

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 21 (1907)

Artikel: Über die Arten der Kontemplation
Autor: Spirito Sancto, Josephus a
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761751>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

den Sinn dieser Philosophie mit Bestimmtheit und Deutlichkeit zu fassen. Da war es mir, als würde mit einem Male ein schöner Zauber gelöst; da sah ich mich nicht mehr von lieblichen Dichtungen, nur von unbestimmten und luftigen Gestalten ohne Konsistenz und Halt umringt: da öffnete sich ein Abgrund, der alles Große und Herrliche zu verschlingen drohte. Bei ruhiger Prüfung mußte ich an der Naturphilosophie Klarheit und Deutlichkeit und sicherer Begründung zweifeln, entdeckte ich, daß sie zu den trostlosesten Resultaten führte. Mehr hat mir keine Philosophie versprochen, weniger keine gehalten. Sie trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; streifen wir aber die schöne Hülle ab, so tritt uns hohl und bleich eine Gestalt entgegen, deren Anblick wir nicht ertragen können. . . . Der Gott der Naturphilosophie ist das Universum; es wohnt in ihm nur Leben und Bewußtsein und zeugende Kraft, aber kein heiliger Wille, keine Güte und Gerechtigkeit. Ihr Unendliches ist nur ein gesteigertes Endliches, und was wir das Übersinnliche nennen, weil es nie in den Kreis der Erfahrung hereintritt, Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit, das sucht man in dem Systeme des Absoluten vergebens.“



ÜBER DIE ARTEN DER KONTEMPLATION.

VON P. JOSEPHUS A SPIRITU SANCTO O. CARM. DISC.



Wer sich etwas einläßlicher mit der Geschichte der katholischen Mystik beschäftigt, dem kann die Beobachtung nicht entgehen, daß nach den Zeiten des großen heiligen Mystikerpaares Theresia von Jesus und Johannes vom Kreuze die Vertreter dieses Zweiges der Theologie die Frage nach den Arten der Kontemplation auf die Bahn brachten und infolge gegensätzlicher Beantwortung in mehrere einander befehlende Lager sich teilten. Die Entschiedenheit und Ausführlichkeit, womit die Mystiker des 17. und 18. Jahrhunderts besonders in Spanien zunächst die Gründe für und gegen die Einteilung der Kontemplation in eine erworbene und eingegossene (*aquisita et infusa*) erwogen, lassen erkennen, daß man dieser „quaestio

„celebris“ eine große Bedeutung beimaß. Die Vertreter der bejahenden Ansicht rekrutierten sich hauptsächlich aus dem Orden der unbeschuheten Karmeliter, welche unter Führung des auch auf dem Gebiete der scholastischen Philosophie und Theologie hervorragenden Philippus von der heiligsten Dreifaltigkeit mit allem Nachdrucke für die sog. „erworbene“ Beschauung eintraten und sich daher für diese Einteilung entschieden; und es gelang ihnen auch, für ihre Ansicht Schule zu machen, denn die späteren Autoren, die über Mystik schrieben, z. B. Papst Benedikt XIV.,¹ schlossen sich gewöhnlich ohne Bedenken jener Meinung an. Indes waren die Gründe für die Einteilung der Kontemplation in eine erworbene und eingegossene nicht gewichtig und überzeugend genug, um bei den späteren Vertretern der mystischen Theologie einen Umschwung der Meinung zuungunsten jener doppelten Art von Beschauung hintanzuhalten. Hauptsächlich waren es französische Mystiker, denen sich auch der deutsche Benediktiner Schram² anschloß, welche die Aufstellung einer erworbenen Kontemplation als unhaltbar und dem echten Begriffe der Beschauung widersprechend zurückweisen zu müssen glaubten, um an deren Stelle eine andere Einteilung der Kontemplation, nämlich in ordentliche und außerordentliche, (*ordinaria et extraordinaria*) zu setzen.

Gleichwohl verschwand damit die von den Karmelitern verteidigte Einteilung der Kontemplation noch nicht von der Bildfläche, wie die allerneuesten mystischen Werke von Ribet³ und Poulin S. J.⁴ beweisen, in welchen der erworbenen und eingegossenen Kontemplation entschieden das Wort geredet wird. Aber auch diesen beiden Autoren erstand ein Gegner in der Person des Anstaltsgeistlichen Saudreau von Angers,⁵ welcher einige Schwächen jenes Systems geschickt hervorzuheben verstand. Aber immerhin muß man den neuen Vorstoß, den Saudreau gegen jene Einteilung unternahm, als mißglückt ansehen. Mag auch

¹ De servorum Dei beatific. tom. 3 l. 3 c. 26 n. 7 p. 242 (Patavii 1743).

² Theologia mystica. Tom 1 § 250 f.

³ La mystique divine. Tom. 1 p. 72 ff. (Paris 1895).

⁴ Des graces d'oraison. Tom. II. part. IV. ch. n. 6 p. 50 (Paris 1901).

⁵ Die Übersetzung hat den Titel: „Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen“. 2. Bd. (Trier 1901).

das Lob, das ein Rezensent in der Linzer Quartalschrift¹ dem Werke dieses Franzosen spendet, berechtigt sein, so läßt sich doch nicht in Abrede stellen, daß die Einwendungen, welche Saudreau gegen die erworbene Kontemplation und somit gegen erstere Zweiteilung der Beschauung erhebt, nicht vollkommen überzeugen. Man vermißt bei Saudreau den richtigen, traditionellen Begriff von Kontemplation.

Dieselbe Anklage muß aber, wie uns scheint, überhaupt gegen jene Mystiker erhoben werden, welche für die Einteilung der Kontemplation in eine ordentliche und außerordentliche, oder auch in eine erworbene und eingegossene eintreten. Forscht man nämlich nach, was die „klassische“ Mystik der Vorzeit von dem Areopagiten an bis auf Johannes vom Kreuze unter der Beschauung verstanden hat, und vergleicht man damit die Begriffe, welche die neueren Mystiker bis herauf auf unsere Zeit der Mehrzahl nach mit jenen Ausdrücken: erworbene, eingegossene, ordentliche, außerordentliche Kontemplation verknüpfen, studiert man die Gründe, welche für die Berechtigung jener verschiedenen Arten von Beschauung ins Feld geführt werden, so kann man sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß die Verteidiger genannter Einteilung die Fühlung mit der Mystik der Vorzeit mehr oder weniger verloren und der Vorliebe für eine bestimmte Theorie den Zusammenhang mit der traditionellen Mystik geopfert haben. Dieser Nachweis soll im folgenden versucht und damit ein Beitrag zur Schlichtung jener Streitigkeiten über die Einteilung der Kontemplation geliefert werden. Der Weg, welchen diese Abhandlung bei der Beantwortung der aufgestellten Frage einzuschlagen hat, ist nach dem eben Gesagten klar vorgezeichnet. Wir haben zunächst an der Hand der klassischen Mystiker der Vorzeit den traditionellen Begriff der Kontemplation festzustellen; im Anschlusse daran obliegt uns der Beweis, daß mit diesem aus den besten Mystikern des christlichen Altertums bis herauf zu Johannes vom Kreuze gewonnenen Begriffe sich die obengenannten Einteilungen der Beschauung nicht vereinbaren lassen und daher abzulehnen sind.

Der Verfasser dieser Abhandlung verhehlt sich nicht, daß er bei diesem Ausfluge ins dunkle, geheimnisvolle,

¹ 1903. S. 676 f.

fast sagenhafte Gebiet der Mystik nur wenige Begleiter finden wird; denn die Mystik ist vielfach verschrieen als ein „Land, das seine Bewohner verschlingt“. Indes wenn es auch wahr ist, daß unsere „maschinenschnurrende“, unruhig hin- und hertastende Zeit der Pflege des *otium charitatis*, wie der hl. Augustin die Kontemplation nennt, nicht günstig ist, so ist doch bei den Theologen unserer Zeit ein wachsendes wissenschaftliches Interesse für die mystische Gottesweisheit nicht zu verkennen, und so mag vielleicht auch dieser Versuch einer Darstellung des wahren Wesens der Beschauung bei manchem Leser freundliche Beachtung finden.

I. Das Wesen der Kontemplation.

Was ist die Beschauung oder die Kontemplation im Sinne der Mystiker der Vorzeit? Als *princeps mystarum* hat von jeher gegolten und gilt noch immer der Verfasser der dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Werke¹; daher soll aus diesen Büchern zuerst der Begriff der Beschauung bestimmt werden. Wir finden zwar bei ihm keine schulgerechte Definition der Kontemplation, aber es ist doch keine allzu schwierige Arbeit, aus seinen Werken zu eruieren, was er unter Kontemplation versteht.

Hauptsächlich kommt in Frage das 1. Kapitel der *Mystica Theologia*, § 1, wo Dionysius den Adressaten des Buches, Timotheus, also anredet²:

„Du aber, lieber Timotheus! verlasse in der intensiven Hingabe an die mystische Kontemplation die Sinneswahrnehmungen und die Verstandestätigkeiten, ebenso alle sinnenfälligen und intellektuellen Dinge, (überhaupt) alles, was Sein und Nichtsein hat, und erhebe dich nach Möglichkeit, in der Weise des Nichterkennens (*ἀγνώστως*) zur Vereinigung mit demjenigen, der über jedes Sein und jedes Erkennen erhaben ist; denn durch dieses unaufhaltsame und wahrhaft ungehemmte Hinausgehen über sich selbst und über alle Dinge wirst du, alles abstreifend und von allem losgetrennt, zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit emporgetragen werden.“

¹ Ob Dionysius Areopagita wirklich der Verfasser jener Werke ist, diese Frage ist für unseren Gegenstand irrelevant.

² Migne, *Patrol. Graecae* tom. 3 p. 997 f.

Die katholischen Mystiker sind darin einig, daß der Autor an dieser Stelle in der kürzesten und zusammenfassendsten Form seine Ansicht über das Wesen der Kontemplation zum Ausdrucke gebracht hat, und sie betrachten daher dasjenige, was der Areopagite sonst noch an Belehrungen über die *θεάματα μυστικά* in seinen verschiedenen Werken darbietet, mehr als Erklärungen, Begründungen, Erweiterungen des obigen Zitates.

Versuchen wir nunmehr eine möglichst faßbare Erklärung dieser berühmten Stelle! Vor allem sieht man leicht, daß die *θεάματα μυστικά* der mystischen Kontemplation ein doppeltes Moment in sich schließen: das Verlassen der verschiedenen Stufen der natürlichen Erkenntnisweise und der ihnen entsprechenden Objekte, sodann die „Einigung“ des menschlichen Geistes mit Gott durch das Eintreten „in den überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit“. Ersteres Moment könnte man bezeichnen als terminus a quo, letzteres als terminus ad quem; beide Momente lassen sich daher füglich vergleichen mit der Rechtfertigung des Sünders. Wie die Erlangung der Rechtfertigungsgnade die Nachlassung der Sünde notwendig voraussetzt, so ist die Einigung des Geistes mit dem überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit bedingt durch das Einstellen der natürlichen Erkenntnistätigkeit, mag sich nun letztere auf natürliche oder übernatürliche Objekte beziehen. Ja, der angezogene Vergleich läßt sich noch weiter führen, indem man sagt: Gleichwie nach der Lehre der meisten Theologen die Eingießung der heiligmachenden Gnade die Ursache der Aufhebung des sündhaften Zustandes ist, so führt das Eintreten in den Lichtstrahl der göttlichen Dunkelheit das Aufhören oder, besser gesagt, das Gebundenwerden der natürlichen Erkenntnistätigkeit herbei. Obschon nämlich das Sistieren der natürlichen Erkenntnisweise nicht als Teilbegriff der Beschauung angesprochen werden darf, deren Wesen, wie sofort gezeigt werden soll, in einer höchst intensiven Geistestätigkeit höherer Art ruht, so steht doch jene Ruhe der natürlichen Erkenntnistätigkeit mit dem Akte der Beschauung in einem kausalen Zusammenhange, in dem Sinne nämlich, daß das Subjekt die durch Vorstellungen und Begriffe vermittelten Formen der Gotteserkenntnis zurückzustellen sich innerlich gedrängt fühlt, wenn das Licht der Beschauung sich geltend macht oder jener illapsus

divini luminis, das zur Kontemplation erhebt, sich vollzieht. Indes wenn auch diese beiden Momente: Sistieren der Formen des naturgemäßen Erkennens und Betätigung der Kontemplation sich derart einander bedingen, daß ein Operieren mit geschaffenen Begriffen und Vorstellungen und ein Erheben zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit sich gegenseitig notwendigerweise ausschließen, so kann doch nicht genug vor dem aus pietistischem Hange oder geistlichem Stolze hervorgehenden Irrtum gewarnt werden, als ob eine fromme, eifrig dem Gebete obliegende Seele durch ein dumpfes, stumpfsinniges Hineinstieren ins Leere den Zustand der Beschaulichkeit herbeiführen könnte, oder als ob jede Unfähigkeit zur Übung der Betrachtung als Signal für den Eintritt des beschaulichen Zustandes angesehen werden dürfte.

Worin besteht nun nach dem Sinne des Areopagiten die Kontemplation? Der Verfasser schildert sie uns als „ein Emporgetragenwerden des menschlichen Geistes (*ἀναχθήσῃ*) zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit“ (*πρὸς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα τοῦ θείου σκοτούς*), als „eine Einigung mit demjenigen, der über jedes Wesen und jede Erkenntnis erhaben ist“ (*ἐνωσίς τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν*). In demselben Kapitel¹ bezeichnet er die in dieser Einigung sich vollziehende Geistestätigkeit als ein Eintreten „in das wahrhaft geheimnisvolle Dunkel des Nichterkennens“ (*εἰς τὸν ὄντως μυστικὸν γνόγον τῆς ἀγνοίας*). Die Beschauung tritt uns also in dieser kurzen Beschreibung entgegen als eine Art von Erkenntnistätigkeit, die nicht unter die Kategorien des natürlichen Erkennens gerechnet werden darf, sondern über dieselben erhaben ist. Der Autor bezeichnet sie nun allerdings als Nichterkennen; jedoch diese Negation des Erkennens kann nicht in dem Sinne gefaßt werden, als ob der Verstand in der Kontemplation in eine träge Lethargie, in einen dämmerhaften Zustand des „Halbseins und Halbnichtseins“ versetzt würde, sondern sie hat die Bedeutung einer positiven Bestimmung, nämlich des über alle Arten des gewöhnlichen Erkennens hinausgehenden Erkennens.² Im Deutschen könnte man daher *ἀγνοσία* füglich durch „Übererkennen“ wiedergeben.

¹ § 3.

² Vergl. c. 3.

Es handelt sich nun um die etwas schwierige Frage: Wie ist diese *ἀγνοσία*, oder dieses „Übererkennen“ nach der Auffassung des Areopagiten zu bestimmen?

