

# Wesen und Wert der Beschauung nach Joseph a Spiritu Sancto C. D.

Von E. Raitz von Frenzt S. J.

**E**in den meisten unbekannter, von vielen verkannter Wert ist seit einiger Zeit aus dem Verborgenen ans Tageslicht gezogen worden: Beschauung und beschauliches Leben. Da es aber zur Eigenart dieser Perle des religiösen Lebens gehört, die Verborgtheit zu suchen, konnte es nicht ausbleiben, daß sie, auf dem lärmenden Markt der Welt in Aufsätzen und Broschüren feilgeboten, viel von ihrem Glanz eingebüßt hat. Oft hat man mit ihrem edlen und heiligen Namen: Mystik, Dinge geschmückt, die gerade das Gegenteil sind, statt göttlichen Lebens teuflischer Trug, statt höchster Geistesentwicklung krankhafte Geistesentartung, statt reinsten geistiger Gottesliebe niedriger Fleischeskult. Doch sind glücklicherweise diese auf Sensation berechneten Erzeugnisse der Mode nur wie dunkle Schattenbilder, die dem Licht eines vertieften religiösen Verständnisses folgen. Dieses Verständnis äußert sich in dem wissenschaftlichen und praktischen Interesse für die Fragen der Mystik. Es wird genährt durch echte oder unechte mystische Vorgänge: P. Paul in Foggia, der Christus in Limpas, die Stigmatisierte von Konnersreuth, durch eine Fülle neuer Lebensbeschreibungen mystisch Begnadigter: Lucie Christine, Emilie Schneider, Gemma Galgani, Maria Fidelis Weiß, Wilhelm Eberschweiler und viele andere. Dazu kommen als Arbeiten von größerem Wert, wenigstens für die wissenschaftliche Erforschung, neu herausgegebene mystische Schriften früherer Jahrhunderte, geschichtliche Abhandlungen und theologisch-philosophische Untersuchungen. Unter den Neuausgaben stehen die des Doctor mysticus Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia an erster Stelle; zu ihnen gehört aber auch das Werk, das Gegenstand dieses Aufsatzes ist, die mystische Theologie des Karmeliten Joseph a Spiritu Sancto<sup>1</sup>. Die wissenschaftlichen Untersuchungen sind, vor allem in

---

<sup>1</sup> *Cursus theologiae mystico-scholasticae in sex tomos divisus, in quo scholastica methodo explanantur dubia mystica, iuxta miram solidamque doctrinam Angelici Praeceptoris Divi Thomae sacrae Theologiae Principis, auctore P. Fr. JOSEPH A SPIRITU SANCTO Carmelitarum exalceatorum Congregationis Hispanicae Generali. Editio nova ad antiquas editiones et fontes, collatis auctoritatibus a P. Fr. ANASTASIO A S. PAULO in Collegio eiusdem Ordinis Contra-*

Frankreich, von einer ganzen Reihe von Fachleuten mit solchem Eifer in Angriff genommen worden, daß sie in verhältnismäßig kurzer Zeit eine bedeutende Klärung der schwierigen Fragen herbeigeführt haben. Doch wogt der Kampf um die Hauptprobleme: Wesen und Wert der Beschauung, immer noch lebhaft genug, und er wird zum großen Teil auf dem Boden der Geschichte entschieden werden müssen, durch Aufzeigen, daß man die großen Praktiker und Theoretiker der Mystik auf seiner Seite hat. Daß diese historische Untersuchung nicht immer mit der wünschenswerten Genauigkeit angestellt worden ist, geht schon daraus hervor, daß die hl. Theresia manchmal für ganz entgegengesetzte Meinungen Zeugnis ablegen soll.

Damit ist der Zweck eines Aufsatzes: Wesen und Wert der Beschauung nach Joseph a Spiritu Sancto, bestimmt. Er soll die Lehre nur dieses einen großen Theologen darstellen und die so gewonnene Ansicht durch die Autorität des Zeugen und durch das Gewicht seiner Gründe rechtfertigen. Nicht aber kann der Zweck sein, ohne jede Kritik die Ansichten dieses einen Autors zu übernehmen, sich für ein endgültiges Urteil auf ihn allein zu stützen, von ihm die restlose Antwort auf alle Fragestellungen zu erwarten.

Der Problembereich der Mystik ist sehr weit. Kommt man von außen an ihn heran, so wird man zuerst eine genaue Beschreibung des psychologischen Vorgangs wünschen. Sie wird von Joseph a Sp. St. nur unvollkommen gegeben. Es ist auch nicht die Absicht, die religiösen Entwicklungsstufen zur Mystik hin oder die der Mystik selbst zu schildern. Die unwesentlichen Zugaben der Visionen und Extasen sollen ebensowenig behandelt werden wie die übernatürlichen Wirkursachen der Beschauung, also in erster Linie die Geistesgaben. Was im Anschluß an Joseph a Sp. St. aber geboten werden soll, ist zuerst die Wesensbestimmung der christlichen Mystik, und fast mehr noch als die positive die negative, d. h. ihre Abgrenzung vom gewöhnlichen Gebet und der himmlischen Anschauung, ihre Beziehung zu Glaube und Liebe. Die zweite Frage, nach dem Wert der Beschauung, teilt sich in zwei Unterfragen: wie sich beschauliches und tätiges Leben verhalten, und wer zur Beschauung berufen ist.

---

censi praelectore accuratissime exacta. Apud Carolum Beyaert, Brugis (Belgii). Tomus I., XXX—369 p., 1924; tomus II., XXXII-794 p., 1925.

Der Autor, der uns darüber Aufschluß geben soll, gehört zu der berühmten mystischen Schule, die sich im Karmeliterorden an jene beiden spanischen Heiligen angeschlossen, die nicht weniger als taten- und erfolgreiche Reformatoren ihrer Orden, denn als hochbegnadete Mystiker bekannt sind: Johannes vom Kreuz, der im vergangenen Jahr den Titel eines Kirchenlehrers erhielt, und Theresia von Jesus. Bis ins 18. Jahrhundert hinein blühte diese Schule und zählte eine Anzahl bedeutender Theologen zu ihren Vertretern: Johannes a Jesu Maria († 1615), Thomas a Jesu († 1627), Hieronymus a Matre Dei († 1614), Philippus a Ss. Trinitate († 1671), Antonius a Spiritu Sancto († 1677) u. a. Joseph a Spiritu Sancto (1667—1736) ist eine ihrer letzten Zierden. Nach seiner Gelübdeablegung (Cordova 1683) war er neun Jahre Professor der Philosophie und Theologie, meist war er aber in der Ordensleitung tätig als Rektor, Provinzial, Definitor und schließlich als General der spanischen Kongregation. Während die Werke einiger seiner Mitbrüder schon seit längerer Zeit neu herausgegeben sind<sup>2</sup>, war das seine bislang nur mühsam in alten Bibliotheken zu finden. Seit drei Jahren haben seine Mitbrüder begonnen, es mit denen anderer Ordenstheologen in der „Bibliotheca Carmelitana“ nach den besten Handschriften zu veröffentlichen. Es ist das ein anerkanntes wertvolles und wirklich großes Unternehmen, sowohl wegen des Umfangs — sechs Bände, von denen bisher zwei erschienen sind — als wegen der Schwierigkeit der Quellenverifikation, da Joseph a Sp. St. nicht immer die gleichen Ausgaben auf seinen Reisen zur Hand hatte.

Was Joseph a Sp. St. auszeichnet, ist sowohl der reiche Inhalt, als die klare und gründliche Methode. Die meisten Vorfragen und Fragen der Mystik hat er sich gestellt und eingehend beantwortet. Den letzten Abschluß hat er aber dem Werk nicht geben können. Es fehlt der Traktat über die außergewöhnlichen Begleiterscheinungen der Mystik. Was vorhanden ist, hat er nach streng scholastischer Methode durchgearbeitet. Er beginnt mit der Aufstellung einer These und beweist diese ganz wie die theologischen und philosophischen Lehrbücher es tun, aus der Hl. Schrift, Tradition, Vernunftbegründungen. Der Traditionsbeweis gibt Zeugnis von seiner ungeheuren Belesenheit. Er stützt sich auf die großen Kirchenlehrer des Altertums: Augustin, Gregor, Chrysostomus, auf die mittelalterlichen und späteren Scholastiker: Thomas, Suarez, Cajetan, die Salmanticenser und Complutenser, auf die mystischen Schriftsteller: Theresia, Johannes vom Kreuz, die übrigen Lehrer des Karmelitenordens, den Jesuiten Alvarez de Paz und viele andere. So ist sein Werk ein Arsenal der mystischen Theologie und eine Zusammenfassung von 150 Jahren karmelitischer Arbeit auf diesem Gebiet. Keiner Frage geht Joseph a Sp. St. aus dem Weg. Er zerlegt sie bis ins Letzte, um jede Unklarheit zu meiden, und behandelt sie dann ohne Voreingenommenheit, ruhig abwägend. Natürlich hatten dem Werk auch kleinere Mängel an. Wir würden heute eine etwas knappere Fassung wünschen, einige damals aktuelle Fragen sogar ohne Widerspruch ganz missen. Trotzdem war es sicherlich das einzig richtige, das Werk so herauszugeben, wie es vorliegt. Was fehlt, z. B. nach der psychologischen Seite, läßt sich leicht durch Zuhilfenahme neuerer Autoren ergänzen.

---

<sup>2</sup> Philippus a Ss. Trinitate, *Summa Theologiae mysticae*, Bruxellis 1874; Antonius a Spiritu Sancto, *Directorium mysticum*, Parisiis 1904.

Unfraglich ist daher die Arbeit Josephs a Sp. St. auch heute noch eine Zierde des Karmel und eine würdige Schöpfung der zweiten Blüteperiode der Scholastik.

Im ersten Band gibt der Verfasser ein Compendium seiner ganzen Lehre (Mystica Isagoge) und beantwortet zwei Vorfragen: nach dem Gegenstand der mystischen Theologie und nach der Art der Leitung mystisch begnadeter Personen. Im zweiten Bande kommen die meisten wichtigen Probleme der Mystik zur Sprache. In den zwei folgenden werden die höheren Stufen der Beschauung eingehender behandelt, in den beiden letzten die mystischen Prüfungen. Den folgenden Ausführungen liegt vor allem der zuletzt erschienene zweite Band zugrunde<sup>3</sup>.

## I.

Man kann, sagt J., eine ganz allgemeine Begriffsbestimmung der Mystik als Erfahrungswissen, im Gegensatz zur Mystik als theologischer Disziplin, geben, so daß sie für jede Stufe des geistlichen Lebens paßt, Sie ist danach „das Gebet, in dem der „überunbekannte“ Gott uns kund wird durch genußreiche und süße Liebe zu ihm, den man innerlich sein eigen nennt“<sup>4</sup>. Schon der Anfänger, der Gott über alles liebt, hat ein Wohlgefallen an ihm, genießt und besitzt ihn<sup>5</sup>. Aber der eigentliche Begriff der Mystik ist doch enger und beschränkt sich auf die „Beschauung“, sei es auf die erworbene, sei es auf die eingossene<sup>6</sup>.

