

den Leib schafft, an dem immerdar die wahre Mystik sich ausrichtet. Kirche ist Repräsentation des Geistes, Umriß, über den hinaus nur Nichts ist. Darum ist, wegen der Gleichheit der Geistherkunft, jegliches sichtbar gewordene Werk des Mystikers bereits vorträglich in den Kirchenleib eingepaßt und kann deswegen nachträglich, ohne jede geschichtliche Abhängigkeit seines Entstehens, als in diese Sichtbarkeit hineinpassend nachgewiesen werden. Der Ignatius d. J. 1540 ist dafür ein Beispiel.

Die Theologie der mystischen Beschauung im Kommentar zum Hohen Lied des P. Luis de la Puente

Von Johannes B e u m e r, Valkenburg

Mehr als ein anderer Zweig der Theologie bedarf gerade die Mystik einer Ergänzung ihres von großen Gedanken her gegebenen Gesamtaufbaues durch eine historische Betrachtungsweise. In dieser Wissenschaft vor allem wäre es gefährlich, aus wenigen Grundideen ein System zu konstruieren, wenn nicht beständig die Erfahrung beratend und berichtigend zur Seite stände. Die besten Dienste haben der Mystik hierbei die geleistet, die ihre eigene Beobachtung schriftlich niedergelegt und noch dazu wissenschaftlich verarbeitet haben, die Mystiker in Theorie und Praxis. Und was für die Mystik im allgemeinen gilt, das muß besonders auf die mystische Beschauung, den vorzüglichsten Gegenstand dieser Wissenschaft, angewendet werden.

In der Geschichte der Mystik und der Beschauung (= B.) kommt dem 16. Jahrhundert ein eigener Wert zu. Mag man es dem Individualismus jener Zeit zuschreiben oder es auf das Wiederaufblühen des religiösen Lebens zurückführen, auf jeden Fall muß anerkannt werden, daß damals die mystischen Phänomene zum ersten Male klar und eindeutig in ihrer Eigenart beschrieben und wissenschaftlich dargestellt worden sind. Das Hauptverdienst gebührt hierin unstreitig den großen Mystikern des Karmeliterordens, der hl. Teresa von Avila und dem hl. Johannes vom Kreuz. Die anderen Orden schlossen sich langsam an, der Mittelpunkt der neuen mystischen Bewegung blieb Spanien. In der neugegründeten Gesellschaft Jesu waren es wiederum in erster Linie Spanier, die sich in Praxis und Theorie der Mystik hervortaten. Neben Alvarez de Paz ist besonders Luis

de la Puente¹ (latinisiert Ludwig de Ponte, 1554—1624) zu nennen. Er war selber mystisch begnadet und verstand es außerdem, in seinen schriftstellerischen Arbeiten zur theoretischen Klärung der B. vom theologisch-dogmatischen Standpunkt aus einen Beitrag zu liefern².

Die reifste Frucht seines Schaffens ist der Kommentar zum Hohen Lied (= KHL.)³. Er vollendete ihn 1622, zwei Jahre vor seinem Tode, nachdem er mindestens seit 1617 daran gearbeitet hatte⁴. Nun wird dieses Werk zwar vielfach gelobt — Scheeben z. B. spricht von dem „großartigen KHL.“⁵ —, aber doch weniger verwertet⁶. Vielleicht weil es zu umfangreich, vielleicht noch mehr, weil es nicht systematisch aufgebaut ist. Der Gedankenzusammenhang ist dem Verfasser durch die Worte des Hohen Liedes (= HL.) gegeben, die daran angeknüpften Betrachtungen sind oft nur lose mit dem Text verbunden. Außerdem sind sie keineswegs bloß mystischer Art, sondern noch häufiger asketisch oder auch dogmatisch und exegetisch. Dennoch fehlt nicht jeder systematisch-wissenschaftliche Aufbau in der Mystik, da Luis de la Puente (= L.) im HL. selbst einen Fortschritt sieht: das erste und zweite Kapitel, denen der 1. Band seines Kommentars gewidmet ist, enthalten — wie im Vorwort bemerkt wird — schon in Kürze das, was in den übrigen sechs Kapiteln weiter ausgeführt wird. Wir werden also bei unserem Autor der Darstellung desselben Gegenstandes zweimal begegnen, einmal im 1. und dann im 2. Bande, und jedesmal eine Entwicklung feststellen können. Wir sehen bei unserer Untersuchung von Nebengedanken ab und beschränken uns darauf, die Theologie der mystischen Beschauung herauszuarbeiten.

¹ C. A. Kneller, Ludwig de Ponte. *Diese Zeitschrift* 14 (1939) 185—202.

² F. Hatheyer, P. de Pontes SJ. *Mystik*. Ebd. I (1926) 367—375. — C. M. Abad, *Doctrina mistica del V. P. Luis de la Puente*. *Estudios Eclesiasticos* 3 (1924) 63—137; 4 (1925) 252—277.

³ Wir benutzen die Kölner Ausgabe: R. P. Ludovici de Ponte, e Societate Jesu, *sacrae theologiae professoris, expositio moralis et mystica in Canticum Canticorum, continens exhortationes sive sermones de omnibus christianae religionis mysteriis atque virtutibus. Coloniae Agrippinae*, apud J. Kinckium bibliopolam sub Monocerote 1623. — Bei unseren Zitationen gibt die erste Zahl das Buch des Kommentars an, die zweite die exhortatio, die dritte den Paragraphen.

⁴ C. M. Abad, *Cartas y notas autógrafas inéditas del V. P. Luis de la Puente sobre algunos de suos libros*, a. a. O. 216—222, bes. 221.

⁵ *Handbuch der Dogmatik* I S. 453.

⁶ F. Hatheyer hat in seinem Aufsatz ganz davon abgesehen. C. M. Abad behandelt zwar in seiner zuerst genannten Arbeit (Anm. 2) ausführlich die Lehre des KHL (252—277), aber doch rein polemisch gegen moderne Strömungen in der Auffassung von der Beschauung.