Wie jede Art von Erkenntnis bewirkt auch der Akt der Kontemplation eine Einigung zwischen dem Erkennen und Erkannten; aber indem der Areopagite diesen Akt als eine Vereinigung durch Nichterkennen bezeichnet, will er entschieden die Eigenartigkeit dieses Erkenntnisaktes hervorheben und betonen; die spezifische Eigentümlichkeit des mystischen Kontemplationsaktes veranschaulicht uns der Autor durch den Ausdruck: „Einigung mit dem, der über jedes Sein und Erkennen erhaben ist“; Gegenstand der kontemplativen Einigung ist also Gott, und zwar präzise, insofern er das Sein schlechthin und solchergestalt über jedes naturhafte Erkennen erhaben ist. Im Akte des kontemplativen Schauens findet also die Vereinigung des Verstandes mit Gott nicht durch die Vermittlung von geschaffenen Vorstellungen und Begriffen von Gott statt; denn das wäre nicht *ἀγνοσία*, das könnte nicht bezeichnet werden als Einigung mit dem über alles Sein und Erkennen Erhabenen; zudem wäre die Aufforderung, über sich selbst und alle Dinge hinauszugehen, befremdend und unverständlich. Wenn nun aber die Kontemplation das Mittel der naturhaften Vorstellungen und Ideen ablehnt und ablehnen muß, und wenn (was noch hinzugefügt werden kann) ein das Urbild vollkommen wiedergebendes Gegenbild von Gott in das Reich des Imaginären gehört, so fragt es sich, wie denn Gottes Wesenheit in die Perspektive der Erkenntniskraft gerückt werden kann, oder wie sich in diesem sterblichen Leben eine solche Einigung zwischen Erkenntniskraft und Gott denken läßt, daß der menschliche Verstand Gott als das Sein schlechthin ergreift, ohne das lumen gloriae zu haben.

Die Antwort auf diese Frage gibt uns der Areopagite durch die Äußerung: „Du wirst emporgehoben zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit“, um über die Vernunft (*ὑπὲρ νοῦν*)¹ zu erkennen. Das Prinzip also dieser übervernünftigen Gotteserkenntnis ist ein die Erkenntniskraft durchgeistigender, erhebender, verklärender übernatürlicher Lichtstrahl, wodurch sich Gott unmittelbar, ohne das Medium geschaffener Ideen zum Gegenstand einer

¹ C. 1 § 3.

über die natürliche und über die Glaubenserkenntnis hinausgreifenden, aber doch nicht den Schleier des Glaubens durchbrechenden Erkenntnis macht. Obschon nämlich dieser Lichtstrahl in der Kontemplation eine höhere Art von Gotteserkenntnis vermittelt, so wird der „Vorhang“ des Glaubens doch nicht „zerrissen“; Gottes Wesen ist dem Beschaulichen immer noch in Dunkel gehüllt; denn der Areopagite bezeichnet es als „göttliche Dunkelheit“ oder „Finsternis“ (*γνόφος*). Aber immerhin wird man dieses Verklärungslicht in die nächste Beziehung zum lumen gloriae bringen und seine Natur vielleicht als Ansatz zu letzterem bestimmen dürfen; daher darf es uns auch nicht überraschen, wenn die Mystiker in der Kontemplation eine gewisse, wenn auch sehr unvollkommene Antizipation der visio beatifica erblicken.

2. Die Lehre des Dionysius fand ihr getreuestes Echo in dem Kartäuser Dionysius Rickel, zubenannt Doctor ecstaticus; er wandelt gewissenhaft in den Bahnen des Areopagiten, dessen Darstellung über das Wesen des kontemplativen Schauens er in helleres Licht zu setzen und zu klarerer Anschauung zu bringen redlich bestrebt ist, wie folgende Paraphrase zur obigen¹ Stelle aus der Theologia mystica des Areopagiten bezeugt²: „Stelle dich hinaus über alle sinnlichen und geistigen Kräfte, über deren Tätigkeiten und Objekte; wende deine Aufmerksamkeit davon ab und lasse dich nicht davon aufhalten, sondern hefte dich so liebend, so klar, so fest und entschieden an das unerschaffene Objekt, daß du tatsächlich an nichts anderes mehr denkst, sondern gänzlich und vollkommen in Gott entsunken seiest“ (totus et totaliter in Deum demersus sis). Das Erfüllt- und Durchdrungensein von dem göttlichen Lichtglanze wird also hier bezeichnet als ein Versenktsein in Gott, dem unermesslichen Meere unendlicher Vollkommenheit. Nach der Lehre der Heiligen wird denn auch die Seele im Stande der Kontemplation durchströmt von einer den Geist mächtig ergreifenden und im Körper nachzitternden Ahnung des unendlichen Gottes.

Damit stimmt überein eine andere Stelle, in welcher Dionysius Rickel sich über die Natur des Kontemplationsaktes äußert.³

¹ S. 439.

² Tom. 16 p. 448 f. (Tornaci 1902).

³ Tom. 16 p. 488.

„Bei der Beschauung vereinigt sich die Spitze des Geistes¹ mit Gott als dem völlig Uerkannten (*ignoto*), in vollständiger Dunkelheit, so daß man gar nichts von ihm erkennt; nicht als ob der menschliche Geist die Aufmerksamkeit von Gott ablenkte; nein; denn er ist in einer ungemein erhabenen, klaren, vollkommenen und tiefen Beschauung der Gottheit, so wie es in diesem Leben nur möglich ist; sondern (nur deswegen spricht man von einem Nichterkennen der Gottheit), weil bei dieser mit Gott einigenden liebeblühenden Beschauung der menschliche Geist aufs hellste und klarste erkennt, wie überunbegreiflich (*superincomprehensibilis*) der unendliche Gott ist und wie unendlich weit die menschliche Erkenntnis zurückbleibt hinter der vollen Erkenntnis Gottes.“

Die Anschauung des Kartäusers über die Kontemplation deckt sich also vollkommen mit der des Areopagiten. Auch Rickel erblickt in dem beschaulichen Gebete eine durch die Kraft einer besonderen übernatürlichen Erleuchtung bewirkte Erhebung des Geistes, durch welche derselbe, alle natürliche Erkenntnistätigkeit aufgebend und eintretend in das göttliche Licht der Beschauung, zu einem allgemeinen, dunklen und unbestimmten, aber doch höchst fesselnden und durchdringenden Aufmerken auf Gott, den Unfaßbaren, befähigt wird.

3. Ein hohes Ansehen genießt bei den Mystikern Richard von Sankt-Viktor. Die auf unseren Gegenstand bezüglichen Werke dieses Thologen sind hauptsächlich²: *De praeparatione animi ad contemplationem seu Benjamin minor*, eine aszetische Unterweisung, die in den letzten Kapiteln einen Exkurs in das Gebiet der Beschauung macht; sodann *De gratia contemplationis seu Benjamin maior*, eine theoretische Belehrung über den Weg zur Kontemplation.

Von den Verteidigern der sog. erworbenen Beschauung wird Richard in der Regel als Anhänger ihrer Doktrin

¹ *Apex mentis* ist ein den Mystikern geläufiger Terminus für die „*ratio superior*“ des hl. Augustin, bezeichnet also das Erkennen und Wollen in der Richtung auf Gott und die göttlichen Dinge. Auch der Ausdruck „Seelengrund“ bei den deutschen Mystikern und ebenso das Wort „Zentrum der Seele“ bei der hl. Theresia (*Seelenburg* 7. Wohnung 4. Kap.) müssen in diesem Sinne gefaßt werden. Cfr. Scheeben, *Dogmatik* (Freiburg i. Br. 1878) 3. Buch n. 506.

² Migne, *Patr. lat.* t. 196.

angerufen; jedoch entschieden mit Unrecht. Man muß nämlich zum Verständnis der Auffassung des Viktoriners über das Wesen der Kontemplation die Tatsache hervorheben, daß bei ihm das Wort „contemplatio“ bald in einem weiteren Sinne, etwa im Sinne von *speculatio*, bald in dem engeren Sinne von mystischer Beschauung vorkommt. Sehr deutlich tritt diese von den Anhängern der erworbenen Beschauung nicht beachtete Doppelsinnigkeit des Ausdruckes „contemplatio“ hervor im „Benjamin minor“. Kap. 73 wird behauptet, daß die Gnade der Beschauung schwer zu erlangen sei: „Rachel, das ist die nach der Beschauung strebende Seele, kennt die Schwierigkeiten, aber sie kann ihr Verlangen danach nicht mäßigen; sie weiß, daß diese Tätigkeit über ihre Kräfte hinausgehe, aber sie kann doch ihr Verlangen nicht zurückhalten. Endlich wird Benjamin geboren, aber Rachel muß sterben; denn wenn der Verstand des Menschen über sich selbst emporgehoben wird (*super seipsam rapitur*), dann schreitet er über die Beschränktheit menschlicher Erkenntnistätigkeit hinaus (*omnes humanae ratiocinationis angustias supergreditur*). Denn was bedeutet der Tod der Rachel anders als die Unzulänglichkeit der Vernunft (*defectus rationis*)?“ Hier tritt ganz deutlich derjenige Begriff der Beschauung hervor, den wir oben aus dem Areopagiten und dem Kartäuser kennen gelernt haben, nämlich der Begriff des über die Vernunft und ihre naturgemäße Tätigkeit hinausgehenden übernatürlichen Erkennens.

Im 74. Kapitel desselben Buches hingegen gebraucht Richard das Wort *contemplatio* in doppelter Bedeutung, im weiteren und engeren Sinne: „Wir können, sagt er, die in diesem Leben mögliche Gotteserkenntnis in drei Stufen oder Himmel einteilen; denn anders ist die Erkenntnis Gottes durch die Vernunft, anders durch den Glauben, anders durch die Beschauung (im engeren Sinne); zum ersten und zweiten Himmel der Beschauung (*contemplationis* im weiteren Sinne) können die Menschen aufsteigen, aber zu jenem (Himmel), der über die Vernunft hinausgeht, gelangen sie nur, wenn sie im Geistesflug sich über sich selbst erheben. Diese Art von Beschauung, die übervernünftig ist, müssen wir unter dem Benjamin verstehen.“

Richard bezeichnet also mit dem Namen *contemplatio* bisweilen jede Art von Erkenntnis Gottes, aber das eigentliche beschauliche Gebet ist auch bei ihm ein Erkennen,

das den Verstand über die natürliche Weise des Erkennens hinaushebt, damit er auf höhere Weise, *supra rationem* erkenne.

Die nämliche Zweideutigkeit des Wortes *contemplatio* muß auch beachtet werden zum richtigen Verständnis des anderen Werkes Richards, des *Benjamin maior*. In diesem Buche unterscheidet der Autor sechs bzw. sieben Arten von Kontemplation und beschreibt dieselben im einzelnen. Es würde nun zu einer ganz verfehlten Auffassung des Begriffes „Kontemplation“ führen, wollte man hier überall dieses Wort im strengen Sinne verstehen. Oder wie könnte von Kontemplation die Rede sein, wenn jemand beim Studium der Astronomie oder der Physik sich angetrieben fühlt, die Weisheit und Macht Gottes zu bewundern und zu preisen? Und doch ist dies nach Richard die zweite Stufe der Kontemplation.¹ Wenn daher einzelne Mystiker zum Beweise für die Existenz der erworbenen Beschauung, die sie als koordiniert neben die bisher beschriebene eigentliche Beschauung hinstellen, sich auf dieses eben zitierte Werk des Viktoriners berufen, so muß diese Berufung als für jene selbst verhängnisvoll, weil zuviel beweisend betrachtet werden; denn Richard kennt bei dieser Auffassung nicht bloß zwei, sondern sechs oder vielmehr sieben Arten von Kontemplation, von denen die erste Art nicht einmal zur Höhe eines einfachen Gebetes der Meditation sich erhebt, da sie nach Richard nur in einem bewundernden Betrachten der körperlichen Dinge besteht.²

Die sog. *sex genera contemplationis* sind dem Zusammenhange nach ohne Zweifel zu fassen im Sinne von sechs Stufen zur Kontemplation, also in der gleichen Bedeutung wie die *sex gradus contemplationis* beim heil. Bonaventura³; diese Auffassung findet ihre Bestätigung besonders in dem letzten Abschnitte der Erklärung dieser *sex genera contemplationis*,⁴ wo der Viktoriner in einem Resumé dieselben mit den sechs Arbeitstagen der Woche in Vergleichung bringt; den siebenten Tag, den Ruhetag genießen, sagt er ferner, die beschaulichen Seelen, da sie in die Ruhe der Kontemplation eintreten, „wo der

¹ *Benjamin maior* l. 2 c. 7.

² A. a. O. S. 79.

³ *Itinerarium mentis in Deum* (S. Bonaventurae opera omnia. Quaracchi 1898. Tom. 5).

⁴ Lib. 4 c. 22.

menschliche Geist von der Unermeßlichkeit des göttlichen Lichtes absorbiert in einem gänzlichen Vergessen seiner selbst entsinkt“. Diese Gedanken werden dann vom Autor noch weiter ausgesponnen, so daß uns hinsichtlich der Übereinstimmung seiner Doktrin über die Natur der Kontemplation mit der des Areopagiten kein begründeter Zweifel mehr übrig bleibt. Wenn der Verfasser sagt, der Beschauende werde in ein „gänzlich Ver-gessen seiner selbst“ versetzt, so klingt in dieser Wendung sehr deutlich der Gedanke des Areopagiten von dem „Hinausgehen über sich selbst“ und damit über alle natur-hafte Verstandestätigkeit nach.

4. Übrigens hätte schon die Rücksicht auf das An-sehen des hl. Thomas von Aquin, der auch in der my-stischen Theologie als Autorität gilt, die Anhänger der sog. „erworbenen“ Kontemplation abhalten sollen, bei Ri-chard von St. Viktor spezifisch verschiedene Arten von Beschauung suchen zu wollen; denn der englische Lehrer löst den Einwand, daß es nach dem Viktoriner *sex species contemplationis* gebe, mit der Bemerkung¹: „Durch jene sechs werden die Stufen bezeichnet, auf welchen man ver-mittels der Geschöpfe zur Kontemplation Gottes aufsteigt.“

Über das eigentümliche Wesen der Kontemplation ver-breitet sich der Heilige in dem 3. Artikel der zitierten Quaestio, wo zunächst der Satz verteidigt wird, „daß das kontemplative Leben nur einen Akt hat und in diesem Akte seine schließliche Vollendung findet; und das ist der Akt der Kontemplation der einfachen Wahrheit; worauf sich Thomas über das Wesen dieses Aktes ausspricht, indem er die Kontemplation als *simplex intuitus veritatis* bezeichnet und diesen Akt in Gegensatz stellt zu den Sinneswahr-nehmungen, Phantasievorstellungen und allen Formen der Verstandestätigkeit. Noch tiefer dringt der Heilige in das Wesen der Kontemplation ein, wenn er dieselbe als eine Art von Vorausverkosten des ewigen Lebens bezeichnet²; ein Gedanke, welchem auch Johannes vom Kreuze Aus-druck verlieh in den Worten³: „Mein Geliebter ist eine Nacht voll Ruhe, schon gegen Aufgang der Morgenröte.“

¹ Summa theol. 2. 2 q. 180 a. 4 ad 3. Per illa sex designantur gradus, quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur.

² In 3 Sent. dist. 35 q. 1 a. 4.

³ Wechselgesang 15. Strophe. Sämtliche Werke, Regensburg 1859. 2. Band S. 120.

Diese Darlegung genügt, um zu erkennen, daß der Kontemplationsbegriff beim hl. Thomas sich deckt mit den Anschauungen der ihm vorausgegangenen Mystiker hinsichtlich dieses Gegenstandes. Wenn der hl. Thomas behauptet,¹ daß die Kontemplation in diesem Leben nicht vor sich gehen könne „absque phantasmatibus“, „weil es dem Menschen natürlich ist, die Erkenntnisbilder (die geistigen nämlich) in Phantasiebildern zu schauen“, so scheint er sich freilich mit dieser Behauptung in Widerspruch zu setzen mit den übrigen Vertretern der klassischen Mystik, welche jede Mitbeteiligung der Phantasie im Akte der Kontemplation entschieden ablehnen. Es ist aber zur Beseitigung dieser Schwierigkeit darauf hinzuweisen, daß der hl. Thomas an der genannten Stelle die Phantasietätigkeit durchaus nicht als wesentlichen Bestandteil des Aktes der Kontemplation betrachtet wissen will, sondern nur auf die psychologische Tatsache hinweist, wonach jeder geistige Erkenntnisakt, also auch der Akt der Kontemplation eine naturgemäße Erregung der Phantasie zur Folge hat. Ob nun bei jedem Akte und auf jeder Stufe der Kontemplation die Phantasie in Tätigkeit übergeht, und wie sie sich betätigt, diese Fragen dürften nicht so leicht zu lösen sein, sie haben jedoch auf die Bestimmung des Kontemplationsbegriffs kaum einen Einfluß.

