

Das Wesen der mystischen Beschauung nach dem hl. Johannes vom Kreuz

Von Karl Wild, Stadtpfarrer a. D. in Freiburg, Baden

Wenn unser Gebetsleben sich immer mehr vereinfacht und an die Stelle der Erwägungen des Verstandes der einfache Blick auf Gott und die zu betrachtenden Wahrheiten tritt und an Stelle der wechselnden Affekte ein Affekt, namentlich der Affekt großer Gottesliebe, unser Seelenleben beherrscht, entsteht das Gebet der Einfachheit oder die erworbene Beschauung, „die Krone und die Vollendung des gewöhnlichen Gebetslebens“ (Meschler). Von dieser erworbenen Beschauung soll hier nicht die Rede sein, sondern von der mystischen Beschauung, die man auch eingegossene nennt. Auch der hl. Johannes vom Kreuz¹ sagt von ihr: „Die Gelehrten nennen sie eingegossene Beschauung oder mystische Gottesweisheit“ (D II 5, 77). Er ist es, der uns in meisterhafter Weise diese eingegossene Beschauung in seinen Werken beschreibt. Namentlich tut er es in seinen Hauptwerken und unter diesen besonders wieder in der „Dunklen Nacht“ und in der „Lebendigen Liebesflamme“. An diese Hauptwerke des Heiligen soll sich auch unsere Untersuchung anlehnen. Die „Kurze Abhandlung über die dunkle Erkenntnis Gottes“ soll hier weniger in Betracht kommen, da sie jedenfalls nur die Arbeit eines Schülers ist. Möge die Arbeit dazu beitragen, wenigstens in etwa Klarheit zu schaffen in so manchen für die christliche Mystik wichtigen Fragen!

Name und Definition der mystischen Beschauung

J. v. K. gebraucht verschiedene Namen für die mystische Beschauung. Gewöhnlich nennt er sie „eingegossene Beschauung“ (D I 14, 65; II 5, 77; 23, 169). Er bezeichnet sie auch oft mit dem Worte „mystisch“. „Man

¹ Des hl. Johannes vom Kreuz sämtliche Werke in fünf Bänden, neue deutsche Ausgabe von P. Aloysius ab Immac. Conceptione und P. Ambrosius a S. Theresia, unbeschuhte Karmeliten, München 1924—1929. 1. B. Aufstieg zum Berge Karmel (abgekürzt = A), 2. B. Dunkle Nacht (D), 3. B. Lebendige Liebesflamme (L), 4. B. Geistlicher Gesang (G), 5. B. Kleinere Schriften; kurze Abhandlung über die dunkle bejahende und verneinende Erkenntnis Gottes . . . 311—379, Zwiegespräche (Z) 241—310.— Wo nicht B (= Buch) und Str (= Strophe) angeführt ist, bezeichnen die Ziffern der Fundstellen der Reihe nach Teil, Kapitel, Seite.

nennt die Beschauung mystische Theologie oder geheime Gottesweisheit“ (A II B 7, 110). Oft bringt er sie in Beziehung zu dem Wort „geheimnisvoll“. Er nennt sie „dunkle, geheimnisvolle Beschauung“ (D I 10, 47), einen „hellglänzenden Strahl seiner geheimnisvollen Weisheit“ (D II 5, 79), „geheimnisvolle und liebeglühende Gottesweisheit“ (D II 12, 121), „geheimnisvolle und verborgene Weisheit Gottes“ (G 39 Str 300), „mystische Gottesweisheit“ (D II 5, 77; 16, 139; 17, 149), „mystische Weisheit von der Liebe eingegeben“ (G Vorw. 4). Er nennt sie auch „die göttliche Weisheit in den Seelen“ (D II 16, 139), ein „liebeglühendes, dunkles und geistiges Feuer“ (D II 12, 118), „die höchste Weisheit und Sprache Gottes“ (L 3 Str 90), „das Meer der reinen Wasser des Heiligen Geistes“, „die stillfließenden Wasser von Siloe“ (112), „das Land der Verheißung, das von Milch und Honig fließt“, ein „süßes Manna“ (93). Dann sagt er von ihr, sie sei „eine Schule des Geistes, in der die Seele in weit höherem Grad und vollkommener mit Gott verkehren kann“ (D I 8, 35).

Er sagt in der „Dunklen Nacht“ (I 10, 47) von der Beschauung: „Die Beschauung ist nichts anderes als ein geheimnisvolles, fried- und liebevolles Einströmen Gottes, welches, wenn man es nicht hindert, die Seele mit dem Geist der Liebe entflammt.“ Im „Geistlichen Gesang“ (13 Str 108) sagt er von ihr: „Die Beschauung ist eine hohe Warte, auf der sich Gott der Seele in diesem Leben mitzuteilen und zu offenbaren beginnt.“ In der gleichen Schrift (27 Str 217) sagt er von ihr: „Dieses übersüße Wissen ist die mystische Theologie, die geheimnisvolle Gottesweisheit, welche die Geisteslehrer Beschauung nennen.“

J. v. K. ist sich aber bewußt, daß alle seine Worte, so erhaben sie auch sind, es nicht vermögen, das Geheimnisvolle und Erhabene der Beschauung zum Ausdruck zu bringen. Oft sagt er dies. „Man kann sich schwer ausdrücken über die Beschauung.“ „Die Seele findet keine passende Form, keine Ähnlichkeit und kein Mittel, um in genügender Weise eine so erhabene Erkenntnis und eine so zarte geistige Empfindung zum Ausdruck zu bringen.“ „Ungenügend, unzulänglich und sozusagen ungeeignet sind alle Bezeichnungen und Worte, mit denen man in diesem Leben von göttlichen Dingen redet.“ Ja er sagt sogar: „Wenn man eine Empfindung mit Worten wiedergeben kann, liegt keine reine Beschauung mehr vor. Denn für diese fehlt es an Ausdrücken“ (D II 17, 143—146). Die Beschauung hat also schon nach diesen Bezeichnungen des J. v. K. etwas überaus Erhabenes und Geheimnisvolles an sich.

