Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 6 (1919)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

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: 13.12.2025

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

Es ergibt sich ferner, daß die Lehre des Aquinaten von der Restitution nicht bloß als eine erstmalige systematische Zusammenfassung „der Restitutionsgrundsätze" zu gelten hat (Innsbr. Zeitschr. 1915, 4. Heft, p. 645); sie hat Dauerwert, ist einfachhin die richtige Lehre.

Innerlich fremd ist der Lehre von der Restitution nur jene Partie der Moral, in der erörtert wird, was für eine Gewissensverpflichtung sich bei vorliegender reiner culpa iuridica vor oder nach einer bürgerlichen Urteilssprechung ergebe.

Folglich ist die im Eingang erwähnte weitere Definition des Aquinaten in der Moraltheologie allerdings auch die eigentliche Definition, die sich kurz also geben läßt: debita restitutio in integrum ex culpa theologica quomodocumque orta.

LITERARISCHE BESPRECHUNG

Dr. Josef Zahn: Einführung in die christliche Mystik. Zweite vielfach umgearbeitete und ergänzte Auflage Groß-8°. XI., 642 p., Paderborn, Schöningh 1918.

Das schon seit längerer Zeit vergriffene Buch erscheint trotz schwerer Kriegszeit nach kaum zehn Jahren in neuer Auflage. Es leistet einen höchst zeitgemäßen Beitrag für den Aufbau echten, tiefen, gesunden Geisteslebens mit reicher heiliger Licht- und Wärmekraft. Dies Buch gilt nicht einer „Mystik", die zum Schlafengehen und zu Traumgebilden einladet, noch einer Mystik, die mit pantheistischem Wahn berauscht, noch einer Mystik, die der Geschichte entführt, von Christus entfernt, die kirchlichen Ordnungen entwertet. Die überaus zahlreichen Ergänzungen und Verbesserungen verdankt die neue Auflage einerseits neuer eigener Umschau auf dem fast unübersehbar weiten Gebiete, anderseits den verständnisvollen Winken wohlwollender Beurteiler der früheren Auflage. Um die Drucklegung nicht noch weiter zu verzögern, mußten mancherlei Ergänzungen nach der dogmatischen und psychologischen, insbesondere aber nach der geschichtlichen und literargeschichtlichen Seite einstweilen unterbleiben.

Der Inhalt des Werkes ist wesentlich unverändert geblieben und die Einteilung ganz dieselbe. Im ersten Buche wird der Grundcharakter der Mystik behandelt: Mystik als Leben und Mystik als Wissenschaft (erstes Kapitel). — Die intellektuelle Seite des mystischen Lebens (zweites Kapitel). — Der kirchliche Charakter der Mystik (drittes Kapitel). — Das Lebensideal der Mystik (viertes Kapitel). — Die echte Mystik ist eine durchaus christliche. Die innige Vereinigung des Menschen mit Gott, welche eben die Mystik bezweckt, wird durch die Vermittlung Christi gesucht: „Per Christum hominem ad

Christum Deum", wie St. Augustinus sagt (tract. in Joan. 13, 4). „Die Menschheit Christi führt zur Gottheit: Christi humanitas via est, qua ad divinitatem pervenitur" (S. Thomas Aq. Comp. Theol. c. 2). — Die Mystik wird unterschieden als Leben und als Wissenschaft. Unter dem mystischen Leben im weiteren Sinne wird verstanden das geistliche Leben in seinem Entwicklungsgange und in seiner Vollendungsstufe, insofern es aufgefaßt und gepflegt wird unter dem Gesichtspunkte des Strebens nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott. Unter mystischem Leben im engeren Sinne wird verstanden der Vollendungsstand der Gotteinigung, soweit er im Diesseits erreichbar ist oder genauer die diesseitige Vollendung der Einigung mit Gott in Erkenntnis und Liebe, wurzelnd in der besonderen Gnade Gottes, sich betätigend im Gebet der Beschauung und sich bewährend in der Heiligkeit des Lebens, häufig, wenngleich nicht notwendig, begleitet von außerordentlichen, wie inneren so äußeren Gaben. Das mystische Leben nun ist Gegenstand der Mystik als Wissenschaft. Demnach versucht diese auf Grund der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung die diesseitige Vereinigung der Seele mit Gott in ihren Entwicklungs- und Vollendungsstufen nach ihrem wesentlichen Charakter und nach ihren akzidentellen Erscheinungsformen aus theoretisch-praktischem Interesse darzustellen. — Wenn die echten mystischen Erlebnisse und Erfahrungen der Wissenschaft als Erkenntnisquelle dienen, so gilt dies doch nur in untergeordneter Weise. In erster und leitender Linie ist auch für die Mystik Erkenntnisquelle (materielle und beziehungsweise formale) die göttliche Offenbarung, wie sie in der Schrift und Tradition sich ausgesprochen hat und in der Lehre der Kirche sich darbietet.

Ebensowenig wie die Mystik im Gegensatz steht zur Scholastik und zur Wissenschaft überhaupt, kann auch keine Rede sein von einem Gegensatze zwischen Mystik und Kirche. Vielmehr dürfte wohl die Innigkeit der Beziehung zwischen Mystik und Kirche um so mehr gewürdigt werden, je besser deren beiderseitiges Wesen verstanden wird. Gegenüber der Stellung der Mystiker zum liturgisch-kirchlichen Leben, ihrem äußeren und inneren Mitleben mit dem Kreislauf des kirchlichen Festjahres, ihrem lebendigen Teilnehmen an den kirchlichen Gnadenmitteln kann das Vorurteil von einem inneren Gegensatze zwischen Kirche und Mystik nicht standhalten. Die Männer und die Frauen, die sich als die eifrigsten bewiesen in der Pflege des verborgenen Lebens in Gott, waren am treuesten, freilich auch am erleuchtetsten in der Beobachtung der kirchlichen Feste und im Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel. Es ist eine durchaus selbstverständliche und gemeinsame Gesinnung, wenn die Mystiker uns begegnen in ihren glühenden Gebeten, ihren apostolischen Arbeiten, ihren heldenmütigen Opfern für die Kirche, ihrer zarten und starken Liebe und Treue zur Kirche, ihrem Gehorsam gegen die Kirche und insbesondere gegen den Papst als sichtbares Haupt der Kirche. Das dreifache Band, welches alle Gläubigen zur kirchlichen Einheit zusammenschließt, das vinculum hierarchicum, das vinculum liturgicum, das vinculum symbolicum, besteht auch für die Mystiker zu Recht, und das letztere, das Band der Bekenntniseinheit, tritt nicht

minder deutlich hervor, wie die im liturgisch-kirchlichen Leben sich äußernde und sich befestigende Einheit.