5. Eine sehr große Autorität genießt bei den Mystikern auch der hl. Bonaventura, und mit Recht; denn er verstand die seltene Kunst, seine scholastischen Schriften zu durchtränken mit dem Dufte seiner innigen Gottesliebe und in zahlreichen mystischen Werken sich als einen sicheren Führer in jenes geheimnisvolle Gebiet zu erweisen, zu welchem nur die Gottesliebe Zugang hat, nämlich zur übernatürlichen Kontemplation. Bei der Lektüre der mystischen Werke des Heiligen stößt man wiederholt auf Zitate aus dem Areopagiten; dieser Umstand läßt vermuten, daß Bonaventura den Dionysius als seinen Meister in Hinsicht auf die mystische Kontemplation betrachtet. Und in der Tat, eine nähere Untersuchung über Wesen, Prinzip und Objekt der Kontemplation bei Bonaventura bestätigt diese Vermutung. In seinem Buche „De triplici via“² sagt

¹ Summa theol. 2. 2 q. 180 a. 5 ad 2: Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatibus; quia connaturale est homini, ut species intelligibiles in phantasmatibus videat.

² Tom. 8 c. 3 p. 16.

der Heilige: *Per contemplationem divinam fit erectio super te per aspectum veritatis*. Diese Worte bezeichnen also die Kontemplation als ein Schauen des über sich selbst hinausgehobenen Geistes auf die Wahrheit. Über diese *erectio* des Geistes über sich selbst hinaus spricht sich Bonaventura wiederholt des näheren aus, so z. B. wenn er im gleichen Kapitel sagt¹: „Das Schauen der Wahrheit führt den Geist ins Dunkle“, „indem er hinausgeht über sich selbst und alles Geschaffene“; ferner am Schlusse der Abhandlung über die sechs Stufen, welche zur „Ruhe der Kontemplation“ führen, sagt er²: „Bei dieser Erhebung des Geistes müssen alle intellektuellen Operationen (nämlich die natürlichen) unterbleiben, und die Spitze des Willens muß ganz umgeformt werden in Gott.“ Auch darin stimmt der Heilige mit dem Areopagiten überein, daß er sagt,³ dem Menschen komme das Schauen, das unter dem Einflusse des göttlichen Lichtes geschieht, als ein Nicht-erkennen vor. „Gewöhnt an die Finsternis der wirklichen Dinge und an die Vorstellungen der sinnenfälligen Gegenstände kommt es dem Verstande vor, wenn er das Licht des höchsten Seins (*summi esse*) selbst schaut, als sehe er gar nichts, weil er nicht begreift, daß gerade das Dunkel die höchste Erleuchtung unseres Geistes ist.“ Den Zustand des zur Kontemplation erhobenen Geistes sucht Bonaventura ferner darzustellen durch die Worte⁴: *dormit quodam modo, quodam modo vigilat*. Damit will er sicher nicht den Stand der Beschauung mit der Verfassung eines Schlaftrunkenen, halb Bewußtlosen vergleichen, sondern vielmehr das Vertieftsein, das Versenktsein des Geistes in das bewundernde Schauen Gottes im geheimnisvollen Dunkel der göttlichen Erleuchtung bezeichnen.

6. Einen glücklichen Versuch, das Dunkel des geheimnisvollen Gottschauens im Akte der Kontemplation zu beleuchten, hat der berühmte Mystiker Johann von Ruysbroeck (1293—1381) gemacht, und es ist in der Tat nicht in Abrede zu stellen, daß er der Mystik große Dienste geleistet hat, nicht bloß dadurch, daß er in der Volkssprache treffende Ausdrücke fand, um die mystischen Zustände irgendwie dem Verständnisse weiterer Kreise zugänglich

¹ p. 17.

² *Itinerar. mentis*. Tom. 5 c. 7 p. 312.

³ *Itinerar. mentis* c. 5 p. 309.

⁴ *Collationes in Hexaëmeron*. Tom. 5 Coll. 2 p. 341.

zu machen, sondern auch dadurch, daß er das Wesen des Kontemplationsaktes klarer und ansprechender zur Darstellung zu bringen vermochte, als seine Vorgänger auf diesem Gebiete. Seine in der Volkssprache abgefaßten mystischen Schriften machen den Eindruck lebendiger Unmittelbarkeit und lassen erkennen, daß dem Verfasser neben dem theoretischen Wissen auch eine große Erfahrung auf dem Gebiete der Mystik zur Verfügung stand.

Wenn daher von der Theorie der Beschauung gehandelt wird, kann von Johann von Ruysbroeck nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Die Behauptung des neuesten Übersetzers seiner drei für die Theorie der Kontemplation wichtigsten Schriften, Franz A. Lambert, „Seusse sei mehr poetisch, Tauler mehr praktisch aufs Volk wirkend, Ruysbroeck hingegen kontemplativ“,¹ ist wohl dahin zu verstehen, daß die beiden ersten Mystiker in ihren Schriften nicht so fast die Theorie der Mystik oder der übernatürlichen Kontemplation als vielmehr Anweisungen über die Betätigung des kontemplativen Lebens hinterließen, während für Ruysbroeck das Hauptziel bei Abfassung seiner mystischen Schriften in der Darstellung des Wesens der Kontemplation, in der möglichst klaren und allseitigen Darlegung und Beschreibung „des bildlosen und in Unweise und Finsternis vollzogenen Gottschauens in minnelicher Entflossenheit des Geistes“ lag. Die Tendenz der Schriften Ruysbroecks geht dahin, eine möglichst klare und vollständige Belehrung über das Wesen „des schauenden Lebens“ zu übermitteln. Freilich hat ihm dieses Bemühen manchen Tadel schon zu seinen Lebzeiten zugezogen, besonders von seiten des in der Mystik ebenfalls sehr bewanderten Kanzlers der Pariser Universität, Gerson, der ihn unter die Aftermystiker und pantheistischen Schwärmer der damaligen Zeit rechnete. Wir werden sehen, mit Unrecht. In dem Buche „Vom glänzenden Edelstein“ behandelt Ruysbroeck die Frage²: „Wie wir verborgene Söhne Gottes werden und das schauende Leben erlangen können?“ Er gibt folgende Antwort: „Sollen wir Gott schmecken und ewiges Leben in uns fühlen über allen Dingen, so müssen wir mit dem Glauben über

¹ Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Vom glänzenden Edelstein. Das Buch von der darlegten höchsten Wahrheit. Leipzig (ohne Jahrzahl). Vorrede.

² 9. Kap.

unsere Vernunft hinaus in Gott gehen; und da sollen wir einfältig, tatlos, bildlos bleiben. . . . Und in diesem Ledigsein unseres Geistes (von allen Erkenntnissen) empfangen wir die unbegreifliche Klarheit, die uns umgibt und durchdringt, ähnlich wie die Luft von der Klarheit der Sonne durchdrungen wird. Und diese Klarheit ist nichts anderes als ein grundloses Starren und Schauen. . . . In diesem einfachen Starren sind wir ein Leben und ein Geist mit Gott, und das nenne ich das schauende Leben.“ Diese Gedanken wiederholen sich mehrmals in den Werken des Mystikers; so im achten Kapitel des zitierten Buches, wo er von den „heimlichen Freunden Gottes“, die noch nicht verborgene Söhne Gottes geworden sind, also sagt: „Sie können nicht durchdringen in die bildlose Nacktheit, weil sie mit sich und ihrem Wirken von Bildern und Vermittlungen beeinflusst sind. Denn der einfache Übergang in die Nacktheit und Unweise ist ihnen unbekannt und unbeliebt.“

Wer die Darstellung, welche Ruysbroeck von der Natur des beschaulichen Gebetes in den aufgeführten, wie auch an mehreren anderen Stellen seiner Werke gibt, aufmerksam vergleicht mit den diesbezüglichen Ausführungen der ihm vorausgegangenen Mystiker, wird sich der Beobachtung nicht verschließen können, daß Ruysbroeck zum Unterschied von seinen Vorgängern, welche diesen so subtilen und delikaten Gegenstand mit großer Zartheit und Reserve behandelten, mit kühnem Griff den Schleier zu lüften sich bemüht und den Prozeß der Kontemplation mit möglichst anschaulichen Ausdrücken und Vergleichen, die der Neuherausgeber, wie uns scheint, glücklich ins Hochdeutsche zu übertragen verstand, zu entwickeln strebt. Die Beschauung ist bei Ruysbroeck ebenfalls eine geheimnisvolle, durch eine außergewöhnliche Gnade ermöglichte Tätigkeit des Verstandes, die im Gegensatze steht zur gewöhnlichen, naturgemäßen Verstandesarbeit. Denn durch das Einstrahlen des göttlichen einfachen Lichtes wird der Geist „in Finsternis, in Nacktheit, in Nichts“ versetzt; „da versagt ihm alle Tätigkeit“.¹ „Das maßlose, mit unbegreiflicher Klarheit verbundene Einleuchten Gottes durchdringt den Geist; und in diesem Licht entsinkt der Geist im Genuße der Ruhe sich selber; denn diese Ruhe ist ohne

¹ Zierde der geistl. Hochzeit. 2. Buch. Kap. 71.

Weise und ohne Grund“ (d. h. der Geist erkennt in unfafßbarer Weise, ohne bestimmtes, greifbares Bild Gott als den Unerfaßlichen).

Gegen den Vorwurf des Pantheismus verwahrt sich Ruysbroeck aber wiederholt; so z. B. wenn er sagt¹: „Obgleich diese Einigung zwischen dem minnenden Geist und Gott (durch die Kontemplation nämlich) eine unmittelbare ist, so ist dennoch ein großer Unterschied — denn die Kreatur wird nicht Gott, noch wird Gott Kreatur.“

Aus dieser Darlegung ergibt sich ohne weiteres, daß Ruysbroeck die Unterscheidung der Beschauung in verschiedene Arten, in erworbene und eingegossene, oder ordentliche und außerordentliche völlig fremd ist. Die Beschauung ist ihm nicht ein erst durch eine *differentia specifica* zu bestimmender allgemeiner Begriff, ein bloßes *ens rationis*, ein Gedankending, sondern eine ganz bestimmte, eigenartige, übernatürliche, von natürlichen Verstandesakten wesentlich verschiedene, ja ihnen entgegengesetzte Tätigkeit des von höherem Lichte erleuchteten Verstandes, der „ohne Mittel in einem einfachen Wissen sich mit Gott vereinigt“.²

7. Sind wir genötigt, Joh. v. Ruysbroeck Anerkennung zu zollen dafür, daß er in kühnem Fluge des gotterhobenen Geistes uns zu den schwer zugänglichen, ja auch gefahrdrohenden Höhen der göttlichen Kontemplation emporgehoben und damit die Erforschung dieses dunklen Gebietes bedeutend gefördert hat, so können wir ebensowenig dem hl. Johannes vom Kreuze, dem großen spanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts, unsere Bewunderung versagen, daß er es verstanden hat, den Weg zur Kontemplation mit so großer Klarheit und gedrängter Kürze zu zeichnen und besonders die Bedeutung der theologischen Tugenden fürs kontemplative Leben hervorzuheben.

Den Schriften des hl. Johannes vom Kreuze könnte man füglich als Motto voransetzen die oben angeführten Worte des Areopagiten: „Du aber, Timotheus, verlasse bei der Übung der mystischen Kontemplation alle Sinnes- und Verstandestätigkeiten, alles Sinnenfällige und Erfafßbare ... und erhebe dich, ledig aller Dinge, zum übernatürlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit!“ Streng systematisch

¹ Buch von der höchsten Wahrheit. 8. Kap.

² Buch von der höchsten Wahrheit. 8. Kap.

und psychologisch in seinen mystischen Werken vorgehend, sucht Johannes vom Kreuze die Seele zunächst in die erste „Nacht“ der aktiven Läuterung von allen ungeordneten Begehrungen und Neigungen, sodann in die zweite Nacht der Entwerdung des Verstandes, Gedächtnisses und Willens von allen besonderen, faßbaren Erkenntnissen, Vorstellungen, Erinnerungen, Empfindungen und Begehrungen in Hinsicht auf geistliche Gegenstände vermittelt der göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe einzuführen, damit durch diese allseitige Reinigung der Vermögen von den sinnlichen und geistigen, natürlichen und übernatürlichen Dingen die notwendige Disposition zum Eintritt in die dritte Nacht, nämlich der Beschauung oder des dunklen, allgemeinen, unbestimmten liebenden Aufmerkens auf Gott, oder zum Eintritt in *divinam caliginem* geschaffen werde. Dies ist in einfachen Umrissen gezeichnet der Weg, welchen der Heilige die nach Vollkommenheit strebenden Seelen führen will.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, eine nähere Beschreibung von jenen geistigen Metamorphosen der ersten zwei „Nächte“ vorzuführen; der Zweck dieser Abhandlung verlangt nur einen Einblick in die dritte „Nacht“, d. h. in das Wesen der Kontemplation im Sinne des Heiligen. Da die mystischen Schriften des hl. Johannes vom Kreuze zwei Eigenschaften in seltener Einheit vereinigen: Prägnanz und Klarheit, so bedarf es nur einiger weniger Zitate, um die Auffassung dieses Mystikers über die Natur der Kontemplation kennen zu lernen. „Die Seele erhebt sich,“ so äußert sich der Heilige,¹ „zu einem einzigen, allgemeinen und reinen Akte, und infolgedessen hören die Seelenvermögen auf, in der Weise tätig zu sein wie bisher.“ „Auf diesem Standpunkte kommen die Seelenkräfte zur Ruhe und wirken nicht mehr, außer in jenem einfachen, süßen und liebenden Aufmerken.“² Anderswo³ macht der Heilige auf verschiedene Vollkommenheitsgrade der Kontemplation aufmerksam in den Worten: „Dieses allgemeine Erkennen (der Kontemplation nämlich) ist manchmal, besonders dann, wenn es schon reiner, lauterer (*mas sencilla*) und vollkommener, geistiger und innerlicher geworden

¹ Die sämtlichen Schriften des hl. Johannes vom Kreuze, übersetzt von M. Jocham, Regensburg 1858. 1. Band: Aufstieg zum Berge Karmel. 2. Buch 12. Kap. S. 142.

² S. 143.

³ A. a. O. 14. Kap. S. 154.

ist, so fein und zart (*sutil y delicada*), daß die Seele, ob schon davon erfüllt, es nicht erkennen kann und nicht fühlt.¹ ... Je weniger rein und lauter dagegen dieses Erkennen ist, desto deutlicher und greifbarer (*de mas tomo*) scheint es dem Verstande zu sein.“ Diese Stelle gibt uns eine willkommene Belehrung darüber, daß der Übergang aus dem Stande des betrachtenden Gebetes in den der Beschauung in der Regel nach und nach, nach Weise einer keimartigen Entwicklung stattfindet.

