haben.<sup>370</sup> Wer diesen Geist besitzt, ist demütig. Der Wert der Armut könnte selbst den Ungläubigen zum Bewußtsein kommen, wenn sie erkennen, wie der Mangel an diesem Geist, wie der Geist des Reichtums und der Habsucht die Menschen und die Völker gegeneinander aufbringt. Welche sozialen Nöte sind nicht dadurch entstanden! Das Verlangen nach irdischen Gütern entzweit die Menschen, wie das Verlangen nach den überirdischen sie miteinander eint.

Es ist klar, daß nicht viele Menschen ein und dasselbe Gut besitzen können, etwa dasselbe Haus, dasselbe Geld. Daher kommt es zu Prozessen und Kriegen. Die geistigen Güter können gemeinsam in Besitz sein.<sup>371</sup> Mehrere und alle können zugleich dieselbe Tugend besitzen, können Gott besitzen. Und dieser allgemeine Besitz eint. Ja, es ist hier so, daß derjenige, der in diesen Dingen Alleinbesitzer sein wollte, das, was er besitzt, wieder verliert. Diese Güter sind nicht anders zu bewahren als in Gemeinschaft mit anderen. Das wird auch äußerlich sichtbar: Diejenigen, die sich aufmachen, Gott in ausschließlicher Weise zu dienen, finden immer zusammen, verlassen ihre eigene kleine Familie und gehen ein in die große Familie etwa eines Ordens.

Die Armut muß schon von sehr großer Bedeutung sein, sonst hätte Christus von ihr nicht zu Beginn seiner Seligpreisungen gesprochen (Mt 5,3). Will man die Begierlichkeit, die Habsucht und das Vergessen der Armen überwinden, muß man trachten, sich von der Anhänglichkeit an irdische Dinge freizumachen. Man muß diese Einstellung besitzen, um sich über den Sinn des Eigentumsrechtes klar zu werden. Darunter verstehen wir das Recht, die materiellen Güter zu werten und zu verwalten und - was den Gebrauch anlangt - sie jenen zu geben, die sie brauchen. Ohne diese Geisteshaltung werden die Exzesse des Kapitalismus und Kommunismus nie überwunden werden. Welchen Wert der Armutsgeist hat, kann man aus den Übeln sehen, die sich aus seiner Geringschätzung ergeben, und aus der gegenwärtigen Unordnung, die durchaus nicht den Eindruck macht, einer Ordnung Platz machen zu wollen.

Der Wert der Armutsgesinnung tritt aber noch deutlicher hervor, wenn man jene Güter in Betracht zieht, die man durch sie erwirbt. Die innere Freiheit den Dingen gegenüber ermöglicht es, das Reich Gottes und die Güter des Himmels zu suchen (vgl. Mt 6,33) und sich auf die Hilfe Gottes zu stützen. Je weniger man sich auf irdische Stützen verläßt, umso mehr stützt man sich auf Gott. Paulus kann alles, was sonst in der Welt als wertvoll angesehen wird, für „stercora“ (Unrat) halten gegenüber der alles übertreffenden Erkenntnis Christi: „Ja, ich sehe sogar alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft ...“ (Phil 3,8). Der Geist der Armut, das Freisein von jeder Anhänglichkeit, ermöglicht es, mit raschen Schritten den Weg der Vollkommenheit zu gehen. Armutshaltung und das Streben nach Vollkommenheit bedingen sich wechselseitig. Im Augenblick, da einer das vollkommene, das wahre Leben als das überaus hohe Gut erkennt, erscheint ihm alles, was er bisher für wertvoll gehalten hat, als wenig bedeutsam und, insofern es ihm das wahre Gut verdeckt, sogar als schädlich. Es

---

<sup>370</sup> Vgl. F. Wessely: *Leben aus Gott*, S. 77 – 93. – Garrigou-Lagrange: *Weg II*, S. 641 – 651.

<sup>371</sup> Vgl. *STH III*, q. 23, a. 1 ad 3; *STH I-II*, q. 28, a. 4 ad 2.

erwacht oft ein ungestümes Bedürfnis, sich von allem, was nicht Gott ist und woran man bisher sein Herz gehängt hat, zu entledigen. Andererseits blüht auch die Liebe zum höchsten Gut und zum wahren Leben umso stärker auf, je mehr man sich freiwillig von den außergöttlichen Dingen zurückzieht.

Dieser Zustand der inneren Freiheit wirkt sich nicht zuletzt auch für den Apostel und sein Wirken besonders segensreich aus. Die Richtigkeit seiner Lehre und die Wirklichkeit des Übernatürlichen, das er verkündet, wird gleichsam faßbar. Die Christen erfassen dadurch ein Gut, das Worte allein nicht erkennen lassen. Es ist dann nicht nur so, daß man seinen Worten Glauben schenkt, man wird von der Welt, in der der Apostel bzw. Seelsorger lebt, direkt angezogen. Er ist den andern ja voraus, und die Gläubigen fühlen sich angetrieben, ihm nachzufolgen.

Das Leben im Geist der Armut ermöglicht es, das Evangelium in seiner Wahrheit täglich bestätigt zu finden: „Dann wird euch alles andere dazugegeben ...“ (Mt 6,33).

Der Geist der Armut zeigt sich aber nicht nur bezüglich der materiellen Güter: In großer Demut und Geduld erträgt man auch die Entbehrung anderer Dinge: Die Überwindung der Neugier und der Eitelkeit, der Verzicht auf manche Einsichten, die nicht leichte Übung der Armut bei manchen Krankheiten oder in den Beschwerden des Alters. Weiters ist zu nennen der Verzicht auf Liebe und Anhänglichkeit, auf das gute Urteil anderer, um sich allein mit Gott zu begnügen; der Verzicht auf geistliche Tröstungen, weil sie selbst ja nicht Gott sind. Nicht zuletzt die Hingabe an die Muttergottes und der Verzicht, über die eigenen geistigen Güter, die guten Werke, zu verfügen: Eine Einstellung, die als Vorbereitung auf die von Gott gewirkte Entäußerung, die Johannes v. Kreuz als die Nacht des Geistes bezeichnet, anzusehen ist. Sie ahmt die Verlassenheit Jesu Christi am Kreuze nach und bringt sie zur Darstellung; sie hat aber auch Anteil an der Fruchtbarkeit seines Leidens und seiner ihm dafür als Lohn geschenkten Erhöhung.

Wer die Seligpreisung der Armut nicht ertragen kann, oder wem sie nichts zu sagen hat, der hat Gott als das wahre Gut wahrscheinlich noch nicht erlebt.

### 3.2.2.8 Gehorsam

Unter den evangelischen Räten ist der Gehorsam der wichtigste.<sup>372</sup> Er steht nämlich im Gegensatz zur Sünde des Stolzes, die in sich schwerer ist als alle anderen. Der Stolz ist nämlich Ursprung und Wurzel aller anderen Abweichungen vom Willen Gottes (vgl. Sir 10,15).<sup>373</sup> Er ist die Hauptsünde der modernen Welt, auch wenn man versucht, Verbrechen zu meiden und an der Verbesserung der Lage der wirtschaftlich schlechtstehenden Klassen und Länder zu arbeiten. Wenn all das getan oder zu tun versucht wird ohne die Hilfe Gottes und der Kirche, wenn man sich stützt auf eigene Kraft und auf eigene Einsicht, so verbirgt sich darin eine hochmütige Haltung. Dieses Übel kann nur durch eine heilige Reaktion geheilt werden, durch demütigen Gehorsam. (Auch die rechte Willensstärke wird einem geschenkt, denn zweifellos gibt uns Gott nicht nur den Auftrag, sondern auch die Kraft, ihn zu erfüllen, selbst die Kraft, das Martyrium

---

<sup>372</sup> STh II-II, q. 186, a. 8 ad 1. – Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 650 – 659.

<sup>373</sup> STh II-II, q. 162, a. 6 c.; STh II-II, q. 162, a. 7 c.; STh I-II, q. 84, a. 2 c.

auf sich zu nehmen.) Der Gehorsam bringt uns die Befreiung von der zweifachen Sklavenschaft des eigenen Willens und des eigenen Urteils.

Die praktische Übung des Gehorsams verlangt nun, sich dem Willen derjenigen zu unterwerfen, die die Stelle Gottes vertreten, und dies nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich. Gehorsam übt man auch durch Unterwerfung unter die äußeren Ereignisse, die von Gott wenigstens zugelassen sind (Krankheit, Unglücksfälle). Der Gehorsam zeigt eine wache Bereitschaft gegenüber den Pflichten des Augenblicks.

Durch den Gehorsam erhält man die rechte Urteilskraft, denn die hauptsächlichste Fehlerquelle, die Eigensucht, ist ausgeschaltet.<sup>374</sup> Auch die rechte Willensstärke wird einem geschenkt, denn zweifellos gibt uns Gott nicht nur Aufträge, sondern auch die Kraft, sie zu erfüllen, selbst die Kraft, das Martyrium auf sich zu nehmen. Gehorsam bedeutet nun nicht, die Verantwortung auf andere abzuschieben, oder untätig zu sein, solange man nicht einen Auftrag erhalten hat. Denn es kann ja sein, daß Gott uns eine Entscheidung abverlangt, auch wenn kein äußerer Auftrag vorliegt.<sup>375</sup> Entscheidend ist nur, daß man immer das tut, wozu uns Gott einlädt. Ein Mensch, der sich in allen Dingen Gott ganz unterworfen hat und dies auch durch sein Tun bezeugt, ist grundverschieden von jenen, die nach eigenem Gutdünken schalten und walten, solange sie keinen direkten und ausdrücklichen Auftrag erhalten haben.

Diese Art des Gehorsams bringt schließlich auch die wahre Freiheit. „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Der wahrhaft Gehorsame unterwirft sich stets dem Geist Gottes. Wer Gott ganz hingegen lebt, herrscht so über seine Leidenschaften und über den Geist der Welt. Es bedeutet dies eine Art Unabhängigkeit gegenüber allem Geschaffenen. Eine solche Einstellung bereitet die Seele ohne Zweifel auf die Kontemplation der göttlichen Dinge vor. Der Jünger wird dadurch befähigt, in den Ereignissen Gott zu sehen.

### 3.2.2.9 Die Kommunion der Voranschreitenden

Um zu verstehen, welche charakteristischen Merkmale die Kommunion der Voranschreitenden aufweist, muß man sich an ihre Hauptwirkung erinnern. Es ist die Vermehrung der Liebe.<sup>376</sup> In der Liebe also muß der Voranschreitende wachsen, wobei er nicht aus dem Auge verlieren darf, daß die Nächstenliebe das Kennzeichen der Gottesliebe ist.

Die Kommunion ist zunächst das Zeichen der Einheit: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib ...“ (1 Kor 10,16f) . Diese Lehre wurde besonders von Augustinus<sup>377</sup> und von Johannes Chrysostomus<sup>378</sup> vorgetragen, und

---

<sup>374</sup> „Denn durch die Befolgung des eigenen Willens kommen wir gewöhnlich zu Schaden.“ Theresia: Seelenburg III, 2, 13.

<sup>375</sup> Der Gehorsam macht das selbständige Überlegen und Planen nicht überflüssig. Er verpflichtet gerade dazu. RL 4 (1954), H. 2, S. 5. – Kritik an zu autoritärer, entmündigender Leitung anderer: R. Plus: Seelenführung, S. 49 ff.

<sup>376</sup> Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 758 – 764.

<sup>377</sup> Sermo 272, in: PL 38, S. 1247 f.

<sup>378</sup> „Non corpora multa, sed unum corpus.“ Homilia in Epistolam Primam ad Corinthos, 24, 2, in: PG 61, S. 200.

Pius X. liebte es, daran zu erinnern: Der Kommuniontisch ist das Symbol, die Wurzel und das Prinzip der katholischen Einheit.<sup>379</sup>

Im Licht dieses Prinzips der Einheit muß überlegt werden, welche Hindernisse in uns dieser übernatürlichen Einheit entgegenstehen. Man muß in dieser Beziehung um Klarheit bitten und großmütig bereit sein, sich von allen Fehlhaltungen freizumachen. Wenn man in dieser ehrlichen Absicht kommuniziert, wird die Liebe sicher merklich größer. Einer solchen Gesinnung entspricht das folgende Gebet aus der „Nachfolge Christi“: „Ich opfere dir auch alles Gute, das ich an mir habe, mag es auch sehr wenig und recht unvollkommen sein; bessere und heilige es ... Ich bringe dir auch dar alle frommen Wünsche der Andächtigen (devotorum), die Nöte der Eltern, Freunde, Brüder, Schwestern ..., die von mir Gebete und Messen für sich und die Ihrigen gewünscht und erbeten haben, mögen sie noch hier im Leibe leben oder schon von dieser Welt geschieden sein ... Ich opfere dir auch Gebete und Versöhnungsoffer besonders für jene, die mich durch irgend etwas beleidigt, betrübt, getadelt oder auf irgendeine Weise geschädigt oder gekränkt haben, auch für die, die ich jemals traurig gemacht, beunruhigt, gekränkt und geärgert habe mit Worten und Werken, wissentlich oder unwissentlich.; verzeih uns allen miteinander unsere Vergehen und Lieblosigkeiten. Nimm, Herr, aus unserem Herzen allen Argwohn, Unwillen, Zorn, Zwiespalt und was immer die Liebe verletzen und die brüderliche Eintracht mindern kann“.<sup>380</sup> - In dieser Gesinnung empfangen, muß die hl. Kommunion merkliche Wirkungen hervorbringen.

Die Eucharistie hat die Aufgabe, den Leib Christi wachsen zu lassen. Das muß das Ziel für jede Gemeinschaft, jedes Kloster, jede Diözese und für jeden einzelnen sein.

Die Schwierigkeiten, die sich zu allen Zeiten dem entgegenstellen, sind groß und müssen durch die hl. Kommunion überwunden werden. Das innere Verlangen nach dem Empfang dieses Sakramentes findet guten Ausdruck im Gebet: „Mein Herr und mein Gott, wann werde ich mit dir ganz vereint und in dich versunken sein und mich ganz vergessen? Du in mir und ich in dir: so laß uns miteinander vereint bleiben. Wahrlich, du bist mein Geliebter, aus Tausenden ausgewählt; in dir möchte meine Seele alle Zeit ihres Lebens wohnen. Wahrlich, du bringst mir den Frieden; in dir ist höchster Friede und wahre Ruhe, außer dir ist Plage und Schmerz und unendliches Leid. Wahrlich, du bist der verborgene Gott; dein Rat wird den Gottlosen nicht offenbar, sondern den Demütigen und Einfältigen gilt dein Wort. Wie lieblich, Herr, ist dein Geist, der du, um deine Liebe zu deinen Kindern zu zeigen, sie mit dem köstlichsten Brot, das vom Himmel kommt, zu erquickern geruhst.“<sup>381</sup>

In einem Zustand der Trockenheit kann man mit dem Verfasser der „Nachfolge Christi“ beten: „Denn sie (die Frommen) erkennen wahrhaftig ihren Gott am Brechen des Brotes; ihr Herz brennt so stark, weil Jesus mit ihnen wandert. Ich bin oft fern von solcher Empfindung und Andacht, von so heftiger Liebe und Glut. Sei mir gnädig, guter, lieber und milder Jesus, und gewähre deinem armen Bettler, daß er wenigstens bisweilen ein wenig von dem herzlichen Gefühl deiner Liebe in der heiligen Kommunion empfindet, damit mein Glaube immer stärker werde, meine Hoffnung auf deine Güte zunehme und die Liebe niemals schwinde, nachdem sie

---

<sup>379</sup> Const. Apost. De Sanctissima Eucharistia, in: AAS 4 (1912), 615.

<sup>380</sup> Thomas von Kempen: De imitatione Christi IV, c. 9, 11 - 14.

<sup>381</sup> Thomas von Kempen: De imitatione Christi IV, c. 13, 3 - 8.



einmal vollkommen entflammt worden ist und vom himmlischen Manna gekostet hat. Deine Barmherzigkeit vermag aber auch mir die ersehnte Gnade zu schenken und, wenn der Tag kommt, der dir gefällt, mich mit dem Geist der Glut ganz in der Stille aufzusuchen“.<sup>382</sup>

Dieses Verlangen findet sich im folgenden so ausgedrückt: „Mit größter Andacht und brennender Liebe, mit aller Glut und allem Verlangen des Herzens sehne ich mich, dich zu empfangen, Herr: Mit jener Sehnsucht, die bei der Kommunion viele Heilige und andächtige Menschen empfanden, die dir ganz besonders durch die Heiligkeit ihres Lebens gefielen und von der glühenden Andacht durchdrungen waren ... Nichts wünsche ich für mich zu behalten, sondern mich und alles, was ich besitze, dir freiwillig und von ganzem Herzen zu opfern. Herr, mein Gott, mein Schöpfer und mein Erlöser, mit solcher Hingabe und Ehrfurcht, mit Lob und Ehre, mit solcher Dankbarkeit und Liebe, mit solchem Glauben, solcher Hoffnung und Reinheit möchte ich dich heute empfangen, wie dich deine heiligste Mutter, die glorreiche Jungfrau Maria, empfing und ersehnte, als sie dem Engel, der ihr die frohe Botschaft vom Geheimnis der Menschwerdung brachte, demütig und andächtig antwortete: Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort.“<sup>383</sup>

Es ist klar, daß ein Christ, der in dieser inneren Haltung kommuniziert, wachsen und mit sich auch andere voranziehen wird.

Mit dem Wachstum der Liebe zu diesem Sakrament und dem Wunsch, es zu empfangen, wächst auch oder entsteht zumindest das Verlangen, sich selbst hinzugeben. Das Wort Jesu: „Liebt einander; wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13,34) verwirklicht sich. Christus aber hat bis zur Hingabe des Lebens geliebt. In der Kommunion nun soll man diese Hingabe lernen. Dieses Sakrament ist eine Offenbarung des Herzens Christi, das uns immer wieder gibt und alles gibt und uns lehrt, daß es vollkommener ist, zu geben als zu nehmen (vgl. Apg 20,35). Der Kommunizierende kann und soll für andere zu einer Speise werden, zum Brot für die Schwachen und wenig Erleuchteten. Man muß zu geben lernen, ohne dabei zu nehmen,<sup>384</sup> trotz der Kälte, der Gleichgültigkeit und der Verständnislosigkeit, die man antrifft. Darüber hat sich P. Antoine Chevrier (1826-1879), ein Freund des hl. Pfarrers von Ars, in schöner und tiefer Weise ausgesprochen: „Dem Beispiel Jesu gemäß muß der Priester sterben seinem Leib, seinem Geist, seinem Willen, seinem Ruf, seiner Familie in der Welt. Er muß sich opfern durch die Stille, das Gebet, die Arbeit, die Buße, die Leiden, den Tod. Je mehr man tot ist, umso mehr besitzt man Leben, umso mehr gibt man Leben. Der Priester ist ein gekreuzigter Mensch. Er muß auch durch die Liebe nach dem Beispiel seines Meisters seinen Leib, seinen Geist, seine Zeit, seine Güter, seine Gesundheit, sein Leben hingeben. Er muß sein Leben geben durch seinen Glauben, seine Lehre, seine Worte, seine Gebete, seine Fähigkeiten, sein Beispiel. Er muß gutes Brot werden. Der Priester ist ein aufgezehrter Mensch.“<sup>385</sup>

---

<sup>382</sup> Thomas von Kempen: *De imitatione Christi* IV, c. 14, 4 - 7.

<sup>383</sup> Thomas von Kempen: *De imitatione Christi* IV, c. 17, 1.5.6. - In ähnlicher Weise rät Grignon den Kommunikanten an, Maria zu bitten, sie möge ihm ihr Herz schenken, damit er Christus empfangen könne, wie sie ihn empfangen hat.. VD Nr. 266.

<sup>384</sup> Vgl. die entsprechende Wendung im Gebet: „Ewiges Wort, eingeborener Sohn Gottes ...“ (Gotteslob 5,3), das dem hl. Ignatius zugeschrieben, von Friedrich Wessely oft gesprochen wurde.

<sup>385</sup> Zit. Bei Garrigou-Lagrange: *Weg II*, S. 763 f. - Vgl. DSAM II/1, Sp. 835 f. - Das Wort vom guten Brot ist eine Anspielung auf einen Text bei Ignatius von Antiochien, der an die Römer schreibt: „Weizen Gottes bin ich und

Was hier vom Priester gesagt ist, gilt in gewissem Sinn von jedem Christen, wenn auch die Berufung dazu eine verschiedene ist.

### 3.2.2.10 Die „Vollkommene Andacht zu Maria“

Darunter ist nicht eine besondere Methode der Andacht zu verstehen, sondern eine bestimmte Höhe des geistigen Verkehrs mit Maria. Es ist eine Willenshaltung, die Maria das gibt, was ihr gebührt (vgl. Mt 22,21).<sup>386</sup>

Christus ist unser Mittler beim Vater. In einer ähnlichen Weise ist Maria Mittlerin bei Christus. Es gibt Menschen, die sich der Illusion hingeben, zu Gott ohne Christus gelangen zu können, oder die der Ansicht sind, daß die Christusfrömmigkeit nur im Anfang des religiösen Lebens notwendig sei. Solche können wohl zu einer abstrakten Erkenntnis Gottes gelangen, aber nicht zu jener verkostenden Weisheit, genannt Erkenntnis, die zu gleicher Zeit sehr hoch, sehr praktisch, lebendig und erfahrungsmäßig ist, die uns die Wege Gottes in den kleinen Dingen erfassen läßt.

