Die Beschauung nach der Lehre des P. Lalle- mant S. J.

Von Prof. Dr. P. v. Chastonay

Dem V. Bande seiner „Histoire littéraire du Sentiment religieux en France“ hat *Henri Bremond* den Untertitel „L'Ecole du Père *Lallemant* et la tradition mystique dans le Compagnie de Jésus“ gegeben.

Wir wollen es an diesem Orte dahingestellt sein lassen, ob diese Benennung in allem zutreffend, ob man von einer Schule reden kann, deren Gründer *Lallemant* gewesen ist. Auf jeden Fall gibt *Bremond* einen Wink, daß der bedeutende Geistesmann einen hervorragenden Platz unter den Mystikern des XVII. Jahrhunderts einnimmt, daß seine Stimme es verdient gehört zu werden, wo es gilt, zu Fragen der mystischen Erfahrungen Stellung zu beziehen.

Louis Lallemant ist 1578 in Chalons-sur-Marne geboren. Nach Vollendung seiner Gymnasialstudien im Jesuitenkolleg von Bourges, trat er 1605 zu Nancy ins Noviziat der Gesellschaft Jesu ein. Die gewohnten Ordensstudien betrieb er in Pont-à-Mousson. Glänzend begabt, lehrte er zwölf Jahre lang hintereinander Mathematik, Philosophie, Moraltheologie und Dogma. Als Mann und Meister des inneren Lebens allgemein bekannt und geschätzt, vertrauten ihm die Ordensoberen vier Jahre hindurch die Leitung des Noviziats der Ordensprovinz, dann drei Jahre die Führung des dritten Probejahres an. Es waren die Jahre seines intensivsten Wirkens. *Lallemant* starb 1635 im Kolleg von Bourges, dessen Studienpräfekt und Rektor er geworden war. Sein erster Biograph, *P. Champion*, entwirft folgendes Bild des weit über das Mittelmaß herausragenden Geistesmannes. „Von hoher Gestalt und eindrucksvollem Aeußeren, hatte er eine breite und heitere Stirne, blonden Haarwuchs, ein ovales, wohlgeformtes Gesicht mit gebräunter Farbe, und Wangen, die vom inneren Feuer der Seele erglöhnten. Seine Augen waren von einer reizenden Milde und Güte — der Ausdruck der Ueberlegenheit seines Geistes und der Gelassenheit seines Gemütes . . . Kurz, er war ein Mann von vollendetem Körperbau, von steter Selbstbeherrschung in seinem Tun und Lassen, auch äußerlich fromm und gesammelt.“

Aus diskreten Andeutungen seines Lebensbeschreibers entnehmen

wir, daß das Ordensleben dieses Mannes von äußerer Verkenntung und inneren Prüfungen nicht frei geblieben ist. „Gott ließ es öfter zu,“ schreibt *P. Champion*, „daß solche, die ihm besondere Liebe, wie seine Oberen, oder größere Ehrfurcht und Ergebenheit schuldig gewesen wären, wie seine Untergebenen und Schüler, sich vergaßen und ihm bitteres Leid zufügten.“ *Bremond* vermutet nicht ohne Grund, daß die stark mystische Richtung *Lallemands*, ihm diese Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten bereitet habe. Allein die Tatsache, daß ihm stets verantwortungsvolle und einflußreiche Aemter anvertraut wurden, dürfte genügend beweisen, daß seinen hohen Geistesgaben volle Anerkennung zuteil geworden ist.

* * *

Lallemand ist uns durch ein einziges Büchlein bekannt, das im Jahre 1694 unter dem Titel: „*La vie et la doctrine spirituelle du P. Lallemand*“ herausgegeben wurde. Heute ist das Werk unter dem Namen: „*La Doctrine spirituelle du P. Lallemand*“ verbreitet. Wir zitieren nach der Ausgabe *Lecoffre-Gabalda* vom Jahre 1908.

Ein literarkritisches Problem von Belang knüpft sich an das Büchlein. Die Frage nämlich, inwiefern das vorliegende Werk geistiges Eigentum von *Lallemand* genannt werden darf?

