

„Ihr gabt es mir,
zu Euch, Herr, rückwend ich's;
voll ist's Euer,
verfügt nach voll Eurem Willen.“

Und da er so in der restlosen Blöße seines geschöpflichen Nichts vor der „so großen Hoheit“ (nr 258) der all-glutenden Sonne und des all-flutenden Quell sich findet, wird es (aus aller Opfer-Größe) das einfach sehnüchtige Betteln des echten Menschen, aufgenommen und hineingenommen und mitgenommen zu werden:

„Gebt mir Eure Liebe und Gnade,
das ist mir satt Halt.“

Die wesentliche Mystik P. Anton Jans' O. Cart. und Johannes v. Kreuz

Von Dr. theol. Alois Winklhofer, Passau

Es tritt bei keinem Mystiker so klar hervor wie bei Johannes vom Kreuz, daß es sich bei der Mystik um wesentlich nichts anderes handelt als um die Entfaltung der übernatürlichen Gnadenveranlagung im Christen. Auch die Beschauung, die als Zentralakt dieser Mystik zu gelten hat, ist nichts als ein modifizierter Glaube, zusammengewachsen aus der Gottesliebe und einem neuen, übernatürlichen Lichte. Soweit es sich um das Wesentliche dieser Mystik handelt, auch wenn sie in die Sphäre außerordentlicher Gestaltungen vorstößt, schreitet sie nirgends über den Grundriß dessen hinaus, was in der Seele des Christen übernatürlich durch die Gnade schon vorgezeichnet ist. Wir sehen dabei von allen außer diesem Grundriß liegenden übernatürlichen mystischen Einflüssen und Erscheinungen ab. Das ist wesentliche Mystik, die in sich nichts ist als gelebte Theologie und Gnadenlehre, worauf Grabmann so eindringlich im Vorwort zu der Lebensbeschreibung des Kartäusermystikers P. A. Jans hinweist¹.

¹ Pater Anton Jans. Ein Mystikerleben der Gegenwart. Mit einem Geleitwort herausgegeben von Martin Grabmann. München, Ars sacra 1934, 253 S., Kl. 8°, RM 4.—. Für Johannes v. Kr. siehe Alois Winklhofer, Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes v. Kr., Freiburg 1936.

Wir finden selten in der Literatur eine so schlichte und von allem Außerordentlichen ferne Entfaltung eines Mystikerlebens, das zugleich so klar und wesenhaft aus den gnadenhaften Wirklichkeiten einer Seele erflösse wie bei P. A. Jans. Die Abtragung dieser Mystik an Johannes vom Kreuz, die sich durch eine oft geradezu frappierende Ähnlichkeit der Gedanken und Formulierungen sowie durch die häufige Bezugnahme auf Johannes v. Kr. selber nahelegt, führt zu wertvollen Erkenntnissen. Vor allem werden die feinen Schattierungen von Mystik zu Mystik sichtbar, tritt das Eigenartige an Johannes vom Kreuz klar zutage, es öffnen sich Sichten in die Möglichkeiten mystischer Entwicklungen hinein, und nicht zuletzt tauchen Markierungen auf, die es gestatten, mit theologischer Schärfe Mystik von Mystik oder wenn man will Mystik von Ascese zu scheiden.

I.

Ganz klar tritt aus den Aufzeichnungen des Frühvollendeten der christozentrische Charakter seines Innenlebens hervor. Christus steht im Mittelpunkt seines ganzen Ringens und Erlebens. Von Christus aus dringt er vor in das Innenleben der Heiligsten Dreifaltigkeit. In Christus erlangt er das Bewußtsein der Lebenseinheit mit dem mystischen Leib des Herrn. Seine Marienverehrung hat als inneren Zielpunkt die Vereinigung mit Christus. Durch Christus weiß er sich als Kind Gottes, und indem er Christus in sich gestaltet, vollendet er die Gottesgeburt in seiner Seele.