Es ist ebenso ein Irrtum, zu meinen, man könne Maria umgehen, um zu Jesus zu gelangen. Es gibt viele, die, wie der hl. Ludwig Maria Grignon v. Montfort (1673-1716) sich ausdrückt, Maria nur auf spekulative Weise kennen. Sie fürchten, daß Christus etwas von der schuldigen Ehre entzogen und die wahre Frömmigkeit verfälscht werden könnte. Sie scheinen zu glauben, daß Maria eher ein Hindernis als eine Förderung echter Frömmigkeit sei, obwohl ihr ganzer Einfluß darauf hinzielt, uns zur Einigung mit Gott zu führen.<sup>387</sup> Es ist dies ebenso irrig wie die Meinung, der Pfarrer von Ars sei für seine Pfarrkinder ein Hindernis gewesen, um zu Gott zu gelangen. Es steckt ein Mangel an Einfachheit und an Demut in den vorgebrachten Schwierigkeiten, eine Verachtung der Mittler, die Gott uns auf Grund unserer Schwäche gegeben hat.<sup>388</sup>

Grignon beschreibt die verschiedenen Grade der Marienverehrung wie folgt:<sup>389</sup> Ein erster Grad bestehe darin, daß man von Zeit zu Zeit zu Maria betet, etwa täglich den „Angelus“. Ein zweiter bestehe in innigeren Gefühlen der Verehrung, des Vertrauens und der Liebe, die einen drängen, täglich den Rosenkranz zu beten und sich etwa dazu zu verpflichten. Und ein dritter Grad komme jenen zu, die man zu den Voranschreitenden zählen kann. Er bestehe darin, sich ganz

---

durch die Zähne von Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde.“ Die Apostolischen Väter, Band 1, 4, 1 (S. 187). Wahrscheinlich ohne diese Stelle zu kennen, sagt Bernadette zwei Jahre vor ihrem Tod, sie sei zermahlen wie ein Weizenkorn ... A. Ravier: Sainte Bernadette, S. 107 f.

<sup>386</sup> Zu diesem Abschnitt: F. Wessely: Eins mit Gott durch Maria, S. 115 - 139. F. Wessely: Die Mystik der Legio Mariae, in: JbMTh 2, 1956, S. 155 - 182 (Nachdruck u. d. T.: Geist und Leben der Legion Mariens, 1974). F. Wessely: Die geistigen Grundlagen der Legion Mariens, in: RL 11, 1961, S. 45 - 49. F. Wessely: Die geistige Welt des hl. Ludwig Maria von Montfort, in: JbMTh 9, 1963, S. 43 - 89. F. Wessely: Erwägungen über die „Vollkommene Andacht“, in: RL 20, 1970, S. 6 - 8. F. Wessely: Das Geheimnis Mariens, in: RL 20, 1970, S. 124 - 128 und S. 158 - 160. - Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 332 - 336. R. Garrigou-Lagrange: La Mère, S. 314 - 325. Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 764 - 711. - A. Tanquary: Grundriß, S. 119 - 137. - L. Pérouas: Saint Louis-Marie Grignon de Montfort, in: DSAM IX, Sp. 1073 - 1081. - R. Graber: Der hl. Ludwig Maria Grignon von Montfort. Das Goldene Buch.

<sup>387</sup> Vgl. die Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos des Adam Widenfeld, 1673. Dazu H. Brémond: Histoire IX, S. 254 - 266.

<sup>388</sup> Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 333. Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 766.

<sup>389</sup> SM Nr. 24 - 27.

Maria zu weihen, sich durch sie an Christus zu verlieren. Diese letztgenannte Form der Marienverehrung bezeichnet Grignon als vollkommen. In ihr schenkt man alles Maria, und zwar den Leib mit allen seinen Sinnen, damit sie ihn in voller Reinheit bewahre, die Seele mit allen ihren Kräften, die äußeren Güter, die man besitzt oder einmal besitzen wird, und schließlich die inneren und geistlichen Güter, unsere Verdienste und guten Werke in Gegenwart und Zukunft.<sup>390</sup>

Um diese Oblation zu verstehen, muß man an den guten Werken unterscheiden, was nicht mitteilbar ist, und das, was anderen mitgeteilt werden kann. Was nicht mitteilbar ist, das ist das Verdienst im eigentlichen Sinn, welches ein Recht auf Vermehrung der Liebe und der Glorie begründet. Diese persönlichen Verdienste können anderen nicht mitgeteilt werden. Sie unterscheiden sich von jenen Christi, der als Haupt der Menschheit unser Lösepreis ist und im strikten Sinn für uns verdienstlich handeln konnte.<sup>391</sup>

Wenn wir also unsere Verdienste im eigentlichen Sinne (*merita de condigno*) Maria darbieten, so nicht, damit sie diese anderen schenke, sondern damit sie uns diese bewahre, sie Frucht bringen lasse, und damit sie auf Grund der Verdienste uns die Gnade vollkommener Reue erbitte, falls wir das Unglück haben sollten, schwere Schuld auf uns zu laden.<sup>392</sup>

Was an unseren guten Werken mitteilbar ist, das ist das Verdienst der Billigkeit (*meritum de congruo*), das ist der genugtuende und der impetratorische Wert. Durch dieses Verdienst, das uns nicht nach der strengen Gerechtigkeit zukommt, sondern auf Grund der Liebe, die uns mit Gott eint, kann dem Nächsten Gnade erworben werden. So kann das Gebet einer guten Mutter Gnaden auf ihre Kinder herabziehen, weil Gott auf ihre Absichten und ihre guten Werke blickt. So kann man durch sein Gebet den anderen helfen, ihre Bekehrung oder ihren geistlichen Fortschritt erbitten und den Armen Seelen helfen. So kann man für andere auch Genugtuung leisten und freiwillig die Strafe, die sie für ihre Sünden verdient haben, auf sich nehmen, wie Maria es am Fuß des Kreuzes getan hat. Wenn man sich selber Maria anbietet, dann wird sie es sein, die uns ein Kreuz schickt, das unseren von der Gnade unterstützten Kräften entspricht, um uns so am Heil der Seelen arbeiten zu lassen.<sup>393</sup>

Wem kann man nun raten, sich in dieser Weise Maria zu weihen? Sicher nicht jenen, die die Weihe bloß aus einer Stimmung heraus vollziehen wollen, und auch nicht jenen, die aus einem geistlichen Stolz heraus dazu drängen, ohne zu wissen, von welcher Tragweite eine solche Hingabe ist. Aber wahrhaft eifrigen Seelen kann man den Rat geben. Zunächst sollen sie diese Hingabe für eine bestimmte Zeit, etwa von einem Marienfest zum andern, vollziehen, später für ein Jahr. Auf diese Weise kann man mit dem Geist dieser Hingabe immer mehr vertraut werden und wird schließlich diese Weihe für immer vollziehen können.<sup>394</sup>

---

<sup>390</sup> VD Nr. 121. – DSAM II/2, Sp. 1582 f. (Art. Consecration).

<sup>391</sup> SM Nr. 31. – VD Nr. 122.

<sup>392</sup> VD Nr. 87 – 89, 173 – 178, 215. – SM Nr. 40.

<sup>393</sup> VD Nr. 154. – SM Nr. 22.

<sup>394</sup> Der Akt der Hingabe allein ist ungenügend. Es muß zu einer Ausrichtung des gesamten Lebens auf Maria kommen, die nur allmählich erworben werden kann und ständiger Bemühung und Vertiefung bedarf. F. Wessely: Das Geheimnis Mariens, in: RL 2, 1952, H. 8, S. 5 – 10. – F. Wessely: Eins mit Gott, S. 124 und 136 f.

Man wendet ein - manche fürchten dies -, daß man durch diese Hingabe selbst zu kurz komme und die eigene Schuld nicht abbüße, die uns dann für das Fegefeuer bleiben würde. Es ist ein Einwand der Eigenliebe, der die Güte Mariens übersieht.<sup>395</sup> Indem man sich so der eigenen Verdienste beraubt, erhält man wohl ein Hundertfaches als Gegengabe,<sup>396</sup> und die Liebe, die sich bei einem solchen Akt offenbart, tilgt sicher einen Teil der eigenen Schuld.

Ein anderer Einwand besagt, daß nach der Weihe nicht mehr für die Interessen der eigenen Angehörigen gebetet werden dürfe. Darauf kann man nur sagen: Bittgebete für bestimmte Personen werden durchaus nicht ausgeschlossen, allerdings spricht sie der Beter immer im Geiste der Ergebung. Man überläßt es Maria, sie auch für andere zu verwenden. Dabei ist zu bedenken, daß Maria unsere Pflichten den Angehörigen gegenüber gut kennt und uns an diese erinnern wird. Sie wird die Verteilung der geistlichen Güter so vornehmen, wie es recht und billig ist, jedenfalls besser als wir, die wir die wahre Bedürftigkeit der Mitmenschen, auch der Verwandten und Freunde, nicht kennen.<sup>397</sup>

Wenn Grignion auf die Früchte dieser Andacht zu sprechen kommt, vertritt er die Ansicht, daß dieser Weg der Hingabe ein Weg sei, der leichter ist als andere, und dennoch verdienstlicher, vollkommener, kürzer und sicherer. Er ist leichter: Man kann zur Einigung mit Gott auch auf anderen Wegen kommen, aber diese werden schwieriger sein, und die Kreuze, die uns dabei begegnen, werden wir weniger leicht tragen können. Es wird notwendig sein, durch dunkle Nächte und schwere Todeskämpfe dahin zu gelangen. Auch auf den genannten Weg wird es Kämpfe geben, aber Maria wird sich als Helferin erweisen und ihren Dienern nahe sein.<sup>398</sup> Wir erinnern uns der Vision des hl. Franziskus, der im Traum eine rote Leiter sah, auf der seine Söhne sich bis zu Christus erheben wollten. Aber sie fielen nach einigen Sprossen herunter. Da zeigte Christus Franziskus eine weiße Leiter von sanfterer Neigung, an deren oberen Ende Maria stand, und er sprach zu ihm: „Empfehl deinen Söhnen, auf der Leiter meiner Mutter aufzusteigen!“<sup>399</sup> Dieser Weg ist also leichter als andere, weil Maria in ihrer Milde uns zur Seite steht, und er ist verdienstlicher, weil uns Maria eine größere Liebe erbittet, von der ja das Ausmaß des Verdienstes abhängt. Dieser Weg ist auch der vollkommenste, weil er den Weg, den Christus selbst gegangen ist, anbetet und nachahmt. Es darf nicht vergessen werden, daß die Vereinigung Jesu mit Maria die innigste war und in derselben Innigkeit fort dauert,<sup>400</sup> daß niemand sein Herz so gekannt hat wie sie - niemandem hat er sich so geoffenbart wie ihr -, daß diese Beziehung zwischen Jesus und Maria fort dauert und von einem solchen Reichtum ist, daß darin alle anderen Beziehungen, in denen sonst jemand zu Christus stehen kann, mit eingeschlossen sind. Es ist daher gewiß, daß jemand, je näher er zur Muttergottes steht, umso näher auch zu Christus

---

<sup>395</sup> Vgl. das Handbuch der Legion Mariens, S. 158.

<sup>396</sup> Der Mensch, der Maria alles geschenkt hat, der sich ihr in allem anvertraut und sich ganz in sie verliert, „gehört ganz Maria und Maria gehört ganz ihm.“ VD Nr. 179. - Maria gibt uns Anteil am Schatz ihrer Tugenden. VD Nr. 213 - 217.

<sup>397</sup> Die Weihe an Maria berührt die Standespflichten nicht. Sie wird innerhalb der gottgewollten Ordnung vollzogen und gelebt. VD Nr. 124, 132. - F. Wessely: Eins mit Gott, S. 135 f.

<sup>398</sup> VD Nr. 152 - 154. - „Sie erhalten die Gnade, in den Kreuzen Gunstbezeugungen des Himmels zu erkennen, sie leiden nicht darunter, daß sie leiden ...“ F. Wessely: Die geistige Welt, S. 82.

<sup>399</sup> VD Nr. 42. - Als Vision Fra Leones überliefert, findet sich die Erzählung erstmals in der nach 1322 zusammengestellten Sammlung der Actus beati Francisci et sociorum eius, Paris 1902, c. 64. Collection d'études et documents, t. IV, p. 188.

<sup>400</sup> Man könnte eher das Licht von der Sonne trennen oder die Wärme vom Feuer ... VD Nr. 63.

stehen wird. Und je näher ein Christ zu Christus steht, umso mehr wird er vom Hl. Geist erfüllt und umso tiefer im Schoße des Vaters begraben sein.<sup>401</sup>

### 3.2.2.11 Das kontemplative Gebet nach Franz v. Sales, Theresia und Johannes v. Kreuz

Das kontemplative Gebet ist das Gebet der Voranschreitenden. Wie vollzieht sich nun der Übergang von der Betrachtung zur Beschauung nach der Lehre des hl. Franz v. Sales und der hl. Theresia? Welche Prinzipien lassen sich nach der Lehre des hl. Thomas und des hl. Johannes v. Kreuz über das kontemplative Gebet finden? Diesen Fragen soll nun im folgenden nachgegangen werden.

Franz v. Sales hat schon in seiner „Anleitung zum frommen Leben“ (Philothea) die Betrachtung beschrieben: Sie sei eine Tätigkeit des Verstandes und bestehe aus Erwägungen, die unser Herz für Gott und Göttliches erwärmen sollen.<sup>402</sup> Man stelle seine Erwägungen an, um dadurch zur Gottesliebe zu gelangen. Im „Theotimus“ findet sich seine Lehre noch ausführlicher. Dort schreibt Franz v. Sales: „Kurz gesagt, Nachdenken und Studium befassen sich mit allerlei Dingen, aber die Betrachtung, von der wir hier reden, sieht nur auf Dinge, deren Erwägung hiezu dient, uns gut und fromm zu machen. So ist also die Betrachtung nichts anderes als ein aufmerksames, wiederholtes oder freiwillig fortgesetztes Nachsinnen unseres Geistes, um den Willen zu heiligen und zu heilsamen Affekten und Entschlüssen anzuregen ...“.<sup>403</sup> Die Biene fliegt im Frühling hierhin und dorthin, nicht sinnlos, sondern mit Bedacht, nicht nur, um sich an der heiteren Buntheit der Landschaft zu erfreuen, sondern um Honig zu sammeln. Hat sie solchen gefunden, in sich aufgenommen und sich damit beladen, so bringt sie ihn in den Stock, sondert das Wachs davon ab und baut aus demselben kunstgerecht die Waben, in welchen sie ihn für den kommenden Winter aufbewahrt. Ähnlich verfährt die fromme Seele bei der Betrachtung: Sie geht von einem Geheimnis zum andern, aber nicht nur, um die Schönheit der göttlichen Dinge zu sehen und an ihr Freude zu haben, sondern mit der Absicht, Beweggründe zur Liebe zu finden oder andere heilige Affekte in sich zu erwecken. Und hat sie diese gefunden, so macht sie sich diese zu eigen, verkostet sie, nimmt sie mit, und nachdem sie dieselben in ihr Herz gelegt hat, sondert sie das ab, was ihr für ihren eigenen Fortschritt am geeignetsten erscheint, um dann zum Schluß geeignete Vorsätze für die Zeit der Versuchung zu fassen ...“.<sup>404</sup>

Diese Tätigkeit heißt nur solange Betrachtung, als gleichsam der Honig der Frömmigkeit damit bereitet wird. Dann wandelt sie sich um in die Beschauung. Wir pflegen die Betrachtung, um die Liebe zu Gott zu gewinnen. Haben wir sie gewonnen, dann schauen wir Gott und werden in seine Güte versenkt, um die Süßigkeit zu kosten, die die Liebe uns darin finden läßt. Die Betrachtung wird so die Mutter der Liebe genannt, das beschauliche Gebet aber ihre Tochter. Mit anderen Worten, die Betrachtung bereitet den Akt der Liebe vor, die Beschauung folgt

---

<sup>401</sup> Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 355 f. – F. Wessely: Das Geheimnis Mariens, 1973, S. 78.

<sup>402</sup> Anleitung II, 5. – Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 391 f.; Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 779 f. – DSAM II/2, Sp. 2038.

<sup>403</sup> Gottesliebe VI, 2, 3 (S. 275).

<sup>404</sup> Gottesliebe VI, 2, 6 (S. 241).

ihm.<sup>405</sup> Daraus ergibt sich ein zweiter Unterschied zwischen beiden Gebetsarten. Die Betrachtung überdenkt im einzelnen und gewissermaßen Stück für Stück jene Dinge, die geeignet sind, unser Herz zu bewegen. Die Beschauung hingegen umfängt mit einem ganz einfachen Blick den geliebten Gegenstand, und diese so vereinte Schau erlebt eine lebhaftere und kraftvollere Regung des Willens.<sup>406</sup> Ein dritter Unterschied liegt darin, daß die Betrachtung sich mühevoll vollzieht, die Beschauung aber in Freude und Leichtigkeit. Sie ist nach Franz v. Sales das Ziel all unserer religiösen Übungen. Es liegt aber nicht in unserer Macht, uns der Beschauung hinzugeben, sie ist ein Gnadengeschenk Gottes, das er uns nach seinem Willen gibt.<sup>407</sup>

Theresia beschreibt den Übergang vom betrachtenden zum beschaulichen Gebet, der sich ganz allmählich vollzieht, ausführlich und genau, und im Anschluß an sie tut dies auch Franz v. Sales.<sup>408</sup> Als die letzte Stufe des aktiven Gebetes oder der Betrachtung bezeichnen sie das Gebet der Sammlung. Man könnte es die aktive Sammlung nennen. Dies deshalb, weil hier die Seele alle ihre Kraft sammelt und sich in ihr eigenes Inneres zurückzieht, um mit Gott allein zu sein. So wird Gott sie schneller als auf jedem anderen Weg unterweisen und ihr das Gebet der Ruhe schenken. In sich selbst verborgen kann die Seele an die Passion denken, sich den Sohn Gottes vorstellen und ihn den Vater aufopfern, ohne es nötig zu haben, ihn mühevoll auf dem Kalvarienberg oder im Ölgarten suchen zu müssen. Die Menschen, die sich so in den kleinen Himmel ihrer Seele einschließen können, wo derjenige wohnt, der sie geschaffen hat, und die sich gewöhnen, ihren Blick zurückzuhalten und an einem Ort zu beten, wo nichts ihren äußeren Sinn stören kann, dürfen glauben, daß sie auf einem ausgezeichneten Weg sind, und daß sie schließlich an der Quelle selbst werden trinken dürfen. In der Tat kommen sie in kurzer Zeit weit voran. Sie gleichen einem Mann, der ein Schiff bestiegen hat und bei günstigem Wind in wenigen Tagen am Ziel seiner Reise ist, während jene, die zu Land vorwärts kommen wollen, viel länger brauchen. Diese Seelen sind gleichsam schon auf dem Meer. Es ist wahr: Sie haben nicht ganz das Land verlassen, aber während der Gebetszeit wenigstens tun sie es mit Hilfe der Sammlung ihrer Sinne. Das ist es, was in ihrer Macht steht, um sich frei zu machen.<sup>409</sup>

Wenn diese Sammlung wirklich da ist, so erkennt man sie an einer Wirkung, die sie hervorbringt. Hier weiß Theresia freilich nicht, wie sie sich erklären soll; es könne sie wohl nur der verstehen, der Ähnliches bereits erfahren hat.<sup>410</sup> Die Sinne ziehen sich von den äußeren Dingen zurück und verlassen sie mit einer tiefen Verachtung, so daß man, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, die Augen schließt, um die Außenwelt nicht zu sehen und den Blick der Seele tiefer dringen zu lassen. Diejenigen, die diesem Weg folgen, beten fast immer mit geschlossenen Augen.<sup>411</sup>

Die Seele fühlt nun, daß sie auf Kosten des Leibes stark wird. Wenn man darin einige Zeit ausharrt und sich Gewalt antut, um sich zu sammeln, wird man bald den Vorteil erkennen, den man davon hat. Im Augenblick, da man sich an das Gebet begibt, werden die Bienen - nach

---

<sup>405</sup> Gottesliebe VI, 3 (S. 279).

<sup>406</sup> Gottesliebe VI, 5, 1 (S. 283 f.).

<sup>407</sup> Gottesliebe VI, 6 (S. 288); Gottesliebe VI, 7, 1 (S. 290).

<sup>408</sup> Theresia: Weg 28, 4 - 7; Seelenburg IV, 3. - Franz von Sales: Gottesburg VI, 7 - 11. DSAM II/2, Sp. 2029 - 2036 und 2058 - 2067. - Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 150 - 152. Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 783 - 786.

<sup>409</sup> Theresia: Weg 28, 4 - 6 (S. 142 f.).

<sup>410</sup> Weg 28, 6 (S. 143).

<sup>411</sup> Weg 28, 6 (S. 144).

