

Die Herz-Jesu-Andacht ist zwar keine wesentliche Uebung unserer heiligen Religion, ein Mißverständnis in derselben könnte deshalb auch keinen erheblichen Schaden zur Folge haben; es ist aber bei einer so viel und eifrig geübten und mit so reichen Heilsgnaden gesegneten Andacht doch von großer Bedeutung, daß kein Bedenken und keine Unklarheit ihr volles Verständnis hindere.

In den drei Jahrhunderten des deutschen Mittelalters, in welchen die Uebung der Herz-Jesu-Andacht eine so außerordentliche Blüte erreicht hatte, ist nach dem Gegenstande der Andacht nie gefragt worden, er ist nie erklärt worden; jedermann wußte es, jedermann verstand es, es war von selbst alles klar. Der allgemein herrschende, althergebrachte Herz-Jesu-Begriff sagte alles. Erst der Wandel in der Bedeutung des Wortes Herz, der im 17. und 18. Jahrhundert vor sich gegangen und mehr noch der bedauerliche Mißgriff, mit dem Gegenstande der Verehrung den unverständlichen Ausdruck „symbolisch“ zu verquicken, hat das volle Verständnis getrübt und erschwert.

Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit.

Von Kaplan Baum, Andernach.

Mit tiefer Weisheit beginnt Scupoli¹⁾ sein goldenes Büchlein vom geistlichen Kampf: „Willst du die Höhe der Vollkommenheit erreichen und ein Geist mit Gott werden, — das größte und edelste Unternehmen, das sich denken läßt, — so mußt du vorerst erkennen, worin das wahre vollkommene Leben besteht. Viele setzen es ohne weiteres in ein strenges Leben, in Abtötung des Fleisches durch Bußkleider, Geißeln, Nachtwachen, Fasten und andere körperliche Peinigungen. Andere, zumal Frauenspersonen, geben sich dem Glauben hin, sie seien schon sehr weit gekommen, wenn sie recht viele mündliche Gebete sprechen, viele Messen hören, alle Kirchen besuchen und oft zur Kommunion gehen. Wieder andere, zumal solche, die unter dem Ordenskleide in Klöstern leben, sind der Ueberzeugung, die Vollkommenheit hänge ganz und gar vom Besuche des Chores, vom Stillschweigen, von der Zurückgezogenheit und von der Strenge der Disziplin und der Observanz ab. Aber diese alle täuschen sich. Sie nehmen die Mittel oder die Früchte für das geistliche Leben selber. In welch großem Irrtum sie sich befinden und wie weit sie von der Vollkommenheit entfernt sind, kann man leicht aus ihrem eigenen Leben ersehen. Indem sie sich an diese äußerlichen Uebungen hängen, überlassen sie das Herz ihren Neigungen und dem verborgenen Feinde, folgen ihrem eigenen Sinne und Willen, werden blind gegen sich selbst und verfallen um so leichter der eiteln Selbstüberhebung,

¹⁾ Vaur. Scupoli, Der geistliche Kampf, Regensburg 1893⁴. 1. Kap., S. 11 ff.

je mehr die Dinge, in denen sie die Vollkommenheit suchen, an sich gut sind. Werden ihnen aber diese genommen oder kommen sie in Lagen, wo sie davon keinen Gebrauch machen können, so geraten sie außer Rand und Band und brechen zusammen. Denn da sie das Aeußerliche verloren haben und das Innere niemals hatten, so bleibt ihnen dann gar nichts mehr zurück.“

Mit ihm stimmt der heilige Franz von Sales¹⁾ überein, wenn er in seiner „Philothea“ schreibt: „Arelus zeichnete die Gesichter aller Bilder, die er schuf, mit Zügen der Personen, die er liebte: also malt auch jedermann die Gottseligkeit nach seiner Meinung und Vorstellung. Wer gern fastet, hält sich für fromm, so oft er nur fastet, wenn schon sein Herz schwillt von Haß und Groll. Der scheut sich, seine Zunge mit Wein oder gar mit Wasser zu benezen; doch sie einzutauchen in seines Nächsten Herzblut durch Ehrabschneiden und Verleumdungen trägt er kein Bedenken. Ein anderer dünkt sich fromm, da er doch täglich eine Menge Gebete spricht; gleichwohl bricht er bald darauf in böse, beleidigende und harte Worte gegen seine Hausgenossen und Nachbarn aus. Ein Dritter öffnet willig seine Börse den Armen; doch nicht so sein Herz der Feindesliebe. Ein Viertes hingegen vergibt gern seinen Feinden; seinen Gläubigern aber verweigert er, so lange das Gericht ihn nicht zwingt, was Rechtens ist. Alle diese halten sich für fromm; ja sie gelten auch bei anderen vielleicht so; allein sie sind es keineswegs. Als Sauls Knechte David in seinem Hause suchten, da legte Michol ein Bild in dessen Bett, bekleidet mit Davids Gewändern, so machte sie dann die Diener glauben, er selbst liege krank da und schlafe. Ebenso bekleiden sich viele mit gewissen äußerlichen Werken der Frömmigkeit und die Welt glaubt, sie seien wirklich fromm; in Wahrheit sind sie aber nur Statuen und Schattenbilder der Frömmigkeit.“

Fassen wir kurz die irrigen Begriffe von Vollkommenheit zusammen, so können wir sagen: Die christliche Vollkommenheit besteht nicht

- a) in äußeren Bußwerken und Strenghheiten,
- b) in der Häufung von religiösen Uebungen,
- c) in der pünktlichen Beobachtung der Ordensregel,
- d) auch nicht einmal in außerordentlichen Glanzleistungen des Tugendlebens.