Im einzelnen zeigt die Entfaltung seines inneren Lebens zu Christus hin und aus Christus heraus einen recht übersichtlichen Charakter. In dem Neunzehnjährigen beginnt 1922 das, was man ein eigentliches, zusammengefaßtes geistliches Streben nennen kann (S. 19). Was ihn auszeichnet, ist ein unbedingtes Vertrauen auf die Gnade, die unbedingte Hingabe an die Gnade in ihm (22, 26, 65, 94, 98). Sei treu der Pflicht und treu der Gnade! Das ist sein Leitmotiv. In seinem äußeren Gehaben bleibt er frisch und lebendig wie immer; aber er wird zurückgezogener; er beginnt reifer zu werden. Immer mehr tritt seine übernatürliche Gesinnung auf die Stelle, von der aus sie sein ganzes Leben beherrschen soll. „Nur was im Licht des Glaubens seinen Glanz nicht verliert, hat Wert für die Ewigkeit. Nur das vermag seine empfängliche Seele zu bestimmen“ (23, 31, 82). Schon streift er sich selber ab und läßt den Willen Gottes die metaphysische Form seines Seins und Strebens werden.

Die Tugend der Großmut wächst in ihm. „Kein Augenblick darf verloren gehen. Das wäre Diebstahl“ (41, 45, 88). Was er sich zum Ziele setzt, ist das: „Selbst die kleinste Unvollkommenheit darf nicht mehr vorkommen“ (43, 98). Das ist eine Gesinnung, die uns aus den Schriften des hl. Johannes vom Kreuz so vertraut ist, die den hl. Johannes vom Kreuz so stark unterscheidet von der hl. Theresia. Ein ähnliches Echo haben wir in der Notiz: „Je mehr die Seele sich frei und leer von dem Geschaffenen macht, desto mehr kann Gott Besitz von ihr nehmen“ (53). Als asketisches Ziel steht im einzelnen vor ihm die Demut (48). Das ist der Weg der Reinigung.

Ein gewisser Strukturwandel seines Innenlebens tritt nun mit der zeitlichen Profeß 1927 ein. Es beginnt der Erleuchtungsweg. Sein Gebet vereinfacht sich sehr stark, wenn es auch nicht ohne verschiedene Gedanken ist. „Er fängt an in der vollen Wahrheit zu leben“ (57). Es ist der Glaube, auf den allein er sich stützt. Bringt er auch dunkle Nacht über ihn, Kompromisse mit der Natur duldet P. Jans nicht (99). „Die Tiefe seiner Seele ließ sich nicht mehr in Formeln ausdrücken . . . Das eigentliche Element, in dem er lebte, war dem Bereich der Sinne entrückt“ (100). Aber „auf Licht und Erleuchtung erhob er keinen Anspruch“ (58). Wir können daraus schließen, daß er sie auch nicht in dem Maße besessen hat, daß sie irgendwie formende Bedeutung für sein Innenleben erlangt hätten. „Dabei waren die Worte der Schrift für ihn Wegweiser, wenn die Nacht des Glaubens dunkel wurde.“ Wie ist auch das wieder ein Gedanke, der uns bei Johannes vom Kreuz praktisch und theoretisch oft und oft begegnet! Hieß früher auf dem Reinigungsweg sein Ziel: Demut!, so ist es jetzt auf dem Erleuchtungswege dieses: „Ich muß immer auf Ihn schauen.“ Seine Frömmigkeit wird mehr und mehr konkret, persönlichkeitsgebunden, gebunden an Christus. Jetzt kennt er sein Ziel: „Ganz in Jesus aufgehen, ein zweiter Christus werden!“ Er nennt es nicht sein Ziel, sondern das Ziel aller — auch derer, die in der Welt leben (67). — Der Gedanke der Gottesgeburt in der Seele klingt schon an: „Weihnachten in unserer Seele Tag für Tag. Wir wollen dieses Weihnachten feiern durch Maria und mit Maria. Öffnen wir daher unsere Herzen, wenn Maria anklopft, um in uns Jesus zu gebären“ (62). „Das sei unser Programm: Das Leben Jesu leben in uns“ (69). Es zeigt sich so schön, wie er dieses Jesus-leben-in-sich zu verbinden weiß mit Maria. Sie ist für ihn die Mittlerin aller Gnaden und darum ist es auch ihr Werk, wenn Jesus in seiner Seele gestaltet wird (62, 64).

