

KLEINE BEITRÄGE.

Zur Geschichte der mittelalterlichen deutschen Mystik.

In dem mächtigen Bande, den Martin Grabmann über mittelalterliches Geistesleben¹ herausgegeben, sind auch zwei Abhandlungen enthalten, auf die wir in dieser Zeitschrift über „Ascese und Mystik“ hinzuweisen nicht unterlassen dürfen.

1. Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters (S 469—488).

Grabmann beschränkt sich hier, einen lichtvollen „Ueberblick“ zu geben. Zunächst werden zwei überragende Frauengestalten aus dem 12. Jahrhundert, die verheißungsvoll die deutsche Frauenmystik eröffnen, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau, in helle Beleuchtung gerückt. An die beiden großen Töchter des heiligen Benedikt reihen sich

dann im 13. Jahrhundert die drei berühmten, mystisch begnadeten Frauen aus dem Zisterzienserinnenkloster Helfta (Helfede), Gertrudis die Große, Mechtildis von Hackeborn und Mechtildis von Magdeburg. „Ein blütenreicher Frühling deutscher Frauenmystik, der sich vor unserm staunenden Auge auftut, um uns zu erfreuen“ (S. 471)². Mit wenigen sichern und kräftigen Strichen zeichnet Grabmann das Charakterbild und die schriftstellerische Bedeutung dieser auserlesenen Gottesbräute.

Auf die frühen Beziehungen des Dominikanerordens, aus dem das leuchtende mystische Dreigestirn Eckhart, Tauler und Seuse sich erhob, ist entsprechend hingewiesen. Beachtenswert ist u. a. die Bemerkung, daß die deutsche Mystik des Predigerordens, sofern sie in den Frauenklöstern gepflegt wurde, in ihrer Entstehung dem großen Lehrer des Aquinaten, Albertus Magnus, näher stand, als dem heiligen Thomas selbst. Dieser aber, „utriusque theologiae scholasticae et mysticae princeps“, ist namentlich für die spanische Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts die maßgebende philosophische und theologische Autorität geworden“ (S. 477). Nach einem Rundgang durch die Heimstätten einer herrlichen Frauenmystik, wobei P. Hieronymus Wilms, E. Krebs und K. Bihlmeyer als Führer dienen, verweilt die Studie bei dem „uns einerseits fremd vorkommenden und doch so anziehenden und anmutenden Seelenleben der Margareta Ebnerin, in der zugleich die Eigenart der schwäbischen Mystik sich vor uns auftut“ (S. 480). Margareta ist 1291 zu Donauwörth geboren und verbrachte ihr Leben im Dominikanerinnenkloster Medingen bei Dillingen. Die „mustergiltige Edition ihrer Aufzeichnungen durch Strauch“ und die „gute, zusammenschauende Verarbeitung die-

¹ *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Von Martin Grabmann, Professor an der Universität München. 1926. Verlag Max Hueber, Gr. 8^o XI und 555 S., brosch. M 20.80, Leinen M 24.80.*

Die 17 Abhandlungen über verschiedenartige Themata stellen „eine Auswahl aus den innerhalb mehr als 20 Jahren veröffentlichten Aufsätzen“ des Verfassers dar. Jedoch sind die zwei ersten Abhandlungen, eine Einleitung in das Quellen- und Handschriftenstudium der mittelalterlichen Scholastik und Mystik und eine Orientierung über die Bedeutung des Bonaventurakollegs Quaracchi für die Methode der mittelalterlichen Scholastik und Mystik ganz neu. Wir sind dem unermüdetlichen Meister auf diesem Forschungsgebiete zu aufrichtigem Danke verpflichtet, daß er die wertvollen Arbeiten, die in mannigfachen Zeitschriften und Sammelwerken verstreut erschienen und schwer zugänglich waren, nunmehr „zum meist erheblich erweitert und umgearbeitet“, in Buchform dargeboten hat. Es sind Studien über Ulrich von Straßburg, Nikolaus von Paris und Petrus von Hibernia; Aufsätze über drei Schriften Thomas v. A.; Abhandlungen über die italienische und deutsche Thomistenschule; über Naturrecht der Scholastik und über Sprachlogik; über Uebersetzungen der Nikomachischen Ethik und der Pseudo-Areopagika; schließlich über die disputationes metaphysicae des Suarez. Dazu gesellen sich die zwei hier näher zu besprechenden Publikationen über Mystik.

