Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Artikel: Die Kontemplationsarten nach der Lehre des Hl. Bernard
Autor: Ries, J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762055

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE KONTEMPLATIONSARTEN NACH DER LEHRE DES HL. BERNARD.

Von Dr. J. RIES.

Die eingehende Besprechung, welche P. Joseph a Spir. S. dem letzten Teile meines Buches über „Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bernard“ in XXII, 4 S. 453 ff. dieser Zeitschrift zuteil werden läßt, veranlaßt mich zu einer ausführlicheren Erwiderung. Es will dem Verfasser genannten Artikels „wenigstens bezüglich des letzten Abschnittes (der Mystik) des Buches scheinen, daß die darin dargelegte Lehre des hl. Bernard über die Kontemplation in manchen Punkten von den Anschauungen des großen Mystikers abweicht und daher nicht den Anspruch erheben kann, eine in jeder Hinsicht unanfechtbare Darstellung der Lehre des Heiligen zu sein“. Das ist in der Tat ein schwerwiegender Vorwurf, der an Gewicht noch gewinnt durch die Eigenart seiner Begründung: „Man kann sich nämlich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß Dr. Ries mit einer fertigen Theorie in der Hand an die Untersuchung der bernardinischen Mystik herantrat und seine Aufgabe darin verlegte, den hl. Bernard in das mitgebrachte Schema, das er aus Philippus a ss. Trin. und anderen auf diesem Mystiker fußenden mystischen Schriftstellern geholt hatte, hineinzuzwängen“ (S. 453).

1. Damit erhebt der Verfasser des betr. Artikels einen Vorwurf gegen meine wissenschaftliche Arbeitsmethode. Ich kann ihm die Versicherung geben, daß seine Bemerkungen unzutreffend sind. Ich weiß nicht, ob P. Joseph a Spir. S. schon in der Lage war, die Ansichten eines Autors auf irgendeinem Gebiete der Theologie quellenmäßig zu bearbeiten. Er wird mir jedoch die Frage gestatten, welchen von zwei Bearbeitern er für fähiger hält, die Lehren beispielsweise eines Kirchenvaters auf irgendeinem Zweige der Theologie darzustellen, denjenigen, der völlig unorientiert über den betr. Traktat an seine Arbeit herantritt, oder denjenigen, der zuvor auf dem betr. Gebiete sich umgesehen und seine theologischen Vorstudien gemacht, sich also die nötigen wissenschaftlichen

Vorkenntnisse erworben hat? Ich gestehe: ich habe die Theorie der Mystik zuvor studiert, bevor ich an die Bearbeitung der bernardinischen Mystik herantrat. Hält Verfasser dies für einen wissenschaftlichen Fehler? Hält er überhaupt eine Bearbeitung der bernardinischen Mystik für möglich ohne mystische Vorstudien?

Was ich dagegen nicht zugestehen kann, das ist die Behauptung, die, wie sich zeigen wird, durch nichts begründete Behauptung, ich sei mit „einer fertigen Theorie in der Hand" an meine Untersuchung herangetreten. Und mein Kritiker fühlt sich sogar in der glücklichen Lage, mir apodiktisch den Gewährsmann nennen zu können, aus dem ich mein „mitgebrachtes Schema" entnommen; es ist „Philippus a ss. Trin. und andere auf diesem Mystiker fußende mystische Schriftsteller". Ich vermag dem Rezensenten für seine Belehrung nicht zu danken; ich bedauere, daß sie unrichtig ist. Ich gebe dem Hochw. Herrn die Versicherung, daß ich die Mystik des hl. Bernard in der Hauptsache fertig hatte, bevor ich Philippus auch nur zur Hand nahm. Meine Vorstudien über Mystik machte ich überhaupt nicht aus Philippus, sondern aus Sandaeus S. J. Theologia mystica Moguntiae 1627. Daß dieser bewährte Autor „auf Philippus nicht fußt", wird mir Verfasser zugestehen müssen, wenn er erwägt, daß Philippus a ss. Trinitate 1671 erst gestorben ist.

Ist somit die Annahme, meine Auffassung, die ich an Bernards Mystik heranbrachte, stamme aus Philippus, unrichtig, so muß ich mich ebenso verwahren gegen die Art, wie mein Kritiker meine Arbeitsmethode auffaßt: er nimmt an, ich zwänge Bernard in ein erst später ausgebildetes System hinein, das ich fertig an ihn herantrage. Dem ist nicht so. Wenn der Verfasser sich die Mühe nicht will verdrießen lassen, meine Darstellung der Mystik mit der von Philippus a ss. Trinitate zu vergleichen, so wird er herausfinden, daß von einer Übereinstimmung im „Schema" keine Rede sein kann; und nur die große Kühnheit und Sicherheit in seinen Annahmen, die durch sachliche Prüfungen nicht fundamentiert ist, befähigt ihn zu einer solchen Aufstellung. Ich lehne im Gegenteil die Möglichkeit einer gleichwertigen Übertragung von Begriffen, welche erst in der späteren, besonders spanischen Mystik zur Ausbildung kamen, auf Bernard ab, wenn ich

S. 315 f. schreibe: „Fast alle jene zahlreichen Beschauungsstufen, welche die spätere Mystik, insbesondere des Karmeliterordens unter dem Einfluß der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz ausgebildet, finden sich dem Namen nach schon bei Bernard. Sicherlich haben seine mystischen Reden zum Hohenlied auf die reiche Ausgestaltung der mystischen Terminologie einen maßgebenden Einfluß geübt. Wenn wir gleichwohl von einer besonderen Besprechung dieser Beschauungsgrade abstehen, so bestimmt uns hierzu der Umstand, daß die mystischen termini bei Bernard noch nicht fest ausgeprägt sind. Was die klassische Mystik begrifflich scheidet, fließt bei ihm als synonym noch vielfach ineinander . . . Es sind verschiedene Namen, welche höchstens verschiedene Seiten derselben Sache, nicht aber verschiedenartige Zustände oder Stufen bezeichnen wollen, weshalb sie vielfach promiscue füreinander eintreten.“ Ich wüßte nicht, wie ich jeden Versuch, die bernardinische Mystik in ein aus Philippus a ss. Trinite oder irgendeinem von ihm abhängigen Mystiker geschöpftes System „einzuzwängen“, entschiedener ablehnen könnte. Oder ist vielleicht meine Stoffteilung und Stoffbehandlung mit diesen Mystiker übereinstimmend? Möge mein geehrter Kritiker doch den Versuch einer Vergleichung unternehmen.

Ich habe keinen Grund, dem Verfasser des erwähnten Artikels den freien Blick in meine Arbeitswerkstätte zu verwehren. Nach vorläufiger Orientierung über die Sache selbst an der Hand zuverlässiger Führer begab ich mich an die Lektüre der bernardinischen Schriften. Ich habe sämtliche echten Schriften Bernards mit der Feder in der Hand studiert. Die Notizen wurden nach ganz allgemeinen Gesichtspunkten, z. B. Tugendlehre, Geistesgaben, Mystik gruppiert und erst nach vollendeter Lektüre, aus welcher das Gesamtbild der Einteilung allmählich sich herausschälte, ging ich an die Disponierung und Ausarbeitung. Wie ist also mein Schema der Mystik erwachsen? Aus dem Stoff, den mir der hl. Bernard selbst darbot, nicht aus einem vorgefaßten Schema. Ich habe zudem die Lehre Bernards zuerst vollständig dargestellt, ehe ich an die einschlägige Literatur und die Ausarbeitung der Anmerkungen herantrat. Das ist meine Methode, die meines Wissens noch auf keiner Seite, außer der meines Kritikers Anlaß zu Ausstellungen gab, und

wohl auch vor jeder ernsten wissenschaftlichen Kritik bestehen kann.

2. Nun ist es insbesondere eine erste pièce de résistance, welche die Kritik des Verfassers in die Schranken rief. Er schreibt: „Der Gedanke an eine Abhängigkeit des Autors von den genannten neueren Mystikern drängt sich einem besonders lebhaft da auf, wo der Verfasser die Existenz einer zweifachen Art der Kontemplation, nämlich einer erworbenen und einer eingegossenen, zu beweisen sucht; denn nach meiner Ansicht hätte der Verfasser diese Einteilung wohl kaum beim hl. Bernard entdeckt, wenn er nicht die Vertreter einer doppelten Art von Beschauung als Wegweiser benutzt hätte. Gerade aus Bernard läßt sich unwiderleglich, wie mir scheint, die Haltlosigkeit der Aufstellung jener zweifachen Kontemplationsart nachweisen, und es hätte daher der Verfasser durch eine voraussetzungslose Wiedergabe der bernardinischen Mystik jene Theorie von einer doppelten Beschauung bedeutend ins Wanken gebracht.“ S. 453 f. Im Interesse der Klarheit scheide ich zwei Gesichtspunkte in diesen Behauptungen des Verfassers aus.

Ich behandle zunächst den prinzipiellen Standpunkt: Was ist von der obigen Unterscheidung der Kontemplation zu halten? Und sodann die Stellung Bernards zu dieser Frage.

Die erste dieser beiden Fragen scheint mir den Schlüssel zu bieten zum psychologischen Verständnis der Kritik meiner Mystik. Der Verfasser hat nämlich im 4. Heft dieser Zeitschrift Jahrgang 1907 S. 436 ff. einen Aufsatz: „Über die Arten der Kontemplation“ veröffentlicht. In diesem Aufsatze hat er den Nachweis versucht, „daß in der älteren Mystik die Kontemplation nur unter dem bestimmten, konkreten Begriffe eines durch ein übernatürliches Licht bewirkten, aber dunklen Gottschauens des über sich selbst erhabenen Geistes auftritt.“ Vgl. S. 464 f.