Aus diesen Zitaten erhellt aber auch zur Genüge, daß der Begriff der Beschauung bei Johannes vom Kreuze sich deckt mit dem der vorausgegangenen Mystiker; auch ihm ist diese geheimnisvolle Gotteswissenschaft „ein Erkennen durch Nichterkennen, da der Verstand nicht in den Bildern, Phantasien und Wahrnehmungen der körperlichen Vermögen sich betätigt, sondern, ohne Bilder aufzunehmen, empfängt er, rein passiv sich verhaltend,² wesenhaftes, bildloses (*desnuda de imagen*) Erkennen, ohne irgendwelche tätige Beihilfe“.³

Wenn wir nun auch noch näher bestimmen wollen, welche Rolle die drei göttlichen Tugenden in Absicht auf die Kontemplation beim hl. Johannes vom Kreuze spielen, so läßt sich seine Lehre dahin zusammenfassen, daß die Hoffnung die Aufgabe hat, im Gedächtnisse alle Einzelkenntnisse, mögen sie nun aus der Natur oder aus dem Glauben geholt, auf natürliche oder übernatürliche Weise vermittelt sein, zurückzudrängen und so „das Gedächtnis zu erheben zur Hoffnung auf den unbegreiflichen Gott“ (Aufstieg z. B. K. 3. Buch 1. Kap. S. 308); die Liebe dagegen übernimmt das Amt, dem Willen zur Herrschaft über die Leidenschaften zu verhelfen und ihn von jeder untergeordneten Anhänglichkeit an irgend ein Gut, das nicht Gott selbst ist, loszulösen. Während nun diese beiden Tugenden, Hoffnung und Liebe, durch die Reinigung der Vermögen des Gedächtnisses und des Willens den Eintritt

¹ Vergl. Bonaventura, *Itiner. mentis ad Deum* c. 5. n. 4: *Cum mens nostra ipsam summi esse lucem intuetur, videtur sibi nihil videre.*

² Der spanische Text hat hier: „et entendimiento en cuanto posible y pasivo“. Joham übersetzt unrichtig: „insofern nämlich im Verstande Passivität möglich ist“; denn die Ausdrücke *posible* und *pasivo* sind nichts anderes als die scholastischen Termini: *possibilis* und *passibilis* (scil. *intellectus*), also der Verstand, insofern er aufnehmend ist.

³ Wechselgesang. 39. Strophe (2. Band S. 331).

der Beschauung mehr durch Hinwegräumung der Hindernisse vorbereiten, muß hingegen in dem eingegossenen Lichte des Glaubens das nächste und unmittelbarste Vehikel zur Erlangung der Beschauung erkannt werden. Obschon die Tugend des Glaubens eine „dunkle Zuständigkeit“ des Verstandes ist, da sich der Inhalt der Glaubenserkenntnis in diesem Leben der schleierlosen, klaren Erkenntnis entzieht, so ist nach Ausweis der Hl. Schrift der Glaube dennoch das einzige Mittel zur Erkenntnis der Wesenheit Gottes; daher sagt Johannes vom Kreuze¹: „Man kann Gott nur schauen oder glauben; ein Drittes gibt es nicht“; „in diesem Leben muß unser Verstand im Dunkeln bleiben und allein auf den Glauben sich stützen.“ „Der Glaube wirkt nicht bloß keine Einsicht und kein Verstehen, sondern überragt und übertrifft alle anderen Wissenschaften und Erkenntnisse, so daß man von ihm nur in der vollkommenen Kontemplation die rechte Ansicht gewinnen kann.“² Aus dieser dogmatisch ganz richtigen Anschauung über das Wesen des Glaubenslichtes folgert der Heilige, daß nur das Wandeln im Glauben der nächste Weg zur Beschauung ist.

Wie jedoch dieses „Wandeln im dunklen Glauben“ zu verstehen sei, darüber müssen wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, einige Aufklärung geben. Johannes vom Kreuze will nicht das treue Festhalten an den Glaubenswahrheiten, das „sentire cum ecclesia“, auch nicht das einfache Erwecken von Glaubensakten als nächsten Weg zur Beschauung oder als Eintreten ins Dunkel der Kontemplation bezeichnen; dieser Wandel im Glauben ist ja die Grundlage und Voraussetzung des christlichen Lebens überhaupt. Der Heilige wendet sich aber in seinen Büchern nicht an gewöhnliche Christen, sondern an fortgeschrittene Seelen, denen er den Weg zur Kontemplation zeigen will. Für diese setzt sich das Wandeln im Dunkel des Glaubens aus folgenden Momenten zusammen: Verzichtleistung auf die Anhänglichkeit an die beim Verkehre mit Gott und göttlichen Dingen sich anbietenden Genüsse, Wonnegefühle, Empfindungen, die der Heilige als „geistliche Schwelgereien“ brandmarkt. Sodann Ablegen aller Schwärmerei für Visionen, Offenbarungen, Ansprachen und überhaupt

¹ Aufstieg z. B. K. 2. Buch 9. Kap. S. 119.

² A. a. O. 3. Kap. S. 81.

für außerordentliche Vorkommnisse des geistlichen Lebens, „wie erhaben sie auch sein mögen“. Allerdings stellt die katholische Aszese auch ohne Beziehung auf die Kontemplation diese beiden Anforderungen an ihre Bekenner; aber Johannes vom Kreuze behandelt diese beiden Momente deswegen mit großer Ausführlichkeit, weil gerade die frommen Seelen in ihrem Unverstande oft über die Maßen darein verliebt sind und weil diese Verliebtheit das entschiedenste Hindernis für die Vereinigung mit Gott durch die Kontemplation darstellt. Als drittes und letztes Moment oder Erfordernis zum Wandel im dunklen Glauben kommt noch hinzu die Mahnung, das nachdenkende, folgernde Betrachten der göttlichen Wahrheiten sofort einzustellen, die durch Lesen oder Hören oder Studium gewonnenen und im Geiste aufgespeicherten Einzelerkenntnisse über Gott und göttliche Dinge sofort zurückzudrängen, wenn die bekannten drei Kennzeichen für den Eintritt des beschaulichen Zustandes wahrgenommen werden, damit das Licht des übernatürlichen Glaubens, erhöht und verstärkt durch das Kontemplationslicht, den Verstand durchdringe und ihn befähige zu einem allgemeinen, dunklen und unbestimmten, aber mächtig den Willen ergreifenden und mit Liebe Gottes durchdringenden, einzigartigen Akte der Kontemplation.

Diese Anschauung des hl. Johannes vom Kreuze über die Bedeutung des Glaubens für die gotteinigende Kontemplation findet ihre Bestätigung in der Lehre, daß der Glaube seinem tiefsten Wesen nach eine *participatio visionis beatificae* sei. „Der übernatürliche Glaube, sagt Scheeben,¹ ist ebenso eine Teilnahme an dem spezifisch göttlichen Lichte, wie die unmittelbare Anschauung Gottes, nur daß er selbst noch ein matt dämmernder Schein desselben ist, der sich einst verklären soll.“ Nun, in dem Akte der Beschauung beginnt dieses Dunkel der Glaubenserkenntnis sich zu erhellen, und je mehr sich der beschauliche Zustand entwickelt, desto ahnungsvoller nähert sich der Geist dem Aufgehen des Lichtes der Glorie; daher sagt Johannes vom Kreuze²: Die Nacht der Kontemplation „entspricht dem Scheiden der Nacht, wo das Licht des Tages gleich unmittelbar folgt“. Überhaupt die ganze tiefsinnige Darlegung Scheebens über den Glauben in dem

¹ Natur und Gnade. S. 181 f. (Mainz 1861.)

² Aufstieg z. B. K. 1. Buch 2. Kap. S. 7.

angeführten Werke findet eine treffliche Beleuchtung in der von Johannes vom Kreuze dem Glauben zugeteilten Aufgabe in Hinsicht auf die Beschauung.

Da der in der Einleitung erwähnte moderne Mystiker Saudreau zu wiederholten Malen auf die Lehre des heil. Johannes vom Kreuze sich beruft, so nehmen wir die Gelegenheit wahr, um zu beweisen, daß der von Saudreau aufgestellte Begriff der Kontemplation nicht mit dem von Johannes vom Kreuze und überhaupt den oben besprochenen Mystikern gegebenen nicht übereinstimmt.

In seiner Polemik gegen die Einteilung der Beschauung in erworbene und eingegossene äußert sich Saudreau über das Wesen der Kontemplation in folgenden Worten¹: „Wenn der Betrachtende die Beschauung empfindet, dann muß er die frommen, aber anstrengenden Erwägungen sein lassen und zufrieden sein mit seiner einfachen Erkenntnis und dem Gedanken an Gott, der vor seinem geistigen Auge schwebt; er soll sich der göttlichen Gegenwart erfreuen, mag nun Liebe, Freude, Bewunderung oder ein anderes Gefühl in seinem Innern herrschen. Der Grund dieses Rates besteht darin, daß das Ziel der Bemühungen in der Liebe und in frommen Herzensergüssen, nicht aber in der Spekulation des Verstandes besteht.“ Zunächst ist es mißverständlich, zu sagen: „man empfindet die Beschauung“, denn diese ist nicht eine *passio*, sondern ein Akt und zwar des Verstandes. Doch dies will der Verfasser kaum bestreiten; er will mit dem ungenauen Ausdruck „empfinden“ wohl nahelegen, daß gewisse Erkennungszeichen den Eintritt des beschaulichen Zustandes in uns anmelden; eine Auffassung, die ganz richtig ist. Bedenklicher dagegen liest sich Saudreaus Darstellung über das Wesen der Kontemplation, das in Akten der Liebe und in Herzensergüssen der Freude, Bewunderung und anderen Gefühlserhebungen bestehen soll. Denn der Akt der Kontemplation ist wesentlich Erkenntnistätigkeit, bei welcher der Verstand in einer Weise tätig ist, die mit keiner der natürlichen Erkenntnisweisen verglichen werden kann. Auf diesem Standpunkte kommen die Vermögen zur Ruhe und wirken nichts mehr außer jenem einfältigen, lieblichen, liebevollen „Aufmerken und wirken sie manchmal mehr, so geschieht es“ „in der Wonne der Liebe“.² Also die von

¹ 2. Band S. 108 (deutsche Ausgabe).

² Aufstieg z. B. K. 12. Kap. S. 143.

Saudreau angeführten Akte und Ergüsse können nach dieser Lehre höchstens als Begleiterscheinungen der Kontemplation des Verstandes angesehen werden, zu denen Gott manchmal die beschauliche Seele antreibt, nimmermehr als der Kern der Beschauung. Im gleichen Kapitel sagt der hl. Johannes vom Kreuze: „In dem einzigen, allgemeinen, reinen Akte der Kontemplation hören die Vermögen auf, in der Weise zu wirken, in welcher sie die Seele bis dahin geleitet haben, wo sie jetzt angelangt ist.“ Saudreau scheint Beschauung mit jenem sehr gewöhnlichen Zustande zu verwechseln, in welchem die Seele, sich innerlich für Gott erwärmt, begeistert und gehoben fühlend, den Drang verspürt, in Äußerungen der Liebe, der Bewunderung, der Hingabe an Gott sich zu ergießen: ein Zustand, der, wenn in richtiger Weise benutzt und nicht zur Gefühlsschwärmerei mißbraucht, zur Erlangung der Kontemplation führen kann, aber an sich keine Ähnlichkeit mit letzterer besitzt. Eine solche Verwechslung von Beschauung und Andachtsgefühl bietet manchen schwärmerischen Seelen Anlaß, sogar in das hochgelegene und schwer zugängliche Gebiet der Kontemplation als sog. „Squatters“ eigenmächtig eindringen zu wollen.

Für mehrere der Art nach verschiedene Kontemplationen findet sich in den Schriften des hl. Johannes vom Kreuze ebensowenig ein Anhaltspunkt, wie bei den vorausgehenden Mystikern; der Heilige kennt nur eine Kontemplation, nämlich jene, in welcher der Geist Gott ohne Bild, ohne natürliche Tätigkeit, unter dem Einflusse des Strahles des göttlichen Lichtes erkennt. Wenn der Heilige eingangs des Buches „dunkle Nacht der Seele“ von der „contemplacion purgativa“ und später¹ von der „contemplacion infusa“ redet, so soll mit dieser verschiedenen Ausdrucksweise nicht mehr und nicht weniger gesagt sein, als daß der in die beschauliche Seele eindringende göttliche Lichtstrahl, welcher zur Betätigung der Kontemplation erhebt und unmittelbar und zunächst befähigt, anfangs reinigend und daher peinigend auf die von diesem außergewöhnlichen Lichte betroffene und für die volle und ungehemmte Aufnahme desselben erst zu disponierende Seele wirkt und erst nach dieser passiven Läuterung als

¹ 1. Buch 14. Kap.

eingegossene Erleuchtung empfunden wird.¹ Es drängt sich uns hier der freilich nicht zur Sache gehörige Gedanke auf, den wir aber dennoch anfügen wollen, daß man dem Wesen der von den Mystikern mit großer Weitläufigkeit behandelten sog. „passiven Reinigung des Sinnes und des Intellektes“ nur dann gerecht wird, wenn man als die Formalursache dieser Reinigung das Eintreten des überschwenglichen Lichtes der Kontemplation bezeichnet.

Es erübrigte noch, im Anschlusse an Johannes vom Kreuze die Lehre der hl. Theresia von Jesu über das beschauliche Gebet zu vernehmen; jedoch ihre Darstellung dieser Gebetsweise ist derart übereinstimmend mit Johannes vom Kreuze, daß es überflüssig erscheint, durch die Vorführung ihrer Lehre über diesen Gegenstand der mystischen Theologie unserer Abhandlung eine noch größere Ausdehnung zu geben, als sie so schon gewinnt. Selbst jene Mystiker der späteren Zeit, welche für die Einteilung der Kontemplation in erworbene und eingegossene eintreten, gestehen, daß sich in den Schriften der hl. Theresia nur sehr dürftige Anhaltspunkte für die erworbene Beschauung auffinden lassen, aber sie kommen deswegen doch nicht in Verlegenheit; denn sie beteuern, der hl. Theresia war von Gott die Aufgabe zugedacht, nur über die eingegossene Beschauung, aber nicht über die erworbene Kontemplation zu schreiben.

Diese etwas sonderbare Behauptung kann uns freilich nicht abhalten, die Tatsache sehr auffällig zu finden, daß nach den Zeiten der hl. Theresia und des Johannes vom Kreuze bei der Mehrzahl der mystischen Schriftsteller die vorher nicht gekannte Unterscheidung von mehreren Arten der Kontemplation, nämlich einer eingegossenen und erworbenen, späterhin an deren Stelle einer ordentlichen und außerordentlichen sich geltend macht, eine Unterscheidung, die sich bis auf unsere Zeit herab in ihrer zweifachen Gestalt zu erhalten vermochte.

II. „Erworbene“ und „eingegossene“ Kontemplation.

1. Indem wir nun darangehen, den Beweis zu führen, daß die Einteilung der Kontemplation in eingegossene und erworbene mit dem bisher dargelegten Wesen der

¹ Es ist wohl nur ein Versehen, wenn Jochem „contemplacion purgativa“ mit „aktive Kontemplation“ übersetzt.

