

mit den vierzehn Stationen des Kreuzwegs. Soeben verrichtete eine Bruderschaft in grauen Säcken, wo die Augenlöcher ausgeschnitten waren, ihren Bußgang unter sonderbar eintönigen Gesängen. Hierin ist Rom einzig, nirgends mehr in der Welt wird man an das Eitle und an das Ewige so gemahnt wie hier.“

Des heiligen Antonin Anschauung von Aszese und Mystik

Von Hieronymus Wilms O. P., Trills über Vohwinkel

Der hl. Antonin (= A.), der als erster die Moral in großem Ausbau, getrennt von der Dogmatik, behandelt hat, spricht in seiner theologischen Summa von den Tugenden und Gaben, aber unter dem Gesichtspunkt der Moral. In seinen Confessionalia kommt er nicht auf Aszese und Mystik zu sprechen, noch weniger in seiner Summa historialis. Hätte er uns jedoch darüber nichts hinterlassen, dann würde er den Begriff des Pastor bonus nicht voll zur Ausprägung gebracht haben. Und er wollte doch ein vorbildlicher Hirte sein. Das schwebte schon dem 15jährigen Knaben vor, der durch die Predigt des seligen Johannes Dominici zum Eintritt in den Dominikanerorden veranlaßt wurde; das leitete ihn bei all seinen Studien, die er meist privat ausführte; das bestimmte sein Wirken als Oberer in den Klöstern zu Fiesole (1421), Neapel (1428), Rom (1430); das beeinflusste ihn in der Leitung der Reformkongregation in Italien (1432—1446); das beherrschte sein ganzes Tun und Lassen in den Jahren (1446—1459) seines erzbischöflichen Amtes. Daß er persönlich Aszese und Mystik nicht vergaß, verbürgt uns schon der Umstand, daß die heilige Kirche ihn ihren Heiligen zuzählt. Wie er sie übte, das hat P. B. Jarrett¹ sehr anschaulich geschildert. Der schwächliche, von Natur phlegmatische A., der sein Leben lang mit Müdigkeit und Hang zum Nichtstun zu kämpfen hatte, nahm sich die Ameise zum Vorbild und überwand in rastloser Arbeit seine natürlichen Neigungen so, daß nie-

¹ Jarrett: *S. Antonino and mediaeval economics* (London 1914), 89 ff. S. 92 schreibt er: „S. Antonino, with his piercing power of observing character, notes that such a temperament as his had many advantages, for it tends of its own nature to be patient and modest. And that he certainly was. But he also admits quite frankly that it brings with it other disadvantages as for example a constitutional inclination towards laziness and negligence.“

mand bei ihm den Drang zum dolce fare niente ahnte. Die rastlose Arbeit war das Merkmal seiner persönlichen Aszese.

Er hat aber auch seine Ansicht von Aszese und Mystik dargelegt und uns dadurch einen Einblick in seine allgemeine Auffassung ermöglicht. Folgende drei Schriften kommen dafür insbesondere in Betracht: *Opere a ben vivere*, *Tractatus de Uiduitate* und *Lettere*. Das erste und Hauptwerk, *Opere a ben vivere*, war lange Zeit verschollen. Es wurde nicht einmal in den Katalogen, die übrigens sehr mangelhaft waren, aufgeführt. Erst Francesco Palermo entdeckte es in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts und zwar in zwei Exemplaren, die beide von A. eigenhändig geschrieben sind. Palermo konnte es einwandfrei als Werk des Heiligen nachweisen². Seine Beweisführung fand allgemeine Zustimmung und wurde durch Morçays Forschungen nur bekräftigt³. Darnach besitzen wir das Autograph A.'s, das er auf Bitten und Drängen der vornehmen Florentinerin Dianora dei Tornabuoni, der Gattin des Thomas Soderini, schrieb; desgleichen die eigenhändige Abschrift, die A. herstellte für deren Schwester Lukrezia, die Gattin des Peter dei Medici, die Mutter des Lorenzo il Magnifico. Palermo hat die Schrift zu Florenz 1858 veröffentlicht. Seitdem ist eine von Lodovico Ferretti besorgte Neuauflage erschienen⁴. Das Werk wurde 1921 von Thiérard-Baudrillart ins Französische übertragen. Es zerfällt in drei Teile, deren erster an Hand des Psalmverses „Recede a malo et fac bonum. Inquire pacem et persequere eam“ einen klaren Aufriß des geistlichen Lebens bietet. Der zweite bespricht vier Punkte, die in diesem Aufstieg besonders zu beachten sind. Der dritte enthält eine Zusammenstellung der praktischen Übungen.