Diese seine Auffassung von der Beschauung hat er alsdann an die Lektüre meines Buches herangebracht und in demselben nicht bestätigt, sondern einen entgegengesetzten Standpunkt vertreten, oder besser kurz erwähnt gefunden. Unter diesem Gesichtswinkel las er nun meine bernardinische Mystik, und sein Urteil war gefällt: Das ist nicht Bernards wahre, sondern in ein fremdartiges System gezwängte Lehre. Ich könnte hier

so unhöflich sein und dem Verfasser den Vorwurf, daß er seine „fertige Theorie“ an die Untersuchung meiner Arbeit herangetragen und sie demgemäß gerichtet hat, daß er Bernards Mystik in sein „mitgebrachtes Schema einzuzwängen“ sucht, zurückgeben. Ich will indes die Sache selbst prüfen.

Verfasser kennzeichnet die Lehre von einer doppelten Beschauung als neuere Lehre; er spricht mit Bezug auf Philippus a ss. Trin. und andere auf diesem Mystiker fußenden mystischen Schriftsteller als „neueren Mystikern“ (S. 453) und nennt ihre Theorie eine „neuzeitliche“. (S. 466). Als Vater dieser Distinktion betrachtet der Verfasser den Karmeliter Philippus a ss. Trinitate († 1671). „Wenn ich nicht irre,“ schreibt er (XXI, 462), „ist er der erste gewesen, der die Theorie von einer doppelten Spezies von Kontemplation . . . aufgestellt.“ Verfasser irrt sich aber: wir finden sie schon bei Sandaeus in seinem 1627 erschienenen Werke S. 68. Möge er deswegen seinen hochverdienten Ordensgenossen von diesem falschen Argwohne reinigen; ob er recht tut, nun den Jesuiten Sandaeus dieser in seinen Augen wenig verdienstlichen Tat zu beschuldigen, bin ich augenblicklich nicht in der Lage zu beurteilen. Die Sache selbst, wenn auch nicht der terminus, findet sich jedenfalls weit früher und zwar bei den hervorragendsten Vertretern der mystischen Theologie. Verfasser lese beispielsweise, was einer der allerbedeutendsten Theoretiker dieser theologischen Disziplin, Jacobus Alvarez de Paz im 3. Bande seiner opera spiritualia (Moguntiae 1619) S. 1654 ff. schreibt: de modo facillimo, quo per creaturas ad Dei cognitionem contemplator accedat; und er wird mir zugeben müssen, daß hier von der contemplatio acquisita bezw. acquirenda die Rede ist, zum Unterschiede von der eingegossenen Kontemplation, von deren verschiedenen Graden er 1747 ff. redet. Und wir stehen trotz der Versuche unseres Gegners, diese Tatsache zu negieren, nicht an, Vallgornera († 1665), einem Zeitgenossen des Philippus a ss. Trinitate, völlig beizustimmen, wenn er diese Unterscheidung bei St. Thomas gleichfalls nicht dem terminus nach — denn dieser ist Sache späterer Ausprägung gewesen — wohl aber der Sache nach findet. Zwar suchte unser verehrter Gegner der Beweiskraft der Stelle (S. th. II, 2 q. 180 a 3 c.) damit zu begegnen, daß er einwendet: Wenn Thomas

daselbst von der erworbenen Beschauung spreche, wo er dann eigentlich die eingegossene behandle? Die Antwort ist sehr einfach: er lese Artikel 5 derselben Quästion; er lese, wenn ihm das lieber ist, den Kommentar des heil. Thomas zu der von ihm als grundlegend angesehenen Stelle des Pseudoareopagiten. Alle Deutungsversuche ferner, den Viktoriner Richard auf Seite der Gegner der erworbenen Beschauung zu ziehen, werden an der rauhen Wirklichkeit scheitern. Wir hoffen, daß eine in Aussicht stehende genauere Untersuchung über die Mystik dieses bedeutenden Theologen in diese Frage die gewünschte Klarheit bringen wird. Wenn der hochw. P. Josephus a Spir. s. sich insbesondere umsieht in der Zeit, in welcher die eigentliche Systematisierung der Mystik vollzogen wurde, also in der Zeit nach der hl. Theresia, in welcher die großen und großartigen Systeme der Mystik besonders in Spanien und zwar unter Vorantritt der Theoretiker seines eigenen und des Jesuitenordens entstanden sind, so wird er kaum auch nur einen einzigen Autor finden, der ein prinzipieller Gegner der erworbenen Kontemplation wäre. Sobald der Begriff geprägt, die Unterscheidung getroffen war, fand er Aufnahme und zwar allgemein in ausnahmslos alle Systeme der theoretischen Mystik. Zwar glaubt unser Gegner auf Schram als auf eine Ausnahme verweisen zu dürfen; er täuscht sich jedoch: Schram bekennt sich gleichfalls zur Sache; nur wählt er im Anschluß an Reguera für erworbene und eingegossene die synonymen Bezeichnungen ordentliche und außerordentliche Beschauung. Wird man uns bestreiten, daß diese Wendungen mit den vorhergehenden gleichbedeutend sind? Dann lese man das Scholium Schrams zu § 250, wo er bemerkt: Nostra divisio ex P. Reguera . . . petita magis placet, cum allati mox termini (nämlich contemplatio acquisita et infusa, activa et passiva) etiam ex mente suorum auctorum ad nostram reducantur, uti ex dicendis patebit. Es besteht mithin kein Recht, Schram ausscheiden zu wollen aus der Zahl der Mystiker, die sich zu unserer Unterscheidung bekennen. Unser Gegner findet sich hier der geschlossenen Gegnerschaft der gesamten theoretischen Mystik seit Theresia gegenüber: Vermag ihm das nicht zu imponieren? Achtet er jene Männer, vor allem seine eigenen großen Ordensgenossen, einen Philippus a ss. Trinitate, einen Antonius a

Spiritu sancto, einen Josephus a Spiritu sancto und alle übrigen Theoretiker seines auf diesem Gebiete hochverdienten Ordens so gar gering, daß er sie mit Achselzucken als verirrte Schäflein glaubt beiseite stellen zu können? Ich bekenne: ich habe denn doch vor diesen Männern eine höhere Ehrfurcht: es waren Männer von gründlicher Gelehrsamkeit, klarem Verstande, imponierendem Wissen auf dem Gebiete der Mystik, die ihre Einteilung und Begriffsbestimmungen doch wahrlich nicht aus den Fingern gesogen, sondern aus dem reichen mystischen Wissensstoff, den insbesondere die experimentelle Mystik einer hl. Theresia, eines Johannes vom Kreuz und der großen erfahrenen Mystiker des Mittelalters in ihren Schriften aufgespeichert. Die dort niedergelegten Erfahrungen suchten sie begrifflich zu bestimmen und durch scharfe Unterscheidungen gegenseitig voneinander abzugrenzen, wahrhaftig nicht aus bloßer willkürlicher Lust an diesen Distinktionen, sondern weil die Erfahrung solche innere Tatsachen beglaubigte. Hören diese Tatsachen nun damit, daß sie klassifiziert und nach ihren unterscheidenden Momenten abgeteilt und spezifiziert werden, auf, Realitäten zu sein, und werden die dadurch entwickelten Begriffe zu bloßen entia rationis, wie unser Gegner will? Über diese Frage möge er sich Rats erholen in einem beliebigen System der Philosophie. Sie haben vielmehr uns durch ihre scharfen Begriffsbestimmungen den flüssig-unsicheren Stoff der experimentellen Mystik in scharf umrissene Formen gegossen, Formen, die sie nicht aufgezwängt, sondern aus dem dargebotenen Tatsachenmaterial abgeleitet und gewonnen haben. Dieses mystische Tatsachenmaterial ist freilich, wie wir zeigen werden, zu reichhaltig, als daß es in den engen Rahmen des von ihm verfochtenen Kontemplationsbegriffes sich fassen ließe. Nun behauptet zwar unser Gegner, es bestände in der Frage der erworbenen Kontemplation unter deren Anhängern keine Klarheit, und eine einheitliche Antwort sei nicht zu erlangen. (Vgl. XXI, 460.) Das hindert ihn freilich nicht, schon auf der folgenden Seite (Nr. 2) von der Definition des Philippus a ss. Trinitate: Contemplatio aquisita est simplex intuitus veritatis, qui proprio studio comparatur, zu sagen: „Diese Begriffsbestimmung ist beinahe stereotyp geworden; denn wir treffen sie bei fast allen Anhängern dieser Spezies von Kontemplation“.