Was diese ist, macht zuerst ihr Gegenstand klar. Er kann, das steht für J. von vornherein fest, kein anderer sein, als der der theologischen Wissenschaft, nämlich Gott selbst.<sup>7</sup> Ja, noch vielmehr als in dieser ist Gott in jener der wesentliche Gegenstand, und alles andere nur insoweit, als es eine Beziehung zu Gott hat; denn dem mystischen, geheimnisvollen Erkennen offenbart sich noch mehr die Gott eigentümliche Erhabenheit über die Geschöpfe und die mit ihm verbundene Sehnsucht kann nirgends anders als in Gott Ruhe finden<sup>8</sup>. Diese an sich so selbstverständliche Gegenstandsbestimmung ist sicher heute am wenigsten überflüssig, wo das Wort Mystik nicht nur mit einem

---

<sup>3</sup> Bei den Textnachweisen für die Isagoge ist angegeben Buch und Randnummer: Is. 1, 24; für den Rest des I. bzw. für den II. Band Disputatio und Randnummer 1, 21; II, 3, 75.

<sup>4</sup> Is. 1, 21: Est oratio superignoti manifestativa per fruitivum ac suavissimum amorem ipsius intime possessi.

<sup>5</sup> Is. 1, 24. <sup>6</sup> I, 1, 3. <sup>7</sup> I, 1, 2. 8.

<sup>8</sup> I, 1, 10. 11: . . . non est ens creatum, quod terminus sit propensionis theologiae mysticae aut in quo conservationem et requiem inveniat; quin potius in illis vel violentiam patitur vel interitum.

pantheistischen Gottesbegriff, sondern auch mit vielen von Gott recht weit abstehenden Dingen in Verbindung gebracht wird.

Die erste wichtige Folgerung daraus ist für J., daß nicht einmal Christus seiner hl. Menschheit nach Hauptgegenstand der Beschauung ist<sup>9</sup>. Vielmehr ist die Betrachtung des Lebens und Leidens Jesu der Weg zur Beschauung seiner Gottheit: per Christum hominem ad Christum Deum, wie Augustin sagt<sup>10</sup>. Zu ihnen kehrt auch der Beschauliche zurück in den Zeiten, wo er seiner besonderen Gnade nicht teilhaft ist. In die Beschauung selbst tritt die heilige Menschheit Jesu ebenso wie alles andere Geschaffene nur ein, insofern in ihr die reine Gottheit widerstrahlt und auf den höchsten Stufen wird überhaupt nur diese geschaut, wie die großen Mystiker aussagen<sup>11</sup>. Die Gottheit wird von dem mystisch Begnadeten ihrem innersten und ganzen Wesen nach gesucht, nicht nach ihren Wirkungen oder nur nach einem bestimmten Attribut<sup>12</sup>.

Da aber auch die andern Teile der Theologie Gott zum Gegenstand haben, muß es eine bestimmte, unterscheidende Rücksicht geben, unter der die Mystik sich Gott zuwendet. Diese Rücksicht ist, gegenüber der einfachen Erkennbarkeit Gottes in der scholastischen Theologie, die seiner Erfahrbarkeit, man müßte genau sogar sagen, seiner Kostbarkeit<sup>13</sup>. Das drückt das Psalmwort aus: Kostet und sehet wie süß der Herr ist<sup>14</sup>, und viele ähnliche Schrifttexte und das lehren ausdrücklich der hl. Thomas<sup>15</sup> und der hl. Johannes vom Kreuz<sup>16</sup>.

Dieser Ansicht steht jedoch eine ernste Schwierigkeit entgegen, daß nämlich die sog. passiven Reinigungen, in der Nacht der Sinne und des Geistes, nach allgemeiner Anschauung zur Mystik gerechnet werden, ohne daß dabei die Lieblichkeit Gottes gekostet würde. Doch sind das nur vorübergehende Ausnahmestände, die nicht im Objekt ihren Grund haben, sondern im Subjekt, das für die Aufnahme des an sich beglückenden Gotteslichtes noch nicht genügend zubereitet ist<sup>17</sup>.

Das Wort: Erfahrbarkeit Gottes, bildet von selbst den Uebergang von der objektiven zur subjektiven Seite des mystischen Erlebnisses. Sie ist zum Verständnis bedeutend wichtiger und auch viel umstrittener. J. gibt als allgemeinste Grundlage die Kategorie an, der es einzureihen ist. Die Beschauung ist eine Tätigkeit, kein reines Erleiden. Das ist die Meinung der meisten Theologen<sup>18</sup>. Der Ausdruck des Areopagiten: *pati divina*<sup>19</sup>, ist richtig zu verstehen. Die in der Beschauung sind, „erleiden“ etwas, weil sie das übernatürliche Licht emp-

<sup>9</sup> I, 1, 21. <sup>10</sup> Tract. 13 in Jo; I, 1, 21. <sup>11</sup> I, 1, 134—139. <sup>12</sup> I, 1, 48.

<sup>13</sup> I, 1, 91: *ratio gustati seu experti ab anima*. <sup>14</sup> Ps. 33, 5.

<sup>15</sup> In Ps. 33; S. th. 1 q. 64 a. 1; 2, 2 q. 45 a. 2.

<sup>16</sup> El primer cantico espiritual, canc. 18 v. 2, ed. crit. II, 555; I, 1, 91—98.

<sup>17</sup> I, 1, 119—122. <sup>18</sup> II, 8, 44. <sup>19</sup> De div. nominibus PG 3, 648.

fangen und durch besondere Anregung des Hl. Geistes gerufen werden, nach seinem Antrieb die Geheimnisse der göttlichen Weisheit zu betrachten<sup>19</sup>. Aber damit ist, wie Suarez mit Recht sagt, die Tätigkeit des Verstandes und des Willens nicht aufgehoben, sondern nur der außergewöhnliche Einfluß des Hl. Geistes auf sie gekennzeichnet<sup>20</sup>.

Ebensowenig ist die Beschauung, wie überspannte Lobredner mindestens für ihre obersten Stufen in Anspruch nehmen, eine so unmittelbare Tätigkeit der Seele, daß Erkennen und Wollen ausgeschieden wäre und die Substanz allein und direkt mit Gott vereinigt würde. Zwar ist auch eine solche Vereinigung mit der Beschauung verbunden, durch das Wachstum der heiligmachenden Gnade, aber die Beschauung als psychisches Erlebnis, als freier, verdienstlicher Akt, geht von einer der beiden Fähigkeiten, dem Verstand oder dem Willen aus. Das gilt ja selbst von ihrer höchsten Vollendung im Himmel. Die Gegner haben sich hier täuschen lassen durch die Mahnung des Areopagiten, nicht bloß die Tätigkeit der Sinne, sondern auch die des Geistes aufzugeben<sup>21</sup>. Was dieser sagen will, ist nur, — so legt ihn J. mit Thomas und den andern Scholastikern orthodox aus — daß für den Mystiker die Zeit des Denkens in Bildern und Syllogismen vorüber sei und dem Schauen Platz gemacht habe<sup>22</sup>. Damit hat J. die quietistische Auffassung vom Ruhen der Seelenkräfte entschieden zurückgewiesen, wie es der allgemeinen kirchlichen Lehre entspricht. „Eine solche Untätigkeit“, sagt er mit einem andern Theologen, „möchte ich eher den Ruin der Beschauung nennen als Beschauung“<sup>23</sup>.

Auf dieser vitalistischen Grundlage, wie J. sich selbst ausdrückt<sup>24</sup>, erhebt sich das Lehrgebäude seiner mystischen Theologie. Sein zen-

---

<sup>19</sup> II, 8, 50: illi enim contemplativi aguntur et agunt. Aguntur quidem, quia lumen supernaturale recipiunt quo contemplantur.

<sup>20</sup> II, 8, 51; Suarez, de religione I. 2 cap. 12 n. 18: Est ergo vitalis illa passio, unde non est sine intellectus et voluntatis efficientia. — Daß J. mit dem hl. Thomas die Beschauung als actio immanens nicht in die aristotelische Kategorie der actio, sondern der qualitas einreihet, da er jene der actio transiens vorbehält, ist hier von geringer Bedeutung.

<sup>21</sup> De myst. theol. PG 3, 997.   <sup>22</sup> II, 12, 1—12.

<sup>23</sup> Raph. de la Torre O. P., in S. th. 2, 2 q. 82 a. 3 disp. 1 n. 5: Ego hanc cessationem ab omni actu potius appellarem ruinam et casum contemplationis quam [contemplationem]; II, 12, 12.

<sup>24</sup> II, 8, 46: contemplatio est „vere actio vitalis, seu quod idem est, vere vita actualis“.

traler Lehrsaß lautet: Das mystische Erlebnis gehört wesentlich der Erkenntnisphäre an, nicht der des Wollens oder Fühlens<sup>25</sup>. Einen strengen Schriftbeweis führt J. mit kluger Zurückhaltung nicht. Er verwendet die Hl. Schrift nur indirekt dadurch, daß er sagt, die Beschauung sei ein Vorgeschmack der ewigen Seligkeit, diese aber bestehe im Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht<sup>26</sup>. Denn er weiß, daß die der seinen entgegengesetzte Ansicht sich gerade auf den Unterschied zwischen himmlischem und irdischem Gottesbesitz beruft<sup>27</sup>. Mit um so mehr Recht kann er den hl. Thomas und die Mehrzahl der theologischen und mystischen Lehrer (Bernhard, Bonaventura, Joh. vom Kreuz mit allen Mystikern und Scholastikern des Karmel, Joh. a. S. Thoma O. P., Vallgornera O. P., Godinez S. J.) als seine Autoritäten anführen<sup>28</sup>. Nach dem Aquinaten ist die Kontemplation ein einfaches Schauen der göttlichen Wahrheit<sup>29</sup>. Wollten wir diese Definition in unserer Frage für eine bloße Tautologie halten, da es sich ja gerade darum handle, ob das Schauen und nicht sonst etwas der Kern des mystischen Erlebnisses sei, so kann auch hier J. auf den hl. Thomas hinweisen, der ausdrücklich sagt: Die wesentliche Tätigkeit des beschaulichen Lebens geht vom Intellekt aus, während der Wille nur zu ihr antreibt<sup>30</sup>. Indirekt ergibt sich das gleiche aus der Tatsache, daß die Mystik allgemein als Wissen und Wissenschaft bezeichnet wird, als die höchste Wissenschaft, die von den göttlichen Dingen, die Weisheit heißt<sup>31</sup>.

J. ist sich wohl bewußt, daß gegen seine Auffassung oder genauer gegen seine Beweisführung manche Schwierigkeiten vorliegen und behandelt sie ausführlich. Der stärkste Einwand ist der, daß doch, wenigstens hienieden, unsere Vollkommenheit in der Liebe bestehe, nicht in der Höhe unserer Erkenntnis. Das ist allgemein zugegeben und schon klar enthalten im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes. J. erwidert darauf, die Liebe sei nur in gewissem, beschränktem Sinn vollkommener als die Erkenntnis, nämlich ihrer Verdienstlichkeit nach. Ihrem physischen Sein nach ist aber die Erkenntnis vollkommener. Dem ist sicher so im Himmel, wo wir Gott durch die Schau von Angesicht ganz besitzen und selig sind. Die irdische Beschauung ist jedoch ein Vorgeschmack davon. Diesem wirklichen Gottesbesitz steht nun in der Liebe ein bloß affektiver, also geringerer, gegenüber<sup>32</sup>, der eine Ergänzung von einem ist, aber nicht sein Wesen<sup>33</sup>.