Deswegen können vor den Worten des Kirchenlehrers der Mystik nicht bestehen jene so vieldeutigen und unklaren Ausdrücke, die man in manchen neueren Werken von der mystischen Beschauung findet. Welch geringes Verständnis für das Wesen der mystischen Beschauung verrät es, wenn z. B. Lamballe² schreibt: „Alle diese Ausdrücke — gemeint sind übernatürlich, mystisch, eingegossen, außerordentlich und der ebenso häufig vorkommende Name passives Gebet — haben viel mit dazu beigetragen, daß man sich unter der Beschauung etwas Wunderbares, vielleicht Unerklärliches und durchaus Seltenes vorstellt.“ Er setzt das Wesen der Beschauung in „die liebevolle Aufmerksamkeit auf Gott“, während doch dies nur ein Teil der Beschauung ist, und zwar neben der Tätigkeit Gottes der untergeordnete Teil. Ebenso wenig wird man dem Wesen der mystischen Beschauung gerecht, wenn man sie definiert als das „Hängen des Verstandes und des Willens an Gott in der Fülle des Glaubens und der Liebe“ und wie andere ähnliche Definitionen heißen mögen. Auf solche Definitionen kommt man in der Regel dann, wenn man das, was in Abhandlungen über die Mystik z. B. bei Suarez oder auch Scaramelli von der erworbenen Beschauung geschrieben ist, auf die mystische oder eingegossene anwendet. Garrigou-Lagrange³ warnt sehr davor, „den mystischen Zustand abzuschwächen“. „Man darf nicht das, was man unter erworbener Beschauung versteht, auf höhere Gebetszustände ausdehnen oder höhere Zustände dieser erworbenen Beschauung einreihen.“ Gar oft kommt es sogar vor, daß man die mystische Beschauung herunterdrückt auf den Wandel in der Gegenwart Gottes. Saudreau⁴ schreibt: „Die Beschauung ist bei vollkommenen Seelen so häufig, daß selbst im Getriebe der täglichen Geschäfte zuweilen stundenlang das Gefühl der Gegenwart Gottes sie beseelt und dieses Gefühl regt wiederum an zu Akten der Liebe.“ Mit all dem will man möglichst viele fromme Seelen für die Beschauung gewinnen, vergißt aber dabei, daß diese Selbsttäuschung sehr leicht Anlaß werden kann zu großen Gefahren für die Seele, abgesehen davon, daß alle diese Bezeichnungen und Erklärungen den Worten des J. v. K. nicht gerecht werden.

Betrachtung und Beschauung

J. v. K. sagt: „Die Seelen müssen in der Regel durch die Betrachtung hindurchgehen, um zum Ziel und in das Gemach der geistlichen Ruhe zu gelangen“ (A II B 11, 129) und an einer andern Stelle: „Für gewöhnlich

² Die Beschauung oder die Grundlehren der mystischen Theologie, Regensburg 1915, 11 u. 59.

³ Mystik und christliche Vollendung, Augsburg 1927, 289 u. 153.

⁴ Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen, Trier 1901, II. B. 174.

muß die Betrachtung der Beschauung vorausgehen“ (A II B 12, 136). Er nennt diejenigen, welche auf dem Weg der Betrachtung sind, „Anfänger“. „Es ist die Aufgabe der Anfänger, sich der Betrachtung hinzugeben und durch Akte des forschenden Nachdenkens mittels der Einbildungskraft sich zu beschäftigen“ (L 3 Str 87). Doch kann nicht genug hervorgehoben werden, daß dieses Wort „Anfänger“ wie auch die andern Worte „Fortgeschrittene“ und „Vollkommene“ nach dem ganzen Zusammenhang und auch nach den Erklärungen des J. v. K. selbst im mystischen Sinn zu verstehen sind und nicht etwa mit dem zusammenfallen, was man sonst unter Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg versteht. Die Anfänger sind ja bei ihm schon solche, die sich „mit Entschiedenheit dem Dienste Gottes zugewandt haben, von der Liebe zu Gott schon verwundet und nur noch von Unvollkommenheiten zu reinigen sind“ (D I 1, 8; G Vorbem. zu 1 Str 24). Diejenigen, die auf dem Wege der Betrachtung gehen, sind also in Bezug auf das mystische Gnadenleben „Anfänger“. Sie können sonst auf dem Weg der Vollkommenheit sehr hoch stehen und auch tatsächlich zur höchsten Höhe gelangen ohne eingegossene Beschauung.

J. v. K. gibt nun auch sehr wertvolle Ausführungen über die Betrachtung. Wir werden in das Wesen der Beschauung um so besser eindringen, je besser wir auch diese Ausführungen über die Betrachtung kennen. Er sagt von ihr: „Die Betrachtung ist ein Akt des Nachdenkens und geht vor sich durch Vermittlung von Bildern, Formen und Gestalten, welche die Einbildungskraft und die Phantasie erzeugen und bilden“ (A II B 11, 126). „In diesem Stande der Betrachtung ist es notwendig, der Seele einen Stoff vorzulegen, damit sie darüber betrachte und nachdenke. Sie muß aus sich selber innere Akte erwecken und sich in geistigen Dingen des sinnlichen Wohlgefallens bedienen. So muß man die Gelüste mit dem Wohlgeschmack an geistlichen Dingen speisen, um sie vom Sinnlichen loszumachen und den Geschmack am Irdischen abzuschwächen“ (L 3 Str 87). Im „Aufstieg“ (II B 11, 131) sagt er: „Die Betrachtung ist ein Mittel, um den Geist vermittle des Sinnlichen für das Geistige empfänglich zu machen, sowie alle anderen niederen Bilder und Eindrücke, zeitliche, weltliche und natürliche zu beseitigen.“ J. v. K. schätzt die Betrachtung sehr hoch, namentlich die Betrachtung des Lebens und des Leidens unseres Heilandes. „Diese Gebetsweise bietet überreichen Stoff — reichen Nutzen haben die Heiligen aus der Betrachtung der Tugenden des göttlichen Heilandes gezogen

und große Fortschritte dabei gemacht. Es ist ein Gebiet, das reichlich mit Blumen besät ist“ (Z 305). Doch als Lehrer der Mystik sucht er die Seele zur höheren Gebetsweise, zur mystischen Beschauung zu führen.

Er gibt deswegen drei Kennzeichen an für die Zeit, wo der nähere und besondere Ruf Gottes an die Seele ergeht, nun von der Betrachtung zu lassen und sich zu bereiten auf die Beschauung. In wenigen Worten ausgedrückt sind diese drei Merkmale folgende: Die Seele ist oft nicht mehr imstande, zu betrachten — sie findet aber auch keine Freude an der Welt — sie hat Freude daran, ganz allein zu sein in liebendem Aufmerken auf Gott (A II B 11 u. 12). Das wichtigste Merkmal ist das liebende Aufmerken auf Gott. „Der Geist findet jetzt in der Betrachtung zu wenig Geschmack und Fortschritt. Die Seele hat bereits alle geistigen Güter empfangen, die sie auf dem Weg der Betrachtung finden konnte“ (A II B 12, 134). Es entsteht nun zunächst so eine Art Zwischenzustand zwischen Betrachtung und Beschauung. Die menschliche Tätigkeit tritt von jetzt an immer mehr zurück. Gott tut das Meiste, indem er sich der Seele in Erkenntnis und Liebe mitteilt. „Gott bindet die inneren Seelenkräfte und entzieht dem Verstand die Stütze, dem Willen die innere Kraft und dem Gedächtnis das Nachsinnen“ (D I 9, 41). „An Stelle der eigenen aus sich erzeugten Erkenntnisweise tritt dann die göttliche Erleuchtung, das göttliche Licht“ (D II 9, 112). „Gott setzt die Seele an die Quelle der Wissenschaft der Liebe“ (D II 17, 146). „Ohne sich mit Nachdenken Mühe zu geben, wird ihrem Geiste sogleich eine beruhigende und liebende Beschauung zuteil“ (D II 1, 68).