Der erste Herausgeber *P. Champion* schreibt in der Vorrede: „Die *Doctrine spirituelle* des *P. Lallemand* ist durch den *P. Jean Rigoleuc* gesammelt worden, der im Jahre 1595 geboren und 1658 gestorben, der Geisteslehre von *Lallemand* nichts von ihrer Kraft und Salbung genommen, dieselbe eher noch vermehrt hat. Seine Sammlung ist durch einen anderen heiligmäßigen Mann aufbewahrt worden, den wir aus Dankbarkeit bekanntgeben müssen. Es ist der *P. Vincent Huby*, der mich veranlaßt hat, die kleinen Werke herauszugeben, denen ich die geringe Zeit gewidmet, die mir meine sonstigen Beschäftigungen übrig ließen.“

Die *Doctrine spirituelle* ist demnach durch drei verschiedene Hände gegangen, bevor sie zu uns gelangte. Zwei dieser Vermittler haben sich nicht damit begnügt, das Anvertraute weiter zu geben, sondern haben sich erlaubt, vom Eigenen hinzuzufügen.

In der „*Revue d'Ascétique et de Mystique*“ haben es *A. Pottier* (Nr. 7, Juli 1921) und *A. Hamon* (Nr. 19, Juli 1924) versucht,

den Beitrag von *Rigoleuc* sowohl als von *Champion* näher zu bestimmen.

Rigoleuc (1595—1658), der selbst ein bedeutender geistlicher Schriftsteller war, hatte sein drittes Probejahr unter der Leitung von *Lallemant* gemacht und die Lehre des von ihm hochverehrten Meisters fleißig zusammengestellt. Daß er die Doctrine spirituelle von *Lallemant* sinngemäß wiedergegeben, unterliegt keinem Zweifel. Aber ebensowenig, daß seine Wiedergabe keine wortgetreue gewesen, daß er sie in die eigene, temperamentvolle, originelle Sprache gekleidet hat. *Hamon* scheint mir durch eingehende Vergleiche mit den Schriften *Rigoleuc's* diesen Punkt klargestellt zu haben. „La Doctrine spirituelle des *P. Lallemant*“, so faßt er seine Untersuchungen zusammen, „ist also wohl sein Werk; sie enthält seinen Geist und seine Gedanken. An manchen Stellen ist diese Lehre so zu uns gekommen, wie sie aus der Seele und von den Lippen des hervorragenden Jesuiten geflossen ist. Oeffters aber, durch die glühende Seele *Rigoleuc's* aufgenommen, trägt sie den originellen und bewegten Charakter des geistesmächtigen und leidenschaftlichen Mystikers. *Lallemants* souveräne Ruhe hat sich am Feuer der Glut *Rigoleuc's* entflammt. Seine klare und einfache Sprache kleidet sich in neue Farbenbilder, sie überstürzt sich unter der Wucht und Ueberfülle des Lebens. Es ist ein eitles Bemühen, die beiden Meister auseinander halten zu wollen. Sie sind in einander geschmolzen. Beide Autoren bilden nur einen mehr. *Lallemant* und *Rigoleuc* sprechen in diesem kleinen und teuren Werke zu uns. Trennen wir sie nicht. Schließen wir sie in einer ehrfurchtsvollen Liebe und Verehrung zusammen¹.“

Rigoleuc hatte sein Manuskript einem Schüler und Freund anvertraut, dem *P. Vincent Huby* (1608—1693), der es treu aufbewahrte, bis er in *P. Champion* (1632—1701) den Mann fand, den er bewegen konnte, das Werk herauszugeben.

Champion betrachtete es leider als seine Aufgabe, den kraftvollen, originellen, hie und da veralteten Stil *Rigoleuc's* zu „modernisieren“, ohne jedoch, wie er eigens bemerkt, den Sinn irgend wie zu ändern. Seine Hauptarbeit lag darin, aus den fliegenden Blättern, die ihm übergeben worden waren, eine Auswahl zu treffen und die ausgesonderten

¹ Revue d'Ascétique et de Mystique, Nr. 19, Juli 1924, S. 265, 266.

Gedanken in eine entsprechende Ordnung zu bringen. Er führte die geistliche Lehre *Lallemants* auf sieben Grundgedanken zurück. „Alles, was *P. Rigoleuc* von den Unterweisungen seines Lehrers gesammelt hat“, schreibt *Champion* in der Vorrede, „läßt sich auf sieben Prinzipien zurückführen, nämlich, das Ziel und Ende des Menschen, den Begriff der Vollkommenheit, die Reinheit des Herzens, die Folgsamkeit der Leitung des Heiligen Geistes, die Sammlung oder das innerliche Leben, die Vereinigung mit Christus und die Rangordnung oder die Stufen des geistlichen Lebens.“

