

A L O I S M Ä G E R

MYSTIK ALS SEELISCHE WIRKLICHKEIT

Eine Psychologie der Mystik

Der bekannte Forscher und Lehrer der Mystik legt hier seine Lebensarbeit vor. Der ganze Bereich jener hohen und höchsten seelischen Vorgänge wird umschritten, die in die begnadete Vereinigung von menschlichem Ich und göttlichem Du münden. Größe und Geheimnis der gottfeligen Akte und Stufen heben sich leuchtend vom klaren Untergrund einer scharfsinnig elementaren wie behutsam systematischen Psychologie ab. Kontroverse Fragen werden sorgfältig geklärt. Die Darstellung verbindet ehrfürchtige Distanz mit erfahrener Seelenkenntnis. Dem Urteil der Klassiker der Mystik wird die führende Stelle eingeräumt. In allem spricht die kundige Meisterschaft einer erlauchten Seelenschau

VERLAG ANTON PUSTET · GRAZ-SALZBURG

A L O I S M A G E R

**Myistik
als
seelische Wirklichkeit**

Eine Psychologie der Myistik

Nichts scheint selbstverständlicher, als daß es eine Psychologie der Myistik gibt. Die Myistik aller Jahrhunderte berichtet von erlebten Seelenvorgängen. Der Vorwurf, als wäre Psychologie der Myistik Erlebnistheologie, beruht auf einem Mißverständnis. Erlebnistheologie ist jene Theologie, die als Quelle der Glaubensinhalte die verborgenen Tiefen des Unterbewußtseins annimmt und aus ihnen auf dem Wege des Erlebens die Dogmen sich entwickeln läßt. Über nichts aber spricht sich die Myistik mit solcher Bestimmtheit aus wie gerade darüber, daß die Seele des Mystikers das Mystische weder dem Inhalt noch dem Erlebnischarakter nach aus sich hervorbringen kann, sondern daß es aus einem unmittelbaren Einwirken Gottes auf die Seele hervorgeht. Weder der Vorwurf, als wäre Psychologie der Myistik Erlebnistheologie, noch die Auffassung, als wäre Myistik etwas »Transpsychologisches«, kann sich auf stichhaltige Gründe stützen. Das eine wie das andere ist willkürliche Annahme. Theologen, die sich ex professo mit Myistik befaßten, kennen eine solche ablehnende Haltung gegen eine Psychologie der Myistik nicht. Für sie ist sie vielmehr eine Notwendigkeit, sobald das Wesen der Myistik bestimmt werden soll.

VERLAG ANTON BUSTET · GRAZ — SALZBURG

ALOIS MAGER / MYSTIK ALS SEELISCHE WIRKLICHKEIT



DR. P. ALOIS MAGER O.S.B.
Universitätsprofessor

MYSTIK
ALS SEELISCHE WIRKLICHKEIT

Eine Psychologie der Mystik

VERLAG ANTON PUSTET / GRAZ

IMPRIMATUR

Beuronae, die 21 Martii 1945. † Benedictus, Archiabbas
Salisburgi, die 29 Maii 1946. † Joannes Filzer, Epps aux. et Vic. Gen.
Genehmigt vom Ausschuß zur Überprüfung des Presse- und Verlagswesens
Druckerlaubnis erteilt vom PWB. am 8. 12. 1945

Celsissimo
Principi ac Domino

Andreae Rohrachner

Metropolitae Salisburgensi
Legato Nato Sanctae Sedis
Inclito Germaniae Primati
Pio Gregis sui Pastori
Scientiarum praesertim Sacrarum
Fautori Magnanimo
Opus hocce modestum
ex
Reverentia jugi atque devoto Obsequio
dedicat
Humilis Auctor

PNMY 95



1988. 2031

(b 2393)

Alle Rechte vorbehalten
Gesamtherstellung: Universitätsbuchdruckerei „Styria“
Graz, Schönaugasse 64

I N H A L T

Einleitung: Bedeutung einer Psychologie der Mystik 11

ERSTES BUCH

DIE SPANISCHE MYSTIK ALS QUELLE EINER PSYCHOLOGIE DER MYSTIK

Erstes Kapitel: Eigenart der spanischen Mystik	31
Zweites Kapitel: Die Mystik des hl. Johannes vom Kreuz	48
Erster Abschnitt: Das Leben des hl. Johannes vom Kreuz	48
Zweiter Abschnitt: Die Werke des hl. Johannes vom Kreuz	55
Dritter Abschnitt: Die mystische Lehre des hl. Johannes vom Kreuz	72
I. Ascese und Mystik	72
II. Betrachtung und Beschauung	81
III. Die erste Stufe der Beschauung oder das Gebet der Ruhe	99
IV. Die zweite Stufe der Beschauung oder die einfache Vereinigung	104
V. Die Ekstase	117
VI. Die passive Reinigung der Sinne und des Geistes	124
VII. Die geistliche Vermählung als dritte Stufe des mystischen Lebens	133
Drittes Kapitel: Die Mystik der hl. Theresia von Avila	144
Erster Abschnitt: Das Leben der hl. Theresia	144
Zweiter Abschnitt: Das Schrifttum der hl. Theresia	151
Dritter Abschnitt: Die mystische Lehre der hl. Theresia	
I. Unterschied zwischen mystischem und nichtmystischem Gebet	167
II. Das vormystische Gebet	175
III. Übergangsformen vom vormystischen zum mystischen Gebet	178
IV. Das Gebet der Ruhe als erste Stufe des mystischen Lebens	182
V. Das Gebet der Vereinigung als zweite Stufe des mystischen Lebens	184
VI. Passive Reinigung der Seele	186
VII. Das ekstatische Gebet als Übergang vom Gebet der Vereinigung zur geistlichen Vermählung	190
VIII. Die geistliche Vermählung als die Vollendung mystischen Lebens	195

ZWEITES BUCH

DIE SEELE DES MENSCHEN ALS TRÄGER DES MYSTISCHEN LEBENS

Erstes Kapitel: Eignung der aristotelisch-thomistischen Psychologie	205
Zweites Kapitel: Das Wesen der Seele	210
I. Die zwei Daseinsweisen der Seele	211
II. Das Bewußtsein	216
III. Anormales Bewußtsein	222
IV. Hysterie	225
V. Geistseele	227

Drittes Kapitel: Die Fähigkeiten der Seele	235
Viertes Kapitel: Die Tätigkeiten der Seele	244
I. Tätigkeitsweise der Seele	244
II. Psychogenese	255

DRITTES BUCH

MYSTISCHES LEBEN ALS SEELISCHES GESCHEHEN

Erstes Kapitel: Mystik und christliches Leben	267
Zweites Kapitel: Mystik als Gebet	277
Drittes Kapitel: Das vormystische Gebet	284
Erster Abschnitt: Das mündliche Gebet	285
Zweiter Abschnitt: Die Betrachtung	288
Dritter Abschnitt: Das Affektgebet	295
Vierter Abschnitt: Das Gebet der Einfachheit	298
Fünfter Abschnitt: Die aktive Reinigung der Sinne und des Geistes (Ascese)	501
Viertes Kapitel: Das mystische Gebet	507
Erster Abschnitt: Wesentliche Unterscheidungen	507
Zweiter Abschnitt: Das Gefühl der Gegenwart Gottes und die übernatürliche Sammlung als Übergangsformen vom vormystischen zum mystischen Gebet	516
I. Das Gefühl der Gegenwart Gottes	520
II. Die übernatürliche Sammlung	522
Dritter Abschnitt: Das Gebet der Ruhe als erste Stufe mystischer Entwicklung	525
Vierter Abschnitt: Das Gebet der Vereinigung als zweite Stufe des mystischen Lebens	550
Fünfter Abschnitt: Die passive Reinigung der Sinne und des Geistes	558
Sechster Abschnitt: Das Dämonische in der Mystik	555
Siebenter Abschnitt: Das ekstatische Gebet	565
Achter Abschnitt: Die geistliche Vermählung als letzte Stufe der Mystik	578
Schluß: Lehre und Leben in der Mystik	592
Anmerkungen	405

VORWORT.

Es ist eine Arbeit von langer Hand, die ich hier der Öffentlichkeit übergebe. Es ist eine Lebensarbeit. Ihre Anfänge reichen zurück in die Zeit, wo ich vor mehr als dreißig Jahren an der Universität Löwen neuscholastischen Studien oblag. Damals wurde ich von Professor Thiéry angeregt, eine Dissertation über „Aristoteles und die spanische Mystik“ zu schreiben. Es ist mir tieferes Bedürfnis, meines unvergeßlichen Lehrers auch hier in unwandelbarer Dankbarkeit zu gedenken. In seiner „*Nouvelle biographie de Louise Lateau*“ schrieb er inzwischen das Beste nieder, was in neuerer Zeit über Mystik veröffentlicht wurde.

Wenn ich der Arbeit den Untertitel „Psychologie der Mystik“ gebe, so darf dies nicht mißverstanden werden. Es soll in keiner Weise die Mystik der Zuständigkeit der Psychologie überantwortet werden. Eine einfache Überlegung sagt jedem, daß Mystik als Wirklichkeit in seelischen Vorgängen besteht. Eine Mystik, die nicht darin bestünde, wäre eben keine Mystik. Freilich führt eine Zerlegung dieses seelischen Geschehens zu einer Wirkursache und Endursache, die jenseits des Seelischen liegen. Selbstverständlich gehören sie in die Zuständigkeit der Theologie.

Eines soll ein für alle Mal gesagt sein: Psychologie der Mystik ist hier genau im selben Sinn gemeint, wie die Werke eines hl. Johannes vom Kreuz und die Schriften einer hl. Theresia mit Recht als Psychologie der Mystik bezeichnet werden. Es ist der gleiche Sinn, in dem Pius X. Theresia die Meisterin der Psychologie der Mystik nennt. Wir betonen es deshalb, weil aus einer irrtümlichen Verkennung des tatsächlichen Wesens der Mystik heraus immer wieder Bedenken gegen eine Psychologie der Mystik laut werden. Sprach doch selbst ein Grabmann noch vor kurzem der Psychologie das Recht ab, über Mystik entscheidend zu befinden (Klerusblatt [24] 1943, Nr. 31/32).

Demgegenüber muß doch gesagt werden, daß in Fragen der Mystik in den letzten Jahrzehnten nichts so versagte und enttäuschte als gerade

das, was sich Theologie der Mystik nennt. Glaubte sie doch von der Mystik als Wirklichkeit gar keine Kenntnis nehmen zu brauchen und die Werke des Kirchenlehrers der Mystik, des hl. Johannes vom Kreuz, und die Schriften der hl. Theresia, die beide als Autoritäten schlechthin auf dem Gebiete der Mystik von der Kirche anerkannt sind, mit Stillschweigen übergehen oder höchstens in belanglosen Zitaten heranziehen zu dürfen. Es wäre an der Zeit, daß das Vorurteil gegen eine Psychologie der Mystik als überlebt und morsch einer lebendigen Kenntnis der Mystik als seelischer Wirklichkeit endlich wiche. *Quod Deus bene vertat!*

Ich stand davon ab, die einschlägigen mystischen Werke hier in einem Verzeichnis aufzuführen. Ausgiebige Literatur findet sich im Anschluß an die Artikel „Mystik“, „Johannes vom Kreuz“ und „Theresia“, die ich für das „Lexikon für Theologie und Kirche“ verfaßte.

Salzburg, am Feste des hl. Johannes vom Kreuz 1944.

Alois Mager.

EINLEITUNG.

Bedeutung einer Psychologie der Mystik.

Nichts scheint selbstverständlicher, als daß es eine Psychologie der Mystik nicht bloß gibt, sondern geben muß. Die Mystik aller Jahrhunderte — und nicht etwa erst die spanische Mystik — berichtet von erlebten Seelenvorgängen.¹⁾ Wo immer wir die Werke klassischer Mystik aufschlagen, überall ist die Rede von „Seelengrund“, „Seelenfünklein“, „Seelenkräften“ usw. Wenn aber menschliches Seelenleben bewußt an den mystischen Vorgängen beteiligt ist, so muß es eine Psychologie der Mystik geben.

Niemand umschrieb bestimmter Recht und Bedeutung der Psychologie für die Mystik als der heiligmäßige Papst Pius X. in einem amtlichen Schreiben, das er aus Anlaß der Dreihundertjahrfeier der Heiligsprechung der hl. Theresia von Avila an den General der unbeschuhten Karmeliter richtete. Seine Worte sind zu bedeutsam, als daß wir sie nicht wörtlich in Übersetzung wiedergeben sollten: „Was dann“, so sagt der Papst, „die mystische Theologie betrifft, so durchschritt sie (Theresia) in ihrer Darstellung jene höchsten Bereiche des Geistes, mit einer solchen Ungezwungenheit, daß sie dort gleichsam wie in ihrem Reich zu Hause zu sein scheint. Kein Geheimnis gibt es in diesem Wissensgebiet, das sie nicht mit Scharfsinn ergründet hätte, und, indem sie über alle Stufen der Beschauung emporstieg, gelangte sie zu einer solchen Höhe, daß nur die ihr nachkommen können, die göttliche Einwirkungen auf die Seele aus Erfahrung kennen. Und dabei lehrt sie nichts, das nicht aus dem innersten Wesen katholischer Theologie stammt. Sie lehrt es aber so selbstverständlich und einleuchtend, daß die hervorragendsten Lehrer ihrer Zeit darüber staunen. Denn das, was die Kirchenväter über mystische Theologie nur gelegentlich und dunkel aussprachen, wurde von dieser Jungfrau fachgemäß in ein System gebracht. Uns aber, die wir gerade in diesem Punkt die

Irrtümer vor allem unserer Zeit vor Augen haben, scheint das besonderer Beachtung wert zu sein, daß Theresia in den mystischen Seelenvorgängen nicht bloß scharf unterscheidet zwischen dem menschlichen und göttlichen Anteil und die Rolle des Verstandes und Willens genau umschreibt, sondern auch fordert, daß jene Seelenvorgänge ständig Hand in Hand gehen müssen mit der Übung aller Tugenden. Sie lehrt nämlich: „Es gibt so viele Sprossen in der Leiter christlicher Vollkommenheit, als es Stufen des Gebetes gibt!“ Ja, der Fortschritt des Menschen im Gebet kann nur daran erkannt werden, ob er gewissenhaft seine Standespflichten erfüllt und seinen Lebenswandel heilig zu gestalten strebt. Je inniger schließlich die mystische Vereinigung mit Gott ist, um so glühender muß die Nächstenliebe, um so reger der Seeleneifer werden. Wer das alles bedenkt, wird verstehen, wie recht alle jene taten, die über diese schwierigen Dinge schrieben, wenn sie in Theresia ihre Lehrmeisterin verehrten und an sie sich hielten, und — was mehr ist — wie richtig die Kirche handelte, wenn sie dieser Jungfrau die Ehre der Kirchenlehrer zuteil werden ließ, indem sie in der Liturgie zu Gott betet: daß wir uns mit der Speise ihrer himmlischen Lehre nähren und uns durch sie zur inneren Andacht erziehen lassen. Möchten es sich doch jene, die heute — wie der Ausdruck lautet — über Psychologie der Mystik schreiben, niemals in den Sinn kommen lassen, sich von den Fußstapfen einer solchen Lehrmeisterin zu entfernen.“²⁾

Hier wird der Psychologie nicht bloß eine besondere Aufgabe in der Mystik zuerkannt, sondern die Bezeichnung „Psychologie der Mystik“ ausdrücklich anerkannt. Nichts scheint selbstverständlicher zu sein als die Bedeutung, die die Psychologie für die Wesensbestimmung der Mystik hat. Um so überraschender ist es, daß gegen eine Psychologie der Mystik gerade von einer Seite angegangen wird, von der man es am wenigsten erwartete: von der Theologie. Der Einspruch der Theologie gegen eine Psychologie der Mystik wäre dann verständlich, wenn die Psychologie den Anspruch erhöbe, allein und ausschließlich und unabhängig von jeder Theologie das Wesen der Mystik zu bestimmen. Richtig ist, daß moderne Religionspsychologen, wie James³⁾, Leuba⁴⁾ u. a., die nicht bloß außerhalb der Kirche, sondern vielfach außerhalb jedes positiven Christentums stehen, die Psychologie allein für jede Art von Seelenzuständen, also auch für mystische, zuständig halten, schon deshalb, weil ihnen Theologie schlechthin Fremdländ ist. Außerdem bezeichnen diese Psychologen vielfach Seelenzustände als mystisch, die für uns nur psychisch, mediumistisch oder pathologisch sind. Der Einspruch der Theologie aber, den wir hier meinen,

geht nicht so sehr gegen diese Art von Psychologen, sondern vielmehr gegen Theologen, die es als eine Notwendigkeit ansehen, die Psychologie für eine Wesensbestimmung der Mystik heranzuziehen, zumal sie nach der klaren Sprache der Mystiker, insbesondere eines hl. Johannes vom Kreuz und einer hl. Theresia, gar nicht umgangen werden kann.

Der eine Einwand, der von theologischer Seite erhoben wird, geht dahin, daß eine Psychologie der Mystik, wie sie etwa der Poulain-Richtung eigen ist, zu einer Erlebnistheologie führt. Es ist vor allem Engelbert Krebs und neuestens einer seiner Schüler, Franz Lieblang, die Gefahr im Anzug sehen. So schreibt Krebs: „Auf dem Weg, der zu einer deutschen Poulain-Schule eingeschlagen wird, kommen wir nur zu einer irrigen Erkenntnislehre, zu einer Übertragung der Erlebnistheologie in die katholische Literatur.“⁵⁾ Besorgniserregend wird hinzugefügt, daß ein großer Teil der Theologen heute von dieser Auffassung beherrscht ist. Anknüpfend an Krebs, wiederholt Lieblang in einem etwas anderen Zusammenhange denselben Vorwurf: „Bekanntlich soll“, so schreibt er, „der Mystiker der Begutachter der dogmatischen Erklärungsversuche in letzter Instanz sein. Zu dieser Rolle sollen die Mystiker einfachhin befähigt sein, weil sie aus Erfahrung reden (Richtstatter), weil sie es besser wissen müssen (Mager), weil sie die einzigen Zeugen dieser Erfahrung sind (Maréchal). Was bedeutet dies aber anders als, um mit Krebs zu reden, Übertragung der Erlebnistheologie in die katholische Mystik; damit aber macht man das Erlebnis zum Prinzip der Theologie.“⁶⁾ Überzeugend wies Richtstatter diesen Vorwurf zurück, als bedeutete eine Erfassung des mystischen Erlebnisses von der seelischen Seite her Erlebnistheologie.⁷⁾

Mir ist kein katholischer Vertreter einer Psychologie der Mystik bekannt, dem es je in den Sinn kam, Mystik als Theologie durch Psychologie ersetzen zu wollen. Wenn ich von je neben der Theologie der Mystik auch die Psychologie der Mystik betonte, so meinten ich und mit mir andere nichts anderes, als was Kleutgen schrieb: „Die Mystik bemüht sich, die Erfahrungen, die auf dem Weg der Beschauung gemacht werden, zu erklären und dadurch über Gott und die göttlichen Dinge höheren Aufschluß zu geben.“⁸⁾ Klar aber ist, so will mir scheinen, daß Erfahrungen, die auf dem Weg der Beschauung gewonnen werden, nur dort gefunden werden können, wo sie gemacht werden, nämlich in den Mystikern selber. Ob und inwieweit diese Erfahrungen inhaltlich mit dem geoffenbarten und von der Kirche gehüteten Glaubensgut übereinstimmen, das ist ohne allen Zweifel nicht Aufgabe der Psychologie, sondern der Theologie und

letztlich des kirchlichen Lehramtes. Um aber die Tatsächlichkeit mystischer Erfahrungen festzustellen, müssen sie in ihrem seelischen Geschehen erfaßt und aufgezeigt werden. Das aber ist ebenso ohne Zweifel Aufgabe einer Psychologie der Mystik.

Soweit meine eigene, von Anfang an vertretene Auffassung in Frage steht, so war ich stets bemüht, die Grundlinie zwischen Theologie und Psychologie klar zu ziehen. Immer betonte ich, daß die Psychologie der Mystik ihre Aufgabe nur in Unterordnung unter die Theologie lösen kann. Gerade „Die Grundfragen der kirchlichen Mystik“ waren es, die mich zu der Stellungnahme veranlaßten: „Ferner müßte man doch wohl unterscheiden zwischen Mystik als Lehre und Mystik als seelischem Zustand. Es sind zwei grundverschiedene Fragen, ob der Lehrgehalt mystischer Erkenntnisse und Aufzeichnungen gewertet werden soll oder ob der seelische Vorgang des mystischen Erlebens festzustellen ist. Es ist eine von niemand bestrittene Selbstverständlichkeit, wenn mit lautem Nachdruck die Ansicht vertreten wird, daß über den Lehrgehalt nur die Theologie und letztlich das kirchliche Lehramt, nicht aber Religionsgeschichte und Psychologie zu befinden hätten. Wenn aber damit gemeint sein soll, die zweite Frage sei schon erledigt, wenn die erste entschieden ist, so wird sachliche Überlegung dem nicht beipflichten können. Maßten sich Religionsgeschichte und Psychologie eine Zuständigkeit in der ersten Frage an, so könnten sie nicht scharf genug verurteilt werden. Beschränken sich indes die beiden Wissenschaften auf die Untersuchung der zweiten Frage, so wäre es nicht nur nicht zu verwerfen, sondern eine selbstverständliche methodische Forderung.“⁹⁾ Es ist ein Rätsel, wie Krebs und seine Schüler ihre schon so oft wiederholten Einwände weiter erheben.

Die Werke des hl. Johannes vom Kreuz, des Kirchenlehrers der Mystik, und die von der Kirche immer wieder anerkannten Werke der hl. Theresia müßten ebenso und aus denselben Gründen in die „Erlebnistheologie“ eingereiht werden. Und ein Papst Pius X. selber müßte mit demselben Recht unter die „Erlebnistheologen“ gezählt werden. Ich verweise noch einmal auf den Wortlaut seines oben angeführten Schreibens. Er behauptet nichts weniger, als daß theologische Wissenschaft allein nicht genügt, um die Werke der hl. Theresia zu verstehen, sondern daß man mystische Erfahrung besitzen muß. Er unterscheidet klar zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Anteil im mystischen Erleben. Die beiden höheren Seelenkräfte, Verstand und Wille, sind in einer genau bestimmbar Weise daran beteiligt.

Der Vorwurf, als wäre Psychologie der Mystik Erlebnistheologie, beruht auf einem Mißverständnis und auf einem Irrtum, die beide von der Theologie längst als solche hätten erkannt werden müssen. Es ist nämlich ein Mißverständnis, Psychologie mit Erlebnistheologie zu verwechseln. Nach Pascendi Dominici Gregis Pius' X. ist Erlebnistheologie jene Theologie, die als Quelle der Glaubensinhalte die verborgenen Tiefen des Unterbewußtseins (*latebrae subconscientiae*) annimmt und aus ihnen auf dem Wege des Erlebens die Dogmen sich entwickeln läßt. Über nichts aber spricht sich die Mystik und vor allem die spanische Mystik mit solcher Bestimmtheit aus wie gerade darüber, daß die Seele des Mystikers das Mystische weder dem Inhalt noch dem Erlebnischarakter nach aus sich hervorbringen kann, sondern aus einem unmittelbaren Einwirken Gottes auf die Seele hervorgeht. Die hl. Theresia macht gerade diese Tatsache zum unterscheidenden Merkmal für die Mystik. Übrigens behauptete nie ein katholischer Vertreter der Mystik etwas anderes. Tatsache aber ist, daß dieses Einwirken Gottes von der Seele erfahren wird. Das Erfahren der Seele allerdings gehört in den Zuständigkeitsbereich der Psychologie. Und über die Tatsache des Erfahrens kann niemand anderer Auskunft geben als der Mystiker allein. Weder das eine noch das andere hat — wenn man nicht ein Mißverständnis um seiner selbst willen will — das Geringste mit Erlebnistheologie zu tun. Freilich, wenn man an einem Begriff der Mystik festhält, wie Krebs ihn gibt, nämlich als wäre Mystik nur eine Art tieferer religiöser Ergriffenheit, dann müßte man zwangsläufig einer Mystik als Erlebnistheologie verfallen.

Ein Irrtum wäre es, in der Mystik den Inhalt so von der Erfahrung zu trennen, als könnte man im eigentlichen Sinn noch von Mystik sprechen, griffe man nur den Inhalt auf und schaltete das Erfahrungsmäßige gänzlich aus. Nicht nur ein Irrtum, sondern ein Widersinn wäre es, wollte man das Erfahrungsmäßige, das wesentlich zur Mystik gehört, mit Umgehung der Psychologie in seiner Struktur bestimmen. Es bliebe nur eine reine Dogmatik übrig, für die es an sich gleichgültig ist, ob ihr Inhalt von jemand erfahren wird oder nicht. Anders bei der Mystik. Ihre Wesensart besteht eben gerade darin, Erfahrung Gottes und göttlicher Dinge zu sein.

Wohin eine einseitig vorgehende Theologie auf dem Gebiet der Mystik führen kann, dafür ist klassischer Beweis das sonst so ausgezeichnete Werk „Theologie der Mystik“ von Anselm Stolz, O. S. B.¹⁰⁾ Es lehnt zwar eine Psychologie der Mystik nicht schlechthin ab, gesteht ihr aber nur eine ganz unwesentliche, nebensächliche Bedeutung zu. Der Verfasser läßt das Wesen

der Mystik in einer „transpsychologischen Erfahrung“ bestehen.¹¹⁾ Abgesehen davon, daß eine transpsychologische Erfahrung — entweder ist etwas Erfahrung, dann ist es nicht transpsychologisch, oder es ist transpsychologisch, dann ist es nicht Erfahrung — eine *contradictio in terminis* ist, geht Stolz von einer falschen Annahme aus, als wäre Mystik strukturmäßig nur ein vertiefter Glaubensakt. Aus der Tatsache, daß der Glaubensakt jenseits der psychologischen Sphäre liegt und, insoweit er als ein Akt der Zustimmung ins Psychologische hineinragt, vom gewöhnlichen Verhalten der seelischen Fähigkeiten sich nicht unterscheidet, wird ein Gleiches vom mystischen Vorgang behauptet. Und wenn der Glaubensakt, so meint der Verfasser weiter, und damit das mystische Erleben gelegentlich Erfahrung wird, so geschieht es nicht an sich, sondern nur nebenbei. Denn mit der Struktur des Glaubensaktes hat das Erfahrungsmoment an sich nichts zu tun. Richtig ist, daß der Glaubensakt als solcher nicht wesensmäßig Erfahrung ist. Dasselbe aber vom mystischen Geschehen zu behaupten, ist eine rein willkürliche, durch keine Sachkenntnis begründete Annahme. Darin stimmen alle Praktiker und Theoretiker der Mystik aller Jahrhunderte überein, daß Mystik ein erfahrungsmäßiges Erkennen Gottes ist. Wenn ein Johannes vom Kreuz als Kirchenlehrer der Mystik und eine Theresia von Avila es immer und immer wieder mit aller Bestimmtheit aussprechen, so bleibt es unverständlich, wie es in einer „Theologie der Mystik“ einfach mit Stillschweigen übergangen werden kann. Wohl nie haben Mystiker so ausdrücklich die Anerkennung der Kirche gefunden wie die beiden Klassiker der spanischen Mystik. Ich erinnere noch einmal an das Schreiben Pius' X., wo der Ausdruck steht: *divinas affectiones experiri*.

Aus der Theologie selber meldete sich der Form nach verbindlich, der Sache nach aber scharf ablehnend ein Widerspruch gegen die „Theologie der Mystik“ von Stolz.¹²⁾ Wir heben aus der grundsätzlichen Besprechung nur das hervor, was eine Psychologie der Mystik interessieren kann. Was Penido über die ablehnende Haltung des Verfassers gegenüber der Psychologie schreibt, ist so treffend, daß wir es im Wortlaut anführen: „Noch gekünstelter — und peinlicher in unserer Frage — ist der Gegensatz, den P. Stolz zwischen Dogmatik und Psychologie aufrichtet. Er liebt die Psychologie nicht. Das ist sein gutes Recht, und viele Theologen teilen seine Abneigung. Er geht aber zu weit. Es ist nicht bloß die empirische Psychologie, die ungern gesehen ist. Der hl. Thomas selber erscheint ihm als vom Psychologismus angesteckt und insbesondere die hl. Theresia.

Diese Einstellung dünkt uns ganz besonders bedauerlich. Wahrlich, eine der kostbarsten Eigenschaften für einen Theologen ist seine Bereitschaft, die Richtlinien der Kirche sich zu eigen zu machen und auf sie zu achten. Man erzählte uns neulich von einer Doktorpromotion in der Theologie, wo ein Anwärter mit unüberwindlicher Offenheit erklärte, daß der hl. Thomas ein Theologe unter anderen wäre. Wären wir Mitglied des Prüfungsausschusses gewesen, wir hätten den Anwärter durchfallen lassen. Denn es ist klar, daß die Kirche niemand zwingt, dem hl. Thomas zu folgen, aber es ist nicht weniger klar, daß sie ihn nicht als einen Theologen unter anderen Theologen ansieht. Ebenso sprach sich die Kirche aus, und zwar in genugsam ausdrücklichen Kundgebungen über das nicht zu übersehende, einzigartige Ansehen, das sie den beiden Zierden des wieder erneuerten Karmels zuerkennt. Welche Rolle also spielen die hl. Theresia und der hl. Johannes vom Kreuz in der „Theologie der Mystik“? Die Heilige ist mehrmals angeführt, aber nur als Vertreterin eines untergeordneten, nebensächlichen Standpunktes. Der hl. Johannes vom Kreuz glänzt durch völlige Abwesenheit. Wir können es wahrlich nicht begreifen, wie ein Verfasser unserer Zeit einen ganzen Band der Theologie der Mystik widmen kann und dabei den hl. Johannes vom Kreuz einfach übergeht. Warum wird gerade die spanische Mystik mit diesem Bann des Ausschlusses belegt? Weil sie „psychologisch“ ist. Und warum diese gegnerische Einstellung gegen die Psychologie? Aus „archeologischer“ Geisteshaltung und einer Vorliebe für Gegensätze. Die Alten, so heißt es, bringen keine Beschreibungen nach Art der hl. Theresia. Ohne Zweifel. Soll man aber in der spanischen Mystik nicht einen Fortschritt, nicht eine Bereicherung sehen? Die Ebene der Dogmatik ist nicht die der Psychologie. Das ist wiederum richtig. Doch, soll man sie in Gegensatz zueinander bringen? Dahin aber zielen, ob bewußt oder unbewußt, die Bemühungen des Verfassers. Ohne schlechthin den Wert der Psychologie zu leugnen, bemüht man sich, sie als etwas Untergeordnetes, Nebensächliches darzustellen, was natürlich zur Voraussetzung hätte, daß die hl. Theresia und mit ihr die Kirche, die deren Schriften so sehr empfiehlt, sich schwer getäuscht hätten. Es ist immer peinlich für einen Theologen, bei systematischer Behandlung der Mystik sich in Gegensatz zu einem Heiligen zu stellen, der die Mystik erlebt hat. Der Gegensatz ist so scharf, daß der Verfasser zu einem kaum verständlichen Begriff der mystischen Beschauung kommt: eine transpsychologische Erfahrung. P. Mager wendet sich in einer Besprechung des Buches seines Mitbruders scharf gegen diese Auffassung („Stimmen der

Zeit', Februar 1937, S. 348 f.; desgleichen Thalhammer in der 'Zeitschrift für katholische Theologie', 1937, S. 119—124). Noch ehe ich die Ausführung des Salzburger Psychologen las, hatte ich ebenfalls einen ablehnenden Eindruck. Man muß daran festhalten, daß die mystische Erfahrung der Psychologie sich entzieht in Bezug auf ihren Ausgangspunkt, der die Gnade ist, und in Bezug auf ihren Gegenstand, der Gott ist. Das eine wie das andere ist außer dem Bereich, den die psychologische Forschung erfaßt. Folglich ist die ganze übernatürliche Seite der mystischen Erfahrung 'transpsychologisch'. Durch die Tatsache aber, daß die Mystik Erfahrung ist, schließt sie mit aller Notwendigkeit psychologische Elemente in sich. Es wäre ein Widerspruch, von einer Erfahrung der Seele zu sprechen, die jeden psychologischen Gehaltés bar wäre. Ebenso stellt P. Stolz den besonderen oder eigentümlichen Charakter dieses Inhaltes in Abrede. Wenn er unter dieser Kennzeichnung das verstünde, was andere unter 'außergewöhnlich' meinen (z. B. Ekstase), so hätte er tausendmal recht, aber die hl. Theresia ließ Mystik nie in diesen „außergewöhnlichen“ Zuständen bestehen. Auf der anderen Seite sieht es P. Stolz darauf ab, zu beweisen, daß mystische Erfahrung nicht notwendig einen der von der hl. Theresia beschriebenen Zustände in sich schließt. Deshalb wohl beruft er sich auf das getaufte Kind, bei dem die Gnade keinen feststellbaren Bewußtseinszustand bewirkt, auf den gewöhnlichen übernatürlichen Glauben, der sich psychologisch vom menschlichen Glauben nicht unterscheidet. Das ist richtig, aber gerade in diesen beiden Fällen besteht keine Erfahrung. Wenn Taufgnade und Glaube eine hinreichende Stärke annehmen, um Erfahrung zu werden, dann muß im Bewußtsein ein 'besonderer' Zustand sich einstellen, der gleich oder ähnlich ist mit den von der hl. Theresia beschriebenen Zuständen. Der Psychologe ist außerstande, das Übernatürliche zu unterscheiden, wohl aber sieht er, daß das mystische Gebet auch psychologisch sich sehr vom betrachtenden Gebet unterscheidet. Das will sagen, daß Innenschau nicht die tiefere Ursache des mystischen Gebetes erfassen kann, was jedoch nicht besagen will, daß diese Erfahrung ohne besondere Bewußtseinszustände da sein kann. Diese gehören mit zum Ganzen und sind nicht bloß Begleiterscheinungen, wie P. Stolz meint. Soll sich etwa die 'geistliche Vermählung' vollziehen, ohne daß die Seele irgend etwas Besonderes erführe?"

Wie wenig richtig es übrigens ist, daß die griechischen Väter eine psychologische Seite der Mystik nicht kannten, zeigt anschaulich eine neuere Arbeit von Friedrich Dörr.¹³⁾ Auf Grund seiner Untersuchung

nimmt er Stellung gegen die „Theologie der Mystik“ von Stolz. In der Auffassung von Stolz wird die Unterscheidung der Mystik als einem besonderen theologischen Bereich sinn- und gegenstandslos. Wenn nur gesagt sein sollte, der Inhalt des mystischen Erlebens wäre etwas Transpsychologisches, so wäre damit nur eine Selbstverständlichkeit ausgesprochen. Die Frage wäre dann nur diese, ob etwas in sich Transpsychologisches erfahren werden kann. Die Frage ist ohne Zweifel zu bejahen. Richstätter hat nicht so unrecht, wenn er behauptet: „Sein (des Mystikers) Urteil ist deshalb auch für den Dogmatiker von geradezu entscheidender Bedeutung. Denn was helfen seine scharfsinnigsten Konstruktionen, wenn der Mystiker achselzuckend die Darstellung des mystischen Erlebnisses als der objektiven Wirklichkeit nicht entsprechend ablehnt.“¹⁴⁾ Wer die Werke der hl. Theresia und des Kirchenlehrers der Mystik, des hl. Johannes vom Kreuz, auch nur oberflächlich kennt, dem kann nicht entgehen, daß die in ihnen vorgetragene Lehre der Mystik sich in allen wesentlichen Punkten nicht deckt mit dem von Stolz entwickelten Begriff. Welchen Sinn aber soll eine Theologie der Mystik haben, wenn sie das nicht erklärt, was die Kirche ausdrücklich als Mystik anerkennt? Es kann auch der Einwand nicht gelten, den Stolz macht, daß nämlich die spanische Mystik nicht den Anspruch erheben könne, allein Mystik zu sein. Gewiß, sie aber hat ein Recht darauf, daß ihr Begriff von Mystik in einer „Theologie der Mystik“ nicht als nebensächlich abgetan werden darf. Es ist methodischer Grundsatz jeder Wissenschaft, daß sie ihren Gegenstand dort holt und untersucht, wo er in vollkommener Ausprägung gegeben ist. Nirgends aber ist Mystik so in ihrer Ganzheit und in einheitlichem Zusammenhang entwickelt und dargestellt worden wie in den Werken der spanischen Mystik. Diese Vollendung ist früher nie erreicht und später nie übertroffen worden.

Weder der Vorwurf, als wäre Psychologie der Mystik Erlebnistheologie, noch die Auffassung, als wäre Mystik etwas „Transpsychologisches“, kann sich auf stichhaltige Gründe stützen. Das eine wie das andere ist willkürliche Annahme.

Theologen, die sich *ex professo* mit Mystik befaßten, kennen eine solche ablehnende Haltung gegen eine Psychologie der Mystik nicht. Für sie ist sie vielmehr eine Notwendigkeit, sobald das Wesen der Mystik bestimmt werden soll.

P. Gabriel von der hl. Magdalena, Professor am internationalen Kolleg der unbeschuhten Karmeliter in Rom und heute mit der beste

Kenner der Schriften des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia, veröffentlichte Vorträge, die er einer erlesenen Hörschaft der römischen Kongregationen und Kollegien über die Mystik der Heiligen von Avila hielt.¹⁵⁾ Die Methode der mystischen Theologen seines Ordens charakterisiert er also: „Sie beobachteten die mystische Erfahrung und zergliederten sie mit Hilfe der mystischen Theologie. Aus dem so Zergliederten leiteten sie die Richtlinien ab für die praktische Führung beschaulicher Seelen.“¹⁶⁾ Er zieht daraus die Folgerung: „Es drängt uns, diese Abhängigkeit der Untersuchung von der Erfahrung, die so charakteristisch für unsere Schule ist, besonders hervorzuheben. Denn ich wünsche, die Vorwürfe zu vermeiden, die manchmal gegen die Theologen erhoben werden, daß sie nämlich erst am Ende ihrer Untersuchungen Bezug nehmen auf die Erfahrung, anstatt sie zum Ausgangspunkt zu nehmen als eine Gegebenheit, die einer Erklärung bedarf. Die Grundlage, auf der die Mystik des Karmels aufgebaut ist, ist eine tatsächliche Gegebenheit oder vielmehr eine Zusammenfassung von tatsächlichen Gegebenheiten, die von einer beträchtlichen Zahl beschaulicher Seelen erlebt, wundervoll beschrieben und geordnet wurden.“¹⁷⁾ Als Methode, die von der hl. Theresia angewendet wurde, gibt der Verfasser an: „Theresia bedient sich dieses Begriffes (des Übernatürlichen), um den Bereich des mystischen Gebetes abzugrenzen: ‚Meines Erachtens besteht das erste übernatürliche Gebet, das ich erlebte, in einer inneren Sammlung, die ich in meiner Seele fühlte.‘ Es handelt sich um Gebetsweisen, die sich der inneren Erfahrung als übernatürlich kundtun. Das Unterscheidungsmerkmal ist also erfahrungsmäßig. Die eingegossene Sammlung ist demnach die erste Gnade dieser Art. Man beachte das echt wissenschaftliche Verfahren, das die hl. Theresia wie von selber anwendet. Mit einer beschreibenden Begriffserklärung legt sie uns dar, was sie unter Mystik versteht. Dann umgrenzt sie mit Hilfe dieser Begriffsbestimmung das Gebiet, auf dem die theologische Erörterung sich bewegen soll, die Grundsätze und Wesen der Mystik zu bestimmen hat.“¹⁸⁾ Hier wird Erfahrung zum Ausgangspunkt der theologischen Untersuchung der Mystik gemacht. Die Erfahrung in ihrer Tatsächlichkeit zu bestimmen, ist selbstverständlich Aufgabe einer Psychologie der Mystik.

