

Barcelona 1941; I. Giordani, Florenz 1941; P. Leturia, 2. ed. Madrid 1941. — *Schriften*: Mon. hist. S. J. — Mon. Ignatiana 4. Series, 17 Bde., Madrid-Rom 1894 ff. Neuausgabe: Mon. Ign. Ser. 3: S. Ign. de Loyola Constitutiones S. J., bisher 3 Bde., Rom 1934, 1936, 1938; Geistliche Übungen, nach dem span. Urtext übertr. von A. Feder, hrsg. von E. Raitz v. Frentz, Freiburg 1939⁸; Lebenserinnerungen, deutsch von A. Feder, Regensburg 1922; ders., Aus dem geistlichen Tagebuch, Regensburg 1922; O. Karrer, Geistliche Briefe und Unterweisungen, Freiburg 1922; P. Dudon, Lettres spirituelles, Paris 1933.

Jogues, Isaak. Leben: F. Talbot, New York/London 1935; A. Heinen, a. a. O., Saarbrücken 1930.

Pignatelli, Josef Maria. Leben: G. Bouffier, Paderborn 1873; C. Beccari, Isola del Liri 1933; C. Kempf, Einsiedeln 1933; A. Teneson, Toulouse 1934; J. March, 2 Bde., Barcelona 1935/36; verkürzte italienische Bearbeitung von A. Tessio, Turin 1938; A. Hanly, New York 1937.

Realino, Bernardin. Leben: J. Boero, deutsch von M. Gruber, Regensburg 1896.

Rodriguez, Alfons. Leben: M. Hausherr, Paderborn 1888; M. Dietz, Freiburg 1925. — *Schriften*: Hrsg. von J. Nonell, 3 Bde., Barcelona 1885—87.

Salès, Jakob. Leben: H. Perroy, Lyon-Paris 1926; A. Kleiser, Zwei Jesuitenmartyrer der Eucharistie, Konstanz 1930.

Southwell, Robert. Leben: J. Spillmann, Die englischen Märtyrer III, Freiburg 1900; Taylor, St. Louis 1910. — *Schriften*: P. Janelle, London 1935.

Spinola, Karl. Leben: R. Cornely, Mainz 1868; D. Donnelly, Löwen 1935.

Stanislaus Kostka. A. Arndt, Regensburg 1905²; M. Gruber, Freiburg 1921⁵; G. de Luca, Palermo 1939.

Die Gaben des Heiligen Geistes in der Mystik

Von J. Ovečka, Velehrad

Ein Zweig der modernen empirischen Psychologie ist die Religionspsychologie, zu deren Behandlungsgegenständen auch die christliche Mystik gehört. Die Offenbarung lehrt freilich, was der Psychologe als solcher nicht feststellen kann, daß Verstandes- und Willensakte eines Gerechtfertigten, obwohl sie denen eines Heiden oder Sünders ganz ähnlich, also psychologisch natürlich sein mögen, doch ihrem Wesen nach in die göttliche Ordnung emporgehoben, d. h. wesenhaft übernatürlich sind. Manchmal bieten sich allerdings auch dem Psychologen, besonders bei Personen von hoher Frömmigkeit und Vollkommenheit, seelische Akte religiöser Art dar, bei denen er, wenn er unvoreingenommen ist, anerkennen muß, daß sie aus der Gesetzmäßigkeit des psychologisch Natürlichen heraustreten. Denn sie enthalten mehr oder bieten etwas anderes, als die im betreffenden

Augenblick wirksamen Ursachen psychologischer Ordnung allein bewirken könnten. Es sind psychologisch übernatürliche Akte; übernatürlich der Art und Weise ihres Entstehens nach, da sie außer der Seele und über den gewöhnlichen Beistand Gottes hinaus eine übernatürliche oder außer-natürliche Wirkursache haben. Die psychologische Übernatürlichkeit ist verschiedenartig und läßt eine vielfältige Einteilung zu. Dabei ist der psychologisch übernatürliche Akt entweder wesentlich natürlich, wie z. B. alle Sinnesstätigkeiten, oder wesentlich übernatürlich.

Die Begriffe „psychologisch übernatürlich“ und „mystisch“ decken sich im heutigen Sprachgebrauch wenigstens teilweise, so daß der Satz aufgestellt werden kann: Manches psychologisch Übernatürliche ist mystisch. Und wer — aus Gründen, die hier nicht auseinandergesetzt werden können — als eigentlich mystisch alles das und nur das anerkennt, was psychologisch übernatürlich ist, kommt zur Definition: Mystisch ist psychologisch übernatürlich, einer Definition, in der der dunkle Begriff mystisch durch den aus innerer Erfahrung und philosophisch-theologischer Durcharbeitung klareren Begriff „psychologisch übernatürlich“ erläutert wird. Dieser psychologische Standpunkt ist der Standpunkt der hl. Theresia von Jesus und des hl. Johannes vom Kreuz, der beiden führenden Klassiker der neuzeitlichen Mystik; der letztere bezeichnet außerdem die einigende Mystik als (mystischen) Glauben.

Manche moderne Autoren stehen in der Mystik nicht auf dem psychologischen Standpunkt. Sie bedienen sich mehr oder weniger einer von einem theologischen Standpunkt aus gegebenen Begriffsbestimmung: „Mystik ist (eigenartiger) Glaube“; hauptsächlich und vor allem aber beleuchten und erläutern sie die Gnaden, die die eigentliche Mystik ausmachen — also nicht bloße innere mystische Begleiterscheinungen sind —, von einem andern (theologischen) Standpunkt aus, nämlich durch die Gaben des Heiligen Geistes. Es dürfte sich lohnen, die sich auf diesen theologischen Standpunkt stützenden Definitionen und Erläuterungen mit den entsprechenden Ergebnissen des psychologischen Standpunktes zu vergleichen. Zu diesem Zweck wollen wir zuerst die Gabenlehre des hl. Thomas von Aquin kurz darstellen, weil diese seit langem im großen ganzen der gemeinsame Grund und Boden ist, von dem die Autoren ausgehen.

