Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 14 (1936)

Artikel: Um das Wesen der Mystik
Autor: Wilms, Hieronymus
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762247

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: 04.12.2025

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

Um das Wesen der Mystik.

Von P. Hieronymus WILMS O. P., Walberberg.

Seit der Wende des Jahrhunderts wird der Mystik in Deutschland ein auffallendes Interesse entgegengebracht. Nicht nur katholische Kreise, auch akatholische sind davon erfaßt. Kaum eine Buchanzeige, die nicht das eine oder andere mystische Werk aufweist. Anweisungen zum mystischen Leben erreichen eine Höhe der Auflage, die man nur bei Romanen gewohnt ist. Und der Grund für diese Erscheinung? Reklame und Mode erklären viel, doch nicht alles. Die Übersteigerung des äußeren Betriebes, der sich mit solcher Hast und Aufregung abspielt, läßt den Menschen einen Ausgleich suchen in den ruhigen Regionen der Mystik. Unzufriedenheit mit dem öden Rationalismus, Reaktion gegen den Materialismus, der Zerfall einer geliebten alten Ordnung, alles drängt in dieselbe Richtung; es ist wie eine Flucht in die Stille einer gesicherten Einöde, in den Bannkreis eines schützenden Asyls.

Der letzte und tiefste Grund liegt jedoch, namentlich bei den Katholiken, in dem Verlangen, Ernst zu machen mit der Hingabe an Gott, der Wunsch nach dem vertrautesten persönlichen Verkehr mit ihm, der unser Retter und Erlöser und treuester Freund, kurz: das Verlangen nach christlicher Vollkommenheit.

Seltsam nur, daß sich von den vielen, die sich für Mystik interessieren, die mystische Bücher mit Begeisterung lesen, die sich mystischen Übungen unterziehen, die nach mystischen Vorzügen ausschauen, so wenige auf die Frage nach dem Wesen dessen, was sie suchen, klar und bestimmt zu antworten vermögen. Das rührt nicht vom Mangel an Begriffsbestimmungen her. Eher kommt es von der Überfülle und dem Widerstreit der aufgestellten Definitionen. Weil das Wort Mystik von den Vertretern der widerstreitendsten Weltanschauungen gebraucht wird, füllen die einzelnen es mit widersprechendem Inhalte.

Für den Pantheisten bedeutet Mystik nichts anderes als das sich der Einheit mit dem Allbewußtwerden des Einzelnen oder auch das Bewußtwerden des Allgeistes in dem einzelnen Mystiker. Dies variiert

dann wieder entsprechend den verschiedenen Variationen des Pantheismus bis hinab zum pantheistischen Pessimismus oder Nihilismus der asiatischen und europäischen Buddhisten, denen Mystik das Aufgehen ins Nirvana bedeutet, die Auflösung in jenes Unsagbare, das wir Europäer so lange als das Nichts faßten.

In den Kreisen der Theisten findet sich Übereinstimmung in der Abwehr des Einsseins und Einswerdens in der Seinsordnung, aber keine Übereinstimmung in der Auslegung des Einswerdens in der Erkenntnisordnung. Da sucht der Pietist die Erklärung in den stereotyp wiederkehrenden Konversionen; der Theosoph haftet an den spiritistischen Schaustellungen. In beiden Fällen ist das Wort Mystik gebraucht für Erscheinungen, die man besser unter dem Namen Mystizismus zusammenfassen sollte. [1]

Aber auch in Kreisen, die treu katholisch sein wollen, findet sich keine Übereinstimmung bezüglich des Wesens der Mystik, selbst wenn wir absehen von den Entgleisungen des Molinos und der Madame Guyon und bei Seite lassen alle jene Systeme, aus denen Sätze von der Kirche verurteilt wurden. Bei der Beschränkung auf jene Begriffsbestimmungen, die allgemein als mit der Glaubenslehre übereinstimmend angesehen werden, stehen wir vor einer Überfülle, und zwar vor einer Überfülle von scheinbar unvereinbaren Definitionen. Unter diesem Eindruck hat wohl ein moderner Schriftsteller die Behauptung aufgestellt, es sei nichts so flüssig und schwankend wie der Begriff der Mystik. [2]

Wäre dem wirklich so, dann dürften wir uns nicht wundern, daß mancher, der mystisch interessiert ist, auf der Suche nach einer klaren Begriffsbestimmung forscht und liest und, weil er sich in dem Wirrwar der Meinungen nicht auskennt, zuletzt resigniert das Suchen einstellt und das Interesse für Mystik abtut; oder daß andere aus der Überfülle sich eine Bestimmung herausnehmen und, an deren Wortlaut haftend, alles darnach bemessend, zu wirklich verkehrten Anschauungen über Mystik gelangen.

Wir maßen uns hier nicht an, eine allen Anschauungen genügende neue Begriffsbestimmung zu bieten; unser Streben geht überhaupt nicht in erster Linie auf eine neue Definition. Wir wollen nur versuchen durch eine weitherzige Betrachtung der schon vorliegenden

[1] *Zahn*, Einführung in die christliche Mystik. (Paderborn 1918) 15.
[2] *Mager*, Mystik als Lehre und Leben. (Innsbruck) 57.

Beschreibungen und Bestimmungen dem Wesen der Mystik näher zu kommen, denn auch von der Mystik gilt wie von vielen anderen Problemen, daß jedes Mehr an Wissen von Bedeutung ist, selbst wenn keine Aussicht bestände, die volle Wahrheit ganz zu fassen. Wir hoffen jedoch zeigen zu können, daß die Wissenschaft dem Erfassen des Wesens der Mystik nicht so fern ist, wie es scheinen möchte, daß der Wirrwar in den Begriffsbestimmungen tatsächlich nicht so groß ist, daß es sich viel mehr um verschiedene Darstellungen derselben Wahrheit als um Widersprüche handelt, ja daß manchmal in offenbar unrichtigen Definitionen ein Gedanke zum Ausdruck kommt, der das Wesen unter neuem Gesichtspunkte beleuchtet.

I.

Aus allen üblichen Begriffsbestimmungen, selbst aus denen, die auf dem Boden einer vollständig verkehrten Weltanschauung gewachsen sind, springt als Gemeinsames hervor das *Geheimnisvolle.* Mystik ist der Zustand dessen, der in geheimnisvoller Weise mit dem Höchsten eins geworden. Das Einswerden wird von den Verschiedenen verschieden ausgelegt, und das Höchste entsprechend den Weltanschauungen anders gedeutet. Im Geheimnisvollen kommen alle überein.