Auch mich weiß der Autor in Abhängigkeit von Philippus a ss. Tr., wenn er (XXII, 454) bemerkt, nachdem er meine Begriffsbestimmung der erworbenen Beschauung zitiert: „Wer den Karmeliter Philippus a ss. Trin. gelesen, entdeckt hier unschwer dessen Ideen.“ Einer Entdeckung bedurfte es hier überhaupt nicht, da ich an Ort und Stelle selbst diesen Autor erwähnte, freilich neben und nach Scaramelli und neben Sandaeus; tatsächlich stützen jene Angaben sich unmittelbar auf Scaramelli und nicht in erster Linie auf Philippus. Eine erste Schwierigkeit, welche der Verfasser gegen die Berechtigung der erworbenen Kontemplation erhebt, kleidet er in die an uns gerichteten Worte: „Wenn schon die niederste Beschauungsart (die erworbene Beschauung) eine hohe sittliche Kraftanstrengung fordert, so noch mehr die eingegossene“. (L. c. S. 455.) Diesen Schluß vermag ich nicht zuzulassen. Vielmehr besteht gerade darin das unterscheidene Moment zwischen der erworbenen und eingegossenen Beschauung, daß jene zu ihrem jeweiligen Zustandekommen bestimmte Gebetsakte voraussetzt, als deren Frucht, Krönung und Abschluß sie erscheint und zwar derart, daß sie niemals ohne diese vorausgehenden inneren Gebets- und diskursiven Denkakte eintritt. Sie ist derart an diese Akte gebunden, daß diese die conditio sine qua non bilden für die erworbene Beschauung und zwar zugleich in dem Sinne, daß sie den Inhalt der vorausgehenden innerlich betrachtenden Gebetsakte zu ihrem eigenen Inhalte hat, denselben unter dem Lichte einer inneren Begnadigung in einem einfachen Blicke zu schauen und geistig zu genießen gibt. Demgegenüber betonen wir als unterscheidendes Moment der eingegossenen Kontemplation, daß sie ohne diese vorausgehenden Akte eintreten kann zu beliebiger Zeit, unabhängig von der Beschäftigung und in ihrem Inhalt unabhängig von den augenblicklichen Gedanken des also Begnadigten: die inneren Erleuchtungen gehen nicht aus der geistigen Tätigkeit des Kontemplanten hervor, sondern drängen sich ihm oft unvermutet, oft mit vehementer, unwiderstehlicher Gewalt, oft selbst gegen seinen Willen auf. Findet der verehrte Herr Rezensent den Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen von inneren Vorgängen nicht groß genug, daß er sie einer Unterscheidung für wert erachtet? Mag er es immerhin tun: wir werden es ihm

nicht als Verbrechen anrechnen; denn auch für uns ist diese Unterscheidung kein articulus stantis et cadentis ecclesiae. Nur möge er der großen Überzahl hochangesehener Mystiker das Recht zu dieser Unterscheidung lassen.

Und ein solches Recht haben sie aus guten Gründen. Zwar macht er sich anheischig „eine Reihe von Stellen aus den Schriften des hl. Bernard anzuführen, in denen die Notwendigkeit einer sittlichen Disposition zur Erlangung der Kontemplationsgnade in nachdrucksamer Weise betont wird. Der Autor fordert daher auch für die eingegossene Beschauung eine sittliche Vorbereitung. Aber warum findet er dann beim hl. Bernard doch zwei Kontemplationsarten? Welchen Sinn hat dann der Ausdruck „erworbene Kontemplation", wenn sie nicht das Resultat eigener Bemühungen ist, sondern nur die eingegossene als freies Geschenk Gottes betrachtet werden muß?" (L. c. S. 456.) Auf die erste dieser beiden Fragen werde ich nachher antworten. Auf die letzte Frage erlaube ich mir die Gegenfrage, wo ich denn behauptet habe, daß die erworbene Kontemplation nicht das Resultat eigener Bemühung ist? Ich habe im Gegenteil gesagt, daß sie dies sei, daß sie nie ohne jeweilige Bemühung und innere entsprechende Disponierung zustande kommt. Gewiß fordert der hl. Bernard auch für die Begnadigung mit der eingegossenen Kontemplation eine entsprechende „sittliche Disposition", aber der verehrte Verfasser übersehe nicht: er fordert dies nicht, wie wir das für die jeweiligen Akte der erworbenen Beschauung fordern, für die einzelnen Akte, sondern als allgemeine, habituelle Disposition. Auch ist hier selbst die habituelle Disposition nicht conditio sine qua non der Beschauungsgnade: sowohl der hl. Bernard, als auch die heil. Theresia kennen die Beschauung für alle drei Vollkommenheitsstufen, freilich für die niedersten Stufen als Ausnahme. Verfasser vergleiche bezüglich der hl. Theresia den Satz aus der Schrift „Weg der Vollkommenheit" 16, 4. (Übersetzung von Magnus Jocham 3, 98 f.): „Ich will also sagen, daß Gott nach seinem Wohlgefallen manchmal Personen, die noch in einem bösen Zustande sich befinden, die große Gnade erweist, sie zur Kontemplation zu erheben, um sie durch dieses Mittel den Klauen des Teufels zu entreißen." Die eingegossene Kontemplation verlangt

nicht, wie die erworbene, eine vorherige geistige Beschäftigung mit dem Gegenstande, den wir beschauen; sie verlangt, wenngleich ausnahmsweise, nicht einmal eine entsprechende habituelle Disposition. Das ist aber ein Unterschied, der doch wohl unserm Gegner einleuchten wird. Welchen Sinn die erworbene Kontemplation habe, fragt er uns, wenn auch die erworbene Kontemplation als freies Geschenk Gottes (gratia gratis data) betrachtet werden muß. Und später: „Hätte der Verfasser mit einigen Mystikern, z. B. Joseph a Sp. s. die erworbene Kontemplation als einen Habitus betrachtet, der analog dem Habitus der Wissenschaft durch wiederholte Akte des betrachtenden Gebetes, also unter Hilfe der gewöhnlichen aktuellen Gnaden erworben wird, dann wäre, wenigstens theoretisch, die Unterscheidung einer erworbenen und eingegossenen Beschauung berechtigt gewesen.“ Verfasser erlaube mir auch hier die Frage, wo ich das Gegenteil sage: d. h. wo ich behaupte, daß die erworbene Kontemplation nicht auf einem Habitus beruhe? Schließt er dies aus dem Umstande, daß ich diese Begabung auf eine gratia gratis data zurückführe? Aber es ist ihm doch bekannt, daß die meisten gratiae gratis datae solche habitus sind, welche die Seele zu außergewöhnlichen, zu ihrem eigenen Seelenheile nicht notwendigen Handlungen befähigen, und die ebendeshalb nicht allen zuteil werden; als solche fasse ich auch die erworbene Beschauung: sie beruht auf einer nicht allen von Gott gegebenen inneren Begnadigung, welche sie befähigt, den Gegenstand ihres innerlichen Gebetes in einem einfachen klaren Blick zu schauen. Wenn der verehrte Herr Autor die Gründe für diese Unterscheidung nicht für zureichend hält, ich wiederhole, ich lege auf diese Streitfrage weniger Gewicht als er selbst; aber nicht aus dem Grunde, den er annimmt, weil mich nämlich „das eingehende Studium der bernardinischen Schriften belehrte, daß für diese Anschauung der hl. Bernard nicht in Anspruch genommen werden kann;“ ich halte die Unterscheidung für sachlich berechtigt, ohne einen casus belli aus ihr machen zu wollen.

„Dies eingehende Studium der bernardinischen Schriften,“ das ich allerdings für mich in Anspruch nehmen darf, hat mich weder für, noch gegen diese Distinktion eingenommen. Es ist nämlich, und damit komme ich auf die Beantwortung der 2. Frage, ein völliges

Mißverständnis seitens des Herrn Verfassers, zu glauben, ich erblicke in St. Bernard einen Vertreter jener Theorie von einer zweifachen Kontemplation. Ich habe das nirgends in meiner Schrift behauptet. Durch eine Schlußfolgerung glaubt mein verehrter Kritiker zwar gleichwohl mir diese Meinung beilegen zu müssen. Ich stelle, so meint er, „die Behauptung auf, daß der hl. Bernard eine Beschauung kenne, welche ohne direkt eigenes Zutun von Gott verliehen wird, die man daher füglich als eingegossene bezeichnen könne. Indirekt ist damit auch behauptet: die für die Existenz einer erworbenen Kontemplation angeführten Stellen lassen diese Beschauungsart deswegen als eine besondere, von der eingegossenen verschiedene erscheinen, weil dort die Tugendübung (sage ich nirgends!) und Meditation den Charakter eines direkt eigenen Zutuns behufs Erlangung der Kontemplationsgnade annehmen". (S. 457.) Wie ich den Unterschied der Dispositionsakte in beiden Beschauungsarten auffasse, habe ich bereits dargelegt. Im übrigen möge Verfasser die Versicherung entgegennehmen, daß ich obige Unterscheidung in mein Buch nicht deshalb aufnahm, weil ich sie formell bei Bernard entdeckt hatte: ich gebe ihm völlig recht, wenn er sagt, daß ich „diese Einteilung wohl kaum bei Bernard entdeckt hätte", wenn ich nicht die Absicht gehabt hätte, nicht „die Vertreter der doppelten Art der Beschauung als Wegweiser zu benutzen". (S. 453.) Meine Absicht war, ein ungefähres Gesamtbild, einen kurzen Überblick über die Mystik zu geben. Ich schickte deswegen allgemein orientierende Bemerkungen voraus, von denen ich nirgends behaupte, daß sie aus Bernard stammen. Zu diesen ergänzenden Bemerkungen zählt, wiewohl es im folgenden Paragraphen steht, auch das, was ich über den Unterschied von erworbener und eingegossener Kontemplation sage. Es soll nicht als eine aus Bernard geschöpfte, sondern die bernardinische Mystik ergänzende Beigabe aus der Mystik im allgemeinen sein, um das Gesamtbild abzurunden. Eine fremdartige Schablonisierung wäre diese Zutat nur, wenn ich diese Distinktion als eine bernardinische ausgäbe, was sie nicht ist, und wenn sie zugleich dem Geiste der bernardinischen Mystik fremd wäre. Ich muß sowohl das eine, wie das andere negieren.