Der Heilige vergleicht dann an verschiedenen Stellen seiner Schriften die Betrachtung mit der Beschauung und gerade diese Vergleiche werfen viel Licht auf das Wesen der letzteren. Am öftesten trifft man den Vergleich, in dem J. v. K. die Beschauung eine Schule des Geistes nennt, die Betrachtung dagegen mehr auf die Sinne und die Phantasie zurückführt. In der „Dunklen Nacht“ (I 8, 34) sagt er: „Gott will die Seelen von dieser gewöhnlichen Übung des Sinnens und des Nachdenkens, bei der sie nur mit Mühe und so vielen Schwierigkeiten ihn suchten, befreien, und sie in die Schule des Geistes nehmen, in der sie in weit höherem Grade und viel vollkommener mit Gott verkehren können.“ Die Betrachtung ist der Weg der Phantasietätigkeit, die Beschauung der Weg des Geistes (A II B 12, 134). Daher die Unterscheidung: „Der Stand der Betrachtung und des Sinnes und der Zustand der Beschauung und des Geistes“ (A II B 11, 132).

Die Betrachtung in ihren Einzelerkenntnissen durch Bilder und Vorstellungen ist eine Schule des Geistigen, d. h. der Beschauung (A II B 12, 136). Die Betrachtung ist deswegen ein mehr menschliches und natürliches Werk, die Beschauung dagegen göttlich und übernatürlich. „Bei der Beschauung wirkt Gott übernatürlich in der Seele, bei der Betrachtung ist diese allein auf natürliche Weise tätig“ (L 3 Str 97), wobei „natürlich“ und „übernatürlich“ im Sinne der hl. Theresia zu verstehen sind. Deswegen trinkt die Seele bei der Beschauung „wie einer, der das Wasser zur Hand hat, mühelos und mit Wonne und hat nicht nötig, mittels der Schöpfermeir vorausgehender Betrachtungen Bilder und Vorstellungen zu schöpfen“. „Wie ein Kindlein, das an der Mutterbrust liegt, schlürft sie in vollen Zügen die Milch“ (A II B 12, 136). Die Betrachtung gewährt eine mehr sinnliche Kost, die Beschauung dagegen eine feinere, innere, weniger sinnliche, die nicht von der Tätigkeit der Einbildungskraft abhängig ist, die wirklich der Seele völlige Ruhe bringt (A II B 11, 129). Er vergleicht dann auch einmal die Betrachtung und die Beschauung bezüglich der Tätigkeit der Seele bei beiden und sagt: „Es besteht kein anderer Unterschied zwischen der Betätigung der Seele bei beiden Fähigkeiten als der ist, der besteht zwischen Arbeiten und dem Genuß der geleisteten Arbeit oder zwischen dem Empfangen und dem Kosten des Empfangenen oder auch zwischen der Mühe des Gehens und der seligen Ruhe am erlangten Ziele oder endlich zwischen dem Zubereiten einer Speise und dem Genuß oder dem Ergötzen an der schon zubereiteten und verdauten Speise“ (A II B 12, 139). Alle diese Ausdrücke werfen gewiß viel Licht auf das Wesen der mystischen Beschauung selbst, das nun im folgenden Abschnitt des Näheren dargelegt werden soll.

Die Wesenselemente der mystischen Beschauung

1. Die Passivität. Dies wird wohl das wichtigste Wesenselement bei der mystischen Beschauung sein, d. h. das, wodurch sie sich namentlich von der Betrachtung unterscheidet. Auch Tanquerey⁵ sagt: „Der wesentliche Bestandteil der eingegossenen Beschauung ist die Passivität.“ Ebenso Back⁶: „Das bisherige religiöse Erlebnis empfand die Seele als Eigentat; nun verspürt sie auf einmal in sich das Eindringen und Auftreten eines fremden,

⁵ Grundriß der aszet. und myst. Theologie. Tournai 1931, 968, No. 1401.

⁶ Das myst. Erlebnis der Gottesnähe bei der hl. Theresia, Würzburg 1930, 28.

ungewohnten Elementes, über das sie nicht Gewalt hat, dessen Wirken und Kommen und Gehen den Schleier des Geheimnisses trägt. — War das frühere religiöse Leben ein bewußtes Sichhinwenden zu Gott, ein willentliches Hinstreben zu diesem höchsten Ziel, so bedeutet das mystische eher ein Hingezogenwerden, ein Ergriffensein von ihm.“ Hören wir nun J. v. K. Sehr oft spricht er von diesem Element der Beschauung (L 3 Str 88—105). „In diesem Stand ist vor allem Gott der Tätige, während die Seele sich passiv verhält. Sie empfängt nur und läßt in diesem Akt an sich geschehen, während Gott gibt und in ihr wirkt.“ Bei der Betrachtung tat die Seele mit ihren Kräften — Verstand, Wille und Gedächtnis — das meiste. Hier bei der Beschauung „vollzieht Gott die Haupttätigkeit“. „Die reine Beschauung besteht im Empfangen.“ „Gott hat die Seele in seine Hand genommen und regiert in ihr mit einer Fülle des Friedens und der Ruhe, er weidet den Geist, ohne daß der Sinn tätig ist und mitwirkt.“ „Und da soll die Seele in liebendem Aufmerken vor Gott stehen, ohne selbsttätig zu sein und durch eigene Beschäftigung etwas beitragen zu wollen, sich passiv verhalten in liebendem, einfältigem, einfachem und zuversichtlichem Aufmerken, wie ein Mensch, der in liebender Aufmerksamkeit jemandem seine Augen zuwendet.“ J. v. K. warnt sehr davor, in diesem Zustande selbst tätig sein zu wollen. „Die Seele würde die Gnadengüter verhindern, wenn sie selbst tätig sein und sich anders verhalten wollte.“ „Fast ein reines Nichts kann diese Salbungen hemmen.“ „Gott führt die Seele in diesem Stand auf einem so eigenartigen Wege, daß sie, wenn sie aus eigener Kraft und Fähigkeit wirken will, das Werk Gottes, das in ihr zustande kommen soll, eher hindert als fördert“ (D I 9, 41). Doch wird damit selbstverständlich nicht jede Aktivität der Seele oder gar ihr freier Wille aufgehoben. „Wenn sich der Wille so untätig verhält, teilt sich ihr Gott mit, geradeso, wie sich das Licht demjenigen mitteilt, der die Augen offen hält. Ein solcher tut ja weiter nichts als die Augen öffnen“ (A II B 13, 146). „Wenn es auch der Seele vorkommt, als tue sie nichts und sei mit nichts beschäftigt, weil sie sich nicht mittels der Sinne und ihrer Fähigkeiten betätigt, so möge sie dennoch überzeugt sein, daß dies nicht verloren und umsonst ist“ (A II B 12, 142). „In tiefstem Frieden muß die Seele lauschen und hören“ (L 3 Str 91). „Die Beschauung gleicht der Luft, die sogleich entschwindet, wenn man sie mit der Hand fassen will“ (D I 9, 41). Die Passivität nimmt natürlich um so mehr zu, je höher die Seele auf den Stufen der Beschauung hinaufsteigt. Es wird mehr und mehr eine „heilige