Das Höchste ist uns Katholiken der persönliche Gott, der Schöpfer des Weltalls, das übernatürliche Ziel des Menschen. Durch unsere natürlichen Fähigkeiten vermögen wir zu erkennen, und zwar mit Sicherheit, daß es einen Gott gibt und daß ihm eine Anzahl von Eigenschaften zukommen ; aber weder das Dasein noch irgend eine der Eigenschaften, geschweige das Wesen Gottes, werden von uns erschöpfend erkannt. Wohl sagt der Glaube uns manches vom inneren Wesen Gottes ; allein erschöpft wird dadurch die Unendlichkeit nicht ; und diese Erkenntnis ist sehr unvollkommen, weil in der Autorität, wenn auch der göttlichen, mündend. Von seiten des Höchsten, wie wir Katholiken es fassen, bleibt daher stets das Geheimnisvolle bestehen ; allein in der Mystik wird dies mehr von seiten der Erkenntnisweise gefordert. Neben dem natürlichen Erkenntnisakt, den wir zum vollwertigen Gegenstand eines folgenden Aktes machen können, und neben dem Glaubensakt, den wir auch zu zerlegen vermögen, muß es also ein Erkennen geben, das sich von den beiden genannten Erkenntnisakten unterscheidet und sich selbst nicht restlos erklären läßt ; also ein Geheimnis bleibt. Unter doppeltem Gesichtspunkte tritt

daher das Geheimnisvolle in den Begriff der Mystik ein, einmal insofern der Gegenstand, der erfaßt wird und mit dem man eins wird, etwas Unendliches, und deshalb Geheimnisvolles darstellt, sodann weil jenes Erfassen und Einswerden sich in geheimnisvoller Weise vollzieht. Letzteres ist angedeutet in der Mahnung der Alten, sich von der Außenwelt, bei der doch unser Erkennen anhebt, abzuwenden, in sein Inneres einzukehren, dort werde sich das Einswerden vollziehen.

Wenn dem so ist, wie kann man dann klagen, daß es bisheran nicht gelungen sei, diese Erkenntnisweise, dieses Einswerden mit dem Geheimnisvollen, restlos aufzudecken und bis ins Letzte darzulegen? Eine solche Darlegung käme ja der Zerstörung der Mystik gleich. Das Geheimnis wäre ja aufgehoben, könnte man mit der natürlichen Erkenntnisfähigkeit dahinterleuchten.

Daß die mystische Erkenntnis bis heute spekulativ a priori noch nicht restlos erfaßt wurde, steht fest. Nichts tut dies besser dar als das Paradoxe in der Behauptung, bei Thomas von Aquin fänden sich alle Elemente, die zur Darstellung der mystischen Erkenntnis nötig seien, er selbst habe jedoch das Letzte und Tiefste nicht gesagt, ja er habe eigentlich überhaupt nicht von der Mystik gehandelt. [1]

Daß diese Erkenntnisart auch a posteriori noch nicht vollkommen aufgehellt wurde, daß alle Beschreibungen dieser Zustände, wie sie vorliegen aus der Feder der begnadigten Seelen, angefangen von der hl. Theresia der Großen bis herab zu den Mitteilungen solcher, die noch unter den Lebenden weilen, daß auch diese, wie sehr sie sich mühen und wie oft sie dasselbe sagen, dadurch nicht das Letzte klar gelegt haben, leuchtet jedem ein, der sich auch nur ein wenig mit dieser Literatur befaßt hat.

Auch die experimentelle Psychologie hat bis heute den Schleier dieses Geheimnisses nicht zu heben vermocht und wird ihn auch nie vollends heben. Wenn sie uns bis heute bei all ihren Erfolgen nicht einmal den geringsten Akt der sensitiven Wahrnehmung voll befriedigend klar zu legen vermochte, sondern aus den wiederholten Versuchen bloß Gesetze herausschälte über die Bedingungen, den Verlauf und die Dauer einer solchen Motio, dabei aber immer betonen muß, daß es auch anders sein könnte; daß sie nur den normalen Verlauf biete, wer soll dann von ihr, wo es sich in der Mystik unbestritten um das höchste geistige Erkennen und übernatürliche Lieben handelt, wovon

[1] *Mager*, a. a. O. 330, 332.

nicht wenige selbst das Mitspielen der Phantasie, respektive des sinnlichen Strebevermögens ausschliessen möchten, wie soll da eine endgültige Klarstellung aus dem Laboratorium zu erwarten sein! Wir lassen hier ganz außer acht, daß diese Erkenntnis etwas so Hohes in der übernatürlichen Ordnung ist, daß sie bloß erfolgt auf Grund einer dem Heiligen Geist vorbehaltenen Anregung. Solche Handlungen können doch nicht beliebig auf dem Experimentierstuhl wiederholt werden. Sie liegen in ihrer Geistigkeit absolut außerhalb der Sphäre des mit den feinsten Instrumenten im Laboratorium wahrnehmbaren. Höchstens die sinnlichen Begleiterscheinungen könnten in der Ansicht derer, die solche nicht ausschliessen, dort in einem Ausnahmefall kontrolliert werden. Das Experimentieren befaßt sich jedoch ohne Zweifel in erster Linie nur mit Materiellem, es erstreckt sich auf Sinnfälliges, insofern dieses dem Materiellen verbunden ist. Bei rein Geistigem, das keine sinnliche Begleiterscheinung erheischt, ist das Experimentieren vollständig auszuschliessen. [1]

Man bleibt daher bei der Erforschung der mystischen Aktio a posteriori auf die Aussagen der Mystiker angewiesen. Aber die Wahrheitsliebe und die Fähigkeit, geistige Vorgänge sprachlich zu fassen und weiterzugeben, vorausgesetzt, wird das Geheimnisvolle in diesen Berichten bleiben. Die frisch aufblühende experimentelle Psychologie muß jedoch bei diesen Berichten eines Wortes eingedenk bleiben, das der Senior der mystischen Schriftsteller, Professor Zahn, geschrieben hat: « Alles aber, was hier und dort von Jüngern dieser göttlichen Innenschule versuchsweise nach außen kundgegeben wurde, ist ungefähr wie die dürren Striche einer dürftigen Skizze gegenüber einem farbenprächtigen Gemälde geschweige denn, daß die innerste Seite der übernatürlichen Liebesvereinigung des Menschen mit Gott jemals von der Psychologie, sei es auch die Psychologie der Heiligen, voll erfaßt und adäquat dargestellt werden könnte ». [2]

Trotzdem waren die Versuche, die a priori und a posteriori angestellt worden sind, um das mystische Ereignis näher zu fassen und jene allgemeine Definition genauer zu bestimmen, nicht vergeblich. Da das mystische Ereignis sich unter Menschen abspielt, wird es von anderen Ereignissen zu unterscheiden sein und auch in sich selbst klarer dargestellt werden können, als es in der Begriffsbestimmung

[1] *W. Finkler*, Rätsel der Fernwirkung. (Natur und Kultur 1935 II 58).
[2] *Zahn*, Einführung in die christliche Mystik 9.

geschieht : « Mystik ist der Zustand eines, der in geheimnisvoller Weise mit dem Höchsten eins geworden ». Freilich, das Geheimnisvolle wird immer gewahrt werden müssen.

II.

Wenn wir die Meisterin der beschreibenden Mystik, die heilige Theresia, über diesen Gegenstand hören, dann fällt auf, daß sie in einem fort betont : Mystik ist *ganz übernatürlich.* [1] Damit will sie, die größte Mystikerin, das Geheimnis nicht aus dem mystischen Erlebnis auswischen, sondern näher erklären. Es ist damit als etwas gekennzeichnet, das über den gesamten Bereich der Natur hinausragt, das anderen Gesetzen als das Natürliche untersteht, das also auch in anderer Weise will beurteilt werden.