In denselben Gedankengängen bewegen sich die Ausführungen, die Guibert S. J., Professor der Mystik an der Gregoriana in Rom, in einem Werke macht, das die Grundbegriffe der mystischen Theologie grundsätzlich klären soll.¹⁹⁾ Methodisch unterscheidet er zwei Gruppen mystischer Schriftsteller: die einen untersuchen Seelenzustände, die allgemein als

mystisch gelten und als solche anerkannt sind, um aus ihnen die Wesensmerkmale der Mystik zu bestimmen. Auf Grund dieser Merkmale ziehen sie die Grenze, die Mystisches von Nichtmystischem trennt. Die anderen gehen vom herkömmlichen Begriff der Beschauung aus und suchen von hier aus das Gebiet des Mystischen abzugrenzen. Die ersteren gehen von den Tatsachen aus, um von hier zum Grundsätzlichen vorzudringen. Die letzteren stützen sich auf die Offenbarung, die alle Vollkommenheit in der Liebe bestehen läßt, und bestimmen von diesem Standort aus die mystischen Zustände. Nach Guibert ist in der Mystik der merkwürdige Fall gegeben, daß das Wesen einer Tatsache theologisch bestimmt werden soll, von der wir Kenntnis haben nicht auf Grund einer Offenbarung, sondern auf Grund der Erfahrung. Es handelt sich nicht um eine rein theologische, aber auch nicht um eine rein psychologische Frage, sondern um eine gemischte Begriffsbestimmung. Die Erfahrung gibt uns Kunde von eigenartigen Gebetszuständen mit ganz bestimmten Merkmalen, wie Passivität, Unabhängigkeit von unserer freien Bestimmung, Gefühl der Gegenwart Gottes usw. Zerlegt man diese Zustände in ihre wesentlichen Merkmale, so kann man aus ihnen eine Wesensbestimmung der Mystik aufbauen. Kommen in der Offenbarung selber solche Zustände vor, die mit einer gewissen Deutlichkeit von anderen Gegebenheiten des übernatürlichen Lebens sich abheben, dann ist eine theologische Begriffsbestimmung der Mystik möglich, z. B. Prophetie, Ansprachen, Visionen usw., wie sie in der Heiligen Schrift berichtet werden. Was aber die eingegossene Beschauung betrifft, so können wir nach Guibert ihre Begriffsbestimmung nicht aus der Offenbarung herleiten. Will man eine theologische Begriffsbestimmung geben, so kann man dabei nur von den Gegebenheiten der Erfahrung ausgehen und dem erfahrungsmäßigen Begriff, den sie uns vermitteln, um ihn in Zusammenhang mit unseren theologischen Erkenntnissen zu bringen. Eine solche Begriffsbestimmung wäre im Grund genommen eine Annahme, die auf theologische Schlußfolgerungen sich stützt und bestrebt ist, den durch mystische Erfahrungen festgestellten Tatsachen gerecht zu werden. Nie ist von theologischer Seite der wahre Sachverhalt, wie er den Tatsachen des mystischen Lebens entspricht, treffender dargestellt worden, als es hier von Guibert geschieht.

Im übrigen findet die Begriffsbestimmung der Mystik, wie sie Bainvel S. J. in der Einführung zur zehnten Auflage von Poulains „Grâces d'oraison“²⁰⁾ gibt, die Zustimmung Guiberts: *La vie de la grâce, devenant consciente, connue expérimentalement* (Mystik ist das bewußt gewordene,

erfahrungsmäßig erkannte Gnadenleben). Auch wir haben gegen diese Begriffsbestimmung nichts einzuwenden. Sie deckt sich vielmehr ganz mit unserer Auffassung. Denn sie entspricht vollkommen den Tatsachen. Nur müßten wir die weitere Frage stellen: Worin besteht ein Bewußtwerden und ein erfahrungsmäßiges Erkennen des Gnadenlebens? Wir sind der Meinung, daß es Aufgabe gerade einer Psychologie der Mystik wäre, zu untersuchen und aufzuzeigen, wie das Verhalten der Seele und ihrer Fähigkeiten ist, wenn sie des Gnadenlebens inne wird und es erfahrungsmäßig erkennt. Erst wenn diese Frage, so will es uns bedünken, beantwortet ist, kann man an die Begriffsbestimmung der Mystik gehen. Der Inhalt allerdings dieses Bewußtwerdens und dieses erfahrungsmäßigen Erkennens gehört ausschließlich in den Zuständigkeitsbereich der Theologie.

Übrigens ist es nicht ausschließlich Eigentümlichkeit der spanischen Mystik, sondern auch der Mystik der Gegenwart, daß die seelische Seite hauptsächlich im Mittelpunkt ihres Interesses steht. Freilich handelt es sich hier vielfach um Aufzeichnungen von Mystikern, die noch nicht ausdrücklich die kirchliche Anerkennung gefunden haben. Wohl aber läßt sich eine auffallende Übereinstimmung feststellen, so daß hier nicht falsch sein kann, was dort als richtig anerkannt ist. Es sei nur an das „Geistliche Tagebuch“ der Lucie Christine erinnert, das Guardini in deutscher Übersetzung mit einer bedeutsamen Einleitung herausgab.²¹⁾ Vom psychologischen Standpunkt aus ganz besonders beachtenswert sind die Aufzeichnungen der Ursuline Mater Salesia Schulten, die Richstätter mit einer ansgezeichneten Einführung dem Druck übergab.²²⁾ Es muß überraschen, mit welcher Sicherheit eine von Natur aus einfache und wenig begabte Klosterfrau über die schwierigsten Fragen der mystischen Psychologie sich ausspricht. Immer wieder ist die Rede von Seele und Seelenkräften, von der Unterscheidung zwischen Seele und Geist.

So weit die Meinungen über die Wesensbestimmung der Mystik auch auseinandergehen mögen, eine Formulierung blieb doch seit Jahrhunderten unwidersprochen: Mystik ist erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis (*cognitio Dei experimentalis*). Mit ihr ist eine streng denkgesetzliche Begriffsbestimmung gegeben. Denn sie enthält die beiden Wesensbestandteile, die jede Denklehre von einer vollgültigen Begriffsbestimmung fordert: nächstliegende Gattungsbegriff und artunterscheidendes Merkmal. Der nächstliegende Gattungsbegriff beinhaltet immer das, was das begrifflich zu Bestimmende mit anderen Dingen gemeinsam hat, während der Artunterschied das zum Ausdruck bringt, was es von allem anderen unter-

scheidet. Mit der Dogmatik kommt die Mystik gattungsmäßig darin überein, daß sie eine Gotteserkenntnis ist. Sie ist also eine Gotteserkenntnis, aber nicht eine beliebige, sondern eine bestimmt geartete, von allen anderen, auch der dogmatischen, unterschiedene Gotteserkenntnis, nämlich eine erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis. Darin liegt das artunterscheidende Merkmal der Mystik. Selbstverständlich können in der Mystik selber beide Bestandteile ebensowenig voneinander getrennt werden wie in ihrer Begriffsbestimmung. Mystik ist ebenso Gotteserkenntnis wie Erfahrung und umgekehrt. Als Gotteserkenntnis ist die Mystik selbstverständlich Gegenstand der Theologie, näherhin der Dogmatik. Wäre Mystik Gotteserkenntnis schlechthin, so erübrigte es sich, von der Mystik als einer besonderen Wissenschaft und als einem eigenen Forschungsgebiet zu sprechen. Gehörte das Erfahrungsmäßige nicht zum Wesen der Mystik, so könnte Mystik nichts anderes als Dogmatik sein. Mystik aber ist wesentlich nicht Gotteserkenntnis schlechthin, sondern erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis. Es gehört nicht zum Wesen der Gotteserkenntnis, erfahrungsmäßig zu sein. Darum gehört das Erfahrungsmäßige nicht in der gleichen Weise in das Gebiet der Theologie wie die Gotteserkenntnis. Was ist überhaupt „Erfahrungsmäßig“?

Erfahren ist eine bestimmte Art des Erkennens. Erfahren ist eine Erkenntnisweise, die Wirklichkeit unmittelbar erfaßt, d. h. ohne vermittelndes Zwischending. Es gibt für uns nur zwei Arten von Wirklichkeit: eine sinnenfällige und eine geistige. Die sinnenfällige Wirklichkeit kann innerlich oder äußerlich sein. Die Wahrnehmung der äußeren und inneren sinnenfälligen Wirklichkeit galt von je als erfahrungsmäßige Erkenntnis. Erfassen der Wirklichkeit durch Vorstellungen und Begriffe ist keine erfahrungsmäßige, sondern eine vermittelte Erkenntnis. Im gewöhnlichen Seelenleben ist nur die äußere Sinneswahrnehmung erfahrungsmäßige Erkenntnis. Mit Recht aber spricht man auch von einer inneren Erfahrung, insofern die Seelenvorgänge in ihrem Ablauf durch die innere Wahrnehmung unmittelbar erfaßt werden. Eine nur vorgestellte Farbe, die innerlich erfaßt wird, ist keine erfahrungsmäßige Erkenntnis, weil in ihr nicht wirkliche Farbe erfaßt wird. Der Seelenvorgang dagegen, die Tätigkeit, in der die vorgestellte Farbe wahrgenommen wird, ist eine Wirklichkeit, die unmittelbar von der inneren Wahrnehmung erfaßt wird. Das ist erfahrungsmäßige Erkenntnis der inneren Wahrnehmung. Was in der inneren Erfahrung erkannt wird, ist ebenfalls sinnenfällige Wirklichkeit. Im gewöhnlichen menschlichen

Seelenleben kann nur Sinnenfälliges Gegenstand erfahrungsmäßiger Erkenntnis sein. Rein Geistiges kann nur auf dem Wege über die sinnenfällige Wirklichkeit vermittels des abstrahierenden, schlußfolgernden Denkens erkannt werden. Den psychologischen Grund dafür können wir hier nur andeuten.

Die Menschenseele, insofern sie mit dem Leib zu einer Seins- und Wirkenseinheit verbunden ist, kann nur aus dieser Einheit heraus tätig sein. Sie ist in ihrer Tätigkeit gebunden an die Sinnesorgane, im Denken und Wollen zwar nicht an die Organe selber, wohl aber an die von diesen vermittelten Gegenstände. Das Denken der Seele in ihrer Leibverbundenheit ist wesentlich schlußfolgernd. Das gilt auch für das religiöse Leben. Gott ist geistige Wirklichkeit. Er kann von uns im Zustand der Leibverbundenheit der Seele nicht erfahrungsmäßig, sondern nur schlußfolgernd erkannt werden. Wenn die Offenbarung neue, über die natürliche Gotteserkenntnis hinausgehende Erkenntnisse vermittelt, so ist zwar zu ihrer Erfassung eine gnadenhafte Erhebung der Seelenkräfte über ihr natürliches Erkennen hinaus durch die eingegossene Tugend des Glaubens notwendig, aber an der Tätigkeitsweise der Seelenkräfte ändert es nichts. Auch die Glaubenserkenntnis ist wesentlich keine erfahrungsmäßige Erkenntnis, sondern schlußfolgerndes Denken und hierdurch ausgelöstes Wollen. Besonders nachdrücklich muß betont werden, daß die durch solche Gotteserkenntnis ausgelösten Ergriffenheiten und Gefühle in keiner Weise erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes sind.

Gefühle und Ergriffenheiten sind innere Sinnenfälligkeiten. Auch das Selbstbewußtsein, das wir haben, ist nicht rein geistiger Natur. Der innere Tastsinn, den die Schulpsychologie immer als Gemeinssinn bezeichnet hat, vermittelt uns unmittelbar das Bewußtsein unserer seelischen Wirklichkeit. Nur auf dieser Grundlage können wir uns auch denkend erfassen. Das macht das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Versagt der innere Tastsinn z. B. bei einer Ohnmacht, dann verlieren wir mit dem Bewußtsein auch das Selbstbewußtsein. Alles, was innerlich erfahrungsmäßig wahrgenommen wird, ist irgendwie mit der inneren Tastsinnenfälligkeit des Gemeinssinnes verwoben. Es soll nicht geleugnet werden, daß es echte innere religiöse Ergriffenheit geben kann und tatsächlich gibt. Nur kann in ihr niemals die göttliche Wirklichkeit erfahrungsmäßig wahrgenommen werden. Erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes auf diesem Wege wäre vollendeter Widerspruch. Denn Gott als geistige Wirklichkeit kann niemals, auch nicht durch ein Wunder, weder äußerlich noch innerlich tastsinnenfällig sein.

Das Gnadenwirken Gottes im Innersten der Seele kann so stark werden, daß es auch auf niedrigere Seelengebiete ausstrahlt, im inneren Tastsinn wirksam wird.

Wir erfahren aber dieses Wirken Gottes dann nicht unmittelbar, sondern nur als eine Veränderung in der inneren Tastsinnenfälligkeit. Göttliches wird also hier nur sehr mittelbar erfaßt. Religiöse Ergriffenheit, die auf der inneren Tastsinnenfälligkeit beruht, kann darum niemals an sich eine Gewißheit vermitteln, daß es sich um eine gottgewirkte Wirkung handelt. Eine mehr oder weniger große moralische Gewißheit kann uns nur ein vom Glauben unterbautes Erkennen vermitteln, das sich diese Ergriffenheiten und Gefühle zum Gegenstand macht. In einer Verkennung dieser psychologischen Tatsache hat die Erlebnistheologie ihren Ursprung. Darum behaupteten wir gegenüber Krebs, daß Mystik ihrem innersten Wesen nach schlechthin nicht Erlebnistheologie sein kann. Beide schließen sich wesensmäßig aus. Auf den Gedanken, eine Psychologie der Mystik Erlebnistheologie gleichzusetzen, kann nur der kommen, der das Wesen der Mystik dort sieht, wo es wesensmäßig nicht sein kann.

Die Heilige Schrift und die ganze christliche Überlieferung bis in die Gegenwart herein — wir sehen hier von außerchristlicher Überlieferung bewußt ab — bezeugen einmütig das Vorkommen einer erfahrungsmäßigen Gotteserkenntnis. Sie wird durchgängig als Mystik bezeichnet. Soll erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis überhaupt einen verstehbaren Sinn haben, dann kann sie nur besagen, daß die Seele durch sie Gott und göttliche Wirklichkeit unmittelbar erfaßt. Selbstverständlich kann diese Wirklichkeit nicht sinnenfällig, sondern nur geistig sein. Wäre sie irgendwie sinnenfällig, so würde entweder Gott nicht erfahrungsmäßig wahrgenommen oder es wäre kein erfahrungsmäßiges Erkennen Gottes. Denn Gott ist und bleibt Geist. Geist aber kann nur geistig erfahrungsmäßig wahrgenommen werden. Wenn Mystik über Dogmatik hinaus die Frage stellen muß, wie erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis im Zustand der Leibverbundenheit der Seele möglich ist, so hat diese Frage einen doppelten Sinn: Erstens, wie kann Gott der Seele in ihrer Leibverbundenheit sich erfahrungsmäßig zu erkennen geben? Zweitens, wie kann die Seele, wenn sich Gott ihr erfahrungsmäßig zu erkennen gibt, Gott erfahrungsmäßig wahrnehmen?

Die erste Frage ist ohne Zweifel dogmatischer Natur, die alle Fragen nach heiligmachender Gnade, Gaben des Heiligen Geistes usw. aufrollt. Die zweite Frage dagegen ist psychologischer Natur, die in das innerste

Wesen der Seele und ihrer Fähigkeiten hineinführt. Dabei bleibt bestehen, daß die Seele aus sich mystisch sich nicht betätigen kann, sondern nur unter der Voraussetzung, daß Gott unmittelbar auf sie einwirkt. Damit ist das auf die schärfste Formulierung gebracht, was allein sinnvoll Gegenstand einer Auseinandersetzung zwischen Dogmatik und einer Psychologie der Mystik sein kann.

Soweit die Begriffsbestimmung der Mystik zur Erörterung steht, umfaßt die erste Frage das gattungsmäßige Merkmal, die zweite Frage das artunterscheidende Merkmal nach dem Grundsatz: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* — das, was bei einem ursächlichen Vorgang aufgenommen wird, wird nicht nach der Art des Wirkenden, sondern nach der Art des Aufnehmenden aufgenommen. In der Mystik nimmt die Seele das Wirken Gottes auf. Ihre Artprägung empfängt also die Mystik von der Art, wie die Seele dieses Wirken Gottes aufnimmt. Es kann das artunterscheidende Merkmal der Mystik ohne Psychologie nicht bestimmt werden. Darin liegt die eigentliche Bedeutung einer Psychologie der Mystik. Denn Aufgabe der Psychologie ist es, die Eigenart der Seele in ihrem Wesen und in ihren einzelnen Fähigkeiten und Tätigkeiten zu bestimmen. Das Wesenseigentümliche des Erfahrungsmaßigen in der Gotteserkenntnis, das für die Mystik artbestimmend ist, kann nur von der seelischen Seite her untersucht werden.

Nie beanspruchte die Dogmatik, über Natur und Funktion des Verstandes und Willens deshalb zu befinden, weil Denken und Wollen an der glaubensmäßigen Erkenntnis Gottes beteiligt sind. Nie sah man aber auch einen Übergriff der Psychologie darin, daß sie die seelischen Funktionen auch in der glaubensmäßigen Gotteserkenntnis untersuchen will. Niemand nimmt z. B. Anstoß an einer Psychologie des Glaubensaktes. Es ist nicht denkbar, daß jemand in einer solchen Psychologie des Glaubensaktes eine Gefahr der Auflösung des Glaubens in reine Psychologie oder Erlebnis-theologie erblickt. Es wäre gerade so, als würde man behaupten: Gotteserkenntnis ist Erkenntnis. Erkenntnis aber ist eine Tatsache des natürlichen Seelenlebens. Das Erkenntnismäßige an der Gotteserkenntnis untersuchen zu wollen aber bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als die Gotteserkenntnis der Dogmatik entziehen und in Psychologie auflösen. Niemand wird im Ernst behaupten, Gewißheit über Wesen und Fähigkeiten der Seele müßte, weil sie an der Gotteserkenntnis beteiligt sind, beim Lehramt der Kirche und in seinen beiden Quellen, der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung, gesucht werden.

Wollte man behaupten, darüber, wie Denken und Wollen in ihrem seelischen Vollzug beim Glaubensakt sich betätigen, könne nur der Aufschluß geben, der es bewußt in sich erlebt hat, ist da mehr als eine Selbstverständlichkeit behauptet? Man könnte vielleicht einwenden, eine Psychologie der Mystik wäre ebenso gegenstandslos wie eine Psychologie der Dogmatik. Man übersieht aber, daß es sich dabei um zwei grundverschiedene Dinge handelt. Eine Psychologie der Dogmatik zu geben, erübrigt sich deshalb, weil in einer solchen Psychologie nichts anderes gesagt werden könnte, als was in jeder Psychologie vorgetragen wird. Im Glaubensakt haben Denken und Wollen tatsächlich keine andere Funktionsweise, als wie sie im übrigen Seelenleben auch gegeben ist. In der Mystik dagegen haben Denken und Wollen eine Tätigkeitsweise, die eben nur in der Mystik und sonst nirgends anderswo vorkommt. Darum kann die Mystik sich nicht einfach auf die allgemeine Psychologie stützen, sondern bedarf einer besonderen Psychologie, eben der Psychologie der Mystik. Eine Psychologie der Mystik aber kann ihre Lehre nicht a priori aufbauen. Sie kann um die Eigenart der Seelentätigkeiten in der Mystik nur auf Grund des Erlebens der Mystik selber wissen. Sie muß die Aufzeichnungen und Aussagen der Mystiker über ihr Erleben zur Grundlage nehmen. Eine Psychologie der Mystik kann heute auf Aufzeichnungen kirchlich anerkannter Mystiker, ja auf einen Kirchenlehrer der Mystik sich stützen. Ich meine Johannes vom Kreuz, der mit Theresia von Avila als Klassiker der Mystik bezeichnet werden muß. Von einer solchen Psychologie der Mystik hätte die Theologie wahrlich nichts zu fürchten, wohl aber viel zu erwarten.

Mystik unterscheidet sich von Dogmatik dadurch, daß ihre Gotteserkenntnis erfahrungsmäßig ist. Das Erfahrungsmaßige ist ihr artunterscheidendes Merkmal. Es darf in einer Begriffsbestimmung der Mystik niemals fehlen, wenn sie überhaupt eine Begriffsbestimmung sein soll. Während Dogmatik immer Dogmatik bleibt, ob ihre Wahrheiten Gegenstand eines persönlichen Erlebens sind oder nicht, hört Mystik auf, Mystik zu sein, wenn ihr Inhalt nicht Gegenstand erfahrungsmäßiger Erkenntnis, persönlichen Erlebens ist. Zu bestimmen, was Erkennen und erfahrungsmäßiges Erkennen ist, gleichgültig, um welchen Gegenstand es sich auch handeln mag, ist unbestritten Aufgabe der Psychologie. Mystik kann, ohne sich selber aufzuheben, bzw. in bloße Dogmatik überzugehen, der Psychologie nicht entraten. Sie ist wesensmäßig, d. h. aus ihrer Wesensbestimmung heraus auf Psychologie angewiesen. Das erkannt und mit

Nachdruck betont zu haben, ist das Verdienst jener Schriftsteller der Mystik, gegen die der Vorwurf der Erlebnistheologie erhoben wird.

Es gibt weder Erkennen noch Erfahren ohne entsprechenden Gegenstand. Tätigkeit und Gegenstand sind im Vollzug des Erkennens untrennbar miteinander verbunden. Die mystische Erfahrung kann nicht schlechthin absehen von ihrem Inhalt oder ihrem Gegenstand. Darum kann eine Psychologie der Mystik sich nicht der Dogmatik entziehen. Sie muß in beständiger Fühlung mit ihr bleiben. Die Psychologie kann aus sich den Gegenstand der mystischen Erfahrung niemals bestimmen. Dieser ist in seinem ganzen Umfang Gegenstand der Dogmatik. Mystische Erkenntnis unterscheidet sich von der Glaubenserkenntnis, soweit der Gegenstand in Frage kommt, nur dadurch, daß der Mystiker ihn persönlich tiefer und umfassender ergreift, aber nicht dadurch, daß er in ihm etwas erfährt, was im Gegenstand der Glaubenserkenntnis nicht enthalten wäre. Mystik setzt Dogmatik vollinhaltlich voraus.

Indem Mystik den vollen Gehalt der Dogmatik als das Gattungsmäßige in ihrer Begriffsbestimmung zur Voraussetzung hat, muß sie sich mit ihrem Artunterschied um so grundsätzlicher auseinandersetzen. Wollte sie das Gattungsmäßige ebenso grundsätzlich behandeln, so könnte sie nur Dogmatik wiederholen. Eine Arbeit tun, die aber der Hauptsache nach schon getan ist, widerspricht dem haushälterischen Grundsatz, dem jede Wissenschaft verpflichtet ist. Sobald sie sich aber dem Artunterschied zuwendet, steht sie mitten in der Psychologie.

Solange der Mensch eine Seins- und Wirkenseinheit zwischen Leib und Seele bildet, steht es keineswegs fest, daß er zu einer geistigen Erfahrungserkenntnis befähigt ist. Im Zustand der Leibverbundenheit ist die Erkenntnis- und Tätigkeitsweise der höheren Seelenkräfte mittelbar, d. h. auf Schlußfolgerung beruhend. An sich aber schließt es keinen Widerspruch in sich, daß die Seele auch schon im Zustand der Leibverbundenheit geistig sich betätigen kann. Denn sie ist und bleibt auch im Zustand der Leibverbundenheit ein geistiges Wesen. Daß diese Erkenntnisweise tatsächlich vorkommt, wissen wir aus den Darstellungen, die uns die Mystiker von ihrem Erleben geben. Da Wesenserkenntnis normalerweise auf Tatsachenerkenntnis sich gründet, so können wir das artunterscheidende Merkmal der Mystik nur auf Grund des tatsächlichen mystischen Erlebens bestimmen. Wir betonen noch einmal ausdrücklich, daß es hier nicht um den Inhalt der Mystik, d. h. um die Mystik als Erkenntnis Gottes geht, sondern um das Formale, d. h. um das Erfahrungsmäßige dieser

Erkenntnis. Wir müssen die Mystiker nach ihrem Erleben befragen. Wir sind auf die Aufzeichnungen angewiesen, die uns die Mystiker aller Jahrhunderte von ihrem Erleben geben.

Da wir die Frage nach der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer natürlichen Mystik hier aus unserer Untersuchung ausschalten und nur christliche Mystik zu bestimmen suchen, können für uns nur Darstellungen mystischer Erlebnisse in Frage kommen, deren Lehrgehalt die Anerkennung der Kirche gefunden hat. Unter diesen werden wir selbstverständlich denen den Vorzug geben, bei denen die seelische Seite, das Erfahrungsmäßige des mystischen Erlebens, besonders ausgeprägt ist. Freilich darf dabei der Inhalt des mystischen Erlebens nie aus dem Auge verloren werden. Er muß geprüft und beurteilt werden an der dogmatischen Lehre der Kirche. Hat dieser stillschweigend oder ausdrücklich die Anerkennung der Kirche bereits gefunden, so wäre eine Mystik, der es nur um die Bestimmung des artunterscheidenden Merkmales zu tun wäre, der Prüfung des Lehrgehaltes durch die Dogmatik enthoben.

Unter den Darstellungen des mystischen Erlebens, die der seelischen Seite eine besondere, ja fast ausschließliche Aufmerksamkeit zuwenden und deren Lehrgehalt die ausdrückliche Anerkennung der Kirche bereits gefunden hat, nimmt die sogenannte spanische Mystik, die Mystik eines Johannes vom Kreuz und einer Theresia von Avila, einen einzigartigen Platz ein. Die Schriften dieser beiden Klassiker der spanischen Mystik bilden einen Ausgangspunkt für eine Psychologie der Mystik, wie er idealer nicht gedacht werden kann. Ausdrücklich für die hl. Theresia hat es niemand anderer anerkannt als Pius X., der die Heilige als eine Meisterrin der Psychologie der Mystik bezeichnet.

Die Psychologie wird für die Mystik vor allem dann von entscheidender Bedeutung sein, wenn es gilt, pathologische und mediumistische Zustände vom mystischen Erleben zu unterscheiden. Viele Zustände, von denen etwa James und Leuba berichten, sind alles eher als mystischer Natur. Sie sind vielfach pathologischen oder mediumistischen Ursprunges. Diese verschiedenen Erscheinungsformen gegen einander abzugrenzen und zu unterscheiden, vermag nur eine genaue Kenntnis der menschlichen Seele und ihrer Betätigungsweisen. Diese aber kann nur eine Psychologie vermitteln. Die nicht-mystischen Seelenzustände aber können gegen die mystischen Erlebnisse nur abgegrenzt werden, wenn die seelische Seite des mystischen Erlebens genau bestimmt ist. Eine Psychologie der Mystik besteht zurecht. Sie hat einen besonderen Aufgabenbereich, den keine andere Wissenschaft bearbeiten kann.

ERSTES BUCH

Die spanische Mystik als Quelle einer Psychologie der Mystik

Erstes Kapitel.

EIGENART DER SPANISCHEN MYSTIK.

Eine Darstellung der Mystik von der seelischen Seite her kann nicht aus allgemeinen Grundsätzen auf dem Wege von Schlußfolgerungen hergeleitet werden. Sie muß vielmehr an die Wirklichkeit des mystischen Geschehens im Seelenleben anknüpfen. Es kann dadurch geschehen, daß entweder ein Mystiker sein eigenes mystisches Erleben aus der Selbstbeobachtung heraus wissenschaftlich unter allgemeine Gesichtspunkte bringt, oder aber ein Mann der Wissenschaft durch Fremdbeobachtung Einsicht in das mystische Leben eines anderen nimmt und auf Grund so gewonnenen Materials eine Lehre der Mystik aufbaut. Ersteres — wie die Geschichte der Mystik zeigt — wird seltenste Ausnahme, letzteres fast immer die Regel sein. Beides aber hat zur Voraussetzung, daß erstens der Mystiker sein mystisches Erleben in seiner seelischen Unmittelbarkeit wiedergeben will und kann und zweitens der Mann der Wissenschaft es als seelisches Geschehen wissenschaftlich darzustellen vermag. Es dürfen dogmatisches und psychologisches Gebiet nicht beständig miteinander verwechselt werden.

Die Geschichte der Mystik zeigt, daß im christlichen Altertum und Mittelalter diese Voraussetzungen nicht oder jedenfalls nicht allgemein verwirklicht waren. Es hängt mit der Eigenart der alten und mittelalterlichen Geisteshaltung zusammen. Wir können sie für unsere Darstellung kurz dahin charakterisieren: Das antike Denken war an der sinnenfälligen Außenwelt orientiert. Durch die fünf Sinne stand die Seele in beständigem Austausch mit ihr. Es gab nur eine Erfahrung, die äußere Erfahrung. Auch das Seelenleben wurde von außen, vom Körper her gesehen. Für die wissenschaftliche Einstellung des Altertums war die Seele nur ein Unterscheidungsmerkmal der Körper. Sie

war das, was die lebenden Körper von den leblosen unterscheidet. Die Form ist das, was ein Ding vom anderen unterscheidet. Darum die bekannte Begriffsbestimmung der Seele: *anima est forma corporis* — die Seele ist die Form des Körpers. Jede Form äußert sich in entsprechender Tätigkeit. Aus der Eigenart der Betätigung schloß man auf das Wesen der Form. So entstand die Psychologie, wie sie in vollendeter Darstellung Aristoteles und Thomas von Aquin uns gaben. Wie die Seelenlehre aus der äußeren Erfahrung hervorging, so wurde auch die Gotteslehre aus der äußeren Erfahrung gewonnen. Gott ist das ewig Unbewegliche, das immerfort der ganzen sinnenfälligen Welt die Bewegung mitteilt, in der sie immer war und sein wird. Bezeichnend ist, daß Gotteslehre, soweit sie Nachweis des Daseins Gottes ist, wie Seelenlehre Teile der Naturphilosophie sind.

Da Übernatur, wie man sagt, immer die Natur voraussetzt, fand das Christentum als Offenbarung bei seinem Eintritt in diese Welt als natürliche Geisteshaltung die Einstellung vor, die dem antiken Denken eigentümlich ist. Das christliche Mittelalter übernahm mit der antiken Philosophie auch ihre Art der Einstellung. Darum für beides die charakteristischen Züge: *objektgerichtet* und *theozentrisch*. Freilich, diese beiden Eigentümlichkeiten des Objektgerichteten und Theozentrischen müssen richtig gewertet werden. Wir könnten beide auf einen gemeinsamen Nenner bringen: *Außenweltgerichtetheit*. Seele und Gott werden hier als zur Außenwelt gehörig gesehen. Es gibt nur ein Erfahrungsgebiet für das menschliche Wissen, nämlich die äußere Erfahrung. Innere Erfahrung als eigenständiges Gegenstandsgebiet gab es nicht. Denn der Mensch als Eigenwelt, als Mikrokosmos, war noch nicht in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit getreten.

Mystisches Erleben ist durch die beiden Faktoren bedingt: Gott und Seele. Das Geschehen, das beide in der Mystik bewirken, kann aber in keinen Zusammenhang mit der äußeren Erfahrung gebracht und gesehen werden. Darum ist eine unmittelbare Darstellung der seelischen Seite des mystischen Lebens mit dem Mittel antiken und mittelalterlichen Denkens so gut wie ausgeschlossen. Darum die überall feststellbare Erscheinung, daß uns mystische Abhandlungen des christlichen Altertums und Mittelalters nicht unmittelbar mit mystischem Geschehen in Berührung bringen. Sie alle bewegen sich wesentlich im Rahmen der Dogmatik, und zwar einer Dogmatik, die in ihren Begriffen an der antiken Geistesart ausgerichtet ist. Als charakteristisches Beispiel führe

ich das wundervolle Büchlein des hl. Bonaventura an: *Itinerarium mentis in Deum* — Reiseweg der Geistseele zu Gott. Es ist ohne Zweifel die schönste, abgerundetste, zutreffendste mittelalterliche Darstellung der Mystik. Es genügt aber, die Überschriften der sieben Kapitel, die es umfaßt, zu lesen, und es springt uns als kennzeichnend sofort in die Augen das, was ich das „Außenweltgerichtete“ nannte. Seele und Gott, die sich hier in höchster mystischer Vereinigung begegnen, tragen deutlich die Spuren der ursprünglich naturphilosophischen Prägung ihrer Begriffe. Innere Erfahrung — jedenfalls nicht als selbständiges Erfahrungsgebiet — kommt nirgends in Erscheinung.

Die neuere Zeit ist gegenüber Altertum und Mittelalter dadurch eindeutig gekennzeichnet, daß eine vollständige Wende des Denkens eintritt. Die äußere Erfahrung hört auf, das alleinige, ja hauptsächlichste, erstgegebene, jedenfalls das unmittelbare Gegenstandsgebiet wissenschaftlichen Denkens zu sein. Die innere Erfahrung rückt in die bisherige Vormachtsstellung der äußeren Erfahrung ein. Diese Wende kann kurz auf die Formel gebracht werden: Die neue Geisteshaltung ist *subjektgerichtet* und *anthropozentrisch*. Diese beiden charakteristischen Züge wollen und müssen nur richtig verstanden sein. Sie bedeuten nicht etwa eine Herabsetzung oder Entwertung des Gegenständlichen und Göttlichen. Beide Eigenschaften können wir wiederum auf einen gemeinsamen Nenner bringen: *Innenweltgerichtet*. Man muß sich aber klar darüber sein, daß die Innenwelt, die hier gemeint ist, ebenso gegenständlich gefaßt wird, wie Antike und Mittelalter die Außenwelt gegenständlich faßten. Auch darüber kann kein Zweifel sein, daß die Möglichkeit, auch aus der Innenwelt auf ein absolutes Wesen, auf Gott, zu schließen, nicht in Abrede gestellt werden kann. Insofern könnte mit demselben — wenn nicht mit größerem — Recht die Geisteshaltung der Neuzeit ebenfalls objektgerichtet und theozentrisch genannt werden. Die radikale Wendung gegenüber Altertum und Mittelalter liegt einzig darin, daß die Neuzeit das Unmittelbare, Erstgegebene der Erfahrung nicht in der äußeren, sondern in der inneren Erfahrung sieht. Träger dieser inneren Erfahrung ist das Subjekt, der Mensch selber. Er wird hier im Gegensatz nicht etwa zum Objekt oder Gott, sondern einzig im Gegensatz zur Außenwelt gefaßt. Wer nicht genau diese Unterscheidungen macht, gerät von einem Mißverständnis ins andere. Des Aneinandervorbeiredens ist kein Ende.

Es ist hier nicht der Ort, über Berechtigung oder Gültigkeit der

Geisteswende in der Neuzeit mich in Erörterungen einzulassen, noch auch auf all die Abwegigkeiten und Irrtümer hinzuweisen, in die das neuzeitliche Wissen sich verstrickte. Es darf aber einem unvoreingenommenen Denken nicht entgehen, daß gerade in dieser Geisteshaltung der Rahmen geschaffen ist, in der das mystische Geschehen in der Eigenart seiner Unmittelbarkeit erst zur Geltung kommen kann. Denn die mystischen Vorgänge gehören allein und ausschließlich der inneren Erfahrung an. Die körperlichen Äußerungen des mystischen Lebens, wie sie etwa bei „Aufhebung der Sinne“, in der Ekstase gegeben sind, würden an sich niemals ausreichend gegenständlich sein, um einen umfassenden, sicheren Schluß auf das seelische Geschehen des Mystischen zu gestatten. Es ist mystisches Erleben in äußerer Erfahrung schlechthin nicht faßbar. Es ist innere Erfahrung im eigentlichsten und ausschließlichen Sinn. Es kann nur „subjektgerichtetem“ Griff habhaft werden. Es hört aber keineswegs auf, objektiv, gegenständlich zu sein. Es ist vielmehr gegenständlich in einem wirklicheren Sinn als das Sinnenfällige der äußeren Erfahrung. Es kommt ihm mehr und höheres Sein zu als allen Gegenständen der Außenwelt.

Nur die Form mystischer Erfahrung ist seelischer Natur. Ihr Inhalt dagegen ist göttliche Wirklichkeit. Im Sein der Übernatur wird hier Gott als der Eine und Gott in der Dreiheit der Personen Gegenstand seelischer Tätigkeit. Darüber genaue Bestimmungen zu treffen, ist Aufgabe der Dogmatik. Die mystischen Schriften aus christlichem Altertum und Mittelalter sind unerschöpflich in der Darstellung der Herrlichkeiten des göttlichen Gnadenwirkens. Hier aber wird Gott nicht von einem nach außen, sondern mit dem nach innen, in des Menschen eigene Tiefen gerichteten Blick ergriffen. Insofern ist Mystik schlechthin anthropozentrisch. Nichtsdestoweniger ist sie inhaltlich theozentrischer, als je altchristliche und mittelalterliche Dogmatik es sein konnten. Denn eine Gotteserkenntnis, die als Ausgangspunkt und Grundlage das Wirken Gottes, zumal das übernatürliche Wirken Gottes, in der Seele hat, überträgt wegen ihrer Unmittelbarkeit in unvergleichlicher Weise die Gotteserkenntnis, die vom Wirken Gottes in der sinnenfälligen Außenwelt ausgeht.

