

Matth. Jos. Scheeben — ein Mystiker der Neuscholastik

Von Dr. Alfred Eröss, Rom

Die Scholastik des Mittelalters finden wir, wo immer sie zu vollster Reife gelangte, gekrönt, vermählt mit wunderbarer Mystik. So ist es nicht verwunderlich, daß bei ihrer Neuentfaltung im 19. Jahrhundert auch die Mystik in neuem Reichtum erschien. Die Neuscholastik war berufen, sie nicht nur zu befruchten, sondern sie auch in ihrem wahren Wesen und in ihrer ursprünglichen Reinheit zu bewahren. Es ist noch nicht endgültig geklärt, und es wird wohl schwer sein, eindeutig festzustellen, wo und wann die scholastische Neuentwicklung einsetzte. Das eine ist sicher, daß Scheeben sich in einem Kreise ausbilden konnte, in dem wir anerkannte Vorkämpfer dieser Neuentwicklung finden, wie Kleutgen und Liberatore. Gewiß war ihr Schaffen und Wirken bahnbrechend, doch, wenn wir so sagen dürfen, ihr Schrifttum war zum größten Teil eine Apologie der Scholastik, eine Darlegung der Lehre der alten Scholastiker. Scheeben, der mit Hilfe dieser Vorarbeiten in den Geist der Scholastik eindrang, begnügte sich nicht mehr damit, die unbestreitbaren Werte dieser Vorzeit zu benützen und zu bearbeiten, nein, er arbeitete weiter in ihrem Geiste. Er war vielleicht der erste Scholastiker der Neuzeit, Scholastiker im tiefsten Sinn des Wortes, der „tut, was Thomas heute tun würde, nicht was er zu seiner Zeit getan hat“.

Scheeben trug eine besondere Zuneigung zu den Fürsten der scholastischen Mystik — Thomas und Bonaventura. Von ihnen besonders gilt sein Bekenntnis, daß ihre Schriften „das Auge und das Herz ihrer Schüler und Leser so kräftig und lieblich erquicken“¹. Aber auch die Frauenmystik war ihm bekannt, von Hildegard, die er „die große Tochter des Rheinlandes“ nennt, bis zu Theresia, in der sich noch einmal all das zur schönsten Blüte entfaltete, was Schönes und Inniges im Mittelalter hervorgesproßt war². Wie aber die Stärke und Erhabenheit des mittelalterlichen Geisteslebens in seinem oft verkannten Zusammenhang mit dem Urchristentum und der Patristik beruht, so suchte auch Scheeben in Theologie und Askese

¹ Scheeben, *Mysterien des Christentums*, Mainz 1931, S. 742. — Vgl. die Vorrede z. *Handbuch der kath. Dogm.*, Bd. I., S. X—XI.

² Über St. Hildegard von Bingen: *Pastoralblatt*, Köln 1879, S. 120. Vgl. *Der Katholik* 1866, I., 546 ff. — Über die hl. Theresia v. Jesu: *Pastoralblatt* 1882, S. 102 ff., und 1883, S. 44 ff.

diese reichfließenden Quellen der Väter auf. Sogar bei den Wüstenvätern findet er sich einen Heiligen, dessen Gestalt ihm von Jugend an begleiten soll, den hl. Sabas. Bei seinem Kloster zu Rom findet er während seiner Studienjahre wöchentlich einen stillen Ferientag, in seiner Kirche singt er hier alljährlich an seinem Festtag beim Hochamt, und er kann es sich nicht versagen, in seine späteren Werke einen Zug aus dem Leben dieses Mönchvaters einzuweben³. Seine überaus große Hochschätzung und sein tiefes Studium der Väter sind allgemein bekannt. Besonders der hl. Cyrill von Alexandrien findet bei ihm großen Anklang. Aus der nachscholastischen Zeit, besonders aus dem 17. Jahrhundert, sind ihm die mehr theoretischen Abhandlungen über Mystik, namentlich die Werke der Jesuiten Nieremberg, de la Puente und Casini näher bekannt. Natürlich schenkt er den Mystikern der Neuzeit besonderes Interesse. Seine Schulfreunde, wie Hurter und seine Gefährten, standen noch unter dem unmittelbaren Einfluß eines Kaspar Buffalo und Vinzenz Pallotti, in denen das „mystisch-apostolische Element“ stark zum Ausdruck kam⁴. Franzelin kam aus der Heimat der Visionärin Maria Mörl und Scheeben hörte vielleicht auch von ihm über diese Leidensblume aus Tirol. Er erwähnt sie in der „Heiligkeit der Kirche im neunzehnten Jahrhundert“ und sonst öfters mit Katharina Emmerich und Luise Lateau:

„Neben Hofbauer besitzt unser Vaterland in wiederholten Beispielen eine Art von Wunderwerken des Hl. Geistes, die durch ihre Großartigkeit nicht minder als durch ihre Permanenz und Greifbarkeit sich auszeichnen. Ich meine die ekstatischen oder stigmatisierten Jungfrauen, jene begnadigten Personen, deren Geist und Körper durch das wunderbare Doppelfeuer einer unaussprechlichen Wechselliebe ganz in das lebendige Bild des gekreuzigten Erlösers umgewandelt worden, in denen dieser selbst auf sichtbare Weise in dramatischer Wirklichkeit sein Leiden vor den Augen der Welt erneuert und darstellt⁵.“

³ Vgl. Scheeben: Die Herrlichkeiten der göttl. Gnade. Freib. i. Br. 1862, S. 377 (449). — Wir fügen in Klammer auch die Seitenzahl der 4. Ausgabe, 1885, bei.

⁴ Vgl. J. M. Hillenkamp: P. Hurter. Innsbruck 1917, S. 87. — Scheeben hat die deutschen Ausgaben der Lebensbeschreibung der Karmeliterin Maria von den Engeln (Aachen 1866) und die der sel. Anna Maria Taigi (Aachen 1867) besorgt. Dasselbe plante er für die ehrw. Elisabeth Canori-Mora und Maria Christiana v. Neapel; vgl. J. Dorneich: M. Jos. Scheeben und Benj. Herder. Tübinger Theol. Quartalschrift 1936, S. 58.

⁵ Scheeben: Die Heiligkeit der Kirche im neunzehnten Jahrh. Frankf. a. M. 1867, S. 22—23. — Vgl. C. Bonavenia: Raccolta di memorie intorno alla vita d. Card. G. B. Franzelin. Roma 1887, S. 9. H. Hurter besucht bei seiner Heimreise Maria

So deutlich auch diese äußeren Begleiterscheinungen ein Zeichen des Wirkens des Hl. Geistes sind, so besteht das Wesen der wahren Mystik doch nicht in ihnen, sondern in dem geistigen Innewerden seiner Gnadenwerke. Bei Kleutgen finden wir die theologische Wesensbestimmung der Mystik, die heute klassisch geworden ist⁶ und mit der Lehre und Auffassung Scheebens vollkommen übereinstimmt. Nach dieser Beschreibung ist die mystische Vereinigung und Umwandlung in Gott „ein Zustand, in welchem die Seele jene Vergöttlichung, welche die Väter uns als die eigentliche Wirkung der Gnade bezeichnen, in sich wahrnimmt und erfährt (empfindet)“⁷. Scheeben schreibt im selben Sinne: „Die Mystik im engeren

Mörl und berichtet ausführlich an seine Freunde nach Rom (Brief an das Germanicum-Hungaricum, 23. Sept. 1856). Über L. Lateau erfuhr Scheeben Näheres von Bernh. Jungmann. Vgl. auch Pastoralbl. 1874, S. 23. Hier schreibt er über Kath. Emmerich: „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß, wie das einfache, demütige, arme Leben der gottseligen Nonne, so auch ihre Visionen für unbefangene Gemüter stets ein Gegenstand der Erbauung und ein Mittel frommer Betrachtung sein werden, daß aber diese Lektüre nicht für jedermann passend, vielmehr nur mit seelsorglicher Diskretion zu empfehlen ist.“ A. a. O. 34. Vgl. ebenda 1881, S. 47—48.