Die zweite Schrift war dem Namen nach immer bekannt geblieben. Quétif-Echard und Ballerini⁵ führen sie als *Tractatus de uiduitate* an. Es handelt sich aber nicht um eine lateinische Abhandlung, sondern um einen längeren italienischen Brief, der an Ginevra dei Cavalcanti, Witwe des Lorenzo dei Medici, gerichtet ist. Der Inhalt wird am besten angedeutet in dem von Francesco Palermo geprägten Titel: *Avvertimenti*

² Palermo, Francesco: *Opera a ben vivere* (Firenze 1858) XXX: „Che l'autore fosse Santo Antonino e mostrato al riscontro della sua mano, e della lingua, e della dottrina, con le altre cose.“

³ Morçay, Raoul: *Saint Antonin*. (Tours-Paris) 411.

⁴ *Opera a ben vivere di Sant' Antonino con prefazione del Padre Lodovico Ferretti* (Libri della Fede). Darnach wird im Folgenden zitiert.

⁵ Quétif-Echard: *Scriptores Ord. Praed.* I (Paris 1719) 818. Ballerini, Jos. et Petrus: *Praefatio et Praelectiones in I. partem Summae theologicae S. Antonini* (Veronae 1740) LXXX.

spirituali e sposizione del Decalogo. Im ersten Teil finden sich Ausführungen über die Obliegenheiten des geistlichen Lebens, über Gebet, Fasten, Sakramentenempfang und Sorge für das Hauswesen. Im zweiten werden die Verpflichtungen der zehn Gebote dargelegt mit manchen schönen Bemerkungen für solche, die nach Höherem streben. Der Titel „Tractatus de viduitate“ ist entstanden aus dem Vorspruch „Viduum eius benedicens“ und ist in etwa begründet in den persönlichen Bemerkungen, die A. an die erste Adressatin richtete. Der Inhalt geht jedoch nicht bloß auf Witwen, sondern richtet sich an alle frommen Frauen. Das Büchlein selbst war verloren, bis Francesco Palermo es zugleich mit dem oben genannten wiederfand und auch zusammen mit diesem auszugsweise veröffentlichte. Eine vollständige Ausgabe erschien zu Florenz 1866 unter der Aufschrift: *Regola di vita cristiana*.

Die Lettere umfassen, abgesehen von dem Tractatus de viduitate, 24 Stück; davon sind 12 an Diodata dei Adimari, Tochter des Paul di Ser Lando, gerichtet, zwei an Giovanni di Domenico, einen Neffen A.'s, einer an die Nonnen des Birgittinnenklosters Paradies bei Florenz, einer an die Patres des Dominikanerklosters zu Pistoia und einer an den Bannerträger von Prato. Die übrigen sind ohne bestimmte Adressaten. Es sind keine Briefe im modernen Sinne; alle enthalten der Hauptsache nach geistliche Belehrung; ja einige nehmen sich wie ausgesprochen religiöse Vorträge aus. Besonders jene an Diodata dei Adimari sind reich an feinen Bemerkungen über das geistliche Leben⁶.

Es ist auffallend, daß A. gerade vier vornehmen Frauen gegenüber seine Lehre von Ascese und Mystik entwickelt hat. Dianora dei Soderini, Lukrezia dei Medici, Ginevra dei Cavalcanti und Diodata dei Adimari gehörten den höchsten Florentiner Kreisen an. Es war dazu die Zeit des Humanismus, wo sich das Leben verfeinerte und heidnischer Geist überall eindrang. Nichtsdestoweniger offenbarte sich gerade damals in den vornehmsten Gesellschaftsschichten ein ernster Drang nach einem wahrhaft christlichen Leben. A., an den die inständige Bitte um Belehrung gerichtet wurde, glaubte sich unter diesen Umständen ihr nicht entziehen zu können. So kam es zur Abfassung jener Schriften. Es sind Gelegenheitschriften, hingeworfen in kurzen Zeitpausen, die sich der vielbeschäftigte Erzbischof von seinen Amtsarbeiten abstahl. Trotzdem erweist er sich gerade in diesen Schriften als glänzender Schriftsteller, wo hingegen seine spekulativen Werke sich nicht wegen sprachlicher Vorzüge auszeichnen.

