

## KLEINE BEITRÄGE

**Konstantin von Barbanson.** Von Stanislaus Grünewald O. M. Cap., Dillingen.

Zum 300. Todestag des Verfassers, des Kapuziners Constantin von Barbanson (1582—1631), haben die Benediktiner der Abtei von Solesmes dessen mystisches Hauptwerk neu herausgegeben<sup>1</sup>. Was sie uns vorlegen, ist „die genaue Wiedergabe der *Editio princeps* von 1623“ (S. XXIX). Zusätze der noch im gleichen Jahr erschienenen lateinischen Ausgabe (vgl. S. V u. 394 f.) und der zweiten französischen von 1629 sind in Fußnoten und — bei größerem Umfang — im Anhang (S. 412 und 420) vermerkt. Das sprachliche Gewand ist unverändert gelassen. Selbst veraltete Ausdrücke sind nicht durch jetzt gebräuchliche ersetzt, sondern werden durch ein Wörterverzeichnis (von 36 Wörtern) in der Einleitung (S. XXX f.) und durch Anmerkungen zum Text erläutert. Im Streben nach größter Treue ist sogar der „Auszug aus dem Privileg . . . der Katholischen Majestät“, das der Kölner Verleger erlangt hatte, die barocke, aber immerhin noch maßvolle Widmung des Verfassers an den Erzbischof von Köln, Kurfürst Ferdinand von Bayern, die Approbation der Theologen (deren zwei erste bereits aus dem Jahre 1617 stammen) und kirchlichen Behörden, Erklärungen des Verfassers usw. abgedruckt (S. 1—17). So ist die vorliegende Neuauflage ein unbedingt zuverlässiges Arbeitsmittel. Um zugleich die Benützung des Buches auch für Erbauungszwecke einem weiteren Kreise zu ermöglichen, sind die lateinischen Zitate des Textes in Fußnoten übersetzt. Die Einleitung der Herausgeber orientiert über Leben und Werke des Ver-

fassers. Anmerkungen und Ergänzungen dazu sind als Anhang am Ende des Buches (von S. 391 an) beigegeben, leider meist ohne Verweise im Text, so daß man sie nicht ganz leicht findet, zudem die Anordnung der einzelnen Teile des Anhangs nicht sehr ersichtlich ist.

Wie schon der dem Namen beigefügte Geburtsort besagt, stammt C. aus den damals politisch und religiös heiß umstrittenen spanischen Niederlanden (S. VII). Mit 18 Jahren tritt er (1600) zu Brüssel in den erst wenig über ein Jahrzehnt zuvor durch die Reformbestrebungen der spanischen Herrschaft nach dem heutigen Belgien verpflanzten Kapuzinerorden (S. XV). Bereits nach 10 Jahren seines Ordenslebens wird er mit einer siebenköpfigen Gruppe zur Gründung eines Kapuzinerklosters nach Mainz entsandt. In vier Jahren sind schon sechs Klöster entstanden (S. XV f.). Die Arbeitsbeanspruchung dieser ersten Kapuziner im Nordwesten Deutschlands in dieser religiös gärenden und für den Bestand des alten Glaubens bedrohlichen Zeit muß eine ganz außerordentliche gewesen sein. C. ist überdies bald in leitender Stellung, schon 1615 beim Bau des Klosters in Paderborn, dann als fast beständiger Guardian verschiedener Klöster und Definitor für die ganze neu entstandene Provinz (S. XVII). Im Rufe eines heiligmäßigen Lebens und großer Begnadigungen stehend, stirbt er Ende des Jahres 1631 ohne vorherige Krankheit im Alter von noch nicht ganz 50 Jahren. Sein plötzlicher und früher Tod war jedenfalls eine Folge seines rastlosen Vorwärtstürens, in dem er eine Überanstrengung gar nicht gelten lassen wollte. Der Andrang des gläubigen Volkes zu seiner Leiche war so groß, daß man ihn nachts begraben mußte (S. XX f.).

Außer „*Secrets Sentiers*“ hat C. kurz vor seinem Tod noch ein weiteres mystisches Werk verfaßt: „*Anatomie de l'âme et des opérations divines en icelle, qui est*

<sup>1</sup> Les Secrets Sentiers de l'Amour divin, esquels est cachée la vraie sapience céleste et le Royaume de Dieu en nos âmes. Composés par le R. P. Constantin de Barbanson, prédicateur capucin et gardien du Convent de Cologne. Edités en 1623 chez Jean Kinckius, libraire à Cologne. Nouvelle édition chez Desclée et Cie, Paris, Tournai, Rome 1932. XXXII u. 437 S. 8°, 22 fr. frs.