Will St. Theresia mit dieser Behauptung allen, die nicht zur Kirche gehören, also allen Heiden, Juden, Akatholiken, jedwede Mystik absprechen ? Will sie andererseits allen Katholiken, die auf Grund ihrer Gläubigkeit schon der übernatürlichen Ordnung angehören, Mystik zuerkannt wissen ?

Das zweite kann die Heilige nicht gemeint haben, denn der wahre Glaube kann vom Menschen festgehalten werden, auch wenn er die göttliche Liebe verliert. Mystik ist aber nach St. Theresia die Folge einer besonders reinen und glühenden Liebe zu Gott. Sie spricht nicht einmal bei den Bewohnern der drei ersten moradas von mystischen Gnaden, obwohl diese doch ohne Zweifel in der Gnade und Liebe leben. St. Theresia nimmt also das Übernatürliche in einem engeren Sinne. Glaube und Liebe, obwohl in sich übernatürliche Tugenden, gebraucht der Mensch für gewöhnlich in einer recht menschlichen Weise nach Art seiner natürlichen Fähigkeiten. Wenn die Betätigungen, die so erfolgen, auch in ihrem innersten Wesen und Werte übernatürlich sind, so doch nicht unter jedem Gesichtspunkte, weil nicht übernatürlich in der Art des Gebrauches. St. Theresia nennt den mystischen Akt übernatürlich schlechthin nach allen Richtungen, und damit trifft sie das eigentlich Konstitutive, denn tatsächlich ist Mystik die volle Entfaltung der heiligmachenden Gnade, die letzte diesseitige Vollendung des Lebens mit und in Gott, die göttliche Liebe in einer ihre Übernatur offenbarenden und dieser allseitig entsprechenden Betätigung, deshalb diese ganz übernatürlich.

[1] Brief Theresias an Rodriguez Alvarez. Vgl. Poulain, Handbuch der Mystik. (Freiburg i. B. 1925) 5.

Damit wollte Theresia die Mystik nicht auf die äußerlich als katholisch anerkannten Kreise beschränken. An eine Frage wie die, ob auch bei Juden und Heiden so etwas sich fände, hat sie wohl nie gedacht. Uns berühren diese Probleme schon näher. Eine radikale Ablehnung wäre kaum angebracht angesichts dessen, was aus früheren Tagen beglaubigt vorliegt und in unseren Tagen glaubwürdig berichtet wird. Versuche, durch eine bewußte Abkehr von der Außenwelt und ein Sich-Versenken in die Innenwelt, durch eine solche Rückwendung auf die eigene Seele in der Absicht, dadurch mit der im Inneren gegenwärtig geahnten oder wirkend gedachten oder empfundenen Gottheit in nähere Erkenntnisverbindung zu treten, haben die Menschen zu allen Zeiten beschäftigt. Indien gilt als das klassische Land solcher Versuche. Daß diese Versuche zu einer wirklichen, erfahrungsmäßigen Verbindung mit dem Höchsten führten, wird behauptet, ist aber unkontrollierbar. Daß viele dies in gutem Glauben annahmen, muß zugestanden werden. Allein außerhalb der Offenbarungsreligion war mit diesen Bestrebungen und der Ausbeute ihrer Ergebnisse stets die Gefahr verbunden, jene Einigung mit dem Höchsten in die Seinsordnung zu verlegen, also in Pantheismus der verschiedensten Schattierung zu verfallen. Damit hat sich solche Scheinmystik selbst ihr Urteil gesprochen.

Daß in der rein natürlichen Ordnung Gott sich in geheimnisvoller Weise dem Menschen hätte nahen und ihn von der göttlichen Gegenwart hätte überzeugen können, kann nicht bezweifelt werden. Insofern könnte man von einer natürlichen Mystik sprechen ; allein sie käme mit der wahren Mystik nur ganz entfernt, analog überein, sie wäre deren schwaches Abbild, in niederer Ordnung gelegen. Was von den außerchristlichen Völkern in dieser Beziehung berichtet wird, trägt mehr die Kennzeichen des Mystizismus als wahrer Mystik an sich.

Dabei bleibt bestehen : Es gehören nicht alle mit christlichem Namen und nicht alle Katholiken mit Taufschein voll und ganz zur Kirche ; es mag oft genug eine bloß äußerliche Verbindung sein. Es sind auch nicht alle scheinbar Außenstehenden wirklich außerhalb, sie können innerlich durch Glaube und Liebe zur Übernatur erhoben und wahre Glieder des mystischen Leibes Christi sein. Daß sich bei solchen wahres mystisches Leben finden kann, ist zuzugeben. Das würde die Bestimmung der hl. Theresia, Mystik sei ganz übernatürlich, nicht nur nicht umstoßen, sondern bestätigen.

Allgemein anerkannt ist die Tatsache, daß die Mystik sich regelmäßig einstellt, wo das übernatürliche Leben intensiv gepflegt wird

und daß sie ihre schönsten Früchte trägt in den vollkommenen Vertretern der Übernatur, in den Heiligen.

Somit läßt sich im Anschluß an die hl. Theresia die allgemeine Definition der Mystik dahin näher bestimmen: Sie ist eine aus dem Glauben an die göttliche Wirklichkeit entspringende besondere übernatürliche Liebeserfahrung der Gegenwart und des Wirkens Gottes in der Seele.

III.

Der feinsinnige französische Mystiker Ribet gab sich mit den beiden Merkmalen: « Geheimnisvoll und Übernatürlich » nicht zufrieden, er fügte ein drittes hinzu, wo er definiert: « une attraction surnaturelle et passive de l'âme vers Dieu, provenant d'une illumination et d'un embrassement intérieurs, qui préviennent la réflexion, surpassant l'effort humain et peuvent avoir sur le corps un retentissement merveilleux et irrésistible ». [1] Dieses *Passiv* weist hin auf das Wirken Gottes im mystischen Erlebnis. Nicht, als ob wir darin die innergöttliche Handlung schauen würden. Das ist ohne Lumen gloriae unmöglich. Aber der innergöttlichen Handlung entspricht etwas, das wir empfangen, der Effekt seines Wirkens in uns. Wir nehmen das auf, was er wirkt, sind also in dem Sinn passiv. Es ist dazu ein solcher Eindruck, daß es uns moralisch evident wird: Nur Gott tut solches. Von dieser Tätigkeit Gottes in seiner Seele ist der Mystiker so überzeugt, das weiß er so sicher, wie wir die Gegenwart eines Freundes im dunklen Zimmer an seiner Sprache erkennen.