² Verweise auf größere und spezielle Werke s. in den Noten S. 469—480; 485—488.

ser Offenbarungen zu einem einheitlichen mystischen Seelengemälde durch P. Pummerer S. J.“ (S. 480) dienen zur Grundlage der Darstellung.

Charakteristische Züge dieser deutschen Frauenmystik sind nach Grabmann 1. eine eminent religiöse Auswirkung der übernatürlichen Kräfte des Christentums; 2. eine auf dem Boden des katholischen Glaubenslebens hervorwachsende, kirchlich gerichtete Erscheinung; 3. gesteigerte religiöse Innerlichkeit und Seelenadel; 4. echtes deutsches Kulturgut, sofern deutsches Denken, deutsche Poesie und deutsches Gemüt den Schriften dieser Frauen ein deutsches Gepräge verleihen (S. 485—488).

2. Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins *De adhaerendo Deo* (S. 489—524)².

Was der um scholastische Handschriftenforschung so sehr verdiente Professor Grabmann über die eminente Bedeutung der „*inventio und disciplina*“ für einen glücklichen Erfolg auf dem bezeichneten Gebiete bemerkt (S. 7 vgl. S. 249), findet in seiner eigenen Forschungsarbeit vollauf Bestätigung. Seinem intuitiven Scharfsinn und gründlichster Schulung verdanken wir eine Reihe kostbarer Funde, die in den Bibliotheken ruhig schlummerten. Dahin gehört die Entdeckung der hoch zu bewertenden aszetischen Schriften des frommen und gottbegnadeten Benediktiners Johannes von Kastl, Konventuals des gleichnamigen Klosters Kastl bei Neumarkt in der Oberpfalz im Bistum Eichstätt. Die literarische Tätigkeit desselben fällt in den Anfang des 15. Jahrhunderts. Wie die großen Mystiker vereinigt er in sich mystische und scholastische Theologie in lebens-

voller Verschmelzung. Er ist, wie Grabmann in mustergiltiger Weise aus den Tegernseer Handschriften durchschlagend nachgewiesen hat, der Verfasser des kostbaren Büchleins *De adhaerendo Deo*, das man bislang dem seligen Albertus Magnus zugeschrieben hat. Die acht Schlußkapitel, die bisher nicht gedruckt waren, sind zugleich von Grabmann ans Tageslicht gefördert worden⁴. Weitere mystische Abhandlungen des genannten Autors, „aus denen die gleiche, ja stellenweise noch größere Schönheit uns entgegenleuchtet“, erlebten durch das Findertalent Grabmanns ihre Auferstehung: *Spiritualis philosophia super sui ipsius cognitione; de natura, gratia, gloria ac beatitudine in patria; de lumine increato; eine sehr umfangreiche Expositio in regulam S. Benedicti und einige kleinere Abhandlungen* (S. 505). Umfassende Kenntnis der handschriftlichen Bestände allerorts setzte Grabmann instand, vereinzelt Lichtstrahlen in der Traditionsgeschichte dieser Schriften nachzugehen und sie in einem Brennpunkt zu sammeln. In einem besondern Abschnitt hebt er dann die mystischen Grundgedanken der Schriften heraus. Aus der Fassung und Anordnung der Kapitelüberschriften läßt er andeutungsweise erkennen, welch reicher und tiefer Inhalt darunter geborgen ist. So bemerkt er zur *Spiritualis philosophia*; „Diese (20) Kapitelüberschriften lassen uns einigermaßen ahnen, in welch tiefgründiger, bis in die letzten Konsequenzen vordringender Weise und mit welch heiligem Ernste der Verfasser den Gedanken der wahren, ungeschminkten und demütigen Selbsterkenntnis durchführt. Die Darlegungen sind allüberall theologisch tief fundiert, die theologische Spekulation beleuchtet die Wege der praktischen Aszese. An vielen Stellen erhebt sich die Darstellung und der Gedankenflug in mystische Hö-

² Für die zweite Bearbeitung dieser Abhandlung, die zuerst in der Tübinger Quartalschrift erschien (1920), verdankt Grabmann wertvolle Mitteilungen namentlich über die Handschriften P. J. Huyben O. S. B. von der Abtei St. Paul, Oosterhout (Holland) und P. Beda Rambold O. S. B. in Beuron (S. 489 A.).