Dabei unterscheidet er fein zwischen der Vereinigung mit Jesus Christus nach seiner Menschheit durch die hl. Kommunion und der Vereinigung mit Jesus nach seiner Gottheit durch die Gnade (68). Diese Unterscheidung ist nicht ohne Bedeutung für das Verständnis seines mystischen Denkens. Gleichzeitig beginnt das Hineinwachsen in die Weite des mystischen Christus.

Der trinitarische Gesichtspunkt tritt in seinem Innenleben in den Tagen der Erleuchtung hervor, in den Einzelexerzitien vor den ersten Gelübden 1927 (70). Zunächst ist es noch der einfache Gedanke der Hl. Schrift, der ihn beseelt: „Wer mich liebt, wird mein Wort halten; mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (Joh. 14, 23). Erst allmählich, ab Juli 1929, offenbart sich in seinen Aufzeichnungen ein tieferes Eingehen in das Innenleben der heiligsten Dreifaltigkeit, eine spezifische Differenzierung seines Innenlebens gegenüber den drei göttlichen Personen (vgl. 106, 116). Der Übergang zur Stufe der Einigung tritt nicht mehr merklich hervor. Damit wird zugleich ein gewisser Höhepunkt dieser seelischen Entwicklung erreicht; das war Anfangs 1930. Da kann er im August 1930 das Wort sprechen: „In meiner Seele zeugt der Vater seinen Sohn.“ Aber auch auf der Stufe der Umgestaltung bleibt Christus der Zielpunkt seines ganzen Seins. Er lebt auch noch jetzt und bis ans Ende aus Christus und in Christus. „Jesus, ich will Dich überall leben lassen, eine zweite Menschheit für Dich sein, um die Wunden Deines Herzens zu ehren“, schreibt er im Juli 1929. Das ist vielleicht das Schönste, was er über sein Verhältnis zu Christus gesagt hat. „Ganz Jesus, ganz Priester!“, das ist seine Sehnsucht auch kurz vor seinem Heimgang (218) am 28. Februar 1932.

Das ist der ungefähre innere Entwicklungsaufriß dieses so reichen und frühvollendeten Lebens. Zu einem einzigen Widerklang Christi ist es geworden.

II.

Wenn wir nun dieses Leben nach seinen Elementen durchleuchten und in den Rahmen eines Systems zu spannen versuchen, so deshalb, um den wissenschaftlichen Ort zu finden, den diese Mystik für sich und gegenüber Johannes v. Kr. einnimmt.

Die nahezu einzige Quelle, aus der die religiösen Spekulationen P. Antons schöpfen, bildet die Heilige Schrift, nicht einmal seine Eigenerfah-

rung. Aus ihr erfließen ihm wie dem großen Karmeliten die tiefsten Anregungen. Sie führt seinen Geist auf heilige Weide und öffnet ihm den Blick in die weiten Herrlichkeiten Gottes.

Seine religiöse Spekulation, die sich am klarsten und abgeschlossensten in der wenige Monate vor seinem Tod verfaßten Erklärung des Vaterunsers ausspricht, bleibt voll und ganz im Banne der Heiligen Schrift und kristallisiert sich etwa in diesen Gedanken: Durch die Gnade nehmen wir teil am göttlichen Leben, werden wir angenommene Brüder Jesu (121) und gerade dadurch, daß wir Brüder Jesu werden, werden wir Adoptivkinder Gottes (122). Darin liegt alles enthalten, was sich in seiner Mystik als wesentlich erweist.

