

Die Gottschau in der Mystik

Von Emil Dorsch S. J., Univ.-Professor in Innsbruck

Alle Dinge in Gott schauen ist prachtvoll — so Lucie Christine Geistliches Tagebuch S. 172 —; aber Gott in ihm selbst schauen, das ist unendlich viel höher und süßer; dafür gibt es keinen Vergleich.“ Sie spricht augenscheinlich aus eigener Erfahrung; und handelt es sich da nun um ein wahres und eigentliches Schauen Gottes? Gar mancher wird dies leugnen mit dem Hinweis, daß es auf Erden unmöglich oder doch so selten sei, daß es auch für mystische Zustände etwas ganz Außergewöhnliches, eine Ausnahme und darum nicht leicht anzunehmen sei. Worte aber wie die obigen werden als Übertreibungen der Mystikersprache erklärt, die man nicht wörtlich nehmen dürfe¹.

Was ist von dieser Unmöglichkeit zu halten? Man beruft sich für eine solche auf Stellen der Hl. Schrift, wie Exod. 33, 20 („Non videbit me homo, et vivet“); Jo. 1, 18 u. 1 Jo. 4, 12 („Deum nemo vidit unquam“); 1 Tim. 6, 16 („Deus lucem inhabitat inaccessibilem; quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest“). Mit offener Anspielung auf 1 Tim. erklärt denn auch Leo der Große in seiner Homilie über die Verklärung des Herrn: „Illam ipsius Deitatis ineffabilem et inaccessibilem visionem, quae in aeternam vitam mundis corde servatur, nullo modo mortali adhuc carne circumdati intueri poterant et videre.“

Nichtsdestoweniger haben andere Kirchenlehrer, wie Gregor der Große, Augustinus, keine Bedenken, die Möglichkeit oder auch Tatsächlichkeit einer solchen Schauung zuzugeben; und der hl. Thomas spricht es klipp und klar aus: „Potest contemplatio hujus vitae (in raptu) pertingere ad visionem divinae essentiae^{1a}.“ Und in der Tat wollte man die Worte der Schrift allzu sehr pressen, dann wäre eine solche Anschauung Gottes nicht bloß für diese Welt, sondern auch im jenseitigen Leben ausgeschlossen; was doch offenbar falsch ist. So legt sich eine Unterscheidung im Verständnis der Worte der Schrift unmittelbar nahe; sie spricht von der gegenwärtigen Ordnung, und auch von dieser nur, soweit sie gewahrt bleibt; sie spricht vom Menschen, so lange er nach den Bedingungen dieses sterblichen Lebens wandelt, nicht aber vom Menschen, insofern er durch ein außerordentliches Eingreifen Gottes (secundum potentiam obediencialem) ergriffen und erhoben wird.

Ausführlich kommt der hl. Gregor der Große auf diese Sache zu reden in seiner Erklärung des Buches Job im XVIII. Buch, Kap. 54, wo die Worte Jobs zur Erläuterung stehen: „Abscondita est (sapientia, quae Deus est) ab oculis omnium viventium.“ Wenn

¹ Vgl. z. B. Marie Antoinette de Geuser, Aufzeichnungen und Briefe, Regensburg, Habel, Anmerkung S. 105.

^{1a} S. th. 2 q. 180 a. 5; dort findet man auch die Parallelstellen aus den Werken des Heiligen angegeben, die über dieselbe Sache handeln; ebenso die Stellen des hl. Augustinus, zu welchem vgl. J. Marchal la vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après s. Augustin in der nouvelle revue théologique LXII (1930) S. 194 ff. — Zum Stande der Frage mehr im allgemeinen vgl. denselben Autor sur les cimes de l'oraison ib. LXI (1929) p. 107 ff., 177 ff.

dem aber so ist — so wendet der Heilige allsogleich ein — und wenn auch der hl. Johannes ganz im gleichen Sinne bezeugt: *Deum nemo vidit unquam*, wie konnten trotzdem so viele hl. Männer und Propheten von sich behaupten, daß sie Gott gesehen? Darauf gibt er freilich zunächst die Antwort, daß alle diese Gott nur in gewissen Bildern, keineswegs aber in seiner Natur und Wesenheit gesehen hätten — *ut anima gratia spiritus afflata per figuras quasdam Deum videat, sed ad ipsam vim ejus essentiae non pertingat*. Nichtsdestoweniger fährt er im folgenden Absatz fort: „Wollte man aber auch selbst eine solche Möglichkeit zugeben, so wäre auch dies weder den Worten Jobs zuwider noch auch gegen den Ausspruch des hl. Johannes; nur müßten diese Gottschauer dann Leute sein, die, der Welt abgestorben, nicht mehr im Fleische wandelten. Seine Worte lauten: „*Sin vero a quibusdam potest in hac adhuc corruptibili carne viventibus, sed tamen inaestimabili virtute crescentibus, quodam contemplationis acumine aeterna Dei claritas videri, hoc quoque a beati Job sententia non abhorret, qui ait: ‚abscondita est ab oculis omnium viventium‘; quoniam quisquis sapientiam, quae Deus est, videt, huic vitae funditus moritur, ne jam ejus amore teneatur. Nullus quippe eam vidit, qui adhuc carnaliter vivit, quia nemo potest Deum simul amplecti et saeculum; qui enim Deum videt, eo ipso moritur, quo vel intentione cordis vel effectu operis ab hujus vitae delectationibus tota mente separatur. Unde ad Moysen quoque dicitur: ‚non enim videbit me homo, et vivet‘; acsi aperte diceretur: nullus unquam Deum spiritualiter videt, et mundo carnaliter vivit.*“ Dementsprechend findet Gregor auch keine Schwierigkeit darin, daß der hl. Benedikt schon hier auf Erden Gott in seiner Wesenheit geschaut habe; vgl. dial. II c. 35.

So scheint die Möglichkeit einer Gottesschau in der Mystik nicht im vorhinein ausgeschlossen zu sein^{1b}; eine andere Frage wäre dann, ob diese Gottesschau wesentlich verschieden sei von der seligen Anschauung oder sich von ihr nur in Intensität und Klarheit unterscheide. Und hier ist es die fast einstimmige Ansicht der Theologen, daß ein wesentlicher Unterschied obwalte. Immerhin sei mit Poulain daran erinnert, daß zwei der berühmtesten mystischen Theologen, Philipp von der allerh. Dreifaltigkeit und Antonius vom Hl. Geiste, der entgegengesetzten Meinung zuneigen und deshalb niemals von anderen angegriffen wurden². — Auf jeden Fall können wir uns unbehindert durch derartige theoretische Bedenken unserer Untersuchung widmen und den Versuch wagen, die Sache lediglich gestützt auf die Berichte der Mystiker zur Darstellung zu bringen.

^{1b} Vgl. im übrigen Benedikt XIV de servor. Dei beatif. III c. 50, 5: „Theologi passim admittunt posse Deum via extraordinaria hominem in hac mortalitate ad claram Dei visionem extollere.“

² Vgl. Poulain, Die Fülle der Gnaden. II 378 f.