Ich sage nirgends, daß ich diese doppelte Kontem-

plation formell bei Bernard ausgesprochen finde. Es ist ein Mißverständnis, wenn der Verfasser zwei von mir zitierte Stellen aus Bernard als vermeintlichen Beleg für diese meine angebliche Annahme auffaßt. Als erste Stelle zitiert er In circumcis. Dom. s. 3. n. 10. „Viele streben ihr ganzes Leben danach," — nach der Kontemplation — „und erreichen es dennoch nicht etc." Wie kann Verfasser annehmen, daß ich in dieser Stelle einen Beweis erblicke für die erworbene Kontemplation? Sie enthält ja nur eine pure Negation. Der Zusammenhang zeigt doch dem Verfasser ganz klar den Zweck, zu dem sie zitiert wird, nämlich um zu beweisen, daß die Kontemplation, gleichgültig welche, nicht erzwingbar und „vielen trotz eifrigster Übung" nicht zuteil wird, weil sie gratia gratis data ist. Von einem Unterschiede ist dort nicht die Rede. In der zweiten Stelle erblicke ich allerdings einen indirekten Hinweis auf die erworbene Kontemplation, nicht aber in dem Sinne, als ob Bernard diesen Unterschied formell hervorgehoben hätte, sondern nur in dem Sinne, daß „auch diese Art der Beschauung (nämlich die erworbene) in Clairvaux wohl bekannt und zur Zeit Bernards nicht selten war"; es ist die Seite 281 angeführte Stelle aus der 57. Rede in Cantica. Was ich also behaupte, ist folgendes — ich hätte nicht geglaubt, daß ein Mißverständnis auch nur möglich sei —: Bernard kannte das, was die spätere Mystik mit dem Namen der erworbenen Kontemplation belegt hat. Zu dieser Annahme halte ich mich nach wie vor für vollberechtigt. Ich finde mich hierbei in bester Gesellschaft. Auch der hl. Thomas zitiert an jener Stelle, wo er das erklärt, was die spätere Mystik erworbene Kontemplation nennt, den hl. Bernard als Kronzeugen. (Vgl. Thomas II, 2 qu. 180 a. 3 c und ad 1. mit Bernard, De consid. l. V, c. 14 n. 32.) Somit ist es kein der bernardinischen Mystik fremdartiges Element, das seine Gedankenwelt in eine ganz andersartige Beleuchtung rückte, wenn wir von der erworbenen Beschauung sprechen bei Darlegung seiner Lehre. Freilich kennt Bernard selbst diesen terminus nicht, wie er und viele andere Mystiker, deren Erfahrungen vor die Systematisierung der Mystik fallen, auch viele andere später allgemein acceptierte Begriffe nicht kannte; so ist ihm beispielsweise auch die Unterscheidung zwischen experimenteller und doktrineller Mystik, auf welche wir

gleichfalls in unserem Buche kurz hingewiesen, eine unbekannte Distinktion; aber die Sache selbst ist ihm bekannt; denn er redet oft von denjenigen, welche über die Beschauung sprechen, ohne sie zu kennen, und von solchen, welche sie aus inneren Erlebnissen schöpfen. Man darf, was unser verehrter Kritiker nicht übersehen wolle, von der nicht systematisierten Mystik nicht verlangen, daß sie bereits die Begriffsbestimmung der späteren spekulativen Mystik kenne. Man wird sich zufrieden geben müssen, bei ihnen die Sache wiederzufinden, die später begrifflich formuliert und durch Unterscheidungen scharf abgegrenzt wurde.

Da ich nun nirgends sage, daß Bernard tatsächlich diese Unterscheidung macht, sondern nur, daß sich sachliche Belege für das Bestehen dessen bei ihm nachweisen lassen, was später zu dieser Unterscheidung Anlaß gab, so kann ich dem Verfasser nur recht geben, wenn er (S. 463) mit Bezug auf mich von „einem angeblichen Bestreben" spricht, „den hl. Bernard zu einem Vertreter der Theorie von einer zweifachen Kontemplationsart zu stempeln". Dieses Bestreben ist in der Tat nur ein angebliches: ich weiß mich frei davon und habe dem Verfasser zu dieser Annahme keine Berechtigung geboten. Diese Tatsache möge der Verfasser auch aus dem Umstand entnehmen, daß ich die erworbene Beschauung mit der Bemerkung „verabschiede": „Uns beschäftigt hier nur die eingegossene Kontemplation." Das soll nicht heißen, wie Verfasser vermutet: „Mit der erworbenen Kontemplation ist nichts anzufangen, die Theorie von der eingegossenen und erworbenen Beschauung läßt sich nicht durchführen." Sondern es soll heißen: Der hl. Bernard bietet seinen mystischen Stoff nicht unter dieser Scheidung, und deshalb sehen wir bei Behandlung seiner Lehre auch völlig von ihr ab. Ich behandle sie deswegen nicht, weil ich eben das nicht tun wollte, was mein Rezensent mir zu Unrecht vorhält: weil ich ihn nicht „in ein mitgebrachtes Schema einzwängen wollte". Gerade aus dieser meiner Behandlungsweise hätte der Verfasser entnehmen können, daß ich meine Gesichtspunkte für die tatsächliche Behandlung aus meinem aus Bernard gesammelten Material erfließen ließ und nur zur Abrundung des Ganzen einige ergänzende Gesichtspunkte beifügte, die aber als Ergänzungen jedermann sofort erkenntlich sein

mußten, der sine ira et studio meine Arbeit las. Statt dies anzuerkennen, erhebt nun P. Joseph a Spir. s. hier eine neue Anklage gegen mich: „Wenn diese Theorie von der zweifachen Kontemplationsart in den Schriften des hl. Bernard begründet und haltbar ist, dann durfte ein Buch, das den Anspruch erhebt, die Entwicklungsstufen des geistlichen Lebens nach dem hl. Bernard erschöpfend zu behandeln, die niederste Beschauungsart nicht mit einigen Sätzen abfertigen". Verfasser möge sich beruhigen: ich habe sie insoweit behandelt und zwar erschöpfend, als sie bei meinem Autor sich fand: dort fand sie sich der Sache nach angedeutet, nicht der bewußten und ausdrücklichen Unterscheidung nach, und so habe ich sie behandelt: ich habe sie nur kurz angedeutet, weil diese Unterscheidung bei Bernard keine Rolle spielt und darum auch für mich keinen wichtigen, sondern höchstens en passant zu streifenden Gegenstand bildete.

3. Viel wichtiger indes als die Unterscheidung zwischen erworbener und eingegossener Kontemplation ist für mich die Frage nach dem Wesen und Begriff derselben.

Hier hat nun mein verehrter Gegner einen Standpunkt vertreten, den ich mit aller Entschiedenheit als unberechtigt ablehne. Er hat diese seine Auffassung bereits im früheren Aufsatz „Über die Arten der Kontemplation" vertreten und wiederholt sie in seinem neuen „Über die Kontemplationsarten nach der Lehre des heil. Bernard". Er glaubt in jenem ersten Aufsatz den Nachweis geliefert zu haben, „daß in der älteren Mystik die Kontemplation nur unter dem bestimmten, konkreten Begriffe eines durch ein übernatürliches Licht bewirkten, aber dunklen Gottschauens des über sich selbst erhobenen Geistes auftritt". Und er behauptet nun, und das trotz einer großen Reihe von Stellen, in welchen Bernard das direkte Gegenteil sagt und die er in meinem Buche zitiert findet, dasselbe sei auch die Auffassung Bernards. Diese seine, er möge mir verzeihen, sehr kühne Aufstellung stützt er nun auf einen einzigen Satz Bernards: Speculativa est consideratio se in se colligens et, quantum divinitus adiuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum (De consid. l. 5. v. 2 n. 4). „Auf diese Definition," fährt er nach sehr einfacher Arbeitsmethode fort, „lassen sich meines Erachtens alle anderen Stellen zurückführen, in denen der hl. Bernard

die geheimnisvolle Natur des kontemplativen Gebetes beschreibt.“ Was berechtigt den Verfasser zu diesem seinem „Erachten“? Ich erkläre ihm, und zwar auf Grund restloser Lektüre der bernardinischen Schriften: rein nichts! Wenn die Sache so einfach wäre, wie Verfasser sie sich denkt, daß nämlich die ganze Mystik Bernards im wesentlichen auf diesen einen Satz sich reduzieren ließe, dann hätte ich mir wahrlich ein gutes Stück Arbeit ersparen können. Ich kann meinem Widerpart versichern, daß die 60 Seiten der Mystik mir ebensoviel Arbeit brachten als der ganze übrige Teil meines Buches, daß ich ferner auf keinen Teil eine größere Sorgfalt verwandte als auf diesen. Ich lade den sehr verehrten Herrn Rezensenten ein, bevor er sein Urteil über Bernards Mystik abschließt, mit mir sämtliche mystischen Schriften des Heiligen, vor allem seine sermones in Cantica zu lesen. Wenn er dann immer noch der Meinung ist, daß die Lehre von der Beschauung sich auf jenes eine Sätzchen reduzieren lasse, dann — nun dann bewundere ich seinen Mut.