*une addition au livre des Secrets Sentiers de l'Amour divin.*“ In Druck kam es erst 1635, also nach dem Tod des Verfassers (S. XX u. 405—409). Er will darin neben theologischer Vertiefung seiner Lehre besonders die Schwierigkeiten, Mißverständnisse und Einwürfe lösen, die sich auf Grund seines ersten, mehr positiv aufbauenden Werkes ergeben haben.

„*Secrets Sentiers*“ selber besteht aus zwei Teilen. Der erste, kürzere (S. 43—102), ist nur ein Abriß der wichtigsten asketischen Voraussetzungen eines wahren Strebens nach der göttlichen Liebe. Schon dieser Teil ist, wie C. ausdrücklich betont, nicht für Anfänger, sondern für Fortgeschrittene im geistlichen Leben bestimmt (S. 30). Bereits das erste Kapitel stellt deutlich das zu erstrebende mystische Ziel auf. Dabei ist auch schon die für die niederländische und rheinische Mystik charakteristische Einkehr („*introversion*“) ins Innerste unseres Seins, wo Gott als höchstes Gut gegenwärtig ist, vorgezeichnet (S. 46. Vgl. dazu die Anm. der Herausgeber S. 418). Der zweite Teil (S. 103—390) handelt von den Wegen des inneren Gebetes. Er ist der Hauptteil des ganzen Werkes, nach dem es auch betitelt ist. Als erste Stufe nennt C. die Betrachtung in gewöhnlicher (Kap. 2) und dann in vereinfachter (nach der Verstandesseite) und vertiefter (nach der affektiven Seite) Form. Die Seele soll dabei bereits Gott als besonders in ihr selbst gegenwärtig zu umfassen suchen (Kap. 3). Mit dem 4. Kap. beginnt die zweite, bereits eigentlich mystische Stufe des inneren Gebetes und damit so recht die „Geheimnisse der inneren Wege“ (S. 139). Hier erhebt sich der Geist nicht mehr durch eigene, von den niederen Seelenkräften ausgehende Aktivität, sondern durch rein geistige Gnade getragen zu Gott. Daher die Bezeichnung dieser Stufe als Geisteserhebung, Sinnenbilder, Verstandesbegriffe und Vernunftschlüsse muß er dabei verlassen. Er nimmt dazu nur dann Zuflucht, wenn Gott ihn ohne mystische Gnade läßt. Und auch da sucht er sich möglichst wenig von der Art der

besonderen Wirkungsweise Gottes zu entfernen (S. 162—164). Statt der selbsterarbeiteten Inhalte wird durch die dieser zweiten Stufe eigentümlichen Gnade die Erkenntnis der Seele direkt von Gott eingegossen. Diese Erkenntnis ist „ein einfacher innerer Blick auf seine (Gottes) wirkliche Gegenwart“. Sie wird von Gott nicht um ihrer selbst willen gegeben, sondern einzig um den Willen zur Liebe zu bewegen. Wegen dieser inneren Zweckbestimmung ist sie als Erkenntnis eigentlich sehr unvollkommen und enthält keine bestimmten Erkenntnisformen, sondern nur ganz allgemein das, was der Name Gott besagt (S. 151 f.). Die folgenden Kapitel verbreiten sich über die verschiedenen, immer höher steigenden Unterstufen dieser Erhebung des Geistes (Kap. 6), ihre Bedingungen und Wirkungen, besonders die mystische Gegenwart Gottes in der Seele durch Eingießen seines Geistes in die Seelenspitze (Kap. 9). Es folgen die Prüfungen, die auf die dritte und höchste Stufe des Gebetslebens und der Vollkommenheit vorbereiten sollen (Kap. 10 u. 11). Diese ist die Stufe der vollkommenen Einigung. Sie vollzieht sich nicht mehr in der Seelenspitze, die noch dem Verstand zugänglich war, sondern im Mittelpunkt, wo allein der Wille, die edelste Seelenkraft, Zutritt hat. Gott wirkt hier die Liebe nicht mehr auf dem Umweg über den Verstand, wie auf der vorhergehenden Stufe, sondern diesen außer Spiel lassend unmittelbar auf ganz geheimnisvolle Weise im Willen selber (Kap. 12 u. 13). Zusammenfassend kann man die erste Stufe des Gebetslebens wegen der notwendigen eigenen Initiative die aktive nennen, die zweite wegen der zum Wachstum der Liebe erforderlichen, aber bereits eingegossenen Erkenntnis die kontemplative (S. 159), die dritte endlich, wo die Liebe alle anderen Seelenkräfte absorbiert und die Seele in beglückender Umarmung mit Gott vereinigt, die unitive oder Einigungsstufe. Als Abschluß stellt C. im 15. Kap. noch einen Vergleich seiner Ergebnisse mit der Lehre