I. Von der Tatsache der Gottschau in der Mystik

1. Hören wir zunächst, was Lucie Christine, deren Aussagen von einer ganz hervorragenden psychologischen Selbstbeobachtung getragen sind, von der Sache zu berichten weiß! Bereits auf S. 50 ihres geistlichen Tagebuches³ scheint sie hievon zu sprechen, wenn sie sagt: „Da schenkte Gott meiner Seele eine ganz einfache, ganz überzeugende Schauung Seiner Selbst. Kein Wort ward mir gesagt, keine besondere Eigenschaft Gottes ward mir gezeigt; sondern Gott zog meine arme, geringe Seele in sich hinein und ließ sie schauen und empfinden, was Er ist. Aussprechen kann man dies nicht; es wäre ganz unnütz, es auch nur zu versuchen.“ Ausdrücklich aber bringt L. Ch. dieses Schauen in Gegensatz zu der gewöhnlichen Art, in der wir Gott, mehr in negativer Weise erkennen; diese Erkenntnis im Schauen Gottes wäre vielmehr positiv, von jener Art, wie wir auch die geschaffenen Dinge erkennen; wie wir z. B. das Licht nicht nur erkennen, weil wir es unterscheiden von dem, was es nicht ist, sondern auch und hauptsächlich deswegen, weil ich weiß und unmittelbar wahrnehme, was das Licht in sich ist“ (49). „Gott, und nicht nur gegenwärtig — so S. 247 —, sondern der Seele auch bis zu einem gewissen Grad offenbarend, was Er ist: das ist es, was das Gebet der Schauung Gottes vom Gebet der einfachen Gegenwart unterscheidet.“

Oder wie sollten wir die Verwunderung L. Ch.s begreifen, wenn es sich nicht um eine solche unmittelbare, wahre Schauung Gottes selbst handeln würde — eine Verwunderung, von der sie S. 105 sagt: „Die Seele erkennt die Natur des Geistes aus dem, was sie selbst ist. In der göttlichen Natur aber liegt etwas ganz Besonderes, das sie auszeichnet und unendlich über der Vorstellung steht, die wir uns vom Geiste bilden können. Wie ist es nun möglich, daß die Seele erkenne, was sie noch nie gesehen hat, und ausrufe: ‚das ist Gott?‘ Und daß sie schlechterdings außerstande sei, daran zu zweifeln? Denn nicht nur hat jenes geheimnisvolle Wesen mit den geschaffenen Wesen nichts gemein, sondern die Seele schaut auch in ganz einfacher Weise, ohne jeden Anhaltspunkt für einen Vergleich das, was es ist. Diese Anschauung ist es, was sie zum Ausruf veranlaßt: das ist Gott.“

Am 9. Juli 1885 (S. 214) erzählt L. Ch.: „Gott gab mir jene klare, einfache Anschauung seiner selbst, die jedes Bild, jede Vorstellung ausschließt

³ Wir benützen die von Dr. Guardini nach der 2. Ausgabe von 1912 hergestellte Übersetzung, E. Schwann, Düsseldorf 1921.

und doch die Seele in der Betrachtung seines wunderbaren Wesens entzückt“; und sie fügt hinzu, daß nur Gott sich uns in dieser Weise zeigen kann. Am 29. Januar 1883 (174 f.) meldet sie, wie ihr „durch einen ganz klaren Anblick der Gottheit des Herrn der Friede wieder gegeben ward“, und bemerkt hiezu: „Es gibt, scheint mir, keinerlei innere Anschauung, die derjenigen der göttlichen Wesenheit gleichkommt; meine Seele war gleichsam von der göttlichen Substanz umgeben und schaute in ihr jenen wesenhaften Charakterzug, der uns durch das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit geoffenbart wurde.“ Daß dies Schauen sich ganz wesentlich von einem Akte des Glaubens unterscheidet, ist aus dem Gesagten bereits einleuchtend; ausdrücklich spricht sich L. Ch. (175) dahin aus: „Etwas anderes ist es, einfach an die Beziehungen des innergöttlichen Lebens zu glauben, und etwas anderes, sie im Schoße Gottes zu schauen . . . Weil die Seele mit dem vereinigt ist, was sie schaut, sieht sie sich gleichsam in die Mitte, in den Herzpunkt des anbetungswürdigen Geheimnisses eingeführt, das die Fruchtbarkeit mit der Einheit verbindet.“ „Hier schaut, erkennt, betrachtet sie den Gott, an den sie zu gewöhnlichen Zeiten nur im Glauben glaubt . . . in einem Schauen, das bis zur Evidenz geht“ — in einer Weise, daß sie „sozusagen die Erfahrung hat von dem, was sie schaut“ (317).

L. Ch. prägt für diese Gotteserkenntnis auch den Ausdruck „Selbstentschleierung Gottes“ (S. 224), in der „Gott der Seele durch ein rein geistiges Licht mit einer Gewißheit gegenwärtig wird, die in der Welt nicht ihresgleichen hat. Ist die Seele in dieser Weise Gott begegnet, dann kann sie nicht zweifeln, daß Er es sei; es ist unmöglich, und zwar deshalb, weil Er sich durch sich selbst zeigt.“

Es ist von vornherein anzunehmen, daß ein wahres Schauen Gottes sich auch auf das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit erstrecken wird. Wir haben bereits einige Andeutungen L. Ch.s über diesen Punkt gehört; ausdrücklich spricht sie davon unter 24. November 1882 mit den Worten: „Meine Seele ward zugelassen, die allerheiligste Dreifaltigkeit zu schauen . . . Sie schaute die Beziehungen, die zwischen den drei anbetungswürdigen Personen bestehen, schaute, was sie nicht begreifen konnte und noch weniger auszudrücken vermag“ (95). Ebenso 30. März 1883: „Die heiligste Dreieinigkeit durchdrang meine Seele mit ihrer Gegenwart, brachte alle meine Gedanken zum Verstummen und erhob mich in die Höhe des Himmels zur Anschauung Gottes, der da drei ist und Einer zugleich.“ Und wiederum 29. August 1888: „Ich sah Gott über allen Dingen. Gott in der Höhe des

Himmels. Ich sah Gott in Ihm selbst, Gott den Einen, die Gottfamilie in ihren drei anbetungswürdigen Personen und dieses Leben war Schönheit, Güte und Herrlichkeit. Hier ist es der Seele versagt, auszusprechen, was sie fühlte, ja dem Geiste nicht einmal erlaubt, zu begreifen, was er schaute“ (263). „Meine Seele trat in das Wort im Schoße der allerheiligsten Dreieinigkeit ein und schaute das innere Leben Gottes in Gott selbst: ich wohnte dem reinen, unendlichen, machtvollen, überströmenden Akt der Liebe bei, der die göttlichen Hervorgänge und die Beziehungen der drei allerheiligsten Personen untereinander ausmacht“ (315).

In allen diesen Zeugnissen handelt es sich also um ein klares, lichtvolles, erfahrungsmäßiges, bis zur Evidenz gehendes Schauen Gottes, um einen Anblick der Gottheit (174) ohne jedes vermittelnde Bild, ohne jede vermittelnde Vorstellung — um ein Schauen, das sich vom Glauben seiner ganzen Art nach unterscheidet, dessen unmittelbarer Gegenstand das wunderbare Wesen Gottes ist. So sicher und klar, „so lichtvoll und einfach“ (124) ist dieses Schauen Gottes und des Geheimnisses der allerheiligsten Dreifaltigkeit, daß es der Seele unmöglich wird, nicht daran zu glauben (354). „Die Seele erkennt die Einheit der göttlichen Natur, erkennt sie auch in den drei Personen; dabei fühlt sie aber mit nicht geringerer Kraft, nicht weniger greifbarer Evidenz die Unterschiedenheit der Personen.“ „Es ist etwas wunderbares um die Gnaden der Beschauung! was die Seele schaut, begreift sie nicht; und doch schaut sie bis zur Evidenz, was sie anbetet: so klar schaut sie es, daß sie seiner sicherer ist als der äußeren Dinge und es niemals leugnen oder vergessen kann, oft selbst nach langen Jahren nicht“ (363). — „Solche Art, Gott zu erkennen — L. Ch. selbst versichert uns dies — kann man nur als Schauen bezeichnen“ (30).