Nach der Anschauung der christlichen Mystik ist das erste dies, daß mit aller Klarheit und Sicherheit und mit einer bis ins Kleinste reichenden Folgerichtigkeit der ganze, weite, tiefe, hohe Bau des Lebens und Wirkens aufgerichtet werde auf den Fundamenten des Glaubens an Gott, der Hingabe an Gott, des Vertrauens auf Gott, des Gehorsams gegen Gott, der unserer Seele Ursprung und Endziel, unseres ganzen Daseins Herr und Vater ist. Und gerade in der Überzeugung, daß die religiöse Lebensweihe die erste Pflicht sei, liegt für den Mystiker der stärkste und stetige Anlaß zum Streben nach sittlicher Vollendung in wahrer christlicher Aszese. Das Höhenmaß des mystischen Fortschrittes ist die Liebe, die wahre, lebendige Gottes- und Nächstenliebe, welche der große Inhalt des Lebens Jesu war, das unser höchstes Ideal ist und unser einziges Gesetz. Insofern aber die Liebe nur dort herrschen kann, wo die innere Freiheit wohnt, diese aber nicht ohne die Aszese gewonnen wird, muß eben die Aszese, und zwar auch die äußere als Wegebereiterin der Mystik gelten. Gerade die Liebe drängt die Mystiker, diese großen Gottesfreunde, auf die Bahn des Apostolats, um den mannigfachen Nöten der Brüder zu dienen auf dem weiten Erdenrunde, sei es im Apostolat der Tat oder des Gebetes oder des Opfers und Leidens, um Gottes Gnadenschätze auf die ganze Menschheit herabzuziehen.

Inhalt des zweiten Buches: Stufengang und Vollendungsstand des mystischen Lebens in drei Kapiteln: Das gewöhnliche christliche Gebetsleben in seinem Verhältnis zur mystischen Gottvereinigung. — Die Beschauung als die wesentliche Form des mystischen Lebens; Stufen und Vollendung derselben. — Die Relativität der diesseitigen Vollendung des beschaulichen Lebens. — Der Weg, auf welchem die Religion ihren Segen an die Menschheit vermittelt, ist das echte, schlichte, herzenswarme Gebet. Weit entfernt, daß der Mystiker weniger als alle anderen zu erflehen hätte, ist gerade für ihn das Gebet als Bitte mit dem Gebete als Lob und Dank unzertrennlich verbunden. Die Sorge für das Seelenheil, das eigene wie das der Brüder, ist das eigentliche Anliegen des zu Gott Bittenden. Das mündliche Gebet ist naturgemäßer Ausdruck wie auch naturgemäße Anregung der inneren Andacht und daher im wahren Sinne grundsätzlich vollauf berechtigt. Überall aber, wo das Gebetsleben ernst gepflegt wird, hat das innere Gebet seine selbstverständliche Heimstätte. Und ohne diese würde auch das mündliche Gebet zum bloßen Lippengebete herabsinken. Darum sucht auch der Gottesfreund in dem Einblick nach innen wahre Frömmigkeit zu finden, lautere Gottesweihe, starken Selbstbesitz, Selbstbesitz nach innen und Bewahrung vor dem Selbstzerteilen, dem Selbstverlieren nach außen; im Innenleben der Betrachtung sucht er Läuterung des Herzens, Zähmung der Affekte, Verbesserung der Fehler, Ordnung des Willens, einsichtiges Urteil über göttliche und menschliche Dinge. Es kann deshalb keine größere Wohltat für die Menschheit geben als die religiöse Innerlichkeit. Hier muß sie große Männer suchen, wenn sie solche meint, die groß sind nach dem Segen, den sie bringen.

Die ganze Pflege des Gebetes entfaltet sich unter dem anregenden, mitwirkenden, vollendenden Einflusse der göttlichen Gnade, ohne die ja ein wahres Heilswerk nicht zustande kommt, und je höher die Gebetsstufe, um so höhere, reichere Gnade wird vorausgesetzt. In der Regel besteht eine enge Verbindung zwischen dem beschaulichen Gebete und dem vollkommenen Leben. Wie aber das beschauliche Beten nach der regelmäßigen Ordnung eine gewisse Höhenstufe des sittlichen Lebens voraussetzt, so findet wiederum das sittliche Emporstreben in den Übungen des beschaulichen Betens die mächtigste Förderung. Die Beschauung als wesentliche Form des mystischen Lebens ist die Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere der Gaben der Weisheit, des Verstandes und der Wissenschaft. Das ist die sogenannte Beschauungsgnade, die contemplatio infusa. Diese nun kann urplötzlich und auffälligerweise auftreten, aber auch allmählich bei einem Leben der Sammlung und Entsagung sich einstellen. Sie kann sogar in hohem Grade vorhanden sein, ohne daß es die beschauliche Seele selber weiß. So berichtet z. B. die hl. Theresia (Kap. 30 „Weg der Vollkommenheit", 3. Band der neuen Pustet-Regensburg-Gesamtausgabe ihrer Werke. Vgl. Zahn, p. 190, Note 2) von einer Person, die beim Beten des „Vater unser" stundenlang mit dem innigsten Gebete der Vereinigung begnadet wurde, ohne daß sie selbst davon eine Ahnung hatte.