Es ist wichtig, die Tragweite dieser Äußerungen theologisch nicht zu überschätzen. Sie wollen asketisch verstanden sein und bieten nur eine schlichte religiöse Verbindung der Wahrheiten von der Gotteskindschaft und der Teilnahme an der göttlichen Natur mit der für P. Jans zentralen Gestalt Jesu Christi. Es ergibt sich aus mehr als einer Stelle, daß diese untheologische Auffassung seines Denkens die richtige ist (123). Man wird sich überhaupt umsonst bemühen, eine theologische Systematik dieses mystischen Erlebens aufzufinden, wie sie Johannes v. Kr. für seine Mystik so klar herausgearbeitet hat. Vielmehr ist es die vitale Systematik, die da wirksam ist, wo in einer Seele Christus und mit Christus all die mächtig-zarte Wirklichkeit der Gnade lebendig geworden ist. Die Mystik P. Jans' ist Leben und nichts als Leben, während Johannes v. Kr. seine Mystik auch theologisch zu überbauen versucht hat.

Was bedeuten die theologischen Tugenden und die Gaben des Hl. Geistes im Aufbau seines Innenlebens? Im September 1929 macht er in sein Tagebuch den Eintrag: „Glauben, Hoffen, Lieben ohne Grenzen ist einzig Gottes würdig. Durch diese göttlichen Tugenden darf ich mit ihm vereinigt leben“ (118). „Durch den Glauben wird mein Geist geläutert“, heißt ein Eintrag vom Dezember 1929. Im Vaterunser schreibt er den Satz: „Die Liebe vereinigt uns aufs innigste mit Gott. Sie ist die göttliche Tugend der Vereinigung, die alle anderen Tugenden in sich begreift“ (119). Diese Sätze könnten auch bei Johannes v. Kr. stehen. Die theologischen Tugenden sind der Zentralakt seines inneren Erlebens. Aber eine Transformierung derselben in die mystischen Akte der Beschauung wie bei Johannes v. Kr. ist bei P. Jans nicht ausgesprochen. Es war nur ein kleiner

Schritt, den seine Seele nicht mehr getan hat, wie sie auch die Beschauung nicht erreicht und doch berührt hat.

Nicht anders ist es mit den Gaben des Hl. Geistes. Da hat schon sein Biograph die Ausdeutung seines seelischen Aufstieges vorgenommen (154 ff.). Bei Johannes v. Kr. treten die dona ganz auffällig zurück, erhalten keinerlei konstitutive Bedeutung mehr, die sie nach klaren Anzeichen in seinem inneren Werden einmal gehabt haben. P. Jans ist sich ihrer Bedeutung für seine innere Entwicklung vollauf bewußt und weiß vor allem um die Funktion, die die Gabe der Weisheit für den Stand der Vereinigung auszuüben hat. Aber wir haben das Gefühl, daß P. Jans auch in diesem Punkte noch nicht am Ende einer Linie gewesen ist.