⁶ Eine vollständige Ausgabe veranstalteten die Patres Marchese und Corsetto: *Lettere di Sant' Antonino, precedute dalla vita scritta da Vespasiano* (Firenze 1869).

Das Italienische dieser aszetischen Schriften gilt als klassisch. Sowohl Palermo wie auch Morçay rühmen es in den höchsten Tönen⁷. Doch nicht von der Sprache, sondern von der Anschauung A.'s über Aszese und Mystik soll hier die Rede sein. Diese läßt sich am besten an Hand des Werkes „Opera a ben vivere“ (=Opera) darlegen, in dem A. seine Ansichten am klarsten äußert⁸.

Den Aufstieg zu den Höhen des geistlichen Lebens zeigt er an dem Psalmvers: *Recede a malo et fac bonum. Inquire pacem et persequere eam* (Weiche vom Bösen und tue das Gute; suche den Frieden und jage ihm nach. Ps 33, 15). Er sieht darin die vier Stufen des geistlichen Lebens ausgedrückt⁹. Weil er für Frauen schreibt, sucht er seine Lehre nicht so sehr spekulativ zu begründen als vielmehr durch Vergleiche und Beispiele anschaulich zu machen. Er legt den beiden Hauptteilen des Büchleins das Beispiel vom Garten zu Grunde. Um einen verwilderten Garten wieder fruchtbar zu machen und dem Besitzer angenehm zu gestalten, ist es nötig, das Gestrüpp und Unkraut dort fortzuschaffen: *declina a malo*. Dann müssen die schlechten Wurzeln und Strünke ausgegraben und entfernt werden: *fac bonum*. Ferner soll guter Samen ausgestreut werden: *inquire pacem*. Endlich darf man sich an den guten Früchten laben: *persequere eam*. Diese letzte Stufe setzt er der Vollkommenheit gleich; er nennt sie das Paradies der Seele, das Empfinden der Gottesnähe, die Süßigkeit des guten Gewissens.

Sehr ernst wendet er sich gegen eine Art Werkheiligkeit oder Überbetonung äußerer Verrichtungen mit Vernachlässigung der inneren Reinigung und Ausrottung der bösen Neigungen und Gewohnheiten. So sagt er: „Es gibt viele, wolle Gott, es seien nicht allzu viele, die ihren eigenen Zustand nicht beachten und nicht bedenken, auf welchem Weg man zur Vollkommenheit und zum Empfinden und Innwerden Gottes gelangt, die sich nur abmühen mit Fasten und körperlichen Strenghheiten, mit Wachen und Vaterunserhersagen, die sich aber nicht darum kümmern,

⁷ Palermo: Praefatio LXXVII. Morçay a. a. O. S. 293: „Il écrit des pages ravissantes, que Leone Battista Alberti n'eût point désavouées, ni son contemporain Carlo Pandolfini, et qui rappellent à la fois le charme naïf des Fioretti et la ferveur mystique de l'Imitation.“

⁸ Ferretti: Opera a ben vivere VI nennt es: „Quest'aureo libretto, un vero e proprio trattato spirituale, una guida eccellente alla vita cristiana, un chiaro e ordinato programma di ciò che deve fare il cristiano per migliorare se stesso e correre a quella perfezione a cui Iddio lo chiama.“

⁹ Opera ... 10 führt er die vier Stufen so aus: 1. Trennung vom Bösen, 2. Ausrottung der schlechten Gewohnheiten, 3. Übung der guten Werke, 4. Beharrlichkeit bis zum Tode.

aus ihrem Herzen die bösen Leidenschaften zu entfernen und auszurotten. Solche Seelen bringen wenig Frucht, da sie die Tugenden auf Lastern aufbauen wollen. Sie gelangen ebensowenig zur Gottinnigkeit wie ein Land, das voll ist von schlechten Wurzeln, zu guten Früchten (Opera, 12). Die so vorgehen, ärgern sich an allem. Was sie nicht verstehen, beurteilen sie schlecht, murren darüber und nehmen an jeder Kleinigkeit Anstoß. Das kommt davon, daß sie der Süßigkeit und Wonne Gottes nicht inne geworden sind.“ Gleich zu Anfang richtet er auch einen scharfen Aufruf an den freien Willen. Der kann mit der Gnade Gottes, die ihm zur Verfügung steht, alles, was nötig ist zur Vollkommenheit. Freilich betont A. auch, daß nicht alle zu demselben Grade und zu derselben Entfaltung der Vollkommenheit berufen sind (Tractatus, 69).

