KLEINE BEITRÄGE

Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes v. Kreuz. Eine Selbstbesprechung. Von Dr. theol. Alois Winkelhofer, München.

Eine Übersicht über die Johannes-v.-Kr.-Literatur ergibt die interessante Tatsache, daß man den Theologen in Johannes v. Kr. erst nach einigem Schwanken und erst spät erkannt hat. Meine Arbeit ist auch wohl die erste, die sich formell und ausschließlich mit dem Theologen in Johannes v. Kr. befaßt. Sie sucht von der Gnadenlehre her den Schlüssel zum theologischen Verständnis der sanjuanistischen Mystik zu gewinnen. Das ist das Eigenartige, daß Johannes v. Kr. in seinen literarischen Hauptwerken nie allein Mystiker oder allein Theologe ist, sondern immer beides zusammen. So wird die Untersuchung seiner Gnadenlehre immer eine Untersuchung der Frage, wie weit er in der Mystik eine Verwirklichung der dogmatischen Gnadenlehre vor sich sieht; mit anderen Worten: wie weit seine mystische Erfahrung eine theoretische und praktische Verlängerung der theologischen Gnadenlehre darstellt. Von der Gnadenlehre her muß ja, wie meine Arbeit deutlich genug sichtbar werden läßt, das sanjuanistische System verstanden werden. Die Gnadenlehre ist die theologische Formel der sanjuanistischen Mystik.

I.

Im ersten Abschnitt behandelt die Arbeit kurz und zusammenfassend den geschichtlichen Standort der Lehre des hl. Johannes v. Kr. Der notwendige historische Hintergrund soll damit gezeichnet werden, auf dem sich seine Gnadenlehre charakteristisch abträgt.

Die Frage nach den Quellen offenbart ein ganz eigenständiges Denken, das so weit als nur möglich von Kompilation oder auch nur historischer Beweisführung entfernt ist. In überwiegender Maße hält er sich an die eigene Erfahrung; dazu kommt die Hl. Schrift als Norm, an der er den Schwung seines mystischen Erlebens kontrolliert. Die scholastische Philosophie und Theologie gibt den Rahmen, in den er sein System einbaut.

Die Untersuchung seines Verhältnisses zu den Alumbrados, für die Baruzi wenigstens geschichtlich das Grundlegende gesagt hat, baut auf der Tatsache seiner spekulativen Eigenständigkeit und seines Denkens aus der eigenen Erfahrung heraus auf, stellt wohl eine Reihe von Parallelen zum Illuminismus fest, aber auch daß er sich durch seine strenge Bindung an die kirchliche Beweismethode und das scholastische System wesentlich vom häretischen Illuminismus unterscheidet.

Damit ist schon die dritte geschichtliche Frage, die Frage nach seinem Thomismus, berührt. Thomismus will im Verlauf der Untersuchung nie als Gegensatz zum Molinismus verstanden sein, sondern einfach in dem Sinn des Aufbaues auf dem Fundament des hl. Thomas, so daß Johannes v. Kr. nicht Baconianer, nicht Platoniker, nicht Eklektiker, sondern Thomist ist. Das ist das Problem seines Systems, und es hat wohl seine Berechtigung, in dieser Abgrenzung von anderen Systemen von einem Thomismus des Heiligen zu sprechen. In dieser Richtung laufen denn auch alle Untersuchungen über den sanjuanistischen „Thomismus“ aus dem Orden der Unbeschuhten Karmeliten, z. B. Crisogonos, Marcellos, Ramons etc. Johannes v. Kr. ist Thomist. Darauf weist schon sein ganzer Bildungsgang hin. Johannes v. Kr. ist zu Füßen thomistischer Lehrer gesessen. Der Orden selber war durchaus thomistisch eingestellt. Und was die geschichtliche Betrachtung nahelegt, beweist die Untersuchung seines Systems, dessen theologische Fundamentalprinzipien samt und sonders thomistisch sind. Allerdings dürfen die Folgerungen aus dieser Tatsache