Die sogenannte contemplatio acquisita, von der ausdrücklich die Mystiker seit dem 17. Jahrhundert reden, ist im Grunde genommen nur eine vereinfachte Betrachtung. Im weiteren Sinne wird früher öfter contemplari mit meditari gleichbedeutend gebraucht. Wenn aber die alten Meister von der eigentlichen Beschauung reden, da meinen sie contemplatio infusa, die Beschauung als Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes. Der selige Albert d. Gr. O. Praed. („De Adhaerendo Deo", Kap. IX) unterscheidet die Beschauung der gläubigen Katholiken von der der heidnischen Philosophen. Die erstere aber ist ihm dieselbe wie die Beschauung der Heiligen, die offenbar die contemplatio infusa ist: „Sed contemplatio Sanctorum, quae est Catholicorum, est propter amorem ipsius, scilicet contemplati Dei: idcirco non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed transit ad affectum per amorem." Die Lehre des hl. Thomas über die Beschauung haben wir früher (vgl. Divus Thomas III, 237 ff.) näher behandelt. Gerade die eingegossene Beschauung vollendet nach ihm mittels der Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere der Weisheit, des Verstandes und der Wissenschaft, die drei göttlichen Tugenden, durch welche die Gottvereinigung zustande kommt. Mit dem Aquinaten stimmt sein inniger Freund, der hl. Bonaventura, durchaus überein, wie auch näher gezeigt worden ist (vgl. a. a. O. V, 215 ff.). Ganz in gleichem Sinne lehrt auch der hl. Johannes vom Kreuz (vgl. a. a. O. III, 365 ff.).

Zur Sache äußert sich näher Ludwig Lercher S. J. in einer lehrreichen Abhandlung: „Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie" (Zeitschrift für katholische Theologie, p. 1—46, Innsbruck, Rauch, 1918). Wenn es (p. 30 unter 4.) heißt, die niederen Grade der Beschauung könnten vom Gläubigen durch eifriges Bemühen, namentlich durch fleißige Übung der Betrachtung „erworben", d. i. nicht bloß verdient, sondern hervorgebracht werden,

so gilt dies nur von einer bloß natürlichen Beschauung, nicht aber von der übernatürl chen, eingegossenen Beschauung, auch nicht in den niederen Graden; denn letztere ist eine Wirkung oder Frucht der Gaben des Heiligen Geistes (vgl. oben p. 41. wo der hl. Thomas angeführt ist: 2. 2. q. 9 a. 2 ad 1 und besonders q. 45 a. 2). Da heißt es: „Die Beschauung ist nach dem heiligen Lehrer eine Wirkung oder Frucht jener Gabe des Heiligen Geistes, die Weisheit genannt wird.“ Nach St. Thomas (1. 2. q. 68 a. 8 c.) vereinigen uns die göttlichen Tugenden mit Gott: „Virtutes theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur.“ Diese Tugenden aber werden vollkommen gemacht durch die Gaben des Heiligen Geistes und dadurch die Gottvereinigung vollendet (2. 2. q. 9 a. 1 ad 3): „Omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem.“ Bei der gewöhnlichen Tugendübung, wie sie auch bei der vereinfachten Betrachtung stattfindet, bei der sogenannten erworbenen Beschauung, ist die Seele auf eigenen inneren Antrieb hin tätig; bei den Gaben des Heiligen Geistes werden wir vom Heiligen Geist bewegt und angetrieben, der in besonderer Weise in und durch uns wirkt (2. 2. q. 52 a. 2): In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota.“ Da gibt es also nicht erworbene, sondern eingegossene Tugendakte, welche sich zwar nicht der Art nach, wohl aber der inneren Stärke und der Vollkommenheit gemäß von den gewöhnlichen Tugendakten (den erworbenen) unterscheiden. Die erworbenen Tugendakte kommen auf menschliche Weise zustande, die mittels der Gaben des Heiligen Geistes bewirkten auf übermenschliche Weise (3 Sent. dist. 34 q. 1 a. 1): „Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus humano modo sed dona ultra humanum modum.“

Bei der Wesensbestimmung der Beschauung (der mystischen) unter 4. und 5. (a. a. O. der genannten Zeitschrift, p. 30 ff. und p. 45) ist zu beanstanden, daß die Akte des Glaubens und der Liebe bei derselben auch durch eigenes Bemühen hervorgebracht, also erworben werden und die erworbenen sogar vollkommener sein könnten. Das Wirken des Heiligen Geistes durch seine Gaben bringt übermenschliche Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe bei der Beschauung hervor, die stets vollkommener sind, als die durch eigenes Bemühen hervorgebrachten, obwohl sie der Art nach (spezifisch) von letzteren nicht verschieden sind. Darum heißt es (a. a. O., p. 43) ganz richtig: „Die Beschauung weist also in ihrem ganzen Verlaufe kein einziges Element auf, das spezifisch verschieden wäre von den Akten, welche mit Hilfe der gewöhnlichen Gnaden von den Gläubigen erworben werden können.“ Zum besseren Verständnis dient auch die Lehre vom sogenannten Seelenfünklein (Zahn, p. 327 f.). Die zu starke Betonung der fühlbaren Liebe (a. a. O., p. 35 ff.) könnte leicht als Stütze aufgefaßt werden für die abgelehnte (p. 18 ff.) Ansicht vom unmittelbaren Innewerden der Gegenwart Gottes. Kurz und bündig erklärt sich dazu (2 Sent. dist. 23 a. 2 q. 3) der hl. Bonaventura: „Si cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter: aut per hoc, quod est praesens mihi in effectu proprio; et tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis“ (vgl.