Grundlegend zum Verständnis der Lehre des L. über die B. ist eine Unterscheidung, auf die er wiederholt zu sprechen kommt: neben der gewöhnlichen Betrachtung gibt es noch eine außerordentliche, übernatürliche Art der B. Gleich im ersten Buche seines Kommentars weist er schon kurz auf diese höhere, passive B. hin⁷. Die Notwendigkeit göttlicher Berufung, die für jedes Gebet notwendig ist, wird im zweiten Buche besonders von der außerordentlichen B. ausgesagt⁸. Später wird sie noch zweimal beschrieben und ihr Gegensatz zur Betrachtung herausgestellt⁹, aber der Verfasser verweilt nicht dabei, weil er dem gewöhnlichen Gebet seine Aufmerksamkeit schenkt. Erst im siebten Buch erhalten wir eine ausführliche Darstellung, wie die beiden Arten der B. gegeneinander abzugrenzen sind¹⁰. Die höhere Art „überschreitet alle menschlichen Kräfte, die in der

⁷ 1, 14, 2. Das, was alles übersteigt, wird für gewöhnlich nur selten und nur wenigen Kindern oder Bräuten gegeben, die eine besondere Gnade bei Gott gefunden haben (qui speciale gratiam apud Deum inveniunt). Es geht über die gewöhnlichen Gesetze, an die der lebenswürdige Bräutigam nicht gebunden ist, wenn er die geliebte Seele über sich selbst erheben will, zu einer hohen B. und Liebe . . . zu ganz übernatürlichen Wirkungen . . . Doch übergehen wir das, was außerordentlich ist (quae extraordinaria sunt) . . .

⁸ 2, 9, 12. Zuerst ist festzustellen, daß zum Eintritt in die Schatzkammern Gottes und zu einer würdigen B. der göttlichen Geheimnisse notwendig die Berufung Gottes und die ziehende Gnade ist . . . Und außerdem gibt es unter den göttlichen Schatzkammern einige so hohe und verborgene, daß der Eintritt zu ihnen nur selten wenigen sehr geliebten offen steht.

⁹ 4, 32. Est enim duplex orationis et contemplationis modus, quidam omnino supernaturalis, leges communes transcendens, qui ab ipso Deo animae infunditur, ipsa passive se gerente, quomodo de D. Ierotheo inquit D. Dionysius, quod erat patiens divina (Es gibt eine zweifache Weise des Gebetes und der B., eine ganz übernatürliche, welche die gewöhnlichen Gesetze übersteigt, die von Gott selbst der Seele eingegossen wird, indem sie sich selber passiv verhält, wie vom sel. Ierotheus der sel. Dionysius bezeugt, daß er Göttliches erlitt) . . . Sed quia hic modus rarus est nec a nobis expetendus, alterum et communem orandi modum amplectamur, quo mens nostra lumine fidei illustrata et a Deo adiuta divina mysteria meditatur (in der gewöhnlichen Art und Weise wird unser Geist mit dem Licht des Glaubens erleuchtet und von Gott unterstützt und denkt so über die göttlichen Geheimnisse nach). — 4, 40, 3. Die andere Weise ist außerordentlich und in allem übernatürlich . . . Die ganze derartige Tätigkeit wird Gott zugeschrieben, der die Seele hält und umfaßt, nicht als ob sie dann müßig sei, ohne etwas zu erkennen oder im Geiste aufzunehmen, sondern weil sie nur Göttliches erleidet . . .

¹⁰ 7, 1, 3. Insinuat autem in his verbis duplex contemplandi modus, alter communis et ordinarius, alter singularis et extraordinarius . . . Etenim anima contemplatrix duplici utitur lumine, quasi duplici oculo interno: alterum est lumen rationis seu intellectus ratiocinantis . . . alterum est lumen fidei divina illustratione fultum . . . Ab utroque procedit devota mysteriorum fidei meditatio. 4. Hinc elevatur anima ad posteriorem modum contemplationis . . . Est enim elevatissima quaedam contemplatio superans omnes humanas vires, quae de lege ordinaria praestat ipsa gratia, in qua anima tacet et silet, quia

gewöhnlichen Ordnung die Gnade zu verleihen pflegt“, in ihr „ist die Seele still und schweigt, weil Überlegungen und unterschiedliche Gedanken schweigen“, sie ist durchaus passiv. Diese B. und alle anderen sich darauf gründenden außerordentlichen Gebetsgnaden sind nur mit Furcht und Zittern aus der Hand Gottes entgegenzunehmen.

Wir wollen vorläufig noch nicht untersuchen, warum genau die höhere Art der B. außerordentlich und übernatürlich genannt wird, wir begnügen uns mit der Feststellung der Tatsache, daß ein Unterschied zwischen den beiden Arten besteht. Die Frage nach einem art- oder gradmäßigen Anders-sein wird bei L. noch nicht erhoben, die gebrauchten Ausdrücke legen aber einen wesentlichen Unterschied innerhalb der einen Gnadenwirklichkeit nahe¹¹. In dieselbe Richtung weist die wiederholte entschiedene Behauptung, daß nicht alle für diese außergewöhnliche B. berufen seien (z. B. 2, 11, 2). Mit all diesen Gedanken steht unser Autor ganz auf dem Boden der Tradition seiner Zeit. Der hl. Johannes v. Kr. z. B. hat keine andere Auffassung, wie A. Winklhofer in seiner Arbeit „Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes v. Kr.“ (Freiburg 1936, S. 150) nachgewiesen hat: „Johannes v. Kr. unterscheidet von dieser natürlichen Weise, die keine besondere Gnade voraussetzt, eine übernatürliche Weise, mit der sich das Göttliche in die Seele ergießt. Für die übernatürliche Weise der B. aber erfordert er eine besondere Gnade. Diese übernatürliche, eingegossene B. gehört ja der Ordnung des Außerordentlichen an und muß damit innerlich Gegenstand einer besonderen Gnade sein.“ Wie dennoch bei L. das Gebets- und Gnadenleben nicht in zwei disparate Gebiete auseinandergerissen wird, soll uns später noch beschäftigen.