Franz v. Sales ein Symbol der Seelenkräfte - sich in den Korb begeben, um dort Honig zu machen.<sup>412</sup> Die Seele hat nämlich durch das, was sie vorher geleistet hat, verdient, die Herrschaft über ihre Sinne zu erlangen. Auf ein einfaches Zeichen ihres Willens hin gehorchen die Sinne und ziehen sich in ihr Inneres zurück, und der Herr wird sie hier durch die Beschauung festhalten.<sup>413</sup>

In der „Seelenburg“ beschreibt die hl. Theresia den Übergang von der Betrachtung zur Beschauung noch ausführlicher und genauer. Sie unterscheidet das aktive vom passiven Gebet und sieht im Gebet der passiven Sammlung den Anfang des sogenannten übernatürlichen oder eingegossenen Gebetes. Sie sagt: „Es ist dies eine Sammlung, die mir auch schon übernatürlich zu sein scheint; denn sie tritt ein, auch ohne daß man dunkle Orte aufsuchen oder die Augen schließen oder sonst sich äußerlich darum bemühen muß, obwohl sich dabei die Augen von selbst schließen, und der Seele die Einsamkeit erwünscht ist. Hier wird, wie es scheint, ohne Kunstfleiß das Gebäude für das zuvor besprochene Gebet aufgeführt; denn die Sinne und die äußeren Dinge scheinen mehr und mehr ihr Recht zu verlieren, weil die Seele ihr verlorenes Recht mehr und mehr wieder gewinnt ... Denkt aber ja nicht, diese Sammlung werde durch den Verstand erworben, der sich bemüht, in seinem Inneren sich Gott als gegenwärtig zu denken, oder durch die Einbildungskraft, die ihn in uns selbst sich vorzustellen sucht ... Was ich hier meine, vollzieht sich in ganz anderer Weise, manchmal finden sich die Sinne und Kräfte der Seele, noch ehe man an Gott zu denken beginnt, schon in der Burg, so daß man nicht weiß, wie sie hineingekommen sind ... Man hört nichts davon, merkt aber deutlich ein sanftes Zurückweichen in das Innere. Jene, die mit dieser Gebetsweise begnadigt sind, erfahren es. Besser weiß ich mich darüber nicht zu erklären ... Nach meinem Dafürhalten begnadigt Seine Majestät damit nur jene, die sich schon der weltlichen Dinge ent schlagen haben; bei jenen aber, deren Stand eine solche Losschälung nicht zuläßt, muß dies dem Verlangen nach geschehen, soweit ich es verstehe; denn solche Seelen beruft Gott in besonderer Weise, den inneren Dingen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Und so glaube ich auch, daß der Herr jenen, die er zu Höherem zu berufen beginnt, nicht diese Gnade allein geben werde, wenn anders sie Seiner Majestät freie Hand lassen wollen.“<sup>414</sup>

Was Franz v. Sales und Theresia v. Jesus beschreiben, hat zuvor schon der hl. Thomas theologisch durchdacht.<sup>415</sup> Nach ihm ist die *contemplatio* ein Akt, der dem vernünftigen Nachdenken überlegen ist und in einer einfachen Schau der Wahrheit besteht. Die Kontemplation der Heiligen - nicht die der Philosophen! - habe ihren Ursprung in der Liebe, nicht in der Liebe zur Erkenntnis, sondern in der Liebe zu Gott, der eben die Liebe selber ist (1 Joh 4,8): „... quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur.“<sup>416</sup> Wie das Ende, dem Anfang entspreche, so ist auch die Vollendung der Kontemplation in der Liebe zu suchen, denn der Anblick einer geliebten Person vermehre nur die Liebe zu ihr. „Et haec est ultima

---

<sup>412</sup> Gottesliebe VI, 7, 2, 3 (S. 291 f.).

<sup>413</sup> Weg 28, 7 (S. 144).

<sup>414</sup> Seelenburg IV, 2, 1. 3 - 4 (S. 74 - 76).

<sup>415</sup> Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 780 - 783. - Zur Lehre des hl. Thomas über die Beschauung: DSAM II/2, Sp. 1983 - 1988. - F. Joret: Die mystische Beschauung nach dem hl. Thomas von Aquin, 1931.

<sup>416</sup> STh II-II, q. 180, a. 7 ad 1.

perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videntur, sed etiam ut ametur.<sup>417</sup>

Die Kontemplation geht gleicherweise aus einem lebendigen Glauben hervor, der durch den Einfluß des Hl. Geistes erleuchtet ist und dessen Sehkraft durchdringend und verkostend geworden ist. Die so verstandene Kontemplation setzt eine besondere Inspiration durch den Hl. Geist voraus, durch die sie als eingegossen bezeichnet zu werden verdient, obwohl sie anfänglich durch Lektüre, durch die affektive Betrachtung und durch das Bittgebet vorbereitet wird. So bereitet sich die Seele aktiv auf eine spezielle Inspiration vor, die manchmal so stark sein kann, daß die Betrachtung nicht mehr notwendig ist. Diese besondere Eingebung seitens des Hl. Geistes, die uns die Glaubensgeheimnisse verkosten läßt, bedient sich unserer Verwandtschaft mit den göttlichen Dingen die in der übernatürlichen Liebe begründet ist. Sie erregt so in uns einen Akt der eingegossenen Liebe und des lebendigen Glaubens, der uns zeigt, wie sehr die Glaubensgeheimnisse trotz ihrer Dunkelheit unseren tiefsten Bedürfnissen entsprechen.<sup>418</sup>

Diese Akte der Liebe und des Glaubens werden nicht nur deshalb als eingegossen bezeichnet, weil sie aus den eingegossenen Tugenden hervorgehen - hier den theologischen -, sondern weil sie eine besondere Eingebung des Hl. Geistes voraussetzen. Hier bewegt uns nämlich Gott nicht in der Weise, daß er uns zu frommen Erwägungen verhilft, er bewegt uns vielmehr jenseits aller Erwägungen und Überlegungen.<sup>419</sup>

Durch diese Kontemplation erhebt sich die Seele manchmal durch eine geradlinige Bewegung zu Gott, dann nämlich, wenn sie Gott im Spiegel der sinnenfälligen Dinge erkennt. Sie kann sich z.B. von der Parabel vom Guten Hirten unmittelbar zur Erkenntnis der Güte Gottes aufschwingen. Sie erhebt sich ein anderes Mal zu ihm durch eine spiralartige Bewegung, wenn sie ihn nämlich im Spiegel der geoffenbarten Wahrheiten, mit denen sie schon vertraut ist, betrachtet. Wie gewisse Vögel durch eine spiralförmige Flugbahn immer mehr an Höhe gewinnen, so erhebt sich die Seele vom Mysterium der Menschwerdung, der Erlösung, der Eucharistie, des Lebens der Kirche zum unendlichen Erbarmen Gottes, das sich in diesen Geheimnissen wieder spiegelt. In der kreisförmigen Bewegung schaut die Seele Gott in sich selbst in der Dunkelheit eines liebenden Glaubens. Sie erhebt sich hier über die Vielfalt der sinnhaften frommen Bilder und Gleichnisse ebenso wie auch über die höchsten Ideen und ist unter dem Einfluß des Hl. Geistes mit Gott geeint durch eine liebende und verkostende Erkenntnis des verborgenen Gottes. Seine Güte übersteigt alle Ideen und alle Formeln des Glaubens.<sup>420</sup>

Nun sei noch kurz einiges über die Lehre des hl. Johannes v. Kreuz von der Beschauung vermerkt.

Aus seinen Ausführungen im „Aufstieg zum Berge Karmel“ ergibt sich, daß Gott selbst es ist, der der betrachtenden Tätigkeit ein Ende zu setzen pflegt.<sup>421</sup> Er will die Seele in die mehr geistigen, inneren, unsichtbaren Güter einführen und nimmt ihr deshalb die Lust an der Betrachtung

---

<sup>417</sup> STh II-II, q. 180, a. 7 ad 1.

<sup>418</sup> STh II-II, q. 45, a. 2, c. Vgl. F. Joret: Beschauung, S. 176.

<sup>419</sup> Vgl. STh I-II, q. 111, a. 2 c.

<sup>420</sup> STh II-II, q. 180, a. 6 c.

<sup>421</sup> ABK II, 13, 1 (S. 110). – Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 238 – 241. Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 787 f. – A. Sandreau: Das geistliche Leben II, S. 144 – 149.



tung. Die Seele ihrerseits hat den Drang nach feinerer und weniger sinnhafter Kost, sie strebt nach dem Frieden und der Wonne der inneren Ruhe, und beschränkt sich in ihrer Tätigkeit auf einen einzigen reinen Akt, der mehr allgemein gehalten ist. Es ist jener Akt, der das Ziel der bisherigen betrachtenden Tätigkeit war. Es ist nun zu beachten, daß der Mensch es vielfach nicht wagt, sich diesem einfachen Akt hinzugeben und die betrachtende Tätigkeit zu unterlassen. Es ist ein neuer Zustand, in dem der Beter sich nun befindet, und den er noch nicht erfaßt. In diesem Zustand der liebevollen Aufmerksamkeit, in dem die Seele verharren soll, wird sie mehr von Gott als von der eigenen seelischen Fähigkeit angeregt. Das Gebetsleben, das eine neue Form gewinnen soll, ist aber in seiner Entfaltung doch bedingt von der Zustimmung des Menschen, und vielfach muß von seiten des Menschen mehr als eine bloße Zustimmung beige-steuert werden.<sup>422</sup> Eigenbetätigung und Beherrschtwerden von Gott verschmelzen miteinander.

Es handelt sich also um einen neuen Zustand, der im allgemeinen nicht ohne Mitwirkung der Seele zustandekommt. Dies wird auch klar, wenn man die Merkmale, an denen man erkennen kann, ob die Seele sich der Beschauung hingeben darf, näher erwägt. Johannes v. Kreuz spricht in diesem Zusammenhang von der Unfähigkeit zu betrachten, von der Interesselosigkeit gegenüber den äußeren Dingen und von der Freude an der Einsamkeit mit Gott.<sup>423</sup> Woher kommt diese Unfähigkeit zur Betrachtung? Der Mystische Lehrer führt aus, daß Gott selber es ist, der der Seele die Lust dazu entzieht, um sie in die geistigen Güter einzuführen, und dies liege auch so in der Natur der Sache. Die Seele hat schon all das gewonnen, was man durch die Betrachtung gewinnen kann, und deshalb die Freude an ihr verloren. Sie ist schon zum „Geist“ der Betrachtung vorgedrungen, hat das Ziel der Betrachtung erreicht, so daß ihr ein weiteres Erwägen keinen Gewinn mehr bringen kann.<sup>424</sup>

Hier ist eine nicht unwichtige Feststellung vonnöten. Der Satz, daß man nämlich das Ziel der Betrachtung schon erreicht hätte, kann verschieden aufgefaßt werden. Man könnte darunter verstehen, daß jemand schon einzelne Ereignisse aus dem Leben Jesu oder Tatsachen der Offenbarung gedanklich so genau untersucht hat, daß er an diesen Dingen nichts Neues mehr finden kann. Mit einem Blick durchschaut er alles, was er darüber erkennen kann. Er wird, falls er über solche Wahrheiten zu predigen hat, auch nicht imstande sein, sich gedanklich viel darauf vorzubereiten, weil er ein bestimmtes Maß von miteinander zusammenhängenden Wahrheiten überblickt.

Man kann aber das Ziel der Betrachtung auch noch anders sehen, und in dieser zweiten Weise dürfte es von Johannes gemeint sein. Durch jede einzelne Betrachtung kann man ja nicht nur neue Erkenntnisse, sondern neue Liebe gewinnen. Liebe zum gegenwärtigen Gott unter dieser oder jener Gestalt. Man kann und soll ja dahin gelangen, sich nun in Liebe Gott hinzugeben und zwar entweder rein affektiv, indem man Gott seine Liebe beteuert, oder indem man sich aufmacht, Gott in Liebe etwas zu schenken, die nächstliegende Aufgabe aus Liebe zu ihm auf

---

<sup>422</sup> ABK (W) II, S. 21 – 23.

<sup>423</sup> ABK (W) II, S. 196 – 201 (Die einfache Kontemplation) und S. 202 – 207 (Die Unfähigkeit zur Betrachtung).

<sup>424</sup> ABK II, 14, 1 – 2 (S. 113 f.). – Man benützt die Leiter nicht mehr, wenn man einmal oben ist. A. Sandreau: Das geistliche Leben, S. 297.

sich zu nehmen. Jede Betrachtung kann und soll ja einen Aufschwung der Liebe mit sich bringen und einen kräftigen Entschluß zu Tugend und Opfer wachrufen.<sup>425</sup>

Wenn nun eine Seele zum Geist der Betrachtung vorgedrungen ist, kann man dies so verstehen, daß die Erinnerung an eine bestimmte Wahrheit in ihr stets verbunden ist mit dem aus dieser Wahrheit für sie sich ergebenden Liebesaufschwung oder der Bereitschaft, Gott mehr und besser zu dienen. Dann wird ja erst diese besondere Tatsache in ihrer wahren Wirklichkeit gesehen.

Es ist nun klar, daß jemand, je nachdem er die Betrachtung oder das Ziel der Betrachtung in der einen oder anderen Weise sieht, entweder bloß dazu kommt, eine geoffenbarte Tatsache geistig bzw. intellektuell zu durchdringen, oder dazu, in einen Zustand der Liebe und des Opfers zu gelangen. Es kann keine Zweifel darüber geben, daß dieser zweite Zustand wertvoller ist. Was Theresia von der Sammlung sagt, ist in Wirklichkeit nichts anderes als ein solcher Zustand. Denn die Sammlung, wie sie sie auffaßt, ist ja eine Zurückführung aller Kräfte zu Gott, eine Trennung von der Welt, und dieses gesammelte Vor-Gott-Stehen aller Kräfte, nicht nur des Verstandes, ist und kann nichts anderes sein als die Unterwerfung des ganzen Menschen unter Gott und die Schweigsamkeit der natürlichen, eigenwilligen Regungen. Theresia bemerkt, daß diese Sammlung manchmal unmittelbar durch Gott bewirkt werde, und nennt diese Sammlung dann übernatürlich.<sup>426</sup> Johannes v. Kreuz sagt nun ebenfalls, daß dieser Zustand der Beschauung sehr oft von Gott gewirkt werde ohne Vermittlung von vorangehenden Akten, die für gewöhnlich vom Menschen gesetzt werden müssen, auch wenn er dauernd den Geist der Betrachtung in sich trägt. Ein und derselbe Zustand wird von Gott bald mit, bald ohne Vermittlung von Akten der Erkenntnis und Liebe hervorgerufen. Von dem gleichen Zustand, gleichgültig wie er zustande gekommen ist, kann Johannes v. Kreuz sagen, daß der Mensch dabei einem Manne gleicht, der das Wasser zur Hand hat und mühelos trinken kann. Er hat es nicht notwendig, mit dem Schöpfer vorangehender Betrachtungen zu schöpfen. Sobald die Seele zu beten beginnt, tritt auch das dunkle, liebende und befriedigende Erkennen ein, in dem die Seele Weisheit und Liebe in sich aufnimmt.<sup>427</sup>

Als drittes Kennzeichen nennt Johannes die Freude an der Einsamkeit mit Gott. Der beschauliche Zustand ist nicht ein Zustand der Untätigkeit, die Tätigkeit ist nur anders als früher. Sie verhält sich zur betrachtenden Tätigkeit wie das Kosten des Empfangenen, der Genuß der Speise zu deren Zubereitung. In der Beschauung ist die Seele also nicht ohne alle Übung vor Gott, sie ist mit der Verarbeitung des Aufgenommenen beschäftigt, und doch erscheint es ihr nicht so; sie ist in Sorge, müßig zu sein. Dies ist deshalb der Fall, weil dieses Erkennen, besonders wenn es schon vollkommen ist, so fein und zart ist, daß die Seele es nicht wahrnimmt, wenn es sich in sie ergießt.<sup>428</sup>

Diese Beschauung, und zwar nicht nur jene, die plötzlich und ohne Vorbereitung seitens des Menschen ihn „überfällt“, sondern auch die durch die eigene Tätigkeit vorbereitete, der man

---

<sup>425</sup> Vgl. ABK (W) II, S. 23.

<sup>426</sup> Seelenburg IV, 3, 3 (S. 75 f.).

<sup>427</sup> ABK II, 14, 2 (S. 113 f.).

<sup>428</sup> ABK II, 14, 6 - 8 (S. 115 - 121). - Vgl. ABK (W) II, S. 217 - 223 (Hemmt die Kontemplation die äußere Betätigung?).

sich dann aus freiem Willen hingibt, wird verglichen mit einem Strahl der Sonne, der umso weniger sichtbar ist, je reiner und klarer er ist, je weniger er durch kleine Stäubchen getrübt wird. Wäre er ganz frei von jedem Staub, so wäre er dem Auge überhaupt nicht wahrnehmbar. Dasselbe gilt vom geistigen Licht gegenüber dem Auge der Seele, dem Verstand. Dieses übernatürliche Licht ergießt sich so rein und ungeteilt, so entleert und frei von allen geistig wahrnehmbaren Eindrücken in den Geist des Menschen, daß der Verstand es nicht wahrnimmt und nicht sieht.<sup>429</sup>

Dies scheinen schwer verständliche Worte zu sein, und doch dürfen wir uns dafür eine Erklärung geben, durch die sie uns einsichtiger werden können. Wenn wir uns im Glauben an Gott wenden, dann sind es bestimmte Formeln, Gleichnisse oder Bilder, die dabei behilflich sind. Wir wissen genau, daß es Formeln und Bilder einer Wirklichkeit sind, und meinen mit diesen Bildern diese Wirklichkeit; wir wollen ja nicht an diesen Bildern haften bleiben. Dennoch ist es so, daß wir diese Bilder nicht entbehren können. Ein Kind wird man beispielsweise schwer dazu bringen können, einen Kreuzweg zu beten, wenn es nicht Kreuzwegbilder vor sich hat. Es weiß, daß es Bilder sind, die auf eine Wirklichkeit hinweisen, auf die es allein ankommt, und doch hängt es an diesen Bildern. Ähnliches gilt für den Theologen, der etwa über die Heiligste Dreifaltigkeit betrachtet oder über eines der Attribute Gottes. Er weiß, daß alles, was die menschliche Sprache von Gott aussagen kann, nur per analogiam gilt, und doch braucht er diese Formeln. Er könnte nicht betrachten, wenn er sich nicht die Worte in Erinnerung rufen würde, daß der Sohn vom Vater gezeugt wird und immer im Vater ruht, daß er mit dem Vater den Hl. Geist haucht und mit dem Vater im Hl. Geist, der Frucht der Liebe, ruht. Er weiß, daß diese Worte eine Wirklichkeit andeuten, die über die menschliche Sprache erhaben ist, und doch ist er auf diese Sprache und auf die mit ihr verknüpften Bilder angewiesen, um betrachten und sich zur geistigen, damit gemeinten Wirklichkeit aufschwingen zu können. Aber wenn er dies immer tut, dann kann Gott jenes Glaubenslicht, durch das er dem Mysterium selbst anhängt, immer stärker werden lassen. Dieses intensiver gewordene Glaubenslicht ist imstande, ohne den Menschen dadurch vom geliebten Gegenstand, der über alles Erkennen ist, abzuziehen, die Bilder, deren er sich sonst bedient hat, zu verdunkeln. So stellt sich der eigenartige Zustand heraus, daß der Mensch gefesselt ist von einer Wirklichkeit, die er nicht sieht, und daß er sich untätig vorkommt und es doch nicht ist.

Am Anfang ist diese Gebetsweise noch nicht so ausgebildet, daß die Seele sich nach Belieben in sie versetzen konnte. Sie muß sich vielmehr zeitweise wieder der Betrachtung bedienen, d.h. sie muß wieder mühselig aufsteigen, um in sich das Feuer der tätigen Liebe zu haben. Der Zustand wechselt. Ist die Seele weiter vorangeschritten, dann kann sie sich nach Belieben in diesem Zustand der Beschauung versetzen. „Dann kann man in Wahrheit sagen, daß die Erkenntnis und Wonne sich in ihr betätigt, ja schon so viel gewirkt hat, daß die Seele nichts mehr tut, sondern daß sie einzig liebevoll auf Gott achtet, ohne etwas anderes fühlen oder sehen zu wollen, als sich von Gott leiten zu lassen“.<sup>430</sup> Dieses übernatürliche eingegossene Licht, so hebt Johannes hervor, fehlt in Wirklichkeit niemals der Seele, doch kann es sich infolge der geschöpflichen Formen und Hüllen, von denen die Seele bedeckt ist - gemeint ist die festgehaltene Eigenart der Weise, erkennen und handeln zu wollen - nicht in sie ergießen. Sobald die Seele sich aber die-

---

<sup>429</sup> ABK II, 14, 10 (S. 118).

<sup>430</sup> ABK II, 15, 2 (S. 123).

ser Hindernisse und Hüllen entledigt hat und sich der vollen Entäußerung und Armut des Geistes hingibt, d.h. sobald sie in einem Zustand ist, in dem Opfer und Entsagung zur Fertigkeit geworden ist und sie auf den Widerspruch der eigenen Natur nicht mehr achtet, dann wird die Seele schön und rein umgestaltet in die lautere und reine göttliche Weisheit, die da ist der Sohn Gottes selbst.<sup>431</sup>

Nach der Lehre des „Aufstieges zum Berge Karmel“ ist also die Beschauung das liebende allgemeine Erkennen Gottes. Sie ist das Ziel der Betrachtung und wird im allgemeinen dadurch erreicht, daß die seelischen Fähigkeiten mittels der betrachtenden Tätigkeit auf den Empfang jenes geistigen Lichtes eingestimmt werden, welches der Seele von Gott gegeben wird. Die Einstimmung erfolgt sowohl durch die eigene Betätigung, wie auch durch dieses Licht selbst, das sich mitteilt und zugleich reinigende und erleuchtende Kraft besitzt.

Der Grad der Beschauung kann verschieden hoch sein, je nach dem Grad der Einwirkung Gottes und der Empfänglichkeit der Seele. Ist die Seele noch nicht ganz gereinigt, so ist die Beschauung vermischt und umkleidet mit Formen, die dem Verstand leichter zugänglich sind. Ist die Seele lauter und rein und frei von Einzelerkenntnissen, die sich der Verstand oder die Sinne zu eigen machen können, so ist auch die eingegossene Erkenntnis so geistig und innerlich, daß sie von der Seele nicht wahrgenommen werden kann.