Und warum will er das Unmögliche unternehmen und gerade auf jenen Satz die bernardinische Kontemplationslehre reduziert haben? Weil er, „wie ihm bedünkt, ganz areopagitisch klingt.“ (S. 466.) Und damit hätte er dann sein Ziel glücklich erreicht und auch den hl. Bernard, wie manche andere Mystiker, in den Schraubstock der areopagitischen Mystik gespannt. Über das Unmögliche dieses Versuches später.

Zuvor möge der Verfasser auch uns ein Wort gestatten über seine Arbeitsmethode. Wenn ich seinen gegen mich erhobenen Vorwurf, daß ich nämlich die verschiedenen Mystiker in eine vorgefaßte Theorie hineinzwänge, hier retorquiere, so trägt er selbst die Schuld.

Wie ist P. Josephus a Spir. s. verfahren, um den Beweis zu erbringen, daß die ältere Mystik bis auf Johannes vom Kreuz und Theresia „die Kontemplation nur unter dem bestimmt konkreten Begriffe eines durch ein übernatürliches Licht bewirkten, aber dunklen Gottschauens des über sich selbst erhobenen Geistes auftritt“? Er hat beim Areopagiten eine Hauptstelle gefunden, in welcher dieser Beschauungsbegriff vertreten wird. Vgl. XXI, 439. Diesen Begriff trägt er nun als Maßstab der Beurteilung an die von ihm gewürdigten Mystiker heran. Und es wird ihm nicht schwer, ganz parallele Gedanken

bei diesen zu finden. Warum? Weil er vor allem, ja fast ausschließlich solche Autoren zu Worte kommen läßt, welche auf der areopagitischen Mystik fußen. Sind ja doch fast sämtliche von ihm aufgerufenen Mystiker Kommentatoren des Areopagiten gewesen. Was Wunder, daß auch dessen Ansichten bei diesen Mystikern mehr oder weniger sich wiederfinden. Er zitiert —, weshalb an erster Stelle, weiß ich nicht —, den Kartäuser Dionysius: er ist ein trefflicher Kommentator des Areopagiten; er zitiert Richard von St. Viktor, den er allerdings an erster Stelle hätte nennen müssen: Richard war nach Scotus Erigena der erste, der durch seine Übersetzung den Areopagiten im Abendland nach längerer Vergessenheit bekannt machte. Er zitiert Thomas von Aquin, der gleichfalls einen Kommentar zur theologia mystica verfaßt, desgleichen Bonaventura. Unter den späteren beruft er sich auf Ruysbroek, Johannes vom Kreuz und die hl. Theresia. Daß er ganz bedeutende Abstriche machen muß, um Richard von St. Viktor für sich beanspruchen zu können, und seine Zuflucht nehmen muß zur Unterscheidung eines Unterschieds im Gebrauch des Wortes Kontemplation, möge der Leser (XXI, 445) selbst nachlesen. Mit welchem Rechte er den hl. Thomas, Johannes vom Kreuz und Theresia zu seinen Kronzeugen macht, werden wir sehen.

Verfasser möge uns die Bemerkung nicht verübeln, daß er die Akten über den Kontemplationsbegriff zu früh geschlossen. Er durfte nicht bloß jene Richtung unter den Mystikern zu Rate ziehen, welche unter dem unmittelbaren Einfluß des Areopagiten gestanden. Er durfte vor allem jene andere Richtung, die von ihm völlig unabhängig ist, nicht außer acht lassen. Diese letztere Richtung ist gesunder, theologisch weit korrekter, über die Gefahr des Pantheismus und anderer Irrungen weit erhabener als jene. Er durfte vor allem also an Augustin und der von ihm beeinflußten Richtung, an Gregor dem Großen, an Bernard und den von seinem Geiste getragenen großen deutschen Mystikern Suso und Tauler nicht vorbeigehen. Warum tat er dies? Weil er hier keine Bestätigung, sondern einen vollen Gegensatz zu dem von ihm aufgestellten Kontemplationsbegriff gefunden hätte.

An dieser von den areopagitischen unberührt oder

nebensächlich beeinflußten Richtung durfte er um so weniger vorübergehen, als sie die gesündere, weil ganz auf christlichem Boden erwachsene Mystik darstellt.

Damit kommen wir zur sachlichen Würdigung des von unserem Rezensenten aufgestellten Beschauungsbegriffes. Er bezeichnet den Pseudoareopagiten als „den Fürsten der mystischen Theologie“ (S. XXII, 465), als princeps mystarum (XXI, 439); gewiß, er ist es durch Jahrhunderte gewesen; er verdankt es seiner Falsifikation. Seitdem er den Nimbus des Apostelschülers verloren, insbesondere seitdem ihm seine Abhängigkeit von der neuplatonischen Philosophie, vor allem von Proklus nachgewiesen ist, hat er den Namen eines Mystikerfürsten verwirkt.

Seine Mystik wurzelt in neuplatonischem Grunde und ist nur durch christliche Elemente veredelt. Und speziell jene Stelle, welche unser Gegner zur Grundlage seines Kontemplationsbegriffes gewählt, trägt den Stempel des Neuplatonismus an der Stirne. „Beim Areopagiten liegt das Wesen des Kontemplationsaktes nicht in einer Zustimmung unseres Verstandes zu irgend einer göttlichen Wahrheit, sondern in einem Akte des über sich selbst erhobenen Geistes, welchen er als ἀγνωσία bezeichnet, und darin stimmt mit ihm der hl. Bernard überein“. (XXII, 465.) Das letztere werden wir später prüfen. Die nach Ansicht des Verfassers klassische Stelle des Areopagiten lautet: „Du aber, lieber Timotheus, verlasse in der intensiven Hingabe an die mystische Kontemplation die Sinneswahrnehmungen und die Verstandestätigkeiten, ebenso alle sinnenfälligen und intellektuellen Dinge, (überhaupt) alles, was Sein und Nichtsein hat, und erhalte dich nach Möglichkeit in der Weise des Nichterkennens (ἀγνώστως) zur Vereinigung mit demjenigen, der über jedes Sein und über jedes Erkennen erhaben ist; denn durch dieses unaufhaltsame und wahrhaft ungehemmte Hinausgehen über sich selbst und über alle Dinge wirst du, alles abstreifend und von allem losgetrennt, zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit emporgetragen werden“. (XXI, 439.) Den Inhalt dieser Stelle interpretiert unser Rezensent richtig, wenn er sagt, er schließe ein doppeltes Moment in sich: „Das Verlassen der verschiedenen Stufen der natürlichen Erkenntnisweise und der ihnen entsprechenden Objekte, sodann die Einigung

des menschlichen Geistes mit Gott durch das Eintreten „in den überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit". Ersteres Moment könnte man bezeichnen als terminus a quo, letzteres als terminus ad quem". Das „Ruhen der natürlichen Erkenntnistätigkeit" erklärt Verfasser in der Weise, daß er sagt: „Das Subjekt fühlt sich — im Akte der Beschauung — innerlich gedrängt, die durch Vorstellungen und Begriffe vermittelten Formen der Gotteserkenntnis zurückzustellen, wenn das Licht der Beschauung sich geltend macht, oder jener illapsus divini luminis, das zur Kontemplation erhebt, sich vollzieht". Hier scheint uns Verfasser die Gedanken des Areopagiten nicht ganz zutreffend kommentiert zu haben; im Texte des Areopagiten nämlich erscheint das Verlassen aller sinnlichen und intellektuellen Dinge, das völlige Sistieren und Ruhen jeder Verstandestätigkeit als unerläßliche Vorbedingung des Aufsteigens zu Gott, die negative Arbeit, welche zuerst getan sein muß, das Hinaufsteigen über alles Geschöpfliche, das in den Gegensatz des Seins und Nichtseins fällt: und erst wenn die Seele diese Arbeit geleistet, sich also über die ganze irdische Gedankenwelt hinausgehoben, wird sie zur Kontemplation fähig und zwar derart, daß diese negative Arbeit zum vorbereitenden Mittel wird, um zur Beschauung zu gelangen: „Durch dieses unaufhaltsame Hinausgehen über sich selbst und über alle Dinge wirst du, alles abstreifend und von allem losgetrennt, zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit emporgetragen werden". Unser Verfasser stellt die Sache so dar, läßt wenigstens die Auffassung zu, als würde erst unter dem bereits wirkenden Licht der Beschauung die Seele sich zum Abstreifen der durch Vorstellungen und Begriffe vermittelten Formen der Gotteserkenntnis „gedrängt fühlen". Um uns klar auszusprechen: im ersten Fall würde das Abstreifen als Vorbedingung des Eintrittes der Kontemplation vorausgehen; in der anderen, vom Verfasser dargelegten Auffassung wäre sie eine Begleiterscheinung des bereits wirkenden Beschauungslichtes. Nimmt Verfasser das letztere tatsächlich an, dann darf er nicht mehr bloß von einem „sich gedrängt fühlen" sprechen, als ob die Seele freitätig diese negative Tätigkeit vollzöge, sondern er muß auch dieses Abstreifen der anderweitigen Geistestätigkeit als eine Wirkung und Folge des göttlichen Wirkens in der Seele ansehen, als

ein divina pati, nicht als ein facere, genau so wie die Ursache dieser Wirkung, das Erleben des kontemplativen Lichtes selbst. Nun bekämpft er aber ausdrücklich Saudrean, weil er von einem „Empfinden der Beschauung" spricht; „denn diese ist nicht eine passio, sondern ein Akt und zwar des Verstandes". (XXI, 457.) Allein Verfasser hat hier in dieser Polemik übersehen, daß das divina pati eine aus dem Areopagiten stammende Bezeichnung für die Eigenart der mystischen Kontemplation ist. Dieser sagt in de div. nom. c. 2. von seinem Lehrer Hierotheus: erat divina patiens (Vgl. Mutz, Aszetik. Paderborn 1907 S. 227). Gewiß ist das Emporsteigen über alles Geschaffene beim Areopagiten eine Tätigkeit, und schon darin zeigt sich der Gegensatz seiner Mystik zur bernardinischen, welche dieses völlige Sichselbstentschwinden und Sicheinsammeln aller Kräfte auf das innere kontemplative Erlebnis als eine Folge und Wirkung des inneren Beschauungsaktes auffaßt: Die Seele wird derart vom Glanz des inneren Lichtes gebannt, daß ihr jede Empfindung für die Außenwelt und für sich selbst verloren geht. Vgl. die Behandlung des Gegenstandes S. 298 ff. unseres Buches. Auch Bernard kennt also ein Hinausgehobenwerden über die Sinnenwelt, aber im Gegensatz zum Areopagiten als eine Folge, nicht selbst getätigte Vorbedingung derselben, wie der Areopagite lehrt.