⁶ Vgl. de Guibert: Une définition théologique des grâces mystiques. Recherches de Science Religieuse 1928, S. 269—280.

⁷ Kleutgen: Theologie der Vorzeit. Münster 1860, Bd. II, S. 125. (In der 1. Ausg. 1857 steht statt „erfährt“ das Wort „empfindet“, S. 123.) — Wenn auch Scheeben in der allg. Wesensbestimmung mit Kleutgen übereinkommt, so zeigen sich bei einer näheren Untersuchung doch manche Unterschiede, die hauptsächlich in der verschiedenen Auffassung über das Wesen des Glaubens begründet sind. Kleutgen hat seine Lehre klar und ausführlich in seinem Aufsatz über das „Wunderbare“ dargelegt; da diese Stelle heute kaum bekannt ist, so soll sie hier angeführt werden: „Wunderbar überhaupt nennen wir dasjenige, worin sich das Wirken der unsichtbaren Welt (Gottes, der guten und der bösen Geister) auf eine ungewöhnliche Weise kundgibt. Wir unterscheiden aber drei Gattungen des Wunderbaren. Zur ersten gehören die Wunder im engeren Sinne des Wortes, nämlich gewisse äußerliche in die Sinne fallende Wirkungen, welche die Kräfte der erschaffenen Natur übersteigen und von der göttlichen Allmacht gegen den gewöhnlichen Lauf der Dinge hervorgebracht werden . . . — Die zweite Gattung sind jene außerordentlichen Gnaden, welche in das Gebiet der Mystik gehören. Unter Mystik versteht man eine besondere, geheimnisvolle Art, auf welche Gott einige Seelen zur Vollkommenheit führt, und oft auch zu großen Werken vorbereitet. Der gewöhnliche Weg, auf dem der Christ zur Vollkommenheit gelangt, ist der Weg des einfachen Glaubens. Nur durch den Glauben erkennt er die übersinnlichen Wahrheiten, betrachtet sie mit dem Verstande und sucht die in der Betrachtung erhaltenen Aufschlüsse durch eine tätige Liebe ins Leben einzuführen. In dem mystischen Leben findet nun neben dem Glauben eine gewisse Erfahrung der überirdischen Dinge statt. An die Stelle der Betrachtung tritt

Sinne ist nur eine höhere und mehr in die Empfindung und Erscheinung übertretende Entwicklung der allen wahren Christen gemeinschaftlichen Grundlage der Übernatur⁸.“

Das Charakteristische ist das „Wahrnehmen“, „Empfinden“ und „Erfahren“ des Gnadenhaften in der Seele. Zwei Momente sind dabei entscheidend: 1. wie man jene übernatürliche Vergöttlichung auffaßt und 2. wie man die Erfahrung desselben bestimmt.

1.

Wenn wir Scheebens Lehre über die Vergöttlichung als Gegenstand des mystischen Erlebens betrachten, so können wir uns dem Eindruck nicht entziehen, hier spreche einer, der sie selbst erfahren hat. Wir dürfen sogar vermuten, daß eben dieses eigene Erlebnis einer der Beweggründe gewesen ist, der ihn mitbestimmte, die Gnadenlehre zu seinem „Lieblingsthema“ zu erwählen.

Zu einer theologischen Beurteilung der Mystik und des mystischen Erlebnisses ist die Lehre über die Gnade von grundlegender Bedeutung. Nur eine volle und tiefgehende Auffassung von übernatürlicher Gottgemeinschaft kann eine richtige Beurteilung der mystischen Erscheinungen ermöglichen. Scheeben selbst betont diesen Grundsatz. „Im allgemeinen ist hier zu bemerken, daß die Übernatur die Grundlage aller derjenigen Akte ist, die das sogenannte mystische Seelenleben umfaßt und daß man darum nur durch sie einen deutlichen und gründlichen wissenschaftlichen Begriff von der christlichen Mystik gewinnen kann“⁹. Diese Bemerkung will zugleich eine Kritik an Görres sein. Scheeben bringt sie in

nämlich eine höhere Art der Erkenntnis, die man die Beschauung nennt; mit dieser sind oft himmlische Gesichte und Offenbarungen verbunden; in den Entzückungen aber, den Wundmalen und andern außerordentlichen Zuständen werden die übernatürlichen Wirkungen der Gnade auch an dem Leibe sichtbar. — Die dritte Gattung wunderbarer Erscheinungen sind die Werke der bösen Geister. Sie bestehen in außerordentlichen Versuchungen, die eine Verwirrung des Gemütes mit sich bringen, in inneren Peinen der Seelen, in Schmerzen und Krankheiten des Leibes . . . und endlich in jenen Blendwerken, durch die der Vater der Lüge die Wunder der Allmacht und Gnade Gottes nachzuahmen sucht.“ J. Kleutgen: Das Evangelium des hl. Matthäus. Freib. i. Br. 1882, S. 244—245.

⁸ Scheeben: Natur und Gnade (herausgeg. von M. Grabmann). München 1935, S. 224.

⁹ A. a. O. S. 223.

überaus feiner Weise, da er die bahnbrechende Bedeutung eines Görres nicht schmälern möchte. Er weist nur darauf hin, daß dessen Ausführungen vom Theologischen her einer Ergänzung bedürfen. So ergibt sich eine Synthese von Görres und Scheeben, in der sich zum erstenmal in der Neuzeit die Tiefen der Mystik auftun und ihre menschenmögliche Deutung gewinnen.

„Die Mystik ist — wie Görres sehr schön sagt — ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes und ein Wirken und Tun unter Vermittlung einer höheren Freiheit: wie das gewöhnliche (natürliche) Wissen und Tun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet. — Mit Recht wird demnach gesagt, daß jeder Christ der Wirklichkeit, nicht der wissenschaftlichen Erkenntnis nach, ein Mystiker ist, wenn er wenigstens das Leben des Glaubens lebt. Denn der Glaube, die Liebe und die Hoffnung sind schon mystische Akte. Im engeren Sinne nennt man freilich nur diejenigen Mystiker, in denen das Licht des Glaubens, die Glut der Liebe und die Stärke der Hoffnung sich in höherem Grade offenbaren, in welchen das übernatürliche Leben schon jetzt die Natur ganz durchdringt und sich in ähnlichen Erscheinungen kundgibt, wie es sich einst kundgeben wird, wenn das Niedrige und Schwache der Natur verherrlicht und das Sterbliche vom Leben verschlungen sein wird¹⁰.“

Wir sehen, wie Scheeben seine Erklärung in die Lehre von der Übernatur einbaut. Die Vermählung von Natur und Gnade, die sich in der Herrlichkeit des Himmels erst in vollkommener Einheit verwirklicht, findet in der Mystik ihren ersten Höhepunkt. Es ist ein Sichtbarwerden, ein Durchleuchten der Gnade in der Seele der Vergöttlichten. Das Prinzip der Vergöttlichung ist die heiligmachende Gnade und, nach der Lehre Scheebens, der Heiligmacher selbst, der sie zu „idealer Fülle“ vollendet. Die endgültige Vollendung im Himmel besteht in der unmittelbaren Schau und im unvergänglichen Genießen des Wesens Gottes. Die Schau ist hier in Dunkel gehüllt, die Freude mit Kreuz durchwoben; über das Gesicht der Schleier und im Fleische noch der Stachel. Aber trotz dieser Nacht der Sinne darf die Seele etwas von ihrer Gottesnähe verspüren. Sie ist schon jetzt „substanzial“ mit Gott verbunden: denn die gnadenhafte Vergöttlichung besagt eine übernatürliche *Verähnlichung* und zugleich eine geheimnisvolle *Einheit* mit Gott. In dieser Einheit genießt und besitzt die Seele Ihn und in der übernatürlichen Ähnlichkeit schaut sie sein Angesicht. In dieser Doppelbeziehung ist der ganze Reichtum der Mystik beschlossen.