Divus Thomas V, p. 215 f.). Der heilige seraphische Lehrer nennt also das Innewerden der Gegenwart Gottes geradezu ein mittelbares, ein Erkennen aus den Wirkungen. Ähnlich äußert sich der hl. Johannes vom Kreuz. Er unterscheidet (Geistl. Gesang, 11. Str.) drei Arten der Gegenwart Gottes in der Seele: die natürliche (wesentliche), die geistliche und die durch geistige Zuneigung; letztere ist die mystische. Von dieser sagt er: „In vielen Seelen pflegt Gott mancherlei Arten der geistigen Gegenwart, wodurch er sie erquickt, ergötzt, erfreut, zu bewirken.“ Allein sowohl diese Arten geistiger Gegenwart als alle übrigen sind verborgen. Denn Gott zeigt sich dabei nicht, wie er ist; denn das erträgt die Natur dieses (irdischen) Lebens nicht. (Vgl. auch Aufstieg zum Berge Karmel II, 5.)

Die Mannigfaltigkeit der Stufenbildung des beschaulichen Gebetes will vor allem das Höherstreben und den mannigfachen Reichtum der Gnade und die harmonische Erhöhung aller Seelentätigkeiten im beschaulichen Gebete zum Ausdrucke bringen. Sie findet ihre Begründung in den unübersehbaren persönlichen Verschiedenheiten der einzelnen Menschen sowie im Verhältnis des Menschen zu Gott. Eine besondere, wohlverdiente Beachtung findet die Theresianische Stufenlehre, die nach der „Seelenburg“ näher dargelegt wird. Um übertriebene Stufenbildung abzulehnen, wird die Zwölf-Stufenlehre Scaramellis einer näheren Kritik unterzogen. Bei der zusammenfassenden Beurteilung der genannten Stufenbildung wird hingewiesen auf ein teilweise berechtigtes ernstwissenschaftliches Interesse, sodann auf die vermeinte Pflicht, die im mystischen Leben verborgenen göttlichen Huldgaben kundzumachen Gott zur Ehr und den Seelen zum Heile, vorzugsweise endlich auf das pastorale Interesse. Je maßvoller jedoch die Stufeneinteilung ist, um so dienlicher wird sie sein zur Unterstützung der praktischen Seelenpflege. Wohl zu beachten ist die Grenzlinie zwischen geschichtlicher Darstellung einerseits und spekulativer und systematischer Behandlung anderseits. Neben den unterscheidenden Merkmalen der Stufen darf durchaus nicht deren Gemeinsames übersehen werden. Bei allen Stufen ist fernzuhalten, was geistig ungesund ist oder irgendwie die leibliche Gesundheit schädigt. Ferner ist die Selbstbeherrschung und Sammlung Vorbedingung jeder guten Gebetsübung. Auch bei weit Vorgeschrittenen ist die Freiheit von Zerstreuungen nie eine vollständige oder gar eine mühelose Sache, eine selbstverständliche Sache. Von jedem Gebetsleben endlich ist zu fordern, daß es die nüchterne Probe der Geduld in Leiden und bei Unbilden oder Mißerfolg, der inneren und äußeren, wahren und ungeheuchelten Demut sowie der tätigen, opferstarken Nächstenliebe bestehe.

Bei allen Graden des beschaulichen Gebetes dauert die menschliche Tätigkeit fort. Das mystische Gnadenleben fällt keineswegs zusammen mit einem rein passiven, untätigen Seelenstand im Sinne des Quietismus. Die natürliche Vollkommenheit unseres Erkennens und Wollens wird in der übernatürlichen Ordnung nur mehr erhöht, keineswegs einfach unterdrückt oder weggenommen. Nach kirchlicher Lehre erhöht, unterstützt, vollendet die Gnade unsere freien Akte. Die Gaben des Heiligen Geistes sind zudem übernatürliche Kraftquellen, welche unseren auf das ewige Heil hingeordneten Erkenntnis- und Willensakten eine besondere Leichtigkeit und Voll-

kommenheit geben. Der diesseitige Aufstieg zu den mystischen Höhen, in welchen einigermaßen die jenseitige Glorie der Gottschauung beginnt, kann durchaus keine völlige geistige Untätigkeit bedeuten. Gott widerspricht sich nie und nimmer in seinen Werken. Er widerspricht auch in Ewigkeit nicht seinem eigenen Wesen. In Gott aber ist ewig vollkommenes Wirken bei ewig vollkommener Ruhe und Einfachheit, und zwar ein Wirken in ewig vollkommener Weisheit. Darum wird die Vollendung der Gottvereinigung in der Beschauung weder Erkenntnis ohne Liebe noch Liebe ohne Erkenntnis sein, sondern beides vereint.

Der Höhenstand ist die Unio mystica, Stand der geheimnisvollen Gottvereinigung. Dabei aber hört keineswegs der Mensch auf, als Mensch zu handeln, und hört Gott nicht auf, Gott zu sein. Der Höhenstand bleibt hienieden stets Stand des Glaubens und wird nie zum Stand des Schauens, der dem Jenseits vorbehalten ist. Will man überhaupt die Unio mystica näher bestimmen, dann muß man sagen, daß, was in der Beschauung gegeben ward, in der „Einigung" (relativ) vollendet wird, als besonders lichtvolle Entfaltung der auf dem Glauben ruhenden Erkenntnis, als besondere Innigkeit und Treue der Liebe, als besondere Befestigung im Gnadenstande, als besondere Bereicherung mit den Gnadengaben. Im Diesseits gibt es keine Entfaltung des geistlichen Lebens über diese Gotteinigung hinaus. Die betende Beschauung ist also nichts ohne die auch im wirkenden Leben gepflegte Beschaulichkeit. Und wie die letztere nicht ohne die erstere zu sein pflegt, so hat die erste ihre Probe in der zweiten. Bei all dem Hohen und Erhabenen aber, was von der Beschauung zu sagen ist, bleibt der hohen Beschauung hohe Schule und hohe Probe doch das Wort der grauen Vorzeit: „Wandle vor Mir!" und des Apostels Wort: „Unser Wandel ist im Himmel!"