Wollen wir den wahren Begriff von Vollkommenheit haben, muß ausgegangen werden von der Worterklärung. Es seien zunächst zwei Stellen des heiligen Thomas angeführt, die den Begriff erläutern. *Simpliciter quidem perfectum est, quod attingit ad finem eius quod ei competit secundum propriam rationem.*²⁾ Unum-

¹⁾ Franz v. Sales, *Philothea*, übersetzt von Häglsperger, Regensburg 1870³.

²⁾ S. Thom. opusc. II. (al. XVIII.), cap. 1. *Opuscula selecta* I. Regensburg 1878⁹.

quodque dicitur esse perfectum inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio.¹⁾

Also vollkommen ist ein Wesen, wenn es das verwirklicht, wozu es fähig und bestimmt ist, wenn es das Ziel, nach dem es seiner Natur nach strebt, erreicht, z. B. vollkommen ist das Auge, wenn es die Gegenstände genau zu unterscheiden vermag, vollkommen ist ein Instrument, wenn es das Ziel, dem es dienen soll, erreicht. Mit anderen Worten: Die Frage nach der Vollkommenheit ist keine andere als die Frage nach dem Endziel.

Gott hat in sich sein Ziel und seine Vollkommenheit. Die Geschöpfe dagegen haben nicht ihr Ziel und ihre Ruhe in sich selbst; sie bedürfen eines Gegenstandes, der sie ergänzt, sie sind erst vollendet, wenn sie das Endziel ihres Lebens erreicht haben. Dem Endziel zustreben, heißt darum auf dem Wege der Vollkommenheit sein. Da nun das Endziel des Menschen Gott ist und sein Ziel erreichen die Vollkommenheit erlangen heißt, so muß die Vollkommenheit der Seele darin bestehen, nach Gott zu streben, ihn zu besitzen. „Gott und die Seele sind also die beiden Glieder, die in Beziehung treten müssen, um die Vollkommenheit zu verwirklichen. Gott, der sich der Seele gibt — die Seele, die sich Gott gibt. Das ist das ganze Geheimnis der Vollkommenheit. Sollen wir in möglichster Kürze sagen, was die Vollkommenheit ist, so liegt alles in dem Satze: Vollkommenheit besteht in der Einigung des Menschen mit Gott, der Natur mit der Uebernatur.“²⁾

Die Vereinigung der Seele mit Gott wird nun vorzüglich vollzogen durch die Liebe. Das Wesen der Liebe besteht ja gerade darin, daß sie Gott als das höchste Gut erkennt, mit allen Fähigkeiten des Willens erstrebt und ergreift und in ihm als dem letzten Ziele ruht, so wie Gott sich selbst liebt und in sich ruht. Die Liebe bewirkt also eine Umbildung des Liebenden in das geliebte Wesen, die größtmöglichste Verähnlichung und Vereinigung mit Gott, dem vollkommensten Wesen. Schon die natürliche Gottesliebe, wie sie hervorgerufen wird durch die Erkenntnis Gottes, ist ein Band, das die Seele Gott näher bringt. Noch inniger aber wird die Vereinigung mit Gott durch jene Liebe hergestellt, die „ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ward“ (Röm 5, 5.)

Das ist die Lehre des heiligen Johannes, der schreibt: „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“ (1. Jo. 4, 16.) und „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“ (Jo. 14, 23.) Es ist auch die Lehre des Völkerapostels, der in Kolosserbriefe die Liebe „das Band der Voll-

¹⁾ S. theol. II, 2. q. 184, a. 1.

²⁾ Weiß Alb. Mar., O. Pr., Apologie des Christentums. Freiburg 1889¹, Bd. V, S. 578.

kommenheit" nennt und 1. Kor. 6, 17 den Schluß daraus zieht, daß durch dieses Band der göttliche und menschliche Geist geeint werden: „Wer aber dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm.“

Sodann wird in der Heiligen Schrift des öfteren hingewiesen, daß, wer die Liebe übe, das ganze Gesetz erfülle. Der Heiland bezeichnet die Liebe als den Inbegriff des Gesetzes (Mt. 22, 40), der heilige Paulus nennt sie die Erfüllung alles Gesetzes (Röm. 13, 8; Gal. 5, 14), das Ziel und Ende des Gesetzes (1. Tim. 1, 5). Es sei nur angeführt Röm. 13, 8 ff.: „Denn wer seinen Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt. Denn du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugnis geben, du sollst nicht begehren und jedes andere Gebot ist in diesem Worte zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Die Liebe des Nächsten tut nichts Böses. Erfüllung des Gesetzes ist also die Liebe.“ Der Apostel stellt also hier einander gegenüber plenitudo legis und dilectio. Nun ist aber doch ohne Zweifel die plenitudo legis, das heißt die vollständige Erfüllung des Gesetzes etwas Vollkommenes. Also besteht auch die Vollkommenheit in Liebe.