Inwiefern diese Auswahl aus den Schriften *Rigoleuc's* eine glückliche gewesen, entzieht sich unserer Kenntnis, weil das Original leider verloren gegangen ist. Was die Stoffanordnung angeht, die *Champion* getroffen hat, darf festgestellt werden, daß sie sehr unvollkommen ausgefallen ist. Aus der Lesung der *Doctrine spirituelle*, wie sie *Champion* vorlegt, bekommt man den Eindruck, daß wichtige Punkte des geistlichen Lebens allzu summarisch behandelt worden sind. Geradezu auffallend ist die Sucht, das Büchlein in allzu viele Abteilungen und Unterabteilungen zu zergliedern. *Pottier* erblickt in der Zusammenstellung von *Champion* „un manque d'ordre, de suite, de logique simplement déconcertant.“

Immerhin wollen wir dem Herausgeber dankbar sein, daß er uns die *Doctrine spirituelle* des *P. Lallemant* zugänglich gemacht hat. Trotz allem bleibt das Büchlein ein hervorragendes Geisteserzeugnis der asketischen und mystischen Weisheit des 17. Jahrhunderts.

* * *

Die Substanz seiner *Doctrine spirituelle* faßt *Lallemant* in die Sätze zusammen: „Die zwei Elemente des geistlichen Lebens sind die Reinigung des Herzens und die Leitung des Heiligen Geistes. Das sind die zwei Pole jeder Spiritualität. Auf diesen zwei Pfaden gelangt man zur Vollkommenheit, je nach dem Grade der Reinheit, die man erreicht und im Verhältnis zur Treue, die man der Leitung der Heiligen Geistes entgegenbringt. Unsere ganze Vollkommenheit hängt von dieser Treue ab und man kann sagen, daß der Inbegriff des geistlichen Lebens darin besteht, daß wir auf die Regungen und Bewegungen des Geistes Gottes in unserer Seele achten, unseren Willen in dem Entschluß stärken, ihnen

Folge zu leisten durch Anwendung aller Mittel des Gebetes, der Lesung, der Sakramente und durch Uebung der Tugenden und der guten Werke“ (S. 181, 182).

Mit dem psychologischen Tiefblick des erfahrenen Geistesmannes dringt *Lallemant* in jene Abgründe des menschlichen Herzens, wo natur- und erdhafte Triebe und Neigungen ihr unheiliges Spiel treiben, wo Stolz und Sinnlichkeit unsere Gedanken und Wünsche beflecken, unzählig viel Selbsttäuschungen und Verblendungen verursachen. Die Reinheit des Herzens besteht nach ihm darin, „daß wir nichts mehr in der Seele haben, das Gott und den Einwirkungen der Gnade im geringsten feindlich gegenübersteht“ (S. 130).

Die Herzensreinigung hat aber nur den Zweck, dem Heiligen Geiste die Wege zu ebnen, unsere Seele für die Aufnahme und Befolgung der Einsprechungen der Gnade durch den Heiligen Geist vorzubereiten. „Sobald eine Seele sich der Leitung des Geistes Gottes übergibt, erhebt er sie nach und nach und übernimmt ihre Führung. Anfänglich weiß sie nicht, wohin sie geht, aber allmählich wird innerlich alles hell und klar; in einem höheren Lichte erkennt sie die Wege Gottes, so daß ihr nichts mehr übrig bleibt, als Gott wirken zu lassen und zu tun, was ihm gefällt. Auf diesem Wege schreitet sie wunderbar vorwärts“ (S. 174).

Was *Lallemant* über die Natur der Gaben des Heiligen Geistes und ihre Einwirkung auf das innere Leben lehrt, ist in der asketischen und mystischen Literatur kaum übertroffen worden. Hier zeigt er sich als Meister des geistlichen Lebens.

Unter der Einwirkung dieser Gaben dringt die Seele in die Tiefen des inneren Lebens und gelangt zu einer hervorragenden Erkenntnis Christi und zu einer stetigen Vereinigung mit Gott.

Ein solcher Vollkommenheitsgrad ist aber nicht denkbar ohne fortwährende Uebung des Gebets.

Lallemant unterscheidet eine dreifache Art des innerlichen Gebetes: Die Betrachtung oder diskursives Gebet; das affektive Gebet, in dem man den Regungen des Willens und des Gemüts mehr Raum gewährt als den Erwägungen des Verstandes; endlich die *Beschauung*, bei der wir länger verweilen werden.

