

der bräutlichen Hingabe an den Einen, im bräutlichen Reichtum der Seele, die vor sich selbst stets nur ancilla ist. So ist in der Tatsache, daß die Studentin verhältnismäßig selten den Weg zum Ordensleben geht, zutiefst nicht Verachtung desselben zu erkennen, sondern viel mehr die tiefste Achtung vor dem eigentlichen Wesen des Gott gehörigen Standes.

Gott spricht in den Notwendigkeiten und Verhältnissen auch der Zeit zu uns. Vielleicht ist sein Wille heute gerade das mitten in der Welt Ihm geweihte Leben. Die Sehnsucht nach der Stille seines heiligen Hauses geht mit vielen, die den Stern sahen, der das Zeichen des Königs ist. Sie ist Schutz für das, was Gott gehört in der Welt. Sie ist aber auch Kreuz, das nur im Fiat der Ganzhingabe getragen werden kann.

Karmel des Elends

Von Erich Prywara S.J., München

Gewiß gilt für die christliche Aszese und Mystik der Grundsatz des Aquinaten *Gratia supponit naturam*, und darum ist es nicht einfachhin Verkehrung (wie protestantische Beurteiler hie und da meinen), wenn in beiden breite Stränge natürlichen Denkens und natürlicher Zucht sich finden: in der Aszese ein breiter Strang rein natürlicher Willenszucht, in der Mystik ein wohl auch nicht geringer Strang rein natürlicher Vergeistigung und geistiger Entrückung. Aber das Wort des Aquinaten ist in seinem Zusammenhang in ein anderes eingebaut, das ihm erst seine Form gibt: *Gratia perficit naturam*. Auf dem Hintergrund des Satzes, daß es keine natürliche Ordnung gibt, sondern nur die eine einzige übernatürliche der Erlösung, heißt dieses Wort: die Gnade ist die tatsächlich letzte, überformende Form der Natur. Von diesem Satz her wird es nun bedenklich, wenn die zwei Stränge des rein Natürlichen in Aszese und Mystik einen allzu großen Zusammenhang mit geschichtlichen heidnischen Systemen haben: wenn asketische Schriften die Tradition des Stoizismus fortzusetzen scheinen, und mystische Schriften der Sprache des Neuplatonismus sich bedienen. Dann wird es immer wieder neu notwendig, die wesenhafte Christlichkeit von Aszese und Mystik zu betonen, d. h. daß beide, so sie christlich sein wollen, nichts anderes sein können als das gelebte christliche Dogma. Die Geschichte christlicher Aszese und Mystik zeigt darum immer wieder neue Bewegungen der Erneuerung: in Augustinus die wachsende Korrektur eines „christlichen Neuplatonis-

mus“ durch den unabgeschwächten Geist der Paulusbriefe, in Bernhard von Clairveaux wie im Franziskanerorden das Zurück zum Evangelium gegenüber einer „philosophischen“ Aszese und Mystik, in der Lallemand-Schule der Gesellschaft Jesu der grundsätzliche Aufbau einer Aszese und Mystik auf dem Dogma der Erlösung usw. Der immer neue Streit zwischen Aszeten und Mystikern entsteht, wenn die einen Schüler der Stoa, die andern Schüler des Plotin werden. Er schlichtet sich in einer immer neuen Mitte, wenn beide mit den ungelehrten Aposteln nur „einen Meister haben, Christus“.