nur unter Anwendung größter Vorsicht gezogen werden. „So treu sich Johannes v. Kr. an Thomas hält, so thomistisch die Grundlage seiner Theorie ist, es finden sich nicht alle Lehrelemente, die bei Thomas in mystischem Zusammenhang eine bedeutende Rolle spielen, in dieser fundamentalen Bedeutung auch bei Johannes v. Kr. So wird die nachfolgende Untersuchung im besonderen die Zurückstellung der Gabenlehre im System des Heiligen erweisen. Auch ist der ganze Thomismus des Heiligen ein transponierter, mystisch verschobener, variiertes Thomismus . . . eine Verschiebung, die sich teils aus einer bewußt einseitigen Anwendung thomistischer Prinzipien auf das mystische Leben, teils aus dem Versuch der Umprägung thomistischer Begriffe zu mystischen Begriffen ergibt.“ Johannes v. Kr. bewahrt sich auch Thomas gegenüber seine Selbständigkeit, und zwar in einem Maße, daß man diesen Thomismus auch Sanjuanismus nennen könnte.

II.

Der zweite Abschnitt behandelt das Kernstück der ganzen Arbeit. Er erweist als die theologische Grundlage der Mystik des hl. Johannes v. Kr. die dogmatische Gnadenlehre, u. zw. in gesonderten Untersuchungen die Lehre von der aktuellen und habituellen Gnade. Vorausgehend wird noch der Zentralbegriff des sanjuanistischen Systems, der Begriff des Übernatürlichen einer eingehenden Zergliederung unterzogen. Schon rein textlich und von außen her gesehen ist es er, der die große Scheide aufrichtet zwischen der Aszetik und der Mystik. Wer eindringen will in die sanjuanistische Gedankenwelt, muß sich erst mit dem Begriff des Übernatürlichen auseinandersetzen. Er bietet den Ariadnefaden, der sicher durch das ganze Gewirr einer jenseits aller gewöhnlichen Erfahrung und Spekulation liegenden Welt führt. Das Übernatürliche ist der Grundbegriff und die Grundformel bei Johannes v. Kr. Diese Tatsache bleibt bestehen, auch wenn er sich einer fein säuberlichen Analyse widersetzt, und soweit der Übernatürlichkeitsbegriff dunkel bleibt, bleibt auch das sanjuanistische Denken im letzten Rest dunkel und unformulierbar. Zweifellos ist dieser Begriff vom theologischen Übernatürlichkeitsbegriff her geformt. Johannes v. Kr. gibt wiederholt eine Definition von ihm; er kennt das substantiell und modal und substantiell und modal zugleich Übernatürliche. Aber der sanjuanistische Übernatürlichkeitsbegriff hat die ausgesprochene Tendenz, sich auf das der Weise nach Übernatürliche einzuschränken und da sich durch eine theologisch neukonstituierte, nicht bloß psychologische Passivität, sowie das Element der Außerordentlichkeit aufzubauen. Terminologisch ist die menschliche Tätigkeitsweise auf der ganzen Linie von diesem Übernatürlichkeitsbegriff ausgeschlossen, wenn er auch hinwiederum auf die objektiven Tatsächlichkeiten des christlichen Gnadenlebens Anwendung findet. „Während einerseits die übernatürliche Weise auch dem durch sie gesetzten Akt das Prädikat der Übernatürlichkeit zuspricht, erhält ein Akt, dem diese Weise mangelt, selbst wenn er in sich über die menschliche Kraft hinausgeht, dieses Prädikat nicht“, ja zuweilen wird er sogar „natürlich“ genannt. Dazu muß auch eine gewisse Willkür und Unsicherheit in der Anwendung des Übernatürlichkeitsbegriffes in den Werken des Heiligen festgestellt werden. Er schillert; er ist uneinheitlich und scheint eine tastende Synthese zwischen dem thomistischen und theresianischen Übernatürlichkeitsbegriff zu sein. Aber das ändert an der Tatsache seiner erstrangigen Wichtigkeit nichts.

Die theologischen Elemente der Lehre von der aktuellen Gnade in der Mystik des Heiligen zeigen allüberall die thomistisch-scholastische Struktur, ob es sich um die Prädestination, das Wesen der aktuellen Gnade und ihren psychologischen Einsatzpunkt handelt. Mit einer geradezu zärtlichen Leidenschaft sichert Johannes v. Kr. dem freien Willen in allen Situationen des inneren Lebens sein Daseins- und Funktionsrecht, auch wo die Seele schon ganz und gar in die Hände Gottes hinübergelitten ist. Alle Arten

der aktuellen Gnade lassen sich im sanjuanistischen Schrifttum nachweisen. Die *delectatio caelestis* wird in einem durchaus korrekten Sinn eingeführt. Aber über all das hinaus zeigen alle diese Gegebenheiten der Gnadenlehre eine mystische Informierung. Nie wird über sie theoretisiert, immer müssen sie aus dem flutenden Strom der mystischen Doktrin herausgenommen werden, und gerade das Kapitel von der Prädestination zeigt, wie sie bei Johannes v. Kr. in einem neuen Lichte aufleuchten; wird doch die Prädestination zu einem konstitutiven Gegenstand im Aufbau der mystischen Vermählung, in der sie erhabenster mystischer Erkenntnis zugänglich wird und so das mystische Leben wesentlich mitformt.