---

<sup>25</sup> II, 12, 29: *Intellectus est principium proximum contemplationis divinae.*

<sup>26</sup> II, 12, 17, 34. <sup>27</sup> II, 12, 21—26. 35—36. <sup>28</sup> II, 12, 48—55.

<sup>29</sup> II, 12, 15; S. th. 2, 2 q. 180 a. 5: *contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis.* <sup>30</sup> II, 12, 30; S. th. 2, 2 q. 180 a. 1. <sup>31</sup> I, 1, 142—165; S. th. 2, 2 q. 9 a. 2.

<sup>32</sup> II, 12, 23. <sup>33</sup> II, 12, 20.

Man wird nicht behaupten können, daß diese Lösung vollständig befriedigt. Sie macht ebenso wie der Einwand eine Voraussetzung, die schwer beweisbar ist, daß nämlich Mystik notwendig die höchste menschliche Tätigkeit besage und deswegen der Erkenntnis angehöre. Von Aristoteles und vom Areopagiten her ist das begreiflich, die die christliche Liebe nicht oder nicht genügend kannten. Auf den Aquinaten kann sich diese Auffassung kaum berufen, da er einfach sagt, hienieden sei die Liebe vollkommener als die Erkenntnis; denn diese ziele auf Gott, wie er in uns ist, d. h. in unserem aus den Geschöpfen gewonnenen Erkenntnisbild, jene aber auf Gott, wie er in sich ist<sup>34</sup>. Richtiger ist es wohl, die Wertfrage von der Frage nach dem Wesen ganz zu trennen. Um diese zu beantworten, genügt es, auf das fast übereinstimmende Zeugnis der Theoretiker und Praktiker der Mystik hinzuweisen und die Einwände vom Wert her als nicht zur Sache gehörig abzulehnen. Da Erkennen, Fühlen und Wollen bei der Beschauung tätig sind, muß man als wesentliches Element das bezeichnen, das ihr allein eigentümlich ist und sie klar von allen andern seelischen Erlebnissen scheidet. Das ist aber die „intuitive“ Erkenntnis. Daher nennt man tatsächlich nur den einen Mystiker, der diese Erkenntnis hat, auch wenn seine Gottesliebe weniger hoch sein sollte, und umgekehrt einen großen Heiligen keinen Mystiker, wenn ihm diese Gabe fehlt; man kann sie auch gar nicht anders charakterisieren, weil dem Fühlen und dem Wollen so klar umrissene Artunterschiede fehlen.

Was für eine Art von Erkenntnisakt die Beschauung ist, lehrt J. mit der den Scholastikern geläufigen Formel, die schon angeführt wurde: sie ist ein einfaches Schauen der Wahrheit. Das einfache Schauen scheidet sie vom mündlichen und besonders vom gewöhnlichen betrachtenden Gebet<sup>35</sup>. Diesem ist der Gedankenfortschritt wesentlich, und nur der Affekt hält länger an. Doch gibt es Uebergangsstufen von der Betrachtung zur (erworbenen) Beschauung. J. lehrt das ausdrücklich, wenn er sagt, daß diese durch Uebung erlangt wird<sup>36</sup>. Es ist auch ganz natürlich, daß auf das Verarbeiten der religiösen Wahrheiten ein stilles Ausruhen bei ihnen folgt.

J. begnügt sich nicht mit dieser allgemeinen Bestimmung der Mystik. Er bemüht sich vielmehr, ein möglichst konkretes und individuelles Bild von ihr zu entwerfen. Zumal was er über ihren Ursprung sagt, dient dazu, gleichzeitig Wesen und Inhalt besser zu kennzeichnen. Er steht mit den besten Theologen zusammen, wenn er lehrt, die Beschauung sei ein Akt des Glaubens, der von den Gaben des Hl. Geistes ein höheres Licht empfängt<sup>37</sup>. Der Inhalt wird ihm also vom Glauben

---

<sup>34</sup> S. th. 1 q. 82 a. 3. <sup>35</sup> Is. 4, 19. 20; II, 12, 94.

<sup>36</sup> Is. 4, 22; S. th. 2, 2 q. 180 a. 3; II, 8, 77: iste habitus (contemplationis activae est acquisitus per frequentes actus meditationis, qui talem habitum causant.

<sup>37</sup> II, 13, 15: Fides illustrata donis est habitus proxime eliciens divinam contemplationem

geboten, von ihm hat er auch seine unbedingte Sicherheit; dagegen unterscheidet er sich vom einfachen Glauben durch seine Klarheit. Der Glaube ist ja eine dunkle Erkenntnis. Was er auf Gottes Autorität hin annimmt, wird erst im Jenseits klar erfaßt und aus der Sache selbst verständlich.

Hienieden aber werfen die Geistesgaben, die dem theoretischen Verstand zuteil werden: Weisheit, Verstand und Wissenschaft, ein helleres Licht auf den Glaubensinhalt. Allerdings, und das betont J. mit Thomas und den meisten Gottesgelehrten sehr eindringlich, alten, und wir können auch sagen, modernen Irrtümern gegenüber, sie besitzen nicht die Kraft des Glorienlichtes, so daß sie uns eine unmittelbare Gottesschau ermöglichen, wäre es auch nur eine abgeschwächte<sup>37a</sup>. Was sie uns geben, muß man eine negative Gottesschau nennen, eine eigentümlich eindringende Erkenntnis, was Gott nicht ist, nämlich nichts von allem, was unter die Sinne fällt, nichts, was überhaupt geschöpflich ist<sup>38</sup>. Diese Lehre entspricht nicht nur der Hl. Schrift, die uns einfach sagt, daß wir hienieden im Glauben wandeln und nicht im Schauen<sup>39</sup> und der Theologie, die nur in ganz wenigen Fällen eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel annimmt<sup>40</sup>, sondern auch den Aussagen der Mystiker.

Inhaltlich bieten diese nichts über den Glauben hinaus, und die große Helligkeit, in der sie sich der gewöhnlichen Glaubenserkenntnis gegenüber befinden, bleibt ein mystisches, unaussprechliches Dunkel. Nur wo sie Sinneseindrücke empfangen, vorzüglich in den Visionen, haben ihre Erlebnisse einen neuen positiven Inhalt. Aber das ist nur eine Beigabe zur Mystik, nicht diese selbst. — Ganz folgerichtig setzt für J. die Beschauung keine eingegossenen, d. h. wunderbar mitgeteilten Erkenntnisbilder (*species infusae*) als Mitursache voraus, wie sie etwa Christus ein vollkommenes Wissen gaben, ehe er noch durch Erfahrung seine Erkenntnis bereichert hatte<sup>41</sup>. Ebenso wenig ist sie eine notwendig von allen sinnlichen Elementen

---

<sup>37a</sup> II, 13, 17. 68; II, 14, 21: *nec suprema huius viae contemplatio esse potest immediata visio Dei*; II, 14, 30: *Non datur species creata quidditative abstractivae Deum representans.*

<sup>38</sup> II, 7, 104; II, 12, 110; II, 13, 34: *evidentia mystica non est evidentia intrinseca et positiva videns quid objectum sit seu connexionem inter praedicatum et subjectum, sed est evidentia extrinseca et negativa, quatenus de objecto scitur quid non sit* II, 13, 36; S. th. 2, 2 q. 8 a. 7. <sup>39</sup> 2. Kor. 5, 7.

<sup>40</sup> II, 1, 9; S. th. 1 q. 12 a. 11; S. th. 2, 2 q. 175 a. 3; ib. q. 180 a. 5; Th. nennt Moses und Paulus als solche, die vorübergehend Gott unmittelbar geschaut hätten.

<sup>41</sup> II, 14, 1. 12; „*Ad contemplationem fidei non requiruntur species intelligibiles entitative supernaturales*“, sed solum „*ad contemplationem, quae est actus scientiae infusae*“.

und jeder Phantasiefähigkeit gereinigte Schau<sup>41</sup>, also eine Art Engelerkenntnis: denn das alles ist für das Schauen, was Gott nicht ist, überflüssig. Nur für die höchsten Stufen der Mystik läßt J. die Möglichkeit einer rein geistigen Erkenntnis offen, um aber erst bei späterer Gelegenheit die Frage genauer zu behandeln<sup>42</sup>. Er weist auch, wenngleich nicht mit diesen ausdrücklichen Worten, darauf hin, daß Mystik kein „Gegenwartserlebnis“ ist, wie man es heute oft darstellt. Ein Gegenwartserlebnis haben heißt nämlich, jemand als existierend vor sich wahrnehmen, mit den Sinnen oder mit dem Geist. Die Existenz Gottes ist aber der Erfahrung unzugänglich; denn bei ihm sind Wesen und Existenz real und begrifflich dasselbe. Wer also seine Existenz erlebte, würde auch sein Wesen schauen, wie es ist<sup>43</sup>. Das wirklich Gegenwärtige ist also nur eine Wirkung Gottes, die aber so eigentümlich ist, daß sie die unmittelbare Folgerung auf ihren Urheber gestattet. Welches diese Wirkung ist, werden wir am Schluß des Abschnittes sehen.

Handelte es sich in der Mystik bloß um den reinen Begriff des „Schauens, was Gott nicht ist“, so wird den wohl keine Wissenschaft, sondern nur die Erfahrung weiter klar machen können. Aber von einer andern Seite dringt J. etwas weiter vor, indem er nämlich die verschiedenen Arten der Mystik scheidet und beschreibt: eingegossene und erworbene, übernatürliche und natürliche, religiöse und nicht religiöse. Allen modernen Versuchen, die Mystik restlos natürlich zu erklären, steht sein Satz entgegen, daß es wenigstens auch eine streng übernatürliche Mystik gibt. Er meint damit ausdrücklich nicht nur jene Uebernatürlichkeit, wie sie jedem Tugendakt im Stande der Gnade zukommt, sondern eine wunderbar eingegossene und als solche wahrnehmbare Gabe. Das einstimmige Zeugnis der Väter und Theologen ruft er für diese Behauptung an<sup>45</sup>. Mit seiner ganzen Ordensschule ist J. ferner der Ansicht, daß es neben der eingegossenen Beschauung noch eine erworbene gibt. Er beruft sich dafür noch auf andere Autoren, wie den Areopagiten, den Aquinaten, Richard von St. Viktor, Gerson, und auf die vernünftige Ueberlegung, daß, wenn schon jede Wissenschaft ihr „einfaches Schauen“ habe, doch zu allererst die höchste, die mystische Theologie<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> II, 14, 5: *contemplatio fidei procedit per conversionem ad phantasmata.*

<sup>43</sup> II, 14, 12. 16.

