

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

immer stärker geltend machenden Bedürfnis nach einer theologischen Ausdeutung der Mystik entgegen, die sich mehr und mehr als der Sinn der mystischen Kontroversen der letzten Jahrzehnte herausgestellt hat. Es ist dabei fein zwischen theologischer Deutung und Erarbeitung der dogmatischen Grundlagen zu unterscheiden. Erstere stellt theologische Sinnzusammenhänge her, die immer mehr oder minder dem freien Zug der Spekulation überlassen sind, letztere sucht das mystische Geschehen von seinen theologischen Wurzeln und Grundlagen her zu begreifen. Beides verbindet P. Stolz in seiner soeben erschienenen Arbeit in geistvollster Weise.

Ausgangspunkt und biblische Grundlage ist ihm für seine Erörterungen das mystische Erleben Pauli aus 2. Kor. 12, 1—5. In interessanter Weise leitet er daraus, getragen von einer Fülle patristischer und scholastischer Tradition, seine Thesen ab. In zwölf Kapiteln entledigt er sich der Aufgabe, die er sich gestellt hat. Er setzt dabei einen neutralisierten, möglichst unbestrittenen Begriff des Mystischen voraus. Aus dem Vergleich des Paradieses des ersten Menschen, wie es sich vor allem nach seiner örtlichen Bestimmtheit in der patristischen Überlieferung erhalten hat, erwächst ihm die Grundgestalt der mystischen Einigung als Entrückung mit der vorausgehenden mystischen Läuterung. Er baut die christliche Mystik in die Lebensordnung hinein, die mit Christus ihren Anfang genommen hat, und erweist sie als spezifisch sakramentale Mystik, aufbauend auf der durch die Taufgnade und die Eucharistie begründeten Christusgemeinschaft, die allerdings der Entfaltung bedarf, um zum mystischen Erleben zu führen. In geistvollster Spekulation sieht er sie in den großen Zusammenhängen des mystischen Christus, der Kirche, weitet sie aus zu einem kosmischen Geschehen in dem Kapitel „von der Herrschaft des Teufels“; sie bedeutet ihm auf Grund der voraugustinischen Theologie die durch die Sünde verloren gegangene Einigung von Gott und Mensch und als Vollendung der nicht bloß juristisch, sondern vor allem physisch verstandenen Erlösungstatsache die Wiederherstellung der adamitischen Herrschaft über die vernunftlose Schöpfung und wird zu einer Nachschöpfung des Paradieszustandes mit den Gaben der gnosis, apatheia und athanasia. Von hier aus erschließt sich Stolz die theologische Deutung gewisser außerordentlicher mystischer Erscheinungen, wie der Herrschaft über wilde Tiere, wunderbare Erhaltung des toten Körpers usw. Ausgehend von dem Gedanken der im Christentum verwirklichten Gottesfreundschaft und Gotteskindschaft vertritt er die Einheit des christlichen Betens über all seine Stufen hinweg. Hier wird seine Auffassung der spanischen Mystik — er zitiert Johannes vom Kreuz nur einmal — als einer nur psychologisch besonderen Form der christlichen Mystik bedeutungsvoll, die sich und den folgenden Jahrhunderten durch ihre psychologische Umdeutung bisher theologischer Ausdrücke der Mystik den Blick auf den theologischen und innerhalb des christlichen Lebens durchaus organischen Grundcharakter des mystischen Lebens verbaut habe. Die theologischen Grundgegebenheiten, deren Akruierung das mystische Erleben in seiner wesentlichen Gestalt bildet, sind die heiligmachende Gnade, die Vergöttlichung des Menschen durch sie, die Gegenwart Gottes in der Seele durch die Gnade und die Tatsache des Anfanges des ewigen Lebens durch den Gnadenstand schon in diesem Leben. Dadurch bietet sich Gott der Seele so unmittelbar als Objekt der Erkenntnis, wie die Seele sich selber im Akt des Erkennens Erkenntnisgegenstand wird. So strebt der Christ auf ontischer Grundlage schon in diesem Leben auf die unmittelbare Gotteschau als sein zukünftiges Ziel hin und kann schon in diesem Leben zu einer Gotteserkenntnis gelangen, die wohl unmittelbar, aber nicht identisch mit der visio beata ist, da das Dunkel wesentlich zu ihrer Unmittelbarkeit gehört; das ist die mystische Gotteserkenntnis. In der Analyse der mystischen Erfahrung — Stolz nennt sie transpsycho-