Untätigkeit“ (L 3 Str 104). „Im Zustand höherer Beschauung ist die Leichtigkeit und Süßigkeit, womit die Seele handelt, so groß, daß sie gar nichts zu tun glaubt, sondern ein anderer alles in ihr tue⁷.“

2. Die eingegossene Erkenntnis. Überaus schwierig ist es, in das mystische Erkennen Klarheit zu bringen. Auch J. v. K. ist sich dieser Schwierigkeit wohl bewußt. Wo er darüber spricht, sagt er: „Meine Ausführungen sollen nur dazu beitragen, in die Lehre über diesen Gegenstand ein wenig Licht zu bringen. Sie wird ja gleichwohl noch, dessen bin ich mir bewußt, gar dunkel bleiben. Denn abgesehen davon, daß dieser Gegenstand in Wort und Schrift selten behandelt wird, weil er an sich schon etwas Außerordentliches und Schwerverständliches ist, kommt dazu noch mein schlechter Stil und mein geringes Wissen“ (A II B 12, 144).

Wir fragen zunächst: Welches ist eigentlich das Prinzip dieser Erkenntnis? Dieses Prinzip ist Gott der Heilige Geist, der mit einem geheimnisvollen Licht den Geist erleuchtet. J. v. K. spricht in seinen Schriften sehr oft von diesem Licht. „Göttliches Licht ergießt sich in die Seele“ (A II B 12, 141). „An Stelle der eigenen aus sich erzeugten Erkenntnisweise tritt das göttliche Licht“ (D II 9, 102). „Der Unterschied ist so groß wie zwischen dem Licht und der Gnade des Heiligen Geistes und dem sinnlichen Erkennen und zwischen dem Göttlichen und Menschlichen“ (104). „Dieses Licht ergießt sich in das Auge der Seele, den Verstand“ (A II B 12, 141). Es muß nach den Schilderungen des Heiligen ein überaus geheimnisvolles Licht sein, das sich in der mystischen Beschauung über die Seele ergießt. Er nennt es oft „göttliches Licht“, „außerordentliches, übernatürliches Licht“, „unermessliches Licht“ (D II 5, 78 u. 79), „ein Licht, das auf übernatürliche Weise dem Geiste eingegossen wird“, „jenes reine und lautere Licht“ (A II B 13, 146 u. 147), „hell glänzender Strahl seiner geheimnisvollen Weisheit“ (D II 5, 79), „göttlicher Lichtstrahl der Beschauung“ (D II 8, 98), „liebende Weisheit“ (D II 10, 110), „wunderbare Strahlen der göttlichen Erkenntnis“ (L 3 Str 114). „Dieses erhabene göttliche Licht übertrifft jedes natürliche Licht; der Verstand kann es auf natürlichem Wege nicht erfassen“ (D II 9, 102).

Auch die praktischen Mystiker sprechen in ihren Aufzeichnungen oft von diesem erhabenen Licht. „Das donum contemplationis! Was ist es? Ein höheres, vorzügliches Licht, das kommt und geht, wann und wie es dem Vater gefällt.“

⁷ Scaramelli, Anleitung in der myst. Theologie, Regensburg, I. T. 2. Abt. 3. Abschn. 6. Hauptst. S. 44.

So Eberschweiler⁸ und Maria Fidelis Weiß⁹ sagt: „Schon beim ersten Grade des mystischen Gebetes ist auf seiten des Verstandes ein unerklärliches eingegossenes Licht.“ Mater Salesia Schulten¹⁰: „Ich könnte dieses Erkennen vergleichen mit einem Lichtstrahl. Es ist ein Licht geistiger Art.“ — Doch so erhaben dieses Licht ist, so ist es doch nicht das *lumen gloriae*, mit dem wir im Himmel erkennen. Es ist, wie es bei Lucie Christine¹¹ heißt, „ein Licht, das auf den Blick des Glaubens gepropft wird“.

J. v. K. sagt dazu: „Mag man hienieden auch noch so erhaben von Gott denken oder ihn erkennen und kosten, so bleibt doch das himmelweit zurück hinter dem, was Gott wirklich ist, und von dem ungetrübten Besitze Gottes“ (A II B 3, 83). „In den Wonnen der reinen Beschauung wird die Nacht des Glaubens meine Führerin sein“ (A II B 2, 80). Auch die erhabensten Erkenntnisse sind nur „kurze plötzliche Erscheinungen wie aus weiter Ferne“ (G 13, Str 108). „Es verschafft dieses Licht noch keine volle Klarheit, vielmehr handelt es sich um ein Halbdunkel, das schon durchdrungen ist vom ersten Schimmer der Morgendämmerung“ (G 15 Str 128). Es herrscht weder volle Nacht noch voller Tag, es ist vielmehr, wie man zu sagen pflegt, ein Zwiellicht. „Das unermessliche Gut wird der Seele wie durch Spalten gezeigt“ (G 1 Str 41). Deswegen spricht der Heilige auch so oft von der dunklen und allgemeinen Erkenntnis, die der Seele in der Beschauung zuteil wird. Maumigny¹² nennt deswegen die Beschauung einen erhöhten, durch die Gabe der Weisheit vervollkommeneten Glauben.

Am schwierigsten ist zu beantworten die Frage nach dem „Wie?“ des Erkennens. Da finden wir Auffassungen, die einander schroff gegenüberstehen. Aus den Texten des J. v. K. geht klar hervor, daß es ein wesentlich anderes Erkennen ist als das gewöhnliche. Er nennt es auch ein „himmlisches Erkennen“ und an einer anderen Stelle sagt er, es sei „göttliches Erkennen“ in den beschaulichen Seelen (A II B 12, 142 u. 144). So ziemlich allgemein ist man sich darüber einig, daß es ein Erkennen ist ohne schlußfolgernde Tätigkeit, kein diskursives Denken, und daß die Phantasiebilder wegfallen. „In der Beschauung“, sagt J. v. K., „unterweist Gott die Seele ohne Wortgeräusch, ohne Vermittlung irgend eines körperlichen

⁸ Sierp, W.: Ein Apostel des inneren Lebens. P. W. Eberschweiler, Freiburg 1928², 226.

⁹ Mühlbauer J.: M. F. Weiß, München 1926, 110.

¹⁰ Richstätter K.: M. S. Schulten u. ihre Psychologie der Mystik, Freiburg 1932, 86.