I. Die Gabenlehre des hl. Thomas von Aquin

1. Im gewöhnlichen engeren Sinn heißen Gaben des Heiligen Geistes jene Gnaden, die der Prophet Isaias (11, 2, 3) von Christus voraussagt:

„Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris

Domini.“ „Auf ihn läßt sich der Geist des Herrn herab, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und Frömmigkeit und es erfüllt ihn der Geist der Furcht des Herrn.“

Im Sinne dieser Stelle bei Isaias nehmen die Autoren die Gaben des Heiligen Geistes, um durch sie das Entstehen oder das Wesen mystischer Akte zu erklären. Aus dem Glaubensschatz wissen wir über die so verstandenen Gaben nur wenig; was die Theologen darüber sagen, ist zum größten Teil theologische Konstruktion. Fast allgemein jedoch hält man mit dem hl. Thomas die Gaben für eingegossene Gehaben (Habitus) und erkennt u. a. an, daß sie bei der Rechtfertigung verliehen werden, dem Wachstum der heiligmachenden Gnade entsprechend in der Seele wachsen, mit dem Verlust dieser Gnade auch verloren gehen und daß sie auch im Himmel fort dauern. Nicht so fest und allgemein wird zugegeben, daß die Gaben des Heiligen Geistes gerade sieben, d. h. sieben sachlich voneinander verschiedene Gehaben sind. Im hebräischen Text sind es nur sechs Gaben. Es fehlt „Geist der Frömmigkeit“; statt dessen heißt es zweimal „Furcht des Herrn“. Vielleicht hat die Siebenzahl auch hier nur eine symbolische Bedeutung der Fülle wie wiederholt in der Apokalypse. Zudem legt die Sentenz, daß die Gaben des Heiligen Geistes rezeptive, passive Gehaben sind, den Gedanken nahe, daß es sich in der Gabenlehre um mehr oder weniger Ordnungen von aktuellen Gnaden handelt, zu deren schneller Aufnahme Verstand und Wille mit je bloß einem Gehaben ausgerüstet sind.

2. In der Erklärung der Gabenhabitus gehen die Theologen auseinander. Schon der hl. Thomas hat im Sentenzenkommentar (1253—1256) und in der Summa theologica (1266—1273) verschieden über sie geurteilt¹.

A) Im Sentenzenkommentar hält der hl. Thomas die Gaben für habitus operativi, d. h. für Gaben, die der Seele für gewisse übernatürliche Tätigkeiten gegeben werden, wie auch die eingegossenen Tugenden Tätigkeitsgehaben sind. Er unterscheidet die Gaben von den Tugenden wie etwas Vollkommeneres (das zu vollkommeneren Tätigkeiten dient) von etwas weniger Vollkommenem (das zu weniger vollkommenen Tätigkeiten dient):

„Dona a virtutibus distinguuntur in hoc, quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum“ (In III Sent. dist. 34, q. 1 a. 1) „unde, cum donum

¹ J. de Guibert S. J.: Les Doublets de Saint Thomas d'Aquin. Paris 1926, S. 100—125. — R. Garrigou-Lagrange O. P.: Perfection chrétienne et contemplation. Paris o. J. und o. Aufl., etwa 1933 u. 7. Aufl., Bd. II, S. [52]-[64]. — (Anmerkung der Schriftleitung: Über „Die Gaben des Heiligen Geistes“ nach Thomas von Aquin vgl. den Kommentar zur Summa theologica in Bd. 11 der deutschen Thomas-Ausgabe (München, Verlag Kerle 1940, S. 630—651), wo in den Anmerkungen auch die wichtigste Literatur verzeichnet ist.)

elevet ad operationem, quae est supra humanum modum, oportet . . .“ (ibid. a. 2). „Die Gaben unterscheiden sich von den Tugenden dadurch, daß die Tugenden den Menschen zu Handlungen auf Menschenweise vollenden, während die Gaben ihn zu Handlungen auf übermenschliche Weise vollenden.“

Zu den eingegossenen Gehaben der Tugend und der Gaben gesellen sich noch, damit es zum Akte kommt, aktuelle Gnaden.

B) In der Summa gab der hl. Thomas seine frühere Art und Weise der Unterscheidung zwischen Tugenden und Gaben auf und legte eine andere Erklärung vor, bei der er verblieb.

„Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones [quam virtutes humanas], secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina“ (Summa th. 1, II q. 68 a. 1). — „Sicut in secunda parte dictum est, dona proprie sunt perfectiones quaedam potentiaram animae, secundum quod sunt natae moveri a Spiritu Sancto“ (III q. 7 a. 5). „Also muß es im Menschen höhere Vollkommenheiten geben, die ihn darauf vorbereiten, von Gott her bewegt zu werden. Und diese Vollkommenheiten werden Gaben genannt, nicht nur, weil sie von Gott eingegossen werden, sondern weil der Mensch durch sie darauf ausgerichtet wird, sich leicht durch göttliche Eingebung bewegen zu lassen.“ — „Wir zeigten schon im zweiten Teile, daß die Gaben wesentlich Vollkommenheiten der Seelenkräfte sind, sofern diese darauf angelegt sind, vom Heiligen Geist bewegt zu werden.“

Diese spätere Erklärung nahm Papst Leo XIII. in sein Rundschreiben *Divinum illud munus* über den Heiligen Geist auf (9. Mai 1897).