* * *

Der Uebergang einer Seele vom diskursiven oder vom affektiven Gebet zur Beschauung kündigt sich meistens durch die Gabe der Gegenwart Gottes (don de la présence de Dieu) an. „Wenn nach einem längeren Bemühen um die Reinheit des Herzens Gott in die Seele tritt und sich durch die Gabe seiner Gegenwart kundgibt, die den Anfang höherer Gnaden bildet, ist die Seele durch diesen neuen Zustand derart überrascht und entzückt, daß sie meint, sie hätte bis anhin Gott weder gekannt noch geliebt“ (S. 422). — Diese Gabe ist reines Geschenk Gottes. Umsonst bemühen wir uns um die Gegenwart Gottes, wenn er sie nicht selbst gibt. Er schenkt sie uns aber, sofern wir unserteils tun was wir können und sollen. Diese Gabe ist die Frucht einer großen Herzensreinheit und führt zu einer innigen Vereinigung mit Gott, in dem sie uns Gott und Gotteswillen in unseren Handlungen erblicken läßt, etwa wie wir das Licht wahrnehmen und den Körper, den es beleuchtet (S. 422, 423).

Die Kontemplation selbst ist ein einfacher, freier, durchdringender, sicherer Blick auf Gott oder göttliche Dinge, der aus Liebe hervorgeht und auf Liebe zielt. „La contemplation est une vue de Dieu, ou des choses divines, simple, libre, pénétrante, certaine, qui procède de l'amour et tend à l'amour.“ Die Klarheit der Beschauung ist nicht die des Zustandes der Glorie, weil sie nur auf der Glaubenserkenntnis ruht, die stets dunkel bleibt. Im Vergleich zur Betrachtung läßt sie die Dinge deutlicher und wie aus der Nähe erkennen. Sie bewirkt, daß man sie innerlich berührt, empfindet, genießt, erfährt. „Elle les fait toucher, sentir, goûter, expérimenter dans l'intérieur.“ Sie scheint eine Betätigung jener übernatürlichen Habitus zu sein, die wir Gaben des Heiligen Geistes nennen, die den Glauben und die übrigen eingegossenen Tugenden vervollkommen (S. 430 ff.).

Es gibt eine zweifache Beschauung; eine gewöhnliche und eine außergewöhnliche. Die gewöhnliche ist ein übernatürlicher Habitus, durch den Gott die Seelenfähigkeiten zu erhabenen Erkenntnissen und Einsichten, zu hohen geistlichen Affekten und Erfahrungen erhebt, wenn er in der Seele keine Sünden, Leidenschaften, Anhänglichkeiten, Sorgen mehr findet, die seinen Mitteilungen ein Hindernis entgegenseßen (S. 420). Bei dieser Gebetsart stellt man sich vor Gott hin und bleibt in seiner Gegenwart, ohne viele und verschiedene Akte vorzunehmen, sich mit einem einfachen, ehrfurchtsvollen und liebenden Blick auf Gott

oder mit einer frommen Anmutung beschäftigt, die er eingibt, die manchmal eine Stunde oder zwei, einen Tag oder zwei anhalten kann, je nach der Disposition der Seele, nach dem Grade der Reinheit und der Vollkommenheit, den sie erlangt. In ganz reinen Seelen dauert Gottes Gegenwart fast fortwährend. — Sie bewirkt, daß man leicht betet und einen besonderen Beistand des Heiligen Geistes besitzt zur Uebung der göttlichen Tugenden.

Die außergewöhnliche Beschauung besteht in Verzückungen, Ekstasen, Visionen und anderen außerordentlichen Einwirkungen.

Näher auf die Eigenschaften und die Wirkungen der Beschauung eingehend, spricht sich *Lallemant* mit großer Klarheit aus (S. 434 ff.).

Sie erhebt den Geist zu einer Tätigkeitsweise, die nicht die gewöhnliche ist. Auf übernatürliche Weise zieht sie ihn zu erhabenen Betätigungen in bezug auf Gott oder andere Dinge, die auf Gott bezogen sind. Diese Erhebung wird durch die Gabe der Weisheit und der Wissenschaft bewirkt.

Der zu dieser Tätigkeit erhobene Geist bleibt gewissermaßen schwebend gebunden (*suspendu*) in der Erkenntnis der Wahrheit, die ihn entzückt. Bald ist der Verstand, bald der Wille mehr tätig, je nachdem Gott mehr Licht oder Wärme der Seele mitteilt, jedoch so, daß beide Seelenfähigkeiten stets in Tätigkeit sind. Eine Betätigung beider Seelenfähigkeiten findet immer statt, wenn auch in einer höheren, einfacheren, fast unmerklichen Weise.