¹¹ Geistl. Tagebuch von Poulain-Guardini, Düsseldorf 1923, 186.

¹² Kath. Mystik, Freiburg 1928, 142.

oder geistigen Sinnes in Ruhe und Stille — in ganz verborgener und geheimer Weise, ohne daß sie sich Rechenschaft zu geben weiß, wie es geschieht.“ „Diese Unterweisung vollzieht sich nicht durch den aktiven Verstand, wie ihn die Philosophen nennen, der ohne Formen, Bilder und Eindrücke der körperlichen Sinne nicht tätig sein kann, sondern durch den passiven Verstand, der ohne solche Formen usw. die wesenhafte und bildlose Erkenntnis rein passiv aufnimmt, ohne daß die Seele ihrerseits in Tätigkeit tritt oder mitwirkt“ (G 39 Str 300 u. 301). In der „Lebendigen Liebesflamme“ (3 Str 88) heißt es: „Ohne daß die Seele ihre natürlichen Akte des Nachdenkens setzt.“ Es ist mehr eine intuitive, schauende Erkenntnis, ein geradliniges Schauen, ohne Vision zu sein. Manche nehmen an, es sei ein Erkennen ähnlich dem der reinen Geister, der Engel oder der Seele, wenn sie nicht mehr an den Leib gebunden ist oder auch Adams im Paradies vor dem Sündenfall und es vollziehe sich durch eingegossene Ideen. Es sind große Autoritäten, wie Dionys der Kartäuser, Philippus von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit u. a.¹³, auf welche sich diese Ansicht stützt. Back (79) nimmt an, daß die im Unterbewußtsein lagernden Erkenntnisbilder von Gott geweckt und dem Bewußtseinsblick des Mystikers vorgeführt werden. Mit Hilfe des mystischen Lichtes würden dann die alten Denkinhalte besser durchschaut und in neuen Beziehungen gesehen. Wieder andere nehmen nur eine infolge der *impressio luminis* erfolgende hohe Erleuchtung an. J. v. K. spräche — wenn die Schrift von der „dunklen Erkenntnis“ (312) echt wäre — auch von Erkenntnisbildern, die Gott eingießt. Er spricht allerdings dann auch oft von Erleuchtung. Doch aus vielen Stellen geht hervor, daß dies eine ganz außergewöhnliche Erleuchtung ist. Die Worte „himmlisches Erkennen“, „göttliche Erkenntnis“ scheinen darauf hinzudeuten, daß es eine Art engelartige Erkenntnis sein dürfte. Im „Geistlichen Gesang“ (7 Str 69) sagt er auch einmal, wo er vom Erkennen spricht: „Diese Begnadigung hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Erkenntnisweise jener, die Gott im Himmel schauen.“ Doch aus all den erhabenen Worten des Heiligen — auch aus den Worten „geheimnisvoll“ und „außerordentlich“, die der Heilige öfters von der Beschauung gebraucht — dürfte doch hervorgehen, daß es eine weit über das gewöhnliche menschliche Erkennen hinausgehende und artverschiedene Erkenntnis

¹³ Vgl. Garrigou-Lagrange a. a. O. 426 ff., Hock K. in Theol. Prakt. Quartalschr. (Linz) 85 (1932) 508 u. 765.

sein muß, mit der man in der mystischen Beschauung Gott und die göttlichen Wahrheiten erkennt.

Nun noch etwas über den Gegenstand der Erkenntnis. Derselbe ist bei der Beschauung nicht wesentlich verschieden von dem der Betrachtung. „Ein höheres vorzügliches Licht, in dem ich dieselben Dinge erkenne, welche auch Gegenstand der gewöhnlichen Erkenntnisse sind“, sagt Eberschweiler (229). Nur ist die Erkenntnis klarer und vollkommener. Eberschweiler hat als Vergleiche: „Schüler und Professor bei derselben Proposition; Kunstkenner und Idiot vor demselben Gemälde; dasselbe Bild unter dem Auge und unter dem Stereoskop.“ Nach J. v. K. dringt die Seele unter dem Licht der Beschauung tiefer ein in das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Er spricht von „wunderbaren und erhabenen Kenntnissen von Gott“ (A II B 13, 148), von „ganz erhabenen, geistigen Kenntnissen, von denen jede einzelne mehr fördert und kostbarer ist als alle früheren Genüsse“ (D I 13, 62). Gott läßt die Seele namentlich tiefer eindringen in die „süßen Geheimnisse der Menschwerdung und in die Heilsordnung der Erlösung der Menschen“ (G 22 Str 183). „Es leuchten ihr die kostbaren Edelsteine der Erkenntnis der höheren und niederen Wesen“ (L 4 Str 127). Doch zeigt das übernatürliche Licht auch die eigene Unwürdigkeit, Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, wie es J. v. K. beschreibt in der dunklen Nacht des Geistes.

3. Die eingegossene Liebe. „Die Beschauung setzt die Seele an die Quelle der Wissenschaft der Liebe“ (D II 17, 146). J. v. K. nennt die Beschauung und die mystische Theologie überhaupt „eine Wissenschaft der Liebe“ (D II 18, 151; G Vorw. 4). Sie ist „ein liebeglühendes Feuer“, „die liebende Weisheit Gottes“, „die liebeglühende Gottesweisheit“ (D II, 12, 118 u. 121; 5, 77), ein „liebeatmender Friede“ (A II B 11, 134). „Die Liebe ist ihre Lehrmeisterin, die alles wohlschmeckend macht“ (G 27 Str 217). Oft (D II 11, 114 u. 115; 13, 123; I 11, 47) spricht der Heilige davon, daß diese Liebe eine eingegossene ist. „Die Liebe ist eingegossen und äußert sich mehr im Erleiden als im Handeln. Sie erregt in der Seele eine heftige Leidenschaft der Liebe.“ Es ist mehr eine „passive Liebe, eine Liebesglut“. „Die Seele muß lieben mit der ganzen Macht ihrer Kräfte und ihren geistigen und sinnlichen Neigungen.“ Im Anfang der Beschauung fühlt man diesen Liebesdrang weniger; doch „je mehr die Seele in der Beschauung voranschreitet, desto mehr sieht sie sich von Liebe zu Gott erfaßt und ent-

flammt, ohne zu wissen und zu verstehen, wie und woher diese Liebe und Hingabe zu Gott kommen“.