Während also im Sentenzenkommentar (Sentenz A) die Gaben Tätigkeitsgehaben und höher als die Tugenden sind, erscheinen sie in der Summa (Sentenz B) als passive, rezeptive Gehaben, gewissermaßen als das Gegenstück der Tugenden, das die Aufnahmefähigkeit des Verstandes und des Willens vervollkommnet, einerseits zur besseren Aufnahme etwaiger direkter Eingriffe Gottes in diese beiden Seelenkräfte, andererseits zur Aufnahme aktueller, in unüberlegten Verstandes- und Willensakten bestehenden Gnaden und so zu leichteren und besseren Tugendhandlungen beiträgt².

Wenn wir fragen, bei welchen Akten die Gaben des Heiligen Geistes mitwirken (Sentenz A) oder zur Geltung kommen (Sentenz B), so scheint die Antwort folgendermaßen lauten zu sollen:

In Sentenz A sind die „über-menschlichen“ Akte, zu denen die Gaben befähigen, alle jene schwierigen Tätigkeiten, für die — wenigstens bei der

² Tief und schön A. Gardeil O. P.: La structure de l'âme et l'expérience mystique, 2. Aufl., Paris 1927, Bd. II, S. 154 f. — Man erinnert sich hier des vom hl. Johannes vom Kreuz angeführten Psalmverses: Dilata os tuum et implebo illud. Durch die Gaben des Heiligen Geistes tut Gott selbst den Mund der Seele, d. h. ihre Empfänglichkeit für seine Gnaden, auf (Brief XI Edición breviario S. 867).

betreffenden Seele — die Tugendkräfte nicht ausreichen: also einerseits die bis zur Heroizität schwierigen Akte jener Ordnung, die die Vertreter des psychologischen Standpunktes „psychologisch natürlich“ nennen, andererseits alle geistigen Akte, die der „psychologisch übernatürlichen“ Ordnung angehören. Denn diese letzteren sind sämtlich nicht etwa bloß schwierig, sondern der menschlichen Seelenkraft ohne einen besonderen Eingriff Gottes einfach unmöglich. Im ganzen sind es also, in der Sprache des psychologischen Standpunktes ausgedrückt, alle schwierigen Akte aszetischer und alle geistigen Akte mystischer Ordnung³.

In Sentenz B hält der hl. Thomas wohl eher dafür, daß die Gaben des Heiligen Geistes bei j e d e r wesenhaft übernatürlichen aktuellen Verstandes- oder Willensgnade zur Geltung kommen; doch schränken manche Theologen dieses Geltendwerden der Gaben nur auf jene aktuellen Gnaden oder Eingriffe Gottes ein, die zu s c h w i e r i g e n Akten gegeben werden⁴. Zu diesen schwierigen Akten rechnen sie, außer schwierigen Akten psychologisch natürlicher Ordnung, wohl alle psychologisch übernatürlich geistigen Akte, da ja diese letzteren für die Seelenkraft ohne einen besonderen Eingriff Gottes nicht bloß schwierig, sondern rein unmöglich sind. Im ganzen sind es also, in der Sprache des psychologischen Standpunktes ausgedrückt, wenigstens die schwierigen Akte aszetischer und alle geistigen Akte mystischer Ordnung.

II. Verwendung der Gaben in Definitionen und Einteilungen der theoretischen Mystik

Wir brauchen uns nicht weiter in die Erklärung und Bewertung dieser beiden Sentenzen zu vertiefen, weder wie sie vom hl. Thomas vorgelegt, noch wie sie von Dogmatikern genauer bestimmt, ergänzt, abgeändert oder miteinander verbunden werden. Denn erstens geben die mystischen Schriftsteller über die dogmatische Grundlage ihrer Ausführungen leider nur knappe Angaben oder Andeutungen und zweitens genügt das, was wir über die Gabenlehre des hl. Thomas ausgeführt haben und beispielsweise aus neueren mystischen Autoren noch anführen werden, für unsern Hauptzweck, d. h. die Untersuchung, ob sich die Abhängigkeit mystischer Akte von den Gaben des Heiligen Geistes zum Definieren (oder Erläutern) und Klassifizieren dieser Akte und weiter für den Gebrauch in der Praxis ebenso eignet wie ihre psychologische Übernatürlichkeit.

³ Siehe Garrigou-Lagrange, a. a. O. I 403.

⁴ Siehe z. B. J. de Guibert: *Etudes de théologie mystique*. Toulouse 1930, S. 170 f und neuestens A. Gazzana S. J. in *Gregorianum* 22 (1941) 215—230.

Die Verwendung der Gaben zum Definieren und zum Klassifizieren in der Mystik läßt sich in folgende vier Punkte zusammenfassen:

1. Der Unterschied zwischen Aszese und Mystik — den die Vertreter des psychologischen Standpunktes durch den Gegensatz „psychologisch natürlich — psychologisch übernatürlich“ ausdrücken können — wird vom Standpunkt der Gaben aus folgendermaßen dargelegt: „Bekanntlich ist im aszetischen Leben die über-menschliche Art und Weise der Gaben entweder *latent und ziemlich häufig*, oder *offenkundig, aber vorübergehend* [d. h. selten]; im mystischen Leben wird sie *gleichzeitig mehr oder weniger offenkundig und häufig*; besonders aber am Anfang ist sie wenig offenkundig⁵.“

2. Da die Gaben des Heiligen Geistes teilweise dem Verstande eigen sind — Weisheit, Einsicht, Wissenschaft, Rat —, teilweise dem Willen angehören — Stärke, Frömmigkeit, Furcht des Herrn —, ermöglichen sie ohne weiteres eine Einteilung mystischer Akte in Verstandes- und Willensakte.

3. Da den einzelnen Gaben des Heiligen Geistes — je nach dem Formalobjekt der mystischen Akte, das nach der Ansicht der Autoren auch der betreffenden Gabe entspricht — bestimmte mystische Gnaden und Akte zugeteilt werden, ergibt sich dadurch eine weitere Einteilung der mystischen Verstandes- und Willensakte.