2. Doch hören wir nun auch einige andere Zeugen für dieselbe Sache! „Über das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux“ hat Pfarrer Schuck eine eigene Abhandlung geschrieben⁴ und hier gibt er die Meinung dieses Heiligen in unserem Fragepunkt mit den folgenden Worten wieder: „Wir werden also Bernhard so verstehen müssen: die Seele wird hier Gottes selber inne, nicht nur seiner Gabe und seiner Kraft, sondern seines Wesens und seiner Person, nicht nur durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache, sondern auch durch eine unmittelbare Erfassung der Ursache selbst“ (70). Und etwas später: „Bernhard unterscheidet scharf

⁴ Würzburg. Druck und Verlag Becker, Universitätsdruckerei. 1922.

eine dreifache Gotteserkenntnis: die gewöhnliche, die von den sichtbaren Dingen auf Gott schließt; eine zweite, in der sich Gott auf eine außergewöhnliche Art, aber immer noch durch äußere Bilder und Laute der Seele zur Erfahrung darbietet (bildhafte Schauung); eine dritte, bei welcher Erkenntnisobjekt und Erkenntnismittel zusammenfallen, Gott läßt sich da erkennen durch sich selbst (bildloses Schauen); aber auch dieser letzte Akt ist ein ‚*videre*‘ und ein ‚*inspicere*‘⁵.“

Über die Anschauungen Ruysbroecks hat Reypens S. J. in der *Revue d'ascétique et de mystique* III (1922, S. 250—272) eine eigene Abhandlung geschrieben, in der er zu demselben Resultat gelangt: „daß nämlich Ruysbroeck die höchste Stufe der mystischen Beschauung in einem Schauen Gottes findet, das sich von der seligen Anschauung nur dadurch unterscheidet, daß diese durch einen bleibenden Habitus, jenes *per modum passionis transeuntis* gegeben werde, in der Gott das *lumen gloriae* durch eigenes göttliches Eingreifen ersetze, so daß dieses mystische Schauen nur in der vollen Auswirkung und Intensität hinter der seligen Anschauung zurückstehe“: *c'est tout un même soleil et une même clarté, qui éclaire notre désert et aussi les montagnes élevées* (d. h. die Seligen in der Anschauung des Himmels)⁶.

Mehr im einzelnen spricht Ruysbroeck hievon mit den folgenden Worten: „Um Eins zu werden mit der Klarheit der Sonne (Gottes), müssen wir der Liebe folgen und aus uns im Abschied von der Welt heraustreten; und so wird die Sonne uns mit abgeblendeten Augen in ihr eigenes Licht hineinziehen, wo wir die Einheit mit Gott gewinnen werden. Wenn wir uns auf diese Weise fühlen und erfassen, so gibt es ein beschauliches Leben auch in unserem sterblichen Zustande“ — „nach der Weise der ewigen Seligkeit“⁷. „Der Vater zeigt da seine göttliche Klarheit in einer reinen Leere (das sind die abgeblendeten Augen) der Seele. In diese Reinheit kann weder Vernunft noch Sinn eindringen, weder Erwägung noch Unterscheidung; alles dies muß darunter bleiben; denn die unermessliche Klarheit blendet die

⁵ Die Stelle, auf die sich der Verfasser vornehmlich bezieht, ist entnommen den *serm.* in *Cant.* s. XXXI. n. 4: „*Demonstratio, non quidem communis, sed tamen foris facta est, nimirum exhibita per imagines extrinsecus apparentes seu voces sonantes; sed est (ulterius) divina inspectio eo differentior ab his, quo interior, cum per se ipsum dignatur invisere Deus animam quaerentem se quae tamen ad quaerendum toto se desiderio et amore devovit.*“

⁶ Vgl. aaO. S. 270.

⁷ Ebd. Zitat N. 18.

Augen der Vernunft, so daß sie weichen müssen der unfaßbaren Klarheit. Aber das einfache Auge über der Vernunft, im tiefsten Grund der Einsicht (*de l'intelligence*), ist stets offen und sieht und fixiert mit seinem entblößten Blick das Licht durch das Licht selbst⁸. „Da erfahren wir die tiefinnerste Einwirkung Gottes auf uns, und wir werden erleuchtet durch die göttliche Klarheit, wie die Luft erleuchtet wird durch das Licht der Sonne; und wie das Eisen von der Glut des Feuers durchdrungen wird, so werden wir umgebildet und verklärt von Klarheit zu Klarheit zu einem Abbild der heiligen Dreieinigkeit⁹.“

„Großer Gott! — so die hl. Theresia — Welch ein Unterschied ist zwischen dem gewöhnlichen Hören und Glauben und zwischen einem derartigen Verständnis ihrer Wirklichkeit! Jeden Tag staunt eine solche Seele aufs Neue; denn diese drei (göttlichen) Personen scheinen unablässig in einer Weise bei ihr zu sein, als wenn sie dieselben leibhaftig sähe.“ . . . „Was der Herr hier der Seele in einem Momente mitteilt, ist etwas so geheimnisvolles und eine so hohe Gnade, und die Wonne, die die Seele hier empfindet, ist so unaussprechlich groß, daß man es mit gar nichts anderem vergleichen kann, als mit einer Offenbarung der himmlischen Glorie, womit der Herr für einen Augenblick die Seele begnadigen will und dies in einer so erhabenen Weise, wie es durch keine andere Vision und geistige Wonne geschieht¹⁰.“ — „Wenn Gott kommt, um die Seele zu besuchen — so die ehrw. Angela von Foligno — hat dieselbe zuweilen das Glück, Ihn zu sehen. Sie erblickt Ihn alsdann in ihrem Innern zwar ohne körperliche Gestalt, aber klarer, als ein sterblicher Mensch einen anderen sehen kann. Die Augen der Seele bemerken dann eine rein geistige Fülle, über die ich nichts sagen kann; denn Worte und Vorstellungen sind unvermögend, Ausdrücke dafür zu finden¹¹.“ — „Gott zieht sozusagen für einige Menschen die Schleier fort, welche ihn von der Seele trennen, damit sie mit größerer Leichtigkeit erkennen, wie er ist. Dann läßt dieses anbetungswürdige Antlitz, glänzend von Huld und Güte, seine Strahlen scheinen und durchscheinen¹².“

Ganz so erinnert sich auch der hl. Alphons Rodriguez, ohne es

⁸ AaO. Zitat N. 9 u. 13.

⁹ Ebd. Zitat N. 8.

¹⁰ Seelenburg VII 1, 7; 2, 3; vgl. auch den 2. Bericht an P. R. Alvarez N. 21.

¹¹ Leben der Ehrw. K. 52.

¹² Johannes v. Kr., Lodernde Flamme. Str. 4 V. 1.

je vergessen zu können, daß er die Wesenheit Gottes sah; und „diese unmittelbare, ohne Vernunftschlüsse erlangte Erkenntnis Gottes — das sind seine eigenen Worte — erreichte einen solchen Grad, daß es gleichsam schien, der Herr wolle sich ihr wie den Seligen offenbaren“¹³.

Hierher gehört auch, was der h. I g n a t i u s von sich selbst erzählt, wie er bisweilen „nicht in dunklen Umrissen, sondern in helleuchtender Klarheit das Sein Gottes oder das göttliche Wesen ohne die Verschiedenheit der Personen, bisweilen aber auch den Vater allein schaute ohne die zwei anderen Personen“, bisweilen endlich sah, „wie im Vater die zweite und dritte Person war“; und diese Erkenntnis war so reich und klar, daß der Heilige auf den Gedanken kommen konnte, „beim Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit sei nichts mehr für ihn zu erfassen übrig“¹⁴.

3. Alle diese Zeugnisse scheinen in jedem, der sie ohne Voreingenommenheit betrachtet, keinen Zweifel daran bestehen zu lassen, daß es sich hier um ein wahres und eigentliches Schauen, eine unmittelbare Erkenntnis der göttlichen Wesenheit, des Einen in drei Personen handelt; doch stimmen die Zeugnisse auch darin überein, daß dieses Schauen noch nicht die volle Klarheit der ewigen Anschauung in sich trägt. „Die geheimnisvolle Nacht der Vereinigung“, wie Lucie Ch. sich ausdrückt (326), ist eine Mischung von Klarheit und Dunkelheit, und darum erst ein Anfang, ein Vorkosten der ewigen Seligkeit, aber noch nicht diese selbst, wenigstens nicht in ihrer Vollendung.