Aber die Partikel Passiv soll mehr besagen. Der Mensch verhält sich in jener Wahrnehmung auch als Wahrnehmender passiv. Im weiteren Sinn spricht der scholastische Philosoph bei jeder Erkenntnis, vorab bei der sinnlichen Wahrnehmung von passiv, weil da eine Beeindruckung des Erkennenden durch das Erkannte offenbar vorliegt. Auf diesen Eindruck hin und wesentlich in Abhängigkeit von ihm erfolgt ja erst bei der sinnlichen Wahrnehmung die erkennende Aktio. Das mystische Erlebnis ist nun in einem noch strengeren Sinn passiv. Freilich nicht so, wie es die Quietisten wollten, als ob einzig auf Seiten Gottes das Wirken und von des Menschen Seite ein bloßes Aufnehmen ohne Betätigung vorläge. [2] Diese Ansicht ist von der Kirche verworfen.

[1] *J. Ribet*, La mystique divine. (Poussielgue 1895) I 26.
[2] *Denzinger*, Enchiridion n. 1221 ff.

Sie klingt noch an in der in der Encyclopédie du XIXme siècle aufgestellten Definition : « une connaissance expérimentale que Dieu communique à l'âme... par les mouvements surnaturels, qu'il imprime à toutes les facultés, dégagées en quelque sorte de toute activité propre ».

Eine Selbstbetätigung des Mystikers ist daher anzunehmen ; der Mensch handelt, aber unter einer solch starken göttlichen Beeinflussung, daß diese im Vordergrund der Wahrnehmung steht, und es daher scheinen möchte, sie sei allein vorhanden.

In der Ordnung der physischen Wirkursache wird jede Zweitursache notwendig von der ersten Ursache bewegt, damit sie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehe. Das nennt die Scholastik in der natürlichen Ordnung praemotio physica, in der übernatürlichen gratia efficax. Beide Bewegungen erfolgen von Seiten Gottes so unserer Natur, unseren Fähigkeiten, vor allem unserem freien Willen entsprechend, daß wir davon keine besondere direkte Erkenntnis gewinnen, sondern bloß durch die Zerlegung des Vorgangs auf Grund der Allursächlichkeit Gottes und des Begriffes der Möglichkeit und Wirklichkeit dazu auf dem Weg der Schlußfolgerung gelangen. Aber auch diese Passivität, dieses Bewegtwerden ist hier nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie gemeint, sondern das der intentionalen Ordnung, das der Erkenntnis und des Strebens. In der Erkenntnisordnung bezwingt die Wahrheit, wie sie in den obersten Prinzipien ausgedrückt ist, unsern Intellekt ; die Schlußfolgerung aber erst durch die vermöge des Verstandes hergestellte Verbindung mit den allgemeinen Prinzipien. Der Wille wird gleich im Anfang von der Idee des Guten, dem bonum commune, überwältigt. In der Folge ist er frei in der Wahl eines besonderen Ziels und in der Wahl und Anwendung der Mittel. Im mystischen Erlebnis ist das Erkennen ein Fassen oder besser ein Erfaßtwerden von der Wahrheit auf Grund der ohne Schlußfolgerung wahrgenommenen Verbindung mit dem Höchsten. Es ist in der Streberordnung ein Überwältigtwerden. Die Güte Gottes erfaßt und zieht den Willen, ohne daß er suchen müßte oder sich irgendwie anzutreiben hätte. Es ist ein emporgehoben, ein getragen, ein fortgerissen werden zu einem Akt der Liebe, zu einem intensiveren Akt der Liebe in der Ordnung des Willens ; ein tieferes Erkennen, besser ein vollkommeneres Werten des längst Erkannten, ein höheres Schätzen des schon Besessenen in der Ordnung des Verstandes.

Dabei bleibt die Mystik nicht stehen ; sie drängt auch zu äußerer Betätigung in Ausübung der Pflicht, in Werken der Nächstenliebe,

in heroischer Hingabe und Selbstverleugnung. Und bei all dem fühlt sich der Mensch so leicht, so sicher, so natürlich, so unter dem beseligenden Einfluß Gottes stehen, daß, obwohl die Selbstbestimmung bei diesen äußeren Akten klarer hervortritt als bei den inneren, man auch da doch das passive Moment herausfinden kann. « Es ist eben im Willen eine beschwingte Kraft, die das Gute wirkt auch ohne besondere Vorsätze und Beweggründe, einfach nur, weil Gott die Liebe ist und weil es schön ist mit ihm zu leuchten in eines Lichtes Schein ». [1]

Der Begriffsbestimmung müssen wir also eine neue Partikel zufügen und sagen, daß Mystik eine besondere übernatürliche Liebeserfahrung der Gegenwart Gottes in der Seele ist, wobei der Mystiker sich in gewissem Sinne passiv verhält.

IV.

Weil in dieser Definition die Erfahrung, sei es auch als Liebeserfahrung, im Vordergrunde steht, könnte bei der Erklärung des mystischen Erlebnisses leicht eine Einseitigkeit sich ergeben. Tatsächlich wird die Mystik nicht selten als Beschauung, als eingegossene Beschauung genommen. Das wäre eine zu starke Einengung der Mystik. Wohl wurden mit Recht der Raptus und andere charismatische Erscheinungen vom Wesen der Mystik getrennt, aber deshalb darf sie doch nicht einzig in die Beschauung verlegt werden. Diese geht bloß den Verstand an, weil Beschauung, auch eingegossene Beschauung, Verstandesakte sind. Mystik aber berührt in gleicher Weise den Willen, ja diesen vielleicht noch mehr als den Verstand, weil der ganze Mensch in diese höchste Gnadensphäre erhoben wird und sich ihr entsprechend betätigen soll. Neuestens wurde die Bedeutung der Liebe kraftvoll unterstrichen : « Wenn das Wesen christlichen Lebens mit Liebe gleichzusetzen ist und Mystik in der Höchststeigerung christlichen Lebens besteht, so kann das Wesen der Mystik nicht die Beschauung, sondern wiederum nur die Liebe sein ». [2] Schon Görres hat im Prodromus zu seiner Mystik aufgestellt : « Mystik ist Schauen unter höherem Licht, Wirken unter höherer Kraft ». [3] Wir müssen also, wie oben schon geschah, einen Parallelakt zur Schau für die Strebeordnung annehmen, einen Akt, der unter denselben Bedingungen erfolgt, bei dem der Mensch

[1] Der Große Herder VIII 869.
[2] *Mager*, a. a. O. 61.
[3] *Görres*, Die christliche Mystik. (Regensburg u. Landshut 1836) I 1.

sich in der beschriebenen Weise zugleich aktiv und passiv verhält. Dieser Akt wird in erster Linie ein Akt der Liebe sein, eine fast spontane Liebesäußerung, ein gesteigerter Akt der Liebe, ein aktuelles Wachsen in der Gottesliebe. Aber wir brauchen die mystische Aktio des Strebevermögens nicht einzuschränken. Ein Hinweis auf die Weite dieser Betätigung findet sich in den drei Dona : Timor, pietas und fortitudo. Die gesamte Willensordnung kann unter dem Einfluß der Gottesliebe in die mystische Sphäre erhoben werden. Für die mystische Schau gilt, daß die gesteigerte Liebe ihr Formalgrund ist und daß die besondere Art des Liebesaktes oft den Spiegel abgibt, in dem die Gegenwart Gottes geschaut wird.