logisch — abstrahiert Stolz völlig von dem besonderen damit verbundenen seelischen Verhalten. Wiederrum geht er von der voraugustinischen Theologie aus, um sich das Wesen dieser Erfahrung theologisch zu verdeutlichen. Es ist das „seinsmäßige Durchdrungensein vom göttlichen Wesen“, die Gottesgeburt in der Seele, die eine Umgestaltung des Christen mit sich bringt und sich hinsichtlich des Erkenntnisvermögens durch den Glauben vollzieht. Die damit begründete Verwandtschaft mit Gott führt (per modum inclinationis) zum Kosten und Erfahren der göttlichen Wahrheit. Das unmittelbare Wirkprinzip der mystischen Erfahrung sind die Gaben des Heiligen Geistes. Stolz sieht dabei vollständig von der Frage des Unterschiedes von Gaben und Tugenden ab und sichert dadurch seinen Schlußfolgerungen eine vertrauenswürdigere Grundlage als Garrigou-Lagrange. Vielleicht offenbart sich nirgends so sehr als in diesem Punkt die Stärke des Buches, das durch sein wesenhaftes und organisches Denken aufs lebendigste zu überzeugen und neue Sichten aufzureißen vermag. Es wird noch das Ineinanderverwirken von Ascese und Mystik — jedem Mystiker eine Selbstverständlichkeit — und der mystische Charakter des Martyriums untersucht und in einem letzten Kapitel die christliche Mystik als Trinitätsmystik aufgewiesen, in der die drei göttlichen Personen von der Seele in ihrem konkreten Eigen- und Anders-sein umfaßt und erfahren werden und so die Seele in ihr unendliches Leben hineinziehen. Ein Schlußwort faßt die Ergebnisse der Arbeit zusammen: Das mystische Leben liegt wirklich auf der Linie des christlichen Lebensideals und bildet seine organische Krönung. Alle Christen sind dazu kraft der in sie hineingelegten gnadenhaften Christusverbundenheit berufen. Das ist der große Rahmen. Eine Fülle von Einzelfragen, wie nach der theologischen Bedeutung der Stigmatisation, nach der natürlichen Mystik, der Begründung des paulinischen Apostolates, der Zwiespältigkeit der christlichen Existenz, die Exkurse über die Prävalenz von Sehen und Hören im Alten und im Neuen Testament, über Aristotelismus und Thomismus und den Sinn der Gabenlehre im thomistischen System usw. machen das Werk in jedem Abschnitt lebendig und interessant.

Die Arbeit muß um ihrer ausgezeichneten theologischen und philosophischen Fundamentierung willen denkbarst ernst genommen werden. Sie wird sicherlich eine lebhaftere Auseinandersetzung auf den Plan rufen, viel Freunde und Gegner finden und so ihre Sendung erfüllen. Trotz der schönen Vorarbeiten Garrigou-Lagranges und Gardeils gewinnt sie neue Gesichtspunkte für die These der modernen Richtung in der mystischen Theologie. Ihr besonderes Verdienst ist die entschlossene Verschiebung der Fragestellung vom psychologischen auf das rein theologische Gebiet. Ihre gesamten Spekulationen sind von einer aus der voraugustinischen Theologie gespeisten physischen gegenüber einer juristischen Erlösungsauffassung getragen. Man spürt es förmlich, wie der Verfasser in der patristischen Gedankenwelt daheim ist. Geistvoll und überraschend ist die Auswertung des Pauluserlebnisses. Charakteristisch ist die Vereinheitlichung der Fragestellung, die unter möglicher Ausschaltung des Kontroversen einen allgemein anerkannten Begriff des Mystischen zum Ausgangspunkt nimmt und auch in der geschichtlichen Beweisführung nur die großen gemeinsamen Linien berücksichtigt. Wie ein roter Faden zieht sich durch die Arbeit das Absehen von dem besonderen seelischen Verhalten des Mystikers, das als theologisch unwesentlich beiseite geschoben wird. Damit ist die Eigenart des Werkes gekennzeichnet, zugleich aber angedeutet, wo die Kritik einsetzen wird.