<sup>44</sup> II, 14, 46: *Repugnat pro quacumque contemplatione species impressa immediate representativa Dei quoad an est; II, 9, 57.*

<sup>45</sup> II, 7, 1: *Datur contemplatio infusa. Assertum hoc unanimi omnium Patrum et doctorum suffragio comprobatur; II, 8, 7: contemplatio infusa non comparatur nostra industria, nec possumus, quamquam velimus, illam habere, sed est ex mera liberalitate donantis.*

<sup>46</sup> II, 7, 4: *Datur contemplatio acquisita seu activa.*

Damit anerkennt J. hier und ähnlich an andern Stellen<sup>46</sup> eine natürliche Beschauung, und zwar nicht bloß eine religiöse, sondern auch eine wissenschaftliche; er würde daher vermutlich ebensowenig Schwierigkeit gefunden haben, eine künstlerische Beschauung für möglich zu erklären. Sein Grund ist, daß dem voranschreitenden Nachdenken ganz von selbst das ruhende Beschauen der Wahrheit folgt, gelegentlich ein so intensives, daß es eine natürliche Ekstase zur Folge hat. Sokrates und Plato hätten solches erfahren<sup>47</sup>. Doch unterscheidet sich die religiöse Beschauung von der wissenschaftlichen in der Weise, daß sie zum Ausgangspunkt und zum Ziel Akte des Wollens und Fühlens hat, Liebe und Freude<sup>48</sup>. Noch etwas genauer drückt er sich ein andermal aus. Die Liebe, sagt er, kann sich auf doppelte Art mit der Beschauung verbinden, einmal indem man aus Selbstliebe liebt, weil man Gewinn, also größere Erkenntnis, Befriedigung des Wissensdranges dabei hat, oder indem man selbstlos nur ihren Gegenstand, Gott, liebt. Das erste ist die Beschauung der Philosophen, das zweite die der Heiligen<sup>49</sup>.

Hat es damit auch den Anschein, als spreche J. wenigstens praktisch dem Nichtchristen die religiöse Beschauung ab, so unterscheidet er theoretisch doch innerhalb dieser nochmals eine natürliche und eine übernatürliche. Uebernatürlich ist in erster Linie die eingegossene Beschauung, aber ebenso die erworbene, die im Glauben und den Geistesgaben ihren Ursprung hat<sup>50</sup>.

Die theologische Beschauung, die J. als Beleg für die natürliche anführt, macht einige Schwierigkeiten. Denn auf der einen Seite möchte man sie als eine rein wissenschaftliche ansehen, die psychologisch sich in nichts auszeichnet vor jeder profanen; ist sie aber wirklich religiös, aus der Liebe und zur Liebe, so ist schwer einzusehen, weshalb sie neben der übernatürlichen aus dem Glauben entspringenden noch notwendig ist<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> II, 7, 17. <sup>47</sup> II, 7, 35; II, 11, 42. <sup>48</sup> II, 7, 18. <sup>49</sup> II, 12, 45.

<sup>50</sup> II, 13, 47: *Fides illustrata est habitus elicivus divinae contemplationis infusae et acquisitae.*

<sup>51</sup> J. hatte früher (I, 1, 168; II, 8, 68—70) gelehrt, die erworbene Beschauung sei ein Akt des *habitus theologicus* und daher innerlich natürlich; sein Hauptgrund war die allgemeine Ansicht der Theologen, Mystik sei eine Wissenschaft; später (II, 13, 15) stellt er fest, der Glauben mit den Geistesgaben sei Prinzip der eingegossenen und auch der erworbenen Beschauung. Diese könne man trotzdem in einem weitern Sinn als Wissenschaft bezeichnen (wegen ihren negativen Evidenz II, 13, 31—36). Schließlich anerkennt er sowohl eine (übernatürliche) Glaubensbeschauung, die Glaubenssätze zum Gegenstand hat, und eine (natürliche) theologische, von Glaubenssätzen und ihren theologischen Folgerungen (II, 13, 51—63).

Stärker als die mehr formelle Schwierigkeit drängt sich eine sachliche auf. J. hat das Vorhandensein einer erworbenen Beschauung neben der eingegossenen anerkannt und bewiesen; er sagt, daß jene in der Macht des Menschen stehe, diese aber nicht, daß es zwischen beiden keinen Uebergang gebe<sup>52</sup>. Da steht nun im Mittelpunkt der heutigen mystischen Diskussion die Frage: Worin unterscheiden sich erworbene und eingegossene Beschauung? Zunächst, so erwidert J., in ihrem Ursprung. Wohl gehen beide aus dem Glauben hervor, und in beiden sind die Gaben des Hl. Geistes wirksam. Aber deren Wirksamkeit ist bei der erworbenen Beschauung eine solche, die für die Wahrnehmung, die eigene und die fremde, nicht über die natürliche Tätigkeit der Seele hinausgeht. So unterscheiden sich auch natürliche und übernatürliche Tugendakte in der Regel äußerlich nicht. Bei der eingegossenen Beschauung dagegen ist diese Wirksamkeit auch äußerlich über menschliches Können hinausgehend und wunderbar. Der besonderen Wirkweise entspricht die besondere Wirkung; die eingegossene Beschauung erkennt ihren Gegenstand, Gott, viel klarer und vollkommener, gleichsam enthüllt, wie der hl. Thomas sagt<sup>53</sup>.

Hier führt, so muß man sagen, J. die Frage nicht voran. Denn er beschreibt diese größere Klarheit nicht näher. Wohl ist innerhalb der erworbenen Beschauung ein Unterschied faßbar, nämlich der zwischen affirmativer und negativer Beschauung. Jene ist ein einfaches Verweilen bei der vorher durchgedachten Wahrheit, diese ist die Einsicht, wie unbegreiflich ihr Gegenstand über alles Erkennen hinausliegt. Aber die eingegossene Beschauung bietet gleichfalls eine negative Einsicht<sup>54</sup>.

J. liefert an einer andern Stelle noch einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der Beschauung, wo er nämlich von ihrem Ausgangspunkt im Fühlen und Wollen spricht. Die religiöse Beschauung ist notwendig aus der Gottesliebe geboren und mündet in sie ein<sup>55</sup>. Das Fühlen nennt J. gewöhnlich ein Kosten oder Erfahren (*gustus, experientia*). Dabei unterscheidet er nicht, wie wir es jetzt tun, zwischen Empfindung und Gefühl oder zwischen Gefühl = Tastsinn und Gefühl = Lust bzw. Unlust, und das erschwert gelegentlich das Verständnis. Aber worauf es ihm ankommt, ist offenbar bloß das Gefühl ==

---

<sup>52</sup> II, 8, 90.

<sup>53</sup> II, 7, 8, 28; II, 8, 38; I, 1, 200; S. Th. In III Sent. dist. 34 q. 1 a. 2: Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur . . . <sup>54</sup> Is. 4, 53; I, 1, 153; II, 7, 8.

<sup>55</sup> II, 12, 19; bei Feststellung dieser Unterschiede läßt es J. etwas an Folgerichtigkeit und Durchsichtigkeit fehlen. (Vgl. Anm. 51.)

Lust. Es ist kein sinnliches Fühlen, sondern ein geistiges<sup>55a</sup>; es ist auch kein gegenstandsloses Fühlen und Lieben, wie man Mystik oft mißverstanden hat. Notwendig geht ihm ein Erkennen voraus, das ihm den Gegenstand gibt<sup>56</sup>. Mit dem Fühlen beginnt der mystische Zustand; erst kostet man und dann schaut man, wie J. mit Thomas im Anschluß an das Psalmwort: *Gustate et videte*, sagt<sup>57</sup>. Das macht, wie schon oben erwähnt, den Unterschied der Mystik von der Theologie aus, daß diese Gott als die Wahrheit, jene ihn als die Liebenswürdigkeit erfäßt<sup>58</sup>. Deshalb muß er von jener zuerst gekostet werden. Gleichfalls mit dem hl. Thomas bezeichnet J. diese Komponente aus dem Strebevermögen als ein „*inclinatio*“ und „*connaturalitas*“, wir können sagen, als einen übernatürlich eingepflanzten Trieb zu den himmlischen Dingen und als eine auf innerer Verwandtschaft beruhende Fähigkeit, sich in sie einzufühlen<sup>59</sup>. Das Gefühlserlebnis<sup>60</sup>, das nicht aus der vorhergehenden Erkenntnis zu erklären ist, folgt aus dem Glaubens- und Liebesstand der Seele mit Notwendigkeit, wenn auch nicht auf natürliche, sondern auf übernatürliche Weise<sup>61</sup>. In der eingegossenen Beschauung setzt mit ihr das wunderbare Wirken des Hl. Geistes und seiner Gaben ein<sup>62</sup>. Was es erreicht, vermag J. ähnlich wie die Mystiker mehr zu umschreiben als zu beschreiben: Keine andere Süßigkeit ist mit ihr zu vergleichen, im Gegenteil ist ihr gegenüber alles unschmackhaft und bitter<sup>63</sup>. Dem entspricht auch die Veränderung, die in der Erkenntnis vor sich geht; sie ist derart, daß im Vergleich zu ihr alle frühere als bloße Unwissenheit erscheint<sup>64</sup>. Das ist die Macht der Liebe und der göttlichen Süßigkeit, die den Verstand hellsehend macht und über sich selbst hinaushebt<sup>65</sup>. Stärkeres Fühlen und tieferes Erkennen ist auch in der erworbenen Beschauung vorhanden, aber dieses Uebermaß kommt ihm nicht zu und es erscheint nicht als etwa so einfachhin Neues und Anderes<sup>66</sup>.

Soweit führt uns Joseph a Spiritu Sancto in die Kenntnis des mystischen Erlebnisses ein. Er faßt einmal seine Gedanken sehr schön knapp zusammen: „Demnach richtet sich der Geist des gläubigen Mystikers auf Gottes Liebenswürdigkeit als auf seinen Mittelpunkt . . . Diese Er-

---

<sup>55a</sup> II, 9, 53. <sup>56</sup> I, 1, 99. 100. 176. <sup>57</sup> I, 1, 92.

<sup>58</sup> I, 1, 91. 96: *Deus ut „cognoscibilis“ — ut „amabilis“, oder „sub ratione gustati seu experti“.*

<sup>59</sup> I, 1, 9; II, 13, 33. <sup>60</sup> I, 1, 176: *notitia experimentalis*. <sup>61</sup> I, 1, 126. <sup>62</sup> I, 1, 100.

<sup>63</sup> I, 1, 100. 106. 114. 176. <sup>64</sup> I, 1, 93. <sup>65</sup> I, 1, 176. <sup>66</sup> I, 1, 109—114.

kenntnis bereitet ihm Wonne und dieser über alles begehrenswerten Wonne wendet sich der Wille zu, verkostet sie, fühlt sie, erfährt sie . . . Durch diese wonnevolle Erfahrung angelockt und über sich selbst hinausgehoben, wendet sich die Erkenntnis von neuem dem schon zuvor erkannten und nun verkosteten Gegenstand zu. Dieser letzte Akt ist es, in dem die Mystik besteht<sup>67</sup>, also im erkennenden Erfassen des gekosteten höchsten Gutes.