Vor allem aber ist die *gratia operans* von größter Bedeutung für die theologische Erkenntnis der sanjuanistischen Mystik; im 7. und 8. Kapitel meiner Arbeit wird sie in besonderer Weise Gegenstand der Untersuchung. Übernatürliche Weise und mystische Passivität lassen sich als mystische Spezifikation der *gratia operans* nachweisen, die so zum realen Träger eines Unterschiedes zweier übernatürlicher Lebenstypen wird. Das mystische Leben stellt sich als das Stadium und die ureigenste Domäne der *gratia operans* und per se *efficax* dar, nicht insofern sie wirksam wird und werden soll kraft menschlicher Mitwirkung, sondern insofern sie wirksam ist vor aller menschlichen Mitwirkung und ohne diese. Damit ist für die wichtigsten mystischen Gegebenheiten der sanjuanistischen Theorie, für die übernatürliche Weise und die Passivität, eine neue theologische Formel gefunden, die um so mehr Bedeutung hat, als sie die Untersuchung des sanjuanistischen Übernatürlichkeitsbegriffes theologisch neu vertieft, der ja in der Passivität und übernatürlichen Weise wesentlich verwirklicht ist. Zudem stellt sich der durch die *gratia operans* neu begründete Lebenstypus zugleich als innerlich neuartig dar, sodaß gerade durch die Formel der *gratia operans* das ganze mystische Leben in seiner Grundwirklichkeit in die theologische Sphäre erhoben wird.

Eine noch individuellere Verwertung als die Lehre von der aktuellen Gnade findet die Lehre von der habituellen Gnade im sanjuanistischen System. Bietet erstere nur Linien und Punkte, die das mystische Gebäude des Heiligen ahnen lassen, so wächst aus den Fundamenten der habituellen Gnade in Wahrheit der Wunderbau sanjuanistischer Mystik empor in seinen tiefsten Dimensionen und in seiner lebendigsten Schönheit. Hier wird es vor allem sichtbar, wie sehr diese mystische Theorie eine Ausweitung der dogmatischen Gnadenlehre ist; wenigstens in ihrer theoretischen Gestalt, da das Problem, ob damit auch das mystische Erleben des Heiligen selber wirklich ganz adäquat formuliert ist, immer noch bleibt. Alle Elemente der dogmatischen Gnadenlehre finden sich nahezu vollständig wieder; freilich in neuer mystischer Informierung, in sanjuanistischer Transposition, ohne daß damit die thomistische Grundlage verlassen wäre.

„Mit dem Einbau seiner Mystik in die Lehre von der habituellen Gnade hat der Heilige einen Schritt getan, wie ihn keiner vor ihm getan hat; auch der hl. Thomas nicht. Erst durch ihn ist es ein geradezu mystisches Dogma geworden, das durch die mystischen Schriften nach ihm, vor allem die des Karmelitenordens klingt: Das mystische Leben ist eine Entfaltung der übernatürlichen Gnadenveranlagung des Menschen zu ungeahnter Höhe.“

Auffällig ist, daß die Gaben des Heiligen Geistes in keiner Weise konstitutive Bedeutung im mystischen System des Heiligen haben; die Funktion, die ihnen Garrigou-Lagrange zuschreibt, ist Konstruktion und Fiktion. Der Heilige kennt sie nicht; nicht immer ist die Weisheit bei ihm die Gabe der Weisheit und nie sind die Gaben trotz aller Gleichungen Gaben = Stufen der Liebe, mit einer mystischen Funktion ausgestattet. Sie bilden eine theologische Illustration zu seiner mystischen Theorie; aber Formprinzipien sind sie nicht. Hier haben wir eine betonte Selbständigkeit gegenüber Thomas.