Schon die Begriffsbestimmung, die der Verfasser seinen Ausführungen zugrunde legt, ist anfechtbar. Sie bezeichnet durch ihre Abstraktion von allem Kontroversen bereits eine in etwa theologisierte und für die Zwecke des Buches zurecht gerichtete Form der

christlichen Mystik. Um einen Vergleich zu gebrauchen, ist wohl der Motor das wesentliche Stück eines Flugzeugs und eines Autos; es ist im Grund die gleiche technische Konstruktion. Aber deswegen ist doch ein Auto etwas ganz anderes als ein Flugzeug. Wenn man bloß vom Motor redet, wird man weder dem Auto noch dem Flugzeug gerecht. Das kennzeichnet ungefähr das Gesicht einer allgemeinen und nur auf das Wesentliche gerichteten theologischen Spekulation über die Mystik. Es kommt doch ebenso sehr auf das Unterscheidende an, wenn es nun einmal da ist. Nur dann wird eine Theologie der Mystik wirklich zu einer Deutung der konkreten christlichen Mystik, wenn sie von den geschichtlich gegebenen individuellen Formen der Mystik ausgeht. Das geschichtliche Verfahren hat den Vorrang vor dem aprioristischen und deduktiven.

Daß der Verfasser ebenso feinsinnig wie richtig die patristische und scholastische Mystik gedeutet hat, bleibt sein Verdienst. Aber der unbedingte Vorrang der theologischen Spekulation vor der individuellen geschichtlichen Tatsächlichkeit ist auch ihm zum Verhängnis geworden. Er verbaut sich durch seine allgemeine Betrachtungsweise den Blick auf die besondere Gestalt der spanischen Mystik. Er sieht sie nur unter dem psychologischen Gesichtspunkt und übersieht dabei die dahinter stehende besondere theologische Eigenart. Die Rückwirkung auf den Wert der Untersuchungen kennzeichne ich noch.

Für jeden Kenner der spanischen Mystik ist es klar, daß es sich bei dieser Mystik um mehr als eine bloße Verschiebung nach der Seite des Psychologischen handelt, daß vielmehr dem „Ganz andern“ der psychologischen Erfahrung auch theologisch etwas „ganz anderes“ entspricht. Ich habe für Johannes v. Kr. den Nachweis versucht, daß seine Mystik im Wesen wohl eine Höchstentfaltung der gnadenhaften Grundgegebenheiten des christlichen Lebens, aber eine außerordentliche Entfaltung durch Mittel außerordentlicher Art darstellt¹. Ich verweise nur darauf, daß die völlige Reinheit von läßlichen Sünden und freiwilligen Unvollkommenheiten schon in diesem Leben die unerläßliche Voraussetzung des höheren mystischen Lebens ist, daß die objektive Gewißheit des Gnadenstandes auf Grund göttlicher Offenbarung ein konstitutives Element der tiefsten mystischen Erlebnisse der Vermählungsstufe ist. Beides gehört in die Rubrik des dogmatisch Besonderen und Außerordentlichen. Die außerordentlichen seelischen Dinge, Visionen, Offenbarungen, Ansprachen usw. gehören konstitutiv in den Aufbau der sanjuanistischen Mystik. Sie sind wohl für sich selber unwesentlich, aber sie sind als mystische Quasi-Sakramente die Vermittler der besonderen mystischen Gnadenentfaltung und haben damit eine Funktion, die der Heilige erfahrungsmäßig in sich feststellen konnte. Nebenbei mag gesagt sein, daß eine konstitutive Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes bei Johannes v. Kreuz nicht nachweisbar ist und seine Trinitätsmystik etwas sehr viel Feineres und Tieferes ist als das, was Stolz über die Trinitätsmystik schreibt². Das sind geschichtliche Tatsächlichkeiten, die sich zudem ganz korrekt in den Rahmen der katholischen Glaubenslehre fügen. Die Frage bleibt ja wohl offen, ob Johannes v. Kr. seine mystischen Erlebnisse auch richtig verstanden und theologisch richtig gedeutet hat; aber das Zeugnis eines Mystikers, der die höchste mystische Be gnadung an sich selbst erlebt und zugleich ein ausgezeichnete Theologe ist, kann nicht wichtig genug genommen werden.

Das, was P. Stolz als theologische Mystik erarbeitet, findet sich in aller Klarheit auch bei Johannes v. Kreuz in seinem Aufstieg. Aber dazu noch einiges mehr. Es bedarf einer scharf zusehenden Textuntersuchung, um überhaupt den Übergang in das außer-

¹ Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz. Freiburg i. Br., Herder 1936.

