

Gott und Mensch im Gebet

Von Oda Schneider, Wien

Zur Einleitung: Der Gruß

Jeder friedvolle Verkehr von Mensch zu Mensch ist verschönt und geadelt durch den Gruß. Bei großer Mannigfaltigkeit der Ausdrucksformen stimmt der Gruß doch in der ganzen Menschheit dem Sinne nach überein. Vielfach ist er von einer äußeren Berührung der einander Grüßenden begleitet: man reicht einander die Hände, fügt Wange an Wange, reibt Nase an Nase, küßt Antlitz, Hand oder Fuß, legt väterlich die Hand auf oder umfängt einander mit den Armen je nach den Regeln völkischer Sitte. Neigen des Hauptes oder Winken mit der Hand will das Zueinanderstreben der Grüßenden wenigstens andeuten.

Das Körperliche ist Symbol des Geistigen. Urwesen des Grußes ist die Begegnung von Geist und Geist. Doch nicht jede Begegnung von Geist zu Geist ist schon ein Gruß. Es muß eine besondere Art der Begegnung sein. Wenn zwei Menschen aneinander denken, wenn sie einander erkennend gegenüberstehen, so begegnet Geist dem Geiste; doch darin liegt noch kein Grüßen. Im Grüßen rührt Geist an Geist zu liebendem Austausch von Gütern, empfangend und gebend. Wenn ein Mensch den andern sieht, dem er wohl will, so erwacht in ihm der gute Wunsch und dieser Wunsch wird zur hinneigenden Bewegung des Gemütes, das Gute zu vermitteln. Und wie der Gegrüßte widergrüßt, wird der Wunsch zum Teil Erfüllung; denn in der freundlichen Begegnung wird Liebe zur Tat und keine Tat ist ohne entsprechende Wirkung. Die Grüßenden bereichern einander durch das Geben und Empfangen ihrer grundsätzlichen Hilfsbereitschaft füreinander.

Der Gruß ist geistige Tat. Wenn zwei einander an den Händen fassen, um etwa zu fühlen, ob sie kalt oder warm seien, so ist das kein Gruß. Wenn aber zwei nur aneinander freundlich zum Guten denken über alle Fernen, so ist das ein echtes Grüßen, auch ohne jeden Ausdruck in Wort und Gebärde. Dieses Denken der beiden muß nicht zu gleicher Zeit geschehen. Der grüßende Gedanke hat sein Echo in der grundsätzlichen Empfängnisbereitschaft des gegrüßten Geistes.

Der vollste Gruß von Mensch zu Mensch heißt: „Friede!“ — Nichts

kann der Mensch dem Nebenmenschen so sehr gefährden und so sehr behüten helfen als den Frieden zu Gott und Welt. Jedermanns Friede ist in jedermanns Hand gelegt. Auch kann sich Geist mit Geist in keinem Raume so begegnen als in dem des Friedens. Wer seinem Bruder mit dem Friedensgruß entgegentritt, macht sich zum Wächter seines Friedens. So wird der Wunsch zur Tat. Der Gruß in seinem Vollsinn ist schon Tat.

Die erbsündlich verwundete Natur ist geschwächt und hat nicht die Kraft zum vollen Grüßen. Sie trägt ihre Wunde im Geiste, der sich in seiner Schwachheit, wo er nur kann, der Last der Verpflichtung entzieht. Vorsündlicher Geist schuf sich die Gebärde zum äußeren Zeichen der inneren Fülle, gefallener Geist schafft sich die Gebärde zur äußeren Maske der inneren Leere. In seinem Grüßen klingt die Macht des Paradiesesmenschen nach, der „Friede!“ sagt und wirklich Frieden gibt; der „Freude!“ ruft und wirklich Freude bringt. Im besten Falle ist der Wunsch noch ehrlich; man wünscht dem Nächsten wirklich einen „guten Tag“! Doch der Gruß traut sich selbst nichts mehr zu. Mit dumpfer Hoffnung klingt er aus eigener Ohnmacht heraus und in fremde Ohnmacht hinein. Was hilft das Wünschen? Kann es den bösen Tag gut machen? — Und wie selten ist noch eine Spur von echtem Wunsch im gedankenlosen Gruß lebendig! Wie oft ist der Geist ganz unbeteiligt an dem, was die Lippe spricht, die Haltung ausdrückt.

Dennoch: der Mensch vererbt die Schönheit des Grußes von Vater auf Sohn bis in die Nacht des Heidentums hinein: Ave! Salve! Chaire! Vale! Er rettet die Form bis an die Schwelle der Erlösung; dort wird sie nicht nur mit der alten Macht gefüllt, sie überfließt bald von der neuen Lebensfülle aus dem Ostergruß des Auferstandenen: „Friede sei mit euch!“ Hier ist der Gruß wieder Tat, Gottestat. Er wünscht nicht nur Frieden, sondern er wirkt den Frieden, den die Welt nicht geben und auch nicht mehr rauben kann. Die Jünger werden eigens mit der Macht zu diesem Friedensgrüße ausgestattet (Mt. 10, 12—13). Freilich, der Gruß behält sein Wesen bei: er ist *B e g e g n u n g*, er muß empfangen und erwidert werden. Deshalb kehrt aus dem Hause des Bösen der Friedensgruß auf den Boten zurück. Wäre er *W u n s c h* allein, so könnte er bleiben, doch weil er *T a t* ist, die Mitwirkung erfordert, kehrt er zurück.

Im Gruß des Christen rührt nicht nur Geist an Geist, sondern Gnade an Gnade, ja, Gott an Gott. Der Gruß blüht auf zum lebendigen Aus-

tausch des höchsten Gutes. Wie die sachliche Habe, so ist auch der seelische Reichtum den Menschen nicht gleichförmig zugemessen, sondern gestuft; so geht der geistige Austausch vielfach durch die fruchtbaren Spannungen von Viel und Wenig, von Hoch und Gering. Das erhebt nur den Gruß, dort wo tieferer Armut ein reicheres Schenken, wo reichem Schenken aber ein froheres Empfangen entspricht. Ja, hätte einer alles und der andere nichts, so vollzöge sich im Sinne des Grußes doch ein vollgültiger Gütertausch, wenn der nichts Besizende bereit wäre, alles anzunehmen, was ihm die Liebe bietet. Mit dieser Bereitschaft schenkt er dem Reichen die Möglichkeit zu tiefstem Genusse seines Reichtums in dessen Verströmen nach dem Bilde des Vaters und des Sohnes, die im Heiligen Geist unendlichen Reichtum verströmen. Schon im Bereiche des Natürlichen zeigt es sich, daß die Unterschiedlichkeit im Range der Grüßenden den Gruß nicht verhindert. Es gibt den ehrfürchtigen und den wohlwollenden, den kindlichen und den väterlichen Gruß neben dem brüderlichen von gleich zu gleich.

Demnach ist auch ein Grüßen zwischen Gott und Menschen möglich, so tief die Wesenskluft auch beide trennt. Schon der natürliche Geist kann an den göttlichen Geist nicht nur denkend, sondern grüßend rühren: in tiefster Ehrfurcht, aus äußerster Armut, in voller Empfängnisbereitschaft; erst recht der aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste zu neuem Sein wiedergeborene Menschengestalt, der gnadenhaft vergöttlichte Geist, dem sein Gott, alles Rühren von Geist an Geist übertreffend, in zartester Vertrautheit innewohnt!

Grüßen von Mensch zu Gott kann stets nur Antwort auf Gottes Gruß an den Menschen sein; doch diese Antwort kann von jedem jederzeit gegeben werden; denn jeder geschaffene Geist lebt dauernd im Grüßen Gottes. Das Grüßen Gottes ist jeder Schwachheit menschlichen Grüßens bar, auch seiner Flüchtigkeit. Der menschliche Gruß hat kein Verweilen, gerade um seiner Geistigkeit willen; denn nichts ist so tief wie der Geist in die Flüchtigkeit der Zeit hineingenommen; nichts ist so sehr wie der Geist unterwegs, immer unterwegs, ohne bleibende Statt, der ewigen Heimat zu. Gottes Geist aber ruht in seinem Wirken und wirkt in seiner Ruhe; denn Er ist nicht nur am Ziele, Er ist selbst das Ziel. So ist auch Gottes Gruß kein Gruß, der kommt und geht, sondern der immer währt. Dennoch umfängt er die Seelen nicht in lastender

Unbeweglichkeit, sondern er wirkt auf sie ein mit der ganzen ungeheuren Dynamik lebendiger Gnade von „sufficiens“ bis „irresistibilis“. So daß dennoch Gottes immerwährendes Grüßen auf- und abklingt, kommt und geht, ohne je zu schweigen und so die Möglichkeit zum Gegengruße aufzuheben.

Im Gegengruße ist der Mensch, wenn auch der alles Empfangende, doch nicht der nur Empfangende. Gott gewährt, als Blüte jener Allmacht, die Liebe ist, die ungeheure Gunst der Gegenseitigkeit. Er macht sich im Grüßen, das immer eine Tat von zweien ist, in wunderbarer Weise abhängig von seinem Geschöpf: denn damit Gottes Grüßen an sein Geschöpf wirklich Gruß sei, muß dieses Ihn aus freier Liebe widergrüßen. Darum gibt es kein Grüßen zwischen Gott und Satan. Satan denkt so scharf an Gott, wie ein geschöpflicher Geist nur zu denken vermag; doch nicht mit dem Ja des Grußes, sondern mit dem Nein des Fluches.

Jeder Gruß des gottgeeeinten Geistes zum Menschen hin hat Segenskraft in sich. Ein echter Gruß aus Engel- oder Menscheng Geist wirkt immer Segen um der Gotteinung willen, aus der er gegeben ist. Er lenkt die Gotteskraft fürbittweise auf den Gegrüßten, der sie im Gegengruße fromm empfängt und wiedergibt. Beide, der Grüßende und der Gegrüßte, sind nach dem Gruße reicher als zuvor. Aus diesem Glauben hat die Sprache ihre schönsten Grußworte geformt: „Gott grüße dich! — Grüß Gott! — Gott zum Gruße!“ St. Paulus grüßt: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit eurem Geiste!“ (Phil. 4, 23).

Der fernste Mensch kann unsere Seele aus Gott mit Gott grüßen. Gott sieht, wie die Seele Antwort geben würde, wenn sie um das Grüßen wüßte, und wendet ihr die Frucht des Grußes zu. Wie oft ist einer, ohne es zu ahnen, vom starken Grüßen einer fernen Seele durch die Gefahr getragen worden! So nahe ist der Gruß mit dem Gebet verwandt; fast sind sie nicht zu trennen.