Wird die moderne Wissenschaft dieser Begriffsbestimmung der Mystik etwas hinzufügen können? Einiges wohl, aber kaum sehr viel. Vor allem die Psychiatrie hat hier kein Feld der Betätigung, wenn sie auch gelegentlich angerufen wird. Die ihr zugänglichen Phänomene sind ganz anderer Art. Es ist entweder ohnmachtsähnliches Aussetzen jeglicher geistigen Tätigkeit, oder es sind in der sinnlichen Sphäre liegende Vorgänge: Halluzinationen, Visionen, Ekstasen u. ä. Diese können aber nur zum Vergleich mit den Nebenerscheinungen der Mystik, nicht mit dieser selbst herangezogen werden. Dagegen kann sicherlich die weitere theologische Durchdringung und die Beschreibung der Mystiker noch manches dem Verständnis näher bringen, als es J. gelungen ist. Hierzu kann man wohl eine Folgerung rechnen, die er wenigstens nicht ausdrücklich gezogen hat, die aber jetzt bei vielen Annahme findet: Da auch die eingegossene Beschauung weder ein eigentliches d. h. unmittelbares Schauen Gottes ist, noch eine Engelerkenntnis, und doch über die natürlichen Fähigkeiten der Seele und ihre Wirksamkeit in der erworbenen Beschauung hinausgeht, so wird man das mystische „Kosten“, das ihrem Erkennen vorhergeht, als eine wunderbare Wirkung Gottes auf Gefühl und Willen ansehen müssen, die sich dem Verstand dann darbietet und ihn in der erlebten Wirkung die Ursache erfassen, d. h. Gott erfahren läßt. — Wenigstens das mystische Grunderlebnis dürfte damit genügend charakterisiert sein. Die verschiedenen Stufen der eingegossenen Beschauung hat J. den folgenden Bänden vorbehalten.

## II.

Das Interesse, das weiteste Kreise, in und außerhalb der Kirche, den mystischen Phänomenen entgegenbringen, richtet sich auf ihre möglichst eingehende Beschreibung und auf klare Abgrenzung von verwandten

---

<sup>67</sup> I, 1, 176.

Vorgängen, die sich auf nichtreligiösem Seelengebiet abspielen. Bei uns Katholiken ist dagegen eine andere Frage ebensowehr, wenn nicht noch mehr umstritten. Es ist die Wertfrage in der Mystik. Ganz allgemein gestellt, kommt sie schon in dem genannten Begriffspaar: „Logos und Ethos“ zum Ausdruck. Auf das Mystische beschränkt, wenn man Antwort heischt, ob alle Heiligen Mystiker seien und sein müßten? Ob jeder, der ernstlich nach Vollkommenheit strebt, mystische Gnaden erwarten darf, erleben soll? Ob nur die der erworbenen oder auch die der eingegossenen Beschauung? — Wertfragen haben immer dem Menschen tiefer an die Seele gegriffen als bloße Seinsfragen, sie waren daher auch immer der Trübung durch subjektive Meinung viel mehr ausgesetzt. Für uns, die wir noch der Zeit der Wertphilosophie nahe stehen und gerade religiöse Werte mit Sorgfalt gegeneinander abwägen, ist die Wertfrage von größerer Bedeutung, sie ist aber auch vielleicht mehr denn je einseitiger Beantwortung ausgesetzt. Daher tut es hier, mehr als im ersten Teil, not, nicht bloß die Ansicht unseres Autors kennen zu lernen, sondern auch die Gründe, die er für sie vorbringt. Was er zu sagen hat, sind sowohl theoretische Sätze über das Verhältnis von beschaulichem und tätigem Leben, als auch praktische über den Beruf zur Beschauung.

1. Wenn man beschauliches und tätiges Leben miteinander vergleicht, kann man die beiden Begriffe soweit fassen, daß sie außer dem irdischen auch noch das himmlische Leben des Menschen umschließen. Damit würde der seit dem Mittelalter bestehende Streit über den Primat von Verstand oder Willen berührt; er soll hier nicht weitergeführt werden. Es handelt sich vielmehr nur um das Diesseits: Ist auf Erden das beschauliche Leben wertvoller als das tätige? Außerdem muß eine Voraussetzung über den Wert der Liebe gemacht und so die Fragestellung noch mehr verengt werden. Es steht zwar nicht zur Entscheidung, ob die heidnischen Philosophen, vor allem Aristoteles, wirklich die Beschauung als den schlechthin höchsten Wert aufgefaßt haben; sicher ist aber dem Christen, daß auf Erden die Liebe das Höchste ist. Paulus stellt sie im ersten Korintherbrief ausdrücklich über Charismen und Glauben<sup>68</sup> und Thomas bestimmt sie als die Vollkommenheit und das Maß der Vollkommenheit des Menschen<sup>69</sup>. Nachdem dargetan ist,

---

<sup>68</sup> 1. Kor. 12, 31; 13, 13.    <sup>69</sup> S. th. 2, 2 q. 184 a. 1.

daß der Kern des mystischen Erlebnisses ein Erkenntnisakt ist und nicht Liebe, kann also die Beschauung nicht einfachhin an der Spitze der religiösen Akte des Christen stehen. Es wird vielmehr beim Vergleich von beschaulichem und tätigem Leben vorausgesetzt, daß die Auswirkungen beider sozusagen eingebettet sind in die Liebe und von ihr den übernatürlichen Wert erhalten, und dann erhebt sich die Frage, welche von beiden die wertvollere Äußerung der Liebe, welche das bessere Mittel zur Liebe ist. In ähnlicher Lage befinden wir uns bei Bewertung der evangelischen Räte; sie sind nicht die Vollkommenheit und machen den Menschen nicht unmittelbar vollkommen, aber sie sind ein Mittel dafür. — Trotz dieser einschränkenden Voraussetzungen macht sich bei Lösung unserer Frage immer noch etwas der Gegensatz von griechischer Wertschätzung der Wahrheitsschau und der christlichen der Nächstenliebe geltend.

Bevor J. sein Werturteil abgibt, beschreibt und umgrenzt er genau, was er vergleichen will: beschauliches und tätiges Leben. Beschauliches Leben ist nicht dasselbe wie Beschauung, und tätiges Leben nicht dasselbe wie Tätigkeit. Keiner, der im tätigen Leben steht, wird nicht gelegentlich sich der Wahrheitsforschung widmen, und den Beschaulichen zwingt schon die Not des Lebens, äußere Tätigkeiten zu verrichten. Die Unterscheidung gilt also nur von dem, was der eine und der andere hauptsächlich im Auge hat und womit er sich an erster Stelle beschäftigt<sup>70</sup>. Als oberste und allgemeinste Arten der Lebensführung kommen nur zwei in Betracht; es sind die, die schon die Griechen unterschieden haben: Theorie und Praxis, innerseelische und seelisch-körperliche Tätigkeit<sup>71</sup>. Nur handelt es sich in unserem Zusammenhang nicht um jede Art von Betätigung, sondern um religiöse oder wenigstens religiös geweihte profane Tätigkeit. Denn ein Vergleich von rein weltlicher Arbeit und religiöser Beschauung erübrigt sich, und der von Handarbeit und weltlicher Wissenschaft geht den Philosophen an. Wohl läßt sich der religiös aufgefaßte Beruf des Handwerkers recht gut mit dem des Mönchs vergleichen, aber meist haben die Theologen den Gegenstand noch enger gefaßt und beschauliche und tätige Ordensleute gegenübergestellt.

Diese Zweiteilung findet J. in der Vernunft begründet — es gibt bloß einen spekulativen und einen praktischen Verstand, nur eine Richtung aufs Innere und eine aufs

---

<sup>70</sup> II, 10, 12.    <sup>71</sup> II, 10, 17—19.

Aeußere;<sup>72</sup> — und in der Glaubenslehre [durch verschiedene Vorbilder ausgedrückt. Am meisten genannt werden Maria, die zu den Füßen Jesu sitzt und seinen Worten lauscht, und Martha, die sich um viele Dienstleistungen bemüht. Rachel, die schöne, und Lia, die fruchtbare, werden allegorisch im gleichen Sinn gegenübergestellt. Unter den Aposteln ist Johannes der kontemplative, Petrus der aktive. Thomas findet auch in Maria und Joseph die beiden Leben versinnbildet<sup>73</sup>.

Die Frage, ob beide Lebewesen in einer Person sich vereinigen lassen, beantwortet J. bejahend; er hat ja die „gemischten“ Orden als Beweis dafür. Aber er meint, ein Mensch vermöge nicht beide Ziele sich als Hauptziele vorzustecken, vielmehr müßte er das aktive dem kontemplativen unterordnen<sup>74</sup>. Dem entspricht die gewöhnliche Auffassung der Theologen, daß die Arbeit der Seelsorgsorden sozusagen ein Ueberfließen des inneren Reichtums an den Nächsten sei<sup>75</sup>.

Man könnte wohl meinen, auch die Werke der leiblichen Barmherzigkeit verdanken der in der Betrachtung gesammelten Liebe ihren Ursprung; und man müsse Genossenschaften mit solcher Tätigkeit auch gemischte Orden nennen, nicht aktive; aber hier besteht doch nicht die notwendige Verbindung zwischen Innerem und Aeußerm wie dort. Ihrer ethischen Seite nach setzt etwa die Krankenpflege ebenso das Gebetsleben voraus wie die Verkündigung des Gotteswortes, aber dieses verlangt die Betrachtung der religiösen Wahrheiten, um überhaupt möglich zu sein<sup>76</sup> und dazu eine viel tiefere gedankliche Durcharbeitung derselben.

Sind so beschauliches und tätiges Leben ihrer Hauptbeschäftigung nach klar geschieden, so kommen sie doch in vielem andern überein. Die Beschauung bedarf als Vorbereitung fast alles dessen, was zum tätigen Leben gehört, zunächst die Uebung der sittlichen Tugenden, um das Auge der Seele zu reinigen, ferner Lesung und Erwägung, um den Gegenstand, den man geistig anschauen will, kennen zu lernen<sup>77</sup>. Gemeinsam ist beiden auch die innere Willenstätigkeit der Liebe<sup>78</sup>.

J. geht nun daran, sein Werturteil zu fällen. Es lautet: Das beschauliche Leben ist an Würde dem tätigen überlegen. Er macht seinen Beweisgang dadurch bedeutend klarer und sicherer, daß er die beiden einander gegenübergestellten Werte unter einer dreifachen Rücksicht betrachtet, ihrem metaphysischen, physischen und moralischen Sein nach.

Das metaphysische Sein der beiden Lebensarten ist ausge-

---

<sup>72</sup> II, 10, 13. <sup>73</sup> II, 10, 17, 25. <sup>74</sup> II, 10, 28, 31.

<sup>75</sup> II, 10, 32; S. th. 2, 2 q. 188 a. 6: opus vitae activae, quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio.