² Vgl. die Trinitätsmystik P. Anton Jans'. (P. A. Jans, ein Mystikerleben der Gegenwart. Ars Sacra. München 1934.) Dessen inneres Leben ist geradezu der Typ einer schlichten, von allem Außerordentlichen fernen, dogmatischen Mystik.

ordentliche Entwicklungsstadium feststellen zu können. Das rückt die wichtige Frage in den Vordergrund, ob nun diese außerordentliche Entwicklung genau da einsetzt, wo die ordentliche aufhört, oder ob sie schon von Anfang an auf einer anderen Linie verläuft. Es ist die Frage, ob es zwei Wege sind oder im Grund nur einer. Und diese Frage bleibt bestehen, trotz der Tatsache, daß es sich bei der sanjuanistischen Mystik um eine organische Höchstentfaltung der christlichen Gnadenveranlagung handelt, und trotz der klaren Lösung, die Stolz für die thomistische Mystik findet. Aller Aufweis von Entwicklungsmöglichkeiten bedeutet nicht auch schon den Nachweis von Entwicklungsstatsächlichkeiten. Gewiß kompliziert das sanjuanistische System die Erarbeitung einer Theologie der Mystik bedeutend mehr als das geradlinige mystische System des hl. Thomas oder Bonaventura³. Es besteht kein Anhaltspunkt, warum die spanische Mystik nicht ebenso wirklich als Mystik genommen werden soll als die scholastische. Sie muß also nach ihrer ganzen geschichtlichen Eigenart in einer Theologie der Mystik mitberücksichtigt werden.

Es ist durchaus möglich, daß, wie die Stigmatisation erst zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt aufgetreten ist, auch das mystische Erleben im Christentum mit der spanischen Mystik in ein neues Stadium getreten ist und eine ganz neuartige Offenbarung des Christlichen bildet. Aber darüber entscheidet nicht zuerst der Dogmatiker, sondern der Historiker.

Die Lösung muß in dieser Richtung liegen: Es gibt eine Theologie der patristischen und scholastischen und eine Theologie der spanischen Mystik. Beide Theorien sind, so viel sie auch gemeinsam haben, theologisch ganz klar formulierbar von einander verschieden. Was sie gemeinsam haben, muß theologisch aneinander abgetragen werden. Beide bedeuten für sich einen Abschluß und eine Krönung des christlichen Vollkommenheitsstrebens. Es ist ganz eindeutig, daß die Mystik, wie sie Stolz entwickelt, für alle Christen das Ideal ihres inneren Lebens sein kann und sein muß. Aber ebenso klar und geradezu theologisch sicher ist, daß die sanjuanistische Mystik nicht für alle ist. Beides ist Mystik. Wie sie Stolz erarbeitet, kann sie sicherlich von allen seelischen Besonderheiten absehen; aber daneben gibt es eine christliche Vollkommenheit, die nun einmal mit dem Stempel des Außerordentlichen und Besonderen geprägt und auch Mystik ist. Stolz ist an ihr vorbeigegangen und das muß die Grundthese seines Werkes aufs stärkste erschüttern. Ehe nicht patristisch-scholastische und sanjuanistische Mystik in ihren scheinbaren theologischen Gemeinsamkeiten genau miteinander verglichen sind, bleibt es eine Frage, ob nicht beide wohl in den Grundlagen identisch, aber doch in der besonderen Eigenart und in den Prinzipien ihrer Entwicklung voneinander verschieden sind, ob nicht einer allgemeinen Theologie der Mystik geschichtlich bestimmte Grenzen gezogen sind, jenseits deren jede Mystik für sich gesondert theologisch gedeutet werden muß. Davon hängt es ab, ob das Buch P. Stolz' als eine allgemeine Theologie der Mystik oder nur als eine Theologie der patristischen und scholastischen Mystik gewertet werden kann.

So bleibt das Werk P. Stolz' auf weite Strecken hin, trotz vieler schöner Erkenntnisse nur eine Deutung. Aber sein Verdienst bleibt. Es wird anregend wirken. Es weist mit seinen klaren Formulierungen auf das Herzstück der Auseinandersetzungen hin, das durchaus nicht in den berühmt gewordenen Fragen nach dem wesentlichen und gradmäßigen Unterschied liegt, die an der Sache nur vorbeiführen, sondern wirklich in nichts anderem als in der Frage nach dem theologischen Grundgehalt und der theologischen Grundgestalt des mystischen Erlebens. Es läßt in einer edlen, klaren Sprache den ganzen Adel des christlichen Seins aufleuchten und bietet ihm eine tief gesehene Orientierung von der Theologie her.

³ Longpré, La théologie Mystique de St. Bonaventura. Arch Francisc. IV. 1921.