Hören wir, wie dies der Herr selbst der h. M a g d a l e n a v o n P a z z i s in einer Vision klarmacht! „Siehe her, meine Tochter“, spricht er zu ihr; „durch die Mitteilung meiner Wesenheit ergieße ich in dich eine Erkenntnis meiner selbst, so tief, so klar und so vertraut, daß sie dich gewissermaßen zwingt zu gestehen, du habest keinen Glauben mehr. Dieses ist es, was ich Verschwinden des Glaubens nenne; denn diese Erkenntnis ist dermaßen klar, daß sie weniger vom Glauben als vom Sehen herzurühren scheint . . . ; (aber) je mehr meine Unendlichkeit mich in mir selbst klar und verständlich macht, um so unbegreiflicher werde ich den Geschöpfen wegen ihrer Unfähigkeit. Hierin gleiche ich der Sonne, die niemals weniger sichtbar ist, als wenn sie am meisten glänzt. Wegen des unendlichen und unermesslichen Abgrundes meiner Vollkommenheiten, den sie nicht erforschen kann, sieht die Seele, daß sie (eigentlich) nichts erkennt. So ist sie zugleich im Lichte

¹³ Zit. bei Poulain I 370 f.

¹⁴ Bartoli, Leben des Heiligen V K. 4; andere Belege s. Poulain I 367 ff.

und in der Finsternis; und das ist dann der Glaube ohne Glauben, von dem ich gesprochen habe ¹⁵.“

„Wegen ihrer Unfähigkeit“ geschieht der Seele so; ganz ähnlich spricht sich R u y s b r o e c k aus: „Der Zustand der Heiligen ist vom Lichte der Glorie durchleuchtet, und darum nehmen sie die (göttliche) Klarheit ohne Mittel in sich auf; was uns angeht, so ist unser Zustand sterblich und grob, und von da kommt der Schatten, der unsere Erkenntnis auf eine Weise verdunkelt, daß wir weder Gott noch die himmlischen Dinge so klar wie die Heiligen erkennen können ¹⁶.“ Aber man darf darum nicht meinen, daß er ein wahres Gottschauen in Frage stelle; schon vorher hatte er erklärt: „es ist ein und dieselbe Sonne und ein und dieselbe Klarheit, die unsere Wüste erleuchtet und die erhabenen Berge (d. h. die Heiligen) allzumal“.

„Auf diese Weise scheint es, wie der hl. Alphonso Rodriguez sagt, als wolle der Herr sich der Seele zwar „nach Art der Seligen“ offenbaren; aber auch nach ihm hat dies Schauen seine Einschränkungen, wofür der Heilige an einer anderen Stelle das folgende Beispiel bringt: „Die göttliche Wesenheit war gleichsam durch zwei Schleier verborgen, welche entfernt werden mußten, damit man sie sehen könne; er sah sie nur unvollkommen, weil nur ein Schleier weggezogen war; aber die Seligen sehen sie ohne diese beiden Schleier, und darum vollkommen ¹⁷.“ Ganz dasselbe Bild gebraucht auch Marina von Eskobar, wenn sie sagt: „Unseres Herrn Gottes Großheit, Herrlichkeit und seine unermessliche Wesenheit ist keine Seele, sie mag so heilig sein als sie wolle, in diesem sterblichen Leben mächtig zu sehen, als nur dunkel und gleichsam durch einen Vorhang“; doch strahlt „ein Blitz der Herrlichkeit von ihr, womit die Seele beleuchtet, etwas erkennt ¹⁸.“ „Es ist also Gott selbst, den die Seele empfindet und verkostet — zweifels- ohne nicht mit der Klarheit der Anschauung der Seligen, immerhin durch einen so tiefen, so labenden Blick, daß die Seele bis in die geheimsten Tiefen ihrer selbst davon durchdrungen wird ¹⁹.“

Genauer noch und überlegter sind die Aufschlüsse, die Marina von Eskobar ihrem Beichtvater und Seelenführer, Ludw. de Ponte, auf sein Befragen gegeben hat. „Sie hatte mir gesagt“ — so erzählt dieser — „daß sie die göttliche Wesenheit

¹⁵ Zit. bei Poulain aaO. I 378.

¹⁶ Revue d'ascétique et de mystique aaO. S. 270.

¹⁷ Zit. bei Poulain aaO. I 371.

¹⁸ Leben der Ehrw. von Ludwig de Ponte, J. Manz, Regensburg III 409.

¹⁹ Johannes v. Kr. Aufstieg II 26.

und das Angesicht Gottes, des Einen in drei Personen, sowie die Seligkeit der Heiligen und die Art, in der sie stattfindet, mit Klarheit gesehen habe. Ich fragte sie, von welcher Klarheit sie rede; war es die der Seligen? oder war es eine weniger erhabene? Schriftlich antwortete sie mir: Das Licht, welches meine Seele erhielt, um diese Geheimnisse zu erkennen, war so groß, wie es in diesem Leben nur immer möglich ist, und die Erkenntnis war außerordentlich klar und deutlich. Ich weiß gewiß, daß ich genau denselben Gegenstand sah wie die Bewohner des himmlischen Jerusalems; aber die Offenbarung ließ mich nicht erkennen, ob es mit derselben Stärke und in derselben Art geschah . . . Ich glaube selbst, daß ich das eine oder andere Mal nicht weit entfernt war von dem Lichte der Vision, von der sie mir sagten . . .²⁰ Nicht weniger klar ist, was die sel. Angela von Foligno von sich bezeugt: „Die höchste Offenbarung Gottes habe ich mehr als tausendmal gehabt . . . Es wurde mir gesagt, diese unbeschreibliche Offenbarung sei das Gut, das die Heiligen im ewigen Leben besitzen; es sei dasselbe und kein anderes. Nur genieße man es nicht in demselben Maße; denn der geringste der Heiligen im Himmel empfängt es in höherem Grade als irgend eine Person vor ihrem Tode²¹.“

Ganz in demselben Sinne müssen wir nun auch L u c i e Ch. verstehen. „Gott gegenwärtig und der Seele bis zu einem gewissen Grade offenbarend, was Er ist: so wird sie zum Mittelpunkt geführt und, in die Gegenwart des göttlichen Wesens gestellt, erschaut sie es leise und wird von ihm durchdrungen; dann entzündet und erdrückt sie der Sturm der Liebe. Der Verstand steht fassunglos, er erkennt sich selbst nicht mehr, und die Seele kann nicht sagen, was sie gesehen und gefühlt hat. Da gibt es nur ein Wort: es ist Gott (S. 247).“ Aber auch sie wird (S. 233) aufgemuntert, die Erleuchtungen, die Gott ihr über sich selbst gegeben, als kurze Einblicke, als ein flüchtiges Erahnen der Gottheit anzusehen; dabei aber in Ihm mehr das Unbekannte als das Bekannte anzubeten. „Die Seele — so wiederum S. 106 — schaut in ganz einfacher Weise, ohne jeden Anhaltspunkt für einen Vergleich, das, was das geheimnisvolle Wesen Gottes ist; und auch hier heißt sie diese Anschauung alsogleich unvollkommen und beschränkt, immerhin derartig, daß die Seele zum Aufruf veranlaßt wird: das ist Gott.“ Wir haben hier also eine unvollkommene Schauung Gottes; trotzdem scheint Gott doch alle Vermittlung auszuschalten und sich selbst der Seele zu zeigen (31).

Zusammenfassend drückt sich L. Ch. auf S. 241 mit den folgenden Worten aus: „Sobald der Seele gegeben ist, Gott zu schauen, schaut sie Ihn, soweit dieses sein kann, durch Ihn selbst, ohne Vermittlung, und das Wenige, was sie von Gott schaut, ist wahrlich Gott; die Enthüllung, so unvollkommen sie sein mag, läßt in ihr die Gewißheit zurück, Gott geschaut zu haben, und zwar eine solche Gewißheit, daß sie eher an ihrem eigenen Dasein als an dieser Tatsache zweifeln würde. So erkennt sie Gott unabhängig von den Begriffen der Vernunft und dem Lichte des Glaubens. Vorher hatte sie gedacht, hatte geglaubt; jetzt schaut sie . . . und durch das, was sie von der göttlichen Natur erschaut hat, erkennt sie Gott als unendlich über allem und unterschieden von allem, was ist, anders als alles.“ „Diese Schauung ist wie die Vorwegnahme des Himmels (279).“

²⁰ Leben II 15. ²¹ Leben K. 21 u. 27.