Beschauung unvereinbar sei und den althergebrachten Begriff derselben mit fremden Elementen versetzt und so zu falschen Auffassungen dieser Gebetsweise Anlaß gegeben habe, sind wir uns wohl bewußt, daß wir damit keine angenehme Arbeit übernehmen; denn während die Mystik bis auf Theresia von Jesu herab sich über das Wesen der Kontemplation vollkommen im klaren war, drang mit der Einführung jener Unterscheidung auch die Unsicherheit und Verwirrung in diese Wissenschaft hinsichtlich der Darstellung der Beschauung ein. Schon die erste Frage, nämlich nach dem nächsthöheren Genus der Kontemplation (denn ein solches brauchte man als Unterlage für jene spezifisch voneinander verschiedenen Kontemplationsarten), führte Unsicherheit herbei; denn der eine Mystiker holte sich aus diesem Kirchenvater, der andere aus jenem Theologen oder Kirchenlehrer den Gattungsbegriff von Kontemplation, ohne zu bedenken, daß die früheren Mystiker sich unter Kontemplation nicht ein allgemeines, unbestimmtes, lebensunfähiges Gedankending, dem erst das Hinzutreten der *differentia specifica* auf die Beine hilft, sondern einen ganz bestimmten, eigenartigen, von allen anderen Verstandesakten spezifisch verschiedenen Erkenntnisakt vorstellten.

Noch größer wird das Schwanken der Mystiker, wenn sie sich an die Begriffsbestimmung der sog. erworbenen Beschauung geben; wir werden im folgenden sehen, daß in dieser Frage keine Klarheit und keine einheitliche Antwort zu erlangen ist. Einig war man sich dagegen im großen und ganzen in der Begriffsbestimmung der sog. eingegossenen Kontemplation; obschon nämlich das Bestreben, den Unterschied zwischen eingegossener und erworbener Kontemplation möglichst hervorstechend und tiefgehend zu machen, in die Auffassung der ersteren einige Unsicherheit gebracht hat, so deckt sich doch im allgemeinen der Begriff der eingegossenen Kontemplation mit dem oben aus den klassischen Mystikern genommenen Begriff dieser Gebetsweise. Freilich fallen die neueren Mystiker in der Aufstellung der eingegossenen Kontemplation in eine Inkonsequenz; denn da sie die Definition der eingegossenen Beschauung ebenso aus den Vätern und Mystikern der Vorzeit holen, wie die Bestimmung des Begriffes *contemplatio in genere sumpta*, so macht man die Wahrnehmung, daß inhaltlich ganz gleichlautende Defi-

nitionen jetzt als Genusbegriff, dann wieder als Speziesbegriff der eingegossenen Beschauung auftreten. Besonders deutlich tritt dieser Widerspruch bei Philipp v. d. heiligst. Dreif.,¹ dem Wortführer im Streite um erworbene und eingegossene Beschauung, hervor. Er holt aus Thomas² zunächst den Genusbegriff der Kontemplation; später bei der Abhandlung über *contemplatio infusa*³ zitiert er dieselbe Stelle aus Thomas, um diese Spezies der Beschauung zu definieren: allerdings läßt er jetzt den Heiligen zur obigen Definition einen Zusatz machen: „*Cont. infusa est simplex intuitus veritatis, a principio supernaturali procedens.*“ Aber diese Beifügung steht nicht im Texte; freilich ist er zu ergänzen, da Thomas eine erworbene Kontemplation nicht kennt.

Der Beweis nun, daß die Einteilung der Kontemplation in eingegossene und erworbene nicht angängig, weil dem traditionellen Begriffe derselben widersprechend ist, schränkt sich nach diesen Voraussetzungen dahin ein, daß die sog. erworbene Beschauung auf unrechte Weise in die Mystik Eingang gefunden habe, somit als ein unterschobenes Kind betrachtet werden müsse, das der einzigen Himmelstochter der echten, übernatürlichen Kontemplation nicht ebenbürtig ist. Und dieser Beweis soll in zweifacher Weise geführt werden, zuerst, indem wir die für die Rechtmäßigkeit der erworbenen Kontemplation vorgeführten Autoritätsbeweise als unhaltbar zurückweisen und sodann das Wesen dieser Art von Kontemplation, wie es von ihren Verteidigern dargelegt wird, als mit dem traditionellen Begriffe der Kontemplation nicht übereinstimmend darlegen.

2. Zur Klarstellung des Fragepunktes schicken wir kurz die Definition der sog. erworbenen Beschauung voraus: „*Contemplatio acquisita est simplex intuitus veritatis, qui proprio studio comparatur.*“ So Philipp v. d. heiligst. Dreif.⁴ Diese Begriffsbestimmung ist beinahe stereotyp geworden; denn wir treffen sie bei fast allen Anhängern dieser Spezies von Kontemplation.⁵ Überhaupt scheint uns

¹ Summa theologiae mysticae 3 tom. Friburgi 1874 p. 2 tr. 1 disc.

² a. 1.

³ 2. 2 q. 180 a. 3. ⁴ l. c. tr. 3 disc. 1 a. 1.

⁵ l. c. tr. 1 disc. 2 a. 2.

⁶ Der Dominikaner Vallgornera in seiner *Mystica Theologia divi Thomae* (2 tomi, neu herausgegeben in Turin 1891) und der Karmeliter Antonius

Philippus in dieser Frage einen bestimmenden Einfluß auf die späteren Mystiker ausgeübt zu haben; denn wenn ich nicht irre, ist er der erste gewesen, der die Theorie von einer doppelten Spezies von Kontemplation unter Zuhilfenahme seiner gediegenen Kenntnisse in der Philosophie und Theologie aufgestellt und eingehend entwickelt hat. Der ehrwürdige Johannes a Jesu Maria († 1619), der etwa 25 Jahre vor Philipp das Generalat des Ordens der unbeschuheten Karmeliter innehatte, kennt diese Theorie nicht. Es wird sich aber zeigen, daß Philippus, indem er die Theorie der Kontemplation modeln wollte nach den überlieferten Formen der scholastischen Tugendlehre und auf diese Weise den bisher fremdartigen Begriff „der erworbenen Beschauung“ einführte, in der Behandlung dieses zarten Gegenstandes den scholastisch gebildeten Theologen zu stark hervorkehrte.

Aus der oben angegebenen Definition der erworbenen Kontemplation erhellt, daß die Verteidiger dieser Art von Beschauung nicht jenen allgemeinen, weiten Begriff von *contemplatio* verknüpft wissen wollen, welcher uns, wie oben gezeigt, bisweilen bei Richard von St. Viktor und auch bei anderen Mystikern entgegentritt, sondern die erworbene Kontemplation gilt den Anhängern derselben ebenfalls als ein einfaches Schauen auf Gott, oder Versenktsein in Gott, in ähnlicher Weise wie die „eingegossene“ Kontemplation.

Von dieser „erworbenen“ Kontemplation nun behaupten deren Verfechter zunächst, daß sich ihre Existenz aus den ältesten und bewährtesten Mystikern erweisen lasse. Gehen wir daher an die Prüfung dieser beigebrachten Zeugnisse und sehen wir zu, ob diese Autoritätsbeweise die Zuversichtlichkeit jener Behauptung rechtfertigen!

Philippus scheint die Neuheit seiner Ideen über die Beschauung gefühlt zu haben, da er kaum einen schwachen Versuch macht, die Berechtigung seiner Zweiteilung

vom Hl. Geiste in seinem *Directorium mysticum* (1 Bd., neu ediert 1901 in Paris) folgen so entschieden dem Philippus, daß sie ihn in dieser Frage, wie in vielen anderen Partien ohne Quellenangabe Wort für Wort abschreiben. Der Karmeliter Joseph v. Hl. Geiste bemerkt zu dieser Tatsache mit gutem Humor: „Antonius und Vallgornera haben den Geist des Philippus so sehr in sich aufgenommen, daß sie sogar im Wortlaute mit ihm übereinstimmen“ (*Cursus Theologiae mystico-scholasticae*; in Vico de Vizcainos 1720. tom. 2 disp. 8 q. 4 n. 78).

aus der überlieferten Lehre der Mystiker nachzuweisen. In der Einleitung zu seinem Werke führt er verschiedene Mystiker der Vorzeit auf, deren Theorien er sich anschließt; hier nun, wo der Hinweis auf die Vorgänger vor allem notwendig gewesen wäre, führt er nur den hl. Thomas an, nämlich in 3 Sent. dist. 34 q. 1 a. 2, wo der Heilige diese Unterscheidung „andeuten“ soll. Indes ist an der angeführten Stelle: „In his autem, quae super rationem sunt, perficit fides; . . . quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est, et hoc facit donum intellectus“ nur die Rede davon, daß die Gabe des Verstandes eine höhere Art der Auffassung der Glaubenswahrheiten gewährt als der Glaube allein, nicht aber von dem Gegensatz zwischen erworbener und eingegossener Beschauung.

3. Vallgornera hat folgendes Argument für die Existenz der erworbenen Kontemplation¹: „Thomas teilt in 1. 2 q. 54 a. 4. 56 die moralische Tugend im allgemeinen ein in erworbene, welche durch eigenen Fleiß erlangt wird, und in eingegossene, welche Gott in uns, aber ohne uns wirkt. Also teilt man auch die Beschauung ein in eine erworbene und eingegossene.“ Ein kühner Analogiebeweis!

Ernstere Versuche, die Existenz der Doppelart von Kontemplation zu beweisen gegen den naheliegenden Einwand, diese Einteilung sei bisher unerhört, macht der in der Mystik gut bewanderte Karmeliter Joseph vom Heil. Geiste in seinem umfangreichen Werke: *Cursus Theologiae mystico-scholasticae*. Er geht zum Beweise der Behauptung: Es gibt neben der eingegossenen Beschauung noch eine sog. erworbene, auf den Areopagiten zurück,² der das Gleiche lehren soll. Der Autor bringt nämlich ein paar Stellen aus Dionysius (unter anderem auch die oben angeführte: „Du aber, Timotheus, verlasse alle Sinnes- und Verstandestätigkeit etc.“), in welchen die Mahnung ausgesprochen ist, alles Sinnenfällige abzustreifen, alle natürliche Verstandestätigkeit in Absicht auf den Verkehr mit Gott aufzugeben, um sich dadurch für den Eintritt ins Dunkel der Beschauung zu befähigen. Daran knüpft der Verfasser folgende Beweisführung: An diesen Stellen ist

¹ Theol. myst. q. 3 disp. 1 a. 4.

² Tom. 2 disp. 7.

die Rede von der Kontemplation, und zwar von der erworbenen; denn Dionysius mahnt, die Sinnes- und Verstandestätigkeit zu verlassen, wozu er nicht ermahnen würde, wenn es nicht durch eigene Kraft geschehen könnte. Also gibt es nach Dionys eine erworbene, d. h. durch eigene Bemühung errungene Kontemplation.

Indessen aus der Aufforderung, die natürliche Tätigkeit der Sinne und des Verstandes zu verlassen, wird ganz mit Unrecht auf die erworbene Beschauung geschlossen; wenn dieser Beschluß zu Recht bestände, dann gäbe es überhaupt keine übernatürlichen, eingegossenen Lebenskräfte; denn die Erlangung derselben erfordert nach kirchlicher Lehre eigene Tätigkeit des empfangenden Subjektes. Es liegt in jener Argumentation eine Begriffsverwechslung von *dispositio* mit *causa efficiens* vor. Ferner würde aus jener Beweisführung die absonderliche Schlußfolgerung sich ergeben, daß die eingegossene Beschauung nur dann in einer Seele eingegossen wird, wenn sie gar nichts zur Erlangung derselben tut. Außerdem schließt die Tatsache, daß bei Dionys die Übung der Kontemplation nichts Geringeres als ein *intrare in divinam caliginem* und ein *cognoscere supra mentem*,¹ die Idee einer Beschauung aus, die ein natürliches Ergebnis menschlicher Bemühungen ist, nämlich der Übung des betrachtenden Gebetes; und endlich drängt sich die Frage auf: Wo behandelt dann Dionysius die sog. eingegossene Kontemplation?

Nicht besser als mit der Argumentation aus dem Areopagiten steht es mit den Beweisen aus anderen Mystikern, aus Gerson, Thomas, Bonaventura, Theresia und Johannes vom Kreuze: Es werden einzelne Sätze aus deren Schriften herausgehoben, ihres Zusammenhanges mit dem Kontexte entkleidet und ins Prokrustesbett des vorher eingerichteten Schemas hineingezwängt.

Was für Kunstgriffe angewendet werden, um einen unbequemen Text für ein System gefügig zu machen, dafür ein Beispiel aus der genannten Mystik.² Da nämlich der Areopagite an einer Stelle die Kontemplation als „göttlichste Erkenntnis Gottes“³ bezeichnet, und dennoch behauptet, der Mensch könne durch Verlassen aller Dinge

¹ Theologia myst. c. 1 § 3.

² Tom. 2 disp. 8 q. 4 n 83.

³ De Div. Nom. c. 7 § 3 Praeterea ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις.

und durch Ausgehen aus sich selbst zu dieser Erkenntnis gelangen, so sucht der Autor aus der Zwickmühle sich dadurch herauszuziehen, daß er einerseits notgedrungen an dieser Stelle die „eingegossene“ Kontemplation ausgesprochen findet, andererseits der seiner obigen Argumentation widersprechenden Folgerung dadurch zu begegnen sucht, daß er hier den hl. Dionysius einfach von einem durch spezielle Bewegung des Hl. Geistes vollzogenen „Verlassen“ und „Ausgehen“ sprechen läßt, gleich als ob dann, wenn der Hl. Geist in spezieller Weise jemand bewegt, der daraus resultierende Akt kein freier Lebensakt, also hier keine eigentliche Vorbereitung wäre.

4. Sehr einfach gestaltet sich der Beweis für die Existenz der erworbenen Beschauung bei dem spanischen Mystiker Jos. Lopez Ezquerra. In der Einleitung („prolegomenae adversiones“) zu seiner von Ribet sehr geschätzten „Lucerna mystica“ (Venedig 1722) stellt Ezquerra die überraschende Behauptung auf, die erworbene (von ihm aktive genannt) Beschauung sei schon in der christlichen Urkirche geübt und gelehrt worden. Zum Beweise führt er eine mißverstandene Stelle aus dem 9. Briefe des Areopagiten an, im übrigen begnügt er sich damit, eine ganze Reihe von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern, Kirchenlehrern und Theologen als Zeugen für die erworbene Beschauung aufzuführen. Aber nimmt man sich die Mühe des Nachschlagens der angegebenen Zitate, so findet man kein einziges, das den beabsichtigten Beweis erbrächte. Und um seiner Behauptung noch größeres Gewicht zu verleihen, führt Ezquerra einen spanischen Erzbischof an, welcher die Leugnung der erworbenen Beschauung als sehr gefährlich und als Wurzel vieler geistlichen Nachteile bezeichnen soll. Jedoch diese Zensur ist an eine andere Adresse gerichtet, nämlich an Mich. Molinos.

5. In denselben Fehler wie Joseph v. Hl. Geiste fällt Ribet,¹ wenn er glaubt, der hl. Thomas von Aquin spreche in 2. 2 q. 180 a. 3 von der erworbenen Beschauung, weil er sagt, der Engel schaue simplici apprehensione die Wahrheit, der Mensch dagegen gelange durch eine Art Prozeß vielfacher Tätigkeit (ex multis) zum Anschauen der einfachen Wahrheit. Wenn es wahr ist, daß hier Thomas von der erworbenen Kontemplation spricht, wo behandelt er

¹ La mystique divine tom. 1 chap. 3.

dann die „eingegossene“? Warum redet Thomas immer nur von der Kontemplation? Ferner hat denn nicht auch die eingegossene Beschauung die Übung der Betrachtung, das Erwägen der göttlichen Wahrheiten und überhaupt die Betätigung der christlichen Aszese und besonders des Gebetslebens zur Voraussetzung? Die obige Argumentation mutet einen gerade so an, als ob derjenige, der die übernatürliche Kontemplation erlangen will, sich hüten müsse, das Gebet zu üben, und nichts Besseres tun könne, als ruhig zu warten, bis die gebratenen Tauben ihm in den Mund fliegen.

