Wahre und falsche Mystik

Autor(en): **Leonissa, J.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **27 (1913)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762126

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

als eine einzigartige, vorzügliche, seinen Einfluß auf die materielle Welt und namentlich auf uns Menschen als einen durchgreifenden, eindringenden, effektvollen. Sie lehren uns das ganze Universum und uns in demselben mit ganz anderen Augen betrachten, bieten uns Menschen manches Trostreiche und Hoffnungsvolle in den Trübsalen dieser Zeit, lehren uns mit erleuchteten Blicken lesen im großen Buche der Schöpfung und der mit ihr gegebenen und in ihr zum Teil realisierten Regierungsplänen Gottes, lehren uns Menschen Demut, Bescheidenheit und Unterwerfung, da sie unsere ganze Schwäche, Hinfälligkeit, Geringheit in diesem Universum klar vor Augen stellen. Wir schließen mit den bereits einmal erwähnten Worten des hl. Thomas:[1] „Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam certissima cognitio, quae habetur de minimis rebus."

WAHRE UND FALSCHE MYSTIK.

Von P. JOS. LEONISSA O. M. Cap.

1. Fr. Joseph v. Hl. Geiste: Gebetsschule der hl. Theresia. Regensburg, Pustet 1911. 16⁰. XII u. 208 S. — 2. H. Jäger: Mystisches Gnadenleben. Trier, Paulinus-Druckerei 1911. kl. 8⁰. 106 S. — 3. Jean Delacroix: Ascétique et Mystique. Paris, Bloud 1912. 16⁰. 63 S. — 4. E. Lamballe, Eudiste: La Contemplation ou Principes de Théologie mystique. Paris, Téqui 1912. 12⁰. XI u. 204 S. — 5. I. Paquier: Qu'est-ce que le Quiétisme? Paris, Bloud 1910. 16⁰. 123 S.

Nachstehende Zeilen sollen nur ein bescheidener Rundgang durch die neueste mystische Literatur sein. Der Reihe nach gehen wir die einzelnen Werke durch und knüpfen daran einige kritische Bemerkungen. In der Gebetsschule der hl. Theresia ist Rede vom Gebet im allgemeinen, vom mündlichen Gebet, von der Betrachtung und mit allem Rechte am ausführlichsten von der Beschauung, da „die Erklärung dieser Gebetsweise den breitesten Raum in den Schriften der hl. Theresia einnimmt" (Vorrede). Näher werden bei der Beschauung behandelt: ihr Wesen; Vorbedingungen zu ihrer Erlangung; Wirkungen; Dauer ihres Aktes; in eigenem Abschnitt: Gebet der Vereinigung. Außerdem kommen noch eigens zur Sprache: Tröstungen und Süßigkeiten im Gebete. — Passive Läuterung der beschaulichen Seelen. — Lehren der hl. Theresia über

[1] I. q. 1. a. 5. ad 1.

die Seelenführer. Bei dem hohen Ansehen der hl. Theresia in der hl. Kirche gerade auf dem Gebiete der Mystik ist gewiß ihre Gebetsschule sehr am Platze. Treffend heißt es (S. 90 f.) diesbezüglich: „Mit Ausnahme des hl. Johannes vom Kreuze hat wohl kein Mystiker den Weg zur Beschauung so genau und so deutlich beschrieben und markiert 'wie Theresia. Das eigentümliche Merkmal ihrer Schriften besteht hauptsächlich darin, daß sie nicht nur Aufklärung vermitteln über die Natur und das Wesen des beschaulichen Gebetes, sondern auch über die zur Erlangung der Kontemplationsgnade erforderlichen persönlichen Vorbedingungen; Theresia weist gleichsam mit dem Finger auf den springenden Punkt hin, wo die dem Gebete und der Betrachtung ergebene Seele den ersten entscheidenden Schritt in das Gebiet des beschaulichen Lebens macht. Dank diesem Umstande wählen dann auch alle neueren mystischen Schriftsteller die hl. Theresia von Jesu und den hl. Johannes vom Kreuze zu Führern auf dem Gebiete der Beschauung."

Bei der Frage nach dem Wesen der Beschauung (S. 92 ff.) wird statt einer strengen Begriffsbestimmung vielmehr nach der heil. Theresia eine Beschreibung der Beschauung gegeben, wie sie eine solche anführt in ihrem „Leben" (Kap. 10) und im „Weg der Vollkommenheit" (Kap. 25). An erster Stelle heißt es: „In der Beschauung erhebt sich die Seele über sich selbst, so daß sie ganz außer sich zu sein scheint. Der Wille liebt, das Gedächtnis ist beinahe wie verloren, der Verstand scheint mir untätig zu sein, jedoch verliert er sich nicht, sondern ist nur, wie gesagt, untätig und gleichsam bestürzt über die Menge der Dinge, die er hier gewahrt, weil Gott ihn erkennen läßt, daß er von allem, was die göttliche Majestät ihm vorstellt, nichts begreifen kann." Zur näheren Erklärung wird dann (S. 96 f.) gesagt: „Wenn die hl. Theresia von einem Untätigsein oder Gebundenwerden des Verstandes spricht, so verlangen diese Ausdrücke eine weise Beschränkung durch eine Ergänzung, die zwar von der Heiligen nicht ausdrücklich beigefügt wurde, die sich aber aus dem Zusammenhange von selbst nahelegt. Nicht schlechthin ‚gebunden' (im Texte steht ‚ungebunden', offenbar ein Druckfehler, S. 97, Z. 1. v. o.) ist der Verstand, sondern nur, untätig in Hinsicht auf seine naturhafte, seinem Wesen und seiner Anlage entsprechende Tätigkeit, die besteht im Auffassen, Begriffebilden, Vergleichen, Zusammensetzen, Teilen, Schlüsseziehen. In dieser Hinsicht ist der Verstand gebunden, weil ihm die zu dieser naturgemäßen Tätigkeit erforderlichen Gegenstände infolge jener göttlichen Erhebung entzogen sind. An Stelle derselben stellt nämlich Gott dem Verstande eben durch die genannte Erhebung, besser durch Erleuchtung oder Einstrahlung eines besonderen Lichtes (Kontemplationslicht, vielleicht ein intensiver Grad des Glaubenslichtes), ‚Dinge zum Erkennen vor, die er nicht begreifen kann."

Die Ansicht verschiedener älterer und neuerer Mystiker, welche, gestützt auf diese letztere Äußerung der hl. Theresia, das eigentümliche Wesen der vollkommenen, „übernatürlichen oder eingegossenen Beschauung" in dem Schauen außerordentlicher Dinge oder in der göttlichen Mitteilung verborgener Dinge suchen, wird durchaus abgelehnt. Nach dieser Aufstellung wäre eben die Beschauung gleichbedeutend mit Vision. Diese Ansicht hat aber gar keine Grundlage weder in der wahren Mystik, noch in den Worten der hl. Theresia, daß Gott in der Beschauung Dinge vorstellt, welche der Verstand nicht begreifen kann. Die Heilige sagt vielmehr ausdrücklich, die Erhebung der Seele geschehe „nicht nach Art einer Vision" (Leben a. a. O.). Mittels der übernatürlichen Erleuchtung erkennt der Beschauliche, Gott sei ein über alles natürliche

Begreifen und Verstehen unendlich erhabenes Wesen. Deshalb bezeichnen auch die alten Mystiker dieses Erkennen als ein „Nicht-Erkennen" (vgl. S. 97 ff.). Über die Tätigkeit des Willens bei der Beschauung sagt die hl. Theresia kurz: „Der Wille liebt." Aber dieses Lieben ist ganz anders wie außer der Beschauung; es vollzieht sich nicht als eine vom Menschen hervorgerufene, aus eigener Entschließung hervorgehende Willenstätigkeit, sondern als vom Hl. Geiste ohne eigene Anstrengung und Bemühung hervorgebracht. Die beschauliche Liebe ist dann um so reiner und geistiger und darum desto wirkungsvoller und gnadenreicher, je weniger dabei das sinnliche Begehrungsvermögen mitwirkt.

So ist denn die Beschauung wesentlich himmlischen Ursprunges. Von ihr sagt die hl. Theresia (Weg d. Vollk. a. a. O.): „Was man davon verstehen kann, ist die Einsicht, daß dies ein Gut ist, dessen Besitz man durch alle auf Erden mögliche Mühe nie verdienen könnte. Kurz, es ist eine Gabe des Herrn Himmels und der Erde, der nach Maßgabe seiner Größe ausspendet." Die Beschauung ist demnach durchaus übernatürlich und völlig unverdienbar. Wiederholt schärft deshalb auch die hl. Theresia dem allzu heftigen und ungestümen Verlangen nach der Beschauung gegenüber nachdrücklich die Übung wahrer Demut ein. Diese ist nicht bloß eine notwendige Vorbedingung zur Erlangung der Beschauung, sondern auch das Mittel zur Bewahrung der erlangten Beschauung. Damit sind wir bei der höchst praktischen Frage nach den Vorbedingungen zur Gewinnung dieses kostbaren Schatzes der Beschauung angelangt (vgl. S. 108 ff.) Solche sind der hl. Theresia: zunächst entschlossener Ernst in Erfüllung des göttlichen Willens; dann die Übung des betrachtenden Gebetes. Als letzte und unmittelbare Vorbedingung oder Vorbereitung für die Eingießung des Beschauungslichtes bezeichnet die Heilige das „Gebet der Sammlung". Von diesem Gebete war schon Rede bei der Betrachtung (S. 48 ff.) als vom Bindeglied zwischen Betrachtung und Beschauung (bes. S. 51 ff.). Die hl. Theresia erklärt die genannte Gebetsweise (Weg, Kap. 28) etwas näher: „Der hl. Augustin sagt, er habe Gott an vielen Orten gesucht und Ihn endlich in seinem eigenen Innern gefunden. . . . Wie leise die Seele auch reden mag, so ist Gott ihr nahe und hört sie. Auch keiner Flügel bedarf sie, um Ihn zu suchen; sie braucht Ihn nur einsam in ihrem Innern anzuschauen und soll ja einen so guten Gast nicht als Fremden betrachten, sondern in großer Demut mit Ihm wie mit ihrem Vater reden. Sie soll Ihm ihre Nöten vortragen, Ihn um Hilfe bitten und in aller Wahrheit erkennen, daß sie nicht wert ist, Seine Tochter zu sein. Hütet euch aber auch vor einer gewissen Scheu, die manche an sich haben und für Demut halten. Nicht das ist Demut, daß ihr eine vom Könige dargebotene Gnade zurückweist, sondern das, daß ihr erkennt, wie unverdient euch dieselbe erteilt werde, und daß ihr in dieser Erkenntnis sie annehmt und euch darüber freut. Fürwahr, das wäre mir die rechte Demut, wenn ich den Gebieter des Himmels und der Erde . . . in meinem Hause beherbergte, Ihm aber aus Demut keine Antwort geben, nicht bei Ihm bleiben und Sein Geschenk nicht annehmen wollte! . . . Einer solchen Art von Demut sollt ihr euch, m. T., nicht befleißen. Gehet vielmehr mit diesem himmlischem Könige um wie mit eurem Vater oder Bruder oder Bräutigam, bald in dieser bald in anderer Weise."

In der neuen deutschen Ausgabe der Schriften der hl. Theresia (3. Bd. „Weg der Vollkommenheit" 1907. Regensburg, Pustet) wird dazu (S. 189) folgende Anmerkung gemacht: „Um die Lehre der Heiligen recht zu verstehen, muß man zwei Arten von Sammlung unterscheiden: eine natürliche, zu der wir durch eigenes Bemühen gelangen können, und eine

übernatürliche, die nicht von unserem eigenen Fleiße, sondern von einer außerordentlich eingegossenen Gnade abhängt. Von ersterer ist in dieser Abhandlung ausführlich die Rede; die letztere erklärt die Heilige in einem ihrer geistlichen Berichte (in dieser Ausgabe im 8.) und in der „Seelenburg" (4. Wohnung, 3. Hauptst.)." In der Gebetsschule wird eigens von der übernatürlichen Sammlung gehandelt (S. 114 ff.). Wiederholt wird dieses Gebet auch Gebet der Ruhe genannt (z. B. S. 114, S. 123, S. 129, S. 133). Die hl. Theresia unterscheidet aber in der „Seelenburg" (4. Bd. 1. Teil) beide. Nach dem Gebet der Ruhe (geistige Süßigkeiten; 4. Wohnung, 2. Hauptst.) fügt sie das Gebet der Sammlung ein und spricht dann von den Wirkungen des Gebetes der Ruhe (3. Hauptst.), welche in der Gebetsschule (S. 121 ff.) als Wirkungen des Gebetes der Sammlung angeführt werden. Vom Gebete der Ruhe sagt die Heilige (a. a. O. S. 79 ff.) u. a.: „Kaum ist jenes himmlische Wasser aus der genannten Quelle (Gott) in der Tiefe unserer Seele hervorgebrochen, so erweitert und erfüllt es unser ganzes Inneres und verschafft der Seele unaussprechliche Güter, so daß diese selbst nicht begreifen kann, was ihr da gegeben wird. . . . Durch alle möglichen Anstrengungen könnten wir so etwas nicht in uns bewirken, und eben daraus ersieht man, daß diese Münze nicht aus unserem Metalle, sondern aus dem reinsten Golde der göttlichen Weisheit geprägt ist. In diesem Zustande sind meines Erachtens die Seelenkräfte noch nicht (mit Gott) vereinigt, sondern nur vertieft (in Ihn) und wie verwundert über das, was sie gewahren . . . Der Wille muß hier wohl, wie mir scheint, einigermaßen mit dem Willen Gottes vereinigt sein. (Anm. des Herausg. S. 81: Der Leser beachte, daß hier von einer mystischen Vereinigung, wenn auch nur unvollkommenen, die Rede ist.) Aus den Wirkungen aber und aus den Werken, die auf dieses Gebet der Ruhe folgen, erkennt man dessen Echtheit, einen besseren Probierstein, als diesen, gibt es nicht."

Nach Erklärung des Gebetes der Sammlung heißt es (a. a. O. S. 91): „Dieses Gebet steht viel niederer, als das Gebet der geistigen Süßigkeiten (d. i. der Ruhe), die, wie ich sagte, von Gott kommen; es ist nur der Anfang, von welchem man dahin gelangt, und man darf dabei weder die Betrachtung, noch die Tätigkeit des Verstandes aufgeben." Kurz vorher (S. 90) war gesagt, die Seele möge ohne alle Gewalt und ohne alles Geräusch das Nachdenken einhalten, nicht aber den Verstand oder das Denkvermögen aufzuheben suchen; vielmehr sei es gut, daß sie sich erinnere, sie stehe vor Gott, und bedenke, wer dieser Gott ist. In diesem Zustande aber komme es dennoch oft vor, daß die Seele ohne Denken sei, allerdings immer nur auf kurze Zeit; wenn nämlich Gott dem Verstand ein Licht verleiht, welches alles, was wir (durch natürliches Erkennen) erreichen können, so weit übertrifft, daß er von Staunen hingerissen und ohne zu wissen wie, viel besser unterrichtet wird, als durch alle Anstrengungen, die ihn nur noch mehr verwirren. Die hl. Theresia hält offenbar das Gebet der übernatürlichen Sammlung und um so mehr das Gebet der Ruhe für ein beschauliches. Das Bindeglied zwischen Betrachtung und Beschauung bildet das Gebet der natürlichen Sammlung. So verstehen die Heilige auch die beiden Kirchenlehrer St. Franz Sales (Theotimus, 6. Buch, 7. u. ff. Kap.) und St. Alphons Liguori (Praxis Confessarii, nr. 127 sqq. seu alias: Appendix I. De Directione animarum spirituali, nr. 7 sqq.). Der hl. Alphons sagt (a. a. O. nr. 133 f.) ausdrücklich: „Primus gradus contemplationis est recollectio supernaturalis . . . Secundus gradus est quietis."

Die Gebetsschule geht dann über zu den Wirkungen der Beschauung (S. 134 ff.). Die innerlich innerste Erfahrung der kontemplativen Gottvereinigung muß ihre Bestätigung finden durch eine weit sichere und ganz untrügliche Erfahrung: durch den Fortschritt in den Tugenden. Der beste Prüfstein für die Echtheit der Beschauung ist: Nächstenliebe und Demut. Wiederholt schärft die hl. Theresia diese Wahrheit ein (S. 139 ff.). Als weitere Frucht der Beschauung nennt die Heilige: kindliche Gottesfurcht und das Verlangen nach der seligen Anschauung Gottes (S. 142 ff.). Ziel wie des Gnadenlebens überhaupt so auch der Beschauung ist Losschälung des Menschen von allen selbstsüchtigen und deshalb gottwidrigen Bestrebungen und völlige Hingabe an Gott in Erfüllung seines heiligsten Willens. Aber bei der Beschauung muß sich das Anstreben dieses Lebenszieles gemäß der tieferen Wirksamkeit der übernatürlichen Lebenskräfte weit entschiedener und eifriger kundgeben. Denn Gott gibt ja gerade die Gabe der Beschauung als besonders wirksames Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit. Weiter beantwortet die hl. Theresia auch die Frage nach der Dauer der Beschauung (S. 148 ff). Da nun (S. 148) wird daran erinnert, „daß die Beschauung unter die sog. Charismen zu rechnen ist d. h. zu jenen übernatürlichen Gnaden, die den Charakter des Außerordentlichen an sich tragen". Sollen hier unter Charismen die sog. gratiae gratis datae verstanden sein, so ist zu bemerken, daß zu diesen keineswegs alle jene übernatürlichen Gnaden zu rechnen sind, welche den Charakter des Außerordentlichen an sich tragen. Doch verweisen wir darüber näher auf die Besprechung der 4. Schrift. Selbst von der vollkommenen Beschauung sagt die hl. Theresia, daß sie in ununterbrochener Folge nie lange dauern kann, höchstens eine Viertelstunde. Doch bleibt dann der Wille gewöhnlich an Gott gekettet, in Gott versenkt, von Bewunderung und heiliger Ergriffenheit durchdrungen (S. 150).

Es tritt auch der Fall ein, daß die Beschauung eine kürzere oder längere Unterbrechung erleidet. Der Beschauliche gerät oft in eine Seelenverfassung, als ob er noch nie zur Beschauung gelangt wäre. Alsdann bedarf nach dem Rate der Heiligen die Seele der Unterstützung des Verstandes, d. h. des nachdenkenden Betrachtens, um den Willen entflammen zu können (S. 151.) Aber diese Betrachtung der beschaulichen Seelen ist doch meist ganz verschieden von der gewöhnlichen verstandesmäßigen Betrachtung; die Arbeitsleistung des Verstandes besteht da nur in einem mühelosen, einfachen Vorstellen eines den Willen ergreifenden Gegenstandes (S. 153 f.). Gleichwohl kann es auch vorkommen, daß die beschauliche Seele nach Art jener Seelen betrachten muß, welche noch nie zum beschaulichen Gebete Zutritt hatten. Diese Bemerkung der hl. Theresia rechnet mit der Tatsache, daß gerade beschauliche Seelen bisweilen in einen Zustand großer innerer Trockenheit hinsichtlich geistlicher Dinge geraten und große Mühe haben, um den Glaubenswahrheiten irgend eine Aufmerksamkeit zu widmen. Gleiche Anschauung über diesen Punkt hat auch der hl. Johannes vom Kreuze. Derselbe macht diese Rückkehr zur Betrachtung des Lebens und Leidens Christi hauptsächlich jenen Seelen zur Pflicht, welche eben anfangen, die Beschauung (im Texte, S. 155, steht irrtümlich „Betrachtung") zu üben, da diese Gnade in ihnen noch einen mehr schwankenden, unbeständigen Charakter hat und die Seelen nicht lange in diesem ihnen bisher fremden Kreise verweilen können.

Von den Tröstungen im Gebete (S. 157 ff.) unterscheidet die hl. Theresia besonders zwei Arten: Freuden (Erquickungen) und Süßigkeiten. Die ersten haben in unserer Natur ihren Ursprung und enden in Gott; die anderen dagegen haben ihren Ursprung in Gott, werden jedoch

auch von unserer Natur empfunden (vgl. Seelenburg, 4. Wohn. 1. u. ff. Hptst.). Letztere kommen im Gebete der Ruhe vor. Die Wirkung dieser geistigen, unmittelbar von Gott kommenden Freude ist eine freudige Begeisterung für den Dienst Gottes, ein gewisser seelischer Aufschwung und entschiedener Eifer zur Tugendübung, ein Gefühl übernatürlicher Vollkraft, die vor Schwierigkeiten nicht zurückschreckt. Die Mitteilung dieser geistigen Süßigkeiten geschieht im höchsten Frieden, in Ruhe und Wonne, im Innersten der Seele. Wohl zu beachten aber ist, was die Heilige immer wieder betont, daß solche Süßigkeiten keineswegs ein Gradmesser der größeren oder geringeren göttlichen Liebe oder Vollkommenheit sind. Dieselben sind nur ein Hilfs- oder Aneiferungsmittel zum Streben nach Vollkommenheit und je entschiedener sie den Willen anregen, dieses Ziel zu verfolgen, desto mehr Wert haben sie. Ausdrücklich sagt die Heilige (a. a. O. S. 70): „Die Liebe besteht nämlich nicht in wonnigen Gefühlen der Andacht, sondern in dem festen Entschlusse, in allen Stücken Gott gefallen zu wollen, sowie darin, daß wir uns nach Möglichkeit vor jeder Beleidigung Gottes hüten, und daß wir Ihn um stete Vermehrung der Ehre und Verherrlichung Seines Sohnes und um immer größere Ausbreitung der katholischen Kirche bitten. Dies sind die Zeichen der Liebe."

Einen weiteren Schritt zum Gipfel der Beschauung bedeutet das Gebet der Vereinigung (S. 164 ff.). Die hl. Theresia beschreibt dasselbe näher in ihrem „Leben", im 8. Berichte über ihr inneres Leben und in der „Seelenburg". Die kurzen Umrisse, welche die Heilige von diesem Gebete gibt, lassen vor allem wenigstens soviel erkennen, daß es ein höherer Grad der Beschauung ist. Denn es gibt nur eine Art von Beschauung, welche freilich stufenweise vervollkommnet werden kann. Die vollere Einstrahlung des übernatürlichen Beschauungslichtes hebt nun im Gebete der Vereinigung die Selbsttätigkeit der Seele zeitweise mehr auf. Der Geist erscheint wie gebannt. Der Verstand gerät in eine Art von Entzückung. Selbst der Leib kann sich dem Einflusse dieser übernatürlichen Gnade nicht entziehen. Die geistigen Vermögen sind ganz in Gott versenkt, so daß den niederen Vermögen genommen ist sich zu betätigen, und der Leib ganz ohnmächtig oder erstorben zu sein scheint. Die längste Zeit aber, in welcher alle Seelenkräfte gebunden sind, ist sehr kurz. Hält dieser Zustand eine halbe Stunde an, so ist es schon viel. Am längsten bleibt hier der Wille gefesselt; die anderen Vermögen fangen bald wieder an unruhig zu werden, können jedoch vom Willen wieder zum Stillstand gebracht werden. So können denn im steten Wechsel zwischen Hemmung und Tätigsein der Seelenkräfte einige Stunden des Gebetes vorübergehen (vgl. Leben, Kap. 18). Sehr ausführlich beschreibt die Heilige die Wirkungen dieses hohen Gebetes. Die Tugenden wachsen noch weit mehr als auf den vorhergehenden Stufen der Beschauung, insbesondere Demut und Nächstenliebe, glühender, ganz uneigennütziger Seeleneifer. Zudem ist auch ein großes Verlangen nach Leiden diesem Gebete eigentümlich (vgl. Seelenburg, 5. Wohnung). Weil die Gebetsschule mehr praktischen Zwecken und Bedürfnissen dienen soll, so kommen die ungewöhnlichen, auffälligen und ganz außerordentlichen, mystischen Zustände nicht mehr zur Sprache. Übrigens kann sich ja auch „das Reich Gottes" in der begnadeten Seele zur höchstmöglichen Vollkommenheit entfalten ohne jene ganz außergewöhnlichen Wirkungen zu zeigen, wie sie z. B. die hl. Theresia in sich erfuhr.