Während in allen Ländern alte und neue Geisteshaltung in einem schroffen Gegensatz zueinander traten und gegenseitig sich ausschlossen, vollzog sich in Spanien²⁹⁾ die Wende innerhalb der Scholastik selber. Freilich auch sie verzweigte sich in eine *konservative* und in eine *fort-*

schriftliche Richtung. Doch beide Zweige blieben in einem gemeinsamen Stamm verwachsen: in der scholastischen Philosophie und Theologie.

Zugleich mit seiner Nationwerdung unter den katholischen Königen Ferdinand von Aragonien (1452—1516) und Isabella von Kastilien (1451—1504) über Karl V. (1519—1556) und Philipp II. (1527—1598) erlebte Spanien die Hochblüte seiner Kultur. Auf allen Gebieten entfaltete es eine Fruchtbarkeit, die uns heute noch mit Bewunderung erfüllt. Kunst und Literatur schufen unübertreffliche Werke. Man denke an Murillo, Cervantes usw. Theologie, Mystik, Philosophie entwickelten sich zu einer Höhe, die an ihre Glanzzeit im Mittelalter erinnert. In der Kirche erwachte neues Leben. Die alten Orden erneuerten sich. Neue entstanden. Eine stattliche Reihe von Heiligen beiderlei Geschlechtes waren die reifen Früchte der erneuerten Lebensenergien der Kirche. Viele von ihnen traten als Reformatoren kirchlichen und klösterlichen Lebens auf; besonders seien genannt Ignatius von Loyola, Johannes von Gott, Petrus von Alcantara, Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz, Luis von Granada usw.

Die Kultur Spaniens hat das Eigentümliche, daß sie konservativ und fortschrittlich in einem Zuge ist. Von Spanien wurde jener neuzeitliche Katholizismus geprägt, aus dem die Reform des Trienter Konzils hervorging. Träger der Reform war ein Orden, der dem Mutterboden Spaniens entstammte: *der Jesuitenorden*. Dieser Orden und sein Stifter, der hl. Ignatius von Loyola (1491—1556), verkörpern jene Stoßkraft des spanischen Katholizismus, die aus den Glaubenskämpfen der Vergangenheit vererbt wurde.

Die neue Zeit war mehr dem Menschen und seiner individuellen Persönlichkeit zugewendet. Sie wertete vor allem das rein Natürliche, Menschliche, unabhängig von Gemeinschaft und Übernatur. In der Religion äußerte sich die neue Einstellung in einer eingehenden Würdigung des menschlichen Anteiles am Heilswerk. Die Bedingungen, an die das göttliche Gnadenwirken von seiten der menschlichen Seelenfunktionen gebunden ist, wurden tiefer erkannt und erfaßt. Eine gewisse Gegensätzlichkeit in einer grundlegenden Frage katholischer Lehre, in der Heils- und Gnadenlehre der nachtridentinischen Zeit, ist spanischen Ursprungs. Nur in spanischer Geisteshaltung war eine Gegensätzlichkeit möglich, die in gemeinsamer Wurzel ungeschieden blieb. Das ist ja spanische Eigenart, aus gemeinsamer Wurzel Gegensätze hervorzutreiben, ohne daß sie sich voneinander lösen. Letzten Endes geht es auf

die Betrachtung einer und derselben Sache von zwei verschiedenen Seiten hinaus.

Zwei Faktoren sind am Heilsgeschehen beteiligt: Gott und Mensch. Wie verhalten sich diese beiden zueinander? Ist es Gottes Allwirksamkeit oder der freie Wille des Menschen, der hier entscheidet? Von Gott her gesehen, stellt sich die Lösung so dar: Ohne Gott kann weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung etwas sein oder sich betätigen. Darum ist letztlich das Heil des Menschen auf die Allwirksamkeit Gottes zurückzuführen. Von der allumfassenden Wirksamkeit Gottes ist auch der freie Wille des Menschen nicht ausgenommen. Dunkel bleibt nur die Frage, wie wahre Freiheit mit unfehlbarer Allwirksamkeit Gottes bestehen kann. Als kontingent ist auch die Freiheit irgendwie im Absoluten verankert. Vom Menschen aus gesehen tritt die Freiheit des Willens in den Mittelpunkt. Es liegt im Wesen der Freiheit eine Selbstständigkeit und Selbstbestimmung, die nicht so leicht in Einklang zu bringen sind mit der schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen von Gott. Dialektisch sucht man beiden Faktoren gerecht zu werden, und zwar so, daß man die logischen Unterscheidungen entweder im Menschen oder in Gott macht. Geschieht das Letztere, so haben wir den *Molinismus*, genannt nach seinem Gründer, dem Jesuiten Molina (1600). Geschieht das erstere, so haben wir den *Thomismus* des Dominikanertheologen Bañez (1604). In ihrem Nebeneinander sind beide Lehren kennzeichnend für das spanische Denken. Beide sind von der Kirche zugelassen, anerkannt. Im Theozentrischen des Thomismus kommt das konservative Element, im Anthropozentrischen des Molinismus das fortschrittliche Element der spanischen Kultur zum Ausdruck.

Die eigenartige Gegensätzlichkeit zwischen Konservativem und Fortschrittlichem tritt auch in der Philosophie Spaniens in Erscheinung. Auf der einen Seite halten die Denker am Gedankengut des Mittelalters, besonders in der Formulierung des hl. Thomas fest. Auf der anderen Seite brachen neuzeitliche Gedanken in das Ererbte ein. Wenn auch im Spanien Philipps II. die thomistische Scholastik eine grandiose Wiedererneuerung erlebte, so ist es doch nicht bloß eine nur geschichtliche Wiederholung der thomistischen Lehre. Es ist vielmehr eine Neuwertung der Scholastik. Altes Gedankengut wird in neuzeitlicher Einstellung neu geformt. Die spanische Scholastik arbeitet mit neuen Methoden. Die altcholastische Darstellungsweise des Pro und Kontra der mittelalterlichen Summen weicht der neuzeitlichen Form der Abhand-

lung. Das Denken gewinnt eine neue Einstellung zu Erfahrung und Geschichte, die beide erst durch das Sieb der Kritik gehen müssen, ehe sie als wissenschaftlich verwendbar angesehen werden. Das geschichtliche Material wird nach neuen kritischen Methoden gesichtet und das Erfahrungsmaterial im gewissen Sinn experimentell gesichert. Es werden Fragen und Probleme in den Kreis wissenschaftlicher Forschung gezogen, die der Altscholastik noch unbekannt waren.

Die Wiedererneuerung der Scholastik in Spanien knüpft sich an den Namen des Franz de Vittoria (1480—1566). In seinem Gefolge treten eine Reihe glänzender Namen auf: Dominicus Soto, Bartholomäus Molina, Franz Toletus, Gabriel Vasquez, Peter Fonseca, Paulus Vallius, Peter Hurtado de Mendoza, Franz Gonsalez, Roderich de Arriago, Johannes a St. Thoma u. a. Der bedeutendste und einflußreichste von allen aber war Franz Suarez (1548—1617). Die Bewegung ging von der Universität Salamanca aus und griff auf die Hochschulen von Alcala und Coimbra über. Das Konservative fand sorgsame Pflege bei den Dominikanern und Karmeliten in Salamanca und Alcala, das Fortschrittliche bei den Jesuiten auf der Hochschule von Coimbra. Typischer Vertreter der konservativen Richtung ist Johannes a St. Thoma (1589 bis 1644), der fortschrittlichen Richtung Franz Suarez. Der ungeheure Einfluß, den die *Disputationes metaphysicae* des Suarez nicht bloß in der katholischen Welt, sondern auch bis tief hinein in protestantische Kreise ausübten, ist nicht bloß auf die scharfe, vollendete Dialektik, auf das umfassende Wissen, die klare Darstellung, die gedankliche Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit, die leicht verständliche Sprache und tiefgründige Methodik zurückzuführen, sondern vor allem auf die neuen Gedanken und Probleme, die sie in neuer Weise behandeln. Suarez war moderner Denker im besten Sinne des Wortes. Zwar fußte auch er auf Thomas von Aquin, aber in nicht unwesentlichen Punkten ging er weit über ihn hinaus. Ohne den Boden der Scholastik zu verlassen, beschreitet er neue Wege.

Um das Artbesondere der spanischen Scholastik, wie es im Suarezianischen Denken durchbricht, zu verstehen, müssen wir uns über das Artbesondere der neuzeitlichen Gedankenwelt klar sein. Gegenstand des antiken Denkens war die sinnenfällige Außenwelt. Sie in ihren nächstliegenden und tiefstliegenden Zusammenhängen als geschlossene Einheit zu begreifen, das war die Denkaufgabe des Altertums. Der Mensch war in ihr ein Teil, wenn auch ein bevorzugter Teil dieser sinnenfälligen

Gegenstandswelt. Einheit und Abschluß der Gegenstandswelt ist das schlechthinige göttliche Sein. Das Denken des Altertums ist durch diese Gegenstandsgerichtetheit und -gebundenheit charakterisiert. Die Gegenstandswelt, der sich das mittelalterliche Denken gegenübergestellt sah, war die Welt der Offenbarung, der Übernatur. Darin erblickte das Mittelalter das Ziel seines Denkens, diese Welt als geschlossene Einheit zu begreifen, die sich denkgerecht über der Welt des Natürlichen erhebt. Hierin nimmt der Mensch bereits eine etwas andere Stellung ein. Seine Geistigkeit, Persönlichkeit, Individualität, die ihn zu einem von der sinnenfälligen Welt wesensverschiedenen Einzigartigen machen, kommt für die übernatürliche Sicht vor allem in Frage. In der natürlichen Ordnung behält er dieselbe Stelle, die er für das antike Denken hatte. Der Mensch ist vor allem geistige Substanz, die etwas ganz anderes als die körperliche Substanz ist. Der Mensch zeigt sich in wesentlich neuer Sicht. Diesem Menschen wandte sich vom natürlichen Standpunkt aus das Denken der Neuzeit zu. Bis heute steht er noch in seinem Blickpunkt. Es ist tatsächlich subjektgerichtet und subjektgebunden und anthropozentrisch, aber in dem Sinn, wie wir es oben darlegten. Den Menschen in der Eigenart und Einzigkeit zu verstehen, das hält die Aufmerksamkeit der Neuzeit bis herein in die Gegenwart in Spannung.

Der so geschauter Mensch bedeutet für das philosophische Denken eine Wende in dreifacher Beziehung: *naturwissenschaftlich*, *erkenntnistheoretisch* und *metaphysisch*. Naturwissenschaftlich ist eine Wende insofern, als die Körperwelt im Gegensatz zum Menschen in mechanisch-mathematischen Formulierungen erfaßt wird. Erkenntnistheoretisch ist die Wende deshalb, weil sie dem Erkennen als Gegenstand nicht mehr das allgemeine „Was“, sondern das individuelle „Dies“ zuweist. Metaphysisch offenbart sich die Wende in einem neuen Individuumsbegriff, der den Ursprung des individuellen Seins nicht mehr, wie die thomistische Philosophie es will, in der stofflichen Umgrenzung der allgemeinen Wesenheit, sondern in der Einzelwesenheit des Individuums selber sieht. Mit dieser dreifachen Wende setzte sich die spanische Scholastik in Suarez und der Jesuitenschule positiv auseinander. Gerade nach dieser dreifachen Richtung unterscheidet sich die fortschrittliche Richtung von der konservativen in der spanischen Scholastik.

Das Subjektgerichtete und Anthropozentrische, das als Stoßkraft in der spanischen Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts wirksam war, gibt auch der spanischen Mystik ihr arbesonderes Gepräge. Für die gesamte

spanische Mystik sind ihre beiden klassischen Vertreter, Johannes vom Kreuz und Theresia von Jesus, schlechthin kennzeichnend. Johannes vom Kreuz verkörpert, wenn man so sagen darf, das konservative, Theresia von Jesus das fortschrittliche Element in der spanischen Mystik. Johannes vom Kreuz ist geschulter Philosoph und Theolog, ausgebildet an der Hochschule Salamanca, dem Sitz der konservativen Theologie und Philosophie. Das Objektgerichtete und Theozentrische der konservativen Scholastik aber kommt bei ihm mehr in der Form, der sprachlichen Formulierung zum Ausdruck. Der Inhalt dagegen ist ganz vom subjektgerichteten und anthropozentrischen Standpunkt aus geschaut. Wer die Werke des mystischen Kirchenlehrers liest, dem fällt der Unterschied gegenüber früheren mystischen Werken ohne weiteres in die Augen. Von Gott, Dreifaltigkeit, Gnade, Gaben des Hl. Geistes usw. ist nicht viel oder gar nicht die Rede, jedenfalls nicht in dogmatischen Erörterungen. Im Mittelpunkt steht immer die menschliche Seele und die gottgewirkten Vorgänge in ihr, das mystische Geschehen als innere Erfahrung. Den Theologen und Philosophen in ihm erkennt man nur daran, daß er nicht bloß der scholastischen Ausdrucksweise und ihrer Vergleiche sich bedient, sondern das, was die Erfahrung ihm bietet, systematisch unter philosophisch-theologische Gesichtspunkte ordnet. Der göttliche Anteil am mystischen Geschehen wird weder ausgeschaltet noch verringert. Alles in seinen Schriften atmet göttliche Gnade. Ihm aber gilt nicht die Aufmerksamkeit. Die Aufmerksamkeit gehört dem seelischen Anteil, und zwar als innerlich erfahrbares und erfaßbares Geschehen. Inhaltlich ist die Mystik des hl. Johannes vom Kreuz nichts anderes als seine eigene innere Erfahrung. Im übrigen hat sich der Heilige im Vorwort zum „Aufstieg zum Berge Karmel“ klar über seine Methode ausgesprochen: „Da ich zu erklären und zu verstehen geben soll diese dunkle Nacht, durch welche die Seele geht, um zum göttlichen Licht der vollkommenen Liebesvereinigung Gottes — soweit sie in diesem Leben möglich ist — zu gelangen, wäre eine andere, größere Erfahrung und ein helleres Licht der Wissenschaft, als wie ich sie habe, vonnöten. Denn so gewaltig und tief sind, sowohl geistig wie körperlich, die Finsternisse und Mühsale, denen begnadete Seelen allgemein sich unterziehen, um in diesen Stand der Vollkommenheit zu gelangen, daß weder menschliche Wissenschaft es verstehen noch Erfahrung es ausdrücken kann. Denn nur der allein, der durch sie hindurchgeht, kann es empfinden, aber nicht in Worte fassen. Indes will ich, um etwas über diese

dunkle Nacht zu sagen, mich nicht auf Erfahrung und Wissenschaft verlassen. Denn das eine wie das andere kann versagen und in Irrtum führen, sondern ich verlasse mich auf die Heilige Schrift, weil wir, wenn wir uns von ihr führen lassen, niemals irren können. Denn derjenige, der in ihr spricht, ist der Hl. Geist. Nichtsdestoweniger werde ich beides, Wissenschaft und Erfahrung, für das, was ich sage, zu Hilfe nehmen. Und wenn ich mich in etwas irre, weil ich es nicht recht verstehe, so ist es nicht meine Absicht, mich vom Sinn und der gesunden Lehre der hl. Mutter, der katholischen Kirche, zu entfernen.“²⁴⁾ Die feierliche Erklärung, die Johannes vom Kreuz hier abgibt, entspricht vollkommen seinem Geiste und seiner Gesinnung. Sie ist bei ihm etwas Selbstverständliches. Daß er sie abgab, war durch die Zeitumstände bedingt. Wegen der Gefahr, die von den Alumbrados der Reinheit der kirchlichen Lehre drohte, waren alle mystischen Schriften verdächtig und wurden von der Inquisition einer peinlichen Prüfung unterzogen.

Weder Johannes vom Kreuz noch Theresia blieb dieses Schicksal erspart. Über das der hl. Theresia sind wir geschichtlich etwas genauer unterrichtet. Ihre Schriften wurden Philipp II. als verdächtig angezeigt. Der König gab einigen Theologen den Auftrag, sie zu prüfen. Hieronymus vom hl. Josef gibt eine zusammenfassende Darstellung der Angelegenheit: „Bei ihrer Veröffentlichung ging es diesen Schriften wie vielen anderen Büchern der angesehensten und heiligsten Männer, welche die Kirche je hatte: Verschiedene Personen machten sich daran, Widerspruch und Verdacht gegen sie zu erheben ... So fügte es der Herr oder ließ es zu, daß die Schriften unserer heiligen Lehrerin und Mutter, Theresia von Jesus, dasselbe Schicksal hatten. Sie wurden nicht nur streng geprüft, sondern heftig mit Verdächtigung und Widerspruch verfolgt von vielen, die mit gutem Eifer gegen sie sich erhoben. Damit die Wahrheit und der Nutzen ihrer Lehre noch reiner sich zeige, wurden sie dem kirchlichen Urteil unterbreitet. Von neuem zeigten sie dieselben der Inquisition an, indem sie die Lehre dieser Schriften und ihre Abfassung in der Landessprache beanstandeten. Auch über den einen oder anderen Punkt wurde gegen sie geschrieben und mit übertriebener Heftigkeit gegen die Verfasserin selber, die sie schrieb. Die Inquisition machte sich an die Prüfung, und auf das Urteil ihrer Begutachter und anderer angesehenen Persönlichkeiten hin, denen sie diese übergab und die sie sehr billigten und lobten, erklärte sie die Lehre für gut und gesund. Der Eifer der Angreifer ließ trotzdem nicht nach. Sie setzten beim zweiten Punkt

ein, nämlich bei der Abfassung in der Landessprache. Da der Angeber bei der spanischen Inquisition sein Ziel nicht erreicht hatte, wandte er sich nach Rom.“ Darüber berichtet derselbe P. Hieronymus vom hl. Josef: „Sie (die Angeber) gaben sich mit dieser Verteidigung (gemeint ist die des Luis von León) nicht zufrieden. Sie wollten, wie ihr Verfasser sagt, sich nicht zufriedengeben, weil sie hartnäckig in ihrem gegensätzlichen Willen sich versteiften. Einer aus ihnen, der die Bücher bei der spanischen Inquisition verdächtigt hatte, mußte aber sehen, wie sie von ihr gutgeheißen wurden: er wandte sich nach Rom und legte der obersten Inquisition und Seiner Heiligkeit selber eine ganze, lateinisch geschriebene Abhandlung vor, in der er die Lehre der Bücher der Heiligen angriff ... Man legte aber diesem Angriff und dieser Anzeige keinen Wert bei. Denn seit man in Spanien das Buch (das von ihr geschriebene Leben) druckte und man in Rom Kenntnis davon hatte — es war neulich in Druck gegeben worden von Dr. Barnabas del Marmol —, wurde es vom Papste, der damals Sixtus V. war, und den Kardinälen sehr geschätzt. Wie man aus dem Gesagten sieht, gingen beide Inquisitionen, die spanische und die römische, mit bemerkenswerter Behutsamkeit und Klugheit bei der Prüfung dieser Werke vor und ließen sich nicht von einem überspannten Eifer für die Reinheit der katholischen Lehre hinreißen, zu dem viele Dogmatiker der Zeit hinneigten und dazu kamen, Werke von hohem geistlichem Erbauungswert zu verurteilen. Aus den zahllosen Verteidigungen, die für die Bücher der hl. Theresia veröffentlicht wurden und bei gelehrten und frommen Personen im Umlauf waren, kann man schließen, daß die Angeber gerade deshalb nur um so mehr auf der Verurteilung der Lehre der Heiligen bestanden, die eine gewisse Gebetsweise nahelegt, die man Gebet der Vereinigung nennt. Es ist schwer, davon zu überzeugen, daß dieses möglich und in Einklang zu bringen ist mit der Klarheit und Deutlichkeit des Evangeliums und mit der allgemeinen Lehre der Theologen ... Wunderbar wurden dieser und andere Einwände zurückgewiesen von Luis von León, Dominicus Bañez und Peter Ibañez.“²⁵⁾

Obwohl die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz zu seinen Lebzeiten nur handschriftlich im Umlauf waren, wurden auch sie zu wiederholten Malen bei der Inquisition von Sevilla, Toledo und Valladolid als des Illuminismus verdächtig angezeigt. Nach seinem Tode wurde gegen die erste Ausgabe seiner Werke 1619 und gegen weitere Ausgaben 1633 Anzeige erstattet. So wird es verständlich, warum er das, was bei ihm

Selbstverständlichkeit war, so stark unterstreicht, daß seine oberste Richtschnur die Hl. Schrift und das Lehramt der Kirche ist. Demgegenüber tritt alles andere, auch Erfahrung und Wissenschaft, in den Hintergrund. Nachdem er aber so die alles überragende Autorität der Hl. Schrift und des kirchlichen Lehramtes ausdrücklich bekannt und anerkannt hat, kommen Erfahrung und Wissenschaft zu ihrem vollen Recht.

Mit dem an der Erfahrung orientierten Denken der Zeit kam Johannes als Krankenwärter im Hospital zu Medina del Campo in Berührung. Dort war der berühmte Arzt Gomez Pereira tätig. Er baute seine medizinische Wissenschaft auf Beobachtung und Erfahrung auf. Baruzi sagt von ihm: „Pereira übernimmt nicht bloß die Angaben des Galenus über die Prüfung des Blickes und über die Notwendigkeit, sorgfältig zu unterscheiden zwischen Patienten, die durch Studium und geistige Arbeit erschöpft sind, und denjenigen, die von Schwermut befallen sind.“²⁶⁾ Pereiras Lehrmeisterin ist vor allem die Erfahrung. Er bedient sich bereits der Methode der Selbstbeobachtung, um das seelische Leben zu untersuchen. Von seinen Schülern verlangt er eine Nachprüfung durch Selbstbeobachtung. Er schreibt in seinem berühmten gewordenen Werk „*Centenia Margarita*“ (*opus nempe physicis, medicis ac theologis non minus utile quam necessarium*. Medina del Campo 1554): „Wenn ich darangehe, die inneren und äußeren Kenntnisse des Seelenlebens zu erklären, so will ich meinen Lesern nahelegen, daß das von mir Gesagte als wahr sich herausstellen wird, wenn sie, die meine Einstellung aus meinen Schriften kennen, von sich selber aus dem Vergangenen oder Gegenwärtigen Kenntnis nehmen und so, wie ich meine, Empfinden und Denken erfahren haben, wie ich es darstellen werde.“²⁷⁾ Johannes mochte öfters Gelegenheit gehabt haben, bei solchen ärztlichen Krankenbesuchen dabei zu sein. Man wird Baruzi nicht unrecht geben können, wenn er es auf die ganze geistige Einstellung der Universität Salamanca zurückführt, daß die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz insofern eine Neuschöpfung bedeutet, als sie eine „Psychologie“ und eine „Metaphysik“ der Mystik darstellt.²⁸⁾

Wohl orientiert sich Johannes vom Kreuz an Hl. Schrift und kirchlichem Lehramt, aber die Werkzeuge, mit denen er arbeitet, sind Erfahrung und Wissenschaft. Auf Schritt und Tritt begegnen wir in seinen Schriften diesen beiden Faktoren. Diesem Umstand verdanken wir es, daß der Heilige sichere Grundlagen schuf, auf denen wir eine Wissenschaft der Mystik aufbauen können. Denn soll es eine Wissenschaft im

eigentlichen Sinn sein, so darf das Formelement darin nicht fehlen. Stoffelement der Mystik ist, wie wir sahen, das Gnadenwirken Gottes in der Seele. Formelement aber ist die Art und Weise, wie die Seele darauf antwortet, sich dessen bewußt wird und es erfaßt. Das Stoffelement der Mystik kann aus dogmatischen Grundsätzen hergeleitet werden, nicht dagegen das Formelement. Dieses kann nur aus mystischer Erfahrung gewonnen werden. Die Art und Weise der mystischen Erfahrung aber ist bestimmt durch Natur und Struktur der Seele. Nur mystische Aufzeichnungen, die gerade den seelischen Anteil am mystischen Geschehen wiedergeben, kommen für die Bestimmung des Formelementes der Mystik in Frage. Solche Aufzeichnungen aber sind nur dort und dann möglich, wo das Seeleninnere als selbständiger Erfahrungsbereich der unmittelbaren Selbstbeobachtung zugänglich geworden ist. Es geschah in der Wende, die in der wissenschaftlichen Einstellung der Neuzeit sich vollzog. Denn sie ist subjektgerichtet und anthropozentrisch. Auch die spanische Scholastik machte — wenn auch nicht einseitig und ausschließlich — diese Umstellung mit. Sie tritt deutlich auch in der spanischen Mystik zutage. Ob bewußt oder unbewußt, sowohl Johannes vom Kreuz als Theresia von Jesus schrieben aus ihr ihre mystischen Erfahrungen nieder. So sind ihre Schriften zu einer unschätzbaren Quelle für die Darstellung der Mystik von der seelischen Seite her geworden. Die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz sind um so unschätzbare, als er nicht bloß persönliche mystische Erfahrung besaß und sie als solche wiedergab, sondern auch die philosophische und theologische Schulung hatte, um seiner Erfahrung fach- und sinngemäß Ausdruck zu geben. Unersetzlich wurde diese Quelle in dem Augenblick, als Johannes vom Kreuz (1926) zum Kirchenlehrer erhoben wurde. Seitdem haben wir die Gewißheit, daß nichts in seinen Werken der Lehre der Kirche widerspricht, sondern alles mit ihr im Einklang steht. Für eine christliche Mystik stehen wir in ihnen auf dogmatisch sicherem Boden.

Was wir von den Werken eines hl. Johannes vom Kreuz als Quelle für eine Psychologie der Mystik sagten, gilt vielleicht in noch erhöhterem Maße von den Schriften der hl. Theresia von Jesus. Die Heilige besaß zwar weder philosophische noch theologische Ausbildung. Sie war nicht vergangenheitsgebunden. Sie war ganz ein Kind ihrer Zeit. Wie bei Johannes vom Kreuz sind auch bei ihr die beiden Stützen, auf die sie sich verläßt: Erfahrung und Wissenschaft. Selbstverständlich ging auch ihr das unfehlbare Lehramt der Kirche über alles. Sie beteuert einmal, daß

sie bereit wäre, nicht bloß für jeden Glaubensartikel, sondern für jede Zeremonie der hl. Kirche das Leben hinzugeben. Im übrigen aber sind Erfahrung und Wissenschaft die beiden Angelpunkte, um die ihre mystischen Schriften fast ausschließlich sich bewegen. Immer und immer kehren Ausdrücke der Hochschätzung der Wissenschaft und der Männer der Wissenschaft und des Vertrauens auf sie wieder. „Etwas Großes ist die Wissenschaft“ ruft sie einmal aus, „und nützlich für alles.“ An einer anderen Stelle,²⁹⁾ wo sie die Elementarlehre der Alten zur Veranschaulichung mystischer Vorgänge heranzieht, bricht sie in den Wunsch aus: „O wäre ich doch Philosoph, um Natur und Eigenschaften der Elemente zu verstehen“. Ausdrücke des Bedauerns, daß sie keine wissenschaftliche Schulung empfangen, und die Sehnsucht nach einer solchen Bildung sind nicht selten in ihren Schriften. Wenn die Heilige auch nicht die Vorlesungen in Salamanca oder Alcala oder Coimbra besuchen konnte, so eignete sie sich im Laufe der Zeit doch Kenntnisse in der scholastischen Philosophie und Theologie an. Sie pflegte beständig Umgang mit den bedeutendsten Theologen ihrer Zeit: Alvarez, Vasquez, Medina, Ripalda, Bañez u. a. Auch im Verkehr mit Johannes vom Kreuz, der in Salamanca glänzende Studien gemacht und mehrere Jahre Studienleiter der Kleriker seines Ordens war, holte sie sich viel wissenschaftliche Aufklärung. Die theologischen Aussprüche und Entscheidungen dieser Leuchten damaliger Wissenschaft, die sie sich für ihr Seelenleben erbat, prägten sich ihrem Gedächtnis tief ein. Einmal erzählt sie von einem Gesicht der Heiligsten Dreifaltigkeit und bemerkt dabei: „Ich schaute klar die Lehre von der Heiligsten Dreifaltigkeit, wie sie mir ein gelehrter Theologe früher erklärt hatte.“ Theresia machte nie ein Hehl aus ihrer Abneigung gegen Halbgelehrte und Beichtväter, die ihre Theologie halb oder schlecht studiert haben.³⁰⁾ In ihren Zweifeln und Schwierigkeiten verweist sie ihre Nonnen und Untergebenen an bedeutende Gelehrte: „Sie (die Gelehrten) hat die Vorsehung uns gegeben, damit sie uns Licht spenden.“ Nach ihr ist ein großer Gelehrter, der zwar kein Geistesmann ist, immer einem Geistesmann vorzuziehen, der keine Wissenschaft besitzt. Sorgfältig gesammelt und gruppiert sind alle in dieser Beziehung einschlägigen Stellen von P. Felipe Martin in seinem Werk: „*Santa Teresa de Jesus y la Orden de Predicadores*“.³¹⁾

In Handhabung und Auswertung der Erfahrung ist Theresia schlechthin unübertreffliche Meisterin. Die abgerissenen Tagebuchblätter, die die spanische Ausgabe ihrer Schriften unter dem gemeinsamen Titel „Re-

laciones - Berichte“ zusammenfaßt, geben neben ihrem von ihr selbst geschriebenen „Leben“ unmittelbare Einblicke in ihre mystische Erfahrung. Wiederholt versichert die Heilige, daß sie nie etwas niederschreibe, was sie nicht bloß einmal, sondern oftmals erfahren habe.³²⁾ Fortlaufend beruft sie sich oder verweist sie auf ihre persönliche Erfahrung oder auf die Erfahrung anderer ihr nahestehender Personen. Wenn sie bei der Niederschrift ihrer mystischen Erfahrung zuweilen die Unmöglichkeit fühlt, sich klar und treffend auszudrücken, wendet sie sich an zwei Klassen von Menschen: an solche, die Wissenschaft, und solche, die Erfahrung besitzen.³³⁾ Die Schriften der hl. Theresia sind tatsächlich eine unerschöpfliche Quelle sorgfältig geprüfter mystischer Erlebnisse. Sie muten einen an wie Protokolle von Versuchspersonen, die in den psychologischen Instituten das Material für wissenschaftliche Psychologie liefern. Ich führe nur ein Beispiel an, die Stelle,³⁴⁾ wo die Heilige die Ekstase beschreibt: „Bei den Verzückungen scheint die Seele den Leib nicht mehr zu beleben, und man empfindet sehr das Gefühl, daß die Wärme dem Körper sich entzieht; er erkaltet, wenn auch verbunden mit größter Süßigkeit und Wonne. Hier gibt es kein Mittel, zu widerstehen, während es im Gebet der Vereinigung, wo wir auf unserem eigenen Boden stehen, ein solches Mittel gibt. Wenn auch mit Mühe und Anstrengung, kann man fast immer widerstehen. Dort aber gibt es selten ein Mittel, sondern meistens — ohne daß man mit einem Gedanken oder einem Hilfsmittel zuvorkommt — überfällt dich so rasch und stark ein Ungestüm und du siehst und spürst die Wolke oder den beschwingten Adler sich erheben und auf seinen Flügeln dich mitfortnehmen. Ich sage, daß du merkst und spürst, wie du erhoben wirst und nicht weißt, wohin. Obwohl es mit Wonne geschieht, flößt die Schwäche unserer Natur uns anfangs Furcht ein. Es bedarf einer entschlossenen, mutigen Seele noch viel mehr als für den vorhin besprochenen Zustand, um alles zu wagen, komme, was da kommen mag, und sich ganz Gottes Händen zu überlassen und dorthin gern zu folgen, wohin es, wenn du es auch nicht willst, dich hebt. In so einem äußersten Fall wollte ich oft widerstehen — ich bot alle meine Kräfte auf, besonders einige Male, wenn es öffentlich, oft auch, wenn es privat geschieht —, aus Furcht, getäuscht zu werden. Einige Male vermochte ich etwas mit großer Anstrengung, wie wenn man mit einem starken Riesen kämpft, ich war aber ganz erschöpft. Andere Male war es unmöglich. Die Seele wurde mir enthoben, und gewöhnlich folgte auch das Haupt nach, ohne es zurückhalten zu können, und zuweilen der

ganze Körper, so daß er erhoben wurde ... Es schien mir, daß, wenn ich widerstehen wollte, so starke Kräfte von unter den Füßen her mich emporhoben, daß ich dafür keinen Vergleich weiß. Es geschah mit viel mehr Ungestüm als bei anderen Vorgängen des Geistes, und ich war wie gebrochen. Denn es ist ein schwerer Kampf, und schließlich erreicht man auch nur wenig, wenn der Herr es will. Denn gegen seine Macht kommt keine andere auf ... Oftmals kam es mir vor, der Leib verlöre gänzlich seine Schwere und werde ganz leicht; ja zuweilen fühlte ich beinahe nicht einmal, daß meine Füße den Fußboden berührten. Solange die Verzückung währt, ist der Leib wie tot, ohne gewöhnlich etwas aus sich zu vermögen. So wie die Verzückung ihn überkommt, so bleibt der Leib immer, ob sitzend, ob mit geöffneten oder mit geschlossenen Händen. Denn man verliert die Sinne, wenn auch selten. Einige Male passierte es mir, daß ich sie ganz verlor, selten allerdings und nur für kurze Zeit. Gewöhnlich sind sie nur gestört, und obwohl sie aus sich nach außen nichts vermögen, so hören sie doch nicht auf, wahrzunehmen und zu hören wie von ferne. Ich sage aber nicht, daß sie wahrnehmen und hören, wenn der Zustand den Höhepunkt erreicht. Höhepunkt nenne ich die Zeit, wo die Seelenfähigkeiten sich verlieren, weil sie ganz in Gott vereinigt sind. Nach meinem Dafürhalten sieht und hört und empfindet man nichts ..."

Am allerbezeichnendsten aber sind die sogenannten Berichte, in denen sie ihren Beichtvätern und geistigen Beratern Rechenschaft über ihre Gebetszustände gibt. Sie sind von einer Unmittelbarkeit und Frische, von gewissenhaftester Selbstbeobachtung, wie sie einzig nicht bloß in der Geschichte der Mystik, sondern in der Literatur überhaupt dastehen. Wer wissen möchte, was Psychologie der Mystik ist und sein will, der lese die Werke der hl. Theresia. Er wird dann verstehen, warum Pius X. sie die Lehrmeisterin der Psychologie der Mystik nannte. Er wird sich überzeugen können, daß hier eine Psychologie *sui generis* vorliegt. Es ist nicht eine Psychologie, die — wie viele fälschlich meinen — sich anmaßt, Fragen der Übernatur mit natürlichen Mitteln zu entscheiden. Es ist vielmehr eine Psychologie, die Theologie zugleich ist. Denn sie befaßt sich mit dem seelischen Anteil des mystischen Geschehens, das hauptsächlich von Gottes Gnadenwirken ausgeht. Wenn Pius X. die hl. Theresia gerade deshalb preist, weil sie neben dem göttlichen Anteil vor allem den menschlichen Anteil im mystischen Erleben und die Funktionen der Seelenkräfte darstellt und sie allen als Lehrmeisterin

empfiehlt, die über Psychologie der Mystik schreiben, so wollte er am allerwenigsten einer Psychologisierung der Übernatur das Wort reden. Es wäre darum an der Zeit, daß endlich auch einmal das unverständige Gerede derer aufhörte, die in einer Psychologie der Mystik eine Psychologisierung des Gnadenlebens als Schreckgespenst an die Wand malen wollen.

Tatsächlich hat die hl. Theresia der Wissenschaft der Mystik neue Bahnen gewiesen. Wenn sie auch, wie wir sehen werden, mystische Werke der Vergangenheit kannte und las, wie etwa die Bekenntnisse des hl. Augustinus, die Homilien Gregors d. Gr. über Ezechiel u. a., so war sie doch in der Darstellung des mystischen Lebens davon so wenig beeinflusst, daß bei ihr nicht einmal das altbekannte areopagitische Schema der Dreiteilung des mystischen Weges in Reinigung, Erleuchtung und Einigung in Erscheinung tritt. Dogmatische Erwägungen über Gott, Dreifaltigkeit, Gnade, Gaben des Heiligen Geistes usw. finden sich in ihren Schriften nicht. Sie setzt das alles als selbstverständlich voraus. Sie gibt aber rein und unverfälscht wieder, wie sie Gott, Dreifaltigkeit, Gnade usw. im mystischen Erleben unmittelbar erfährt. Gerade diese Tatsache gibt ihr die einzigartige Stellung in der Geschichte der Mystik. Darin ist sie schlechthin unübertroffen. Darum sind aber gerade ihre Schriften eine durch nichts zu ersetzende Quelle einer Psychologie der Mystik. Und sie sind um so unschätzbare, als sie eine kirchliche Anerkennung erfuhren, die nur den Werken von Kirchenlehrern zuteil wird. So drückt sich Pius X. selber aus. Nach dieser Richtung hin übertrifft sie bei weitem die Werke des hl. Johannes vom Kreuz.

Wenn wir der spanischen Mystik vor jeder anderen eine Vorzugstellung einräumen, so geschieht es nicht bloß wegen ihrer einzigartigen Auswertbarkeit für eine Psychologie der Mystik, sondern auch wegen ihrer inneren Bedeutung an sich. Sie ist von Kirche und Wissenschaft gleichermaßen anerkannt. Sie liefert in einziger Weise den Erfahrungsbeweis dafür, daß Mystik nichts anderes ist als die gelebte Dogmatik.

Zweites Kapitel.

DIE MYSTIK DES HL. JOHANNES VOM KREUZ.

Wir geben im folgenden eine zusammenfassende Darstellung der Mystik sowohl des hl. Johannes vom Kreuz als der hl. Theresia. Es kann aber nur unter dem einen Gesichtspunkt geschehen, insofern beide als Quelle für eine Psychologie der Mystik dienen. Es ist das psychologische Moment, das uns besonders interessiert, oder — wenn dieser Ausdruck Anstoß erregen sollte — die seelische Seite des mystischen Geschehens. Um die Lehren der beiden Heiligen in ihrer Eigenart zu verstehen, müssen wir mit ihrem Schrifttum innerlich Fühlung gewinnen. Den Schlüssel zu ihrem Schrifttum bilden die besonderen Umstände, unter denen sie lebten. Wir behandeln die Lehre der beiden Heiligen getrennt voneinander, nicht etwa deshalb, weil sie wesentlich voneinander sich unterscheiden, sondern einzig deshalb, weil nur so die psychologische Eigenart — auf die kommt es uns hier an — der beiden klarer in Erscheinung tritt. Hier zunächst die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz.