Wie der Gruß, so trifft auch der Fluch wortlos in die Ferne, wenn Gott es zuläßt. Im Fluch rührt Geist an Geist in haßvoller Verweigerung des Güteraustausches, im Vernichtungswillen. Fluch ist Perversion des Grußes. Wie Gottes Dauergruß auf allem Guten, so liegt Gottes Dauerfluch auf allem Bösen. Wie der Gruß als heiliges Band, so kann der Fluch als heilige Waffe dem Menscheng Geist gegeben sein im großen Scheidungskampf von Gut und Böse.

Nicht wo die Trennung, wo die Einung wahr wird, dort wurzelt das Gebet. Es ist die Entfaltung und Vertiefung des Grußes von Mensch zu Gott und von Mensch zu Mensch. Was schon der flüchtige Gruß in liebender Berührung von Geist zu Geist erstrebt, das reift in der Dauer-einung des Gebetes zur glückseligen Ewigkeitseinung von Geist und Geist in der himmlischen Heimat aus.

Das Gebet

Rührt im Gruße Geist an Geist in flüchtiger Bewegtheit, so wirkt das Gebet darüber hinaus das Beharren in der Geistberührung, wie sie nur zwischen dem Menschen und Gott, kraft des göttlichen Dauergrüßens, nie zwischen Mensch und Mensch möglich ist. Menschlicherseits entsteht die Berührung aus der „Erhebung des Geistes zu Gott“. Diese Erhebung ist eine Tätigkeit der Seele oder, um das Wesentliche immer festzuhalten, eine Mittätigkeit der Seele mit Gott. Nun kann die Seele, als Lebensprinzip des Menschen, nicht tätig sein, ohne den ganzen Menschen an ihrer Tätigkeit irgendwie teilnehmen zu lassen. Nirgends so sehr wie im Gebet ist auch diese Teilnahme des ganzen Menschen gewollt.

Das Gebet strebt nach höchster Sammlung der unterschiedlichen Kräftegruppen des Geistes und des Körpers. Zu sammeln sind: das Gedächtnis, der Verstand, die Phantasie, das Strebevermögen, die Sinne bis in ihre äußeren Wahrnehmungsfunktionen, die durch beherrschte Körperhaltung bewacht werden müssen. Grundgelegt ist diese Sammlung im Willen; kontrolliert wird sie durch den Intellekt. Sammelt nun die betende Seele all diese Kräfte durch den Willen unter dem Licht des Denkens auf eine bestimmte Tätigkeit? Auf welche Tätigkeit? Oder besteht ihr Tätigsein oder Mittätigsein, wie es besser genannt wird, vielleicht in nichts anderem als eben in diesem S a m m e l n ? ... Welchen Auftrag hat Gott ihr gegeben, den sie nun so gesammelt zu leisten hätte?

Es findet sich kein anderer als der eine, große, allesumfassende Auftrag: aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüte und mit allen Kräften zu lieben, Gott zu lieben und den Nächsten wie sich selbst. Wenn nun das „ganze Gemüt“ in sich gesammelt ist, der Umwelt abgekehrt, so wird es eben die Gottesliebe sein, die hier zur Tat werden soll als geschöpfliche Antwort auf den göttlichen Liebesanruf.

Liebe hat ihr Ziel nie in sich selbst, sondern im geliebten Gegenstande.

So könnte man nun sagen: die Seele sammelt im Gebet den ganzen Menschen zur Liebe. Diese Liebe hat ihr Ziel in Gott. Das Gebet sammelt also den ganzen Menschen auf Gott. Mehr will es nicht. Mehr kann es nicht wollen. Mehr braucht es nicht zu wollen. Darin ist wirklich alle Mithätigkeit der Seele mit der Tätigkeit Gottes einbeschlossen. Ihre ganze Aufgabe ist es, den ganzen Menschen zu sammeln auf Gott. Je besser sie das kann, desto besser versieht sie ihren Anteil am Gebete. Im Pilgerstande auf Erden kann sie diesen Anteil nicht vollkommen erfüllen; das macht ihr das Gebet zum Kreuz. Im Jenseits der Gotteinung wird sie ihn vollkommen erfüllen und das Kreuz wird reinste Seligkeit werden.

Ziel all unseres Betens auf Erden ist das Beten des Himmels als eine nicht nur aktuelle, sondern habituelle, zuständige Sammlung aller Kräfte auf die Liebeseinung mit Gott.

Was einmal die Krone des Zieles sein wird, das ist jetzt schon der Sinn jeder Übung. Wo Unvollkommenheit ist, bedarf es der Übung auf die Vollkommenheit hin. Es gibt also Gebetsübung als Übung in der Sammlung des ganzen Menschen auf Gott; auf den wirkenden, ja auf den betenden Gott.

Der Gläubige ist sich beim Beten wohl Gottes bewußt als des Anzubetenden, zu Lobenden, zu Bittenden; aber nicht als dessen, der mit ihm, für ihn, in ihm betet. Und doch ist dies der wesenhafte Reichtum, den der Christ in der heiligmachenden Gnade besitzt, der ihm persönlich einwohnende, in ihm tätige, in ihm betende Gott. Der Geist der Kindschaft ist es, in dem wir rufen: Abba, Vater! (Rö 8, 15). Der Vater aber nimmt sich der Schwachheit des Kindes an, und weil es nicht weiß, um was es rechtens bitten soll, „tritt der Geist selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Und Er, der die Herzen erforscht, kennt die Absichten des Geistes, da Er bei Gott für die Heiligen eintritt, wie Gott es haben will“ (Rö 8, 26—27). Diese Verse aus dem Römerbrief zeigen deutlich den Zusammenhang des Betens mit der Lehre von der Gotteskindschaft, somit der heiligmachenden Gnade, und sie zeigen auch den uns einwohnenden Gott als den in uns betenden Gott, der für unsere wesenhafte Schwachheit eintritt, wenn wir ihn nur eintreten lassen.

Der innere Zusammenhang unseres Betens mit dem Zustande unserer Begnadung kann gar nicht innig genug gesehen werden. Wenn die Gnade allen Tätigkeiten des Menschen eine neue Qualität verleiht, um wieviel

mehr seiner höchsten und geistigsten, dem Beten. Stand der Gnade und Stand des Gebetes sind im Grund ein und dasselbe, sagt Bremond¹.

Zur Vergegenwärtigung der gewaltigen Lebenswirklichkeit der „heiligmachenden Gnade“ sei die ansprechende Darstellung der Lehre durch einen modernen Dogmatiker zitiert: „Der Heilige Geist wohnt also in der Seele des Menschen, der Christo eingegliedert ist. Aus dieser Einwohnung ergibt sich die heiligende Kraft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Seele. Diese heiligende Kraft äußert sich zunächst in der Vergöttlichung. — ‚Consortium divinae naturae‘, sagt Thomas. — Aus der heiligmachenden Gnade im Grunde der Seele fließt dann eine Erhebung aller unserer Seelenfähigkeiten zur Gottähnlichkeit, so daß wir fähig werden, wie Gott zu denken, zu wollen, zu handeln. Dadurch werden wir einbezogen in das Leben des Dreifaltigen Gottes. Gott lebt in uns, die ganze Dreifaltigkeit wohnt in uns wie in einem heiligen Tempel und steht in heiliger Gemeinschaft mit uns: ‚Wenn jemand mich liebhat, so wird er mein Wort bewahren. Mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen‘ (Jo 14, 23). Die mit der heiligmachenden Gnade geschmückte Seele steht demnach in geistigem Kontakt mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Die Einwohnung der heiligen Dreifaltigkeit ist eine Folge des Besitzes der heiligmachenden Gnade; dieser selbst ist eine Folge der Salbung mit dem Heiligen Geist, der die Christus eingegliederte Kreatur überschattet, oder richtiger überstrahlt².“

Die Gemeinschaft der Seele mit Gott in der heiligmachenden Gnade begründet den Gebetscharakter der Geisteserhebung; denn sie ermöglicht nicht nur das grüßende Berühren, sondern das betende Ineinanderdringen und Beieinanderweilen von Geist zu Geist, göttlichem und menschlichem.

So ist das Gebet ein subjektives „Wahrmachen“ der objektiv gegebenen Gotteinung, damit sie volle Liebeseinung werde. Dann aber vollzieht sich auch im Gebet und nur im Gebet die Umwandlung aller Fähigkeiten — zu denken, zu wollen und zu handeln — in göttliche Fähigkeiten; denn

¹ Dem Buche von Henri Bremond, *Das wesentliche Gebet* (La Métaphysique des Saints), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, verdanke ich die stärkste Anregung zu dieser Studie. Es wurde bei der Ausführung mehrfach herangezogen. (Eine Stellungnahme zu diesem Werke Bremonds behält sich die Schriftleitung vor.)

² Leo von Rudolf O. S. B., *Kleine Laiendogmatik*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, S. 97.

Liebe will zur Vereinigung immer auch Verähnlichung und erreicht die größere Verähnlichung immer mit der tieferen Vereinigung. Durch die reale Einwohnung des Dreifaltigen Gottes in der liebenden Seele ist ihr der dauernde Kontakt von Geist zu Geist gesichert; doch sie ist darum nicht der beseligenden Pflicht überhoben, diesen Kontakt bis zur äußersten Verschmelzung zu vertiefen.

Wie aber nun: ist sich die Seele, die fromme Seele, des tatsächlichen geistigen Kontaktes mit dem ihr einwohnenden Dreifaltigen Gotte stets freudig bewußt? Lebt sie im dauernden Grüßen Gottes? Bringt sie nicht vielmehr ihre Tage und Nächte hin, ohne daß ihr dieser Kontakt Erlebnis wird? — Der religiöse Mensch geht seinen Geschäften nach, er arbeitet, strebt, sehnt sich, sorgt und wirkt fast allezeit in einer großen inneren Einsamkeit. Schon das ist im Grunde verwunderlich, obwohl man zur Erklärung sagen könnte: alle diese Tätigkeiten ziehen die Kräfte vom Mittelpunkte ab, zerstreuen sie, gießen sie aus. Am erstaunlichsten aber ist es, daß der Mensch auch in einer großen Einsamkeit betet, ohne des einwohnenden Gottes gewiß zu sein, ja über diesen fast zu nahen Gott hinweg, als wäre Er gar nicht da, stürmisch über Ihn hinaus, einem fernen Gotte zu, der kaum zu errufen ist. Oft betet man aus Einsamkeit in Einsamkeit, aus Leere in Leere. Man betet allein, wirklich allein, da ist nichts als die eigene Stimme, und wenn sie schweigt, schweigt alles; wo bleibt der einwohnende Gott, dessen uns die heilige Lehre versichert? . . .

