

„Aszese oder Gebet?“

Antwort auf eine Streitfrage¹

Von Ernst Böminghaus S. J.

In der Straßburger „Revue des Sciences Religieuses“ (1927, April bis Oktober) überraschte² H. Bremond, der geistvolle Verfasser der „Histoire Littéraire du Sentiment religieux en France“ (bisher 8 Bde.) mit einer scharfen Abrechnung und Absage an die sogenannte Ignatianische Art des Betrachtens und Betens. „Ascèse ou Prière“ nannte er seine drei langen Aufsätze und gab damit gleich den Sinn seiner leidenschaftlichen Anklage zu verstehen: Ignatius von Loyola sei als geistlicher Führer gar nicht Lehrer des Gebetes und habe es nicht sein wollen; er war nur Lehrer der Aszese. Seine „Geistlichen Übungen“ sind nicht etwa Schule des Gebetes, sondern nur Schule der Aszese, sie stählen den Willen, bezwingen die ungeordneten Leidenschaften; sicher wird in den Exerzitien auch gebetet, aber zu einem Zweck hin, eben zur Aszese; ihr innerstes Wesen jedoch ist etwas anderes als Beten. Daß man beides verwechselte, daß die Schüler des hl. Ignatius das Hauptmittel Ignatianischer Aszese, die Betrachtungsart der Exerzitien (Bremond scheint nur die Betrachtung „der drei Seelenkräfte“ aus dem Exerzitienbuch zu kennen), als das tägliche und gewöhnliche Gebet den frommen Seelen aufzwingen, das ist ihre große Schuld und das Verhängnis des geistlichen Lebens der letzten drei Jahrhunderte. Denn es liegt ein dreihundertjähriger Druck auf den Seelen, die es mit der Frömmigkeit ernst nehmen, sie bleiben ewig unter einem Zwang der Betrachtungsmethode und können nicht zur Freiheit der Kinder Gottes kommen, die sich doch vor allem im Gebete äußern sollte. Sie werden immer im Sinne der Ignatianischen Exerzitien angeleitet, selbsttätig zu sein, in Nachdenken, Wollen und Entschließen. Und kommen so nicht zum Beten. Denn Beten ist wesentlich etwas Passives. Gebet geht auf Anbetung, auf Lob, auf Einigung mit Gott. Es hat seinen Zweck in sich selbst, während das aszetische Pseudogebet alles auf einen Nutzen im täglichen Tugendstreben stellt und so die Würde des eigentlichen Betens preisgibt. Indem dieses „praktische“ Gebet, wie es von seinen Förderern

¹ Viele der von Bremond berührten Fragen wurden schon behandelt in meiner Schrift: „Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien. Ihr Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse.“ Herder, Freiburg 1927.

² Oder war es für die Tieferblickenden keine Überraschung?

genannt wurde — nicht ohne geringschätzenden Seitenblick auf das „unfruchtbare“ passive oder gar mystische Gebet — durchweg zur Herrschaft gebracht wurde, vollführte man im geistlichen Leben einen wahren „Staatsstreich“, man entthronte das altüberkommene christliche Beten, eben das passive, und schuf so die Not der Seelen.

Nun aber hat man die Zwingherrschaft satt, nun will man wieder zur Freiheit des Betens durchbrechen. Das ist der Sinn all der mannigfachen Unruhe in der Frömmigkeit der letzten Jahrzehnte: es schließt sich eine Front zusammen, die sich eint in der Abkehr von der üblichen Gebetsaszese und hindrängt zum eigentlichen Beten, in der ausgesprochenen Richtung auf das mystische Gebet, Mystik hier in ihrem weitesten Sinne genommen.

Natürlich haben solche weittragenden Klagen und Anklagen auch ihre Gegenrede gefunden. Die bedeutendste kam von P. Cavallera, dem Herausgeber der „Revue d'Ascétique et de Mystique“ (s. RAM Januar 1928³). Es ist nicht unsere Absicht, hier diesen Waffengang zu verfolgen (Bremond antwortete in einer eigenen Schrift, die nicht im Buchhandel erschien, sondern nur den Lesern der RAM zur Verfügung gestellt wurde: „Le R. P. Cavallera et la Philosophie de la Prière“). Auf jeden Fall hat Cavallera sehr deutlich gemacht (was übrigens jedem aufmerksamen Leser schon längst aufgegangen war), daß der überaus glänzende, prickelnde Stil bei Bremond nicht immer gleich geht mit strengem Beweis seiner Ansichten. Aber die Frage, die Bremond berührt, ist doch von solchem Gewicht, sowohl in sich wie auch inmitten heutiger Unruhe, daß es ein Gebot der Stunde scheint, auf sie ernsthaft einzugehen. Das soll im folgenden versucht werden.

Es wird also unsere Frage sein, was denn den innersten Sinn der christlichen Aszese ausmache; sodann, wie sich der Geist dieser Aszese zum Geiste wahren Betens verhalte. Doch soll unser Durchdenken nicht im rein Gedanklichen stecken bleiben; wie Bremond seine Meinung ablas von dem Stück Geschichte der Frömmigkeit, das durch Ignatius und seine Schüler wesentlich beeinflusst wurde, so werden auch wir uns auf Ignatius und das Fortwirken seiner Gedanken beziehen. Daraus wird unsere Frage dann diese Gestalt annehmen: wie nimmt sich Aszese bei Ignatius aus; wie steht sie zum Wesen des Betens? Und ferner: was haben die Schüler aus der

³ Eine andere von L. Peeters S. J.: Une hérésie orthodoxe; l'ascétisme.“ Nouvelle Revue Théologique, Dez. 1928; zuletzt J. Lebreton S. J.: La métaphysique des saints. Études 20. Januar u. 5. Februar 1929.