¹⁰ A. a. O. S. 224.

„Indem Gott uns huldvoll zu seinen Kindern annimmt und durch die Gnade der Kindschaft, die als Teilnahme an der göttlichen Natur etwas überaus Reales ist, in der realsten und innigsten Weise mit sich verbindet, schenkt er uns auch sich selbst, sein eigenes Wesen, zum Gegenstande unseres Genusses. Denn an keinem andern Objekte können sich die göttlichen Lebenskräfte, die in der Gnade der Kindschaft enthalten sind, sättigen; sie müssen dasselbe Objekt zu erfassen haben, welches das Leben Gottes selbst besitzt, und um welches dasselbe zirkuliert. Dieses Objekt muß aber auch jenen Kräften nahegebracht, in ähnlicher Weise nahegebracht werden, wie es dem inneren Leben Gottes selbst unmittelbar, substantziell gegenwärtig ist ... Diese Gegenwart des göttlichen Wesens in der Seele und die durch die Gnade vollzogene reale Verbindung der letzteren mit Gott, worauf jene beruht, bewirken, daß wir Gott genießen nicht als einen außer uns liegenden, uns nicht angehörenden Gegenstand, sondern als einen solchen, der wahrhaft und wirklich in uns und unser eigen ist; als solchen erfassen und umarmen wir ihn wirklich durch unsere Erkenntnis und Liebe¹¹.“

Scheeben geht wie Granada, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales von der Gleichheit von Gnade und Glorie aus, um zu beweisen, daß die Teilnahme an Gottes Natur wie im Jenseits so auch hier zugleich ein Teilhaben an „ihrer Erkenntnis und Seligkeit“ ist. In dieser Dynamik der seinhaften Vereinigung mit Gott entwickelt sich jenes Dreifaltigkeitsbild, das er schon früh in dem Ternarbereich „Besitzen — Sehen — Genießen“ prägt. Wir wollen auch hier die zwei Momente theoretisch auseinanderhalten: die bild- und seinshafte Vergöttlichung selbst und die Vergöttlichung der Seelenkräfte, wodurch der Geist fähig wird, diesen göttlichen Widerschein in sich auf göttliche Weise zu erfassen.

In dem lebendig-dialektischen Zusammenhang dieser zwei Momente entwickelt sich die Lehre Scheebens, die im Laufe der Jahre einen wesentlichen und eben für den mystischen Inhalt seiner Auffassungen wichtigen Wandel aufweist. Wir wollen versuchen, diese seine Lehrentwicklung zu zeichnen und dadurch ein Bild zu entwerfen von dem inneren Fortschreiten seines mystischen Seelenlebens, das seiner theoretisch-theologischen Entwicklung einen kleinen Schritt vorangeht.

Die Mystiker sprechen oft von einer Verklärung der Seelenkräfte, die auf der Höhe der Beschauung wirkt. Die natürlichen Kräfte (Verstand — Gedächtnis¹² — Wille) müssen in Passivität der Dunkelheit zurücktreten,

¹¹ *Mysterien*, S. 147.

¹² „*Memoria*“ wird in der Mystik durchaus augustinisch gedacht, als „*memoria mei*“, das von Przywara als ein geheimnisvolles „Immer-sich-unmittelbar-sein“ gedeutet wurde (Przywara: *Augustinus*. Leipzig 1934, S. 259) und so jenen höheren Gefühlen, welche Girsengsohn „*Ichsetzungen*“ nennt, nahesteht.

auf daß die übernatürlichen Seelenkräfte, Glaube — Liebe — Hoffnung, unbehindert sich betätigen können. Die drei göttlichen Tugenden werden in der Mystik von Anfang an als diese gnadenhafte Verklärung von Erkennen — Fühlen — Wollen betrachtet. In dem mystischen Zustand der Seele ergänzen sie jene Kräfte nicht bloß, sondern sie treten voll an ihre Stelle und übernehmen die Alleinführung. Da sie ein göttliches Vermögen der Seele sind, so steht diese durch ihre Leitung unter dem unmittelbaren Einwirken Gottes¹³. Die Mystik ist in ihrem Wesen eine Lebensgemeinschaft mit dem der Seele innewohnenden Gott. Vollzieht sie sich nicht in vorzüglicher Weise eben hier, in dem Hochwirken der Tugendkräfte, in Glaube — Liebe — Hoffnung? Findet nicht die liebesuchende Seele ihren Bräutigam, den göttlichen Geliebten, in diesem lebendigen Gottesspiegel, in dieser Dreigestalt ihrer selbst: in der Trilogie von Glaube, Liebe und Hoffnung die heiligste Dreifaltigkeit des Ewig-Liebenden, die geliebten Personen der einen Gottheit?

So versucht Scheeben in seinen ersten Schriften diese Verbindung zu erklären:

„Erkenntnis und Liebe Gottes und das Vertrauen, in beiden den Besitz Gottes triumphierend zu erringen und festzuhalten, bilden also jene erhabene Trilogie der wahrhaft göttlichen Kräfte und Tätigkeiten, wie sie der Übernatur als einer Teilnahme an der göttlichen Natur entsprechen ... In dieser Trilogie vereinigt sich auch ein harmonisches Verhältnis zu der göttlichen Dreifaltigkeit, in dem uns der Vater die Hoffnung und den Stolz seiner Kinder, das Wort sein Licht und darin seine Weisheit und Erkenntnis, der Heilige Geist seine ihm eigentümliche Liebe mitteilt. Und so gestaltet sich ... gerade in der Übernatur das eigentliche und vollkommene Bild der Dreifaltigkeit, sowie auch nur durch sie die herrliche Lehre von der Sendung der göttlichen Personen in unsere Seele eine genügende Erklärung ihrer hohen Bedeutung erhält. Der Sohn und der Heilige Geist werden zu uns gesandt, um uns zum Vater zu führen, in dessen Schoß wir ihn durch das Licht des Sohnes und die Liebe des Heiligen Geistes ewig besitzen und genießen sollen¹⁴.“

Diesem Deutungsversuch entspricht Scheebens Lehre über die Einwohnung der Heiligsten Dreifaltigkeit. Nach ihr sind die Beziehungen des Geistes zu den einzelnen Personen auf Grund seiner Ebenbildlichkeit zur Dreifaltigkeit zu suchen, da die göttlichen Tugenden eine „Teilnahme an den Vorzügen eines Ideals (der einzelnen Personen) durch Ähnlichkeit und

¹³ Vgl. S. Juan de la Cruz: Subida I, V. — Gott-Führung bei Newman, vgl. Przywara: A Newman synthesis, New York 1931, S. 207 ff.

¹⁴ Natur und Gnade, S. 281—282.

Verwandtschaft¹⁵“ erwirken. Scheeben gibt selbst zu, daß diese Erklärung in platonischen Gedankengängen sich bewegt. Jedoch für die Väter und jene Scholastiker, die diesen Gedankengängen folgen, bedeutet das Teilnehmen doch mehr als nur eine „Ähnlichkeit und Verwandtschaft“ zwischen Urbild und Abbild. Das mußte auch Scheeben bei einer weiteren Vertiefung in ihre Schriften immer besser sehen. Er tat es mit der Entdeckerfreude des Mystikers. So ändert er seine Lehre, um den Vätern gerecht zu werden, er ändert sie aber mit einer offenbaren Zuneigung und verteidigt sie mit der Begeisterung dessen, der es selber erfahren.

