

7. Alles das tut der hl. Johannes vom Kreuz. Von den Gaben des Heiligen Geistes spricht er in seinen Schriften nur sehr wenig und nur nebenbei. Er verzeichnet sie auf dem „Berg der Vollkommenheit“, den er als Titelbild seinem „Aufstieg zum Berge Karmel“ vorsetzt; außerdem erwähnt er sie nur noch zweimal: im „Aufstieg“ II. Buch, Kap. 29 — vielleicht in Erinnerung an Summa th. 1 II q. 68 a. 5 corp., letzter Satz — und in „Geistlicher Gesang“ Strophe 26, 3, aber ohne je die Gaben oder mystischen Gnaden durch die Gaben zu definieren¹⁴. Zum Definieren, Beleuchten und Klassifizieren mystischer Akte bedient er sich der psychologischen Übernatürlichkeit und ihrer Gattungen, Arten, Stufen und Weisen.

Die hl. Theresia, die nicht theologisch gebildet war und nicht spekulativ, sondern nur beschreibend berichtete, was sie erfahrungsgemäß bei sich selbst oder bei anderen kennengelernt hatte, erwähnt die Gaben des Heiligen Geistes, soviel ich weiß, überhaupt nicht. Sie benützt nur den psychologischen Gesichtspunkt.

Im Geiste der Liebe

Von Rob. Ernst, Heinrichskapelle (Eupen), Rhl.

1. Wer ist der Heilige Geist? — Er ist ein „Ich“ in den Tiefen Gottes. Er lebt mit Vater und Sohn das eine ewige Gottesleben, ist ihnen wesensgleich und wesenseins. Aber er ist weder Vater noch Sohn. Denn der Vater ist ewiger Ursprung; der Sohn ist hervorgebracht und Ursprung zugleich; der Heilige Geist aber ist das „Endziel“ des göttlichen Lebens. Ausgestrahlt von Vater und Sohn, bringt er selbst keine göttliche Person mehr hervor. Er ist die Vollendung der göttlich-dynamischen Fülle.

Unserm Analogon „Geist, Idee und Willensstat“ entsprechend, erfassen wir den Heiligen Geist als Gottes ewige, als Person bestehende „Willensstat“. Er ist jener ewige, selbstherrliche Willensakt, in dem Vater und Sohn

¹⁴ „Es findet sich auch im ganzen Schrifttum des Heiligen keine Bemerkung über eine mystische Funktion der Gaben. Kurz, die Gabenlehre ist nicht eingebaut in die mystische Theorie des hl. Kirchenlehrers. Soweit er sie erwähnt, bedeuten sie nur eine theologische Illustration zu seiner mystischen Theorie. Es ist methodisch nicht zulässig, so oft Johannes vom Kreuz von Gaben im allgemeinen spricht, diese als Gaben des Heiligen Geistes zu nehmen.“ — Alois Winkhofer: Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz. Freiburg 1936, S. 70.

sich selbst begründen, sich selbst bejahen und sich selbst verherrlichen. Er ist jener Drang zum Dasein, wodurch Vater und Sohn sich selbst wollen und sich selbst behaupten¹. Er ist das Liebesfeuer, das Vater und Sohn ewig umglüht, ewig umschlingt, ewig umleuchtet. Er ist der Liebeshymnus in Gott. Er ist die berauschte Symphonie, in der Vater und Sohn sich ewig loben und preisen. In diese Symphonie, die als ein göttliches Ich besteht, schwingt alles hinein, was in Gottes Wesen lebt und wogt: Gottes Güte und Weisheit, Gottes Schönheit und Macht.

2. Aber können wir uns einen Begriff davon machen, daß Gottes Liebe als „Person“ besteht? — Gibt es auf dieser Welt ein Analogon zu diesem geheimnisvollen, göttlichen Ich? Ja. Dieses Analogon ist das „Mutterherz“². Das Mutterherz ist wie die Verkörperung, die Personifikation der menschlichen Liebe. — Durchs Mutterherz liebt der irdische Vater sich und seine Kinder; durchs Mutterherz lieben die Kinder sich und ihren Vater. —

Am klarsten finden wir dieses Analogon in Eva und Maria. Adam konnte ohne Eva nicht Vater werden. Er fühlte sich ohne Eva einsam und arm. Da ging aus ihm sein Weib hervor; die Verkörperung seiner Liebe. Durch ihren Liebesdrang bewogen, zeugte Adam seine Kinder: die Abbilder seines Wesens. Eva selbst aber wurde erst durch diese Zeugung „vollendet“; jetzt erst wurde sie Mutter und Brennpunkt der Liebe zwischen Vater und Sohn. — Wem verdankte Eva ihr Mutterherz? — Vater Adam und dessen Sohn. — Wem verdankte der Sohn sein Bestehen? — Seinem Vater, aber auch dem Liebesdrang seiner Mutter. Wie nun Eva als „Person der Liebe“ zwischen Adam und dessen Kindern steht, wie sie als Liebesdrang die Zeugung bedingt und als Liebesherd Vater und Kinder mit Freude umglüht, so lebt auch der Heilige Geist im Dreifaltigen Gott: als Drang zur ewigen Zeugung und als Liebeswonne von Vater und Sohn³.