Man kann freilich zugeben, Thomas wie überhaupt die alte Mystik spreche auch von der erworbenen Kontemplation, nämlich in dem Sinne, daß sie sagen, man könne und müsse sich durch eigene Tätigkeit auf die Erlangung der Kontemplation vorbereiten; daher behaupten sie auch wieder ebenso entschieden, die Kontemplation sei ein freies, unverdienbares Geschenk der göttlichen Güte. Man kann also in Übereinstimmung mit der klassischen Mystik die Kontemplation sowohl als erworben, als auch als eingegossen bezeichnen, je nach dem Gesichtspunkte, von welchem aus man diese Gebetsweise betrachtet.

Die Tatsache scheint also gesichert zu sein: Die „erworbene“ Beschauung hat keinen Anhaltspunkt in der Mystik der Vorzeit, die nur eine Art von Beschauung kennt, nämlich diejenige, welche von den neuen Mystikern, freilich etwas mißverständlich, als eingegossene bezeichnet wird.

6. Um die Unhaltbarkeit der erworbenen Beschauung noch mehr nachzuweisen, müssen wir noch näher ihr Wesen, wie es von den Verteidigern geschildert wird, betrachten.

Rufen wir uns die Definition ins Gedächtnis zurück, welche Philipp von der heiligst. Dreif. und mit ihm die meisten Verteidiger der erworbenen Beschauung von derselben aufstellen! „Die erworbene Kontemplation ist der einfache Blick des Geistes auf die (göttliche) Wahrheit, welcher Blick eine Frucht menschlicher Bemühungen ist.“ So wie sie liegt und aus dem Zusammenhange herausgerissen, könnte diese Begriffsbestimmung die Vermutung erwecken, als ob es sich hier nur um die Darlegung des Wesens und Inhaltes der sog. „philosophischen“ Kontemplation handelte, welche beschrieben wird als ein Zustand, in welchem der Mensch, unter dem Eindrücke einer natür-

lichen Wahrheit zum staunenden, ruhigen Bewundern derselben hingerissen, in eine Art natürlicher Ekstase versetzt wird, in ähnlicher Weise wie der überraschende Anblick einer großartigen Gebirgslandschaft die ganze Aufmerksamkeit des Beschauers einige Zeit fesselt und überwältigend gefangen hält.

Jedoch dem ist nicht so; die betreffenden Mystiker wollen die erworbene Beschauung als eine Gebetsweise, als einen Gebetsverkehr mit Gott zur Geltung bringen, wie schon aus dem eben als erfolglos bewiesenen Bemühen ersichtlich ist, diese Kontemplation als in der Mystik der Vorzeit begründet darzutun. Philippus stellt sie denn auch ausdrücklich der „philosophischen“ Kontemplation gegenüber und bezeichnet sie ebenso als christliche Kontemplation, wie die eingegossene. Aber gleichwohl soll die erworbene Kontemplation wesentlich von der sog. eingegossenen Beschauung verschieden sein. Dieses Bemühen nun, zwischen den beiden Extremen: „philosophische“ und „eingegossene“ Kontemplation eine neue einzuschieben, hat zu seltsamen Behauptungen in Hinsicht auf das Wesen und die Natur dieser „erworbenen“ Kontemplation Anlaß gegeben. Der eine Mystiker denkt sich dieselbe als gleichbedeutend mit dem „Gebete der Ruhe“ der hl. Theresia, während doch diese Heilige mehr als einmal aufs nachdrücklichste betont, diese Gebetsweise sei eine außerordentliche Gunsterweisung Gottes und nicht die natürliche Frucht unserer Bemühungen.¹ Ein anderer (Ezquerra)² gibt von der erworbenen Kontemplation eine Erklärung, die sich ungefähr deckt mit der Auffassung, welche die hl. Theresia von dem „Gebete der Sammlung“, also einer Zwischenstufe zwischen Betrachtung und eigentlicher Beschauung, gibt, welche aber mit dem simplex intuitus veritatis nichts gemein hat.

Unbefriedigend ist auch der Versuch Philipps v. d. heiligst. Dreif.,³ die Existenz und die Natur der „erworbenen“ Beschauung mundgerecht zu machen; er begründet nämlich seine Behauptung, es gebe neben dem aus einem übernatürlichen Prinzip hervorgehenden intuitus simplex veritatis noch einen anderen, von letzterem wesentlich

¹ Vergl. „Leben“ Kap. 14 S. 144 (Regensburg. 3. Auflage 1869).

² Prolegomenae adversiones.

³ Summa theol. myst. p. 2 tr. 1 disc. 2 a. 2.

verschiedenen einfachen Geistesblick auf die Glaubenswahrheit mit dem Hinweise auf die bekannte Tatsache, daß bisweilen die Kontemplation durch die Zudringlichkeit von Phantasiebildern eine Unterbrechung erfährt, während ein andermal diese Störung nicht eintritt; erstere Kontemplation mache sich durch den Eintritt dieser Unterbrechung als eine erworbene Kontemplation erkennbar, der dabei geübte simplex intuitus müsse als ein bloß durch eigene Übung hervorgebrachter Akt angesehen werden.

Philipp beruft sich zum Beweise dieser Lehre auf den Areopagiten; aber wie könnte die angezogene Stelle als Beweis dienen, da sie nur das bekannte Axiom ausspricht, daß, wie Thomas¹ sagt, die Geschöpfe sozusagen Stufen sind, auf welchen man zur Kontemplation Gottes aufsteigt? Ferner widerspricht jener Beweisführung die von beschaulichen Seelen beklagte Erfahrung, daß die Zügellosigkeit der Phantasie sich sogar in der erhabensten Beschauung unangenehm fühlbar mache und durch ihre Spielereien einen Mißton ins reine Seelenkonzert der Kontemplation bringe. Überhaupt klingt dieses Argument so absonderlich, die Schlußfolgerung mutet einen so unwahrscheinlich an, daß man sich der Vermutung nicht erwehren kann, der Autor habe nur aus Verlegenheit diesen Beweis ausgeklügelt.

7. Derselbe Gedanke stellt sich unwillkürlich ein, wenn man die Schilderung liest, welche Ribet,² der Anschauung früherer Mystiker sich anschließend, von der erworbenen Kontemplation gibt, die auch er, wie schon erwähnt, als eigene Spezies der eingegossenen Kontemplation gegenüberstellt. Ribet klammert sich vor allem an die Erscheinung im Leben beschaulicher Seelen, daß zwar in der Regel dem Eintritt in den Akt des einfachen, reinen, bildlosen Gottschauens eine kürzere oder längere Übung des betrachtenden Gebetes vorausgehe, daß aber doch die Seelen bisweilen ganz plötzlich, z. B. beim Hören des Namens Jesu, oder auch infolge des Anblickes einer schönen Blume in die Kontemplation Gottes erhoben werden. Aus dieser Tatsache konstruiert der Autor das Wesen der erworbenen Kontemplation zusammen, indem er sagt, dieselbe sei daran als ein von dem Akte der eingegossenen

¹ 2. 2 q. 180 a. 4.

² Tom. 1 I. p. c. 3. Ähnlich auch Scaramelli l. 1 p. 1 c. 3.

Kontemplation wesentlich verschiedener *simplex intuitus veritatis* zu erkennen, daß sie die Übung des betrachtenden Gebetes voraussetze, dessen die eingegossene Kontemplation nicht bedürfe. Man findet es schwer begreiflich, wie man aus einem so nebensächlichen Umstande zwei spezifisch verschiedene Arten der Beschauung folgern kann, leicht begreiflich dagegen ist es, daß der Verfasser den Beweis aus der Tradition oder aus inneren Gründen schuldig geblieben ist; denn das wäre wohl ein erfolgloses Unternehmen gewesen.

Ebensowenig bemüht sich Ribet um einen Beweis für die weitere Behauptung, das eigentümliche Wesen der erworbenen Kontemplation gebe sich auch darin kund, daß sie das gleiche Objekt habe wie die Betrachtung, während hingegen die eingegossene Beschauung neue, unbekannte Wahrheiten mitteile. Durch diese Aufstellung verrät der Verfasser, daß ihm vor lauter Suchen nach Unterscheidungsmerkmalen der herkömmliche, der echte Begriff der Kontemplation fast ganz abhanden gekommen ist.

8. Wie schon erwähnt, beruht die Einführung der erworbenen Kontemplation in die Mystik auf der Anschauung, es lasse sich die Theorie der Beschauung nach dem Schema der Tugendlehre abwandeln. Es wurde die erworbene Kontemplation in Parallele gestellt mit den Akten der erworbenen Tugenden und darauf die Behauptung gegründet, die erworbene Kontemplation gehe hervor aus einem durch eigene Bemühung erworbenen, also der natürlichen Ordnung angehörigen Habitus der Kontemplation, und es sei daher das Wesen dieses Kontemplationsaktes natürlich. In Übereinstimmung mit der Mehrzahl der Vertreter der erworbenen Beschauung sagt der schon genannte Joseph v. Hl. Geiste¹: „*Contemplatio aquisita est intrinsece naturalis et solum extrinsece et ex principio remoto atque ex obiecto est supernaturalis.*“

Zur Widerlegung der Behauptung, es gebe in einer im Stande der heiligmachenden Gnade befindlichen Seele (denn dieser wird natürlicherweise vorausgesetzt, wo es sich um die eigentliche Kontemplation handelt) einen innerlichnatürlichen Kontemplationsakt im Sinne des ruhigen, liebenden Schauens auf den im Glauben erkannten Gott, haben wir nicht nötig, uns auf das speziell

¹ Tom. 2 disp. 8 q. 4 n. 69.

dogmatische Gebiet der Gnadenlehre zu begeben. Wenn wir erwägen, welche hohen Vorstellungen die Mystiker der früheren Jahrhunderte von der Kontemplation hegten, da sie dieselbe als die höchste Blüte und herrlichste Entfaltung des übernatürlichen Glaubens- und Liebeslebens ansahen, so muß es unwillkürlich Befremden erwecken, wenn man der Behauptung begegnet, es gebe einen Akt des einfachen, bildlosen Gottschauens, der nicht innerlich und wesentlich übernatürlich ist. Zudem liegt ein bedenklicher Irrtum in der Annahme, es lasse sich der Habitus der Kontemplation in ähnlicher Weise auf Grund wiederholter Akte des betrachtenden Gebetes erwerben, wie man durch häufige Übungen der Sanftmut die gleichnamige Tugend sich verschafft. Wir können die Irrtümlichkeit dieser Auffassung am besten einsehen lernen, wenn wir einen Vertreter derselben die Art und Weise der Entstehung des erworbenen Kontemplationsprinzips oder -Habitus darlegen lassen.

Der schon genannte Joseph v. Hl. Geiste äußert sich in seinem *Cursus Theologiae mystico-scholasticae*¹ also: „Das nächste Prinzip der aktiven (= erworbenen) Kontemplation ist der Habitus der Beschauung, welcher die Potenz zur Ausübung derselben geeigenschaftet macht. Und da diese erworbene Kontemplation natürlich ist, so ist auch ihr Prinzip natürlich; es wird erworben durch häufige Akte der Meditation.“ Also die wiederholte Übung der Betrachtung soll den Habitus der Kontemplation erzeugen. Wie geht dies zu? Darauf antwortet der Verfasser²: „Jeder Akt des betrachtenden Gebetes läuft am Ende hinaus in eine *attentio quieta*, in ein ruhiges Aufmerken auf den betrachteten Gegenstand. Und so wird in jeder Betrachtung eine bestimmte Einzelerkenntnis über Gott gewonnen, und zugleich gewöhnt sich die Seele allmählich, ruhig und friedsam Gott anzuschauen, und nachdem sie so den Habitus der erworbenen Kontemplation sich angeeignet, geht sie in den Stand der Kontemplation über.“

Gegen diese Beweisführung drängen sich folgende Bedenken auf: Vor allem ist es eine durch die Erfahrung nicht bestätigte Behauptung, jede Betrachtung gehe über

¹ Tom. 2 disp. 8 q. 4 n. 77.

² A. a. O.

in ein ruhiges Aufmerken auf Gott. Richtiger dürfte man sagen: Jede Betrachtung, besonders bei solchen Seelen, die alle Tage ihre Betrachtungsstunde halten, droht überzugehen in Zerstreuung, falls man nicht wachsam ist. Jedoch auch angenommen, jede Betrachtung gehe zum Schlusse über in ein ruhiges Aufmerken auf Gott, also nach dem Sinne des Autors in einen Akt der Kontemplation, so folgt daraus noch lange nicht, daß die Akte der Betrachtung die bewirkende Ursache des Aktes und sodann des Habitus der Beschauung sind, ebensowenig als das Gehen auf die Eisenbahn und das Einsteigen in den Zug die bewirkende Ursache des bequemen Fahrens nach X genannt werden kann. Wenn auf die Akte der Betrachtung die Ruhe der Kontemplation folgt, so berechtigt diese Aufeinanderfolge nicht, das Verhältnis der bewirkenden Ursache zur Wirkung zu behaupten. Es ist gegen alle Erfahrung, daß Akte einer bestimmten Art einen Habitus einer anderen Art unmittelbar erzeugen; nun ist aber der Akt der Kontemplation der gerade Gegensatz zu den Akten der Betrachtung, so daß die Beschauung nicht geübt werden kann, wenn die Seele das betrachtende Gebet nicht einstellen will. Endlich ist noch geltend zu machen, daß bei dieser Theorie alle Seelen, die sich im betrachtenden Gebete üben, über kurz oder lang zur Beschauung gelangen müßten; eine Folgerung, die der Tatsächlichkeit widerspricht. Lopez Ezquerro¹ fühlte diese Konsequenz, suchte ihr aber auszuweichen dadurch, daß er sich hinter die unkontrollierbare Behauptung flüchtete: eine Betrachtung, die nicht schließlich in die erworbene Beschauung übergehe, sei entweder unfruchtbar oder gefährlich.

9. Die spanisch geschriebene und mehr dem praktischen Bedürfnis Rechnung tragende „Cadena mystica“ (Madrid 1678)² macht den Akt der erworbenen Beschauung wie den der eingegossenen von den Gaben des Hl. Geistes abhängig und tritt also für den übernatürlichen Charakter des principium proximum der Kontemplation ein; um aber den einmal festgehaltenen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Kontemplationen nicht preiszugeben, läßt der Autor, Joseph v. Hl. Geiste, die Gaben des Hl. Geistes bei ersterer Kontemplation humano modo, bei letzterer supra

¹ Prolegomenae ad versiones n. 10.

² Prop. 2 Resp. 7.

humanum modum wirksam sein. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß auch der hl. Thomas¹ eine zweifache Art von Wirksamkeit wenigstens der Gabe der Weisheit kennt; es genügt aber ein flüchtiger Blick in jenen Artikel, um zu erkennen, daß derselbe nicht für die Existenz einer zweifachen Kontemplation ausgebeutet werden kann, wie einzelne Mystiker tun wollen. Würde man nämlich annehmen, Thomas behaupte im genannten Artikel eine erworbene und eine eingegossene Kontemplation, so würde sich die Folgerung ergeben, daß der Heilige die erworbene Kontemplation als zum Heile notwendig erachte. Denn er sagt, Gott gebe den einen nur ein solches Maß von Weisheit (= erworbene Kontemplation im Sinne jener Mystiker), als zum Heile notwendig sei, und diese Weisheit bekäme jeder, der nicht in der Todsünde sei; anderen verleihe er die Weisheit in höherem Maße (d. h. die eingegossene Beschauung) etc.