⁴ Eine Ausgabe des ganzen lat. Textes veranstaltete D. J. Huyben O. S. B.; eine franz. Uebersetzung ebenderselbe; eine deutsche Uebersetzung W. Oehl (S. 508 Anm.).

hen.“ — Der Traktat *de natura, gratia et gloria ac beatitudine* umfaßt in 18 Kapiteln eine dogmatische Abhandlung über die Gnade, die „in einer Erwägung über die jenseitige Vollendung der Gnade in der Glorie . . . au- klingt. Es sind klare, fließend geschriebene und stellenweise mit einer mystischen Wärme durchdrungene theologische Darlegungen, die in der Blütezeit der Scholastik hätten geschrieben sein können . . . Die Begriffe und Gedankengänge sind sehr scharf gefaßt und herausgearbeitet“. Wie sehr Johannes von Kastl befähigt ist, „einen spekulativen, theologischen Stoff zu durchdringen und zu durchleuchten“, zeigt Grabmann durch Hinweise auf das 3. und 14. Kapitel und Angabe der benützten klassischen Autoren der Vorzeit. Am höchsten stellt der kompetente Gelehrte die Schrift *De lumine increato*. Mit welcher „spekulativen Gedankentiefe und mystischen Innigkeit“ zugleich dieses Büchlein geschrieben ist! Grabmann gesteht: „Auf mich macht die Schrift *De lumine increato* noch mehr Eindruck als die Abhandlung *De adhaerendo Deo* und ich bin geneigt, dieselbe in Bezug auf Ideengehalt und mystische Wirkkraft über das letztere Werk zu stellen. Beide Schriften klingen im gemeinsamen Gedanken des *adhaerere Deo*, des Gottanhangens zusammen, ein Gedanke, der im Büchlein *De lumine increato* geschlossener und noch eindrucksvoller zur Geltung kommen dürfte.“

Schon in *De adhaerendo Deo* erscheint die Christusmystik des Johannes von Kastl in ausgeprägter Form⁵; in der *Spiritualis philosophia* kehren die gleichen mystischen Vorstellungen wieder⁶. Erst

⁵ Cc. 22, 23 ad lumen increatum intendere in *laterna vulnerum Christi*. (S. 510.)

⁶ C. 7 contendat homo . . . per lucernam ad lumen i. e. per hominem ad Deum, per vulnera sc. humanitatis Jesu ad intrinsecum suae divinitatis lumen. Grabmann zieht zum Vergleiche heran Augustinus: „Per Christum hominem ad Christum Deum“ und Thomas von Aquin: „Christi humanitas via est, qua ad Divinitatem pervenitur“ (S. 517).

recht aber ist *De lumine increato* nach dieser Richtung hin besonders bedeutungsvoll. „Das geschaffene Licht der Menschheit Christi muß unsere von irdischer Anhänglichkeit möglichst losgelöste Seele zu der höchsten menschenmöglichen liebenden und erlebenden Beschauung des ungeschaffenen Lichtes der Gottheit führen.“ Christusmystik, den großen frühern Lehrern wohl bekannt, „ist hier in einer eigenen Monographie dargestellt“. Gregor d. Gr. sagt hom. 24 in *Evang. zu Luk. 15, 8 . . . Dei sapientia apparuit in humanitate. Lucerna quippe lumen in testa est; lumen vero in testa est divinitas in carne*. Mit Recht vermutet Grabmann, daß diese Stelle auf die Darstellung des Benediktiners eingewirkt hat, da er c. 3 dieselbe wörtlich zitiert, wobei nur *testa* mit *lucerna* vertauscht ist. Statt *lucerna* sagt Johannes sonst immer *laterna* (*laterna vulnerum, laterna vulneratae humanitatis*) und sieht in mystischer Erhebung aus den Wundmalen des Herrn das unendliche Licht göttlicher Liebe und Erbarmung hervorsirahlen. Lassen wir den liebeglühenden Mystiker sich selbst erklären. *Ad ipsum (Jesum) . . . respiciamus . . . quemadmodum ad lumen in laterna, i. e. ad lumen suae divinitatis in laterna suae vulneratae humanitatis. Ipse enim, qui finis est omnium, factus est nobis via et ostium ad seipsum. Corpus nempe suae benedictae humanitatis factus est tamquam tunica, unde tot rimis et cavernulis, quot sunt vulnera, nobis aquae vitae profuenta profluunt*. So wird die Mystik zur hehren Passionsmystik. Die Betrachtung des am Kreuze verblutenden Jesus ist überhaupt Lieblingsgegenstand mystischer Seelen. Sie ist der leichtere, naturgemäße Weg zur höhern Beschauung der göttlichen Vollkommenheiten. Spricht doch der Herr zu seinem minneentflamten Diener Heinrich Seuse: Darumb, wilt du mich schonen in miner ungewordenen gottheit, so