So vollkommen auch das beschauliche Leben hienieden sein mag, es ist und bleibt immer höherer Vervollkommnung fähig. Je höher aber das mystische Leben steigt, desto unvermögender erweist sich die Sprache, die geheimnisvollen Erhebungen wiederzugeben. Daher kommt die reiche bildliche Ausdrucksweise bei den mystischen Schriftstellern sowie die ganz eigene Begriffsbildung. Gar leicht kann dabei deren Sprache irgendwie mißverständlich werden und ist darum bei deren Lesung stets große Vorsicht nötig. Diese sprachliche Schwierigkeit ist auch wohl zu beachten, wenn man den Quietismus in weiterer und engerer Fassung richtig beurteilen will. Manche Mißverständnisse haben die Quietisten außer ihren irrigen Anschauungen durch ihre Vorliebe zu überschwenglichen Ausdrücken verschuldet. Das mystische Ideal im Quietismus erweist sich als ein durchaus einseitiges und wird entschieden abgelehnt. Näher ist dabei insbesondere Molinos berücksichtigt sowie der auch in manchen Sätzen irrige Fénelon. Nie und nimmer darf sich die Seele dem Wahne hingeben, als ob der Feierabend der ungestörten Ruhe bereits angebrochen und die Zeit des Mühens und Ringens völlig abgelaufen sei. So erhaben auch die erreichte Tugendhöhe sein mag, nie ist die Seele durchaus sicher vor dem Falle. Und wie vollendet die religiöse Erleuchtung der Beschaulichen auch sein mag, hienieden bleibt sie stets in der Ordnung des Glaubens. Erst

im Jenseits ist infolge des Vollendungsstandes der Gottverähnlichung auch die Gottschauung ermöglicht. Bis dahin aber ist stetes Wachstum möglich. Die Höhen der Unio mystica fallen nicht zusammen mit den Höhen des Himmels.

Ganz deutlich zeigt sich besonders im mystischen Leben, daß hienieden eine Zeit der Prüfung ist. Besteht doch das mystische Leben in nichts anderem als in der innigen Gottvereinigung und darum kann hier am wenigsten die heilige Kreuzesschule fehlen, welche mehr als jede andere Schule allem entwöhnt, was der Vollendung der heiligen Gottesliebe entgegensteht. Wie glühendes Eisen brennen die bitteren inneren Prüfungen die Wunde des Hochmuts aus, auf daß nach dem Schmerze die Heilung folge und der Geheilte lerne, wie er nimmer auf sich selbst sich stützen, sondern in Gott allein Halt und Heil, Licht und Kraft, Frieden und Trost gewinnen könne. Dieses vertrauensvolle und völlige Sichhingeben an Gott ist die schönste Frucht der Prüfungszeit, die herrlichste Hochschule der Liebe. Die gleiche Gelassenheit und Ergebung ziemt der Seele, wenn innere oder äußere oder auch wenn beiderlei Bedrängnisse zugleich ihr widerfahren. Aber bei allem noch so herben Diesseitsmühen blickt die Seele im zuversichtlichen Sehnen heimwärts zum Himmel. Bei den mannigfachen Formen der inneren Leiden darf jedoch nicht die Möglichkeit einer natürlichen Verursachung unbeachtet bleiben. Oftmals handelt es sich einfach um hochgradige Ermüdungserscheinungen. Darum hat die Seelenkunde der Väter den eindringlichen Rat gegeben, daß man passend die Übungen des tätigen Lebens mit der Pflege der Beschauung abwechseln lasse. Ist bereits wirklich eine Überanstrengung eingetreten, dann ist Schonung geboten. Zur sogenannten passiven Läuterung dient dem Heiligen Geiste insbesondere die dunkle und dürre Beschauung als Mittel. Diese soll eben die volle Hingabe an Gottes Willen und allweise, väterlich liebevolle Leitung bewirken (vgl. Divus Thomas III, 365ff.).

Mag nun das mystische Leben auch noch so viele und bittere Prüfungen bringen, es fehlen ihm dabei keineswegs die Tröstungen. Kann doch das gottgefällige Diesseitsleben als Keim des Jenseitslebens voll Freude und Seligkeit unmöglich freudlos sein. Im Gegenteil müssen gerade dem Gottesfreunde die reichsten Quellen der reinsten, edelsten, dauerndsten Wonne fließen, und zwar um so mehr, je inniger und fester das Band geschlungen ist, welches die Seele mit Gott einigt. Die geistlichen Freuden haben ihre Stelle im Anfange, im Fortgange und im Hochstande des geistlichen Lebens. Die Echtheit solcher Tröstungen ist um so zweifelloser, je weniger die Seele dieselben sich selbst zum Verdienst anrechnet und an ihnen hängt, je weniger der wahre Gottesfreund auch nur die kleinste Pflicht der Nächstenliebe, den geringsten Teil der Standesobliegenheiten mit Vorbedacht einer noch so heilig dünkenden und süß scheinenden Tröstung wegen preisgeben würde und je weniger endlich ein wahrer Liebhaber des inneren Lebens seinen Eifer und seine Treue abhängig macht von dem Maße und der Fortdauer besonderer Seelentröstungen. Fühlbare Tröstungen bedürfen sogar der Mäßigung und Regelung, da sie sonst nachteilig und verderblich werden. Und selbst jene heiligen Seelen, welche am meisten der höchsten, reinsten Freuden des Geistes gewürdigt werden, sind der Wandelbarkeit aller Diesseitsstände nicht enthoben. — Damit wäre denn dem Wesen nach

die Mystik im weiteren Sinne dargestellt. Durchwegs wird die Ausführung durch eingestreute Proben aus den Werken der Mystiker und anerkannter mystischer Schriftsteller beleuchtet und veranschaulicht, selbst bei Darlegung des Grundcharakters der Mystik, besonders bei der Christusmystik, beim Verhältnis der Mystik zur Erkenntnistätigkeit und zu den Geheimniswahrheiten, beim kirchlichen Charakter, sowie bei dem Lebensideal der Mystik. Besonders häufig begegnen wir dem hl. Augustinus, hl. Bernhard, hl. Thomas von Aquin, hl. Johannes vom Kreuz, hl. Theresia, hl. Franz von Sales, sel. Ruysbroek, David von Augsburg, sel. Suso, Tauler usw.