Lehre ihres Meisters gemacht? Dabei aber soll unser Augenmerk stets durchaus nicht auf das Besondere einer Schule, einer Richtung, sondern immer auf das Ganze des katholischen Lebens gehen.

Daß Ignatius als ein Meister der Aszese zu gelten hat, ist unbezweifelt. Aber was ist christliche Aszese ihrem Wesen nach? Es hat immer sein Mißliches gehabt, daß hier ein Wort übernommen wurde, das auf dem Boden rein natürlich-heidnischen Ethik erwuchs. Denn trotz gewisser gleicher Voraussetzungen — eben der gleichen Menschennatur — hat Aszese hier und dort letztlich ganz verschiedenen Sinn und Gehalt. Aszese im allgemeinen ist ein menschliches Anliegen schlechthin. Sie besagt ein planvolles Erziehen und Gefügigmachen der niederen Kräfte des Leibes, der Sinnlichkeit, des ganzen Menschenwesens, für eine höhere Lebensordnung, die zur Herrschaft gebracht werden soll. Der atheistische Stoiker mit seinem Tugendstolz des unerschütterlichen Weisen, der pantheistische Neuplatoniker mit seiner ekstatischen Schau des „Einen“ jenseits aller Einzeldinge, der inbrünstig vom Schein der Welt ins Wesenhafte des „All“ — oder des „Nichts“ zurücksuchende indische Büsser, sie alle sind Aszeten. In ihre Reihe, so könnte es scheinen, sei auch ohne weiteres der christliche Aszet einzustellen, denn auch er habe es auf ein „Üben“, auf ein Bereiten der niederen Kräfte für eine höhere Art des Lebens abgesehen. Aber das Entscheidende ist doch der Inhalt und Wert dieses erstrebten Höheren. Und da gibt sich christliche Aszese als etwas völlig Eigenwüchsiges und Unvergleichliches.

Nirgendwo ist dieser innerste Sinn christlicher Aszese ergreifender ausgesprochen worden als in den Worten des Herrn kurz vor seinem Leiden: „Wenn das Weizenkorn nicht stirbt, bleibt es allein.“ Hier steigt das Lebensgesetz alles höheren Lebens empor, jenes „Stirb und werde“; aber nicht nur als farblose allgemeine Lebensregel, sondern als Einladung und Geleit in eine neue Lebensgemeinschaft, eben die innigste Lebensgemeinschaft mit Ihm. Die Furcht vor letztem „Alleinsein“ ist die treibende Kraft christlicher Aszese, und ihre Erfüllung ist die innigste Lebensgemeinschaft mit Christus, der uns selbst im Sterben vorangegangen ist: „Wer mir dienen will, folge mir; denn wo ich bin, soll auch mein Diener sein“, Jo. 12. Wie diese Nachfolge gemeint sei, wie sie, weit über alle Nähe bloßer Nachahmung, ein Gestalten des Lebens Christi, ein Hineingestaltetwerden in Ihn bedeutet, hat mit immer neuen Worten Paulus verkündet. Seine glühende Passionsmystik, seine im Geheimnis des Kreuzes sich erfüllende Christinnigkeit steht deutlich da als der selige Endpunkt aller Aszese: „So

seid gesinnt, wie auch Christus Jesus.“ — Seine Gesinnung aber war „Erniedrigung bis zum Tode, ja bis zum Tode des Kreuzes“. Darum weiß Paulus nur das eine: „Ziehet an den Herrn Jesus Christus“, und seine sorgende Liebe spricht ihr Innerstes aus in dem lockenden Rufe: „Kindlein, um die ich Wehen leide, wie eine Mutter, bis Christus in euch gestaltet ist.“ Das ist nun der Sinn der christlichen Aszese, immerdar und unaufgeblich. Sicher, nicht immer haben die christlichen Aszeten in Wort und Weisung immer ihr letztes Geheimnis gleich ausgesprochen; man kann auch zugeben, daß manche unter ihnen den Blick zu sehr auf die rein menschliche Seite des aszetischen Erzieherwerkes geheftet hielten und so den Schein erweckten, als ob diese ihre Aszese, dieser ihr Kampf gegen Unordnung und Leidenschaft, sich nicht über den Kreis einer bloß ethischen Aszese erhebe. Aber man täte doch den christlichen Aszeten Unrecht, wollte man bei ihnen vorchristliche, rein natürliche Aszese finden, einzig, weil sie nicht gleich jede aszetische Weisung ausdrücklich mit dem Leben der Christusgnade in uns verknüpfen. Sie haben auch das Recht, daß man ihre selbstverständlich vorausgesetzte Herzensrichtung auch anerkenne. Ja, man muß sagen: weiß man einmal von dieser Wesensart christlicher Aszese, dann wird uns die unbefangene Wertung der natürlichen Aszese bei ihnen nur ein Zeugnis sein, wie unbeirrbar gewiß sie sind, daß die Gnade Christi und das Regen der eigenen Kräfte gemäß ihrer Art als eine Lebenseinheit zu einander gehören; doch sicher nicht, weil sie gering und ungeistig von der Gnade dachten, sondern weil sie schlicht und unbefangen in dem süßen Geheimnis ruhten, daß sich das Christusleben in uns als unser Leben, darum auch mit unserem Leben gestalten müsse. Mit unserem Leben — was aber ist mehr unser Leben als unser persönliches Streben und Mühen, das Niedere in uns dem Geiste untertan zu machen und so dem höheren Ich die Freiheit zu schaffen?