### 3.2.2.12 Quietistische Irrtümer

Wie die verurteilten Irrtümer zeigen (DS 2201-2269), ist der Quietismus eine wahre Karikatur der katholischen Mystik.<sup>432</sup> Nach Miguel de Molinos (1628-1696) muß der Mensch seine Fähigkeiten vernichten. Handeln-Wollen beleidigt Gott, der allein in uns handeln will. Die Tätigkeit sei eine Feindin der Gnade. Das Bemühen, Gelübde erfüllen zu wollen, sei ein Hindernis der Vollkommenheit. Indem die Seele untätig ist, vernichtet sie sich selbst und kommt zu ihrem Prinzip zurück. Dies sei der innerliche Weg (via interna), auf dem die Seele weder Akte der Erkenntnis und der Gottesliebe hervorbringt, noch an das ewige Leben oder an die Höllenstrafen denkt. Sie darf sich nicht wünschen zu wissen, ob sie Gott gefällt, noch auch über ihre Akte nachdenken oder über ihre Fehler, um sie zu verbessern. Sie darf nicht ihre eigene Vollkommenheit wünschen; sie darf auch nicht Gott um etwas bitten. Sie hat es nicht mehr notwendig, Versuchungen Widerstand zu leisten, über die sie sich keine Rechenschaft zu geben hat. Im Gebet soll man nach dem Quietismus in einem dunklen Glauben verharren, d.h. in einer Ruhe, in der man jeden Gedanken, der sich auf die Menschheit Christi oder eine göttliche Vollkommenheit oder auf die Allerheiligste Dreifaltigkeit bezieht, vergißt. Man muß in dieser Ruhe verharren, ohne einem Gedanken Raum zu geben. Es gibt hier keinen eigenen Akt der Seele, sondern nur einen von Gott hervorgebrachten. Dies sei die sogenannte erworbene Beschauung (contemplatio acquisita), die sich dadurch einstellt, daß wir die eigene Tätigkeit unterbinden.

Man sieht, daß diese erworbene Beschauung, die Molinos allen empfiehlt, nichts anderes als eine erworbene Passivität ist. Dieser „erworbenen Beschauung“ wird dann all das zugesprochen, was von der eingegossenen Beschauung gilt. Mit einem Federstrich streicht Molinos die ganze

---

<sup>431</sup> ABK II, 15, 4 (S. 123 f.).

<sup>432</sup> Vgl. Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 788 - 792; Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 398 - 401.

Askese, die von der gesamten Tradition als die notwendige Vorbereitung für die Kontemplation angesehen wurde.

In einigen Thesen seien nun wahre und falsche Mystik einander gegenübergestellt.<sup>433</sup>

Es gibt einen passiven Zustand, in dem Gott in uns durch seine wirkende Gnade handelt. Aber man gelangt normaler Weise nur nach einer durch lange Zeit geübten Tugend und Betrachtung dazu. - Demgegenüber Molinos: Es gibt nur einen Weg, den innerlichen Weg oder den Weg der passiven Kontemplation, den man aus eigener Kraft, durch das Unterlassen der Tätigkeit erwerben kann. Man muß jedem Wunsch nach Betätigung sofort entgegenreten (DS 2201-2205).

Der Akt der Kontemplation dauert gewöhnlich nicht lange, obwohl der Zustand, der aus der Kontemplation folgt, längere Zeit andauern kann. - Demgegenüber Molinos: Der Akt der Kontemplation kann ganze Jahre und ein ganzes Leben lang andauern - auch während des Schlafes - , ohne wiederholt zu werden (DS 2225).

Die Kontemplation, verbunden mit dem Akt der Gottesliebe, enthält die Akte aller christlichen Tugenden in eminenten Maß in sich, aber sie dispensiert uns nicht, in der Zeit außerhalb der Kontemplation diese Tugenden ausdrücklich zu üben. - Demgegenüber Molinos: Die Kontemplation, die ewig ist, dispensiert von allen ausdrücklichen Akten der Tugend, die nur für die Anfänger da sind, z.B. die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der religio, der Abtötung; der Beichte etc. (DS 2225, 2231, 2235, 2257, 2260).

Der Hauptgegenstand der Kontemplation ist Gott, selbst Jesus ist sekundärer Gegenstand, aber außerhalb des Aktes der Kontemplation ist man nicht davon befreit, an Jesus, den notwendigen Mittler, zu denken und durch ihn zu Gott zu gehen. - Demgegenüber Molinos: Es ist eine Unvollkommenheit, an Jesus und seine Geheimnisse zu denken. Vielmehr muß man sich in die göttliche Wesenheit verlieren. Derjenige, der sich der Bilder und Ideen bedient, betet Gott nicht im Geist und in der Wahrheit an (DS 2218).

Die Hingabe an Gott ist ein vollkommener Weg, aber sie darf nicht bis zu einer Indifferenz bezüglich des ewigen Heiles gehen. Man muß im Gegenteil sein ewiges Heil wünschen, erhoffen und erbitten. - Demgegenüber Molinos: Im Zustand der Kontemplation muß man allem gegenüber, selbst was die eigene Heiligung und das eigene Heil betrifft, indifferent sein. Man muß die Tugend der Hoffnung ablegen, um vollkommen desinteressiert sein zu können (DS 2212-2215).

Es kann sein, daß in inneren Prüfungen die Einbildungskraft und die sinnlichen Kräfte tief verwirrt sind, während die Seelenspitze sich eines tiefen Friedens erfreut. Der Wille aber ist immer verpflichtet, den Versuchungen wenigstens in indirekter Weise Widerstand zu leisten. - Demgegenüber Molinos: Man muß sich keine Mühe geben, diesen Widerstand zu leisten. Die unreinsten Vorstellungen und die Akte, die sich daraus ergeben, sind nicht schuldbar, sondern kommen vom Dämon. Das seien die passiven Prüfungen der Heiligen, und man muß sich sehr hüten, sie zu beichten. Erst dadurch gelangt man erst zur wahren Verachtung seiner selbst, zur vollkommenen Reinheit und zur Einigung mit Gott (DS 2237, 2241f).

---

<sup>433</sup> Vgl. A. Tanquery: Grundriß, S. 1023 - 1025.

Jene Sätze Bischof Fénelons (1651-1715), die auf Betreiben Bossuets (1627-1704) 1699 verurteilt worden waren,<sup>434</sup> könnte man als Ausdruck einer Art „Semiquietismus“ bezeichnen.<sup>435</sup> Es handelt sich dabei um unrichtige Ansichten bzw. um unkorrekte Formulierungen vielleicht korrekter Lehren bezüglich der seelischen Haltung im Zustand der Kontemplation. Mit der Beschauung sei eine solche Art von Hingabe an Gott und eine solche Selbstentäußerung verbunden, die Seele überlasse sich in einer solchen Weise dem Willen Gottes, daß sie bezüglich ihres eigenen Heiles „indifferent“ sei. Dabei verkennt man die Aufgabe, die sich der christlichen Hoffnung stellt, und man vergißt, daß die Heiligen in ihren größten Prüfungen wider alle Hoffnung gehofft haben (vgl. Röm 4,18). Auch würde man mit dem Opfer, auf die eigene Erlösung zu verzichten, auch auf die Liebe selbst verzichten, auf jene Liebe, die den Ruhm Gottes und seine Verherrlichung will.

Irrtümlich wäre auch die Ansicht, daß es einen Zustand der Beschauung gibt, der so habituell sei, daß die Rückkehr zur Betrachtung und zu methodischen Akten niemals mehr notwendig wird. In gleicher Weise wäre es irrig zu sagen, die Heiligen und die großen Mystiker seien von der Übung der Tugenden ausgenommen.

Doch hinter den beiden zuletzt genannten Ansichten kann sich auch eine Wahrheit verbergen. So wird der Kontemplative tatsächlich nie mehr in der Weise des Anfängers beten, auch wenn er sich nicht in einer aktuellen Kontemplation befindet. Sein Gebet wird zuständiglich anders sein wie auch die Übung der Tugenden. Mit anderen Worten: Er wird wahrscheinlich aus jeder Tugendübung eine Übung der Liebe machen können, Er wird nicht, auch wenn er z.B. die Demut üben will, diese in ausschließlicher Weise üben, ohne in ihr einen Ausdruck der Liebe sehen zu können oder ohne sie in der Verbindung mit dem Leben Christi zu sehen. Nach Bossuets lassen sich alle 23 Sätze Fénelons, die verurteilt wurden, auf folgende vier zurückführen: Es gibt einen Zustand reiner Liebe, in dem das Verlangen nach dem eigenen Heil keinen Platz mehr hat. Zweitens kann sich die Seele in den äußeren Prüfungen von der Gewißheit durchdrungen fühlen, gerechterweise von Gott verworfen zu sein, und sie kann hier das absolute Opfer ihres ewigen Heiles bringen. Drittens ist die Seele im Zustand der reinen Liebe bezüglich ihrer eigenen Vollendung und was die Praxis der Tugendübungen betrifft indifferent. Schließlich verlieren die kontemplativen Seelen in einem gewissen Zustand die distinkte, sinnenfällige und überlegte Schau Jesu Christi.

Richtig an diesen Sätzen ist, daß bei den Heiligen der Wunsch nach dem Heil so sehr von der Gottesliebe getragen ist, daß sie dabei nicht ausdrücklich an ihr eigenes Heil denken. Wenn die Heiligen manchmal das Gefühl hatten, verworfen zu sein, oder auch der Überzeugung waren, die Hölle verdient zu haben, so ist dies nicht eine überlegte Überzeugung.<sup>436</sup> Und wenn sie das Opfer des eigenen Heiles dargebracht haben, so geschah dies nicht in einer absoluten, sondern lediglich in einer bedingten Weise. Die Heiligen hörten auch nie auf, die Sorge um den Fortschritt der Tugenden zu empfehlen; selbst in den höchsten mystischen Einigungen haben sie noch die Schau der Menschheit Christi erhalten.

---

<sup>434</sup> Innozenz XII, Breve „Cum alias ad apostolatus“, 5. März 1699: DS 2351 – 2374.

<sup>435</sup> Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 792 – 794; Garrigou-Lagrange: Mystik, S. 400 f. – F. Fénelon: Geistliche Werke, 1961, S. 9 – 125 (Einl. von F. Varillon). – DSAM I, Sp. 1880 f.; DSAM V, Sp. 165 – 168. – A. Tanquerey: Grundriß, S. 1025 – 1027.

<sup>436</sup> Vgl. Theresia: Leben 32, 1 – 2 (S. 310 – 312; Höllenvision).

Und doch scheint es das Problem der reinen Liebe zu geben: Ist unsere Liebe nicht immer von Eigenliebe befleckt? Deuten nicht die Worte des hl. Paulus: „Ich mochte am liebsten selber verflucht und von Christus getrennt sein, um meine Brüder zu retten“ (Röm 9,5), darauf hin, daß es tatsächlich eine „desinteressierte Liebe“ (amour desintéressé) gibt? Wie läßt sich die große Liebe zu Gott mit der Selbstliebe vereinen?<sup>437</sup>

---

<sup>437</sup> R. Garrigou-Lagrange: L'Amour de Dieu I, S. 61 - 136; Garrigou-Lagrange: Weg II, S. 794 - 798. - DSAM I, Sp. 533 - 544.

## 4 DER WEG DER EINIGUNG

### 4.1 Die dunkle Nacht des Geistes

Wie der Erleuchtungsweg erst eine Reinigung der Sinne notwendig machte, eine Reinigung, die Gott selbst vollzieht, so verhält es sich auch am Beginn des Einigungsweges. Es ist eine Läuterung des innersten Menschen, des menschlichen Geistes, des Persönlichkeitskernes erforderlich. Diese Umformung sehen wir in der Hl. Schrift im Pfingstereignis angedeutet, das die Jünger völlig umwandelte (Apg 2) (1). Diese Reinigung des Geistes ist infolge der Fehler, die in den Voranschreitenden noch haftengeblieben sind, notwendig.

#### 4.1.1 Die Notwendigkeit der passiven Reinigung des Geistes

Im Gleichnis vom Weinstock und den Reben heißt es, daß der Vater die Reben, die Frucht bringen, reinigt, damit sie noch reichere Frucht tragen können (Joh 15,1f). In seinem Kommentar zu dieser Stelle führt der hl. Thomas aus, daß es im geistigen Leben so ähnlich sei wie im pflanzlichen. Der Zweig, der viele Triebe hat, bringt weniger Frucht, denn der Saft, der sich all den Trieben mitteilt, hat dann weniger Wirkkraft. Deshalb werden die Triebe, soweit sie überflüssig sind, abgeschnitten. Ähnliches gilt für den Menschen, wenn er gut disponiert und mit Gott geeint ist. Sein Leben ergießt sich noch zu sehr und auf verschiedene Weisen nach außen. Die Kraft des innerlichen Lebens wird dadurch geschwächt und weniger wirksam. Deshalb reinigt er seine guten Diener, schneidet des an ihnen ab, was unnütz ist, damit sie mehr Frucht tragen. Er reinigt sie, indem er ihnen Prüfungen schickt und Versuchungen zuläßt, die zu heiligem Widerstand verpflichten (2).

Von der Notwendigkeit der Geistesreinigung haben Augustinus (5), Gregor d. Gr. (4), Hugo v. St. Victor (5), Ruysbroek (6), Tauler (7) und andere Schriftsteller des geistlichen Lebens gesprochen.

Es war schon eingangs von den Fehlern der Fortgeschrittenen die Rede. Für die innerlichen Seelen ist es nun wichtig, diese Fehler zu bedenken, und zwar aus drei Gründen: Erstens, um die Notwendigkeit der täglichen Kreuze einzusehen, zweitens, um jene Leiden, die wir uns aus Ungeschicklichkeit selbst bereiten, von jenen, die wahren reinigenden Wert haben, besser unterscheiden zu können; und drittens, um sich eine richtige Vorstellung vom Fegefeuer zu machen, das wir notwendig haben werden, wenn wir nicht aus den Kreuzen den richtigen Vorteil ziehen.

Bei den Seelen, die schon vorangekommen sind, deren niedere, sinnliche Region schon weitgehend gereinigt ist, und die schon durch die eingegossene Beschauung aus dem Glaubensgeist heraus leben, gibt es also noch viele Fehler. Wie Johannes v. Kreuz hervorhebt (8), sind sie einer indirekt gewollten Zerstreuung unterworfen oder unnützen äußeren Beschäftigungen hingegeben und abhängig von zu menschlichen Sympathien, was sie leicht zu einer ungerechten Geringschätzung anderer führt.



Manche zeigen eine zu große Anhänglichkeit an bestimmte Gnadenmitteilungen und fallen Täuschungen zum Opfer. Oder sie geraten unter den Einfluß des bösen Feindes in einen blinden, harten Eifer, der sie dazu verführt, den Nächsten Ausstellungen zu machen, die wenig oder keine Frucht bringen (9). Sie werden stolz, entfernen sich von der Einfachheit und Demut, die zur Vereinigung mit Gott notwendig sind. Dies kommt wohl auch daher, daß die Gnaden und die durch sie geübten Tugenden dazu verleiten, sich ihres Besitzes zu erfreuen und in ihrem Besitz auszuruhen. Wenn diese Fortgeschrittenen genau ihre Beziehungen zu den Vorgesetzten, Untergebenen oder mit Personen gleichen Ranges überdenken, werden sie sehen, wieviel hier noch der Liebe und Gerechtigkeit widerspricht oder diesen Tugenden abträglich ist und wie sehr noch die Leitung anderer, die Unterweisung und das Apostolat befleckt sind.

Der Hochmut ist es, der uns noch immer einredet, an unserem Urteil übertrieben festhalten zu sollen, an unserer Weise zu sehen, zu fühlen und zu wollen. Daraus entsteht eine Art Herrschsucht oder aber eine Neigung zu übertriebener Nachgiebigkeit - je nach unserem Temperament. Aus den Gemütsanlagen leitet sich dann entweder ein Mangel an promptem Gehorsam oder eine von Eigenliebe inspirierte Servilität her.

Man sieht: Es gibt noch viele Fehler, die das Leben der Seele in Unordnung bringen können. Das Licht Gottes und der Wille Gottes herrschen noch nicht unbestritten. Die Flecken der Seele können so eingewurzelt sein, so veraltet, daß sie den Charakter tiefgehend bestimmen.

Aus diesem Grund ist die „scharfe Lauge der Reinigung dieser Nacht“ (10) notwendig. Ohne sie erlangt man nicht die zur Einigung mit Gott erforderliche Reinheit des Geistes.

Schon vor Johannes v. Kreuz hat Tauler sehr eindringlich von der Notwendigkeit gesprochen, daß der Grund der Seele und die Wurzel des Willens gereinigt werden (11). Tauler spricht vom unbewußten Egoismus, der uns drängt, uns selbst zu suchen und in allem - und manchmal sehr streng - über den Nächsten zu urteilen, während man gleichzeitig mit sich selbst sehr nachsichtig ist. Dieser Egoismus zeigt sich besonders, wenn eine Prüfung über uns kommt. Man sucht nun Hilfe, Rat und Trost von außen, also dort, wo man nicht Gott findet. Man hat sein Haus nicht genug auf den Felsen gebaut, der Christus ist. Man hat auf sich selbst gebaut, auf seinen eigenen Willen, d.h. auf Sand (Mt 7,24-27).

Es gibt nach Taulers Lehre keine Möglichkeit, um über diese Hindernisse hinwegzukommen. Es ist notwendig, daß Gott selbst vom Inneren der Seele ganz Besitz ergreift, was nur seinen wahren Freunden widerfährt. Er hat uns seinen eingeborenen Sohn gesandt, damit das heilige Leben des Gottmenschen, seine Lehre und sein Leiden, uns über uns selbst hinaushebe, damit wir unser fahles Licht aufgehen lassen in das wahre und wesenhafte Licht. Dieses Licht des menschengewordenen Wortes leuchtet in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht begriffen (Joh 1,5). Dieses Licht empfangen nur die Armen im Geiste (Mt 5,5) und diejenigen, die wohl von sich selbst und ihrer Eigenliebe entblößt sind. Es gibt viele, die vierzig Jahre lang materiell arm sind und doch nie den geringsten Strahl dieses Lichtes empfangen haben. Sie wissen wohl, was von diesem Licht gesagt ist, aber sie haben es im Grunde nicht verkostet, es ist ihnen fremd und bleibt ihnen fern. Und Tauler gibt den Rat, man solle alles unternehmen, um dieses Licht in der Seele aufleuchten zu lassen, so daß sie es verkosten kann. Dann wird man zurückkehren können zum Ursprung des Menschen, wo das wahre Licht leuchtet. Gleichgültig, ob die menschliche Natur dazu Lust verspürt oder nicht, man soll unaufhörlich beten, daß einem die-

se Gnade geschenkt wird. Man müsse alles daran setzen und auch die Freunde Gottes bei diesem Werk um ihre Hilfe bitten, sich an die anklammern, die an Gott angeklammert sind.

Tauler unterscheidet hier die gewöhnliche Erkenntnis aus dem Glauben, die allen Gläubigen gemeinsam ist, von der mystischen Erkenntnis Gottes, die im Grund der Seele empfunden wird und den Freunden Gottes vorbehalten ist. Er ladet alle ein, nach dieser Erkenntnis zu streben, die, indem sie den Seelen Grund erleuchtet, ihn auch reinigt und ihn vom Egoismus befreit, in den sich die Seele eingeschlossen hatte. So nur kann die Seele vergöttlicht werden. Alle diese Fehler, die in einem gewissen Ausmaß im Grund des Geistes und des Willens vorhanden sind, verlangen eine Reinigung, die allein Gott verwirklichen kann.

Diese Reinigung durch Gott kann nicht ohne Leiden geschehen, sie bedeutet den mystischen Tod der Seele. Der Stolz erhält hier den Todesstoß, um der wahren Demut Platz zu machen.

#### 4.1.2 Beschreibung der Dunklen Nacht des Geistes

Wie die passive Reinigung der Sinne sich dadurch zeigte, daß die fühlbaren Tröstungen, an denen man zu sehr hing, genommen wurden, so werden bei der passiven Reinigung des Geistes zunächst die Erkenntnisse über die Mysterien des Glaubens wieder genommen. Man hatte sich mit ihnen vertraut gemacht; die Leichtigkeit, mit der man sich ihnen im Gebet hingeben konnte, ließ ihre unendliche Höhe vergessen. Man überließ sich ihnen in einer zu menschlichen Weise. Die großen übernatürlichen Wirklichkeiten wurden noch in einer zu oberflächlichen Weise gesehen.

Um uns zu einer tieferen und innerlicheren Erkenntnis zu erheben, befreit Gott von dieser Weise zu denken und zu beten und scheint uns das Licht, an das wir uns bisher halten konnten, zu nehmen. Johannes v. Kreuz schreibt dazu, daß Gott die Vorangeschrittenen ihrer Kräfte, der geistigen wie der sinnlichen, beraubt (12). Er läßt den Verstand in Finsternis, den Willen in Trockenheit, das Gedächtnis ohne Erinnerung, die Seele fühlt nichts als Bitterkeit und Angst. In ihr ist kein Gefühl und kein Geschmack für die geistlichen Güter, die sie einst angezogen haben.

Diese Traurigkeit ist sehr verschieden von jener, die aus einer Neurasthenie, aus Enttäuschungen und den Widrigkeiten des Lebens kommen kann. Sie unterscheidet sich vor allem dadurch, daß sie mit einem lebhaften Verlangen nach Gott und nach der Vollkommenheit, mit einem unablässigen Suchen desjenigen, der allein die Seele sättigen kann, verbunden ist.

Es ist dies nicht eine sinnenmäßige Trockenheit, sondern eine Trockenheit geistiger Art, die nicht herrührt von einer Entziehung sinnlicher Tröstungen, sondern von einem Entzug des geistigen Lichtes, das man im früheren Zustand besaß. Man kann sich in diesen Zustand etwas hineindenken, wenn man zum Vergleich an Tage denkt, die man voll des inneren Friedens bei Exerzitien unter der Leitung eines von Gott erleuchteten Priesters zugebracht hat und die nun durch die Pflichten des Alltags plötzlich abgebrochen werden mußten. Oder wenn man an die Empfindungen denkt, die das Herz von Ordensbrüdern erfüllt, deren heiliger Gründer ihnen genommen wird. Sie kommen sich wie verlassen vor. Es scheint ihnen fast nicht möglich, ihre Aufgaben weiter bewältigen zu können (15). Was müssen die Apostel empfunden haben, als ihnen Jesus am Himmelfahrtstag entwand, und es ihnen klar wurde, daß er wirklich nicht

mehr zu ihnen zurückkehren werde. Er sagte ihnen, daß es gut für sie sei, wenn er von ihnen gehe (Joh 16,7). Sie hatten sich doch zu sehr in ihrer menschlichen Weise an ihn gehängt. So ist es auch bei Voranschreitenden. Trotz der Erleuchtungen und Führungen durch den Hl. Geist ist im Grund der Seele doch ein Festhalten an der eigenen Art da.