So wird von P. Garrigou-Lagrange in Anlehnung an Dionysius den Kartäuser der Gabe der Wissenschaft das heilig richtige Urteilen über die geschaffenen Dinge zugeteilt; der Gabe des Rates die richtige Erkenntnis der zweckentsprechenden Mittel im geistlichen Leben; der Gabe der Einsicht spekulativer Einblick in die geoffenbarten Wahrheiten; der Gabe der Weisheit erfahrungsmäßiges Verkosten und Beurteilen, sei es der geschaffenen Dinge in Gott, sei es des Göttlichen und Gottes selbst. Die Gabe der Furcht gibt Abscheu vor der Sünde und Ehrfurcht vor Gott und dem Göttlichen; die Gabe der Frömmigkeit erfüllt mit kindlicher Anhänglichkeit an Gott; die Gabe der Stärke gibt Mut zu großen Taten und Leiden für Gott⁶. Über die erworbene Beschauung sagt Garrigou-Lagrange: „Es findet sich in ihr auch ein verborgener Einfluß der Gabe der Frömmigkeit oder der Gaben der Wissenschaft, der Einsicht und der Weisheit und damit ist sie gleichsam ein erster Beginn der eingegossenen Beschauung“⁷.

P. Gardeil verbindet beim hl. Johannes vom Kreuz die Nacht der Sinne mit dem Geist der Wissenschaft; die Nacht des Geistes mit dem Geist der Einsicht; die „Große Dunkelheit“ mit dem Geist der Weisheit. Bei der hl. Theresia verbindet er das Gebet der Samm-

⁵ P. Théodore de St. Joseph C. D.: *Essai sur l'oraison carmélitaine*. Bruges 1923, S. 76. — Garrigou-Lagrange, a. a. O. I 404 und Anm. 1: „Das lehren die Theologen, besonders die Thomisten, allgemein“; — siehe auch Bd. II 769—76.

⁶ Garrigou-Lagrange, a. a. O. I 372—384. — Siehe auch P. Théodore, a. a. O. 87 f, 117 f.

⁷ Garrigou-Lagrange, a. a. O. II 770, Anm. 1.

lung mit dem Geist der Wissenschaft; das Gebet der Ruhe mit dem Geist der Einsicht; den Schlaf der Seelenkräfte mit dem Geist der Weisheit; das Gebet der Einigung ebenfalls mit der Gabe der Weisheit, insofern ihre Betätigung oder ihr Geltendwerden den gewöhnlichen theologischen Glauben übersteigt, während auf den vorhergehenden drei Stufen die Gaben den theologischen Glauben vervollkommen⁸.

P. Théodore de St. Joseph definiert mit Thomas von Jesus die eingegossene Beschauung folgendermaßen: „Eine leichte, durchdringende und klare Erkenntnis der allerhöchsten Gottheit und ihrer Werke, die von den Gaben der Einsicht und Weisheit herrührt“⁹.

4. Endlich steht nach einigen Autoren dieser Richtung über der eingegossenen Beschauung, die von den Gaben des Heiligen Geistes herrührt, noch eine höhere eingegossene Beschauung, *contemplatio supereminens*, die durch Erleuchtungen bewirkt wird, die noch höher als die Gaben sind¹⁰.

III. Bewertung der Definitionen und Einteilungen auf Grund der Gaben

Nachdem wir die Gabenlehre des hl. Thomas und die verschiedenen Arten, nach ihnen die Mystik zu bestimmen, vorgelegt haben, können wir zur Bewertung der Ergebnisse und deren Vergleichung mit den Ergebnissen des psychologischen Gesichtspunktes schreiten.

1. Sowohl die psychologische Definition der Mystik, „mystisch ist psychologisch übernatürlich“, als auch die auf die Gaben sich stützenden Erläuterungen sind akzidentelle Definitionen durch die Ursachen psychologischer und theologischer Ordnung. Aber während die psychologische Definition der Anforderung entspricht: *Definitio conveniat omni et soli*, — die Begriffsbestimmung soll alle mystischen Akte erfassen und auf sie alle in zutreffen — und folglich alle guten Eigenschaften besitzt, die aus der Erfüllung dieser Anforderungen sich ergeben, genügt eine Definition oder Erläuterung der Mystik durch die Gaben des Heiligen Geistes weder dem einen noch dem andern Glied dieser Anforderung.

a) *Non convenit omni*, sowohl in der Sentenz A wie in der Sentenz B, da die Gaben des Heiligen Geistes den geistigen Seelenkräften und zwar erst bei der Rechtfertigung eingegossen werden. Sie funktionieren somit weder bei sinnlichen mystischen Akten noch

⁸ Gardeil, a. a. O. II 207—231. — Andere haben über das Wesen der drei Nächte des hl. Johannes und der mystischen Stufen der hl. Theresia (und über deren beiderseitige Entsprechungen) eine andere Ansicht als Gardeil und finden in allen Nächten des hl. Johannes und in allen Stufen der hl. Theresia, vom Gebet der (passiven) Sammlung oder Ruhe an, dieselbe eine, direkte, konkrete und experimentelle Erkenntnis Gottes, die Gardeil erst im Gebet der Einigung der hl. Theresia findet. Gardeil selbst nennt seine Zuteilung beim hl. Johannes „bloßes Annähern“ und mißt der Zuteilung bei der hl. Theresia nur „eine gewisse Wahrscheinlichkeit“ bei (S. 207 f, 230).

⁹ P. Théodore, a. a. O., S. 87.