An der Tatsache der Gottschau in der Mystik können wir nach allem, was wir gehört, unmöglich zweifeln. Es handelt sich hier um eine wahre Schauung Gottes, wenngleich diese in Stärke und Vollkommenheit hinter der Anschauung Gottes in der Vollendung der Seligkeit immerhin zurücksteht.

II. Von der Art und Weise dieser Gottschau

Wie erkennt nun die zur mystischen Gottschau erhobene Seele Gott auf diese unmittelbare Weise? Eine schwere, wenn nicht die schwerste Frage auf diesem Gebiete: „Wie schaut die Seele, was doch unkörperlich ist? Ich weiß es nicht“, antwortet Lucie Ch. (317); „und doch schaut sie ihn, mit einem Schauen, das bis zur Evidenz geht.“ Also das wie ist ihr unbegreiflich, so gewiß und über jeden Zweifel erhaben ihr auch die T a t s a c h e selbst ist. Versuchen wir es trotzdem, aus den Äußerungen der Mystiker etwas genaueres hierüber zu erfahren!

1. Zunächst ist bei diesem Schauen jede denkbare Vermittlung ausgeschlossen. „Da ist nichts für die Einbildungskraft, nichts für die Sinne, nichts für den Verstand . . . Keine Form ist da, kein Gedanke, der Dich darstellt: Du allein bist es, Du selbst, Du der Seele gegenwärtig ²⁰!“ „Bei der Schauung der göttlichen Eigenschaften kann die menschliche Vernunft uns noch unterstützen; aber vor der göttlichen Wesenheit fühlt sie ihre vollständige Ohnmacht: da ist kein Bild mehr, nichts Geschaffenes, nichts was vorstellbar wäre; Gott allein prägt sich selbst der Seele ein und sie sieht Ihn, wie er anders ist als alles“ (280). „Plötzlich erscheint die göttliche Sonne und durchdringt die Seele mit ihren Strahlen wie ganz klares Wasser. Das Wasser atmet das Licht ein; das Licht durchstrahlt das Wasser; und die Seele fühlt, wie Licht und Wasser, d. h. Gott und sie, innigst geeint sind. Das ist einfach, ist berauschend; kein Akt der Seele, keine Vorbereitung ist dieser geheimnisvollen Verschmelzung vorausgegangen“ (330).

2. Hier gibt es also keine geschaffene Vermittlung: Gott besorgt dieses Schauen unmittelbar durch sich selbst, durch eine innige Vereinigung mit der Seele; und wie die Seele, wenn sie sich selbst schauen würde, keiner species bedürfte, so geschieht es auch hier. — Diese Vereinigung bringt der Seele zunächst den göttlichen Gegenstand objektiv nahe, und zwar in Hinordnung auf die Erkenntnis, erkenntnismäßig. „Gott prägt sich der Seele ein und n ä h r t sie mit sich selbst“ (117). „Wenn die (geistige oder

²² Lucie Ch. aaO. S. 185.

bildhafte) Schauung eine besondere Wirksamkeit Gottes enthüllt, dann ist diese der Seele geoffenbarte Wirksamkeit eins mit der Gegenwart Gottes, in welche die Seele ganz versenkt ist“ — so zwar, daß, wollte die Seele diese Schauung zurückweisen, sie in einen Kampf mit Gott selbst eintreten müßte, der sie durchdringt (120). So haben wir also notwendig „Schauung und Vereinigung zugleich“ (184); und die Klarheit, mit der die Seele hier erfüllt wird, ist Gott selbst (210). „So in den Schoß der allerheiligsten Dreifaltigkeit gezogen (105), in ihrem ganzen Sein von der göttlichen Umarmung in Besitz genommen (244), gleichsam eins mit Gott (259), fühlt sie, wie ihr Wesen mit dem Wesen Gottes, ihres Ursprungs, vereinigt ist — „aber so vereinigt, daß sie sich selbst nur mehr durch Ihn zu erkennen vermag. Es kommt mir vor, als ob hier nicht einmal ein Gedanke mehr vorhanden sei, welcher der Seele die Wahrheit darstellt, sondern ausschließlich und einfach die Wahrheit selbst, und die ist Gott“ (273). Da hält die Seele still, ist ergriffen und vergißt sich ganz (259); verläßt alles, rascher als man ermessen kann, und ist bereit, „den anbetungswürdigen Blick zu empfangen“ (263), in dem „das Geschöpf Ihn an Stelle seiner selbst sieht“ (215; 167).

„Auf diese Weise bedarf Gott keines Bildes, keiner von ihm selbst verschiedenen Idee, um der Seele seine Unendlichkeit oder irgend eine andere Form seiner anbetungswürdigen Vollkommenheit zu offenbaren“ (317). So auch „erfüllt Gott die Seele mit jener Klarheit, die nichts anderes ist als Er selbst“ . . . „zeigt ihr, was die Gelehrten nicht kennen, was den Philosophen, den genialen Menschen, den Männern der Wissenschaft und des Gesetzes verborgen bleibt, solange sie ihren natürlichen Kräften überlassen bleiben, und die Seele wird von jenem Licht durchdrungen, das niemand durch eigene Kraft schauen kann“ (210 f.).

3. Aber alles dies würde noch nicht genügen, die Sache zu erklären; noch handelt es sich darum, wie die Seele den formalen, immanenten und lebensvollen Akt der Erkenntnis vollziehe, zu dem sie aus sich ganz und gar unfähig ist. Da bleibt kein anderer Ausweg, als daß Gott auch in dieser Hinsicht an Stelle der Seele trete, für sie einspringe — so, daß sie in ihm das Bewußtsein ihrer selbst verliere (167), so, daß das göttliche Leben selbst sich ihrer bemächte, sie beherrsche und ganz in Besitz habe (244). Er selbst ist es nun, der in vollem Sinne ihr Wollen und Vollbringen schenkt (330); und „die Seele fühlt, wie Gottes Wirken an die Stelle des ihrigen getreten und daß Gott selbst es ist, der in ihr Erkennen und Lieben

wirkt“ (41), „in ihr schaut und liebt“ (236). „Die Seele aber ist, als hätte sie nicht mehr ihr eigenes Leben, als lebte sie nur in Gott und durch Gott“ (41; 244); sie „vergißt ihr eigenes Leben und fühlt, wie sie vom Leben Gottes lebt“ (125). „Auf diese Weise kommen die in Gott verlorenen Seelen in Ihm zur Auswirkung aller ihrer Kräfte: lieben, denken, schauen und genießen in Ihm und durch Ihn“ (306).

Klar und deutlich bringt L. Ch. diese Gedanken zum Ausdruck, wo sie sagt: „Die Idee, durch die Gott voll begriffen werden kann, ist nicht in der menschlichen Natur, selbst nicht in der der Engel; sie ist nur in Gott, und zwar ist sie Gott selbst: es ist sein Wort, sein eigenes Wesen. Wenn sich also Gott in anbetungswürdiger Güte tief innerlich der Seele offenbart, so gibt er sich nicht nur (gegenständlich) zu schauen, sondern muß sich ihr auch als Auge geben, das da schaut, und als Geist, der begreift“, als Idee, durch die begriffen wird (313). Da sieht sich dann die Seele in Gottes Unendlichkeit getragen . . . als hätte sie ihr eigenes Leben verloren und lebte nur von der Unendlichkeit selbst (317).