Das *Recede a malo* verlangt eine gute, ernst vorbereitete Beichte, womöglich eine Lebensbeichte. Trotzdem Dianora diese abgelegt hatte, verbreitet er sich darüber in verschiedenen eingehenden Schilderungen des Bösen. Das Ergebnis des ganzen Versöhnungsprozesses dürfen wir aber nicht uns zuschreiben, sondern der Gnade Gottes, die es uns ermöglichte, uns zu bekehren. Die Bekehrung selbst faßt er als Übergang von der falschen Liebe zur wahren Gottesliebe. Sehr stark betont er, daß die Reue aus Furcht vor der Strafe wohl ein Anfang des Guten ist, daß sie aber in sich unvollkommen und daß sie wenig Verlaß auf wahre Lebensbesserung gewährt; daß dies aber wohl der Fall ist bei der Liebesreue. Er faßt diese Liebesreue weit; es genügt ihm schon der Gedanke an die Wohltaten Gottes als Motiv dieser Reue. Zur Betrachtung der von Gottes Güte empfangenen Wohltaten wird er nicht müde, immer und immer wieder aufzufordern (Opera, 24).

In dieser Liebe erblickt er auch den Übergang zum zweiten Grad, zum *fac bonum*. Um wahrhaft Gutes tun zu können, muß man die bösen Gewohnheiten und schlechten Leidenschaften bekämpfen und sie gleich Unkrautwurzeln ausgraben und aus der Seele entfernen. Er äußert sich recht drastisch über die Beichte jener, die nur die Vergangenheit in Ordnung bringen wollen, ohne sich viel um die Zukunft zu kümmern, die sich damit begnügen, ihre Sünden zu bekennen und die vom Priester auferlegte Buße zu verrichten. Er hat da das Beispiel von der Beicht des Wolfes. Der hatte einem Eremiten gebeichtet, daß er viele Schafe gestohlen und aufgefressen habe, und er beteuerte, es täte ihm leid. Während der Losprechung hörte er eine Schafherde vorbeiziehen; da bat er den Eremiten, doch mit der Absolution schnell zu machen, denn er wolle fort, um sich

ein Schaf zu rauben¹⁰. Solche Beichtende kämen nie zu dem Lichte und der Liebe und dem Empfinden der Gottesnähe. Hier ermahnt er Dianora: „Glauben Sie mir, meine Tochter, glauben Sie mir, wer nicht bestrebt ist, seine bösen Leidenschaften zu besiegen und sie gründlich aus seinem Herzen auszurotten, der hat keine Aussicht, je zum Innwerden Gottes zu gelangen, noch zur geistlichen Vollkommenheit, noch zum Aufstieg zum dritten Grade, zur Stufe des Friedens“ (Opera, 35).

Wie er bei der Trennung vom Bösen schon großen Wert legte auf die Liebesreue, so sucht er hier bei der Übung des Guten die Gottesliebe zu entfachen durch den Hinweis auf das, was Gott für uns getan, vor allem auf das, was Jesus aus Liebe zu uns auf sich nahm. Auf Jesu Tugendbeispiel soll der Blick gerichtet sein, wenn es gilt, die bösen Neigungen auszurotten und Tugenden dafür einzupflanzen. Als das beste Mittel zur Ausrottung eines Lasters erscheint ihm die beharrliche Übung der entgegengesetzten Tugend. A. will nicht, daß man die Versuchungen fliehe, ausgenommen die gegen die heilige Reinheit. Man soll die Versuchung in mutigem Kampf niederringen und so die böse Neigung überwinden. Durch Flucht aus Furcht würde die verkehrte Neigung nur neu gestärkt werden. Er faßt im Anschluß an ein Wort des hl. Gregorius die Aufforderung des Herrn, sich selbst zu verleugnen, sehr positiv. Wer stolz ist, der verleugnet sich selbst durch Übung der Demut. Wer zornmütig veranlagt ist, der verleugnet sich selbst durch Akte der Sanftmut (ebd. 42). Das veranschaulicht er durch das Beispiel der Dame von Alexandrien, die, um ihren Hochmut zu bekämpfen, sich vom Patriarchen Theophilus eine stolze, zornmütige Gesellschafterin erbat, der sie sich freiwillig unterordnete. Mit begeisternden Worten ruft A. alle, die zur Vollkommenheit gelangen und etwas von der Süßigkeit der Gottesnähe verkosten und zum Frieden und zur Ruhe des Gemütes kommen wollen, zum mutigen Kampfe mit den schlechten Gewohnheiten und Neigungen auf. Er verlangt dazu, daß man sich ernstlich anstrengt; strengt doch auch der Gartenarbeiter sich an. Er legt die Oberkleider ab, nimmt die Geräte zur Hand und müht sich bis zur Erschöpfung.