Diese grundsätzliche Unmittelbarkeit zur Offenbarung hat ihre besondere Bedeutung für die Frömmigkeit des Ordens, der kraft seiner Grundidee am nächsten dem Kreuz von Golgatha steht. Die ganze Idee des Karmel ist ja hierin beschlossen: Teilnahme mit Maria an der Erlösung. Hierin liegt das spezifisch Marianische: Teilnahme an der mit-sühnenden Mit-Erlöschung Mariens. Hier liegt weiter das spezifisch Kontemplative der Brautschaft im Schweigen des verhüllenden Schleiers und doch der apostolischen Mutterschaft zu den Seelen: Teilnahme an der schweigenden Sponsa-Mater. Hierin liegt der spezifische Sühne-Charakter: Teilnahme am Leiden des Herrn in seine Gottverlassenheit hinein. Hierin liegt endlich die spezifische Mystik der Einheit mit dem Unbegreiflichen Gott: Teilnahme an der Art, wie der Sohn in der Nacht der Gottverlassenheit in den Vater zurückkehrt: das Geheimnis des dreipersönlichen Lebens als Tiefe des Geheimnisses der Erlösungsnacht. „Nacht“ ist darum das Karmel-Wort: Nacht der Gottverlassenheit, Nacht der Tiefen des dreipersönlichen Lebens, Nacht des bräutlichen und mütterlichen Schweigens Mariens.

Aber gerade durch diese seine Tiefe ist der Karmel auch in besonderem Maß den zwei Gefahren ausgesetzt, von denen wir sprachen. Sein Sühnecharakter steht in der gesteigerten Gefahr des Stoizismus: nicht nur durch einen Willensheroismus „großer Buße“, sondern auch durch eine gefährliche Liebe zum Leiden um des Leidens willen. Seine Mystik der Nacht des Unbegreiflichen gerät in die größere Nähe des Neuplatonismus: nicht nur durch einen Quietismus völliger Passivität, sondern auch durch eine gefährliche Überspringung des Menschlich-Sichtbaren (Gottes in der Schöpfung, in Christo, in der Kirche). Beide Gefahren aber fassen sich in die eine zusammen: daß die Einfachheit und Nüchternheit und heilige Gewöhnlichkeit des Evangeliums verlassen werde: das Gleichnisbild des Unkrauts, der Spatzen und der spielenden wilden Kinder.

Von hier aus wird die besondere Mission deutlich, die drei Gestalten

aus dem Karmel der neueren Zeit haben. Die „kleine heilige Theresé“ ist die Begründerin und Patronin dieser Mission (wie wir an anderer Stelle zur Genüge dargelegt haben¹). Aber Elisabeth de la Trinité² und vor allem Marie de la Trinité³ (Marie Antoinette de Geuser) sind diejenigen ihrer Schwestern, in denen diese Mission ihr ausgereiftes Programm hat. Der Geist Elisabeths de la Trinité dringt in den klassischen Schriften Dom Eugène Vandeurs⁴ bereits tief in unsere Zeit. Aber vielleicht sind erst die Briefe von Marie de la Trinité seine klarste und tiefste Aussprache. Vielleicht: weil es ihr als Nichte von Jesuiten (der bekannte Theologe Grandmaison war unter anderm ihr Onkel) und als Erzieherin künftiger Jesuiten (zwei oder drei ihrer jüngeren Brüder traten in die Gesellschaft Jesu ein) vergönnt war, diese äußerste Spannweite in der Ordensstruktur der Kirche mitzuleben, zwischen dem grundsätzlich kontemplativen und dem grundsätzlich apostolischen Orden. Vielleicht aber noch mehr: weil sie einen richtigen „Karmel in der Welt“ leben mußte (da ihre Gesundheit ihr den Eintritt versagte) und darum ebenso in ein besonders innerliches Verhältnis zum hl. Ignatius (als dem Führer zu einem Ordensleben mit „Kloster und Klausur im Herzen“) und seiner unverdeuteten Idee geriet (vgl. Vie 78 f.), wie in ihr auch der besondere Geist der „großen“ hl. Theresia erwachte, der restlosen Indifferenz. Der Geist ihrer Briefe an ihre Brüder in der Gesellschaft Jesu wie an die Novizenmeisterin im Karmel bezeichnen eigentlich den Ort der Einheit dieser beiden großen Heiligen: nicht nur im „Gott finden in allen Dingen“, sondern mit Vorzug in denen, die als „gott-fern“ gelten.