<sup>76</sup> II, 10, 28. <sup>77</sup> II, 10, 14, 15. <sup>78</sup> II, 10, 23.

drückt durch ihren reinen Begriff. Daß das beschauliche Leben seinem Begriff und Wesen nach das höhere sei, hat Thomas von Aquin ganz klar gesagt und Christus selbst ist Zeuge dafür, wo er Maria gegen die Schwester in Schutz nimmt und ihren Teil als den besseren bezeichnet<sup>79</sup>. Von den vielen von Thomas vorgebrachten Gründen behandelt J. einige etwas ausführlicher<sup>80</sup>. Zuerst ist das Erkenntnisvermögen das höchste unter den Seelenfähigkeiten. Für unsern Fall wenigstens, sagt J. mit Recht, gilt das auch dann, wenn man den Willen höher stellt, weil er sich in der Liebe inniger mit Gott verbinde als der Verstand. Denn die Liebe gehört notwendig mit zur Beschauung. Und wirklich muß jeder zugeben, daß die Vernunft höher steht als der Wille, insofern er Prinzip unseres äußern Wirkens ist. Dazu kommt als Zweites, daß die Beschauung Gott zum unmittelbaren Gegenstand hat, die Tätigkeit den Nächsten, also etwas Geringeres. Endlich ist die Beschauung, zum mindesten die der Ewigkeit, das Ziel der Tätigkeit auf Erden und die irdische Beschauung hat mit diesem Ziel eine größere Verwandtschaft als das äußere Tun. Darum muß sie wertvoller sein. — Diese Gründe muß man wohl als durchschlagend bezeichnen und man kann sich die weitere Auseinandersetzung, ob Erkennen oder Lieben den Vorrang habe, vollständig sparen. — Recht zutreffend weist J. noch die Einwände zurück, das tätige Leben sei doch nützlicher und verlange mehr Opfer: Der Nutzen für die vielen macht ebensowenig den absoluten Wert der Beschauung aus wie die Anstrengung; was aber letztere betreffe, seien die Leiden, die man durchmachen müsse, um auf den Einigungsweg zu gelangen, weit größer als die, die äußere Tätigkeit mit sich bringe<sup>81</sup>. Dem, der diese überwunden hat, ist aber gerade die einzigartige Freude, die mit der Beschauung verbunden ist, ein neuer Beweis, daß sie etwas Höheres sein muß als jede andere Tätigkeit. Schon als Tun befriedigt sie, weil Anschauen der Wahrheit Abschluß und Krone des menschlichen Erkenntnisprozesses ist; zu meist beglückt sie aber durch ihren Gegenstand, das höchste Gut. In dieser Wissenschaft der Liebe<sup>82</sup> überströmt Gott Verstand und Willen mit unbeschreiblicher Süßigkeit. Zu ihrem Preis wiederholen die mystischen Schriftsteller das Lob der Weisheit im Alten Testament: Ich habe

<sup>79</sup> II, 10, 43. 48; die exegetische Frage betr. Luk. 10, 42 soll hier nicht weiter erörtert werden.

<sup>80</sup> II, 10, 49—54. <sup>81</sup> II, 10, 70. 73. 78.

<sup>82</sup> Joh. v. Kreuz, *Cantico espiritual*, Canc. 27 v. 2, Ed. crit. II, 306.

sie Königreichen und Thronen vorgezogen und Reichtümer ihr gegenüber für nichts geachtet . . .<sup>83</sup> Selbst die mystischen Prüfungen haben wegen der Loslösung vom Irdischen und der engeren Vereinigung mit Gott, ihren Trost und ihre Befriedigung<sup>84</sup>.

Fast unmittelbar ergibt sich aus dem Vorigen ein Vorzug für die Beschauung, der zu ihrer Verwirklichung in der physischen Ordnung gehört: Die Beschauung ist dauerhafter als die Tätigkeit. Diese hört mit dem Ende des Lebens auf, jene wird die ganze Ewigkeit hindurch fortgesetzt<sup>85</sup>. Der äußere Grund ist Christi Wort an Maria, ihr Teil werde ihr in Ewigkeit nicht genommen werden, der innere Grund die reine, nur lustbringende Vollkommenheit der Beschauung gegenüber der gemischten, leidvollen, die die irdische Tätigkeit ihrem Begriff nach besagt. Zwar hat hienieden auch die Beschauung ihre Grenzen und ihre Mühen, aber das kommt nicht von der geistigen Fähigkeit, sondern vom Körper, der die Seele beschwert<sup>86</sup>.

Wundernehmen könnte es, daß auch die moralisch-religiöse Wertung J.s zugunsten der Beschauung ausfällt. Zunächst möchte man sich fragen, ob ihr überhaupt ein solcher Wert zukommt, da sie doch wesentlich ein Erkenntnisakt ist. Aber wir wissen ja, daß auch eine unserer höchsten Tugenden, der Glaube, wesentlich dem Erkenntnisvermögen zugehört. Die eingegossene Beschauung ist in ihrem Kern wohl Gabe Gottes und der Freiheit nicht unterworfen. Aber Mystik ist keine rein philosophische Wahrheitserfassung, sondern religiöse Beschauung. Sie hat im Glauben, in der Liebe, in den Geistesgaben, ihren Ursprung, sie wird gesucht, um Gott zu verehren, Erkenntnis und Willen religiös zu vervollkommen, und hauptsächlich, um sie aufs innigste mit Gott zu vereinigen<sup>87</sup>. Kann also darüber kein Zweifel bestehen, so bleibt noch eine zweite Schwierigkeit, die J. selbst erhebt. Er hatte nämlich früher gesagt, daß das Verdienst von der Liebe komme, mit der die Werke des tätigen und beschaulichen Lebens geübt werden, und daß daher ein mit größerer Liebe verrichtetes äußeres Werk verdienstlicher sei als innere Arbeit aus geringerer Liebe<sup>88</sup>. Und doch stellt er den Satz auf: Das beschauliche Leben ist verdienstlicher als das tätige<sup>89</sup>. Den scheinbaren Gegensatz, in dem er sich dabei be-

<sup>83</sup> Sap. 7, 8—12; II, 9, 1—2, 33—39. <sup>84</sup> II, 9, 73—75. <sup>85</sup> II, 10, 108.

<sup>86</sup> II, 10, 108. 111. 140. <sup>87</sup> II, 9, 11. 26; Suarez, De rel. I. 2 c. 9 nn. 9. 10.

<sup>88</sup> II, 10, Einl. zu Quaestio 4. <sup>89</sup> II, 10, 79.

findet, hebt er dadurch auf, daß er eine doppelte Verdienstlichkeit unserer Werke unterscheidet, die aber beide in der Liebe ihre Wurzel haben; die eine hat in den subjektiven Bedingungen ihren Ursprung, mit der wir das Werk verrichten, die andere kommt dem Werk objektiv zu. Es ist nun unleugbar, daß es solche objektiven Wertunterschiede gibt, daß etwa Gottesverehrung eine höhere Tugend ist als Mäßigkeit, Liebe eine höhere als Gerechtigkeit, immer natürlich abgesehen von konkreten Umständen und Notwendigkeiten. Von dieser Erwägung aus argumentiert nun J. mit dem hl. Thomas: Die Beschauung geht ihrem Wesen nach von der Gottesliebe aus, die Werke des aktiven Lebens von der Nächstenliebe, die jener erst an zweiter Stelle folgt<sup>90</sup>. J. glaubt sich auch auf die Hl. Schrift für seine Ansicht berufen zu können; denn, so sagt er wohl mit Recht, wenn Christus den Anteil der Maria den bessern nennt, so will er kein philosophisches Werturteil aussprechen, sondern ein moralisches<sup>91</sup>. Am klarsten nimmt aber hierzu der hl. Johannes vom Kreuz Stellung, wo er die Stelle aus dem Hohen Lied erklärt: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, die Geliebte nicht aufzuwecken, bis sie selbst will“<sup>92</sup>. Eine Seele, sagt er, die in die höchste Beschauung versenkt ist, soll man nicht ohne verpflichtende Notwendigkeit auch zu den wertvollsten äußern Werken abrufen. „Denn kostbar ist vor Gott und der Seele auch nur ein Geringes dieser reinen Liebe, und sie bringt der Kirche größern Gewinn, wengleich sie anscheinend untätig ist, als alle andern Werke zusammen . . . Die sehr tätig sind und mit ihren Predigten die ganze Welt zu bekehren meinen, sollen sich merken, daß sie der Kirche mehr nützen und Gott mehr gefallen (außer dem guten Beispiel, das sie dabei geben), wenn sie selbst die Hälfte ihrer Zeit mit Gott im Gebet zubrachten, wengleich sie nicht zur höchsten Beschauung gelangen<sup>93</sup>. Sicher gibt das Vorgehen der großen Apostel, die viele Stunden dem Gebet widmeten, dem großen Mystiker recht. Um den Einwand zu zerstreuen, die Beschauung sei doch eher ein Lohn als ein Verdienst, fügt J. noch bei, sie sei allerdings ein Lohn und ein Vorgeschmack des Himmels, besonders im Verhältnis zum tätigen Leben, aber darum sei sie doch Vorbereitung und Verdienst für die ewige Beschauung, und mit großen Mühen verbunden<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> II, 10, 85. <sup>91</sup> II, 10, 79. <sup>92</sup> Hohel. 3, 5.

<sup>93</sup> II, 10, 80; Joh. v. Kreuz, Ed. crit. II, 312—13. <sup>94</sup> II, 10, 86—94.

Ganz inkonsequent muß es nach diesem Werturteil, wenigstens auf den ersten Blick, erscheinen, daß J. dem beschaulichen Leben etwas vorzieht, und zwar gerade die Verbindung von beschaulichem und tätigem Leben. Denn wie kann die höhere Tätigkeit mit der niedern zusammen wertvoller sein als die ausschließliche Beschäftigung mit der höhern? — J. gibt drei Möglichkeiten dieser Verbindung an. Die erste ist, daß beschauliche Ordensleute, etwa die Kartäuser, nebenbei auch Werke der Liebe üben, durch Almosengeben u. a. Ähnlich ist es mit der Handarbeit der Laienbrüder in beschaulichen Klöstern. Diese Fälle scheiden aber aus, weil das Hauptziel dieser Orden die Beschauung ist und sie von da ihre Bewertung haben, nicht von der Nebenbeschäftigung<sup>95</sup>. Die zweite ist jene höchste Art der Beschauung, die man „geistliche Vermählung“ nennt. In ihr vermögen die so begnadeten Seelen äußere Arbeiten zu verrichten, ohne in ihrer Beschauung gestört zu werden. Aufs vollkommenste und ständig ist diese Gabe der Gottesmutter zuteil geworden<sup>96</sup>. Die dritte ist die, die die Bischöfe und die Mitglieder der gemischten Orden verwirklichen müssen. Die Bischöfe haben als Mittler zwischen Gott und den Menschen die Pflicht, vollkommen zu sein in der Vereinigung mit Gott, der Beschauung, und ebenso im aktiven Leben. Das Gleiche erstreben die Seelsorgsorden<sup>97</sup>.

Ganz klar bringt J. diese Ansicht vom Höchstwert des gemischten Lebens zum Ausdruck<sup>98</sup>. Sie ist auch die allgemeine Lehre der Theologen, wenigstens seit dem hl. Thomas<sup>99</sup>. Für die gleichzeitige Uebung beider Leben ihr zuzustimmen, fällt natürlich nicht schwer. Denn es ist vollkommener, wenn man zum Bessern das weniger Gute hinzufügt, ohne daß dadurch das Bessere Einbuße leidet, als wenn man das Bessere allein tut.

---

<sup>95</sup> II, 10, 30—35.