Immerhin kann man sagen, daß im Laufe der Zeit die christliche Aszese lernte, ihren innersten Sinn auch immer deutlicher kundzugeben, das gestaltete Christusleben in uns immer deutlicher als den Inhalt aller aszetischen Schulung zu erfassen und auch nach seinen Lebensgesetzen darzulegen. Von dem neuen Aufbrechen der heißen Jesusliebe eines Bernhard, eines Franz und Bonaventura geht der Aufschwung der Aszese aus; von da ist es nicht mehr weit zu den lehrhaften Anleitungen zur Christförmigkeit der niederländisch-niederdeutschen Mystik eines Mombaer, eines Gerhard Groot, eines Gerhard von Zutphen, kurz jener aszetischen Schule der

„*devotio moderna*“, deren Edelblüte wir in den sinnigen Schriften des Thomas von Kempen bewundern. Das Eigentümliche dieser Schule liegt darin, daß hier die Übungen der Aszese einheitlich als ein Wachsen hin zur vollen Christinnigkeit gefaßt werden. Da ist Aszese allerdings im Begriff, ihr letztes Wort auszusprechen. Trotz aller Zeitgebundenheit und Unfertigkeit in manchen Formen haben diese Meister doch die Aszese einem Höhepunkte entgegengeführt.

In diesem Zusammenhang muß man Ignatius von Loyola sehen. Und gerade in diesem Zusammenhang, aber auch nur in ihm, gilt, was Bremond mit solchem Nachdruck betont: Ignatius, ein Meister der Aszese. In ihm und seinem bahnbrechenden Exerzitienbüchlein hat die gestaltende christliche Aszese — eben die Christus gestaltende — einen Höhepunkt erreicht. In der Tat ist das die Eigenart und Eigenkraft der Ignatianischen Exerzitien: sie wollen durch eine aus innerstem Erleben erwachsene Führung zu dem Hochziel christlicher Aszese geleiten, zu Christus selbst; sie wollen die christliche Seele durch wesensgemäße „Übung“ so bereiten, daß ihre allgemeine Anlage und ihre besondere Berufung zu Christus hin sich erfülle; daß sie Christus ergreife und von ihm ergriffen werde nach dem Maße der ihr verliehenen Gnade. Die Exerzitien sind restlos auf Christus gerichtet, sind christozentrisch, und ihr Lebensnerv ist die Überzeugung, daß in der wohl betätigten Betrachtung des Lebens Jesu der Seele das Letzte aller Aszese widerfahre: daß Jesus von ihr Besitz nehme, indem sie sich in ihn hineingestalte. Das soll in den Exerzitien vorerst einmal grundlegend und richtungweisend geschehen. Was oft gesagt wurde, muß immer wiederholt werden: Ignatius wollte in seinem Exerzitienbüchlein kein Handbuch der ganzen Aszese schreiben, noch weniger ein Lesebuch; er hat nur einen Punkt auf der christlichen Bahn im Auge, freilich den entscheidenden: die Lebenswahl, besser noch: die Lebensentscheidung für Christus. Aber man müßte, wenn man einmal in kurzen Formeln sprechen darf, hinzufügen: Entscheidung auch in Christus und aus Christus.

Es ist zum Verständnis des Ignatius und seiner Bedeutung für die Aszese überaus wichtig, daß er in dem Aufbau seiner „Übungen“ nicht nur einen beliebig künstlichen Handgriff übte, der allenfalls seiner Seelenkunde und Seelenführung Ehre machte; in den Kernpunkt der Exerzitien und in die Vorbereitung dahin drängt er Tiefstes und Innerstes des Christentums überhaupt. Man kann sagen, in den Exerzitien ist es darauf abgesehen, alle aszetischen Übungen auf den einen Punkt zu richten, daß die Seele in ihrer

Entscheidungsstunde einmal volles Christenleben lebe, daß sie Christus erfahre, und zwar Christus, der da ist die Entscheidung unseres Lebens. Die Exerzitien wollen also den fruchtbaren Augenblick unseres Lebens schaffen und ausnutzen. Natürlich ist in diesen fruchtbaren Augenblick viel aszetische Weisheit hineingenommen, die für das ganze Leben gilt; Ignatius selbst hat auch den Winken, die nur für die aszetische Bereitung der Exerzitien-Entscheidungsstunde gemeint sind, manche Weisungen beigefügt, die fürs ganze Leben gelten. Aber über alle Einzellehren hinaus soll der Gesamtgeist der Exerzitien von nun an das aszetische Streben beherrschen. Die in der Lebensentscheidung zu Christus hin gewonnene Höhenlage bezeichnet die Ebene, auf der nun die Ascese weiterschreitet, die in den Exerzitien eingenommene Seelenhaltung hochherziger Gefolgschaftstreue gegen den himmlischen Führer, die lautere Bereitschaft, den Willen Gottes in sich auszuprägen, wie er uns aus dem gnadenvollen Mitleben Christi kund wird, soll nun Lebensgesetz sein. Das ist Ascese, aber reif gewordene, erfüllte.