Zur rechten Auffassung des Wesens der Mystik ist wohl zu beachten, daß es einen zweifachen mystischen Weg gibt zur einen Gottvereinigung mittels der göttlichen Tugenden, insbesondere durch die Liebe (vgl. Divus Thomas III, 369 f.). Wie die hl. Theresia sagt, führen zwei Wege zur Liebeseinigung: ein kurzer und der gewöhnliche. Der kurze ist der des Gebetes der Vereinigung, der „wonnigen Vereinigung". Der gewöhnliche ist der mittels der dunklen Nacht der Beschauung, von der der hl. Johannes vom Kreuz ausführlich handelt (vgl. a. a. O., p. 366 ff.). Im „Handbuch für innerliche Seelen" von P. Joh. Grou S. J. (Münster i. W., Alphonsus-Buchhandlung 1903) ist (p. 348 ff.) Bossuets: „Kurze und leichte Anleitung, um das Gebet im Glauben und der einfachen Gegenwart Gottes zu üben" abgedruckt. Am Schlusse nun sagt Bischof Bossuet, der berühmte Gegner des Quietismus: „Man darf nicht vergessen, daß es eines der größten Geheimnisse des geistlichen Lebens ist, daß der Heilige Geist uns nicht nur durch Erleuchtungen, Süßigkeiten, Tröstungen, Zärtlichkeiten und fühlbare Gnadenhilfe darin führt, sondern auch durch Finsternisse, Blindheit, Unempfindlichkeit, Überdruß, Ängsten, Traurigkeit, Empörung der Leidenschaften und Neigungen; ich sage noch mehr, daß dieser kreuzigende Weg notwendig ist, daß er gut, der beste, der sicherste ist, und uns weit schneller zur Vollkommenheit führt. Eine erleuchtete Seele schätzt die Führung Gottes sehr hoch, welcher zuläßt, daß sie von den Geschöpfen geübt und von Versuchungen und Verlassenheit bedrängt werde; und sie begreift sehr wohl, daß dies eher Gnaden als Ungnaden sind, da sie lieber mit dem Kreuze auf Kalvaria sterben, als in Wonne auf dem Thabor leben will."

In seinen „Geistlichen Zwiegesprächen" (Paderborn 1892, Bonifatius-Druckerei; 3. Buch, 15. Kap.) unterscheidet P. Sur in S. J. diesen doppelten mystischen Weg; einen ordentlichen und einen außerordentlichen. Dieser besteht in hohen, erhabenen Gnadenwirkungen, in besonderen Gunstbezeugungen, wie Gesichten, Offenbarungen u. dgl. (vgl. 5. Buch, 8. Kap.). Der andere mystische Weg pflegt allen Seelen gemeinsam zu sein, die sich zur Vollkommenheit hingezogen fühlen. Dieser ist weniger bekannt, weil er weniger den Sinnen zugänglich und seine Wirkungen zarter sind, wesentlich aber ist derselbe, wie jener, und die Wurzel aller seiner Erscheinungen. Es ist ein geheimer Weg, auf welchem die Seele zur vollkommenen Liebeseinigung mit Gott und zum köstlichsten Wohlgeschmack an ihm geleitet wird. Durch ein göttliches Licht zieht Gott den Menschen an sich, indem er ihn lehrt, sich von den Geschöpfen loszumachen und seine Fehler abzulegen, um sich zu reinigen, mit Gott sich zu

vereinen und durch den Zustand der reinen Liebe in Gott umgewandelt zu werden. Dabei kann sich die Gnade auf innere Wirkungen beschränken, die nicht unmittelbar nach außen hervortreten, aber die Seele wunderbar erleuchten, reinigen und zur vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens bereit machen. Zur Übung der Tugenden auf diesem Wege wird auf Blosius verwiesen und auf P. Achilles Gaillardis S. J. Schrift: „Abriß der christlichen Vollkommenheit". Ein Abdruck derselben findet sich in Besnards Beiträgen zur mystischen Theologie. Dieser innerliche Weg göttlicher Gnadenwirkung ist allen zugänglich. Es wird dazu nur erfordert, daß man sich aufrichtig und ernstlich um Demut, Gehorsam, Selbstverleugnung und Herzensreinheit bemühe. Von diesem innerlich-mystischen Wege spricht auch gar lieb und einfach ein neues, sehr empfehlenswertes Büchlein: „**Sabbatruhe**, Gedanken über mystisches Gnadenleben von Emil Dimmler" (Kösel, 1917, Kempten; bes. p. 53 ff., 61 ff., 84 ff., 100 ff., 163 ff.). Wiederholt redet auch der genannte Grou in seinem Handbuch von diesem Wege (z. B. p. 224 ff., 329 ff., 341 ff.). (Vgl. auch Denifle, Geistliches Leben, 6. Aufl., bes. p. 580 ff., 587 ff., 593 ff., 612 ff.)