<sup>96</sup> II, 10, 151—55. 173—75. 177. Die psychologische Möglichkeit für die gleichzeitige Uebung des beschaulichen und des tätigen Lebens gründet J. auf eine außergewöhnliche Teilung der Seelenkräfte, die nur auf diesen höchsten Stufen der Mystik stattfindet; die Seele beschäftigt sich als Prinzip des geistigen Lebens (spiritus) mit Gott, und als Prinzip des sinnlich-körperlichen Lebens (anima) mit dem Irdischen. Hinzu kommt eine außergewöhnliche Vereinigung der Seelenkräfte. Durch glühende Liebe und die Gabe der Weisheit steht die Seele sozusagen über Beschauen und Tun und kann von einem höhern Standpunkt aus beides zugleich verrichten. Zu dieser Auffassung, die nicht unmittelbar zur Sache gehört, soll hier nicht Stellung genommen werden.

<sup>97</sup> II, 10, 178—82. <sup>98</sup> II, 10, 28, 41. <sup>99</sup> S. th. 2, 2 q. 188 a. 6; 3 q. 40 a. 1.

Dagegen erhebt sich eine ernstliche Schwierigkeit für die gemischte oder apostolische Lebensweise. J. geht auf sie nicht näher ein und bedarf daher in diesem Punkte einer Ergänzung. Das Hauptargument, das der hl. Thomas bringt, ist der Vorzug des bischöflichen Standes<sup>100</sup>. Er ist unwidersprochen und geht auf den ebenso oder noch mehr anerkannten der Apostel zurück. Dieser äußere Grund hat einen innern zur Voraussetzung. Thomas formuliert ihn so: es sei eine stärkere Liebe, den Trost der Beschauung zu verlassen, um die Ehre Gottes in der Bekehrung der Menschen zu suchen; auch menschliche Freunde verlangten ja mehr die Ehre des andern zu befördern als sich an seiner Gegenwart zu erfreuen<sup>101</sup>. Mit andern Worten: Ehre und Wille Gottes, Bedürfnis und Nutzen der Mitmenschen machen das wertvoller und verdienstlicher, was in sich genommen weniger wertvoll ist.

Das führt uns auf das christliche Liebesgebot, das zwar in der Natur des Menschen als sozialen Wesens seinen Grund hat, aber vor Christus wenig gekannt und geübt war. In ihm tritt Gott in gewisser Weise einen Teil der ihm zukommenden Liebe an den Mitmenschen ab und macht uns zu dessen Schuldner und rechnet die ihm erwiesene Liebe höher an, als würde sie ihm selbst unmittelbar erwiesen. Darum beschränkt im Christentum auch der beschauliche Mönch seine Liebestätigkeit nicht auf die innere Hilfe des Gebetes, sondern zeichnet sich ebenso durch äußere Werke der Barmherzigkeit, zumal gegen Arme und Fremde, aus. Wird aber die äußere Tätigkeit nicht nur nebenbei geübt, sondern zum eigentlichen Ordensziel gemacht, so gehen die Orden, die die Werke der geistlichen Barmherzigkeit üben, den rein beschaulichen voran, weil sie wesensnotwendig auch das beschauliche Leben pflegen und aus ihm für ihre Tätigkeit schöpfen; diejenigen jedoch, die sich den Werken der leiblichen Barmherzigkeit widmen, stehen ihnen nach, weil ihnen diese Verbindung nicht wesensnotwendig ist, und daher hier Beschauung allein und Tätigkeit allein zum Vergleich kommen.

2. Nach der mehr abstrakten Wertfrage folgt die konkrete: Wer ist zur Beschauung berufen? J. selbst sieht sie als überaus schwierig an, wenigstens wenn er von einer Verpflichtung zu ihr reden soll. Es ist ja ganz sicher und von allen Lehrern des geistlichen Lebens anerkannt, daß die Beschauung etwas überaus Hohes ist und jedenfalls von den Anfängern, die sich auf dem „Reinigungswege“ befinden, in der Regel noch nicht geübt wird. Es ist aber ebenso unleugbar, daß niemand bestimmt, man könnte sagen verurteilt ist, sein ganzes Leben auf dem Reinigungsweg zu verharren, daß vielmehr alle zur Vollkom-

---

<sup>100</sup> S. th. 2, 2 q. 182 a. 1 ad 1; q. 188 a. 6.

<sup>101</sup> In Ill. Sent. dist. 35 q. 1 ql. 2; S. th. 2, 2 q. 184 a. 7 ad 2.

menheit berufen sind. Denn zu allen hat Christus gesprochen: Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel!<sup>102</sup> Auch J. vertritt diese Ansicht<sup>103</sup>. Nur muß man mit dem Evangelium eine doppelte Vollkommenheit unterscheiden, eine gebotene, die die gewöhnlichen Mittel benützt, und eine freigewählte, die die evangelischen Räte befolgt<sup>104</sup>. Auf irgend einem Punkte des Weges zur Vollkommenheit liegt nun die Beschauung, nach den einen schon auf dem Erleuchtungsweg, nach den andern erst auf dem Einigungsweg. Sie liegt nicht ganz außerhalb, als etwas Außergewöhnliches, Charismatisches, wie Wundergabe, Visionen, Stigmata es sind (*gratia gratis data*). Sie ist vielmehr ein Mittel der Heiligung für den Empfänger, das die Liebe in ihm mehrt und das Verdienst<sup>105</sup>. Insofern kann man von einer Möglichkeit der Beschauung für jeden reden, d. h. in einem so weiten Sinn, wie jede Stufe der innern Vollkommenheit jedem erreichbar ist. Aber damit ist noch nicht ausgeschlossen, daß sie entweder erst auf einer so hohen Stufe der Tugend möglich ist, wie nur wenige sie ersteigen können, oder daß sie, etwa wie die evangelischen Räte, ein außergewöhnliches Mittel zur Vollkommenheit ist, sei es von Seite des Menschen, der danach strebt, sei es von Seite Gottes, der sie gibt.

Von der erworbenen Beschauung kann man das nicht schlechthin sagen. Eine innere Unmöglichkeit, sie zu erlangen, liegt deshalb nicht vor, weil sie das betrachtende Gebet naturgemäß abschließt<sup>106</sup>. Doch können äußere Hemmnisse eintreten. Von J. erfahren wir nur die, die sogar das Betrachten unmöglich machen: Unfähigkeit zu intensivem Denken, Kopfweh, Skrupulosität u. ä.<sup>107</sup> Doch kennt er offensichtlich noch andere. Denn auch von denen, die betrachten können und sich von ihrer Seite zur Beschauung disponieren, gelangen nicht alle dazu<sup>108</sup>. Da dafür ein wunderbares Eingreifen Gottes nicht anzunehmen ist, liegt es wohl am nächsten, starke äußere Tätigkeit als Ursache anzusehen, die zwar nicht die Betrachtung, wohl aber die Beschauung wegen der viel größern zu ihr erforderlichen Konzentration verhindert. Liegt keines dieser Hemmnisse vor, so müssen außerdem noch die innern Vorbereitungen getroffen werden, die die Beschauung unmittelbar ermöglichen. Das sind natürlich, so können wir J. ergänzen, für die

---

<sup>102</sup> Matth. 5, 48. <sup>103</sup> II, 11, 176.

<sup>104</sup> II, 11, 59, 66; nur so lassen sich diese Stellen mit der vorhergehenden vereinigen.

<sup>105</sup> II, 10, 79—83. <sup>106</sup> II, 8, 77; II, 11, 160. <sup>107</sup> II, 1, 68, 69. <sup>108</sup> II, 1, 77.

christliche und jede echte Beschauung keine äußern Praxen der Erregung oder Beruhigung, wie Moslemin und Inder sie üben; denn diese erregen den sinnlichen Teil und lähmen den geistigen. Es sind vielmehr Betrachtung und Beherrschung der niedern Triebe<sup>109</sup>. Die Betrachtung ist nach allgemeiner Ansicht der Theologen und Mystiker die notwendige Vorbedingung zur Beschauung<sup>110</sup>; ohne sie geübt zu haben, zur Beschauung übergehen wollen, wäre verwegen und sehr gefährlich<sup>111</sup>. Ja, man muß vorher die sichere Erfahrung gemacht haben, daß man nicht mehr betrachten kann, dagegen am stillen, liebevollen Verweilen bei Gott Gefallen und Nutzen findet<sup>112</sup>. Die Beherrschung der niedern Triebe wird sowohl durch Eigentätigkeit, wie durch Eingreifen Gottes, der die Seele prüft und läutert, erreicht.

Drei Hüllen sind es nach dem hl. Joh. vom Kreuz, die die Seele bedecken und ihr das Anschauen Gottes unmöglich machen: die erste ist die (ungeordnete) Anhänglichkeit an die Geschöpfe, die zweite die Anhänglichkeit an das eigene Tun und Wollen. Diese beiden Hüllen müssen entfernt werden, wenn man zur irdischen Beschauung gelangen will. Für die himmlische und vollkommene muß auch noch die dritte fallen: die Bindung der Seele an den Leib<sup>113</sup>. Daß eifriges Gebetsleben und ernste Läuterung Vorbedingungen der Beschauung sind, ist so klar, daß ihr Fehlen im Zweifelsfall meist als sicheres Anzeichen gilt, es handle sich um unechte Beschauung, um krankhafte oder künstlich herbeigeführte Zustände, die echter Mystik nur äußerlich ähnlich sind.

Ueber die Möglichkeit der eingegossenen Beschauung verliert J. nicht viele Worte. Ihrem Wesen nach ist sie ja ein übernatürliches Gnadengeschenk, das auch eifrigstes Vollkommenheitsstreben aus sich nicht zu erreichen vermag. Doch gewährt Gott in der Regel diese Gnade nur solchen, die schon die erworbene Beschauung besitzen<sup>114</sup>. Damit übt er eine kluge Zurückhaltung in der Frage, ob alle Heiligen diese Gabe erhalten.

Aus dem, was J. über die Bedingungen zur Beschauung sagt, ergibt sich, mit welchem Recht man Mystik als ein Kulturprodukt bezeichnen kann. Die eingegossene Beschauung ist notwendig ein Produkt des Christentums, auch wenn sie sich zufällig in einem Heiden fände. Die erworbene ist ein Kulturprodukt, wenn man zur geistigen Kultur die sittliche hinzunimmt. Denn sie setzt ein vertieftes Nachdenken über die religiösen Wahrheiten und eine hohe Triebbeherrschung voraus. Es folgt daraus des weitern, daß die stillen, beschaulichen Klöster, die das Betrachten erleichtern, auch das Beschauen eher ermöglichen.