der scholastischen Theologie an. Die Scholastik ist der Weg des Verstandes, die Mystik der höhere Weg des Willens (S. 345). Die Terminologie der beiden Zweige ist verschieden (S. 346). Inhaltlich unterscheidet C. in der Scholastik eine doppelte Richtung. Die eine hält Willensakte für möglich nur in ursächlicher Verbindung mit Tätigkeit des Verstandes, der dem Willen seinen Gegenstand zeigt. Die andere, die in dieser Frage nicht nur den spekulativen Verstand, sondern auch die mystische Erfahrung zu Rate zieht, behauptet die Möglichkeit eines Willensaktes, den Gott so unmittelbar hervorbringt, daß dadurch die Mitwirkung des Verstandes überflüssig wird (S. 347 f.). Für die erste Richtung gibt C. keine Namen an. Als Vertreter der zweiten nennt er hauptsächlich *Pseudo-Dionysius*, *Thomas von Vercelli*, *Bonaventura*, *Petrus Paludanus*, *Thomas von Straßburg*, *Wilhelm von Ockham*, *Gerson* und die *Conimbricenses* (S. 352 u. 370 f.). *Vinzenz von Aggsbach*, der übrigens die Mystik erst da beginnen läßt, wo der Wille allein tätig ist, hat C. nicht gekannt, nennt ihn wenigstens nicht. Ein anderer Kartäuser, *Hugo von Balma*, der die Übersteigerung des affektiven Elementes mit anti-intellektualistischer Einstellung in die folgende Kartäusermystik brachte, hatte auf C. um so größeren Einfluß, als er dessen „*Mystica Theologia*“ für ein Werk seines Ordenslehrers *Bonaventura* hielt.

Der Stil des Werkes ist für die Zeit des Barock lobenswert einfach und sachlich. Aszetische und seelsorgliche Gründe geben dafür den Ausschlag (S. 37—39). Deswegen ist er auch sparsam im Gebrauch von Bildern und Vergleichen. Denn er will ja die Seele zur Abkehr von den Sinnenbildern führen. Allerdings fast mehr ein Zug karmitanischer als franziskanischer Mystik (vgl. auch S. 200). Dabei ist aber die Sprache meist sehr lebendig und mitreißend. Fast draufgängerisch, wie es seiner ganzen Art entspricht, will C. möglichst in allen eifrigen Christen das Verlangen nach mystischer Seeleneinkehr und Gottvereini-

gung wecken. Allen macht er Hoffnung, daß sie früher oder später zur Mystik gelangen (S. 16, 47, 380, 412—414). Nur feige, mutlose und träge Menschen sollen fernbleiben (S. 47). Auch vor einer bloß sentimental, opferscheuen Gottesliebe warnt er öfter (S. 29, 386 u. ö.). Anders ist es bei außerordentlichen mystischen Erscheinungen wie Ekstasen und Entrückungen. Von ihnen spricht er fast nur, um vor dem Verlangen darnach zu warnen (S. 382). In verschiedenstem Zusammenhang kommt er auf zwei entgegengesetzte falsche Einstellungen zu mystischen Gnaden zurück, den Quietismus, der die gewöhnliche Betätigung im Gebet nicht genug achtet oder zu früh verläßt (S. 143, 147, 156—160, 202, 388) und den eigenmächtigen Tätigkeitsdrang, der sich der sanft drängenden Gnade nicht ergeben will (S. 142—148, 212—225). Aus persönlicher Erfahrung schöpfend (S. 17, 375, 376) und zugleich als Seelsorger in vorderster Linie stehend — das seelsorgliche Interesse kommt auch in seinem Buch immer wieder zum Vorschein (S. 104 f., 142, 379—382, 412—416) — ist er in Zielsetzung und Durchführung seines Werkes durchaus praktisch eingestellt. Den Aufbau seiner Darlegungen bestimmen nicht wissenschaftliche Prinzipien, sondern die erfahrungsmäßige Entwicklung und die Bedürfnisse des inneren Lebens. In der Sorge, daß er bei seinem hohen und schwierigen Gegenstand von den sehr verschiedenearteten Lesern doch recht verstanden werde (S. 378), nimmt er lieber manche Wiederholungen und Weitschweifigkeit in Kauf. Die gediegene theologische Grundlage ist dabei in keiner Weise vernachlässigt. Die heiligmachende Gnade, die theologischen Tugenden, der in der wiedergeborenen Seele wohnende Christus und wirkende Geist werden eindringlich hervorgehoben (S. 31—33, 35 f., 149, 383 f. u. ö.). Dasselbe Streben zeigt auch die Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie im 15. Kapitel des 2. Teils, wenn schon unser Verfasser dort manchen Scholastiker mehr