Wir befragen nach der Dogmatik auch die Lehre der Mystik. Die weiß von einer seltsamen Gliederung der ganz einfachen Seele. Sie lehrt eine Art Geographie der Seele, die freilich sehr unbestimmte Schraffen zieht, aber doch etwas wie eine „feine Seelenspitze“ aus dem geheimnisvollen Land aufsteigen läßt. Sieht man näher zu, so ist diese feine Spitze der Thron des lebendigen Gottes, auf dem Er in der Seele des Begnadeten wahrhaftig ruht, doch aller intellektuellen und sinnlichen Wahrnehmung entrückt. Auch die Seele des Ungläubigen hat ihre feine Spitze, die zum Throne Gottes bereitet ist. Solange Gott nicht selbst gnadenhaft zugegen ist, thront dort Sein heiliges Gesetz, das jedes Gewissen verpflichtet, jeden Willen zur Unterordnung ruft. Im Getauften wird die feine Spitze zum wahren Heiligtum, ja zum Allerheiligsten, in das nur der Hohepriester eintreten darf. Und Hohepriester ist nicht der Verstand, nicht die Phantasie, nicht das Gefühl, nur die rein glaubengetragene, sinnengelöste Liebe. Würde sich Gott von seinem Throne aus

dem Verstande erkennbar oder dem Herzen fühlbar machen, so wäre unsere Freiheit schon auf Erden so an Ihn gebunden, wie sie es im Himmel sein wird: Wir könnten nicht mehr sündigen, könnten uns aber auch nicht mehr bewähren. Denn „sündigen können und nicht sündigen“, das ist der Beweis unserer Gegenliebe.

Durch diese Gnadengegenwart in der Seelenspitze ist Gott uns näher, als wir es selbst uns sind, wie Augustinus sagt. Wir begreifen, daß etwas der Wahrnehmung zu nahe sein kann. Auch das Auge wird blind, wenn der Gegenstand, den es sehen möchte, es zudeckt.

Wir stehen nun vor zwei Tatsachen: die Gnadengegenwart Gottes in der Seele ist dogmatische Gewißheit; die eigentümliche Entrücktheit, so könnte man sagen, dieser innersten Gottesgegenwart, die weder verstandesmäßig noch gefühlsmäßig noch vermittels der Einbildungskraft wahrgenommen werden kann, ist Erfahrungstatsache.

Wir erleben in uns nur einen Tätigkeitsmittelpunkt, das Ich mit seinen intellektiven, imaginativen und affektiven Kräften; wir glauben aber einen zweiten Tätigkeitsmittelpunkt, Gott.

Dieser zweite Tätigkeitsmittelpunkt — Gott ist, wo immer Er ist, ohne Unterlaß tätig — überragt an Bedeutung den ersten um so vieles, wie Gott das Geschöpf überragt. Doch kommt neben Gottes wirksamer Gegenwart auch dem Ich als Tätigkeitsmittelpunkt eine gewaltige Aufgabe zu: die Aufgabe nämlich, in der gewährten Freiheit alle seine Kräfte und Fähigkeiten der göttlichen Tätigkeit nicht nur unterzuordnen, sondern ihr einzuordnen: die Fähigkeit zu wollen dem göttlichen Wollen, die Fähigkeit zu denken dem göttlichen Denken, die Fähigkeit zu handeln dem göttlichen Handeln und auch die Fähigkeit zu beten dem göttlichen Beten, den unaussprechlichen Seufzern des Geistes.

Die beiden Tätigkeitsmittelpunkte ergeben eine deutliche Zweiheit in der Seele. Die Seelenspitze hat ihre eigenen Gesetze. In ihr ist jedes menschliche Tätigsein radikal zu Ende. In ihr gibt es weder Wonne noch Bitternis, keine intellektuellen Prozesse, keine bildhaften Vorstellungen, keine Empfindung. Nicht nur ein „Genießen“ des Göttlichen, sondern jedes „religiöse Erleben“ überhaupt ist von ihr ausgeschlossen.

Franz von Sales bevorzugt den Ausdruck „feine Spitze“ oder „Seelenspitze“ für den Ort der göttlichen Gnadengegenwart. Es entspricht durchaus dem Geheimnischarakter dieses Seelenteiles, daß er ebensogut gegenständig benannt werden kann, etwa „Seelengrund“. Es fehlt auch nicht

die Bezeichnung „Seelenmitte“. Augustinus sagt, auf die Schrift gründend, schlechtweg das „Herz“ und Pascal folgt ihm darin. Doch ist „Herz“ hier nicht im landläufigen Sinne als Sitz des Gefühles zu verstehen. Der Thron, den die Seele für Gott errichtet, ist ihre natürliche und gnadenhafte Bereitschaft, Ihn aufzunehmen; ist ihre Herzeigenschaft, so könnte man sagen, Ihn zu lieben, Seiner innigsten Gegenwart fähig zu sein. Deshalb: das „Herz“.

Bei S. Teresa thront Gott-König auch in der Mitte der Seelenburg, der „großen, weiten Burg, aus sehr hellem Kristall, die viele Wohnungen hat“. Andere Mystiker sagen in ihrem Tasten nach Ausdruck „Seelenfunke“, scintilla animae; sie sehen die Einwohnung Gottes als einen noch verborgen glühenden Funken, der doch bereit ist, sich zum Brande der Seligkeit bewußter Gotteinung zu entfachen.

Oft wird auch alles Seelenhafte überhaupt dieser Gottgegenwart zugeeint und so dem menschlichen Ich unter Führung des zur Selbstherrlichkeit neigenden Geistes entgegengesetzt. Diese Gegenüberstellung hat Claudel in seiner „Geschichte von Animus und Anima“ dichterisch ausgeführt. „Animus“ veranschaulicht die Oberflächenzone des mannigfach beschäftigten Geistes, „Anima“ die Seelentiefe, deren geistige Fähigkeit nicht in der beweglichen, natürlichen Erkenntnis liegt, sondern in der ganz einfachen Schau des Verstandes und in der ganz ungeteilten Haltung des Willens, mit welchem sich die Seele der göttlichen Wahrheit und dem göttlichen Willen liebend hingibt und unterwirft.

In schlichter Form soll noch ein anderes Bild dem Verständnis dieser innersten Wirklichkeit dienen:

Ein König hat sich dem Hause eines seiner Untertanen anvertraut. Er nimmt in einem Raume des Hauses Aufenthalt und lebt dort ganz zurückgezogen. Die Türe seines Saales ist gewöhnlich verschlossen, niemand im Hause kann ihn sehen. Doch alle wissen: er ist da. Der König will nicht, daß alle immerzu den Saal umlagern und müßiggehen. Er will, daß jeder sein Tagewerk verrichte. Dieses Tagewerk aber wird geheiligt, beschwingt, gefördert durch das immer wieder angefachte Bewußtsein: er ist da.

Zu bestimmten Zeiten dürfen alle Hausbewohner ihrem hohen Gaste die Ehre erweisen; da dürfen sie nur für ihn da sein, sich ihm ganz zur Verfügung stellen. Sie treten in den Saal ein. Der König thront hinter einem Vorhang. Sie sehen ihn nicht, aber sie wissen jetzt nicht nur, daß

er da ist, sie sind auch ganz bei ihm. Sie grüßen den König, sie berichten ihm, sie bitten, sie danken, sie loben. Dann schweigen sie, um seiner Antwort Raum zu geben. Sie schweigen, ob er nun hörbar spricht oder nicht. Die Antwort des Königs kann auch Stille sein. Dann horchen sie eben nach der Stille, es ist die Stille des Königs. Sie schweigen in Ehrfurcht, sie schweigen in Liebe und ihr stilles Verweilen in dem geheiligten Raum ist immer kostbar, ob nun der König geredet hat oder nicht, ob er nun einen Zipfel des Vorhangs aufgehoben hat oder ob er ganz verborgen geblieben ist. Sie wissen ja: er ist da, er hört, er sieht, er segnet. Sie gehen mit neuer Kraft an ihr Tagewerk zurück. Sie haben gebetet.

Zu den mannigfachen Namen für den Seelenraum — „Raum“ will hier soweit wie irgend möglich vom körperlichen Raumbegriff gelöst sein —, den der Gott-König inne hat, wenn Er im Begnadeten Wohnung nimmt, zu Seelenspitze, Seelengrund, Seelenmitte, Seelenfünkeln sei wie zusammenfassend noch das Wort gefügt: *S e e l e n h i m m e l*.

„Das Reich Gottes ist in euerm Innern“ (Lk 17, 21), sagt Jesus. Und der heilsbegierigen Samariterin am Jakobsbrunnen offenbart Er: „Die Stunde kommt, da ihr weder auf dem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet . . . Es kommt die Stunde und sie ist bereits da, in der die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten; denn solche Anbeter sucht der Vater. Gott ist Geist, und die Ihn anbeten, müssen Ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten“ (Jo 4, 21—24).

Für den Paradiesesmenschen war es selbstverständlich gewesen, Gott, den Geist, im Geiste anzubeten. Er verherrlichte den Schöpfer dauernd durch jeden frommen Genuß rechtmäßigen Gutes; doch darüber hinaus ganz frei und unmittelbar durch ein liebendes Anrühren seines erschaffenen Geistes an den unerschaffenen Geist. Diese Berührung ist möglich auf Grund der gnadenhaften Einwohnung des göttlichen Geistes in der menschlichen Seele und besteht in einer freudvollen Zustimmung zu dieser Einwohnung, in einem neuen Raumgeben für sie, in einer liebevollen Aufmerksamkeit auf das Wirken des einwohnenden Geistes und in der Empfängnishaltung den Heilsgütern gegenüber, die Er in diesem Wirken unaufhörlich schenkt.