Der dritte Grad *inquire pacem* fordert wiederum die Übung der guten Werke, aber nicht wie der Anfänger sie verrichtet, um die bösen Neigungen und schlechten Gewohnheiten zu beseitigen, sondern die leichte, freu-

¹⁰ Morçay betont, daß er dieses Beispiel in der Abschrift für Lukrezia künstlerisch noch vollendet hat: „Dans la seconde copie, il en a heureusement modifié le texte par des transformations qui sembleraient insignifiantes et inutiles à celui qui ignore le prix d'un mot mis à sa place. N'est-ce point là marque de l'artiste véritable?“ 293.

dige Ausführung allseitig vollendeter Werke. Dagegen treten neue Feinde auf, die auch das größte und schönste Werk in seiner Güte und seinem Werte beeinträchtigen, ja vielleicht ihm gar allen Wert rauben können. Das sind Eitelkeit und Ruhmsucht vor den Menschen. In kraftvollen Ausdrücken wendet A. sich dagegen. Im Vergleich zum Umfang des ganzen Büchleins möchten die gegen diese Fehler gerichteten Abhandlungen fast zu ausgedehnt erscheinen. Diese breite, ausführliche Darlegung mag begründet sein in den Verhältnissen, unter denen Dianora lebte. In deren Haus, mehr noch in dem der Lukrezia dei Medici, verkehrte die ganze Welt der Humanisten, all die Dichter und Künstler und auch die Staatsmänner. In dieser Schar wird es gewiß nicht an Schmeichlern und Speichelleckern gefehlt haben. A. aber will seine geistlichen Kinder zur reinen Gottesliebe erziehen. Gottes Ehre, Gottes Verherrlichung soll ihnen als ausschlaggebendes Ziel bei all ihrem Tun und Lassen vor Augen stehen. Nur so kann er ihnen den Frieden des guten Gewissens und die Ruhe des Gemütes garantieren. Nur so werden sie den Gleichmut der Seele bei allem Wechsel des äußeren Erfolges bewahren. „So erreichen wir, daß unser Gemüt immer klar und friedvoll ist, und auf solche Weise werden wir zum dritten Grade, dem des Friedens, gelangen“ (ebd. 70). Der Abschluß liegt aber nach A. noch nicht in dem Erreichen des Friedens; sondern erst in dessen andauerndem Besitze.

Das *persequere eam* übersetzt er als: Beharre in ihm. Dieses Beharren im Frieden ist aber gleichzusetzen mit dem Beharren im Gutes-tun. Dabei stellen sich neue große Schwierigkeiten ein in Form von Widerwillen und Überdruß, die namentlich dann entstehen, wenn Gott seine fühlbare Nähe entzieht und den Menschen gleichsam sich selbst überläßt. Solche Prüfungen lassen sich nur durch den Gedanken an das unaussprechlich große, ewig dauernde Himmelsglück überwinden. A. betont dabei, daß der Gerechte in solchen Prüfungen doch im Tiefsten der Seele einen Frieden trage, mit dem sich alle Sinnenfreuden des Erdenlebens nicht vergleichen lassen. — Im Abschlußkapitel des ersten Teiles wiederholt er noch einmal kurz den Aufbau seiner Anleitung mit besonderer Berücksichtigung der Entfaltung der Liebe und mit eingehender Schilderung des Friedens und des Empfindens der Gottesnähe.