Nach dieser Neu-Lehre, die im Grunde nichts weiter ist, als die Weiterführung und Vervollkommnung der früheren, sind es nicht mehr die verkörperten Seelenkräfte, sondern es ist das Innerste der Seele, ihr Kern und Grund, die Seelensubstanz selbst, wo die Vereinigung mit Gott stattfindet. In einem Wort wird dies ausgesprochen, wenn Scheeben im Gegensatz zu seiner früheren Lehre die Verbindung der Seele mit der inwohnenden Dreifaltigkeit eine „substanzielle“ nennt¹⁶. Folgendermaßen gestaltet sich das Verhältnis von Urbild und Abbild, Vorbild und Nachbild: „eine wirkliche, wesenhafte und hypostatische Einwohnung“. Beide berühren sich auf geheimnisvolle Weise und das, was dem Urbild eigen ist, wird im Abbild in gewissem Maße fortgesetzt. Es ist eben nicht bloß eine Nachbildung, sondern zugleich auch eine Fortbildung des Göttlichen in uns. Das trinitarische Innenleben wird sozusagen in uns weitergeführt, die ewigen Ausgänge strömen über in zeitliche Sendungen in die Seele. Diese Teilhabe an dem Dreifaltigkeitsleben erklärt Scheeben:

„Aber um diese Partizipation gehörig zu verstehen, muß man in derselben die Assimilation und die Verbindung mit der partizipierten Person genau unterscheiden. — Ohne eine Assimilation mit der gesandten Person ist die Sendung überhaupt nicht zu denken; aber formell darin, daß die göttliche Person in der Kreatur ein Bild ihrer selbst findet, kann die Sendung oder der reale Eintritt derselben in die Kreatur nicht enthalten sein. Der reale Eintritt der göttlichen Person in die Kreatur liegt vielmehr darin, daß sie in der Assimilation und durch dieselbe mit der Kreatur sich verbindet, daß sie nämlich der Kreatur als Siegel wunderbar nahetritt, um dieselbe mit sich zu assimilieren und durch die Assimilation sich der Kreatur als deren Eigentum zum Besitze und Genusse darzubieten¹⁷.“

¹⁵ A. a. O. S. 204 ff. Vgl. neustens G. Söhngen: Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin. Phil. Jahrb. 1936, S. 98 ff.

¹⁶ Vgl. Scheeben: Handbuch der kath. Dogmatik, Buch III, n. 841 ff. (848, 858).

¹⁷ Mysterien. S. 162. — Vgl. aber Der Kath. 1883, I., 172.

Man denke an die Schilderung des heiligen Kirchenlehrers Johannes vom Kreuz, wo er die Stufen der Liebesgemeinschaft darlegt. Die letzte Stufe erklimmen die Seligen des Himmels; die ihr vorausgehende, die neunte, ist die der Karmel-Seelen der Mystik. Hier brennt die Seele wie eine lebendige Liebesflamme, vom Hl. Geist entzündet; es ist also eine Teilhabe an Gottes Glut und Licht, ein Im-Menschen-Auflodern göttlichen Feuers, ein Auf-Erden-Aufleuchten himmlischen Glanzes: „das Hinüberschlagen der im Hl. Geiste auflodernden göttlichen Liebesflamme in die Kreatur durch Entzündung einer ähnlichen Flamme und das Hinüberstrahlen der im Sohne erglänzenden göttlichen Herrlichkeit in die Kreatur durch Verbreitung eines ähnlichen Abglanzes¹⁸ ...“.

Trotz der innigsten Einheit, trotz der substanziellen Verbindung bleibt diese Liebesbeziehung der Seele zu Gott eine höchst persönliche, ja darin gerade liegt ihre wahre Innigkeit, ihr tiefstes Wesen.

Es ist eine Beziehung zu den göttlichen Personen, und zwar persönlich zu jeder einzelnen, die sich durch die geheimnisvolle „Fortführung“ der ewigen Ausgänge ermöglicht. Scheeben erschwingt sich hier in höchste Regionen der theologischen Spekulation, um dieses Persönliche in der Dreifaltigkeits-Verbundenheit der Seele auf irgend eine Weise zu erklären. Bildlich wird es in der kirchlichen Überlieferung schon ausgedrückt: zum Vater führt der Sohn und mit ihm verbindet uns der Geist. Östliche und westliche Anschauungsweise werden von Scheeben zueinander geordnet, um das Geheimnis besser zu beleuchten: „Während bei den Lateinern der Hl. Geist bloß Mittler innigster Freundschaft, resp. der freundschaftlichen Seite der mystischen Ehe mit dem Sohne Gottes ist, erscheint er bei den Griechen als Mittler einer substanziellen Einheit, resp. der realen Seite dieser mystischen Ehe¹⁹.“

Das Verhältnis der begnadeten Seele zur Dreifaltigkeit ist etwas überaus Göttliches und Geheimnisvolles, darum kann es so einfach und so persönlich sein. In dieser Beziehung ist es der Hl. Geist, dem die Seele sozusagen zuerst begegnet, der sie zuerst umstrahlt und umfängt. Die Verbindung mit ihm ist trotzdem auf keine Weise eine ausschließliche, er kann auch nicht anthropomorph als „Mittler“ betrachtet werden. Deshalb verneint Scheeben ausdrücklich eine Einwohnung Gottes, die dem Hl. Geist

¹⁸ Mysterien, S. 145.

¹⁹ Dogmatik, III, n. 858. — Vgl. III, n. 846.

„exklusiv“ zukäme²⁰. Wie aber der hl. Johannes vom Kreuz die Vermählung der Seele mit der ihr einwohnenden Gottheit der Liebe zuschreibt, so sieht Scheeben hier das persönliche Verhältnis zum Hl. Geist besonders hervortreten, da er das Urbild dieser Liebe ist. „Wie aber die Seele als Kind Gottes durch den Hl. Geist besiegelt und mit Gott dem Vater verbunden wird, wie der Hl. Geist das *osculum* des Vaters ist, wodurch er sie zu seiner Tochter annimmt und mit sich vereint, so ist er auch zugleich das *osculum* des Sohnes, wodurch sie dessen Braut wird“²¹.

Wenn also zwischen der Seelenbraut und dem Geist des Bräutigams eine besonders innige, persönliche Gemeinschaft entsteht, so ist dies ganz im Sinne der mystischen Tradition, die von Anfang an — so auch der hl. Ignatius, neuestens Lucie Christine und Bischof Prohászka — von einer Erfahrung des Hl. Geistes spricht. Er ist eben der süße Seelengast, „den der Sohn Gottes seiner Braut einhaucht, um sie seine Liebe und seine innerste Gegenwart empfinden zu lassen“²².

2.

Die Seele vereinigt sich mit der ganzen Dreifaltigkeit, und indem sie in ihr lebt, hat sie Teil an der Besitzweise der einzelnen Personen an der göttlichen Substanz. Mit Johannes vom Kreuz sagt auch Scheeben, daß sich dieses Dreifaltigkeitsleben erst im Himmel voll entfalten kann in der seligen Umwandlung (*beatífica transformación*) der ewigen Liebe. Dann fallen alle Schranken und lüften sich alle Schleier. Diese selige Umwandlung ist eine zweifache: eine objektive, indem die Vereinigung und Teilnahme selbst vollkommener wird, und eine subjektive, indem all dies im Vollbewußtsein erfaßt, durchspürt und genossen wird. Die Seele fühlt die ganze Fülle der Glückseligkeit, sie schaut Gott unmittelbar Aug in Aug, nichts mehr vermag ihre Freude zu stören.

²⁰ Dogmatik, III, n. 859. — Es kann also kein Gegensatz zwischen dem hl. Johannes v. Kreuz und Scheeben konstruiert werden. Vgl. dagegen A. Winklhofer: Die Gnadenlehre der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz. Freiburg i. Br. 1936, S. 85.