Nichtig bemerkt darum P. Bürger S. J.:¹⁾ „Wer wüßte nicht, daß der Hauptzweck der Gesetze die Erreichung einer bestimmten Vollkommenheit in jener Gesellschaft ist, für welche sie erlassen sind? So bezwecken die bürgerlichen Gesetze die Bildung eines vollendeten Staates, die Militärgesetze ein vollendetes Militärwesen und die Gesetze Christi darum auch nur die Vollendung und Vollkommenheit der Christen. Da nun alle Gesetze des Heilandes nichts als die Liebe Gottes und des Nächsten zu ihrem Zwecke haben, so kann unsere Vollkommenheit nur in dieser Liebe bestehen: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus aller deiner Kraft. (Mt. 12, 90.) An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und Propheten. (Mt. 22, 40.)“

Diese in der Offenbarung begründete Anschauung ist stets von den Lehrern der Kirche festgehalten und deutlich zum Ausdruck gebracht worden. So sagt schon der heilige Augustinus:²⁾ ipsa (caritas) enim est verissima, plenissima perfectissimaque iustitia.

Der Engel der Schule legt es in die Worte:³⁾ Omnis christianae vitae perfectio secundum caritatem attendenda est. Dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est, quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis Et ideo secundum caritatem attenditur perfectio christianae vitae.

¹⁾ P. Bürger S. J., Unterweisung über die christliche Vollkommenheit. 2. Vortrag. Freiburg 1905²⁾, S. 22.

²⁾ S. Aug., de natura et gratia, cap. 42. ML. 44, 271.

³⁾ S. theol. II, 2. q. 184, a. 1.

Hierzu bemerkt Suarez:¹⁾ Theologi communiter cum D. Thoma . . . perfectionem vitae christianae in solius caritatis perfectione constituunt. So besteht also die christliche Vollkommenheit in der Liebe. Diese Liebe ist, wie so feinsinnig Meschler²⁾ sagt, „das Anbrechen des schönen Tages der ewigen Seligkeit in unsern Herzen hienieden“.

Hier dürfte die Frage angebracht sein, welchen Anteil an der Vollkommenheit die übrigen Tugenden haben. Aus der Lehre de caritate³⁾ wissen wir, daß auf Grund der Heiligen Schrift (3. B. 1. Kor. 13, 1. ff) die Liebe das „principium vivificans reliquarum virtutum“ ist; die Scholastiker nennen dieses principium vitale „forma“. Hören wir den Aquinaten:⁴⁾ Caritas forma omnium virtutum est cum per ipsam omnium virtutum actus ad debitum et ultimum finem ordinantur und an anderer Stelle: est principium bonorum operum et . . . cum caritate simul infunduntur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.⁵⁾ Hieraus folgt:

Die von der Liebe verschiedenen Tugenden tragen zur Vollkommenheit ebenso bei wie zur Liebe und sind beiden gleich notwendig.

Da die Liebe das Endziel ist und die anderen Tugenden nur das Mittel dazu, es zu erreichen, so ist, wie der heilige Thomas⁶⁾ sagt, die Liebe das principale der Vollkommenheit und die anderen Tugenden gehören ihr nur insofern an, als sie zum Werke der Liebe beitragen.

Was das Verhältnis der übrigen Tugenden zur Liebe angeht, können wir sagen: Glaube und Hoffnung werden in diesem Leben notwendig gefordert zur Vollkommenheit. Aber die Vollkommenheit selbst beruht nicht in ihnen. Denn im Himmel, wo die Vollkommenheit ja die größte ist, bestehen sie nicht mehr, vielmehr tritt an die Stelle des Glaubens das Schauen, an Stelle der Hoffnung der beglückende Besitz.

Ohne die moralischen Tugenden aber kann die Liebe sich nicht betätigen: einerseits dienen sie ihr, die Hindernisse zu überwinden, die sich ihr entgegenstellen, anderseits mehrten sie die Akte, die die

¹⁾ Suarez, de stat. relig. I, c. 3, n. 3. De virtute et statu religionis. Moguntiae 1625, tom. III, S. 8.

²⁾ P. Meschler S. J., Geistesleben. Freiburg 1916, 1. u. 2., S. 25.

³⁾ Cfr. P. Chr. Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae. Freiburg 1910², tom. VIII, n. 632.

⁴⁾ II, 2. q. 23, a. 8.

⁵⁾ I, 2. q. 65, a. 3.

⁶⁾ II, 2. q. 184, a. 1, ad 2. Et ideo secundum caritatem attenditur simpliciter perfectio vitae christianae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principalissimum et maximum respectu aliorum inde est quod perfectio caritatis est principalissima respectu perfectionis quae attenditur secundum alias virtutes.