Wie steht nun diese reife, erfüllte Ascese zum Gebet, ihr Geist zum Gebetsgeist? Denn so muß doch die Frage klar gestellt werden, die, in Unklarheit gelassen, Bremond und so manchen mit ihm beschwert. —

Es wird sich verlohnen, wenn wir mit einer Prüfung des Betens beginnen, wie Bremond es auffaßt. Man wird sehr bald finden, daß Bremond nicht die Fragen des alltäglichen geistlichen Lebens im Auge hat, sondern wirklich auf den Kern alles Betens dringen will. Er nennt das — eigentlich wenig ansprechend —: „Metaphysik, Philosophie des Betens.“ Dieses Stehen der Seele vor Gott, dieses lautlose Sich-öffnen zu seiner allwirkenden Gotteskraft, dieses anbetende Leben und Jubeln in der seligen Gottesnähe, all das sind Züge des Betens, die wahrlich nicht von der Oberfläche genommen sind, und man kann sich vorstellen, wie diese Züge manch innerliche Seele in ihren Bann ziehen. Andererseits könnte einer im Hintergrunde dieses Bildes des Gebetes den von der Kirche abgelehnten Quietismus drohend auftauchen wännen. Wir wollen beides vermeiden, sowohl widerstandslose Hingabe an die Wolke dunkler mystischer Gefühle, die uns mit den erlesenen Worten voll Seeleninnigkeit umfassen möchte, als auch ein schnellfertiges Aburteilen im Namen eines Schlagwortes, das doch vom kirchlichen Lehramt nicht zum Schlagen gemeint war, sondern zum Klären. Immerhin darf uns das Wort Quietismus erinnern, daß es in der Richtung des passiven Betens Grenzen gibt. Aber sprechen soll nur die Sache.

Was ist Beten? Nehmen wir also die von Bremond gebrachten Wesenszüge, und fügen nur noch jenen bei, den wir aus dem Katechismus kennen: „Erhebung des Herzens zu Gott.“

Erhebung des Herzens zu Gott, d. h. Erhebung des ganzen inneren Menschens zu ihm. Ohne Zweifel ist das Wichtigste im Gebet, daß Gott in seinem tiefsten Wesen groß erfaßt und nahe erfahren werde. Aber auch darauf kommt es an, daß das Menschenwesen möglichst ganz in diese Bewegung zu Gott, in diese Nähe zu Gott eintrete. Was heißt das aber, mit seinem innersten Menschenwesen vor Gott stehen? Das heißt sicherlich nicht, ständig in engem Kreise selbstsüchtig-frommer Gedanken um das eigene kleine Ich herumfahren, da doch Gott nahe ist. Es ist aber der volle Sinn des Menschenstehens vor Gott auch nicht ausgeschöpft, wenn man es in ein schweigendes Versinken in den Ozean der Gottesgröße aufgehen läßt, so Hohes damit immer gemeint sein kann. Gott hat den Menschen nicht gebildet, daß er alsbald wieder in die Unermeßlichkeit des Ewigen sich verliere, er hat diesen Tautropfen seiner morgendlich schaffenden und erhebenden Huld nicht in die Schöpfung niedersinken lassen, daß er allso gleich von dem heißen Strahl seiner Gottesgröße wieder aufgesogen werde, sondern daß er ihre Pracht in geschöpflicher Schöne widerstrahle. „Daß sie seien ein Loblied seiner Gnade“ (Eph. I. 6). — Der Mensch vor seinem Gott ist zutiefst ein Auftrag. Ein lebendiger, mit den letzten Tiefen seines Lebens aufzunehmen, mit seinem eigensten Leben auszuprägen. Er hat nicht einen Auftrag, er ist wesenhaft Auftrag. Das ist das süße, aber auch erschreckende Geheimnis des Menschen, wie ihn Gottes Güte und Größe gewollt, im Reiche des Natürlichen und der Gnade. Wie könnte er dessen vergessen — im Gebet vergessen — wenn er vor seinem Gott steht! Und je inniger er Gottes Wesen erfaßt, um so mehr tut sich ihm auch der Abgrund seines eigenen Wesens auf. „Herr, gehe weg von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch“ — das ist der bestimmende Eindruck der Gottesnähe, und nicht umsonst ist es Merkmal und Unterscheidungszeichen des begnadeten Betens in seiner Fülle, ob die Überlast Gottes ihren Schlagschatten in die Nichtigkeit des Menschenwesens werfe. Aber man hat nicht das Ganze gesehen, wenn man meint, die Seele werde im hohen Beten nur passiv von den abdrängenden und hinziehenden Wellen der Gottesnähe bewegt; er bleibt immer der von Gott Gerufene, der in Liebe Gottes Ebenbild in sich ausprägen soll. Gott ist für uns immer, und erst recht im lebendigen Beten, der eifernde, der drängende, der erschütternde und verzehrende Gott, und

der Mensch ist immer, und zumeist in der innigsten Gottesnähe, der ringende, sich läuternde, nach Gottes heiligem Bilde sich umformende. „Seid heilig, denn Ich, Euer Gott, bin heilig!“ — Das „Anhängen“ und „Sich-Anschmiegen“ an Gott, das Sich-Geborgenwissen unter seinen schützenden Flügeln? — Sicher darf das Kind Gottes sich auch kindlich schmiegen in die unendliche Süße der umhüllenden Gotteshuld — aber selbst diese Stunden der seligen Ruhe sind im Grunde doch wesenhaft durchzogen von dem hoheitsvollen Gebot des schöpferischen, formenden Sich-Anschmiegens. Die traute Zwiesprache mit Gott wird immer ein umgestaltendes Hineinsprechen seiner eigenen unfertigen, unheiligen Seele sein. Und das „Sich-Öffnen“ ist doch nie nur ein rein unbestimmtes Warten auf die sich schenkende Fülle Gottes, sondern diese Seele mit ihrem Schicksal, mit ihrem schmerzlichen Ringen, mit ihrem demütigen Aufblicken, mit all ihrem schüchternen Flügelregen öffnet sich zu ihrem Gott, und indem sie es tut, vollzieht sie schon zu Gott hin ihr eigenes Leben reiner, tiefer, heiliger, als sein Gebet, als ein Flehen, als schüchternes Wagen, als hochherziges Schenken. — Das ist das wesenhafte Beten. Zu ihm gehört, daß das Leben sich als Ganzes schenke, sich in die aufnehmende Gnade hineinschenke, in die heiligende und umgestaltende.