¹⁰ P. Théodore, a. a. O., S. 116—119; Garrigou-Lagrange, a. a. O. I 384; andere Autoren angeführt bei Poulain, Des Grâces¹⁰ VI 19, A. 2.

bei denjenigen mystischen Verstandes- und Willensakten, durch die Gott etwa jemand erst zur Rechtfertigung führt (z. B. den hl. Paulus vor Damaskus), oder die er einem Sünder als *gratia gratis data* zu einem andern Zweck verleiht (z. B. dem Hohenpriester Kaiphas, Ja 11, 51). Ebenso wenig funktionieren sie selbstverständlich bei der mystischen *contemplatio supereminens* (siehe oben II, 4). Da also diese Definition nicht alle mystischen Akte erfaßt und auch nicht erfassen kann, dringt sie nicht notwendigerweise bis bloß zu dem durch, was allen mystischen Akten gemeinsam ist und eben deren Definition ausmacht.

b) *Non convenit soli*, weder in Sentenz A noch in Sentenz B, da die Gaben des Heiligen Geistes, wie von den Vertretern dieses Standpunktes anerkannt wird, nicht nur bei mystischen, sondern auch bei nichtmystischen Akten funktionieren. Aus diesem zweiten Grundmangel der definierenden Erläuterung der Mystik durch die Gaben des Heiligen Geistes folgen weitere Nachteile:

Während wir in der psychologischen Definition durch den Gegensatz „psychologisch natürlich — psychologisch übernatürlich“ eine saubere Scheidung zwischen Aszese und Mystik haben, ergibt sich aus der definierenden Erläuterung durch die Gaben die Unmöglichkeit einer auch nur theoretisch festen Grenzlinie zwischen Aszese und Mystik.

Während auf Grund der psychologischen Definition „Mystisch ist psychologisch übernatürlich“ von jedem einzelnen Akt (wenigstens theoretisch) mit Bestimmtheit gesagt werden kann, ob er asketisch oder mystisch ist, ist das auf Grund der Erläuterung durch die Gaben unmöglich. Denn sowohl das „latente“ als auch das „offenkundige“ Funktionieren der Gaben kann asketisch = psychologisch natürlich oder mystisch = psychologisch übernatürlich sein; und die Seltenheit oder Häufigkeit eines Aktes (anders gesagt: die Nachbarschaft oder Gesellschaft, in der er sich befindet) ist doch etwas ihm Außerliches, von dem sein Eigenwesen — in unserm Falle seine Mystizität oder Nichtmystizität — unmöglich abhängen kann.

Auch die von Thomas a Jesu aufgestellte und von andern übernommene Definition der eingegossenen Beschauung leidet — eben, weil alle Gaben „asketisch“ oder „mystisch“ funktionieren können — an dem Gebrechen, daß ihr Wortlaut sowohl auf die eingegossene als auch auf die erworbene Beschauung paßt; denn sie gibt nicht an, auf welche Art und Weise — ob psychologisch natürlich oder psychologisch übernatürlich — die angegebenen Objekte dem Verstand zur Beschauung vorliegen. Und wenn sie auf die eingegossene Beschauung eingeengt wird, so unterscheidet sie nicht oder nicht genügend zwischen eingegossener, nicht-einigender Beschauung und eingegossener einigender Beschauung, die beide Gott zum Gegenstand haben, aber (mindestens) spezifisch voneinander verschieden sind.

2. Während die psychologische Definition „mystisch ist psychologisch übernatürlich“ eine klare, scharfe und reiche Klassifizierung und Abstufung der mystischen Akte ermöglicht, kann dies von der Erläuterung der Mystik durch die Gaben des Heiligen Geistes nicht gesagt werden; nicht einmal bezüglich jener Akte, bei denen die Gaben zur Betätigung kommen (Sentenz A) oder wirksam werden (Sentenz B).

A) Gemäß der Darlegung im Sentenzenkommentar dienen die Gaben des Heiligen Geistes zur Hervorbringung „über-menschlicher“ Akte. Dieser Ausdruck ist für den Gebrauch in der Mystik noch zu ungenau, zu weit. Man muß ihn — vom psychologischen

Standpunkt aus — noch beleuchten und einengen, indem wir sagen, was wir in der Mystik mit über-menschlichen Akten meinen, nämlich nichts anderes als Akte, die „psychologisch übernatürlich“ sind (nicht „heroische“ Akte als solche). Damit stehen wir aber schon auf dem psychologischen Standpunkt; doch auch nach dieser Beleuchtung und Einengung genügt die „Über-Menschlichkeit“ allein weder zum Definieren noch zu einer vollen Klassifizierung und Abstufung der mystischen Akte; man muß sich vielmehr zu diesem Zwecke abermals des psychologischen Gesichtspunktes bedienen oder sich mit dem im Vergleich damit mageren Ergebnissen der Klassifikation auf Grund der Gaben begnügen, die wir in den vier Punkten am Anfang des Abschnittes II vorgelegt haben.

B) Nach der Summa theologica erhält die gerechtfertigte Seele durch die Gaben des Heiligen Geistes Empfänglichkeit und Biegsamkeit den Einwirkungen Gottes gegenüber; die Gaben kommen zur Geltung bei allen (wenigstens schwierigen) wesenhaft übernatürlichen Akten, d. h. nicht bloß bei den psychologisch übernatürlichen, d. i. mystischen, sondern auch bei den psychologisch natürlichen, d. i. aszetischen. Es mögen zwar — und das gilt analog auch in Sentenz A — beim mystischen, d. i. psychologisch übernatürlichen Akt, manchmal die Gaben des Heiligen Geistes auf eine höhere Art und Weise oder auf einer höheren Stufe funktionieren, als es, wenigstens in der Regel, bei nichtmystischen Akten der Fall ist; aber wir sind außerstande, diese höhere Art und Weise oder Stufe durch unser inneres Bewußtsein festzustellen oder anderswie zu beweisen. Wir können sie nur vom psychologischen Standpunkt aus klar ausdrücken und auch zu weiterer Klassifizierung und Abstufung müssen wir zum psychologischen Standpunkt unsere Zuflucht nehmen.