Der Geist, als die Krone menschlichen Seins, trug in sich die freie Willensentscheidung zwischen Gut und Böse und erlitt im Falle auf Grund der lieblosen Empörung gegen den Vatergott die schwerste Wunde. An

dieser Wunde wurde er unsäglich schwach und widerwillig. Der paradiesische Menscheng Geist ließ in souveräner Art die körperlichen Fähigkeiten an der Gottverehrung harmonisch Anteil nehmen. Gesang und Rede, Haltung und Gebärde wirkten sicherlich in angemessener Weise ausdrucksvoll mit. Immer aber blieb der eigentliche Akt der Verehrung im gott-ebenbildlichen und daher des Verkehres mit Gott gnadenhaft fähigen Geiste. Nur er kann Gott „in Wahrheit“ Lob und Liebe zollen.

Der sündig geschwächte, seiner Vollherrschaft über Sinne und Körper verlustige Geist ist in seiner Verarmung stärker darauf angewiesen, von den körperlichen Kräften ergänzt zu werden. Er stützt sich auf das Wort und auf die Gebärde wie auf Krücken. Noch schlimmer: sowie er sich eine äußere Form als Ausdruck der inneren Meinung zurechtgebaut hat, ist er versucht, seiner Schwäche nachzugeben und sich zurückzuziehen. Die geistgebaute Form bleibt wie ein leeres Gehäuse zurück, der Akt der Gottesverehrung wird „geistlos“, mechanisch dargebracht. Er wird dadurch verlogen. Denn der Mensch kann Gott nicht Lob und Liebe zollen ohne sein Bestes, seinen Geist; er tut aber doch so, als ob dies genügend Verehrung wäre: er macht Worte und Gebärden, schlachtet Tiere und Menschen, vergießt Wein, Wasser und Blut, verbrennt Weihrauch und Fett und legt die Gottverehrung ganz in dieses Tun als solches, das doch wertlos ist ohne die Gottaufgeschlossenheit des Geistes.

So geschah es im Tempel zu Jerusalem wie auf dem Berge Garizim; so geschah es in allen Heiligtümern aller Völkerschaften rings um das Erdenrund.

Nun kommt der Heiland und heilt die menschliche Natur, führt den Geist in sein innerstes Heiligtum, den Seelenhimmel zurück — freilich nur soweit er sich zurückführen lassen will. Je mehr ein Geist sich seiner fortbestehenden erbsündigen Schwäche und Armut und Obdachlosigkeit bewußt ist, desto lieber will er sich heilen und heimführen lassen. Darum sind die „Armen im Geiste“ selig; darum ist selig auch die Samariterin, die mit heilshungriger Seele die Lehren des Heilandes empfängt, der ihr den innersten Himmel aufschließt³.

Sind wir nicht auch dieser Lehre bedürftig? Suchen wir nicht immer noch das äußere Heiligtum, vor das wir uns in unserer bloßen Menschlich-

³ Vgl. meine Studie über „Jesus am Jakobsbrunnen“ in der Reihe „Lebensschule der Heiligen Schrift“, Christkönigsverlag, Meitingen.

keit hinwerfen, um nach unseren Kräften eine Gebetsleistung schlecht und recht zu absolvieren? Sind wir ganz hineingenommen in die Wahrheit des inwendigen Gottesreiches? Beten wir im Geiste, indem wir dem Geist-gebet in uns zustimmen? — Nicht gegen den Kirchenbesuch, nicht gegen das Knien vor dem Tabernakel soll das gesagt sein: gerade vom Tabernakel aus, als dem Zelte des sich an uns hingebenden Gottes, muß unser Beten seine wahre innere Form bekommen in der Gegenhingabe an diesen sich hingebenden Gott, der in uns wohnt seit der Stunde unserer Erhebung zu Tempeln des Heiligen Geistes.

Die Einwohnung Gottes in der Seele durch die habituelle Gnade ist eine dauernde. So muß auch die Hinwendung der Seele zu jenem gegenwärtigen Gotte, der sich ihr so ganz persönlich anvertraut, eine dauernde sein, eine z u s t ä n d l i c h e. Eine lockere Kette von getrennten Akten kann hier nicht Genüge tun. Es wird ferner eine Hinwendung des g a n z e n Menschen erstrebt werden müssen, nicht etwa nur des denkenden und redenden. Es wird ferner eine Hinwendung vornehmlich zur A n b e t u n g gefordert sein, d. h. zur besonderen Ehrfurcht vor d e n Eigenschaften Gottes, die Ihn am höchsten über unser „Nichtsein“ und „Sündigsein“ erheben: Seine Allmacht und seine Heiligkeit. Es wird aber auch eine Hinwendung all der Freuden und Sorgen unseres Lebens mitgegeben sein müssen im Loben und Sühnen, im Bitten und Danken. Und all dies habituell, dauernd, zuständig, als i m m e r w ä h r e n d e s G e b e t, wie Jesus es ausdrücklich fordert (Lk 18, 1).

Es ist fraglos klar, daß einer immerwährenden Einwohnung Gottes in der Seele nur geantwortet werden kann mit einem immerwährenden Gebet. Der Gebets a k t hat daher als höchstes Ziel, den Gebets z u s t a n d zu schaffen, zu stärken, zu formen, fortzusetzen. Der Gebetszustand aber bedeutet Zustimmung zum dauernden Gebet Gottes, der in uns lebt. Diese Zustimmung ist naturgemäß eine geistige und es haben die beiden geistigen Grundkräfte Erkenntnis und Wille daran Anteil: die Erkenntnis leuchtet voran, der Wille aber führt sie durch und hält sie fest. Der Wille trägt den Hauptanteil ob des ungeheuren Vorzugs, der ihm zukommt: von allen Kräften darf er allein die Schwelle zur „feinen Spitze“ überschreiten. Von Natur aus blind, kann ihn die Gottesnähe nicht mehr blenden. Jenseits des Bewußtseins hält er die Hinwendung zu Gott fest, vom Denken nur zeitweise kontrolliert.

Das Gebet Gottes in uns ist ein rein göttliches Gebet, soweit

es von der Glut des Geistes in der Lebensbewegung der Dreifaltigkeit ausströmt. Es ist ein gottmenschliches, all unser menschliches Bangen und Sehnen in die göttlichen Liebesseufzer einbeziehend, soweit Christus in uns sein immerwährendes Gebet zum Vater fortsetzt. Unser rein-menschliches Gebet betet nur wirklich, soweit es sich dem göttlichen Beten einfügt, soweit es dem Wirken, das von diesem göttlichen Beten ausgeht, in uns Raum gibt. Ziel des menschlichen Betens ist: Gott in sich beten zu lassen.

Erst das zuständige Gebet ist Gebet im vollen Sinne, nicht mehr Mittel, sondern Ziel. Dadurch aber verliert der Gebetsakt keineswegs seine Bedeutung; er wird im Gegenteil nur unentbehrlicher und kostbarer; denn gerade er ist das ordentliche Mittel zu diesem Ziele. Es geht bei jeglichem Gebet um das Beten selbst, um die Behebung der tiefsten Not, der Not der Gottgetrenntheit.

Der religiös strebende Mensch sehnt sich danach, von Akt zu Akt besser zu beten; doch ist er endlich aus dem Seitenwasser in den tiefen Strom eingemündet, so geht es ihm nicht mehr um das eigene Beten, sondern um das Überhandnehmen des Gottesbetens in ihm. Er beginnt mit einem Tun; doch dieses Tun geht nicht auf weitere Tätigkeit, sondern auf die Bereitung eines Zustandes. Er ist anfangs in sich wirksam; doch das Ziel dieses Wirkens ist: Wirkenlassen. Er soll nicht sich verströmen im Gebet; er hat ja nichts zu verströmen! Er soll sich vielmehr dem göttlichen Strome überantworten, der ohne Unterlaß, lautlos und doch mit tragender, treibender Kraft, im tiefsten Grunde der Seele dahinströmt, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Durch jede gotteskindliche Seele strömt dieser Gottesstrom, nicht nur durch die des „Mystikers“, wie man oft anzunehmen scheint.

Wie schiffte man sich ein auf diesen Strom? Wie stößt man vom Ufer? Das Fahrzeug ist der freie Wille; das gläubige Wissen um den tragenden Strom mit seinen unendlich mächtigen Kräften und seinen geheimnisvoll belebten Tiefen ist das Ruder, das zur Mitte hinlenkt. Ist das Schifflein vom Strome erfaßt, dann treibt es ruhig, auch ohne Ruder, solange es sich treiben lassen will.

Der Beter, der sich selbst Gedanken und Gefühle abquält, um besser zu beten, wie er meint, macht störende, vergebliche Ruderschläge gegen das Treiben des Stromes. Er verliert seine Kraft und hält die schöne, glückliche Fahrt nur auf.

Lieben lernt man durch Lieben: der wiederholte Liebesakt führt zum

Dauerzustand des Liebens. So lernt man auch Beten durch Beten: der wiederholte Gebetsakt führt zum Dauerzustand des Betens.

Was ist nun am Gebetsakt das eigentlich Betende, wenn man so sagen darf? . . . Ist es das **D e n k e n** an Gott? Ist es das Ausdrücken dieser Gedanken in Worten, entweder nach fertigen Formeln oder nach eigener Prägung? Ist es der intellektuelle Ablauf des Verkehrs mit Gott? Ist es die geistige Leistung bei diesem Verkehr? — In diesem Falle würde das Gebet umso besser, je lückenloser der Gedankenzug sich fortbewegte, je ausführlicher einer seine Not, seinen Dank oder seine Gründe, Ihn zu loben, dargelegt hätte. Dann hätten irgend welche geistige Begabungen mehr Spielraum als das Eine, was not tut: die Liebe. Liebe will Vereinigung. So liegt das eigentlich Betende des Gebetsaktes im **B e t e n w o l l e n**, in der Bereitung des Herzens, Träger des zuständigen Gebetes zu sein. Darum ist es auch nicht die Zerstreuung des Geistes, wenn sie unverschuldet ist, die das wesentliche Gebet „unterbricht“, nur die Zerstreuung des „Herzens“, die ohne Schuld nicht zustande kommt.

Wohl wirkt schon jede fromme Anwendung des Geistes auf Gott und die Übernatur einigend; doch lange nicht mit genügender Kraft. Wie die bloße Erinnerung noch kein Gruß ist, so ist das an Gott Denken noch kein Gebet. Doch bereitet die Erinnerung das Grüßen vor und der Gedanke das Gebet: er lenkt das Schiffelein in den Strom hinein.

Der tätige Geist betet nur insoferne, als das liebende Herz ihn ausschickt, gleich einem Pionier, um der Hingabe des **g a n z e n** Menschen an den ihm einwohnenden Gott voranzuleuchten und den Weg zu weisen.