Der Gegensatz der bernardinischen und areopagitischen Mystik tritt indes erst ganz scharf hervor in der Auffassung des Beschauungsaktes selbst, in dem nämlich, was unser Kritiker richtig als das zweite Moment der mystischen Kontemplation des Areopagiten bezeichnet: „Das Emporgetragenwerden des menschlichen Geistes zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit", „die Einigung mit demjenigen, der über jedes Wesen und jede Erkenntnis erhaben ist", das Eintreten „in das wahrhaft geheimnisvolle Dunkel des Nichterkennens" (XXI, 441). Er interpretiert diese Gedanken richtig im Sinne des Dionysius, wenn er sagt: „Gegenstand der kontemplativen Einigung ist also Gott und zwar präzis, insofern er das Sein schlechthin und solchergestalt über jedes naturhafte Erkennen erhaben ist. Im Akte des kontemplativen Schauens findet also die Vereinigung des Verstandes mit Gott nicht durch Vermittelung von geschaffenen Vorstellungen und Begriffen von Gott statt; denn das

wäre nicht ἀγνωσία . . . Wenn nun aber die Kontemplation das Mittel der naturhaften Vorstellungen und Ideen ablehnt und ablehnen muß, und wenn ein das Urbild vollkommen wiedergebendes Gegenbild von Gott in das Reich des Imaginären gehört, so fragt es sich, wie denn Gottes Wesenheit in die Perspektive der Erkenntniskraft gerückt werden kann, oder wie sich in diesem sterblichen Leben eine solche Einigung zwischen Erkenntniskraft und Gott denken läßt, daß der menschliche Verstand Gott als das Sein schlechthin ergreift, ohne das lumen gloriae zu haben. Die Antwort gibt uns der Areopagite durch die Äußerung: „Du wirst emporgehoben zum überwesentlichen Strahl der göttlichen Dunkelheit", um über die Vernunft zu erkennen. Das Prinzip also dieser übervernünftigen Gotteserkenntnis ist ein die Erkenntniskraft durchgeistigender, erhebender, verklärender, übernatürlicher Lichtstrahl, wodurch sich Gott unmittelbar ohne das Medium geschaffener Ideen zum Gegenstand einer über die natürliche und über die Glaubenserkenntnis hinausgreifenden, aber doch nicht den Schleier des Glaubens durchbrechenden Erkenntnis macht." Und warum nicht? „Gottes Wesen ist dem Beschaulichen immer noch im Dunkel gehüllt; denn der Areopagite bezeichnet es als „göttliche Dunkelheit" oder „Finsternis". Aber immerhin wird man dieses Verklärungslicht in die nächste Beziehung zum lumen gloriae bringen und seine Natur vielleicht als Ansatz zu letzteren bestimmen dürfen". L. c. S. 442. Wir glauben dem Verfasser das Zeugnis geben zu dürfen, daß er hier die Gedanken des Areopagiten richtig wiedergegeben, damit aber auch zugleich deren inneren neuplatonischen Ursprung und unausgleichbaren Gegensatz zur bernardinischen und thomistischen Mystik aufgewiesen hat.

Dieser Kontemplationsbegriff ist neuplatonisch: er beruht auf Plotin und Proklus. Ersterer gibt uns folgendes Bild von der Beschauung: „Der mystische Visionär gleicht dem Manne, welcher in das Adyton eingedrungen ist und die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat"; — wir haben hier das vor uns, was Dionysius das „Verlassen der Sinneswahrnehmungen und Verstandestätigkeiten" nennt, jene negative Arbeit, die er als Vorbedingung der Beschauung verlangt — „drinnen (nämlich im Adyton) genießt er Schau und Umgang (θέαμα καὶ συνουσίαν) mit dem, was nicht Gestalt und Bild, sondern

das Wesen selbst ist" — also erscheint das göttliche Wesen unmittelbar „ohne das Medium geschaffener Ideen". Dies ist aber eigentlich nicht mehr ein Schauen, sondern ein *ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν,* nämlich eine Ekstase, Vereinfachung und Hingabe seiner selbst, ein Streben nach Berührung, eine Ruhe und ein Sinnen auf Vereinigung, wenn überhaupt einer das Wesen im Adyton schauen wird. Auch als ein „Sehen, durch Nichtsehen": *μηδὲν ὁρᾶν θεάσασθαι*, also als *ἀγνωσία* bezeichnet Plotin die Kontemplation. „Auch Plotin hebt mit Nachdruck die Transzendenz Gottes hervor, sein Hinausragen über Sein und Erkennen: *οὐ μὴν αὐτό, λέγομεν οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ.* Die Belegstellen und weiteres Material vergleiche bei H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, Tübinger Quartalschrift 68, 414 ff. Sehen durch Nichtsehen und Erkennen durch Nichterkennen ist auch ein Lieblingsgedanke des Proklus. Er schreibt de provid. et fato I, 41 sq. (ed. Cousin): superintelligens autem anima et se ipsam et illa ignorat . . . clausa cognitionibus . . . Fiat igitur unum ut videat *τὸ* unum, magis autem ut non videat *τὸ* unum. Videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum et quoddam unum intelliget et non *τὸ* autounum, vgl. mit letzterem den Areopagiten Ep. 1: „Wenn einer Gott gesehen und begriffen hat, was er gesehen, so hat er ihn nicht gesehen, sondern etwas von seinem Seienden und Erkennbaren. Er aber ist hocherhaben über Vernunft und Wesen dadurch, daß er überhaupt nicht erkannt wird und nicht ist; er ist überwesentlich und wird übergeistig erkannt. Und jene bessere vollständige Unkenntnis ist eine Kenntnis dessen, der über allem Erkennbaren ist". Koch l. c. S. 410. Nehmen wir noch hinzu, was Dionysius in Ep. 5 sagt, daß nämlich „die göttliche Dunkelheit das unzugängliche Licht ist, in welchem Gott wohnt, daß jeder in dieses Dunkel kommt, der gewürdigt wird Gott zu erkennen und zu sehen durch Nichtsehen, indem er in einen über Sehen und Erkennen erhabenen Zustand kommt und gerade das erkennt, daß Gott nach allem Wahrnehmbaren und Intelligiblen kommt", so glauben wir das Übereinstimmende zwischen dem Areopagiten einerseits und Plotin und Proklus anderseits genügend angedeutet zu haben. Den genaueren Nachweis der Abhängigkeit des Dionysius von Proklus führte Koch

in seinem anerkannt gründlichen Werke über den Areopagiten selbst.

Es bleibt nach all dem kein Zweifel, daß Dionysius den Kontemplanten die unmittelbare, ohne Erkenntnisbild sich vollziehende Anschauung des göttlichen Wesens selbst beilegt, und zwar legt er diese Fähigkeit allen bei, die dieser Gnade gewürdigt sind.

Wie stellt sich nun zu dieser Lehre der hl. Bernard? Lehrt er, die Kontemplation bestehe im unmittelbaren Schauen des göttlichen Wesens selbst? Im Gegenteil: er negiert ausdrücklich die Möglichkeit einer unmittelbaren, d. h. bildlich nicht vermittelten Anschauung Gottes auf Erden. Ihm ist ein Schauen des göttlichen Wesens selbst hier unmöglich, auch die höchste Beschauung ist Glaubensakt, d. h. ein Schauen per speculum in aenigmate. Bernard zieht scharfe Grenzlinien zwischen der visio beata und visio mystica. Letztere ist abstraktiv, d. h. ein dem Wesen Gottes entnommenes, geschaffenes, wenn auch höchst vollkommenes Bild, das sie allerdings intuitiv schaut; aber was sie schaut, ist eben nur ein Bild des Wesens, nicht das Wesen Gottes selbst: „Non est autem vultus iste, (nämlich was die Gottesbraut im höchsten Beschauungsakt schaut) vultum gloriae Domini invenisse, qui est super Cherubim, qui universitati angelorum purissimus et clarissimus exhibetur, nobis vero speculatoriis et umbratibilibus adumbratur imaginibus". De div. s. 41. n. 11. Und in n. 12 derselben Rede sagt er: „Hic vultum Dei sicuti est, videre non possumus . . . licet videamus, non tamen penetramus": wir schauen wohl, aber wir vermögen bis zum Wesen Gottes selbst nicht vorzudringen. Auch in n. 13 nennt er diese geistigen Erkenntnisbilder intelligentias spirituales. Er betont in derselben Rede: „De ipso vides, non ipsum vides", also nicht Gott selbst, sondern etwas Geschaffenes, das von ihm verliehen, eine überaus erhabene geistige Anschauung vom Wesen Gottes, nicht aber dieses selbst zu schauen gibt. Wir zitieren noch, um diesen wesentlichen Unterschied zwischen der bernardinischen und areopagitischen Mystik herauszuheben, einen Satz aus in cant. s. 31. 2: „Et unus quidem apparet quibus vult; sed sicuti vult, non sicuti est. Non sapiens, non sanctus, non propheta videre illum sicuti est, potest aut potuit in corpore hoc mortali; poterit autem in immortali, qui dignus habebitur. Itaque videtur