Die theologischen Tugenden aber haben konstitutive Bedeutung. Der Beitrag der theologischen Tugenden zum mystischen Leben im allgemeinen besteht in der Vervollkommnung der Seelenkräfte. Dabei sind sie nicht bloß von disponierender Bedeutung, sondern sind die Formalursachen der mystischen Vereinigung und Umgestaltung. Durch sie wird Gott in neuer Weise Gegenstand der Seelenkräfte; sie prägen ihnen mehr und mehr die ihnen eigentümliche Weise auf.

Glaube und Beschauung hängen aufs innigste zusammen; sie sind nicht schlechthin identisch; sind aber zu einer inneren Akteinheit miteinander verbunden; die Beschauung kann nicht sein ohne den Glauben; nichts als die Wahrheiten des Glaubens hat die Beschauung zum Gegenstand; die Beschauung ist ein neu informierter Glaube. Es tritt zu ihm eben das Beschauungslicht. So läßt sich mit Baruzi wohl ein mystischer und dogmatischer Glaube bei Johannes v. Kr. unterscheiden, ohne daß zwischen beiden ein Gegensatz bestünde. Der Glaube besteht ja voll und ganz in der Beschauung fort.

Anders und doch ähnlich ist es mit der mystischen Liebe. Diese wird in ihrer Struktur nicht geändert, erfährt aber doch eine Intensivierung, die spezifisch mystisch zu nennen ist. Sie ist der vitale Grundakt der Seele, auch da diese in die mystischen Höhen erhoben ist, ist das vinculum perfectionis im vollen moraltheologischen Sinn, ist das Elizitiv- und Formalprinzip der Umgestaltung zugleich. Sie ist die Form des Beschauungsaktes, wie die Liebe die Form des Glaubens ist.

Die Tugend der Hoffnung tritt der Natur der Sache nach etwas zurück. Sie ist vor allem von disponierender Bedeutung, bedarf aber auch der Neuinformierung durch die mystische Liebe, um die mystische Gottesvereinigung mitbewirken zu können. Auch die mystische Hoffnung ist gnadenhafte Erhöhung der theologischen Hoffnung.

Das mystische Leben besteht also strukturell nach seiner Aktseite in den theologischen Tugenden und hat in ihnen seine wesenhaften Lebensäußerungen, seine ureigenste Form. Das ist eine grundlegende Tatsache. Freilich muß festgehalten werden: Was wir in den mystisch informierten theologischen Tugenden vor uns haben, das ist eine außerordentliche und besondere Entfaltung derselben. Damit wird automatisch das mystische Leben nach Johannes v. Kr. trotz aller theologisch-dogmatischen Grundlegung in den Bereich des Besonderen und Außerordentlichen hineingerückt.

Die Untersuchung der anderen Elemente der habituellen Gnadenlehre ergibt das gleiche Bild.

Johannes v. Kr. kennt eine besondere mystische Form der Einwohnung, die durch die sogenannten wesenhaften Berührungen begründet wird und nur vorhanden ist, wenn die Seele zur Ähnlichkeit in der Liebe, d. h. zur mystischen Umgestaltung gelangt ist. Das Bewußtwerden des in der Seele lebendigen Gottes ist das unterscheidende Merkmal gegenüber den zwei andern Formen der Einwohnung, der wesenhaften und gnadenhaften Einwohnung.

Das Verhältnis zwischen der heiligmachenden Gnade und Liebe, das die Grundlage der Untersuchung des Verhältnisses von Gnade und Umgestaltung abgibt, stellt sich nach Johannes vom Kreuz als das Verhältnis zwischen Akt und Potenz dar; die Liebe gilt ihm als der Lebensakt der Übernatur. Da die Umgestaltung die höchstentfaltete Liebe ist, stellt sie sich auch folgerichtig als die Höchstentfaltung der Gnade dar. Das Wesen der Gnade sieht Johannes v. Kr. in der Teilnahme an der göttlichen Natur.