Der Betende will ganz für Gott und nur für Gott da sein, freigestellt sozusagen, ganz zu Seiner Verfügung. Die Haltung soll das zum Ausdruck bringen.

Gefaltete Hände entziehen sich jeder profanen Tätigkeit, sie sind müßig für Gott: *Deo vacare*. Gebreitete Hände, wie der Priester in der heiligen Messe oder auch Oranten auf alten Bildern sie zeigen, geben der Aufnahmebereitschaft und Hingabe selbst an die Kreuzigung Ausdruck. Über dem Herzen gekreuzte Hände hüten die Sammlung und legen sich schützend vor das Heiligtum der Liebeseinigung von Gott und Seele.

Der Kniende verzichtet auf den Gebrauch seiner Füße, er setzt sich sozusagen außer Gefecht. Nicht einmal der natürlichen Körpergröße will er sich rühmen, als hätte er sie von sich selbst. Der Kniende „gibt klein

bei“, er bekennt sein „nihil et peccatum“ (Vinzenz Pallotti), er unterwirft sich, er liefert sich aus, nicht widerwillig, sondern in Anbetung. Der Knieende mit gefalteten Händen gibt das Bild freiwilligen Gebundenseins.

Der uns immerwährend einwohnende Gott garantiert unser immerwährendes Gebet. Er verlangt es nicht von unserer Armseligkeit, ohne es selbst in uns zu vollbringen; denn er hört nicht auf in uns zu beten, solange wir kein Hindernis entgegenstellen. Hindernis aber ist noch nicht unser Nichtdarandenken; Hindernis ist erst unser Nichtwollen, unser Hinwegstreben von Gott, unsere Abkehr, die Sünde. Freilich, ein dauerndes Nichtdarandenken ist schon schuldhaft, ist schon widerstrebend und sich entziehend. Denn der tätige Gott wirkt auf unseren Willen immer wieder so, daß dieser ab und zu und fortschreitend in steigendem Maße alle Kräfte zur „feinen Geistes Spitze“, dem Gottesthron in der Seele, hinwenden will, so daß der ganze Mensch in sich daheim sei für den gegenwärtigen Gott. Wird diese Sammlung nicht öfters erneuert, so verwildern die Kräfte, ihre zentrifugalen Strebungen nehmen überhand und gefährden die Einheit.

Die drei großen Kräftegruppen des Geistes stehen nun in ganz verschiedener Weise dem Ruf zur Sammlung gegenüber: der Wille ist ganz in seiner Macht, der Verstand ist halb in seiner Macht, das Gefühl ist gar nicht in seiner Macht. Nur der Wille kann in der Hingewandtheit zu Gott so verfestigt werden, daß er dauernd hingegeben bleibt und dadurch ohne Unterbrechung in der Gotteinung, also im Gebet ruht. Mehr als diesen Willen verlangt Gott nicht von uns. Das Gebet ist Gebet im vollen Sinne, wenn der Wille diese Haltung einnimmt; denn solange der menschliche Wille dem göttlichen Willen geeint ist, ist der Mensch Gott geeint. Der Wille bleibt in der Einung, solange er den Entschluß zur Hingabe und Annahme von Liebe zu Liebe nicht widerruft. Der Widerruf ist allerdings schon da, wenn er einer klar erkannten Verpflichtung zum aktuellen Gebet widerstrebt, also eine Gnadenanregung, nun ganz für Gott in sich daheim zu sein, abweist. Er zieht dann eine Arbeit oder Ruhe oder ein Genießen als solches der Sammlung auf Gott vor. Indessen ist es klar, daß Arbeit oder Ruhe oder Genießen im Willen Gottes den Zustand des Betens nicht unterbrechen.

Die Verfestigung des Willens auf Gott wird durch die „gute Meinung“ erreicht. — Wer in tieferer Sicht alles Tun und Lassen und Leiden „gut meint“, der bezieht es nicht nur auf Gott als Ihm zu Ehren getan, gelassen

und gelitten, sondern er tut und läßt und leidet alles auf die Einung mit Gott hin, in der Übereinstimmung beider Willen, des göttlichen und des menschlichen. Dadurch aber wird alles Tun und Lassen und Leiden Gebet.

Christus ist in seiner Gottmenschheit das Ur-Sakrament, Seine Menschheit ist das sichtbar wirksame Zeichen für Seine Gottheit als den Ursprung aller Gnaden. Er ist auch das Ur-Gebet, als untrennbar wesenhafte Einung von Gott und Mensch. Bei Ihm war das zuständige Gebet existentiell, es konnte gar nicht unterbrochen werden. Und doch hat auch Er den Gebetsakt gepflegt und das gewiß nicht nur zu Beispielszwecken, sondern aus eigenstem Bedürfnis und Wertschätzen des aktuellen Gebetes.

Die Grundbedeutung und Wirkkraft des Willens für die Gotteinung bezeugt ausdrücklich das Himmelreichgleichnis von der wachsenden Saat (Mk 4, 26—29). — Das Ausstreuen der Saat erfolgt auf einen wirksamen Willensentschluß hin, der den ganzen Menschen in Bewegung setzt. Der Wille dauert unverändert fort, solange er nicht ausdrücklich aufgehoben wird. Der Verstand mußte vorausgehend die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit des Tuns begründen und muß auch weiter soweit Anteil nehmen, daß die Handlung richtig gesetzt wird. Er überwacht die Ausführung, damit der Same gut ausgestreut werde. Ein gelegentliches Abschweifen kann dabei nicht schaden. Die Körperkräfte gehorchen dem Willen unmittelbar. Das Gefühl hat soweit Anteil, als es ihm gegeben wird. Auf die Wirksamkeit der Aussaat ist es ohne Einfluß. Der Same gedeiht nicht besser, wenn der Landmann beim Säen froh bewegt war, als wenn er schweren und trockenen Gemütes dahinschritt. Das „Schlafen und Wachen“, während dessen die Saat ruhig weiterkeimt, verdeutlicht die Freigabe des Denkens und Fühlens für alle nötige Arbeit und Ruhe. Der Wille schläft nie. Er bleibt auch im Schlafe des Geistes und Körpers wirksam. Er vermag jeden Herzschlag und Atemzug während des Schlafes in Gebet, also in den Fortgang der liebenden Gotteinung, in das Wachstum des Gottesreiches in uns zu wandeln. Der Wille des Mannes, der die Saat ausgesät hat, dauert so lange fort, solange er nicht hingehet und die wachsende Saat aus dem Boden reißt. Sein Wille ist keineswegs die treibende Kraft dieses Wachstums, die kommt allein von Gott; aber Gott läßt seinem Willen Spielraum, so daß er das Wachstum verhindern könnte.

Und wenn er es nicht verhindert, so hat er mit Anteil an diesem Segenswachstum. Ganz genau so geht es mit dem menschlichen Gebet.

Wir halten also klar daran fest, daß der wesentliche Vorgang des Betens im Willen als dem eigentlichen Sitz der Gotteinung vor sich geht. Der Wille stimmt dem geheimnisvollen Vorgang göttlichen Eingriffs in der feinen Geistesspitze zu und leistet somit das eine und einzige, das Gott als unsere Mittätigkeit erfordert.

Der Wille aber bedarf, als eine an sich blinde Fähigkeit, notwendig des Verstandeslichtes. Der säende Mann kann nicht ganz gedankenlos säen, er muß auch das Denken bis zu einem gewissen Grade auf seine Tätigkeit sammeln. Je größer die Liebe zu der vorgenommenen Tätigkeit, desto intensiver die Sammlung. Einer bloß natürlichen Tätigkeit wenden wir die gerade nötige Sammlung zu, etwa einer Handarbeit; genügt zur Vermeidung von Fehlern eine beiläufige Aufmerksamkeit, so dürfen sich die Gedanken ruhig durch Lesen, Reden, Hören abziehen lassen. Wenn aber die Tätigkeit als solche liebende Hingabe sein soll, Hingabe des ganzen Menschen, so muß die Ablenkung als ein schädlicher Mangel an dieser Tätigkeit, als Beeinträchtigung empfunden werden.

Da nun Gott der Erstwirkende, ja wir können sagen, der Allwirkende im Gebet ist — ohne unsere nötige Mittätigkeit als einer reinen Übergabe an ihn auszuschließen —, so würde es freilich durchaus genügen, wenn wir uns in vollster Ruhe an diese Seine Wirksamkeit zur Ausbreitung des Gottesreiches in unserer Seele überliefern wie die Saat dem Erdreich. Es ist aber eine unbestreitbare Tatsache, daß unser Denken normalerweise nicht ruhen kann: kaum im Schlafen, daher die Träume, geschweige denn im Wachen. Gedächtnis und Phantasie spielen unausgesetzt durch unser Gehirn. Selbst in der Entspannung sucht das Denken nach einem Gegenstande, an dem es sich fortspinnen kann, wie träumend. Fehlt ihm dieser Gegenstand, so wird es sich bald unbehaglich fühlen und Langeweile empfinden. Darum brauchen Menschen, die keine eigenen Gedanken haben, notwendig die Zubringung eines Gegenstandes von außen, Lektüre, Kino, Theater, vielleicht nur das Zusehen vom Fenster aus, wie Menschen auf der Straße gehen. Sie nennen es „Zerstreuung“ und das ist es wohl auch, wenn die Gedanken schmerzhaft auf einen quälenden Gedanken festgebant waren, so daß Ablenkung eine Wohltat ist. Zumeist handelt es sich aber gar nicht um die Wohltat dieser nötigen Zerstreuung, sondern um den Inhalt für eine peinliche Leere.

Anregende, fesselnde, die Phantasie befruchtende, das Unterbewußtsein füllende und bildende und von daher den Willen stärkende Gegenstände vorzuführen, das ist der Zweck guter Bücher, Vorträge und auch Predigten. Sie wollen einen reichen Vorrat an solchen Gegenständen schaffen, der sozusagen die Speicher des Geistes erfüllt und für Zeiten des Mangels bereitsteht, aber überdies auch als eine wahre Wertwelt gewaltigen Einfluß auf die Willensentscheidungen nimmt.