Die Nichtbeachtung dieses doppelten mystischen Weges bringt selbst höchst angesehene theologische Schriftsteller mit sich selbst in Widerspruch. Vor uns liegen gerade „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade" (9. und 10. Aufl., Freiburg 1913, Herder) von Scheeben-Weiß. Da nun wird (p. 605) der Einigungsweg ausdrücklich ganz richtig dem Stande der Vollkommenheit gleichgesetzt. Dem aber wird (p. 644 ff.) geradezu widersprochen, wenn von diesem Einigungsweg gesagt wird, er sei so erhaben, daß ihn niemand betreten kann, ohne eine ganz besondere Einladung und ohne ganz besondere Gnaden Gottes, welche Gott selbst seinen bevorzugten Dienern nicht immer verleiht. Diese bevorzugten Diener gehören doch jedenfalls zum Stande der Vollkommenen, sind also nach dem oben Gesagten schon auf dem Einigungsweg. Trotzdem heißt dieser (a. a. O.) ein seltener und außerordentlicher Gnadenstand. Weiter wird gesagt, daß zum Glück die Vollkommenheit, ja die Heiligkeit durchaus nicht an diesen außergewöhnlichen Dingen hängt. Um heilig zu werden, genüge es, auf dem Reinigungs- und Erleuchtungsweg auszuharren usw. Dem widerspricht auch, was Weiß in seiner „Apologie des Christentums" (V., 4. Aufl., Freiburg 1905, Herder) wiederholt von der Mystik sagt (vgl. z. B. 2., 3., 4., 5. Vortrag). In der Anmerkung (p. 200) lesen wir: „Ist die Mystik etwas ganz Absonderliches (!?), dann kann man es keinem verdenken, wenn er sagt, er begnüge sich mit den alltäglichen Übungen der Aszese, die ‚hohen Dinge', d. h. das Streben nach Vollkommenheit, überlasse er den Mystikern." Was der sogenannte Einigungsweg zu leisten hat, wird eigens (p. 746 ff.) auseinandergesetzt. Was die Mystik anstreben muß, hören wir da, sei eben das, was schon in der Taufe durch die Gnade begonnen und vom Menschen versprochen wurde usw. Ähnliche Widersprüche finden wir auch bei Meschler S. J. in „Gabe des Pfingstfestes" und „Aszese und Mystik" (Freiburg 1917, Herder). In letzterer Schrift lesen wir z. B. (p. 166), daß die Mystik das wahre, ganze und volle Christentum sei, daß (p. 167 f. aus dem Briefe des hl. Ignatius) wir die mystischen Gaben

suchen müssen, also erstreben, weil ohne sie sonst alles unrein usw., und trotzdem soll (p. 186) Gott außer der Mystik auch andere Wege haben, zur Vollkommenheit zu führen usw.

Die mystischen Begleiterscheinungen, die außerordentlichen Phänomene des mystischen Lebens werden im 3. Buche behandelt in zwei Kapiteln: Grundsätzliche Würdigung der mystischen Phänomene. — Ekstase und Vision im besonderen. — Zunächst werden diese Phänomene im allgemeinen gewürdigt, ihre Möglichkeit und Angemessenheit, die Notwendigkeit der Prüfung ihrer Tatsächlichkeit sowie der Einzelprüfung ihrer übernatürlichen Ursächlichkeit erwiesen. Beispielsweise werden einzelne übernatürlich verursachte Erscheinungsformen etwas näher besprochen. Zwar stehen die charismatischen Heilungsphänomene nur in entfernter Beziehung zum mystischen Leben, sind aber wegen der verhältnismäßigen Häufigkeit beachtenswert. In näherer Weise gehören dagegen zum mythischen Leben die charismatische Herzenskunde sowie die Stigmatisation. Die innere Verähnlichung mit dem leidenden Heiland, das innere Mitleben, Mitleiden ist die wahre Seele der nach außen hervortretenden außerordentlichen charismatischen Auszeichnung. Die pseudo- und antimystischen Phänomene werden ausgeschieden. Als solche werden näher besprochen: die sogenannte „dämonische Mystik", sowie Hypnotismus und Spiritismus. Durchwegs werden die einzelnen Punkte gründlich untersucht und die gegnerischen Einwände widerlegt. Vor allem werden die Gesichtspunkte hervorgehoben, welche für alle Phänomene als wichtig gelten. An die grundsätzliche Untersuchung über die Möglichkeit der außerordentlichen Begebenheiten im mystischen Leben schließt sich der Hinweis auf die unerläßlichen Merkmale der Tatsächlichkeit und übernatürlichen Ursächlichkeit. Naturgemäß werden dabei nur einzelne Erscheinungsformen als Beispiele herangezogen. Treten Kennzeichen ungöttlichen Charakters bei den außerordentlichen Vorkommnissen auf, so ist nur dann auf teuflische Einwirkung zu schließen, wenn nach den zuverlässigen Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung eine natürliche (psychologische oder pathologische) Erklärung durchaus versagt. Bei der Untersuchung ist auch die theologische Wissenschaft genau zu beraten.

Zu den außerordentlichen Erscheinungsformen des mystischen Lebens wird vor allem die Ekstase gezählt (vgl. p. 391, 510). Dieselbe gehört zwar zu den akzidentellen, d. i. nicht notwendigen Erscheinungsformen, aber dem Wesen nach ist sie keineswegs außerordentlich, wunderbar, charismatisch, vielmehr an sich natürlich zu erklären (vgl. p. 523 ff.). Wohl kommen öfter bei der Ekstase charismatische Zustände vor, wie z. B. das Schweben, Leuchten usw. Nicht zu verwechseln ist die Ekstase (Verzückung, Entzückung) mit der Entrückung, dem sogenannten raptus. Dieser ist ein durchaus wunderbarer, charismatischer Zustand, welchen der Aquinate der Prophetie beizählt (vgl. Divus Thomas III, 236 f.). Zur besseren und sicheren Beurteilung der übernatürlichen Ekstase wird sie näher abgegrenzt von der natürlichen und krankhaften „Ekstase" und ihre zuverlässigen Unterscheidungsmerkmale nach der „Seelenburg" der hl. Theresia angegeben. Insoferne häufig mit den heiligen Ekstasen auch Visionen und Offenbarungen verbunden sind, wird deren Behandlung gleich angeschlossen. Sie werden näher eingeteilt in körperliche, imagi-