¹ Für die theologische Begründung des hier Gesagten siehe: Ernst, Gottes Geist als Willenstat. Wissenschaft und Weisheit 8 (1941) 73—84.

² Beim syrischen Kirchenlehrer Aphraat finden wir den Satz: „Wir müssen Gott anbeten als Vater und den Heiligen Geist als Mutter“ (Demonstr. XVIII, 10: Patrol. syriaca. Paris 1894, Bd. I, 832). Wenn auch diese Behauptung dadurch veranlaßt wurde, daß das Wort „Geist“ im Syrischen weiblich ist, so ist sie doch im Grunde eine Fortführung der von Christus geoffenbarten Analogie vom Vater und Sohn in Gott und eine Auswertung der theologischen Lehre, der Heilige Geist sei die Liebe.

³ Angedeutet wurde diese Analogie von Augustinus (De Trin. 12 c. 5) und von Scheeben (Dogmatik 2. Bd. n. 10; Mysterien des Christentums. Ausgabe letzter Hand hrsg. von Höfer, S. 155 f. Freiburg 1941).

Das wunderbarste Bild des Heiligen Geistes aber ist Maria, die „Braut des Heiligen Geistes“. Sie steht als Abbild der dritten Person zwischen dem himmlischen Vater und seinem menschgewordenen Wort. Maria ist das Werk des Vaters und des Sohnes. In ihr haben beide ihre ewige Liebe niedergelegt. Sie war die auf Erden wandelnde „Liebe“. Durch Marias liebendes Flehen und freudiges „Fiat“ gedrängt, zeugte der Vater sein Wort in die Menschheit hinein. Nun, da Maria Mutter geworden, wurde ihre Liebe zur Liebesflamme und zum Brennpunkt der Liebe zwischen Vater und Sohn. All ihr Leben, Reden und Schaffen war selbstlose Liebe. Maria war nichts als reinste Liebe: Liebe zum Vater und zum Sohne. Durch ihr Herz liebte der Vater sich und seinen Eingeborenen, und ebenso der Sohn seinen Vater und sich selbst. Maria war der Glutherd der Gottesliebe in Menschengestalt. Sie war ein jubelndes, nie endendes „Magnificat“! —

Christus ist der menschgewordene Gottessohn; Maria ist — allerdings nur bildhaft — die Verkörperung der göttlichen Liebe; sie ist die vollendetste Darstellung des Heiligen Geistes. — Betrachten wir die Mutter des Herrn, so ahnen wir, wie in Gottes unendlichen Tiefen eine Person bestehen kann, die nur lauterste Liebe ist, die den Vater dazu drängt, seinen Sohn zu zeugen, in der Vater und Sohn sich liebend begegnen und in der beide ihre ewige Wonne und Ruhe finden. In Maria, diesem jubelnden „Magnificat“, schauen wir ein Abbild jener Liebessymphonie, die als göttliches „Ich“ in Gottes Tiefen lebt.

3. Und in welcher Lebensbeziehung stehen wir „vergöttlichte“ Menschen zu diesem Geist der ewigen Liebe? — Welche Gemeinschaft haben wir mit dieser, dem Vater und Sohn entströmenden, als göttliche Person bestehenden, ewigen Symphonie von Gottes Liebe und Freude? — Bevor wir dies beantworten, fragen wir uns: In welchem Verhältnis steht Christus, der menschgewordene Sohn, zum Heiligen Geiste? Durch die Inkarnation nimmt Christi menschliche Natur an der Person des göttlichen Wortes teil. Das göttliche Wort aber ist zugleich Sohn Gottes und Ursprung des Heiligen Geistes. Deshalb erlebte sich auch Christus selbst in seiner menschlichen Gestalt als „vielgeliebter Sohn“ seines himmlischen Vaters und als Glutherd der ewigen, als Person bestehenden Liebe⁴. Stets wußte sich Christus in der Glut dieser Liebe, die vom Vater her auf ihn herniederströmte. Immerfort fühlte er sich gedrängt von diesem Liebesgeist, der

⁴ Daß der Sohn Gottes seinen Heiligen Geist mit in die Menschheit gebracht hat, haben besonders Thomassin und Scheeben theologisch behandelt. Für Thomassin vgl. H. Schauf, Die Einwohnung des Heiligen Geistes (Freiburg 1941, S. 64 ff).

seinem Leben Ziel und Richtung wies. Fortwährend war er auch selbst Quell dieser Gottesliebe: All sein Reden und Arbeiten, all sein Predigen und Leiden war getragen und durchseelt von dieser Liebe, d. h. vom Heiligen Geiste. — Christi menschliche Natur ist die wohlgestimmte Harfe, auf der das ewige Wort seinen ihm ewig als Gottesgeist entströmenden Liebeshymnus spielt; und von Ewigkeit zu Ewigkeit wird Christi menschliche Natur das ewige Gottes-Wort, nicht nur als den Gottessohn, sondern auch als den Quell des Heiligen Geistes offenbaren.