3. Für die erworbene und die eingegossene Beschauung kommen die vier Verstandesgaben in Betracht: Rat, Wissenschaft, Einsicht, Weisheit¹¹. Jeder

¹¹ Das lateinische Wort sapientia ist von demselben Stamm abgeleitet wie das Zeitwort sapere, das zwei Bedeutungen hat: 1. (von Sachen) schmecken, einen gewissen Geschmack an sich haben. — 2. (vom Genießenden) Geschmack haben oder empfinden; übertragen (geistig): Verstand oder Einsicht haben, verständig oder einsichtig sein, weise sein. — Das Hauptwort sapientia hat jedoch nur die Bedeutung: Einsicht, Verstand, Weisheit. Das Mittelalter etymologisierte trotzdem: „sapientia — quasi sapida scientia“, ein Etymologisieren, das manchmal unschädlich ist (Summa th. I q. 43 a. 5 ad 2), aber gerade in der Gabenlehre zu unbegründeten Folgerungen führen kann und vom hl. Thomas da ausdrücklich abgelehnt wird mit dem Hinweis, daß ein solches Etymologisieren zwar beim lateinischen sapientia zufälligerweise möglich ist, nicht aber beim entsprechenden griechischen Wort (sophia) und wohl auch in anderen Sprachen nicht, daß also die auf dasselbe sich stützenden Folgerungen hinfällig sind (2 II q. 45 a. 2 ad 2).

Leider ist dieses Etymologisieren „sapientia — quasi sapida scientia“ samt den Folgerungen daraus für die Gabe der Weisheit in der Mystik trotz jener Mahnung des Heiligen noch bis heute häufig anzutreffen. Es ist weder wahr, daß etwa nur die Gabe der Weisheit ein Verkosten (sapere) gebe oder es in jedem Falle geben müsse, wo sie funktioniert — noch ist wahr, daß die anderen Gaben kein Verkosten gäben. Beim Funktionieren jeder Gabe des Heiligen Geistes kann es ein — angenehmes oder unangenehmes — Verkosten des vom Verstande Durchdrungenen oder vom Willen Festgehaltenen geben, und dieses Verkosten kann mystisch (psychologisch übernatürlich) oder nicht-mystisch (psychologisch natürlich) sein. Selbstverständlich kann es, jedenfalls beim Nicht-

davon weisen die Autoren, die sich in der theoretischen Mystik besonders auf die Gaben des Heiligen Geistes stützen, sowohl in Sentenz A als auch in Sentenz B, ihrem lateinischen Namen entsprechend, ziemlich übereinstimmend ihr bestimmtes eigenes Resultat zu; z. B. irgend welche formelle Seite der eingegossenen Beschauung, während andere formelle Seiten derselben Beschauung von anderen Gaben abhängen. Man braucht aber nur in einem größeren lateinischen oder griechischen Lexikon nachzuschlagen, um zu finden, wie die Namen der vier Verstandesgaben mehrere Bedeutungen haben, wie diese Bedeutungen der Namen der vier Verstandesgaben in ihren mannigfachen Schattierungen ineinander übergehen, so daß sie vielfach gleichbedeutend sind. Die Zuweisung bestimmter Akte oder Aktseiten an bestimmte Gaben ist demnach, da die Offenbarung nichts darüber lehrt, nur eine theologische Konstruktion, eine wenig begründete Annahme, die an Festigkeit dadurch nicht zunimmt, daß sie immer wieder vorgelegt wird. Und ähnlich wie mit den Verstandesgaben verhält es sich mit den Gaben des Willens: Starkmut, Frömmigkeit, Furcht, wo ohnehin die Gabe der Frömmigkeit nur durch eine Spaltung der Gabe der Furcht in zwei Gaben beim Übersetzen des Urtextes hineingekommen zu sein scheint.

4. Daß die Abhängigkeit mystischer Akte von den Gaben des Heiligen Geistes dem geistlichen Berater mystischer Seelen kein Licht zum Feststellen und Unterscheiden mystischer Gnaden und zur Leitung der Seelen gibt, während der psychologische Gesichtspunkt ihm mit (wenigstens theoretischer) Klarheit und Bestimmtheit alles bietet, was in dieser Hinsicht erwartet werden kann, darauf hat schon P. Poulain hingewiesen¹².

Zusammenfassend können wir also sagen: Das Definieren oder gleichwertige Erläutern der Mystik, sei es der Mystik überhaupt, sei es einzelner Gruppen oder Stufen von Gnaden in derselben, und das Klassifizieren und Abstufen der mystischen Gnaden nach ihrer Abhängigkeit von den Gaben des Heiligen Geistes leidet an Gebrechen, die, mögen sie zusammen oder einzeln betrachtet werden, ernster Natur sind. Von allen diesen Gebrechen

gerechtfertigten, auch ein rein natürliches Verkosten ohne jeglichen Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes geben. — Siehe auch A. Poulain S. J.: *Des Grâces d'oraison*, 10. Aufl., Paris 1922, VI 19, 20.

Darf zum Schlusse noch der Wunsch ausgesprochen werden, daß in unserem philologisch mehr gebildeten Zeitalter in der Theologie der Gaben des Heiligen Geistes auch die Etymologie „*intellectus — intus legere*“ statt des richtigen „*intellectus — inter-legere*“ ganz verschwände mit den hinfalligen Folgerungen, die daraus in der Mystik gezogen werden?

¹² Poulain, a. a. O. VI 20 und P. Bainvels Einleitung zur 10. Aufl., S. LXXXVIII.

ist die psychologische Definition „mystisch ist psychologisch übernatürlich“ mit der sich aus ihr ergebenden reichen Klassifikation völlig frei.