²¹ Mysterien, S. 158. — „Die reale Einwohnung des Geistes des Bräutigams in seiner Braut ist in der geistigen Ehe des Sohnes Gottes mit der Seele das, was in der leiblichen die leibliche Einheit, welche durch die gegenseitige Liebe zwischen Braut und Bräutigam erstrebt wird“. A. a. O. S. 159.

²² Herrlichkeiten, S. 185 (221). — „Als Gast nimmt er (der Hl. Geist) von unserer Seele Besitz, aber als ein süßer Gast, der uns nur durch unsere Liebe besitzen will und dieser Liebe sich selbst zum süßen Genusse, zur seligen Umarmung darbietet.“ Mysterien, S. 154.

Wie nun schon hier auf Erden die objektive Vergöttlichung in einem gewissen Maße vorhanden ist, so ist ein Vorgesmack der seligen Erfahrung und des seligen Schauens in mystischen Seelen zu verspüren. Damit wird ja das Wesentliche aller Mystik bezeichnet. Es bleibt freilich immer ein Erfahren im Dunkel des Glaubens und doch mit der Innigkeit und Unmittelbarkeit des Göttlichen. Deshalb betont Scheeben so stark den übernatürlichen Charakter des Glaubens und weist immer wieder auf seine Wesensbeziehung zur *Visio* hin²³. P. Garrigou-Lagrange und Prof. M. Grabmann haben schon auf diesen Tatbestand aufmerksam gemacht. Für Scheeben ist der Glaube, wenn auch noch Dunkel im Vergleich zur hellen Schau der Ewigkeit, doch zuletzt ebenfalls eine „Teilnahme an der Erkenntnis Gottes“, die sich „in der Form eines lebendigen (und persönlichen) Anschlusses an Gott und seine göttliche Vollkommenheit“ gestaltet²⁴. Es soll nur eine Stelle angeführt werden, in der er dieses „mystische Wesen“ des Glaubens beschreibt.

Da erklärt Scheeben, wie der Glaube „ein Anfang des ewigen Lebens, eine Teilnahme am göttlichen Leben und speziell ein Teil jener mystischen Vereinigung und Lebensgemeinschaft mit Gott ist, von welcher der Apostel sagt: „*Qui adhaeret Deo unus spiritus est.*“ — Der Glaube „erscheint als eine Vereinigung mit Gott, in welcher auf wunderbare Weise Gott der Seele sich einsenkt, und die Seele sich in Gott versenkt; in welcher Gott sein Wort der Seele innerlich einspricht und die Seele in *osculo sancto* dasselbe aus seiner Quelle, aus dem Herzen Gottes trinkt . . . So wird die dem Glauben eigentümliche Erhabenheit und Selbständigkeit gegenüber allem natürlichen Wissen und die in seiner Erhabenheit gründende mystische Dunkelheit gewahrt, ohne die Vernunftmäßigkeit seiner Vollziehung aufzuheben“²⁵.

Die Übernatürlichkeit des Glaubens wird daraus abgeleitet, daß er eine geheimnisvolle Teilhabe an der ewigen Wahrheit besagt. Es ist eben ein Wissen, das uns Gott „durch seinen Hl. Geist“ mitgeteilt hat, und dies besagt alles. Es ist auch nicht der Glaubensakt in sich allein betrachtet, sondern im Zusammenhang mit dem ganzen Reichtum der Übernatur, wie er sich subjektiv in unserem Seelenleben auswirkt. Da sind also die Gaben des Geistes, die das Glaubensleben in die Sphäre der göttlichen *Sophia* steigern. Da sind die wirklichen Gnaden mit ihrem mannigfaltigen Einwirken und all die Tugenden und ihrer aller Krone — die Liebe.

²³ Vgl. Der Kath. 1862, II, 577 ff. — Mysterien, S. 92. — Dogmatik, I, n. 658, 715 ff., 782, 786, 790 ff., 825, 957 usw. „Glaube“ im Kirchenlexikon, S. 653 ff.

²⁴ Vgl. Dogmatik, I, n. 674, 691, 701.

²⁵ Dogmatik, I, n. 791. — Vgl. Mysterien, § 108 (I. Kor. 2, 10).

Bei der wichtigen Stellung, die heute den Gaben des Hl. Geistes in der mystischen Theologie zugeschrieben wird, ist es notwendig, die diesbezügliche Lehre Scheebens zu streifen, da eine zusammenfassende Darstellung und Würdigung seiner Ausführungen noch aussteht.

Zuerst kommt er in den „Herrlichkeiten“ auf sie zu sprechen. Hier wird, sozusagen, nur aus der Fülle geschöpft: es werden alle Wirkungen und Früchte der sieben Gaben aufgezählt, die ihnen jemals in dem Schrifttum der Väter und der Theologen zugeschrieben wurden²⁶. Bei Nieremberg, dessen Darlegungen er hier vor Augen hat, sind die Gaben nur als Vervollkommnung der moralischen Tugenden angeführt. Scheeben bezeichnet sie dagegen auch als die Vollendung der theologischen Tugenden; sie sind ihm „gleichsam die himmlische Triebfeder in den übernatürlichen Tugendkräften und verleihen ihnen eine wunderbare Energie und Schwungkraft.“

„Die Gabe des *V e r s t a n d e s* erleuchtet den Glauben und verbreitet in ihm ein so helles Licht, daß wir schon in diesem Leben einen Vorgeschmack der zukünftigen Anschauung empfinden ...“

„Die Gabe des *R a t e s* bezieht sich auf die Tugend der Hoffnung. Durch sie kommt der Hl. Geist zu uns als der wahrste und beste Ratgeber und Tröster, wie ihn uns der Heiland versprochen hat ...“

„Die Gabe der *W e i s h e i t* entspricht der übernatürlichen Liebe; denn die Weisheit ist die wohlschmeckende Erkenntnis des höchsten Gutes, die uns seine göttliche Süßigkeit und Lieblichkeit kosten läßt und dadurch die Liebe entzündet und entflammt ...“²⁷

Als das bekannte Werk von P. Meschler über „Die Gabe des Pfingstfestes“ erschien, da schrieb Scheeben in seiner Rezension: Eine reichere, und zwar auch textuelle Verwertung der patristischen Theologie und der großen Scholastiker würde dem vortrefflichen Buche noch höheren Wert

²⁶ Eine ähnliche allgemeine Beschreibung gibt Scheeben in der von ihm besorgten Neuausgabe von Goffines Handpostille, Aachen 1887, S. 397—399. — Vgl. E. Nieremberg: *Aprecio y estima de la divina gracia*, Madrid 1877, S. 355—357. — A. M. Weiß bemerkt: Die Darstellung, die der selige Scheeben hier gegeben hat, weicht in manchen Stücken von der des hl. Thomas ab. Die *Herrlichkeiten*, 15. Aufl. (1925), S. 356. Scheeben nennt später die Gaben die „von Gott inspirierten Prinzipien der Tugendübung“. *Dogm.* VI, n. 453.

²⁷ *Herrlichkeiten*, S. 276—277 (328—329).

verliehen haben²⁸. Vielleicht aus diesem Verlangen heraus entstand noch im selben Jahre eine Abhandlung aus seiner Feder über die „sieben Gaben des Hl. Geistes“, die zuerst in dem Kölner Pastoralblatt erschien und später der Hauptsache nach in das „Handbuch der katholischen Dogmatik“ überging.