Das *Betrahten* religiöser Stoffe geht nun auch auf eine Bereicherung und Festigung dieser Wertwelt aus. Das *Beten* hingegen nicht. Das Beten will keinen Wert außer Gott selbst, das höchste Gut, so wie es sich dem Menschen einigend mitteilt. Im Gebet geht also unser Erkennen und Urteilen nicht auf Bereicherung aus und es dürfte ganz ruhen, um Gott Raum zu geben, wenn es eben ruhen könnte. Wir haben schon festgestellt, daß es normalerweise nicht ruhen kann. Abgelenkt will es nicht werden und darf es nicht werden wollen; denn die Liebe verlangt danach, den ganzen Menschen und vornehmlich den ganzen Geist mit Verstand und Willen an Gott hinzugeben. Das immer bewegliche Denken muß sich also in seiner Weise mit Gott verbinden, indem es sich Gott und göttliche Dinge, menschliche Not und göttliches Erbarmen zum Gegenstand nimmt. Deshalb denken und reden wir beim Beten.

Viele meinen nun, eben dieses Denken und Reden sei wesentlich unser Gebet. Darin liegt ein Irrtum. Unser Gebet beruht auf dem dauernden Willensentschluß zu beten, d. h. dem Gebet Gottes in uns Raum zu geben. Wenn wir im Gebet denken und reden, so machen wir aus der Not eine Tugend. Weil wir an irgend etwas denken müssen, so denken wir an Gott und dieses Denken auf Grund des Liebeswillens wirkt stärkend auf eben die Liebe zurück, so wie das Denken an die eigene Armseligkeit und Not naturgemäß die Aufnahmebereitschaft für den göttlichen Reichtum vertieft.

Dennoch wäre es besser, und unsere innerste Sehnsucht geht heimlich danach, wenn unser Eigendenken ganz schweigen und ganz still in Gott ruhen könnte. Dieses Schweigen wäre mehr Raum für Gott als jedes Denken es sein kann und somit unendlich kostbar. Das Eigendenken bedeutet doch immer die Gefahr der Stärkung des Ich-Mittelpunktes gegenüber dem Gott-Mittelpunkt und damit Vereitelung des Gebetszieles: Übergabe des Ich an Gott.

Nun tritt tatsächlich Gott je nach Seinem Wohlgefallen manchmal aus der Zurückgezogenheit in der feinen Seelenspitze heraus und ergreift das

Denken so, daß es schweigen und in Ihm ruhen kann. Das ist eine ungeheure Wohltat, eine große Gnade und die erste Stufe jenes umgestaltenden Überhandnehmens der Gottestätigkeit in der Seele, die zu den Phänomenen der Mystik führt.

Niemand wird daran zweifeln, daß ein solches Beten, bei dem das Denken ganz still in Gott ruhen und daher ganz ohne jede Ablenkung Seine Wirkung erfahren darf, unvergleichlich höher steht als ein Beten mit Eigendenken, das doch mit seinen, wenn auch noch so subtilen Geräuschen, die Gottestätigkeit in uns verschattet.

Ist aber dieses Gebet der Ruhe, wie es wohl genannt wird, das höhere wegen seiner tieferen Umgestaltungswirkung, dann ist es doch klar erwiesen, daß unser Denken und Reden nicht zum Wesen des Gebetes gehört. Wir sehen es dafür an, weil sich hier eigentlich unsere Anstrengung konzentriert. Wo Gott schon einigermaßen erkannt und geliebt wird, ist der Willensentschluß, die angemessene Zeit dem Gebet zu widmen, also bei sich daheim zu sein für den gegenwärtigen Gott, nicht erst hart abzurufen. Man will von Herzen gern Gottes Gebot, ja Gottes Wunsch erfüllen. Man besteigt das Schifflein, stößt vom Ufer, rudert kühn auf den Strom der göttlichen Liebe hinaus und kentert bald jämmerlich in das Meer des eigenen Gedächtnisses, in dem sich tausenderlei Gestalten tummeln. Ehe man sich dessen versieht, ist man in der Zerstreung fast ertrunken. Nach einer Weile kommt man zu sich, erschrickt, kränkt sich, klagt sich an und bemüht sich, den Faden des Gotteslobes wieder aufzunehmen. Die Gedanken gehorchen eine Weile, dann schlägt das Schifflein wieder um.

Geht es nur den ganz Kleinen so? O nein: die große Teresa von Jesus klagt einmal: „Wenn die Leute wüßten, wie es beim Gebet oft in mir aussieht; nicht ein Credo lang kann ich gesammelt bleiben.“ — Was ist es nun mit einem solchen Gebet? Ist es nutzlos, mangelhaft, ja vielleicht sogar schädlich und sündhaft? . . .

Die Aktivisten lassen freilich an einem solchen Gebet kaum etwas Gutes, obwohl auch sie zugeben müssen, daß die einmal gefaßte Absicht zu beten, solange sie nicht widerrufen wird, auch dem zerstreuten Gebet noch etwas von Frömmigkeit mitteilt. Wir aber sagen, daß dies ein gutes, ein sehr gutes, ja das beste Gebet sein kann, wie es diese Seele eben jetzt nach Gottes Willen zu vollbringen vermag, und daher von großer Fruchtbarkeit für das Gottesreich.

Zur Unterstützung dessen seien einige Stellen aus den Schriften des P. Louis Thomassin zitiert, eines „Metaphysikers des Gebetes“, wie Bremond ihn nennt, aus dem 17. Jahrhundert⁴: „Wir müssen es immer wieder sagen: wenn wir mündlich beten, so betet nicht der Mund, nicht der Gedanke, sondern der Wille und das Herz.“ ... Wir kennen den Willen und das Herz nun schon als die entscheidenden Fähigkeiten, weil sie im menschlichen Geiste der feinen Spitze zunächst gelagert und durch ihre Eigenart imstande sind, an der passiven Wirkungsweise dieser feinen Spitze teilzunehmen. Weiter: „Der Entschluß, zu beten, ist schon Gebet. Beten wollen, anderes unterlassen, bei zerstreuten Gedanken nicht freiwillig stehen bleiben, betrübt sein, wenn sie sich dennoch eindringen, nie aus Ehrfurcht vor Gottes Gegenwart ihnen **a u s d r ü c k l i c h** zustimmen, das ist noch ein **A u f m e r k e n**. Man hat wohl Mühe zu glauben, daß, während die äußeren Bezirke der Seele mit fremden Vorstellungen erfüllt sind, man betet. Dennoch glaube ich, daß es so sei ... Auch während der unfreiwilligen Zerstreungen hofft die Seele des Gerechten, erstrebt und liebt die Ewigkeit ... Sie ist dahingezogen durch ein ‚Gewicht‘, das sie, wenn sie nur eben die Unordnung bemerkt, wieder zurechtrückt. Das Gebet war ja nicht unterbrochen, zum mindesten nicht das des Herzens. Der Wille zu beten wirkt fort. Er hält den Körper in der Haltung des Gebetes, formt die Bewegung der Lippen ... Man betet im Geist und in der Wahrheit, wenn dies Empfinden dem Herzen eingeprägt ist. Man braucht es nicht notwendig im Bewußtsein zu tragen. Es könnte im Bewußtsein und dennoch dem Herzen fremd sein. Ebenso kann es im Herzen sein und nur selten ins Bewußtsein dringen.“

Wir entsinnen uns der merkwürdigen Lehren des Franzosen Coué, der mit Anreden des Unterbewußtseins den Körper beeinflussen wollte. Er rät der Mutter, dem Körper des schlafenden Kindes zu befehlen, stark und gesund zu sein; er lehrt den Kranken, seinem Körper unermüdlich vorzusagen: es geht mir alle Tage besser. Der Wille nehme den Auftrag an und stärke sich an seinem Klange. Wir zweifeln nicht an der Unzulänglichkeit dieser Heilmethode; doch etwas Wahres ist wohl auch hier gegeben. Und ebenso kann der Liebeswille zu Gott gestärkt werden durch den Klang liebender Worte, denen der Verstand aus **U n v e r m ö g e n**, nicht aus Teilnahmslosigkeit! — aus Unvermögen nicht zu folgen vermag.

⁴ Bei Bremond 173 ff.

Von der heiligen Lioba wird berichtet, sie habe sich, während sie schlief, beständig von einer ihrer geistlichen Töchter aus der Heiligen Schrift vorlesen lassen und aus dem Schläfe heraus habe sie jeden Lesefehler verbessert. Hier war das Unterbewußtsein durch die gesammelte Hinwendung des gesamten Seins an das Göttliche schon zum aufnahmefähigen Organ geworden, die begrenzte Leistungskraft des Intellekts wirksam zu ergänzen.

Trotz alledem müssen wir an der Zerstreuung leiden; denn sie ist eine Unordnung, wenn auch nicht notwendig eine moralische, so doch eine metaphysische. Sie trübt doch die Harmonie der Kräfte, wie Gott sie ursprünglich für den Menschen gewollt hat und wie der Liebeswille des Menschen sie auch zu Gottes Wohlgefallen ersehnt. Je mehr indessen die Zerstreuung als Leid erlebt wird, desto weniger hindert sie die Wirksamkeit des Gebetes, ja, desto sicherer wird sie zum Heiligungsmittel, wenn sie recht ertragen, als Kreuz ertragen wird. Der Christ steht nicht so zum Leid, daß er es um jeden Preis abwerfen will. Wenn Gott es verhängt, so nimmt er es an und trägt es. Deshalb soll auch der Kampf gegen Zerstreuungen kein krampfhafter sein. Es genügt, bei den zerstreuenden Gedanken nicht freiwillig stehen zu bleiben, ihnen nicht ausdrücklich zuzustimmen. Es genügt, die Sehnsucht wachzuhalten, alles über Gott vergessen zu dürfen; doch auch diese Sehnsucht braucht nicht bewußt zu bleiben. Darüber hinaus soll der Zerstreuung kein zu großes Gewicht beigelegt werden. Wenn sich der Wille zu sehr auf die Bekämpfung der Zerstreuung richtet, so kommt zur Zerstreuung des Geistes leicht die des Herzens dazu und das Gebet ist wirklich unterbrochen. Wir wollen dann nicht mehr Gott, sondern unser tadelloses Gebet. Es kann eine ganz grobe Eigenliebe sein, die eigenen Unvollkommenheiten nicht mehr ertragen zu wollen, weil sie zum Kreuz geworden sind.