Erster Abschnitt.

Das Leben des hl. Johannes vom Kreuz.

Der Vater des Heiligen, Gonzales de Yepes, entstammte einem altadeligen kastilischen Geschlecht. Die Mutter, Katharina Alvarez, kam aus ärmlichen, aber achtbaren Verhältnissen in Toledo. Der in den Augen der Familie des Vaters unebenbürtigen Ehe entsproß als letztes von drei Kindern unser Johannes. Er wurde am 24. Juni 1542 in Fontiveros

geboren. Wenige Jahre später starb der Vater. Um ihren und der Kinder Lebensunterhalt sicherzustellen, war die Mutter gezwungen, nach Medina del Campo überzusiedeln. Dort bestanden für ihr Gewerbe, die Seiden- und Wollspinnerei, größere Verdienstmöglichkeiten. Aus einer unmittelbaren Lebensgefahr wurde der kleine Johannes durch eine Muttergotteserscheinung wunderbar gerettet. Zur Unterstützung des kärglichen Haushaltes mußte Johannes frühzeitig ein Gewerbe erlernen. Der Reihe nach versuchte er es zuerst mit dem Zimmer-, dann mit dem Schneiderhandwerk, ging dann zur Malerei und Bildhauerei über, aber überall mit gleich wenig Erfolg. Schulunterricht empfing er mit seinen beiden Brüdern in einem Kolleg, das ihn Kindern armer Leute unentgeltlich erteilte. Den geweckten, innig frommen Knaben mit zwölf Jahren nahm ein gewisser Alfons Alvarez als Gehilfen und Wärter in das städtische Krankenhaus, dessen Leitung und Betreuung er innehatte. Die mehr als gewöhnlichen geistigen Anlagen des jungen Gehilfen brachten seinen tiefreligiösen Wohltäter auf den Gedanken, ihm das Studium zu ermöglichen, mit der bestimmten Absicht, ihn als Kaplan in seinem Krankenhaus anzustellen. Neben dem Krankendienst her besuchte er das neugegründete Kolleg der Jesuiten, die ihn gern in ihre Gesellschaft aufgenommen hätten. Gott aber hatte ihn weder zum Kaplan des Krankenhauses noch für den Jesuitenorden bestimmt. Tief im Gebet versunken, hörte er eines Tages von oben die Worte: „Du wirst mir in einem Orden dienen, dessen ursprüngliche Vollkommenheit wieder herzustellen du mir behilflich sein wirst.“

Am 24. Februar 1563, dem Fest des hl. Matthias, trat er bei den Karmeliten in Medina del Campo ein und führte von nun an den Namen Johannes vom hl. Matthias. Allen war er Vorbild klösterlicher Treue. Bald nach der Gelübdeablegung erkannte er, daß die Regel des Ordens nicht mehr ihre ursprüngliche Strenge besaß, sondern allerlei Milderungen aufwies. Mit Erlaubnis seiner Obern lebte er nach der alten Strenge der Regel. Zur Ausbildung in Philosophie und Theologie wurde er an das Ordenskolleg nach Salamanca geschickt, wo er die Vorlesungen der dortigen Universität hörte. Obwohl er sich zunächst dagegen wehrte, wurde er 1567 zum Priester geweiht. Sein erstes hl. Meßopfer feierte er in Medina del Campo. Zum Abschluß seiner Studien aber kehrte er nach Salamanca zurück. Inzwischen aber war in ihm der Entschluß gereift, in den strengeren Kartäuserorden überzutreten. Indessen war die hl. Theresia mit dem Prior von Medina del Campo, Antonius de Heredia, wegen

Gründung eines Männerklosters nach der ursprünglichen Regel des Ordens übereingekommen. Dieser machte die Heilige auf Johannes vom hl. Matthias aufmerksam. Johannes erklärte sich für die neue Aufgabe bereit und änderte seinen Namen in Johannes vom Kreuz.

Es kam 1568 zur Gründung des ersten Männerklosters der Reform in Duruelo. Ein Jahr darauf aber wurde die Gründung nach Mancera verlegt. Die hl. Theresia berief Johannes vom Kreuz 1570 als Novizenmeister in die Neugründung nach Pastrana. Wiederum ein Jahr später wurde er, nachdem er kurz zuvor das Studienkolleg in Alcala de Henares gegründet hatte, zum Rektor des Studienkolleges in Salamanca ernannt. Er verstand es wunderbar, den richtigen Ausgleich zwischen Studium und Gebet bei dem jungen Ordensnachwuchs zu finden. Das Kolleg wurde bald zu einem Anziehungspunkt für die Studenten der Universität. Seines Bleibens aber war auch hier nicht lange. Der apostolische Kommissär machte ihn 1573 zum Beichtvater des Menschwerdungsklosters in Avila, wo eben die hl. Theresia zur Priorin gewählt worden war. Sein Beispiel besonders und seine Lehrweisheit brachten in kurzer Zeit einen neuen eifrigen Geist in das Kloster. Hier war es, wo die beiden Heiligen bei frommem Gespräch im Sprechzimmer, Johannes auf der einen, Theresia auf der anderen Seite des Gitters, in Ekstase über die Erde erhoben wurden. Bei den verschiedensten Anlässen offenbarte sich bei ihm die Gabe der Unterscheidung der Geister und die Macht über den bösen Feind.

Bald wurde der Heilige in die Verfolgung hineingerissen, die von den beschuhten Karmeliten zwar nicht gegen die Frauenklöster, wohl aber gegen die Männerklöster der Reform ausging. Auch der neue päpstliche Nuntius in Madrid, Philipp Sega, stellte sich gegen sie. Mit den Patres Antonius und Gratian traf die Verfolgung auch Johannes vom Kreuz besonders hart. König Philipp II. dagegen nahm sich persönlich der hl. Theresia und ihrer Sache an. Doch die Verfolgung ging weiter. Johannes wurde im Beichtvaterhäuschen neben dem Menschwerdungskloster zu Avila von den Beschuhnten 1576 festgenommen und gefesselt in ihr Kloster nach Toledo gebracht. Drei Strafen wurden über ihn verhängt: 1. Er wurde in ein elendes, stinkendes, dunkles Dachkammerchen gesperrt, wo er kaum stehen, sitzen oder liegen konnte. 2. Er wurde jeden Abend, später dreimal in der Woche und zuletzt jeden Freitag im Speisesaal vom ganzen Konvent gegeißelt. 3. Er mußte bei Wasser und Brot fasten und jeder Wechsel von Kleider und Wäsche wurde ihm versagt. Der Heilige trug alles mit heroischer Geduld und himmlischer Freude in der

Seele. Zu den äußeren Leiden kamen schwere innere Prüfungen. Doch auch hohe innere Erleuchtungen und Tröstungen wurden ihm zuteil. Sie begeisterten ihn zu dem unsterblichen „Geistlichen Gesang“: „Wohin hast Du Dich verborgen ...“ Durch himmlische Erscheinungen angeregt, entflohen Johannes nach neunmonatiger Haft dem klösterlichen Gefängnis. Er begab sich zunächst nach Almodovar, wo bald darauf ein Kapitel der Unbeschuhnten abgehalten wurde. Dort wurde die Trennung der beiden Richtungen beschlossen und Johannes zum Priorstellvertreter in Calvario in Andalusien ernannt. Wie überall, so wirkte der Heilige auch hier durch Beispiel und Lehrweisheit überaus segensreich. In den Bereich seiner geistlichen Wirksamkeit bezog er auch das nicht weit entfernte Kloster der unbeschuhnten Karmelitinnen in Beas ein. Hier war es, wo er seine beiden ersten Werke zu schreiben begann: den Aufstieg zum Berge Karmel und die dunkle Nacht der Seele. Ebenso verfaßte er Richtlinien für Belehrung und Leitung der Nonnenklöster: Geistliche Dornen. Nach sieben Monaten schon mußte er Calvaria mit Baeza vertauschen, wo er ein Ordenskolleg gründen und am 14. Juni 1579 seine Leitung übernehmen sollte. Er wurde dort außerordentlicher Gnaden und Erleuchtungen gewürdigt.

Nach der Trennung der beschuhten und unbeschuhnten Karmeliten durch Gregor XIII. 1580 wurde Johannes auf dem Generalkapitel zu Alcala 1581 zum Definitor und bald darauf vom Konvent in Granada zum Prior gewählt. Durch seine Zurückgezogenheit, sein Vertrauen auf Gott, seine innige Andacht, seine Liebe zum Nächsten, seine Freigebigkeit, seine liebevolle Zurechtweisung der Fehlenden gab er allen ein leuchtendes Beispiel. Es war hauptsächlich sein Verdienst, daß trotz aller Schwierigkeiten ein Kloster der unbeschuhnten Karmelitinnen 1582 gegründet werden konnte. Die Gabe der Wunder und Weissagung und seine Macht über die bösen Geister offenbarte sich bei verschiedensten und vielen Gelegenheiten. Bei Verleumdungen, denen auch er ausgesetzt war, zeigte er außerordentliche Klugheit und Ruhe. Am 11. Mai 1585 fand in Lissabon das Kapitel der Unbeschuhnten statt. Die Väter des Kapitels besuchten die weithin bekannte stigmatisierte Dominikanerin ‚Maria von der Verkündigung‘ und drangen in Johannes, mit ihnen zu gehen. Er lehnte entschieden ab. Er hatte recht. Denn nicht lange nachher stellte sich die Angelegenheit als eine große Täuschung heraus. Der Heilige wurde zum Provinzialkoadjutor von Andalusien ernannt. Mit grenzenloser Demut, in unbeirrbarem Bußgeist, in rückhaltslosem Gehorsam gegen seine Oberen waltete er seines Amtes

und führte in diesem Geist die fälligen Visitationen durch. Überallhin begleitete ihn seine Wundergabe. Er bemühte sich um die Gründung neuer Frauen- und Männerklöster der Reform, so in Cordoba, Madrid, Caravaca, Segovia. Auf dem Generalkapitel zu Madrid 1587 wurde der Heilige zum Ordensrat mit dem Sitz in Segovia ernannt und gleichzeitig zum Prior des dortigen Klosters erwählt. Außerordentliche und noch höhere Gnaden wurden ihm hier zuteil. Er reifte vollendeter Heiligkeit entgegen.

Gegen die neue Einrichtung des Ordensrates erhoben sich ernste Bedenken und Widerstände aus dem Orden selber. Die Frauenklöster erlangten in Rom die Vollmacht, einen eigenen Generalkommissär zu wählen. Darauf lehnte das Generalkapitel es ab, die Frauenklöster weiter seelsorgerlich zu betreuen. Johannes vom Kreuz aber setzte sich für sie ein. Das erregte Verdacht. Das Generalkapitel von 1591 entthob ihn aller Ämter. Damit konnte er auch als Visitor der Frauenklöster nicht mehr in Frage kommen. Es war Zulassung seines göttlichen Meisters, der ihm vor seinem Tode noch die letzte Vollendung geben wollte. Doch die Oberen erkannten bald ihr Unrecht und baten den Heiligen, das Priorat in Segovia weiter zu übernehmen. Er lehnte ab, bot sich aber an, mit einer Anzahl Unbeschuhter nach Mexiko zu gehen. Allein die Reise kam nicht zustande. Er zog sich nach Peñuela bei Baeza zurück.

Die letzten Monate seines Lebens waren für Johannes vom Kreuz ein wahres Fegfeuer. Anfeindungen, Verleumdungen von seinen eigenen Mitbrüdern richteten sich gegen ihn. Auch schwere körperliche Leiden stellten sich ein: Fieber, bösartige Entzündungen usw. Man legte ihm nahe, er solle sich in ein Kloster bringen lassen, wo besser für ihn gesorgt werden könnte. Er wählte aber nicht Baeza, dessen Rektor ihm sehr zugetan war, sondern Ubeda, dessen Prior sein schärfster Gegner war. Die Krankheit verschlimmerte sich. Der Prior tat alles, um seine Lage noch qualvoller zu machen. Auf einen Besuch des Provinzials hin ging aber der Prior in sich und änderte sein Benehmen gegen den Kranken. Der Leib näherte sich mehr und mehr dem Tode, die Seele mehr und mehr der ewigen Anschauung Gottes. In der Morgenfrühe des 14. Dezember 1591 hauchte er seine reine, heilige Seele aus. Sein Leib ruht heute in der Klosterkirche zu Segovia.

Johannes vom Kreuz war eher klein als mittelgroß. Der Körper war gedrungen, aber wohlgestaltet, allerdings durch Bußübungen sehr geschwächt. Das Gesicht war bräunlich, hager, mehr gerundet als länglich. Vom Haarwuchs waren nur wenige Haare gegen die Stirn hin

geblieben. Die Stirne war breit und hoch, die Augen schwarz, der Blick milde. Er hatte große, stark ausgebildete Augenbrauen, eine wohlgeformte, etwas gebogene Nase. Mund, Lippen, ja der ganze Körper waren von schönem Ebenmaß. Sein Äußeres war bescheiden, beruhigend, einnehmend. Über sein ganzes Wesen war der Schimmer himmlischer Hoheit ausgegossen.

Johannes vom Kreuz ist eine Persönlichkeit eigener Prägung. Ihm fehlt zwar die geistige Weite, die organisatorische Überlegenheit, der große Zug zur Führung, die eine hl. Theresia einzigartig auszeichnen. Auch jene innere Anpassungsfähigkeit, die in allen Lagen und allen Menschen gegenüber instinktiv sofort den richtigen Standort findet, war ihm versagt. Theresia war auch hierin unübertrefflich. Er war aber ein selten abgeschlossener und vollendeter Charakter, der nur ein großes Ziel kannte und mit der ganzen Glut der Seele, mit einer nie auslassenden Beharrlichkeit anstrebte. Diese geradezu leidenschaftliche Zielergriffenheit gab ihm eine Folgerichtigkeit in der Wahl und Anwendung der Mittel, die keine Abstriche, keine Zugeständnisse, keine Aufschübe, keinerlei Kompromisse duldete. Als er in der Sehnsucht nach einem strengeren klösterlichen Leben zu den Kartäusern übertreten wollte, die hl. Theresia ihn aber für die Reform des Karmelitenordens zu gewinnen suchte, sagte er nur unter der ausdrücklichen Bedingung zu: „Wenn es bald geschieht.“ Das ist bezeichnend.

Dieselbe Zielergriffenheit schuf in ihm eine Tiefe und Innigkeit der Empfindung, die auch bei einem Mystiker nicht gewöhnlich sind. Die Übernatur war bei ihm zur zweiten Natur geworden. Rücksichtslos läuterte er seine Natur von allem, was sie hätte hindern können, sich in die Übernatur umzuwandeln. Die Bücher der Heiligen Schrift hatte er so in sich aufgenommen, daß er aus ihnen jeden Augenblick wie aus Eigenstem schöpfen konnte. So begnadet er auch schon von Jugend auf war, so bewahrheitete sich an ihm in typischer Weise der Satz, daß die Übernatur überall die Natur zur Voraussetzung hat. Im Mittelpunkt jedes Menschenlebens steht die Berufsfrage. Nur mühsam und unter vielen Fehl- und Rückschlägen konnte Johannes erst nach und nach zu seinem eigentlichen, gottgegebenen Beruf durchfinden. Nicht einmal damals, als er für den Handwerkerberuf bestimmt zu sein schien, lag der Weg klar vor ihm: Zuerst Zimmermann, dann Schneider, schließlich Maler oder Bildhauer. Es war nicht sein Weg. Aber auch jetzt öffnete ihm der geistliche Beruf noch nicht seine Tore. Er mußte zuerst noch den Umweg

über den Krankenwärter machen. Als sie endlich sich ihm aufboten, stand er vor einer neuen Entscheidung: Der Weltpriesterberuf war ihm nicht eindeutig genug geistlich. Eine Anregung von oben bestimmte ihn zum Ordensberuf. Das Wesentliche des Ordenslebens aber lag für ihn mehr in der Beschaulichkeit als in der Tätigkeit. So wählte er nicht — wie es ihm die Ausbildung durch die Väter der Gesellschaft Jesu nahegelegt hätte — den Jesuitenorden, sondern den Karmelitenorden. Trotz der ursprünglichen reinen Beschaulichkeit des letzteren war im Lauf der Zeit so manches Weltliche in ihn eingedrungen. Halbheit und Kompromisse aber waren seinem innersten Wesen zuwider. Das Ordensideal sah er damals im strengsten aller Orden, im Kartäuserorden, verwirklicht. In ihn wollte er übertreten. Doch Theresias Reform bot ihm vollwertigen Ersatz.

Bei aller Weltabgewandtheit verbindet Johannes als echter Spanier³⁶⁾ mit einem höchsten Idealismus einen bodenfesten Realismus. Wie ist er vorsichtig, ja mißtrauisch allem Außerordentlichen gegenüber, welchen Ursprunges es auch immer sein mag. Wird einem selbst auf übernatürliche Weise etwas mitgeteilt — das sind seine Worte —, so soll man es nicht deshalb für wahr halten, weil es geoffenbart wurde, sondern deshalb, weil es mit dem Evangelium und mit der gesunden Vernunft übereinstimmt. Erinnern wir uns an sein Verhalten der stigmatisierten Nonne in Lissabon gegenüber.

Natur und Übernatur klangen bei Johannes vom Kreuz in ganz seltene Harmonie über. Johannes vom Kreuz war echter, empfindungstiefer, feinführender Dichter. Ein Ehrenplatz ist ihm in der spanischen Literatur gesichert. Er ist nicht bloß ein von Natur begabter, sondern ein wahrhaft gottbegnadeter Schriftsteller, dessen Feder Gottes heiliger Geist selber führte.

Hinter dem geschichtlich erfassbaren Leben des Heiligen verbarg sich ein mystisches Leben von solchen Ausmaßen, daß ihm nur eine hl. Theresia an die Seite⁴⁾ gestellt werden kann, bzw. ihn übertrifft. Unermeßlich senkten sich die Wurzeln seines Innenlebens aus der Zeit in die Ewigkeit, aus der menschlichen Seele in die Tiefen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit. Nicht mehr er war es, der lebte, sondern Christus und mit Ihm der Vater und der Heilige Geist lebten in ihm. Seine Schriften, in denen dieses wunderbare Leben einen Niederschlag fand, lassen ahnen, daß Mystik tatsächlich eine Vorwegnahme (*anticipatio*), ein Vorgeschmack (*praegustatio*), eine Vorprobe (*praelibatio*) des ewigen Lebens ist. Wie alle Mystiker ohne Ausnahme, empfand auch Johannes vom

Kreuz das Unmögliche, das innere mystische Geschehen in die Enge sprachlichen Ausdruckes zu bannen. Und doch schrieb er seine Werke so, daß sie zu einer klassischen Offenbarung dessen wurden, was Mystik ist. Er faßte das mystische Leben von der seelischen Seite her:

Zweiter Abschnitt.

Die Werke des hl. Johannes vom Kreuz.

Die kritische Ausgabe der Werke des hl. Johannes vom Kreuz, die P. Gerardo de San Juan de la Cruz besorgte und 1912 in Toledo erscheinen ließ,³⁷⁾ zählt an noch vorhandenen Schriften des Heiligen folgende auf: 1. *Subida del Monte Carmelo* (Aufstieg zum Berge Karmel). 2. *Noche oscura del alma* (Die dunkle Nacht der Seele). 3. *Cantico spiritual* (Der geistliche Gesang). 4. *Llama de amor viva* (Die lebendige Liebesflamme). 5. *El tratado de los espinas de espiritu* (Abhandlung über die Geistesdornen). 6. *Tratado breve del conocimiento obscuro de Dios* (Kurze Abhandlung über die dunkle Gotteserkenntnis). 7. *Otros escritos menores* (Andere kleinere Schriften); *Instruccion y cautelas para ser verdadero religioso* (Unterweisung und Verhaltensmaßregeln, um wahre Ordensperson zu sein); *Avisos a un religioso* (Anweisungen für einen Ordensmann); *Avisos y sentencias espirituales* (Anweisungen und Sinnsprüche); *Cartas* (Briefe); *Dictamen sobre el espiritu de una religiosa* (Gutachten über den Geist einer Ordensfrau); *Adiciones a la primera instruccion* (Nachträge zur ersten Unterweisung); *Oracion a la Santisima Virgen* (Gebet zur Allerseligsten Jungfrau); *Relacion de la fundacion del Convento de las Carmelitas Descalzas de Malaga* (Bericht über die Gründung des Klosters der unbeschuhten Karmelitinnen in Malaga).³⁸⁾

Wir können uns hier mit dem Schrifttum des hl. Johannes vom Kreuz nicht als solchem befassen. Es interessiert uns nur als Quelle für eine Psychologie der Mystik. Aus den aufgeführten Werken kommen nur der „Aufstieg“, die „Dunkle Nacht“, der „Geistliche Gesang“ und die „Liebesflamme“ in Betracht.

Seit Baruzi³⁹⁾ mit einem staunenswerten Wissen und einer Gelehrsamkeit, die der Gründlichkeit nicht entbehrt, die Frage um das Schrifttum des Heiligen aufrollte, wird man über Johannes vom Kreuz nicht mehr

schreiben können, ohne zu seinen Ausführungen Stellung zu nehmen. Um uns nicht ins Weite zu verlieren, seien zwei Vorbemerkungen gestattet: Baruzi versteht es, allüberall auf dem Wege seiner Forschung „*problèmes complexes*“ zu sehen. Mehr noch phantasiereich als geistreich, möchte er alles und jedes in Frage stellen. Um aber durchgängig sachlich bleiben zu können, dazu mangelt ihm dogmatisches Wissen und eine vertiefte, systematische Kenntnis der Mystik. Er ist einseitig Historiker, und zwar Literaturhistoriker.

Einheit der Auffassung besteht in zwei Punkten: 1. „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ auf der einen Seite und „Geistlicher Gesang“ und „Liebesflamme“ auf der anderen Seite gehören nach Art und Inhalt zusammen. 2. „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ sind unvollendet geblieben, „Geistlicher Gesang“ und „Liebesflamme“ liegen in zwei Fassungen, in einer kürzeren und einer längeren, vor.

Das Gleichartige des „Aufstieges“ und der „Dunklen Nacht“ ist dadurch bestimmt, daß beide Werke an seine Mitbrüder im Orden gerichtet sind, die ihre normalen Studien in der scholastischen Philosophie und Theologie gemacht haben. Sie setzen die Kenntnis der aristotelischen Philosophie im allgemeinen und der Psychologie im besonderen und thomistische Theologie voraus. Beide Werke haben darum die gleiche methodische Anlage und können nur von solchen verstanden werden, die in der scholastischen Philosophie und Theologie ausgebildet sind. Hier stellt Johannes vom Kreuz das mystische Geschehen nicht in seinem zeitlich-geschichtlichen Ablauf, sondern nach psychologischen Einteilungen dar, mit denen die Leser von der aristotelischen Psychologie her vertraut sind.

Der „Aufstieg“ behandelt in drei Büchern die Tätigkeit, welche die Seele aufwenden muß, um sich auf die Beschauung vorzubereiten. Die Seele muß einwirken auf die Sinne (1. Buch), auf den Verstand (2. Buch), auf das Gedächtnis und den Willen (3. Buch), und zwar zunächst auf das Gedächtnis (1. Teil) und dann auf den Willen (2. Teil). Das erste Buch entspräche etwa dem Reinigungswege (*via purgativa*). Indem die Seele auf die Hilfe der Sinne verzichtet, bereitet sie die Vergeistigung der Gefühle und der Gemütsbewegungen vor. Das zweite Buch könnte mit dem Erleuchtungsweg (*via illuminativa*) in Verbindung gebracht werden, insofern die unvollendete Erkenntnisweise des Glaubens den Verstand erleuchtet. Das dritte Buch träte sich mit dem Einigungsweg (*via unitiva*), weil gerade die beiden Seelenfähigkeiten des Gedächtnisses und

des Willens es sind, die aneignen und Besitz ergreifen. Freilich streng durchführbar ist die Parallele nicht. Denn die psychologische Einteilung des „Aufstieges“ deckt sich nicht mit dem zeitlich-geschichtlichen Ablauf der Beschauung. So behandelt Johannes vom Kreuz das Gebet der Ruhe als Anfangsstadium der Beschauung, sowohl im ersten Buch als auch im ersten Teil des zweiten Buches, wo er von der Reinigung des sinnlichen Gedächtnisses spricht. So kommt es, wie schon Poulain bemerkte,⁴⁰ daß dieselben Ausdrücke nicht überall denselben Sinn haben. So hat der Ausdruck „Weg der Anfänger“ drei verschiedene Bedeutungen. Zunächst bedeutet er die Abkehr von der Sünde und das Beginnen mit dem betrachtenden Gebet, dann das Stadium des betrachtenden Gebetes überhaupt und schließlich den Anfang der Beschauung, das Gebet der Ruhe. Man könnte auch sagen, der „Aufstieg“ behandelt im ersten Buch das Stadium der Anfänger oder den Reinigungsweg, im zweiten Buch den Erleuchtungsweg oder den Glauben, im ersten Teil des dritten Buches den Einigungsweg auf Erden oder die Hoffnung, im zweiten Teil des dritten Buches die Vereinigung in der seligen Anschauung (*visio beata*) oder die Liebe. Zum Wesen des Glaubens gehört, daß man das nicht sieht, was man glaubt, und doch darum weiß. Der Glaube muß auf eine unmittelbare Kenntnisnahme seines Inhaltes verzichten. Der erste Teil des dritten Buches verlangt außer dem Glauben auch die Anmutung, aber nicht den Besitz. Denn der Hoffnung ist es wesentlich, das nicht zu besitzen, was man hofft. Der zweite Teil des dritten Buches hat nicht bloß die Anmutung, sondern auch den Besitz im Auge. Denn Liebe will das besitzen, was sie liebt. Der „Aufstieg“ befaßt sich mit dem, was des Menschen eigene Tätigkeit zur Beschauung beitragen kann. Es ist *Ascese* und *Betrachtung*. Sie wollen die Hindernisse beseitigen, die der Beschauung entgegenstehen. Johannes nennt es die „tätige Nacht“ oder die tätige (aktive) Reinigung.

Die „Dunkle Nacht“ dagegen beschäftigt sich mit dem Anteil Gottes in der Beschauung, dem gegenüber die Seele sich nur empfangend (*passiv*) verhalten kann. Sie stellt die „erleidende Nacht“ oder die passive Reinigung dar. Beide Werke behandeln denselben Gegenstand, nämlich die Beschauung, der „Aufstieg“ ihre aktive und die „Dunkle Nacht“ ihre passive Seite. Diese methodische Art berücksichtigt nicht die zeitlich-geschichtliche, sondern die abstrakt-wissenschaftliche Struktur. Im ersten Buch des „Aufstieges“ wird die aktive Nacht der Sinne, im zweiten Buch die aktive Nacht des Geistes erörtert. Der passiven Nacht der Sinne und

des Geistes ist die „Dunkle Nacht“ gewidmet, das erste Buch der Nacht der Sinne, das zweite Buch der Nacht des Geistes. Also auch hier wieder eine Einteilung der Psychologie.

Ähnlich wie „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ zusammengehören, so gleichen sich auch „Geistlicher Gesang“ und „Liebesflamme“. Beiden letzteren ist gemeinsam, daß sie für Klosterfrauen und nicht etwa für Mönche geschrieben sind. Die Mitbrüder des Heiligen, an die zunächst „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ gerichtet waren, besaßen philosophisch-theologische Schulung. Den Ordensfrauen fehlte im allgemeinen diese Bildung. Darauf nahm Johannes vom Kreuz im „Geistlichen Gesang“ und in der „Liebesflamme“ Rücksicht. Darum ist die Methode in diesen beiden Werken eine andere. Sie legen das mystische Leben in ihrem zeitlich-geschichtlichen Ablauf dar. Wir sehen zunächst von der Tatsache der kürzeren und längeren Fassung des „Geistlichen Gesanges“ ab. Der Heilige verfaßte diese Schrift 1584 auf Bitten der Priorin von Granada, Mutter Anna von Jesus, die zuerst Begleiterin der hl. Theresia, später Begründerin des Karmels in Frankreich war und 1621 in Brüssel starb und von Leo XIII. für „ehrwürdig“ erklärt wurde.

In dem Widmungsvorwort versichert Johannes: „Ich werde mich kurz fassen. Allerdings werde ich es nicht unterlassen, da und dort, wo es der Stoff erheischt, ausführlich zu werden, dort, wo sich Gelegenheit bietet, einige Punkte und Wirkungen des Gebetes zu behandeln und zu erklären. Da ich im Gesang auf viele Punkte komme, darf ich nicht verfehlen, einige zu behandeln. Die gewöhnlichen Dinge übergehe ich. In Kürze aber werde ich die mehr außergewöhnlichen Dinge behandeln, die solche angehen, die mit Gottes Gnade die Anfangsstufe schon hinter sich haben, und das aus zwei Gründen: der eine ist, weil für Anfänger vieles geschrieben worden ist, der andere ist, weil ich darin auf Ihre Anregung mit Euer Ehrwürden spreche, der unser Herr die Gnade erwies, sie von diesem Anfangsstadium zu lösen und mehr nach innen an die Brust seiner göttlichen Liebe zu ziehen. Wenn auch einiges aus der scholastischen Theologie über den inneren Verkehr der Seele mit Gott vorkommt, so hoffe ich doch, daß es nicht vergeblich ist, auf diese Weise einiges zur reinen Geistseele gesprochen zu haben. Auch wenn Euer Ehrwürden die Ausbildung in der scholastischen Theologie, die einem das Verständnis der göttlichen Wahrheiten vermittelt, fehlt, so fehlt Ihnen doch nicht die Übung in der Mystik, die Wissen durch Liebe vermittelt, und zwar nicht bloß ein Wissen, sondern zugleich auch ein Verkosten.“ Nichts ist bezeichnender

für die Art, in der der „Geistliche Gesang“ geschrieben ist und verstanden sein will. Im selben Geist ist auch die „Liebesflamme“ gehalten.

Die „Lebendige Liebesflamme“ ist der Frau Anna de Peñalosa, der Förderin des Karmelitinnenklosters in Granada und Gründerin des Karmelitenklosters in Segovia, gewidmet. Während aber der „Geistliche Gesang“ das gesamte mystische Leben in allen seinen Stadien darstellt, befaßt sich die „Liebesflamme“ ausschließlich mit der letzten und höchsten Stufe mystischer Entwicklung, mit der Geistlichen Vermählung. Es geschieht mit einer Innigkeit und Tiefe und zugleich mit einer Höhe des Gedankenfluges, die auch den „Geistlichen Gesang“ hinter sich lassen. Diese Tatsache spricht mit innerer Gewißheit dafür, daß die „Liebesflamme“ Abschluß und Krönung des Schrifttums des Heiligen bedeutet und darum, wie wir später dartun werden, erst nach dem „Geistlichen Gesang“ geschrieben sein kann. Die erste der vier Strophen besingt und erklärt, wie die Seele, durch die passive Nacht der Sinne und des Geistes gereinigt, zur innigsten Gottvereinigung gelangt, wo der Hl. Geist die Hauptwirkursache und der Mensch nur noch die Mittelwirkursache der menschlichen Handlungen ist: „Was Du nicht willst, will auch ich nicht; ich kann es auch nicht wollen, noch kommt mir der letztere Gedanke, darum zu bitten. Nun aber sind meine Bitten viel vermögender und wertvoller vor Deinen Augen. Denn sie gehen von Dir aus und Du regst dazu an.“ (1. Strophe, Ende). Nur ein hauchdünner Schleier trennt noch die Seele von der seligen Anschauung (*visio beata*). Die zweite Strophe führt diesen Gedanken weiter aus, indem sie erklärt, wie Gott Hauptwirkursache der menschlichen Tätigkeit ist. Die Worte des Heiligen selber sollen es uns sagen: „Und endlich sind alle Regungen und Tätigkeiten und Neigungen, welche die Seele früher aus dem Ursprung und der Kraft des eigenen natürlichen Lebens hatte, in dieser Vereinigung in göttliche Bewegungen umgewandelt, ihrer Tätigkeit abgestorben, nur in Gott lebend. Denn die Seele ist als wahre Tochter Gottes in allem von Gottes Geist bewegt, wie der hl. Paulus lehrt, wenn er sagt: daß die, die von Gott angetrieben werden, Kinder Gottes sind. (Röm. 8, 14). Nach dem Gesagten ist auf diese Weise der Verstand der Seele Verstand Gottes und ihr Wille Gottes Wille und ihr Gedächtnis Gottes ewiges Gedächtnis und ihre Wonne Gottes Wonne. Und das Wesen der Seele, obwohl nicht Gottes Wesen, weil es sich in dieses nicht wandeln kann, sondern hienieden mit ihm verbunden und in dasselbe versenkt bleibt, ist Gott durch Teilnahme an Gott. Das ist der Fall in diesem Vollendungszustand des gött-

lichen Lebens, wenn auch nicht so vollkommen wie im anderen Leben...“ (2. Strophe, gegen Ende). Diese Umwandlung der Seele führt zu einer Hingabe an Gott, die in ihrer Innigkeit und Ganzheit an die eheliche Hingabe erinnert. Darum heißt dieser Zustand „Geistliche Vermählung“. Der Heilige führt es in der dritten Strophe aus: „Da die Seele durch diese wesenhafte Umgestaltung ein Schattenbild Gottes geworden ist, so tut sie in Gott, was Er selber in ihr durch sie tut, in der Weise, wie Er es tut. Denn der Wille beider ist einer. Und so ist die Tätigkeit Gottes und die der Seele eins. Und wie sich Gott aus freiem und gnadenvollem Willen ihr schenkt, so gibt sie mit einem Willen, der um so freier ist, je mehr er mit Gott vereinigt ist, Gott in Gott Gott selber. Und das ist eine wirkliche und gänzliche Hingabe der Seele an Gott. Denn die Seele sieht, daß Gott wirklich ihrer ist, daß sie ihn erblich mit Eigentumsrecht besitzt... So läßt sich Gott bezahlen mit jener Hingabe der Seele (mit weniger ließe er sich nicht bezahlen) und Gott nimmt es mit Wohlgefallen an, als gäbe es die Seele aus Eigenem, und in dieser Hingabe an Gott liebt die Seele wie von neuem. Und Er hinwiederum gibt sich der Seele von neuem und aus freiem hin und darin liebt er sie. So besteht zwischen Gott und der Seele tatsächlich eine gegenseitige Liebe und Gleichförmigkeit in Vereinigung und ehelicher Hingabe...“ (3. Strophe, gegen Ende). Die letzte Strophe vergleicht den Zustand mit dem Erwachen Gottes in der Seele. Er spricht sich darüber also aus: „Dieses Erwachen Gottes ist eine Bewegung, die der Sohn Gottes im Wesen der Seele hervorrufft, und zwar von solcher Erhabenheit, Machtfülle und Herrlichkeit und innigster Wonne, daß es der Seele vorkommt, als wären Balsamdüfte und wohlduftende Spezereien und alle Blumen der Welt miteinander vermischt und in Bewegung... Und das ist die große Wonne dieses Erwachens: Die Geschöpfe durch Gott zu erkennen und nicht durch die Geschöpfe Gott zu erkennen, d. h. die Wirkungen durch die Ursache und nicht die Ursache durch die Wirkungen. Letzteres ist eine Erkenntnis *a posteriori*, ersteres eine wesenhafte Erkenntnis... Gott bleibt immer so, wie ihn die Seele sieht. Er bewegt und leitet alles und gibt den Geschöpfen Sein, Kraft, Anmut und Gaben und trägt sie in sich durch seine Macht (*per potentiam*), seine Gegenwart (*per praesentiam*) und sein Wesen (*per essentiam*). Mit einem Blick schaut die Seele das, was Gott in sich ist, und das, was Er in seinen Geschöpfen ist.“ (4. Strophe, gegen Ende.)

„Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ gehören innerlich zusammen und bilden eine Einheit. Beide Schriften aber sind unvollendet geblieben.

Richtig ist zwar, daß die „Dunkle Nacht“ als Vollendung des „Aufstieges“ angesehen werden muß. Trotzdem aber führt der „Aufstieg“ nicht das Programm durch, das Johannes ihm im Vorwort stellte. Darnach müßte der „Aufstieg“ in zwei Teilen die aktive Nacht der Sinne und des Geistes und in einem dritten und vierten Teil die passive Nacht der Sinne und des Geistes behandeln. Der dritte und vierte Teil fehlen im „Aufstieg“, machen aber den Inhalt der „Dunklen Nacht“ aus. Und trotzdem bleibt der dritte Teil des „Aufstieges“ unvollendet. Denn in ihm wollte Johannes vom Kreuz auf die Bedeutung der vier seelischen Leidenschaften, nämlich der Freude, des Schmerzes, der Hoffnung und der Furcht, eingehen. Er bespricht aber nur die Freude, und diese nicht ganz vollständig. In der Inhaltsangabe der „Dunklen Nacht“ kündigt er an, daß er durch die beiden ersten Strophen die Wirkungen der passiven Nacht der Sinne und des Geistes erkläre, in den sechs weiteren Strophen aber auf die Wirkungen der geistigen Erleuchtung und Liebesvereinigung eingehe. Doch auch, in ihrer Unvollendung bilden „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ ein Ganzes, aus dem man das Wesentliche einer Lehre der Mystik herleiten kann. Wenn beide auch ihrer Anlage nach nur die mystische Entwicklung bis einschließlich der zweiten Stufe, des Gebetes der Vereinigung, umfassen, so gibt doch der „Aufstieg“ durch seine Darlegung mystischer Erkenntnisse wertvolle und wesentliche Aufschlüsse auch über die anderen Stufen mystischen Lebens.