Noch klarer wird das bei der Versenkung in seine Dreifaltigkeitsmystik. Wiederum abgebrochene Linien. Ahnend streift seine Seele an das Geheimnis, daß sich das göttliche Leben in einem dreifaltig flutenden Strom durch seine Seele hindurch in die drei göttlichen Personen ergießt. Seine Seele wird lebendig ergriffen von der Gegenwart der Heiligsten Dreifaltigkeit, er erlebt den Vater, den Sohn, den Hl. Geist als eine übernatürliche beglückende Realität in sich (178). Bei Johannes v. Kr. finden wir in wunderbarer, filigranartiger Aufgliederung dargestellt, wie seine Seele mit diesem göttlichen Lebensstrom, gerade insofern er dreifach ist, eins wird und Teil bekommt an dem personalen schöpferischen Hin- und Herwogen dieses Lebens vom Vater zum Sohn und zum Hl. Geist. Es ist die trinitarische Entfaltung der Teilnahme an der göttlichen Natur. Wohl spricht P. Anton Jans das herrliche Wort vom August 1930, das schon angeführt wurde: „In meiner Seele zeugt der Vater seinen Sohn“ — aber es ist nicht mehr als ein Streifen an das, was bei Johannes v. Kr. mit der denkbar klarsten Sicherheit und Unmittelbarkeit formuliert ist, ein Heranstreifen, das sich sofort wieder aus dem Bereich theologisch-realer Spekulation in den religiös-asketischen Erwägungen zurückzieht. Für P. Jans bleibt die Trinität die statische Dreiheit der Personen, im Mittelpunkt der Sohn, wo Johannes v. Kr. im Schwung mystischen Erlebens seine Seele teilhabend hineingezogen weiß in die rauschende Unendlichkeit der göttlichen Hervorgänge. Wenn der Biograph, der sich immer wieder auf Johannes v. Kr. bezieht, sagt: „Die einigende Liebe Gottes hatte die Seele wie verschmolzen mit der Liebe Gottes und eingefügt in den Lebensraum innergöttlichen Sichschenkens“ (174), so ist das nicht falsch, aber es wäre unrichtig, wenn es eine Gleichheit des trinitarischen Erleb-

nisses P. Antons mit dem des hl. Johannes v. Kr. nahelegen wollte. Es ist Trinitätsmystik von feinsten Zartheit, aber es fehlt ihr der volle Schwung, das ruhvolle Flügelbreiten der Seele hin über die drei trinitarischen Ströme zugleich; schon hat die Seele den Vorstoß in dieses unendliche Reich unter-
nommen; nur ein Schritt fehlt.

Wesentliches über P. Jans wäre nicht gesagt, wenn nicht auch seine Leib-Christi-Mystik und seine substantielle Auffassung des göttlichen Willens dargelegt würde, Punkte, in denen sein Zurückbleiben hinter Johannes v. Kr. ein parallelenloses Hinausschreiten über ihn wird. Er hat mehr Tore von innen heraus zu den Menschen als der große Spanier. Sein ganzes Innenleben durchweht ein starker, übernatürlich orientierter sozialer Zug; aber nirgends wird seine seelische Einheit dadurch gesprengt. Aus der Lebensverbindung mit Jesus Christus wächst ja das Gliedschaftsgefühl zu allen Menschen, das in ihm ungemein lebendig ist. „Jesus will zunehmen, wachsen in den Menschen durch menschliche Hilfe, durch mich als Glied seines mystischen Leibes“ (185). Er will Jesu heiligste Menschheit durch sich auf den Nächsten ausdehnen (235). So findet er das schöne Wort: „Vergessen wir nicht, daß wir Miterlöser sein sollen für alle, die um uns herum leben!“ (127.) Das ist ein übernatürliches Gemeinschaftsgefühl von einer köstlichen Ursprünglichkeit. Die Gefühle natürlicher Verbundenheit mit den Menschen werden dadurch nicht aufgehoben, sondern in einer höheren Sphäre neu erlebt. Eine frische Liebesswürdigkeit zeichnet ihn aus. Man spürt förmlich, wie der Begriff des mystischen Leibes Christi, der wie jener der Teilnahme an der göttlichen Natur immer noch ganz verwissenschaftlicht erscheint, für ihn voll sprudelnden Lebens geworden ist. Er hat diesen Begriffen die theologische Rüstung gründlich herabgerissen und sie zu lebendigen Dingen gemacht. So spinnen sich allenthalben starke Fäden vom Innersten seiner Seele hinaus in die Welt, zu den Menschen um ihn herum und wir spüren, wie mit ihnen Mystik von seinem Stil hinausgehen könnte unter alle Christen. Hat Johannes vom Kreuz seine Mystik, die das dreifaltige Leben Gottes zum Kern hat und die er selber außerordentlich nennt, auf einen hohen unzugänglichen Berg gestellt, so führt sie P. Jans in lächelnder Schlichtheit durch die Dominante der Leib-Christi-Gemeinschaft mit allen Getauften wieder unter die Menschen zurück und umkleidet sie mit dem Schimmer lebenswürdiger Selbstverständlichkeit. Beides ist Weite. Wo liegen die Gründe dafür, daß sie sich in dem einen in der Richtung nach oben, bei dem andern in der Rich-