Der Grundgedanke wurde schon in den „Herrlichkeiten“ angedeutet: Derselbe Hl. Geist, der über der Menschheit des eingebornen Sohnes Gottes ruhte, kommt auch zu uns, wenn wir im Stande der Gnade sind, und zwar nicht vorübergehend, sondern um mit seinen sieben Gaben bei uns zu bleiben²⁹. — Es ist also das Prinzip der Christusförmigkeit und Christusbrautschaft, auf das sich seine Schlußfolgerungen stützen: weil es ja ein mannigfach in der Heiligen Schrift ausgesprochenes Gesetz der Gnadenordnung ist, daß die Christen Christo als ihrem Haupte gleichförmig werden können und sollen, und zwar dadurch, daß derselbe Hl. Geist, welcher Christo innewohnt, von ihm ausgehend auch seine Glieder erfüllt und belebt³⁰. — Ein Unterschied zwischen der Besitzweise der Gaben in Christus und in uns besteht außer dem, daß sie in uns auch eine schützende und stützende Rolle erfüllen, hauptsächlich darin, daß die sieben Gaben sich über dem Herrn „von oben her“ ausgießen, bei uns dagegen von unten herauf, von der Furcht bis zur Weisheit, aufgebaut werden.

Bemerkenswert ist, daß Scheeben die Gabe der Furcht als Ehrfurcht des innewohnenden Göttlichen, als die „Furcht der Einwohnung des Heiligen Geistes“ zeichnet. Diese innere Beziehung und Bedingung, die zwischen den Gaben und der Gegenwart ihres Spenders besteht, zwingt Scheeben weiter, die Stellung des Hl. Geistes und der göttlichen Liebe, dessen Urbild er ist, zu den sieben Gaben zu untersuchen. Die Liebe ist der lebendige Abglanz, das Abbild, ja Gegenstück des innewohnenden Hl. Geistes, unser Heiliggeist-Sein, wie sich die Einwohnung des Logos auf ähnliche Weise in der Weisheit verkörpert. Denn Scheeben lehrt, daß „der Sohn als das Wort, als der Ausdruck der Weisheit des Vaters, auch der persönliche Repräsentant derselben, und der Hl. Geist ebenso als Ausfluß der Liebe der Repräsentant der Liebe ist“. Deshalb nennt er die Liebe

²⁸ M. Meschler: Die Gabe des Pfingstfestes, Freib. i. Br. 1887. — Vgl. Pastoralbl., Köln 1887, S. 71.

²⁹ Herrlichkeiten, S. 279 (332).

³⁰ Scheeben: Die Gaben des Hl. Geistes, Pastoralbl. 1887, S. 90. — Vgl. Thomassin: De Incarnatione, VI, 8 ff.

die Quelle und Vollendung aller Gaben. Und hier berühren sich bei Scheeben die Lehre des hl. Bonaventura und des hl. Thomas mit der Lehre des Karmels. Der hl. Johannes vom Kreuz spricht nur selten von den Gaben, oft gipfeln aber seine Ausführungen in dem Wortpaar: Weisheit und Liebe (Sabiduria y Amor).

„Insbesondere ist es die theologische Liebe, welche, wie sie den Glauben ethisch lebendig, d. h. fruchtbar an guten Werken, macht, so auch ihn zu einer lebensvollen, innigen, genuß- und wonnereichen Erkenntnis, zur vollkommenen *sapientia* gestaltet und uns die Geheimnisse Gottes so vergegenwärtigt, daß die Erkenntnis derselben zum Vorgesmack der einstigen Anschauung wird und daher selbst schon in gewissem Sinne eine Anschauung oder vielmehr *Beschauung* (*contemplatio*), noch genauer, *mystische Beschauung* derselben ist³¹.“

Schon in den „Mysterien“ unterscheidet Scheeben eine reale und eine logische Offenbarung. Letztere ist schlechthin die Kundgebung der Glaubenswahrheiten, wie wir sie von Gott in Schrift und Überlieferung erhalten. Die reale Offenbarung ist dazu ein Aufleben des Glaubensinhaltes, eine Verwirklichung der Gnadenwahrheiten in uns. Noch mehr: da schließlich die Offenbarung Gottes eine Offenbarung seiner selbst ist, so erfolgt ein wirkliches Eintreten Gottes und seiner Geheimnisse in die Seele, und infolgedessen ein Leben in Gott und mit Gott auf göttliche Art. Wir haben schon erwähnt, daß nach Scheeben dieses Kommen Gottes zu uns nichts anderes ist als ein Ausstrahlen und gewissermaßen eine Fortführung der ewigen innertrinitarischen Lebensgänge in der Seele.

Daraus ergibt sich eine zweifache Folgerung für das mystische Erleben. *Erstens* ist die Erfassung der nicht bloß noetisch erkannten, sondern auch gnadenhaft erlebten Wirklichkeiten, also der Geheimnisse und Gottes selbst, auf eine viel höhere Weise ermöglicht. *Zweitens* ist die Seele eben durch diese Gott-Teilhabe und Gott-Ebenbildlichkeit in einem gewissen Maße auch befähigt, auf göttliche Weise diese Wirklichkeiten zu erfassen.

Bei Christus war all dies schon hier auf Erden voll entwickelt. Uns ist es für die Seligkeit des Himmels aufbewahrt. Eine gewisse Vorahnung, ein keimhaftes Beginnen schreibt aber Scheeben der Braut-Christi-Seele schon hier im Pilgerstande zu.

„In den Christen aber bewirkt der *spiritus sapientiae et intellectus* nach Gregor d. Gr. und Thomas auf dem Grunde des Glaubens eine über denselben hinausgehende

³¹ Dogmatik, I, n. 1002. — Vgl. Natur und Gnade, S. 235. (Zu dem Vorangehenden vgl. Dogmatik, VI, n. 448. — VI, n. 465. — Mysterien, S. 121.)

Erfahrung und Einsicht von den Geheimnissen Gottes, welche eine gewisse Antizipation der künftigen beseligenden Anschauung ist ...³²“

Es ist eben ein Verkosten, ein Vernehmen und Erfahren Gottes, der mit seinen Geheimnissen nicht mehr im Spiegel der Außenschöpfung, sondern im inneren Spiegel der Gnadenschöpfung geschaut wird, wo „wir uns in die Objekte und die Objekte sich in uns hineinleben“, in einem heiligen „Selbstdurchdringen mit dem Erkannten“³³“. So erkennt und versteht die vergöttlichte Seele in dem trinitarischen Abbild und Leben ihrer selbst auf eine tiefere und innigere Weise auch die Gottheit. Nichts ist ihr so ähnlich, nichts steht ihr so nahe wie die liebende Seele, die Gott am vollkommensten widerspiegelt und seine Schönheit durchstrahlen läßt.

Ist auch diese Erfahrung des in der Seele sich offenbarenden Seelengastes in den einzelnen verschieden und vielleicht sogar an eine besondere Gnadeneinwirkung Gottes geknüpft, so ist sie doch in der seinshaftigen Vergöttlichung des Gnadenstandes begründet. Wenn also wohl das Eintreten der mystischen Erfahrung nicht von der Vollkommenheit des Gnadenstandes bedingt ist, so ist doch die Erhabenheit dieser mit der Größe der Wirklichkeit des Gnadenstandes innerlich verknüpft. Deshalb führt Scheeben all die Ausdrücke, mit denen die Mystiker der Väterzeit und des hohen Mittelalters diese Fähigkeit der begnadeten Seele kennzeichneten (*apex mentis, igniculus animae*) auf die substantielle Gemeinschaft zurück, welche die Seele durch das Innewohnen Gottes mit ihm eingeht³⁴.

In diesem Zusammenhang soll die heute so heiß umstrittene Frage erörtert werden, wie Scheeben über die Stellung der Mystik im geistlichen Leben urteilt.

1. Versteht man unter Mystik die außergewöhnlichen Gnadenerweise (*gratia gratis data*) des übernatürlichen Lebens, Prophetien, Gesichte, Wundmale usw., so lehrt Scheeben ausdrücklich, daß all dies für die christliche Vollkommenheit unwesentlich sei. Diese sind kein sicheres Zeichen der eigenen Heiligkeit, obwohl sie zum Heile anderer „gewöhnlich nur gottgeliebten Seelen für längere Zeit“ verliehen werden³⁵. Bezeichnend ist für die ganze Auffassung Scheebens in diesem Punkte das vierte Haupt-

³² Dogmatik, VI, n. 465. — Vgl. *Mysterien*, S. 151.