Bei aller unfreiwilligen Zerstreuung des Geistes besteht die ungeteilte Aufmerksamkeit auf Gott in der feinen Spitze fort. Wenn wir loben wollten, so vollzieht sich dort wirklich das Lob oder, je nachdem, der Dank, die Bitte, die Sühne. Macht uns der Kampf gegen die Zerstreuung unruhiger als die Zerstreuung selbst, so ist er schlechter als die Zerstreuung. Wir hindern vielleicht durch das krampfhaftes Festhalten an einem Gebetstext den Flug des Geistes, den Gott nach Seinem Willen auf die Bahn der Liebe führen wollte! Was wir für Zerstreuung hielten, das war vielleicht ein göttlicher Hauch, den wir aus Eigenwillen abgewiesen haben! Auch

ein anspruchsvolles Nachdenken über den Grund der Zerstreuung, über sich selbst, zieht von Gott ab. Gott leuchtet nicht unsere Gehirnwindungen ab nach lückenlos geschlossenen Gedankengängen; einzige Rechenschaft, die Er verlangt, ist die über das Wachstum an Liebe, an Hingabe, an Bereitschaft, Gott wirken zu lassen. Wenn wir uns im Gebet, sei es aus irgend einem Grunde, ereifern, so schwelt unser eigener trüber kleiner Brand in uns. Wenn wir gelassen sind, zündet Gottes Geist ein reines heiliges Feuer an. „*Orationi vacare*“ ist ein trefflicher Ausdruck: leer sein, frei sein dem Beten Gottes in uns, auch leer und frei von Selbstvorwürfen und Selbstquälereien.

Der mit der Fortdauer des Willens fortdauernden Gebetseinung mit Gott müßte die Seele schon auf Grund der Hoffnung gewiß sein; denn es ist doch undenkbar, daß ein allgütiger Gott die Seele, die aus ehrlichem Wollen nach der Einung im Gebete mit Ihm verlangt, auch nur eine Sekunde wirklich von sich stieße, weil ihr die Gedanken nicht gehorchen. Warum aber verhängt Gott dieses Kreuz über liebende, ja über heldisch liebende, heilige Seelen? — Weil im Kreuz allein, in jeder Art von Kreuz, das Heil liegt. Im unentwegten Streben gottwärts, allen Zerstreuungen zum Trotz, stärkt sich der liebende Wille. An der Bewährung des Standhaltens wächst die Treue. Am Leid der unerfüllten Sehnsucht nach voller Gotteinung lernt die Seele das Gut der ewigen Ruhe in Gott immer tiefer schätzen. „Während der schlimmsten Zerstreuungen“, so sagt ein anderer „*Metaphysiker des Gebetes*“, der Dominikaner Piny, „kann man das Gebet des Herzens vollkommen üben, um so vollkommener, als unsere Einigung mit Gott dann frei von Eigenliebe, dem Schöpfer näher und angenehmer ist“⁵.

Auch was Zerstreuungen angeht, läßt Gott wohl sinken, aber nicht ertrinken. Er wird die sich ängstigende Seele dann und wann einen Hauch Seiner himmlischen Ruhe verkosten lassen; Er wird über das zuckende Geistflämmchen für Augenblicke seine Hand, gleich einem Dome wölben, so daß es ruhig zu brennen vermag.

Die Unbotmäßigkeit des Denkens ist zweifellos eine Folge der Erbsünde. Infolge des Aufruhrs gegen Gott sind die Kräfte auch gegeneinander in Aufruhr geraten. Der Geist hätte führend voranleuchten sollen. Er wurde durch die Verwundung der Natur geschwächt und hat damit

⁵ Bremond 237.

die volle Herrschaft sogar über sich selbst verloren. Im harmonisch befriedeten Menschen kann ein Zwiespalt zwischen Wollen und Denken gar nicht entstehen. Der Verstand gibt das Licht, der Wille die Kraft; der Verstand führt, der Wille trägt. Nun aber sind sie nicht nur unbotmäßig, sondern auch mißtrauisch gegeneinander. Der Verstand hat den Willen oft schon falsche Wege gewiesen und der Wille hat den Verstand oft schon in dunkle Tiefen hinabgezogen. Beide bedürfen der Heilung durch die Erlösungsgnade. Die Gnade heilt nun zunächst den Willen und läßt es manchmal nach Gottes weisestem Ratschluß bei der Heilung des Willens allein bewenden. Es gibt Heilige, die gerade darin heilig sind, daß ihr Wille unverwandt im Willen Gottes ruht, indessen der Verstand von wilden Glaubenszweifeln geschüttelt oder durch unüberwindliche Zerstreuungen an einer Sammlung auf Gott gehindert wird und das Gefühl den Stürmen sinnlicher Versuchungen preisgegeben bleibt. Gott verheißt den Frieden denen, die „guten Willens“ sind; nichts anderes verlangt Er; der gute Wille aber bewährt sich gerade dann, wenn er vom Denken und Fühlen im Stich gelassen, ja geradezu bekämpft wird.

Je mehr wir nun auf Erden unter diesen Dissonanzen leiden, desto mehr wird unser Wille zu Gott hindrängen, unsere Sehnsucht wachsen, unser Hungern und Dürsten nach himmlischem Frieden sich steigern und die Freude am göttlichen Triumph über alle unsere widerstrebenden Kräfte in Ewigkeit alle Vorstellung übertreffen.

So schwer das Kreuz des sich verweigernden Denkens für den Beter werden kann, es ist doch noch nicht das schwerste. Viel schwerer noch ist das Kreuz des sich verweigernden, scheinbar verweigernden Gottes. Wir machten uns ein Bild, wie sich die treuen Hausgenossen allesamt zu bestimmten Zeiten im Gemach des Königs versammeln, auch wenn er sich verbirgt und schweigt. Das sichere Bewußtsein seiner Gegenwart, seiner Einwohnung, an der gar nicht gezweifelt werden kann, genügt. Es mag indessen dieses Sich-verbergen und Schweigen, wenn es zu lange andauert, besonders wenn es in Zeiten fällt, da man des Trostes und Rates dringend bedürfte, fast unerträglich werden. Es kann sein, daß unter dem kalten Anhauch dieses Schweigens der Blütengarten eines liebenden Gemütes einfach hindorrt und abstirbt; es kann sein, daß die Last dieses Schweigens alle Stützen abknickt, so daß nichts mehr bleibt als der nackte Stamm des Glaubens allein. Trostlosigkeit stellt sich ein, Trockenheit, Dürre, die das Gemüt verheeren, unabhängig davon, ob der Verstand auch durch Zer-

streuungen gequält ist oder vielleicht sogar in strenger Zucht auf Gott gesammelt zu bleiben vermag.

Hier zeigt es sich nun, daß die Willenskraft, die das Denken doch wenigstens immer wieder von Zeit zu Zeit auf sein Ziel zurückzuführen vermag, dem Fühlen gegenüber völlig versagt. Mit keiner Anstrengung vermag sie das Gefühl auch nur vorübergehend zum Aufflackern zu bringen. Wir reden hier noch gar nicht von den außergewöhnlichen Läuterungsleiden der Mystiker, die nur in heroischer Liebe, in totaler Liebe durchgelitten werden können. Wir denken an etwas ganz Alltägliches, das wohl jedem Christen zustößt und auch den Sinn der Läuterung haben mag.

Kehren wir zum Gleichnis vom säenden Manne zurück. Wir sagten: der Wille, die Saat zu säen, ist maßgebend. Das Denken muß soweit beteiligt sein, daß er richtig und zweckentsprechend handelt. Das Gefühl spielt gar keine entscheidende Rolle. Normalerweise wird er ja auch seine Freude daran haben, wenn er so dahinschreitet und die Körner mit weitem Wurf in die bereiteten Furchen streut. Es kann von einer Stillvergnügtheit bis zu einem wahren Herzensjubiläum kommen darüber, daß er so mitwirken darf an Gottes Schöpfungstat. Für das Keimen der Saat ist diese Freude ganz ohne Belang. Vielleicht ist ihm sein liebstes Kind gestorben und er hätte eigentlich in diesem Frühjahr überhaupt keine „Lust“, die Saat zu säen. Er geht aber mit schwerem, treuem Schritt und sät. Er ist groß, fast erhaben bei solchem Säen! Der Boden nimmt das Korn aus seiner dienenden Hand entgegen und es wächst zu gesegneter Ernte auf. Der Mann stimmt diesem Wachstum zu, obwohl er sich nicht daran freuen kann. Er geht nicht hin, die Saat aus dem Boden zu reißen; sein Wille hält aus, wo sein Fühlen versagt.

Ähnlich verlangt es Gott vom geprüften Beter: er muß dem Wachstum, das Gott in ihm bewirkt, zustimmen, auch wenn er sich daran nicht zu freuen vermag. Er muß es immer wollen und sich in der Betenszeit ganz daran hingeben, obwohl er lieber etwas täte, das sein Gemüt anspricht. In Wahrheit ist Gott der Seele nie so nahe und so wirksam gegenwärtig, als wenn Er schweigt und das Gefühl nicht anzieht. Denn alles, was wir aufnehmen, als wäre es eine Antwort und Mitteilung Gottes, das innige Gefühl des Trostes, der Andacht, des Verstandenseins, des Liebens und Hoffens, ja, der ganz persönlichen Zärtlichkeit zur erhabensten Majestät, die zugleich die Seele bräutlich an sich zieht, die Wohltat stiller Tränen und heimlichen Jubels, all das sind doch nur Vorboten Gottes, nicht Gott

selbst. Den Ort der Einung, die feine Spitze der Seele, läßt Gott stets ohne jedes sinnliche und geistige Gefühl, weil Er eben dort unmittelbar wirken will und der Mensch im Pilgerstande seine Unmittelbarkeit nur im Schweigen ertragen kann. Breitet sich dieses Schweigen über das ganze Gemüt hin aus, so ist es im gottliebenden und gottsehenden Gemüt wie eine Ausbreitung der Seinsweise des höchsten Seelenteiles, der feinen Spitze, über die geringeren Gebiete hin zu werten. Man könnte dabei ganz ruhig sein und voll unsinnlicher, rein geistiger Freude.