Da die Beschauung ein so hoher Wert und an sich dem Menschen zugänglich ist, darf er sie auch erstreben, natürlich nach dem Grade

---

<sup>109</sup> II, 13, 5, 27. <sup>110</sup> II, 1, 1—10. <sup>111</sup> II, 1, 11. <sup>112</sup> Is. 1, 114. <sup>113</sup> II, 13, 29. <sup>114</sup> II, 8, 90.

dieser Möglichkeit. Sie ist das Ziel der Mühen für Anfänger und Fortgeschrittene im geistlichen Leben <sup>115</sup>. Betrachtung ohne Beschauung hieße Schifffahrt ohne Hafen, Leib ohne Seele <sup>116</sup>. Da das einfache Anschauen die notwendige Wirkung der Betrachtung ist, darf man um die erworbene Beschauung nicht bloß beten, sondern sich auch aktiv um sie bemühen <sup>117</sup>. Um die eingegossene Beschauung darf man sich nicht durch eigenes Tun bemühen, weil es ihrem Begriff nach sinn- und zwecklos ist. Dagegen darf man nach ihr verlangen, sie eifrig ersehnen und demütig erbitten. So hat schon im Alten Bund Salomon um die Weisheit gebetet, die nichts anderes ist als die Beschauung. Der hl. Thomas und zahlreiche Mystiker stehen mit dieser Ansicht auf J.s Seite. Der innere Grund dafür ist der hohe Wert der Beschauung zur Erlangung der vollkommenen Liebe: sie ist eine Wirkung der Geistesgaben und uns gegeben als bestes und leichtestes Mittel der Vereinigung mit Gott <sup>118</sup>. Die Nebenerscheinungen der Beschauung dagegen, die weder die Liebe mehren noch verdienstlich sind, also Entzückungen u. ä. dürfen wir nicht einmal verlangen <sup>119</sup>.

Schließlich nimmt J. zu der Frage Stellung, ob es eine Pflicht zur Beschauung gebe. Mit großer Vorsicht geht er dabei voran. Nicht alle Menschen, sagt er zuerst, sind zur Beschauung verpflichtet. Denn nicht einmal für das betrachtende Gebet besteht eine solche Pflicht, also noch viel weniger für die Beschauung <sup>120</sup>. Wir können hinzufügen: obwohl doch für alle die Pflicht besteht, irgend einen Grad der Vollkommenheit zu erreichen. Aber auch die, die in besonderer Weise nach Vollkommenheit streben, sei es infolge ihres Standes (vorzüglich Ordensleute), sei es aus freier Wahl, haben diese Pflicht nicht. Denn das tätige Leben ist auch ein Weg, der zur Vollkommenheit führt, und viele Ordensleute gehen ihn. Trotzdem kann man, meint J., auch von ihnen sagen, ihre Tätigkeit habe in der Beschauung in einem weitern Sinn, d. h. im Gebetsgeist, ihre Wurzel <sup>121</sup>.

Eine Pflicht zur Beschauung kann also, so ergibt sich daraus, nur für bestimmte Klassen von Menschen in Frage kommen, nämlich für die, die sich durch Gebet ausschließlich oder vorzüglich heiligen wollen oder müssen. Das sind die Bischöfe und die beschaulichen und gemischten Orden. Selbst da will aber J. nicht einfachhin von einer strengen

---

<sup>115</sup> II, 7, Prooem.; II, 10, 97. 106.    <sup>116</sup> II, 8, 77; Thomas a Jesu, De div. contempl. l. 1 c. 5.  
<sup>117</sup> II, 11, 17.    <sup>118</sup> II, 11, 23–30.    <sup>119</sup> II, 11, 18.    <sup>120</sup> II, 11, 60.    <sup>121</sup> II, 11, 67.

Notwendigkeit sprechen. Denn, meint er mit Recht, das Gebetsleben teilt sich in das betrachtende und das beschauliche Gebet. Das erste genügt also, um der Verpflichtung zu entsprechen. Die hl. Theresia mahnt ihre Töchter, die eine eigentliche Pflicht dazu haben, sie sollten sich nicht ängstigen, wenn sie das Ziel nicht erreichten, da sie auch gerettet und vollkommen werden könnten, wie vielmehr gilt das von denen, für die diese Pflicht gerade erst bewiesen werden muß?<sup>122</sup> Es gibt zwar viele Mystiker, die eine solche Pflicht behaupten, aber sie bringen keine Beweise. Da J. aber die Frage wissenschaftlich behandelt, will er nicht Nützlichkeit mit Notwendigkeit, Notwendigkeit für das Bessere mit Notwendigkeit schlechthin verwechseln<sup>123</sup>. Zwar führt die Betrachtung von selbst zur Beschauung, aber das besagt nur, daß sie nach längerer Übung am Schluß in sie einmündet, nicht, daß sie ganz durch jene ersetzt wird<sup>124</sup>. Man kann hinzufügen: Das Evangelium gibt sicher alle zur Vollkommenheit nötigen Mittel an: Gebet, Demut, Selbstverleugnung, auch die Räte; aber nirgends die Beschauung im strengen Sinn, das einfache Anschauen. Wenn sich jedoch einer, so fügt J. bei, ausdrücklich verpflichtet, alle Stufen des Gebetslebens hinanzusteigen, muß er zum beschaulichen Gebet übergehen, wenn er nicht mehr zu betrachten vermag<sup>125</sup>.

Wer diese Pflicht auf sich genommen habe, ausdrücklich oder einschlußweise, das erörtert J. nicht allgemein. Nur einen Fall greift er heraus, den eigenen Orden. Die Karmeliter, die zuerst das beschauliche Leben pflegen, und die Seelsorge an zweiter Stelle, sind unter schwerer Sünde verpflichtet, sich um die erworbene Beschauung nach Kräften zu bemühen<sup>126</sup>. Denn nicht die Betrachtung, sondern die Beschauung macht das Wesen des beschaulichen Lebens aus und seinen Unterschied vom tätigen. Der Orden des Karmel sei zudem dieser Ansicht. Daraus ergibt sich für den Karmeliten, daß er keine äußere Tätigkeit von sich aus übernehmen darf, die der Beschauung Abbruch tut<sup>127</sup>. Er wird also von sich aus apostolische Arbeit bloß aus der „Ueberfülle der Beschauung“ übernehmen. Nur der Gehorsam wird ihn dazu bewegen, schon vorher es zu tun, da der Orden als gemischter auch diese notwendig übt. Dann wird sie, die Wirkung der Beschauung sein sollte, ihre Ursache.

---

<sup>122</sup> II, 11, 70. <sup>123</sup> II, 11, 75. <sup>124</sup> II, 11, 76. <sup>125</sup> II, 11, 77. <sup>126</sup> II, 11, 122. 149—56. <sup>127</sup> II, 11, 121.

Werden wir diese Folgerungen J.s auch auf andere Stände und Orden übertragen? — Für die rein beschaulichen Orden folgt schon aus ihrem Begriff, wie J. ihn oben entwickelt hat, daß sie sich auf erworbene Beschauung wenigstens vorbereiten müssen. Für die Bischöfe<sup>128</sup> und apostolischen Orden, die beschauliches und tätiges Leben verbinden, gilt an sich dasselbe: sie müssen das innere Gebet üben, das, eifrig gepflegt und nicht gehemmt, zur erworbenen Beschauung führt, d. h. zu dem was man sonst auch Gebet der Einfachheit nennt, zusammen mit seiner unmittelbaren Vorbereitung, dem affektiven Gebet. Die Schwere dieser Verpflichtung anzugeben, wo keine positive Vorschrift vorhanden ist, erübrigt sich. Ferner bleibt das Ideal jedes apostolischen Mannes eine solche Vertiefung des Gebetslebens, daß die Arbeit ganz von ihm genährt wird. Mancher geistliche Schriftsteller ist der gleichen Meinung, wie sie J. oben mit Joh. vom Kreuz ausgedrückt hat; die seelsorgliche Wirksamkeit eines beschaulichen Apostels ist wesentlich größer als die eines andern. Nur darf man bei solchen, bei denen die Arbeit das Hauptziel und die erste Notwendigkeit ist, nicht vergessen, daß die Gnade an die Natur anknüpft und für gewöhnlich keine Wunder wirkt. Infolge der Ueberbürdung mit äußerer Arbeit, wie sie heute bei Welt- und Ordensklerus oft die harte Notwendigkeit mit sich bringt, wird nicht selten ein so intensives Gebetsleben unmöglich, wie es die erworbene Beschauung voraussetzt. Als Ideal soll wohl das affektive Gebet und das der Einfachheit vor Augen stehen, aber man darf es nicht von allen verlangen. In solchen Fällen der Ueberbürdung ist vielmehr anzunehmen, daß durch die Arbeit selbst direkt und hauptsächlich die Gottes- und Nächstenliebe vermehrt wird. In ihr werden auch die Gaben des Hl. Geistes, des Führers zur Vollkommenheit, nach innen und außen wirksamer, vor allem die der Furcht, der Frömmigkeit, der Stärke und des Rates. Sie werden beim Seelsorger wie beim Mann des rein aktiven Lebens eine starke Liebe und einen Wohlgeschmack an Gott erzeugen, wie sie bei den Kontemplativen der Ausgangspunkt der Beschauung sind. Aber bei jenen wirken sie sich nicht im Erkennen aus, sondern im Tun; sie weisen der äußern Arbeit klug die Wege,

---

<sup>128</sup> Wenn J. vom Weltklerus nur die Bischöfe erwähnt, so hat das in der allgemeinen Auffassung der Scholastik ihren Grund; vgl. S. th. 2, 2 q. 184 aa. 4—8. Danach sind nur die Bischöfe im „Stand der Vollkommenheit“. Näher auf diese Frage einzugehen, würde zu weit führen.

verleihen ihr größern Eifer, geben Mut, große Schwierigkeiten zu überwinden und lassen die besten Worte zum Heil der Menschen finden. Daß ihre Auswirkung in tieferer und einfacherer Erkenntnis notwendig sei, ist höchstens für die höchsten Grade des geistlichen Lebens mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, weil die Gaben der Weisheit und des Verstandes unter allen die ersten sind.

## **Bedeutung der Gabe der Pietät für das christliche Leben**

Von Victor Cathrein S. J.

**D**ie Gabe der Pietät stimmt mit den übrigen Gaben darin überein, daß sie uns dauernd für die Anregungen des Heiligen Geistes leicht beweglich und lenksam macht<sup>1</sup>. Sie unterscheidet sich aber von den übrigen Gaben dadurch, daß sie unsern Willen leicht beweglich macht für die Anregungen, durch die der Heilige Geist uns antreibt, Gott als unserm besten und gütigsten Vater kindliche Ehrfurcht und Unterwerfung zu erweisen, weil er deren unendlich würdig ist.

Schon aus dieser Begriffsbestimmung erhellt, welche hohe Bedeutung der Gabe der Pietät für das christliche Leben zukommt und wie sehr jeder gute Christ bestrebt sein sollte, sie in möglichst vollkommenem Grade zu erwerben.

1. Sie entspricht vor allem dem innersten Geiste des Christentums, das wesentlich in der Kindschaft Gottes besteht. „Alle die vom Geiste Gottes getrieben werden,“ sagt der Apostel Paulus (Römer 8, 14), „sind Kinder Gottes. Denn nicht habt ihr wieder empfangen den Geist der Knechtschaft, um euch zu fürchten, ihr habt als angenommene Kinder den Geist der Kindschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba (Vater!). Denn der Geist selbst gibt Zeugnis, daß wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, dann (sind wir) auch Erben, nämlich Erben Gottes und Miterben Christi.“

An die Galater (4, 4 ff.) schreibt derselbe Apostel: „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn . . ., damit wir an Kindes statt angenommen würden. Weil ihr aber Kinder seid, sandte Gott den

---

<sup>1</sup> Vgl. Bd. II, S. 239 ff.