et his, sed sicut videtur ipsi, et non sicuti est.“ Bernard kennt drei Kontemplationen von ganz außerordentlicher Erhabenheit: Die des hl. Benediktus, die des hl. Paulus und die höchste und erhabenste, welche je einem Menschen zuteil wurde, die des Moses. Nimmt er nun von diesen wenigen Fällen wenigstens an, daß ein Schauen Gottes selbst in ihnen stattgefunden habe? Mit Bezug auf den hl. Benedikt, von welchem Gregor der Große in seinen Dialogen sagt, daß er sub uno solis radio mundum universum conspexit, ist Bernard schwankend. Die Autorität Gregors läßt es ihm möglich erscheinen, daß der Heilige ad excellentiam istam, nämlich in Creatore notitiam habere creaturae, wenn auch nur ad modicum rapta fuisse videtur. Vgl. de div. s. 9. n. 1. t. II. pg. 565. Das ließe die Annahme offen, daß dem Heiligen eine unmittelbare Schau des göttlichen Wesens nach Art der Engel gewährt worden sei. Die Worte zwingen jedoch nicht zu dieser Annahme, da auch das erhabene Bild vom Wesen Gottes zugleich Erkenntnismittel des Geschaffenen gewesen sein kann. In Zusammenhalt mit den übrigen Stellen werden wir sogar das letztere annehmen müssen, wenn wir nicht Bernard mit sich selbst in Widerspruch setzen wollen. Sagt er ja doch ausdrücklich in obiger Stelle (In cant. 31, 2), daß „kein Weiser, kein Heiliger, kein Prophet je vermochte, noch vermag, Gott zu schauen, wie er ist“. Jene Mystiker, welche sonst die Möglichkeit, das Wesen Gottes unmittelbar zu schauen, negieren, nehmen vielfach den hl. Paulus aus. Der hl. Bernard lehnt eine visio substantiva Dei durch Paulus auf das bestimmteste ab, wenn er In cant. 8, 8. n. 814 sagt: „Quantum libet sursum porrigat os, etiamsi usque ad tertium coelum extendat, citra os Altissimi tamen necesse est, ut remaneat, et modo suo contentus in se subsistat; et cum pertingere ad vultum gloriae non valebit, condescendi sibi et ex alto transmitti osculum humiliter petat.“ Nur bei Moses scheint der heil. Abt eine Ausnahme anzunehmen, ohne sich jedoch auch hier zur bestimmten Aussprache verstehen zu können, daß Moses das Wesen Gottes selbst zu schauen gewürdigt wurde. Er sagt nur, Moses habe Gott nicht geschaut per figuras et aenigmata seu per somnia uti prophetae alii, sed modo plane praecellenti atque inexperto ceteris, sibi noto et Deo. Vgl. In cant. s. 33 n. 6.

Wir ersehen hieraus, daß Bernard auf einem dem

areopagitischen ganz entgegengesetzten Standpunkte steht: für jenen ist das göttliche Wesen selbst und zwar „ohne das Medium geschaffener Ideen“ regelmäßiger Gegenstand und einziger Gegenstand der Beschauung; nach Bernard hat „kein Weiser, kein Heiliger, kein Prophet je vermocht, Gott zu schauen, wie er ist, sondern nur, wie es ihm gutdünkt, sich zu offenbaren. Alles Schauen vollzieht sich speculatoriis et umbratibilibus imaginibus.“ Damit aber ist ein grundlegender Unterschied zwischen beiden Mystikern statuiert. Bernard geht in diesem Punkte weiter als Augustin und Thomas, welche wenigstens wenige Ausnahmen zugunsten des hl. Paulus und Moses zulassen und eine substantive Gottesschau bei beiden annehmen. Den Nachweis siehe bei Scaramelli II, 254. In seinem Buche de veritate qu. 13. a. 2 ad 9 spricht der hl. Thomas von einem alius modus, secundum quod intellectus videt Deum per essentiam et ad hoc fuit raptus Paulus. Vgl. hierzu auch Vallgornera II, 190 f. Im übrigen stimmt hier der hl. Thomas nicht mit dem Areopagiten, sondern völlig mit Bernard überein; auch er lehrt ausdrücklich S. th. II. 2 qu. 180 a. 5 ad 2, daß die Kontemplation im Stande des gegenwärtigen Lebens nicht absque phantasmatibus stattfinden kann. Der Versuch, dieses gewichtige Zeugnis des großen Theologen und auch Mystikers abzuschwächen und mit dem Areopagiten in Einklang zu bringen, den Verfasser (XXI, 448) unternommen, ist absolut verfehlt und zeigt nicht von vorurteilsfreier Würdigung des gegebenen Textes. Der heil. Thomas steht hier auf Seite der bernardinisch-augustinischen Mystik gegen den Areopagiten; und er hätte nicht der große Theologe gewesen sein müssen, wenn es anders wäre. Der areopagitische Kontemplationsbegriff hat unstreitig jene ungesunden Extravaganzen verschuldet, welche uns später bei den Begarden und Quietisten begegnen, nach welchen der Mensch bereits hienieden die finale Seligkeit erlangen könne und zwar secundum omnem gradum perfectionis. Vgl. Denzinger, Enchiridion Nr. 402 S. 136. In der Tat: wenn es möglich ist, ja wenn das Wesen der Kontemplation darin zu suchen ist, Gott wesenhaft ohne Vermittelung eines geschaffenen Erkenntnisbildes zu schauen, so ist ein wesentlicher Unterschied zwischen visio beata und visio mystica nicht mehr vorhanden; der Unterschied ist dann höchstens ein

gradueller: in beiden Fällen schaut die Seele das Wesen Gottes in sich selbst, und zwar in beiden Fällen kraft eines göttlichen Lichtes, das ihren Geist zu diesem Schauen des Wesens Gottes von Angesicht zu Angesicht befähigt. Diese Tatsache wird dadurch nicht beseitigt, daß man mit dem Verfasser sagt: „Gottes Wesen ist dem Beschaulichen in Dunkel gehüllt; denn der Areopagite bezeichnet es als „göttliche Dunkelheit“ oder „Finsternis“. Dunkel, d. h. nicht adäquat begriffen, voll geheimnisvoller Tiefen, die der Menschengeist nicht zu durchdringen vermag, ist Gott auch in der visio beata; ich wiederhole: auf diesem Wege läßt sich höchstens noch ein gradueller, kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen der Gottesschau in statu viae und patriae behaupten. Man braucht dann nur einen Schritt noch zu tun, den minderen Grad zu negieren, und man ist bei der oben erwähnten Irrlehre der Begarden angelangt, namentlich wenn man diesen höchsten Grad der Kontemplation zur Regel bzw. zum Wesen der Kontemplation selbst macht.

Nicht bloß in der Art, wie die Gottesschau innerlich sich vollzieht, auch im Gegenstand derselben waltet zwischen Bernard und dem Areopagiten ein völliger Gegensatz ob. Und auch hier steht Thomas auf der Seite der gesunden Mystik des Abtes von Clairvaux und seines großen Lehrmeisters Augustin.

Nach Bernard und Thomas ist die Kontemplation die höchste Weise des Gebetes; da das Gebet nach Thomas zwar wesentlich ein Akt des Verstandes (actus elicitus intellectus) ist, aber zugleich den Willen und die Affekte umfaßt und den ganzen inneren Menschen auf Gott hinführt, so kann die vollendetste Gebetsweise nicht bloß eine Seelenkraft beschäftigen: gerade sie muß, wenn anders sie vollkommenste Form des Gebetes sein soll, alle Kräfte in Gott hineinführen. Zwischen Thomas und Bernard waltet insofern ein Unterschied ob, als der letztere das Wesen des Gebetes und mithin der Beschauung der Hauptsache nach in die Liebe verlegt, worin ihm Bonaventura und die Franziskanerschule gefolgt ist, während der hl. Thomas das Gebet, wie erwähnt, Akt des Intellektes sein läßt; aber beide harmonieren darin, daß sie die Kontemplation alle Kräfte der Seele umfassen lassen, also auch Wille und Affekte. Diese Ansicht bekämpft aber unser Kritiker in einer Polemik gegen Saudrean,

jedenfalls mit Bezug auf die Affekte im Gegensatz zu Thomas (vgl. II, 2 qu. 180 a 3.); für Bernard habe ich den Nachweis reichlich geführt in § 31 n. 3 S. 313 f.