Es kommt also über die Seele eine große Dunkelheit. In dieser Dunkelheit offenbart sich aber nach und nach und immer besser die Größe Gottes. So wie der Einbruch der Nacht erst die Sterne und damit die Tiefe des Firmaments sehen läßt, während die zunächst liegenden Dinge unsichtbar werden, so entschwinden durch diese passive Reinigung des Geistes zunächst Tatsachen, die bisher eine mächtige Stütze waren, aus dem Gedächtnis, aber nach und nach geht dem Menschen die Größe Gottes auf. Aber bevor diese hohe Kontemplation merklich eintritt, heißt es, die harten Versuchungen gegen den Glauben und die Hoffnung durchstehen. Man wird dieses geistige Leiden unter irgendeiner Form bei jedem Heiligen finden.

Das hauptsächlichste Leid des hl. Pfarrers von Ars beispielsweise war es, sich vom Ideal des Priestertums sehr fern zu fühlen. Zur selben Zeit, als er die Bedürfnisse der zahllosen Menschen, die zu ihm kamen, erkannte, ging ihm auch die Größe des Priestertums im Dunkel des Glaubens auf. Je mehr er das Gute sah, das noch zu tun war, umso weniger erkannte er das Gute, das schon geschehen war; er konnte an seinem Werk keine Freude finden. Sein größtes Leid, das an das Leid Christi, des Priesters und der Opfergabe, und an das Leid Mariens am Fuß des Kreuzes herankam, war das Leid, das mit der Schau der Sünde verbunden war, und das Mitleid mit den Seelen, die verlorengingen. Dieses Leiden setzt eine tiefe Einsicht voraus, die nichts anderes ist als die Kontemplation der unendlichen Güte Gottes, die so sehr verkannt wird (14).

Ein frappierendes Beispiel für die Dunkle Nacht des Geistes findet man in den Aufzeichnungen der hl. Angela v. Foligno (ca. 1249-1309): „Die Demut macht, daß ich alles Gute von mir weichen und mich jeglicher Tugend und jeglicher Gnade entblößt sehe, auch erblicke ich in mir eine solche Menge von Sünden und Fehlern, daß ich mir nicht vorstellen kann, Gott wolle sich meiner des weiteren erbarmen ... Ich fühle mich der untersten Stufe, der allertiefsten Tiefe der Hölle würdig ... Gott ist mir verschlossen, er verhüllt mir seine ganze Macht und Gnade derart, daß ich mich Gottes in keiner Weise entsinnen kann, ferner, indem er selbst es so gestattet, die Erinnerung an ihn verliere“ (15). Sie will aller Welt ihre Ungerechtigkeit und Heuchelei offenbaren (16). Sie geriet in Verzweiflung wie nie zuvor: „Denn ich verzweifelte vollständig an Gott, an seiner alles umfassenden Güte und zerriß das Band zwischen mir und ihm. Daher bin ich sicher, daß niemand auf der Welt so voll Schlechtigkeit ist, so verdammungswürdig als ich.“ (17) Diese Qualen schienen ihr schrecklicher als das Martyrium (18). Würden ihr alle Weisen auf Erden und alle Heiligen des Himmels alle nur erdenklichen Tröstungen verschaffen, es genügte ihr nicht, wenn nicht Gott selbst sie von Grund auf umwandelte (19).

Wenige Tage später hört sie auf dem Weg nach Assisi das innere Wort: „Ich liebe dich mehr als irgendeine andere im Tale von Spoleto ... Du riefest meinen Dienstknecht Franziskus an, in der Hoffnung, mit ihm und durch ihn das Begehrte zu erhalten; und weil er mich sehr liebte, habe ich ihm sehr viel gewährt. Gäbe es heute jemand, der mich mehr lieben würde, dem würde ich noch mehr gewähren ... Sieh nur, ob etwas anderes in mir ist als Liebe“ (20).

Ein anderes Beispiel findet man in den Briefen des hl. Paul v. Kreuz, des Gründers der Passionisten: „Die restliche Zeit des Tages war ich von Traurigkeit und Schwermut erfüllt ... Alles bereitete mir Überdruß: die Leute zu sehen, zu hören, wie sie spazierengingen, ja selbst die Glocken läuten zu hören. Kurz und gut, es schien mir, als ob das Herz in mir begraben wäre, ohne jegliche Regung des Gebetes. Und doch kam es mir nicht in den Sinn, einen Trost zu begehren. Innerlich bin ich sogar froh, solche Anfechtungen zu haben. Aber diese innere Freude fühlt man nicht, denn in dieser Zeit ist sie von innerer Pein überschattet ... Eine Freude, die gleichsam wie unter der Asche im geheimsten Winkel des Geistes verborgen liegt“ (21).

In ähnlicher Weise hatte Vinzenz v. Paul zu leiden (22). Man sieht also, daß nicht nur Johannes v. Kreuz diesen Engpaß des geistlichen Lebens beschreibt. Wenn uns diese Leiden als außerordentlich erscheinen, als etwas, was außerhalb des gewöhnlichen Weges zu liegen scheint, dann deshalb, weil wir zu wenig an die tiefgehende Reinigung denken, die notwendig ist, damit unmittelbar nach dem Tod die selige Anschauung Gottes im Himmel anheben kann. Wenn man diese Dinge mit dem Wunsch nach der eigenen Heiligung und nicht aus Neugier liest, dann wird man den erhofften Nutzen daraus ziehen.

#### 4.1.3 Theologische Erklärung der passiven Reinigung des Geistes

Die Reinigung besteht in einer erfahrungsmäßigen, tiefen Erkenntnis der eigenen Armut und andererseits der unendlichen Größe Gottes; einer Erkenntnis, die von einer großen geistigen Trockenheit und von einem lebhaften Verlangen nach der Vollkommenheit begleitet ist. Was kann nun Ursache für diese dunkle und schmerzhaft Beschauung sein?

In der Schrift wird öfter davon gesprochen, daß Gott den Gerechten prüft und reinigt, wie man etwa Gold im Feuer reinigt (Weish 3,6); Gott sei ein verzehrendes Feuer (Dtn 4,24). Auch viele Stellen in den Psalmen sprechen von dieser Wahrheit: „Meine Lebenszeit ist vor dir wie ein Nichts. Ein Hauch nur ist jeder Mensch“ (Ps 39,6), oder „Du, Herr, läßt meine Leuchte erstrahlen, mein Gott macht meine Finsternis hell“ (Ps 18,29). Johannes v. Kreuz führt in diesem Zusammenhang aus, daß die Dunkle Nacht ein Einfluß Gottes auf die Seele sei, um sie von ihrer habituellen Unwissenheit und Unvollkommenheit zu befreien. Die Beschaulichen nennen diesen Einfluß eingegossene Beschauung oder mystische Theologie, wo Gott die Seele auf geheime Weise in der Vollkommenheit der Liebe unterrichtet, ohne daß die Seele etwas dazu beiträgt oder auch nur versteht, worin diese eingegossene Beschauung besteht (23). So dachte der hl. Pfarrer v. Ars bestimmt nicht daran, ein Beschaulicher zu sein, wenn er immer klarer das Ideal des Priestertums schaute und sich davon immer weiter entfernt glaubte; und doch war es Gott, der ihn erleuchtete und unterwies.

In einem Vergleich, der sich auch bei Hugo v. St. Victor findet (24), und der sehr gut das Wesen der Beschauung verdeutlicht, sagt Johannes v. Kreuz, daß das Feuer das Holz zuerst austrocknet und ihm die Feuchtigkeit entzieht. Dann wird das Holz schwarz, es entsteht der unangenehme Brandgeruch, und dann erst wird es selbst in das Feuer umgewandelt. So wird durch das göttliche Licht zuerst all das aus der Seele gezogen, was im Widerspruch zu Gott steht, dann muß sie vieles leiden, bevor sie schließlich in dieses selbe Licht umgestaltet wird (25).

Die Seele erhält nun eine neue Weise, die Dinge zu sehen. In dieser Dunklen Nacht befreit Gott die Seele nach und nach von ihrer Weise zu begreifen, um sie mit göttlicher Einsicht zu erfüllen, die der Seele so fremdartig und so verschieden von jeder menschlichen Auffassungsweise erscheint, daß sie ganz außer sich gerät. „Manchmal meint sie verzaubert oder betäubt zu sein, sie staunt über die Dinge, die sie sieht oder hört, alles kommt ihr ganz fremd und ungewöhnlich vor ...“ (26). Was damit gemeint ist, wird klarer, wenn man die Lehre des hl. Thomas über die Gabe des Verstandes und über die Reinigung des Geistes in diesem Zusammenhang erwägt.

Je stärker das Licht des Verstandes ist, umso tiefer dringt es in das Innere seines Gegenstandes ein, um dessen Natur und seine Eigentümlichkeiten (Wesenseigenschaften) zu erkennen. Das natürliche Licht unseres Verstandes ist begrenzt, es kann über eine gewisse Grenze nicht hinausdringen. Der Mensch hat ein übernatürliches Licht nötig, um weiter in Gott und in die Tiefe des Seelenlebens vorzudringen, und dieses Licht nun, das den Menschen gegeben wird, nennt man die Gabe des Verstandes. Man nennt es Gabe des Verstandes und nicht Gabe der Vernunft, weil sie über das schlußfolgernde Denken erhaben ist. Diese Gabe ist das Prinzip einer Intuition, die wie ein Lichtstrahl einfach und durchdringend ist (27).

Es ist weiters zu bemerken, daß diese Gabe den Glauben voraussetzt, mit der Liebe geeint ist und sie vervollkommnet. Der Glaube läßt uns fest den Geheimnissen des Glaubens anhängen, aber er läßt uns noch nicht den tiefen Sinn dieser Geheimnisse durchdringen. Dieses Durchdringen der Glaubensmysterien ist nicht die Frucht eines angestregten Studiums, sondern einer Erleuchtung, die in einer lebendigen, konkreten Weise weiter vordringt, als theoretisches Studium es je vermag. Aufgrund einer solchen Erleuchtung kann ein Mensch sofort eine häretische Interpretation eines Glaubenssatzes oder eines Schriftwortes als irrig erkennen, auch wenn er nicht so gebildet ist, auch den Beweis der Unrichtigkeit zu liefern. Es ist wie bei einem sehr musikalischen Menschen, der einen unrichtigen Ton in einer Symphonie sofort hört und dadurch stark irritiert wird. So ist der Erleuchtete sofort irritiert durch alles, was dem Glauben nicht ganz entspricht.

Diese Gabe setzt uns nicht nur instande, den Irrtum zu meiden; durch sie dringt man auch positiv in die geoffenbarten Wahrheiten ein. „Der Geist ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes“ (1 Kor 2,10). Es wird vor allem die Erhabenheit aller Mysterien, die Erhabenheit Gottes selbst erfaßt, aber auch die Wichtigkeit der einzelnen Gebote, vor allem des Liebesgebotes. Gerade die Erhabenheit ist es, die noch ein Verkosten dieser Wahrheiten verhindert. Der Mensch ist davon durchdrungen, daß Gott in einem unzugänglichen Licht wohnt (1 Tim 6,16), und schaut in diesem Licht auch seine eigene Armut.

In der Sprache der Mystiker wird dieses Licht als überhelle Dunkelheit bezeichnet. Es wird nämlich als dunkel empfunden infolge seiner Intensität und der Höhe des Gegenstandes, aber auch infolge der Unreinheit und Schwäche der Seele, die besonders unter der Last bestimmter Versuchungen drückend empfunden wird (28).

Die Wirkung eines zu starken Lichtes besteht darin, daß es blendet. So geht uns lebendig auf, daß die Gottheit all die Begriffe des Seins, der Wahrheit, Güte und Einheit, die wir uns bilden können, unendlich übersteigt, indem sie diese alle in eminenterer Weise in sich schließt. Es folgt daraus, daß uns in Gott all das als klar erscheint, was wir im Spiegel der Geschöpfe und in ei-

nem sehr schwachen irdischen Licht sehen. Die Versöhnung von unendlicher Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Freiheit im Mysterium der Prädestination beispielsweise erscheint uns dunkel, obwohl diese Versöhnung in sich sehr klar ist (29). Die erleuchteten Menschen sind gerade wegen dieser Mysterien leicht in Versuchung. Sie durchschauen die Unvollkommenheit der menschlichen Begriffe, durch die diese Geheimnisse scheinbar miteinander versöhnt werden. Sie erscheinen ihnen in ihrer ganzen Armseligkeit, und infolgedessen stellen sich, da diese menschlichen Lösungen für sie nichtssagend sind, große Versuchungen gegen den Glauben ein, und es bedarf großer Anstrengungen, eines sehr starken und verdienstlichen Glaubens an die überhelle Dunkelheit des göttlichen Lebens, um über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen. Menschliche Gedanken, menschliche Bilder und Vorstellungen helfen nicht mehr wie früher und müssen zurückgelassen werden. Die Seele muß im reinen Glauben an Gott und seine Wahrheit verharren.

Dieses überhelle Licht ist schmerzhaft, weil die Seele noch nicht ganz rein ist, und weil es nämlich gerade dasjenige offenbart, was der Mensch nicht sehen will (30). Die Ausstellungen, die man uns macht, und die Vorhaltungen, die uns wegen unseres Benehmens zuteil werden, treffen uns umso mehr, je mehr uns dabei aufgeht, wie berechtigt diese Ausstellungen sind, je mehr uns währenddessen das Licht über uns selbst aufgeht. Wir können uns dann gar nicht über den, der uns tadelt, ärgern, denn wir sind über uns selbst zu sehr bedrückt. In einem ungleich höheren Maß ist das der Fall, wenn es ein göttliches Licht ist, das uns über uns selbst aufklärt, wenn uns ein Fehler gezeigt wird, der zugleich einen Gesamtzustand zu offenbaren scheint. Wenn wir Einblick in die Tatsache erhalten, wie die Eigenliebe alles vergiftet, dann kann der Mensch wirklich bis zum Rand der Verzweiflung kommen, weil es völlig aussichtslos erscheint, je über diesen Zustand hinauszukommen (31). Dazu kommt noch die quälende Furcht, in die Versuchung gegen den Glauben oder die Hoffnung oder die Liebe eingestimmt zu haben. Der Mensch weiß wohl, gegen die Versuchung gekämpft zu haben, aber dann erscheint es ihm wieder, er hätte nicht gekämpft. Dieser Gedanke setzt ihn in Furcht, denn er liebt Gott in diesem Stadium schon sehr, und er möchte ihn auf keinen Fall beleidigen. Es ist so, daß er einen durch die Gabe des Verstandes erleuchteten Glauben besitzt und daß er sich in einem Zustand einer einfachen, trockenen, ihm selbst nicht bewußten Beschauung befindet, während seine Vernunft gleichzeitig sich dahin gedrängt sieht zu schließen, er sei von Gott verlassen. Der hl. Paul v. Kreuz konnte daher so sagen: „A via Pauli libera nos Domine“ (32). So hat P. Surin (1600-1665) furchtbar unter Glaubensschwierigkeiten gelitten und ging doch aus Liebe aus, um zu predigen, und konnte dabei die ganze Tiefe seines Glaubens offenbaren (33).

So fühlen sich diese Seelen durch ihre Liebe wie durch eine Woge zu Gott hingetragen und wieder durch die Misere, die sie an sich wahrnehmen, von Gott zurückgestoßen. Hier kann ihnen niemand helfen. Sie verstehen ihren Seelenführer nicht, auch wenn er ihnen sagt, daß am Ende dieser Prüfung der Lohn stehen wird; sie können nur durch den Hl. Geist getröstet werden. Deshalb sagte P. Caussade (1675-1751), daß die Seelen, die im Licht dahinschreiten, Gesänge des Lichtes singen, und jene, die in der Finsternis dahinschreiten, Gesänge der Finsternis anstimmen. Man müsse die einen wie die andern zu Ende singen lassen, was Gott ihnen aufgibt, und alle Tropfen der göttlichen Bitterkeit fließen lassen. Der Geist, der betrübt, ist der einzige, der auch trösten kann. Die verschiedenen Wasser fließen von der gleichen Quelle (34). „Der Herr gibt Tod und gibt Leben, er führt zu den Toten hinab und führt auch herauf“ (1 Sam 2,6; Tob 13,2).

#### 4.1.4 Verhaltensweise in der Dunklen Nacht des Geistes

Als allgemeine Regel gilt, die Seelen mit großem Erbarmen zu behandeln und ihnen zu helfen, sich dem Willen Gottes gleichförmig zu machen. Sie sollen die Prüfungen so großmütig wie nur möglich hinnehmen. Je großmütiger sie ihr Fiat sagen, umso rascher wird die Dunkle Nacht beendet sein. Abgesehen von dieser allgemeinen Regel gilt es noch zu glauben an die Wirksamkeit des reinigenden Leidens für die Kirche und die Einzelseele, zu hoffen gegen jede Hoffnung und das Gebet trotz aller Schwierigkeiten zu pflegen. Darin allein schon kann man sehen, daß Gott uns nicht verlassen hat, weil man nie ohne die helfende Gnade Gottes beten kann.

Die Seele muß sich in dieser Zeit aufraffen, den Willen Gottes zu erfüllen, allein deshalb, weil es der Wille Gottes ist, auch ohne jede Befriedigung und ohne jedes andere Motiv.

Über die Hingabe an den göttlichen Willen inmitten dieser Nacht des Geistes schrieben neben dem bereits zitierten P. Caussade u.a. A. Piny (1640-1709) (35), H.M. Boudon (1624-1702) (36), und V. Lehodey (1857-1948) (37).

#### 4.1.5 Die Wirkungen dieser Dunklen Nacht

Allmählich schwinden die Zerstreuungen, die Schwerfälligkeit des Geistes und das Bedürfnis, sich nach außen zu ergießen oder Trost zu suchen. Die Eigenliebe und der Egoismus treten zurück. Die Seele wird immer mehr frei von allen Illusionen, weil sie stets mehr aus dem Innersten ihres Herzens heraus lebt; sie sieht die Dinge von einer Warte aus, zu der der böse Feind keinen Zutritt mehr hat. Ohne Zweifel versucht sie der böse Feind noch weiter, aber sie vermag sich vor ihm in ihr Innerstes zurückzuziehen, und dorthin kann er ihr nicht mehr folgen (38). Man kann dies etwa so erklären: Die Versuchungen sind ja immer damit verbunden, daß irgendein Gut gezeigt wird, das gegen den Willen Gottes erstrebt werden könnte, oder sonst etwas vor das geistige Auge der Seele gestellt wird, was sie von Gott abziehen könnte. In dem Maß, in dem die Seele auf ihrem Weg zu Gott auch von der menschlichen Art zu denken frei wird, je mehr sie frei wird von bestimmten Methoden zu Gott hinzugelangen, je weniger sie den Trost Gottes und je mehr sie Gott, wie er in sich ist, sucht, umso leichter hat sie es auch, das, was ihrer Seele durch den bösen Feind als erstrebenswertes Gut oder als zu fliehendes Übel vorgestellt werden kann, als Scheingut oder Scheinübel zu erkennen. Der Wille bleibt fest und hängt der göttlichen Wirklichkeit an, die über alles Vorstellen erhaben ist.

Auch andere Fehler werden durch diese Reinigung überwunden, Fehler in der Beziehung zum Nächsten oder in der Erfüllung der Standespflichten. Zum Beispiel eine gewisse natürliche Härte, die zur Ungeduld geneigt macht, oder ein geheimer Ehrgeiz, der oft unbewußt und die Ursache von persönlichen Gegensätzen sein kann. Auch der Mangel an Interesse für die oft großen Bedürfnisse des Nächsten, der sich an uns wendet, wird mehr und mehr behoben.

## 4.2 Charakteristik der Vollkommenen

Im Folgenden sei versucht, jenen Zustand des geistlichen Lebens, den man als den relativ vollkommenen bezeichnet, in seinen Hauptzügen darzustellen. Es soll hervorgehoben werden, wo-

durch sich die Vollkommenen von den Anfängern und den im Zustand der Erleuchtung sich befindlichen Fortschreitenden unterscheiden.

#### 4.2.1 Kontinuierliche Gotteserkenntnis

Bezeichnend ist zunächst die fast kontinuierliche, gleichsam experimentelle Erkenntnis Gottes. Die Vollkommenen erkennen Gott erfahrungsmäßig, und dies nicht nur während des Gebetes, sondern auch mitten in den äußeren Beschäftigungen. Die Seele bleibt Gott zugewandt und verliert nicht seine Gegenwart, sie bewahrt die aktuelle Einigung mit ihm.

Diese seelische Situation ist durch einen Vergleich mit einer Seele, die sich im Zustand des Egoismus befindet, leicht zu verstehen. Diese denkt konstant an sich, ohne es zu bemerken. Alles bringt sie zu sich in Beziehung, sie unterhält sich fortwährend mit sich selbst über ihre Beschäftigungen, Freuden, Sorgen und Wünsche. Die Unterredung, die sie mit sich unterhält, hört sozusagen nie auf, aber es ist eine eitle und unfruchtbare Unterhaltung. Der Vollkommene denkt nun in einer ähnlichen Weise konstant an Gott, an seine Ehre, an das Heil der Seelen. Fast instinktmäßig gibt er allen die Richtung daraufhin. Die innere Unterredung mit Gott hört fast nicht auf, und die geringsten angenehmen oder unangenehmen Ereignisse sieht er unter dem Licht des Glaubens.