4. Was Christus ist, dessen werden auch wir teilhaftig. Mit Christus eins, werden auch wir zum Gotteskind und zum Glutherd des Heiligen Geistes. Immerdar umglüht uns dieser Geist der Liebe, aus dem Vater und aus Christus her. Wir wissen uns umgeben und umhegt von dieser Liebesglut. Wir fühlen uns geborgen an diesem Mutterherzen wie ein Kind, das noch im Schoße seiner Mutter ruht. Aber unsere christusgeinte Seele wird nicht nur angestrahlt, nicht nur umglüht von Gottes Geist, wir werden auch selbst — in Christus — zum Geistquell. Auch uns entströmt der Liebesgeist. Auch wir werden zur Harfe, deren sich der ewige Sohn bedient, um sich und seinem Vater sein ewiges Liebeslied zu singen. Auch unser Lieben, Tun und Reden darf und muß hineinklingen in die göttliche Symphonie, die als ewige Person in Gott besteht. Denn Gottes Liebesgeist will uns nicht nur wonnevoll umglühen, er will auch „hinausbrennen und aus uns in Flammen schlagen“⁵. Deshalb sei unser ganzes Leben ein „Strahlen der Liebe“. Leuchten müssen wir in Liebesworten, in Liebestaten, in Lobesliedern zu Gottes Ehre. Den Geist der Liebe müssen wir offenbaren. An unsern Worten und Taten soll die Welt erkennen, daß wir Christen, „Christusgeinte“, d. h. Gotteskinder und Quell der allgewaltigen, weltbezwingenden Gottesliebe sind. Dem entspricht ja auch das höchste Gottesgesetz: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben, aus deinem ganzen Herzen, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften!“ und das zweite: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“ — Der Sohn Gottes ist der Quell des Heiligen Geistes: der Quell der ewigen Liebes-symphonie, die er auch als menschengewordener Logos seinem Vater spielt. Er spielt sie jubelnd im Himmel; und seine Harfen, in verschiedenen Tönen schwingend, sind seine Engel und Heiligen. Er spielt sie auch auf Erden in unserer heiligen Liturgie, durch uns, den oft so „mißgestimmten“ Harfen⁶.

⁵ Johannes vom Kreuz, Lebendige Liebesflamme. (München 1938, S. 7.)

⁶ Vgl. hierzu: Ernst, Vom liturgischen Leben im Dreieinigen Gott. (Köln 1940.)

5. Wie aber werden wir „praktisch“ den in uns lebenden, in uns glühenden Heiligen Geist verehren?

a) Indem wir glauben und innerlich erleben, daß der Heilige Geist als Glut der Liebe — vom Vater und vom Sohne ausgehend — uns umstrahlt und uns umglüht. Bei ihm, in ihm, dem „Mutterherzen“ Gottes, wissen wir uns daheim. Hier fühlen wir uns vor Welt und Teufel wohlgeschützt. Wie ein noch ungeborenes Kind, am Mutterherzen warm gehegt, dem Erdenlicht entgegenharrt, so erwarten wir, im Liebesgeist geborgen, unsere Geburt fürs Himmelslicht.

b) Indem wir den Heiligen Geist „erfassen“ als Gottes Lebensdrang. Durch ihn treibt uns der Vater dem uns bestimmten Ideal entgegen. Wir hören des Heiligen Geistes Stimme in unserem Innern. Wir gehorchen ihm und lassen uns von ihm treiben und drängen⁷.

c) Der Heilige Geist ist Gottes „Willenstat“. Er treibt auch uns zur Tat und will in unsern Taten leben und aus unsern Taten leuchten. Ob wir im Kloster leben oder in der Welt, ob wir daheim oder in der Werkstätte schaffen, überall geschehe es als frohe Offenbarung des göttlichen, in uns lebenden Geistes der Tat⁸!

d) „Paracletus“ — „Beistand“ nannte Christus seinen Geist. Der Geist der Liebe steht uns also bei, wenn wir unbegrenzt auf ihn vertrauen.