³³ *Mysterien*, S. 741. — Dogmatik, VI, n. 450.

³⁴ Dogmatik, III, n. 848. — Vgl. II, n. 18.

³⁵ Scheeben: P. Maria-Josef Pignatelli, *Der Kath.* 1861, I, 87. — Vgl. Dogm. VI, n. 443.

stück des I. Buches in den „Herrlichkeiten“, wo er ausführt, daß die heiligmachende Gnade „noch erhabener ist als die Wunder“.

2. Versteht man unter Mystik das übernatürliche Leben unter dem intensiven Einfluß der Geistesgaben, so ist dies nach Scheeben ein wesentliches Ziel der christlichen Vollkommenheit, als ein Heranwachsen zur Gleichförmigkeit Christi aus Gottesfurcht zur Gottesweisheit. „Man braucht daher nur den Inhalt aller sieben Gaben auf das zu beschränken, was in direkter und nächster Beziehung zur Vollendung des heiligen Lebens steht, um den Satz, daß die gerechtfertigten Christen als lebendige Glieder Christi und lebendige Tempel des Hl. Geistes mit denselben sieben ‚Geistern‘ ausgestattet werden, gegen allen Zweifel sicherzustellen³⁶.“

3. Unterscheidet man, wie z. B. der Karmelit Thomas von Jesus, eine zweifache Wirkungsweise der Gaben und hält nur die zweite, besondere Weise für wahre Mystik, so scheint aus dem vorher Gesagten zu folgen, daß Scheeben das letztere nicht in „direkte und nächste“ Beziehung mit der Vollkommenheit stellt. Ob aber Scheeben selbst diese Unterscheidung vorgenommen hat, dazu fehlen uns die näheren Angaben. Was er von den Gaben im allgemeinen sagt, das erinnert stark an die Schilderung, mit der Johannes vom Kreuz das mystische Walten der verklärten Seelenkräfte beschreibt. Er unterscheidet es ausdrücklich von dem einfachen Tugendwirken:

„Neben und über einer solchen übernatürlichen Ausrüstung und Betätigung der Seele ist aber auch noch eine andere denkbar, welche der natürlichen Ausrüstung und Betätigung nicht analog, sondern entgegengesetzt ist, eine solche nämlich, wodurch die Seele nicht so sehr befähigt wird, sich selbst zu bewegen, als vielmehr sich vom Geiste Gottes durch seine Inspiration bewegen und regieren zu lassen, welche also in der Empfänglichkeit und Gefügigkeit für besondere göttliche Einwirkungen besteht³⁷.“

Wenn Scheeben so die erhabene Gottförmigkeit der Seele beschreibt und das Leben aller Christen ein „mystisches“ nennt, da fragt es sich, ob er die Mystik so weit faßt, daß er das Subjektive, das Erfahren der seinshaften Gottähnlichkeit und Gottverbundenheit ausschließt, oder ob er es mitverstanden wissen will, ohne weiter zu entscheiden, ob es bei allen oder nur wenigen, ob es nach individueller Begabung der einzelnen auf verschiedene Weise oder nur durch besondere Fügung der Vorsehung außergewöhnlich auftritt.

³⁶ Pastoralbl. 1887, S. 90. — Vgl. Dogm. VI, § 295 b.

³⁷ Dogmatik, VI, n. 456.

Die Frage wäre leicht zu beantworten, stellte die von K. Richstätter angeführte Stelle nicht eine Zutat des Herausgebers dar³⁸. Scheeben tritt nicht „an die Seite Denifles“, da er auch zeitlich dem großen Dominikaner gelehrten vorangegangen war. Er kennt noch nicht die scharfe Scheidungslinie, die dieser zwischen Askese und Mystik aufstellt. Dies erschwert allerdings die klare Deutung seiner Lehre. Es scheint, Scheeben gebraucht noch mit der allgemein üblichen Redeweise seiner Zeitgenossen den Begriff der Mystik in einem viel weiteren Sinne³⁹. So müssen wir die Frage offen lassen, da sich die Lehre Scheebens in diesem Punkte nicht mit eindeutiger Sicherheit feststellen läßt. — Aber mit allen lehrt er, daß die Vollkommenheit wesentlich in der Liebe besteht. Und diese Liebe kennt keine Grenzen, sie führt zu der höchsten Vereinigung mit Gott. Von dieser vereinigenden Liebe sagt er: „Selig der, dem es gegeben ist, schon in diesem Leben die ganze Innigkeit und Süßigkeit dieser Liebe zu verkosten. Ihm offenbart sich schon einigermaßen das mystische Leben, das in allen Christen, welche im Stande der Gnade und Liebe Gottes sind, verborgen ist“⁴⁰.

Zusammenfassend können wir nach unseren Ausführungen sagen, daß

³⁸ K. Richstätter: *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien*, Innsbruck (1924), S. 140—141. — Bei einem genaueren Vergleich der ersten vier, von Scheeben selbst durchgesehenen und verbesserten Ausgaben der „Herrlichkeiten“ mit denen, die nach seinem Tode A. M. Weiß bearbeitete, muß man mit Bedauern feststellen, daß dieser die charakteristischen Ausführungen Scheebens, wie z. B. jene über die Einwohnungsweise des Hl. Geistes, strich oder ausschaltete, dafür aber neue, der eigenen Meinung Scheebens nicht immer entsprechende Bemerkungen einschob. Dieses Vorgehen mag eine gewisse Berechtigung darin finden, daß man in einem volkstümlichen Erbauungsbuch nicht die theologische Eigenlehre sucht, sondern sich mit der *doctrina communis* begnügt. Bei der Bedeutung Scheebens in der neueren Theologie wäre es immerhin sehr wünschenswert, daß diese Zutaten auf irgend eine Weise gekennzeichnet wären.

³⁹ Diese Einschränkung müssen wir festhalten, trotz der allgemeinen Äußerungen in A. Mager: *Die Mystik als Lehre und Leben*, S. 113. Man vergleiche aus der Literatur, die Scheeben sicher gekannt hat, z. B. Hergenröther: *Kirchengeschichte*, Freiburg i. Br. 1876. I, S. 952 ff.; II, S. 164. — Schrader, *De Theologia generatim*, Pictav. 1874, S. 177 ff. — Hettinger: *De Theologiae speculativae ac mysticae conubio* in Dant. Wirceb. 1882. — Palásthy: *Theologia morum catholica*. Mogunt. 1861. (Darüber Scheeben im Lit. Handweiser 1867.) — Vielleicht daß diese Auffassung im 19. Jh. verbreitet wurde? Vgl. J. Lohner S. J.: *Instructio practica theologiae mysticae*, Venet. 1736, und A. Casini: *Encyclopedia S. Scripturae*, Venet. 1747.

⁴⁰ *Natur und Gnade*, S. 266.

Scheeben die tiefsten Wesenszüge der Mystik mit Meisterblick erforscht. Über die Folgerungen für die praktische Seelenführung jedoch gibt er keinen endgültigen Aufschluß. Er wollte uns keine Einführung in die Mystik geben, er hat aber die wahre Mystik in seinem Schrifttum gezeichnet und in seinem Leben verwirklicht.

Mit Recht wurde Scheeben der Erneuerer der Glaubenswissenschaft genannt. Aber auch dem Glaubensleben war er ein priesterlicher Wiedererwecker. Dies wollen wir noch berücksichtigen. Denn schließlich und endlich, wie immer wir uns die Stellung der Mystik im geistlichen Leben vorstellen, so bleibt uns als einziges Zeugnis der Übernatürlichkeit und Echtheit jeder Mystik nur das Leben. Da wir bis heute noch keine vollkommene Schilderung des Innenlebens Scheebens besitzen, so sollen hier einige Züge zusammengestellt werden.