native, rein intellektuelle, sowie in echte und unechte. Daran reiht sich die Erörterung der grundsätzlichen Stellung der Kirche zu den Visionen und Privatoffenbarungen. Allezeit hat die heilige Kirche daran festgehalten, daß diese selber an den Maßstäben und Prüfsteinen der kirchlichen Lehre sich als echt erweisen. Die kirchliche Approbation einzelner Privatoffenbarungen will nur so viel besagen, daß bei vorsichtiger Auslegung nichts dem katholischen Glauben Widersprechendes sich finde und die Gläubigen aus deren Lesung Erbauung schöpfen können. Die kluge Vorsicht und Zurückhaltung der heiligen Kirche ist nur zu sehr gerechtfertigt durch die Tatsache von Selbsttäuschungen einzelner Visionäre, welche übrigens im Mitwirken des menschlichen Faktors hinlänglich ihre Erklärung findet. Zur genauen Prüfung von Visionen und Visionären werden durchaus zuverlässige Kennzeichen aufgestellt. Neben dem Inhalt und der Wirkung der Offenbarung sowie den Umständen derselben ist auch die Persönlichkeit des Empfängers wohl zu beachten.

Zur Nutzanwendung diene, daß das Heil nicht in den außerordentlichen Dingen liegt. Nicht visionäre Erleuchtung, sondern der Glaube ist Grundlage des christlichen Lebens, und nicht mystisches Charisma, sondern die Liebe ist Höhepunkt der Vollkommenheit, Unterpfand der wahren Gottinnigkeit. Die außerordentlichen Erscheinungen sind allein für sich kein Erweis der Gottinnigkeit und Heiligkeit und sie sind ebensowenig ein regelmäßiges Mittel, um zur sittlichen Vollkommenheit, zur innigen Vereinigung mit Gott zu gelangen. Vielmehr bringt eine Überschätzung solch außerordentlicher Dinge nur zu leicht mancherlei Gefahren mit sich. Immer und überall ist dem wahren Gottesfreunde Gott mehr als Gottes Gabe. Und möchte eine Gabe auch noch so herrlich sein! Alles, was nicht Gott selbst ist, entbehrt der unbedingten Bedeutung. Dies anerkennen und nach Gott allein trachten, jetzt und immer, weil Gott allein groß und erhaben, weil er allein gut und vollkommen ist: das heißt, den sichersten, nächsten Weg wandeln zur vollkommenen Vereinigung mit ihm, unserem Herrn und Gott! Nach den mystischen Gnaden begehren und trachten, welche zur Gotteinigung führen, wenn dies in Demut und geordneterweise, mit Eifer und doch mit Gelassenheit geschieht, ist so gewiß etwas Gottgefälliges, als es Gott zum Ursprung, Gegenstand und Ziel hat. Zugleich liegt hierin ein heilsames Gegengewicht gegen jede Überschätzung der außerordentlichen mystischen Erscheinungsformen. Gegen solche Gefahr schützt auch kräftig die Hochschätzung der gewöhnlichen Gnadenordnung. Deshalb mahnen die Geistesmänner so dringlich, die sicheren, weil geraden und schlichten Wege nicht zu verachten, „nicht Unsicheres für Sicheres, nicht Falsches für Echtes, Schädliches für Nützliches, Kleines für Großes, Minderwertiges für Kostbares zu halten.“

Zum Schlusse mögen noch einige kurze Berichtigungen folgen. P. 30, Note 2: Denifle, Geistliches Leben ist in 6. Auflage 1908 besorgt von P. Reginald M. Schultes O. Pr. — P. 33, Note 4: Saudreau, La vie d'union erschien 19 9 in 2., Les degrés de la vie spirituelle 1912 in 4. Auflage (p. 60, Note 1); beide Werke bedeutend erweitert und verbessert. — P. 39, Z. 6 v. o. muß es heißen im Texte: „ad diligendum ea.“ . . — P. 43 wäre am Ende von Nr. 29 auch zu ver-

weisen auf Emil Dimmler (nicht Dimler), Sabbatruhe, Kösel, Kempten-München 1917 (besonders p. 40—72). — P. 77, Note 1 ist zitiert die Abhandlung: „Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel". Nach der Auslegung des hl. Thomas von Aquin faßt der Areopagite das Übel ganz richtig in ganz entgegengesetztem Sinne als Proklus (vgl. dieses Jahrbuch, I. Serie, XXVII, 442). — P. 241 ist im Zitat, Z. 3ff. v. o., die eingegossene Beschauung als gratia gratum faciens irreführend auf gleiche Stufe gesetzt wie die Gabe der Weissagung, die gratia gratis data, ein Charisma ist. — P. 309, Z. 10 v. o. muß es, wie p. 529, Z. 3 v. o., heißen: Die selige Angela von Foligno. — P. 352, Z. 1 v. o. fehlt 1. vor Kor. — P. 398, Z. 6 v. o. muß heißen (S. Th. I, II usw.) und Z. 14 v. u. steht (Ekstase) statt raptus = Entrückung, nicht Ver- oder Entzückung. — P. 583—587 ist zur A. Kath. Emmerich-Literatur nachzutragen: Dr. J. Niessen, A. K. Emmerichs Charismen und Gesichte, Trier 1918, Petrus-Verlag. Gegen Dr. H. Cardauns wendet sich besonders Abschnitt IV (p. 270—310). — Möge das verdiente Werk noch manche Neuauflage erleben zu immer größerer Wertschätzung der echten Mystik und damit zum Heile der unsterblichen Seelen und zum Wohle der heiligen Kirche!

Aschaffenburg. *P. Jos. Leonissa O. M. Cap.*