Die Eigenart der mystischen B. wird des öfteren von unserem Theologen bestimmt als einfaches Anschauen der Wahrheit im Gegensatz zu der Vielgestaltigkeit des fortschreitenden Denkens¹². Aber nichtsdestoweniger bleibt

tacent discursus, cogitationes variae silent et propriae industriae quasi cessant, solumque anima patitur divina et recipit ea, quae Deus intra ipsam operari dignatur . . . Appetamus quidem contemplationem, quae per oculos columbinos designatur eosque habere curemus, alios tamen extraordinarios modos extasis, silentii vel suspensionis aut raptus, qui non sunt expetendi nec procurandi . . ., sed potius humiliter sint evitandi et tantum cum timore et tremore, si a Deo communicentur, recipiendi.

¹¹ Vgl. außer den schon angeführten Stellen noch 6, 7, 2. Daher sind die im Irrtum, welche meinen, man könne durch eigene Anstrengung zu dieser hohen Erkenntnis Gottes gelangen . . . Die Bemühungen der Lesung, des Gebetes und der Betrachtung der Glaubensgeheimnisse müssen den erhabeneren Beschauungen vorangehen.

¹² 9, 23, 2. Meditatio a contemplatione differt in eo, quod illa circa mysteria et veritates fidei discurret ex una in aliam inquirendo et investigando, quod occultum est, haec vero simplici quodam intuitu quiete commoratur intuens divinam veritatem cum quadam

diese höhere Erkenntnis doch innerhalb des Glaubens und damit wesentlich verschieden von der beseligenden Anschauung im Himmel¹⁵. Das Licht des Glaubens kann aber nicht allein die B. zustande bringen, es bedarf noch der Unterstützung durch eine besondere Erleuchtung, die in den Gaben des Heiligen Geistes gegeben wird¹⁴.

Mit der Herausstellung der Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes für das mystische Gebetsleben hat L. die systematische Erfassung der B. in einem entscheidenden Punkte gefördert. Bei Johannes v. Kr. haben diese „weder in den Schriften noch im Aufbau des mystischen Systems . . . eine formelle Bedeutung“ (Winkhofer, 70). L. knüpft an das an, was Thomas von Aquin mehr allgemein für jegliche Glaubenserkenntnis aufgestellt hatte¹⁵, und wendet es speziell auf die mystische B. an¹⁶. Die deutsche Mystik, eines Tauler z. B., war ihm hierin schon vorangegangen, aber sie übte keinen direkten Einfluß auf ihn aus. Bei der näheren Ausführung, welche Gaben des Heiligen Geistes sich für die B. auswirken, bleibt unser Mystiker sehr einfach: „Drei von ihnen, Weisheit, Einsicht und Wissenschaft, erleuchten das Auge des Glaubens, auf daß es die Offenbarungswahrheiten deutlicher schaue und durchdringe. Die Gabe des Rates aber

admiratione et delectatione animi, donec plenam consequantur satietatem. — 10, 19, 1: Contemplatio simplicem rei intuitum sonat, meditatio vero multiplicem et varium discursum. — Siehe auch 4, 43, 3.

¹⁵ 4, 17, 2. Omnis contemplatio, delectatio ac quies huius saeculi umbrosa est, ex eo quod fidei obscurae nititur. — 4, 1, 3. Der Glaube ist Grundlage und Wurzel. — 3, 3, introduction. Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht zur Einsicht kommen.

¹⁴ 9, 23, 1. Licht und Wahrheit nennt (der Psalmist) die Gaben des Heiligen Geistes, die den Geist erleuchten, belehren und vollenden. — 4, 11, 4. Der Glaube bedarf der göttlichen Erleuchtung . . . Deshalb werden den Gerechten die sieben Gaben des Heiligen Geistes zuerkannt, durch die nach den Worten des Englischen Lehrers die Seele in die Verfassung versetzt wird, daß sie sich von den Erleuchtungen und Antrieben des Heiligen Geistes leiten lasse. Von ihnen erleuchten drei, nämlich Weisheit, Einsicht und Verstand, das Auge des Glaubens, daß es die geoffenbarten Wahrheiten klarer sieht und durchdringt. Die Gabe des Rates läßt das vorausschen, was zu tun ist. Frömmigkeit, Stärke und Furcht helfen in allem bei der Anführung . . . Diese Gaben erhallen und bewegen die Seele, die heiligen Schriften mit geistiger Freude zu beschauen. — 7, 24, 2. Das Licht des Glaubens wird von den übernatürlichen Gaben der Weisheit, der Wissenschaft und der Einsicht unterstützt und bietet alles unter einer Rücksicht, wegen der Autorität des offenbarenden Gottes, dar:

¹⁵ S. Th. 1 2ae q. 68 a. 1 und a. 4.

¹⁶ K. Boekl hat in seinem sonst so zuverlässigen Werk „Die Sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts“ (Freiburg 1931) nicht darauf geachtet, daß in der von ihm untersuchten Epoche bis auf Tauler die Funktion der Geistesgaben noch allgemeiner gesehen wird und daß auch der Begriff contemplatio noch nicht auf die mystische B. eingeschränkt ist.

wird der Seele gegeben, damit sie die Handlungen voraussehe, Frömmigkeit, Stärke und Furcht helfen zu allem, daß sie es ausführe“ (4, 11, 4). Damit ist L. noch weit entfernt von der gekünstelten Art einer späteren mystischen Theologie, welche die verschiedenen Stufen der eingegossenen B. durch das Hervortreten einzelner Gaben des Heiligen Geistes kennzeichnen will¹⁷. An einer anderen Stelle (6, 7, 2) spricht der KHL. nur von einem übernatürlichen Licht, das der Seele von Gott selber eingegossen werde, ohne daß diese die Art und Weise, wie das geschehe, erkenne. Überhaupt ist L. sehr umsichtig und zurückhaltend in der Beschreibung mystischer Zustände: er weiß darum, daß „der Geist im vollkommenen Gebet und in der B. so auf Gott gerichtet ist, daß er nicht darüber nachdenkt, was er tut, noch bemerkt, wo er sei, zu welcher Zeit und unter welchen Umständen er bete“ (2, 10, 2), er scheut sich auch manchmal mehr zu sagen, weil „bei diesen erhabenen Zuständen mehr die Erfahrung als die Wissenschaft zu fragen ist“ (4, 40, 3).