Zu den dunkelsten und geheimnisvollsten Erscheinungen des beschaulichen Lebens gehört die sogenannte passive Läuterung der beschaulichen Seelen (S. 176 ff.). Im Unterschiede von der aktiven,

selbsttätigen Reinigung, von der Arbeit der Selbstüberwindung und Selbstzucht, versteht man unter der leidenden Reinigung im weiteren Sinne die Reinigung von den ungeordneten Neigungen und Leidenschaften mittels der mannigfachen Leiden des Lebens, der körperlichen oder seelischen, sei es, daß sie herrühren von den Geschöpfen oder von der eigenen Gebrechlichkeit. Ganz im engen Sinne aber wird der Ausdruck „passive Läuterung" gebraucht, um damit eine unmittelbar durch ein besonderes Eingreifen Gottes verhängte Art von Seelenleiden zu bezeichnen, der die beschaulichen Seelen unterworfen werden. Um das Übel des geistlichen Stolzes zu unterdrücken oder hintanzuhalten, versetzt Gott die Anfänger des beschaulichen Gebetes kürzer oder länger in einen Zustand innerer Trockenheit und Trostlosigkeit, einer quälenden Erkaltung des Eifers, eines empfindlich fühlbaren Widerwillens gegen alle Beschäftigung mit Gott, einer trägen Unaufgelegtheit zur Tugendübung. So will Gott sie demütig, dankbar, ergeben in den göttlichen Willen machen. Weit dunkler und geheimnisvoller aber gestaltet sich die passive Läuterung in den höheren Gebetsstufen. Da gibt es z. B. Stichelreden und Verleumdungen allerlei Art von seiten der Leute, mit denen man umgeht. Aber diese Reden stärken viel mehr die Seele, als daß sie dieselbe entmutigten; weil der Weg der Leiden ihr erfahrungsgemäß großen Gewinn bringt. Überdies wird die Seele heimgesucht von sehr schweren, schmerzvollen Krankheiten. Dazu kommen die noch weit heftigeren inneren Leiden (vgl. Seelenburg, 6. Wohnung, 1. Hptst.). Mit der Schilderung der hl. Theresia deckt sich inhaltlich ganz die des hl. Johannes vom Kreuze in seinem Buche: „Dunkle Nacht der Seele." Den ausschlaggebenden Beweis für die göttliche Ursächlichkeit der geschilderten passiven Reinigung erbringen deren Wirkungen, besonders die überaus gründliche Demut.

Die dem Gebete ergebenen Seelen bedürfen nun nicht bloß auf den höheren Stufen des geistlichen Lebens, sondern nach den Anschauungen der hl. Theresia auch schon in dessen Anfängen der kundigen und kraftvollen Leitung eines geistlichen Lehrmeisters. Darum bringt die Gebetsschule zum Schlusse recht passend die Lehren der hl. Theresia über die Seelenführer (S. 194 ff.). Einen Seelenführer hielt sie auf dem Wege der Frömmigkeit für durchaus notwendig. Auf die eigene Einsicht und das eigene Urteil sich zu verlassen, das sah die Heilige als den Anfang zur Selbsttäuschung und zur völligen Abirrung von den Wegen des Heils an. Sie war fest überzeugt, daß der geistliche Fortschritt einer Seele von der Unterwürfigkeit unter die Leitung eines geistlichen Lehrmeisters bedingt sei. Von einem tüchtigen Seelenführer fordert sie verschiedene Eigenschaften, welche in unserem trefflichen Büchlein etwas näher nach den Worten der Heiligen ausgeführt werden. Kurz verlangt sie von einem solchen, daß er nicht geschmeidig und allzu nachgiebig, sondern abgetötet, wirklich gelehrt und erfahren sei.

Das zweite Büchlein „Mystisches Gnadenleben" ist gewissermaßen Fortsetzung des bereits in 4. Auflage erschienenen Buches von demselben Verfasser im gleichen Verlage: „Der Kampf um das höchste Gut, Anleitung zur christlichen Vollkommenheit inmitten der Welt." Zunächst wendet sich „Mystisches Gnadenleben" an die geistlichen Leiter innerlicher Seelen oder an solche, welche sich auf ein solches Amt vorbereiten wollen; sodann an solche Seelen, welche ernstlich nach der innigsten Vereinigung mit Gott und nach vollkommenster Hingabe an die göttliche Vorsehung streben. Diesen Seelen sind möglichst kurze, praktische mystische Anleitungen sehr anzuraten; damit sie stets leicht feststellen können, ob sie auf dem richtigen Wege sind, sowie auch schnell zu unter-

scheiden wissen das Wesentliche vom Unwesentlichen, das wirklich Göttliche von dem Eigenen und dem Satanischen. Die Kenntnis des echten mystischen Gnadenlebens befähigt aber auch den Seelenführer, leicht herauszufinden, ob ein Beichtkind sich selber täuscht oder gar ihn zu täuschen sucht. Die Abhandlung zerfällt in 2 Abschnitte. Der erste behandelt: Vorbedingungen, Baumaterial u. dgl. zum Aufbau des mystischen Gnadenlebens; der zweite: Das stufenweise Aufsteigen zum Gipfel desselben. Der erste zählt 9, der zweite 7 Kapitel. Gegenstand des 1. Kapitels ist: „Die mystische christliche Vollkommenheit, der Gipfel des irdischen Gnadenstandes" (S. 9 ff.). Zweierlei christliche Vollkommenheit wird da unterschieden. Die eine wird gefaßt als die möglichst innige Vereinigung mit Gott und die dazu notwendige möglichst vollkommene Verähnlichung mit Gott, insbesondere mit dem menschgewordenen Gottessohne. Diese wird die gewöhnliche christliche Vollkommenheit genannt. Außer dieser soll es dann noch eine andere außergewöhnliche, sogenannte mystische christliche Vollkommenheit geben. Von dieser heißt es (S. 12): „Aus den nach Vollkommenheit strebenden Katholiken wählt der allwissende Gott in Seinem unerforschlichen Ratschlusse eine verhältnismäßig kleine Schar außergewöhnlich eifriger Seelen aus, welche Er aus reiner Liebe, unverdient, zu einer mehr als gewöhnlichen christlichen Vollkommenheit führen will; welche Er durch außergewöhnliche Gnaden schneller als andere mit Sich verähnlichen und schon auf Erden inniger als andere mit Sich vereinigen will. Zu diesem Zwecke und in dem Grade, als Verähnlichung und Vereinigung vorwärts schreiten, unterhält der Allerhöchste mit diesen Seelen schon auf Erden einen immer klarer und inniger werdenden, außergewöhnlichen, sogen. mystischen Verkehr, und führt sie so stetig höher, eventuell bis zur mystischen Einheit mit Sich." Dann ist beigefügt: „Für solche Seelen und ihre Führer ist dieses Buch geschrieben."

Demgegenüber nun ist wohl zu beachten, daß die christliche Vollkommenheit an sich nur eine ist (vgl. S. Thom. S. Theol. 2. 2. qu. 184. a. 1. sq.). Die Vollkommenheit richtet sich nämlich einzig und allein nach der Größe der Liebe Gottes. Diese ist am vollkommensten, wenn sie immer aktuell mit Gott sich beschäftigt, was freilich hienieden nicht möglich ist. Der gewöhnliche Christ zeigt die Liebe darin, daß er alles meidet, was mit ihr unvereinbar ist, also die schwere Sünde. Vollkommen aber ist diese Liebe, wenn auch alles vermieden wird, was den Menschen hindern könnte, daß seine Seele sich gänzlich Gott hingibt; und darin besteht die christliche Vollkommenheit. Diese dann ist um so größer, je vollkommener die Liebe ist. Ist die Mystik auch eine durchaus unverdiente Gnade, so wird sie wesentlich doch nur mitgeteilt zur Vollendung der Liebeseinigung mit Gott. Der Überlieferung gemäß ward sie stets wesentlich aufgefaßt als Folge, Vollendung und Krone der Aszese (vgl. näher die 3. Schrift) Nach den oben angeführten Worten aber wäre die Mystik etwas ganz Absonderliches, ja geradezu Wunderbares. Damit stimmt auch die (S. 14) gegebene Definition: „Unter christlicher Mystik ist das außergewöhnliche Gnadenleben zu verstehen, welches mancher der nach christlicher Vollkommenheit strebenden Seelen durch ein außergewöhnliches, persönliches, der Seele jedesmal zum Bewußtsein kommendes Eingreifen Gottes zuteil wird, um sie schon auf Erden zu einer mehr als gewöhnlichen Verähnlichung und Vereinigung mit Gott zu führen."

Darnach ist es nicht zu verwundern, daß im 2. Kapitel nur „das Streben nach der gewöhnlichen christlichen Vollkommenheit" befürwortet wird. Dazu wird dann eine kurze Anleitung, insbesondere auch

über das innere Gebet gegeben (S. 14 ff.), welche manche gute Winke bietet. Die Beschauung (S. 22) wird als erworbene und eingegossene unterschieden. Die Gebetsschule läßt nur eine Art von Beschauung zu (vgl. noch näher die 3. und 4. Schrift). „Das Streben nach der mystischen christlichen Vollkommenheit" wird im 3. Kapitel (S. 22 ff.) im allgemeinen, wenigstens direkt genommen, als nutzlos und verkehrt bezeichnet. „Ob irgend eine Seele einige Hoffnung nach diesem reinen Geschenke göttlicher Liebe hegen darf, ob sie bejahenden Falles entsprechende Akte der Sehnsucht erwecken und Bitten an Gott richten darf, hängt von ihrem Seelenzustand und der inneren göttlichen Führung ab" (S. 23). „Diejenigen Seelen, welche noch keine mystische Gnade erhalten haben, dürfen trotz ihrer großen Sehnsucht nach dem Heilande sich nicht nach persönlichen mystischen Erlebnissen sehnen, sie dürfen also nicht aus sich das mystische Gebiet betreten wollen" (S. 25 f.).

Wie enge die Grenzen der Mystik gezogen sind, lehrt auch das 4. Kapitel: „Das Prinzip und die Begleiterscheinungen des mystischen Verkehrs mit Gott" (S. 27 ff.). „Das Prinzip und das Wesentliche der mystischen Gnaden besteht nun darin, daß der in der Seele stets anwesende Gott Sich der von Ihm bewohnten Seele geistig so vergegenwärtigt, daß die Seele ihren Gott tatsächlich geistig findet, und zwar nicht etwa nur durch den lebendigen Glauben an Seine Allgegenwart, sondern durch eine jedesmalige, unbedingt sichere Erfahrung" (S. 27). „Wenn Gott Sich einer von Ihm bewohnten Seele so vergegenwärtigen will, daß sie Ihn finde, Ihn verstehe, mit Ihm verkehren könne, so hat Er dabei immer nur die Absicht, die Ehre Gottes und das Heil der Seelen zu fördern, insbesondere die so heimgesuchte Seele zu vervollkommnen. Zu dem Ende belehrt und stärkt Er jedesmal diese Seele in entsprechender Weise. . . Im mystischen Leben unterscheidet man hauptsächlich sechs verschiedene Mittel, wodurch Gott in außergewöhnlicher Weise die Seelen belehrt" (S. 28). Diese Mittel sind die körperlichen, imaginativen und intellektuellen Ansprachen und Visionen. „Die körperlichen und imaginativen Ansprachen und Visionen und die später noch zu besprechenden Ekstasen und Verzückungen, welche alle teils Mittel, teils Folgezustände der mystischen Heimsuchungen sind, werden Begleiterscheinungen des mystischen Verkehrs genannt. Sie gehören nicht zum Wesen des mystischen Gnadenlebens . . . Man sollte daher auf die Begleiterscheinungen keinen so großen Wert legen, wie dieses vielfach geschieht. . . . Die intellektuellen Ansprachen und Visionen Gottes gehören dagegen zum Wesen des mystischen Gnadenlebens, weil man bei diesen rein geistigen Vorkommnissen Gott direkt geistig findet und so mit Ihm verkehrt. Die Zunahme des mystischen Gnadenlebens besteht darin, daß Gott Sich erstens von der Seele immer häufi er finden läßt und zweitens mit ihr immer klarer und inniger verkehrt, denn das Ziel des mystischen Gnadenlebens ist ja die möglichst innige, liebevolle Vereinigung der Seele mit Gott" (S. 29 f.).

Ganz bestimmt werden hier die intellektuellen Ansprachen und Visionen zum Wesen des mystischen Gnadenlebens gerechnet. Damit ist für dieses deutlich ein wunderbarer Charakter gefordert. Dem widerspricht aber geradezu die hl. Theresia, wie schon bei der Gebetsschule angedeutet wurde. Wohlgemerkt noch, was zum Wesen der Mystik gehört, muß sich in allen mystischen Zuständen vorfinden. Die hl. Theresia nun sagt ausdrücklich: „Es begegnete mir nämlich, wenn ich mir Christum als in mir gegenwärtig vorstellte und so mich in dessen Nähe versetzte, und bisweilen auch unter der Lesung, daß mich plötzlich ein Gefühl der Gegenwart Gottes überkam, so zwar, daß ich ganz und gar nicht

zweifeln konnte, Er sei in mir, oder ich sei ganz in Ihn versenkt. Dies war jedoch keine Art von Vision, sondern das, was man, wie ich glaube, mystische Theologie (Gebet der Vereinigung, vgl. 18. Kap.) nennt" (Leben, Kap. 10). Darauf folgen dann die Worte, die in der Gebetsschule beim Wesen der Beschauung angeführt wurden. Von den intellektuellen Ansprachen und Visionen sagt die Heilige, daß sie etwas ganz anderes sind, als das Gefühl der Gegenwart Gottes in der Beschauung aus deren Wirkungen (a. a. O. Kap. 27). Da heißt es u. a.: „Diese Vision ist nicht wie eine gewisse Gegenwart Gottes, welche besonders jene, denen das Gebet der Vereinigung und der Ruhe gegeben ist, oftmals fühlen. Dort finden wir nämlich, wie es scheint, sobald wir zu beten beginnen, denjenigen, mit dem wir reden wollen. Wir meinen es zu erkennen, daß Gott uns hört, und zwar, aus den Wirkungen und den geistigen Gefühlen, die wir wahrnehmen, als da sind: die Gefühle einer glühenden Liebe, eines starken Glaubens, mit süßer Wonne verbundene Entschlüsse. Es ist dies zwar eine große Gnade von Gott, und wem sie gegeben ist, der schätze sie hoch, weil sie eine sehr erhabene Stufe des Gebetes ist; allein sie ist noch keine Vision. Man nimmt diese Gegenwart Gottes nur aus den Wirkungen wahr, welche sie, wie gesagt, in der Seele hervorbringt und wodurch Seine Majestät Sich ihr fühlbar machen will. Hier aber, in besagter (Verstandes-) Vision, erkennt man klar, daß Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau, gegenwärtig ist. In jenem anderen Gebete offenbaren sich nur gewisse Einflüsse der Gottheit; hier aber erkennt man nebstdem, daß auch die allerheiligste Menschheit bei uns ist und uns Gnaden erweisen will." Wiederholt schon wurde in unserem Jahrbuche (XXIII, S. 343 ff.; XXV, S. 116 f. u. S. 221 ff.) auf die allzugroße Einschränkung der Mystik als der alten Überlieferung widersprechend hingewiesen (vgl. auch die oben angeführte 3. u. 4. Schrift).

Zunächst werden nun die äußeren Begleiterscheinungen des mystischen Lebens beschrieben, und zwar im 5. Kapitel (S. 31 ff.): „Durch die äußeren Sinne wahrnehmbare Visionen und Ansprachen." Es werden kurz die verschiedenen Arten angeführt und erklärt. Ganz richtig wird (S. 34) bemerkt: „Es kommt nicht darauf an, wie die Gnade (der körperlichen Visionen und Ansprachen) mitgeteilt wurde, sondern darauf, ob die Vision und Ansprache von Gott und einem guten Geiste herrührte und besonders darauf, was Gott der Seele mitteilen und mit der Heimsuchung beabsichtigen wollte." Das 6. Kapitel (S. 35 ff.) bespricht: „Durch die Phantasie wahrnehmbare Ansprachen und Visionen. Die Privatoffenbarungen." Die imaginativen (imaginären) Ansprachen werden näher als die successiven (aufeinander folgenden) formalen und wesentlichen unterschieden. Zur größeren Belehrung einer Seele wendet Gott gerne eine imaginative Vision an. Solcher gibt es 2 Arten: Durch die ersten mehr oder weniger glänzenden Phantasiebilder will Gott die Begnadeten für überstandene Leiden trösten oder für zukünftige Leiden stärken. Bei der zweiten Art ist die Tatsache des gegenseitigen Verkehrs die Hauptsache, und das Bild ist nur gleichsam der Widerschein dieses Verkehrs im Spiegel der Phantasie. Recht praktisch wird die Mahnung gegeben (S. 42): „Die Seele muß sich vor, während und nach diesen imaginativen Gnaden äußerst zurückhaltend und vorsichtig verhalten, damit sie vom Satan nicht getäuscht wird und sich nicht selbst täuscht." Eine Folge göttlicher Heimsuchungen sind: „Die gewöhnlichen Ekstasen und die Verzückungen." Von diesen handelt das 7. Kapitel (S. 43 ff.). „Die Ekstase ist eine so starke geistige Erregung der Seele, daß dadurch die äußeren und innere Sinne des Menschen bis zu einem gewissen Grade gebunden werden. . . Die Verzückung ist eine besondere

Form der Ekstase . . . und wird von Gott jedesmal direkt bewirkt" (S. 44 f.). Die mancherlei äußeren Wirkungen beider werden kurz erläutert (S. 45). Von den echten, von Gott herrührenden Ekstasen werden die falschen, vom Satan oder der eigenen Natur bewirkten, unterschieden (S. 46 f.). Auch wird das Verhalten gegenüber den Ekstasen angegeben (S. 47 f.).

Sehr wichtig im geistlichen Leben ist es, zu kennen: „Die Einwirkungen der bösen Geister auf unsere äußeren Sinne und unsere Phantasie, und die deshalb notwendige Unterscheidung der Geister. Die Selbsttäuschungen." Davon ist näher Rede im 8. Kapitel (S. 48 ff.). Zur Ergänzung gelegentlicher diesbezüglicher Bemerkungen werden die Hauptmerkmale des Einwirkens der verschiedenen Geister kurz zusammengestellt (S. 50 ff.). Die guten Geister (Gott, Engel und Heilige) bewirken in unserem Geiste Klarheit, in unserem Herzen Frieden und deshalb in unserem Willen Kraft und Entschiedenheit. Die Anregungen der bösen Geister lassen meist den Verstand unbefriedigt, das Herz kalt, den Willen schwach. Von der verkehrten Natur her neigen die Menschen mehr oder weniger zu all dem, was dem Eigendünkel und falscher Eigenliebe schmeichelt. Daher kommen auch im mystischen Leben so gar viele Selbsttäuschungen vor. Satan liebt es, diese zu benutzen und zu ergänzen, um die Menschen desto sicherer irre zu führen. Darum ist dem Beichtvater mystiche Schulung und stets kluge Vorsicht notwendig. Zum Schlusse des 1. Abschnittes behandelt das 9. Kapitel (S. 56 ff.): „Die intellektuellen Visionen und Ansprachen." Gott verkehrt als reiner Geist am liebsten mit den Seelen in geistiger Weise. Dieser Verkehr kommt, wie bereits im 4. Kapitel gesagt worden, zustande mittelst intellektueller Ansprachen und Visionen, welche zum Wesen des mystischen Gnadenlebens (S. 30) gehören sollen. Dem widerspricht aber auch geradezu, wenn es (S. 56) heißt: „Dieser rein geistige Verkehr findet nur auf den beiden obersten Stufen des mystischen Gnadenlebens statt, weil dazu nur diejenigen Seelen befähigt sind, welche in der akzidentellen Umgestaltung in das Ebenbild Gottes schon weit vorgeschritten sind." Durch den himmlischen Verkehr erhält die Seele einen sehr eindrucksvollen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit. „Immer klarer und tiefer gestalten sich diese geistigen Heimsuchungen Gottes. Je tiefer der göttliche Geist den menschlichen Geist durchstrahlt, desto tiefer schaut auch dieser umgekehrt in die Gottheit und gewinnt dadurch einen stets höheren Begriff von der Unermeßlichkeit Gottes" (S. 59). „Die Seele ist bei diesem göttlichen Verkehre bestrebt, alles in Vereinigung mit dem Hl. Geiste zu tun, dessen inneren beständigen Einfluß sie bemerkt, so oft sie an Ihn denkt. Ist die Seele auf die höchste Stufe des mystischen Gnadenlebens gelangt, dann bildet der intellektuelle Verkehr mit Gott bei allen besonderen Mitteilungen desselben die Regel; denn dieser intellektuelle Verkehr gehört zum Wesen des mystischen Umganges mit Gott, zum Leben der innigsten Vereinigung mit Ihm" (S. 60). Demnach fände sich das Wesen der Mystik sogar nur auf der höchsten Stufe (!).

Wir kommen nun zum zweiten Abschnitt: „Das stufenweise Aufsteigen zum Gipfel des mystischen Gnadenlebens" in 7. Kapiteln in fortlaufender Reihe. Das 10. Kapitel (S. 62 ff.) erläutert: „Die Einführung der Seele in das mystische Gebiet." Seelen, welche durch Kampf gegen die Sünde und durch Übung der Tugend jahrelang eifrig nach christlicher Vollkommenheit gestrebt haben, sind im allgemeinen zum Eintritt in das mystische Gebiet genügend vorbereitet. Aber die Erteilung der mystischen Gnaden ist nicht bestimmt an die Erfüllung gewisser Bed ingungen geknüpft. „Wenn Gott mit einer bestimmten

Seele in nähere Beziehung treten will, so flößt Er dieser Seele eine stille, friedliche, andauernde Sehnsucht nach Ihm ein, damit sie sich ganz Seiner inneren Leitung überlasse und an Seiner Hand mit Aufbietung ihrer geistigen und körperlichen Kräfte immer mehr lebe für Ihn. . . . Befindet sich eine Seele in dieser Verfassung und stehen keine besonderen Hindernisse im Wege, so wird die Seele so allmählich aus dem gewöhnlichen in das mystische Gebiet hinübergeleitet, daß sie die Tatsache dieses Überganges oft gar nicht merkt" (S. 63 f.). Im 4. Kapitel wurden schon die sechs aufeinanderfolgenden Stufen dieses mystischen Gnadenlebens aufgezählt. Einzeln werden sie jetzt in nachstehenden Kapiteln beschrieben.