Liebe entwickeln und sind zugleich Beweis, daß die Liebe im Herzen ist.¹⁾ Schöner kann wohl das gegenseitige Verhältnis nicht erläutert werden, als dies Bahn²⁾ tut: „Alle Tugendkräfte weiß die Liebe auszunützen: die Klugheit muß ihrem Tätigkeitsdrange die richtigen Mittel und Wege zeigen, der Starkmut hilft die Hindernisse überwinden, die Mäßigkeit richtet den schützenden Damm auf gegen die Lockungen der Sinnlichkeit, auf daß nicht die sinnliche Liebe das heilige Feuer erstickt, die Gerechtigkeit beugt der Selbstsucht vor und hält die Eigenliebe in geordneten Bahnen — doch empfangen alle diese stützenden und helfenden Tugendkräfte von der Liebe selbst wieder aufhellendes Licht und begeisternde Wärme. Die Liebe sieht oft schärfer als die kalte Ueberlegung und weil sie Liebe ist aus ganzem Herzen und aus allen Kräften, so weiß sie die Hilfskräfte so zu leiten, daß kein Uebergriff derselben und keine Annäherung und keine Ordnungstörung stattfindet.“

Je nachdem nun die Seele nach Gott strebt oder Gott besitzt, unterscheiden wir eine Vollkommenheit des Weges und des Zieles. Die Vollkommenheit des Zieles besteht darin, daß die Seele im Jenseits Gott voll und ganz besitzt, mit ihrem ganzen Können auf Gott gerichtet ist „*affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum*“,³⁾ wie der Apostel sagt: „Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist mit ihm.“ (1. Kor. 6, 17.) Eine solche Vollkommenheit ist uns hier auf der Erde nicht möglich. Vielmehr muß hienieden die Seele nach diesem beseligenden Zustande streben. Wie geschieht nun dies?

Einmal, indem der Mensch all das von sich fern hält, „*quae repugnant motui dilectionis in Deum*“, oder indem er „*habitualiter totum cor suum in Deo ponat*“,⁴⁾ also den Gnadenzustand erhält, ohne jedoch auf kleinere Fehltritte zu achten und besondere Werke zu verrichten.

Genügt nun schon dies zum Wesen der christlichen Vollkommenheit? — Keineswegs, sonst wäre ja ein Kind, das eben getauft ist, schon vollkommen. Wohl ist in diesem Zustande die geheimnisvolle Ursprungsstätte, aus der sich die wahre Vollkommenheit entwickeln wird. — Ja, es kann sogar eine Seele trotz des Gnadenzustandes sehr unvollkommen sein. Nehmen wir an, eine Seele lebt Jahre lang ohne Todsünde, wohnt täglich der heiligen Messe bei, empfängt öfters die heiligen Sacramente, übt viele Werke der Barmherzigkeit — sicherlich wächst diese ständig in der heiligmachenden Gnade. Wenn diese Seele aber ihre Leidenschaften nicht abtötet, vorsätzlich läßliche Sünden begeht, z. B. der Lieblosigkeit, so wird niemand

¹⁾ Cfr. Suarez l. c. cap. 3, n. 16, S. 11.

²⁾ Bahn, Vollkommenheitsideal in „Moralprobleme“. Freiburg 1911, S. 145.

³⁾ II, 2. q. 184, a. 2.

⁴⁾ II, 2. q. 184, a. 2 u. II, 2. q. 24, a. 8.

sie für „vollkommen“ halten. Nehmen wir aber einen Menschen an, dem die Gnadenschätze nicht so reichlich zur Verfügung stehen, der aber eifrig an seiner persönlichen Heiligung arbeitet, indem er sich möglichst vor der läßlichen Sünde hütet und den Kampf gegen die ungeordnete Neigung aufnimmt und sucht, auf jede Art Gott zu gefallen — von diesem wird man sagen: er ist bestrebt, vollkommen zu werden, mag er auch noch so sehr vor dem ersteren an habitualer Gnade zurückstehen.

Aus diesen Darlegungen folgt: Interna sanctitas ist nicht identisch mit perfectio spiritualis; die Liebe muß in einer solchen Disposition vorhanden sein, daß wir schnell und leicht handeln, wenn sich auch manche Hindernisse in den Weg stellen;¹⁾ oder kurz ausgedrückt: Die christliche Vollkommenheit ist nichts anderes als „jene glühende, eifervolle Liebe (fervor caritatis), die es dem Christen ermöglicht, für gewöhnlich den Willen Gottes zu erfüllen“.²⁾

So verstanden, ist die christliche Vollkommenheit von der Gottseligkeit (devotio) nicht verschieden, von der der heilige Franz von Sales in seiner „Philothea“ (cap. 1.) spricht:³⁾ „Die Gottseligkeit ist nichts anderes als eine geistige Gewandtheit und Lebendigkeit, mit der die Liebe ihre Werke in uns und wir sie in ihr mit Eifer und von Herzen vollbringen.“