Trotzdem stellt der KHL. Unterschiede zwischen unvollkommener und vollkommener B. auf und spricht auch von den Stufen und Graden dieses Gebetes¹⁸. Die vollkommenste Weise besteht für ihn darin, daß nicht nur die Sinne der Seele ruhen, sondern auch die anderen inneren Fähigkeiten mit der ihnen naturgemäßen Betätigung¹⁹. Das mystische Leben selber findet in der geistigen Vermählung seinen Höhepunkt²⁰. Auch werden besondere göttliche Hulderweise, wie die Ekstase, erwähnt (z. B. 2, 13, 1). Bei der B. selber zeigen sich nach L. verschiedene Stufen, je nachdem sinnliche Bilder vermittelt werden oder nicht²¹. Die rein geistige B. gilt als die

¹⁷ Etwa bei Josephus a Spiritu Sancto. Siehe hierüber vom Verfasser: *Theologische und mystische Erkenntnis, diese Zeitschr.* 16 (1941) 62—78.

¹⁸ 10, 4, 3. Das Schauen Gottes in diesem Leben ist nicht eines, sondern mannigfaltig ... Vielfältig und erstaunlich sind die Weisen der Vereinigung ... Siehe auch 4, 29, 1.

¹⁹ 8, 7, 3. (Anima) elevat se supra se et tota dormit non tantum secundum sensus, sed etiam secundum internas facultates quoad actus ex propriis viribus aut iuxta naturam suam prodeuntes; quoniam tunc non agit, sed agitur, non se movet, sed a superiore spiritu movetur et est velut patiens divina, ea ex Dei illustratione et infusione recipiens.

²⁰ 10, 19, 3. Perfecta desponsatio et connubium spirituale inter Deum et animam.

²¹ 8, 7, 3. Duplicem prophetiam et revelationem propheta (Joel 2, 28) commemorat, unam quae fit per visionem imaginariam, et haec teste D. Thoma (S. Th. 2 2ae q. 174 a. 3) perfectior est, cum fit in vigilia quam cum in somno; indicat enim maiorem esse vim luminis divini, nam efficacius esse debet, quam cum anima per somnum a sensibilibus est abstracta. Altera vero revelatio fit absque ulla visione imaginaria, cum veritas per lumen intellectuale pure manifestatur et solet vocari locutio Dei veritatem manifestans, et haec perfectior est quam praecedens, etiam cum fit in somno.

vollkommenere. Damit sie aber anderen mitgeteilt werden kann, müssen auch mit ihr zugleich Bilder eingegeben werden, durch deren Hilfe dann die intellektuell geschaute Wahrheit erklärt werden kann (3, 30, 3). Im Anschluß an diese Frage bespricht L. das Wesen der Erscheinungen²²; die Möglichkeit einer real sichtbaren Gegenwart des Heilandes oder der Gottesmutter schließt er nicht aus, in Betreff der Wirklichkeit aber äußert er sich sehr zurückhaltend. Es ist offensichtlich, daß er diesen und ähnlichen außergewöhnlichen Vorkommnissen nicht allzuviel Beachtung schenkt.

Überhaupt beschränkt sich die Theologie der mystischen B. im KHL. auf das Wesentliche. Die Grundlage, der übernatürliche Glaube, wird hervorgehoben, die Bedeutung der göttlichen Erleuchtung und der sieben Gaben des Heiligen Geistes wird anerkannt. Die in der B. gegebene neue Erkenntnis wird als einfaches Schauen der Wahrheit gekennzeichnet, das mit einem süßen Verkosten der göttlichen Gegenwart verbunden ist. In der weiteren Beschreibung werden dann alle die Momente stärker herausgestellt, durch welche die liebevolle Vereinigung mit Gott sich kundtut²³. So ist schließlich bei L. die Mystik nicht so sehr Vermittlung neuer und höherer Erkenntnis als vielmehr Erhebung des Willens und der Liebe.

Vom praktischen Standpunkt aus macht unser Mystiker auf zweierlei aufmerksam: die B. muß innerhalb des kirchlichen Bereiches bleiben²⁴ und darf die Bedeutung der heiligen Menschheit des Herrn nicht übersehen²⁵. Beide Bemerkungen sind gegen pseudomystische Erscheinungen seiner Zeit gerichtet. Bemerkenswert ist besonders, wie L. selbst von der rein intellek-

²² Ebd. Ceterum cum Christus Dominus, et idem est de beatissima eius matre, verum corpus habeat in caelo, idem ipsum per has similitudines repraesentari et videri non repugnat. An vero revera sit ipse Christus ut homo, in illis locis ubi dilectis suis per has internas similitudines se manifestat, ipse solus scit.

²³ An vielen Stellen, z. B. 10, 19, 1. Achtet allein darauf, daß ich Gott bin, in dem jedes liebenswerte Gut und jede beschauenswerte Wahrheit in der vorzüglichsten Weise enthalten sind.

²⁴ 2, 9, 3. Wer den Berg der B. besteigen und länger dort verweilen will, muß zwei Zeugen haben für alles, was dort vor sich geht, die auch Christus, der Herr, bei sich haben wollte, als er verklärt wurde, nämlich Moses und Elias, d. h. die Zeugnisse des Gesetzes und der Propheten, die jenes bestätigen sollen.