solt du mich hie lernen erkennen und minnen in miner gelitnen menschheit“ (S. 518). Der geistesverwandte Thomas von Kempen meint ja auch: *Si nescis speculari alta et caelestia, requiesce in passione Christi et in sacrisvulneribus eius libenter habita* II, 1, 4 vgl. I 25, 5 *O si Jesus crucifixus in cor nostrum veniret, quam cito et sufficienter docti essemus* u. a.

Von dem ungeschaffenen Gotteslicht sind wir, wie Johannes von Kastil ausführt, ganz umflutet; wir leben und bewegen uns in demselben, können es aber trotzdem wegen der Schwäche unseres Intellektes und Affektes, die durch sündhafte Anhänglichkeit an das Irdische noch gesteigert wird, nicht schauen. „Die Konkupiszenz und die Phantasiebilder der sinnlichen Dinge lagern wie finstere Wolken zwischen unserm Geist und dem unerschaffenen Licht.“ Darum eben muß Christus Jesus, *reparator et redemptor noster*, uns zu der menschenmöglichen liebenden Beschauung Gottes führen, seine menschliche Natur dient uns als *scala* (Genes. 28, 12; Joh. 1, 51), *via* (Joh. 14, 6) *ostium* (Joh. 10, 7 f.) *lux reparans* (Joh. 8, 12).

Der Zug ins Praktische kommt bei dem noch so mystischem Höhenfluge reichlichst zur Geltung. Der Autor schildert anschaulich die Hemmnisse im menschlichen Verstand, Willen und Gewissen, ausgehend von Joh. 1, 5. Er ermutigt die Verirrten zur Einkehr in sich und zur vertrauensvollen Heimkehr zu Christus und preist die segensreichen Wirkungen dieser *conversio* et *adhaesio* *intra nos* in *Iesum lumen aeternum*. In eingehender Darlegung führt er die Uebungen und Disponierungen auf welche zu solchem „Gottanhangen“ in Christus führen. Sie atmen das eigene innerste Leben des Schreibers. Wie erhaben ihm das Vollendungsziel der *adhaesio ad Deum* vor Augen schwebt, bringt die Ueberfülle des Ausdrucks zum

Bewußtsein. *Necesse est, ut resurgamus et ad ipsum in ipsum, scilicet Iesum Christum, iterato constantissime tendamus eique iugiter vel amodo adhaereamus, ut in eo perfecte transformemur et revolvamur, habituemur et qualificemur, accendamus et absorbeamur in ipso et per ipsum.*

Von aktuellem Interesse ist die Art, wie Johannes von Kastil die Psychologie der liebenden Beschauung der Gottheit Christi in der Menschheit Christi kennzeichnet. (S. 521 f.) Er beginnt mit einem Satze über die *cognitio* in *rationibus aeternis* (vgl. die nämliche Stelle in der *Spiritualis philosophia*, von Grabmann im Originaltext mitgeteilt S. 512). Es folgt abermals die Betonung der ethischen Vorbedingungen und Dispositionen für die Beschauung des unerschaffenen Lichtes (*Quapropter-diligatur* S. 521). Dann wird als Objekt der Beschauung der dreieinige Gott (*lumen increatum*), als Medium das geschaffene Licht der Menschheit Christi, als Subjekt der Beschauung der mit übernatürlichem Gnadenlicht erfüllte und erhobene menschliche Intellekt nachgewiesen. Der mit dieser Beschauung verbundene Akt der Gottesliebe wird ebenfalls psychologisch charakterisiert, um dann „mit den wärmsten Worten, wie sie nur aus einer liebeglühenden Seele hervorstürmen können, zu feurigen Akten und Affekten der Gottesliebe aufzufordern“. Von einem pseudo-mystischen Theognostizismus, als ob ein unverhülltes Schauen des göttlichen Lichtes Christi zum Heile unerläßlich sei, will der auf dem Boden der thomistischen Erkenntnispsychologie fußende Benediktiner nichts wissen. Es sei gestattet, seine klaren Unterscheidungen hier wörtlich anzuführen: *Aliud est, Deum per essentiam clare et beatifice videre, quod solum est patriae. Aliud est, divinitatem videre tamquam sub humanitatis nube in Christo Jesu. Et iterum est aliter Deum cognoscere intuitiva visione*

intellectuali, et aliter affectuali experimentalis, sicut aliter cognoscere dulcedinem mellis visu, aliter gustu. Aus Thomas von Aquin entnimmt er u. a. auch die tröstliche Wahrheit, daß etwas in höherem Maße geliebt werden kann, als es erkannt wird (S. 522).