e) Er ist der Geist der Liebe und will sich durch uns als Liebe offenbaren. — Was immer wir tun und sagen, geschehe aus Liebe. Nichts gehe aus uns hervor, es seien denn Worte und Werke der Liebe! — Das Herz des Gottmenschen ist unser Vorbild. Mit ihm sind wir verschmolzen zu einem Quell der Liebe! Liebe ströme aus uns in die hassende Welt! — Liebe tröste die trauernden Menschen! — Sühnende, leidende Liebe bekehre die Sünder! —

f) Der ewige Liebesgeist erscheint uns auch als das aus Vater und Sohn aufstrahlende, als Person bestehende, innergöttliche Gotteslob. Er ist, so sagten wir, die „Liebessymphonie“ in Gott. — Auch in dieser Hinsicht dürfen und müssen wir den Geist der Liebe offenbaren. Sooft wir beten — sei es flehend, sei es klagend, sei es jubelnd, sei es dankend —, sooft wir teilnehmen an der heiligen Liturgie, sooft unsere Seele ein Stoßgebet

⁷ Diese Wahrheit haben u. a. besonders der französische Jesuitenpater Lallemand († 1635) und in neuester Zeit Hieronymus Jaegen (Der Kampf um das höchste Gut, 1. Abschn. 10. Kap.) hervorgehoben.

⁸ Deshalb sprechen wir auch von einer „Mystik der Tat“. Vgl. diese Zeitschr. 15 (1940) 80—90.

atmet⁹, tönt unsere Stimme ein in die „ewige Symphonie“: in den Heiligen Geist, von dem jeder irdische Hymnus, jede irdische Musik, jede irdische Liturgie ein Echo ist. „Und der Mensch, der an den Altären der Erde kniet, hört sein „Heilig-Heilig-Heilig“ in den Chor des Himmels entschweben und weiß, daß es einschwingt in den Chor der Engel und in den Klang des Heiligen Geistes selbst¹⁰.“

KLEINE BEITRÄGE

Zur Entstehung der ignatianischen Ordenssatzungen

Von Paul von Castonay

Die Satzungen des Jesuitenordens stehen heute in monumentaler Größe vor unseren Augen. Man mag sich zu ihrem Inhalte stellen wie man will, es wird jeder objektive Beurteiler gestehen, daß sie ein religiöses Gesetzbuch von erstaunlicher Einheitlichkeit und Zielstrebigkeit darstellen. Dieses Meisterwerk gesetzgeberischer Weisheit ist aber nicht blißartig aus dem schöpferischen Geiste seines Verfassers entsprungen. Jahrelang sind die Bausteine gesammelt und behauen worden, bis sie die Hand des Meisters zu einem vollendeten Bau zusammenfügte. Bisher war es fast unmöglich, das Werden der Satzungen genau zu verfolgen. Es fehlten die Quellenwerke. Erst die Veröffentlichung der *Monumenta Ignatiana Series tertia, S. Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu* (3 Bände, Rom 1934—1938) hat die geschichtliche Grundlage geschaffen, die ein genaues Studium zuläßt.

Die Vorarbeiten zu den Satzungen reichen bis auf das Frühjahr 1539 zurück. Damals hielten die in Rom anwesenden Genossen des Ignatius Beratungen über die Wesensfragen ihrer Gemeinschaft. Nachdem sie am 3. Mai beschlossen, einen Orden zu gründen, in dem die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams abgelegt werden sollten, trafen sie noch einige grundlegende Bestimmungen. Es wurde festgelegt: Bereitschaft der Ordensmitglieder zur Übernahme jeder päpstlichen Sendung durch ein feierliches Gelübde, Verpflichtung zur Erteilung des Religionsunterrichtes an Kinder und Ungebildete, Auferlegung strenger Prüfungen für die Novizen, lebenslängliche Amtsdauer des Ordensgenerals, sorgfältige Auswahl der Kandidaten, Verzicht auf Eigentumsrecht an Kirchen und Häusern. Diese Grundlinien faßte Ignatius in der *Formula Instituti* zusammen, die von Papst Paul III. am 27. September 1540 durch die Bulle „*Regimini militantis Ecclesiae*“ mit einigen Abänderungen bestätigt wurde. Die *Formula Instituti* war nur eine Grundregel, die der Ergänzung und Vervollständigung durch eigentliche Ordenssatzungen bedurfte.

Vom 4. März 1541 an versammelten sich die in Rom ansässigen Ordensmitglieder zur Beratung der Ordenssatzungen. Ignatius war mit Codure beauftragt worden, die Fragen vorzubereiten. Das heute noch vorhandene Protokoll der Sitzungen enthält 49 Punkte, die besprochen wurden. Sie beziehen sich auf die Aufnahme in die Gesellschaft, die Ent-

⁹ Daraus erhellt die Bedeutung des „Kleinen Geheimnisses“, wie C. Karg es darlegt. (Villingen 1931.)

¹⁰ E. v. Schmidt-Pauli, *Der Geist der Liebe Gottes. Spuren im All.* (Regensburg 1936, S. 146.)