Bei unserer Analyse sind wir von der Gabenlehre des hl. Thomas ausgegangen. Es ließe sich unschwer zeigen, daß der Doppelmangel *Non convenit omni — non convenit soli* nicht bloß den sich auf die Gabenlehre des hl. Thomas stützenden Definitionen, sondern jeder Definition — oder gleichwertigen Erläuterung — der Mystik anhaftet, welche das Mystische durch die Gaben des Heiligen Geistes definieren will, mag sie sich auf was immer für eine Sentenz über die Gaben des Heiligen Geistes — d. h. über ihr Wesen und ihr Wirken oder Geltendwerden — stützen. Wir können jedoch hier nicht mehr als auf diese Allgemeinheit hinweisen.

V. Notwendigkeit klarer Ausdruckswelse

Das bisher Gesagte ist keine Herabsetzung der Wichtigkeit der Gaben des Heiligen Geistes im übernatürlichen geistlichen Leben, sondern bloß eine Untersuchung der Bedeutung dieser Gaben in der theoretischen Mystik. Es verhält sich mit ihnen ähnlich wie mit dem Beistand (*concursum*) Gottes. Dieser wird von den Theologen fast allgemein gelehrt und als für alle menschlichen Akte durchaus notwendig betrachtet. Er ist natürlich oder übernatürlich, paßt sich jeder einzelnen Klasse von Akten und jedem einzelnen Akte an, kann aber dennoch nicht zum Definieren derselben dienen, gerade weil er so allgemein ist und seine Abarten durch unser inneres Bewußtsein weder festgestellt noch unterschieden werden können. Ähnlich die Gaben des Heiligen Geistes. Sie funktionieren bei der Erteilung von aktuellen Gnaden zu allen, wenigstens allen schwierigen, wesentlich übernatürlichen Verstandes- und Willensakten der gerechtfertigten Seele, mögen diese mystisch oder nichtmystisch sein; aber gerade wegen ihrer so allgemeinen Funktion und der Unmöglichkeit, ihre Betätigung (Sentenz A) oder ihr Geltendwerden (Sentenz B) durch unser inneres Bewußtsein festzustellen und zu unterscheiden, eignet sich die Abhängigkeit von ihnen nicht zum Definieren, weder zum Definieren der Mystik als solcher noch zum Definieren und klaren Abstufen mystischer Gruppen und Akte.

Das ist jedoch kein Hindernis, daß man in der theoretischen Mystik, zusätzlich zum Benützen des psychologischen Gesichtspunktes, zu besserer ontologischer Beleuchtung und Erklärung der Mystik und ihrer Stufen, Arten, Gruppen und Akte nicht auch ihre Abhängigkeit von den Gaben des Heiligen Geistes heranziehen könnte. Je mehr Sicheres oder auch nur Wahrscheinliches man in dieser Beziehung bringen kann, desto besser. Aber die Hauptsache wird dem psychologischen Gesichtspunkt und seiner Ausnützung überlassen werden müssen.

Bei der Heranziehung der Gaben des Heiligen Geistes in der theoretischen Mystik ist aber sehr zu wünschen, daß auch klar und deutlich dargelegt werde, welchen Standpunkt man in der dogmatischen Gabenlehre einnimmt — ob Sentenz A oder B, ob eine Modifikation oder Kombination von A und B, ob eine andere Ansicht — und in welchem Sinn man die Fachausdrücke gebraucht. Leider fehlt nämlich die Darlegung dieser beiden Punkte vielfach, um nicht zu sagen meistens, so daß es zu Mißverständnissen kommt oder das Verstehen unnötigerweise erschwert wird. So z. B. gibt mehr als ein Autor zuerst zu verstehen, daß er nach der Summa des hl. Thomas die Gaben des Heiligen Geistes für passive, rezeptive Gehaben hält; auf einmal spricht er dann, ohne Klarlegung, wie er den von ihm verwendeten Ausdruck versteht, von einer „Tätigkeit“ der Gaben. Ja, er nennt aktuelle Gnaden oder überhaupt wesenhaft übernatürliche Verstandes- oder Willensakte „Gaben“ des Heiligen Geistes und zwar nicht in einem bloß weiteren Sinn — insofern alles wesenhaft Übernatürliche durch Appropriation als Gabe des Heiligen Geistes bezeichnet wird —, sondern dem Zusammenhang nach offensichtlich im engeren Sinn der Sieben-Gaben-Lehre. Dieses plötzliche Reden von einer „Tätigkeit“ passiver, rezeptiver Gehaben, dieses Bezeichnen von Akten, bei denen die Gaben zur Geltung kommen, als „Gaben“, erschwert, wenn keine Erläuterung beigegeben wird, sehr das Verständnis, braucht aber nicht verworfen zu werden. Es ist eben eine knappere, metonymische Sprechweise. Akte — mögen sie unfreiwillig oder freiwillig, psychologisch natürlich oder psychologisch übernatürlich sein —, die in ihrem Entstehen oder in ihrer Wirksamkeit irgendwie, wenn auch nicht als von einer eigentlichen Ursache, von den Gaben abhängen, können so „Tätigkeit“ der Gaben, ja kurzerhand „Gaben“ selbst genannt werden; ebenso kann auch der direkte psychologisch übernatürliche Eingriff Gottes in die Seelenkräfte des Gerechtfertigten, der unter Geltendwerden einer oder mehrerer rezeptiver Gaben des Heiligen Geistes einen psychologisch übernatürlichen Akt zustande bringt, metonymisch „Gabe“ des Heiligen Geistes im Sinne der sieben Gaben genannt werden.

Vielleicht drückt sich sogar der hl. Thomas selbst so metonymisch aus, wenn er, obwohl er in I II q. 68 die Gaben des Heiligen Geistes als passive, rezeptive Gehaben erklärt hat, schon gleich in I II q. 69 a. 1 die Worte schreibt: „Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et praecipue per *operationes* donorum.“ „Man befindet sich aber auf das Ziel der Seligkeit zu in Bewegung und Annäherung durch die Betätigung der Tugenden, vor allem durch die *Betätigung* der Gaben.“

V. Ergebnisse und Folgerungen

Fassen wir die Resultate unserer Untersuchung und die daraus sich ergebenden Folgerungen zusammen.