²⁵ 10, 4, 4. Wenn die Braut alles Geschaffene hinter sich läßt, so werden darunter die Menschheit Christi und deren Geheimnisse nicht miteinbegriffen, sondern im mystischen Schlafe wird vielfach auf sie Rücksicht genommen . . . Keiner soll also mit Vorbedacht von seiner B. den Menschen Christus oder den Gekreuzigten Christus entfernen . . . Denn wie hoch die B. auch sein mag, sie muß sich auf Christus stützen und durch die liebe Erinnerung an ihn stärken.

tuellen B. die Vorstellung des Gottmenschen als des sichtbaren Ausdruckes der göttlichen Vollkommenheit nicht ausgeschlossen haben will²⁶.

Die asketische Vorbereitung und nachfolgende Auswertung der mystischen B. wird im KHL. entsprechend der Zielsetzung des Verfassers, wie sie im Titel selber angegeben worden ist, recht eingehend behandelt. Von den Hindernissen, die im Körperlichen liegen, wird öfters gesprochen (z. B. 5, 7, 9). Die Vorbereitung auf die B. geschieht auf mancherlei Weise: äußere Ruhe (4, 17, 3), betrachtendes Gebet (8, 2, 4), Nachfolge Christi in Tätigkeit und Selbstverleugnung (2, 9, 3) u. a. m. Die Auswirkung der B. soll sich nach L. in der liebevollen Vereinigung mit Gott und in den Werken des Seeleneifers zeigen, worauf er fast in jeder exhortatio mit allem Nachdruck hinweist. Wir möchten hier auf die Angabe der einzelnen Stellen verzichten, weil in ihnen für die Theologie der mystischen B. doch keine wesentlich neuen Gedanken geboten werden.

Eine andere Frage ist für unser Thema von größerer Bedeutung: ist die bisher beschriebene *contemplatio* die einzige oder gibt es dazu, etwa als Vorbereitung auf die höhere Art, eine andere, die man als erworbene bezeichnen könnte? Die Beantwortung dieser Frage wird zugleich dazu dienen, uns über die Stellung klar zu werden, die nach dem KHL. der Mystik innerhalb der gesamten Gnadenwirklichkeit zukommt. Weil aber L. nicht in ausdrücklichen Worten über seine eigene Anschauung Aufschluß gibt, sind wir genötigt, tiefer auf die Grundhaltung seiner Schrift einzugehen.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob im KHL. das höhere und das niedere Gebet sich unvermittelt schroff gegenüberständen. Die mystische B. wird als einfaches Anschauen der göttlichen Wahrheit gekennzeichnet, die Betrachtung hingegen als schlußfolgerndes Denken²⁷. Diese Gegenüberstellung ist aber richtig zu deuten, sie soll offensichtlich nur die typischen Merkmale angeben. Insbesondere ist das gewöhnliche betrachtende Gebet in seinen höheren Formen damit noch nicht ausreichend und vollständig beschrieben. Wenn wir uns ein klares und erschöpfendes Bild von den Vorstellungen unseres Mystikers machen wollen, dürfen wir

²⁶ Ebd. *Etsi etiam sciam Deum aliquando has figuras menti imprimere et per eas aut in eis altissimam sui ipsius contemplationem praestare . . . Dum suam omnipotentiam, sapientiam et charitatem vel alias perfectiones manifestat, ibi Christum Deum et hominem demonstrat, in quo haec omnipotentia, sapientia et charitas Dei resplendit.*

²⁷ 4, 16, 2. (*Requies vitae contemplativae*) consistit in tranquilla et quieta contemplatione Dei et puro simplicique intuitu divinae veritatis cum ardenti amore, gaudio et fruitione ipsius. Quam nondum est perfecte adeptus, qui adhuc veritati inquirendae insudat per multiplices variosque discursus ac meditationes ex uno discurrendo in aliud.

einige andere Punkte in seiner Darstellung nicht vernachlässigen, die allerdings nicht gerade so offenkundig sind.

Vorerst ist zu beachten, daß nach L. höheres und niederes Gebet sehr oft mit dem einen Namen *contemplatio* bedacht werden (z. B. 6, 18, 4). Selbst an den Stellen, wo er die beiden Arten in Gegensatz bringt, spricht er in der Regel von den beiden Arten der B.²⁸. Auch sonst nennt er die einfache Betrachtung gerne *contemplatio* und führt sie unter den Übungen des beschaulichen Lebens an²⁹. Das mag alles noch ziemlich äußerlich sein, aber es zeigt doch, wie die Bedeutung der schroffen Gegenüberstellung von B. und Betrachtung nicht übertrieben werden darf. Ja, wir möchten annehmen, daß der weitere Sprachgebrauch des Wortes „*contemplatio*“ uns die Berechtigung gibt, einiges von dem, was wir bisher aus dem KHL. zur Verdeutlichung des mystischen Gebetes angeführt haben, wenigstens in einer entsprechenden Fassung auch auf die höheren Formen der gewöhnlichen Betrachtung anzuwenden³⁰, vorausgesetzt, daß nicht ausdrücklich oder in gleichbedeutenden Worten die Einschränkung auf die außerordentliche oder übernatürliche Art gegeben ist.

Weiter ist zu bedenken, daß L. sehr viel Wert auf eine Vorbereitung für die mystische B. legt (6, 7, 2). Diese ist demnach trotz ihrer wesentlichen Neuheit doch nicht so aufzufassen, als ob sie einen vollständigen Bruch mit der Gebetsvergangenheit besagte und auf keinerlei Weise eingeleitet werden könnte. Die Vorbereitung wird zwar einmal im KHL. rein negativ gefaßt³¹, als ein Sich-nicht-unwürdig-machen, aber hier ist der Gegensatz maßgebend zu einer anderen Weise der Vorbereitung, die abgelehnt wird,

²⁸ 4, 3, 2. Es gibt nämlich zwei Arten des Gebetes und der B., die eine ist ganz übernatürlich ... Oder 7, 1, 3. Zwei Arten der B., die eine gewöhnlich und ordentlich, die andere einzig und außerordentlich.

²⁹ 3, 3, 1. Die Werke des beschaulichen Lebens: das Wort Gottes hören, heilige und fromme Bücher lesen, die göttlichen Geheimnisse betrachten, beten ...