Die Frage, warum der Verfasser die beiden als grundlegend gedachten Werke unvollendet ließ, wird wohl immer unbeantwortet bleiben müssen. Doch können wir drei Wahrscheinlichkeitsgründe geltend machen, von denen der eine allerdings rein mutmaßlich ist, die beiden anderen aber hohe Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Wie überall, so setzte auch bei unserem Heiligen die Übernatur die Natur voraus. Er hatte offenbar die eigentümliche Naturanlage, die ihn schon im frühen Alter verschiedene Pläne fassen, sie anfänglich auch verwirklichen, aber nie vollenden ließ. Im entscheidenden Augenblick versagte jedesmal das Können. Zudem floß in ihm eine künstlerische Ader. Dem künstlerischen Geist aber ist es eigen, große Entwürfe zu machen, sie aber oft genug nur teilweise zu verwirklichen, jedenfalls selten ganz zur Ausführung zu bringen. Ob dieser Grund dabei nicht im Spiel war? Über eine Mutmaßung freilich geht er nicht hinaus. Ein anderer, sehr wahrscheinlicher Grund war der, daß ihm die Zeit zur Ausführung des im „Aufstieg“ vorgelegten Planes fehlte. Ein wissenschaftliches Werk, wie es „Aufstieg“ und „Dunkle

Nacht“ sind, kann nicht in einem Zug niedergeschrieben werden. Seine Ausarbeitung aber verträgt auch nicht häufige Unterbrechung und Wiederaufnahme. In Ruhe konnte er die beiden Werke in Calvario beginnen. Als er sie fortsetzen und vollenden sollte, war er als Klosteroberer, Kollegsvorsteher, Nonnenbeichtvater usw. schon viel zu sehr in Anspruch genommen. Werke dagegen, wie „Geistlicher Gesang“ und „Liebesflamme“, die nach Art geistlicher Konferenzen einem exegetischen Schema folgen, können leicht und verhältnismäßig rasch, ja wie die „Liebesflamme“ in einem Zug niedergeschrieben werden. Und wenn die Arbeit vielleicht auch dann und wann einmal unterbrochen werden muß, der Faden ist schnell wieder aufgenommen und fortgeführt, ohne befürchten zu müssen, daß die einheitliche Linie verlorengeht. Beweis dafür ist der „Geistliche Gesang“. Ein dritter, sehr wahrscheinlicher Grund ist der, daß Johannes von einer Vollendung des „Aufstieges“ und der „Dunklen Nacht“ um so eher absehen konnte, als er im „Geistlichen Gesang“ und in der „Liebesflamme“ Gedanken zur Darstellung bringt, die jenen beiden anderen Werken zur Vollendung noch fehlen.

Wie weit Baruzi mit seiner Vorliebe, überall Probleme zu finden, selbst dort, wo für einen sachlichen Beurteiler keine sein können, sich versteigen kann, dafür ist seine Annahme bezeichnend, daß „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“, so wie sie vorliegen, nach ihm eine Fassung B darstellen, die gegenüber einer verlorengegangenen Fassung A eine Umformung bedeuten. Sie würden also nicht mehr die ursprünglichen Gedanken des Heiligen wiedergeben. Einen auch nur einigermaßen überzeugenden Beweis dafür weiß er nicht beizubringen.⁴¹⁾ Es kann kein Zweifel sein, daß „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ von Anfang an nur in einer Fassung vorhanden waren und darum die unverfälschte Lehre des Heiligen enthalten. Sie sind eine zuverlässige Quelle für eine Psychologie der Mystik.

Viel schwieriger ist es, den anderen Punkt restlos aufzuklären. Tatsache ist, daß sowohl der „Geistliche Gesang“ als auch die „Liebesflamme“ in zwei Fassungen gegeben sind. Es gilt, diese Tatsache verständlich zu machen. Ließen wir uns von der phantasievollen Annahme Baruzis leiten,⁴²⁾ so hätten wir es weder in der Fassung A noch in der Fassung B mit dem ursprünglichen Gedankengut des hl. Johannes vom Kreuz zu tun. Er schreibt: „Das Werk des Johannes vom Kreuz, das wir bisher in seinem hauptsächlichsten Niederschlag — Aufstieg zum Berg Karmel, Dunkle Nacht, Geistlicher Gesang und Lebendige Liebesflamme — untersucht

haben, hat eine Veränderung in zwei Stufen erfahren: zunächst in seiner handschriftlichen Überlieferung mehr oder weniger verdorben, wurde es durch die Ausgaben entstellt.“ Das wäre an sich noch nicht von so großem Belang. Den Stein des Anstoßes für Baruzi bildet die doppelte Fassung des „Geistlichen Gesanges“ und der „Liebesflamme“. Weniger steht die „Liebesflamme“ in Frage. Denn hier weichen beide Fassungen in ihren Grundgedanken nicht erheblich voneinander ab. Anders ist es beim „Geistlichen Gesang“. Die Fassung B unterscheidet sich von der Fassung A nicht bloß durch ihren größeren Umfang, sondern vor allem durch seine veränderte Anlage. Baruzi glaubt sich zur Behauptung berechtigt: „Entweder hat Johannes selber, durch die Verfolgungen gebrochen und in seinem Wagemut geschwächt, einen verwässerten Text an die Stelle seines eigentlichen Werkes gesetzt, oder aber — was alle geschichtlichen und kritischen Gegebenheiten uns anzunehmen verpflichten — die zweite Fassung des ‚Geistlichen Gesanges‘ ist ein apokryphes Werk.“ Stärker als geschichtliche Gründe wiegen bei Baruzi die kritischen. Er stützt sich ausschließlich auf innere Kritik. Freilich, seine Behauptung gewinnt an Gewicht durch die meisterhaft durchgeführten textkritischen Untersuchungen Dom Chevalliers, OSB.⁴³⁾

Chevallier legt sich zwei Fragen vor: 1. Hat Johannes vom Kreuz den „Geistlichen Gesang“ zweimal verfaßt? 2. Wie kann man zum besten Text gelangen? Ob es sich, so führt er ungefähr aus, um eine Vielheit von Texten handelt, darüber entscheidet die Art der neu eingeführten Gedanken. Fehlt die Urschrift, so bietet die Übereinstimmung der älteren, unabhängig voneinander gemachten Abschriften den besten Text. Wenn eine zweite Fassung, die ebenfalls aus derselben Feder stammen soll wie die erste, neue Gedanken bringt, so müssen sie denen der ersten Fassung gleichwertig sein. Ein großer Spielraum bleibt dem Verfasser des „Geistlichen Gesanges“ nicht. Denn im Vorwort teilte er sich keine andere Aufgabe zu, als daß er das Wirken Gottes in der Seele wiedergibt. Dieses Wirken Gottes müsse eindeutig sein. Es kann sich ihm das eine Mal nicht so und ein anderes Mal anders geben. Johannes vom Kreuz gestehe, daß die Strophen des Gedichtes dem Feuer der göttlichen Liebe entsprängen, verschiedene Punkte und Wirkungen des inneren Gebetes berührten, und zwar in sinnbildlicher Sprache nach Art der Hl. Schrift. Die Strophen aber seien so inhaltsreich, daß eine Erklärung sie nicht erschöpfen könnte. Johannes vom Kreuz bemerke, daß er die Erklärung im Gehorsam geschrieben hätte, um die Priorin Anna von Jesus und Ihres-

gleichen im geistlichen Leben zu fördern. Die Erklärung hielt sich darum ganz allgemein, ohne auf Sonderfälle mystischen Lebens einzugehen. Im übrigen stütze sich seine Lehre auf die Hl. Schrift und auf eigene und fremde Erfahrung. Zum Schluß aber versichere er, daß er überhaupt keine bestimmte Erklärung aufdrängen wolle. Er lasse den Weg für andere Erklärungen offen. Seine Berechtigung habe es vielleicht darin, daß die Strophen des „Geistlichen Gesanges“ sein persönliches Erleben in der Haft von Toledo wiedergeben, während die Erklärung das Persönliche ganz übergehe und nur das hervorhebe, was auf die Allgemeinheit der Fälle zutrefte.

Chevallier ist der Auffassung, daß die beiden Fassungen des „Geistlichen Gesanges“ sich widersprechende Leitgedanken entwickeln. A beginnt damit, daß es die Liebeswunden besingt, die in der Seele die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht wecken (Strophe 1—2). Die Seele kennt überhaupt nichts anderes mehr (Strophe 3—4). Sie duldet die Leiden und Niedergeschlagenheit der ungeduldigen Liebe (Strophe 5—11). Das ist die *erste Belohnung* für das geduldete Leiden. Für das brennende Verlangen folgt als *zweite Belohnung* die „Geistliche Verlobung“ (Strophe 12), die in heroischen Tugenden sich auswirkt (Strophe 15—23). So steigt die Seele zu einer noch innigeren Gottvereinigung auf: zur „Geistlichen Vermählung“ (Strophe 24—26). Das ist die *dritte Belohnung*. Nachdem die Seele diesen Höhepunkt der Umwandlung in Gott erstiegen (Strophe 27—28), befindet sie sich in der gewünschten (Strophe 29—30), gewollten (Strophe 31—32) und geschenkten (Strophe 33—34) absoluten Ruhe und ist nun im Knotenpunkt der göttlichen Liebe (Strophe 35—39). Es ist das Thema der dreifachen Belohnung, was hier nach Chevallier abgehandelt wird. Demgegenüber halte die Fassung B die dritte Belohnung in ihrer vollen Entfaltung auf Erden nicht für möglich. Sie sei der seligen Anschauung im Himmel vorbehalten. Der Kerngedanke der ursprünglichen Fassung sei: Dem ungeduldigen Verlangen nach dem Himmel, das die Vollkommenen quält, wird hienieden schon, so folgert Chevallier, eine glänzende, uns beruhigende Erfüllung. Die neuere Fassung ändere den Grundgedanken dahin ab: auf den drei Stufen der Anfänger (*via purgativa*), der Fortgeschrittenen (*via illuminativa*) und der Vollendeten (*via unitiva*) schwingt sich die Seele von der Gottvergessenheit zu dem einzigen Verlangen nach dem Himmel empor. Diese Änderung des Grundgedankens bedeute eine Änderung der ganzen Erklärung ins Gegensätzliche. Wir können diese

Meinung, wie sich im folgenden noch zeigen wird, nicht schlechthin teilen. Tatsächlich übernimmt die Fassung B das durch eine lange Überlieferung seit dem Pseudo-Dionysius geheiligte dreiteilige Schema des Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweges als Rahmen, in den sie die Entwicklung des mystischen Lebens von seinen Anfängen bis zu seiner Vollendung einbaut. Aus freiem fügt sie dem dreiteiligen Schema noch den Vollendungsweg der *visio beata* hinzu. Die längere Fassung (B) umfaßt nicht neununddreißig, sondern vierzig Strophen. Die elfte Strophe ist neu eingeschaltet. Die ersten zwölf Strophen sind dem Reinigungsweg, die weiteren bis zur einundzwanzigsten einschließlich dem Erleuchtungsweg, die Strophen zweiundzwanzig bis fünfunddreißig dem Einigungsweg gewidmet. Chevallier faßt seine Ausführungen dahin zusammen: „Wenn es schwer ist, das Bemühen zu rechtfertigen, das in der Fassung B den Anfängern, den Fortgeschrittenen und den Seligen zwei Drittel des „alten Gesanges“ vorbehält, der doch zur Gänze den gleichsam Vollendeten gewidmet ist, so springt der Unterschied in die Augen, der die alte Fassung von der neuen trennt. Somit ist die Fassung B für apokryph zu halten.“⁴⁴⁾

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Untersuchungen Chevalliers nachzuprüfen. Wir interessieren uns nur für die Frage, ob und inwieweit wir in den Schriften des hl. Johannes vom Kreuz zuverlässige Quellen für eine Psychologie der Mystik haben. Zuverlässig aber sind sie nur, wenn sie in der Fassung, in der sie uns vorliegen, im wesentlichen das Werk des Heiligen selber sind. Gerade die umfangreichere Fassung B des „Geistlichen Gesanges“ wird in allen neueren Gesamtausgaben der Werke des hl. Johannes vom Kreuz als der eigentliche Text aufgenommen.

Es ist jedenfalls ein großer Unterschied, ob ich mich in der Textfrage auf den literarkritischen Standpunkt oder auf den der mystischen Lehre stelle. Ich bin der Meinung, daß der Literarkritik etwas fehlt, wenn sie den eigentlich mystischen Gehalt in seiner Eigengesetzlichkeit nicht berücksichtigt. So gründlich die Untersuchung Chevalliers vorgeht, so vermißt man in ihr doch die Frage nach dem Wesentlichen der mystischen Lehre des Heiligen. Es ist aber kein Zweifel, daß unter dem Gesichtspunkt der mystischen Lehre des hl. Johannes vom Kreuz keine wesentlichen Unterschiede zwischen den beiden Fassungen bestehen. Ja, man kann sagen, daß die Umrisse der Lehre des Heiligen in der Fassung B schärfer hervortreten als in der Fassung A. Dabei bleibt wahr, daß die Fassung A farbenfrischer, unmittelbarer, persönlicher ist als die Fassung B. Es ist aber allgemeine Tatsache, daß überall dort, wo aus dem konkret Gegebenen

das Allgemeine, das Wesenhafte herausgehoben wird, das Unmittelbare, Anschauliche, Lebendige mehr oder weniger verlorengeht. Wohl zu beachten ist, daß der Inhalt des „Geistlichen Gesanges“, ehe er niedergeschrieben wurde, Gegenstand geistlicher Gespräche und Unterweisungen bei den Klosterfrauen war, deren Beichtvater und geistlicher Führer Johannes vom Kreuz war. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß bei diesen Konferenzen von den Zuhörerinnen Aufzeichnungen und Nachschriften gemacht wurden. Der Inhalt der Ansprachen war sozusagen schon geistiger Besitz der Nonnen, als die Niederschrift des Heiligen in ihre Hände kam.

Zu der Gefahr, die den Schriften des hl. Mystikers von der Inquisition drohte, kam die Verfolgung aus dem eigenen Orden. Wie ernst die Gefahr war, beweist die geschichtliche Tatsache, daß die leibliche Schwester der Isabella von der Menschwerdung, die einst auf Geheiß der Priorin Anna von Jesus 1582 eine Abschrift des „Geistlichen Gesanges“ gemacht hatte, aus Anlaß der gegen den Heiligen gerichteten gehässigen Visitation des Diego Evangelista im Sommer 1591 einen ganzen Sack mit Briefen, Heften und Aufzeichnungen des Heiligen verbrannte, um sie vor mißbräuchlicher Verwendung zu bewahren.

Für ein rein theologisch eingestelltes Auge und Ohr, wie es bei der Inquisition der Fall war, konnte und mußte manches an der literarischen Art des „Geistlichen Gesanges“ verdächtig erscheinen und „illuministisch“ gedeutet werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, was lag näher als der Versuch, die ursprüngliche, falscher Deutung fähige Fassung des „Geistlichen Gesanges“ den theologischen Kategorien der Inquisition mehr anzupassen. Der geschickteste Griff dabei war der, die ganzen Ausführungen des „Geistlichen Gesanges“ in das gänzlich unverdächtige, allen geläufige, theologisch unbeanstandete Schema der dionysischen Dreiteilung des mystischen Weges hineinzustellen und den höchsten Grad mystischer Gottvereinigung, die geistliche Vermählung, die am unmittelbarsten dem Verdacht des „Illuminismus“ verfallen konnte, als Vorstufe, als *praelibatio*, *praegustatio*, *anticipatio* der *visio beata* — wie der Theologie geläufige Ausdrücke lauten — darzutun. Das ist ein der Dogmatik ebenso wie der gesamten Mystik vertrauter Gedankengang. Im Zug dieser „Umfrisierung“ lag es, gewisse Übergänge zwischen abgerissenen hingeschriebenen Gedanken zu schaffen, den einen oder anderen zu knapp ausgedrückten Gedanken weiter auszuführen. Daß die Logik dieses Bestrebens zur Einschaltung einer neuen Strophe drängte, ist nichts Ungewöhnliches. Die neue Fassung sollte die alte weder überflüssig

machen noch ersetzen. B sollte vielmehr eine Fassade zum Schutze von A bilden. Wären die Ausdrücke „esoterisch“ und „exoterisch“ nicht abträglich belastet, so könnte man nicht unzutreffend sagen: A ist esoterisch, B exoterisch.

Diese Annahme ist nicht etwa aus der Luft gegriffen. Es sprechen für sie ernste Gründe. Es muß doch zu denken geben, daß die erste Ausgabe der Werke des heiligen Johannes vom Kreuz von Alcalá 1618 den „Geistlichen Gesang“ nicht enthält. Da er bekannt war, lag ohne Zweifel Absicht darin. Das Titelblatt zeigt Johannes vom Kreuz vor einem Altare kniend. Neben ihm liegen vier Bücher. Drei davon tragen auf aufgeschlagenem Blatt ihren Titel: Der Aufstieg auf den Berg Karmel, Die dunkle Nacht, Die lebendige Liebesflamme. Das vierte Buch liegt unter der „Dunklen Nacht“, aber so, daß kein Titel zu sehen ist. Man wußte um den „Geistlichen Gesang“ und veröffentlichte ihn nicht. Die Ausgabe wurde mit Gutheißung der Universität Alcalá und ihrer theologischen Fakultät im besonderen und des königlichen Rates von Aragonien veröffentlicht. Alle drei Autoritäten empfehlen unter hohen Lobsprüchen die Werke des Heiligen den Geistlichen, den Beichtvätern und Seelenführern, damit sie die Unterscheidung der Geister und die Art lernen, wie man das Wirken Gottes in den Seelen unterstützt. Warum das Ausbleiben des „Geistlichen Gesanges“ in dieser ersten Ausgabe von 1618? Baruzi stellt sich weder die Frage noch beantwortet er sie. Chevallier stellt sie sich zwar, aber beantwortet sie nicht. Offenbar hatte es mit dem „Geistlichen Gesang“ irgendwelche Schwierigkeiten. Er muß von irgendeiner Seite beanstandet worden sein. Es führte zu Auseinandersetzungen, die es geraten erscheinen ließen, den „Geistlichen Gesang“ vorläufig nicht der Öffentlichkeit zu übergeben. Beanstandung und Auseinandersetzung dürften aber kaum erst in die Zeit nach dem Tod des Heiligen fallen. Noch vor seinem Tod setzten Verdächtigung und Verfolgung ein, die zum Verbrennen seiner Schriften und wohl auch des „Geistlichen Gesanges“ führten. Es blieben aber sicher noch manche Abschriften vorhanden.

Über das vermutliche Schicksal des „Geistlichen Gesanges“ gibt uns das handschriftliche Stück von Sanlúcar de Barrameda einen Fingerzeig. Ob er es noch selber zur Ausführung brachte oder nicht, Johannes hatte die Absicht, dem „Geistlichen Gesang“ ein anderes Aussehen zu geben. Das Titelblatt der Handschrift von Sanlúcar de Barrameda trägt mit eigenhändiger Namensunterschrift des Heiligen die Bemerkung, die ebenfalls

von seiner Hand ist: *Este libro es el borrador de que ya se saco en limpio* — Dieses Buch ist der Entwurf, von dem bereits die Ausführung gemacht worden ist. Der handschriftliche Text selber ist mit kürzeren und längeren Randbemerkungen, die ebenfalls von der Hand des Heiligen stammen dürften, versehen. Der Inhalt der Randbemerkungen erklärt und erweitert gewisse Ausdrücke. Sie muten vielfach wie Themen an, die noch weiter ausgeführt werden wollen oder sollen. Sie sind Verbesserungen oder Richtigestellungen von Fehlern. Aus diesen Randbemerkungen kann erst der Ausdruck „*borrador*“ (Entwurf, Konzept) richtig gedeutet werden. Daß es sich bei der Handschrift nicht um ein Konzept im gewöhnlichen Sinn, das erst ins Reine geschrieben werden müßte, handeln kann, zeigen Titelblatt und Schriftzeichen der Handschrift.⁴⁵⁾ Alles ist zierlich und schön geordnet. Es ist vollendete Reinschrift.⁴⁶⁾ Was also, so fragen wir, konnte den Heiligen veranlaßt haben, den Text dieser Handschrift als *borrador* zu bezeichnen? Sinnvoll kann es nur dahin verstanden werden, daß er den Text der Handschrift nur als einen Entwurf, der weiterer Ausführung bedarf, angesehen wissen wollte. In welchem Sinn weitere Ausführungen zu machen wären, deuten eben die Randbemerkungen an. Was aber war der Anlaß, daß der Heilige ein Interesse daran hatte, den Text der Handschrift nur als einen Entwurf gelten zu lassen? Ich wüßte darauf nur eine befriedigende Antwort: Der „Geistliche Gesang“ in dieser Fassung hatte bei gewissen Stellen und Angebern der Inquisition Verdacht erregt und Beanstandung veranlaßt. Ein Konzept, von dem eine Reinschrift genommen ist, wird wertlos und gewöhnlich vernichtet. Dem Heiligen aber war es doch offenbar um die Erhaltung der Handschrift zu tun. Um sie zu schützen und vor Vernichtung durch amtliche Stellen zu bewahren, versah er das Titelblatt mit der charakteristischen Bemerkung. Mir scheint soviel gewiß zu sein, daß der Heilige persönlich die Handschrift als Entwurf bezeichnete und durch die Randbemerkungen Richtlinien für die weiteren Ausführungen gab. Wir dürfen aber noch einen Schritt weiter gehen. Der Zusatz zu *borrador*, nämlich *de que ya saco en limpio*, kann nach dem vorhin Gesagten nicht bedeuten, daß von dem Konzept, das die Handschrift sein soll, bereits eine Reinschrift vorhanden ist. Sinngemäß will er vielmehr besagen, daß der Entwurf, als der die Handschrift angesehen werden soll, bereits in weiterer Ausführung fertiggestellt ist. Unter dieser Annahme wäre die Fassung B noch zu Lebzeiten des Heiligen entweder von ihm selber oder unter seiner persönlichen Leitung zustande gekommen. Daß die Weiterung

der Fassung B gegenüber der von A zum Teil Abschwächungen, kleine und größere Verschiebungen, Übergänge usw. des ersten Textes darstellen, liegt in der Natur des Zweckes, um dessentwillen sie gemacht wurden. Ebenso verständlich ist es, daß solche Änderungen, die nicht aus einem inneren Bedürfnis, sondern aus der Notwendigkeit der Anpassung an äußere Forderungen nicht mehr den ursprünglichen Schwung, die erste Frische an sich tragen. Es wäre kaum zu verstehen, daß ein Späterer gewagt haben sollte, ändernde oder bessernde Hand an das Werk des Heiligen zu legen. Wie hätte es Eingang und Autorität bei denen finden können, die nicht bloß in schriftlicher, sondern in lebendiger mündlicher Überlieferung die Lehre des Heiligen heilig und hoch in Ehren hielten: in den Klöstern der unbeschulten Karmelitinnen.

Die Handschrift der Fassung B befindet sich im Karmelitinnenkloster von Jaen, also in jenem Kloster, wo Isabella von der Menschwerdung, die einst im Auftrag der Anna von Jesus 1584 in Granada eine Abschrift des „Geistlichen Gesanges“ machte, Priorin war. Nach P. Gerardo de S. Juan de la Cruz⁴⁷⁾ war die Handschrift zuerst im Besitz der Fürsten von Bejar. Einer aus dem Geschlecht hinterließ sie seinem Geheimschreiber, der sie auf seinen Sohn vererbte. Durch Verkauf kam sie in den Besitz des Don Alvaro Hinojosa, Chaves de Paredes, der sie seiner Schwester, Antonia von Christus, im Karmelitinnenkloster zu Jaen 1683 schenkte mit der Verpflichtung für das Kloster, daß sie, als von der Hand des Heiligen stammend, nicht veräußert werden dürfe. Genaue Vergleiche aber zeigen, daß die Handschrift nicht eine Ur-, sondern eine Abschrift ist. Will man einen sinnvollen Zusammenhang ins Ganze der handschriftlichen Überlieferung des „Geistlichen Gesanges“ bringen, so ist man vielleicht doch zur Annahme berechtigt, daß Isabella von der Menschwerdung wohl um die Fassung B wußte und auch um die näheren Umstände, die diese veranlaßt hatten. Für die Karmelitinnenkloster, die weiter die Lehre des Heiligen überlieferten, blieb selbstverständlich die Fassung A maßgebend.

P. Gerardo de S. Juan de la Cruz beruft sich für die Annahme, daß die Fassung B unmittelbar von der Hand des Heiligen stammt, auf Vers 4 der Strophe 31, wo es heißt: „Aber welcher Art und wie die Versuchungen und Mühsale sind, die bis dahin die Seele treffen, um zur Festung der Liebe zu gelangen, in der Gott sich mit der Seele eint, ist einiges in der Erklärung der vier Strophen gesagt, die da beginnen: „O lebendige Liebesflamme ...“ Weil diese Stelle, so meint er, in keiner

Handschrift der Fassung A, wohl aber in allen der Fassung B vorkommt, muß die Fassung B vom Heiligen selber verfaßt worden sein.⁴⁸⁾ Diesem Grund kommt ohne Zweifel ein großes Gewicht zu. Diese Stelle — das sei nur nebenbei bemerkt — wird als Beweis angeführt, daß die „Liebesflamme“ vor dem „Geistlichen Gesang“ geschrieben worden ist. In früheren Ausgaben stand statt der Gegenwart die Zukunft. Der Herausgeber der kritischen Ausgabe, eben P. Gerardo de S. Juan de la Cruz, lehnt diese Lesart jedoch entschieden ab. Wie dem auch immer sein mag, die Stelle würde nur beweisen, daß die „Liebesflamme“ vor der Fassung B, aber nicht vor der Fassung A des „Geistlichen Gesanges“ geschrieben worden ist.

Wenn ich noch einmal die Geschichte des „Geistlichen Gesanges“ an meinem Auge vorüberziehen lasse, so kann ich keinen stichhaltigen Grund finden, der uns abhalten müßte, in der Fassung B des „Geistlichen Gesanges“ die echte mystische Lehre des hl. Johannes vom Kreuz zu sehen. Freilich dürfen wir nicht — wie es die Geschichtswissenschaft in der ganzen neueren Zeit tat — die Methode des Erklärens, sondern wir müssen die Methode des Verstehens anwenden. Der Sinn eines Satzes und nicht sein Wortlaut ist entscheidend. Der Sinn eines Satzes aber besteht nicht aus den Satzteilen, sondern liegt im Satzganzen. Der eine oder andere Satzteil kann sich ändern, ohne daß der Sinn sich ändert. Wie überall, so kommt es auch bei der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz auf ihren Sinngehalt an. Dieser aber ist nicht aus den einzelnen Teilen, sondern aus dem Ganzen als Ganzem herauszuholen. Für eine Psychologie der Mystik aber geht es einzig um den Sinn der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz und nicht um textkritische Feststellungen. Damit sollen aber diese nicht entwertet sein. Sie haben ihre große Bedeutung, und wir müssen denen dankbar sein, die mit soviel Scharfsinn diese Untersuchungen führen. Für eine ganzheitsmethodische Einstellung enthält die Fassung B des „Geistlichen Gesanges“ ebenso gut wie die Fassung A die echte Lehre des hl. Johannes vom Kreuz. Außerdem betont der Heilige gerade im „Geistlichen Gesang“, daß seine Strophen verschiedene Auslegungen zulassen.

Die beiden Fassungen der „Liebesflamme“ begegnen bei weitem nicht jenen Schwierigkeiten, die der „Geistliche Gesang“ bereitet. Auch die Textkritik hatte keinen Anlaß, einen Lehrunterschied in den beiden Fassungen festzustellen. Auch Baruzis Überkritik kann nichts anderes vorbringen, als daß die Fassung B alles systematisch ausschaltet, das zu ein-

deutig den Zustand der Vergöttlichung zum Ausdruck bringt, alle Sätze abschwächt, die den wiedergeborenen Geist und die umgewandelten Sinne am göttlichen Leben selber teilhaben lassen, alle Ausdrücke mildert, die von einer Vergöttlichung der Seelenkräfte sprechen.⁴⁹⁾

Dieselben Beweggründe, die Johannes vom Kreuz veranlaßten, an dem ursprünglichen Text des „Geistlichen Gesanges“ Änderungen entweder selber vorzunehmen oder vornehmen zu lassen, veranlaßten ihn auch, den Text der „Liebesflamme“ zu überprüfen. Gerade der Punkt der Vergöttlichung der Seelensubstanz und der Seelenkräfte war geeignet, den Verdacht der inquisitorischen Dogmatiker zu erregen. Mystischer Schwung unmittelbaren Erlebens aber gab gerade diesem Punkt bei der ersten Niederschrift eine besonders scharfe Zuspitzung. Wer das Erleben des Heiligen gehabt hätte, der hätte in ihr keine Gefahr, sondern nur unmittelbar einleuchtende Wahrheit gesehen. Einer durch Zeitumstände grundsätzlich auf Mißtrauen eingestellten Dogmatik, wie es die der Inquisition zwangsläufig war, mußten solche scharf geprägte Formulierungen verdächtig erscheinen. Welche Folgen schon ein bloßer Verdacht bei der Inquisition und ihren Angebern haben konnte, ist allgemein bekannte geschichtliche Tatsache. Der Heilige war klug genug, hier vorzubeugen. Was für Anna de Peñalosa und die unbeschulten Karmelitinnen nicht nur keine Gefahr, sondern vielmehr Anregung und Begeisterung für das Vollkommenste bedeutete, mußte vor der Inquisition ein anderes Aussehen sich geben. So gilt auch von der „Liebesflamme“, daß beide Fassungen zurecht bestehen. Die erste ist nach innen, die zweite nach außen bestimmt. Beide Fassungen aber geben die echte Lehre des Heiligen wieder. Daß aber gegen die „Liebesflamme“ keine grundsätzlichen Bedenken bestanden, dafür zeugt die Tatsache, daß die Erstausgabe der Werke des Heiligen von Alcalá 1618 die „Liebesflamme“ aufnahm, während der „Geistliche Gesang“ in ihr fehlt. Übrigens versichert Fray Jeronimo de San José, daß der Heilige die „Liebesflamme“ verbesserte und erweiterte, als er sich vor seinem Tod in das Kloster von Peñuela zurückzog.^{50) 51)}

Zum Abschluß der Ausführungen über die Werke des hl. Johannes vom Kreuz wäre noch die Frage zu stellen: Welchen Text hatte Pius XI. im Auge, als er in der Bulle, durch die er den Heiligen zum Kirchenlehrer erhob, seinen Schriften die ausdrückliche Gutheißung der Kirche gab? Es heißt darin: „Mit Recht bestätigt die Heiligsprechungsbulle, daß Johannes vom Kreuz Bücher voll himmlischer Weisheit über mystische

Theologie schrieb und diesem hochbedeutsamen Urteil ungefähr alle Späteren sich anschlossen. Im weiteren Verlauf der Zeit, nämlich nach seinem Tode 1591, erlangte Johannes in der mystischen Ascese ein solches Ansehen, daß die Schriftsteller in heiliger Wissenschaft und selbst heilige Männer in ihm immer weiter einen Meister der Heiligkeit und Frömmigkeit kennenlernten und beim Abfassen von Abhandlungen über geistliche Dinge aus seiner Lehre und seinen Schriften als einer Quelle christlicher Gesinnung und kirchlichen Geistes schöpften.“ (*Recte igitur in Canonizationis Bulla Joannem a Cruce „libros de Mystica theologia coelesti sapientia refertos“ conscripsisse affirmatur atque huiusmodi magni momenti iudicio fere omnes postea adhaesere. Tantam enim progressu temporis in mystica ascensi nactus est auctoritatem Joannes post mortem, quae anno salutis 1591 accidit, ut sacrae disciplinae scriptores et sancti quidem viri continenter in eo ipso magistrum sanctitatis pietatisque experti sint atque ex ipsius doctrina scriptisque quasi ex christiani sensus atque Ecclesiae spiritus limpido fonte, in spiritualibus rebus pertractandis hauserint. Acta Apost. Sedis Ann. XVIII. vol. XVIII. 1926, pag. 379/81.*) Selbstverständlich hatte die Kirche keinen anderen Text im Auge als den, wie er in den kritischen Ausgaben vorliegt. Ohne sich durch textkritische Fragen beirren zu lassen, war es auch ihr nur um den ursprünglichen Sinn der Lehre des Heiligen zu tun. Und dieser ist zuverlässig aus seinen Schriften, wie sie vorliegen, herauszuholen. So wird auch kirchlicherseits der Standpunkt betätigt, den wir für eine Psychologie der Mystik in dieser Frage einnehmen.

Dritter Abschnitt.

Die mystische Lehre des hl. Johannes vom Kreuz.

I. Ascese und Mystik.

Wer auch nur einmal die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz im Zusammenhang las, wird den bestimmten Eindruck mitgenommen haben, daß Mystik für ihn nichts anderes ist als der letzte Teil des Weges, den der Mensch zurücklegen muß, um zu seinem ewigen Ziel zu gelangen. Alle Menschen haben das gleiche Ziel: *das ewige Leben in Gott*. Für alle

Menschen gibt es auch das gleiche Mittel, um dieses Ziel zu erreichen: Anteilnahme am göttlichen Leben durch die heiligmachende Gnade, durch die drei göttlichen Tugenden, die sieben Gaben des Hl. Geistes, die sittlichen Tugenden, Beseitigung aller Hindernisse, die der vollen Entfaltung des übernatürlichen Lebens im Wege stehen. Das religiöse Leben des Menschen ist eingespannt zwischen die beiden Pole des erbsündigen Zustandes und der seligen Anschauung Gottes (*visio beata*). Von jeder natürlichen Entwicklung gilt: *natura non facit saltum* = die Natur überspringt nichts. Alles vollzieht sich in stetigen Übergängen. Auch die Übernatur macht keine Sprünge. Auch hier ist eine stetige Entwicklung von einem Ausgangspunkt (*terminus a quo*) zu einem Endpunkt (*terminus ad quem*). Ausgangspunkt der Entwicklung des übernatürlichen Lebens im Menschen ist der Zustand der Erbsündigkeit, und zwar in dem Sinn, daß durch die Taufe zwar die Schuld der Erbsünde nachgelassen wird, nicht aber die Folgen der Erbsünde. Doch sind es gerade die Folgen der Erbsünde, welche die Hindernisse bilden, daß das Gnadenleben nicht den ganzen Menschen erfassen, sein ganzes Leben durchdringen und seiner Gesetzlichkeit angleichen kann. Endpunkt ist die selige Anschauung Gottes, die innigste Vereinigung, die zwischen Gott und einer geschaffenen Person möglich ist.

Johannes vom Kreuz war die aristotelische Lehre von Bewegung und Entwicklung von seinen philosophischen und theologischen Studien in Salamanca her wohl vertraut. Jede Bewegung und Entwicklung besteht darin, daß das, was sich entwickelt, den Ausgangszustand verläßt und dem Endzustand sich annähert. In der ersten Hälfte des Vorganges wird die Ähnlichkeit mit dem Ausgangspunkt vorwiegen. Ist der Mittelpunkt erreicht, werden Ähnlichkeit mit dem Ausgangspunkt und Ähnlichkeit mit dem Endpunkt sich gegenseitig das Gleichgewicht halten. Von der Mitte an schwindet die Ähnlichkeit mit dem Ausgangspunkt und immer heller leuchtet die mit dem Endzustand auf, bis sie ganz in den Endzustand übergegangen ist.

Anfang, Mitte und Ende, das ist das Schema, das Johannes vom Kreuz zu Beginn des „Aufstieges“ seinen Ausführungen über das mystische Leben zugrundelegt. Nichts anderes will es besagen, wenn er von *Anfängern*, *Fortgeschrittenen* und *Vollendeten* im geistlichen Leben spricht. Die neuplatonische, von Pseudo-Dionysius übernommene Dreiteilung in *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva* beruht auf derselben, der ganzen griechischen Philosophie gemeinsamen, von Aristoteles klassisch

formulierten und systematisch in seine Lehre eingebauten Auffassung von Bewegung und Entwicklung als einem dreiteilig sich vollziehenden Vorgang. Der kritische Punkt ist die Mitte. Sie ist doppelgesichtig. Vom Ausgangspunkt her gesehen hat sie den Charakter des Endpunktes. Vom Endpunkt geschaut, erscheint sie als Ausgangspunkt. Mit der Mitte beginnt gleichsam etwas Neues.

Wie Anfang-Mitte-Ende eine geschlossene Einheit bilden, so bildet für Johannes vom Kreuz das gesamte geistliche Leben in allen seinen Teilen und Stadien eine nicht auflösbare Einheit. Gerade dieses grundlegende Schema von der Vollzugsweise aller Entwicklung, das der Heilige vor Augen hatte, läßt uns in seinen Schriften zwischen den Zeilen lesen und Gedanken, die er hatte, aber unausgesprochen ließ, mit Sicherheit aussprechen. Es ist das Endziel, das immer und jeden Augenblick die Bewegung auslöst, dem, was sich bewegt, den Antrieb gibt, den Ausgangspunkt zu verlassen und dem Endpunkt sich zu nähern. Von da kommt der Bewegung Einheit und Geschlossenheit. Auf das geistliche Leben übertragen heißt es soviel, daß alles geistliche Leben, ob mystisches oder nichtmystisches, aus einer und derselben Quelle fließt. Es gibt für den Heiligen nicht einen asketischen und einen mystischen Weg in dem Sinn, als wären es zwei getrennt verlaufende Wege. Sie sind nur Strecken eines und desselben Weges. Von der Mitte bis zum Endziel liegt für Johannes vom Kreuz der mystische Weg. Vom Ausgangspunkt bis zur Mitte wäre für ihn der asketische oder nichtmystische Weg. Er nennt ihn ausdrücklich den Weg der Anfänger oder den Reinigungsweg.

Vom Standpunkt der Verpflichtung aus muß man unterscheiden, und Johannes vom Kreuz war diese Unterscheidung von seinem Studium der thomistischen Theologie her geläufig. Jeder Christ ist verpflichtet, daß er sich vom Ausgangspunkt, vom Zustand der Sünde abwendet und dem Endziel sich zuwendet. Er muß aus der *aversio a Deo* in die *conversio ad Deum* übergehen. Mehr verlangen die Gebote nicht. Die Gebote zu halten ist schlechthin Pflicht jedes Christen. Ob und inwieweit der Christ verpflichtet ist, über diese Wendung zu Gott hinaus auf das Endziel sich hinzubewegen, darüber sagen die Gebote nichts. Eine Verpflichtung unter Sünde liegt nicht vor. Mit dieser Gruppe von Menschen befaßt sich Johannes vom Kreuz nicht. An sie sind seine Schriften nicht gerichtet. Er hat nur die Christen im Auge, die sich vom Ausgangspunkt ab- und zum Endziel bewußt und systematisch hinwenden, es aber nicht dabei bewenden lassen, sondern der Mitte zu und darüber hinaus dem Endziel

zustreben. Es sind diejenigen, die „nach Vollkommenheit streben“. Durch ihre Gelübde sind die Ordensleute verpflichtet, nach der Vollkommenheit zu streben. Darum hat Johannes vom Kreuz zunächst die Ordensleute, und zwar seinen eigenen Orden, im Auge. Die Ordensleute bilden einen Stand, und zwar den Stand der Vollkommenheit, aber nicht der erreichten (*status perfectionis acquisitae*), sondern der zu erreichenden Vollkommenheit (*status perfectionis acquirendae*). Der Stand erreichter Vollkommenheit ist Sache der Bischöfe. Die Ordensleute sind gelübdemäßig gebunden, auf dem Weg zu Gott nicht stehen zu bleiben, sondern immer weiterzuschreiten. Für alle anderen aber, die nicht Ordensleute sind oder es nicht werden wollen, steht derselbe Weg offen. Er ist nicht an den Ordensstand gebunden, noch viel weniger deckt er sich mit ihm. Der Weg steht nicht bloß für alle offen, sondern alle haben an sich auch die Möglichkeit, den Weg wirklich zu gehen. Für alle, die es verlangt, diesen Weg zu beschreiten, sind die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz ebenso gut geschrieben wie für die Mitglieder seines Ordens, für die sie zunächst bestimmt waren. Zum Streben nach Vollkommenheit sind alle Ordensleute ohne Ausnahme verpflichtet. Wie weit sie aber auf diesem Wege gelangen sollen, darüber enthalten die Gelübde keine Bestimmungen. Das gleiche gilt — *mutatis mutandis* — für alle, die nach Vollkommenheit streben.