In der angeführten Definition ist die Schau als Erfahrung, näher als Liebeserfahrung gekennzeichnet. Bei dem Worte Schau ist man versucht an einen spezifisch letztlich bestimmten Akt zu denken. Das Wort Erfahrung läßt eine gewisse Weite zu. Tatsächlich ist der mystische Verstandesakt ebenso weit zu fassen wie der des Strebevermögens. St. Theresia deutet dies an, wo sie ihm das Gebet der vier letzten Wohnungen der Seelenburg zuweist, das offenbar physisch verschiedene Akte, ja verschiedene Zustände involviert. Hieraus erhellt, daß es verfänglich ist die mystische Verstandestätigkeit einfach als Beschauung zu bezeichnen. Diese ist streng genommen ein einfacher Verstandesakt, der sich in etwa mit der simplex apprehensio deckt, mit dem Fassen jener Wahrheiten, die in sich klar sind, daher aus sich einleuchten, die also keine weitere Forschung voraussetzen. Die Kraft des Gegenstandes zieht den ihr proportionierten Intellekt an sich und hält ihn entweder ewig fest, wie Gottes Wahrheit, klar in sich erkannt, in der visio beata, oder bezwingt ihn doch insofern, als der Verstand sich wohl abwenden kann, aber schauend nur seine Zustimmung zu geben vermag. Nun sind aber alle echten Mystiker darin einig, daß, wenn auch in Visionen, besonders in den höchsten, den intellektuellen, eine solche Schau stattfindet, wir es doch in der eigentlich mystischen Erkenntnis mit etwas ganz anderem zu tun haben. Wenn der Gegenstand, etwa Gottes Dasein, uns evident ist und uns zur Zustimmung nötigt, so ist deshalb dieser Akt der Anschauung, dieses Verweilen in dem Anblick noch nicht mystisch. Das wäre eine spekulative Schau, man könnte es auch als erworbene Beschauung bezeichnen, wofern der Mensch seine Phantasie so gebändigt hätte, daß sie ihn nicht weiter stört. Aber mystisch ist sie nicht. Da geht der Erkenntnisprozeß aus der Liebe hervor und ist mehr unserem

Schmecken und Berühren als unserem Sehen zu vergleichen. Trotzdem gibt man dieser Wahrnehmung gern den Namen der Beschauung, fügt, um sie von der erworbenen zu unterscheiden, das Wort eingegossene hinzu, und gibt sich damit zufrieden. Einer gab sich nicht damit zufrieden. Er hat vielmehr das Wort Beschauung hier ganz gemieden, und besprach doch diesen Akt so eingehend, daß man von metaphysischem Gesichtspunkte aus bis heute kaum etwas hat hinzufügen können.[1] St. Thomas nennt den mystischen Erkenntnisakt einfach affectiva experimentalis cognitio.[2] Daß er damit die mystische Erkenntnistätigkeit meinte, also das, was wir heute meist als eingegossene Beschauung bezeichnen, tut der Zusatz: « sicut dicitur Hierotheos divina pati » klar dar. Man hat dem hl. Thomas den Vorwurf gemacht, daß er, der größte scholastische Theologe in der Zeit der aufblühenden Mystik, in seiner Gesamtdarstellung der Theologie den eigentlich mystischen Akt, die Beschauung, nicht genannt habe. Es ist wahr, den Namen hat er nicht gebraucht, und das mit Absicht, weil ihm eben der mystische Erkenntnisakt keine streng genommene Schau war, aber den Akt hat er mit unvergleichlicher Klarheit bezeichnet, wo er ihn nennt eine affectiva experimentalis cognitio.

Wir brauchen daher keine neue Partikel der Definition hinzuzufügen, sondern bloß die Erfahrung der Gegenwart Gottes als Liebeserfahrung zu unterstreichen.

V.

Bei der näheren Untersuchung der mystischen Erkenntnis finden wir diese bezeichnet als *intuitive* Erkenntnis, als *Erkennen nach Art der Engel*[3] oder auch als Betätigung der Geistseele.[4] Wenn auch keine dieser Bezeichnungen der Natur der mystischen Erkenntnis so nahe kommt wie der von St. Thomas gewählte Ausdruck, so dienen sie doch dazu jenen Akt unter verschiedenen Gesichtspunkten neu zu beleuchten.

Intuitiv wird in verschiedenem Sinne genommen. Im Vollsinn des Wortes bezeichnet Intuitio die wesentliche Gottesbetätigung, den Akt mit der fünffachen Identifikation, wo eins sind der Erkennende, das Erkannte, die Erkenntnisfähigkeit, die Spezies und der Akt. In

[1] *Mager*, a. a. O. 330 ff.

[2] I q. 64 a. 1; II-II q. 97 a. 2 ad 2.

[3] *Grabmann*, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. (München 1922) 48.

[4] *Mager*, a. a. O. 70.

diesem Vollsinn kann in der Mystik nicht von Intuitio gesprochen werden, denn so kommt die Intuitio einzig Gott zu. Wir sprechen aber auch schon von intuitiv im Gegensatz zu abstractiv. Intuitiv sind danach Erkenntnisakte bezüglich eines dem Erkennenden gegenwärtigen Gegenstandes, wobei also ein sachlich verschiedenes Erkenntnismittel überflüssig ist. So erkennt der Verstand intuitiv sein Erkennen ; in der sinnlich-geistigen Ordnung werden die Wahrnehmungen dessen, was uns umgibt, intuitiv genannt. Dabei ist eine Vermittlung durch Erkenntnisbilder nicht ausgeschlossen, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Im ersten Falle sind es geistige Spezies, im zweiten sowohl sinnliche als geistige. Es wird eben der ganze Prozeß, wodurch in der Erkenntnisordnung ein Gegenstand vom Menschen erfaßt wird, verstanden. Und doch sprechen wir schon von intuitiv auf Grund der Gegenwart des Erkannten.

Bei der Untersuchung des intuitiven Charakters der mystischen Erkenntnis wurde zuerst die Frage erörtert, ob Gott, abgesehen von der Visio beata, ohne geschaffene Spezies geschaut werden könne. Heute lautet die Antwort allgemein : negativ. Eine nähere Darlegung käme einer Aufrollung alter Streitigkeiten zwischen Thomisten und Scotisten gleich.

Dann stand zur Diskussion die Notwendigkeit der eingegossenen Spezies. Französische Mystiker glauben den intuitiven Charakter des mystischen Schauens nur durch diese wahren zu können. Die Möglichkeit einer Mitteilung solcher Erkenntnisbilder durch Gott an die Menschen wird kein Gottesgläubiger in Abrede stellen. Allein sie als notwendigen Bestandteil des mystischen Erlebnisses ansehen, hieße das Wesen der Mystik verkennen, es hieße, die Visionen und Erscheinungen zu wesentlichen Momenten der Mystik erheben, es hieße, in einen mittelalterlichen Fehler zurückfallen. Ja, selbst im Mittelalter kannten die Einsichtigeren bei aller Schätzung der Visionen doch den Unterschied zwischen dem eigentlich mystischen Innewerden der Gegenwart Gottes in der Seele und dem Beiwerk.