Die erste Stufe kommt im 11. Kapitel (S. 66 ff.) zur Sprache: „Die Sammlung des Geistes und die Ruhe des Herzens in Gott." Die nähere Beziehung Gottes zur Seele wird eingeleitet durch höhere und stetig zunehmende Verleihung der Gaben des Hl. Geistes. Mit Recht wird betont, daß es ohne eine gediegene Aszese keine echte Mystik gibt. Die Betrachtung geht nicht durch eigene Bemühung, sondern durch besonderes Eingreifen Gottes über in das Gebet der mystischen Sammlung des Geistes in Gott. Will der Hl. Geist bei den Heimsuchungen vor allem das Herz zur Liebe anregen, dann entsteht das Gebet der mystischen Ruhe des Herzens in Gott: Diese beiden Gnaden bilden die erste Stufe des mystischen Gnadenlebens und werden auch eingegossene Beschauung genannt. Diese wird etwas näher beschrieben und von der sogenannten erworbenen unterschieden (S. 69 ff. vgl. auch 2. Kap. Nr. 7). Das 12. Kapitel (S. 74 ff.) behandelt: „Die Zubereitungen der Seele für die mystische Vereinigung mit dem Heilande." Diese Zubereitungen d. i. die sogenannten aktiven und passiven Reinigungen werden eingehender beschrieben. „Verhältnismäßig wenige harren aus und fassen auf der zweiten Stufe festen Fuß. Das sind die hochherzigen Seelen, welche Gott nicht um des Lohnes willen, sondern um der Liebe willen dienen und ihre Freude darin finden, wenn sie unter persönlichen Opfern Gott eine Freude bereiten können. Gott läßt Sich von Seinem Geschöpfe aber an Liebe nicht überbieten; Er gibt ihnen immer mehr, als sie Ihm geben. Je mehr die Seelen sich Ihm hingeben, so wie Er will, desto mehr gibt auch Er Sich den Seelen hin" (S. 79 f.).

Die dritte Stufe: „Das Finden des Heilandes beim Beginnen mystischer Freundschaft" wird im 13. Kapitel (S. 81 ff.) besprochen. Jede Gott wahrhaft liebende Seele sehnt sich schon auf Erden nach Gott dem Herrn; sie will nicht bloß für Ihn wirken, sondern auch alles in Gottes unmittelbarer Nähe, unter Gottes Augen tun. Aber mannigfachen Hindernissen gegenüber fühlt die Seele sich ganz ohnmächtig, bis der Heiland eines Tages unerwartet ihr inniges, von Ihm ihr eingeflößtes Sehnen gar lieblich befriedigt und sie so in die neue Stufe des mystischen Gnadenlebens einführt. Es wird gesucht, dies an Beispielen zu erklären mittels imaginärer Visionen. So wird aber doch wirklich den unwesentlichen Begleiterscheinungen zuviel Aufmerksamkeit geschenkt. Dagegen wird richtig bemerkt: „Vollkommene Hingabe des ganzen Menschen an Gott, aufrichtigste Demut und unbedingte Herzensreinigkeit, selbstloses und opferwilliges Streben zur Verherrlichung Gottes und zum Heile der Seelen, und die liebevolle Betrachtung des Lebens und der Leiden des Heilandes sind vorzügliche Mittel, um das Herz des Heilandes an sich zu ziehen" (S. 87). Aber in Seiner unendlichen Liebe zu den Menschen begnügt Sich der Heiland nicht mit der Liebe der Freundschaft. Es gibt eine noch innigere und höhere Liebesvereinigung: „Der mystische Brautstand." Diesen erklärt das 14. Kapitel (S. 88 ff.). Zur Vorbereitung dienen große Seelenleiden,

welche die Seele läutern von noch verborgenem Sündenschmutz, von jeder natürlichen Liebe zu irgendeiner Person oder Sache und von aller verkehrten Eigenliebe. Auch allerlei peinliche Körperleiden müssen zur Seelenläuterung beitragen. Am Ende dieser Zubereitungen kommt über die Seele ein großer Gottesfriede. Große geistige Freuden entzünden dann immer mehr in der Seele das Feuer göttlicher Liebe, bis endlich der göttliche Bräutigam das heiße Sehnen nach Ihm stillt und Sich mit der Seele innig verlobt (S. 91 ff.). Bräutigam und Braut wirken zusammen, um die Seele durch Übung heldenmütiger Tugenden immer schöner zu gestalten. Diese vierte Stufe des mystischen Gnadenlebens vollzieht sich meistens in der Form der imaginativen Visionen und Ansprachen und ist oft begleitet von Ekstasen. Ein hoher Grad aufrichtigster Demut, edelmütiger Hochachtung, kindlichen Vertrauens, engelreiner Keuschheit muß die mystische Braut beseelen und sie so schützen vor Selbsttäuschung und Satanstrug (S. 94 f.).

Die Heimsuchungen des Heilandes werden immer öfter, schließlich täglich und dann ist der Seele, als gehe Er nicht mehr fort. Der vorübergehende mystische Brautstand geht nun über in den bleibenden „mystischen Ehestand", welchen das 15. Kapitel (S. 95 ff.) beschreibt. Diesen kann man einteilen in 2 Perioden. In der ersten soll die Seele sich eingewöhnen in dieses Zusammenleben mit Gott, um stets bei all ihren äußeren Pflichten Geist und Herz auf Gott gerichtet zu halten. Sie führt nur mehr ein Leben mit Gott für Gott. Eine andauernde himmlische Ruhe kommt über sie. Alles tut die Seele Gott zuliebe und betet ohne Unterlaß. Ihr ganzes Leben wird dadurch ein überaus segensreiches (S. 96 f). Mit der Bekräftigung des ferneren Zusammenlebens gleichsam wie durch Ehevertrag wird die Seele in die zweite Periode des mystischen Ehestandes eingeführt, welcher die fünfte Stufe des mystischen Gnadenlebens bildet. Jetzt wird das geistige Zusammenleben mit dem Heilande der Seele immer mehr „zur zweiten Natur" (S. 98 ff.). Dabei wird an einem Beispiele gezeigt, wie der Heiland zuweilen mit solchen Seelen innerlich verkehrt. Ein solcher Verkehr, der nur einige Minuten oder gar nur Sekunden dauert, genügt, um einen lebenslänglichen Eindruck auf die begnadete Seele zu machen. Der Gottessohn führt nun schließlich Seine Braut dem himmlischen Vater zu, um schon hienieden zusammen mit ihr Wohnung zu nehmen bei Ihm. Jetzt erkennt die Seele klar und deutlich, wie sie in Gott und wie die drei göttlichen Personen in ihr wohnen.

Alsdann nimmt das Leben der Seele nach und nach einen anderen Charakter an. Der Heiland ladet die Seele durch eine intellektuelle Ansprache ein, nur mehr mit Ihm das Leben zu leben, das Er von nun an mit dem Vater und dem Hl. Geiste in ihr leben wolle. Die Seele zögert nicht und geht freiwillig in das volle Eigentum ihres Gottes, in die Teilnahme an Seinem göttlichen Leben ein. Damit hat sie die sechste Stufe der mystischen christlichen Vollkommenheit erreicht. Diese höchste Stufe ist: „Die mystische Einheit mit Gott." Davon handelt noch zum Schlusse das 16. Kapitel (S. 101 ff.). Solche Seelen empfinden es beständig, daß der dreieinige Gott in ihnen der Urquell ihres geistlichen Lebens ist. „Der innere Verkehr mit Gott wird immer mehr ein rein geistiger, intellektueller, so daß die früheren Begleiterscheinungen dieses Verkehrs, die imaginativen Visionen und Ansprachen und die Ekstasen nur selten und ausnahmsweise vorkommen, weil sie eben fast nicht mehr nötig sind" (S. 102). So kommt denn die Seele den drei göttlichen Personen immer näher und nimmt auch in mystischer Beschauung immer inniger teil an den Beziehungen, welche die drei göttlichen Personen zueinander und zu

den Menschen haben. „In ihrem Sinnen und Trachten fast eins geworden mit Gott, wird sie infolgedessen auch selbständig innerhalb dieses gemeinschaftlichen Lebens nichts tun, was nicht mit den Wünschen Gottes übereinstimmt. Gewissermaßen unter vier Augen wird sie Ihm alles sagen, was sie auf dem Herzen hat, eigene Wünsche und die übernatürlichen und natürlichen, geistigen und körperlichen Anliegen ihrer Mitmenschen. So wird sie im Stillen und unerkannt viele geistige und leibliche Werke der Barmherzigkeit infolge ihrer Beziehungen zum dreieinigen Gott spenden" (S. 104).

Aber trotz ihrer hohen Vollkommenheit ist die Seele noch nicht ganz gewiß ihrer ewigen Seligkeit. „Der Gedanke, sie könne trotz aller guten Vorsätze Gott in Zukunft doch noch durch eigene Schuld untreu werden, erhält die Seele in einer kindlichen Furcht und veranlaßt sie, Ihn immer wieder zu bitten, Er möge sie für Sich bewahren und sie schützen gegen Seine Feinde. Dann sich ganz auf Ihn verlassend, lebt und kämpft sie auf Erden nur noch für ihren Gott und Seine Interessen, wohl wissend, daß der Heiland die Sicherung ihrer ewigen Seligkeit zu Seinen heiligsten Interessen zählt (S. 105). „Wenn der unendlich gute Gott in Seinem unerforschlichen Ratschlusse beschlossen hat, mit irgend einer Seele in mystischen Verkehr zu treten, so gibt Er ihr die entsprechenden zuvorkommenden Gnaden. Dann ist es Pflicht der Seele, mit diesen energisch und dauernd mitzuwirken. Guter Wille, Ausdauer, Selbstverleugnung und Opfersinn sind behufs Überwindung vieler Schwierigkeiten recht notwendig; dieselben sind aber auch mit Hilfe der Gnaden, also bei eifriger Benutzung der Gnadenmittel, jederzeit leicht zu erhalten. Gott unterstützt und stärkt gerne die Seelen, welche zu Ihm ihre Zuflucht nehmen; Er hilft besonders gerne denen, welche sich bemühen, durch Gebet, Wirken und Leiden Ihn immermehr zu verherrlichen und zu erfreuen" (S. 106). Gewiß ist stets ernstlich zu beachten, was im mystischen Leben Hauptsache und was Nebensache ist, wie dies auch in verschiedenen Kapiteln näher ausgeführt ist; aber wenn die intellektuellen Ansprachen und Visionen Gottes zum Wesen des mystischen Gnadenlebens gezählt werden, dann wird dieses über Gebühr eingeschränkt und würden so auch mehrere Stufen von demselben auszuschalten sein. Ja, im Grunde genommen wäre sogar das mystische Gnadenleben auf die höchste Stufe einzuengen, da es von dieser (S. 60) heißt: „Dann bildet der intellektuelle Verkehr mit Gott bei allen besonderen Mitteilungen desselben die Regel." Das aber heißt geradezu das mystische Leben zu einem durchaus engelgleichen Zustande machen. Zu noch näherer Kritik verweisen wir einfach auf die beiden jetzt folgenden Schriften.

Die „Ascétique et Mystique" bildet das 637. Bändchen der bekannten Collection Bloud, „Science et Religion". Der erste Teil bringt einen Gesamtüberblick über das geistliche Leben: nämlich das aszetische und mystische. Die Arbeit des aszetischen Lebens besteht darin, mit der gewöhnlichen Gnadenhilfe die Seele zu reinigen, das Gebet zu pflegen und die Tugenden zu üben. Zunächst gilt es, die Seele von den Sünden zu reinigen; dann ist nötig eine beherzte und beharrliche Abtötung der dreifachen Begierlichkeit, sowie gute Regelung der sogenannten Leidenschaften (passiones). Darauf muß folgen die Abtötung der äußeren und inneren Sinne. Die äußere Abtötung ist nötig, damit die innere standhaft bleibe; aber auch diese notwendig, um die äußere zu kräftigen. Es gilt eben das sinnliche Erkennen und Begehren zu unterwerfen der Vernunft und dem Willen und diese dann Gott. Denn nur so wird die ordnungsmäßige innere Erneuerung zustande kommen. Da heißt

es freilich für die Seele viele Opfer bringen; aber sie soll auch wissen, daß das vorgesetzte Ziel, Beschauung und vollkommene Gottesliebe, reichlich alle Mühe lohnen. Allerdings aus uns allein können wir das nicht leisten. Darum muß ein kräftiges Gebet Hilfe bringen, muß reichliche Gnaden erwirken zum mutigen und beharrlichen Kampfe und endlichen Siege. „Omnia possum in eo, qui me confortat" (Phil. 4, 13). So schreitet denn die Seele rüstig voran auf dem Wege der Tugend. Sie hat die ersten Schritte im ernstlichen inneren Leben gemacht; aber es bleibt noch viel zu tun übrig. Unter dem großen Eifer in getreuer Erfüllung der Standespflichten, in den Werken der Gottes- und Nächstenliebe verbirgt sie noch viele Eigenliebe, noch zu großes Wohlgefallen an den Enpfindungen des Trostes, an den einzelnen Tugendwerken und an den eigenen Bemühungen. Wie viel findet sich bei solchen Seelen noch von allerlei zu natürlichen Anhänglichkeiten, wie viel noch von eitler Neugier, von Eigensinn und Eigenwillen, von Lieblosigkeit im Urteil über andere! So ist also die zum Bösen geneigte und zu allem Guten träge Natur noch lange nicht ganz unterworfen. Da braucht es für die großmütige Seele noch weit mehr Sammlung und Entsagung. Da gilt es aufgeben alle unnützigen Gedanken und unnötigen Sorgen; mutig und freudig aufnehmen alle Arten von Verdemütigung und gerne geduldig ausharren in den mancherlei Prüfungen des Lebens; auch größere Strenge anwenden in Behandlung des Leibes. Da gilt es vor allem auch ausharren in inbrünstigem Gebete bei allem natürlichen Widerwillen, bei aller Geistesdürre und Trostlosigkeit; in allem stets gleichförmig mit dem heiligsten Willen Gottes.

Wenn so die Seele um jeden Preis verharrt in der Entsagung und liebevollen Unterwürfigkeit unter den heiligsten Willen Gottes, dann wird Gott bald tätig eingreifen in das persönliche Leben der Seele und in ihr mehr unmittelbar wirken. Es beginnt allmählich für die Seele ein ganz neuer Zustand, zwar ganz verschieden von den früheren, aber doch deren gesetzmäßige Folge: das ist der beschauliche oder mystische Zustand. Schwer ist es, genau den Augenblick zu bestimmen, wann die Seele in denselben eingeht, und besonders deutlich anzugeben, welches seine wesentlichen Bestandteile sind. Findet die großmütige Seele keinerlei Geschmack noch Trost mehr beim Verkehr mit Gott, harret sie aber dennoch mutig aus im Gebete, sucht sie zum Ersatze nicht etwa Trost bei den Geschöpfen, in natürlichen Freuden und sinnlichen Vergnügen; ergibt sie sich still vertrauensvoll der göttlichen Vaterhand, dann versetzt sie Gott, wie der hl. Johannes vom Kreuz sagt, in die dunkle Nacht der Sinne. Der hl. Alphons (a. a. O. nr. 128) nennt diesen Zustand „ariditas sensibilis supernaturalis". Diese erklärt er näher dahin: „Haec molesta ariditas est quidam tractus gratiae, est lux quaedam supernaturalis, sed lux, quae affert poenam et obscuritatem, quoniam volens se nudo spiritui communicare, et inveniens sensus atque potentias animae sui non adhuc capaces, ex eo, quia nondum prorsus a consolationibus sensibilibus sint disiunctae, et consequenter materialibus, quae plenae sunt formis, imaginibus et figuris, producit in anima huiusmodi tenebras tam molestas, sed valde utiles, quoniam per ipsas anima pervenit ad alienationem quamdam ab omnibus voluptatibus sensibilibus tam terrenis quam spiritualibus; et insuper acquirit magnam suarum miseriarum cognitionem atque impotentiae ad quodvis opus bonum perficiendum, et simul magnam erga Deum venerationem, qui illi repraesentatur venerabilis et terribilis." Dann fügt der hl. Kirchenlehrer zur Leitung solcher Seelen hinzu: „In hoc statu director debet animam confortare ad sperandas res magnas a Deo, qui ad hunc finem ita se gerit cum ea. Insinuet ei, ne conetur se

exercere in meditatione, sed humiliet se, faciet actus oblationis totamque se Deo committat, perfectissime resignata dispositionibus suae voluntatis, quae tota tendit ad bonum nostrum." Nach dieser purgatio sensus pflegt der Herr die Gabe der Beschauung zu verleihen.

Der hl. Johannes vom Kreuze gibt wiederholt (z. B. Aufstieg, 2. B. Kap. 13 f.; dunkle Nacht, 2. B. Kap. 9) drei verschiedene Merkmale an, an welchen man das Vorhandensein des mystischen Zustandes in einer Seele erkennen kann. Im „Wechselgesang" (29. Str., Schluß) sagt er darüber im allgemeinen: „Wenn eine Seele auf dem geistlichen Wege soweit gelangt ist, daß sie sich für alle natürlichen Weisen und Wege des Verfahrens im Umgange mit Gott verloren hat, und Ihn nicht mehr durch Betrachtungen, Formen, Gefühle und andere geschöpfliche und sinnliche Mittel sucht, sondern über all das und über alle eigene Weise und Art hinweggeht, und mit Gott im Glauben und in der Liebe freudigen Umgang pflegt, dann kann man sagen, sie sei für Gott gewonnen; denn sie ist in Wahrheit für alles, was nicht Gott ist, verloren." Der Beginn des mystischen Zustandes zeigt sich, kurz gesagt, dadurch an, daß die Seele unvermögend ist zum Betrachten und keinerlei Geschmack daran hat, allen Dingen entfremdet wird und Ekel hat an den Geschöpfen und der Welt, dagegen aber vor allem innige Freude merkt an voller Einsamkeit bei alleiniger liebeatmenden Aufmerksamkeit auf Gott. In der „Liebesflamme" (3. Str. 3. V. § 9) sagt der Heilige u. a. diesbezüglich: „Wenn die Seele zu dieser Zeit nicht mehr wie früher, sich ergötzet an anderen Erkenntnissen, so geht sie voran und wandelt auf dem übernatürlichen Wege; sie hat kein Sonderverständnis mehr. Würde sie da noch sonderheitlich fassen und verstehen, so würde sie nicht vorangehen; denn Gott ist unbegreiflich und übersteigt den Verstand. Je weiter also die Seele geht, desto mehr hat sie sich von sich selbst zu entfernen und im Glauben zu wandeln; sie hat zu glauben und nicht zu schauen(!). Und so nähert sie sich Gott mehr durch Nichtverstehen als durch Verstehen, in dem Sinne, wie wir gesagt haben (vgl. z. B. „Wechselgesang", 39. Str. 4. V.). Und darum sollst du dir d. i. der geistliche Lehrer darob keinen Kummer machen. Denn wenn der Verstand nicht durch Beschäftigung mit Sonderkenntnissen und anderen Verständnissen des diesseitigen Lebens rückwärts geht, so schreitet er voran, und dieses Voranschreiten besteht eben darin, daß er mehr im Glauben wandle(!). Da er weder weiß noch wissen kann, wie Gott ist, so wandelt er Ihm dadurch zu, daß er nicht weiß und nicht versteht. Um daher das Rechte zu treffen, soll er eben das tun, was du an ihm verdammest, er soll sich nämlich nicht verwickeln in deutliche Erkenntnisse, sondern im vollkommenen Glauben wandeln"!

Dann heißt es (§ 10) u. a. weiter. „In der Beschauung teilt Gott der Seele liebeatmende Erkenntnis mit, die zugleich wie ein wärmendes Licht ist und nichts Unterscheidbares an sich hat. Und gerade so wie die Erkenntnis, ist dann auch die Liebe im Willen. Wie die Erkenntnis allgemein und dunkel ist, und der Verstand nicht vollkommen deutlich erkennen kann, was er erkennt, so liebt auch der Wille im allgemeinen, ohne eine Unterscheidung zu machen. Denn da Gott bei dieser zarten Mitteilung Licht und Liebe ist, so bildet Er in gleicher Weise diese beiden Vermögen (im Menschen) obwohl er dabei manchmal in das eine mehr, als in das andere einwirkt. Deshalb empfindet man zuweilen mehr Erkenntnis, als Liebe, zu anderen Malen mehr innige Liebe als Erkenntnis. . . . In der eingegossenen Beschauung ist der Wille bei Gott und von anderen Freudegenüssen losgeschält. Deshalb muß man besorgt sein, daß der Wille von

seinen Neigungen entleert und ledig sei. . . . Somit braucht man sich nicht zu kümmern, ob der Wille, wenn er an den Säften und Genüssen besonderer Akte kein Behagen mehr finden kann, vorwärts gehe. Denn durch die Liebe irgend eines sinnlichen Dinges nicht rückwärts gehen, heißt vorwärts gehen in dem Unzugänglichen, welches Gott ist. . . . Und dann wird das Gebot der Liebe erfüllt, welches will, daß man Gott über alles liebt. Dies nun geschieht in aller Vollkommenheit, wenn der Wille von allen besonderen Dingen ganz entleert und entblößt ist.“ Darum denn gibt der Heilige solchen Seelen (§ 15) noch folgende Mahnung: „Wenn Gott so ausgezeichnete Gnaden erweiset, daß Er euch durch den Stand der Einsamkeit und Sammlung führt und euch von eurem mühseligen Sinne absondert, so kehret nicht mehr zurück! Lasset eure Tätigkeit fahren, die da früher euch geholfen die Welt und euch selbst zu verleugnen, jetzt, da Gott selber der Werkmeister sein will, nur sehr hinderlich wäre. Wenn ihr besorgt seid, eure Tätigkeit in kein Ding mehr einzulegen, sie von allem abzulösen und in nichts mehr zu verwickeln; — denn das ist es, was ihr in diesem Stande eurerseits zu tun habt, verbunden mit der liebeatmenden und einfältigen Aufmerksamkeit auf Gott, ohne der Seele eine Gewalt anzutun, als die sie abzulösen und loszuschälen von allem und aufwärts zu richten, damit ihr nicht ihren Frieden und ihre Ruhe störet; — dann wird Gott eure Seele mit himmlischer Erquickung speisen, weil ihr kein Hindernis mehr setzet.“

Der gewöhnliche, ordentliche mystische Zustand hat in allen seinen Stufen als gemeinsamen Untergrund: „eine liebevolle Vereinigung mit Gott, bewirkt durch eine allgemeine dunkle Erkenntnis Gottes und der göttlichen Dinge.“ Von den ganz außerordentlichen oder wunderbaren mystischen Erscheinungen und Vorkommnissen wird nicht geredet. Dieselben tragen eben durchaus nichts bei zur Vollkommenheit der Gottvereinigung und sind keineswegs verlangenswert, bergen vielmehr mancherlei Gefahren für die Seelen, welchen sie zuteil werden. Das große Werk der Beschauung besteht demnach darin, die Seele zu vereinfachen, ihre Fähigkeiten immer fähiger zu machen für die innigste, vollkommene Gottvereinigung. Die Art und Weise dieser Vereinfachung ist dargelegt mit den Worten Grou's S. J. in dessen Handbuch für innerliche Seelen ‚Manuel des âmes intérieures‘ (deutsche Übers. erschien Münster i. W. 1903, Alphonsus-Buchhandlung). Da nun heißt es u. a.: „Sobald sich die Seele Gott vollkommen hingegeben hat, damit Er in Zeit und Ewigkeit alles mit ihr tue, was Ihm gefällt, vereinfacht Er sie zuerst in ihrem Wesen, indem Er in sie hineinlegt die Grundlage eingegossener, übernatürlicher Liebe, welche einfache und einzige Triebfeder ihres Verhaltens wird. . . . Gott vereinfacht sie in ihrem Verstande. Die Menge von Gedanken, mit denen sie früher überladen war, verschwindet; sie kann nicht mehr nachdenken, noch Erwägungen und Selbstgespräche anstellen. Ein einfaches, aber unerklärliches Licht erleuchtet sie; sie wandelt beim Scheine dieses Lichtes, ohne einen besonderen Gegenstand wahrzunehmen. . . . Außerhalb des Gebetes befindet sich die Seele fast in demselben Zustande; sie mag lesen oder sprechen, sie mag sich mit Arbeit oder häuslichen Geschäften befassen, so fühlt sie, daß sie weniger bei dem ist, was sie tut, als bei Gott, für den sie es tut, und daß Gott die innerste Beschäftigung ihres Geistes ist; so daß in dieser Hinsicht ihr Gebet und ihre Aufmerksamkeit auf Gott ununterbrochen sind und durch keinen äußeren Gegenstand abgelenkt werden. Diese Einfalt der Richtung des Geistes wird von Tag zu Tag vollkommener, und die Hauptsorge der Seele besteht darin, alles fern zu halten, was sie zur Vielfältigkeit zurückführen könnte.