Der Grund dafür liegt darin, daß der Vollkommene Gott nicht mehr wie der Anfänger im Spiegel der sinnfälligen Dinge oder der Gleichnisse betrachtet, an die man nicht ohne Unterlaß denken kann; auch nicht wie der Fortgeschrittene im Spiegel der Mysterien Christi, was man ebenfalls nicht den ganzen Tag ohne Unterlaß tun kann. Er betrachtet Gott im Dunkel des Glaubens, er schaut auf die göttliche Güte selbst ein wenig, wie wir das Licht, in das die Dinge getaucht sind, zugleich mit den Dingen sehen, das Licht, das von oben her alles erleuchtet. Es handelt sich um eine Kontemplation der strahlenden Güte Gottes. Man schaut in einer gleichsam erfahrungsmäßigen Weise, daß Gott alles gemacht hat in der Ordnung der Natur und der Gnade, um seine Güte zu offenbaren. Diese Schau kann kraft ihrer Einfachheit fast kontinuierlich sein. Es ist eine Schau, die durchaus nicht hindert, die Dinge alle zu sehen, wie sie eben kommen, aber sie werden von oben aus gesehen, ein wenig in der Weise, wie Gott sie sieht. Diese übernatürliche, sehr einfache Schau war sicher beständig in Maria, in einem geringeren Grad bei den großen Heiligen und Aposteln. Dieser einfache Blick ist allen Heiligen eigentümlich.

Diese Heiligen erkennen sich selbst im Licht Gottes, der ihr Prinzip und ihr Ziel ist. Sie sehen in ihm ihre Armut, die Entfernung, die sie von Gott trennt, sie fühlen sich gleichsam durch seine Liebe im Dasein gehalten. Sie erfahren es ständig, wie sie für die geringsten Heilsakte seiner Gnade bedürftig sind. Sie wissen sich selbst als die unnützen Knechte zu betrachten (vgl. Lk 17,10), die dennoch durch die Gnade Großes tun dürfen im Reiche Gottes. Sehen sie die Fehler des Nächsten, so fühlen sie nicht so sehr den Abstand, der sie von ihm trennt, sondern sie sehen sich selbst zu allem Schlechten fähig, wenn Gott sie nicht hielte. Sie freuen sich über die Tugenden der andern.

Diese Schau kann ihrer Einfachheit wegen unaufhörlich sein. Die Dinge werden einfach so gesehen, wie sie sind, in ihrem wahren Sein, als von Gott kommend, als von Gott gewollt oder



von ihm zugelassen. Und zwar wird dies nicht einfach im Glauben angenommen; es wird dabei zugleich die Liebe Gottes erfaßt, die alles lenkt. Damit ist ein ganz lebendiger Begriff der Tugend, die selbst aus den Werken Gottes herausgelesen wird, verbunden. Die ganze Welt strahlt ihm die Liebe, Güte, die Demut, die Einfachheit Gottes aus, und er weiß, wie er sich anzugleichen hat. Er lebt mit, etwa so wie die Jünger mit Christus, die vor sich das lebendige Bild aller Vollkommenheiten sahen.

Der Vollkommene gelangt so auch zu einer tiefen Vertraulichkeit mit Gott, wohin ja die Liebe tendiert. Es ist wahrhaft ein wechselseitiges Wohlwollen, ein Leben zu zweit, eine fortgesetzte geistliche Kommunion. Wie der Egoist nur an sich denkt und nur sich selbst liebt, so denkt der Vollkommene fast immer an Gott und liebt ihn unausgesetzt, nicht nur, indem er die Sünde flieht oder indem er die Tugenden Christi nachahmt, sondern indem er Gott anhängt, sich an ihm erfreut und, wie Paulus sagt, zu sterben wünscht, um ganz bei Christus zu sein (Phil 1,23).

Dieses Anhängen ist ein einfacher Akt, der unser Wollen umformt und der die Grundlage der überlegten und diskursiven Akte ist. Dieses Anhängen an Gott, der nicht nur als ein anderes Ego, sondern mehr als das eigene Ich geliebt wird, dieses Anhängen löst praktisch das Problem der reinen Liebe, die mit einer richtigen Selbstliebe verbunden ist. Denn der Vollkommene liebt sich tatsächlich selbst, indem er Gott mehr liebt als sich. Er liebt sich so selbst in Gott, wie auch alle anderen Dinge.

Man kann, wenn man den allmählichen Aufstieg in der Liebe betrachtet, auch den Worten der Hl. Schrift über das Gebot der Gottesliebe einen tiefen Sinn geben. Die Liebe aus dem ganzen Herzen, der ganzen Seele, allen Kräften und dem ganzen Geist (Lk 10,27) verwirklicht sich allmählich. Die Liebe aus ganzem Herzen: Wenn der Mensch die den Sinnen zugänglichen Tröstungen Gottes erfährt, fühlt er sich gedrängt, sein Herz ganz Gott zu schenken. Aber er liebt ihn auch in der Trockenheit mit seiner Seele, indem er die ganze Tätigkeit Gott schenkt. Später liebt er ihn mitten in den großen Trockenheiten und in der Nacht des Geistes mit allen Kräften und am Ende dieser Prüfungen aus seinem Geist. Der Vollkommene erhebt sich nicht nur von Zeit zu Zeit in diese höhere Region seiner Seele, er ist hier gleichsam zu Hause, er ist vergeistigt, „verübernatürlicht“. Er ist in der Tat zu einem Anbeter im Geist und in der Wahrheit geworden (vgl. Joh 4,23) (39).

Infolgedessen bewahren diese Seelen fast immer den Frieden auch inmitten der unangenehmsten und unvorhergesehenen Prüfungen und teilen diesen oft auch den verirrtten Seelen mit (40).

Was also das Leben der Vollkommenen charakterisiert, ist eine fast ununterbrochene vertrauliche Gemeinschaft mit Gott, der in reiner Weise und über alles geliebt wird. Es ist dies eine Liebe, die mit dem lebendigen Wunsch verbunden ist, auch andere Gott erkennen und lieben zu lassen.

#### 4.2.2 Die Einwohnung der Hlgst. Dreifaltigkeit in der gereinigten Seele

Im Himmel wohnt die Dreifaltigkeit in der Seele des Seligen wie in einem Tempel, in dem sie klar erkannt und geliebt ist (41). Sie offenbart sich im Innersten der Seele, welche sie in der Existenz und der unverlierbaren Gnade erhält. So ist jeder Selige ein lebendiger Tabernakel. Das normale Vorspiel zu diesem Leben ist in der Seele, die zur vollen Einigung mit Gott gelangt ist, gegeben. Diese Einigung ist sehr selten, aber nicht in dem Sinn außerordentlich, daß sie nicht die Folge der Einwohnung der Hlgst. Dreifaltigkeit in der Seele des Gerechten wäre (42).

Wenn die Seele im Himmel die Hlgst. Dreifaltigkeit unverhüllt schaut, dann muß sie schon jetzt die Hlgst. Dreieinigkeit in sich wohnen haben. Und diese göttliche Gegenwart wird umso mehr - freilich im Dunkel des Glaubens - erfahren, je gereinigter die Seele ist.

Wie die Seele sich selbst gegenwärtig ist und sich erfahrungsmäßig kennt, sofern sie das Prinzip ihrer Akte ist (43), so ist es ihr auch gegeben, Gott als das Prinzip der übernatürlichen Akte zu erkennen, die sie nicht ohne seine spezielle Eingebung hervorbringen kann. Je reiner die Seele ist, umso mehr erkennt und unterscheidet sie das, was sie mit dem gewöhnlichen göttlichen Mitwirken (*concursum generalis*) leisten kann, und was sie nur aufgrund einer besonderen Eingebung zu leisten vermag. „Der Geist selber bezeugt unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8,16). Thomas sagt in diesem Zusammenhang, daß der Hl. Geist uns dieses Zeugnis durch die kindliche Liebe, die er uns zum Vater einflößt, gibt (44). So läßt sich der Hl. Geist manchmal fühlen als die Seele unserer Seele und das Leben unseres Lebens (45). Es ist vor allem die Gabe der Weisheit, die uns erfahrungsmäßig die göttliche Gegenwart empfinden läßt. Diese Gabe läßt uns über die göttlichen Dinge aus einer gewissen Verwandtschaft heraus urteilen (46), durch eine Art übernatürlicher Sympathie mit ihnen, die in der Liebe und in der Eingebung des Hl. Geistes begründet ist, der sich dieser von ihm bewirkten Sympathie bedient, um sich von uns erfahren zu lassen. Es ist eine Erfahrung Gottes, die etwa so sein mag, wie sie die Emmausjünger erfuhren, als sie mit Christus unterwegs waren und ihr Herz brennen fühlten, da er ihnen die Schrift aufschloß (Lk 24,32) (47).

Diese Erkenntnis wird als eine quasi experimentelle bezeichnet (48). Sie ist der Schlußfolgerung überlegen und analog jener, die die Seele von sich als dem Prinzip ihrer Akte hat. Sie wird als quasi experimentell bezeichnet, weil Gott nicht wie in der seligen Schau unmittelbar berührt wird, sondern durch den Liebesakt, den er in uns hervorbringt, und weil man diese Akte von natürlichen Liebesakten, die ihnen ähnlich sind, nicht mit absoluter Gewißheit unterscheiden kann. Der Akzent ist hier auf „absolut“ zu legen, denn es gibt sicher auch Gotteserfahrungen, die dem Menschen eine Gewißheit geben, so daß es ihm psychologisch unmöglich ist, daran zu zweifeln (49).

Gibt es Zeichen für die Einwohnung der Hlgst. Dreieinigkeit in der gereinigten Seele? Folgendes kann hier genannt werden:

Das Zeugnis des guten Gewissens, d.h. das Bewußtsein, nicht im Zustand der Todsünde zu sein. Es ist das fundamentale Zeichen und die Voraussetzung für die anderen (50).

Die Freude, daß das Wort Gottes verkündet wird. Diese Freude beschränkt sich nicht nur auf das Hören; sie drängt, das Evangelium in die Tat umzusetzen.

Das Kosten der göttlichen Weisheit in der eigenen Lektüre des Evangeliums, die wiederum geschieht, um sich davon zu nähren, um das tägliche Leben gut leben zu können.

Der innige, vertraute Verkehr mit Gott, der immer wieder aufgenommen wird, wenn er aus irgendeinem Grund unterbrochen wurde. Es ist die Freundschaft, die dazu drängt, mit dem Freund zu verkehren. Der freundschaftliche Verkehr mit Gott geschieht durch die Beschauung.

Diese innige Unterredung ist wie die Offenbarung der verborgensten Gedanken in dem Sinne zu verstehen, daß wir für Gott nichts Verborgenes haben wollen und daß er uns selbst an all das aus dem Evangelium erinnert, was jeden Augenblick zu tun ist. Dies ist eine Wirkung der Freundschaft, die in gewissem Sinn aus zwei Herzen eines macht, und deshalb erscheint uns das, was wir einem Freund mitgeteilt haben, nicht nach außen gesprochen.

Die Freude an Gott in der vollen Zustimmung zu seinem Willen - auch wenn dieser für unsere Natur unangenehm ist.

Die Freiheit der Kinder Gottes. Die Kinder Gottes sind nicht vom Geist der knechtischen Furcht geleitet, sondern vom Hl. Geist (Vgl. Röm 8,15). Der Hl. Geist lenkt uns, daß wir stets aus Liebe zu Gott handeln.

Das Sprechen von Gott aus der Überfülle des Herzens.

### 4.2.3 Heroismus der Tugenden

Heroischer Glaube: Der Heroismus des Glaubens zeigt sich in verschiedener Weise. Abgesehen von den großen Proben des Glaubens in den schweren Versuchungen der Geistesnacht zeigt er sich in der Festigkeit des Anhangens, in der Entschiedenheit, mit der alles Falsche überwunden wird, und in der Kraft, die einen alles im Licht der Offenbarung sehen läßt.

Was die Festigkeit des Glaubens betrifft, so ist ja vor allem die Nacht des Geistes die große Probe schlechthin. Aber davon abgesehen, zeigt sich der heroische Glaubensgeist auch in der Festigkeit, mit der an allen Worten der Schrift festgehalten wird, wie sehr die von der Tradition bewahrte Auslegung der Schrift geliebt wird, und ebenso auch die Festigkeit, mit der alle Worte, die vom kirchlichen Lehramt ausgesprochen werden, angenommen und vertreten werden. Im Praktischen zeigt sich die Festigkeit darin, daß es kein Erstaunen gibt über die oft für das natürliche Empfinden schwer tragbaren Wege, die Gott führt. Die Weise, in der Abraham sich aufmacht, um Isaak zu opfern (Gen 22), sei als Beispiel hiefür genannt. Die Unbegreiflichkeit der Wege, die Gott führt, stammt in Wahrheit auch daher, daß diese Wege in ein überhelles Licht getaucht sind (51). Indem Abraham mit großer Sicherheit zustimmte und sich damit mit Gott eines Sinnes machte, hat er durch sein Leben das tiefste Geheimnis der Erlösung dargestellt. Er hat damit einen unvergänglichen Gedanken Gottes zur Darstellung gebracht. Man

kann daraus schließen, wie tief die Einigung mit Gott für immer sein muß, wenn das eigene Leben, das freigewollte und freigestaltete Leben zugleich einen Gedanken Gottes ausdrückt.

Der heroische Glaube bezeugt sich auch in der Entschiedenheit, in der man dem Irrtum entgegentritt. Der Irrtum wird sofort als solcher erfaßt. Fromm klingende Formeln oder nur ganz geringe Abweichungen vom wahren Glauben werden in ihren gefährlichen Konsequenzen durchschaut. Vinzenz v. Paul scheint einer der ersten gewesen zu sein, der die Gefährlichkeit des jansenistischen Irrtums erfaßt hat und diesen Irrtum in Rom aus Liebe zu Gott zur Anzeige brachte (52).

Diese Entschiedenheit und Bereitschaft zum Kampf für die Wahrheit läßt sich auch in der Selbsterkenntnis und Selbstanklage finden. Ebenso ist es ein Zeichen heroischen Glaubens, wenn für die Ausbreitung des Glaubens die größten Anstrengungen gemacht werden. Der heroische Glaube ist es, der die Welt überwindet (vgl. 1 Joh 5,4).

Im Licht des Glaubens wird deutlich und klar, inwiefern das Leben der Umwelt glaubenslos ist oder aus nur halben Glauben kommt, und wie groß jeweils die Versuchung ist, den eigenen Glauben zu verbergen, sich also der Welt anzugleichen (Röm 12,2). In jeder Gemeinschaft von Menschen gehört großer Mut dazu, ganz aus dem Glauben zu leben. Es ist immer ein einsamer Kampf, gleichgültig, ob nun der Glaube gegen Feinde der Kirche geschützt werden und ihnen gegenüber vertreten werden muß, oder ob er auch Menschen gleichen Glaubensbekenntnisses gegenüber durch die Tat bewiesen werden muß.

Heroische Hoffnung: Die oft heroischen Akte der Hoffnung in den Zeiten der Versuchungen der Dunklen Geistesnacht seien hier außer Betracht gelassen. Die Festigkeit der Hoffnung zeigt sich ja auch darin, daß mit unfehlbarer Sicherheit dem letzten Ziel zugestrebt wird und daß alles unter der Rücksicht dieses letzten Zieles gesehen, erstrebt oder gemieden wird. Weil alles unter dieser Rücksicht gesehen wird, wird auch die Hilfe Gottes von Augenblick zu Augenblick mit Sicherheit erwartet. Und im Vertrauen auf Gott wird alles und jede Pflicht im einzelnen erfüllt. Daher wird auch das Schwerste durchgeführt, eben im Vertrauen, daß Gott allem den guten Ausgang geben kann. „Alles kann, wer glaubt“ (Mk 9,23). Was ist es denn, was meistens hinderlich ist, seine Pflicht genau zu erfüllen? Man fürchtet, nicht alles leisten zu können oder seine Kraft für dieses oder jenes sparen zu müssen, oder man erschrickt über die gestellten Aufgaben, meint, sie gehen über die eigenen Fähigkeiten, und glaubt, sie nicht gut erfüllen zu können. Man sieht also in Wirklichkeit auf sich und nicht auf Gott. Daher ist man auch wirklich nicht imstande, alles zu leisten.

Bei den heroischen Seelen aber ist es so, daß sie vor nichts zu erschrecken scheinen, daß Schwierigkeiten von außen und innen sie nicht abhalten können, und sie sind es dann auch, die stets die spürbare Hilfe Gottes erfahren. Diese Seelen sind im Kleinsten treu, ebenso auch im Großen (Lk 16,10). Diese im gegenwärtigen Augenblick jeweils ganz treuen Seelen sind dadurch auch disponiert, sich der Vorsehung ganz hinzugeben. Die Aktivität der Treue in allen Dingen ist wunderbar verbunden mit der Passivität der Hingabe an die Vorsehung. Diese heroische Haltung bewirkt auch in anderen Seelen Ruhe und Kraft.

Heroische Liebe: Die Seelen, die in der Einigung mit Gott sind, haben nur den Wunsch, Gott zu gefallen und ihm angenehm zu sein. Daher sind sie imstande, die außerordentlichen Prü-

fungen zu bestehen, die dazu dienen, daß Gott nur mehr seinetwegen geliebt wird. Diese Liebe treibt zu einem unablässigen Suchen an, Gottes Willen zu erfüllen. Eine ununterbrochene Arbeit für Gott, ein Ertragen aller Prüfungen in Vereinigung mit Christus, ein wahrer Durst nach Gott zeichnet diese Seelen aus. Dazu kommt eine heilige Kühnheit und eine große Uner-schrockenheit. Man beobachtet an ihnen ferner eine große Kreuzesliebe. Hier heißt es nicht bei Äußerungen wie: „Leiden oder sterben!“ (53) oder „Nicht sterben, sondern leiden!“ (54), die Heiligen seien zu bewundern, nicht aber nachzuahmen; denn das wäre ein Zeichen mangelnden Verständnisses. Hier will der Geist Gottes und sein Wirken erkannt sein, auch wenn man selbst von einer solch heroischen Haltung noch sehr entfernt ist.

Die heroische Liebe gegen den Nächsten wird sichtbar in der Überwindung starker Versuchungen zur Mißgunst oder Gegnerschaft oder auch zur Isolierung. Sie kann sich auch zeigen in der Überwindung der Versuchungen, sich von andern - Freunden oder Vorgesetzten - nicht helfen zu lassen. Sie zeigt sich ferner, wenn man mitten in großen Schwierigkeiten dem Nächsten durch Wort und Tat sein Wohlwollen entgegenbringt, indem man zu helfen bereit ist oder Beleidigungen vergißt. Ein besonderes Zeichen des Wohlwollens ist es, das Heil der andern zu wollen. Dies ist die Liebe, die die großen Missionare beseelt hat. Sie kann sich darin ausdrücken, daß man selbst unter eigenen Schwierigkeiten nach außen hin die lauterste Güte ist und dadurch die andern aufrichtet.

Es ist klar, daß auch die andern Tugenden ein anderes Gesicht gewinnen, wenn sie zur Vollendung kommen. Von den Heiligen werden oft diese oder jene Züge besonders hervorgehoben; diese Züge werden verständlich, wenn man sie als Ausdruck eines tiefen, verborgenen und sehr reichen Lebens der Vereinigung mit Gott sehen lernt.

## 4.3 Verschiedene Formen der Via Unitiva

### 4.3.1 Das apostolische Leben und das Leben in der Beschauung

Das vollkommene apostolische Leben unterscheidet sich gewiß von dem des rein Kontemplativen (etwa eines Kartäusers) oder von einem Leben, das ganz dem Nächstendienst in der Krankenpflege geweiht ist. Der Unterschied liegt in der Verbindung der Kontemplation mit dem Apostolat. In den Orden, die ein solch gemischtes Leben haben, kann man also unterscheiden: Studium, Chorgebet, Betrachtung, Apostolat. Wenn eines dieser verschiedenen Tätigkeitsgebiete vorherrscht, wird die Harmonie gestört sein. Es ist zu wenig, wenn man sich begnügt, dem Buchstaben gemäß alle Vorschriften einzuhalten, wenn man dem Studium zuliebe oder dem Gebet zuliebe das Apostolat vernachlässigt oder in anderer Weise das Gleichgewicht stört.

In einer Vision Heinrich Seuses wird dem Seligen gezeigt, daß die einen, die sich nur der äußeren Observanz hingeben, oder die andern, die sich ganz dem Studium widmen, nicht vorankommen, weil sie nicht nach der Gleichförmigkeit mit Christus streben. Ihre Augen sind für dieses Ziel nicht geöffnet, sie haben nicht den Sinn für das innerliche Leben (55).

Das apostolische Leben muß sich, je vollkommener es wird, umso mehr dem Leben Christi, dem Leben der Apostel, der großen Bischöfe und der Gründer apostolischer Orden angleichen.

Sie alle waren Männer von einer lebendigen und tiefen Kontemplation. Es ist keine Frage, daß dies so sein muß. Die Predigten der Apostel, die uns die Hl. Schrift überliefert, zeigt sie uns als Menschen hoher Beschauung (56).