Die „Mission“, die in diesen drei sich vollzieht, ist die Durchführung der Teilnahme an der eigentlichen Schärfe des Geheimnisses der Erlösung: der *κένωσις*, der Aus-leerung Gottes, der die Fülle (*πλήρωμα*) ist, in die Leere der (erbsündigen) Kreatur. Diese „Leere“ ist an dieser Stelle des Philipperbriefes (c. 2) als eine dreifache bezeichnet: als die Leere der „Gewöhnlichkeit“ („erfunden wie ein Mensch sonst“), als scharfer Gegensatz zum Wesen Gottes, der d e r außergewöhnlich Unvergleichliche ist „über

¹ Vgl. „Stimmen der Zeit“, Jänner 1932 (Mystik des Nichts).

² Soeur Elisabeth de la Trinité, Souvenirs, Carmel de Dijon 1927.

³ Consummata, Lettres et Notes spirituelles, Introduction par le P. Plus S. J., Toulouse 1921 (abgekürzt: Consummata). Marie Antoinette de Geuser, Vie de „Consummata“ par le P. Plus S. J., Toulouse 1928 (abgekürzt: Vie). Lettres de Consummata à une Carmelite, Marie de la Trinité, Carmel d'Avignon 1930 (abgekürzt: Lettres).

⁴ Vgl. „Stimmen der Zeit“, Juli 1931 (Liturgie, Aszese, Mystik).

alles hinaus, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann“ (wie das Vaticanum sagt); — als die schärfere Leere der „ohnmächtigen Schwäche“ („Sklave unter dem Joch“), als schärferer Gegensatz zum Wesen Gottes, der die Allmacht der Majestät ist; — endlich als das unerträglich Ärgernis der Leere des „Ausgestoßenseins als Verfluchter“ („am Pfahl des Kreuzes“, für den Gal. 3, 13, gilt, das Kreuz als Fluch), als stärkste Unvereinbarkeit zum Dreimalheiligen Gott. In dieser Form ist es das eigentliche „Ärgernis“ und die eigentliche „Torheit“ und darum die Form der Teilnahme am Kreuz, vor der aller Stoizismus des Heroischen und aller Neuplatonismus des Ekstatischen entlarvt versinken.

In diesem Geiste birgt sich das Geheimnis der „kleinen heiligen Theresen“; die Verhüllung ihres innersten Dranges, Priester und Martyrer zu werden (*Histoire d'une âme* 213 ff.), in die Hilflosigkeit und Ohnmacht des „kleinen Kindes“, das an Stelle der Opfer und Taten der „großen Heiligen“ „nur“ der „Spielball“ und „Kreisel“ (ebd. 107, 292) des „kleinen Jesus“ — und des Klosters ist. In diesem Geist birgt sich ebenso das Geheimnis Elisabeths de la Trinité: der Widerspruch zwischen einem königlich-herrischen Charakter (*Souvenirs* 5, 357 f.) und dem Fortleben des schon bei seiner Geburt aufgegebenen Lebens (ebd. 5), hindurch durch immer neue Nächte der Angst und des inneren Zersetzterdens (ebd. 10, 205 f.) — und dies verhüllt in die restlose Objektivität, in der diese Seele nur von den Herrlichkeiten Gottes spricht, objektiv wie die Liturgie selber. In diesem Geist beschließt sich ebenso das Geheimnis von Marie de la Trinité: der unerhört reiche und tiefe Geist, dem eine Theologie des heiligen Johannes in Einheit mit einer Theologie des hl. Paulus gegeben ward wie keinem „Theologen“, und der entzückend frei gelöste Mensch, der noch mehr auf Bäumen zu Hause ist wie die wilde Schar ihrer Brüder, ein Herz, das nicht anders kann, als alles innerst mitleben („un coeur vibrant à l'excès . . ., de telle manière que je sens beaucoup plus vivement ce qui touche ceux que j'aime que ce qui me touche“, *Lettres* 205 f.); aber dies von Anfang an versenkt in ein hilfloses Ausgeliefertsein zwischen den Extremen höchster Höhe und tiefster Tiefe („Mademoiselle Tout-ou-rien“, *Vie* 170 f.), in den Widerspruch zwischen einem schier Fanatismus der Gerechtigkeit („Nénette-la-Justice“, *Vie* 70) und der geregelten Ordnung („mon caractère aimant le précis, le clair, le réglé, et ayant horreur de tout ce qui est vague et incertain“, *Lettres* 113 f.) — und der undurchdringlichen Vagheit, ja Widersprüchlichkeit der inneren Führungen („Il me fait désirer quelque chose pour ne pas me le donner“, *Consummata*