Im zweiten Teil bespricht er, immer noch das Beispiel vom Garten beibehaltend, die Vorsichtsmaßregeln, die nötig sind, damit der geistliche Aufstieg gelinge und Dauer habe. Der Garten muß umzäunt werden. Es muß ein Wärter angestellt werden und der Herr des Gartens muß selbst noch von Zeit zu Zeit nachsehen. So müssen wir unsere Seele gleich-

sam umfrieden durch sorgsame Bewachung der Sinne, vor allem der Augen und der Zunge. Dann soll man sich einen geistlichen Vater suchen, dem man alles, was das Seelenheil betrifft, Gutes und Böses offen anvertraut und dem man absolut Folge leistet. Endlich soll man wenigstens allabendlich sein Gewissen erforschen und die Fehler, die man über Tag begangen hat, ernstlich aus Liebe zu Gott bereuen und, wenn man keine Gelegenheit zu beichten hat, sich selbst eine entsprechende Buße aufliegen. Welches Gewicht A. auf die Wahl des geistlichen Führers legt, zeigen folgende Worte: „Glauben Sie mir, glauben Sie mir, meine Tochter, wenn Sie verlangen zur Liebe und zum Eifer und zur Gottinnigkeit zu gelangen und den Frieden zu gewinnen und zu besitzen, dessen ich vorher Erwähnung tat, dann ist es für Sie notwendig, einen geistlichen Vater zu haben, dem Sie zu jeder Stunde Ihr Verhalten und Ihre Fehler unterbreiten, damit er Ihnen helfe und rate und Sie von Stunde zu Stunde über Ihren Seelenzustand aufkläre. Wenn Sie das tun, wird Gott teils wegen der Beschämung, teils durch seine Stärkungen und Belehrungen, teils durch das Verdienst seiner Gebete Ihnen auf all das hin die Kraft verleihen, sich besiegen zu können. Wenn Sie mir das glauben und sich selbst Gewalt anzutun wissen, dann werden Sie in Kürze dazu gelangen, daß es Ihnen scheint, Sie wären eine ganz andere Frau geworden“ (ebd. 124).

Im letzten Teil gibt er Anweisung über die einzelnen äußeren Übungen wie Fasten, Beichten, Kommunionempfang, Geißelung, Almosengeben, Gebet, Lesung, Betrachtung, Besuch des Gottesdienstes, Teilnahme an Festlichkeiten, Verhalten bei Tisch, körperliche Beschäftigung, Sorge für das Hauswesen, Nachtruhe. In einer zusammenfassenden Schlußabhandlung schärft er besonders den Gehorsam gegen den Seelenführer ein. Er schließt: „Glauben Sie mir, meine Tochter, glauben Sie mir, wenn Sie sich Mühe geben, Gott von ganzem Herzen zu lieben und aus Liebe zu ihm alle Eitelkeit zu fliehen, dann wird Gott Ihnen etwas zu verkosten geben, das man besser empfinden als beschreiben kann. Oder glauben wir, wenn Gott kommt, um in der Kammer unserer Seele Wohnung zu nehmen, dann käme er allein? Gewiß nicht. Gewiß kommt mit ihm seine glorreiche Mutter, gewiß auch eine unendliche Schar der Engel und Heiligen; denn wenn wir Gott empfinden, dann fühlen wir auch den Trost seiner glorreichen Mutter und der Engel und Heiligen; denn wenn wir Gott empfinden, dann läßt Gott selbst durch dieses Empfinden uns die Glorie seiner Mutter betrachten und die der Engel und Heiligen. Er schenkt uns auch die vollkommene Liebe zu seinen Freunden auf Erden

und er verleiht uns auch, Mitleid mit den Sündern zu tragen. All diese Dinge, meine Tochter, erwirbt man bloß vermittels des reinen und wahren und heiligen Gebetes, aber nicht durch Herumstehen und Schwätzen und Erzählen von Eitelkeiten“ (ebd. 188).