Muß noch eigens betont werden, daß mit all dem noch nicht die ganze Wirklichkeit ausgesprochen ist, die sich im vollkommenen Gebet vollzieht? Wenn Beten heißt, das Innerste zu Gott erheben, dann doch zu Gott, so wie er sich von uns will finden lassen. Nun wissen wir aber, daß Gott in der begnadeten Seele nach seinem trinitarischen Wesen und Wirken inneohnt. Zu ihm also, zur Gnadengegenwart seines innersten Gottesgeheimnisses, muß sich mein Herz erheben! Damit aber erfährt unsere Auffassung vom Gebet als dem in innigster Aussprache zu Gott hin vollzogenen Gestalten seines Ebenbildes eine letzte Vertiefung: Es wohnt die Heiligste Dreifaltigkeit in der begnadeten Seele doch nicht nur zu ruhevullem Thronen, sondern zu lebendigem Wirken; denn er ist der lebendige Gott. Sein innerstes Gnadenwirken heißt aber: Hineinziehen in seine Gottes-Lebensgemeinschaft. Das christliche Beten in seiner Fülle hieße demnach, in diese uns emporziehende Lebensgemeinschaft uns mit ganzer Seele, mit allen Kräften, mit dem ganzen Gemüte hineingeben. Denn sie ist ja nicht ein fertiges Geschenk, sondern geschenktes Leben, das von unserem Leben als unser neues Leben aufgenommen wird und wachsen soll. — Unser Leben! Selbst in dieser weihevollsten Gottesnähe ist es nicht ausgelöscht. Und Gottes

heiligstes Wirken in uns, und unser geweihtestes Wirken mit ihm bleibt doch immer hingewiesen auf unser Leben, auf ein Gestalten unseres Lebens mit seinen Kräften zu Gottes Ebenbild. — Aber ein Gestalten nach einer wundersamen Form und prägendem Vorbild! Was ist das Ziel des trinitarischen Gnadenwirkens Gottes in uns, wenn es sich ganz entfaltet? Nichts anderes, als daß „Christus in uns gestaltet werde“. Wie seine heilige Menschheit der reinste Abstrahl des ewigen Gottes ist, aufleuchtend im Menschenwesen, sein wesenhaftes Wort, in die Menschheit hineingesprochen, so ist er auch der einzige „Weg, die Wahrheit und das Leben“, an die jegliche Seele gewiesen ist, die der innewohnenden Gottesgegenwart und ihrem Gnadenwirken sich ergeben und sie in sich ausprägen will: Es herrscht geheimnisvolle Beziehung zwischen lebendigem Weben der Gotteseinwohnung und der heiligen Menschheit des Herrn; es ist hier das zarteste Geheimnis der Gnade — aber auch des Betens.

Und aus dieser heiligen Beziehung heraus können wir nun das letzte Wort christlichen Betens aussprechen. Es heißt aber nichts anderes als jenes große: „Durch Ihn, mit Ihm und in Ihm“, „*Per ipsum et cum ipso et in ipso*“ des Hochgebetes in der heiligen Messe. Unser Beten muß mit dem Heiland vereinigt sein, nicht nur so, daß wir es durch eine „Meinung“ ihm darbringen — das wäre gar zu äußerlich gedacht; auch nicht nur so, daß wir es durch die gnadenhafte, aber unbewußte Einigung mit ihm erst dem Vater angenehm wissen, d. h. in die Gnadenordnung wesentlich hineingehoben — was sicherlich immer das Entscheidende bleibt; sondern — und darauf kommt es uns hier zumeist an, wo wir das Beten als Lebensgeschehen verstehen wollen — so, daß das Beten als Lebensvollzug mit der betenden Lebenshingabe des Herrn geschehe. Denn Jesu hohepriesterliches Beten, von dem wir sprachen, sein „Anbeten im Geist und in der Wahrheit“, ist nicht nur eine Reihe seelischen Tuns neben anderem; sein ganzes Leben mit seinem innersten Grunde, seine Lebensweihe ist sein Beten und Anbeten. Unser Beten durch Ihn, mit Ihm und in Ihm darf sich auch nicht auf ein Tun beschränken, und wäre es noch so durchseelt und durchgnadet wie etwa das „Stehen vor Gott“, das „Sich-Öffnen“ zu ihm hin gedacht werden könnte; die Seele selbst in ihrem persönlichen Grunde muß sich betend in Jesu Herz hineinsprechen und immer mehr in ihn sich umgestaltend vor ihren Gott treten. „*Per ipsum et cum ipso* —“

So liegt im christlichen Beten immerdar ein tiefgreifendes, drängendes Gestaltenmüssen, und wenn auch zuweilen das Beten ein Ruhen scheint, so

doch nur das Ruhen wie eines Fruchtbaumes, der blütenschwer in der Sonne steht: sein Ruhen ist doch inneres Gestalten, und unter dem lebenslockenden heißen Strahl gären und steigen die Säfte und bereiten der Sonne das Geschenk der Reife vor, das doch von Anbeginn auch ihr Eigentum war.

Das ist in einem Versuch unsere Antwort auf die von Bremond — wie er sagt, im Namen vieler Freunde wahrhaftigen Betens — aufgeworfene Frage: Aszese und Gebet. Aszese auf ihrer Höhe und Beten auf seiner Höhe treffen einander und erkennen, daß sie zu einander gehören, ja, daß sie letztlich nur eins sind.