An verschiedenen Stellen seiner Schriften behandelt der Heilige auch das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe zu einander in der mystischen Beschauung. „Der Wille könne nur das lieben, was der Verstand zuerst erkennt. Das ist nur von der natürlichen Erkenntnistätigkeit zu verstehen. Aber auf übernatürlichem Wege (d. h. in der Beschauung) kann Gott gar wohl der Seele Liebe eingießen und den Grad derselben erhöhen, ohne ihr bestimmte Erkenntnisse zu verschaffen oder sie zu vermehren“ (G 26 Str 207). „Eine Person kann vom Feuer erwärmt sein, ohne daß sie das Feuer wahrnimmt“ (L 3 Str 102). „Das haben schon viele geistliche Seelen an sich erfahren, die sich oft von Liebe zu Gott entzündet sahen, ohne daß sie eine klarere Erkenntnis hatten als ehemals. Man kann eben eine geringe Erkenntnis und einen hohen Grad von Liebe haben, wie es auch möglich ist, eine umfassende Erkenntnis und eine schwache Liebe zu besitzen. Man kann oft fromme Seelen finden, die in der Erkenntnis Gottes nicht weiter vorangeschritten, aber um so mehr bezüglich des Willens gefördert sind. Statt der Wissenschaft des Verstandes genügt ihnen der Glaube, durch welchen Gott ihnen die Liebe eingießt oder deren Tätigkeit vermehrt, und das bedeutet eine Zunahme der Liebe, ohne daß die Erkenntnis wächst. Und so kann der Wille Liebe trinken, ohne daß der Verstand neue Erkenntnisse aufnimmt“ (G 26 Str 207)¹⁴.

4. Das Gottes-Innewerden. Es ist das, was man gewöhnlich als erfahrungsmäßiges Wahrnehmen Gottes „*cognitio experimentalis Dei*“ bezeichnet. Er gebraucht auch sonst noch verschiedene Ausdrücke für dieses Erlebnis. „Salbung“, „Berührung“, „Empfindung“ — das sind die drei Worte, die hier in Betracht kommen. Das Wort „Salbung“ ist der weiteste Begriff. In der „Lebendigen Liebesflamme“ (3 Str 97) spricht er von „Salbungen eines weit tiefer stehenden geistlichen Lebens“ und meint damit jedenfalls das, was der hl. Ignatius in seinem Exerzitienbuch bei den Regeln für Unterscheidung der Geister mit „Trost“ bezeichnet. Dann gebraucht er auch das Wort für mystische Erscheinungen. Namentlich tut er dies oft in seiner „Lebendigen Liebesflamme“. „Es sind geheimnisvolle und überaus zarte Salbungen des Heiligen Geistes, welche die Seele auf verborgene Weise bereichern und mit geistigen Gaben und

¹⁴ Über die Seelenkräfte in der Beschauung vgl. Richstätter a. a. O. 53 ff.

Gnaden ausstatten“ (L 3 Str 94). Das Wort Salbung gebraucht er auch für das, was man mystische Berührung oder Empfindung nennt. J. v. K. spricht oft von ihnen und gibt genauen Aufschluß über ihr Wesen. Er tut dies namentlich in seinem „Aufstieg zum Berge Karmel“. Im 30. Kapitel des zweiten Buches spricht er von einem „Gottverspüren“. Es findet eine Art Berührung zwischen Gott und der Seele statt. „Es ist Gott selbst, den man dabei fühlt und genießt, zwar nicht so offenkundig wie in der Glorie“ (A II B 24, 232). Diese Berührungen können sich erstrecken auf die einzelnen Seelenkräfte Verstand, Wille und Gedächtnis — „manchmal berührt er die eine Seelenkraft inniger als die andere“ (L 3 Str 102) — aber auch auf das Innerste der Seele, den Seelengrund, den Geist. Aus diesen Berührungen entstehen dann die mystischen Empfindungen und dann die Wahrnehmungen, wie er es in seinem Aufstieg (II B 30, 265) schildert. In der „Dunklen Nacht“ (II 23, 176 f.) sagt er von diesen Berührungen, sie seien geistige Gnadenerweise, „ganz göttlich, erhaben und gewissermaßen wesenhafte Berührungen übernatürlicher Vereinigung zwischen Gott und der Seele“. „Diese göttlichen Berührungen finden im Wesen der Seele in Verbindung mit dem lieblichsten Wesen Gottes statt.“ Auch in der „Lebendigen Liebesflamme“ (2 Str 51) spricht er von einer „wesenhaften Berührung“ und sagt, es sei dies „eine Berührung des Wesens Gottes im Wesen der Seele, wie es in diesem Leben schon vielen Heiligen zuteil geworden ist“. „Es finden sich keine Worte, um so erhabene göttliche Dinge, wie sie solche Seelen an sich erfahren, auszusprechen und mit dem richtigen Namen zu bezeichnen. Aus dem Wort „gewissermaßen“, das er in diesen Schilderungen oft gebraucht — z. B. „gewissermaßen wesenhafte Berührungen übernatürlicher Vereinigung zwischen Gott und der Seele“ (D II 23, 176), „ein gewisser Vorgeschnack des ewigen Lebens“ (L 2 Str 51), „eine Art Berührung“ (A II B 24, 232) — scheint hervorzugehen, daß es nicht das Wesen Gottes selbst ist, das mit der Seele und ihren Kräften in Berührung kommt. Die Seele wird es mehr aus den Wirkungen inne, daß Gott sie berührt hat. Es ist dies auch die Ansicht der hl. Theresia von Jesu (Leben, 27. Hauptst.). J. v. K. zählt als solche Wirkungen auf: Erleuchtung, Liebe, Wonne, geistige Erneuerung usw. (A III B 13, 312). Diese Wirkungen müssen allerdings derart sein, daß beim Erlebnis es mit unzweifelhafter Gewißheit feststeht, daß man Gottes inne wurde. Doch spricht J. v. K. auf der anderen Seite wieder so klar von wirklich wesenhaften Berührungen, daß man vielleicht doch an solche

denken muß — wenigstens für die Höchsthöhe des mystischen Gnadenlebens. „Es ist dies eine Berührung reiner Wesenheiten, der Seele mit der Gottheit“ (G 19 Str 157). „Unmittelbare Berührung der Gottheit in der Seele“ (L 2 Str 43). Jedenfalls ist dieses Gottverspüren ein überaus geheimnisvoller Vorgang, „manchmal so fühlbar und stark, daß nicht bloß die Seele, sondern auch der Leib davon erschauert“ (A II B 24, 233).