Wenn es wahr ist, daß das Bessere der Feind des Guten ist, so bewahrt sich dieser Satz nirgends mehr als im geistlichen Leben. Klugheit erfordert es, daß die Anfänger dazu angeleitet werden, zunächst die Mitte zu erreichen zu suchen. Dieses Zwischenziel zu erreichen, heischt soviel sittliche Kraft und Anstrengung, daß der Durchschnitt der nach Vollkommenheit Strebenden praktisch über die Mitte hinaus nicht gelangen wird. Mit dem Durchschnitt aber muß Seelsorge und Seelenführung rechnen. Alle Ordensregeln haben zunächst dieses Ziel im Auge. Es sei nur an die älteste Ordensregel im Abendland, an die des hl. Benedikt, erinnert. Die mystische Richtung war im Jesuitenorden von seinen Anfängen an sehr mächtig. Die Gesellschaft Jesu aber hatte von Gott die große Aufgabe, mit dem Schwert des Geistes in der Hand der wie eine Sturmflut über Europa hereinbrechenden Reformation Halt zu gebieten, die der Kirche treugebliebenen Länder im Glauben zu befestigen, den kirchlichen Geist im Klerus und Volk zu erneuern, den Glauben in den Heidenländern auszubreiten. Um diese gewaltige Aufgabe erfüllen zu können, bedurfte es in der Gesellschaft Jesu straffster Einheit und strengster Zucht. Auf mystischer Grundlage läßt sich weder das eine

noch das andere durchführen. Sie sind nur auf asketischem Boden durchführbar. In seiner geistreichen Weise zeigt Brémond,⁵²⁾ wie Mercurian, der dem hl. Franz von Borja im Generalat der Gesellschaft Jesu folgte, der mystischen Richtung, wie sie Balthasar Alvarez vertrat, endgültig die Türe schloß und Anlaß zum „Aszetismus“ wurde, wie er sich bis herein in die Gegenwart zieht. Indem die Gesellschaft Jesu den „Aszetismus“ zu ihrem Grundsatz erhob, setzte er sich für das gesamte geistliche Leben der Neuzeit durch. Waren doch die Väter der Gesellschaft Jesu die Erneuerer auf allen Gebieten des religiösen Lebens. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn wir darin den Grund sehen, warum die mystische Überlieferung nicht nur in Vergessenheit geriet und vom kirchlichen Allgemeinbewußtsein als etwas angesehen wurde, zu dem man sich als etwas „Außerordentlichem“ mit äußerster Vorsicht stellen muß. Es war ohne Zweifel weise Fügung göttlicher Vorsehung, daß in der Zeit, wo die Reformation für ihre Abwegigkeiten im Glauben auf mystisches Erleben sich berief, und die Mystik sich auch auf katholischem Boden in verschiedenen Ländern in Illuminismus zu verlieren drohte, ein entschiedenes Gegengewicht geschaffen wurde. Es konnte nur in einer nachdrücklichen Betonung der Grundwahrheit bestehen, daß, wie ein Haus, ohne auf festem Fundament zu ruhen, zusammenbrechen muß, auch Mystik ohne den sicheren Untergrund der Askese dem Verfall anheimfällt. Die asketische Grundlage aber war damals nicht bloß im allgemeinchristlichen, sondern auch im Ordensleben mehr oder weniger abhanden gekommen. Die Wiedererneuerung kirchlich-katholischen Lebens mußte auf asketischer Grundlage erfolgen. Die Mystik als das Bessere wäre hier wirklich der Feind des Guten gewesen.

Jene Zeiten sind vorüber. Die Gefahren, die in ihnen drohten, haben aufgehört. Neue Zeiten mit neuen Gefahren sind angebrochen. Ihnen muß man mit mystischen Waffen begegnen. Es ist wiederum weise Fügung göttlicher Vorsehung, daß Pius XI. 1926 den hl. Johannes vom Kreuz zum Kirchenlehrer erhob und damit seiner Lehre die volle kirchliche Anerkennung gab. Wenn aber etwas Lehre des hl. Kirchenlehrers ist, so sicher die wesentliche und organische Zusammengehörigkeit von Askese und Mystik. Wird Askese zu einem in sich geschlossenen Eigengebiet verselbständigt, so wird ihr damit gleichsam die Lebensader abgeschnitten. Sie müßte zwangsläufig verkümmern und auf die Dauer zum Leerlauf werden. Mystik ist die nie versiegende Lebensquelle der Askese. Wenn Johannes vom Kreuz die Askese in seinen Schriften zu über-

gehen scheint, um ausschließlich mit Mystik sich zu befassen, so nicht deshalb, weil er die grundlegende Bedeutung der Askese für die Mystik verkannte, sondern deshalb, weil über Askese eher zuviel als zuwenig, über Mystik dagegen zu seiner Zeit so gut wie nichts geschrieben worden ist. Im Vorwort zum „Geistlichen Gesang“ legt er das Bekenntnis ab: „Ich übergehe das Gewöhnlichere (Aszetische) und werde kurz das Außergewöhnliche (Mystische) behandeln, das jenen gilt, die mit der Gnade Gottes über die Anfänge hinausgekommen sind, und das aus zwei Gründen: der eine ist, weil für die Anfänger viel geschrieben worden ist, der andere, weil ich mich hier an Personen wende, denen unser Herr die Gnade erwies, sie über das Anfangsstadium hinaus- und in das Innere der göttlichen Liebe hineinzuführen.“ Es ist von Anfängern die Rede. Damit werden wir auf das dreiteilige Schema zurückverwiesen, das der Heilige aus der aristotelischen Philosophie übernahm und das ihm bei der Abfassung des „Aufstieges“ vorschwebte.

Sosehr die durch die Mitte geschiedenen Streckenhälften des Weges der Entwicklung innerlich zusammengehören und eine Einheit bilden, so hat doch jede der beiden eine besondere Prägung. Die erste Hälfte empfängt ihre Eigenart vom Ausgangspunkt, allerdings in abnehmendem Grad, die zweite vom Endpunkt, und zwar in zunehmendem Maß. Die erste Hälfte ist für Johannes vom Kreuz der „gewöhnliche Weg“, die zweite Hälfte der „außergewöhnliche Weg“. Die Unterscheidung zwischen „gewöhnlich“ und „außergewöhnlich“ macht der Heilige nicht deshalb, weil der gewöhnliche für alle, der außergewöhnliche nur für einige Ausgewählte wäre. Der Unterschied soll nur die Tatsache unterstreichen, daß nur wenige es sind, die über die erste Hälfte hinauskommen und die zweite beschreiten. Es liegt weder am Ziel noch am Weg. Denn beides ist für alle in gleicher Weise bestimmt. Der Grund, warum so wenige vorwärtskommen, liegt in ihnen selber. Weil keine strenge Verpflichtung besteht, wieweit man auf dem Wege kommen muß, bringen die meisten Menschen die sittliche Kraft und den Heroismus nicht auf, die erfordert wären, um die zweite Hälfte zurückzulegen. — Freilich findet sich in der „Dunklen Nacht“ eine Stelle, die andeutet, daß für den Weg der Beschauung (zweite Weghälfte) Gottes freie Gnadenwahl entscheidet. „Nicht alle, die vorsätzlich auf dem Wege des Geistes sich üben, erhebt Gott zur vollkommenen Beschauung. Das Warum weiß Er allein. Daher bringt er diese nie dazu, ihren sinnlichen Teil der Mutterbrust der Betrachtung und Erwägung zu entziehen, außer von Zeit zu Zeit und

dann nur kurz, wie wir gesagt haben.⁵³⁾ Wer die Lehre des Heiligen kennt, weiß, daß er hier von solchen spricht, die schon die Mitte überschritten haben. Sie haben die Beschauung, aber nicht die vollkommene. Sie haben das Gebet der Ruhe (1. Stufe) und wohl auch das Gebet der Vereinigung (2. Stufe). Diese beiden Gebetsweisen sind nicht dauernd, sondern vorübergehend, mit Zeiten der Betrachtung abwechselnd. Sie haben nicht die vollkommene, d. h. die zuständige, bleibende Beschauung (3. Stufe). Auch die hl. Theresia spricht denselben Gedanken aus, daß nämlich nur ganz wenige zur letzten und höchsten Stufe gelangen. Sie deutet aber den richtigen Grund an. Der Zugang zur höchsten Stufe hat den furchtbarsten, qualvollsten Teil der passiven Reinigung, die der Phantasie und des Gemütes, zur Voraussetzung. Um dieser Reinigung sich unterziehen zu können, dazu ist schlechthin Heroismus erfordert. Dessen aber sind tatsächlich nur ganz wenige fähig. Warum alle anderen dazu die Kraft nicht aufbringen, entzieht sich letztlich unserer Kenntnis. Mit Johannes vom Kreuz können wir da nur sagen: „Gott allein weiß es“. Doch kann diese Stelle nicht zur Entscheidung darüber geltend gemacht werden, ob der mystische Weg für alle oder nur für wenige ist. Ebenfalls in der „Dunklen Nacht“ bemerkt er ausdrücklich: „Die Nacht der Sinne ist allgemein und vielen fällt sie zu. Es sind die Anfänger, über die wir zunächst handeln werden. Die Nacht des Geistes ist Sache nur weniger. Es sind die Geübten und die Fortgeschrittenen, über die wir hernach handeln werden.“⁵⁴⁾ Es ist klar, daß hier von der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes die Rede ist. Beide gehören der mystischen Weghälfte an. In die passive Reinigung der Sinne gehen viele ein. Sie ist allgemein. Anders bei der passiven Reinigung des Geistes, die zur dritten, letzten Stufe überleitet. Nur wenige sind ihr gewachsen. Ohne Zweifel aus demselben Grund wie oben. Zu beachten wäre noch, daß hier Anfänger auch die genannt werden, die in der passiven Nacht der Sinne sich befinden. Was wir vorhin über die Wenigen sagten, die auf dem Weg der Beschauung vorankommen, gilt auch von der Stelle in der „Liebesflamme“.⁵⁵⁾ Klar spricht sich Johannes vom Kreuz über diesen Punkt nur an einem Orte aus, und zwar in der „Liebesflamme“: „Und hier müssen wir den Grund angeben, warum so wenige sind, die zu diesem erhabenen Stand der vollkommenen Vereinigung mit Gott gelangen. Da muß man wissen, daß es nicht deshalb ist, weil Gott nur wenige geistliche Personen dazu erhoben haben will. Er möchte vielmehr, daß alle vollkommen wären. Es finden sich aber nur wenige Gefäße, die eine

so hohe und erhabene Bearbeitung vertragen. Wie Er sie nur ein wenig prüft, findet Er sie schwach und zwar so, daß alsogleich sie alle Mühsal fliehen. Sie wollen sich nicht der geringsten Trostlosigkeit und Abtötung unterziehen, mit ausdauernder Geduld arbeiten. So kommt es, daß er sie nicht stark und treu in so geringen Dingen findet, wenn Er sie zu reinigen und zu läutern beginnt. Er muß gewärtigen, daß sie es in großen Dingen noch viel weniger sein würden. So geht Er nicht daran, sie zu reinigen und aus dem Staub der Erde zu erheben wegen der Mühsal der Abtötung, für die es einer größeren Standhaftigkeit und Stärke bedarf, als sie an den Tag legen. Und so gibt es viele, die vorankommen möchten und Gott beharrlich bitten, daß er sie in diesen Stand der Vollkommenheit führe und gelangen lasse. Und wenn Gott beginnen will, sie durch die ersten Beschwerden und Abtötungen, wie es notwendig ist, emporzuheben, wollen sie sich ihnen nicht unterziehen, schonen ihren Leib, fliehen den schmalen Weg des Lebens, suchen den breiten Weg ihres Trostes, der zum Verderben führt . . .“⁵⁶⁾ Damit hat Johannes den Schleier vom Geheimnis gelüftet. Wenn seine Worte zunächst von denen gesagt sind, die bereits auf dem mystischen Weg sich befinden, so gelten sie erst recht von denen, die noch auf dem asketischen Boden stehen und das Land der Mystik erst betreten wollen. Übrigens spricht er denselben Gedanken im Vorwort zum „Aufstieg“ aus: „Viele Seelen beschreiten den Pfad der Tugend. Und wenn unser Herr sie in diese dunkle Nacht versetzen will, damit sie durch sie zur Gottvereinigung gelangen, so kommen sie nicht weiter, teils, weil sie nicht in sie eintreten oder sich einführen lassen wollen, teils, weil es ihnen an Einsicht und geeigneten und klaren Führern fehlt, die sie bis zur Höhe bringen. Es ist schade, so viele Seelen sehen zu müssen, denen Gott Fähigkeit und Gnade verlieh, um vorwärts zu kommen, die, wenn sie sich nur Mut machen würden, zu diesem erhabenen Stand gelangten. Sie bleiben auf einer niederen Stufe des Verkehrs mit Gott, entweder weil es ihnen an Willenskraft und Einsicht mangelt oder niemand sie führt und anleitet, von den Anfängen loszukommen.“

Was versteht der Heilige eigentlich unter Anfänger? Der Ausdruck ist bei ihm nicht eindeutig. Sowohl in der Einleitung zum „Aufstieg“ als auch in der Inhaltsangabe des „Geistlichen Gesanges“ übernimmt er das dreiteilige dionysische Schema des Weges der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung, ersetzt aber bald die hergebrachten Ausdrücke durch „Anfänger“, „Fortgeschrittene“ und „Vollendete“. Während die beiden letzteren Ausdrücke immer dieselbe Bedeutung bei ihm haben, ist der

Ausdruck „Anfänger“ einer Bedeutungsschwankung unterworfen. Anfänger kommt bei ihm tatsächlich in drei verschiedenen Bedeutungen vor, die aber alle drei doch etwas Gemeinsames haben. Veranschaulichen wir es am Anfang-Mitte-Ende-Schema. Die Mitte ist die Grenze zwischen Mystischem und Nichtmystischem. Die erste Hälfte, das Vormystische, ist der Bereich der Anfänger. Es ist zugleich der Weg der Reinigung. Die zweite Hälfte ist den Fortgeschrittenen und Vollendeten, dem Weg der Erleuchtung und der Einigung, vorbehalten. Anfänger ist also zunächst gleichbedeutend mit Vormystik und dem Weg der Reinigung. Spricht Johannes von der ersten Weggälfte, so meint er unter Anfänger oft auch die, die eben vom Ausgangspunkt sich ab- und dem Endpunkt sich zuwenden, d. h. von einem Sündenleben sich zu Gott bekehren. Faßt er dagegen die zweite Weggälfte ins Auge, so nennt er manchmal auch Anfänger die, die den Weg der Betrachtung eben verlassen und in die Beschauung eingehen. Sie kämen also denen gleich, die er, wenn er den ganzen Weg meint, als Fortgeschrittene bezeichnet.

Johannes gibt in seinen Schriften keine zusammenhängende systematische Darstellung einer Lehre der Mystik. Der „Aufstieg“ und die „Dunkle Nacht“ sind zwar durchgängig auf scholastisch-wissenschaftlicher Grundlage aufgebaut. Sie enthalten aber keine Darstellung der Mystik von ihren Anfängen bis zu ihrer Vollendung. Sie gehen von ganz anderen, rein psychologischen Gesichtspunkten aus. In ihrem Mittelpunkt steht die Reinigung der Seele, die *conditio sine qua non* der mystischen Gottesvereinigung ist. Diesem Gesichtspunkt wird alles andere mystische Geschehen untergeordnet. Der „Geistliche Gesang“ und die „Liebesflamme“ sind zwar in ihrer Weise zusammenhängende Darstellung des mystischen Lebens in seinem wirklichen Ablauf, aber sie sind nicht wissenschaftlich, sondern praktisch gehalten. Der „Geistliche Gesang“ in seiner längeren Fassung führt in einheitlicher, großer Linie das ganze mystische Leben von seinen Anfängen bis zu seiner Vollendung in der seligen Anschauung im Himmel vor. Die „Liebesflamme“ beschränkt sich auf die Darstellung der letzten und höchsten mystischen Stufe, der geistlichen Vermählung. „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ behandeln im Zusammenhang mit der aktiven und passiven Reinigung der Seele fast alle wesentlichen mystischen Fragen, wenn auch nicht zusammenhängend, sondern gelegentlich. Sie bilden die eigentlichste und sichere Quelle für eine wissenschaftlich-systematische Darstellung der Mystik. Die letzte, die Vollendungsstufe, allerdings streifen sie nur, gehen aber nicht näher auf

sie ein. Da bildet die „Liebesflamme“ eine wertvolle und vollwertige Ergänzung. Wenn sie an sich keine wissenschaftliche Sprache spricht, so verwendet sie doch viele der Philosophie geläufige Ausdrücke, um das Vollendungsstadium dem Verständnis nahezubringen.

Wir fassen die Lehre des Heiligen unter gewisse einheitliche, wesentliche Gesichtspunkte, wie es der besondere Zweck, den wir im Auge haben, erheischt.

II. Betrachtung und Beschauung.

Absicht des hl. Johannes vom Kreuz ist es, in seinen Schriften nur die zweite Hälfte des Weges zur Gottvereinigung, den Weg der Beschauung, zu behandeln. Er stellt als methodischen Grundsatz auf: „Die Philosophen sagen, daß ein äußerster Gegensatz durch seinen anderen äußersten Gegensatz richtig erkannt wird.“⁵⁷⁾ Er kann die Beschauung nur zur Darstellung bringen, indem er sie der Betrachtung als ihrem Gegensatz gegenüberstellt. Betrachtung fällt für ihn mit der ersten Weggälfte zusammen. Es ist der asketische Weg. Betrachtung und Beschauung besagen eine bestimmte Verhaltensweise des Erkennens. Nicht als ob die Seelenzustände, die hier in Frage kommen, in bloßen Erkenntnisvorgängen sich erschöpfen. Die Erkenntnisvorgänge sind nur besonders charakteristisch und psychologisch am leichtesten in Begriffe zu fassen.

Was der Heilige psychologisch unter Betrachtung versteht, ist eindeutig bestimmbar. Denn gewöhnlich gebraucht er für den Ausdruck Betrachtung den anderen des schlußfolgernden Denkens. Das aber ist ein philosophisch klar bestimmter Begriff. Betrachtung als Erkenntnis ist ihm ein Vorgang, in dem die Seele aus sinnenfalligen Urteilen neue folgert. Es ist der in Psychologie und Logik wohlbekannt, genau umschriebene Vorgang des schlußfolgernden Denkens. Solange jemand im Stadium der Betrachtung sich befindet, betätigt er sich religiös in derselben Weise, wie er im gewöhnlichen Seelenleben tätig ist. Nur ist dort der Gegenstand seelischer Betätigung Gott und Göttliches. Die Art und Weise aber, wie die Seele sich damit befaßt, unterscheidet sich psychologisch in nichts von der Art und Weise, wie sie gewöhnlich sich betätigt. Damit ist bei Johannes vom Kreuz ein sicherer Boden gewonnen für die so schwierige Aufgabe, zu bestimmen, was Beschauung und Mystik ist. Mystik deckt sich zunächst allgemein mit Beschauung.

Beschauung ist ebenfalls ein Denkvorgang. Sein Gegenstand ist derselbe wie bei der Betrachtung. Die Art und Weise aber, wie der Gegenstand erfaßt wird, ist wesentlich anders. Es ist kein schlußfolgerndes Denken. Wenn aber die Beschauung nicht schlußfolgerndes Denken ist, dann kann sie nur ein anschauliches (intuitives) Denken sein. Sein Gegenstand wird nicht hergeholt aus sinnenfälligen Gegebenheiten. Sie fallen weg. Es werden weder Begriffe gebildet, noch Urteile geknüpft, noch Schlüsse gezogen. Es ist ein denkendes Erfassen durch Anschauung, die unmittelbar ist. Das schlußfolgernde Denken erfaßt seinen Gegenstand nur mittelbar, nämlich durch Vorstellungen, Begriffe, Urteile und Schlußfolgerungen. Wenn ich irgendwo Rauch aufsteigen und hellen Feuer Schein aufleuchten sehe, so kann ich zwar mit Gewißheit schließen, daß dort ein Feuer brennt. Das Feuer als solches aber sehe ich nicht. Ich habe von ihm nur eine mittelbare Kenntnis. Begebe ich mich an Ort und Stelle, wo das Feuer brennt, so bedarf es des Rauches und des Feuer Scheines nicht mehr, um mir die Kenntnis des Feuers zu vermitteln. Ich sehe das Feuer unmittelbar. So kann schlußfolgerndes Denken aus der sinnenfälligen Welt und den aus ihr gewonnenen Begriffen und den aus den Begriffen gebildeten Urteilen schlußfolgernd die Gewißheit gewinnen, daß hinter allem als wirkende Ursache Gott steht. Gott selber aber erfaßt es nicht unmittelbar. Was in der natürlichen Ordnung gilt, gilt auch in der übernatürlichen. Nur tritt hier an die Stelle der sinnenfälligen Welt die Welt der Offenbarung, die uns aus den sinnenfälligen Ereignissen der Heilsgeschichte in Begriffen, Urteilen und Schlußfolgerungen vermittelt wird.

Freilich, wenn Beschauung als unmittelbare Kenntnisnahme der Betrachtung als mittelbarer entgegengesetzt wird, so ist damit keineswegs gesagt, daß sie eine unmittelbare Gotteserkenntnis im Sinn der *visio beata* wäre. Unmittelbar ist sie nur in Beziehung auf die Betrachtung. Verglichen mit der *visio beata* bleibt sie mittelbar, aber in einem anderen Sinn, als die Betrachtung mittelbar ist.

Sehr häufig sind die Stellen in den Schriften des hl. Johannes vom Kreuz, wo er vom Gegensatz zwischen Betrachtung und Beschauung spricht. Über diesen Punkt kann es keinen Zweifel geben. Es ist der klarste und eindeutigste der ganzen Lehre des Heiligen. Zwischen Betrachtung und Beschauung, zwischen Aszese und Mystik besteht ein wesensmäßiger Unterschied und nicht etwa nur ein gradmäßiger. Freilich, der Artunterschied gilt nur von der Erkenntnisweise. Der Gegenstand der Erkenntnis

ist in beiden Weisen derselbe: Gott und Göttliches. Was von Gott und Göttlichem in der Beschauung erfaßt wird, ist daher nicht der Art, sondern nur dem Grad nach verschieden. Will man die Ansicht des Heiligen in dieser Frage formulieren, so wäre zu sagen: Von Gott her besteht nur ein gradmäßiger Unterschied zwischen Aszese und Mystik. Von der Seele her aber besteht ein artmäßiger Unterschied. Lassen wir Johannes vom Kreuz selber sprechen: „Bei diesem Weg (Beschauung) ist das Aufgeben der Betrachtung das Betreten des Weges der Beschauung, oder, um es besser zu sagen, ans Ende kommen und die Betrachtung aufgeben heißt eintreten in das Ende selber, das keine Weise mehr hat, d. h. in Gott. Denn die Seele, die diesen Stand erreicht, hat keine Weisen und Arten mehr und noch weniger greift und kann sie nach ihnen greifen. Ich meine die Weisen des Verstehens, das weder Verkosten noch Empfinden ist, obwohl dieser Stand alle Weisen in sich schließt nach der Art dessen, der, weil er nichts enthält, alles enthält. Da sie den Mut hat, innerlich und äußerlich aus den engen Schranken ihrer Natur herauszugehen, geht sie schrankenlos ein in das Übernatürliche, das keinerlei Weise hat, indem es wesenhaft alle Weisen in sich schließt. Das Kommen von dort ist das Gehen dorthin, und zwar sehr weit von sich weg ...“⁵⁸⁾

Zum Verständnis dieser und ähnlicher Stellen muß bemerkt werden, daß „Weisen“ (*modos*) und „Arten“ (*maneras*) hier einen in der Philosophie festgelegten Sinn haben. Das schlußfolgernde Denken, das wesentlich der Betrachtung zugrunde liegt, ist eine bestimmte Weise des Erkennens, das wiederum von anderen Weisen des Erkennens bestimmt ist: Tast-, Geschmack-, Geruchs-, Gehör- und Gesichtsempfindungen, die Tätigkeit des Gemeinsinnes, des sinnlichen Gedächtnisses, des Vorstellungsvermögens, des Instinktes, des Begriffbildens und Urteilens. Alle diese Weisen fallen in der Beschauung weg. Sie hat keine Arten und Weisen, weil sie das, was die Betrachtung nur in der Vielfalt des schlußfolgernden Denkens erfaßt, auf einmal und in einem einzigen Akt erfaßt, bzw. weil sie so erfaßt, hat sie alle Arten und Weisen in einem. Es ist das „Weiselose“ der deutschen Mystik. Klar aber kommt in der angezogenen Stelle der artmäßige Unterschied zwischen Betrachtung und Beschauung zum Ausdruck.

Welche sinnlichen Seelenkräfte für das schlußfolgernde Denken der Betrachtung vor allem in Frage kommen, darüber spricht er sich an einer anderen Stelle aus: „Man muß wissen, daß die Sinne, von denen wir

hier im besonderen sprechen, die beiden inneren körperlichen Sinne sind, die man Vorstellungsvermögen (*imaginativa*) und Einbildungskraft (*fantasia*) nennt. Gewöhnlich steht das eine im Dienst des anderen. In dem einen (Phantasie) ist etwas wie Schlußfolgern, wenn auch ganz unvollkommen.⁵⁹⁾ Das andere formt das Bild, das die Vorstellung ist ... Diese zwei Fähigkeiten haben die Aufgabe, der Betrachtung zu dienen, die eine Tätigkeit des Schlußfolgerns mittels Vorstellungen, Formen, Gestalten ist, hervorgebracht und gebildet durch die besagten Sinne.⁶⁰⁾ Das Verlassen des Weges der Betrachtung ist ihm immer gleichbedeutend mit dem Betreten des Weges der Beschauung. Nach ihm ist Zweck der Betrachtung und des schlußfolgernden Denkens in göttlichen Dingen, zu einer gewissen Erkenntnis und Liebe Gottes zu gelangen: „Und so oft die Seele eine solche erlangt, ist es ein Akt. Wie nun viele Akte in einer Sache in der Seele einen Zustand hervorbringen, so dauern viele Akte dieser liebeerfüllten Erkenntnis, zu der die Seele zu den verschiedenen Malen gelangt, durch Übung so lange, bis ein Zustand in ihr entsteht. Gott pflegt dasselbe auch in vielen Seelen ohne diese Akte (wenigstens ohne daß viele vorausgegangen sind) zu bewirken, indem er sie sofort in den Zustand der Beschauung versetzt.“⁶¹⁾ Weiteres Licht bringt in das, was Johannes Betrachtung und Beschauung nennt, folgende Stelle: „Wenn der Beschauliche die Betrachtung aufgibt, in der die Seele mit Hilfe der sinnlichen Fähigkeiten schlußfolgernd tätig ist, ihr aber die Beschauung noch abgeht, die eine, wie wir sahen, allgemeine Erkenntnis ist, in der die Seele nur ihre rein geistigen Fähigkeiten, Gedächtnis, Verstand und Willen, in Tätigkeit setzt und in dieser Erkenntnis als etwas in ihr Bewirktes und Aufgenommenes vereinigt hält, so würde zwangsläufig jede Beschäftigung mit Gott aufhören, d. h. die Seele könnte sich nicht betätigen oder etwas aufnehmen, noch bei ihrem Gegenstand verweilen, außer über die beiden Seelenfähigkeiten, die sinnlichen und die geistigen. Denn mit Hilfe der sinnlichen Fähigkeiten, wie wir sagten, kann sie schlußfolgernd tätig sein, untersuchen und Begriffe von den Gegenständen bilden. Mit der Hilfe der geistigen Seelenfähigkeiten kann sie sich an dem Gegenstand der Begriffe freuen, die bereits in die geistigen Fähigkeiten aufgenommen sind, ohne daß sie sich abmühen muß mit Nachforschen und Schlußfolgern. So ist der Unterschied zwischen der Betätigung der einen und der anderen Seelenfähigkeiten derselbe wie zwischen dem Herstellen einer Sache und der Freude an der fertigen Sache oder zwischen dem Empfangen und Ge-

brauchen einer Sache oder zwischen der Anstrengung des Wanderns und der Rast und Ruhe am Ziel oder zwischen dem Zubereiten einer Speise und dem Essen und Genießen einer schon zubereiteten und gekauten Speise. Wenn also die Seele in keiner Weise beschäftigt wäre, weder durch die Betätigung der sinnlichen Fähigkeiten in der Betrachtung und im schlußfolgernden Denken noch mit dem in den geistigen Fähigkeiten Aufgenommenen und Bewirkten, wie es — wir sagten es schon — in der Beschauung mit ihrer einfachen Erkenntnisweise der Fall ist, sondern nach beiden Richtungen hin unbeschäftigt bliebe, so gäbe es gar nichts, von dem man sagen könnte, daß die Seele damit beschäftigt wäre. Darum ist dann diese Erkenntnisweise (die Beschauung) ohne weiteres notwendig, wenn man den Weg der Betrachtung und des schlußfolgernden Denkens verläßt.“⁶²⁾ Betrachtung und schlußfolgerndes Denken sind wesentlich an die äußere und innere Sinnestätigkeit gebunden: „In dem Maß, als man im Umgang mit Gott in den Bereich des reinen Geistigen kommt, muß man sich von den Wegen der Sinnestätigkeit loslösen und freimachen, die die Wege des schlußfolgernden Denkens, der Betrachtung und Vorstellungstätigkeit sind.“⁶³⁾ Die „Dunkle Nacht“ läßt Johannes vom Kreuz beginnen: „Wenn Gott die Seelen vom Stand der Anfänger, d. h. derer, die auf dem geistlichen Weg betrachten, loslöst und sie in den Stand der Fortgeschrittenen, d. h. in den der Beschauung versetzt.“⁶⁴⁾ Wer im Stadium der Beschauung — und dazu gehört die passive dunkle Nacht — angelangt ist, kann nicht mehr betrachten, schlußfolgernd sich betätigen: Er (Gott) läßt sie so im Dunklen, daß sie nicht wissen, wohin gehen mit dem Wahrnehmen des Vorstellungsvermögens und dem schlußfolgernden Denken. Denn im Betrachten kommen sie nicht einen Schritt vorwärts, wie sie es früher gewohnt waren ...“⁶⁵⁾

Der Weg der Beschauung ist wesentlich, artmäßig, nicht bloß gradmäßig von der der Betrachtung verschieden: „Auf diese Weise versetzt Gott die Seele in diesen Stand, führt sie auf einem so verschiedenen Weg, daß sie, wenn sie mit ihren (sinnlichen) Fähigkeiten tätig sein wollte, eher Gottes Wirken störte, als es zu fördern vermöchte. Vorher war es ganz umgekehrt. Der Grund ist der, weil in diesem Stand der Beschauung, der eintritt, wenn die Seele vom schlußfolgernden Denken in den Stand der Fortgeschrittenen übergeht, Gott es ist, der in der Seele wirkt, und zwar so, daß es scheint, als hände Er die inneren Seelenfähigkeiten, indem Er dem Verstand keinen Stützpunkt, dem Willen keine Kraft und dem Gedächtnis kein Folgern des einen aus dem anderen mehr

läßt.⁶⁶⁾ In der Beschauung ist also die Seele so tätig, als wäre keine Sinnestätigkeit und kein von ihr abhängiges schlußfolgerndes Denken. Sie ist tätig, als wäre sie nicht mehr mit dem Leib verbunden. Die Beschauung unterscheidet sich von der Betrachtung wie das Tätigsein der leibgetrennten von dem der leibverbundenen Seele. Diese klare Unterscheidung wird noch unterstrichen durch eine weitere Stelle: „Das Zeichen des Eingehens in den Weg der Beschauung ist es, wenn die Seele nicht mehr betrachten und schlußfolgernd tätig sein kann durch den Gebrauch des inneren Sinnes des Vorstellungsvermögens, indem sie es nicht mehr wie bisher in Tätigkeit setzt, bemühte sie sich auch noch so sehr. Denn Gott beginnt hier, der Seele sich selber mitzuteilen, aber nicht mehr, wie bisher, durch die Sinnestätigkeit und das schlußfolgernde Denken, das Begriffe verbindet und trennt, sondern durch den reinen Geist, in dem es kein Schlußfolgern und Nacheinander der Gedanken gibt. Er teilt sich ihr mit in einem Akt einfacher Beschauung, zu der die niederen Sinnesvermögen, ob äußere oder innere Sinne, sich nicht erheben. Deshalb können Vorstellungsvermögen und Einbildungskraft keinerlei Stütze für Erwägungen bieten, noch kann man in ihnen Fuß fassen, um vorwärts zu kommen.“⁶⁷⁾ Um gar keinen Zweifel über den Unterschied zu lassen, betont er nachdrücklich: „Wenn niemand sie (die in die dunkle Nacht Eingetretenen) versteht, so machen sie Rückschritte, entweder weil sie schwanken oder sich selber am Fortschritt hindern wegen der vielen Anstrengungen, die sie machen, um den ersten Weg, den der Betrachtung und des schlußfolgernden Denkens, weiterzugehen. Sie ermüden und quälen allzusehr ihre Natur, indem sie sich einbilden, es sei so um ihrer Nachlässigkeiten und Sünden willen. Das aber ist jetzt überflüssig. Denn Gott führt sie auf einen anderen Weg, auf den der Beschauung, der sehr von dem ersten verschieden (*diferentissimo*) ist. Denn dieser ist der Weg der Betrachtung und des schlußfolgernden Denkens. Jener aber hat mit dem Vorstellungsvermögen und dem schlußfolgernden Denken nichts zu tun.“⁶⁸⁾ Der Stand der Beschauung läßt hinter sich „die an das schlußfolgernde Denken und geistliche Verhaltensmaßregeln gebundenen Vorstellungsvermögen und Seelenfähigkeiten“.⁶⁹⁾ Weil an der Beschauung die Sinnestätigkeit und das schlußfolgernde Denken nicht beteiligt sind, der Dämon aber nur auf diese Einfluß hat, so kann die Hölle in die Beschauung nicht eindringen: „Die Seele bewegt sich in der Dunkelheit der Beschauung ganz frei und geborgen gegen die Hinterlisten des Teufels, weil die eingegossene Beschauung, die hier gegeben ist, passiv und geheim vor den Sinnen und vor

den innersinnlichen Seelenkräften eingegossen wird.“⁷⁰⁾ Im „Geistlichen Gesang“ spricht Johannes vom Bereich der Beschauung als einer neuen Art des Seins, freilich erst im höheren Stadium dort, wo die Mitte der zweiten Waghälfte überschritten und die Seele mehr und mehr die Ähnlichkeit mit dem Endpunkt bekommt: Die göttlichen Verwundungen entflammen den Willen zu solcher Ergriffenheit, daß die Seele sich selber verbrennt in den Flammen der Liebe. Es hat den Anschein, als verzehre sie sich in dieser Flamme und dränge sich selber aus sich hinaus, um ganz neu zu werden und in eine neue Art des Seins einzugehen.⁷¹⁾

Die Beichtväter und Seelenführer, die nur im Stadium der Anfänger Bescheid wissen, werden zum Hindernis für das Beschreiten des Weges der Beschauung: „Indem sie die Wege des Geistes (der Beschauung) nicht kennen, sind sie schuld, daß die Seelen die Salbung jener zartduftenden Salben verlieren, mit der der Hl. Geist sie ausstattet . . . Sie wissen davon nur so viel, als für Anfänger gilt (gebe Gott, daß dieses so wäre). Sie lassen die Seelen (obwohl Gott sie zu Höherem erheben will) nicht von den Anfängen und dem schlußfolgernden Denken und vorstellungsmäßigen Weisen fortschreiten . . . Um die Lage der Anfänger besser zu verstehen, muß man wissen, daß das Stadium der Anfänger das Betrachten und das schlußfolgernde Denken ist. In diesem Stand hat die Seele es notwendig, daß ihr Stoff gegeben wird, um aus eigenem schlußfolgernd tätig zu sein und diese inneren Akte zu setzen und den fühlbaren geistlichen Feuereifer sich nutzbar zu machen. So kann sie die Sinne und das Strebevermögen an höhere Dinge gewöhnen . . . Wenn das alles aber schon geschehen ist, beginnt Gott allsogleich, sie in diesen Stand der Beschauung zu versetzen, was in sehr kurzer Zeit geschieht, besonders bei Ordensleuten . . . Sie brauchen nur von der Betrachtung zur Beschauung überzugehen. Es geschieht dann, wenn das schlußfolgernde Denken und die Betrachtung der eigenen Seele und die anfängliche fühlbare Befriedigung und Inbrunst aufhören. Die Seele kann nicht mehr schlußfolgernd denken wie bisher, noch irgendeinen Anhaltspunkt für das sinnliche Wahrnehmungsvermögen finden. Dieses bleibt in Trockenheit, weil das Hauptvermögen auf den Geist, der nicht in die Sinne fällt, umgestellt ist. Und da natürlicherweise alle Tätigkeiten, welche die Seele aus sich selber setzen kann, nur über die Sinne sich vollziehen, so kommt es, daß in diesem Stand Gott der Wirkende ist und die Seele nur erleidend sich verhält. Da ist sie nur wie einer, der empfängt und in dem etwas geschieht, und Gott ist der, welcher gibt und in ihr tätig ist, indem er ihr in der Beschauung die Erkenntnis und Liebe

zu rein geistigen Gütern gibt, ohne daß sie ihre eigene Tätigkeit im natürlichen schlußfolgernden Denken ausübt. Sie kann sich nicht mehr, wie früher, in sie begeben.“⁷²⁾ Noch eindringlicher spricht er denselben Gedanken etwas später aus: „Da sie (die Beichtväter) weder die Stufen des Gebetes noch die Wege des Geistes kennen, so wollen sie nicht, daß jene Tätigkeiten, von denen man sagt, daß die Seele sie setzt, jenes schlußfolgernde Vorgehen, bereits abgeschlossen sind. Denn für die Seele ist die Sinnestätigkeit entbehrlich geworden. Wenn sie aber schon am Ziel angelangt ist und trotzdem weitergehen will, so gibt es ja nichts mehr zum Gehen. Denn es wäre ja nur ein Zurückgehen und Sichentfernen vom Ziel. So begreifen sie nicht, daß jene Seele bereits im Leben des Geistes sich befindet, in dem es kein schlußfolgerndes Denken mehr gibt und die Sinnestätigkeit aufhört und Gott in besonderer Weise der Wirkende und derjenige ist, der geheimnisvoll zur einsamen Seele spricht . . .“⁷³⁾ Diese Stellen mögen genügen. Ich führte sie so zahlreich und aus allen Schriften an, damit jeder, der ernstlich sehen will, sich überzeugt, daß der Heilige erstens zwischen nichtmystischem und mystischem Gebet, zwischen Betrachtung und Beschauung, zwischen Aszese und Mystik einen wesentlichen Unterschied macht und zweitens Betrachtung und Beschauung von der seelischen Seite her bestimmt. Er läßt es aber nicht bei einer rein negativen Bestimmung der Beschauung bewenden. Er bestimmt sie auch positiv, indem er zeigt, worin der Unterschied begründet ist. Träger der Beschauung ist die Seele als reiner Geist (*espíritu*), während Träger der Betrachtung die Seele als Seele (*alma*) ist. Als Kenner der scholastischen Philosophie gibt er den Ausdrücken „Seele“ und „Geist“ den Sinn, den sie dort haben. Die menschliche Seele ist zwar nur eine, aber sie ist einer zweifachen Daseins- und Tätigkeitsweise fähig: einmal in Verbindung mit dem Leib und dann getrennt vom Leib. Die Seele, insofern sie den Leib belebt, heißt schlechthin Seele = *anima* = ψυχή = *alma*. Die Seele, insofern sie vom Leib getrennt ist, heißt Geist = *spiritus* = πνεύμα = *espíritu*. Nach Johannes vom Kreuz unterscheiden sich Betrachtung und Beschauung wie die Tätigkeitsweise der leibverbundenen und die Tätigkeitsweise der leibgetrennten Seele. Wir geben es am treffendsten mit Leibseele und Geistseele wieder. Wollen wir nach Johannes vom Kreuz Betrachtung und Beschauung eindeutig charakterisieren, so müssen wir sagen: Betrachtung ist Tätigkeit der Leibseele, Beschauung Tätigkeit der Geistseele.