Damit ist die wichtigste Frage dieses Abschnittes vorbereitet, die Frage nach der besonderen mystischen Form der Teilnahme an der göttlichen Natur. Es ist eine spezifisch trinitarisch bestimmte Teilnahme. Diese Lehre ist das Herzstück der sanjuanistischen Theorie und führt in die letzten Tiefen seines Systems. Es handelt sich nicht bloß um eine Modifizierung, sondern um eine Neustrukturierung der Teilnahme an der göttlichen

Natur im Mystiker. Ganz deutlich wird eine Verschiedenheit der Wirksamkeit und Gegenständlichkeit der einzelnen göttlichen Personen und eine Ähnlichkeit des mystischen Lebens der Teilnahme mit dem trinitarischen Leben Gottes selber sichtbar. Dieses Leben der Teilnahme ist ein Abbild des innertrinitarischen Lebensablaufs, eine Abwicklung im umgekehrten Sinn. „... Der Sohn wird in der Seele gezeugt, der Heilige Geist geht aus dem Akt einer erhabenen Hauchung hervor.“ „Die Seele haucht Gott in Gott und Gott durch sich selbst.“ Wir haben es mit einer wohlausgebauten, nicht bloß angedeuteten Theorie zu tun, die erst in unsern Tagen in dem Tagebuchnachlaß P. Anton Jans' ein interessantes Echo gefunden hat. Nirgends aber sind die Grenzen zwischen dem innertrinitarischen und dem gnaden- und abbildhaften trinitarischen Leben Gottes in der Seele verwischt. Aufgebaut ist die Theorie auf dem soliden Fundament der Heiligen Schrift. Sie ist die großartigste theologische Formulierung des mystischen Lebens, des Begriffes der Berührung und des Aufwachens Gottes in der Seele. Gerade von hier aus leuchtet die innerste Vitalität der theologischen Tugenden in wundersamstem Glanze auf.

Die mystische Wiedergeburt ist es, die diese neue Form der Teilnahme und die Gotteskindschaft begründet. Auch Wiedergeburt und Gotteskindschaft sind zu mystischen Begriffen umgemünzt. Die Gotteskindschaft läßt Johannes v. Kr. mit Thomas direkt aus der in der *participatio divinae naturae* enthaltenen Wiedergeburt hervorgehen.

Mystische Vereinigung und Glorie des Himmels rücken nahe zusammen, werden aber immer klar und entschieden auseinandergehalten. Die trinitarisch ausgebaute Teilnahme an der göttlichen Natur mit ihrem Offenbar- und Bewußtwerden dieser Gnade in der Seele des Mystikers wird das herrliche Mittelstück zwischen der diesseitigen Welt der Gnade und der jenseitigen der Glorie. Was sie scheidet, ist der Mangel der unmittelbaren Gottesschau, die auch in den erhabensten Augenblicken dem Mystiker nicht zuteil wird, und der nur vorübergehende Charakter mystischer Höchstbegnadigungen nach der Seite ihrer Aktuierung.

Überhaupt kann die Gewißheit des Gnadenstandes aus der Mystik des Heiligen nicht weggedacht werden. Sie ist ein konstitutives Element seiner Mystik. Sie steht im Mittelpunkt. Eine natürliche Gewißheit des Gnadenstandes gibt es auch für Johannes v. Kr. nicht. Dem Mystiker aber wird sie kraft einer außerordentlichen und besonderen Offenbarung zuteil. Freilich gehört sie nur den höchsten Stufen der mystischen Vereinigung, der mystischen Vermählung an, ist nur vorübergehend, begründet aber dann auch Höchstgrade mystischer Erfahrung. Die mystische Vermählung ist ohne sie nicht denkbar. Hier ist der Sache nach ein Berührungspunkt mit den *Alumbrados* gegeben; formell aber besteht der Unterschied, der für die Orthodoxie des Heiligen notwendig ist.

Auch zur Frage der Verlierbarkeit der heiligmachenden Gnade und der mystischen Gnaden im besonderen liefert Johannes v. Kr. einen Beitrag. Ausschließlich der mystischen Vermählung ist grundsätzlich für das ganze mystische Leben jede Gnade verlierbar und schwächbar. Erst mit der mystischen Vermählung tritt jener Grad von Vergöttlichung ein, der es der Seele moralisch, nicht physisch unmöglich macht, noch anders als unter dem Antrieb des Heiligen Geistes selber tätig zu sein.