Aus der obigen Definition des Suarez ging schon hervor, daß der Seele Hindernisse in den Weg treten, die ihren Aufschwung zu Gott hemmen. Von Natur ist zwar der menschliche Wille für das Gute geschaffen und strebt deswegen auch mit aller Kraft dem höchsten Gute — Gott — zu. Aber die böse Begierlichkeit tritt dazwischen, die Leidenschaften bewirken, daß Gott der Seele nicht mehr als das höchste Gut erscheint; vielmehr wird in ihr eine Anhänglichkeit an das Geschöpfliche hervorgerufen. Wenn nun das der Fall ist, dann muß hier die Arbeit auf dem Wege zur Vollkommenheit einsetzen, die Leidenschaften müssen im Zaume gehalten und geregelt werden. Es geschieht dies — wie später genauer gesagt wird — durch fleißiges Ueben der moralischen Tugenden. Gelingt es der Seele, dann ist sie praktisch gesprochen „vollkommen“. Es könnte nun den Anschein haben, als ob damit gesagt sei, das Wesen der Vollkommenheit bestehe eben in diesen moralischen Tugenden. Doch nicht! Eingehend erklärt dies wiederum Suarez.⁴⁾ Die Stelle kurz zusammenfassend, können wir sagen: perfectio consistit in actuali operatione: antecedenter et consequenter — concedo, inquantum praecedere debet (secundum ordinariam legem) et illaabilitas moraliter non con-

¹⁾ Cfr. Suarez l. c., cap. 4, n. 5, §. 13: perfectio consistit in habitu, non absolute, sed ita disposito, ut prompte et sine impedimento actus elicere et imperare valeat.

²⁾ Cfr. Besch, l. c. n. 675.

³⁾ Philothea, a. a. O. §. 22.

⁴⁾ L. c. cap. 4, n. 5 bis 8, §. 14.

servabitur sine frequentia similium actuum; formaliter — nego, quia

1. perfectus esse potest etiam is, qui actu non operatur, et e contrario potest aliquis actionem valde perfectam habere, qui non est perfectus;

2. imo non requiritur actus heroicus, sed potest aliquis venire ad perfectionem, qui tales actus nunquam ponit, sed constanter resistit passionibus et frequenter actus caritatis et opera aliarum virtutum cum moderata intensione exercet.

Es wird also weiter nichts erfordert als eine „quieta perseverantia in exercitio virtutum et indefessa pugna contra motus concupiscentiae sine ullo actu heroico“, dem Menschen muß es zur zweiten Natur werden (connaturaliter), zu bestimmten Zeiten Werke der Tugend zu üben und die Seele auch vor den geringsten Fehlern zu bewahren, soweit es menschliche Schwäche zuläßt.

Das also ist das Ziel der christlichen Vollkommenheit. Den Weg nach diesem Ziel legt man, wie Weiß treffend sagt, „nicht mit hohen Reden, nicht einmal mit frommen Wünschen zurück, sondern nur mit ernstlichen Taten“. ¹⁾

Die Meister des geistlichen Lebens unterscheiden darum drei Wege in der Erhebung der Seele zu Gott:

1. Die via purgativa,
2. die via illuminativa,
3. die via unitiva.

Wie Kardinal Bona ²⁾ bemerkt, nehmen die Theologen seit Dionysius dem Areopagiten diese dreifache Stufenfolge auf dem Wege zur christlichen Vollkommenheit an mit Rücksicht auf die drei hierarchischen Funktionen der Engel: „quorum actus hierarchici sunt purgare, illuminare, perficere“.

Seitdem bedienen sich darum auch alle Lehrer des geistlichen Lebens dieser Terminologie und bezeichnen diejenigen, die auf der ersten Stufe sich befinden als „Anfänger“ (incipientes), die auf der zweiten als „Fortschreitende“ (proficientes) und die auf der dritten als „Vollkommene“ (perfecti). ³⁾ Ja, unter den von Innozenz XI. ⁴⁾ verurteilten Sätzen des Molinos heißt es: Tres illae viae purgativa, illuminativa, unitiva est absurdum maximum quod dictum fuerit in mystica, cum non sit nisi unica via scilicet interna (Prop. 26 inter damnatas).

¹⁾ Weiß, a. a. O. V, 533.

²⁾ Bona, Card. Joannes: Div. Psalm. cap. 15, § 1, n. 2. Opera omnia. Antwerpen 1734⁹, S. 491.

³⁾ So vor allem: S. Augustinus, de ordine 1, 2. ML. 32, S. 80; S. Gregorius, Moral. 1, 24. ML. 74, 542; S. Thomas Aq. II, 2. qu. 183, a. 4; Suarez l. c. cap. 13, n. 7; S. Ignatius Loyol. Exerc. spirit. in fine hebdomadae 2.

⁴⁾ Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum Freiburg 1911¹¹, n. 1246.