Auf die Suspension der Seelenkräfte folgt die Bewunderung, die entweder aus der Unwissenheit des Geistes oder aus der Erhabenheit des Objektes hervorgeht.

Die Bewunderung kann einen solchen Grad erreichen, daß Verzückungen und Ekstasen eintreten, die den Geist den Sinnen entrücken und eine Bindung der Sinnesfähigkeiten bewirken.

Die Verzückung kann eine Folge der Unvollkommenheit der Seele sein, die der Wucht der neuen Erkenntnisweise noch nicht gewachsen ist; sie kann aber auch eine Wirkung der außerordentlichen Erhabenheit der neuen Erkenntnis sein und in diesem Falle bedeutet sie keine Unvollkommenheit. Eine Seele jedoch, die mit den höchsten Gnadenmitteilungen vertraut geworden ist, pflegt nicht mehr den äußeren Sinnen entrückt zu werden. Die Sinne ertragen dann die stärksten Einwirkungen der Gnade.

Verzückungen und Ekstasen pflegen meistens der Frauenwelt zuteil zu werden, während Männern, die sich apostolisch betätigen, eine weniger fühlbare, eine geistlichere und gründlichere Frömmigkeit eigen zu sein scheint. Gott teilt sich ihnen mehr auf dem Wege der Erkenntnis als der Einbildung mit. „Dieu se communique plutôt à eux par la voie de l'entendement qui peut recevoir les plus excellentes lumières que par celle de l'imagination, où les lumières divines sont plus sensibles et dont les effets éclatent plus au dehors.“

Stellung nehmend zu den gewohnten Einteilungen, die von den verschiedenen Graden der Beschauung gegeben werden, spricht sich *Lallemant* für den Einteilungsgrund aus, der von der Erkenntnis her genommen wird. Weit entfernt, die Kontemplation auf eine einzige Formel bringen zu wollen, wie es so oft geschieht, unterscheidet der erfahrene Geistesmann ein langsames Fortschreiten, eine Entwicklung von niederen Formen zu stets höherer Vollendung (S. 440—458).

Es gibt nach *Lallemant* eine erste Stufe der Beschauung, an der die Sinne noch teilnehmen, indem sie sich mit der Erkenntnis und Liebe Christi befassen. Das höhere Licht, das auf dieser Stufe in die Seele dringt, wird durch Mitwirkung der Sinne vermittelt. Es findet aber eine innere Sammlung mit einem stillen, süßen Frieden der Seele statt. Sie fühlt das Nahen und die Gegenwart Gottes, wenn auch nicht in dem Maße, wie auf der späteren Höhe.

Auf einer zweiten Stufe vollzieht sich die Beschauung mit Hilfe von Bildern und Gleichnissen der Imagination. Die Seele wird zuerst von allen früheren Erkenntnissen und Anhänglichkeiten an die Geschöpfe losgelöst; sie tritt in die mystische Nacht ein. Durch diesen höheren Läuterungsprozeß wird sie vorbereitet, erhabenerer göttliche Mitteilungen zu empfangen, die ihr auf dem Wege der Einbildung zukommen. In diesem Zustande treten meistens die Verzückungen und Ekstasen auf.

Erst auf der höchsten Stufe der Beschauung hören die Bilder auf. Gott wirkt dann unmittelbar auf die höchste Spitze des Geistes ein, sine imaginibus et formis. Es ist das bild- und gestaltlose Schauen, von dem die deutschen Mystiker des Mittelalters reden.

Allen drei Stufen eignet das Wesenhafte der Kontemplation. *Lallemant* kann also nicht zu den Mystikern gezählt werden, welche die Eigenart der mystischen Schauung in die Bildlosigkeit der Erkenntnis

verlegen. Schließt ja, nach ihm, die zweite Stufe, die bereits zur außergewöhnlichen Kontemplation gehört, die Mitwirkung von Imaginationsbildern noch ein.

Je nach dem Grade der Beschauung gibt es auch verschiedene Stufen der Vereinigung mit Gott.

Die höchste Vereinigung mit Gott, zu der alle Uebungen des kontemplativen und des aktiven Lebens hinzielen, ist eine solche, durch die alle Hauptfähigkeiten der Seele ständig, zu allen Zeiten und an allen Orten, mit Gott verbunden bleiben, so daß sie mitten in allen äußeren Beschäftigungen von Gott nicht mehr abgezogen werden.

In der zweiten, minder vollkommenen Art der Vereinigung mit Gott ist der Wille mit Gott verbunden, ohne die übrigen Seelenfähigkeiten.