Die Verdienstlehre ist ebenfalls nach ihren wesentlichen dogmatischen Elementen im Schrifttum des Heiligen nachweisbar und spielt im Aufbau seiner mystischen Theorie eine Rolle. Kommen wir bei der Untersuchung der Frage nach der meritorischen Vermehrung der Liebe zu keinem festen Ergebnis, so um so mehr bei der Frage nach der Verdienbarkeit der Beschauung und der mystischen Vereinigung. Für beide ist eine formelle Verdienbarkeit anzunehmen, allerdings mit Unterscheidungen. Nur für die bereits Berufenen und für diese nur in Form des *meritum de congruo* besteht eine Verdienbarkeit; es ist aber kein bestimmter Grad der Beschauung und Vereinigung, der verdienbar wäre. Es

leuchtet ein, daß sich mit einer solchen Formulierung der andere Satz des Heiligen, daß beide in keiner Weise verdienbar seien, gut vereinbaren läßt, und die textliche Untersuchung erbringt auch den Beweis dieser Vereinbarkeit.

So weist die ganze Gnadenlehre in der Mystik des Heiligen über sich hinaus auf eine höhere Ebene, auf der sie gelebt und verwirklicht wird. Allenthalben zeigt sich eine Transposition in ihren Begriffen, ohne daß diese ihre theologische Herkunft verleugnen könnten. Überall zeigt sich die Tendenz in jenen Bereich der Gnadenlehre hinein, der ihre außerordentlichen und besonderen Gegebenheiten und Möglichkeiten zum Gegenstand hat.

III.

Der dritte Abschnitt meiner Arbeit ist denn auch dem Außerordentlichen und Besonderen gewidmet. Zum Begriff des Außerordentlichen ist zu sagen, daß er bei Johannes v. Kr. nicht durch die Seltenheit als solche, wie Garrigou-Lagrange meint, begründet ist, sondern daß ihn der Charakter einer theologischen Gesetzmäßigkeit auszeichnet. Er unterscheidet sich in formulierbarer Weise vom Begriff des Besonderen, wenn er auch durch diesen selbstverständlich schon mitbestimmt ist. Alles Außerordentliche ist Gegenstand einer besonderen Gnade, wenn auch nicht alle besonderen Gnaden schon als außerordentlich anzusprechen sind, wie sich aus Johannes v. Kr. zuverlässig herauslesen läßt; eine theologische Feinheit, die seine theologische Bildung sehr sprechend beleuchtet.

In den Aufbau seines mystischen Systems gehört das Außerordentliche wesentlich hinein. Es ist ein organischer Bestandteil des mystischen Lebens und entfaltet sich selber auch mit der Gesetzmäßigkeit eines Organismus innerhalb desselben. Eine eigene Untersuchung weist das nach. Die Beschauung ist seine wichtigste und höchste Verwirklichung. Sie zerfällt, wie sich auf Grund einer eingehenden Textvergleiche ergibt, in eine natürliche und übernatürliche, wovon letztere der Heilige terminologisch als die „eingegossene“ bezeichnet. Das theologische Prädikat der Übernatürlichkeit allein gibt die wissenschaftliche Handhabe, diese doppelte Beschauung, bzw. überhaupt einen voneinander gesetzmäßig verschiedenen Typ von Beschauung festzustellen. Nicht gerne gebrauche ich das Wort vom wesentlichen und gradmäßigen Unterschied, weil es dem mystischen Sachverhalt bei Johannes nicht gerecht wird. Durch das Prädikat der Übernatürlichkeit wird die Beschauung zugleich in die theologische Kategorie erhoben, da ja der Übernatürlichkeitsbegriff bei Johannes v. Kr. theologisch ist. Zugleich aber wird die Beschauung dadurch auch mit dem Charakter der Außerordentlichkeit ausgestattet, da ja die Außerordentlichkeit wenigstens integrierend zur sanjuanistischen Übernatürlichkeit zu gehören scheint.

Den organischen Charakter des Außerordentlichen macht nun die Tatsache aus, daß es mit einer theologisch umschreibbaren Gnadenfunktion ausgestattet ist, die sich genau dem jeweiligen mystischen Grade und Stadium anschließt und in keiner Weise als Selbstzweck betrachtet wird. Ich habe dafür den Ausdruck mystisches Quasi-Sakrament geprägt und glaube damit seine wesentliche Funktion am treffendsten zum Ausdruck gebracht zu haben. Es ist nur das Gefäß einer inneren Gnade, wirkt diese *ex opere operato* und bezeichnet sie zugleich in sinnfälliger Weise.

Sie sind Einkleidungen der Gnade und zugleich ihre Prinzipien. Das zeigt ganz deutlich, daß es sich bei der zu stark betonten Scheidung des mystischen Lebens in das sogenannte Wesentliche und die nebensächlichen außerordentlichen Erscheinungen um eine Verdunkelung der theologischen Hintergründe handelt. Man macht sich das Problem nur scheinbar leichter, indem man es verfälscht.