Die Verfechter dieser Anschauung von der zweifachen Wirkungsweise der Gaben des Hl. Geistes beim Akte der Kontemplation kämen wohl in Verlegenheit, wenn man fragen würde, woran man denn erkenne, ob die Gabe des Hl. Geistes bei einem Kontemplationsakte *supra humanum modum* oder bloß *humano modo* wirksam sei.

10. Behufs Begründung eines spezifischen Unterschiedes zwischen „erworbener“ und „eingegossener“ Kontemplation wird von den Anhängern dieser Einteilung mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben die Verschiedenheit der sog. *species intelligibiles* im Akte der beiden Kontemplationen. Nach Philippus v. d. heiligst. Dreif.² beschaut die erworbene Kontemplation ihr Objekt in *species intelligibiles*, welche durch die Tätigkeit des Verstandes von den Phantasiebildern abstrahiert und in naturgemäßer Weise zur

¹ 2. 2 q. 45 a. 5.

² Summa Theol. myst. p. 2 tr. 1 disc. 2 a. 2: Differunt tertio ex parte specierum intelligibilium; nam contemplatio acquisita species, in quibus obiectum suum contemplatur, habet omnino naturale et in entitate et in modo, propria scil. industria a phantasmatibus abstractas et conaturali usu ad contemplandum applicatas; contemplatio autem infusa species habet saltem in modo et quantum ad usum supernaturales; nam licet concedatur, quod semper requirantur species in entitate naturales in ordine ad quamcunque contemplationem . . ., semper tamen verum est, quod huiusmodi species habent quendam modum supernaturalem vel quia debite ad intentum finem contemplationis ordinantur praeexistentes species vel quia novae specialiter infunduntur.

Beschauung verwendet werden; in der eingegossenen Kontemplation dagegen wird das Objekt vergegenwärtigt entweder durch übernatürliche Eingießung neuer Erkenntnisbilder oder durch eine auf übernatürliche Weise bewirkte Hinordnung auf natürlichem Wege hervorgebrachter Erkenntnisbilder auf die Kontemplation.

Diese Aufstellungen verraten wiederum deutlich, daß der Versuch einer Verteidigung von zwei spezifisch verschiedenen Arten der Kontemplation von dem echten, traditionellen Begriffe der Beschauung entfernt; denn nach der Lehre der klassischen Mystik beruht das Wesen der Kontemplation darin, daß der Verstand vermittelt eines übernatürlichen, eingegossenen Lichtes erhoben und befähigt wird zu einer allgemeinen, dunklen, unbestimmten Erkenntnis der göttlichen Wesenheit; daher gewinnt der Kontemplative aus dem Akte der Beschauung nicht bestimmte, klare, faßbare Einzelerkenntnisse; die traditionelle Auffassung des Kontemplationsbegriffes weiß nichts von mehreren species intelligibiles, geschweige denn von solchen, welche die Bezeichnung *aquisitae* verdienen. Wenn man also die scholastische Erkenntnistheorie auf den Kontemplationsakt anwenden will, so ist zu sagen: Die species intelligibilis impressa, die auf übernatürliche Weise, ohne die abstrahierende Tätigkeit des sog. *intellectus agens*, der geistigen Erkenntniskraft eingeprägt wird, stellt den Gegenstand der Kontemplation, nämlich Gott, dar als das über alles naturhafte Erkennen und über alles geschöpfliche Sein unendliche Wesen; daher kommt der Kontemplative im Akte der Beschauung zu einer auf übernatürliche Weise ihm eingeflößten innerlichen Erkenntnis, wie gänzlich verschieden von allen geschöpflichen Dingen das göttliche Wesen ist, und dieser Erkenntnisinhalt ist die vom Intellekte im Kontemplationsakte hervorgebrachte species intelligibilis expressa, oder das Resultat der *intellectio contemplativa*. In diesem Sinne ist z. B. die Äußerung des Ruysbroeck zu verstehen¹: „Diese erleuchtete Nichtwissenheit ist ein sehr schöner Spiegel, in welchem der ewige Glanz Gottes widerstrahlt.“

11. Ziehen wir das Fazit aus dieser Darlegung über erworbene und eingegossene Kontemplation! Es dürfte

¹ Dr. Johannis Ruysbrochii Schriften. Offenbach am Main 1701. XIII: Von der wahren Beschauung. 7. Kap S. 8.

wohl der Beweis erbracht sein, daß diese Art von Einteilung des beschaulichen Gebetes vor dem Forum der besten Mystiker der Vorzeit nicht bestehen kann. Die Vorliebe für das Schematisieren hat hier den späteren Mystikern einen argen Streich gespielt, sie kehrten bei der Behandlung dieses Gegenstandes mehr als billig den Scholastiker hervor. Es war ein verfehltes Beginnen, die Schultermini der Tugendlehre rücksichtslos in die Mystik einzuführen; durch diese Behandlungsweise haben sie diesen zarten Gegenstand mit rauen Händen angefaßt und beinahe zerflittert. Diese Wahrnehmung drängt sich einem besonders dann unangenehm auf, wenn man daran gehen will, diese verworrenen Theorien in der Praxis anzuwenden. Wollte man sich z. B. in einem konkreten Falle nach dem von Ribet angegebenen Rezepte ein Urteil bilden, ob diese Seele der erworbenen oder eingegossenen Beschauung sich erfreue, man käme unmöglich zu einer befriedigenden Entscheidung. Statt sich zu fragen: Welches ist der traditionelle Begriff der Kontemplation? Was haben die früheren Jahrhunderte über die Natur des beschaulichen Gebetes gelehrt? stellte man vielfach unhaltbare Theorien auf, konstruierte eine ganze Litanei von Unterscheidungsmerkmalen für jene Arten der Kontemplation, mißdeutete die Väter und Mystiker, um sie nach dem Schema zurechtzulegen.

III. „Ordentliche“ und „außerordentliche“ Kontemplation.

1. Wenn nun aber auch die Einteilung der Kontemplation in erworbene und eingegossene als eine Abirrung von dem althergebrachten Begriffe der Beschauung entschieden abgelehnt werden muß, so fordert dieses Ergebnis der Untersuchung doch nicht, ohne weiteres der von den neueren mystischen Schriftstellern beliebten Unterscheidung der Kontemplation in ordentliche und außerordentliche das Wort zu reden. Es ist wohl wahr, auf den ersten Anblick und bei oberflächlicher Betrachtung empfiehlt sich diese neue Einteilung und scheint mehr Gründe für sich zu haben; man ist im vorhinein geneigt, dem oben genannten Saudreau zuzustimmen, wenn er sagt¹: „Diese

¹ A. a. O.

Einteilung scheint die allein richtige zu sein und allein in Einklang zu stehen mit dem, was die Heiligen lehren, die in diesem Punkte Erfahrung haben.“

Indes weder unser natürlicher Geschmack noch auch die einfache Versicherung Saudreaus kann uns der gründlicheren Erörterung der Frage überheben, ob denn wirklich diese neue Zweiteilung der Kontemplation sich als eine entsprechende Korrektur der unhaltbaren ersten Einteilung darstelle und somit einen wirklichen Fortschritt bedeute, ob sie, was die Hauptsache ist, tatsächlich in den Anschauungen der klassischen Mystiker über das Wesen der Beschauung begründet sei.

Leider bietet uns Saudreau keine Handhabe zur eingehenden Prüfung dieser Frage; denn während er mit großer Weitläufigkeit und mit dem Aufwand von vielen Zitaten die Vertreter der erworbenen Kontemplation zu widerlegen sucht, schweigt er sich seltsamerweise über die äußeren oder inneren Gründe für die Berechtigung seiner Einteilung, die er ebenfalls für wesentlich und spezifisch hält, vollständig aus. Mit der Kürze und Dunkelheit eines Orakels sagt er¹: „Unsere Einteilung hat ihren Grund nicht in unbedeutenden Nebenumständen oder fast unmerklichen Nüancen, sondern in der Betätigung der verschiedenen Seelenkräfte und dem Anteil, welchen diese an den verschiedenen Gebetsarten haben.“ Dies will wohl heißen: Diese Einteilung ist spezifisch und gründet sich auf die verschiedene Weise, wie die Seelenkräfte bei der Kontemplation in Tätigkeit treten. Damit ist jedoch der Beweis für die Richtigkeit dieser neuen Einteilung noch nicht erbracht; Saudreau läßt den Kern der Frage unberührt und geht stillschweigend über die eigentliche Schwierigkeit hinweg; denn es erhebt sich jetzt die Frage: Welches ist das Kriterium, vermittelt dessen man aus einer bestimmten Wirkungsweise der Seelenkräfte der Kontemplation die Art der Beschauung, ob ordentlich oder außerordentlich, erkennen kann, oder mit anderen Worten: Welches ist der lapis lydius, der uns die Möglichkeit bietet, aus der Art und Weise der Betätigung des Verstandes und Willens bei irgend einem Kontemplationsakte die Spezies der Beschauung zu unterscheiden? Auf diese Frage wartet man bei Saudreau vergeblich auf

¹ A. a. O.

Antwort. Statt aus den alten Mystikern den Grundsatz anzugeben, nach welchem man die ordentliche Kontemplation von der außerordentlichen unterscheiden kann, will er unter Berufung auf einige neuere französische Mystiker die Leser glauben machen, „Visionen, Ansprachen, Offenbarungen, Ekstasen und andere derartige Gnaden“ seien Akte der sog. *contemplatio extraordinaria*. Es genüge vorläufig, diese letztere Behauptung, die in der alten Mystik sicher keine Grundlage finden kann, verzeichnet zu haben; suchen wir auf die vordringliche Frage nach dem äußeren oder inneren Grunde dieser neuen Einteilung der Kontemplation in ordentliche und außerordentliche bei einem anderen Vertreter dieser Theorie uns Antwort zu verschaffen!

2. Der bekannte Benediktiner Schram stellt in seiner *Theologia mystica*¹ zur wissenschaftlichen Begründung jener Kontemplationseinteilung folgenden Grundsatz auf: Die Kontemplation ist eine „ordentliche“, wenn man sich für dieselbe disponieren kann, dagegen eine „außerordentliche“, wenn eine vorbereitende Disposition unmöglich ist.

Kann dieses Prinzip als solides Fundament für jene Einteilung Geltung haben? Wir glauben kaum, doch bevor wir an die Kritik dieses Prinzips herantreten, müssen wir eine andere Schwäche des Schramschen Systems über die Kontemplation feststellen. Es ist entschieden zu tadeln, daß Schram verschiedene Begriffsbestimmungen und Beschreibungen, welche die alten Mystiker von der Kontemplation geben, als Definitionen des Genusbegriffes derselben hinstellt, ohne den Beweis für diese Berechtigung zu erbringen. Ja, er reiht Definitionen aneinander, die sich gegenseitig ins Gesicht spucken, z. B. die aus dem hl. Bernhard² und aus dem hl. Thomas³ genommenen. Gegen die Definition, die Schram⁴ sodann selbst von der Kontemplation gibt, wäre nun gewiß nichts einzuwenden, wenn er sie nur gelten ließe als Begriffsbestimmung dieser ganz konkreten, einzigartigen, bestimmten Geistestätigkeit des einfachen Gottschauens im dunklen Glauben; aber da er sie zum Gattungsbegriff macht für die ordentliche und

¹ Tom. 1 § 251 u. 253.

² De consid. c. 2.

³ S. th. 2. 2 q. 180 a. 3 ad 1.

⁴ § 248 schol. 3.

außerordentliche Kontemplation, geht er in die Irre, wie gleich gezeigt werden soll.

Schram entwickelt folgenden Gedankengang zum Beweise seines obenangeführten Prinzips: Es läßt sich nachweisen, daß es eine Kontemplation gibt, auf welche man sich „dispositive“ vorbereiten kann, und eine solche, auf welche man sich nicht dispositive vorbereiten kann. Kontemplationsakte aber, die sich so voneinander unterscheiden, daß man sich für den einen disponieren kann, für den anderen aber nicht, sind wesentlich voneinander verschieden; also gibt es zwei wesentlich verschiedene Kontemplationsakte, von denen man füglich den ersteren „ordentliche“, den anderen „außerordentliche“ Beschauung nennt.

Da der Ausdruck „sich dispositiv vorbereiten“ verschiedene Auffassungen zuläßt, müssen wir uns über die Bedeutung desselben für unseren Fall Klarheit verschaffen; Schram klärt uns darüber auf in folgenden Worten¹: „Die Betrachtung muß (wenn sie auf die Beschauung vorbereiten soll) nicht bloß affektiv, sondern auch wirksam sein, so daß sie abzielt auf die Tilgung der Sünden, auf die Zügelung der Leidenschaften, auf die Einpflanzung der Tugenden; ohne diese Disposition wartet man vergeblich auf die Gnade der Beschauung.“ In Übereinstimmung mit der Lehre der Mystiker wird hier also diejenige Disposition hervorgehoben, welche man in der Theologie *removens prohibens* nennt. Wie sich aber bei dieser Erklärung der „dispositiven Vorbereitung“ in den obigen Syllogismus ein Sinn bringen lassen soll, ist nicht recht ersichtlich; man fragt sich unwillkürlich: Was heißt denn dies: Betrachtung und Streben nach Tugend können für eine gewisse Art von Kontemplation nicht *dispositiones prohibens removens* sein? Muß denn nicht die subjektive Disposition um so vollkommener sein, je höher die Stufe der Beschauung ist, zu der man emporgehoben wird? Wir wundern uns daher nicht, wenn der für den Obersatz geführte Beweis² ganz und gar mißglückt ist. Wir sehen ab von den angegebenen Schriftstellen, die zur Sache unseres Erachtens nicht passen, wir weisen nur darauf hin, daß die ganze aufgeführte Reihe von Aussprüchen der Väter und Mystiker die Notwendigkeit einer Vorbereitung auf

¹ § 268.

² § 252 u. § 254.

jede Beschauung beweist, wie ja auch die Erfahrung bestätigt und die gesunde Vernunft es nahelegt. Daher sind die Beweise für die Existenz einer zweiten Art von Kontemplation, nämlich der „außerordentlichen“, ganz unzutreffend und wertlos; sie beweisen durchaus nicht die aufgestellte These. Ein paar Beispiele: Aus Johannes vom Kreuze, „Aufstieg z. B. Karmel“ wird ein Kapitel¹ für die „außerordentliche“ Kontemplation zitiert, in welchem der Heilige die Vorteile schildert, welche aus der Ablehnung der übernatürlichen Eingebungen der Einbildungskraft entspringen! Sodann muß man es unerklärlich finden, wie Schram die hl. Theresia² als Zeugin für die sog. „außerordentliche Beschauung“ (im Sinne von Schram genommen!) anrufen kann, da sie in ihren Schriften auch in den von Schram zitierten Kapiteln wiederholt ermahnt, die Seelen sollen sich für die verschiedenen Gebetsstufen disponieren; z. B. Kap. 18 sagt sie, daß man zur vierten Stufe des Gebetes (Einigung) „immer nur nach langem innerlichen Gebete“ komme. Wie wenig Skrupel Schram sich macht, um für irgend eine Behauptung „Beweise“ zu erbringen, dafür noch ein Beispiel³: Zum Beweise, daß es ein „Gebet der Ruhe“ (der Name stammt von der hl. Theresia) gibt, wird Kol. 3, 3 angeführt: *Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* — Es verstößt ferner gegen die Wahrheit, wenn Schram den Areopagiten und den hl. Johannes vom Kreuze behaupten läßt,⁴ das „abstinere a discursu“, d. h. das Einstellen des betrachtenden Gebetes sei ganz in der Weise eine Vorbereitung auf die Beschauung, wie die Übung des betrachtenden Gebetes, und die Seele könne sich also für die Beschauung auch durch Einstellen der Betrachtung disponieren. Dadurch wird der Schein erweckt, als ob man durch gedankenloses Hinbrüten und durch Hineinstarren ins Blaue, nach Art eines buddhistischen Mönches, sich auf den Empfang der Beschauung ebensogut vorbereiten könne, wie durch Übung der Betrachtung. Das „abstinere a discursu“ ist im Sinne der Mystiker nicht als eine vom Subjekte ausgehende Vorbereitung auf die Beschauung zu fassen, also in der Weise, wie das betrachtende Gebet. Die Seele

¹ 3. Buch 12. Kap.