Gott vereinfacht den Willen, indem Er ihn auf ein einziges Ziel, auf einen einzigen Gegenstand, auf einen einzigen Wunsch, nämlich auf die Erfüllung des göttlichen Willens richtet. . . . So findet ihr vereinfachter Wille seine Ruhe und seinen Mittelpunkt in dem Willen Gottes. Gott vereinfacht die Seele, indem Er sie nach und nach von sich selbst und von jeder Rücksicht auf ihre eigenen Interessen losmacht, ja sie sogar von aller Aufmerksamkeit auf ihre gegenwärtige Lage ablenkt. . . . Gott zieht sie unaufhörlich nach innen und trennt sie von allen äußeren Gegenständen. . . Gott vereinfacht sie in ihrem ganzen äußerlichen Verhalten. Kein Winkelzug, keine Verstellung, keine Heuchelei, keine Ränke, keine Ansprüche, keine Erkünstelung, keine menschliche Rücksicht sind in ihr. Sie wandelt einfältig, wie Gott sie anregt, sie sagt und tut, was sie für ihre Pflicht hält, ohne sich zu beunruhigen, was man sagen oder denken wird . . . sie sieht nur Gott in allem, was ihr von seiten der Geschöpfe widerfährt. Dies ist ein kurzes Bild der christlichen Einfalt, so wie sie sich in einer Seele findet, die sich von Gott führen läßt. Und es ist leicht zu sehen, daß diese Tugend die ganze Vollkommenheit der inneren Wege in sich schließt, daß sie deren Anfang, Mitte und Ende ist, und daß die Seele den höchsten Grad der Heiligkeit erreicht hat, wenn sie vollkommen einfältig geworden, in allem nur Gott sieht, in allem nur Gott liebt, keine anderen Interessen als die Interessen Gottes hat, das heißt Seine Ehre und die Erfüllung Seines Wohlgefallens." Dieser einfältige Wandel ist dasselbe, was oben der hl. Johannes vom Kreuz genannt hat „im vollkommenen Glauben wandeln". Diese Vollkommenheit aber ist die Frucht der Gabe der eingegossenen Beschauung.

Der zweite Teil bringt zum besseren Verständnisse einige notwendige Erklärungen. Zunächst wird hingewiesen auf die beiden verschiedenen Richtungen der Mystik, welche besonders in Frankreich zutage treten: die einen fassen die Mystik in weitem, die andern in engem Sinne. In den Anmerkungen (S. 30 f., S. 56 f.) ist die beiderseitige Literatur angeführt. Die Hauptkontroverspunkte werden eingehend besprochen. Dazu wird vorerst der genaue Sinn der Worte „Vollkommenheit, Beschauung, Einigungsleben, mystischer Zustand" festgestellt. Die Vollkommenheit wird genommen im Sinne der gänzlichen Hingabe an Gott. Auf zwei Wegen gelangt man zu dieser vollkommenen Einigung mit Gott: entweder im tätigen oder im beschaulichen Leben. Beide Lebensarten haben dasselbe Ziel; beiden gilt, dem Eigenwillen entsagen, um zur vollkommenen Liebe, der innigen Vereinigung mit Gott zu gelangen. Mit Hilfe der gewöhnlichen Gnade kann die großmütige Seele es weit bringen auf dem Wege der Vollkommenheit; aber zur vollen Höhe der Vollkommenheit kann sie nicht gelangen ohne besondere, mystische Gnaden der Beschauung als Wirkung der Gaben des Hl. Geistes, zumal der Weisheit und des Verstandes. Diesbezüglich sagt ausdrücklich P. Ludwig Lallemant S. J. in seinem „Unterricht im geistlichen Leben" (bearbeitet von Faber, Regensburg 1859, Manz; 7. Hauptpunkt, 4. Artikel, § 2, S. 340 f.): „Ohne die Beschaulichkeit werden wir niemals (ganz) große Fortschritte in der Tugend machen und nie (vollkommen) geeignet sein, andere darin zu fördern. Wir werden uns nie ganz von unseren Schwächen und Unvollkommenheiten befreien. Wir werden stets an die Erde gebunden bleiben und uns nie viel über bloß natürliche Gefühle erheben. Wir werden nie imstande sein, Gott einen vollkommenen Dienst zu erweisen, aber mit ihr werden wir sowohl für uns selbst als für andere in einem Monate mehr bewirken, als wir ohne sie in zehn Jahren ausrichten würden. Sie bringt Akte von großer Vollkommenheit hervor,

die ganz rein sind von aller Beimischung der Natur; die erhabensten Akte der Liebe Gottes, die wir nur sehr selten ohne diese Gabe verrichten; kurz sie vervollkommnet den Glauben und alle Tugenden, und erhebt sie auf die höchste Stufe, die sie erreichen können." So erscheint denn offenbar die Mystik als Krone und Vollendung des geistlichen Lebens.

Bei der Einteilung der Gebetszustände wird die „erworbene Beschauung, contemplatio acquisita" als Mittelstufe zwischen der Betrachtung und der „eingegossenen Beschauung, contemplatio infusa" abgelehnt. Bossuets Gebet der Einfachheit und der einfachen Gegenwart Gottes, sowie das Gebet der einfachen Hingabe an Gott vom hl. Franz Sales und der hl. Franziska Chantal werden als mystische Gebetsarten angesehen, weil sich bei denselben die 3 Kennzeichen, welche der hl. Johannes vom Kreuz für das mystische Gebet aufgestellt hat, vorfinden. Die eingegossene Beschauung wird unterschieden in eine ordnungsmäßige, ordentliche und in eine außerordentliche, wunderbare, bei welch letzterer wunderbare Begleiterscheinungen auftreten als Wirkung der sogenannten gratiae gratis datae. Als Wesensmerkmale des mystischen Zustandes werden abgelehnt die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes; die Wirksamkeit der Seele mittels geistiger Sinne nach Art der reinen Geister; die unmittelbare Wahrnehmung Gottes Selbst. Die cognitio experimentalis der göttlichen Gegenwart findet sich allerdings oft in mystischen Zuständen, aber keineswegs in allen, kann demnach nicht als Wesensmerkmal derselben angesehen werden. Im übrigen ist diese Wahrnehmung auch keine unmittelbare, sondern eine mittelbare, nämlich eine Wahrnehmung dieser Gegenwart mittels der Wirkungen derselben. Der hl. Johannes vom Kreuz unterscheidet eine dreifache Gegenwart Gottes in der Seele (Wechselges., 11. Str. 1. V.): „Die erste ist die wesentliche (mittels der Allgegenwart). . . . Die zweite ist die geistliche vermöge der Gnade. . . . Die dritte ist die durch geistige Zuneigung. Denn in vielen Seelen pflegt Gott mancherlei Arten der geistigen Gegenwart, wodurch Er sie erquickt, ergötzt und erfreut, zu bewirken. Allein sowohl diese Arten geistiger Gegenwart, als alle übrigen sind verborgen. Denn Gott zeigt Sich dabei nicht, wie Er ist; das erträgt eben die Natur dieses (irdischen) Lebens nicht." Hier handelt es sich um die dritte Art der Gegenwart.

Durch die Annahme der geistigen Sinne nach Art der reinen Geister wird der mystische Zustand geradezu dem engelgleichen gleichgestellt, welcher in sich ein wunderbarer ist (vgl. oben das zu Jägen „Myst. Gnadenleben" Gesagte; „Katholik", Mainz 1912, S. 97 ff., 171 ff., 291 ff., 372 ff.). Die unmittelbare Wahrnehmung des göttlichen Wesens nach Art der visio intuitiva ohne irgendwelche species oder mittels der species impressa widerspricht der gesunden Philosophie und Theologie. Diese lehren uns, daß die cognitio experimentalis nicht im unmittelbaren Wahrnehmen des göttlichen Wesens besteht, sondern im mittelbaren; die mystisch begnadete Seele erfaßt die Gegenwart Gottes aus Seiner Tätigkeit und aus den Wirkungen, welche Gott in der Seele hervorbringt. Besonders eingehend hat die Ansicht einer solchen unmittelbaren Wahrnehmung widerlegt Saudreau in seinem Buche „Les Faits extraordinaires de la Vie spirituelle" (Angers 1908, Grassin; pp. 101—169). Darnach wird der Begriff der Mystik bestimmt als höhere Kenntnis Gottes verbunden mit inniger Liebe im Willen, beide eingegossen mittels der Gaben des Hl. Geistes. Der hl. Johannes vom Kreuz sagt (Dunkle Nacht, 2. Buch, 18. Kap.) von der Mystik: „Sie ist die Wissenschaft der Liebe, eine von Gott eingegossene, liebeatmende Erkenntnis, welche die Seele sowohl erleuchtet als zugleich in Liebe entzündet, bis sie stufenweise aufsteigend

zu Gott, ihrem Schöpfer gelangt. Denn nur die Liebe ist es, welche die Seele mit Gott einigt."

Die gegebene Begriffsbestimmung der Mystik schmälert jedoch keineswegs den Unterschied zwischen Aszese und Mystik. Allerdings haben beide manche Beziehungen zu einander; insbesondere erfüllen beide den gleichen Zweck zur Vollkommenheit zu führen, aber dabei ergänzen sie einander; die Mystik erscheint so recht als Folge und Krone der Aszese. In beiden übt die Seele dieselben Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und man kann von der einen zur anderen übergehen ohne Sprung und Gewalt. Der Unterschied indes ist hinlänglich gekennzeichnet. Zunächst sind die Erkenntnisse und Liebesakte im mystischen Zustande weit größer und vollkommener als im aszetischen. Aber der erstere ist nicht etwa bloß ein höherer Grad des Gnadenstandes, als der letztere. Der Haupt- und Grundunterschied zwischen Mystik und Aszese ist der, daß der Hl. Geist in der mystich begnadeten Seele auf eine ganz neue Weise wirkt. Die Wirksamkeit des Hl. Geistes ersetzt die menschliche Tätigkeit. Der mystische Zustand ist eine Wirkung der Gaben des Hl. Geistes. Die mystische Tugendübung ist durchaus verschieden von der aszetischen. Bei letzterer führen wir uns selbst mit Hilfe der Gnade; bei ersterer werden wir geführt, wie der hl. Thomas (S. Theol. 2. 2. qu. 52. a. 2.) sagt: „In donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota." Als Wirkung der Gaben des Hl. Geistes zeigen sich die mystischen Zustände nicht in menschlicher Weise, nach menschlicher Art, sondern in übermenschlicher Weise, nach göttlicher Art. Der hl. Thomas sagt dies (3. Sent. dist. 34. qu. 1. a. 1.) mit den Worten: „Dona a virtutibus distinguuntur in hoc, quod virtutes perficiunt ad actus humano modo, sed dona ultra humanum modum."

Es folgen noch einige praktische Schlußfolgerungen. Zum mystischen Zustande als der regelrechten Entwicklung der wahren Vollkommenheit gelangen für gewöhnlich alle Seelen, welche sich würdig zubereiten. Wenn derselbe auch eine ganz unverdiente und durch eigene Kräfte unerreichbare Gabe ist, so erfordert er doch keine besondere, ausnahmsweise Berufung. Die hl. Theresia (z. B. Weg, Kap. 20 u. 26) sagt ausdrücklich, daß Gott uns alle dazu einladet und daß alle, die auf dem Wege nicht zurückbleiben, endlich von diesem göttlichen Wasser trinken werden, also das Ziel erreichen. Daraus ergibt sich ganz naturgemäß, daß das Verlangen nach den ausgezeichneten Gnaden, welche der Hl. Geist den großmütigen Seelen vorbehält, ganz berechtigt ist. Das ist eine einhellige Lehre der großen Mystiker aller Zeiten, der heil. Väter und Kirchenlehrer, auch der großen deutschen Mystiker: z. B. Sel. Albert d. Gr., Sel. Heinrich Seuse, Tauler. Alle diese Apostel echt christlicher Mystik machen sich eine Freude und eine Pflicht daraus, die eifrigen Seelen zur Mystik als dem Wege zur höchsten Vollkommenheit einzuladen. Ernstes und beharrliches Streben nach der christlichen Vollkommenheit bereitet auch vor zu den mystischen Gaben. Dieses beiderseitige Verlangen aber mächtig zu wecken und zu fördern, trägt großenteils bei die eifrige Lesung echt christlich mystischer Schriften. Diese fordern vor allem großmütige, beständige Entsagung und Sammlung.

Ein kostbares Buch ist P. Lamballes: La Contemplation etc. Das Vorwort sagt über die Veranlassung zu dessen Herausgabe: „On a assez goûté, semble-t-il, quelques articles que nous avons publiés dans l'Ami du Clergé sur la contemplation mystique. Les éloges les plus encourageants nous sont venus du clergé séculier et régulier, de directeurs et de rédacteurs de revues importantes, de professeurs de théologie,

dans les seminaires et facultés, de religieux jesuites, bénédictins, capucins, maristes et autres. Ces articles ont été recherchés, à tel point que du dernier paru . . ., il ne restait plus un seul exemplaire . . . C'est pourquoi on nous demande de tous côtés de les éditer à part, en même temps que l'on s'occupe ailleurs de les traduire en langue étrangère. Nous sommes heureux de répondre à ce désir. L'attention se reporte donc de plus en plus sur ces études si nécessaires! Dans quel discrédit n'étaient-elles pas tombée, hélas! par suite des excès des faux mystiques du seizième et du dix-septième siècle. Il fallait se garder des abus; mais il ne fallait pas negliger et calomnier une voie de perfection aussi estimable qu'est la contemplation mystique, voie par laquelle ont passé toutes les âmes qui sont parvenues à une haute sainteté" (S. V f.).

Über Zweck und Plan heißt es (S. VIII ff.) dann: „C'est pour aider quelques directeurs d'âmes à s'acquitter du devoir qui leur incombe que nous avions exposé en quelques articles de l'Ami du Clergé la substance de la doctrine mystique. Nous n'avons pas eu le loisir nécessaire pour refondre et développer ce travail. Après tout nous croyons qu'il suffit. Son aspect simple et modeste ne doit pas étonner. Nous aurions voulu le simplifier encore. Les questions bien élucidées se ramènent toujours à quelques principes clairs, auxquels viennent se rattacher les inombrables idées particulières; celles-ci ainsi déduites se comprennent d'elles-mêmes et s'éclairent les unes par les autres. Nous aurions désiré qu'il en fût ainsi dans ce petit volume. . . . Nous pensons du moins qu'il peut rendre service à grand nombre de prêtres qui n'ont pas le temps de lire sur un même sujet plusieurs gros volumes. Il nous semble surtout que ce travail serait fort approprié à un milieu de séminaristes. . . . aussi . . . serait utile dans les communautés religieuses, tout spécialement pour les supérieures et les maîtresses des novices."

Der Text der genannten Wochenschrift ist genau beibehalten; nur sind einige erklärende Anmerkungen beigefügt. Die Behandlungsweise selbst wird näher (S. X f.) gekennzeichnet: „Un souci exagéré peut-être de ne froisser personne nous avait fait proscrire, autant qu'il nous semblait possible, toute polémique; nous ne réfutions aucune opinion qu'en exposant à côté le plus clairement que nous pouvions la doctrine des grands maîtres saint Thomas et saint François de Sales, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, que nous avions pris pour guides. On nous a fait remarquer qu'il serait utile de réfuter un peu plus directement certaines opinions adverses. Nous cédons à cette manière de voir. Mais en combattant, dans l'intérêt des âmes, des doctrines et des raisonnements, nous voudrions garder la plus grande charité pour les personnes. A vrai dire, ceux que nous combattons sont souvent des frères d'armes, qui ont contribué, au milieu d'un oubli trop général, à tenir en honneur la doctrine mystique. Mais ils sont accepté quelques-unes des erreurs de ceux qui la dépréciaient et ils y ont ainsi incorporé des éléments dont elle mourrait ou dont elle aurait pour le moins beaucoup à souffrir. Signaler ces méprises, et compléter quelques exposés ou en déduire des conséquences utiles, tel sera le but des notes que nous ajoutons à notre précédent travail." Daran schließt sich dann der aufrichtige und hochsinnige Wunsch des Verfassers, dem wir volle Erfüllung gönnen: „Puissent ces pages, écrites pour éclairer les âmes et les porter à aimer Dieu davantage, obtenir ce résultat largement . . . et n'en avoir point d'autre." Um von vornherein dem werten Leser ein durchaus sachliches Urteil zu ermöglichen, haben wir die urschriftlich einleitenden Worte selbst vorgebracht, zumal die entsprechenden Sprachkenntnisse doch allgemein vorauszusetzen sind.

Zur näheren Einteilung des Buches wird (S. VIII f.) bemerkt: „En somme il est plus complet qu'il ne paraît: qu'est-ce que c'est que la contemplation? qui y est appelé? comment agir avec les âmes contemplatives? par quelles phases particulières peuvent-elles passer? Nous croyons que ce sont les seules questions qu'il est indispensable de résoudre. Elles sont traitées parfois d'une façon succincte, mais nous donnons tant de références qu'il est facile de compléter les lectures utiles; ces lectures seront d'ailleurs très abordables pour quiconque connaîtra le contenu de ce petit volume." Der Verfasser ward gebeten um eine gewiß bedeutungsvolle Studie über die mystische Beschauung. Er bietet nun hiermit das Ergebnis einer gewissenhaften und langen Studie der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz, des hl. Thomas und des hl. Franz von Sales. In der Einleitung (S. 1 f.) heißt es diesbezüglich: „Les deux premiers sont reconnus par l'Eglise comme les maîtres de la mystique; les deux autres sont à la fois grands mystiques, grands théologiens et docteurs de l'Église. De plus, ils sont tous les quatre parfaitement d'accord. Avec eux on ne saurait s'égarer; à l'encontre d'eux on fait fausse route. Nous préférons donc exposer plus abondamment et d'une manière indiscutable la doctrine de ces grands maîtres que de multiplier les noms d'auteurs secondaires en ne faisant que des citations trop incomplètes. Nous ne nous interdirons pourtant pas absolument de montrer comment toute la tradition est d'accord avec les grands maîtres que nous suivons."

Der angeführten Einteilung gemäß umfaßt nun die Studie 4 Kapitel. Das 1. Kapitel (S. 3—51) behandelt die Natur der mystischen Beschauung. Zunächst wird erklärt, in welchem Sinne diese eine außerordentliche Gnade ist. Keineswegs ist die Beschauung eine gratia „gratis data", sondern „gratum faciens". Es gilt von ihr, was im Anschlusse an den seligen Dionysius den Kartäuser (Doctor ecstaticus) Philippus a SSma Trinitate (Theol. myst., discurs. prooem. a. 1) von der mystischen Theologie sagt: „Theologia mystica realiter idem est ac praestantissimum donum Spiritus Sancti, quod sapientia nuncupatur, sumendo sapientiam, non prout est donum gratiae gratis datae, sed prout est donum gratiae gratum facientis, supernaturale, infusum, caritati inseparabiliter unitum." Die Beschauung ist eine actualis gratia gratum faciens, aber nicht eine solche, welche uns stets zu Gebote steht, sondern eine solche, welcher eine außerordentliche Bewegung des Hl. Geistes zu Grunde liegt. Sie ist eben eine Wirkung der Gaben des Hl. Geistes, insbesondere der Gaben des Verstandes und der Weisheit. Die Beschauung ist demnach außerordentlich nicht dem Wesen nach, sondern secundum modum, gemäß der besonderen, außerordentlichen Wirkungsweise des Hl. Geistes. Glaube und Liebe werden in der Beschauung passiv und nicht mehr modo humano, sondern ultra humanum modum (vgl. S. Thom. 3. Sent. dict. 34. 9. u. 1. a. 1.) erweckt, obwohl sie wesentlich dieselben göttlichen Tugenden bleiben, wie außer der Beschauung.

Mit Recht wird (S. 12 ff.) betont, daß es sehr wichtig ist, die besondere Bedeutung der Gaben des Hl. Geistes wohl zu erkennen. Denn weil man dieselben nicht genug kennt, versteht man auch schlecht die höchsten Stufen des geistlichen Lebens. Die Gaben sind ja die gewöhnliche Grundlage des Lebens der Heiligen. Der hl. Thomas kennzeichnet so überaus lichtvoll den wesentlichen Unterschied unseres Wirkens unter dem Einfluß dieser Gaben und der gewöhnlichen Tugendübung. Das Eigentümliche der Gaben besteht darin, in uns eine Art leidenden Zustandes hervorzurufen. Mittels der Tugend führen wir uns selbst, mit der Gabe aber werden wir geführt, wie St. Thomas (2. 2. qu. 52. a. 2.) sagt: „In donis

Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis mota." Die Wirksamkeit der Gaben des Hl. Geistes ist eine zweifache. Zunächst wird durch sie der Christ befähigt, die mit der heiligmachenden Gnade empfangenen Tugendkräfte vollkommen anzuwenden. Nur gestärkt durch diese Gaben kann der Begnadete seine Aufgabe erfüllen, ganz für Gott zu leben und mit allem Ernst sein ewiges Heil zu wirken. Weiter kann dann der Christ nur durch dieselben Gaben die ihm so notwendige Empfänglichkeit für die Erleuchtungen und Einsprechungen der Gnade und die Gefügigkeit für deren Einwirkungen erlangen. Erst durch sie werden wir also Gefäße der Gnade und Werkzeuge des Hl. Geistes im vollen Sinne. Nur der, welcher die Gaben des Hl. Geistes in sich wirken läßt, lernt die große Kunst, in Gott und aus Gott, d. h. wahrhaft übernatürlich zu leben. Und dazu sind doch alle Christen berufen (vgl. Weiß, Apologie. 5. Bd. [4] S. 176 ff.).