An dieser Lehre vom geistlichen Leben wirkt vor allem befremdend die große Zahl der Gebete, die er im dritten Teil seiner geistlichen Tochter vorschreibt oder doch zu verrichten erlaubt. Täglich soll sie beten das Offizium Marianum, das kleine Offizium vom heiligen Kreuz, das Totenoffizium, die Bußpsalmen, die Allerheiligenlitanei, 16 Vaterunser mit Betrachtungen über das bittere Leiden, dazu ein längeres Morgengebet, ein entsprechendes Abendgebet, Tischgebete wie in den alten Orden, Besuch der heiligen Messe, verschiedene fromme Lesungen und Betrachtungen. Das scheint doch eine derartige Häufung der Gebetsübungen zu sein, daß die Gefahr bestand, gedankenlos, wenn nicht widerwillig die Worte herzusagen. Man möge aber bedenken, daß es sich um Damen handelte, die frei über ihre Zeit verfügten, die in Gefahr waren, sie mit unnötigen Gesprächen und zerstreuen Besuchen zu vertändeln. Die Gefahr der Gedankenlosigkeit bekämpft A. durch seine Mahnung, langsam und würdig alles zu beten und nicht zu hasten, um von einer Übung zur anderen übergehen zu können. Er kannte die Gefahr des Überdresses, die bei einem wirklichen Übermaß entsteht; deshalb untersagte er der Lukrezia dei Medici das Beten des großen Offiziums. Er betont ausdrücklich: „Das Fundament des Gebets, meine Tochter, und jedes anderen Offiziums und der Psalmen ist die Andacht. Wenn die fehlt, dann ist es unmöglich, ohne Widerwillen und Verdruß die Worte zu sprechen. Sagt man sie aber mit Verdruß oder gelangweilt, dann bringt das Gebet wenig Frucht, und der Geist fühlt wenig Trost“¹¹. Die Stimmung der Andacht läßt sich leicht aus einer kurzen Betrachtung oder Lesung gewinnen (Palermo a. a. O. 224).

Das zweite, das befremdet, ist die Art, wie A. über die körperlichen Beschäftigungen spricht. „Nur hie und da mal, aber nur wenig. Was die Mägde tun können, sollen sie tun“¹².“ Darin könnte einer eine Geringschätzung der körperlichen Arbeit oder gar der *vita activa* erblicken. Allein mit Unrecht. Diodata dei Adimari gegenüber betont er ausdrücklich: „Wer sich nicht ordentlich in der *vita activa* geübt hat, der ist nicht fähig der *vita contemplativa*“¹³.“ Er nimmt die *vita activa* in dem Aus-

¹¹ Palermo, *Ammonizione sulla preghiera* 219.

¹² Opera, 167: Onde mi picae che alcuna volta del di v'occupiate in qualche poco di esercizio manuale, per lo quale v'aiuti un poco a mantenere il fervore dello spirito; ma poco per volta, e spesso.“

¹³ *Istruzione e conforti a Diodata degli Adimari* 255.

spruch sehr weit, so daß sie nicht bloß die Sorge für die Familie und das Hauswesen, sondern auch die Werke der Nächstenliebe umfaßt, und dazu noch den Kampf gegen die Versuchungen des Teufels und die Abtötung der sinnlichen Neigungen. Für Seelen aber, die sich darin genug geübt und die fähig waren zur *vita contemplativa* überzugehen, sind die Anweisungen A.'s ganz entsprechend, zumal wenn es sich um Frauen handelte, die ein ganzes Heer von Dienern und Dienerinnen zur Verfügung hatten. Von einer Pflichtvernachlässigung der Familie gegenüber kann keine Rede sein; denn wiederholt schärft er ein, die Leitung des Ganzen fest in der Hand zu behalten und mit Umsicht und Sorgfalt alles zu überwachen¹⁴. Er wollte aber nicht, daß eine Seele, die zu Höherem berufen, sich im Niederen aufhalte. Das stimmt überein mit der gesunden Lehre von Ascese und Mystik.

Als charakteristische Merkmale des geistlichen Lebens, wie A. es faßt, treten hervor erstens die starke Betonung des freien Willens, der sich anstrengen soll und der mit der Gnade Gottes alles vermag. Die eigene Erfahrung mag dem Heiligen dabei Antrieb gewesen sein. Er war, wie oben gesagt, von Natur phlegmatisch veranlagt; er hatte aber einen eiserne Fleiß entwickelt und mit der Rastlosigkeit der Ameise gearbeitet¹⁵. So wußte er, was ein starker Wille vermag. Diesen rief er bei seinen geistlichen Kindern auf. — Als zweites tritt hervor die Betonung der Liebe. Aus Liebe soll man bereuen, aus Liebe Gutes tun, aus Liebe die Gebete sprechen, aus Liebe ausharren bis ans Ende¹⁶. Auf die reine, hingebende Liebe zielt seine ganze Anleitung hin. Ist die entfacht, dann weiß er sein geistliches Kind auf sicherem Weg. — Als drittes und letztes fällt auf, daß er immer und immer wieder als einen gewissen Abschluß, als ein schon hier auf Erden zu erreichendes Ziel das Empfinden der Gottesnähe aufstellt. Dies nennt er Vollkommenheit, Licht, Frieden,