41 f.; „rien n'est déchirant comme de résister à un appel de Dieu aussi clair“, Lettres 55); — auf diesem immer neuen Wege immer neu „ausgerissen“ und „noch nicht eingepflanzt“ („je suis une petite plante déracinée et pas encore transplantée“, Consummata 44); — und dies verhüllt in eine geradezu „trainierte“ „Gewöhnlichkeit“ („voie commune“, Vie 181) eines „einfach katholisch sein“ („Je suis catholique“, Vie 290) gegenüber aller „Außerordentlichkeit“ („je rêve d'entraîner tous ceux qui me touchent dans une voie sainte en étant plus imitable qu'admirable“, Lettres 275).

Auf diesem Wege kommt in allen drei das zustande, was wir mit der Überschrift andeuteten: Karmel des Elends, d. h. die besondere Teilnahme am „Herrn im Elend“, seiner erliegenden Schwäche in Gethsemani, seiner „Katastrophe“ auf Golgatha. — So beginnt die „kleine heilige Therese“ gewiß mit den gewohnten Wegen und Weisen des religiösen Lebens, getreu den Anweisungen ihrer Schwestern. Aber immer mehr setzt ein die „nuit sans foi“ (Histoire usw. 158 ff.) des „schlafenden Herrn“ und des eigenen Einschlafens (133 ff., 344), die „monotonie du sacrifice obscure“ (345) der „pratique des riens“ (113) und der „mains vides“ (281), und das Hin und Her der „caprices enfantins“ des „petit Jésus“ (107), bis zur Verdemütigung des „passer dessous“ (262) und der „désertion“ (173). — Elisabeth de la Trinité beginnt mit dem brennendsten Eifer der gewöhnlichen Exerzitienkurse (und auch und gerade, wie ein Brief verrät, mit einem wahren Training im Partikularexamen: Souvenirs 98), und auch da sie in ihren Noviziatsversen ahnungsvoll das Wesen der Karmeliterin als „âme donnée“, „âme envahie“, „âme adorante“ und „âme fermée“ (ebd. 395 f.) bezeichnet, mündet doch die Deutung mehr oder minder in eine optimistische Helligkeit. Aber dann erfüllen sich diese Worte immer mehr in ihre Realität: der „ciel en nous“, in den die „nostalgie du ciel“ untergeht (105), wird zum „descendre chaque jour en ce sentier de l'abîme qui est Dieu“ (340 f.), „c'est là, tout au fond, que l'abîme de notre néant, de notre misère, se trouvera tête à tête avec l'abîme de la miséricorde, de l'immensité, du tout de Dieu“ (ebd.); — die „louange de gloire“ als Wesen der Seele in Gott (351 ff.) heißt konkret die Erfahrung der „vides affreux“ (98), zielend zu der Einsicht „Il me semble que l'âme la plus faible, même la plus coupable est celle qui a le plus lieu d'espérer. Et cette acte qu'elle fait pour s'oublier et se jeter dans les bras de Dieu, Le glorifie et Lui donne plus de joie que tous les retours sur elle-même et tous les examens qui la font vivre avec ses infirmités, tandis qu'elle pos-

sède au centre d'elle-même un Sauveur qui veut à toute minute la purifier“ (ebd.); — das Umhülltsein vom „Schatten“ der „Wolke“ des Vaters, da der Sohn sich einprägt, und das Herz ein Herd des Heiligen Geistes ist (390), ist „union vraie . . ., mais dans le dépouillement et la douleur“ (216), ist der Zug der Liebe zwischen Elend und Barmherzigkeit („l'abîme de Sa misère attire l'abîme de Sa miséricorde“ 189), der darum geradezu eine Liebe zum eigenen Elend zur Folge hat „aimez votre misère, car c'est sur elle que Dieu exerce sa miséricorde“ 219).