Und nun noch: Ignatius mit seiner Exerzitienaszese und dieses wesenhafte Gebet. Fast könnte man die Antwort wie einen mathematischen Schluß von vorneherein geben: wenn die Exerzitien es auf die Aszese in ihrem Vollsinn abgesehen haben, dann auch, in Kraft unserer dargelegten Gleichung, auf das reife und in der Christinnigkeit sich erfüllende Beten. Und wer den Geist der Exerzitien erfahren hat (und nicht lediglich ein schwaches Abbild aus nur „gegebenen“ Exerzitien), dem wird es bei unseren Darlegungen über das Beten längst aufgegangen sein: so ist in der Tat das Beten der „großen“ Exerzitien. Die Exerzitien leben, auf die entscheidende Richtung ihres seelischen Wirkens hin gesehen, ganz in der Welt des Betens. Aber machen wir es auch im einzelnen deutlich.

Der innerste Herzschlag der Ignatianischen Exerzitien ist doch jenes Gebet hochherziger Lebenshingabe in der Betrachtung vom Reiche Christi: „Ewiger Herr, ich bringe mich selbst zum Opfer dar mit deiner Gunst und Hilfe —.“ Es konnte selbst nur erwachsen auf der ernsten Höhe ehrfürchtiger, dienstwilliger Gottesnähe, die in der Eingangsbetrachtung des „Fundamentes“ bezeichnet war; es ist durchzittert von dem „*De profundis*“ der Sündenbetrachtung und ihres herzlichen, demütig-mutig flehenden Aufblickens: wenn mir der gütige Gott noch einmal verstaten wollte, ihm zu zeigen, daß ich auch anders kann, daß ich auch noch Liebe und Großmut für ihn habe; es ist darin aber auch für das Kommende der Exerzitien all das drängende, lebensformende Beten keimhaft beschlossen, in dem dann die Seele ihrem Heiland durch sein Evangelium, in seiner messianischen Hingabe folgt, um ihm gleichförmig zu werden, um jene Züge des gottmenschlichen Vorbildes in das eigene Leben betrachtend hineinzubilden — aus liebender Erkenntnis und hochherzigem Entscheid; immer aber unter dem Anhauch der anregenden inneren Gnade — die dann in lebendiger Gestaltung die mir von Gott zugedachte Christusähnlichkeit ausmachen, d. h. den

„Willen Gottes“, und damit den Inhalt aller wahrhaftigen Beziehung meiner Seele zu ihrem Gott, und so auch alles Betens. — Und der Ausklang des Exerzitienbetens, die Betrachtung über die Liebe ist mit ihrem „*Suscipe*, Nimm hin, o Herr, all meine Freiheit —“ auch der Höhepunkt dieses wesenhaften Betens. Das Leben mit all seiner Hingabefähigkeit faßt sich da zusammen und schenkt sich in der reinsten Liebe der Freundschaft ihrem Gott, der sie zu der höchsten Würde eben dieser Freundschaft berufen. „Nimm hin alle meine Fähigkeiten“ — das ist nicht mehr ein bloßes wandelndes Gefühl, es ist das sehr bestimmte Schenken zu der Christusähnlichkeit, die der Seele als ihr Gottesauftrag in den Exerzitien aufgegangen ist.

Aber, so lautet noch einmal der Einwurf, es ist doch in den Exerzitien so überaus viel die Rede von Vorbereitung und Wegleitung, viel mehr als vom eigentlichen Beten. Und zumal in den Betrachtungen gibt Ignatius Stoff und Wink zum Nachdenken, zum Entschließen, und nur hier und da kommt auch das eigentliche Beten zu Wort. — Wer daran sich stieße und darüber das eigentliche Ziel, auf das alles andere geht, die große und fruchtbare Gebetshaltung, nicht sähe, der wäre freilich an der Oberfläche haften geblieben. Übrigens wird ja auch ein Bremond für sein mehr passiv gedachtes Gebet der Vorbereitung nicht entraten können, und er hätte davon — vielleicht selbst „methodisch“ — zu sprechen, wenn er einmal seine Lehre vollständig darlegen müßte, denn auch dieses Beten fällt nicht einfach wie der Tau vom Himmel; und vielleicht würde er dann die Schulung des Ignatius doch anders einschätzen lernen. Aber allerdings, wenn man vom eigentlichen Beten im Geist der Exerzitien spricht, muß ihre so oft gerühmte Wegführung zurücktreten, es kommt dann nur auf das reife Beten an, auf die alle Vorbereitung zielt. Das allein darf Bremond mit seinem Gebet vergleichen. Und den Vergleich braucht das reife Exerzitienbeten nicht zu scheuen.

Gerade indem wir so stark gegenüber den Einzelübungen und -weisungen der Exerzitien den Geist hervorheben, der allem drängend zugrunde liegt, um dann als reife Frucht am Ende sichtbar zu werden, wird deutlich, daß wir es hier mit einer der ganz großen Gestaltungen christlichen Frömmigkeits- und Gebetslebens überhaupt zu tun haben, und wir brauchen kaum noch eigens zu sagen, daß dieser Geist des Betens nicht auf die Zeit der Exerzitien beschränkt bleibt; im Gegenteil, erst im weiteren Leben und in der Lebensgestaltung hat er sein Bestes zu geben. Das Beste der Exerzitien sind also nicht diese oder jene Vorsätze, sondern der starke