Was uns quält und beunruhigt, das ist ja wohl, daß die Empfindungen nur von Gott nicht angesprochen erscheinen, von geschöpflichen Dingen aber doch. Hier wiederholt sich die Ablenkung des Geistes auf einer anderen Ebene, die wegen der größeren Willkür und Unbeherrschtheit noch unheimlicher ist. Man will ja Gott im Gebete fühlen, nicht so sehr des Genusses wegen, sondern um sich immer mehr an Ihn und nur an Ihn zu binden. Indessen ziehen uns geschöpfliche Strömungen an; wir sind voll Sorge, Sehnsucht, Ehrgeiz, in allerhand Erinnerungen und Wünsche hineingespannt, allerhand Geschaffenes greift in die Saiten unserer Seele und spielt auf ihr, nur Gott nicht, scheinbar nicht. Das feinste Instrument der Seele, die Spitze, ist dennoch sein und ihre Melodie blüht auf aus der Treue unseres Wollens, unseres Drängens hin zu Gott. Das himmlische Lied unserer eigenen Seele können wir selbst nicht vernehmen, solange wir im Pilgerstande sind. Gott aber hört es und achtet darauf wie auf die schönste Musik und freut sich daran. Es klingt Ihm um so reiner, je selbstloser die Liebe ist, aus der es sich erhebt, je mehr die Seele wirklich nur mit Ihm vereint sein will, nicht aber Ihn fühlen, Ihn genießen.

Sobald die unfreiwillige Zerstreuung und die Trostlosigkeit als Kreuz genommen werden, ist alle Furcht, als könnten sie von Gott trennen, haltlos; denn das Kreuz trennt niemals von Gott, im Gegenteil: nichts verbindet so wesentlich mit Ihm. Das Gefühl Seiner Gegenwart, wenn es zu sehr geschätzt wird, mehr als Gott selbst, birgt vielmehr die Gefahr der Trennung in sich.

Doch wenn die Furcht, durch unzulängliches Gebet von Gott getrennt zu werden, im Falle des guten Willens auch haltlos ist, so wird sie doch bleiben; denn sie gehört ja zum Kreuz dazu. Am treuesten dient, wer in der Furcht dient, nicht recht zu dienen. Am reinsten liebt, wer in der Furcht liebt, ohne Liebe zu lieben. Hier liegt die bodenlose Armut des Geschöpfes zugrunde, das keines Dinges sicher ist, nicht einmal dieser

seiner Armut. Daraus wächst ihm die Unruhe, es könnte an der Mangelhaftigkeit seines Betens nicht genug leiden, vielleicht gar kein Leid darob empfinden. Da sei nun beigefügt: am demütigsten leidet, wer um Gott leidet in der Furcht, ohne Leid um Ihn zu leiden. Auch das Leid sitzt im Willen und es genügt, daß der Wille leidet, ohne Teilnahme der affektiven Kräfte, die sich ihm entziehen. Der Wille ist eine vollkommen geistige Kraft, und was in ihm vorgeht an *caritas* und *passio*, das muß nicht fühlbar werden.

Kampf gegen die Zerstreuung muß geführt werden. Doch er hat nicht zum Ziel das Ausschalten aller abschweifenden Gedanken, die uns hindern, das eigene Denken vor Gott zur Geltung zu bringen. Gott liegt an unseren Gedankengängen nur soviel, als sie unsere Liebe durch die feine Wechselwirkung zwischen Denken und Wollen stärken sollen. An Gedankengängen aber, die uns vielleicht noch eitel machen, weil wir uns in ihnen selbst gefallen, liegt ihm gewiß nichts. Da kann sogar der Verzicht auf eigene Gedanken die schönste Opferhaltung sein. Doch auch dieser Verzicht enthält noch alle Gefahren der Beschäftigung mit sich selbst. Da begnadet uns Gott zuweilen mit einem „Nicht-denken-können“. Das bedeutet Alleinherrschaft Gottes, das bedeutet den ungeheuren Vorzug vollkommener geistiger Armut, reiner Abhängigkeit. Das bedeutet den Eintritt in das Allerheiligste der Liebeseinung. Danken wir Gott, wenn das Denken sein Flackern und Fragen einstellt und sich schweigend beugt dem Denken Gottes in uns. Man könnte einen solchen Zustand, voll Trockenheit, Verlassenheit, wie ausgeraubt und voll Marter eine *umgekehrte Ekstase* nennen. Sie hätte vor der echten Ekstase den Vorzug, die Gefahren geistiger Genußsucht, Sensationssucht und daher die Gefahr der Täuschung auszuschließen. Die echte Ekstase hat ihren Wert nicht in den Wonnen, sondern in der unvorstellbaren Entfaltung des Liebesbrandes durch das Ergreifen und Hineinreißen all dieser halb und ganz der Sammlung widerstrebenden Kräfte des Denkens und Fühlens in das Glutmeer der göttlichen Liebe selbst. In dieser göttlichen Überwältigung ist der Mensch „außer sich“ (negativ) und „in Gott“ (positiv), so sehr, daß jede Zerstreuung, jede Abspaltung nur eines Schattens seines Denkens und Fühlens unmöglich ist. Die Heilkraft der Ekstase liegt in einem Höchstmaß an *Ruhe*, in das die Seele versetzt wird, ähnlich wie ein Pneumotorax den zu heilenden Lungenflügel in Ruhe versetzt.

Unser Beten im Jenseits wird dauernd diese Ruhe genießen, ohne

Ekstase zu sein. Wir werden so in Gott hineingenommen sein, daß wir nicht mehr „außer uns“ geraten müssen, um ganz in seinem Bann zu leben. Doch nicht nur die Ekstase, diese außergewöhnliche, nicht anzustrebende Gottüberwältigung, deren bloße Möglichkeit uns erschauern läßt — denn Gott ist furchtbar in der Gewalt Seiner Liebe —; nicht nur die Ekstase, auch das gewöhnliche Gebet hat seine Heilkraft in der Beruhigung unseres gesamten Seins. Darum wird es je heilkräftiger wirken, nicht je mehr wir es anzustacheln, sondern je mehr wir es zu beruhigen wissen, auch wenn wir uns für strengsten Aposteldienst, wenn wir uns für das Martyrium bereithalten. Die Erregung zur Tat geht nicht von uns selbst aus, sondern vom Heiligen Geist. Wenn in der harrenden Schar zu Jerusalem noch eigene Erregung flackerte, so ging von einer Beterin in ihrer Mitte die Ruhe aus, die zur Empfängnis des Pfingstgeistes bereit machen sollte: von Maria.

Das Gebet Marias können wir uns nicht anders denken als zutiefst ruhevoll. Alle Begleitmomente unseres Betens: Sammlung, Haltung, Text, Orgelspiel, alles soll der Gewinnung einer solchen gnadenhaften Ruhe dienen, die Ruhe aber dient Gott.

Es ist ein ungeheurer Vorzug von Rosenkranz und Litanei, durch ihren Rhythmus diese Ruhe zu fördern. Wir scheuen nicht einmal den Ausdruck: die Unruhe einzuwiegen, einzuschläfern, soweit es eben um die störende Eigenmächtigkeit unseres Fühlens und Denkens geht. Der Katholik wird dabei nicht der tatlosen Selbstbeschau des Yogitums verfallen, wenn sein Sehnen und Sich-hingeben gottgerichtet bleibt, und er wird nicht im Quietismus versumpfen, wenn er diese oft nur durch mühevollstes Tun erworbene Ruhe sieht als den Raum für jene göttliche Tätigkeit, die ihn zu schärfster Mittätigkeit heranzuziehen vermag.

Der Quietismus setzt die Ruhe absolut und will sie auch gegen die göttliche Aufforderung zur Mittätigkeit behaupten. Darin ist er Irrlehre, ebenso wie der Aktivismus, der die Tat absolut setzt und mit ihr eigensinnig Gottes zartes Liebeswerben überrennt. Es geht nicht um Tätigkeit und nicht um Ruhe an sich, sondern um Gott und Seine Liebe. Gott aber ist der ruhevoll Tätige und der tätig Ruhende. Da nun Gebet die göttliche Tätigkeit in uns ist, so gehen wir fehl, wenn wir Nichtstun und Ruhe gleichsetzen. Wenn wir im Gebet das Nichtstun erzwingen wollten, so würde uns gerade das unruhig machen, also von Gott entfernen. Ebenso aber macht es unruhig, wenn das Tätigsein erzwungen werden soll. Das

ideale Gebet ist das des betenden Gottes in uns: ruhevoll e Tätigkeit und tätige Ruhe. Wenn dieses Gebet, wie es sein soll, durch immer neue Akte des Gottgrüßens gestärkt, immerwährend in uns geworden ist, dann wird es allmählich auch unsere weltliche Arbeit nach sich formen und wir werden in all unserem Tun und Lassen ruhend tätig und auch in höchstgesteigerter Tätigkeit nie ohne jene gottgewirkte Ruhe sein, die der feinen Seelenspitze wundersam entstrahlt und als wahrhaft heilige Ruhe mit tiefer Wohltat die fiebernde Umwelt durchdringt.

Wer sich „ruhig betet“, der betet gut. Wer auch andere ruhig betet, der betet besser. Am besten betet, wer nichts mehr verkörpert als den Ewigkeitsfrieden, der in der Lösungs- und Erlösungskraft des alltäglichsten Wunders liegt: in der Einung von Gott und Mensch im Gebet.

Ludwig de Ponte

Von C. A. Kneller S. J., München

I.

Luis de La Puente, so die spanische Form des Namens, Louis Dupont, wie die Franzosen übersetzen, Ludwig de Ponte, wie er in lateinischer Form in Deutschland genannt wird und wie er sich selbst auf dem Titelblatt seines einzigen lateinisch geschriebenen Werkes nennt —, De Ponte also ist ohne Zweifel mit Alfons Rodriguez¹ der meist gelesene Aszet des Jesuitenordens und einer der bedeutendsten Aszet en überhaupt. Die beiden waren Zeitgenossen; Rodriguez lebte von 1537 bis 1616, de Ponte von 1554—1624. Beide sind Spanier, beide in derselben Stadt Valladolid geboren, beide waren Söhne desselben Ordens, beide Vertreter derselben ignatianischen Aszese. Aber sie haben sich trotzdem wohl nie getroffen und persönlich kennen gelernt. Rodriguez verbrachte sein Leben im Süden Spaniens, in der Ordensprovinz Andalusien, De Ponte im Norden in der Ordensprovinz Kastilien. Dort machte er sein Noviziat in Medina del Campo, vollendete seine Studien in Valladolid und Oñate, genoß die Leitung des berühmten Geistesmannes Balthasar Alvarez in seinem zweiten Noviziat zu Villagarcia. Nach neuen Studien zu Salamanca bestimmte man ihn zum Professor, zuerst der Philosophie zu León

¹ Über ihn die s e Zeitschrift 9 (1934) 289—306.