Welcher Art ist nun die Beziehung, die zwischen Kontemplation und apostolischem Leben besteht? Stehen beide gleichwertig nebeneinander? Man wird ein gleichwertiges Nebeneinander in Abrede stellen müssen. Es ist eine echte Subordination gegeben, doch nicht in der Weise, daß die Kontemplation etwa der Aktion untergeordnet wäre. Sie ist nicht ein Mittel zur besseren Durchführung äußerer Betätigungen. So hat der hl. Pfarrer v. Ars sein Gebet oder die hl. Messe ganz sicher nicht als ein Hilfsmittel für seine eigentliche Arbeit, nämlich das Apostolat, aufgefaßt. Es ist gewiß, daß es hier auf Erden nichts Höheres gibt als die Einigung mit Gott durch die Beschauung und durch die Liebe, und daß das Apostolat erst seinen Wert davon erhält, daß es eine Frucht eben dieser Einigung ist. Beides sieht man schon aus dem Ziel des apostolischen Lebens, das ja die Einigung mit Gott vorbereiten und herbeiführen helfen will. Wenn das Ziel, die *causa finalis*, die Einigung ist, dann kann diese nicht der Aktion, dem Mittel, untergeordnet sein. Manche haben die Beschauung und Tätigkeit mit der Inkarnation und Redemption verglichen. Die Menschwerdung ist auf die Erlösung nicht hingeeordnet wie ein Mittel auf sein Ziel, sondern wie eine eminente Ursache auf eine ihr untergeordnete Wirkung. Gott will von Ewigkeit her die Menschwerdung nicht als Mittel der Erlösung, sondern als eine Tat, die sich in der Erlösung in ihrer ganzen Fruchtbarkeit enthüllt (57).

Es ist wichtig, diese Zusammenhänge zu erfassen. Doch muß man sich in acht nehmen, daß man nicht eine sehr wichtige Tatsache übersieht oder einem Mißverständnis unterliegt. Man darf nämlich nicht vergessen, daß die Bedingung für die Fruchtbarkeit des Apostolates nicht bloß die Schau der Wahrheit ist, sondern die Liebe, die bereit ist, für jene, denen gepredigt und die Frohbotschaft verkündigt wird, zu leiden. Lallemand (1587-1635) konnte daher sagen: „Wie unser Herr die Erlösung der Welt durch sein Kreuz, seinen Tod und das Vergießen seines Blutes gewirkt hat und nicht etwa durch seine Wunder oder seine Predigten, desgleichen werden die Arbeiter des Evangeliums die Erlösungsgnade nur durch die von ihnen erduldeten Leiden und Verfolgungen zur Auswirkung bringen. Man wird also von ihren Unternehmungen keine erhebliche Frucht erhoffen dürfen, wenn sie nicht von Widerwärtigkeiten, Verleumdungen, Beleidigungen und Not begleitet werden. Manche glauben weiß was für Wunderdinge zu vollbringen, weil sie kraftvoll, wohl vorbereitet, mit gutem Aufbau und gewandtem Vortrag zu predigen wissen, großen Zulauf haben und überall willkommen sind. Sie täuschen sich. Die Mittel, auf die sie bauen, sind nicht jene, deren Gott sich bedient, um Großes zu vollbringen. Kreuze braucht es, um der Welt das Heil zu bringen. Auf den Kreuzweg führt Gott solche, die er zur Rettung der Welt einsetzen will: Die Apostel und apostolischen Männer ...“ (58).

Das apostolische Leben muß also immer wieder genährt werden durch das beschauliche; es ist - und das spürt in Wirklichkeit auch jeder - in seiner Wirkkraft von ihm abhängig. Im Vollendungszustand ist es nun so, daß, gleichwie die Kontemplation fast ununterbrochen ist, so auch die Tätigkeit fast ununterbrochen aus dieser Quelle hervorgeht, d.h. es ist eine klare, ruhige Erkenntnis der Aufgabe da, die zu vollbringen ist. Die gestellte Aufgabe wird in einfachster Weise im Glauben sehr tief erfaßt, und zugleich ist die Bereitschaft vorhanden, sich ganz dieser Aufgabe hinzugeben.

Im Vollendungszustand fallen also alle Betätigungen, die nicht im Gehorsam gegen Gott geschehen, weg, und in allen von Gott aufgetragenen Betätigungen tritt all das zurück, was aus selbstsüchtigen Motiven hervorgeht und was sonst unfehlbar die Tätigkeit des Apostels begleitet und ihr anhaftet.

### 4.3.2 Leben in der Sühne

Wenn vorhin vom apostolischen Leben gesprochen wurde, so ist damit ebensowenig die ganze Fülle der Lebensmöglichkeit für einen Jünger Christi zum Ausdruck gebracht wie mit dem Wort kontemplatives Leben. Es gibt auch ein Leben, das vor allem der Sühne geweiht ist. Christus hat ja durch sein Kreuzesopfer die Welt erlöst, und Maria hat durch ihr Leiden den Titel der „Miterlöserin“ (oorredemptrix) verdient. Pius XI. hat in der Enzyklika „Misericordissimus redemptor“ (1928) den Gläubigen die Notwendigkeit der Sühne aufgezeigt und sie eingeladen, die Widrigkeiten des Lebens mit den Leiden Christi zu vereinen und zwar zur Wiedergutmachung und zur Sühne. Die Christen werden ja alle, bevor sie zum Leben in der Glorie gelangen, in verschiedener Weise zur Teilnahme am Leben Christi berufen, auch zur Teilnahme an seinem Sühneleiden. Dies gilt sicher in besonderer Weise auch vom Priester. Er ist durch die Weihe berufen, vielleicht mehr als andere an der Opfergesinnung Jesu Christi teilzuhaben. Ein solches Sühneleben hat beispielsweise Charles de Foucauld (1858-1916) geführt, der sich für die Mohammedaner der Sahara zum Opfer angeboten und in schauervoller Einsamkeit gelebt hat und schließlich erschossen wurde. So hatte er es ersehnt (59). Es gibt, abgesehen davon, daß vielleicht jeder ein gewisses Maß an Sühneleiden auf sich zu nehmen hat, auch besondere Berufungen dazu. Und sicher kann einer solchen Berufung in verschiedener Weise entsprochen werden. Im Vollendungszustand wird es kraft der tiefen Liebe zum Gekreuzigten und der tiefen Kontemplation - der fast kontinuierlichen Kontemplation - auch ein kontinuierliches Opfern sein. Es wird damit wahrscheinlich die unausgesetzte Aufopferung des kostbaren Blutes verbunden sein, d.h. man wird opfern im Bewußtsein, mit Jesus Christus eine einzige Opfergabe zu sein.

Das Leben des Priesters kann rein kontemplativ sein, es kann ausgesprochen apostolisch ausgerichtet sein, es kann ein ausgesprochenes Sühneleben sein. Aber immer wird es sich in seiner ganzen Gestalt aus dem Leben Christi ableiten lassen müssen. Man muß die Beziehung zum Leben Jesu finden können. Zuerst muß dies durch die eigene eindringende Betrachtung geschehen, und je nach der Treue und der Gnade wird es zu einem tiefen Erfassen der Verbundenheit mit Jesus kommen. Auch ein Leben, das in der aufreibendsten Arbeit ganz aufgeht, das keine Zeit zum Gebet läßt, kann ganz an das Leben Christi angeschlossen werden und schließlich im Vollendungs-zustand gelebt werden.

## 5 AUSSERORDENTLICHE GNADENGABEN

### 5.1 Allgemeine Charakteristik

Wir haben bisher den ordentlichen Weg, den uns Gott zum Ziel der Vollkommenheit und der Vereinigung mit ihm führt, darzulegen versucht und gesagt, daß auch die Beschauung nicht außerhalb dieses Weges liegt, sondern ihr Prinzip in der Entfaltung des in der Taufe empfangenen Gnadenslebens hat. Nun sei aber auch noch auf jene Gnadengaben eingegangen, die heute fast allgemein als außerordentliche bezeichnet werden (1).

Diese Gnadengaben außerhalb des normalen Weges erwähnt und beschreibt der hl. Paulus im ersten Korintherbrief: „Dem einen wird durch den Geist die Gabe der Weisheit verliehen, einem andern die Gabe der Erkenntnis gemäß demselben Geiste; einem dritten die Glaubensgabe durch denselben Geist (2), wieder einem anderen die Gabe der Heilung durch den nämlichen Geist; diesem die Wunderkraft, jenem die Prophetengabe, einem anderen die Unterscheidung der Geister; diesem die Sprachengabe, jenem die Auslegung der Sprachen. Das alles wirkt ein und derselbe Geist, der einem jeden zuteilt, wie er will“ (1 Kor 12,8-11).

Thomas erklärt die heiligmachende Gnade (*gratia gratum faciens*) als für weit vortrefflicher als diese außergewöhnlichen Gnadengaben. Denn diese werden vor allem zum Nutzen des Nächsten gegeben (1 Kor 12,7) und sollen ihn zur Bekehrung disponieren, aber sie geben nicht das übernatürliche Leben (3). Die Liebe aber überragt die außerordentlichen Gaben weit: „Und wenn ich prophetisch reden könnte ..., aber die Liebe nicht hätte, nützte es mir nichts“ (1 Kor 13,2f). Im allgemeinen sind diese Gaben in ihrem Wesen nicht übernatürlich, sondern präternatural.

Es sind meist Zeichen, die die Offenbarung, die allen vorgelegt ist, bekräftigen, oder die Heiligkeit eines Menschen bezeugen. Zum Unterschied zu ihnen ist die heiligmachende Gnade wesentlich übernatürlich. Sie ist Teilnahme am inneren Leben Gottes.

Sind diese *gratiae gratis datae* auch nicht von der gleichen Höhe wie die Gnaden, die der Ordnung der heiligmachenden Gnade angehören, so wäre es doch verfehlt, sie geringzuachten.

Diese also hauptsächlich für die Stärkung der Umwelt verliehenen Gnaden werden nach Thomas in drei Gruppen eingeteilt (4). Zunächst in solche Gaben, die eine volle Erkenntnis der göttlichen Dinge vermitteln. Dies geschieht durch das Wort der Weisheit und das Wort der Wissenschaft. Durch das erste werden den Menschen Erkenntnisse der Dinge von oben vermittelt, eine Erkenntnis der ersten Ursache. So kann man sagen, daß durch die Worte des hl. Paulus oder des hl. Johannes eine übernatürliche Gewißheit der letzten Zusammenhänge vermittelt wurde. Das Wort der Wissenschaft ist jenes, das die einzelnen Tatsachen als übernatürlich erfassen läßt, als Wirkungen Gottes. Die Darlegung der Reden und Taten Jesu kann mit diesem Charisma verbunden sein, so daß die Göttlichkeit faßbar wird. Eine zweite Gruppe von Charismen will die Offenbarung bekräftigen. Es sind dies die Charismen der Heilungen und Wunder, der Prophetie und der Unterscheidung der Geister. Eine dritte Gruppe endlich will die



Verkündigung des Wortes Gottes erleichtern: die Gabe der Sprachen und die Gabe der Auslegung der Sprachen.

Diese verschiedenen Charismen als bleibende Anlagen sind vielfach mit außergewöhnlichen aktuellen Gnaden verbunden, und diese begleiten manchmal auch die eingegossene Beschauung, wie es z.B. bei Privatoffenbarungen, übernatürlichen Worten oder Visionen der Fall ist. Johannes v. Kreuz handelt sehr ausführlich davon (5). Seine Lehre stimmt mit dem überein, was Thomas über die prophetische Offenbarung lehrt, der sagt, daß sie sich in drei Arten vollziehen könne, nämlich als sensible, imaginäre und intellektuelle Visionen (6).

Um eine sensible Vision handelt es sich dann, wenn dem körperlichen Auge ein äußeres Zeichen erscheint, oder wenn das Ohr eine äußere Stimme vernimmt (7). Eine imaginäre Vision liegt dann vor, wenn Gott gewisse Bilder, die schon in unserem Vorstellungsvermögen ruhen, ordnet, um dadurch seine Gedanken uns nahezulegen oder auch uns neue Bilder einzuprägen (8). Um eine intellektuelle Vision handelt es sich, wenn Gott unmittelbar auf unsere Erkenntniskraft einwirkt, sei es daß unsere Ideen zueinander in Verbindung gebracht oder neue Ideen eingegossen werden. Man nimmt an, daß gleichzeitig mit diesen Gnaden auch das prophetische Licht eingegossen wird, das über diese Dinge ein richtiges Urteil erlaubt (9).

Diese Visionen können sowohl im Traum wie im wachen Zustand gegeben werden. Die imaginäre wie auch die intellektuelle Vision sind oft von Ekstasen begleitet infolge der teilweisen oder vollkommenen Absorbierung der anderen Seelenkräfte durch die Einwirkung auf die eine Seelenkraft. Es kommt auch vor, daß der Mensch schon vor der Gnadeneinwirkung ganz gefangenommen ist; man spricht dann von einer Entrückung (raptus) (10).

Johannes v. Kreuz hat nun diese verschiedenartigen übernatürlichen Erkenntnisse, die er in sensible, imaginäre und intellektuelle Visionen, in Offenbarungen und innere Worte einteilt, sehr scharf von der eingegossenen Beschauung geschieden. Für ihn sind diese Gnadengaben höchstens Hilfen auf dem Weg zur dunklen eingegossenen Beschauung, die das Ziel ist (11).

Wir behandeln nun zuerst die Offenbarungen im allgemeinen, hernach die speziellen Arten. Dabei gehen wir zuerst von jenen Gnadengaben aus, die unmittelbar die Hilfe des Nächsten zum Zweck haben, und behandeln dann jene, die die Heilung des Empfängers intendieren. Letzteres ist meist bei den inneren Worten oder den sog. göttlichen Berührungen der Fall.

## 5.2 Die Privatoffenbarungen

Die göttlichen Offenbarungen zeigen eine verborgene Wahrheit mittels einer Vision, eines Wortes oder nur eines prophetischen Instinktes. Sie sind öffentlich, wenn sie durch die Propheten, durch Jesus Christus oder durch die Apostel stattfanden und durch die Kirche, die den Glaubensschatz in Schrift und Tradition aufbewahrt, allen zum Glauben vorgestellt sind. Sie sind privat, wenn sie auf einen partikulären Nutzen bestimmter Personen hingeeordnet sind. Die Privatoffenbarungen gehören nicht zum katholischen Glauben, wie wichtig sie auch sein mögen. Manche können die Aufmerksamkeit aller Gläubigen auf sich ziehen, können alle Gläubigen zu einem bestimmten Kult bewegen wollen, und die Kirche kann, ohne über den göttlichen Ursprung der Offenbarung unfehlbar zu urteilen, nach entsprechender Prüfung der

gegebenen Tatsachen, diesen Kult fördern und anordnen, wie es beispielsweise mit dem Herz-Jesu-Kult geschah (12).

Was ist nun von Privatoffenbarungen zu halten? Ein Zeichen für den göttlichen Ursprung einer solchen Offenbarung ist die Demut und Einfachheit, mit welcher die begnadete Seele sie empfängt und sie mitteilt, ohne sich mehr daran festzuklammern, als es notwendig ist, indem sie hier vollkommen gehorcht (13). Bevor eine solche Seele aufgrund einer Offenbarung ihr Verhalten ändert oder Folgerungen daraus zieht, wird sie jemanden der Urteil und Autorität besitzt, zu Rate ziehen, der dann die Sache vom Standpunkt des Glaubens und mit übernatürlicher Klugheit beurteilen muß. Dies ist umso notwendiger, als man sich leicht in der Interpretation solcher Offenbarungen täuschen kann, entweder, weil man sie infolge der Infizierung unseres Verstandes durch den Egoismus zu materiell versteht, oder weil sie oft bedingungsweise gelten (14). Ein Seelenführer wird also, wenn ihm solches begegnet, erst sehr demütig beten müssen, um das Licht zu erhalten, um recht zu urteilen.

Was vom Verlangen nach Offenbarungen zu halten ist, ist ziemlich eindeutig. Johannes v. Kreuz, der oft die Seelen einladet, nach der eingegossenen Beschauung zu streben, verwirft sehr energisch den Wunsch nach Offenbarungen. Eine solche Seele sei eitel und gebe dem Teufel die Möglichkeit, sie zu täuschen. Dadurch werde die Reinheit des Glaubens getrübt (15), und zugleich werde ein Mangel an Demut erkennbar (16), desgleichen auch ein Mangel an Ehrfurcht vor Gott, weil ja die Fülle der Offenbarung schon gegeben ist (17). Gott gibt manchmal schwachen Seelen außergewöhnlichen Trost, und manchmal handelt er auch so an starken Seelen, die eine besondere Mission haben. Solche Dinge aber von Gott zu verlangen, hält Johannes v. Kreuz wenigstens für eine läßliche Sünde (18).

Welchen Glauben darf oder kann derjenige, dem eine sog. Privatoffenbarung zuteil wird, ihr schenken? Man wird unterscheiden müssen, welcher Art diese Privatoffenbarung ist. Sie kann bloß der Weise nach privat sein, insofern sie neben der durch die Kirche dargebotenen Offenbarung erteilt wird. Solche uneigentlichen Offenbarungen, die uns eine tiefere Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten geben, nähern sich der eingegossenen Beschauung, besonders wenn sie sich auf Gott selbst beziehen, auf seine Weisheit, Güte und Macht. Sie sind vielfach auch eine Folge der vollzogenen Einigung (19). Die Zustimmung zu einer solchen Offenbarung ist nach Johannes a. S. Thoma und vielen anderen eine Zustimmung göttlichen Glaubens (20). Eine Offenbarung kann aber auch in dem Sinn privat sein, daß sie dem Inhalt nach nicht zum allgemeinen Glaubensgut gehört. Johannes v. Kreuz betont, daß solche Offenbarungen schwer von Illusionen und Irrtümern zu trennen seien. Der Dämon finde hier leicht Anknüpfungspunkte und könne seine Lügen hineinmischen. Er beginne damit, die Seele mit Wahrscheinlichkeiten oder mit nur teilweise wahren Dingen zu nähren. Es sei fast unmöglich, seinen Ränken zu entgehen, denn der böse Feind wisse sich den Anschein der Wahrhaftigkeit zu geben (vgl. 2 Kor 11,14). Es gebe also durchaus keinen Grund, sich solche Offenbarungen zu wünschen (21). Wenn man aber von der Möglichkeit, getäuscht zu werden, absieht, dann kann eine solche Privatoffenbarung nach Johannes a. S. Thoma doch sicher nicht eine Zustimmung theologischen Glaubens begründen, denn das Formalobjekt des Glaubens - Gott zu glauben, wenn er spricht - findet sich hier nicht in seiner spezifischen, sondern nur in seiner generischen Weise. Der theologische Glaube hat ja nicht nur das Wort Gottes zu seinem Motiv, sondern auch das Mysterium Gottes zu seinem Gegenstand. Nun enthalten aber die Privatoffenbarungen, wie

sie innerhalb der Kirche gegeben werden, faktisch nichts, was nicht schon im allgemeinen Glaubensinhalt enthalten wäre. Sie betreffen die Praxis.

Wenn die Zustimmung zu derartigen Privatoffenbarungen im zweiten Sinne keine Zustimmung des göttlichen Glaubens ist, fragt es sich, welcher Art die Zustimmung sonst sein könnte. Man hat die Ansicht vertreten, eine solche Zustimmung sei sicher übernatürlich und müsse einem charismatischen Glauben zugeteilt werden. Es handle sich also um einen charismatischen Glaubensakt, wenigstens in den Fällen, in denen die Offenbarungen in einer so bestimmten Weise gegeben werden, so daß der Empfänger über die Tatsächlichkeit nicht mehr zweifeln könne. Dann sei die Zustimmung eine „charismatische“. Die Annahme gehöre also nicht in die Ordnung der heiligmachenden Gnade, sondern in die charismatische Ordnung. In manchen Fällen kann die Annahme des Dargebotenen aber auch rein menschlich sein, wenn nämlich der Empfänger selbst sich frei weiß, dem Gehörten anzuhängen oder nicht.

Suarez hat in dieser Frage anders gedacht. Nach ihm ist die Zustimmung eine solche des theologischen Glaubens, wenn nur das Formalmotiv, der offenbarende Gott gegeben ist. Eine solche Offenbarung könnte dann auch, wenn sie durch die Kirche approbiert ist, zur Annahme vorgelegt und für alle zum Gegenstand der fides catholica werden (22). Daß diese Auffassung nicht ganz ohne praktischen Einfluß bliebe, mag man vielleicht daraus erkennen, daß manche Theologen ihre Zuflucht zu Privatoffenbarungen nehmen, um ihre theologischen Thesen zu bekräftigen.

Diejenigen, die göttliche Offenbarungen, die nach einem klugen autoritativen Urteil auch als solche erkannt sind, erhalten, müssen sich ganz gewiß mit Ehrfurcht vor solch übernatürlichen Manifestationen beugen (23). Dies war z.B. bei den Offenbarungen der Fall, die der hl. Margareta Maria Alacoque (1647-1690) über die Verehrung des göttlichen Herzens zuteil wurden. Nach manchen Theologen muß jemand, der eine göttliche Offenbarung mit der Gewißheit des göttlichen Ursprungs erhält, mit einem theologischen Glauben daran festhalten. Denn hier liege das Formalmotiv des theologischen Glaubens, nämlich die göttliche Autorität, vor. Nach anderen ist einer solchen Offenbarung aufgrund des prophetischen Lichtes anzuhängen, und diese Gewißheit kann auch einer moralischen Gewißheit Platz machen, wenn die prophetische Erleuchtung wieder schwindet. Es ist aber auch der Fall denkbar, daß die prophetische Erleuchtung wiederkehrt und die frühere Gewißheit aufs neue schenkt.

Wenn die Kirche Privatoffenbarungen prüft, erklärt sie nur, daß sie nichts enthalten, was dem Evangelium und der katholischen Lehre entgegen sei, und daß man sie der frommen Annahme der Gläubigen als probabel vorlegen kann (24). Es ist nicht unmöglich, daß sich selbst in diese approbierten Offenbarungen ein Irrtum einschleicht, denn selbst die Heiligen können den Hl. Geist zuschreiben, was in Wirklichkeit aus ihrem eigenen Grund kommt, oder sie interpretieren den Sinn einer Offenbarung in unzutreffender Weise. Daß diese Möglichkeit zu irren besteht, erklärt sich leicht aus den verschiedenen Graden des prophetischen Lichtes, angefangen vom einfachen übernatürlichen Instinkt bis zur vollkommenen Offenbarung (25).