Gehört nun dieses Gottes-Innewerden, gehören diese Berührungen zum Wesen der mystischen Beschauung? Von vielen wird die Frage bejaht, von andern wieder verneint. Poulain¹⁵ hält diese Berührungen für eines der Hauptkennzeichen des mystischen Zustandes und Garrigou-Lagrange (288) glaubt aus dem Wort „sehr häufig“, das J. v. K. gebraucht (A II B 30, 264), schließen zu dürfen, daß diese Berührungen nicht wesentlich sind. Er sagt dann außerdem (172), die Ansicht, daß das „erfahrungsmäßige Wahrnehmen Gottes“ zum Wesen der Beschauung gehöre, sei nicht vereinbar mit der Nacht des Geistes, wo sich die Seele von Gott verlassen und von ihm verstoßen glaube. Bei der Beurteilung dieser Frage muß man jedenfalls darauf achten, daß erstens J. v. K. in seinen Schriften genau unterscheidet zwischen mystischer Beschauung und mystischer Vereinigung, welch letztere eine höhere Stufe des Beschauungszustandes ist, und zweitens darauf, daß „die Stärke der Berührungen und ihre geistige Beschaffenheit sich gewöhnlich nach dem höheren oder geringeren Grad der Vollkommenheit richtet“ (G 25 Str 198). Es wird jedenfalls anzunehmen sein, daß auf allen Stufen der mystischen Beschauung — auch auf den niedersten — solche Berührungen vorkommen, mit anderen Worten, die Seele Gott erfahrungsmäßig wahrnimmt. Im „Aufstieg“ (II B 30, 267) sagt er von diesen Berührungen: „Es sind dies alles Berührungen, welche zur Vereinigung führen sollen“, also vorkommen müssen auf den niederen Stufen der Beschauung. Ein andermal (A II B 24, 234) sagt er von ihnen, daß sie „einen Teil der Vereinigung bilden, zu der wir der Seele verhelfen möchten“, mit anderen Worten: Sie sind ein Bestandteil der mystischen Vereinigung, also der höheren Beschauungsstufen. Die oben genannten „wesenhaften Berührungen“ machen den höchsten Grad des Gebetslebens aus“ (D II 23, 176). Das Wort „sehr häufig“, das Garrigou-Lagrange zum Beweis dafür anführt, daß sie nicht wesentlich seien, ist insofern nicht beweiskräftig, als es der Heilige nur gebraucht von den Berührungen, die dem Verstand

¹⁵ Fülle der Gnaden, Freiburg (1910), 104 ff.

zuteil werden (A II B 30, 264). Es gehört dann außerdem nicht zum Wesen der mystischen Beschauung, daß diese Berührungen immer da sind — was gar nicht möglich wäre — sondern nur, daß sie auf keiner Stufe fehlen. Auch in der Nacht des Geistes wechseln Zustände großer Gottverlassenheit mit Zuständen, in denen man wieder von Gott geheimnisvoll und süß berührt wird und ihn erfahrungsmäßig wahrnimmt (D II 7, 91). „Zum Wunderbarsten, was der Fromme im mystischen Stadium erlebt, gehört die eigenartige Wahrnehmung der Gottesnähe, welche auf den unteren Stufen dämmerhaft, selten und flüchtig im Gebiet des seelisch Bewußten auftritt, später deutlicher, häufiger und dauerhafter wird, jedoch niemals auf Erden bis zur Klarheit des offenen Tageslichtes der schleierlosen Gottesschau voranschreitet“ (Bach 29). Wir werden also wohl annehmen müssen, daß dieses Gottes-Innewerden in irgend einer Form ein wesentlicher Bestandteil der mystischen Beschauung ist.

Nicht wesentlich sind dem Beschauungszustand, und zwar auch nicht den höchsten Stufen desselben die sogenannten Begleiterscheinungen oder das, was der hl. J. v. K. mit dem Namen „Beiwerk“ bezeichnet (A III B 1, 279). Aus dem 22. Kapitel des zweiten Buches des Aufstieges geht auch klar hervor, daß auch die höchsten der Visionen — die intellektuellen — keiner Stufe des Beschauungszustandes wesentlich sind. In dem Abschnitt über die Offenbarungen, die natürlich auch, und zwar in keiner Form, dem Beschauungszustande wesentlich sind, behandelt der hl. J. v. K. die sogenannten intellektuellen Erkenntnisse (A II B 24, 230 ff.). Diese sind aber nur, wenn sie sich auf Gott beziehen, der Beschauung wesentlich, fallen aber hier zusammen mit dem, was wir oben über die Erkenntnis in der Beschauung gesagt haben. — Noch weniger sind für die Beschauung wesentlich andere außergewöhnliche Erscheinungen des mystischen Gnadenlebens, wie z. B. Stigmen, Schweben in der Luft, Nahrungslosigkeit usw.

Die Entwicklung der mystischen Beschauung

Unter Hinweis auf meinen Artikel: Die Höchsthöhe des mystischen Gnadenlebens (in dieser Zeitschrift 1933, 102 ff.) will ich hier nur auf einiges, das besonders beachtenswert ist, aufmerksam machen. Die einfache Beschauung, die im Anfang „überaus zart“ ist, entwickelt sich bei J. v. K. zunächst zur mystischen Vereinigung und hat dann als Höhepunkt die mystische Vermählung oder die umgestaltende Vereinigung, das Höchstziel des mystischen Gnadenlebens. „Im Stande der Beschauung bleibt man nie auf einem Standpunkt, bis man zum Stand der Ruhe gelangt“ (D II 18,

150). Es geht auch bei J. v. K. durch alle die Entwicklungsphasen hindurch, die die hl. Theresia in ihrer Seelenburg psychologisch genau beschreibt, wenn der Heilige auch nicht die gleichen Namen für sie hat. Während die hl. Theresia ihre vier Stufen mehr entstehen läßt aus dem ständig stärker werdenden Einfluß Gottes auf die Seele, läßt J. v. K. die Beschauung mehr — wenn ich so sagen darf — von innen heraus sich entwickeln. Es ist die stets zunehmende Liebe zu Gott und die mit ihr verbundene Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes. Es ist überaus schön, wie er gerade dieser sich immer mehr steigernden Gottesliebe eine so erhabene Gnade, wie die umgestaltende Vereinigung, folgen läßt: „das klare und reine Licht der Liebe“ (D I 10, 45), „die lautere Umgestaltung durch die Liebe“ (A I B 4, 21), „die hohe Stufe der Liebe“ (D II 1, 69). In allen seinen Schriften sucht er mit einer unerbittlichen Konsequenz diese Liebe zu Gott auf ihren Höhepunkt zu bringen, so daß sie dann alles ausschließt, was auch im geringsten dem Willen Gottes widerspricht. „Die Seele darf auch nicht die leiseste Spur einer Unvollkommenheit an sich dulden“ (A II B 4, 90).

Aus der Schilderung, wie sie J. v. K. in seinem Aufstieg (II B 4, 86 ff.) über diese Entwicklung des Beschauungsstandes gibt, könnte man schon auf den Gedanken kommen, auch er wäre der Ansicht, der Beschauungsstand sei eine Art der normalen Entwicklung des Gnadenlebens. Doch sehr oft spricht er die Worte „geheimnisvoll“ und „außerordentlich“ aus, wenn er von der Beschauung und ihren Gnaden redet; und vom höchsten Stand der Beschauung, der mystischen Vermählung, die Garrigou-Lagrange als den normalen Gipfel des Gnadenlebens bezeichnet, sagt er auch, er sei „eine außerordentliche Gnade“. Dies scheint dann wieder mehr darauf hinzuweisen, daß eine besondere Gnade, die nicht allen Menschen zuteil wird, notwendig ist für die mystische Beschauung und deren Stufen. Jedenfalls darf man aber nie sagen, daß diese Höchsthöhe die einzige Art der höchsten Vollkommenheit oder die höchste Vollkommenheit schlechthin sei. Die heiligmachende Gnade, die „Gnade der Gaben und der Tugenden“, kann sich auch bei einem tätigen Leben und bei für die mystische Beschauung ungünstigen Verhältnissen so entwickeln, daß die mehr auf das tätige Leben gerichteten Gaben des Heiligen Geistes zur Höchstentwicklung kommen und so unter ihrem Einfluß eine Art der höchsten Vollkommenheit — ohne eingegossene Beschauung — entsteht, die aber der mystischen Vollkommenheit vollständig ebenbürtig ist. Es ergibt sich dies auch aus der Praxis der Heiligsprechungen der Kirche.