Eine göttliche Aufgabe ist dem Menschen gestellt. Die Vergöttlichung des Menschen ist der letzte Zweck, um dessen willen ihn Gott geschaffen hat. Dazu ist Christus Mensch geworden und dazu dürfen wir selber mitwirken. Wir sollen vergöttlicht werden, nicht bloß durch die Gnade, die Gott uns eingießt, sondern auch dadurch, daß wir Gott selber in unserem Wandel nachahmen. Keine andere Aufgabe, kein anderes Ziel kennt auch die christliche Mystik. Sie ist ja im Grunde nichts andres als das Christentum in seiner vollen Konsequenz. Darum findet auch sie keine höhere Vollkommenheit zur Nachahmung als Jesum Christum. den Heiligen und Gerechten, den Heiligen der Heiligen. Jesus Christus schwach gekannt und unvollkommen nachgeahmt, macht den anfangenden Christen aus. Jesus Christus gekannt und nachgeahmt, soweit es menschenmöglich ist, macht den Mystiker, den Vollkommenen, den Heiligen. Zur Vollkommenheit aber steigt man nur langsam und allmählich auf verschiedenen Stufen empor. Entsprechend dem Anfang, Fortgang und Abschluß einer jeden menschlichen Tätigkeit werden drei Abstufungen des geistlichen Lebens unterschieden. Die Vollkommenheit selbst ist nur die Vollendung dessen, was der erste Schritt zur Gerechtigkeit grundgelegt hat. Damit ist auch die Frage beantwortet, ob Mystik und Aszetik von einander verschiedene Wissenschaften seien. An sich scheint diese Frage rein lehrgemäß (doktrinär) zu sein, hat aber doch ihre Bedeutung für's Leben, und zwar nach zwei Seiten hin. Ist die Mystik etwas wesentlich Wunderbares, eine gratia gratis data im Unterschied von der gratia gratum faciens, dann kann man es keinem verdenken, wenn er sagt, er begnüge sich mit den alltäglichen Übungen der Aszese, die „hohen Dinge" überlasse er den Mystikern. Umgekehrt liegt es dann nahe, daß einer voll Verlangen nach der Vollkommenheit ganz übersieht, wie der Weg zum Höchsten von den untersten Fundamenten des geistlichen Lebens beginnt und durch die beschwerlichen Wege der Reinigung und Erleuchtung führt (a. a. O. S. 88—101; S. 199. f, auch Note 4).

Wie die Beschauung, das mystische Gebet, so ist auch die Mystik, die volle Glaubens- und Liebeseinigung mit Gott, Wirkung der Gaben des Hl. Geistes. Weil sowohl das mystische Beten wie das mystische Leben eine gratia gratum faciens ist, tritt die enge Beziehung zur Vollkommenheit klar zutage, wenn auch beide unserseits weder gefordert noch strenggenommen verdient werden können, übersteigen sie ja weit unsere eigenen Kräfte. Aber für gewöhnlich wird derjenige, welcher sich geeigneterweise zubereitet insbesondere durch große Sammlung und Entsagung, dieser mystischen Gnaden teilhaft werden. Darum schließt sich an die Darstellung der Natur der Beschauung im vorliegenden Buche

als 2. Kapitel ganz folgerichtig an die Berufung zur Beschauung (S. 51—106) und zwar gleichfalls im engsten Anschluß an die erwähnten Führer. Die christliche Mystik ist nicht bloß die höchste Blüte des christlichen Denkens und Lebens, nicht bloß die vollkommenste Art, die Aufgabe des Christentums zu erfüllen, sondern sie umspannt das ganze Christentum selbst, sie ist das Christentum in seiner vollen, unverkümmerten Ausgestaltung, darum ist sie aber auch für alle, die das Christentum ganz und unverkürzt in sich aufnehmen und nach außen üben wollen (a. a. O. S. 242—251; S. 741—766; vgl. auch S. 767—793; S. 794—815 u. 5. Abt. passim). Die Vollkommenheit besteht in nichts anderem als in der Einigung des Menschen mit Gott. Die letzte Stufe auf dem Wege zum Ziel, der sogenannte Einigungsweg hat dies zu leisten. Es ist eben das, was schon in der Taufe durch die Gnade begonnen und vom Menschen versprochen wurde. Wer nicht zur Vollkommenheit gelangt, der bleibt hinter der Aufgabe zurück, die ihm die Taufe auferlegte. Und wer bis zur höchsten Vollkommenheit vordringt, der kann sich keines höheren Verdienstes rühmen, als daß er mit der Erfüllung seines Taufgelübdes Ernst gemacht hat. An Gott glauben heißt eben, nicht bloß mit dem Verstand annehmen, daß ein Gott ist, sondern sich Gott mit ganzem Willen und ganzem Herzen hingeben. An Gott glauben heißt, sich mit Gott durch tatkräftiges Streben zu vereinen suchen.

Das ganze Taufversprechen bewegt sich um zwei Worte: Absage wider alles Böse und Zusage an Gott. Und der ganze Weg der Vollkommenheit wird von der mittelalterlichen Mystik ebenfalls in zwei Worte zusammengefaßt: Abkehr und Einkehr. Abwendung von allem, was unsere Natur verdirbt und fesselt; Einkehr zu Gott in unserem Innern, damit die befreite Natur mit Gott geeinigt werde. Je mehr wir Gott ähnlich werden, desto vollkommener sind wir. Wollen wir aber Gott wirklich ähnlich werden, so müssen wir uns gewöhnen, Gott in uns wie in einer Wohnung oder einem Tempel gegenwärtig zu denken, wie auch Gott zu Abraham sprach (1. Mos. 17, 1): „Wandle vor mir und sei vollkommen.“ In der Gegenwart Gottes wandeln und uns ganz Gott hingeben, das ist die Vollkommenheit; den eigenen Willen lassen und nur Gottes Willen tun, wie es Tauler sagt in dem schönen Lied:

„Wer Jesum in sich haben will,
Laß' alles, was sein eigner Will',
Und tue Gottes Willen still,
Und mach zur Tat den Glauben.“

Welch große Helden der gründlichen Gelassenheit, der vollen Gleichförmigkeit mit Gottes heiligstem Willen waren die Heiligen! „Fiat, fiat! Dein Wille geschehe!“ war ihr Wahlspruch. Hat diese Hingabe an Gottes Willen jenen Grad erreicht, daß zwischen der Seele und Gott nur mehr ein Wollen und Nichtwollen besteht, dann ist jener Zustand eingetreten, den die Mystiker die geistliche Vermählung oder Ehe nennen, ein Zustand, von dem sie sagen, er bilde den Abschluß und den Gipfel der hier auf Erden erreichbaren Vollkommenheit, aber auch die höchste Stufe der mystischen Gottvereinigung (vgl. auch: Denifle, Das Geistl. Leben, Graz 1908, Moser; 3. Teil, insbes. Kap. 6, 7, 12 f., 14 ff., 19 f., 23).

Dem Gesagten nach steht also die mystische Vereinigung in innigster Beziehung zur Vollkommenheit. Dasselbe gilt aber auch vom mystischen Gebete, von der Beschauung. Danach kann es uns auch nicht befremden, wenn im vorliegenden Buche, 2. Kapitel, an der Hand der sicheren Führer nachgewiesen wird, daß im allgemeinen alle zur Beschauung berufen

sind, welche wirklich Ernst machen mit dem Streben nach der christlichen Vollkommenheit. Ist sie ja nicht eine grat a gratis data, sondern eine gratia sanctificans. Darum darf man nach derselben verlangen, dieselbe erbitten, sich dazu bereiten. Daß die Beschauung tatsächlich verhältnismäßig wenigen zuteil wird, liegt eben daran, daß verhältnismäßig wenige sich ernstlich zur Erlangung dieser ausgezeichneten Gnadengabe zubereiten. An Gott liegt es nicht; Er läßt Sich an Großmut und Freigebigkeit von uns nicht übertreffen. Die Führer bestätigen ohne allen Zweifel, daß die Beschauung das Ziel des geistlichen Lebens ist. Die Betrachtung und anderen geistlichen Übungen, sowie das tugendhafte Leben führen die großmütigen Seelen zu diesem erhabenen Ziele der mystischen, eingegossenen Beschauung. Die Unterscheidung einer contemplatio infusa und einer contemplatio acquisita wird eingehend (S. 92 ff.) als unzulässig erwiesen. Die Tatsachen, insbesondere im Leben der Heiligen, bestätigen (vgl. S. 100 ff.) deutlich die Lehre, daß die Beschauung das Gebet der Vollkommenen ist (vgl. auch: Delacroix, Ascétique et Mystique, S. 34 ff.; S. 56 ff.).

Das 3. Kapitel nun bringt (S. 106—140) eine allgemeine Anleitung zur Beschauung. Es kommen da näher zur Sprache: Vorbereitung auf die Beschauung. — Eintritt in die Beschauung. — Verhalten außer und in der Beschauung. Die Vorbereitung oder besser Zubereitung besteht hauptsächlich in der Entsagung und Sammlung. Je mehr sich die Seele losschält von der Anhänglichkeit an die Geschöpfe und sich auch selber abstirbt, desto besser wird sie zubereitet für die innigste Vereinigung mit Gott (vgl. die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz, bes. „Aufstieg" und „Dunkle Nacht"; Denifle a. a. O. S. 525 ff.). Die Sammlung wird gefördert durch eifrige geistliche Lesung, betrachtendes Gebet, häufige Stoßgebete u. dergl. Anderswo (Stimmen von Maria Laach 1912, 82. Bd. S. 168) heißt es diesbezüglich treffend: „Es ist eine ausgemachte Tatsache, von allen Lehrern des Geisteslebens anerkannt, daß für gewöhnlich eine gegenseitige Wechselbeziehung besteht zwischen dem Zustand der alltäglichen und der höheren Aszese (Mystik). Die Erhebung zur eigentlichen Mystik vollzieht sich stufenweise nach und nach durch eine gründliche Reinigung des Herzens von freiwilligen Sünden und Anhänglichkeiten an das Irdische, durch Aneignung entsprechender Tugenden und noch mehr durch lange Bekanntschaft und Übung des einfachen, gewöhnlichen, betrachtenden Gebetes. Der Weg kann durch keine menschliche Methode, sondern bloß durch den Hl. Geist beigebracht werden. Das ist als unverrückbarer Grundsatz festgehalten worden."

Letzteres hat auch die Saudreau-Schule stets festgehalten, trotzdem sie sehr wenig vertraut sein soll mit der deutschen mittelalterlichen Mystik, wie es irgendwo („Der Katholik", Mainz 1912, Kirchheim, 9. Bd. S. 295 ff.) heißt. Auch diese Schule unterschreibt vollauf den Satz: „Die mystische Gnade ist ein freies Geschenk Gottes, menschlicher Anstrengung nicht erreichbar," was übrigens nur völlige Unkenntnis mit Saudreaus Schriften oder böswillige Entstellung des wahren Sachverhalts in Abrede zu stellen vermag (vgl. Entgegnung a. a. O. S. 376; Saudreaus Schriften, insbes. „Vie d Union à Dieu" und Übers.: „Das Gottgeeinte beschauliche Leben" von einem Beuroner-Benediktiner, Graz und Wien 1908, Styria, bes. I. und II. Kap.). Als Kenner der deutschen mittelalterlichen Mystik gelten, — wahrscheinlich auch nach dem Urteil des Übersetzers im „Katholik" (a. a. O). — wohl Weiß, Denifle, Greith (Die deutsche Mystik im Prediger-Orden, Freiburg i. Br. 1861, Herder), sowie Zahn (Christliche Mystik, Paderborn 1908, Schöningh). Diese aber stehen sämtlich, wenigstens der Hauptsache nach und in den be-

strittenen Punkten auf Seite Saudreaus. Tauler und Seuse insbesondere kennen keine andere Mystik, als die im Dominikanerorden traditionelle, die auch die des hl. Thomas von Aquin und seines Lehrers des sel. Albertus Magnus ist. Dieser stimmt zudem ganz genau mit der Mystik des hl. Bonaventura, welche die des hl. Vaters Franziskus und seines Ordens ist, ebenfalls ganz traditionell. Der Benediktinerorden, der Karmelitenorden, der Kartäuserorden, der Zisterzienserorden usw. kennen auch nur diese Mystik (vgl. Saudreau „Vie d'Union" und Übers.). Von Seuse sagt u. a. Greith (a. a. O. S. 325): „Die Lehre Heinrich Susos von dem beschaulichen Leben ist sonach, richtig verstanden, dem Wesen nach die alte Lehre, wie sie von jeher in der Kirche von den bewährtesten Meistern vorgetragen und von dem hl. Bernhard und den Viktorinern in ihren Schriften ist ausgesprochen worden" (vgl. zu Tauler und Seuse „Das Gottgeeinte beschauliche Leben," Übers. von Saudreau, S. 228—247 und 247—261). Für diese von Saudreau verteidigte mystische Tradition treten auch die besten Geisteslehrer aus der Gesellschaft Jesu ein: Suarez, De Ponte, Lallemant und seine Schüler, Caussade, Grou usw. Alle unterscheiden mit den alten Meistern, auch mit den deutschen mittelalterlichen, wesentlich den eigentlichen mystischen Zustand von dem ganz und gar außerordentlichen engelgleichen Zustand.

Beim Lesen der Bemerkungen des Übersetzers („Katholik" a. a. O. S. 295 ff.) mußten wir so ganz unwillkürlich vor uns hinschmunzeln, und es fiel uns ebenso unwillkürlich das bekannte Sprichwort ein:

„Bescheidenheit ist eine Zier,
Doch tut man leichter ohne ihr."

Bei seiner Vorliebe für deutsche mittelalterliche Mystik wird es uns der Übersetzer gewiß auch nicht verargen, wenn wir reden nach biederer, alter deutscher, körniger Art, zumal er als Mystiker sich gewiß auch deutschkörniger Tugend befleißigt und sicherlich abhold ist aller modernen wehleidigen, süßlichen Gefühlsduselei. Die sogenannte französische und belgische Saudreau-Schule (a. a. O.) zählt allerwärts sehr namhafte Anhänger (vgl. Delacroix a. a. O. S. 30 f., 56 f.). Von fachkundigen Werken dieser Seite seien beispielsweise erwähnt: Schwalm-Faucillon O. P. „La Vie avec Dieu"; Ch. Sauvé S. S. „Le culte du Sacré-Coeur" und „Saint Joseph"; De Besse O. M. Gap. „La Science de la Prière"; Rousset O. P. „La Vie spirituelle," sowie in seinen anderen aszetisch-mystischen Schriften; der Kanoniker de Bretagne: La Vie réparatrice; Dumas: Introduction à l'union intime avec Dieu; Dom Vital Lehodey: Les Voies de l'oraison mentale; vorliegendes Buch von Lamballe, sowie das öfter genannte von Delacroix; R. P. Arintero O. Praed. in seinem ausgezeichneten Werke: La Evolucion mystica, Salamanca 1908; etc. Von den Zeitschriften seien genannt: Revue Thomiste; Revue des Sciences philosophiques et théologiques; Etudes Franciscaines; Ami du Clergé; Revue ecclésiastique de Liège; Revue Augustinienne; Croix; Ciudad de Dios; Revista de Estudios franciscanos. Wir haben also nicht bloß eine französische und belgische Saudreau-Schule (vgl. „Katholik" a. a. O.), sondern auch eine spanische und sogar deutsche, und noch mehr: eine italienische und englische. Kardinal Kasimir Gennari, ein bewährter Kenner der Mystik (vgl. Zahn a. a. O. S. 33 und öfter), schrieb (21. Aug. 1903) u. a. an Saudreau: „Vous y expliquez la nature de l'état mystique non d'après l'opinion de certains auteurs modernes qui l'ont en partie faussée, mais suivant la solide doctrine des grands Maîtres de la spiritualité. Selon cet enseignement, l'état mystique n'est pas aussi inabordable que l'ont donné à entendre ces auteurs modernes, il est, au contraire, à la portée de tous."

Die deutsche mittelalterliche Mystik steht durchaus nicht im Widerspruch mit der französischen, italienischen, spanischen usw. Sie ist vielmehr wesentlich dieselbe eine, echte katholische Mystik d. h. eine alle Zeiten, Länder, Völker, Alter und Geschlechter umfassende Mystik. Auch die deutsche mittelalterliche Mystik stellt die Mystik in die engste Beziehung zur Vollkommenheit und hält den Einigungsweg für den der Vollendung; auch ihr ist die Aszese Vorschule der Mystik, diese Ziel, Krone und Vollendung jener. Ihr ist die mystische Einigung keineswegs „eine unmittelbare Wahrnehmung der göttlichen Wesenheit" („Katholik" a. a. O. S. 447). In diesem Sinne faßt sie keineswegs die „cognitio experimentalis Dei" (a. a. O. S. 297). Gerade die deutschen Mystiker läßt Zahn (a. a. O. S. 102 ff.) bei Behandlung des ethisch- aszetischen Strebens der Mystiker zu Worte kommen. Da nun heißt es u. a. (S. 108 ff.): „Das einzige Höhenmaß des mystischen Fortschrittes ist die Liebe, die wahre, lebendige Gottes- und Nächstenliebe, welche der große Inhalt des Lebens Jesu war, das unser höchstes Ideal ist und unser einziges Gesetz. Insofern aber die Liebe nur dort herrschen kann, wo die innere Freiheit wohnt, diese innere Freiheit aber nicht gewonnen wird ohne die Aszese, muß eben die Aszese, auch nach ihrer äußeren und nach ihrer negativen Seite, als Wegebereiterin der Mystik gelten . . . Und je mehr das Ziel der Gotteinigung als bestimmend gefaßt wird, um so gebietender zeigt sich die Pflicht der Aszese. . . . Das sittliche Opfer ist die große Arznei zur Genesung vom Egoismus des Fleisches und des Geistes, es ist das große, segensreiche Geheimnis des Lebens, das aus dem Sterben quillt, des wahren geistigen und geistlichen Lebens." Jedenfalls wird sich auch unser bewußter Übersetzer nicht sträuben gegen Tauler, Seuse, Mechtild von Magdeburg, David von Augsburg, Hermann von Fritzlar, hl. Mechtild von Hackeborn usw.

Immer wieder gilt es (Zahn a. a. O. S. 101 unten) „hervorzuheben, daß nach der Anschauung der christlichen Mystik das erste dies ist, daß mit aller Klarheit und Sicherheit und mit einer bis ins Kleinste reichenden Konsequenz der ganze, weite, tiefe, hohe Bau des Lebens und Wirkens aufgerichtet werde auf den Fundamenten des Glaubens an Gott, der Hingabe an Gott, des Vertrauens auf Gott, des Gehorsams gegen Gott, der unserer Seele Ursprung und Endziel, unseres ganzen Daseins Herr und Vater ist. Der Bau der echten Mystik muß ruhen auf dem Grunde einer wahren Aszese. „Nach dem Sinne der Mystiker ist der Aufruf zur mystischen Höhe untrennbar vom Aufruf zur sittlichen Vollendung. Wer nach der Vollendung der intellektiven und affektiven Gotteinigung im Gebete strebt, muß zu gleicher Zeit danach trachten, sein ganzes Leben nach Möglichkeit zu läutern und zu heiligen, seinen Willen mit dem göttlichen Willen in allem zu vereinigen" (a. a. O. S. 187). Die mystische Gotteinigung hienieden aber, auch auf der höchstmöglichen Stufe, wird nie und nimmer eine unmittelbare Wahrnehmung der göttlichen Wesenheit" sein. Ein solcher Zustand ist der ewigen Seligkeit vorbehalten (vgl. Revue det Sciences philos. et théolog. Le Saulchoir, Kain, Belgique, 1912, 6. vol. S.489: „éviter l'excès de ceux qui prétendent atteindre dès ici-bas l'essence même du Dieu très-Haut"). Sehr richtig schreibt hierüber die Mutter Anna Seraphina Baulier, die aus Erfahrung die höchsten mystischen Stufen kannte und von der seligen Margareta Maria Alacoque überaus geschätzt ward, in ihren Avis (3. Teil, n⁰ 22 f.): „Il faut bien remarquer que ce qui établit la vie deiforme en l'âme mystique est bien quelque chose de divin, mais non pas Dieu même, et que toutes les communications de lumière et d'amour qui élèvent l'esprit et le coeur

ne sont pas quelque chose d'incréé ou de l'essence divine, puisque nous ne sommes faits enfants que par grâce. Aussi l'âme expérimente bien que ce n'est pas l'essence divine qui est en elle pour devenir ce plus intime et ce plus qu'elle-même, mais une participation créée de l'incréé qui fait devenir l'âme par grâce quelque chose de ce que Dieu est par nature. Ainsi tout ce qui se voit, qui se sent et qui s'acquiert dans la vie déiforme n'est pas Dieu, mais un pur don de Dieu . . . ce serait tomber dans une grosse erreur de prendre l'Etre divin participé pour la Divinité même."

Gerade hier liegt ein wunder Punkt des gegnerischen (Übersetzer und Anhang) Systems. Passend beleuchtet diesen Zahn (a. a. O. S. 33 f.) mit den Worten: „Alles echt mystische Erleben wird sich zwar gerne an Regeln orientieren, die aus der prüfenden Vergleichung vieler Einzelerfahrungen gewonnen sind. Dagegen führt jeder Versuch, die persönliche Erfahrung des einzelnen ohne weiteres als vollgiltige Quelle des mystischen Erkennens und als zureichende Norm des mystischen Lebens gelten zu lassen, soviel wie sicher zu den uferlosen Bereichen des schwärmerischen Mystizismus. Was vor dieser Gefahr schützt, ist das Festhalten an der historischen, göttlichen Offenbarung, an der kirchlichen Lehre als der entscheidenden Instanz. Es ist sonach auch für die Mystik als (materiale und beziehungsweise formale) Erkenntnisquelle in erster und leitender Linie die göttliche Offenbarung zu betrachten, wie sie in der Schrift und Tradition sich ausgesprochen hat und in der Lehre der Kirche sich darbietet. Diese Feststellung hat unter anderem den Vorteil, daß damit eine rein deskriptive Methode sich ausschließt. Die Mystik hat mehr zu leisten, als die berichteten Phänomene nachzuberichten und mehr oder weniger passend aneinanderzureihen, mehr oder minder farbenfrisch zu schildern. Gerade die Orientierung an der Glaubenslehre, aber auch an den Lehren der gesunden Vernunft bildet eine wesentliche Pflicht der Mystik." Demnach ist es durchaus zu mißbilligen, wenn mystische Schriftsteller die einschlägigen philosophischen oder theologischen Fragen einfachhin beiseite schieben. Wie Weiß (a. a. O. S. 845) sagt, sind die Grundlagen für eine brauchbare Mystik eine richtige Philosophie und eine gute Theologie, oder wenn das zu gelehrt erscheint, eine gesunde Vernunft und ein kräftiger Wille, ein lebendiger Glaube und wahre Liebe zu Gott.