1. Da wir die Gaben des Heiligen Geistes und deren Tätigkeit oder ihr Geltendwerden durch unsere innere Erfahrung nicht feststellen können und auch im Glaubensschatz nur wenig Festes über sie zu finden ist, so ist ihre Heranziehung in der theoretischen Mystik fast nur auf reine, wenn auch wissenschaftlich wertvolle Spekulation beschränkt. Für die Praxis des Seelenleiters wirft sie darum kaum etwas ab.

2. Selbst für die spekulativen Definitionen, Klassifikationen und Abstufungen in der Mystik sind die Gaben des Heiligen Geistes wenig verwendbar.

3. Wenn die Gaben des Heiligen Geistes dennoch zur spekulativen Beleuchtung und Erläuterung herangezogen werden, so ist von seiten der Autoren größere Genauigkeit in der Klarlegung ihres Standpunktes in der dogmatischen Gabenlehre und in ihrer Sprechweise zu wünschen.

4. Die psychologische Seite der mystischen Gnaden ist im allgemeinen gut festzustellen; der psychologische Standpunkt ermöglicht eine klare Definition der Mystik als Ganzes und eine klare und reiche Klassifizierung der mystischen Gnaden mit klaren Einzeldefinitionen.

5. An den psychologischen Gesichtspunkt sollte man sich darum in der theoretischen Mystik vor allem halten und andere Gesichtspunkte nur zu zusätzlicher ontologischer Beleuchtung und Erklärung benützen.

6. Die mystischen Akte sollten durch folgende drei Prinzipien definiert oder erklärt werden: 1. Seelenkraft, 2. Material-¹⁸ und Formalobjekt, 3. die psychologische Art und Weise, wie die Seelenkraft dieses Objekt erreicht, ob psychologisch natürlich oder psychologisch übernatürlich und welcher Art diese psychologische Übernatürlichkeit ist.

¹⁸ Während sonst das Axiom gilt: „Der seelische Akt wird (neben anderen spezifizierenden Prinzipien) durch sein Formalobjekt spezifiziert“, ohne daß das Materialobjekt erwähnt zu werden braucht, ist es hier, in der Mystik, teilweise anders. Da ist die psychologisch übernatürliche, intellektuelle, direkte, konkrete und experimentelle Erkenntnis Gottes, die sogenannte einigende Erkenntnis Gottes, spezifisch verschieden von einer psychologisch übernatürlichen, intellektuellen, direkten, konkreten und experimentellen Erkenntnis eines erschaffenen Objektes. Deshalb muß hier, in der Mystik, bei psychologisch übernatürlicher, intellektueller, direkter, konkreter und experimenteller Erkenntnis immer angegeben werden, ob das Materialobjekt Gott oder etwas anderes ist. Aber auch in anderen Zusammenhängen ist eine ausdrückliche Angabe nicht bloß des Formalobjektes, sondern auch des Materialobjektes nützlich und wünschenswert.

7. Alles das tut der hl. Johannes vom Kreuz. Von den Gaben des Heiligen Geistes spricht er in seinen Schriften nur sehr wenig und nur nebenbei. Er verzeichnet sie auf dem „Berg der Vollkommenheit“, den er als Titelbild seinem „Aufstieg zum Berge Karmel“ vorsetzt; außerdem erwähnt er sie nur noch zweimal: im „Aufstieg“ II. Buch, Kap. 29 — vielleicht in Erinnerung an Summa th. 1 II q. 68 a. 5 corp., letzter Satz — und in „Geistlicher Gesang“ Strophe 26, 3, aber ohne je die Gaben oder mystischen Gnaden durch die Gaben zu definieren¹⁴. Zum Definieren, Beleuchten und Klassifizieren mystischer Akte bedient er sich der psychologischen Übernatürlichkeit und ihrer Gattungen, Arten, Stufen und Weisen.

Die hl. Theresia, die nicht theologisch gebildet war und nicht spekulativ, sondern nur beschreibend berichtete, was sie erfahrungsgemäß bei sich selbst oder bei anderen kennengelernt hatte, erwähnt die Gaben des Heiligen Geistes, soviel ich weiß, überhaupt nicht. Sie benützt nur den psychologischen Gesichtspunkt.

Im Geiste der Liebe

Von Rob. Ernst, Heinrichskapelle (Eupen), Rhl.

1. Wer ist der Heilige Geist? — Er ist ein „Ich“ in den Tiefen Gottes. Er lebt mit Vater und Sohn das eine ewige Gottesleben, ist ihnen wesensgleich und wesenseins. Aber er ist weder Vater noch Sohn. Denn der Vater ist ewiger Ursprung; der Sohn ist hervorgebracht und Ursprung zugleich; der Heilige Geist aber ist das „Endziel“ des göttlichen Lebens. Ausgestrahlt von Vater und Sohn, bringt er selbst keine göttliche Person mehr hervor. Er ist die Vollendung der göttlich-dynamischen Fülle.

Unserm Analogon „Geist, Idee und Willensstat“ entsprechend, erfassen wir den Heiligen Geist als Gottes ewige, als Person bestehende „Willensstat“. Er ist jener ewige, selbstherrliche Willensakt, in dem Vater und Sohn

¹⁴ „Es findet sich auch im ganzen Schrifttum des Heiligen keine Bemerkung über eine mystische Funktion der Gaben. Kurz, die Gabenlehre ist nicht eingebaut in die mystische Theorie des hl. Kirchenlehrers. Soweit er sie erwähnt, bedeuten sie nur eine theologische Illustration zu seiner mystischen Theorie. Es ist methodisch nicht zulässig, so oft Johannes vom Kreuz von Gaben im allgemeinen spricht, diese als Gaben des Heiligen Geistes zu nehmen.“ — Alois Winkhofer: Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz. Freiburg 1936, S. 70.