St. Theresia legte auf Visionen und Erscheinungen wenig Wert, während sie das mystische Gebet nicht genug zu empfehlen weiß. Sie leugnete nicht den Nutzen, der aus den Visionen, auch den niedrigen, die mit den Sinnen wahrgenommen werden, kommen kann. Das extensive Wachstum der Erkenntnis ist ein solcher Vorteil, allein sie bleiben, weil sich dabei leicht Täuschungen einstellen, gefährlich und sind auf jeden Fall von der mystischen Liebeserfahrung zu unterscheiden.

Mit der Vision kann die mystische Schau Hand in Hand gehen, aber dadurch werden sie nicht identisch. Im Gegenteil auch dann sind sie ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach genau von einander zu unterscheiden, so daß auf keinen Fall das Wesen der mystischen Erkenntnis in die Spezies infusae zu verlegen ist. Intuitiv dürfen wir trotzdem das mystische Schauen nennen, weil Gott, der Erkannte, der erkennenden Seele gegenwärtig ist, jene Wirkung setzend, wodurch diese zur Überzeugung von seiner Gegenwart hingerissen wird.

Mit dieser Erklärung nicht zufrieden, suchten einige das intuitiv zu erklären oder zu bestimmen als Erkenntnis nach Art der Engel. Der Engel erkennt sich selbst unmittelbar durch Rückwendung auf sein Wesen, das ihm in der natürlichen Ordnung als erste Spezies dient. Der Engel besitzt dazu noch eingegossene Erkenntnisbilder, da in seiner beschränkten Wesenheit nicht alles erkennbar ist, sicher nicht die übernatürlichen Geheimnisse. Beide Erkenntnisarten kommen dem Menschen in seinem normalen Diesseitszustande nicht zu. Unter der Erkenntnis nach Art der Engel kann also nur verstanden werden, daß der Mensch in seiner mystischen Schau nicht von der Außenwelt abhängt, sondern der Prozeß sich ganz in seinem Inneren abspielt.

Mehr wollten einige jedoch in dem Ausdruck finden und bestimmten deshalb das mystische Erlebnis als Betätigung der Geistseele. Im Fegfeuer und, allgemein gesprochen, im Zustande der Trennung vom Leibe kommt der Seele ein Erkennen zu, wie wir es beim Engel sahen. Weil jedoch dieser Trennungszustand der Seele unnatürlich ist, kann die ihm entsprechende Betätigung nur unvollkommen sein. Trotzdem möchte man darin das Wesen des mystischen Erkennens erblicken.

In der Ansicht liegen fatale Anklänge an den Spiritismus. Zudem bedeutet sie eine Gefahr, das Wesen des Menschen zu verkennen und dessen Leibverbundenheit als zufällig anzusehen und den Zustand der Trennung als einen höheren, wenn nicht gar als den höchsten natürlichen zu nehmen. Der einzige Vorteil, der daraus erwächst, wäre die Möglichkeit, nicht das Wesen, sondern einige Begleiterscheinungen der Mystik leichter zu erklären.

In gemäßigter Fassung fordert diese Ansicht keine Trennung vom Leibe in der Seinsordnung, sondern bloß bei der Tätigkeit, so daß sich die dem Körper verbundene Seele im mystischen Erlebnisse ganz unabhängig als reiner Geist betätige. St. Thomas wird mit Berufung auf De Anima 1. 3, lect. 7, als Zeuge angeführt. Allein an der genannten Stelle spricht Thomas allgemein von der geistigen Erkenntnis

des Menschen, wobei kein körperliches Organ benötigt werde, bei dem aber deshalb nicht jede sinnliche Betätigung ausgeschlossen ist. Würde darin das Wesen der Mystik bestehen, dann wären alle vernünftig denkenden Menschen mystisch tätig.

In dem Ausdruck: Betätigung der Geistseele können wir aber zur weiteren Erläuterung des mystischen Erlebnisses ausgedrückt sehen, daß es nicht von der Außenwelt und auch nicht vom sinnlichen Innenleben her seinen Anfang nimmt, sondern von jener außergewöhnlichen Wirkung Gottes in der Seele her, wodurch diese seiner Gegenwart inne wird. Da dies in der genannten Definition als Liebeserfahrung der Wirkung und Gegenwart Gottes genügend ausgedrückt ist, braucht nichts weiter hinzugefügt zu werden.

VI.

Gern bestimmt man auch das Wesen der Mystik von den *Gaben des Heiligen Geistes* her. So sagt Saudreau: « Mystik ist der Zustand, in dem die Seele durch lebhafte Erleuchtungen über die göttlichen Vollkommenheiten tiefer belehrt, durch gar vollkommene Liebesakte sich mit Gott einigt und zwar so, daß diese Akte erfolgen auf Grund der Gaben des hl. Geistes! »[1] Die Lehre des hl. Thomas über die Gaben des hl. Geistes rechtfertigt diese Ansicht. Die Gaben des hl. Geistes sind rein übernatürliche, bleibende Vollkommenheiten, wodurch die Seele für die Einwirkung des hl. Geistes leicht bewegbar wird. Daraus ergibt sich die Gegenüberstellung von Mystik und Aszese, insofern in der Mystik die Gaben, in der Aszese die Tugenden die habituellen Tätigkeitsprinzipien darstellen. Dagegen wurde eingewendet, daß gerade nach St. Thomas Gaben und Tugenden nicht getrennt als Tätigkeitsprinzipien in Betracht kämen, sondern nur in Unterordnung. Das trifft in vielen Fällen zu, aber doch nicht immer, denn Glaube und Hoffnung, die getrennt von der Liebe und den Gaben bestehen können, werden sich also auch getrennt betätigen können. Aber auch in der Verbindung bleibt ein Unterschied bestehen. Das Beweglichsein für die Einwirkung des hl. Geistes ist allgemein zu nehmen, und nicht bloß für ein Bewegtwerden, das ein Sichselbstbewegen ausschließt.

Mit Bezug auf eine Ursache derselben Linie ist es unter demselben Gesichtspunkte wohl unmöglich, sich selbst zu bewegen und bewegt

[1] *A. Saudreau*, Das gottgeeinte, beschauliche Leben. (Graz 1908) 14.

zu werden. Das ist aber auch in dieser Linie unter verschiedenen Gesichtspunkten wohl möglich, und erst recht mit Bezug auf eine Ursache höherer Ordnung. Die höchste Ursache ist in ihrer Wirksamkeit so allumfassend, daß ohne ihre Bewegung, und folglich ohne ein von ihr Bewegtwerden keine Zweitursache überhaupt in Bewegung tritt. Die Bewegung der ersten Ursache umfaßt das gesamte Gebiet der Zweitursachen, so daß unter ihrem Einfluß sich diese bald frei und aus Überlegung selbst bewegen, bald frei, jedoch ohne längere Deliberatio, bald notwendig aus der eigenen Naturbestimmung und den Verhältnissen heraus, wie beim Menschen in der ersten Erkenntnis und Intendierung des Guten und zuletzt wieder in der Visio beata und dem folgenden ewigen sich freuen.