Marie de la Trinité endlich zeigt sich in den Unterweisungen an ihre Brüder und in ihren Exerzitien-Aufzeichnungen als getreue Schülerin des Exerzitienbüchleins in seiner Nüchternheit in bezug auf schlichte Selbstüberwindung in einer festen religiösen Tagesordnung; aber sie hat darum auch verstanden, wie diese Nüchternheit zu ihrer Tiefe das wachsende Überantwortetwerden in die Verfügung des Herrn hat, der „seine eigenen Zeiten“ hat. So wird immer mehr alle eigen-bestimmte „Übung der Demut und Buße“ zur „humiliation de ne pas pouvoir m'humilier, et la mortification de ne pas pouvoir me mortifier“ (Consummata 32 f.); so wird aller Drang, etwas für Gott zu tun, gedemütigt in das eine „de reconnaître mon impuissance, mon inutilité“ (Lettres 49 f.) der „pauvre petite chose“ (ebd. 122 f.); so wird aller „Flug nach oben“ abgeschnitten in das „Versenktwerden in die Tiefe“ („non pas en montant vers la perfection, mais en m'enfonçant dans ma misère“, ebd. 197), daß die Seele in dieser Erfahrung des Unten am entscheidendsten aus sich herausgehe („maintenant je comprends qu'être au-dessus de tout ou être au-dessous, c'est la même chose, car il suffit de se dépasser pour demeurer en Lui. Seulement, quand c'est par en bas qu'on L'a trouvé, c'est plus stable, car on ne peut pas tomber plus bas“, ebd. 208). Der noch eigensüchtige Schmerz über die eigenen Schwächen überwindet sich in die Sicht der „größeren Ehre Gottes in der Schwäche“: „je voulais dire simplement que j'en suis venue à ne plus pouvoir regretter mes faiblesses, tellement Il me montre le parti qu'Il en tire. En effet, Il semble me montrer qu'Il tire plus de gloire de mes misères qu'Il n'en pourrait tirer d'une vertue dont je serais peut-être satisfaite“ (ebd. 125); „à mesure que je me sens plus misérable il me semble que je Lui suis plus unie. Ma misère, au lieu de m'attrister, me remplit de joie, car plus je me sens imparfaite, plus Sa miséricorde infinie s'ouvre devant moi. C'est en voyant combien vraiment je suis au-dessous de tous que je comprends la puissance infinie de Son Amour pour moi“ (ebd. 138). Denn auf diesem Wege ist es das Einssein mit dem „Herrn im Elend“

beim Vater: „Mon Jésus oublié, méprisé, souffrant, me semble tout près de moi. Nous vivons ensemble sous le regard du Père, dans l'amour ... Nous ne nous disons pas beaucoup de choses. Lui surtout ne me dit rien, mais nous nous regardons, nous nous aimons, et que de choses se passent en cette intimité ... Alois, oubliant tout, je m'efforce de demeurer toujours tout entière occupée de Lui seul; il faudrait que je sois sans cesse la petite occupée du grand Oublié“ (ebd. 143 f.).