Alle Biographen, besonders die ersten, die ihm noch persönlich nahestanden, zeugen uns von einem heiligen Priesterleben und heben seine kindliche Einfalt und Demut hervor. Es ist eben die Weisheit und Freiheit des Gotteskinds, die sich hierin bekundet; ein wichtiger Fingerzeig, daß Scheeben seine Gotteskindschaft auch gelebt, gleichsam heraus- und dargelebt hat, daß er das Göttliche in sich und an sich gestaltet und geformt hat. Der Lehrmeister ist ihm auch Lebensmeister. So sucht der Theologe, der die Dreifaltigkeits-Tiefen der Gottheit betrachtet und erforscht, seine erhabene Beschauung auch in Kindessprache umzusetzen. In den „Mysterien des Christentums“ weist er darauf hin, wie eine innigere Andacht zum Hl. Geist auch die Andacht zum Herzen Jesu fördert und bedingt. Mit Jesus umfaßt die Liebe auch die Mutter, die Mutter Gottes und die Mutter aller Gnaden. Aus den Briefen Scheebens erhellt, mit wie viel Liebe er seine Mariologie, den Glanzpunkt seiner Dogmatik, geschrieben hat^{40a}. Er durfte in seinen Studienjahren die feierliche Verkündigung der Unbefleckten Empfängnis durch Pius IX. erleben (1854). Er feiert seine erste heilige Messe bei ihr an Weihnachten in Maria Maggiore. Sein Erstlingswerk ist das köstliche Büchlein der „Marienblüten“, in dem er zum Dichter Unserer Lieben Frau geworden. Sein erstes Seelsorgswerk in der Heimat ist die Leitung einer Wallfahrt nach Kevelaer. Ihn selbst erfreut der Gedanke,

^{40a} Jetzt neu herausgegeben von Carl Feckes: M. J. S c h e e b e n, Die Bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet. Freiburg, Herder 1936. XVI u. 202 S., 8°, RM 4.—.

„mit Maria wie mein Priestertum, so auch den Eintritt in die Welt zu beginnen⁴¹.“ Bezeichnend ist es, und eben aus seiner Marienminne erklärlich, daß er auch seinem Namenspatron eine kindliche Verehrung entgegenbringt. „Ich denke, der heilige Josef, mein Patron, wird mir besonders in diesem Monat tüchtig weiterhelfen“ — schreibt er am 2. März 1885 — „Denn als der innigste Genosse der Geheimnisse Gottes ist er auch ohne Zweifel in der Sache der größte Theologe gewesen, der jemals gelebt⁴².“ Wie die hl. Theresia von Jesus, so ist auch Scheeben mit dem Heiligen in allen seinen Anliegen vertraut. Er berichtet einmal, wie an seiner ersten Seelsorgsstelle „der heilige Josef an seinem Feste drei augenblickliche handgreifliche Wunder gewirkt“ hat⁴³. Nur einer war es, den der Heilige nicht von seinen Körperleiden befreien sollte: Scheeben selbst. Seit seinen frühen Jahren in Rom trägt er die Leiden einer lästigen Krankheit mit sich, die sich im Laufe der Jahre und infolge der aufreibenden Wirksamkeit immer noch vermehren. Er sollte den Leidensweg des Meisters gehen. So lesen wir in einer Anmerkung in der von ihm herausgegebenen Biographie der sel. Anna Maria Taigi: „Gerade wie es einen mystischen Leib Christi und in demselben eine Gemeinschaft des Lebens gibt, so besteht auch eine Gemeinschaft des Leidens zwischen Jesus und seiner Kirche, zwischen ihm und seinen Aposteln, Martyrern und allen Gläubigen.“

Scheeben ist überzeugt von der stellvertretenden, sühnenden und apostolischen Aufgabe des Leidens: ist es doch ein altbewährtes, konstantes Gesetz, daß alle großen Erscheinungen im öffentlichen Leben der Kirche durch das Gebet, die Leiden und die Arbeit auserwählter Rüstzeuge des Hl. Geistes bedingt sind⁴⁴. Und hierin will sich Scheeben immer mehr Christus angleichen, mit Kraft und Hilfe der Gnade. So versteht er das mystische „*pati divina*“, indem er die Wirkung der Geistesgaben darin sieht, daß sie die Seele befähigen „um Christi willen und nach dem Vor-

⁴¹ Brief an P. Huber, Bedburg 19. 9. 1859.

⁴² Vgl. J. Dorneich: M. Jos. Scheeben und Benj. Herder. Tüb. Th. Qu. 1936, S. 64.

⁴³ Brief an P. Huber, Köln 2. 5. 1860.

⁴⁴ Leben der chrw. A. M. Taigi, Aachen 1867. S. 141. — Vgl. seine Lehre über die „Ausdehnung“ der Menschheit Christi in seinem mystischen Leibe. (Scheeben-Festschr. des Coll. Germ. Hung. Rom 1935, S. 93—94.) In diesem Sinne schreibt er: „Überhaupt leidet Christus in uns, nicht bloß wir selbst, auf ähnliche Weise, wie er in seiner eigenen Menschheit litt.“ *Mysterien*, S. 355—356.

bilde seines göttlichen Leidens mit ihm Gott durch ein *divine pati* zu ehren⁴⁵.“

So gestaltet sich seine erhabene Dreifaltigkeitsmystik zum Dreifaltigkeitsdienst des Priesters. Wie bei Ignatius, bei Newman und Prohászka, so steht auch im Mittelpunkt seiner Gottesliebe das heiligste Opfer des Altars. Er bekundet es, daß die „vollkommenste und realste Verherrlichung Gottes“ in dieser Weltordnung im Opfer besteht. Hier liegt das tiefste Zeugnis seiner Liebe: sein Werk war ein Apostelwerk, seine Mystik schönste Priestermystik.

⁴⁵ Dogmatik, VI, n. 459. — Mysterien, S. 410.

Der vlämische Mystiker Johannes von Löwen in deutschen Handschriften Von Joseph Lechner, Hochschulprofessor, Eichstätt

Eine der anziehendsten und rührendsten Gestalten aus der Umgebung des großen vlämischen Mystikers Johannes von Ruysbroeck ist der „gute Koch“ in Groenendael, Johannes von Löwen (Jan van Leeuwen oder auch van Afflighem, † 5. Februar 1377¹). Dieser schlichte Laienbruder hat neben der hingebenden körperlichen Arbeit und Sorge für das leibliche Wohl seiner Mitbrüder bis in das hohe Alter hinein Zeit gefunden, eine ganze Reihe mystischer und aszetischer Traktate zu verfassen², die uns in leider nur wenigen vlämischen Handschriften erhalten sind³. Bruchstücke dieser Werke sind seit längerem bekannt; am meisten Aufmerksamkeit haben die Lobreden auf Johannes von Ruysbroeck gefunden, wie sie der gute Koch in seine Schriften eingestreut hat⁴, dann auch seine literarische Stellungnahme gegen Meister Eckehart, die in einem eigenen Büchlein und an verschiedenen Stellen anderer Schriften niedergelegt ist⁵.

Die Texte Johans von Löwen blieben nicht auf ihren Ursprungsort und ihr Ursprungsland beschränkt; schon der Nekrolog von Groenendael spricht von des heiligen Mannes *libri . . . per diversa loca et regiones multiplicati*⁶. Offenbar trug zur Weiterverbreitung bei der Anschluß Groenendaels an die Windesheimer Reform im Jahre 1413⁷. Die Windesheimer betrachteten als einen ihrer Programmpunkte das Abschreiben und die Verbreitung guter Bücher, namentlich in der Volks-