tung nach unten gedehnt hat, um hier wie dort Gott zu begegnen? Sind es nicht letzten Endes Gesetze der individuellen Natur, die da mittels der Gnade Richtung weisen? Und wenn bei P. Jans noch Grundrisse sichtbar werden, die noch nicht überbaut sind, Schwingungen, die bereits in neue Kreise hineinragen, Weite nach unten und oben, wäre er deshalb weiter geworden als Johannes v. Kr., wenn Gott diesem Leben noch die letzte Erfüllung gegeben hätte? Fragen, auf die keine Antwort kommt. Aber das wissen wir: Es ist der gleiche Grundriß, auf dem sie beide bauen; ein jeder baut ein anderes Stück davon aus. Das menschliche, raumzeitlich umgrenzte Leben ist zu eng, um den gewaltigen Rahmen auszufüllen, den es im Christentum bekommen hat; dazu braucht es eine Ewigkeit.

Eine Schlüsselstellung endlich hat für das Verständnis des inneren Seins P. Jans' seine substantielle Auffassung des göttlichen Willens. Der Wille Gottes ist für ihn nicht eine fremd außer ihm stehende Forderung, sondern ist für ihn das Innenleben Gottes selber, den er durch die Gnade in sich trägt. Damit findet er den Stromschluß seines geistlichen Strebens mit dem Leben Gottes selber. „Die Gabe Deiner selbst verbirgst Du hinter Deinem Willen, der sich mir jeden Augenblick darbietet“ (141). Alles Geschöpfliche sieht er nur mehr als verdinglichtes Wollen des Vaters. „Der göttliche Wille, das bist Du selbst, o dreieiniger Gott, das ist Dein Innenleben, an dem Du, himmlischer Vater, mich teilnehmen lassest“ (106). Wenn man das ins Auge faßt, wird man seinen Tagebucheintrag vom August 1929 (117): „Gottes Willen tun heißt in jedem Augenblick übernatürlich leben mit Hilfe der Gnade“ tiefer und wesenhafter verstehen. Aus dem Gesetz seiner durch Teilnahme vergöttlichten Natur findet er den eigentlichen Grund seines Handelns. Dadurch erhebt sich sein Innenleben über den Charakter des bloß Moralischen hinaus und wird zu einem wirklichen, von innen heraus wesenhaften Leben geprägt. Das ist ein Hinausgehen über das, was man einfachhin Aszese nennen mag, und trägt doch nicht eine Spur von Außerordentlichkeit an sich. Auch hier bewahrheitet es sich, daß sein Leben gelebte Gnadenlehre ist, das gleiche, was auch als das Wesentliche von der Mystik des hl. Johannes v. Kr. gesagt werden muß. Überall ist es auf die Formel der Gnade gebracht.

So fügt sich in seinem Innenleben, das sich in seinen Aufzeichnungen nur skizzenhaft widerspiegelt, alles zu einer inneren Einheit zusammen. Es ist ein Leben aus einem Guß, ein Leben aus dem Leben. Zu Christus strebt es hin, aus Christus heraus wächst es hinein in die trinitarische Di-

mension und zugleich wie ein Organismus voll überfließender Vitalität über sich selbst hinaus und hinein in die höhere Gemeinschaft des Corpus Christi Mysticum. Es ist ein Leben, dem allenthalben die Formen zu eng werden, das sich ständig in neue Lebensräume hinein durchbricht und dort sich weitet.

III.