Gebetsgeist, der immerdar Christus inmitten aller Lebensaufgaben in das Leben gestaltet. Damit ist allerdings auch gegeben, daß die festgefügte „Methode“ der Exerzitien im ferneren Leben nicht ohne weiteres ihre buchstabengetreue Geltung behält; es soll davon bleiben, was der einzelnen Seele gemäß und nützlich ist. So sehen wir es übrigens am Leben des heiligen Ignatius selbst: er tritt uns entgegen als ein Mann großer geistiger Freiheit in Sachen des inneren Betens, und diese Freiheit will er auch ausdrücklich jeder Seele gewahrt wissen; aber ebenso sichtbar ist, daß er in seiner ganzen Haltung reifer Gottverbundenheit den schönsten Geist der Exerzitien zum Ausdruck bringt. So empfanden es schon seine Vertrauten in Rom. Er lebt in innigster, friedlicher Gottesnähe und Heilandsliebe; aber das ist ihm nicht bloße Ruhestatt, sondern wie die reine Lebensluft, in der er alle seine Kräfte regt zu seiner erstaunlichen Tätigkeit, „zur größeren Ehre Gottes“. Es ist ein wundervolles Beten der Tat: „*Cum ipso et in ipso.*“

Mit dieser grundsätzlichen Erörterung ist unsere Aufgabe eigentlich beendet. Es bliebe noch die Frage, was denn die Nachfolger des hl. Ignatius, die sich als die Erben und Sachwalter seines Geistes fühlten, aus seinen Gedanken und aus seinem Gebetsgeist gemacht? Eine Frage, die ja Bremond so sehr zu schaffen macht. Für uns ist sie nur eine Tatsachenfrage, die an unseren grundsätzlichen Erkenntnissen nichts ändern kann. Denn was immer Spätere gesagt hätten, wir haben den unmittelbaren Zugang zu des hl. Ignatius Meinung, und über ihn hinweg den Zugang zu dem wahren Wesen des Betens. Immerhin hat es seinen Wert, die Erbwaltung in der sogenannten Schule des hl. Ignatius und Bremonds Urteil darüber kurz zu verfolgen.

Erinnern wir uns zunächst, daß die für Bremonds Urteil maßgebende Unterscheidung: hie Ignatius, der „Meister der Aszese“, hie seine Jünger, die aus jener Aszese fälschlich eine Schule des Gebetes machen wollten, aller Grundlage entbehrt. Aszese und Gebet sind nicht so geschieden, wie Bremond es glauben machen will. Damit ist Bremond die Voraussetzung entzogen, die sein Urteil über die Jesuitenaszese stützte. — Sodann muß festgestellt werden, daß der geistvolle Geschichtsschreiber des „*Sentiment Religieux*“ sein geschichtliches Urteil über die asketische Überlieferung der Gesellschaft Jesu nicht vorurteilslos schöpfte. Sein Vorurteil ist aber die gefühlsbetonte Überzeugung, daß die „Französische Schule“ (der Ausdruck ist B.'s Eigentum) des Kardinal Bérulle ganz eigenständig sei und den Höhepunkt des Betens — eben jenes passive Gebet ist gemeint — bedeute.

Beides ist anzufechten⁴. Daher denn sein ungeschichtliches Bemühen, die ganze Schule des P. Lallemand mit ihren glänzenden Namen, dem Einflußbereich der Bérulleschen Schule zuzuweisen, während sie im Gegenteil mit ihrer Pflege lauterster und zugleich herbster Innerlichkeit der Beweis ist, wie unbefangen und selbstverständlich aus dem Geiste der Exerzitien das innige Beten erwächst. — Wenn sodann Bremond Männer auf seine Anklagebank zwingen will, wie A. Gagliardi, A. le Gaudier und Alvarez de Paz, so muß doch ein leises Wundern aufsteigen in jedem, der auch nur etwas von diesen großen Geistesmännern kennt. Ausgerechnet diese Meister des Gebetes die Verfälscher des Gebetes! — Da ist man doch lieber geneigt, von vorneherein in der Anklage einen Irrtum zu vermuten und den merkwürdigen Vorwurf der geheimen — ungewollten — Häresie des „Aszetizismus“ als ein arges Mißverständnis zu bezeichnen. — Aber nun die unabsehbare Reihe der anderen aszetischen Schreiber, zumal aus dem Jesuitenorden, die doch gerade am meisten die „Tradition“ gemacht haben! Es liegt klar zu Tage, daß sie alle höchsten Wert legten auf die aszetische Bereitung des geistlichen Lebens, daß sie ferner in der methodischen Betrachtung mit ihren „praktischen“ Entschlüssen ein wichtiges Mittel dazu erkannten und in immer neuen Wendungen und Darbietungen empfahlen. Wer wollte leugnen, daß sie dabei manchmal des Guten — nämlich der guten Methode — etwas zu viel getan haben? Aber ebenso klar ist, daß sie alle doch einen weisen Gebrauch der Mittel, vor allem der Betrachtung, voraussetzen; daß sie aber immer den Weg zum eigentlichen Ziel nicht nur offen lassen, sondern im Grunde nur bereiten wollen. Das Ziel ist aber auch ihnen immer die betende Hingabe des Lebens mit seinen Aufgaben, das Gestalten des eigenen Lebens zu Gott hin in Christo im Gebet, so wie es Ignatius sie gelehrt. Sie haben das Recht, daß man sie erklärt aus dem Lebensgrunde, aus dem sie erwachsen und in dem sie wurzeln, aus dem vollen Ignatianischen Geist. Wenn daher auch Bremond aus seiner eigenen Beobachtung anerkennt⁵, daß die Jesuiten, denen er solche grundsätzliche

⁴ s. A. Pottier S. J. in seinem weitausholenden, aber sehr gründlichen Werk: „Le P. Louis Lallemand et les grands Spirituels de son temps“, 3 t Paris 1927—1929, wo mit Bremonds literarischen Arbeiten sehr ernst ins Gericht gegangen wird.

Daß der von Bremond so überaus erhobene Bérulle doch nicht so eigengewachsen ist, daß Einflüsse von Flamländern entscheidend auf ihn wirkten, hat J. Huijben O. S. B. schon ausgesprochen. Der Beweis wird (nach mündlicher Mitteilung) demnächst von anderer Seite geliefert werden.