Bei Mißachtung dieser notwendigen Grundlagen kann es dann freilich nicht befremden, wenn das Wesen der Mystik nur zu oft mit ganz nebensächlichen und bloß zufälligen Dingen verquickt wird (vgl. z. B. Übers. „Fülle der Gnaden" Kap 1.), wenn beispielsweise das Merkmal der Auffälligkeit oder gar des Wunderbaren in den Begriff der Mystik hineingetragen wird. Wesentlich sind in der Mystik durchweg zu unterscheiden die gratiae gratum facientes von den gratiae gratis datae, den eigentlichen Charismen. Die Gnaden der Einigung sind die ersteren, zu den letzteren gehören insbesondere die Visionen und Offenbarungen. Die sogen. Charismen gehören keineswegs zum Wesen der Mystik. Demgemäß faßt Zahn (a. a. O. S. 27 u. 30 f.) ganz richtig das mystische Leben als den diesseitigen Vollendungsstand der Gottvereinigung oder genauer als die mit der göttlichen Gnade erreichte diesseitige Vollendung der Gotteserkenntnis und Gottesliebe zugleich mit den außerordentlichen inneren und äußeren Gaben, welche sich mit diesem Seelenzustande häufig, wenn auch keineswegs notwendig verbinden; die Mystik aber als die Wissenschaft, welche auf Grund der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung die diesseitige Vereinigung

der Seele mit Gott in ihren Entwicklungs- und Vollendungsstufen nach ihrem wesentlichen Charakter und nach ihren akzidentellen Erscheinungsformen aus theoretisch-praktischem Interesse darzustellen versucht.

Die sogen. „cognitio experimentalis Dei" (Katholik a. a. O. S. 297) hat durchaus nichts gemein mit einer irrigen „unmittelbaren Wahrnehmung oder Berührung der göttlichen Wesenheit" (a. a. O. S. 447). Diese cognitio experimentalis heißt auch affectiva (vgl. Zahn a. a. O. S. 29 u. 28). Der hl. Thomas unterscheidet (2. 2. qu. 97. a. 2. ad 2) die cognitio speculativa und cognitio affectiva sive experimentalis. In der Migneschen Ausgabe heißt es statt affectiva „effectiva", was im Grunde auf eins hinauskommt; denn wie der hl. Gregor d. Gr. sagt, ist die Liebe nie müßig. Die wahre Liebe zeigt sich im Wirken und Leiden für den Geliebten. Der hl. Bonaventura äußert sich (3. Sent. dist. 35. qu. 1) diesbezüglich: „Actus doni sapientiae partim est cognitivus, et partim est affectivus; ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio. Et ideo actus praecipuus doni sapientiae propriissime dictae est ex parte affectiva." Der seraphische Lehrer lehnt ein unmittelbares Wahrnehmen Gottes in seiner Wesenheit entschieden ab (2. Sent. dist. 23. a. 2. qu. 3). Wenn einzelne Autoritäten vom Schauen, Wahrnehmen Gottes hienieden reden, so ist dies vom innerlichen Wirken Gottes zu verstehen: „Si quae auctoritates id dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur, sicut iam melius patebit; nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur." Der hl. Kirchenlehrer unterscheidet (a. a. O.) eine vierfache Weise der Gotteserkenntnis und zwar der übernatürlichen, da er von der bloß natürlichen nicht redet: „videlicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem et per apertam visionem." Von der Wahrnehmung der Gegenwart Gottes sagt er: „Si autem cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter: aut per hoc quod est praesens mihi in effectu proprio; et tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis. Aut est praesens mihi in signo proprio; et sic est apparitio. . . . Aut est praesens Deus in lumine suo et in seipso; et sic est . . . aperta visio (in coelo). . ." Für unsern Zweck kommt nur die erste in Betracht. Hier aber heißt es mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ausdrücklich von der Wahrnehmung der Gegenwart Gottes, daß diese zu verstehen sei vom Fühlen des inneren göttlichen Gnadenwirkens, wie es auch die Saudreau-Schule stets gelehrt hat.

In derselben Weise wie der Doctor Seraphicus faßt auch der Doctor Mellifluus, der hl. Bernhard, die cognitio experimentalis. Wie Greith (a. a. O. S. 27 ff.) näher ausführt, fand er im Hohenliede die Grundzüge des beschaulichen Lebens niedergelegt. Wahre Vereinigung der Seele mit Gott war ihm auch für die Wissenschaft das höchste Zielbestreben, die Tugend und Betrachtung aber der Weg, der zu ihr hinführt. Die Seele muß ihrer Sinnlichkeit und Eigenheit ersterben und von Tugend zu Tugend fortschreiten, um des Lichtes teilhaft zu werden, worin sie das Licht der Gottheit zu erkennen vermag. Über das Wahrnehmen der Gegenwart Gottes äußert sich der Heilige öfter ebenfalls dahin, daß er die Nähe des Wortes (Gottes) erkennen konnte aus den Wirkungen. Von dem Augenblicke, daß es in seine Seele eingezogen, ist diese vom Schlafe aufgeweckt, das

harte und versteinerte Herz erweicht, gerührt und verwundet worden. Nie erkannte er diese Nähe durch außerordentliche Zeichen oder durch Stimmen und Gestalten (Visionen und Offenbarungen), sondern er nahm deren Wirkung wahr an der Bewegung seines Herzens. Er erfuhr Gottes tätige Macht an der Abnahme seiner Sünden, an der Abtötung fleischlicher Begierden, an der Besserung der Fehler, an der Erneuerung des Lebens u. dergl.

Mit den heil. Kirchenlehrern stimmt auch durchaus die deutsche mittelalterliche Mystik überein. Auch sie erschließt die geheimnisvolle göttliche Gegenwart aus den Wirkungen in der Seele. Gewiß ein unverdächtiger Zeuge dieser deutschen Mystik ist Denifle in seinem goldenen Büchlein: „Das Geistliche Leben" (6. Aufl. Graz 1908). Da nun (S. 531 f. III, 6) heißt es: „Man kann aber recht wohl erkennen, wann der Hl. Geist bei einem sei. Ich werde gewahr, o mein Gott, schreibt Sankt Bernhard, daß du in mir gegenwärtig bist, wenn mein Herz von dir bewegt wird. Des Herzens Bewegung ist eine Minnekehr zu Gott und eine Abkehr mit Verschmähung von der Welt. Das sicherste Zeichen aber, daß jemand den Hl. Geist empfangen habe, ist, daß der Mensch sich selber mißfalle. Denn, wenn der Hl. Geist zu uns kommt, so lehrt Er uns alle Wahrheit, das ist, Er zeigt uns wahrlich unsere Fehler und vernichtet uns in uns selber und lehrt uns, wie wir der Wahrheit nicht nachkommen und schädlich bei kleinen Dingen bleiben. Er lehrt uns versinken in tiefe Demut und einen ganzen Unterwurf tun unter Gott und unter jede Kreatur. Dies ist eine Wissenschaft, da in alle Wissenschaft beschlossen ist und deren man zu wahrer Vollkommenheit bedarf." Die „cognitio Dei experimentalis" zeigt sich offenbar beim Frieden im Unfrieden (a. a. O. S. 566 ff.), bei gründlicher Gelassenheit (a. a. O. S. 580 ff.) d. i. bei voller Gleichförmigkeit mit Gottes heil gstem Willen.

Diese volle Willenseinigung ist auch die wahre Liebeseinigung, die wesentliche unio mystica. Das ist auch das Lieblingslied der deutschen Mystiker. Sie sagen uns in allen Tonarten, was es um diese Gelassenheit ist. Da hören wir z. B. (a. a. O. S. 580 f.): „Wahre Heiligkeit und göttliche Übung kann kein Mensch in der Wahrheit haben, der nicht in Christo gestorben ist von allen seinen Fehlern, Lüsten und Eigensucht und der nicht einen ernsten Willen hat, alle Dinge, wie schwer sie seien, die auf ihn fallen können, wegen Gott zu leiden, der Ermahnung Gottes zu folgen und alles mit den Werken, in denen er den Willen Gottes erkennt, soviel seine menschliche Kraft leisten kann, zu vollbringen." Die rechte Gelassenheit in den Willen Gottes bringt großen Reichtum (a. a. O. S. 593 ff.): „Wer sich Gott in Minne übergibt und nichts begehrt und verlangt, außer was Gott will, der ist der freieste Mensch, der da lebt, und er lebt sonder Sorgen; denn Gott kann das, was Ihm gehört, nicht verlieren. Ein solcher Mensch besitzt auch alle Tugend; denn rechte Gelassenheit bringt mit allen Gaben auch alle Tugenden mit sich . . . Die wahre Gelassenheit ist der Grund und das Fundament unserer Seligkeit. . . . Der gelassenen Menschen Gebet erhört auch Gott. Ihr Wesen und Sinn bittet ohne Worte mehr als anderer Leute großes weinendes Gebet; denn sie bitten in und mit Gott, ihr Wesen und ihr Leben ist ein lauteres Gebet . . . Die rechte, demütige Gelassenheit mit einem rechten Aufgeben des eigenen Willens in rechtem, reinem Gehorsam führte die Mutter Gottes über alle Höhe der Engel und über alle Höhe aller Heiligen. . . . Mag also auch die Gelassenheit in diesem Leben am allermeisten kosten, . . . so ist sie doch gerade dasjenige, was am alleredelsten ist."

Seine allerminniglichsten Freunde behandelt Gott keineswegs zart und weichlich (a. a. O. S. 614 ff.). Er führt sie „einen wilden Weg, der gar finster und elend ist". Inwendig ist lauter Finsternis. „Der Mensch wird auch zuweilen sogar sich selbst überlassen und er kommt in eine solche Bedrängnis, daß er nicht weiß, ob ihm je recht war und ob er einen Gott habe oder nicht und ob Er es sei oder nicht. Es wird ihm so wunderlich wehe und wehe, daß ihm die ganze weite Welt zu enge wird. Weder weiß noch empfindet er etwas von seinem Gott und alle anderen Dinge mag er nicht empfinden, . . . Könnte es eine Hölle geben in diesem Leb n, so deuchte ihn, daß es mehr als die Hölle wäre: recht minnen und des geminnten Gottes darben! . . . Zu all dem kommt aber noch, daß es ihnen in dieser Qual unglaublich scheint, daß diese Finsternis jemals könne zum Lichte werden. Doch sehen sie wohl, daß sie anders nicht können vorwärts kommen. Diese geistlichen Märtyrer sind nach ihrem eigenen Dünken die Ärmsten, die da leben, aber vor Gott sind sie die Reichsten; sie sind nach ihrem Bedünken die Allerfernsten von Gott und sie sind doch die Allernächsten; sie sind nach ihrem Dünken die Allerverworfensten vor Gott und sie sind doch die Allerauserkorensten; sie sind nach ihrem Empfinden Gott am alleruntreuesten, wiewohl sie in der Tat die Getreuesten und Ernsthaftesten sind, Seine Ehre zu fördern und Seine Unehre zu hindern; denn darum leiden sie dies alles. . . . Sie halten sich für die allerbösesten Menschen, die in dieser Welt sein mögen, und sie sind die Allerreinsten vor Gott. Darum gehabt euch wohl, der Herr ist sicherlich bei euch (trotzdem sie nichts unmittelbar sehen und fühlen von Gottes Gegenwart!). Haltet euch nur an den Stamm des wahren, lebendigen Glaubens mit einer göttlichen, lebendigen Hoffnung und lasset euch nicht zurücktreiben, sondern dringet hindurch mit Minne und Begehrung (deutlich haben wir hier das Wesen der Mystik), hänget und lehnet euch stets und in gutem Vertrauen an euern treuen Gott, es wird schon ganz gut werden! In dieser Finsternis wird die geistliche Stärke der geistlichen Märtyrer geboren, die da von innen durch die sterbende Minne sterben, wie die anderen Märtyrer, deren Fest die Kirche feiert, durch das Schwert von außen. Die hierin feststehen, in denen erlischt alle irdische Lust, und zwar mehr als mit allen äußeren Übungen, die man in vielen Jahren üben könnte. . . . Sie sollen aber wissen, leiden sie es nicht aus, so verlängern sie das Leiden und machen sich's viel schwerer und berauben sich selbst der wahren Frucht, die hieraus kommen würde in kurzer Zeit, würden sie nur gutwillig leiden und sich aus Liebe lassen. Je einfältiger sie dies täten, desto adeliger würden sie es erwerben und um so adeliger verklärt werden."

Die volle Vereinigung der begnadeten Seele hienieden mit Gott ist ein Vorgeschmack der ewigen Hochzeit, wo Gott in aller Wahrheit gegenwärtig ist (a. a. O. S. 621 ff.). „In dieser Vereinigung wird der Geist gezogen über alle seine Schwachheit, Natürlichkeit und Ungleichheit und er wird geläutert, verklärt und erhoben über alle seine Kraft und über sich selbst und all sein Wesen und Wirken wird übergeführt in eine göttliche Weise. . . . Man wird aber eins mit Gott durch die Einigung in der Minne, so daß der Mensch nach der Wahrheit, die Gott ist, umgebildet wird in Gedanken und im Willen; aber er wird nicht so eins mit Gott, daß er das werde, was Gott ist . . . Auch bei der allerhöchsten, innigsten, nächsten Einigung der See e mit Gott bleibt doch die göttliche Natur und Gottes Wesen hoch erhaben, ja höher als alle Höhe. . . . Was bleibt aber dem Menschen in dieser Vereinigung? Nichts anderes als ein grundloses Vernichten seiner selbst und ein ganzes Verleugnen aller seiner Eigenheit im Willen und Gemüt, in den Weisen und im Leben. Der Mensch sinkt

in dieser Verlorenheit also zu Grunde, daß, könnte er noch tiefer sinken, so daß er aus Minne und Demut zunichte würde, er es gern täte. Er dünkt sich dessen unwürdig, daß er ein Mensch sei oder daß er das Kruzifix ansehe, das an die Wand gemalt ist, — ein solches Vernichten seiner selbst wird in ihm geboren. . . . Niemals ward auch diesen Menschen das Leiden unseres Herrn und seine heilige Menschheit so gründlich lieb als jetzt und es dünket sie, daß sie erst anfangen sollten zu leben, und sie fangen auch recht an mit allen Tugenden und heiligen Übungen. . . . Sie scheinen von außen ein unnützes Volk zu sein und dürre; denn sie sind demütig, klein, sie haben weder große Worte noch Werke noch Übungen und sie sind ihrerseits die allermindesten. Aber, wer die lebendigen Adern erkennen würde, die in ihrem Grunde verborgen liegen: Waffen (Weheruf = ach! wehe!), welch ein wonniglich Ding wäre es, das zu erkennen.

„Ehe aber eine solche Vereinigung eintritt, muß die Natur zuvor noch manchen Todes sterben. Hierzu gehört manch schwerer unbekannter Weg, auf dem Gott den Menschen leitet, zieht und ihn sterben lehrt. Denn wahrlich, soll dem Menschen etwas Besonderes von Gott werden, so muß es auch sauer verdient werden. Aber, welch edles, fruchtbares und wonniglicheS Leben wird in diesem Sterben geboren! Wer sollte also ablassen, sich dazu zu bereiten? Dazu gehört unserseits ein Aufgeben alles zeitlichen Trostes und aller Ergötzung und alles dessen, was mehr als rechter Notbedarf ist, es sei leiblich oder geistlich; denn ein Ausgang der zeitlichen Dinge ist ein Eingang ewiger Dinge. Man soll verlassen alle menschliche Heimlichkeit, sonst wird man nicht inne göttliche Heimlichkeit. All das, was zwischen uns und Gott eine Scheidewand bilden kann, muß wegfallen; denn Gott will allein Hauswirt sein, ohne alle Gemeinschaft. Der wahre Weg zur Vereinigung mit Gott ist ein wahres Verleugnen seiner selbst, ein lauteres, gründliches, bloßes Minnen und Meinen Gottes und nichts des Seinigen in irgendeinem Dinge, sondern allein die Ehre und Glorie Gottes begehren und suchen, und daß der Mensch alle Dinge als von Gott geschickt aufnehme und von niemand anderem, es sei nun Lieb oder Leid, süß oder sauer, und daß er das alles wieder dem freien Willen Gottes aufopfere, von wann es herkomme, ohne alle Umwege. Wenn der Mensch auf diese Weise alle zeitlichen Dinge und Kreaturen durchbrochen und übersprungen hat, so kann er im beschaulichen Leben vollkommen werden. Man soll eben nicht fliegen wollen, ehe man Federn hat. Soll diese Vereinigung eintreten, so muß ferner eine kräftige Einkehr, ein Einholen und eine innerliche Sammlung aller niedersten und obersten Kräfte vorausgehen, um aller Zerstreuung vorzubeugen, da ja vereinigte Dinge kräftiger sind. . . . Weil nun die Seele nicht wirken kann, es seien denn auch die Sinne dabei, so müssen diese, soll der innere Mensch die göttliche Wahrheit empfangen, in die Einigkeit des inneren Menschen einbezogen werden, weil nur dieser göttlicher Wahrheit empfänglich ist. Vor allem aber bedarf es dazu einer außerordentlichen Gnade Gottes, da diese hier beschriebenen Wirkungen nicht eine Folge der natürlichen Eigenschaft sind, sondern der Überformung, die der Geist Gottes dem geschaffenen Geiste aus freier Güte verleiht.

„Wird aber ein Mensch von Gott nicht höher erhoben über all sein Verständnis (mittels hoher Erleuchtungen), so halte er sich an die gewöhnliche Lehre der heiligen Kirche, wie man ja manch gute einfache Menschen sieht, die in löblicher Heiligkeit enden, ohne zu diesem Wege berufen worden zu sein. Darum verzage niemand. Es gibt auch Leute, und sie leben in der Tat, welche nur Wasser trinken und Gerstenbrot

essen, und es geht auch so. Alle müssen sich mittels der Minne mit Gott vereinen. Dazu gehören aber jene vier Übungen, die man niemals, mag man auch noch so hoch kommen, aufgeben darf. Die erste ist, daß man sich allzeit sammle von aller Mannigfaltigkeit in eine einfache Stillheit. Die zweite, daß man in sich selber eine emsige beständige Wohnung habe. Die dritte, daß man fortwährend auf den äußeren Menschen achte in einer wirklichen Nachfolge des hohen Bildes unseres Herrn Jesu Christi nach aller Vollkommenheit, soweit es möglich ist, in Demut, in willigem Gehorsam, in Sanftmut, was Gott zu leiden gibt, fröhlich zu leiden, aller Menschen Fehler übersehen, und sich sowie alle Geschöpfe nur wegen Gott minnen. Die vierte Übung ist, daß sich der Mensch, wo er sich selber findet, auch zu Grunde lasse. Hütet euch ferner vor den mindesten wie vor den größten Fehlern, seid gern mit guten Leuten vertraut und endlich voll heiligen Gebetes, andächtiger Betrachtung und rechten Ernstes." Kurz gefaßt (a. a. O. S. 322 f.) ist das Ziel alles Strebens einer wahrhaft gottsuchenden Seele in den Worten: „Meinet und minnet in allen Dingen Gott vom Grunde aus und Seine Ehre, aber nicht eure Lust und euren Nutzen. Deshalb verleugnet euch selbst und euren Eigenwillen im Tun, im Lassen, im Dulden ohne Widerwillen, um nichts anderes zu erkiesen. Alle jene, welche hier Gott wahrhaft minnen, haben nur einen Willen, nämlich den liebsten Willen Gottes; darum lassen sie sich Ihm, in welcher Weise Er sie auch führt."

Zur näheren Probe, wie so ganz die deutsche Mystik mit der spanischen übereinstimmt, möge uns noch die hl. Theresia über das Wesen der Gottvereinigung belehren, und zwar aus ihrem Meisterwerk, der „Seelenburg". Sie spricht (5. Wohnung, 3. Hauptstück) von der wahren Vereinigung. Wir benutzen die neue Regensburger (Pustet-) Ausgabe (Bd. 4, 1. Teil). Da nun (S. 124 ff.) heißt es u. a.: „Die wahre Vereinigung läßt sich mit der Hilfe des Herrn gar wohl von uns erreichen, wenn wir ernstlich nach Vereinigung unseres Willens mit dem göttlichen streben, so daß wir nur das wollen, was der Wille Gottes ist. O wie viele werden unser sein, die wir, wie ich schon erwähnt zu haben glaube, sagen und auch meinen, wir wollten gar nichts anderes und stürben dafür! Ich sage euch aber und werde es noch oft wiederholen: wäre dies wirklich der Fall, dann hättet ihr ja schon die Gnade der Vereinigung (wohl zu merken!) vom Herrn erlangt, und es würde euch dann auch nicht mehr betrüben, wenn er euch jene wonnige Vereinigung (die also keineswegs die wahre Vereinigung ausmacht!) nicht gewährt, von welcher bisher die Rede war (im 1. u. 2. Hptstck), denn das Wertvollste an ihr ist, daß sie hervorgeht aus derjenigen, von welcher ich jetzt rede, und wir können nicht zu ihr gelangen, wenn nicht die Vereinigung, die in der völligen Hingabe unseres Willens in den göttlichen besteht, eine ganz wahre ist. O wie wünschenswert ist diese Vereinigung! Glücklich die Seele, die sie erlangt hat! Sie wird in diesem Leben der Ruhe genießen und im anderen; denn kein irdischer Zufall wird sie mehr betrüben, als nur, wenn sie sich in der Gefahr sieht, Gott zu verlieren oder wenn sie wahrnimmt, daß Er von anderen beleidigt wird."

Von dieser wahren Vereinigung sagt dann die Heilige, daß die Aufhebung der Seelenkräfte nicht notwendig sei, um zu ihr zu gelangen. Der Herr läßt auf verschiedenen Wegen den Seelen die Reichtümer seiner Gnaden zukommen; aber auf allen muß man sterben, absterben allen Geschöpfen und sich selbst, allem, was nicht Gott ist, um nur für Gott und in Gott zu leben. „Diese (wahre) Vereinigung ist es, die ich mir mein ganzes Leben lang gewünscht habe; diese ist es, um die ich unseren

Herrn allzeit bitte. Sie ist die klarste und sicherste Vereinigung. Aber leider, wie wenige aus uns werden zu derselben gelangen!.. Was meint ihr aber, meine Töchter, ist wohl der Wille des Herrn? Dies, daß wir ganz vollkommen seien, um eins zu sein mit Ihm und dem Vater, wie Seine Majestät für uns gebetet hat. Seht da, wie viel uns noch abgeht, um zu dieser Vereinigung zu gelangen. Ich gestehe euch, daß ich dies nur mit großer Betrübnis schreibe, weil ich mich noch so weit von diesem Ziele entfernt sehe, und dies nur durch meine eigene Schuld. Denn um dasselbe zu erreichen, braucht uns der Herr keine außerordentlichen Wonnen zu verleihen; es genügt, daß er uns Seinen Sohn zum Wegweiser gegeben hat."

Die geistliche Lehrmeisterin zeigt dann, worin die Vollkommenheit nach Jesu Beispiel näher besteht. „Hier verlangt der Herr nur zwei Stücke von uns: die Liebe zu Seiner Majestät und die Liebe zum Nächsten. Diese doppelte Liebe also zu üben, müssen wir uns Mühe geben; denn dann, wenn wir hierin vollkommen unsere Pflicht erfüllen, tun wir den Willen Gottes und werden so eins mit ihm sein. . . . Das sicherste Zeichen von der Haltung der genannten zwei Stücke ist meines Erachtens dieses, daß wir die Liebe gegen den Nächsten treu bewahren. Denn ob wir Gott lieben, können wir nicht wissen, obwohl wir aus gewissen triftigen Anzeichen auf das Vorhandensein dieser Liebe in uns schließen können; ob wir aber den Nächsten lieben, dies können wir wissen. Und seid überzeugt, je mehr ihr in der Liebe des Nächsten voranschreitet, um so mehr nimmt auch eure Liebe gegen Gott zu. Denn der Herr liebt uns so sehr, daß Er zur Belohnung der Liebe, die wir zum Nächsten tragen, unserer Liebe zu Ihm auf tausendfältige Weise Wachstum verleiht; dies ist mir über allen Zweifel erhaben. Es ist darum von großer Wichtigkeit, daß wir sehr darauf achten, wie wir uns in Ansehung der Nächstenliebe verhalten. Üben wir diese mit großer Vollkommenheit, dann mangelt uns auch die Liebe Gottes nicht; denn ich glaube, bei der Verderbtheit unserer Natur würden wir die Liebe zum Nächsten nie vollkommen üben, wenn sie nicht aus der Liebe Gottes, als aus ihrer Wurzel, hervorsproßte. Weil also an der Nächstenliebe so viel gelegen ist, darum laßt uns Sorge tragen, auch kleine Dinge in Übung derselben zu beachten. . . . O meine Schwestern, wie klar zeigt es sich, welche unter euch den Nächsten wahrhaft lieben, und bei welchen die Tugend noch nicht so vollkommen vorhanden ist. Würdet ihr einsehen, wie wichtig diese Liebe für uns ist, so würdet ihr euch um nichts anders mehr kümmern."