In der dritten und untersten Stufe ist zwar der Wille mit Gott vereinigt, dermaßen aber, daß er Störungen und Ablenkungen oder wenigstens der Gefahr derselben durch die Ungebundenheit der übrigen Fähigkeiten ausgesetzt ist.

Lallemant warnt davor, die Einwirkungen kontemplativer Gnaden und Gaben systematisieren zu wollen. Es gibt hierin keine bestimmte abgegrenzte Ordnung; man kann die Reihenfolge der göttlichen Mitteilungen nicht nach einem allgemeinen Schema feststellen. „Die heilige Therese von Jesus“, sagt er, „gibt diesen Wink und bemerkt, daß die Reihenfolge, nach der sie die Begnadigungen Gottes anführt, nur für sie gilt und ihre rein persönliche Erfahrung darstellt.“

Die Vorzüge der Beschauung für das geistliche und apostolische Leben hebt *Lallemant* mit höchstem Nachdruck hervor. Seine sonst so einfache Sprache wird bewegt und beredt, wenn es gilt, die Bedeutung derselben darzulegen. In kurzen Sätzen faßt er diese Bedeutung zusammen: „Ohne die Beschauung wird man nie sehr in der Tugend fortschreiten und man wird auch kaum recht befähigt sein, andere voranzubringen. Wer diese Gnade nicht besitzt, wird seine Schwächen und Unvollkommenheiten nie ganz ablegen, wird erdhafte Gesinnung bleiben, ohne Gott vollkommen zu dienen. Mit ihr wird man für sich und andere in einem Monat mehr leisten als in zehn Jahren ohne sie. Sie bringt vorzügliche Akte der Gottesliebe hervor und vervollkommnet alle Tugenden, indem sie dieselben zur höchsten Stufe erhebt“ (S. 429).

Darum begehen einen großen Fehler diejenigen, die von ihr abhalten wollen. Diese Gabe schließt keine Gefahr in sich, sofern man nur die

nötigen Vorbedingungen mitbringt. Es ist wahr, daß große Täuschungsmöglichkeiten mit den Verzückungen und Ekstasen verbunden sind, zumal, wenn die Gnade noch schwach und die Seele an solche Begünstigungen nicht gewohnt ist.

Mit einer gewissen Wehmut klagt er: „Heutzutage, wenn jemand nach einer Gebetsweise sich sehnt, die nur in etwa über die gewöhnliche hinausgeht, sagt man ihm, daß es eine außerordentliche Gnade sei, die man nicht erwünschen und erleben darf. So schließt man ihm alle Türen zu. Das ist ein Mißbrauch. Gewiß soll man sich nicht in diese Gebetsweise hineindrängen wollen. Allein, wir dürfen sie auch nicht ablehnen, wenn Gott sie anbietet und sollen Gott nicht hindern, wenn er sie uns schenken will“ (S. 425).

Es gibt allerdings Menschen, die sich ohne weiteres gleich der Beschauung hingeben wollen. Das ist ein verkehrtes und waghalsiges Unterfangen. Sieht man genauer zu, so findet man, daß solche Seelen noch voll Unvollkommenheiten und Eigenliebe sind, weil sie sich allzuwenig der Selbsterkenntnis und der Reinigung des Herzens beflissen haben, bevor sie so hoch steigen wollten. Der beste Weg für sie ist die Betrachtung des Lebens Jesu und der Tugenden, vor allem der Demut und der Selbstüberwindung.

Jeder soll die Gebetsweise pflegen, die dem Grade des geistlichen Lebens entspricht, den er erreicht hat.

Arten der Vollkommenheit

Von Otto Zimmermann S. J.

Man pflegt das tätige, das beschauliche und das gemischte Leben voneinander zu unterscheiden, je nachdem die Vollkommenheit sich verschiedene Arten menschlicher Betätigung zum Ziele setzt, entweder die äußere Tätigkeit oder das Gebet oder beides zugleich.

Oft sagt man zwar, indem man nur auf die Betätigung selber schaut: je nachdem die Vollkommenheit die verschiedenen Arten der Betätigung gegeneinander überwiegen läßt oder ausgleicht. Doch ist es richtiger, nach der Zielsetzung zu unterscheiden. Denn in moralischen Dingen ist es das Ziel, das Art und Namen gibt. Auch könnte das äußere Maß etwa der Tätigkeit in einem kontemplativen Leben ebenso groß oder gar größer sein als in einem tätigen, und doch bliebe das Leben