Zum Abschluß wird das ganze mystische Leben, um für die Frage der Berufung eine tragfähige Grundlage zu gewinnen, auf seine gnadenhafte Besonderheit hin untersucht, wobei die erworbene Beschauung als Gegenstand einer gewöhnlichen Gnade, die eingegossene Beschauung, die für den Mystiker erforderte vollständige Reinigung von Sünde und Unvollkommenheit, ja jede Stufe des mystischen Lebens und dieses in seiner Gesamtheit vom Eintritt in die übernatürliche Beschauung ab als Gegenstand einer besonderen Gnade erwiesen wird. Die mystische Vermählung aber steht mit dem Charakter einer *gratia specialissima* an oberster Stelle.

Aus all dem ergibt sich als Zusammenfassung, daß das mystische Leben in seiner höchsten Steigerung nach Johannes v. Kr. auch die höchste Vollendung des übernatürlichen christlichen Gnadenlebens ist, und trotzdem eine gesetzmäßig außerordentliche und besondere Entfaltung dieser christlichen Gnadenanlage durch Mittel außerordentlicher und besonderer Art darstellt. Als Resultat für das Problem der mystischen Berufung ergibt sich eindeutig, daß es zum mystischen Leben einer besonderen Berufung und Gnade bedarf, die ihrem Wesen nach nicht allen Menschen bestimmt ist. Unter mystischem Leben ist dabei das durch die eingegossene Beschauung begründete zu verstehen und die vorangehenden Stufen nur, insofern sie auf die eingegossene Beschauung hingeordnet sind. Der wesentliche Ertrag der Untersuchung der Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes v. Kr. ist also der, daß die sanjuanistische Mystik eine theologisch formulierbare Größe ist, auf der Gnadenlehre spekulativ aufbaut und in ihrem Kern und Wesen als theoretische und praktische Ausweitung der dogmatischen Gnadenlehre anzusprechen ist. Ganz klar tritt der organische Charakter sanjuanistischer Mystik hervor, auf Grund dessen sie nicht als eine freischwebende, allein auf Gottes besonderem Begnadungswillen beruhende Welt erscheint, sondern als Entfaltung keimhaft in der gesamten christlichen Gnadenausstattung gegebener Wirklichkeiten. Ist damit ein wichtiges Problem der katholischen Mystik und ihr wichtigstes theologisches Problem auch nur für Johannes v. Kr. gelöst, weil es sich hiebei ganz wesentlich um geschichtliche und nicht aprioristisch-spekulativ zu lösende Fragen handelt, so soll für die gesamte mystische Fragestellung wenigstens das gewonnen sein, daß ihr theologischer Ort nirgends als in der Gnadenlehre zu suchen ist. Gerade die quasisakramentale Gnadenfunktion des Außerordentlichen in seinem ganzen Umfang weist eindringlich darauf hin. Nur die Gnadenlehre bietet die eigentliche theologische Formulierung der mystischen Vorgänge. Darüber hinaus hat wohl die theologische Deutung ein weites Spielfeld, aber auch die Willkür.

Mit Recht können wir bei Johannes v. Kr. von einer mystischen Gnadenlehre neben der dogmatischen Gnadenlehre sprechen, ohne zwischen beide den Unterschied eines Systems zu legen. Denn die dogmatische Gnadenlehre findet sich in neuer Gestalt, in allen ihren Einzelheiten neu informiert wieder; nur die Akzente sind verschoben. Deutlich zeigt sich auch das System, das Ganze, aus dem heraus Johannes v. Kr. die theologische Grundlegung seiner Mystik vollzogen hat. Ob Johannes v. Kr. Theologie schulmäßig studiert hat oder nicht, sein Werk beweist einen Theologen von abgründiger spekulativer Eigenart und Tiefe.

Theologie der Mystik. Eine Besprechung zu dem gleichnamigen Werk von Anselm Stolz O. S. B., Regensburg, Pustet, 1936. Von Dr. theol. A. Winkler, München.

Auf breiterer geschichtlicher und spekulativer Grundlage legt P. Stolz eine „Theologie der Mystik“ vor, die sich den Nachweis der dem mystischen Erleben zugrunde liegenden theologischen Gegebenheiten zur Aufgabe macht. Er kommt damit dem sich