Die Heilige führt noch näher aus, daß der Weg zur Vereinigung keineswegs in der wonnigen Andacht besteht, und wie irrig die Meinung ist, an dieser wonnigen Andacht sei alles gelegen. „O nein, meine Schwestern, nein, Werke will der Herr haben. Darum mache dir, wenn du siehst, daß du einer Kranken irgendeine Linderung verschaffen kannst, nichts daraus, deine Andacht aufzugeben, um ihr diese Linderung zu bringen. Bezeige ihr dein Mitleid, nimm teil an ihren Schmerzen, und wenn du selbst dir eine Speise, deren sie bedarf, versagen müßtest, so tue es, doch nicht so fast um ihrer willen, als vielmehr, weil du weißt, daß dein Herr es haben will. Dies ist die wahre Vereinigung mit Seinem Willen.... Übt ihr wahre Nächstenliebe, dann versichere ich euch, daß ihr von der göttlichen Majestät gewiß die Vereinigung erlangen werdet, von der hier die Rede war. Seht ihr aber in Hinsicht dieser Tugend noch einen Mangel an euch, dann glaubt mir, daß ihr noch nicht zu dieser Vereinigung gelangt seid, wenn ihr auch wegen der Andacht und der Wonnen, die ihr empfindet, und wegen einer gewissen unvollkommenen Aufhebung der

Seelenkräfte im Gebete der Ruhe, womit einigen Personen schon alles geschehen zu sein scheinen mag, meint, ihr wäret schon so weit gekommen. Bittet alsdann unseren Herrn, Er wolle euch die Nächstenliebe in ihrer Vollkommenheit verleihen, im übrigen aber laßt Ihn walten; denn Seine Majestät wird euch mehr geben, als ihr zu verlangen wißt, wenn ihr euch anstrengt und bemüht seid zu tun, was in euren Kräften steht. Darum tut eurem Willen Gewalt an, in allem (d. i. was nicht sündhaft ist) dem Willen eurer Mitschwestern nachzugeben, auch wenn ihr etwas von eurem Rechte opfern müßtet; vergeßt eueren eigenen Vorteil ob des ihrigen, mag euere Natur sich noch so sehr dagegen sträuben; suchet, wo immer sich Gelegenheit dazu bietet, Bürden zu übernehmen, damit andere derselben überhoben werden. Denn glaubt ja nicht, daß ihr diese Tugend üben könnt, ohne euch etwas kosten zu lassen, und daß ihr es schon getan finden werdet. Seht nur, was unseren Bräutigam die Liebe gekostet, die Er zu uns getragen, da Er, um uns vom ewigen Tode zu erlösen, eines so qualvollen Todes, des Todes am Kreuze, gestorben ist."

Bei der Vollendung der Einigung, der sogenannten Vermählung (7. Wohnung) kommt die hl. Theresia wieder öfter auf die angeführte wahre Vereinigung zu sprechen und hebt ausdrücklich hervor, daß alle großen Gnaden dieser Stufe nur zur höchsten Vollkommenheit dieser Vereinigung hinführen sollen (a. a. O. 4. Hauptst., S. 298 ff.). „Es wird gut sein, meine Schwestern, daß ich euch sage, zu welchem Zwecke der Herr so große Gnaden in dieser Welt verleiht. Habt ihr dies, wenn ihr darauf geachtet, auch schon aus den Wirkungen derselben abnehmen können, so will ich es euch hier doch noch einmal sagen, damit ja keine denke, es geschehe dies nur zur Ergötzung der Seelen. Dies wäre ein großer Irrtum; denn Gott kann uns keine größere Gnade verleihen, als daß Er uns ein Leben gibt, welches dem Leben Seines so geliebten Sohnes gleichförmig ist. Und darum halte ich für gewiß, daß diese Gnaden, wie ich hier schon einigemal gesagt habe, zur Stärkung unserer Schwachheit dienen, damit wir dem Herrn durch Ertragung vieler Leiden nachfolgen. Wissen wir ja, wie gerade diejenigen, welche zunächst um Christus unseren Herrn waren, immer auch die größten Leiden zu erdulden hatten. . . . O meine Schwestern, wie sehr wird die Seele, in welcher der Herr in so besonderer Weise wohnt, ihrer eigenen Ruhe vergessen; wie wenig wird sie die Ehren achten, und wie fern von allem Verlangen, für etwas gehalten zu werden, wird sie sein! Denn ist sie, wie billig, viel mit Gott beschäftigt, so wird sie nur wenig an sich selbst denken; all ihr Denken geht vielmehr dahin, wie sie Ihm mehr gefallen und in was oder wodurch sie ihre Liebe zu Ihm an den Tag legen könne. Dahin, meine Töchter, zielt das innerliche Gebet, und dazu dient auch die geistige Vermählung, daß unaufhörlich Werke, lauter Werke daraus hervorgehen, die, wie ich euch schon gesagt habe, zugleich das Kennzeichen sind, daß diese Gnade von Gott kommt."

Die hl. Lehrmeisterin betont immer wieder, den Eigenwillen zu brechen, in tiefster Demut Christo dem Herrn auf dem Kreuzwege zu folgen. „Wißt ihr, was es heißt, in Wahrheit ein geistliches Leben führen? Nichts anderes, als sich zu Sklaven Gottes machen, die Er, bezeichnet mit Seinem Malzeichen, mit dem Kreuze, als Sklaven der ganzen Welt, wie Er selbst es war, verkaufen kann, nachdem sie Ihm schon ihre Freiheit hingegeben; denn dadurch tut Er uns kein Unrecht an, sondern erzeigt uns eine nicht geringe Gnade. Wer sich dazu nicht entschließt, glaube ja nicht, daß er weit voranschreiten werde; denn das ganze Gebäude des geistlichen Lebens beruht, wie ich schon gesagt habe, auf dem Fundamente der Demut, und ist dieses Fundament nicht ganz verlässig,

so wird der Herr dieses Gebäude nie sehr hoch erheben wollen, und zwar schon zu unserem eigenen Nutzen, damit es nämlich nicht einstürze. Um also, meine Schwestern, einen guten Grund zu legen, befleiße sich eine jede aus euch, die Geringste von allen und aller Sklavin zu sein, immer darauf bedacht, wie oder wodurch sie den anderen zu Gefallen sei, oder dienen könne. Denn was ihr in dieser Beziehung tut, das tut ihr mehr für euch selbst, als für die anderen; da legt ihr nämlich so feste Grundsteine, daß euch die Burg nicht einstürzen wird. Ich sage darum nochmal: damit das Gebäude des geistlichen Lebens dauerhaft sei, ist es nicht hinreichend, den Grund dazu bloß mit mündlichem Gebete und mit der Beschauung zu legen; denn wenn ihr nicht bemüht seid, Tugenden zu erwerben und zu üben, werdet ihr immer Zwerginnen bleiben."

Je höher die Gnaden sind, welche der Herr den Seelen mitteilt, desto mehr sollen diese für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen wirken und leiden. Dies zeigt sich besonders in der letzten Wohnung, welche die hl. Theresia beschreibt. „Es ist also der Seele (die der Herr zu einem so erhabenen Stande geführt) ein sehr hartes Los beschieden, solange sie hienieden lebt; denn wie viel sie auch leistet, so ist doch ihre innere Kraft noch weit größer, und da ihr alles wie nichts erscheint, so führt sie gegen sich selbst einen heftigeren Krieg als zuvor. Daher müssen wohl jene großen Bußübungen gekommen sein, die wir an vielen Heiligen, insbesondere an der glorreichen Magdalena anstaunen, die vorher ein so weichliches Leben geführt; daher jenes heiße Verlangen unseres Vaters Elias nach der Ehre Gottes; daher auch jener Eifer des heiligen Dominikus und des heiligen Franziskus, Seelen zu gewinnen, damit von denselben der Herr gelobt werde. Die Heiligen mußten, ich versichere euch, indem sie auf sich selbst vergaßen, nicht wenig ausstehen. Ich wünsche, meine Schwestern, daß auch wir uns selbst zu vergessen uns bemühen, nicht aber, daß wir nach geistigen Wonnen verlangen und deshalb das Gebet üben, sondern um uns in demselben Kräfte zum Dienste Gottes zu sammeln. Nicht auf einem noch unbetretenen Pfade sollen wir zu wandeln wünschen; denn da würden wir uns am ehesten verirren. Das aber wäre wohl ein neuer Weg, wenn wir meinten, diese Gnaden Gottes auf einem anderen Wege zu erlangen, als der gewesen, den der Herr selbst und seine Heiligen gewandelt sind. Möge uns dies ja nicht in den Sinn kommen."

Bei den Werken aber kommt es nicht auf deren Größe an, sondern auf die Liebe. „Endlich, mine Schwestern, zum Schlusse noch ein Wort. Bauen wir ja nicht Türme ohne Fundament; denn der Herr sieht nicht so fast auf die Größe der Werke, als auf die Liebe, mit welcher sie vollbracht werden. Tun wir, was wir können, so wird Seine Majestät uns helfen, daß wir täglich mehr zu tun vermögen. Laßt uns nur nicht gleich ermüden, sondern die kurze Zeit unserer Lebensdauer, die vielleicht noch kürzer ist, als wir uns denken, innerlich und äußerlich dem Herrn das Opfer darbringen, das wir zu bringen imstande sind. Seine Majestät wird es vereinigen mit dem Opfer, welches Sie für uns am Kreuze dem Vater dargebracht hat, damit es jenen Wert erhalte, den unser Wille verdient hat, wenn auch unsere Werke nur gering sind." So hoch nun aber auch die Stufe ist, von welcher die Heilige in der siebten Wohnung redet, so sagt sie doch ausdrücklich auch von dieser, daß sie, soweit es auf Gott ankommt, allen zugänglich sei. Wenn wir dieselbe nicht alle erreichen, so liegt nur an uns selber ganz allein die Schuld. „Denn, sagt sie (2. Hptst. S. 280 f. a.a. O.), es ist ganz gewiß, daß der Herr uns mit Sich selbst erfüllt, sobald wir uns alles Erschaffenen entleeren und aus Liebe zu Gott davon

losreißen (d. i. nach der deutschen Mystik: ‚entbildet der Kreatur'). Und so betete denn auch einmal Jesus Christus, unser Herr, für Seine Apostel, daß sie eins seien mit dem Vater und mit Ihm, wie Jesus Christus, unser Herr, in dem Vater ist und der Vater in Ihm. Ich weiß nicht, welch größere Liebe es geben könne, als diese. Und da ist niemand ausgenommen von uns allen; denn so sprach die göttliche Majestät: ‚Nicht für sie allein bitte ich, sondern auch für alle diejenigen, die an Mich glauben werden,' und: ‚Ich bin in ihnen'. O Gott, wie wahr sind diese Worte, und wie vollkommen versteht sie die Seele, die sie im Gebete der geistigen Vermählung an sich erfüllt sieht! Und wie gut würden auch wir alle sie verstehen, wenn wir es nicht durch eigene Schuld verhinderten! Denn die Worte Jesu Christi, unseres Königs und Herrn, können nicht trügen. Weil es aber an uns fehlt, da wir uns nicht bereiten und uns nicht von allem losmachen, was jenes Licht aufhalten kann, darum sehen wir uns auch nicht in dem Spiegel, den wir betrachten, und dem unser Urbild eingegraben ist." Zum besseren Verständnis schaltet der deutsche Herausgeber nach dem Worte ‚vemos' des Originals ‚nada' ein und übersetzt dann: „darum sehen (gewahren) wir auch nichts (von Gottes Gegenwart) in dem Spiegel (d. i. in unserer Seele), den wir betrachten, und dem unser Urbild (imagen) eingegraben ist."

Nach der Zubereitung zur Beschauung geht *P.* Lamballe im 3. Kap. über zum Eintritt in die Beschauung. Immer wieder warnen die mystischen Lehrmeister, daß man sich nicht eigenmächtig zur Beschauung vordrängen, sondern die Berufung durch den Hl. Geist abwarten solle. Da fragt es sich denn, woran man diese Berufung sicher erkennen könne. Hauptsächlich wird diese Frage noch dem hl. Johannes vom Kreuz beantwortet. Dieser Heilige gibt hauptsächlich drei Zeichen der göttlichen Berufung zur Beschauung an (z. B. Aufstieg, 2. Buch, 13. f. Kap.). Das erste Zeichen ist dieses, daß eine für die Beschauung hinlänglich vorbereitete Seele nicht mehr betrachten kann. Das zweite Zeichen besteht darin, daß die Seele, wenn sie nicht betrachten und über die übernatürlichen und göttlichen Dinge nicht nachdenken kann, doch auch keine Freude an Zerstreuungen und kein Wohlgefallen an irdischen Dingen findet. Das dritte Zeichen ist, daß die Seele mit einem aufmerksamen Blick voll Liebe zu Gott sich wendet und im Frieden und in innerer Ruhe sich befindet. Dieses letztere Zeichen ist das wichtigste und eigentlich maßgebende. Darum sagt (a. a. O.) der Heilige: „Diese drei Zeichen wenigstens, und zwar alle zusammen, muß eine geistliche Person in sich erblicken, um sicher den Stand der Betrachtung verlassen und jenen der Beschauung und des Geistes betreten zu können. Es reicht nicht hin, bloß das erste oder zweite Zeichen in sich zu finden, wenn man nicht auch das dritte findet."

Das Verhalten des Beschaulichen wird zunächst außer der Beschauung betrachtet, und zwar beim gewöhnlichen Gebete und außer demselben. Der hl. Johannes vom Kreuz und die hl. Theresia geben die Anweisungen. Beide sprechen sich öfter in ihren Schriften darüber aus. Vom Verhalten beim Gebete sagt (dunkle Nacht, 1. Buch, 10. Kap. Schluß) der hl. Johannes: „Die Betrachtung soll nur dann aufgegeben werden, wenn man nicht mehr kann, und nur für die Zeit, da der Herr entweder durch den Weg der Reinigung und Pein oder durch die vollkommene Beschauung sie hindert. Sonst soll man immer diese Stütze und Hilfe der Betrachtung beibehalten, zumal die des Lebens und Leidens des Herrn, welche für die Reinigung und Geduld und für den sichern Weg am besten ist und eine vorzügliche Hilfe für die erhabene Beschauung

gewährt." Ähnlich drückt sich die hl. Theresia (Leben, 13. Kap. S. 152) aus: „Zwar darf man von der Erkenntnis seiner selbst niemals ablassen, und es gibt keine so große Riesenseele auf diesem Wege, die nicht oftmals wieder ein Kind werden und an der Brust saugen müßte. Dies ist eine Wahrheit, die man nie vergessen möge, und auf die ich ihrer großen Wichtigkeit halber vielleicht noch öfter zu sprechen kommen werde; denn keine Gebetsstufe ist so erhaben, daß es bei derselben nicht oftmals nötig wäre, wieder zum Anfange zurückzukehren. Die Betrachtung der Sünden und die Erkenntnis seiner selbst ist das Brot, welches man auf dem Wege des Gebetes zu allen Speisen, so köstlich sie auch sein mögen, genießen muß; ja ohne dies Brot könnte man sich gar nicht erhalten." Außer der Gebetszeit muß die beschauliche Seele möglichst die Sammlung bewahren. Die Liebe immer mehr zu entflammen sind ihr recht nützlich fromme Lesungen, Anhörung von geistlichen Reden, insbesondere auch über die Glaubensgeheimnisse, heilige Unterhaltungen.

Beim Verhalten während der Beschauung selbst ist zu beachten, daß die freie Tätigkeit der beschaulichen Seele nie ganz aufhört. Das Verhalten nun wird näher geregelt nach der Anleitung der beiden vorhin genannten Heiligen und des hl. Kirchenlehrers Franz Sales. Als zwei Hauptregeln gelten, stets eine liebevolle Aufmerksamkeit auf Gott zu bewahren und sich völlig losschälen von allem außer Gott: gänzliche Entsagung und volle Hingabe an Gott, Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen; Opfer und Liebe. Für gewöhnlich ist dies der Weg zur vollkommenen Gotteinigung. Der hl. Johannes (Liebesflamme, 3. Str. 3. V., Nr. 15) sagt diesbezüglich: „Ihr Seelen denn! Wenn Gott so ausgezeichnete Gnaden erweiset, daß Er euch durch den Stand der Einsamkeit und Sammlung führt und euch von eurem mühseligen Sinne absondert, so kehret nicht mehr zurück! Lasset eure Tätigkeit fahren, die da, wenn sie euch vorher im Stande der Anfänger verhilflich war, die Welt und euch selbst zu verleugnen, jetzt, da Gott selbst Sich würdigt, der Werkmeister zu sein, ein großes Hindernis sein wird. Wenn ihr besorgt seid, eure Tätigkeit in kein Ding mehr einzulegen, sie von allem abzulösen und in nichts mehr zu verwickeln, — denn das ist es, was ihr in diesem Stande von eurer Seite zu tun habt, verbunden mit der liebeatmenden und einfältigen Aufmerksamkeit (auf Gott), ohne der Seele eine Gewalt anzutun, außer um sie von allem loszuschälen und aufwärts zu richten, damit ihr nicht ihren Frieden und ihre Ruhe störet, — dann wird Gott eure Seele mit himmlischer Erquickung speisen, weil ihr kein Hindernis mehr setzet."

Das 4. Kapitel (S. 141—201) erörtert näher die verschiedenen Arten der mystischen Beschauung. In bezug auf die Einteilung der Beschauung gilt als bestimmender Grund nach der hl. Theresia die größere oder geringere göttliche Tätigkeit, der unserseits eine mindere oder stärkere Tätigkeit entspricht. Danach werden denn die Beschauungsarten unterschieden als unvollständig passiv und als vollständig passiv. Die ersteren kann man auch unvollkommene, die anderen vollkommene Beschauung nennen. Die Ausführung schließt sich wieder an die drei letztgenannten Lehrer an. Der hl. Franz Sales folgt der hl. Theresia genau und auch der hl. Johannes vom Kreuz stimmt mit ihr überein. Die völlig passiven Arten beginnen mit dem Gebete der Einigung; die diesem vorausgehenden sind die unvöllig passiven. Zu letzteren zählt die hl. Theresia die Sammlung, die Ruhe, den Schlaf der Seelenkräfte. Wesentlich ist diese unvollkommene Beschauung ein Akt der Liebe, folglich des Willens. Der hl. Franz Sales (Theotimus 7. Buch, 2. Kap.) sagt: „Der Wille ist es allein, welchen Gott will; aber alle

anderen Vermögen laufen dem Willen nach, um zugleich mit ihm mit Gott vereint zu sein." Der hl. Johannes (Geistl. Gesang, 13. Str.) lehrt: „Gott teilt sich der Seele nicht mit durch die Erkenntnis, welche sie von Ihm hat, sondern vielmehr durch die Liebe, welche diese Kenntnis ihr einflößt. Die Liebe ist die Vereinigung des Vaters und des Sohnes; sie ist auch das Band der Einigung zwischen der Seele und Gott." Ähnlich drückt sich öfter die hl. Theresia aus. Dieses stets gleiche Wesen kann sich jedoch in den mannigfachsten Formen äußern; bald öfter oder seltener, bald stärker oder schwächer, bald länger oder kürzer u. dergl.

Bei beiden Klassen der Beschauung, der unvollkommenen und der vollkommenen, kommt die schmerz- oder peinvolle Beschauung vor, welche deshalb zwischen beiden hier gleich im Anschluß an die unvollkommene Beschauung zur Sprache kommt. Diese Peinen und Schmerzen kommen notwendig von der Beschauung selbst her, insofern sie nach dem Ausdruck des hl. Johannes vom Kreuz „eine dunkle Nacht" ist. Dieser Heilige handelt darüber insbesondere in seiner Schrift: Dunkle Nacht der Seele in zwei Büchern. Das erste handelt von der Nacht des Sinnes, das andere von der Nacht des Geistes. Er sagt (a. a. O. 1. Buch, 8. Hptst.) darüber: „Diese Nacht, welche, wie schon gesagt, die Beschauung ist, verursacht zwei Arten der Finsternis oder Läuterung in den geistlichen Personen, den zwei Teilen des Menschen gemäß, nämlich dem sinnlichen und dem geistigen. So wird denn die eine Nacht oder die sinnliche Läuterung, durch welche eine Seele geläutert und entblößt wird, dem Sinne nach geschehen und diesen dem Geiste nach bilden; und die andere ist die geistige Nacht oder Läuterung, wodurch die Seele dem Geiste nach geläutert und entblößt wird, um für die Liebeseinigung mit Gott zubereitet und zugerichtet zu werden. Die sinnliche ist die gewöhnliche und die bei vielen eintritt. . . . die geistige ist die, welche bei sehr wenigen, solchen, die schon geübt und vorangeschritten sind, vorkommt. . . . Die erstere Nacht oder Läuterung ist bitter und erschreckend für den Sinn; die andere ohne Vergleich noch mehr; denn sie ist gar sehr erschreckend für den Geist." Von der Nacht des Geistes (a. a. O. 2. Buch, 5. Hptst.) heißt es: „Diese dunkle Nacht ist ein Einfluß Gottes auf die Seele, der sie reinigt von ihren Albernheiten und ihren angewöhnten Unvollkommenheiten, natürlichen und geistlichen. Die Beschaulichen nennen sie eingegossene Beschauung oder mystische Theologie, wo Gott in geheimer Weise die Seele unterrichtet und belehrt in der Vollkommenheit der Liebe, ohne daß die Seele dabei irgend etwas mehr tut, als liebeatmend auf Gott merken, auf ihn horchen, Sein Licht empfangen, ohne daß sie versteht, wie diese Beschauung sich in sie ergießt. Denn es ist die liebreiche Weisheit Gottes, welche ganz besondere Wirkungen in der Seele hervorbringt, indem sie dieselbe durch Reinigung und Erleuchtung zubereitet für die Liebeseinigung mit Gott. . . . Aus zwei Ursachen ist diese göttliche Weisheit nicht nur eine Nacht und Finsternis für die Seele, sondern auch eine Pein und Qual: erstlich wegen der Hoheit der göttlichen Weisheit, die über die Fähigkeit der Seele hinausgeht und somit für sie Finsternis ist; zweitens wegen der Gemeinheit und Unlauterkeit der Seele, und so ist sie für selbe peinlich und betrübend und auch finster."