Soweit L. Ch. über diese geheimnisvolle Sache! Versuchen wir es nun, uns den Gedankengang auch an der Hand eines anderen Autors verständlich zu machen! „Die Idee, durch die Gott voll begriffen werden kann, ist nicht in der menschlichen Natur, selbst nicht in der der Engel“ — d. h. Gott kann, wie er in sich selbst ist, durch keine species, kein Gedankenbild, wie es die geschaffene Potenz durch ihre natürliche Fähigkeit hervorbringen würde, dargestellt werden. Diesen Leitgedanken L. Ch.'s finden wir ganz ähnlich auch bei Ruysbroeck ausgesprochen, wo er sagt: „Wenn Gott sich den Augen unseres Verstandes in einem von ihm unterschiedenen Lichte zeigt, dann gibt er uns die Gewalt, ihn in Bildern zu erkennen gleichwie in einem Spiegel, in dem wir Formen, Gleichnisse, Nachbildungen Gottes sehen. Seine Substanz aber, die er selber ist, können wir nur durch ihn selbst sehen, und dieses geht weit über uns und unsere Kräfte hinaus²³.“ „Weit über unsere Kräfte hinaus“, „nur durch ihn selbst“: so ist es denn ganz und gar notwendig, daß hier unsere geschaffene Potenz, der Verstand, zunächst in ihrer *potentia oboedientialis* über sich hinaus getragen werde, und — nicht genug damit — hineingehoben werde in die göttliche Kraft und Potenz, durch die lebensvolle Wesenheit Gottes selbst gleichsam informiert, überkleidet und belebt werde; „es ist notwendig, daß Gott uns

²³ Revue d'ascétique et de mystique aaO. Zit. N. 10.

über uns hinaus zur Einheit mit ihm erhebe“ (ebenda). „Verstand, Sinne. Überlegung und Unterscheidung, alles, was unser Verstand aus sich wirken könnte, müssen auf die Seite geräumt werden, alles das muß zurückbleiben ... die Seele muß von sich selbst völlig entleert und entblößt werden“ (a. a. O. Zit. N. 9); „alle unsere Fähigkeiten zusammen mit ihren Betätigungen (*opérations*) müssen weichen und so von sich selbst entleert eine umgestaltende Information Gottes sich gefallen lassen. Erst wenn wir so bearbeitet und übergeistet (*overgheest*) sind durch den Geist Gottes, sind wir Kinder Gottes“ durch Gnade, nicht von Natur (a. a. O. Zit. N. 16). „Da lebt dann der Vater im Reiche unserer Seele, so wie er in sich selbst lebt; und da gewährt er im tiefsten Inneren unseres Verstandes, über unser Erkenntnisvermögen hinaus seine unerfaßliche Klarheit zu schauen²⁴.“

Das heißt doch etwa so viel als: Gott selbst, der das Leben ist, vereinigt sich als solches lebensvolles Prinzip mit unserem Intellekt im tiefsten Grunde der Seele und bildet mit ihm zusammen den Erkenntnisakt. Ruysbroeck wird übrigens nicht müde, dieses immer wieder und unter den verschiedensten Wendungen einzuschärfen. „Durch das Licht, das in ihnen hervor gebracht wird, sind die Kontemplativen umgeformt und eins mit diesem Lichte, durch welches sie schauen und das sie schauen. Auf diese Weise erreichen die Kontemplativen ihr ewiges Urbild, zu dem hin sie geschaffen sind, und schauen Gott und alle Dinge ohne Unterscheidung in einem einfachen Bilde in göttlicher Klarheit; und das ist die edelste und nützlichste Beschauung, zu der man in diesem Leben gelangen kann²⁵.“ „Hier wirkt sich Gott selbst aus im edelsten und erhabensten Teil des Geistes und da gibt es nichts anderes mehr, als in der Weise der Ewigkeit das Licht durch das Licht und im Lichte zu schauen und zu betrachten²⁶.“ „*Dans l'être vide de notre esprit, nous recevons la Clarté incompréhensible qui nous enveloppe et nous traverse comme l'air est traversé par la clarté du soleil. Et cette clarté n'est autre chose qu'un regard et une intuition sans fond (par laquelle Dieu se contemple Lui-même et en Lui toute chose). Ce que nous sommes, nous le contemplons; et ce que nous contemplons, nous le sommes; car notre mémoire et notre vie et notre être sont élevés en simplification et unis à la Verité qui est Dieu. C'est pourquoi, dans cette intuition*

²⁴ Spiegel Kap. 18.

²⁵ Revue d'ascétique etc. aaO. Zit. N. 13.

²⁶ Ebd. Zit. N. 3.

*simple, nous sommes avec Dieu une même vie et une même esprit, et ceci je l'appelle une vie contemplative*²⁷.“

Mehr im Hinblick auf das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit würde sich nach Ruysbroeck die Sache so darstellen, daß Gott der Vater sein Reich in der beschauenden Seele zunächst aufrichtet, insofern sie der ruhende Grund aller Tätigkeit in ihr ist. Hier, wo eine vollständige Entblößung und Entleerung jedes geschaffenen Bildes, ein wahres Absterben jeder geschaffenen Tätigkeit Platz gegriffen habe, wäre dann nichts mehr als Gott allein und göttliches Leben. „*Unum cum Deo sumus, hoc est, supra actionem et passionem supraque unionem beato quodam otio perfruimur cum Deo in unitate, ubi nulli praeterquam Deo agere licet; Dei namque actio ipsemet est et Ejus natura, et sub ejus actione nos otiosi, transformati unumque cum Illo illius in amore, non autem illius in natura sumus*“²⁸. Auf diese Weise geschieht es, daß der Schauende nur in und durch Gott lebt, ein Satz, der uns auf Schritt und Tritt auch bei L. Ch. begegnet. — Die Information der Seele, insofern sie Erkenntnisprinzip ist, geschieht durch das lebendige Wort und in ihm und zugleich mit ihm besitzt der Schauende den Vater in sich — „den Schoß des Vaters“²⁹. — Zugleich wird der Wille des Schauenden im tiefsten Grund der Seele vom Hl. Geiste, dem Geiste der Liebe, ergriffen und in Besitz genommen und lebensvoll durchwaltet³⁰.

Hören wir die zusammenfassende Stelle aus dem Speculum K. 19: „*Tres sunt animae proprietates, videlicet natura, vita, actio: quibus ipsa Deo similis est in praecipua ac suprema nobilitate sua, ubi sacrosanctae et adorandae Dei Trinitati respondet. Atque istic animae Natura otiosa et imaginum expers Patris habitatio, templum et regnum est; idemque Pater Filium i. e. claritatem suam in patula ac intente contemplante animae oculo gignit; Spiritumque i. e. amorem suum manare facit in perpetuam spiritus contentionem sive conatum, quo is jugiter in aeternitatem contendit. Porro in actione nostra semper similes manemus in spiritus nostri puritate; sentimus enim in nobis contemplari atque niti sive contendere nos in aliud quiddam diversum a nobis; atque per hoc similes illi sumus. In ejus autem actione ab illius*

²⁷ Ebd. Zit. N. 5; vgl. auch die Zitate N. 4, 6, 8.

²⁸ Speculum c. 24. — Ruysbroeck fährt dann an dieser Stelle fort: „*Alioqui Deus essemus, et in nobisipsis redacti in nihilum, quod est impossibile. Sumus autem supra rationem et absque ratione in clara ac dilucida cognitione, hicque nullum sentimus inter Deum et nos discrimen sive distinctionem: quandoquidem supra nosipsos et ultra ordines omnes in Ejus amorem excessimus. Hic neque exigere neque desiderare, nec dare nec accipere est, sed beata atque otiosa essentia, totius sanctitatis et virtutum omnium corona ac essentialia praemium.*“

²⁹ Vgl. aaO. Zit. N. 14; dazu L. Ch. Tagebuch S. 315, hier oben zit. S. 293.

³⁰ AaO. Zit. N. 16.