¹⁴ Opera, 189: „Non vi curate di questo mondo, ma quelle cose che avete a fare e ministrare d'esso, siano fatte con diligenza, per l'amore dell'obbedienza.“

¹⁵ S. Antoninus in prologo ad I. partem Summae cap. 3: „Intelligens autem in ossibus meis pigritiam insitam, ad eam excutiendam consideravi formicam inter animalia minimum et despicabile, sed sapientibus sapientiore illam esse et ideo imitandam.“

¹⁶ Opera, 79: „Or dunque, figliuola mia, ingegniamoci di sempre e ad ogni ora avere in memoria li benefici di Dio, per li quali ci possiamo innamorare e infiammare di Lui. E per lo innamoramento si viene a lasciare il male; astenendosi l'uomo dal male, si cresce lo amore e la buona volontà, e comincia a far bene: lo quale facendo con purità e semplicità di cuore, senza nulla duplicità, si perviene al terzo grado, di possedere la pace della mente; nella quale, figliuola mia, perseverando, si perviene a una sicurezza di sé, con dolcezza di Dio, che tutta si trasforma in Lui.“

Zeugnis des guten Gewissens, Glück, das allen Sinnengenuß weit übertragt, Paradies der Seele, etwas, das leichter zu empfinden als zu beschreiben sei. Es ist ihm offenbar etwas, das im Rahmen der normalen Entfaltung des geistlichen Lebens liegt, etwas, das alle anstreben dürfen und sollen, etwas, das nichts Wunderbares an sich hat, wenn es auch schwer zu erklären ist. Er weiß auch um direkt Wunderbares, um Visionen und Einsprechungen; doch nur einmal erwähnt er diese kurz mit der Mahnung, davon dem Seelenführer Kenntnis zu geben und sich seinen Anweisungen zu fügen (Opera, 120).

Wenn man bedenkt, daß diese Anweisungen für Frauen bestimmt waren, die den höchsten Kreisen der Florentiner Gesellschaft angehörten, und daß diese Frauen auch wirklich mit der Durchführung Ernst machten, dann kann man nur staunen, daß inmitten des schönggeistigen Treibens des Humanismus immer noch wahres, echtes religiöses Leben herrschte und wie neben dem rücksichtslosen politischen Streben der Männer edle Weiblichkeit sich mühte um das Ideal der christlichen Vollkommenheit. A. aber war nicht bloß der kluge Berater jener Männer, die im Interesse des Staates bis an die äußersten Grenzen des Erlaubten gehen zu müssen glaubten, sondern auch der geeignete Führer dieser heroischen Seelen, die Gott allein mit ganzer Seele suchten. Seine Anweisungen sind auch heute noch für Ascese und Mystik beachtenswert.

GOTT UND WELT. Bemerkungen zu E. Przywara's „Theologie der Exerzitien“¹

Von Hochschulprofessor Dr. Josef Engert, Regensburg

Die Monumenta Ignatiana (IV 1, 516) bringen die Notiz: Ignatius hatte in seinem verborgeneren Gemach gewöhnlich auf dem Tisch keine anderen Bücher liegen als das Neue Testament und Thomas v. Kempen. Geht man dem tieferen Gehalte dieser Beobachtung nach, so liegt darin wohl eine merkwürdige Wendung verborgen: das Neue Testament ist und bleibt das Grundbuch für alles Christentum; aber Thomas v. Kempen ist bereits eine besondere Ausprägung in Richtung auf eine reine Innerlichkeit des Christentums, mit bestimmtem Absehen von der Welt.

I.

Zur Geschichte des Problems

Thomas v. Aquin hatte in Anlehnung an das Feudalsystem des Mittelalters, wenn auch in freier Gestaltung, Göttliches und Weltliches in ein großes Ordnungssystem eingespannt, im besonderen den weltlichen Ständen und Aufgaben ihre eigenrechtliche Bedeutung zuerkannt; wie ja seine gewaltige Summe theologica als Zusammenschau aller weltlichen und geistlich-religiösen Erkenntnis gedacht war, und wie im Schatten der

¹ E. Przywara: Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. 1. Bd.: Anima Christi. Annotationen. Fundament. Erste Woche. 256 S., RM. 4.20. 2. Bd.: Zweite Woche. 355 S., RM. 5.80. 3. Bd.: Dritte und vierte Woche. Liebe. Nachwort: Gott in allen Dingen. 442 S., RM. 8.20. Freiburg, Herder 1938—40, gr. 8°.