Der hl. Franz Sales spricht sich auch näher aus über diese peinvolle Art der Beschauung (Theotimus, 6. Buch, 13. ff. Kap.). Da nun heißt es u. a.: „Ein mit Liebe zu Gott erfülltes Herz wünscht Ihn unendlich zu lieben, sieht aber dennoch gar wohl ein, daß sie Ihn weder würdig lieben noch gebührend nach Ihm sich sehnen kann. Diese Sehnsucht nun, welche nie ihr Ziel zu erreichen vermag, ist wie ein Pfeil in der Seite eines hoch-

herzigen Geistes. . . . Die Sehnsucht zu lieben bringt ihm Schmerz, welcher jedoch von der Liebe dieser Sehnsucht versüßt wird. . . . Wenn die Seele sieht, daß ihr Gott aus Liebe zu ihr verwundet ist, so wird auch sie dadurch sogleich wieder verwundet. . . . Noch schmerzlicher wird die Seele verwundet, wenn sie fühlt, daß sie ihren Gott liebt, Gott sie aber so behandelt, als wüßte er nichts von dieser ihrer Liebe oder als traute er derselben nicht. Denn dann befällt die Seele eine sehr große Angst, weil schon der bloße Anschein des göttlichen Mißfallens ihr unerträglich ist. . . . Manchmal geschieht die Verwundung der Seele aus Liebe durch die bloße Erinnerung, daß wir früher Gott nicht liebten. . . . Öfter verwundet uns die Liebe selbst durch den bloßen Gedanken an die vielen Menschen, welche die Liebe Gottes mißachten, so daß wir fast vor Betrübnis vergehen. . . . Wenn die Wunden der Liebe häufig und stark sind, dann machen sie uns ganz matt und krank vor Liebe." Ebenfalls spricht sich die hl. Theresia wiederholt dahin aus, daß alle, selbst die höchsten, Beschauungsstufen ihre mannigfachsten Peinen und Schmerzen haben.

Zu den völlig passiven Beschauungsarten werden hauptsächlich gezählt die Einigung, die Ekstase und die Beschauung in der geistigen Ehe (die umwandelnde Einigung). Die hl. Theresia hat öfter genauer den Unterschied bestimmt zwischen der Ruhe und der Einigung. Sie gibt fünf eigentümliche Merkmale der Einigung an: Die Seelenkräfte sind ganz vertieft (absorbées) in die Beschauung. — Alles Bemühen (travail) hört auf; die Untätigkeit (passivité) ist vollständig. — Die Gegenwart Gottes wird wahrgenommen im Innern der Seele. — Die Seele ist sich bewußt, mit Gott vereint zu sein. — Nachher bleibt sie gewiß, in Gott gewesen zu sein. — Zum besseren Verständnis bezw. zu Vermeidung eines Mißverständnisses der vollen Untätigkeit mögen folgende Worte der hl. Theresia (Leben, 18. Hptst., S. 208 u. 219 f. der neuen Ausg.) dienen: „Findet eine Vereinigung aller Vermögen statt, dann kann die Seele, solange diese Vereinigung dauert, unmöglich mit etwas Äußerem sich beschäftigen, wenn sie auch wollte; kann sie es, so findet noch keine solche vollständige Vereinigung statt. . . . Die Seele nimmt wahr, daß sie mit Gott vereint ist, und davon bleibt ihr eine solche Gewißheit, daß sie von diesem Glauben durchaus nicht lassen kann. Hier schwinden alle Seelenkräfte und werden derart aufgehoben, daß man, wie schon gesagt, durchaus keine Tätigkeit derselben wahrnimmt. Hatte die Seele vorher über irgend ein Geheimnis nachgedacht, so verliert sie es jetzt aus dem Gedächtnisse und es ist, als hätte sie gar niemals daran gedacht. Hatte sie vorher gelesen, so vergißt sie jetzt das Gelesene und hält sich mit ihren Gedanken nicht mehr dabei auf. Ebenso ist es, wenn sie vorher mündlich betete. Der kleine lästige Schmetterling des Gedächtnisses verbrennt sich also hier die Flügel und kann nicht mehr unruhig umherflattern. Der Wille ist zweifelsohne ganz mit Lieben beschäftigt, versteht aber nicht, wie er liebt. Wenn der Verstand erkennt, so versteht er doch nicht, wie er erkennt; wenigstens kann er von dem, was er erkennt, nichts begreifen. Mir scheint aber nicht, daß er erkennt; denn, wie gesagt, man merkt nichts davon."

Bei der Vereinigung zeigt sich so recht deutlich die Liebe Gottes über alles. Die Liebe ist das Band zwischen der Seele und zwischen Gott; wann die Liebe vollkommen ist, muß es auch ihre Wirkung, die Vereinigung sein. Bei der vollen Vereinigung ist die Liebe unumschränkte Herrin der Seele, alles weicht ihr. Was der hl. Johannes vom Kreuz (Dunkle Nacht, 2. Buch, 11. Hptst.) von der Liebesentzündung im Geiste sagt, möge zur näheren Erklärung dienen. „Der Geist fühlt sich da leidend in großer Liebe; denn diese geistige Entzündung verursacht Liebesleiden. Da diese

Liebe auf eine besondere Weise eingegossen wird, so verhält sich die Seele dabei mehr leidend, und so erzeugt die Eingießung in ihr ein starkes Leiden der Liebe. Es hat diese Liebe schon etwas von der vollkommensten Einigung mit Gott an sich und teilt somit in etwas ihre Eigenheiten, welche da weit mehr Handlungen Gottes als der Seele sind. Die Seele empfängt sie nur und gibt einfach und liebeatmend ihre Einwilligung, während die Hitze und Gewalt, die Kraft und das Leiden der Liebe oder Entzündung, wie es hier die Seele nennt, ihr bloß durch die Liebe Gottes, die sich mit ihr vereinigt, mitgeteilt wird. Diese Liebe findet in der Seele um so mehr die geeignete Verfassung und Zubereitung, um sich mit ihr zu vereinigen und sie zu verwunden, je mehr dieselbe alle ihre Begierden den Genüssen von was immer für einer Art abgesperrt, entfremdet und entzogen hat. Dies geschieht, wie gesagt, bei jener dunklen Läuterung in hohem Grade. Denn Gott hält da die Seelenkräfte so entwöhnt (den Genüssen) und so eingesammelt, daß sie die Dinge, welche sie wünschten, nicht kosten können. Alles das tut Gott zu dem Zwecke, daß die Seele, wenn alle Kräfte abgesondert und in sich gesammelt sind, desto mehr Stärke und Tauglichkeit besitze, jene starke Liebeseinigung mit Gott zu empfangen, die Er ihr durch jenes Reinigungsmittel zu geben anfängt, und in welcher die Seele mit allen ihren geistigen und sinnlichen Kräften und Begierden zu lieben hat, was eben nicht geschehen könnte, wenn jene (Begierden) sich zerstreuen würden in andere Genüsse. Um die Stärke dieser Liebeseinigung mit Gott zu empfangen, sagte deshalb David (Ps. 58, 16): ‚Meine Stärke werde ich für Dich bewahren,' d. h. alle Fähigkeit, Begierde, Stärke meiner Seelenkräfte werde ich für Dich dadurch bewahren, daß ich sie außer Dir in keiner anderen Sache tätig sein und genießen lassen will. Daraus kann man einigermaßen abnehmen, wie groß und wie stark jene Liebesentzündung im Geiste sei, wo Gott alle Kräfte, Vermögen und Begierden der Seele, sowohl die geistlichen als die sinnlichen, (in eins) gesammelt hat, auf daß sie in vollkommener Harmonie nur mit dieser Liebe beschäftigt seien, und so in Wahrheit und vollkommen das erste Gebot erfüllen, welches nichts im Menschen übergeht und ausschließt von dieser Liebe, sondern geradezu sagt: ‚Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deinem ganzen Gemüte, aus deiner ganzen Seele, aus allen deinen Kräften.'"

Das von der Einigung Gesagte gilt noch in höherem Grade von der Ekstase. Sie unterscheidet sich so ungefähr von der Einigung dadurch, daß die äußeren Sinne mehr erlöschen und die inneren mehr aufgehoben und unvermögender sind, die Beschauung selbst vollkommener ist, als bei dieser. Die physiologischen Erscheinungen der Ekstase sind meist keineswegs wunderbar und die Ekstase ist für gewöhnlich keine Tatsache engelgleicher Ordnung. Sie ist vielmehr nach ihrer physiologischen Erscheinungsweise eine natürliche Folge unserer Schwäche und ein Hindernis, das später fallen muß. Zum Beweise werden, wie bei der Einigung auch bei der Ekstase die drei letztgenannten Lehrer angeführt. Besonders genau hat sich der Doctor mysticus über die physiologische Seite der Ekstase ausgesprochen. So z. B. (Dunkle Nacht, 1. Buch, 4. Hptst.; 2. Buch, 1. Hptst.) sagt er: „Es geschieht manchmal, daß sich selbst bei den geistlichen Übungen, ohne daß es in ihrer (der Seele) Macht steht, in der Sinnlichkeit unreine Regungen erheben und zu empfinden geben, manchmal selbst wenn der Geist in tiefem Gebete und im Empfang der Sakramente der Buße und des Altares sich befindet. . . . Da Geist und Sinn genießt, so wird bei diesem Genusse jeder Teil des Menschen angeregt, sich nach seinem Verhältnis und seiner Eigentümlichkeit zu ergötzen.

Denn der Geist als der obere Teil wird dabei angeregt zur Freude und Lust an Gott, und die Sinnlichkeit als der untere Teil wird angeregt zu sinnlicher Freude und Lust, weil sie nichts anderes fassen und haben kann. Und so geschieht es, daß die Seele dem Geiste nach im Gebete mit Gott sich befindet und auf der anderen Seite dem Sinne nach in passiver Weise sinnliche Empörungen und Regungen empfindet, nicht ohne großes Leid ihrerseits. . . . Vermöge ihrer Unvollkommenheit teilt die Sinnlichkeit bei Gelegenheit der geistlichen Genüsse der Seele manchmal ihre eigenen nebst eben dieser Unvollkommenheit mit. Ist aber dieser sinnliche Teil bereits durch die Läuterung der dunkeln Nacht erneuert, so hat er keine solchen Schwächen. Denn er nimmt da den göttlichen Geist in solcher Fülle auf, daß es vielmehr scheint, er sei in diesen Geist selbst aufgenommen, und sei zulezt auch so groß, weil in das Größere aufgenommen. Und so besitzt er alles in Weise des Geistes vermöge einer wunderbaren Art, deren er durch Einigung mit Gott teilhaftig ist." — „Da der sinnliche Teil der Seele schwach und unfähig ist für die starken Dinge des Geistes, so kommt es, daß die Zunehmenden aus Ursache dieser geistigen Mitteilung, die im sinnlichen Teil stattfindet, viele Entkräftungen und Schwächen im Geiste leiden. Denn wie der Weise (Weish. 9, 15) sagt: ‚Der Leib, der in Verwesung begriffen ist, beschwert die Seele.' Daher kommt es, daß diese Mitteilungen weder sehr stark, noch sehr wirksam, noch sehr geistig sein können, wie sie für die (vollkommene) Einigung mit Gott erfordert werden. Die Sinnlichkeit, die daran teilnimmt, ist zu schwach und zu hinfällig. Daher kommen auch die Entzückungen, die Ohnmachten, selbst Verrenkungen der Glieder, die sich dann einstellen, wenn die Mitteilungen nicht rein geistig sind, d. h. nicht an den Geist allein gemacht werden, wie dies geschieht bei den Vollkommenen, die bereits durch die Nacht des Geistes gereinigt sind. Denn bei ihnen hören diese Entzückungen und Leibesschwächen auf. Sie erfreuen sich der Geistesfreiheit, ohne daß der Sinn schwindet und untergeht."

Die umwandelnde Einigung lieben die Mystiker geistige Ehe zu benennen. In diesem erhabenen Zustande, dem Höhepunkt der Mystik hat jedoch die Beschauung keinesweg wesentlich sich geändert. Die Beschauung bleibt eben dem Wesen nach stets dieselbe, aber verschiedene Wirkungen treten zutage, je nachdem der Beschauende mehr oder weniger gut zubereitet ist für das Gnadenwirken des Hl. Geistes. Der hl. Johannes vom Kreuz hat sich wiederholt darüber deutlich ausgesprochen. So sagt er (Liebesflamme, 1. Str. 4. V.) nämlich: „Diese Flamme war zur Zeit, da die Seele im Zustande der geistigen Reinigung war, d. h. da sie in die Beschauung einging, nicht so hold und lieblich, wie sie es jetzt im Stande der Einigung ist. Darum ist zu wissen: Ehe jenes göttliche Liebesfeuer durch vollkommene Reinigung und Läuterung in das Innerste der Seele eingeführt wird und die Einigung bewirkt, schlägt diese Flamme Wunden in der Seele und zerstört und vernichtet die Unvollkommenheiten ihrer schlimmen Gewohnheiten. Und das ist die Wirkung des Hl. Geistes, wodurch Er sie zur göttlichen Einigung und Umgestaltung in Gott durch Liebe zubereitet. Denn dasselbe Feuer der Liebe, welches sich mit ihr einigt in der Herrlichkeit der Liebe, ist es, welches vorher läuternd und reinigend in sie eindringt; gleichwie dasselbe Feuer, welches in das Innere des Holzes eindringt, es ist, welches zuerst von außen angreift und mit der Flamme verwundet, es austrocknet und der kalten Teile entledigt, bis es dasselbe durch die Wärme derart zubereitet hat, daß es in das Innere eindringen und ganz in sich umgestalten kann. Bei dieser Übung leidet die Seele große Schmerzen und harte geistige Peinen, die zuweilen in die Sinne überströmen, indem

diese Flamme gar verletzender und ungestümer Art ist. . . . Es genüge hier nur zu wissen, daß derselbe Gott, welcher in die Seele behufs Einigung und Liebesumgestaltung eingehen will, es ist, der vorher in sie eindrang, um sie mit dem Lichte und der Wärme Seiner göttlichen Flamme zu läutern. Und so war denn dieselbe Flamme, die jetzt für sie lieblich ist, vorher verletzend und schmerzend für sie."

Dennoch ist im Beschauenden alles geändert; er ist vollkommen in Liebe umgewandelt. Es scheint in ihm der Zustand ursprünglicher Unschuld zurückgekehrt. Nun geht die Seele ganz natürlicherweise zu Gott ohne ehemaliges Staunen und Schwäche. Die Vereinigung mit Gott wird fast beständig. Die Seele verliert Gott fast nicht mehr aus den Augen und lebt stets in Gottes Gegenwart ganz aufmerksam auf Sein Gnadenwirken in ihr, das sie immer deutlicher erkennt an der stets wachsenden Vollkommenheit. Gewiß ist dies ein erhabener Zustand und wohl wert das Verlangen der Seele zu wecken. Von diesem Höhestand sagt (a. a. O. 3. Str. 2. V.) der hl. Johannes: „Man kann sagen, die Seele sei gleich der Luft, die innerhalb der Flamme entzündet und in Flamme umgestaltet ist; denn die Flamme ist nichts anderes, als entzündete Luft, und Bewegungen, welche diese Flamme macht, sind weder der Luft allein, noch dem Feuer allein zugehörig, sondern der Luft und dem Feuer zugleich; das Feuer aber macht, daß die Luft, die es entzündet hat, brenne. In gleicher Weise müssen wir es nehmen, daß die Seele mit ihren Vermögen innerhalb der Glanzesstrahlen Gottes erleuchtet werde, und die Bewegungen jener Flamme, ihre Schwingungen und Ausstrahlungen bewirkt nicht die Seele allein, die in die Flamme des Hl. Geistes umgestaltet ist, noch bewirkt sie Gott allein, sondern Er und die Seele miteinander. Er bewegt nämlich die Seele, wie es das Feuer bei der entzündeten Luft tut. Und so sind diese vereinigten Bewegungen Gottes und der Seele gleichsam Verherrlichungen Gottes, die Er der Seele erweiset. . . . Jene Erscheinungen der Herrlichkeit Gottes, die hier der Seele gegeben werden, sind bereits anhaltender, als sonst, und vollkommener; aber im anderen Leben werden sie ganz vollkommen sein, ohne Änderung von mehr oder weniger und ohne Unterbrechung. . . . Diese Glanzesstrahlen sind unschätzbare Gnaden und Begünstigungen, die Gott der Seele erweiset . . . und gehören meines Erachtens zu den größten und höchsten, die hienieden auf dem Wege der Umgestaltung stattfinden können."

Zur rechten Beurteilung der Beschauung als des mystischen Gebetes und der Mystik überhaupt ist wohl zu beachten, was Bossuet am Schlusse seiner ausgezeichneten Anleitung zum Gebet des Glaubens und der einfachen Gegenwart Gottes sagt. Vor uns liegt deren deutsche Übersetzung als Anhang des Handbuchs für innerliche Seelen von P. Joh. Grou S. J. (Münster i. W. 1903, Alphonsus-Buchhandlung). Da nun (S. 353 f. Nr. XV) heißt es: „Man darf nicht vergessen, daß es eines der größten Geheimnisse des geistlichen Lebens ist, daß der Hl. Geist uns nicht nur durch Erleuchtungen, Süßigkeiten, Tröstungen, Zärtlichkeiten und fühlbare Gnadenhilfe darin führt, sondern auch durch Finsternisse, Blindheit Unempfindlichkeit, Überdruß, Ängsten, Traurigkeit, Empörung der Leidenschaften und Neigungen; ich sage noch mehr, daß dieser kreuzigende Weg notwendig ist, daß er gut, der beste, der sicherste ist und uns weit schneller zur Vollkommenheit führt. Eine erleuchtete Seele schätzt die Führung Gottes sehr hoch, welcher zuläßt, daß sie von den Geschöpfen geübt und von Versuchungen und Verlassenheit bedrängt werde; und sie begreift sehr wohl, daß dies eher Gnaden als Ungnaden sind, da sie lieber mit dem Kreuze auf Kalvaria sterben, als in Wonne auf dem Tabor

leben will. . . . Nach der Läuterung der Seele im Fegfeuer der Leiden, durch welches man notwendig gehen muß, wird die Erleuchtung, die Ruhe, die Freude durch die innige Vereinigung mit Gott kommen, welche ihr diese Welt, obwohl sie ein Verbannungsort ist, zu einem kleinen Paradiese machen wird. Das beste Gebet ist jenes, wo man sich am meisten den Empfindungen und Gesinnungen überläßt, die Gott selbst in die Seele legt, und wobei man mit mehr Einfalt, Demut und Treue sich Seinem Willen und dem Beispiele Jesu Christi gleichförmig zu machen sucht."

Besnard in „Beiträge zur mystischen Theologie" (Augsburg 1847, Schmid) äußert sich (S. 8 f.) ähnlich: „Die mystische Theologie kann unter zwei verschiedenen Weisen gefaßt werden. Einmal indem man ihr eine engere und beschränktere Richtung gibt, wo sie dann lediglich die Einigung der Seele mit Gott bedeutet und zwar ohne Betracht der Wege, die als Mittel gedient; oder aber indem man ihr eine weitere Ausdehnung zugesteht, wo sie dann überdies die inneren Wege enthält, mittels welcher die Seele zu dieser göttlichen Einigung gelangen kann. Da nun in der Seele zwei Grundkräfte sich befinden, der Verstand und der Wille, und da man durch die eine wie die andere zur göttlichen Einigung kommen kann, so teilt sich auch die mystische Theologie, in weitester Bedeutung gefaßt, in zwei verschiedene Arten, deren jede Bezug hat auf einen jener Wege. Der eine ist ungewöhnlich und dieser ist der des Verstandes, welcher darin besteht, daß Gott, sofern er diesen seiner Wirksamkeit enthebt, in ihm auf übernatürliche Weise durch Entrückung und Ekstase, durch intellektuelle Visionen wirkt, die allerdings weder zu verachten noch abzuweisen sind, wenn sie in Wahrheit von Gott herkommen, wie denn selbst in der Hl. Schrift viele Beweise sich finden; aber alle Mystiker stimmen überein, daß dieser Weg und diese Art der mystischen Theologie sehr selten sei, daß man sie nie wünschen solle und habe man Neigung zu ihr, so liefe man große Gefahr, sei vielfachen dämonischen Blendwerken ausgesetzt und kaum entgehe man dem Falle. Die Mehrzahl der Mystiker mißratet jedes Verlangen nach diesem Zustande, der zumeist nur aus Hoffart, Dünkel, Verblendung und Selbstliebe hervorgehen und lediglich verderbliche Folgen nach sich ziehen könne. Der andere Weg ist jener des Willens und besteht in Reinigung des Herzens von aller Wertschätzung und Liebe der Kreaturen wie seiner selbst, um dasselbe Gott ganz hinzugeben, nichts mehr zu lieben als Ihn nur allein und die Erfüllung des göttlichen Willens; infolgedessen Gott der Seele sich einigend, sie mit Seiner höchst göttlichen Liebe erfüllt und ihr Seine reinsten Lichter mitteilt. Dies nun ist die wahre mystische Theologie, angemessen der Fähigkeit aller Menschen, allen brauchbar und Gott wohlgefällig von allen recht geübt."

Immer wieder muß nachdrücklich betont werden, daß bei der Mystik das Wesentliche streng unterschieden werde vom Zufälligen, vom Nicht-Notwendigen, vom Akzidentellen. Wesentlich nun ist der Mystik die vollkommene Gottvereinigung, nicht notwendig aber sind ihr die ganz außerordentlichen, wunderbaren Erscheinungsweisen, wie Visionen, Offenbarungen u. dergl. Was es aber näher um diese Einigung ist, lesen wir bei der hl. Mechtild von Hackeborn (Liber spec. grat. IV, 13). Sie war an einem Sonntage verhindert, die hl. Kommunion zu empfangen, was sie nicht wenig betrübte. Da nun der Herr, auf ihre Klage hin, sie einlud, geistig zu kommunizieren „durch die Einigung", begann sie nachzusinnen, was das wohl wäre. Der Herr aber sagte: „Wer nur immer all seinem Eigenwillen entsagt und in allem, was ihm lieb oder leid ist, Meinen Willen dem seinigen vorzieht, der kommt im Geiste

zum Geiste durch die Einigung, und in ihm wird sich erfüllen, was geschrieben steht: Wer Gott anhängt, wird ein Geist mit Ihm.“ Treffend sagt Zahn (a. a. O., S. 261 f.): „Wenn man überhaupt die Unio mystica näher bestimmen will, dann kann man nicht irgendeine unbekannte Größe, wie ein ‚geistiges Berühren‘, ein ‚Vereinigen im Grunde der Seele‘, ein ‚besonderes Wahrnehmen der Gegenwart Gottes‘ und Ähnliches beibringen, sondern man muß sagen, daß, was in der Beschauung gegeben ward, in der ‚Einigung‘ (relativ) vollendet wurde als besonders lichtvolle Entfaltung der auf dem Glauben ruhenden Erkenntnis, als besondere Innigkeit und Treue der Liebe, als besondere Befestigung im Gnadenstande, als besondere Bereicherung mit den Gnadengaben.“ Die wahre Mystik bekundet sich im Wandel in Gottes Gegenwart, im „Bleiben in der Liebe“. Darum heißt es (a. a. O., S. 270 f.) mit Recht: „Der hohen Beschauung hohe Schule und hohe Probe bleibt doch das Wort der grauen Vorzeit: ‚Wandle vor mir!‘ und des Apostels Wort: ‚Unser Wandel ist im Himmel‘!“ (Fortsetzung folgt.)