Bei dem Studium der Werke des J. v. K. fällt noch auf, daß er so wenig von den sieben Gaben des Heiligen Geistes spricht, die sonst in allen Büchern über die Mystik in ihrem Einfluß auf die Beschauung und „das mystische Leben“ so genau behandelt werden. Er handelt nur einmal von den sieben Gaben des Heiligen Geistes im „Geistlichen Gesang“ (26 Str 204), wo er sagt: „Man kann sieben Stufen oder Keller der Liebe aufzählen, die den sieben Gaben des Heiligen Geistes entsprechen.“ Von der Gabe des Verstandes, die als für die Beschauung so wichtig gekennzeichnet wird und es jedenfalls auch ist, spricht er gar nie. Oft spricht der Heilige von der Weisheit, worunter er jedenfalls auch öfters die Gabe der Weisheit versteht. Nur in der dunklen Erkenntnis (325) steht genau: „Die Beschauung ist ein Akt der Gabe der Weisheit, die eine der vorzüglichsten Gaben des Heiligen Geistes ist.“ Sehr oft spricht der Heilige aber von dem Heiligen Geist als dem Urheber des mystischen Gnadenlebens: „Der Heilige Geist vollbringt in der Seele jene geheimen Großtaten“ (L 3 Str 112), „der Heilige Geist gießt die mystische Gottesweisheit ein und schmückt die Seele aus“ (D II 17, 143), „in der Beschauung ergießt sich über die Seele der Geist der göttlichen Weisheit, dieser Geist der Liebe, der Ruhe, der Einsamkeit, des Friedens, der Süßigkeit, der den Menscheng Geist mit sich fortreißt, so daß dieser sich zart berührt und entrückt fühlt, ohne zu wissen, von wem, woher und wie“ (L 3 Str 94).

Dies sind in etwa die Darlegungen des mystischen Lehrers über das Wesen der mystischen Beschauung. Aus ihnen geht unzweifelhaft hervor, daß die mystische, die eingegossene Beschauung etwas gar Hohes und auch, wie er oft sagt, etwas Geheimnisvolles im Gnadenleben des Menschen ist. Es ist natürlich keine *gratia gratis data*, wie die Wunder und die Weissagungen, sondern eine *gratia gratum faciens*, eine Gnade, welche der persönlichen Heiligung des Empfängers dient. „Die liebende Weisheit Gottes bereitet die Seele durch ihre reinigende und erleuchtende Tätigkeit vor für die Liebesvereinigung mit Gott“ (D II 5, 77). Es mag vorkommen, daß manche — auch Priester — die Beschauung nicht in ihrer ganzen Tiefe erfassen, wie sie J. v. K. beschreibt. „Sie halten vielleicht die gewöhnlichen und geringfügigen Dinge des geistlichen Lebens, bei denen der ihnen noch anhaftende sinnliche Mensch auf seine Rechnung kommt, für etwas Großes“ (L 3 Str 121). Es mag weiter vorkommen, daß manche zweifelnd und skeptisch diesen Schilderungen gegenüberstehen, daß „sie entweder all diese geheimnisvollen Vorgänge nicht glauben oder für Übertreibungen halten

oder meinen, es handle sich nicht um solche Vorgänge, wie sie in Wirklichkeit in sich sind. Aber diesen antworte ich, daß der Vater der Lichter, dessen Hand nicht gekürzt ist und ohne Ausnahme der Person überall in Fülle Segen spendet, wo immer sie eine Stätte findet, der ihnen gleich dem Sonnenstrahl überall auf Wegen und Straßen wohlthuend entgegenleuchtet, nicht zögert und es nicht gering anschlägt, seine Freude in der Vereinigung mit den Menschenkindern zu finden“ (L 1 Str 17).

Zur Mystik des hl. Bonaventura¹

VON P. DR. STANISLAUS GRÜNEWALD O. M. CAP.

So sehr die Meinungen über Einzelheiten der bonaventurianischen Mystik auseinandergehen, darin ist man sich einig, daß der seraphische Lehrer im strengen Sinn mystische Erlebnisse beschreibt. Das höchste, und man kann sagen, hauptsächlichste mystische Erlebnis beim hl. Bonaventura ist die von K. R a h n e r untersuchte *ecstasis*².

I.

R a h n e r glaubt sich entschuldigen zu sollen, daß er die schon vielfach erörterte, aber immer noch strittige Frage der *ecstasis* noch einmal aufgerollt hat³. Ich finde nichts zu entschuldigen, sondern im Gegenteil zu dan-

¹ Mit besonderer Bezugnahme auf zwei Artikel von K. Rahner S. J. über die *ecstasis* und die geistigen Sinne bei Bonaventura im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 1—19, und in der Revue d'Ascétique et de Mystique XIV (1933), pg. 279—289. Diese letztere Arbeit ziehe ich nur heran, soweit sie nicht vom Verfasser in den erstgenannten Artikel übernommen ist.

² Siehe die Begriffsumschreibung ZAM, S. 2. Der bonaventurianische Begriff der *ecstasis* deckt sich nicht mit unserer heutigen Ekstase. Diese will nicht so sehr, oder doch nicht nur das innere Erleben, als vielmehr die äußeren Begleiterscheinungen der (relativen) Unempfindlichkeit gegen äußere Sinneseindrücke und die (relative) Unbeweglichkeit des Körpers bezeichnen. Vgl. dazu etwa A. Poulain S. J., Handbuch der Mystik³ (1925), S. 232 f. u. 174 f. Im Gegensatz zu dieser mehr körperlichen Entrückung wird im folgenden für *ecstasis* die Übersetzung: Geistesentrückung gebraucht. Vgl. *Itinerarium mentis in Deum*, übersetzt von J. Kaup O. F. M. und Ph. Böhner O. F. M. (Werl i. W. 1932), S. 79. Die merkwürdige Übersetzung von Breviloq., p. 5, c. 6 (V, 259 b): „*per ecstasim et raptum*“ in Breviloquium des heiligen Bonaventura, übersetzt von F. Imle (Werl i. W. 1931), S. 177, dürfte wohl ein Druckfehler sein.

³ ZAM S. 12, Anm. 33.