In diesen letzten Zügen ist klar, wie weit ab von einer krankhaften „Liebe zum Negativen“ dieser „Karmel des Elends“ ist: „je ne regarde pas la souffrance, il me semble même, que je ne peux pas la voir, car je ne porte pas le croix, mais je suis portée par elle“ (Marie de la Trinité, Lettres 206). Sein tieferer Sinn ist vielmehr derselbe, wie in den Kapiteln 9 bis 11 des Römerbriefes: die Erscheinung der Unbegreiflichkeit der Herrlichkeit Gottes. So zündet sich in allen drei hieraus eine verzehrende Flamme des Eifers für die Seelen. Die „kleine heilige Therese“ kann schreiben: „je ne pourrai prendre aucun repos jusqu'à la fin du monde“ (Histoire usw. 245). Elisabeth de la Trinité wie Marie de la Trinité kämpfen darum gegen eine Scheidung zwischen Aktion und Kontemplation. „Ne trouvez-vous pas“, schreibt die erste, „que dans l'action ... l'âme peut toujours demeurer ensevelie comme Madeleine, en sa contemplation ... C'est ainsi que je comprends l'apostolat pour la Carmélite comme pour le prêtre ... Il me semble qu'il faudrait s'approcher bien près du Maître, communier à son âme, s'identifier à tous ses mouvements, puis s'en aller comme Lui en la volonté de son Père“ (Souvenirs 130). Im selben Sinn ist für Marie de la Trinité die Teilnahme am Gesendetwerden des Sohnes vom Vater die Einheit von Kontemplation und Aktion: „sans rien perdre de ce qu'Il est en Lui-même, Dieu rayonne en dehors de Lui, et l'âme qui Lui est unie participe à cette extension“ (Vie 132 ff.). Gerade der „Karmel des Elends“ wird zur Aufsprengung alles Sichverschließens in ein restloses Sichgeben zu den Seelen: „lorsqu'on ne possède en propre que la misère, on ne se ferme pas par modestie“ (Vie 301). Es wird die heilige Leidenschaft des Sichweggebens („je sens de plus en plus que toute ma vocation c'est de donner, uniquement de donner ... Donner toute la plénitude de Dieu à Dieu et aux âmes ... Le donner Tout Entier et Le donner toujours“, Lettres 217 f.), — aber unter der besonderen Rücksicht, die scharf noch einmal den „Karmel des Elends“ betont: „enteignet“ („je me suis sentie appelée à être aussi ,expropriée' pour cette grande chose

d'utilité catholique: l'établissement du règne du Christ dans les âmes pour la plus grande gloire de Dieu“, Vie 302).

Aber es ist klar, wie die größere Tiefe dieses Hinverschwendetwerdens dann das „letzte Schweigen“ ist. Es ist — in den Worten der „kleinen heiligen Therese“ — das lautlose Untergehen des „kleinen Nichts“ („perdre ton petit rien dans Son infini Tout“, Histoire usw. 363). Elisabeth de la Trinité schreibt beschwörend: „Oh, demeure en ta profondeur! ... Silence! Silence! Silence!“ (Souvenirs 235), hinein in „ce grand silence du dedans“ (ebd. 228). Und Marie de la Trinité schließt einen Brief mit den Worten: „Je te quitte pour rentrer dans mon cher silence, dans ce grand silence de tout mon être qui Le laisse régner pleinement en nous. Ce silence d'humilité et d'adoration est devenue à peu près toute ma vie, c'est ma manière de demeurer en Lui“ (267).