Eine Mystik, die gewiß zahlreiche Parallelen mit der des hl. Johannes vom Kreuz aufweist. Wenn wir aber bedenken, daß alles Außerordentliche einschließlich einer ausgeprägten Form der Beschauung in diesem Leben fehlt, gar nicht in den Stil dieses Lebens passen würde, worauf der Biograph immer wieder hinzuweisen Gelegenheit nimmt, während bei Johannes v. Kr. von vornherein und durchaus alles den Stempel der Außerordentlichkeit trägt, ferner daß hinter den ähnlichen Formulierungen gerade im wichtigsten Punkt, in der Dreifaltigkeitsmystik ein verschiedenartiges religiöses Erleben steht und auch sonst sich starke Eigenständigkeiten zeigen, so werden wir schon einen kräftigen Trennungsstrich zwischen der Mystik beider Geistesmänner ziehen müssen. P. Jans' Mystik hat auch nicht die breite Eingliederung in die philosophische und theologische Begriffswelt wie die des spanischen Karmeliten, lebt und pulsiert in einer anderen theologischen Richtung als diese, hat trotz der inneren Verwandtschaft ein anderes Gesicht. Sie bleibt immer Christusmystik, während für Johannes v. Kr. von Anfang an schon der trinitarische Gott Gegenstand seines Erlebens ist, entfaltet sich zur Leib-Christi-Mystik im Gegensatz zur Teilnahmemystik des Spaniers.

Andererseits ist aber auch das gemeinsame Fundament, das sie beide trägt und für sie beide der Wurzelboden übernatürlichen Wachsens und Reifens wird, unübersehbar: Die ganze gnadenhafte Wirklichkeit der christlichen Heilsordnung. Gerade beim Zusammenhalt der religiösen Erfahrung der beiden Mystiker wird der organische Charakter ihrer Gesamtentwicklung sichtbar, so sichtbar, daß er als eine Selbstverständlichkeit auch für die sanjuanistische Mystik erscheinen muß. Deutlich kündigen sich in der Dreifaltigkeitsmystik P. Jans' die Möglichkeiten und Bahnungen an, auf denen die Seele ins Reich jener Mystik hineingleitet, die in Johannes v. Kr. Gestalt gewonnen hat. Die bei P. Jans abgebrochenen Linien zeigen bei Johannes v. Kr., wohin sie geführt hatten. Und doch liegt der Unterschied von Ordentlich und Außerordentlich zwischen beiden Ent-

wicklungen, der nicht bloß terminologisch feststellbar, sondern auch theologisch umschreibbar ist; besonders klar in der beiderseitigen Dreifaltigkeitsmystik. Die Bedeutsamkeit dieser Feststellung wird sichtbar, wenn wir das eine als Mystik und das andere als Aszese bezeichnen, die sonach beide, trotz des Unterschiedes im spezifischen Charakter ihrer Gnadenhaftigkeit, ihrem Wesen nach auf ein und derselben Linie übernatürlicher Gesamtentwicklung liegen. So öffnen sich bisher nicht allgemein beachtete Perspektiven für die mystische Theologie als Wissenschaft. Wir finden uns unmittelbar vor der Aufgabe, deren Lösung allein der Sinn der Auseinandersetzungen der letzten Jahrzehnte sein kann, vor der Aufgabe der dogmatischen Ausdeutung der Mystik und ihres Einbaues in die katholische Theologie; und diese wird uns zwingen, durch alle Weitläufigkeiten und Unübersichtlichkeiten dessen, was sich Mystik nennt, jene Orientierungslinien zu ziehen, die die Mystik endgültig aus dem Ghetto herausnehmen und in den vollen Zusammenhang des lebendigen Christentums hineinstellen.

Um dieser Erkenntnisse willen lohnt es sich, den jungen, unbekannten Kartäuserpater Anton Jans als Mystiker ganz ernst zu nehmen und an einem Mystiker von dem Format des Johannes v. Kr. abzutragen. Fehlt seinem inneren Leben auch das Merkmal der Außerordentlichkeit, so offenbart es doch gerade im Licht der sanjuanistischen Theologie den Charakter einer wesentlichen Mystik.