Gehen wir nun die einzelnen Stufen durch:

Anfänger sind solche, die zwar mit der Todssünde gebrochen und somit das Leben der Gnade haben, aber dem Kampfe in Versuchungen und Leidenschaften noch so sehr ausgesetzt sind, daß sie nur mit schwerer Mühe ihr Herz von Sünde rein bewahren. Mit Recht bezeichnet man diesen Zustand als einen „status pugnae et viae purgativae“. Es gilt also hier den Kampf aufzunehmen gegen die böse Begierlichkeit, die Leidenschaft zu zügeln und die Liebe zu kräftigen.¹⁾ Damit ist gesagt, daß es nicht genügt, den einen oder anderen mehr hervortretenden Fehler oder verkehrte Neigung auszurotten; wie eine Krebskrankheit nicht geheilt ist, wenn sie von der einen Stelle, an der sie sich festgesetzt hat, vertrieben ist, ohne daß das Blut — soweit es bei solcher Krankheit überhaupt möglich ist — gereinigt ist, so genügt es auch nicht, einen Fehler auszurotten, sondern es muß der ganze Mensch „von dem Bösen, das in ihm eingedrungen, geläutert werden, dort freilich am ersten und entschiedensten, wo das Verderben am tiefsten eingewurzelt ist und von wo es immer wieder hervorbricht, im Willen und im Herzen“.²⁾

Im einzelnen dürften folgende vier Punkte die Pflichten des „Anfängers“ erläutern:

1. Bruch mit jeder Art von Sünde und selbst kleineren Fehlern;
2. ernster Kampf gegen die Versuchungen;
3. Zügelung der Leidenschaften, und zwar durch innere und äußere Abtötung;
4. grenzenloses Vertrauen, durch Gebet zur eigenen Arbeit die göttliche Gnade sich zu erwirken.

In diesen Gedanken ist dann auch andererseits die Aufgabe des Beichtvaters und Seelenführers enthalten: Die Seele

1. im Sündenhaß zu bestärken,
2. zu belehren über Ursprung und Absichten Gottes bei den Versuchungen, sowie Verhalten in derselben,
3. ihr praktische Anweisungen zur Abtötung und Selbstüberwindung zu geben,

4. zum beharrlichen Gebet anzueifern und vor allem Mut und Gottvertrauen und Ausdauer einzulößen. Somit ist der Seelenführer den Anfängern nicht nur Berater, sondern ganz besonders Führer durch Einwirkung auf Geist und Willen.³⁾

Nach der Lehre des Suarez ist das Charakteristische der Seelen auf der zweiten Stufe, daß die Leidenschaften viel von ihrer Heftigkeit verloren haben („passiones iam sedatae sunt“), infolge-

¹⁾ Cfr. Suarez, l. c. cap. 13, n. 8 bis 9, S. 40: cura resistendi concupiscentiis et mortificandi passiones, nutriendo simul et fovendo caritatem ipsam.

²⁾ Weiß, a. a. O. V, S. 540.

³⁾ Vgl. Adloff, Dr. Jos., Beichtvater und Seelenführung. Straßburg 1911², S. 109 ff.

dessen auch die Gefahr, in schwere Sünde zu fallen, geringer ist, die Tugendübung leichter fällt, wenn auch läßliche Sünden nicht so leicht gemieden werden können („*quamvis in vitandis venialibus difficultatem patiatur*“). In diesem Zustande sieht aber die Seele weniger auf das, was sie meiden soll, als auf das, was sie erreichen soll; es ist immer heller geworden in der Seele („*magis ac magis illuminatur in operatione virtutis*“); die Folge ist, daß sie auf der einen Seite erleuchtet von „der Sonne der Gerechtigkeit“ ihre Mafel deutlicher erkennt, auf der anderen Seite sich von der Gnade angetrieben fühlt, aus ihrer Seele ein Meisterwerk zu schaffen, das dem Vorbilde aller Vollendung ähnlich ist, der Heiligkeit Jesu Christi. „Das Licht in sich aufnehmen und sich selber nach dem Lichte bilden“ ist darum die doppelte Aufgabe des Erleuchtungsweges. Herrlich hat Weiß¹⁾ diesen Gedanken in einem Vergleich zum Ausdruck gebracht: „Wenn die Sonne morgens aufgegangen ist und das Gewölke und der Nebel sich verzogen hat, dann dringt das Licht in die Erde und weckt alle Keime des Lebens zur Tätigkeit und Kraft. Da heben alle Pflanzen ihre Häupter auf und saugen das Licht in sich, denn sie fühlen, daß es die Bedingung ihres Lebens ist. Aber damit sind sie nicht zufrieden. Wenn sie es bloß empfangen oder anblicken würden, würden sie nicht wachsen. Darum streben sie nach dem Lichte mit allen Kräften ihres Wesens. Nach ihm breiten sie ihre Arme aus, an seinen Strahlen klettern sie empor, an seine Wärme klammern sie sich fest, daß alle ihre Sehnen und Adern sich umso mehr ausdehnen, je enger sie es umarmen, je tiefer sie seine Ausstrahlungen in ihr Herz hineindrücken. Das ist das Geheimnis ihres Wachstums. Den Stoff dazu saugen sie aus Boden und Luft. Aber ihr Ringen nach dem Lichte ist es, was sie wirklich wachsen macht. In dem Grade, in dem sie das Licht in sich pressen, dehnen sie sich in die Weite aus; je heftiger sie nach ihm streben, um so rascher erheben sie sich in die Höhe.“