Spiritu nos agimur, patimurque claritudinis et caritatis ejus transformationem, atque hic supra similitudinem ex gratia Dei filii sumus. Ubi vero sentimus in nobis agere nos in ipso et pati ac agi ab Ipso, ita utipue totum in ejus lumine cognoscimus in Ejusque Spiritu caritatem illius gustamus; atque in ipsa unione unus cum Deo spiritus et una Vita sumus, sed tamen semper creatura manemus. Licet enim illius simus transformati lumine Ejusque caritate absorpti, attamen aliud quiddam sive diversum, nos ab illo esse cognoscimus et sentimus³¹.“ Es ist dasselbe, was L. Ch. auf eine viel einfachere Form bringt mit den Worten: „Da fühlt die Seele all ihre eigenen Tätigkeiten als unnütz aufgehoben, ihr eigenes Leben verfließt in Gott, und in Ihm weiß sie nichts mehr von sich; denn sie sieht nur noch Ihn. Sie lebt durch den Vater, erkennt durch das Wort, liebt durch den Hl. Geist; sie hat von nichts mehr Bewußtsein als von Gott (314).“

Ganz in demselben Sinne sprechen sich auch die Fürsten der Mystik aus, eine h. l. T h e r e s i a z. B. in der „Seelenburg“ VII, 2: „Das, was Gott dem Innersten der Seele hier mitteilt, ist ein so großes Geheimnis, eine so erhabene Gunst, daß ich nicht weiß, womit ich es vergleichen soll . . . Was ich davon verstehe, ist nur dieses, daß jenes, was ich Geist der Seele nenne, e i n s wird mit Gott . . . Da geschieht es, daß der mystische Schmetterling, von dem ich sprach, mit unsäglicher Freude stirbt, weil Jesus Christus sein Leben wird; die Seele erkennt, daß sie nur noch in ihrem himmlischen Bräutigam lebt . . . Sie sieht ganz deutlich, daß Gott das Leben ihres Lebens und die Sonne ist, deren Licht sich in ihrem Inneren über alle ihre Kräfte ausbreitet.“ — Noch viel ausgeprägter aber drückt sich der h. l. J o h a n n e s v o m K r e u z aus in seinem Wechselgesang zu Str. 38 V. 1: „Im Himmel wird die Seele so innig lieben, wie sie von Ihm geliebt wird. Wie könnte dies auch anders sein, da ihre Erkenntnis die Erkenntnis Gottes, ihr Wille der Wille Gottes, ihre Liebe die Liebe Gottes selbst sein wird? Ihr Wille ist nicht aufgehoben, sondern so enge mit der Liebesmacht, mit welcher der Wille Gottes sie liebt, vereint, daß sie diese Liebe mit der gleichen Kraft und Vollkommenheit erwidert. Dann werden die beiden Willen nur mehr einen bilden und werden nur mehr eine einzige und gleiche Liebe haben, die Liebe Gottes. Die Seele wird Gott mit dem Willen und der Kraft Gottes selbst lieben, vereint mit der Kraft der Liebe, mit der die Seele selbst von ihm geliebt wird. In der geistigen Vermählung (der höchsten Stufe der Mystik, wo eben die Gottschau statt hat), gehört wenig dazu, um ihre Liebe durch die Kraft des Hl. Geistes bis zu dem Grade, den wir soeben beschrieben haben, zu erheben³².“

³¹ Vgl. auch Revue d'ascétique etc. Zit. N. 20 ff.

³² Vgl. auch Dunkle Nacht des Geistes Kap. 13. (WW. II 129).

Die Seele schaut also Gott — das scheint nach all den Zeugnissen, die wir gehört haben, offenbar zu sein —, indem sie mit ihm ein und dasselbe Leben teilt, ein und derselbe Geist wird mit ihm (1. Cor. 6, 17), indem sie mit Gott vereint ist nicht bloß insofern er ruhendes Sein, sondern insofern er Akt ist, der in und mit der Seele lebt und wirkt³³. „Wenn die Seele alle göttlichen Geheimnisse mit einem Blick umfaßt, dann lebt sie von ihnen auch in einem einzigen Akt; das ist dann wie ein Teilhaben an jenem einzigen Akt, in dem Gott sowohl in sich wie im Geschaffenen lebt³⁴.“

4. Von Seite der Seele aus gesehen, vollzieht sich dann der mystische Vorgang des Gottschauens in einer Art von Bewußtsein, in dem sie, wie sie im Bereich der reinen Natur um die Betätigung ihrer Fähigkeiten, der Sinne ebenso wie der des Verstandes und des Willens, weiß und sich in allen so verschiedenen Tätigkeiten stets einfach und unteilbar erkennt, nun sich von Gott berührt und bewegt und so gleichsam eins mit ihm und in ihm lebend empfindet. In diesem Sinne spricht Johannes vom Kreuz von „einer zuständigen Mitteilung, die die Seele von Gott hat³⁵“; Ruysbroeck aber von einem „Wesensbewußtsein“, in dem wir „jenseits der Vernunft, aber nicht ohne Vernunft uns bewußt werden, daß wir berührt werden^{35a}“. Im gleichen Sinne redet die eben erwähnte Marie Antoinette von einer „Haltung der Seele“: „Es ist eine ‚Haltung‘, nicht etwas, was man tut . . . ; was mir in's Bewußtsein tritt, ist besonders die Ruhe und die Einheit, das Gefühl der Unermeßlichkeit, Unendlichkeit und Ewigkeit³⁶.“ „In dieser ‚Haltung‘ kommt es mir vor, als sei das ‚Ich‘ tot, als sei Gott allein übrig; es ist ungefähr so, als wäre seine Einheit, seine Unermeßlichkeit, ja sogar — ich weiß nicht, wie es zugeht — seine Unveränderlichkeit an die Stelle des ‚Ich‘ getreten^{36a}.“

Wie dies alles näherhin sich auswirkt, entzieht sich nun freilich unserer Untersuchung und selbst unserer Vorstellung. Wir kennen Fälle, wo sich Materie mit Materie zu neuen Tätigkeitsprinzipien zusammenschließt und zu neuen Wirkungen sich befähigt; wir sehen, wie unter der sanften Führung

³³ „Cum divina essentia sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intellegit“; S. Thomas S. th. Suppl. q. 92 a. 1.

³⁴ Marie Antoinette de Geuser, Aufzeichnungen u. Briefe, Regensburg. Habel. S. 192.

³⁵ WW. V 321.

^{35a} Geistliche Hochzeit (Ausg. Verkade). S. 142; 162.

³⁶ AaO. S. 76.

³⁶ AaO. S. 81.

der Mutterhand auch die sonst des Schreibens unkundige Hand des Kindes die Schriftzeichen formt und bildet; wir wissen noch, wie gewisse Wahrheiten mit ihrem eigenen Licht andere Wahrheiten durchleuchten, wie allgemeine, tiefgehende Wahrheiten eine Reihe anderer Wahrheiten zum Aufleuchten bringen. Aber hier handelt es sich überall um etwas ganz anderes; es handelt sich entweder um objektives Licht, nicht um subjektives Erfassen, oder es handelt sich um eine rein äußere Einwirkung. Über die Verschmelzung von Geistern, über das unmittelbare Zusammenwirken geistiger Potenzen zur Hervorbringung eines einen, unteilbaren Lebensaktes haben wir weder direkte Anschauung noch auch Gleichnisse. Immerhin wissen wir, wie Gott in allen Akten im Leben der Natur mitwirkt, damit das Geschöpf das leiste, wozu es seiner Natur nach hingeordnet ist; so wird es auch nicht ganz ungereimt sein, wenn er nun mit demselben Geschöpf lebensvoll wirkt, was sein ist, so schwer es für uns zu begreifen sein mag.

Ob es überhaupt möglich ist, hier zu einer klar umschriebenen Erkenntnis vorzudringen? Männer wie Alvarez de Paz, der sich in der glücklichen Lage befand, Ekstatiker und wohl ausgebildeter Theologe zugleich zu sein, haben sich auf eine weitere Klärung dieser Sache nicht eingelassen mit der Begründung, daß die Tatsache zwar außerordentlich sicher sei, aber unser Erkenntnisvermögen übersteige.