Zu eng, wie in den inneren seelischen Akten, faßt unser Autor den Kontemplationsbegriff auch in Hinsicht auf den Gegenstand. Nach ihm ist das göttliche Wesen allein Gegenstand der Beschauung. Demgegenüber ist es ausdrückliche Lehre Bernards und des hl. Thomas, wie des hl. Augustin und Gregor, daß der Gegenstand des Glaubens zwar primarie und in erster Linie Gott selbst, in zweiter Linie auch alle göttlichen Vollkommenheiten und Wahrheiten überhaupt umschließt. Wie mit den Gebetsakten hinsichtlich der inneren Tätigkeiten stimmt die Beschauung hinsichtlich des Gegenstandes mit dem Glauben in den Hauptsachen überein. Was Gegenstand des Glaubens ist und sein kann, kann auch Gegenstand der Beschauung werden. Das ist die Lehre des heil. Thomas, der l. c. a. 4 den Nachweis führt, daß die Kontemplation zum primären Gegenstand Gott habe, zum sekundären Gegenstand aber auch andere Wahrheiten, welche auf Gott Bezug haben. Dasselbe aber bestimmt er in II, 2 qu. 1. a. 1. als Gegenstand des Glaubens. Ich habe in § 29 den Nachweis geführt, daß das große Thema der Mystik der Weg der Seele zu Gott, dem Ziel- und Angelpunkt aller Beschauung sei und daß ihr Inhalt sich im wesentlichen decke mit dem Glaubensinhalt. Was außer Gott, ihrem primären Gegenstand, der Beschauung unterliegt, ist für die beschauliche Seele entweder Aufweg vom Geschöpfe zu Gott oder Abweg von Gott zu den Geschöpfen. Genau dasselbe bestimmt der hl. Thomas l. c. als Gegenstand des Glaubens: „Si consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod ordinem ad Deum.“ Der hl. Bernard spricht sich über den Beschauungsgegenstand klar genug aus, wenn er sagt, der Beschauende betrachte, „was Gott in der Welt, was er in den Menschen, was er von den Engeln, was er in sich selbst und den Verworfenen ist“. Nicht bloß Gottes Wesen, auch Gottes Eigenschaften und Wirkungen sind Beschauungsobjekt. Die Beschauung läßt die Seele Gott schauen „als den Lenker und Herrscher der Welt, als Retter und Helfer der Menschen, als Wonne und Schmuck der Engel, als Ausgang und Ziel seiner

selbst, als Schrecken und Entsetzen der Verworfenen", und zeigt ihn mithin als „wunderbar in den Geschöpfen, als liebenswürdig in den Menschen, als begehrenswert in den Engeln und unerträglich in den Verworfenen". De div. s. 48. Den Nachweis im einzelnen habe ich zur Genüge geführt in meinem Buche Seite 288 ff. Es nützt meinem Gegner wenig, wenn er dem Beweis, daß der Beschauungsgegenstand bei Bernard ein sehr vielseitiger ist, damit zu begegnen sucht, daß das Wort contemplari hier im weiteren Sinne genommen werden müsse. Damit legt er nicht den Kontemplationsbegriff Bernards aus, sondern legt ihm den seinigen bezw. den areopagitischen unter. Es ist nun einmal Bernards Lehre, daß die Kontemplation im eigentlichen Sinne genommen einen vielfältigen Gegenstand hat, wie Bernard an zahlreichen Stellen dartut. Entweder anerkennt der Gegner dies, oder er leugnet es und versucht Bernard in das Prokrustesbett seines areopagitischen Kontemplationsbegriffes hineinzuzwängen. Wenn er das will, dann gibt es bei Bernard überhaupt keine eigentliche Kontemplation. Denn wir haben gezeigt, daß eine Gottesschau im Sinne des Pseudoareopagiten nach Bernard überhaupt unmöglich ist.

Wie Bernard, wie Thomas, so sträuben sich auch Richard von St. Viktor gegen diese unzulässige Einengung des Beschauungsobjektes (vgl. De contempl. l. 1. c. 3. und l. 4. c. 12), nicht weniger auch die größten deutschen Mystiker Suso und Tauler, die in diesem Punkte ganz im Geiste Bernards lehrten. Aber auch seine eigenen großen Ordensstifter Johannes vom Kreuz und Theresia von Jesu stehen dieser seiner Auffassung ablehnend gegenüber. Wird P. Joseph a Spir. s. den Beweis wagen, Johannes vom Kreuz habe nur diese eine Beschauungsart gekannt, die er im „Aufstieg zum Berge Karmel" etwa in den Kapiteln über die „dunkle Nacht des Geistes" oder „die Nacht der Seele" beschreibt? Er war ein Freund — und wir dürfen wohl das Verhältnis so bestimmen —, ein Jünger der großen hl. Mystikerin Theresia. Die letztere aber erinnert, wie Verfasser richtig bemerkt, in vieler Beziehung an den hl. Bernard; ihre ganze Mystik atmet bernardinischen Geist. Hat die heil. Theresia auch keinen anderen Gegenstand der Beschauung gekannt als das Wesen Gottes? Ver-

fasser lese, um nur an eine Stelle zu erinnern, was die Heilige sagt in ihrer „Seelenburg“ 6, 8, 3 (Übersetzung von Magnus Jocham 4, 295), wo sie von „den imaginären Visionen“ und „der intellektuellen Vision“ spricht, eine nach dem Kontemplationsbegriff unseres Autors völlig unzulässige Unterscheidung. Er wird dort eine Kontemplation in herrlichen, echt theresianischen Strichen gezeichnet finden, die sie selbst erlebt. Und was war der Gegenstand derselben? Etwa das Wesen Gottes? Nein! Der Heiland; und sie sah ihn nicht bloß innerlich geistig; sie hörte ihn auch bestimmte Worte reden; wenn der Verfasser einige Seiten weiter blättert, wird er finden, daß sie Seite 299 auch von ähnlichen innerlichen Visionen spricht, deren Gegenstand die Heiligen sind. Wird Verfasser, wenn er jene von der hl. Theresia gegebene Schilderung, wie sie den Heiland „zu ihrer rechten Seite“ gegenwärtig schaute, gelesen, den Mut haben, gleichfalls von einem contemplari im uneigentlichen Sinne zu reden?

Verfasser, das ist unser Rat an ihn, gebe den Versuch, den areopagitischen Kontemplationsbegriff in seiner engsten Fassung gegen die Lehre der Mystik und zwar nicht bloß seit der hl. Theresia zur Geltung zu bringen, als aussichtslos auf. Das ist übrigens Sache seines eigenen Ermessens. — Jedenfalls aber ist es ein vergebliches Unterfangen, den hl. Bernard in das Strombett der areopagitischen Mystik zu leiten. Beide stehen in so vielen grundlegenden Auffassungen einander entgegen, daß nur eine Vergewaltigung der herrlichen Mystik des großen Geisteslehrers von Clairvaux eine Harmonisierung mit Dionysius Areopagita möglich macht. Zu reich, zu lebenswahr, zu sehr aus Schrift und eigenem Innenleben geschöpft, als daß sie eine neuplatonische Umtaufung ertrüge, ist uns die Mystik des „letzten Kirchenvaters“ auch viel zu kostbar, als daß wir sie einer Verstümmelung aussetzen ließen. Bernard hat die Schriften des Areopagiten nicht gekannt, und dessen Lehre ist seiner eigenen durchaus fremd. Es besteht zwischen seiner Lehre und „den Theorien der neueren Mystiker“ absolut kein Gegensatz, schon deshalb nicht, weil diese Theoretiker ihre Lehre und Einteilungen vielfach aus Bernard geschöpft; wohl aber besteht dieser Gegensatz, wie gezeigt, zwischen ihm und dem Kontemplationsbegriffe des Areopagiten.

So dankbar ich dem Verfasser also bin für seine

fleißige Untersuchung, ich vermag seinem Rat „in einer Neuauflage mein Buch von den Fesseln der neuzeitlichen Theorie . . . zu befreien und unabhängig davon die bernardinische Theorie der Mystik zu entwickeln", nicht zu entsprechen und zwar deshalb nicht, weil ich von solchen Fesseln nichts weiß, und weil ich die bernardinische Theorie der Mystik in meinem Buche unabhängig bereits entwickelt habe. Wenn diese Theorie mit der des Verfassers nicht harmoniert, trage nicht ich, sondern der hl. Bernard die Schuld, dessen treuer Interpret gewesen zu sein ich mir bewußt bin und zwar nicht bloß in den übrigen, sondern ebenso im letzten Abschnitt meines Buches.

AUS DER JÜNGSTEN RELIGIONSGESCHICHTLICHEN UND BIBLISCHEN LITERATUR FRANKREICHS.

(Guignebert. Dimnet. Houtin.)

Von Dr. M. GLOSSNER.

I.

Ch. Guignebert, Manuel d'histoire du Christianisme. Les Origines.

Der Verf. will seinen Gegenstand ausschließlich als Historiker, nicht als Theologe behandeln. Glaube oder Erziehung und Umgebung sollen uns nur zu sehr geneigt machen, das Christentum als eine ausnahmsweise Erscheinung anzusehen, ebenso wie als etwas Besonderes in seiner Entwicklung und Vereinzeltes im antiken Leben. Verantwortlich für diese falschen Vorstellungen seien der Begriff der Unbeweglichkeit, den die katholische Unveränderlichkeit und bis zu einem gewissen Grade die protestantische Orthodoxie voraussetzen (sic). Die moderne Forschung offenbare uns ein Christentum, das von demjenigen, welches eine schlechtverstandene oder entstellte Überlieferung uns darstelle, sehr verschieden sei.

Dieses Christentum sei zunächst ein jüdisches Phänomen; seine universelle Bedeutung verdanke es der Verbindung mit der weltlichen Macht, jedoch um den Preis seiner wahren Mission, ja sogar seiner Natur selbst.