Die Gaben sind eine Vervollkommnung der Seelenfähigkeiten, woraufhin nicht bloß eine Möglichkeit besteht, so entsprechend den Gegenständen und Verhältnissen verschieden vom hl. Geiste bewegt zu werden, sondern sie bedeuten auch eine Geschmeidigkeit und Leichtigkeit dazu. Es geht daher nicht an zu schließen : Der hl. Geist bewegt die Seele auf Grund der Gaben, also kann diese sich dazu nicht selbst bewegen. Es kommt darauf an, wie er sie auf Grund der Gaben bewegt.

Die eigentlich mystische Tätigkeit erfolgt freilich im Gegensatz zur aszetischen. In letzterer bewegt der Mensch unter der Bewegung des hl. Geistes, wozu die Gaben ihn besonders empfänglich machen, doch dem Charakter der Tugenden entsprechend, sich selbst. In de mystischen hingegen fühlt er sich, trotzdem er aus der Tugend heraus eine Tugendhandlung setzt, doch, weil durch die Gaben dazu befähigt, zu einer besondern, diesen entsprechenderen Bewegung in einer Weise angetrieben, so daß er sich nicht aus einer langen Überlegung heraus selbst bewegt, sondern aus einem inneren Antrieb dazu gezogen und getragen sieht. Weil diese Art das Bewegtwerden klarer heraustreten läßt und die Gaben von dem Beweglichmachen ihre Bestimmung haben, deshalb gilt schlechthin : Mystische Betätigung geschieht auf Grund der Gaben ; aszetische auf Grund der Tugenden. Dabei kann das Zusammenwirken wohl bestehen.

Die Bestimmung der Mystik von den Gaben aus hat auch das Schöne, daß sie die Weite des mystischen Erlebnisses herausstellt und es befreit von der Einengnung auf die Beschauung, und doch dieser ihren besonderen Platz im Gesamtrahmen der mystischen Erfahrung beläßt. Es sind 7 Gaben, deren 3 dem Willen zukommen und 4 dem

Verstand entsprechen. Sie werden von St. Thomas in Beziehung zu den Tugenden gesetzt, aber verschieden entsprechend den verschiedenen Darstellungen, so daß in der Summa Theol. der niedrigsten Tugend, der Temperantia, keine Gabe eigenst entspricht, dafür aber der Hoffnung zwei zugewiesen sind. In allen Darstellungen ist jedoch die innige Beziehung der Caritas zu den Gaben, vor allem zur Gabe der Weisheit hervorgehoben. Weil nun unstreitig diese Gabe als die höchste gilt und ihr die Beschauung in der letzten Vollendung zugeeignet wird, so ist aus dieser Beziehung zur Liebe auch deren inniges Verhältnis zur höchsten Tugendbetätigung dargestellt.

Trotzdem ist die Begriffsbestimmung der Mystik von den Gaben aus nicht allseitig befriedigend. Es ist eine Bestimmung auf Grund der habituellen Disposition. Man möchte aber gern die eigene Weise herausgehoben sehen. Immerhin liegt in dem Zusatz, daß die Liebeserfahrung auf Grund der Gaben erfolgt, eine wesentliche Bereicherung der Definition.

VII.

Eine Bestimmung der Mystik von seiten der ihr eigenen Betätigungsweise ist versucht worden durch den Hinweis auf die gratia operans, unter deren Einwirkung unser mystisches Erlebnis erfolgt. St. Thomas spricht von ihr in der Summa Theol. I-II q. 111 a. 2. Allein bezüglich der Auslegung dieses Artikels 2 gehen die Kommentatoren auseinander. Abgesehen davon, daß von antithomistischer Seite in der gratia operans die efficax vermutet wird, haben auch Thomisten ein und dieselbe Gnade operans genannt, insofern als Gott den Anfang in der Bewegung macht, und cooperans, insofern er den Menschen im Handeln erhält. Der eigentliche Begriff der operans weist jedoch in die Ordnung der Erkenntnis und des Strebens. Sie bezeichnet die göttliche Einwirkung, unter der eine Wahrheit ohne langes Folgeren, ohne alles Suchen plötzlich in den Prinzipien aufleuchtet, und wobei der Wille von der Güte des Gegenstandes unmittelbar erfaßt und fortgerissen wird. Es ist also genau dasselbe, das im Vorhergehenden von seiten der dona dargelegt wurde, hier um eine Etappe weiter gerückt und erörtert von seiten der unmittelbaren Einwirkung Gottes her. Die Sache aber bleibt im Grunde dieselbe. Auch hier tritt das Passive, das Receptive, das Affectiv-experimentelle mit aller Deutlichkeit hervor. Es ist die Bestimmung von seiten der Art und Weise der göttlichen Einwirkung im mystischen Erlebnisse.

Garrigou-Lagrange versuchte demgegenüber eine letzte Bestimmung der Mystik der Art und Weise unseres Handelns zu entnehmen; er sieht diese in dem *modus supernaturalis.* [1] Die Übernatur, obwohl der Natur angeglichen, kann, zur vollen Entfaltung gelangt, sich in einer ihr selbst entsprechenden Art äußeren. Sie wird aber, weil der Natur selbst und den natürlichen Fähigkeiten eingesenkt, sich auch vor allem im Anfang, der Art dieses Subjektes anpassen können. Mit anderen Worten: Der Mensch, der im Besitz der heiligmachenden Gnade ist, kann die eingegossenen Tugenden, obwohl diese übernatürlich sind, doch nach Art seiner natürlichen Fähigkeiten gebrauchen. Er kann aber auch von der Übernatur so erfaßt werden, daß diese ihm gleichsam ihre Art aufnötigt und ihn in einer höheren Weise sich betätigen läßt. Es ist dies die mystische Art, das Wesentliche in der Mystik, denn das Übernatürliche als Erhebung kommt dem ganzen Glaubensleben zu, es ist in der Aszese ebenso vorhanden wie in der Mystik. Aber der Modus ist eigen, und deshalb kann ihm ein Merkmal und vielleicht das letzte entnommen werden. Wenn wir nun diesen modus untersuchen, so kann darunter einmal die Art der Betätigung von seiten des Handelnden verstanden werden, seine psychologische Haltung. Das wäre dann im Grunde nichts anderes als was den Gaben und der Gratia operans im Menschen entspricht, also wieder das Passive, das Rezeptive, das Affektiv-Experimentelle.