² Leben Kapp. 18—20 (Regensburg 1869).

³ § 385.

⁴ § 252.

darf die Arbeit des Betrachtens nicht selbstmächtig und eigenwillig einstellen, um auf die Beschauung zu warten, sondern nur dann, wenn Gott sie zur Beschauung erhebt, aber nicht früher, muß die Tätigkeit des Betrachtens aufhören, um der Ruhe der Kontemplation Platz zu machen. Dies und nichts anderes wollen die Mystiker sagen, wenn sie zur Einstellung der Betrachtung mahnen. „Es ist Torheit, wenn man die Seelenkräfte überwältigt und meint, man wolle sie untätig machen,“ sagt die hl. Theresia.¹

Der Grundirrtum des Verfassers und seiner Gewährsmänner liegt in der Ansicht, Visionen, Offenbarungen, geistige Empfindungen, Ansprachen u. dergl. gehörten unter die Rubrik „Beschauung“. Die Rücksicht auf die Beschränkung, die wir uns auferlegen müssen, erlaubt uns eine Darlegung des Wesens dieser außerordentlichen Vorkommnisse des geistlichen Lebens nicht. Mit ebenso großer Klarheit als Kürze finden wir dieselben beschrieben bei Johannes vom Kreuze,² welcher auch mit allem Nachdrucke und mit großer Gelehrsamkeit die Erlangung der Kontemplation von der Ablehnung dieser außerordentlichen Erscheinungen abhängig macht. Aller dieser Dinge muß sich die Seele entledigen, wenn sie zur Beschauung oder zum liebenden Aufmerken auf Gott im dunklen Glauben gelangen will. Hascht die Seele nach Visionen usw., ist sie darein verliebt, falls sie solche Dinge erreicht, dann verläßt sie die sichere Führerschaft des Glaubens, der auf Erden das einzige Licht zum Himmel und der wesentlich ein dunkles, unbestimmtes Erkennen ist, und sie macht sich so für die Kontemplation unfähig.

Da Schram die Beschauung als einen *simplex intuitus in Deum et res divinas* definiert, so hätte schon die Rücksicht auf diese Begriffsbestimmung ihn vor dem Irrtum bewahren sollen, Visionen oder Ansprachen zur Beschauung zu rechnen; denn diese Dinge sind mit dem *simplex intuitus* unvereinbar, abgesehen davon, daß nach der Lehre der alten Mystiker dieser *intuitus* wesentlich dunkel ist. Wie weit übrigens Schram von dem wahren Begriffe der Kontemplation abirrt und mit sich selbst in unlösbaren Widerspruch gerät, dafür ein Beispiel. Die sog. „*contemplatio conformativa*“ (die alten Mystiker kennen sie

¹ Leben Kap. 12 S. 123.

² Aufstieg z. B. Karmel 2. Buch 11—32. Kap.

nicht) besteht nach Schram darin, daß „die Seele nach vollkommener Lossagung vom eigenen Urteil und Eigenwillen durch getreue Hingabe an Gott auf alle Begierden verzichtet und sich ihm vollkommen gleichförmig macht“. Wo ist da noch etwas von dem *simplex intuitus*?

Eine weitere Frage ist, wohin „Ekstasen“ und „raptus“ zu stellen sind. Stehen sie auch in Gegensatz zur Kontemplation? Es ist wahr, „Ekstase“ und „Entrückung“ fallen unter den Begriff der Kontemplation; ja man kann sogar zugeben, daß sie außerordentliche Kontemplationsakte sind, da sie sich von der gewöhnlichen Beschauung dadurch unterscheiden, daß während derselben der Gebrauch der sinnlichen Vermögen gehemmt ist. Jedoch wenn man auch die Ekstase und den mit ihr verwandten „raptus“ als eine hohe Stufe der Beschauung anerkennen muß, so sind sie doch noch nicht die höchste Etappe der Kontemplation, geschweige eine neue Spezies von Kontemplation, wie Schram und andere wollen; denn auch hier ist die Geistestätigkeit wesentlich derselbe auf Gott gerichtete „*simplex intuitus*“ des „*apex mentis*“, wie bei der gewöhnlichen Beschauung; der Unterschied beruht rein in dem accidentellen Umstände, daß der Gebrauch der körperlichen Fähigkeiten suspendiert ist. Diese Suspendierung ist aber nicht als eine besondere Gunstbezeugung Gottes anzusprechen, sondern ist vielmehr ein Zeichen der Schwäche, da die Seele dadurch kundgibt, daß sie es noch nicht gut aushalten kann in der reinen Höhenluft der Gottvereinigung, gleichwie Hochtouristen, die noch nicht „trainiert“ sind, auf den hohen Bergen Schwächeanfälle zu befürchten haben. Hat die Seele diese Schwäche überwunden, dann genießt sie mit voller Selbstmacht die Wonne der höchsten Kontemplation.

Zur „außerordentlichen“ Kontemplation rechnet Schram weiterhin das „Gebet der Ruhe“, jenes Gebet, das die heil. Theresia doch nur als Übergangsstufe zum eigentlichen beschaulichen Gebet betrachtet, da sie sagt¹: „Es handelt sich hier, bei dieser Gebetsweise, um die ersten Anfänge (des übernatürlichen Gebetes).“ Der Autor rechnet diese Gebetsweise doch auch wieder zur ordentlichen Kontemplation wohl nur aus Versehen, da er das genannte Zitat aus dem „Leben“ der hl. Theresia unter die Beweise

¹ Leben 14. Kap. S. 148.

für die Existenz einer ordentlichen Kontemplation aufnimmt. Wenn aber das Gebet der Ruhe, das nur den Übergang aus dem Stande der Betrachtung in das Stadium der Beschauung bildet, schon „außerordentliche“ Kontemplation sein soll, wie vollzieht sich dann der Akt der „ordentlichen“ Beschauung? Wir erfahren nichts darüber; ja, einige Abschnitte¹ nachher läßt Schram diese Einteilung überhaupt fallen und ersetzt sie durch eine andere, indem er sagt: „Von der allgemeinen Einteilung der Kontemplation in ordentliche und außerordentliche schreiten wir vor zu einer mehr speziellen, und weil beide entweder cherubisch, d. h. intellektiv oder seraphisch, d. h. affektiv sind, daher fangen wir mit der cherubischen an.“

Wir können natürlich dem Autor nicht folgen in das verschlungene Labyrinth der nun anhebenden unendlichen Einteilungen, obschon sie den Leser zum Vergleich mit den Grundsätzen der alten Mystik anlocken; wir konstatieren nur, daß die Einteilung in ordentliche und außerordentliche Beschauung von da an vollständig in der Versenkung verschwindet und somit indirekt vom Autor selbst als praktisch unbrauchbar anerkannt wird.

Wenn wir nun zum Schlusse eine zusammenfassende Antwort auf die Frage nach den Arten der Kontemplation geben wollen, so läßt sich dieselbe also aussprechen: Die alte Mystik bis herauf zu Johannes vom Kreuze erkennt in dem Akte der Kontemplation ein durch eine außerordentliche Erleuchtung vermitteltes einfaches Schauen des Verstandes (*simplex actus intellectus*) auf den im Dunkel des Glaubens erkannten Gott, verbunden mit Bewunderung, Freude und Liebe, ein Schauen, bei welchem, wie der schon erwähnte Johannes v. Jesu-Maria sagt,² „der Verstand Gott weder in der Gott eigenen Natur, noch auch in Erkenntnisbildern (*in imaginibus scil. naturalibus*) sieht, sondern, eingetaucht in eine Art von Dunkelheit und umflossen von einer höchst erfreulichen und ruhigen Erkenntnis, Gott erkennt, ohne zu wissen, was Gott ist.“ Dies ist die der alten Tradition entsprechende und geläufige Auffassung

¹ § 275.

² *Opera omnia* V. Ioannis a Iesu-Maria, Coloniae Agrippinae 1622, Tomus 2 c. 6 p. 27.

von contemplatio; dies ist jenes „sublimitas contemplationis“ „in qua non est ulla distinctio formae (= differentiae specifica), sed unius rationis.“¹

Hätten die späteren Mystiker an diesem Begriffe der Kontemplation festgehalten, so wären sie wohl vor dem Irrtum bewahrt geblieben, mehrere formae oder Arten der Kontemplation aufzustellen und so in die Wissenschaft der Mystik, deren vornehmstes Objekt die Kontemplation ist, Verwirrung und Unsicherheit hineinzutragen; sie hätten wohl der Versuchung widerstanden, das Schema der Tugendeinteilung auf die Kontemplation anzuwenden und neben die „eingegossene“ Beschauung eine sog. „erworbene“ als koordiniert hinzustellen.

Es war daher eine ganz berechtigte Reaktion, wenn spätere mystische Schriftsteller den Kampf gegen diese das beschauliche Gebet erniedrigende Einteilung energisch unternahmen, um der Kontemplation ihren übernatürlichen Charakter zu wahren. Leider haben sie aber den Begriff der Kontemplation auf andere Weise verdunkelt, um nicht zu sagen gefälscht, indem sie alle möglichen außerordentlichen Vorkommnisse im geistlichen Leben, als da sind die verschiedenen Arten von Visionen und von Ansprachen, die übernatürlichen Empfindungen, die Offenbarungen, in einen Topf warfen mit der Aufschrift: „außerordentliche Kontemplation“, während das eigentliche beschauliche Gebet, das doch unendlich höheren Wert hat als alle Visionen und Offenbarungen, sich mit dem bescheidenen Namen: „ordentliche Beschauung“ begnügen mußte. Dieser ganz und gar unberechtigten und der wahren Mystik widersprechenden Erweiterung des Begriffes „Beschauung“ ist es wohl auch zu danken, daß heutzutage der Ausdruck „beschauliche Seele“ den unangenehmen Beigeschmack von „Visionärin“ oder „Schwärmerin“ oder „Pietistin“ bekommen hat.

Wenn daher die erste Einteilung der Kontemplation als eine mit dem traditionellen Begriffe derselben unvereinbare Erniedrigung des übernatürlichen Wesens der Beschauung zu verurteilen ist, so muß die zweite Einteilung aus dem Grunde abgelehnt werden, weil sie den Begriff der Kontemplation über alles Maß erweiterte und durch diese ungebührliche Erweiterung zu unendlichen weiteren

¹ l. c. 3 p. 14 f.

Einteilungen, die einer förmlichen „Aufteilung“ gleichsehen, Anlaß geworden ist.

Wie einfach gestaltet sich dagegen die Theorie der Kontemplation bei den alten Mystikern! Es gibt bei ihnen nur eine Art von Kontemplation: der einfache, lautere, liebende, alles Vorstellen und Nachdenken aufhebende Geistesblick auf den noch ins Dunkel des Glaubens gehüllten Gott. Aber diesem erhabenen Akte gehen mehr oder weniger Vorbereitungsstufen voraus; denn nicht mit einem unvermittelten Ruck wird man in diesen hohen Stand erhoben. Die ersten Anzeichen für den Eintritt des beschaulichen Gebetes stellen sich in der Regel ein in der Form des unbesiegbaren Widerwillens gegen das nachdenkende Betrachten und gegen das Vorstellen von ehemals andachterweckenden Phantasiebildern; es drängt die Seele (und damit macht sich das Prinzip der Beschauung noch mehr geltend), sich zu begnügen mit einem friedvollen, ruhigen Denken an Gott, verbunden mit zarten, liebenden, kurzen Anmutungen; im weiteren Verlaufe der Übergangsphasen macht die Seele die anfangs sie befremdende und beängstigende Wahrnehmung, daß sich die Seelenkräfte beim Gebete sozusagen nach innen konzentrieren wollen, um ohne besondere, partikuläre Akte des Willens und ohne besondere Gedanken über Gott in dem geliebten Gott zu ruhen. Bei dieser Entwicklungsphase angelangt, hat die Seele nur noch einen, aber schwierigen, weil durch die passive Reinigung bedingten Schritt zur eigentlichen Kontemplation im dunklen Glauben, zum Erkennen Gottes durch „Nichterkennen“, „zum bildlosen, tatlosen Gottschauen“, „in verborgener Entflossenheit unseres Geistes“, „wo wir mit dem Glauben über unsere Vernunft hinausgehen in Gott und tatlos, artlos, einfältig bleiben, durch die Minne in die offene Nacktheit unseres Verstandes erhoben.“¹

Entwickelt sich das innere übernatürliche Leben noch weiter, dann beginnen die außerordentlichen Zustände des kontemplativen Lebens: Ekstase, Entrückung, desponsatio, bis zum matrimonium spirituale.

Es versteht sich von selbst, daß ein derartiger Entwicklungsgang des inneren Lebens die sichere und feste Führung eines wohlunterrichteten Geistesmannes zur Voraussetzung hat, nicht bloß für die höheren Stufen des

¹ Ruysbroeck an verschiedenen Stellen.

beschaulichen Gebetes, sondern auch und das noch mehr für die ersten Anfänge der Beschauung, wo die Seelen, noch ganz fremd der Kontemplation gegenüberstehend, ohne Leitung nie oder nur selten aus dem Stande der Betrachtung in den der Beschauung hinüberkommen.

Übrigens darf nie vergessen werden, daß die Kontemplation, in dem echten Sinne des Wortes, immer etwas Außergewöhnliches ist; sie darf nie als die Frucht menschlicher Bemühungen betrachtet werden, sondern sie stellt sich dar als Erweis der göttlichen Barmherzigkeit; von einem „Verdienen“ der Kontemplation, wenn auch nur „de congruo“, wie einzelne Mystiker wollen, kann hier nicht die Rede sein.

Wenn es indessen so wenige beschauliche Seelen gibt, d. h. solche, welche die Kontemplation zu üben vermögen, so darf der Grund hiervon doch nicht rein in der Außerordentlichkeit dieser Gebetsweise gesucht werden. Es wird die Klage des hl. Johannes vom Kreuze wohl auch heute noch mehr oder weniger Geltung haben, wenn er von den Seelenführern seiner Zeit sagt¹: „Wie oft salbt der Herr eine Seele mit der überaus zarten Salbung einer liebenden, freudigen, friedvollen, ganz einzigen, über allen Sinn und über alles Denken erhabenen Erkenntnis. Da kommt aber einer daher, der wie ein Schmied nur zu hämmern und zu schlagen weiß und eben, weil er sonst nichts gelernt hat, sogleich der Seele befiehlt: ‚Laß dies alles! Das ist nur Zeitverlust und Müßiggang. Nimm etwas zur Hand, meditiere, übe dich im tätigen Leben! Alles andere sind nur Träumereien und Äffereien.‘ Solche Menschen kennen die Stufen und die Wege des Geistes nicht.“

Möge diese Abhandlung einiges dazu beitragen, daß diese Anklage des Heiligen gegen die Seelenführer seiner Zeit für uns immer mehr gegenstandslos werde und daß das Interesse an den höheren Stufen des geistlichen Lebens wenigstens bei denen sich steigere, welche berufsmäßig der Seelenleitung sich zu widmen haben.

¹ Lebendige Liebesflamme 3. Strophe 3. Vers (Erklärung) S. 430 f.