³⁰ Vielleicht ist es nicht notwendig, die folgende Schilderung der Gotteserkenntnis *per viam negationis* auf die mystische B. einzuengen: 6, 7, 2. Man muß alles das überschreiten, um die unendliche göttliche Wesenheit und Herrlichkeit auf eine andere höhere Weise zu finden ... Durch die Verneinung dessen, was wir sehen, steigen wir gleichsam in Stufen zu jenem Unerschaffenen und Unermeßlichen auf, was über jenem ist ... Sie (die Seele) erkennt Gott nach jenem Übermaß, das er über alles Geschaffene hat, sie erkennt eine Güte über alle Güte ... und während sie das erkennt, erkennt sie noch dazu, daß Gott viel ausgezeichneter ist, als was sie erkennt ...

³¹ 7, 1, 3. Damit wir uns aber dieser einzigartigen Gnaden Gottes nicht unwürdig machen, müssen wir mit Sorgfalt das leisten, was zur Vollendung der gewöhnlichen B. führt. — 4, 40, 3. Nicht als ob man danach streben dürfte, sondern weil man nicht machen darf, daß man sie nicht verdient ...

nämlich daß man die mystische B. selber erstrebe und sich verdiene. Anderswo wird auch der positive Wert einer Vorbereitung mit Hilfe der Gnade deutlich genug ausgesprochen³². Vor allem ist in dieser Hinsicht aufschlußreich, wenn wir hören, wie auch für die gewöhnliche Betrachtung der Rat gegeben wird, das Nachdenken allmählich durch den einfachen und affektvollen Blick auf Gott abzulösen³³. Bezeichnenderweise werden hierbei die Ausdrücke gebraucht, die sonst für die mystische B. vorbehalten sind. Es fehlte nicht viel, daß uns hier die Theorie einer *contemplatio acquisita* vorgelegt würde. Die Notwendigkeit der göttlichen Gnade für jede Stufe des Gebetes wird des öfteren betont³⁴, der Unterschied in der Übernatürlichkeit ist nur der, daß der Mensch im gewöhnlichen Gebet auf eine seiner Natur angemessene Weise sich betätigt, während die mystische B. auch in der Art über die Kräfte und Anlagen des Menschen hinausgeht³⁵.

Die Verbindung der höheren und der niederen Formen der *contemplatio* ist im KHL. noch auf eine andere Form angedeutet. L. ist nämlich der Ansicht, daß die B. für kurze Zeit gerade den Anfängern im geistlichen Leben gegeben werde³⁶. Man könnte versucht sein, diese Worte von einem affektvollen Gebet und himmlischer Tröstung zu verstehen. Aber ein zweites Mal kommt er auf denselben Gegenstand zu sprechen, und nun läßt der ganze Zusammenhang keinen Zweifel aufkommen, daß es wirklich um die eigentlich mystische B. geht³⁷. Es ist hier nicht angebracht, über die Be-

³² 7, 1, 3. Das Schweigen trägt viel dazu bei, daß der Geist sich in sich sammelt, ja über sich selber erhebt, um zur B. Gottes aufzusteigen. — 4, 43, 3 ähnlich.

³³ 10, 19, 1. *Licitum autem est aliquando et expediens maxime viris iam provectis multitudinem meditationum et discursum intercipere et variarum phantasiarum et imaginationum turbam, etiam circa divina, reprimere, ut soli Dei simplici intuitu attendentes ab eo doceantur et vocem eius percipiant.*

³⁴ 9, 23, 1. Die B. Gottes und die tiefe Betrachtung seiner Geheimnisse ist zugleich Gottes Werk und unser Werk, aber eher das Werk Gottes, der uns erweckt und ruft.

³⁵ 1, 14, 2. Was dann die Kräfte der Seele tun, tut eher Christus, weil die Seele . . . mehr Göttliches erleidet und Gott handelt.

³⁶ 3, 16, 1. *Ut ergo a tryonibus inchoemus, solet Deus illis in suae conversionis primordiis ad breve tempus gratiam devotionis et contemplationis largiri.*

³⁷ 10, 4, 2. Wir müssen die Sinne und alle Betätigung des Verstandes hinter uns lassen, um zu der überwesentlichen Gottheit aufzusteigen. . . Was für gewöhnlich nur vollkommenen und vollendeten Männern zuteil wird, wird dennoch zuweilen anderen zuteil, ja dreimal ist im HL. davon die Rede, im zweiten, dritten und achten Kapitel, weil es den Anfangenden, den Fortschreitenden und Vollkommenen mitgeteilt wird. Den Anfangenden hier und da (*aliquando*) aus einem besonderen Privileg und fast ohne ihre Anstrengung, damit sie das Irdische verachten und auf Höheres sich vorbereiten; den Fortschreitenden aber wegen ihrer ständigen Arbeiten im Dienste Gottes, damit sie stärkere Kräfte gewinnen und gerne weiter voranschreiten; den Vollkommenen aber, damit sie

rechti gung dieser Ansicht und ihre Vereinbarkeit mit den Tatsachen uns auszulassen. Jedenfalls liegt es auf der Hand, wie nach der Überzeugung unseres Mystikers die übernatürliche B. in das ganze Gebetsleben ein geordnet ist. Wenn sie sogar zu Beginn einer Bekehrung auf kurze Zeit verliehen wird, kann sie unmöglich von der gewöhnlichen Art des Gebetes in einer unvermittelten Entfernung stehen.