Die gleiche doppelte Tätigkeit fällt der Seele auf dem Erleuchtungswege zu. Der Pflanze gleich muß sie das einfallende Licht der Gnade in sich aufnehmen — es geschieht durch das innerliche Gebet; und bei diesem betrachtenden Gebete muß sie als Ziel vor Augen haben, das eben Erkannte mit Hilfe der göttlichen Gnade in ernstlicher Arbeit in der Tugend zu üben. Nichts bringt ihr aber mehr Licht und Schönheit als die Betrachtung der Person Jesu Christi. Somit ist der kürzeste Weg der Erleuchtung und des Fortschrittes die Nachfolge Jesu, — wie es der Völkerapostel sagt: „Denn die er vorher sah, bestimmte er auch vorher, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, auf daß er selbst erstgeborener unter vielen Brüdern sei“ (Röm. 8, 29), darum ermahnt er uns „Zieht den Herrn Jesus Christus an und pflegt nicht das Fleisch zu Gelüsten“ (Röm. 13, 14)

¹⁾ Weiß, a. a. O. V, S. 565.

und „Wie wir also das Bild des irdischen (Menschen-Adam) trugen, laßt uns auch das Bild des himmlischen tragen“ (1. Kor. 15, 49), „damit auch das Leben Jesu in unserem sterblichen Fleische offenbar werde“ (2. Kor. 4, 10), weil wir „eingewurzelt und aufgebaut in ihm und befestigt durch den Glauben“ (Kol. 2, 7) sind. So fest sollen wir in ihm gegründet sein, daß wir mit ihm sprechen: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20). Das sei das freudige Bekenntnis der Seele auf dem Erleuchtungswege, wenn auch nicht mit dem Wort, so doch durch die Tat.

Was nun die Aufgabe des Seelenführers den Fortschreitenden gegenüber angeht, so dürfte er hier mehr Lehrer als Führer sein; er wirkt in der Regel, wie Adloff¹⁾ sagt, „mehr auf den Geist als auf den Willen ein, spendet mehr Rat und Belehrung als positive, den Willen stützende Mithilfe im Streben nach Vollkommenheit“. Bei diesem Rat und dieser Belehrung wird ihm als Ziel vor Augen stehen, die Seele dahin zu bringen, daß sie alles tut und leidet für Gott, was außer Gott lebt, als Leiter auf dem Wege zu Gott auffaßt, mit gläubig-liebendem Auge unverwandt auf das Beispiel Jesu Christi schaut.²⁾

Wir kommen nun zur dritten Gruppe — dem Leben der Vereinigung. Bei diesem Zustande sind die Leidenschaften im ganzen erstorben, die Tugend durch stete Übung so erstarkt, daß die Seele sich „in proprio et perfectissimo munere caritatis, quod est diligere Deum“ betätigen kann, und zwar „leicht und freudig“ (prompte et delectabiliter). „Die Furcht wohnt nicht mehr im Herzen, die Hoffnung hat nicht mehr ihren egoistischen Charakter und wird wie unbewußt, die Liebe ist es, die alles regelt.“³⁾ Die Seele ruht in liebender Einigung mit Gott. Von dieser Liebesvereinigung sagt der heilige Bernhard:⁴⁾ „Selig, wem es gegeben ist, diese große, diese selige Umarmung zu erleben, die nichts anderes ist als die gegenseitige, innige (bräutliche), starke Liebe, welche zwei in einem Geiste verbindet nach dem Worte des heiligen Paulus: Wer Gott anhängt, wird ein Geist mit ihm. Gott anhängen aber heißt, in Gott bleiben, von ihm geliebt werden und ihn durch Gegenliebe in sich zu ziehen.“

Die Früchte dieser Liebesvereinigung und zugleich die Kennzeichen ihrer Echtheit sind folgende:

¹⁾ Adloff, a. a. O. S. 110.

²⁾ „In der Regel“ hieß es oben in dem Zitat von Adloff, denn auch bei den Fortschreitenden regen sich oft noch die Leidenschaften und auch an sie tritt der böse Feind mit starken Versuchungen noch heran, so daß auch sie der Aneiferung und Beruhigung seitens des Seelenführers vielfach bedürfen.

³⁾ Ribet, Die christliche Ästhetik, Mainz 1891, S. 42.

⁴⁾ Zitiert bei Zehring, Leben und Segen der Vollkommenheit. Freiburg 1913, S. 18 bis 19.

a) Die Offenbarung der Größe und Liebenswürdigkeit Gottes schält die Seele los von aller Welt- und Selbstliebe und erfüllt sie mit Demut und Weltverachtung. Denn je näher der Mensch Gott kommt, desto kleiner wird ihm die Welt und desto kleiner wird er sich selbst.

b) Die Seele lernt mit aller Demut Großes zu leisten für Gott und seine heilige Kirche; sie lernt auch für Gott mit großer Freude Bitteres leiden und hat einen unstillbaren Durst nach Kreuz und Widerwärtigkeiten.

c) Die Seele versteht mit Gott zu verkehren wie die heiligen Engel, also ohne Wort und ohne Bild.