Bschauung ist für Johannes vom Kreuz Gottvereinigung. In der

Bschauung hört die Geschäftigkeit der sinnlichen und schlußfolgernden Seelenkräfte auf. Es herrscht volle Ruhe. Die Seele ist nur als Geist tätig. Denn „wenn die Seele zur Vereinigung mit Gott gelangt, sind alle natürlichen Seelenfähigkeiten, alle fühlbaren Anregungen und Ängsten in vollkommener Ruhe im geistigen Teil der Seele.“⁷⁴⁾ Dort, wo Johannes von der Aufgabe der passiven Reinigung spricht, tritt der Unterschied deutlich in Erscheinung. Passive Reinigung ist für den Heiligen gleichbedeutend mit der negativen Aufgabe der Beschauung, nämlich die Hindernisse zu beseitigen, die der Vereinigung mit Gott im Wege stehen. „In diesem Kapitel“, so schreibt er, „werde ich im allgemeinen von ihm (Glauben) sprechen und weiterhin werde ich mit Gottes Gnade im besonderen von der Art und Weise reden, wie man in ihm sich nicht irrt und seiner Führung kein Hindernis setzt. Um sich durch den Glauben richtig zu diesem Stand führen zu lassen, behaupte ich, daß die Seele nicht bloß mit jenem Teil, der auf das Geschöpfliche und Zeitliche gerichtet ist, nämlich dem sinnlichen und niedrigen (von dem wir bereits sprachen), im Dunkel bleibt, sondern in jenem Teil blind und in Dunkelheit versetzt werden muß, der auf Gott und das Geistige gerichtet ist, nämlich der vernünftige und höhere Teil, von dem wir jetzt handeln. Damit eine Seele zur übernatürlichen Umwandlung gelangen kann, muß sie selbstverständlich sich in Dunkelheit versetzen und von allem sich entfernen, was ihrer Natur zusagt, die sinnlich und vernünftig ist. Denn das Übernatürliche geht über die Natur. Das Natürliche also bleibt unter ihr.“⁷⁵⁾ Es ist wohl zu beachten, daß Johannes vom Kreuz mit niederem und höherem Teil nicht etwa den Unterschied zwischen *anima sensitiva* und *anima intellectiva* meint, sondern die in ihrer Tätigkeit wesentlich an die Sinnestätigkeit gebundene Seele und die von der Sinnesbetätigung unabhängige, d. h. die rein geistige Seele. Es geht klar aus der vorher angeführten Stelle hervor. Wenn er darum sinnlichen und geistigen Teil einander gegenüberstellt, so bedeutet sinnlicher Teil immer die Leibseele und vernünftiger Teil Geistseele. So ist auch die Stelle zu verstehen, wo er von der Aufnahme in die „geistige Seele“ und einer durch „Sinne vermittelte“ Aufnahme spricht . . .⁷⁶⁾ Es gibt mystische Vorgänge, die sich nur im „reinen Geist“ vollziehen, ohne jede Mithilfe der Sinnestätigkeit.⁷⁷⁾ Gott teilt sich unmittelbar nur dem „reinen Geist“ mit. Die unmittelbare Wirkung Gottes ist eine Wirkung im „reinen Geist“. Derjenige, „der Visionen und Ansprachen überhaupt oder zuviel Gewicht beilegt, geht ihrer Wirkung verlustig und des Lebens des Geistes, das

sie im Innern bewirken. Denn er richtet das Auge auf das Sinnliche an ihnen, das doch von geringerer Bedeutung ist. So empfängt er das Leben des Geistes, das sie verursachen, nicht in Fülle. Denn dieses (das Leben des Geistes) prägt sich ein und bleibt haften, wenn es mehr vom sinnlichen absieht, das sehr verschieden vom reinen Geist ist.⁷⁸⁾ Anderswo spricht er vom Kampf mit dem höllischen Drachen mit den vielen Häuptern, die der Reihe nach abgeschlagen werden müssen. Er fährt fort: „Was am meisten zu bedauern ist, ist der Umstand, daß einige, die bereits das erste und das zweite, ja auch das dritte Haupt, nämlich den Bereich der inneren Sinnlichkeit, abgeschlagen haben und aus dem Stadium der Betrachtung weiterschritten, im Augenblick des Betretens des Gebietes des ‚reinen Geistes‘ (Beschauung) dem Tier unterlagen . . .“⁷⁹⁾ Das Stadium der Beschauung nennt er den „geistigen Ruheort“.⁸⁰⁾ Bezeichnend ist auch folgende Stelle: „Es wird gut sein, in diesem Kapitel anzugeben, zu welchem passenden Zeitpunkt der Geistmensch (*el espiritual*) die Tätigkeit der schlußfolgernden Betrachtung durch besagte Vorstellungen, Formen, Gestalten aufgeben soll. Er soll es nicht früher und nicht später aufgeben, als es der Geist verlangt.“⁸¹⁾ Sooft Johannes vom Kreuz die Ausdrücke Geist, Geistlich, Geistig, Geistmensch usw. gebraucht, sind sie nicht in einem allgemeinen, unbestimmten Sinn gemeint, wie sie in der asketischen Literatur gebraucht werden, sondern im engeren und eigentlichen Sinn, den ihnen Philosophie und Theologie geben. Sie meinen immer den Unterschied, wie er zwischen Betrachtung und Beschauung, zwischen Leibseele und Geistseele besteht.

An manchen Stellen kommt es besonders klar zum Ausdruck. So, wenn er schreibt: „Drei Merkmale muß der Geistmensch beachten, wenn er sicheren Schrittes es wagen soll, das Stadium der Betrachtung zu verlassen und in das der Beschauung und des Geistes einzutreten.“⁸²⁾ Oder auch: „Man muß wissen, daß der Geistmensch, um in das Leben des Geistes, nämlich in die Beschauung, einzugehen, den Weg des Vorstellungsmäßigen und der an das Sinnenfällige gebundenen Betrachtung verlassen muß, wenn er keinen Geschmack mehr daran findet und nicht mehr schlußfolgernd tätig sein kann . . .“⁸³⁾ Die Beziehung zwischen sinnlich Abhängigem und Geistigem ist die: „Es ist klar, daß, wenn es Geist ist, nicht sinnlich abhängig sein kann, und, wenn es etwas sinnlich Bedingtes erfassen kann, es nicht reiner Geist sein kann.“⁸⁴⁾ In der Beschauung teilt sich Gott dem reinen Geist mit: „Wenn die Seele alsdann aus Eigenem mit Gewalt — soweit sie diese hat — tätig sein will, hindert

sie mit ihrer Tätigkeit das, was Gott ihr als Geist mitteilen will.“⁸⁵⁾

Johannes geht ganz in den Bahnen der Überlieferung, wenn er den Geist den oberen Teil der Seele nennt: „Der Geist ist der obere Teil der Seele, der in Beziehung und Verbindung mit Gott steht.“⁸⁶⁾ Der obere Teil der Seele ist hier nicht etwa die Vernunft im Gegensatz zu den rein sinnlichen Fähigkeiten, sondern es ist die Seele als Geist. Mit Aristoteles⁸⁷⁾ sieht er in ihm das Substanzsein der Seele. Denn wenn der Heilige — dieser Ausdruck kehrt in allen seinen Schriften immer wieder — das Wort „Substanz der Seele“ gebraucht, so meint er, wie Aristoteles, damit immer das geistige, leibunabhängige Wesen der Seele. Die Seele als Seele ist auf die sinnenfällige Welt ausgerichtet. Die Seele als Geist hat damit nichts zu tun: „Denn der reine Geist hängt sich nicht an diese Gegenstände, sondern verharret in innerer Sammlung und im Verkehr mit Gott.“⁸⁸⁾

In der „Dunklen Nacht“ kommt Johannes wieder auf die beiden Seelenteile zu sprechen. Jeder Seelenbereich findet seinen Geschmack an dem ihm eigentümlichen Gegenstand: „Da Geist und sinnenbedingtes Vermögen Geschmack haben, so strebt jeder der beiden Teile des Menschen nach seinem Anteil und Eigenwert, um sich daran zu ergötzen. Denn der Geist als der höhere Teil strebt dann nach Befriedigung und Genuß in Gott, das sinnengebundene Vermögen als der niedere Teil strebt nach sinnlichem Genuß und Ergötzen. Denn er vermag nichts anderes zu haben und sich anzueignen. Er eignet sich dann das an, was ihm am nächsten liegt, das sinnlich Lustvolle. So kommt es, daß die Seele dem Geiste nach in tiefem Gebet vor Gott sich befindet und ihr anderer, der sinnlich bedingte Teil Aufruhr, sinnliche Regungen und Betätigungen erfährt, und zwar ohne es zu wollen und nicht ohne großen Widerwillen. Es kommt oft bei der Kommunion vor. Da bei dieser Handlung die Seele viel Freude und Wonne empfindet — es ist der Herr selber, der es bewirkt und gibt —, nimmt der sinnengebundene Teil, wie gesagt, in seiner Weise daran teil. Da beide Teile letztlich nur ein Wesen sind, nehmen sie beide an dem teil, was der eine empfängt, jeder in seiner Weise. Denn, wie der Philosoph sagt, es wird alles, was aufgenommen wird, nach Art dessen aufgenommen, der es aufnimmt.“⁸⁹⁾

Wir stehen hier demselben Sachverhalt gegenüber wie bei der Todesangst des Herrn am Ölberg und der Gottverlassenheit am Kreuz. Der niedere Teil der heiligsten Menschheit Christi war in qualvolles Leid getaucht, der höhere Teil war im Genusse der Anschauung Gottes.

Selbstverständlich werden hier nicht sinnlicher und vernünftiger Teil einander gegenübergesetzt, sondern leibgebundener und leibunabhängiger Teil. Gerade in der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes muß immer wieder die Zweiteilung zwischen sinnengebundener und sinnunabhängiger Seele als Begründung dienen: „Die Trockenheit kommt daher, daß Gott die Güter und Kräfte des sinnlichen Teiles auf den Geist überträgt. Weil sinnliches Vermögen und natürliche Kraft dieser geistigen Güter unfähig sind, bleiben sie ungestillt, trocken und leer. Denn der sinnliche Teil besitzt keine Eignung für das, was des reinen Geistes ist. Wenn der Geist Geschmack findet, empfindet das Fleisch Ekel und erschläft im Tätigsein ...“⁸⁹⁾ Die passive Reinigung wird verursacht durch das Wirken Gottes auf den Geist. Denn Johannes schreibt: „Das, was die Seele in dieser Zeit aus eigenem tut, dient nur, wie gesagt, dazu, den inneren Frieden zu stören und das Wirken, das Gott in jener Trockenheit des sinnlichen Teiles im Geist entfaltet.“⁹¹⁾ Ausdrücklich setzt er Geist und eingegossene Beschauung der Stufe der Fortgeschrittenen, dem Weg der Erleuchtung gleich: „Die Seele beschreitet den Weg und Pfad des Geistes, der da ist der Weg der Fortgeschrittenen. Mit anderen Worten heißt er auch der Weg der Erleuchtung oder der eingegossenen Beschauung, auf dem Gott ganz aus sich die Seele sättigt und erquickt, ohne schlußfolgerndes Denken oder tätige Mithilfe und Geschäftigkeit der Seele.“⁹²⁾ Die Reinigung der Sinne bahnt den Weg zum Geist: „Denn, wie wir sagten, die Reinigung der Sinne allein bildet Zugang und Anfang der Beschauung für den Geist.“⁹³⁾

Die Gleichung zwischen oberem Teil der Seele und Geist ist ihm selbstverständlich: „Obwohl hier der sinnliche Bereich auch teilnimmt — denn er hört ja nicht auf, an der Mühsal des Geistes teilzuhaben —, so wird doch die Wurzel und das Brennende des Durstes im höheren Teil der Seele, d. h. im Geist empfunden ...“⁹⁴⁾ Bei der Erklärung des Wortes des Herrn: Es wisse deine Linke nicht, was deine Rechte tut, wendet er es an auf den höheren und niederen Seelenteil: „Das, was in der Rechten, d. h. im oberen und geistigen Teil der Seele vorgeht, soll die Linke, d. h. der niedere Teil der Seele nicht wissen.“⁹⁵⁾ Er nennt den Geist auch „Grund“, „Mittelpunkt“ der Seele, „innerstes Wesen“, „Substanz“, „das Innere des Geistes“.⁹⁶⁾ So z. B. schreibt er: „Wenn diese Gnadenerweise der Seele im geheimen, d. h. im Geist allein gegeben werden, pflegt die Seele bei einigen von ihnen, ohne zu wissen wie es geschieht, sich ihrem höheren Teil nach so weit vom niedrigen geschieden und entfernt zu sehen,

daß sie in sich zwei Teile so deutlich voneinander unterschieden erkennt, daß es ihr unmöglich vorkommt, den einen zugleich mit dem anderen zu sehen. So weit scheinen sie voneinander entfernt und weggerückt zu sein ...“⁹⁷⁾ Das ist psychologisch wohl die wertvollste, weil unwiderleglich beweisende Stelle für die Unterscheidung von Leibseele und Geistseele. Er wirft den Beichtvätern und Seelenführern vor, „daß sie nicht wissen, was der Geist ist“.

Das Tätigsein der Seele in der Beschauung ist durch zwei Merkmale charakterisiert: es ist passiv und übernatürlich.⁹⁸⁾ Um den Ausdruck „passiv“ bei Johannes richtig zu verstehen, muß man ihn in dem Sinn nehmen, den ihm die Philosophie gibt. Passiv nennt man das Hinnehmen, Empfangen einer Wirkung, die von einer Wirkursache ausgeht. Ein Stück Holz, das vom Feuer entzündet wird, erleidet vom Feuer als Wirkursache das Entzündetwerden als Wirkung. Die Wirkursache wird in eine Hauptwirkursache (*causa efficiens principalis*) und in Mittelwirkursache oder werkzeugliche Ursache (*causa instrumentalis*) unterschieden. Der Schreiber ist die Hauptwirkursache, die Feder die Mittelwirkursache des Geschriebenen. Die Mittelwirkursache muß in bezug auf die Wirkung als tätig angesprochen werden. Sie könnte aber nicht tätig sein, wenn sie die Kraft dazu nicht von der Hauptwirkursache empfangt. Der Hauptwirkursache gegenüber ist die Mittelwirkursache empfangend, erleidend, also passiv. Ihr Tätigsein ist Wirkung der Hauptwirkursache.

In der Betrachtung ist — unbeschadet der Allwirksamkeit und Erstursächlichkeit Gottes — die Seele die Hauptwirkursache, Gott durch das Wirken seiner Gnade die Mittelwirkursache des Gebetes. Dasein, Dauer, Umfang des betrachtenden Gebetes wird von der Seele bestimmt. Anders im Stadium der Beschauung. Hier ist Gott die Hauptwirkursache, die Seele nur noch die Mittelwirkursache, freilich freie Mittelwirkursache, wie Johannes ausdrücklich bemerkt.⁹⁹⁾ Dasein, Dauer und Umfang, Eintritt und Abschluß des Gebetes der Beschauung wird von Gott bestimmt. Die Seele ist zwar mittätig. Sie könnte es aber nicht sein, wenn sie die Kraft dazu nicht von Gott als der Hauptwirkursache empfangt. Diesem Einwirken Gottes gegenüber kann sie sich nur erleidend, also passiv verhalten. Noch anschaulicher wird das, was Johannes vom Kreuz unter „passiv“ versteht, wenn wir die Beschauung mit der Sinneswahrnehmung vergleichen. Das Auge zum Beispiel kann nur sehen, wenn ein sichtbarer Gegenstand auf es einwirkt. Es verhält sich ihm gegenüber erleidend,

passiv. Das Auge „erfährt“ etwas vom sichtbaren Gegenstand. Darum ist die Sinneserkenntnis erfahrungsmäßige, anschauliche Erkenntnis. Beim Denkvorgang ist es anders. Hier ist das Denkvermögen die Hauptwirkursache des Gedankens. Die Vorstellung, die dem Gedanken den Inhalt gibt, ist Mittelwirkursache des Gedankens. Denken ist darum keine erfahrungsmäßige, anschauliche Erkenntnis, sondern eine abstrakte Erkenntnis. In der Betrachtung ist das Denken abstrahierend tätig. In der Beschauung wirkt Gott als geistige Wirklichkeit auf die Seele ein, wie der sinnenfällige Gegenstand auf den Sinn. Gott ist Hauptwirkursache dieses Erkenntnisvorganges. Die Seele „erfährt“ hier Gott. Das Denken ist hier anschaulich. Darum lautet mit Recht die herkömmliche Begriffsbestimmung der Mystik: „*cognitio Dei experimentalis*“ — erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis. „Passivität“ ist also nach Johannes vom Kreuz ein Wesensmerkmal der Beschauung, der Mystik.

Ähnlich wie mit dem Ausdruck „Passiv“ verhält es sich mit dem anderen Ausdruck „Übernatürlich“. Wie bei der hl. Theresia wird „Übernatürlich“ in einem engeren, ganz bestimmten Sinn gebraucht. Wo immer Gnade wirkt, ob haupt- oder mittelwirkursächlich, ist die Wirkung übernatürlich. Vom Menschen aus gesehen ist es aber nicht dasselbe, ob er haupt- oder mittelwirkursächlich beteiligt ist. Es entspricht der Natur des Menschen im Zustand der Leibverbundenheit, daß er hauptwirkursächlich sich betätigt, und es geht über seine Natur hinaus, mittelwirkursächlich tätig zu sein. Weil die Mittelwirkursächlichkeit hier über die Natur der Seele hinausgeht, ist es übernatürlich in einem besonderen Sinn. In der Betrachtung ist die Seele hauptwirkursächlich, in der Beschauung mittelwirkursächlich tätig. Gegenüber der Beschauung ist die Betrachtung etwas Natürliches, Beschauung gegenüber der Betrachtung etwas Übernatürliches. Die Art und Weise, wie die Seelenfähigkeiten in der Betrachtung sich betätigen, unterscheidet sich in nichts von der Art und Weise, wie die Seele bei jeder anderen Erwägung tätig ist. Die Gnade paßt sich vollständig der menschlichen Tätigkeit an. In der Beschauung dagegen betätigt sich die Seele nach Art der leibgetrennten Seele, nach Art der Engel. Das aber geht über die Natur der leibverbundenen Seele hinaus. Auf engelgleiche Art aber ist die Seele nur in den Anfängen der Beschauung tätig. Im weiteren Verlauf betätigt sie sich nach „göttlicher Art“ und in der mystischen Vollendung nach „gottmenschlicher Art“, d. h. so, wie Jesus in der hypostatischen Union sich betätigt. Diese beiden Arten gehen nicht bloß über die der leib-

verbundenen Seele, sondern auch über die der leibgetrennten Seele und überhaupt jedes geschaffenen Wesens hinaus. Das ist schlechthin übernatürlich. Wenn also Johannes vom Kreuz in der Mystik die Ausdrücke „Natürlich“ und „Übernatürlich“ gebraucht, so bezeichnen sie genau dasselbe wie der Unterschied zwischen Betrachtung und Beschauung, zwischen Nichtmystik und Mystik.

Nicht oft, aber doch ab und zu kommt in den Schriften des Heiligen auch der Ausdruck „Mystisch“ vor, besonders in der Verbindung „mystische Theologie“.¹⁰⁰ Mystisch bedeutet bei Johannes dasselbe wie Beschauung. Beschauung aber hat bei ihm eine weitere und eine engere Bedeutung. Im weiteren Sinn umfaßt Beschauung das ganze Gebiet der Mystik von ihren Anfängen bis zu ihrer Vollendung. Im engeren Sinn dagegen wird Beschauung nur das mittlere Stadium, das sogenannte Gebet der Vereinigung, genannt. Es deckt sich mit dem, was Johannes vom Kreuz schlechthin als „mystische Theologie“ bezeichnet. Bei der hl. Theresia hat es genau dieselbe Bedeutung. In derselben Weise wird von beiden Heiligen der Ausdruck „Mystisch“ gebraucht.

Manchmal fügt Johannes dem Ausdruck „Beschauung“ noch das Beiwort „eingegossen“ hinzu. In der Theologie wird „eingegossen“ im Gegensatz zu „erworben“ angewendet. Der Heilige versteht mit der gesamten Überlieferung unter „eingegossen“ das, was als freies Geschenk Gottes der Seele mitgeteilt und von ihr niemals erworben werden könnte, auch wenn sie alle ihre Kräfte zum Äußersten anstrenge.

Heute wird in der Mystik immer wieder die Frage nach der erworbenen Beschauung gestellt. Johannes vom Kreuz kennt den Ausdruck nicht. Die Sache aber findet sich bei ihm. Der Übergang von der Betrachtung zur Beschauung kann von zwei Gesichtspunkten aus gesehen werden: von der Betrachtung und von der Beschauung her. Von der Betrachtung her ist er Ende, von der Beschauung her Anfang. Die Schwelle eines Hauses scheidet das, was außerhalb und das, was innerhalb des Hauses ist. Sie ist das Ende dessen, was außerhalb und der Anfang dessen, was innerhalb sich befindet. Wird die Beschauung unmittelbar als Abschluß der Betrachtung angesehen, so ist sie erworbene Beschauung. Wird sie als Beginn der Mystik betrachtet, so ist es eingegossene Beschauung.

„Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ behandeln die Beschauung. Der „Aufstieg“ setzt sich mit dem auseinander, was der Mensch von sich aus, hauptwirkursächlich, tun kann und muß, um zur Beschauung zu gelangen: aktive Reinigung der Sinne und des Geistes. Die „Dunkle Nacht“

legt dar, was von Gott hauptwirkursächlich geschieht, um die Seele der Beschauung teilhaftig werden zu lassen: die passive Reinigung der Sinne und des Geistes. In diesen beiden wissenschaftlichen Werken wird die Beschauung nicht an sich, sondern es werden nur die Bedingungen behandelt; die in der Seele verwirklicht sein müssen, damit ihr die Beschauung zuteil werden kann. In den beiden anderen Werken, dem „Geistlichen Gesang“ und der „Liebesflamme“, kommt zwar die Beschauung in ihrer Entfaltung zur Darstellung, aber nicht wissenschaftlich, sondern allgemeinverständlich und mehr bildhaft. Die „Liebesflamme“ übrigens bringt nur das Vollendungsstadium, die geistliche Vermählung, allerdings unter Heranziehung wissenschaftlicher Fachausdrücke.

Wenn Johannes in den beiden wissenschaftlichen Werken keine systematische Darstellung der Beschauung gibt, so kommt er doch, wenn auch in ganz anderem Zusammenhang, auf die einzelnen Entwicklungsstufen des mystischen Lebens zu sprechen. Es ist durchaus möglich, auf Grund der beiden Werke die Mystik in ihrer Gesamtentwicklung darzustellen. Die beiden gemeinverständlichen Schriften, besonders die „Liebesflamme“, leisten vollwertige Hilfe.

Wenn Johannes vom Kreuz auf das dreiteilige Schema des Pseudo-Dionysius zurückgreift, so ist ohne weiteres klar, daß der Reinigungsweg nie zur Beschauung gehört. Diese beginnt für ihn erst mit dem Erleuchtungsweg und findet Vollendung im Einigungsweg. Das, was er unter Erleuchtungsweg versteht, bezeichnet er gewöhnlich als „Vereinigung“ (*union*), und zwar ohne jedes Beiwort, um sie von der vollendeten Vereinigung (*union perfecta*) zu unterscheiden, die dem Einigungsweg vorbehalten ist. Den Einigungsweg bezeichnet er außerdem auch als Umwandlung (*transformacion*), Vereinigung der Vollendung (*union de perfeccion*) oder auch als geistliche Vermählung (*matrimonio espiritual*). Übergang von der einfachen Vereinigung zur vollendeten Vereinigung bildet die Ekstase mit ihrem Abschluß in der „geistlichen Verlobung“ (*desposorio espiritual*). Als Übergang von der Betrachtung zur Beschauung kennt er noch eine Stufe, die er weder Vereinigung noch Umwandlung nennt. Sooft er — es geschieht allerdings nur gleichsam nebenbei und in Kürze — davon spricht, gibt er als Wesensmerkmal dieser Stufe an: vollkommene Befriedigung (*sosiego*) und Ruhe (*quietud*). Es deckt sich in allem mit dem, was Theresia „Gebet der Ruhe“ nennt und als erste Stufe des mystischen Lebens bezeichnet. So haben wir bei Johannes vom Kreuz einwandfrei folgende Stufen der mystischen Ent-

wicklung: *Stand der Ruhe, Stand der Vereinigung mit Ekstase, Stand der geistlichen Vermählung.*

Um aber die Gottvereinigung der Beschauung von der naturgegebenen Gottvereinigung zu unterscheiden, schreibt er: „Aus dem, was vorhin gesagt wurde, kann man einigermaßen begreifen, was das ist, was wir hier unter Vereinigung der Seele mit Gott verstehen. Man wird hier so besser verstehen, was wir nachher von ihr sagen werden. Es ist nicht unsere Absicht, die Einteilung derselben zu behandeln. Denn ich käme an kein Ende, nähme ich mir jetzt vor, zu erklären, was Vereinigung des Verstandes, des Willens und des Gedächtnisses ausmacht, was vorübergehende, was bleibende Vereinigung der besagten Seelenkräfte und was eine völlige vorübergehende oder bleibende Vereinigung dieser Seelenkräfte ist. Auf Schritt und Tritt werden wir in unserer Abhandlung davon zu handeln haben, bald von dem einen, bald von dem anderen. Für den Augenblick tut es nichts zur Sache, ob verstanden wird, was hier darüber zu sagen ist. An Ort und Stelle wird es viel besser verstanden werden, wenn wir die Frage behandeln und mit dem jeweiligen Verständnis das anschauliche Beispiel verbinden. Dann wird man jedes einzelne viel besser verstehen und sich merken und leichter ein Urteil sich darüber bilden. Hier behandle ich allein jene völlige und bleibende Vereinigung der Substanz der Seele samt ihren Fähigkeiten, insoweit sie ein geheimnisvoller (*mistico*) Zustand ist. Insoweit sie Betätigung ist, darüber werden wir mit der Gnade Gottes später sprechen. Denn in diesem Leben gibt es und kann es eine bleibende Vereinigung in den Fähigkeiten nicht geben, sondern nur eine vorübergehende. Um zu verstehen, welcher Art die Vereinigung ist, von der wir hier handeln, muß man wissen, daß Gott in jeder Seele, auch in der des größten Sünders, wohnt und wesenhaft gegenwärtig ist. Diese Art der Vereinigung oder des Gegenwärtigseins — wie wir sie in der natürlichen Ordnung nennen könnten — besteht immer zwischen Gott und allen Geschöpfen, ich meine Geschöpfe, denen er das Sein erhält, das sie haben, und zwar so, daß, wenn er sich entzöge, sie sofort ins Nichts zurückkehrten und zu sein aufhörten. Wenn wir also von der Vereinigung der Seele mit Gott sprechen, so meinen wir nicht diese wesenhafte Gottvereinigung, die immer in allen Geschöpfen da ist, sondern die Vereinigung und Umwandlung der Seele in Gott durch die Liebe, die nicht immer besteht, sondern nur wenn eine gegenseitige Angleichung durch die Liebe erfolgt. Darum heißt sie Vereinigung der Angleichung, wie jene wesenhafte oder seinsmäßige genannt wird. Diese

heißt natürlich, jene übernatürlich. Letztere findet statt, wenn die beiden Willen, d. h. der der Seele und der Gottes zu einem gleichförmig geworden sind, so daß in dem einen sich nichts findet, das dem anderen widerstrebt. Wenn so die Seele von allem restlos sich entäußert, was dem göttlichen Willen widerstrebt oder ihm nicht gleichförmig ist, dann wird sie durch die Liebe in Gott umgewandelt. Das ist aber nicht bloß von dem zu verstehen, was dem Willensakt (*acto*) widerstrebt, sondern auch der Willenshaltung (*habito*), und zwar so, daß keine unvollkommenen Willensakte mehr vorkommen dürfen, sondern auch die unvollkommenen Willenshaltungen beseitigt werden müssen. Da kein Geschöpf und keine Tätigkeit oder Anlage an das, was Gott ist, heranreicht noch herankommt, darum muß die Seele von allem, was geschöpflich ist, von all ihren Tätigkeiten und Fertigkeiten sich entblößen, d. h. von ihrem Denken, Geschmackhaben, Empfinden, damit alles Gottunähnliche und Gottungleichförmige abfällt und sie so die Angleichung mit Gott erhält. Es darf nichts in ihr zurückbleiben, was nicht Wille Gottes ist und in Gott umgewandelt wird. Wenn es auch, wie gesagt, wahr ist, daß Gott immer in der Seele ist, indem Er ihr durch sein tätiges Gegenwärtigsein das natürliche Sein gibt und erhält, so teilt Er doch nicht immer das übernatürliche Sein mit. Denn dieses wird nur durch die Liebe und Gnade, in der sich nicht alle Seelen befinden, mitgeteilt. Und bei denen, die sich in der Gnade befinden, geschieht es nicht im selben Grad. Denn die einen haben einen höheren, die anderen einen niederen Grad von Liebe. Darum vereinigt sich eine Seele um so inniger mit Gott, je mehr sie sich in der Liebe zuvortut, d. h. je mehr ihr Wille mit dem Willen Gottes gleichförmig ist. Und die Seele, die gänzlich dem göttlichen Willen gleichförmig und angeglichen ist, ist auch übernatürlich gänzlich mit Gott vereinigt und in ihn umgewandelt. Deshalb hat eine Seele nach dem, was wir zu verstehen gaben, je mehr sie gefühlsmäßig und zuständlich vom Geschöpflichen und ihrer eigenen Fertigkeit angetan ist, um so weniger Eignung für diese Vereinigung. Denn sie räumt Gott nicht alles ein, damit Er sie ins Übernatürliche umgestalten könnte. So hat die Seele nichts notwendiger, als sich von allen natürlichen Gegensätzlichkeiten und Unähnlichkeiten zu entblößen, damit Gott sich ihr durch die Natur natürlich und durch die Übernatur übernatürlich mitteile.“¹⁰¹)

Wir gaben diese Stelle deshalb so ausführlich wieder, weil sie *in nuce* die ganze Mystik des hl. Johannes vom Kreuz enthält. Denn sie stellt den Vollendungsstand in der geistlichen Vermählung und sein Werden

dar. Die ganze mystische Entwicklung vom Eintritt in die Beschauung, bzw. mit der ganzen Vorbereitung im Stadium der Betrachtung bis zur mystischen Vollendung kann nur von hier aus verstanden werden. Die mystische Entwicklung ist nichts anderes als eine Umwandlung des inneren Menschen auf dieses Ziel hin nach psychologischen Gesetzen.

III. Die erste Stufe der Beschauung oder das Gebet der Ruhe.

Johannes vom Kreuz bestimmt die Beschauung im Gegensatz zur Betrachtung. Besonders ausgeprägt tritt dieser Gegensatz dort in Erscheinung, wo das erste Stadium der Beschauung beschrieben wird. Daß es sich hier um eine Stufe handelt, kann niemand übersehen, der die Sprache des Heiligen versteht, die in philosophisch-theologischen Denkformen sich bewegt. Beschauung ist ihm nicht eine fertige, abgeschlossene Gegebenheit, sondern ein entwicklungsgesetzlicher Vorgang. Es schwebt ihm wiederum das dreiteilige Schema jeder Entwicklung vor: Anfang, Mitte, Abschluß. Alle drei Stadien unterscheiden sich deutlich voneinander. Wenn auch der Übergang von der Betrachtung zu der Beschauung eine *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος*, also nicht bloß ein gradmäßiger, sondern ein artmäßiger Unterschied ist, so macht doch auch hier ebensowenig wie anderswo die Natur einen Sprung. Betrachtung und Beschauung greifen in gewissem Sinn ineinander über. Was die Seele an Gotteserkenntnis in der Betrachtung gewinnt, muß sie in langen Reihen einzelner Akte auf dem Weg schlußfolgernden Denkens sich erwerben. Häufige Wiederholung dieser Akte schleifen seelisch mit der Zeit eine Bahn aus. Sie werden zuständlich. Diese Zuständlichkeit ermöglicht schließlich, in einem einzigen allgemeinen Akt das auf einmal zu erfassen, für das bisher eine Vielheit wiederholter Akte notwendig war. Was dieser allgemeine, umfassende Akt begreift, ist nicht mehr das Ergebnis eines Schlußfolgerns, sondern einfaches Anschauen. Johannes nennt es eben Beschauung. Heute würden wir es richtiger erworbene Beschauung oder Gebet der Einfachheit nennen. Denn im Sinn des Heiligen gehört es noch nicht dem Bereich des Übernatürlichen, der Mystik, an. Die unmittelbare Folge aber dieses allgemeinen, umfassenden Aktes ist übernatürlich, nämlich eine überströmende Wonne, Beseligung und Ruhe. Diese Wirkung geht weit über ihre Ursache hinaus. Darum muß sie anderswo ihren Ursprung haben: in Gott selber. Der allgemeine, um-

fassende Akt selber kann aber auch übernatürlich sein und ist es auch, wie der Heilige ausdrücklich bemerkt, für gewöhnlich, indem Gott ihn ohne vorausgehende Akte bewirkt. Es sind nur die Fähigkeiten der Seele als Geist, Gedächtnis, Verstand und Wille tätig, während die Fähigkeiten der Seele als Seele ausgeschaltet, bzw. kaum merkbar tätig sind. Betrieb-samkeit, Unruhe, Vielerlei herrschen so lange, als die Fähigkeiten der Seele als Seele, die äußere und innere Sinneswahrnehmung, das schluß-folgernde Denken sich betätigen. Als treibende Kraft wirkt in allem der Wille mit seinem Lebens- und Seinshunger. Wird dieser von einer anderen, rein geistigen Seite gestillt, so wird die Betätigung der Fähig-keiten der Seele als Seele überflüssig. Es tritt Ruhe ein. Das Ziel ist erreicht in einem ungleich höheren Sinn, als durch die Tätigkeit der Fähigkeiten der Seele als Seele möglich war. Der Wille ruht in seiner Sättigung, in Wonne und Beseligung. Er hat keinen Grund mehr, die Fähigkeiten der Seele als Seele weiter in Tätigkeit zu halten. Denn in überströmendem Maße besitzt er ja das, was diese ihm mit ihrer Betrieb-samkeit verschaffen könnten. Das Wesensmerkmal des Anfangsstadiums der Beschauung ist wonnevolle Ruhe und Sättigung. Deshalb wird dieser Zustand seit der spanischen Mystik als „Gebet der Ruhe“ bezeichnet. Mit Recht vergleicht Johannes die Betrachtung mit dem mühevollen Wandern auf langem Weg zum Reiseziel, die Beschauung mit der erquickenden Ruhe des am Ziele angelangten Wanderers. Er bedient sich eines der alten Physik geläufigen Bildes: der Lehre vom natürlichen Ort (*locus naturalis* = *τόπος οἰκείος*).