auf seine Seite zieht, als diesem recht wäre. Aus franziskanisch - bonaventurianischem Geiste kommend, mit dionysischem antilektualistischem Einschlag, die Linie seiner Ordensmitbrüder *Harpius O. F. M.* und *Benedikt von Canfield O. M. Cap.* weiterführend (Vgl. S. XXIV f. u. 433) ist C. ein durchaus selbständiger, aufschlußreicher mystischer Schriftsteller.

Es ist dem Verfasser der „*Secrets Sentiers*“ vorgeworfen worden, daß er nie definiere, was er unter Mystik verstehe (S. 395). Wahr ist, daß er nicht Definitionen wie ein theologisches Lehrbuch gibt. Aber sein Begriff des Mystischen läßt sich klar aufzeigen. Mehr allgemein drückt er den gewaltigen ins Bewußtsein fallenden Unterschied zwischen mystischen und nicht-mystischen Erlebnissen dadurch aus, daß er die ersteren als göttlich, himmlisch, übernatürlich und eingegossen, die letzteren als menschlich, diskursiv und natürlich bezeichnet (S. 28, 342, 363). Es erinnert das an die Unterscheidung, die der hl. *Thomas von Aquin*, den er sonst öfter zitiert, zwischen der Wirkungsweise der Tugenden und der Gaben des Heiligen Geistes annimmt. Näherhin sind mystische Gnaden bei C. eindeutig umschrieben durch die Eigenart des Erfahrungsmäßigen. Durch sie erfährt die begnadete Seele, was sie sonst nur durch den Glauben festhalten kann (S. 15, 34, 36 u. ö.). Endlich ist das Merkmal der Passivität gegeben, insofern die Seele auf das Wirken einer besonderen Gnade angewiesen ist und mystische Akte keineswegs nach eigenem Gutdünken erwecken kann (S. 142, 143, 147 f., 226), wobei allerdings die Möglichkeit einer mittelbaren Vorberei-

tung auf mystische Gnaden nachdrücklich betont wird.

Die Herausgeber verpflichten uns gewiß zu großem Dank dafür, daß sie einen bedeutsamen Mystiker der Vergessenheit entrissen haben. *Bremond* z. B. scheint ihn gar nicht zu kennen. Anerkennung verdient auch das würdige Kleid, mit dem der Neudruck ausgestattet ist.

Die Folgerung, die S. 18 u. 404 (Anm.) aus dem Brief Cs. an die Äbtissin von *Paix-Notre-Dame* zu *Douai* (wiedergegeben S. 402—404) gezogen wird, der Verfasser habe seine „*Secrets Sentiers*“ mit besonderer Rücksicht auf diese Ordensfrau verfaßt, scheint unbegründet zu sein. Denn der im Brief (S. 402 f.) genannte „*Traité de l' oraison*“ ist kaum das Manuskript der „*Secrets Sentiers*“, sondern vielmehr das Buch eines anderen Verfassers gewesen, vielleicht das gleichnamige Werk von *Fr. Arias S. J.* oder die kurze Zeit zuvor ins Französische übersetzte „*Pratica dell' orazione mentale*“ des von C. hochverehrten früheren Novizenmeisters der französischen Mutterprovinz *Mattia da Salò O. M. Cap.* Beide werden in „*Secrets Sentiers*“ (S. 117) beifällig angeführt. C. hat dem Buch, das er der Adressatin in mehreren Teilen („*pièces*“ = vielleicht nur durch Zerlegung des Buches in mehrere Stücke. S. 402) nacheinander schickte, am Ende des ersten Teiles nur einige kurze handschriftliche Anweisungen hinzugefügt, um deren Abschrift und Rücksendung er (S. 404) bittet.

Ein Namen- und Sachverzeichnis hätte die Benützung der schönen Ausgabe noch sehr erleichtert.

---

„Zeitschrift für Ascese und Mystik“. Herausgeber und Schriftleiter Heinrich Bleienstein S. J., München 2 NO, Kaulbachstraße 31 a. Herausgeber für Österreich: Alois Ersin S. J., Wien 1/10, Universitätsplatz 1. Druck und Verlag: Verlagsanstalt Tyrolia A. G., Innsbruck. Verwaltung: Verlagsanstalt Tyrolia A. G., Innsbruck und für Deutschland: München, Theresienstraße 35. Mit kirchlicher Druckerlaubnis.