d) Heldenhast wie im Leiden macht die Liebesvereinigung mit Gott auch unsere Liebe zum Nächsten. Je inniger mit Gott in Liebe vereint, desto segensreicher und weiterreichend die Liebestätigkeit für die Mitmenschen.¹⁾

Bei diesen Seelen hat der Heilige Geist selbst die Führerrolle übernommen. „Während der geistliche Leiter“, schreibt Faber,²⁾ „die Anfänger gleichsam an der Hand führt, so schreitet er bei den Vollkommenen, seinen Blick auf Gott gerichtet, hinterher, streckt gleichsam wie eine Mutter nach ihrem Kinde, das zu laufen anfängt, seine Hand aus, um ihre Schritte, sobald sie wanken oder vom rechten Wege abweichen, zu stützen und auf der rechten Bahn zu erhalten.“ Die Notwendigkeit eines klugen und erfahrenen Führers für diese Seelen bleibt darum bestehen und wird zur Genüge aus dem Leben solcher begnadigten Seelen — es sei nur an die heilige Theresia erinnert — bestätigt. Denn auf hohen Pfaden wandelnd, sind auch diese Seelen nicht gegen jede Regung der Leidenschaft gefeit und gar oft bitteren Prüfungen ausgesetzt.³⁾

Zwei zusammenfassende Schlußbemerkungen sind hier am Platze: 1. In den drei dargelegten Stufen ist der gewöhnliche Verlauf beschrieben. Wie aber der heilige Franz von Sales in seiner „Anleitung“⁴⁾ bemerkt, kann Gott durch seine allmächtige Gnade die Seele plötzlich aus dem Abgrund der Sünde zu den Höhen der Hoffnung und zum Gipfel der Liebe führen, wie er in seiner heiligen Vorsehung, die selbst in ihrer Strenge voll Erbarmen ist, auch die reinste Seele in der Bitterkeit der Furcht und den Schrecken vor seinen Gerichten halten kann.

¹⁾ Riez, Dr. Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des heiligen Bernard. Freiburg 1906, S. 323 ff.

²⁾ Faber-Reichling, Der Fortschritt im geistlichen Leben. Regensburg 1859, S. 411.

³⁾ Vgl. Zahn, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn 1908, (Schöningh), S. 313 bis 328.

⁴⁾ A. a. O. 1, 5.

2. Diese drei Zustände dürfen nicht als notwendig geschieden aufgefaßt werden, sie greifen vielmehr, wie Suarez¹⁾ lehrt, ineinander über: constat hos tres status nunquam esse in via ita distinctos, quin unusquisque illorum aliquid de ceteris participet.

(Schluß folgt.)

Die Votivmessen im Mittelalter.

Von Dr Lamberti Studeny in Lilienfeld, Nied.-Oest.

Die Entstehung der Votivmessen hängt mit der privaten Darbringung des Messopfers zusammen. Schon im vierten Jahrhundert wurde nicht bloß an jenen Tagen, an welchen das Volk zur Feier des Gottesdienstes zusammenkam, die Messe gelesen, sondern auch an anderen Tagen, vielfach sogar an jedem Tage. So entstanden die Privatmessen im Gegensatz zur missa publica und solemnis. Da diese Privatmessen nicht für die Gesamtheit der christlichen Gemeinde dargebracht wurden, war es möglich, die Wünsche und Anliegen (vota, desideria) einzelner zu berücksichtigen und auf diese Meinung das heilige Opfer zu applizieren.²⁾

Die Feier des Messopfers für Privatpersonen und in Privatangelegenheiten brachte es mit sich, daß sehr bald eigene Votivmessformulare entstanden. Der Entwicklungsgang war jedenfalls der, daß man zuerst die Messe nach dem allgemeinen Formulare darbrachte, dann eigene Gebete einlegte und endlich eigene Formulare schuf. Anfänge finden sich schon im Sakramentarium Leonianum, eigene Formulare bereits im Gelasianum (60 an der Zahl) und im Gregorianum (44). Das Schicksal der Votivmessen war ähnlich dem der Festtage vor dem Festkatalog Urbans VIII. Manche fanden bald allgemeine, andere bloß teilweise Verbreitung, andere verschwanden ganz, wofür im Laufe der Zeit wieder neue hinzukamen. Ueberhaupt waren vor der Herausgabe des Missale romanum durch Pius V. (1570) die Votivmessen nach Zahl und Inhalt sehr verschieden.

Das gelasianische Sakramentarium (Ende des fünften Jahrhunderts) enthält folgende Messen: Ad proficiscendum in itinere und ad iter agentibus, pro charitate (2), in tribulatione (10), in natali presbyteri (am Jahrestage der Priesterweihe), tempore (quod absit) mortalitatis (4), pro mortalitate animalium, de sterilitate, ad pluviam postulandam (2), ad poscendam serenitatem, post tempestatem et fulgura, pro his, qui agape faciunt ad missas (2), missa in monasterio, actio nuptialis, in natale genuinum, ad missas pro

¹⁾ Suarez: de oratione, lib. II, cap. XI, opera omnia (editio Berton). Paris 1859, tom. XIV, S. 165.

²⁾ Ausführlich handelt über die Votivmesse A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Herder 1902, S. 115 bis 330.