In der Praxis kommt der Frage, welchen Glauben man den Privatoffenbarungen anderer Personen schenken soll, größere Bedeutung zu. Die Kirche gibt darüber in klarer Weise Auskunft. Vor der Approbation durch die Kirche sind die Privatoffenbarungen, von denen wir hören, unserem klugen Urteil, unserem kritischen Sinn und unserer Freiheit überlassen. Wir können

in jenen Grenzen und nach jenen Gesetzen, die für die Bildung einer klugen Meinung gelten, unsere Zustimmung geben oder verweigern. Es gibt hier kein anderes Motiv als den inneren Wert der Offenbarung und die Art des Zeugnisses seitens des Empfängers. Aus der Tatsache, daß große Visionäre, wie die hl. Theresia und andere, von der Notwendigkeit sprechen, derartige Offenbarungen dem Urteil des Seelenführers zu unterwerfen, kann man ersehen, daß das Kriterium für die Annahme nicht das Gefühl oder eine gefühlte Evidenz sein kann, sondern die Richtschnur der Lehre bzw. die übernatürliche Klugheit.

Nun erhebt sich aber die Frage, ob die Approbation der Kirche die Natur unserer Zustimmung ändert. Sicher wird man die Art und Weise der Approbation dabei berücksichtigen müssen. Wenn es sich um eine einfache Erlaubnis handelt, Offenbarungen zu veröffentlichen - nach Art des „Nihil obstat“ -, so ändert sich substantiell an der theologischen Qualifikation unserer Zustimmung nichts. Dadurch wird nur ein weiteres Motiv für eine ernste und den Zeugnissen günstige Prüfung hinzugefügt. Handelt es sich um eine positive Affirmation, dann scheint allerdings unsere Zustimmung eine neue Qualifikation zu erhalten.

Beide Arten der kirchlichen Approbation lassen sich dokumentieren. Die zweite Art ist freilich äußerst selten. Daß im allgemeinen der Sinn der Approbation der ist, daß in den Offenbarungen nichts gefunden wurde, was formell zurückzuweisen und inopportun ist, ergibt sich aus der Lehre Benedikts XIV. über die Beatifikationen. Und diese Lehre darf mehr Autorität für sich beanspruchen als die eines privaten Theologen. Benedikt XIV. sagt, man müsse wissen, daß eine solche Approbation nichts anderes bedeute als die Erlaubnis, daß nach reiflicher Überlegung solche Offenbarungen zur Erbauung und zum Nutzen der Gläubigen veröffentlicht werden dürften. Wenn man solchen von der Kirche bestätigten Offenbarungen auch nicht die katholische Glaubenszustimmung entgegenbringen solle oder müsse, so soll es doch eine Zustimmung aufgrund menschlichen Glaubens sein - nach den Regeln der Klugheit, nach denen nämlich solche Offenbarungen wahrscheinlich und in frommer Weise glaubwürdig sind (26).

Damit stimmt überein, was die Kirche auf die Anfrage einiger Bischöfe betreffend die Glaubwürdigkeit der Erscheinungen von La Salette und Lourdes geantwortet hat: Obwohl diese Erscheinungen vom Apostolischen Stuhl nicht approbiert, aber auch nicht verurteilt oder gar verworfen worden sind, seien sie doch in frommer Weise - wenn auch nur mit menschlichem Glauben (*fide tamen humana*) - zu glauben, gemäß der frommen Tradition, die durch geeignete Zeugnisse und Beweismittel gestützt werde (27).

Es ist sicher, daß eine solche Approbation, wie negativ sie auch gehalten sein mag, zu unseren objektiven Motiven eine besondere Bekräftigung hinzufügt. Ein solches Urteil kommt ja nur zustande aufgrund eines ernstesten theologischen Examens; es handelt sich dabei um ein Urteil einer kompetenten Stelle, der unsere Belehrbarkeit entsprechen muß. Aber diese Erklärung der Kirche garantiert noch nicht die Wahrheit der Offenbarung, sondern nur die Unschädlichkeit der Veröffentlichung, und unsere Zustimmung, die wir geben, ändert sich innerlich dadurch nicht. Es ist eine Zustimmung, die wir nach den Regeln der christlichen Klugheit geben.

Man kann nun fragen, ob die Kirche in manchen Fällen nicht auch eine positive Zustimmung betreffend die Substanz der Offenbarung gegeben hat. Dies scheint bezüglich der Erscheinungen der hl. Margareta Maria Alacoque und der Erscheinung von Lourdes der Fall zu sein. In diesen Fällen scheint sich unsere Zustimmung nicht nur auf die der Botschaft eigene Glaub-

würdigkeit zu stützen. Die Ansicht, daß sich in diesen Fällen unsere Zustimmung auch aus kindlichem Gehorsam gegenüber der Kirche herleitet, scheint maßvoll und richtig zu sein.

Die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Privatoffenbarungen ist damit für den einzelnen Fall nicht in dem Sinn gelöst, daß manche ohne Sorgfalt an solche Offenbarungen herantreten dürfte. Man kann nicht sagen, weil der theologische Glaube ihnen gegenüber nicht gefordert ist, gehen sie einen nichts an, oder sie seien von vornherein unwahrscheinlich. Es muß ja doch die Frage der Annahme oder Ablehnung entschieden werden und dies darf nicht in leichtfertiger Weise geschehen. Man müßte sonst diese Leichtfertigkeit sicher als schuldbar bezeichnen.

Beichtväter dürfen nicht die Unklugheit begehen und sich aus Neugierde viel mit Seelen abgeben, die mit Visionen und Offenbarungen begnadet sind. Denn diese Neugier ist in der Tat nichts anderes als eine Deformierung des Geistes, die vom Wesentlichen abzieht.

### 5.3 Übernatürliche Visionen

Visionen oder Gesichte sind Offenbarungen, wenn sie Dinge enthüllen, die bis dahin unbekannt geblieben sind; doch sind sie sonst von den Offenbarungen zu unterscheiden. Sie werden in sinnfällige (sensible), einbildliche (imaginative) und geistige (intellektuelle) Visionen eingeteilt (28).

Gott schenkt den Anfängern bisweilen sinnfällige Gesichte, um sie von ihrer irdischen Anhänglichkeit umso leichter befreien zu können. Solche Visionen können auch einer großen Menschenmenge zuteil werden - ein Zeichen, daß es sich um eine äußere Erscheinung handelt. Deshalb muß diese Vision noch nicht göttlichen Ursprungs sein.

Wenn es sich um eine individuelle Vision handelt, muß man wohl genau die innere Disposition des Betreffenden zu erkennen suchen und langsam und mit Klugheit vorgehen. Ob diese Visionen Gnaden sind, kann jedenfalls daraus erkannt werden, ob sie mit der Lehre der Kirche übereinstimmen und ob sich für die Seele daraus ein Fortschritt ergibt. Wird aufgrund einer Erscheinung Christi oder der Muttergottes die Andacht wie auch der Wille zur soliden Tugend gesteigert, dann kann man annehmen, daß es sich um Gnaden gehandelt hat. Man muß diese Frage nicht unbedingt entscheiden. Auch wenn die Vision das Resultat einer Einbildung ist oder dämonischer Einfluß vorliegt, so kann daraus Nutzen gezogen werden; wie Theresia sagt, daß auch ein schlechter Mensch ein frommes Bild malen kann, das zur Andacht stimmt (29).

Die imaginativen Visionen können von Gott oder einem Engel herrühren, im Wachen oder Schlafen gegeben werden. Der Ursprung wird aus den Wirkungen erkannt werden können. Wenn man sie weder hervorbringen noch auch entfernen kann, wenn sie nur ganz kurz dauern, wenn sie die Seele in großem Frieden lassen, wenn sie Kraft zum Guten, zur Demut und Beharrlichkeit zurücklassen, so sind dies positive Zeichen für ihren göttlichen Ursprung (30). Meist sind Visionen dieser Art irgendwie auch mit intellektuellen Visionen verbunden, die ihren Sinn erfassen lassen (31).

Die intellektuelle Vision (das geistige Gesicht) ist eine rein geistige Schau ohne Abhängigkeit von Sinnfälligen Bildern. Sie kann zustande kommen durch eine von Gott herrührende Ordnung oder Modifizierung erworbener Ideen oder durch die Eingebung neuer Ideen (32).

Sie erfordern außerdem ein eingegossenes Licht, die Erhebung der geistigen Erkenntniskraft. Diese Vision kann bisweilen dunkel oder undeutlich sein. Sie kann beispielsweise die Gegenwart eines Gegenstandes zu Bewußtsein bringen, jedoch ohne irgendwelche Details. So hat Theresia oft die Gegenwart Christi gefühlt ohne irgendeine nähere Bestimmung (33). Manchmal aber ist die intellektuelle Vision von großer Klarheit, eine Art Intuition göttlicher Wahrheiten oder eine Schau der irdischen Dinge in Gott, eine Schau, die in unserer Sprache nicht wiedergegeben werden kann. Diese Visionen können nicht durch das Spiel der Phantasie zustande kommen oder eine Illusion sein; auch der Dämon kann sie nicht hervorrufen (34). Es kann nun manchmal etwas für eine solche Vision gehalten werden, was in Wirklichkeit ganz etwas anderes ist. Man erkennt die Echtheit auch hier wieder an den Wirkungen. Nach Johannes v. Kreuz werden diese Gnaden nur den Seelen zuteil, die sich von jeder irdischen Anhänglichkeit frei gemacht haben (35).

## 5.4 Übernatürliche Worte

Solche übernatürlichen Worte sind Manifestationen eines göttlichen Gedankens, der sich den äußeren oder inneren Sinnen oder unmittelbar der Erkenntniskraft verstehbar macht. Die Worte, die der Erzengel Gabriel an Zacharias (Lk 1,13-20) und an Maria (Lk 1,26-38) richtete sind Worte, die von außen her vernommen wurden. Die einbildlichen (imaginären) Worte lassen sich in der Einbildungskraft vernehmen. Sie scheinen entweder vom Himmel zu kommen oder aus dem Innersten des Herzens. Sie sind klar unterscheidbar, obwohl man sie nicht mit dem Ohr vernimmt, und werden nicht leicht vergessen. Um sie zu unterscheiden von den Worten unseres Geistes, muß man wieder die jeweiligen Wirkungen beachten. Sie bewirken meist, was sie zum Ausdruck bringen. Ist ein solches Wort eine Aufforderung oder ein Tadel, so wechselt sofort die innere Disposition, und man macht sich bereit, alles für den Dienst Gottes zu unternehmen. Kommen die Worte nicht von Gott und haben sie den bösen Feind zum Urheber, so rufen sie Unruhe und Verwirrung hervor; und selbst wenn sie mit fühlbarem Wohlgefallen verbunden sind, so ist dies doch anderer Art als der von Gott geschenkte Friede (36).

Die intellektuellen Worte lassen sich direkt in der Erkenntniskraft vernehmen ohne Vermittlung der Einbildungskraft. Sie setzen ein göttliches Licht voraus. Theresia schreibt dazu, daß Gott die Seele „ohne Worte“ lehre und unterweise; dies sei die Sprache des Himmels (37). Johannes v. Kreuz lehrt, daß diese Worte verschiedenartig seien: Sukzessiv, formell oder substantiell (38).

Unter den sukzessiven Worten versteht man solche, die im Zustand tiefer Sammlung entstehen und einem vom Hl. Geist erleuchteten Verstand entstammen. Sie werden mit solcher Leichtigkeit hervorgebracht, und es ergeben sich dabei so neuartige Erkenntnisse, daß es dem Menschen schwer fällt zu glauben, diese Erkenntnisse seien sein Erzeugnis. Es ist dabei leicht ein Abirren des Geistes möglich.

Bei den formellen Worten ist sich unser Geist innerlich im klaren darüber, daß sie nicht von ihm, sondern von einem anderen kommen. Deshalb werden sie formell genannt. Diese Worte können auch zum Unterschied von den vorhergehenden ohne Sammlung vernommen werden. Sie kommen nur von Gott, hier gibt es keine Illusion, denn der Geist gibt nichts von seinem Eigenen hinzu, und der Dämon vermag nicht unmittelbar auf die Erkenntniskraft einzuwirken.

Aber es kann sein, daß man etwas, was in Wirklichkeit doch die Einbildungskraft berührt, für etwas rein Geistiges hält. Daher muß man vorsichtig sein und darf durchaus nicht alles sofort in die Tat umsetzen, was man so hört. Es ist notwendig, solche Worte auch jemanden wissen zu lassen, der hier die Fähigkeit und die Macht hat, zu entscheiden (39).

Bei jenen formellen Ansprachen, die man zugleich als substantielle bezeichnet, ist deshalb jeder Irrtum ausgeschlossen, weil sofort das, was gesagt, auch bewirkt wird. Hört also jemand das Wort: Liebe mich!, so liebt er im gleichen Augenblick, ohne anders zu können. Dies sind besonders hohe Gnaden (40). Mit Johannes v. Kreuz darf man sagen: „Das ist also die Sprache und Ausdrucksweise, mit der Gott in gereinigten und geläuterten Seelen redet und wirkt; sie werden ganz durchglüht“ (41).

## 5.5 Die göttlichen Berührungen

Diese sind dem Willen eingepägt und haben ihre Ausstrahlung auf den Intellekt, sie vermitteln eine sehr hohe und verkostende Durchdringung Gottes. Sie sind irgendwie in Verbindung mit einer partikulären Kontemplation und hängen nicht ab von der Tätigkeit der Seele. Manchmal sind diese Berührungen so tief, daß sie der Substanz der Seele eingepägt zu sein scheinen (42).

Um dies zu verstehen, muß man bedenken, daß Gott die Substanz der Seele durch die fortgesetzte Schöpfung im Dasein erhält und daß er hier die heiligmachende Gnade hervorruft, erhält und vermehrt, von der die Tugenden und Gaben ausgehen. Er bewegt auch unsere Fähigkeiten, sei es, indem er ihnen einen Gegenstand vorstellt, sei es, daß er sie zur Übung ihrer Akte von innen heraus bewegt. Die göttliche Berührung ist eine übernatürliche Bewegung. Sie vollzieht sich im Grund der Seele, dort, wo Verstand und Wille in der Substanz verwurzelt sind und von ihr ausgehen. Unser Wille ist von einer in gewissem Sinn unendlichen Tiefe, in dem Sinn nämlich, daß Gott allein ihn erfüllen kann. Die geschaffenen Dinge sind dazu nicht imstande, infolgedessen können sie keine unwiderstehliche Anziehungskraft ausüben. Allein Gott zieht unseren Willen unfehlbar an und ergreift ihn bis zur Wurzel seiner Energien (43).

Gott, der der actus purus und der Seele innerlicher ist, als diese sich selbst, vermag, sofern er sie in der Existenz erhält, sie auch von innen her zu berühren, nicht räumlich, sondern geistig. So bewegt Gott die Seele innerlich zu ihren tiefsten Akten, zu denen sie sich selbst nicht bewegen könnte. Angesichts dieser Tatsache ist es auch unnützlich, wenn sich der Verstand um Verständnis dieser Dinge bemüht, was ihm nicht möglich ist. Er kann nur annehmen, was ihm geboten ist (44).

Diese Tätigkeit Gottes im Innersten der Seele, in ihrem Grunde gewissermaßen, ist dasjenige, worauf alles hinausläuft, und in gewissem Sinne hat hier auch alles seinen Anfang genommen,

ohne daß wir es wußten. Dieser Einfluß des Hl. Geistes auf den Seelengrund, wo er die Gnade hervorruft, bewahrt und vermehrt, geht, ohne daß wir es bemerkten, seiner Tätigkeit auf die Seelenkräfte voraus. Und die Seele nimmt nach ihrer vollkommenen Reinigung diese innerste Tätigkeit wahr, nachdem sie in dieses innerste Heiligtum eingetreten ist, wo Gott wohnt und ihre Rechtfertigung wirkt. Daher sprechen die Mystiker stets vom Seelengrund und von der substantiellen Tätigkeit Gottes, von der alles seinen Ausgang nimmt und in der alles endet, wenn die Seele zu ihrem Ursprung zurückkehrt (45).

Was die Seele hier empfängt, ist das „osculum spirituale Christi“, der geistliche Liebeskuß des Herrn, der in den tiefsten Grund des Willens gegeben wird und worauf die Seele in übernatürlicher Liebe antworten kann: „Dilectus meus mihi“ (Hld 2,16). Im Zustand der umbildenden Vereinigung oder der mystischen Vermählung ist diese göttliche Berührung häufig.

## 5.6 Stigmatisation und Ekstase

Ist Stigmatisation durch Suggestion oder Autosuggestion erklärbar? Diese Frage ist im Jahre 1936 auf einem Kongreß von Ärzten, Psychologen und Theologen im Karmelitenkonvent von Fontainebleau ausführlich behandelt worden. Wunderle und van Gehuchten haben diese Frage bejaht, Lhermitte hat sie negativ entschieden (46).

Sempé hat sehr richtig bemerkt, daß man diese Frage a priori weder bejahen noch auch verneinen kann, daß der Fragepunkt vielmehr anderswo liegt (47). Es ist zu untersuchen, ob die Stigmata der Heiligen – diejenigen, die die Kirche beachtet - in ihrem Wesen der gleichen Art sind wie die anderen Wunden. Abgesehen davon, daß sie immer an dem gleichen Ort auftreten, unterscheiden sie sich wesentlich von anderen Wunden. Sie entziehen sich einerseits der Heilung, gehen aber andererseits nicht in Eiterung über, auch wenn sie gar nicht gepflegt werden. Sie vernarben manchmal plötzlich und vollkommen, so daß sie gleich elastisch sind wie die benachbarte Haut und doch genau die darunterliegende Wunde erkennen lassen. Die wahren Stigmatisierten bluten zu bestimmten Festen und auch ganz entgegen ihrer eigenen Erwartung. Es ist eine Blutung, die angesichts ihrer Intensität unerklärlich ist. Auch kommt es vor, daß bei denen, die während der Blutung liegen, das Blut an den Füßen entgegen der Schwerkraft so fließt, wie wenn sie aufrecht wären.

Es ist auch zu sagen, daß die Stigmata im wahren Sinn sich nur bei jenen finden, die sich durch heroische Tugenden auszeichnen, und die nun in die physischen und moralischen Leiden Christi eintreten. Das ist etwas, was man bei keinem der klinischen Fälle beobachten kann.

Bei einem Fall von Stigmatisation sind die physischen und moralischen Umstände aufmerksam zu untersuchen. Man wird nach dem Sinn der Stigmatisation fragen, der vielleicht aus den Wirkungen erfaßt werden kann, die sich daran knüpfen; man wird fragen, welcher Art die Schmerzen sind, physische oder moralische, ob sie von einer geistigen Wunde begleitet sind; wie die Person ist, die dies erlebt. Man wird die Tugendhöhe zu erkennen suchen, was nicht ganz leicht ist. Wenn alles zusammenstimmt, kann man zu einer moralischen Sicherheit kommen, daß der Ursprung ein über-natürlicher ist.



Man hat auch die Frage aufgeworfen, ob ein großes übernatürliches Mitleid mit dem Leiden des Erlösers, das durch die Ekstase noch intensiviert wird, als natürliche Folge die Stigmen haben kann. Auf die so gestellte Frage antwortet Franz v. Sales verneinend: „Die Liebe ließ also die seelischen Qualen des großen liebenden Franziskus nach außen dringen und verwundete den Körper mit demselben Schmerzenspfeil mit welchem sie das Herz verwundet hatte. Doch da die Liebe im Innern der Seele brannte, war es ihr nicht gegeben, das Fleisch von außen aufzureißen. Deshalb kam ihr der glühende Seraph zu Hilfe und warf Strahlen von einer so durchdringenden Helle auf den Heiligen, daß sie tatsächlich in dieses Fleisch die körperlichen Wunden des Gekreuzigten einbrannten, die die Liebe bereits innerlich der Seele eingebrannt hatte“ (48). Die Lösung dieser Frage, wie sie Franz v. Sales gibt, wird von Benedikt XIV. durch ein weiteres Argument in ihrer Richtigkeit bestärkt: Aus der Tatsache, daß es sehr viele Heilige gegeben hat, die das größte Mitleid gehabt haben, aber keine Stigmata erhielten, und zwar vor Franziskus und nach ihm, kann man schließen, daß diese nicht als natürliche Konsequenz dieser ekstatischen Liebe anzusehen sind (49).

Letzteres Argument ist zwar seiner Natur nach allgemeiner Art, doch hat man es in den neueren Diskussionen nicht eingehender geprüft. Mager und Wunderle neigen dazu, die Stigmatisierung als eine Folge der eingegossenen Beschauung des Gekreuzigten anzusehen (50). Man hat dagegen eingewendet, daß es sich in einem solchen Fall doch um Autosuggestion handle, und daß die Voraussetzung dazu immer zwei Dinge wären: Eine sehr lebendige Vorstellung des Gekreuzigten mit einem tiefen Mitleid mit seinen Leiden und ein brennender Wunsch, die Wunden aus Liebe zu ihm zu erhalten. Aber es gibt unter den bestbezeugten Stigmatisierten solche, die diese Stigmata weder gewünscht noch sich diese vorgestellt haben oder auch nur ahnten, daß sie ihnen zuteil werden könnten. Man setzt auch voraus, daß der Schmerz der Stigmatisierung selbst vorausgehen müsse, aber auch dies ist nicht immer so. Es gibt Fälle, wo der Betreffende vorher keinen Schmerz spürte und ihm die Wunden von außen her beigebracht wurden, etwa durch sichtbar werdende Lichtstrahlen. Dabei ist es bedeutungslos, ob es sich dabei um eine körperliche oder imaginäre Vision handelt. Auf jeden Fall offenbart dies eine göttliche Tätigkeit, durch die diese Wunden eingepreßt wurden. Man könnte auch fragen, warum noch eine natürliche Ursache gesucht werden soll, wenn es feststeht, daß nach der Vision Lichtstrahlen sie verursacht haben.