Noch eine weitere Überlegung führt zu demselben Ergebnis. Betrachtung und B. haben nach der Auffassung des KHL. eine gemeinsame Grundlage. Beide gehen ja vom Glauben aus (4, 3, 2) und vervollkommen ihn, eine jede auf ihre Weise. L. verlangt auch für die gewöhnliche Betrachtung den lebendigen Glauben, also den Stand der heiligmachenden Gnade³⁸. Wenn er nun auch nicht ausdrücklich sagt, daß die damit verbundenen Gaben des Heiligen Geistes sich in der einfachen Betrachtung auswirken, so ist das doch ganz in der Linie seines Gedankenganges. Und somit könnten wir als gemeinsame Grundlage der beiden Gebetsarten den lebendigen Glauben und die Gaben des Heiligen Geistes anführen. Bei einem affektiven Gebet der Einfachheit käme als Vergleichspunkt mit der mystischen B. noch die Betätigungsweise des Menschen hinzu. Wenn L. diese Gedanken selber deutlicher ausgesprochen hätte, wenn wir ihm eine vollendete Theorie der erworbenen B. zuschreiben könnten, dann würden wir neben dem wesentlichen Unterschied in der Übernatürlichkeit des Ursprunges auch klar das Gemeinsame in der Grundlage und in der Form der Betätigung sehen. In dem KHL. haben wir insofern eine Stütze für diese Ausführungen, als er allgemein, auch für die gewöhnliche Betrachtung, Vereinfachung und Ausrichtung auf die Liebesvereinigung mit Gott empfiehlt.

Wie wäre also nach dem KHL. L.s der Entwicklungsgang des Gebetes von den ersten Anfängen bis zur letzten Vollendung zu zeichnen? Nochmals sei darauf hingewiesen, daß die Ausführung an sich keinen Aufbau für die Wissenschaft der Mystik bietet; es müssen demnach die einzelnen Momente zusammengestellt und geordnet werden. Das ganze Gebetsleben ist nach der mehr vorausgesetzten als ausgesprochenen Überzeugung unseres Autors eine einheitliche Wirklichkeit, ganz von der Gnade getragen,

schon die übernatürliche Belohnung vorher verkosten . . . Das ist also der mystische Schlaf, von dem es heißt: Ich schlafe und mein Herz wacht, nicht ein Freisein von jeder Tätigkeit des Geistes . . ., sondern eine Art der vollkommensten B.

³⁸ 4, 11. 1. Das Auge für das, was über die Natur hinaus von Gott geoffenbart ist, ist das Licht des Glaubens oder der Intellekt von diesem göttlichen Licht erleuchtet . . . Die Voraussetzung hierbei ist aber, daß wie die Augen des Körpers informiert werden müssen von der sie belebenden Seele, so das Auge der Seele lebendig sein muß durch Gnade und Liebe, welche die Form und das Leben des Glaubens und der rechten Gesinnung ist.

aber in mehrere Ebenen gegliedert. Auf der gemeinsamen Grundlage des lebendigen Glaubens, der unter der Anregung der Gaben des Heiligen Geistes nach Entfaltung strebt, kommt zunächst das betrachtende Gebet zustande, indem der Mensch trotz des Einflusses der übernatürlichen Gnaden sich seiner Natur entsprechend betätigt. Je mehr die Verstandeserkenntnis vereinfacht wird und je mehr diese den Affekten der Liebe Platz macht, gelangt dieses Gebet zu immer größerer Vollkommenheit. Aber es ist nur in der Wurzel und Grundlage übernatürlich, nicht in der Art und Weise. Erst wenn der Mensch, irgendwie vorbereitet durch Sammlung und Vereinfachung und Liebe, zu einer anderen Betätigungsform erhoben wird, die über die naturgemäße Veranlagung hinausgeht, erst dann ist die Rede von eigentlich mystischer Gebetsweise oder von eingegossener B. Das charakteristische Merkmal ist die Passivität der menschlichen Seelenkräfte und die Abhängigkeit vom göttlichen Einfluß. Dieses Gebet ist übernatürlich auch der Art und Weise nach, weil dazu der Mensch gemäß der natürlichen Betätigung seines Verstandes und seines Willens keinesfalls imstande ist. Die Gaben des Heiligen Geistes vor allem tragen zu der neuen Gebetsform bei. Die verschiedenen Stufen der mystischen B. zeigen sich in der stärkeren und tieferen Liebesvereinigung mit Gott, dann aber auch in der unterschiedlichen Weise der übernatürlichen Erkenntnis. Je mehr die Seelenkräfte über ihre Natur hinaus erhoben werden, je mehr in ihnen sich die neue göttliche Art zeigt, desto vollkommener ist dieses Gebet. Ferner kommt es darauf an, ob nur die niederen Fähigkeiten, etwa die Einbildungskraft, oder auch die höheren unter der göttlichen Beeinflussung stehen. Der Vollendung der mystischen B. tut es aber keinen Abbruch, wenn die intellektuelle Erkenntnis durch eingegossene Phantasiebilder ergänzt wird, sofern diese der Möglichkeit einer Vermittlung an andere dienen. Wunderbare Zustände und Vorkommnisse betreffen nicht das Wesen der mystischen *contemplatio*, sie sind weitere Zutaten göttlicher Güte, mitunter auch, wie es bei den Ekstasen der Fall ist, durch die Schwäche der menschlichen Körperlichkeit bedingt.

Wenn wir nun die Lehre des KHL. mit der der anderen Schriften L.s vergleichen, so ergibt sich eine weitgehende Übereinstimmung. Das letzte Werk unseres Mystikers setzt die Gedanken der früheren fort, erschwert aber auch die Systematisierung, weil seine Darstellung allzu breit und ausführlich und zu wenig auf die Probleme der Mystik eingeschränkt ist. Hatheyer kennzeichnet die Theorie der mystischen B. in den anderen Schriften des L. folgendermaßen (372): „Warum er diese drei Arten von B. (durch leibliche Bilder oder durch rein innere Bilder oder ohne alle Bilder) außer-

gewöhnlich nennt, scheint darin seinen Grund zu haben, daß Gott, der Herr, hierin nicht so sehr an schon Vorhandenes anknüpft, sondern direkt Neues in der Seele erstehen läßt.“ Im KHL. wenigstens möchte uns der sachliche Befund etwas anders vorkommen, da mehr auf die übernatürliche Art und Weise, die der naturgemäßen Betätigung gegenübergestellt wird, und auf die reine Passivität Wert gelegt ist.