Ueber Quellenangabe des herrlichen Traktates und weitere Angaben über das Schrifttum „des zu Unrecht vergessenen bayerischen Mystikers, der über Christus- und Passionsmystik und über Gottanhängen so ergreifend schön geschrieben“, sei unmittelbar auf den überaus dankenswerten Aufsatz Grabmanns verwiesen. Zu den großen Verdiensten, die er sich bereits um Aufhellung der geschichtlichen mystischen Fragen erworben hat, möge seinem nimmer müden Eifer beschieden sein, die vorläufig dargebotene, „gedrängte Skizze“ so zu erweitern, daß „der reine, ungetrübte Seelenadel, die klare und zugleich tiefgründige Theologie und das innigfromme Gemüt“ seines ruhmvollen Landmannes uns in einer vollständigen Würdigung der ganzen Persönlichkeit entgegengetreten wird. Damit auch eine eingehende Beurteilung der Stellung Johannes von Kasl in der Geschichte der Mystik zu verbinden, dürfte wohl niemand mehr berufen sein, als Professor Grabmann. Mit freudiger Erwartung sehen wir der Gesamtausgabe der Werke Johannes von Kasl entgegen, die nach Anregung Grabmanns P. Beda Rembold O. S. B. herstellt. Der gleiche Beuroner Benediktiner bearbeitet eine monographische Darstellung der Gnadenlehre Johannes von Kasl (S. 489, 516A.), Dillingen a. D. *Jos. Stiglmayr S. J.*

Wert und Grenzen der Religionspsychologie.

Im letzten Jahr ist ein sehr lesenswerter Abriss der Religionspsychologie erschienen, von Werner Gruehn (Hirt, Breslau, 160 S.). Er zeigt mit seltener Deutlichkeit, wie wertvoll gerade die experimentelle

Religionspsychologie werden kann, wenn sie mit Verständnis und Takt angewandt wird. Wenigstens ein Phänomen, das schon genauer erforscht ist (K. Girgensohn, Der seelische Aufbau im religiösen Erleben, und W. Gruehn, Das Werterlebnis), hat nämlich der Verfasser eingehender behandelt. Es ist das religiöse Grunderlebnis, oder das, was als Kern in jedem religiösen Akte eingeschlossen ist. Als seine Elemente treten der Gedanke und die „Ichfunktion“ oder der lebendige, seelische Kontakt mit dem Göttlichen klar hervor, und dazu die eigentümliche Synthese von beiden. Schon die experimentelle Feststellung des Gedanklichen im Religiösen — gegenüber dem reinen Erleben, Fühlen — ist sehr wertvoll. Dieses Moment kann sich in verschiedener Stärke bemerkbar machen, bald als bloßes, sozusagen intuitives Erfassen des Gegenstandes, bald als eigentliche Denkkoperation des Zustimmens, Billigens, für richtig Erklärens. Es wird um so schwächer, je stärker die Ichfunktion wird. Doch gilt das, gegen Gs. Ansicht, nicht für die mystischen Zustände, wo nur das diskursive Denken aufhört, das intuitive aber Tiefen der Erkenntnisse vermittelt, ohne den persönlichen seelischen Kontakt zu verringern.

Die Stufen der Ichfunktion sind sehr zahlreich, von der leichtesten Stellungnahme bis zur stärksten Ichergriffenheit, in der neben dem Gegenstand nichts anderes im Bewußtsein mehr Platz hat. Jede dieser „Versenkungsstufen“ kann dazu die verschiedenste Färbung haben, je nachdem das Erlebnis mehr aktiv oder passiv ist, der Ton mehr auf dem Ich, auf dem Gegenstand, auf dem Kontakt zwischen beiden liegt. Als neuer Faktor kommt noch der Bewußtseinsgrad des Erlebnisses hinzu. G. unterscheidet das normale Wachsein, die überwachten Zustände, zumal der Mystik, und die unterwachten der Träumerei, Hypnose u. ä. Wir schließen natürlich das unterwachte