⁵ s. „Philos. de la Prière“, p. 27: „Wenn man Seelenführer trifft, die nach eigenem

Verengung des Gebetsgeistes vorwirft, in der Tat sich bei der Seelenleitung innerer Seelen sehr weitherzig und verständig erweisen und tatsächlich nicht so viel Schuld an der „dreihundertjährigen Last“ der innerlichen Menschen tragen, als ihre grundsätzliche Haltung nach Bremond eigentlich vermuten ließ, so liegt hier nicht ein Auseinanderklaffen von Lehre und Tat vor, sondern vielmehr die innere Einheit von Geist und Wirken. Dieser Geist aber heißt: ernsthafte und treue Vorbereitung, aber nur, um dadurch fähig und würdig zu sein, sich Gott und seinem Gnadenweben in die Hand zu geben.

Ist es übrigens — um auch einmal diese Frage zu stellen — nur die einzige Not der willigen Seelen im geistlichen Streben gewesen, daß sie vor lauter Methode des betrachtenden Gebetes nicht zum wahren Beten kamen? — Nicht auch das eine Not, daß Christen beim guten und besten Willen nicht voranschritten, weil sie es bei allem schönen gelegentlichen Aufschwung auch des Betens nie zu einer vollen Läuterung und zu einer restlosen Hingabe an ihren Gott brachten? Dieser Not jedenfalls, die ernsteste geistliche Männer wahrlich nicht für geringer halten als die von Bremond so gefürchtete des „Aszetizismus“, könnte besonnen und in Geistesfreiheit geübte christliche Ascese steuern, wenn sie zu ihrem Vollsinn vordringt, wie es Ignatius zeigt.

Vielleicht hat der Leser längst die Empfindung gehabt, daß der ganze Streit, den Bremond heraufbeschworen, bei vorhergehender genauer Aussprache mit der Gegenseite sich als gegenstandslos erübrigt hätte. Das ist zum Teil wahr, aber nicht ganz. Sicher waren die Mißverständnisse⁶ und die daraus erfolgenden Anklagen nicht nötig; wir haben in unserem katholischen Lager der verbitternden Mißverständnisse genug, und das Aufstellen von sogenannten Richtungen und die gewaltsame Zuteilung argloser Menschen zu einer dieser „Richtungen“ ist fast schon zu einem üblen Merkmal unseres katholischen Geisteslebens geworden, das man nur mit tiefem Unmut wahrnehmen kann. Aber darüber hinaus darf man anerkennen, daß oft im Grunde doch Liebe — freilich nicht immer schon erleuchtete — Liebe zu den höchsten Anliegen des katholischen Glaubens den An-

Gutdünken an der Vergewaltigung der Seelen (der höherstrebenden) mithelfen, so sind solche Henker in der Gesellschaft Jesu seltener als irgendwo anders.“

⁶ Über eines der Mißverständnisse und Anklagen, als hätten die Vertreter des „Aszetizismus“ die heiligmachende Gnade gegenüber den wirkenden Gnaden im Gebete zurücktreten lassen, s. meine „Ascese der Ignatianischen Exerzitien“, S. 136—144.

trieb gab. Das trifft auch in unserem Falle zweifellos zu. Und so wird doch manche Vertiefung und Klärung überkommener Gedanken angeregt, alte, vielleicht veraltete Gewöhnungen einer prüfenden Durchsicht unterzogen. Auch so kann Leben geweckt werden. Und dieses Lebenwecken muß ja unser aller Bemühen sein, denen vom Herrn die Zusage wurde: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben, und daß sie es überfließend haben.“

Klosterfrau und Mutter

Von Dr. Lorenz Kjerbüll-Petersen

Demnächst wird die deutsche Öffentlichkeit Gelegenheit haben, sich mit einem Werke zu beschäftigen, von dem man nicht zu viel sagt, wenn man es als eine der besten Erscheinungen bezeichnet, die das populäre religiöse Schrifttum des letzten Jahrzehnts hervorgebracht hat. Es handelt sich um das Buch des Dänen P. H. Perch „Klosterfrau und Mutter“, dessen Übersetzer uns auf besonderen Wunsch den nachstehenden Aufsatz zur Verfügung stellt.

Die Schriftleitung.

Nordischer Katholizismus

Das höhere Gnadenleben der katholischen Kirche, der heiligen und einen, ist in allem Wesentlichen gleich, wohin den gläubigen Weltenwanderer sein Schicksal führen mag. Da gibt es keinen unwirtlichen Strand und keine fremde Küste. Dieselbe Sonne ist es, die leuchtet und wärmt, weit spannt sich der gleiche Himmel wie über einer einzigen großen Stadt, auf deren Mauern als treue Wächter die Dogmen stehen, von deren Türmen gleichgestimmte Glocken klingen, in deren Gassen es einen irgendwo und irgendwie heimatlich grüßt. Im Schutze solcher Einheit aber regt sich gar vielgestaltiges Leben; ungleich wie an Gestalt und Antlitz sind die Menschen in ihren individuellen Schicksalen und Erlebnissen, und der Wege und Umwege, die nach Rom führen, sind unendlich viele.

So trägt auch der Katholizismus des Nordens sein ganz besonderes Gepräge nach der besonderen Art seiner Bekenner. Da ist der Mensch viel mehr auf sich gestellt als im geselligen Süden. Es lebt sich nicht Haus an Haus und Mensch an Mensch gedrängt wie dort, wo Kelten und Romanen ihre Siedlungen gründeten. Klein sind die Dörfer gar oft, weitläufig ge-