Wollen wir zum Schlusse vom Standpunkt des KHL. eine Antwort zu geben versuchen auf die Fragen, die heutzutage im Brennpunkt der Mystik stehen, auf die Frage nach der Verschiedenheit der gewöhnlichen und der mystischen B. und auf die Frage nach der allgemeinen oder nicht allgemeinen Berufung der Menschen zu den mystischen Gebetsgnaden, so brauchen wir nur auf das zu verweisen, was wir im Laufe dieser Arbeit geäußert haben. Aber es scheint uns nicht genug zu sein, wenn man L. in die traditionelle Richtung seiner Zeit hineinstellt, wie es C. M. Abad in scharfer Stellungnahme gegen die modernen Theorien getan hat (252—277)²². Der KHL. des L. läßt, wie wir schon gesehen haben, an mehreren Stellen erkennen, daß die Einheit der irdischen Gnadenordnung und der Zusammenhang des übernatürlichen Gebetslebens gewahrt werden soll. Warum gerade dieser Mystiker trotz seiner experimentell-psychologischen Sicht der Probleme von Einseitigkeiten frei geblieben ist und das dogmatische Interesse nicht ganz außer acht gelassen hat, diese Frage muß zu allerletzt noch kurz berührt werden.

L. war ohne Zweifel auch in der Behandlung der mystischen Probleme von seiner Zeit beeinflusst. Soviel ich sehe, ist zwar in seinem KHL. kein Zitat aus den Schriften einer hl. Teresa von Jesus oder eines hl. Johannes v. Kr. vorhanden, aber inhaltlich sind doch die Anschauungen weitgehend verwandt, so daß auch eine direkte Beeinflussung angenommen werden muß. Die psychologisch untersuchende und beschreibende Art hatte er zudem durch die eigene Erfahrung und die Beobachtung anderer, eines P. Alvarez de Paz oder einer ehrwürdigen Marina von Escobar, befestigt. Aber das ist noch nicht der ganze L. Wenn wir uns die von ihm häufig zitierten Autoren ansehen, so finden wir die in der Mystik klassischen Namen des Dionysius Areopagita und des hl. Bernhard, aber auch andere, die wir nicht so erwartet hätten. Auffällig viel sind die griechischen Väter

²² Jeder Satz, den der Verfasser bringt, ist in sich richtig, und die B. ist nach L. wirklich etwas Außerordentliches und nicht jedem zugänglich. Aber in dieser Darstellung wird einiges übersehen oder mindestens nicht stark genug betont, was zum Verständnis der Mystik des 16. Jahrhunderts auch gesagt werden muß. Trotz des Einbruchs der neuen psychologischen Richtung bestand damals noch die Verbindung mit der Hochscholastik und damit indirekt wenigstens auch mit der Mystik der Väterzeit.

angeführt, vor allem auch Origenes, Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien. Aus der Scholastik stoßen wir auf Richard von St. Viktor und Thomas von Aquin. Das allein schon läßt auf ein stark theologisches Interesse schließen. In der Tat war L., anders etwa als der hl. Johannes v. Kr., von Beruf Theologe und seine ganze Arbeitsweise bestätigt es. So sehen wir auch bei seiner Behandlung mystischer Fragen den theologischen oder besser noch, den dogmatischen Gesichtspunkt hervortreten: in der Herausarbeitung des übernatürlichen Glaubens als der Grundlage für jedes Gebet, in der Betonung der Gaben des Heiligen Geistes und ihrer Aufgabe in der mystischen B.⁴⁰, in der klaren Erkenntnis der modalen Übernatürlichkeit der außerordentlichen contemplatio. Es sind dieselben Momente, in denen er u. E. etwas zum Fortschritt der wissenschaftlichen Mystik beigetragen hat⁴¹. L. kam in seinem Wesen ganz zur Entfaltung, als er in seinen schriftstellerischen Arbeiten den Mystiker und den Dogmatiker vereinigen konnte und als damit in ihm sowohl die Gegenwart zu Wort kam, in der er lebte, mit ihrer psychologischen Sicht für die Einzelphänomene, als auch die theologische Vergangenheit mit ihrer stärker ausgebildeten Einheitsschau. Die Theologie der mystischen B. im KHL. des L. ist das Ergebnis des Zusammentreffens beider Faktoren.

Um die innere Freiheit des Weltpriesters

Von Ernst Böminghaus, Aachen

Die hier behandelte Frage betrifft zunächst das Priestertum; aber sie geht auch jeden mit der Kirche lebenden Katholiken an. Denn was des Priesters ist, ist auch des Volkes. So will es die katholische Lebensgemeinschaft.

Wir sind Zeugen, wie das Weltbeben, das uns alle durchschüttert, auch die geistigen Ordnungen bis in ihre Grundlagen bewegt. Aus den Tiefen dringt die unruhige Frage: wo sind wir; wo ist Halt und Sinn unserer bisherigen Daseinsformen? So kann es auch nicht überraschen,

⁴⁰ Spekulativ wird die Frage untersucht von J. de Guibert, *Etudes de théologie mystique*. Toulouse 1930, S. 159—212.

⁴¹ Damit ist nicht geleugnet, daß L. in dem einen oder dem anderen Punkte hinter der von der Theologie der Vorzeit erreichten Höhe zurückgeblieben ist. Um nur eines zu erwähnen: wir erfahren wenig von einer Auswertung der geistigen Sinne für die mystische Erkenntnis. Der KHL. kennt selbstverständlich das innere Schauen, beinahe noch höher schätzt er das geistige Hören, aber von den anderen geistigen Sinnen hat er nichts zu sagen. — Die hohe Wertung des geistigen Hörens ergibt sich aus folgender Stelle: 10, 19, 3. Der Hörende erleidet eher und empfängt von Gott die Lehre, als daß er etwas täte . . . Paulus hat die höchste Ekstase seiner B. nicht durch das Sehen, sondern durch das Hören erklärt, da er sagt: ich hörte geheime Worte, die ein Mensch nicht sprechen darf.