Man kann es aber auch verstehen vom Gesichtspunkte und von der formellen Bestimmung und Begrenzung des Gegenstandes, bezüglich dessen die Handlung statthat. Anders bestimmt die bloße Vernunft, anders die Klugheit, anders der Glaube, d. h. die Klugheit in Verbindung mit dem Glauben, anders wieder die unter dem Einfluß der göttlichen Liebe urteilende Klugheit oder die Gabe des Rates. Damit wären wir wohl beim Letzten, was über die Mystik unter diesem Gesichtspunkte gesagt wurde, und vielleicht auch beim Wesentlichsten. Der Akt wird vom Objekt, der Habitus vom Akt bestimmt. Hier eine besondere Erfassung des Objektes. In der Strebeordnung, insofern es von dem donum consilii nach dem Gesichtspunkte der Liebe aus der Empfindung der Liebe heraus und in Verbindung mit dem eigentlichen Gegenstand der Liebe bestimmt, resp. erkannt und vorgestellt wird und dann unter der Einwirkung der drei den Willen vervollkommenden

[1] *Garrigou-Lagrange,* Perfection chrétienne et Contemplation. (Saint-Maximin 1924) I 353; II (45).

Gaben in einem von der Liebe besonders informierten Akte per modum intentionis angestrebt wird. In der Erkenntnisordnung, insofern als die drei dona, vor allem das der sapientia, hier die Beziehung eines Gegenstandes, einer Idee, eines Eindruckes zu Gott, dem Gegenstande der Liebe, aufleuchten und als solche intellektuell erfassen und durchkosten lassen. In beiden Linien aber dreht sich alles um die Liebe, weil alles aus Liebe hervorgeht, alles zur Liebe hinzielt, und zwar zur vollen in Freundschaft erblühten Liebe, wo das Beisammensein vorweggenommen ist in der beginnenden Unio realis und wo der erhabene Freund in dem Erhobenen alles ersetzt.

Da die gratia operans genügend durch die Gaben angedeutet ist und die Partikel « ganz übernatürlich » schon eingefügt wurde, braucht trotzdem der Definition nichts weiter zugefügt zu werden.

VIII.

Es wurden von einigen, die gleichsam an einer metaphysischen Definition verzweifelten, Bestimmungen aufgestellt, die leichter faßbar sind, weil sie von Begleiterscheinungen oder anderen Äußerlichkeiten hergenommen wurden. Zuerst muß zugegeben werden, daß tatsächlich eine metaphysische Begriffsbestimmung der Mystik etwas recht unmystisches an sich hat. Die Begriffsbestimmung soll klar sein; die Mystik ist dunkel. Freilich bei den gemachten Versuchen blieb des Dunklen noch immer genug; und es wird wohl niemand zu behaupten wagen, daß er das letzte Pünktlein der Mystik klar und einleuchtend herausgestellt habe, so daß nichts mehr dunkel sei. Trotzdem ist aber auch bei diesen Versuchen zuzugeben, daß sie einem wie eine Entweihung vorkommen können, und daß einen ein Gefühl beschleichen will, wie es kommt in der Naturstunde, wo der Lehrer zuerst eine schöne Blume zeigt, dann anfängt zu erklären und zuletzt, um es noch anschaulicher zu machen, die Blätter ausreißt und den Griffel und die Staubgefässe bloßlegt. Da möchte mancher Kindermund rufen: « Ach, die schöne Blume ! »

In der Mystik handelt es sich freilich bloß um eine abstrakte Zerlegung, allein auch eine solche sagt vielen nicht zu, und sie wählten lieber beschreibende Bestimmungen, zumal sich diese bei Mystikern und Mystikerinnen finden. Poulain führt zwei an. 1. « Mystisch sind die Zustände, die die hl. Theresia von dem 14. Kapitel ihres Lebens und von der 4. Wohnung der Seelenburg an beschreibt ». [1] Wie klar

[1] *Poulain*, Handbuch der Mystik. (Freiburg i. B. 1925) 2 Anm. 1.

auf der Hand liegt, ist mit dieser Bestimmung nicht viel anzufangen. Um sie zu verwerten, müßte man die genannten Bücher der großen Mystikerin durchstudieren, wobei sich ergibt, daß sie nicht bloß von Mystik, sondern auch von Aszese spricht.

Die zweite Umschreibung sagt : Mystik nennt man die übernatürlichen Akte und Zustände, die der Mensch aus sich, auch nicht im geringsten Grade hervorzubringen vermag.[1] Diese Bestimmung ist rein negativ, und dazu noch ungenügend, denn aus sich vermag der Mensch auch den einfachsten übernatürlichen Glaubensakt nicht hervorzubringen. Es müßte hier das Nicht-können näher bestimmt werden und das würde hinauslaufen auf jenes schon so oft dargelegte besondere Bewegt-werden von Gott, wobei der Mensch sich passiv verhält und sich von der Gnade gehoben und getragen fühlt.

Es ist ein erfreulicher Fortschritt und eine große Annäherung unter den Vertreteren der verschiedenen mystischen Richtungen, seitdem fast allgemein zugegeben wird, daß mystische Gnaden direkt und unmittelbar dem Heile dessen dienen, der sie empfängt, also zur Ausgestaltung und Entfaltung seines persönlichen Gnadenlebens beitragen und erst in zweiter Linie für andere verliehen werden . Damit ist der Mystik ihr Platz im geistlichen Leben gesichert. Aszese zielt auf Mystik hin. Ein vollendetes Heiligenleben ist ohne Mystik nicht denkbar. Selbst bei den Märtyrern findet sich ihre Äußerung im Donum fortitudinis. So liegt die Mystik in der normalen Entwicklung des geistlichen Lebens, freilich als Letztes. Auf den Höhen tritt sie klar hervor ; was in den ersten Stadien ihr angehört, wird nur unklar, meist gar nicht bemerkt. Und weil die meisten nicht bis zum letzten Abschnitt des Weges kommen, kann man Mystik als außergewöhnlich im Sinne von selten nehmen. Daran ist aber nach dem Zeugnis der hl. Theresia nur die Nachlässigkeit der Menschen schuld.[2]

Nimmt man die Mystik als den Abschluß des geistlichen Lebens im Diesseits, dann offenbart sich uns auch noch ein Pünktlein, das die Gegner der katholischen Mystik oft unterstreichen, sie sei der persönlichste Verkehr des Menschen mit Gott. Das ist wahr, insofern als Gott und Mensch auf Erden sonst nie in so nahen vom Menschen wahrgenommenen Verkehr treten, wie in dem mystischen Erlebnis, das zudem ohne die direkte Vermittlung der Sakramente und ohne

[1] *Poulain*, a. a. O. 1.
[2] Seelenburg V 1.

unmittelbares Eingreifen der Kirche statthaben kann. Das ist nicht wahr, wenn damit das Mystische der Kontrolle der Kirche entzogen werden soll. Der Mensch untersteht der Kirche und bleibt vorallem auf diesem der Selbsttäuschung und der Umgarnung durch finstere Kräfte ausgesetztem Gebiete auf die Kirche angewiesen. Dabei ist der Verkehr selbst der persönlichste und vertrauteste.

Man könnte, wenn es noch nicht der Begriffsbestimmungen so viele gäbe, sagen, Mystik sei die volle Entfaltung der Gottesfreundschaft, wo die unio realis anticipata vom Menschen im Dunkel des Erdenzustandes erlebt werde.