Doch dieses Schweigen selber trägt noch das Siegel des „Karmel des Elends“. Denn es ward und wird zum Verschwiegenwerden des „eigentlichen Wesens“ dieser Heiligkeit. Für die „kleine heilige Therese“ ist das am augenscheinlichsten: indem nicht nur die unerträgliche Süßelei der Literatur des „kleinen Weges“ die Wahrheit verhüllt, sondern indem auch ihr eigenes Selbstbild so sehr den Adressaten sich anpaßt, daß man geradezu zwischen den Zeilen lesen muß. Besser geht es gewiß Elisabeth de la Trinité, vor allem, seit Vandeur sich um die Klarlegung des Kernes bemüht hat. Aber der „Karmel des Elends“ bleibt doch auch so nicht wenig verhüllt: der schrille Klang des zerspringenden zähen Kristalls überdeckt durch die hohe Liturgie der „Einheit mit dem Einen“. Für Marie de la Trinité ist es bezeichnend, daß die beiden Bücher von P. Plus bei all ihrem Verdienst, eben doch — wie die Einleitung zu den „Lettres à une Carmélite“ richtig anmerkt — ein je verschiedenes Bild zeichnen: das erste Buch (Consummata) in die Richtung einer kühnen Visionärin hinein, das zweite (Antoinette de Geuser) in die Richtung einer asketischen Heiligkeit im Rahmen der Familie. Die erste Zeichnung entspricht gewiß der unbekümmerten Hingabe der Liebe in Marie de la Trinité, die den theologischen Ausdruck nicht abwägt. Aber sie entspricht nicht ihrer Abneigung gegen jeden Schein außergewöhnlicher Vorgänge, wie sie sich etwa in ihrem scharfen Urteil über die Biographie Gemma Galganis dar- tut (Lettres 138). Die zweite Zeichnung macht wohl deutlich, wie sehr Marie de la Trinité den Geist der Besonnenheit des Exerzitienbüchleins in sich trug, aber um den Preis eines Zurücktretens der „Torheit“ der Wege Gottes (wie er doch noch mehr Geist des Exerzitienbüchleins ist). Der

„Karmel des Elends“ tritt erst in den „Lettres à une Carmélite“ heraus, aber doch auch hier so, daß man an einigen Stellen merkt, wie die Adressatin der Briefe ihn in die Richtung eines „sichtbaren Leuchtens“, wenn auch nicht lenken, so doch leise deuten möchte.

Für den „Karmel des Elends“ gilt eben — weil er an das Letzte geht — darum auch gesteigert das Gesetz: daß das eigentliche Wesen der Heiligkeit hier auf Erden durch die gemalten Bilder der Heiligen wie durch ihre Biographien wie durch die praktischen Formen ihrer Verehrung eher verhüllt wird — in das „*sacramentum Regis*“. Und im Maße solche Verhüllungen Verzeichnungen sind, wird es auch mehr dem „Stil“ des „Karmel des Elends“ entsprechen.

Maria von Osterwijk, die Zeitgenossin Luthers († 1547)

Von J. Lortzing

Hoch gingen die Wogen der religiösen Bewegung im dritten, vierten und fünften Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts; heftig stießen zwei Weltanschauungen aufeinander und rangen um die Vorherrschaft; tief wurden die Geister bis ins Innerste aufgewühlt; ein tiefer Riß ging durch das deutsche Volk, der sich im religiösen Leben des einzelnen und in den Gemeinschaften, in denen er wurzelte, in Ländern, Städten und Klostergemeinden fühlbar machte. Da hat es einen eigenen Reiz, in einen Konvent gottgeweihter Jungfrauen einzutreten, an dessen Eingangspforte das Heilandswort geschrieben stand: „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“, der gänzlich unberührt blieb von dem großen Geisterkampf der Gegenwart und dazu bestimmt zu sein schien, der Welt den Beweis zu geben, daß der alte Geist der klösterlichen Zucht und Eingezogenheit noch nicht ausgestorben war, daß man noch immer hinter den Klostermauern den Frieden finden konnte, „welchen die Welt nicht geben kann“ und welcher „alles Denken übersteigt“. Diesen Eindruck würden wir gewinnen, wenn wir den Beghinhof von Osterwijk bei Herzogenbusch in Holland betreten könnten, um in der weit berühmten Oberin, Maria von Osterwijk, eine Mystikerin kennen zu lernen, deren Name mit goldenen Buchstaben in die Annalen der Kirchengeschichte ihres Jahrhunderts eingetragen zu werden verdient, weil sie die heftigen Vorwürfe, welche sich in jener Zeit gegen den Ordensstand richteten, durch die Tat widerlegt hat. Im 4. Heft des Jahrganges 1927