III. Vom Unterschied der mystischen Gottschau und der Anschauung Gottes in der Ewigkeit

Eine Frage aber müssen wir noch wenigstens streifen, die Frage, wie sich diese Schauung in der Mystik vom Schauen der Ewigkeit unterscheidet. Den Grundunterschied hebt der hl. Johannes vom Kreuz hervor, wo er zunächst vom natürlichen Licht der Vernunft, dem übernatürlichen Licht des Glaubens und dem Licht der Glorie sagt: „Diese drei Arten von Licht sind in uns dauernd und bleibend (*per modum habitus*), weswegen sie die Philosophen z u s t ä n d l i c h nennen.“ Im Gegensatz dazu spricht er dann von einem vierten Licht, dem Lichte der Beschauung, und nennt dieses ein aktuelles (*per modum actus vel passionis transeuntis* gegebenes) Licht. „Dieses ist ein Schimmer oder Lichtstrahl, den Gott für kurze Zeit in der Seele aufleuchten läßt, damit sie einige Geheimnisse klarer als mittels des Lichtes des Glaubens, aber weniger klar als durch das Licht der Glorie erkenne. Dieses Licht bringt in der Seele ähnliche Wirkungen hervor wie das Licht

der Sonne im Körper³⁷.“ Demgemäß sagt denn auch der hl. Thomas vom Apostel: „*Paulus in raptu peregrinabatur a Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris, non autem quoad actum quo videbat Deum*“³⁸.“

So ist es zwar ein und dieselbe Sonne, die unsere Verbannung erleuchtet und die Seligen in der Ewigkeit³⁹; aber während diese ihre Anschauung auf Grund eines bleibenden, ihnen anhaftenden und ihr ganzes Sein verklärenden Zustandes besitzen, können jene, die noch in der Verbannung weilen, dieselbe Anschauung nur gleichsam leihweise durch eine vorübergehende göttliche Einwirkung genießen. Da haben wir etwa den gleichen Unterschied, wie er auch zwischen den übernatürlichen Handlungen des Menschen im allgemeinen besteht: dem übernatürlichen Akt, den der durch die heiligmachende Gnade bereits zu einem übernatürlichen Sein erhöhte Mensch gleichsam aus seinem eigenen vollbringt, und dem übernatürlichen Akt, den der noch nicht gerechtfertigte Mensch kraft einer äußeren göttlichen Assistenz vollzieht.

Damit ist aber unmittelbar ein weiterer tiefgreifender Unterschied gegeben. In der mystischen Schauung bleibt die Natur des Menschen in ihrem innersten Wesen, was sie im gegenwärtigen Zustande ist, belastet mit einem gebrechlichen, schwerfälligen Leibe; und daher kommt dann der Schatten, der dem mystischen Schauen in diesem Leben immer noch anhaftet. Wir können hier das Prinzip sinngemäß zur Anwendung bringen, das der hl. Thomas von der seligen Anschauung ausgesprochen: „*Visio illa, qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione, qua Deus se videt, ex parte ejus, quo videtur; quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita nos videbimus eum; sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas, quae est inter intellectum divinum et nostrum*“⁴⁰.“ Dasselbe besagt eine Äußerung der hl. Magdalena von Pazzis, von der wir oben gehört haben: daß nämlich auf diese Weise die Seele zugleich im Lichte und in der Finsternis sei — und dieses wegen ihrer Unfähigkeit, derentwegen das sich ihr mitteilende Licht der Sonne gleicht, die niemals weniger sichtbar ist, als wenn sie am meisten glänzt. Und auf die gleiche Weise bringt Ruysbroeck den Unterschied der beiden Schauungen zur Darstellung, wo er

³⁷ WW. V 331 ff. — Ganz so auch Benedikt XIV. de serv. Dei beatif. III c. 50. n. 5.

³⁸ S. th. 2, 2 q. 175 a. 5 ad 1.

³⁹ Ruysbroeck; siehe oben S. 294.

⁴⁰ S. th. Supplem. q. 92 a. 1 ad 2.

sagt: „Der Zustand der Heiligen ist vom Licht der Glorie durchleuchtet und darum nehmen sie die Klarheit ohne Mittel in sich auf (*il n'y a pas d'ombre*); was uns angeht, so ist unser Zustand sterblich und grob und von da kommt der Schatten, der unsere Erkenntnis (selbst in der Beschauung) auf eine Weise verdunkelt, daß wir weder Gott noch die himmlischen Dinge so klar wie die Heiligen erkennen können⁴¹.“

So bleibt die Seele um ihrer Unfähigkeit willen im Schatten, um so mehr, als das in sie eindringende Licht der göttlichen Klarheit sie blendet. Auf diese Weise das Licht bereits schauend, es aber nicht begreifend, entsteht in ihr ein gewisser Durst und Drang nach mehr, der sie unbefriedigt läßt. Dazu kommt, daß es im Schauen der Mystik noch ganz von Gott allein abhängt, was und wie weit er die Seele schauen lassen will, anders wie in der ewigen Seligkeit, wo die ganze Fähigkeit der vom Licht durchfluteten Seele durchdrungen und voll ausgefüllt ist und darum für weiteres Verlangen keinen Raum mehr hat. „Zum Teil lasse ich mich schauen — sagt diesbezüglich der hl. Johannes vom Kreuz — zum Teil nicht; und dieses nur deshalb, damit die Seele länger in der Beschauung meines Wesens verharre und ihr Durst und Hunger nach mir größer werde. So gibt es einen beständigen Kreislauf: während in der Seele der Hunger und Durst nach mir zunimmt, stille ich die Leere ihres sehnächtigen Verlangens, jedoch so, daß immer unendlich viel zum Kosten bleibt⁴².“ Nichtsdestoweniger ist es „Gott selbst, den die Seele hier empfindet und verkostet, freilich nicht mit der Klarheit der Anschauung der Seligen im Himmel⁴³.“ „Die mystische Offenbarung ist (und bleibt) das Gut, das die Heiligen im ewigen Leben besitzen, ganz dasselbe und kein anderes, nur genießt man es nicht in demselben Maße und der Geringste der Heiligen im Himmel empfängt es in höherem Grad als irgend eine Person vor ihrem Tode⁴⁴.“

Noch ein dritter Unterschied macht sich geltend. Da nämlich durch die mystische Beschauung die Natur und ihre Zuständlichkeit in sich noch nicht verändert wird, so bringt die äußere Einwirkung des göttlichen Lichtes

⁴¹ Vgl. Revue d'ascétique S. 270. — „Ohne Mittel“: vgl. hiezu Zierde der geistl. Hochzeit (Ausg. Verkade) S. 186: „Gott begreifen und erfassen, so wie er an sich ist, über allen Gleichnissen, das heißt Gott sein mit Gott, ohne Mittel oder Anderheit, die eine Hemmung oder Störung herbeiführen könnten!“

⁴² Zwiegespräch IV, WW. V 276.

⁴³ Aufstieg zum Berge Karmel II 26 (angef. bei Poulain I 370).

⁴⁴ Angela von Foligno, Leben K. 21 u. 27.

zwar dies mit sich, daß die Seele *actu* keinen Glaubensakt setzen kann, wenigstens nicht soweit sie schaut, daß aber trotzdem der Glaube als *habitus* in ihr bleibt, der sofort sich Geltung verschafft, wenn und soweit das göttliche Licht versagt; also auch dort, wo es die Seele in Unklarheit läßt. „*Quia Paulus* — so sagt der hl. Thomas vom Apostel — *in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus*“⁴⁵.

So mag es denn auch geschehen, daß der mystisch Schauende noch eine gewisse Unsicherheit in bezug auf den Besitz des geschauten Gutes in sich spürt und darum, obwohl im Schauen Gottes mit unbegreiflicher und unermesslicher Wonne durchtränkt, doch noch weit entfernt ist von der Sicherheit des seligen Besitzes in der Ewigkeit. Er gehört der ganzen Ordnung nach zu jenen, die fern vom Herrn pilgern, und gleicht mehr dem Propheten Moses, der einen Blick ins Land der Verheißung tun konnte, es von ferne sah, aber nicht besitzen durfte.

⁴⁵ S. th. 2, 2 q. 175 a. 3 ad 3.