Die Lehre vom natürlichen Ort hängt mit der Elementenlehre der Alten zusammen, wie sie Aristoteles in seinen acht Büchern über die Physik, in „Vom Himmel und Weltall“ (*de coelo et mundo*) und in „Vom Entstehen und Vergehen“ (*de generatione et corruptione*) klassisch dargestellt hat. Die Philosophie der Alten verstand unter Element jene letzten, weiter nicht mehr zerlegbaren Bestandteile, in die ein Körper durch Zerlegung aufgeteilt werden kann. Wesentlich aber unterscheidet sich die Lehre der alten Physik dadurch von der neuen Physik, daß sie die Zerlegung rein gedanklich, logisch vornahm, während die neuere Physik die Zerlegung wirklich vornimmt. So hatten die Alten eine dreifache Elementenlehre: eine Dreielementenlehre, eine Fünfelementenlehre und eine Vierelementenlehre, je nachdem sie einen Körper in seine substantiellen oder quantitativen oder qualitativen Bestandteile zerlegten. Substantiell zerfällt ein Körper in ein bestimmbares und ein bestimmendes Element, in das, was er mit anderen Körpern gemeinsam hat, und in das, was ihn von allen anderen Körpern unterscheidet. Der bestimmbare Bestandteil ist zahllosen Bestim-mungen zugänglich, gleichzeitig aber kann er nur durch ein Element bestimmt sein mit Ausschluß aller anderen. Dabei aber bleibt ihm die Möglichkeit, durch andere

Bestandteile bestimmt zu werden. Darum sagten die Alten: Jeder Körper besteht *substantiell* aus drei Wesensbestandteilen: aus Stoff (*materia*), Form (*forma*) und Formmangel (*privatio*). *Quantitativ* führt eine Zerlegung der Körper zu fünf Grenzwerten, zwischen denen die tatsächliche Quantität eines Körpers liegt: das absolut Schwere (= Erde), das relativ Schwere (= Wasser), das relativ Leichte (= Luft), das absolut Leichte (= Feuer) und das, was weder schwer noch leicht ist, das Unwägbare (= *Imponderabile* = Äther oder *quinta essentia*). Das ist die Fünfelementenlehre. *Qualitativ* ergeben sich aus einer Zerlegung die Gegensatzpaare der Kräfte der Ausdehnung (*expansio*) und Zusammenziehung (*contractio*), nämlich ein Aggregatzustand, dessen Zusammenziehung ∞ und dessen Ausdehnung 0 ist, das Feste (= Erde); der Aggregatzustand, dessen Zusammenziehung 0 und dessen Ausdehnung ebenfalls 0 ist, das Flüssige (= Wasser); der Aggregatzustand, dessen Zusammenziehung 0 und dessen Ausdehnung ∞ ist, das Gasförmige (= Luft), der Aggregatzustand, dessen Zusammenziehung ∞ unendlich und dessen Ausdehnung ebenfalls ∞ ist, das Feuerförmige (= Wärmezustand = Feuer). Das ist die Vierelementenlehre...

Von diesen drei Elementenlehren bedient sich Johannes vom Kreuz der Fünfelementenlehre, um das Gebet der Ruhe, die erste Stufe der Beschauung, zu veranschaulichen. Infolge ihrer natürlichen Quantität, bzw. ihres Gewichtes, zieht es jeden Körper an einen bestimmten Ort im All, bzw. im Raum: das absolut Schwere, das Erdhafte, zieht es schlechthin nach unten, d. h. unter jeden anderen Körper, das relativ Schwere, das Flüssige, zieht es nach unten gegenüber dem relativ Leichten (Luft), dem absolut Schweren gegenüber nach oben; das relativ Leichte, das Gasförmige, steigt nach oben über das absolut und relativ Schwere, sinkt aber gegenüber dem absolut Leichten, der Wärme; das absolut Leichte, die Wärme oder das Feuer, steigt über alle anderen Elemente. Das, was weder schwer noch leicht ist, das *Imponderabile* oder die *quinta essentia*, sinkt weder noch steigt es; es bewegt sich im Kreis. Als Kreis umschließt es alles, wird aber selber von nichts umschlossen. Den Ort im Raum, wohin der Körper infolge seiner Quantität strebt, nannten die Alten seinen „natürlichen Ort“ (*locus naturalis*) und den Ort, wo der Körper nur unter äußerem Kraftaufwand entgegen seinem natürlichen Streben ist, nannten sie den „gewaltsamen oder erzwungenen Ort“ (*locus violentus*). Die Bewegung eines Körpers zu seinem natürlichen Ort bezeichneten die Alten als Raumbewegung (*motus localis*), die Mischung der Elemente untereinander als Mischbewegung (*motus alterationis*), das Aufgehen des Anorganischen in das Organische als Wachstumsbewegung (*motus augmentationis*). Die Lehre von der Bewegung im Raum war die Astronomie, die Lehre von der Mischung der Elemente die anorganische Chemie, die Lehre von der Umwandlung des Anorganischen in das Organische wäre organische Chemie.

Die Dreielementenlehre machte die allgemeine Naturlehre oder Naturphilosophie der Alten aus, die sich in Astronomie, anorganische und organische Chemie aufteilte. Die physische Bewegung ist über sich hinausgehende Bewegung (*motus transiens*). Demgegenüber ist seelische Bewegung in sich bleibende Bewegung (*motus immanens*). Entsprechend den drei physischen Bewegungsarten gibt es drei seelische Bewegungsarten: die pflanzenseelische (*anima vegetativa*), die empfindungseelische (*anima sensitiva*) und die denkseelische (*anima intellectiva*). In unmittelbarem Anschluß daran denkt sich Johannes vom Kreuz das übernatürliche oder mystische Seelenleben

wiederum nach Art des *motus transiens* aufgebaut. Mystik kommt von außen, von Gott her. Auch hier entsprechen die Stufen der Beschauung genau den Bewegungsarten. Diese Zusammenhänge muß man sich vor Augen halten, will man in das Tiefste der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz über die Mystik eindringen.

Wir mußten so weit ausholen, um anzudeuten, wie die mystische Lehre des Heiligen verstanden werden müßte, wenn wir sie als Quelle für eine Psychologie der Mystik verwerten wollen. Für die erste Stufe der Beschauung, den Stand der Ruhe, nimmt er tatsächlich Bezug auf die Lehre vom natürlichen Ort. Ich wüßte keinen Vergleich, der geeigneter wäre, das Wesentliche der ersten Stufe der Beschauung, wie sie Johannes auf faßt, zu veranschaulichen. Durch die Erbsünde wurde die Seele aus ihrem natürlichen Ort der Gottverbundenheit im Paradiese in den gewaltsamen oder erzwungenen Ort der Gottferne gestoßen. Indem die Seele die Hindernisse, die sie im gewaltsamen Ort festhalten, beseitigt, strebt die Seele von selber, wie der Stein zur Erde, zu ihrem natürlichen Ort, zu Gott, zurück. Es ist das Stadium der Betrachtung und Ascese. An ihrem natürlichen Ort, in Gott, angelangt, ist es Gott selber, der unmittelbar sie einhüllt und auf sie wirkt. Es ist der Beginn der Beschauung. Nach Aristoteles verhält sich der natürliche Ort zu dem in ihm „georteten“ Gegenstand wie die Form zum Stoff. Darum sagt er: Das Streben eines Körpers zu seinem natürlichen Ort ist das Streben zu seiner Form. Die Verbindung der Form mit dem Stoff ist eine unmittelbare. Die Form ist der seingebende und seinerhaltende Faktor. In ihm findet der Drang des Stoffes nach der Form seine Stillung und Erfüllung. Die Bewegung des Steines geht in Ruhe über in dem Augenblick, wo er im Mittelpunkt der Erde anlangt. Auf das Seelische übertragen bedeutet es: Der Wille als Drang und Streben hält alle anderen Seelenfähigkeiten in Tätigkeit. Sie haben die Aufgabe, ihn zu befriedigen. Es kommt der Augenblick, wo der Wille vom Wirken Gottes selber unmittelbar berührt wird. Da gehen Drängen und Streben des Willens in seliges Ruhen und Genießen über. Der Dienst der anderen Seelenfähigkeiten wird überflüssig. Sie sind sich selber überlassen. Sie stellen ihre Tätigkeit ein und gehen ebenfalls in Ruhe über. Psychologisch also hat Johannes vom Kreuz einen Zustand im Auge, wo zunächst der Wille nicht mehr vom Denken, das von den anderen Seelenkräften abhängt, sondern von einem unmittelbaren Wirken Gottes in Tätigkeit gesetzt wird. Das unmittelbare Wirken Gottes kann vom Willen auch auf das Denken übergreifen. Es sind neue Tätigkeitsweisen, wie sie nur der leibgetrennten Seele eignen. Darum bezeichnet

sie der Heilige als eine „Neuheit“ (*novedad*)¹⁰² oder eine „neue Seinsweise“.¹⁰³ Wie geläufig übrigens Johannes der Vergleich mit dem natürlichen Ort ist, geht daraus hervor, daß er ihn an fünf Stellen heranzieht.¹⁰⁴ Um nicht den Anschein aufkommen zu lassen, als läsen wir etwas in Johannes vom Kreuz hinein, was gar nicht seine Meinung wäre, lassen wir ihn selber wiederum zu Worte kommen: „Die Seele genießt nicht mehr, wie wir sagten, von jener so sinnlich genießbaren Speise, sondern von einer viel feineren, innerlicheren und weniger sinnlich wahrnehmbaren. Sie besteht nicht mehr in der Betätigung der Phantasie, sondern im Ruhen der Seele und im Verbleiben in ihrer Ruhe, was mehr geistseelisch ist. Denn je mehr die Seele ins Geistseelische eingeht, um so mehr hört sie auf, ihre Seelenfähigkeiten in Einzelakten zu betätigen. Sie betätigt sich nämlich nur in einem einzigen, allgemeinen und unstofflichen Akt. So hören die Fähigkeiten auf, in der Weise tätig zu sein, wie sie es zu dem Zwecke waren, damit die Seele dorthin gelange. Es ist so, wie die Füße zu gehen aufhören und stillestehen, wenn sie die Wanderung beendet haben. Wenn sie immer gehen müßten, kämen sie niemals ans Ziel. Wäre alles nur Mittel zum Zweck, wo oder wann dürfte man sich am Ziel und am Ende des Weges erfreuen? Es ist deshalb bedauerlich, daß so viele, die wünschen, ihre Seele in diesem Frieden und in der Rast der inneren Ruhe zu sehen, wo sie mit Frieden und Erquickung in Gott sich sättigt, ihre Seele beunruhigen, sie weiter nach abgegangenen Weg noch einmal zwecklos gehen und Ziel und Ende um der Mittel willen wieder aufgeben, deren sie sich bediente, nämlich der Erwägungen (Betrachtung). Es kann aber nicht ohne großen Widerwillen und Widerstreben der Seele geschehen, die in jenem ihr Verstehen übersteigenden Frieden als ihrem natürlichen Ort verbleiben möchte. Da sie nur unter Anstrengung dorthin gelangen konnte, wo sie nun ruht, so leidet sie Qual, wenn man ihr wieder Anstrengung zumutet. Und da sie das Geheimnis dieser Neuheit nicht verstehen kann, kommt es ihr vor, als wäre sie müßig und täte nichts. Sie läßt sich keine Ruhe und beschäftigt sich mit Betrachten und schlußfolgerndem Denken. So kommt es, daß sie in Trockenheit und Anstrengung alles tut, um Befriedigung zu haben, wo sie keine haben kann. Von solchen können wir sagen: Je mehr es zur Zeit gefriert, desto mehr zieht es sich in sich zusammen. Denn je mehr sie auf dieser Art beharren, um so schlechter geht es ihnen, weil sie der Seele um so mehr den geistseelischen Frieden rauben. Man

gibt das Mehr um des Weniger willen auf, macht den gegangenen Weg ungegangen, will das Getane noch einmal tun. Solchen muß man sagen, daß sie mit aufmerksamer, liebender Hingabe an Gott in jener Ruhe verharren und sich in keiner Weise um Vorstellungsvermögen und ihr Wirken sich kümmern. Denn hier — wie gesagt — ruhen die Fähigkeiten und sind nicht tätig. Und betätigen sie sich auch manchmal, so geschieht es ohne Mühe und viel Schlußfolgern, sondern mit Liebeswonne, mehr von Gott in Tätigkeit gesetzt als aus eigener Fertigkeit der Seele, wie wir weiterhin erklären werden . . .“¹⁰⁵⁾

Obwohl es sich mit Beginn der ersten Stufe der Beschauung um etwas Neues handelt, so drängt es sich der Seele doch nicht so auffällig auf. Sie war bisher gewohnt, alle inneren Vorgänge in sinnlicher Empfindbarkeit wahrzunehmen. Das Neue aber im Stand der Ruhe des Willens gibt sich nicht sinnlich fühlbar kund. Denn es ist ja rein geistig. Johannes vom Kreuz sagt: „Obwohl es wahr ist, daß in den Anfängen, wo dieser Zustand (erste Stufe) beginnt, man sozusagen kaum diese liebende Erkenntnis gewahr wird, und zwar aus zwei Gründen: der eine ist, weil anfänglich diese liebende Erkenntnis so fein und zart und gleichsam sinnlich unwahrnehmbar zu sein pflegt. Der andere Grund ist der, weil die Seele an den anderen Zustand, an die Übung der Betrachtung, gewöhnt war, der ganz und gar sinnlich wahrnehmbar ist, und diese andere sinnlich unwahrnehmbare Neuheit, die ganz reinen Geistes ist, nicht sieht und sozusagen nicht fühlt.“¹⁰⁶⁾ Die Stellen, wo Johannes von diesem Zustand spricht, ließen sich um viele vermehren.¹⁰⁷⁾

Die erste Stufe der Beschauung ist dadurch gekennzeichnet, daß hier zunächst nur der Wille und durch ihn zuweilen auch der Verstand unmittelbar vom Wirken Gottes erfaßt und zu einer Betätigung nach Art des reinen Geistes gebracht wird. Gottes Wirken tritt hier gleichsam noch von außen an die geistigen Seelenkräfte heran. Der Wille ist gleichsam das Eingangstor in das rein geistige Wesen der Seele. Dort beginnt für Johannes vom Kreuz die zweite Stufe der Beschauung.

IV. Die zweite Stufe der Beschauung oder die einfache Vereinigung.

Johannes nennt die zweite Stufe der Beschauung schlechthin Vereinigung und unterscheidet davon die vollkommene oder vollendete Vereinigung oder Umwandlung, die mit der dritten Stufe, der geistlichen Vermählung, gleichbedeutend ist.

Die einfache Vereinigung hat bei Johannes vom Kreuz mit der ersten Stufe das gemeinsame, daß die Tätigkeiten der Seele als Seele ausgeschaltet sind. Eigentümlich dagegen ist ihr, daß Gott hier in das innerste Wesen der Seele oder — wie der Heilige zu sagen pflegt — in die Substanz der Seele eindringt und eine Vereinigung mit der Seele von innen heraus bewirkt. Im Stande der Ruhe umhüllt Gott gleichsam die Seele von außen her, wie der Ort den Gegenstand umgibt, der in ihm sich befindet. Gott vereinigt sich hier mit dem Willen nach der Art, wie der eigentümliche Gegenstand einer Seelenfähigkeit sich mit dieser verbindet. Der Wille ist darum die Pforte, durch die Gott in das innerste Wesen der Seele eingeht. Im Anschluß an die Stelle der Heiligen Schrift, daß Gott von Mund zu Mund mit Moses verkehrte (Num. 12, 6 u. 7), führt der Heilige aus: „Damit wird klar zu verstehen gegeben, daß in diesem erhabenen Stand der Liebesvereinigung, von dem wir reden werden, Gott der Seele sich nicht mitteilt durch die Hülle einer vorstellungsmäßigen Schauung (*visio imaginaria*) oder durch ein Gleichnis, oder durch eine Gestalt, noch bedarf es so etwas, sondern es geht vor sich von Mund zu Mund, d. h. in der reinen, bloßen Wesenheit Gottes, die gleichsam der Mund Gottes in der Liebe ist, mit der reinen, bloßen Wesenheit der Seele durch den Willen, der in der Liebe Gottes der Mund der Seele ist.“¹⁰⁸⁾

Gott vereinigt sich mit der Substanz der Seele mit Ausschluß der Seelenfähigkeiten, d. h. die Seele, insofern sie den Leib belebt, ist daran nicht beteiligt. Die Akte der Seele sind hier substantiell, wie bei Gott. Die Seele betätigt sich nach göttlicher Art (*modus divinus*). Von Gott selber im innersten Wesen der Seele in Tätigkeit gesetzt, brauchen die geistigen Fähigkeiten nicht aus sich herauszutreten, sondern bleiben innerhalb der Substanz der Seele. Die Wahrnehmung der Gegenwart und Wirksamkeit Gottes im Wesen der Seele bewirkt eine eigenartige Gotteserkenntnis. Diese Gotteserkenntnis ist ganz allgemein, nicht konkret, darum nicht deutlich und unterschieden, sondern dunkel und unbestimmt. Der Verstand weiß nicht, was er erkennt, und der Wille nicht, was er liebt. Die geschaffenen Dinge werden von Gott her in ihrer Ursache erkannt. Da die Seele nur als Geist sich betätigt, fehlt ihr das Klare und Deutliche, das alles Individuelle auszeichnet. Die Seele als Geist erhält ihre Individualisierung von der Seele als Seele, und diese vom Leib. In der einfachen Vereinigung aber ist die Seele als Seele ausgeschaltet. Darum fehlt der Seele als Geist die Individualisierung. Infolgedessen ist diese ihre Gottes-

erkenntnis allgemein und nicht konkret, dunkel und nicht klar, ununterschieden und nicht deutlich. Trotzdem ist diese Gotteserkenntnis ungewöhnlich erhaben, eine Erkenntnis nach göttlicher Art. Wegen ihrer besonderen Art nennt Johannes vom Kreuz diese Erkenntnis schlechthin „mystische Theologie“ oder Beschauung im eigentlichen Sinn. Mystisch nennt er sie wegen ihrer Unbestimmtheit und Dunkelheit, und Theologie ist sie als eigenartige Gotteserkenntnis. Wie die Nachttaube nach einem Wort des Aristoteles¹⁰⁹⁾ das Licht der Sonne als Dunkelheit empfindet, so kann auch die Seele das Wesen Gottes in seiner Lichtfülle nicht erfassen, sondern empfindet es als Dunkelheit. Hier ist der Verstand, der an erster Stelle von Gott ergriffen wird, und durch ihn erst der Wille.

Johannes vom Kreuz soll wiederum selber das Wort haben: „Es ist so, wie ich sagte: Weder kann der Verstand mit seinen Einsichten etwas Gottähnliches begreifen noch der Wille gottähnliche Wonne und Süßigkeit kosten, noch das Gedächtnis mit seiner Einbildungskraft Vorstellungen und Bilder haben, die Ihn darstellen. Es ist also klar, daß keine von diesen Erkenntnisweisen den Verstand Gott unmittelbar nahebringen kann. Um zu ihm zu gelangen, muß man einhergehen, ohne zu verstehen oder verstehen zu wollen, eher sich blind machen und in Dunkelheit sich begeben, als die Augen zu öffnen, um den göttlichen Strahl aufzufangen. Daher nennt man die Beschauung, durch die der Verstand von Gott erleuchtet wird, mystische Theologie, was verborgene Gottesweisheit besagen will. Denn sie ist auch für den Verstand, der sie empfängt, geheimnisvoll.“ Der hl. Johannes nennt sie „Strahl der Finsternis“¹¹⁰⁾ Und etwas später: „Es ist also klar, daß der Verstand blind werden muß für alle Wege, die er beschreiten kann, um sich mit Gott zu vereinigen. Aristoteles sagt, daß, so wie das Auge der Fledermaus zur Sonne, die sie ganz blind macht, sich verhält, so auch unser Verstand zum Licht in Gott, das uns ganz in Finsternis versetzt . . . Je erhabener und lichtvoller die göttlichen Dinge in sich sind, um so weniger erkennbar und dunkler sind sie für uns . . .“¹¹¹⁾ Johannes ist sehr darauf bedacht, diese Art der Gotteserkenntnis, die er Beschauung schlechthin oder mystische Theologie nennt, in ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit von jenen Erkenntnissen Gottes zu unterscheiden, die konkret, klar und bestimmt sind. Auf diese werden wir gleich zu sprechen kommen, wenn von der Ekstase die Rede sein wird . . . Er schreibt: „Die rein geistigen Erkenntnisse sind zweifacher Art: die einen sind konkret und deutlich, die anderen undeutlich, dunkel und allgemein . . .“ Und er fährt fort: „Die dunkle und

allgemeine Erkenntnis besteht nur in einem: in der Beschauung, die im Glauben zuteil wird.“¹¹²⁾ Und worin diese Beschauung besteht, deutet er wiederum an, wo er von den geistigen Visionen spricht mit dem Hinweis, daß er später ausführlicher darüber sprechen werde. Dort sagt er: „Obwohl diese geistigen Visionen normalerweise in diesem Leben nicht hüllenlos und klar mit dem Verstand geschaut werden können, so können sie doch in der Substanz der Seele vermittels einer liebeerfüllten Erkenntnis mit wonnevollen Berührungen und Vereinigungen gefühlt werden. Es gehört in den Bereich der geistigen Gefühle, über die wir mit Gottes Gnade später handeln werden. Denn daraufhin zielt und bewegt sich unsere Feder, nämlich auf das nach göttlicher Art sich vollziehende Verbundensein und die Vereinigung der Seele mit der göttlichen Wesenheit. Es wird geschehen, wenn wir von der mystischen, unklaren und dunklen Erkenntnis handeln, die hier noch unbesprochen bleibt. Wir werden dann ausführen, wie vermittels dieser liebeerfüllten, dunklen Erkenntnis Gott mit der Seele in einem hohen Grad und nach göttlicher Art sich vereinigt.“¹¹³⁾ Hier ist das Wesen der Vereinigung berührt: Durchdringung der Substanz der Seele mit der göttlichen Substanz, so daß die Seele nach göttlicher Art sich betätigt oder vielmehr von Gott betätigt wird. Noch einmal versichert der Heilige mit aller Bestimmtheit, daß die Gotteserkenntnis der Vereinigung nicht Einzelnes zum Gegenstand hat, sondern Gott als das Allgemeinste: „Diese Erkenntnisse nach göttlicher Art haben Gott und niemals Einzeldinge zum Gegenstand. Weil sie auf den höchsten Ursprung gehen, deshalb können sie nichts Einzeldingliches aussagen, außer es wäre eine Wahrheit über ein Ding, das weniger ist als Gott, das man zugleich mit Ihm wahrnähme, aber es selber für sich in keiner Weise. Und diese hohen, liebeerfüllten Erkenntnisse kann die Seele nur haben, wenn sie zur Vereinigung mit Gott gelangt. Denn diese machen ja die Vereinigung selber aus. Denn ihr Besitz besteht in einem gewissen Berührtwerden der Seele durch die göttliche Natur. Es ist also Gott selber, der hier empfunden und gekostet wird, wenn auch nicht so offenbar und klar wie in der ewigen Herrlichkeit. Es ist aber ein so feines und erhabenes Berührtwerden in Erkennen und Wonne, daß es das Wesen der Seele durchdringt . . . Diese Erkenntnisse verkosten das Wesen Gottes und das ewige Leben.“¹¹⁴⁾ Über die Art und Weise, wie diese Erkenntnisse, bzw. die Vereinigung auftreten, gibt er im folgenden Aufschluß: „Manchmal, wenn die Seele am wenigsten daran denkt und am wenigsten sie erwartet, pflegt Gott der Seele diese Berührungen zu geben, durch die

ihr gewisse Gedanken an Gott bewirkt werden. Diese treten zuweilen plötzlich in ihr auf bei der bloßen Erinnerung an gewisse, manchmal ziemlich belanglose Dinge. Sie sind so fühlbar und so wirksam, daß manchmal nicht bloß die Seele, sondern auch der Leib in Mitleidenschaft gezogen wird. Andere Male geschehen sie in dem in tiefe Ruhe getauchten Geist ohne jedes Dazwischengreifen mit einem sehr zarten Erquickungs- und Wonnegefühl im Geist. Wieder zu anderen Zeiten geschehen sie bei einem Wort, das man ausspricht oder aussprechen hört, sei es aus der Hl. Schrift oder anderswoher. Sie sind aber nicht immer von derselben Wirksamkeit und Empfindbarkeit. Denn manchmal sind sie ziemlich schwach. Doch wie sie auch sein mögen, ein einziger Gedanke der Seele an Gott oder ein einziges Berührtwerden der Seele durch Gott ist mehr wert als die vielen anderen Erkenntnisse und Erwägungen über die Geschöpfe und die Werke Gottes. Sofern diese Erkenntnisse der Seele plötzlich zuteil werden, wie wir sagten, und ohne ihren Willen, so kann die Seele sich nur so verhalten, daß sie dieselben weder will noch nicht will, sondern demütig und ergeben sie hinnimmt. Denn Gott vollführt sein Werk, wann und wie er will. Ich sage nicht, daß sie sich da negativ verhalte wie bei den übrigen Wahrnehmungen. Denn hier, wie gesagt, sind sie Teil der Vereinigung, zu der wir die Seele bringen wollen . . .“¹¹⁵) Eindeutig besagt diese Stelle, daß die Vereinigung kein ununterbrochener Zustand, kein Dauerzustand ist, sondern von Zeit zu Zeit eintritt. Ferner deutet er zwar an, daß auch der Leib in Mitleidenschaft gezogen werden kann, für gewöhnlich aber auf die Seele als Geist beschränkt bleibt. Bei der Ekstase werden wir noch darauf zurückkommen.

Damit ja nicht der Eindruck entsteht, wir hätten das Beiwort „*divino*“ im Zusammenhang mit den Zuständen der Vereinigung mit „nach göttlicher Art“ (*modus divinus*) übersetzt, soll noch eine Stelle angeführt werden, die wohl allen Zweifel beseitigt. Bei der Betätigung der Fähigkeiten der Seele als Geist handelt es sich hier um eine Betätigung nach göttlicher Art, die Johannes vom Kreuz auch in besonderer Weise übernatürlich nennt. Er schreibt: „Da wir hier die Lehre geben, wie man in der Beschauung vorwärts kommt zur Vereinigung mit Gott, wo all diese sinnlichen Behelfe und Betätigung der Seelenkräfte aufhören und zur Ruhe kommen müssen, damit Gott von sich her die Vereinigung mit Gott bewirke, muß man zu diesem Zweck die Seelenkräfte ihres natürlichen Tätigkeitsbereiches und ihrer Betätigung entledigen, sie davon freimachen und sie ihnen entziehen. Denn nur so können sie übernatürlich eingegossen

werden und Erleuchtung bringen. Denn aus ihrer eigenen Fassungskraft können sie nicht zu einem so erhabenen Geschäft gelangen.“¹¹⁶)

Unter besonderer Bezugnahme auf das Gedächtnis führt er weiter aus: „So kommt es, daß, wenn die Seele mit Gott vereinigt ist, wie man alle Tage aus Erfahrung sehen kann, das Gedächtnis ohne Form und Gestalt bleibt, indem die Einbildungskraft verloren und das Gedächtnis eingetaucht ist in das höchste Gut, in großes Vergessen, ohne Erinnerung an irgend etwas. Denn die Vereinigung mit Gott entleert das Vorstellungsvermögen, und es scheint, daß sie alle Formen und Erkenntnisse fernhält und die Seele zum Übernatürlichen führt. Und es ist so bemerkenswert, was da zuweilen vor sich geht. Denn manchmal, wenn Gott diese Berührung der Vereinigung im Gedächtnis bewirkt, dann gibt es im Gehirn, wo es seinen Sitz hat, eine so fühlbare Änderung, daß es scheint, als schwände der ganze Kopf und als verlöre sich alles Urteil und Gefühl, zuweilen mehr, zuweilen weniger, je nachdem die Berührung mehr oder weniger stark ist. Infolge dieser Vereinigung entleert und reinigt sich das Gedächtnis — wie ich behaupte — von allen seinen Erkenntnissen und bleibt sich zuweilen selber entfremdet und vergessen, so daß es große Anstrengung machen muß, um sich an etwas zu erinnern. Und derart ist manchmal dieses Vergessen des Gedächtnisses und die Aufhebung des Vorstellungsvermögens, daß, wenn das Gedächtnis mit Gott vereint sein will, viel Zeit vergeht, ohne es zu empfinden und ohne zu wissen, was in dieser Zeit geschah. Und da zuweilen die Vorstellungskraft aufgehoben ist, so empfindet man es nicht, wenn Dinge geschehen, die Schmerz verursachen. Denn ohne Vorstellungsvermögen gibt es kein Gefühl, auch nicht über das Denken, weil es nicht da ist. Damit Gott jene Berührungen der Vereinigung bewirken kann, muß die Seele das Gedächtnis freimachen, wie wir gesagt haben, von allen wahrnehmbaren Erkenntnissen. Und dieses Aufheben der Seelenfähigkeiten — das ist zu beachten — gibt es bei den Vollkommenen nicht mehr. Sie sind nur am Anfang der Vereinigung da.“¹¹⁷)

Hier unterscheidet der Heilige klar zwischen der zweiten und dritten Stufe der Beschauung. Er fährt dann weiter: „Um zur Vereinigung als Zustand zu gelangen, die ein höchstes Gut ist, hat sie dieses Vergessen auf diese Weise nicht mehr in dem, was sittliche und natürliche Vernunft ist. In den seinsollenden und notwendigen Tätigkeiten hat sie vielmehr eine größere Vollkommenheit, obwohl sie nicht von Formen und Erkenntnissen des Gedächtnisses bewirkt werden. Denn — wie gesagt — wenn die Ver-

einigung, die schon ein übernatürlicher Zustand ist, Zustand geworden ist, versagt das Gedächtnis vollkommen und ebenso die Fähigkeiten in ihren natürlichen Tätigkeiten. Sie gehen über ihre natürliche Grenze hinaus zur Tätigkeit Gottes, was übernatürlich ist. Indem so das Gedächtnis umgewandelt ist, können sich ihm keine Formen und Erkenntnisse der Dinge einprägen. Deshalb sind hier die Tätigkeiten des Gedächtnisses und der übrigen Fähigkeiten in diesem Stand ganz göttlich. Denn Gott hat als unumschränkter Herrscher die Fähigkeiten im Besitz durch die Umwandlung derselben in sich. Er selber ist es, der sie auf göttliche Weise bewegt und ihnen gebietet nach seinem göttlichen Geist und Willen. So sind die Tätigkeiten nicht unterschieden, sondern die, die von der Seele gesetzt werden, sind von Gott. Es sind göttliche Tätigkeiten, insofern derjenige, der sich mit Gott vereinigt, ein Geist mit Ihm wird ... So sind auch alle Erstregungen (*motus primo primi*) der Fähigkeiten solcher Seelen göttlich. Und man braucht sich nicht zu wundern, daß die Regungen und Tätigkeiten dieser Seelenfähigkeiten göttlich sind, da sie ja ganz in das göttliche Sein umgewandelt sind.¹¹⁸) Freilich ist hier schon die dritte mystische Stufe, die vollendete Vereinigung in der geistlichen Vermählung, miteinbezogen, die von der einfachen Vereinigung darin sich unterscheidet, daß hier nur die Seele als Geist, dort aber auch die Seele als Seele nach göttlicher Art und Weise sich betätigt.

Unterstrichen wird die Eigenart der Vereinigung noch weiter dahin: „Wahr ist meine Behauptung, daß Gott die Seele in diesen übernatürlichen Zustand versetzen muß. Sie selber aber muß, soweit es an ihr liegt, sich zubereiten, was sie natürlicherweise zum größeren Teil mit der Hilfe tun kann, die ihr Gott gibt. Nach Maßgabe, wie sie von sich aus in diese Verneinung und Leere der Formen eintritt, setzt Gott sie in den Besitz der Vereinigung. Gott bewirkt es in ihr, wie Er will, auf passive Weise. Wie Gottes Wille hier ist, werden wir bei der passiven Nacht der Seele zu sagen haben. Wenn man Gott nach Maßgabe der Zubereitung der Seele dient, dann gibt Er schließlich den dauernden Zustand der vollendeten göttlichen Vereinigung. Und die Wirkung nach göttlicher Art, die Er dann in der Seele hervorbringt, sowohl auf seiten des Verstandes wie des Gedächtnisses und Willens, darüber sprechen wir nicht bei dieser Nacht und der aktiven Reinigung. Denn durch sie allein bewirkt Er nicht die Vereinigung mit Gott. Wir sprechen darüber bei der passiven Nacht, mit Hilfe derer die Vereinigung der Seele mit Gott zustandekommt.“¹¹⁹)

Die passive Nacht, von der der Heilige spricht, ist eben die „Dunkle

Nacht der Seele“. Dort kommt er wiederholt auf die Eigenart der Vereinigung zu sprechen. Er bedient sich dabei der bekannten überlieferten Ausdrücke wie: Weg der Erleuchtung, mystische Theologie, mystische Weisheit. So schreibt er: „Die Seele zieht aus, um den Pfad und Weg des Geistes zu beschreiten, welcher der Weg der Fortschreitenden oder Fortgeschrittenen ist und den andere den Weg der Erleuchtung oder eingegossene Beschauung nennen, wo Gott von sich aus die Seele in Frieden und Erquickung taucht ohne schlußfolgerndes Denken oder tätige Hilfe oder eigene Anstrengung der Seele selber. So ist, wie wir sagten, die Nacht und Reinigung der Sinne in der Seele. Sie ist in jenen, die alsdann den anderen, schwierigeren Weg des Geistes beschreiten müssen, um zur göttlichen Liebesvereinigung zu gelangen.“¹²⁰)

Die reinigende Wirkung der Beschauung ist es, die zur Vereinigung führt: „Gott versetzt die Seele absichtlich in die schauerliche Nacht der Beschauung, um sie zur Gottvereinigung zu erheben.“¹²¹) Der Zustand der Vereinigung ist schlechthin ganz anders als der gewöhnliche Zustand: „Da die Seele zu einer göttlichen, großartigeren und beseligenden Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge gelangen muß, die nicht in das allgemeine Empfinden und natürliche Kosten der Seele fallen, schaut sie dieselben gegenüber früher mit so verschiedenen Augen an, wie das Licht und die Gnade des Hl. Geistes sich vom Sinnenfälligen und das Göttliche vom Menschlichen sich unterscheidet. Der Geist muß sich so reinigen und läutern hinsichtlich des allgemeinen und natürlichen Empfindens und sich durch diese reinigende Beschauung in große Bedrängnis und Not versetzen. Das Gedächtnis muß frei sein von jeder liebe- und friedvollen Erkenntnis und verbunden mit einem sehr innerlichen Empfinden und einem Gefühl der Entfremdung und äußersten Abstehens von allen Dingen. Da kommt es ihr vor, als wäre alles ganz fremd und anderer Art, als es sonst zu sein pflegt. Denn diese Nacht reißt den Geist von seiner gewöhnlichen und allgemeinen Art, die Dinge zu empfinden, los, um sie zum Empfinden nach Gottes Art zu bringen, die weit entfernt und ganz anders ist als die menschliche Art, so verschieden, daß es der Seele vorkommt, sie wäre außer sich.“¹²²)

Man muß immer im Auge behalten, daß Johannes vom Kreuz an all den Stellen der „Dunklen Nacht“, wo von der Vereinigung die Rede ist, nicht diese unmittelbar meint, sondern die passive Reinigung, die sie bewirkt oder zur Voraussetzung hat. Was er eben hier von der passiven Reinigung sagt, trifft psychologisch auf den Stand der Vereinigung zu.

So zieht er einmal den Vergleich mit dem Manna in der Wüste heran, indem er ausführt, die Israeliten hätten seinen himmlischen Geschmack nicht kosten können, weil ihr Gaumen noch an den Fleischspeisen Ägyptens hing. „So kann niemand“, fährt er fort, „zum Kosten der Wonne des Geistes der Freiheit gelangen, wie es der Wille möchte, solange der Geist noch mit irgendeiner vorübergehenden Neigung oder mit einzeldinglichen Erkenntnissen oder mit irgendeiner anderen beschränkten Wahrnehmung behaftet ist. Der Grund davon ist der, daß die Neigungen und Empfindungen des vollendeten Geistes (= Geistseele), weil sie ganz göttlich sind, von anderer Art und einer von dem Natürlichen so verschiedenen und über all dieses erhabenen Weise sind, daß, wenn man die einen tatsächlich und zuständlich haben will, man von den anderen sich gänzlich freimachen muß. Denn zwei Gegensätze können nicht in einem und demselben Träger zusammen sein. Damit die Seele zu diesen Herrlichkeiten gelangt, bedarf es mehr und ist es notwendig, daß diese dunkle Nacht der Beschauung sie zuerst von ihrem Tiefstand freimacht und loslöst, sie in Dunkelheit und Trockenheit, in Einsamkeit und Leere versetzt. Denn das Licht, das gegeben werden soll, ist ein überaus erhabenes und göttliches Licht, das jedes natürliche Licht übersteigt und natürlicherweise im Verstand keine Aufnahme findet. Damit der Verstand dazu komme, sich mit ihm zu vereinigen und in diesem Stand der Vollkommenheit göttlich zu werden, muß er von seinem natürlichen Licht gereinigt und entleert werden und sich tatsächlich durch diese dunkle Beschauung in Dunkelheit versetzen lassen. Diese Finsternis muß so lange dauern, als es notwendig ist, um den Zustand zu beseitigen und zu vernichten, der solange in seiner Weise in ihm vorhanden war. An seine Stelle muß die göttliche Erleuchtung und das göttliche Licht treten. So muß es sein, so lange die Kraft, die bisher Verstandestätigkeit übte, natürlich ist. Daraus folgt, daß die Finsternisse, die die Seele hier erduldet, tief, furchtbar und sehr qualvoll sind. Da sie nämlich im tiefsten Wesen der Geistseele empfunden werden, scheinen sie wesenhafte Finsternisse zu sein. Soweit die Empfindungen der göttlichen Liebe, die in der Vereinigung mit Gott gegeben werden sollen, göttlicher Art und deshalb geistig sehr fein und zart und sehr innerlich sind, die da jede natürliche und unvollkommene Neigung und Empfindung des Willens als des Strebevermögens übersteigen, muß der Wille, damit er durch die Vereinigung mit Gott diese Empfindung nach göttlicher Art und einen so erhabenen Genuß, der übernatürlicherweise nicht in den Bereich

des Willens fällt, fühlen und verkosten kann, zuerst gereinigt und entleert werden von allen seinen Empfindungen und Gefühlen und so lange in Trockenheit und Bedrängnis verharren, als es der Zustand verlangt, in dem sie mit natürlichen Neigungen an göttlichen und menschlichen Dingen hing.“¹²³⁾

Trefflich gibt die göttliche Art der Seele, in der Vereinigung tätig zu sein, eine andere Stelle wieder, die zugleich auf den grundlegenden Unterschied zwischen Seele als Seele und Seele als Geist hinweist: „Das Feuer der Liebe, von dem wir sprachen, ergreift nach Art des natürlichen Feuers im Holz die Seele in dieser Nacht qualvoller Beschauung. Diese Entzündung, obwohl sie in gewisser Beziehung, wie wir oben darlegten, im sinnlichen (leibseelischen) Teil vor sich geht, ist in einer Beziehung, wie ich jetzt behaupte, von diesem so verschieden wie die Seele vom Leib oder der geistseelische vom leibseelischen Teil ... Hier fühlt sich der Geist von großer Liebe entflammt. Denn diese geistige Entzündung erregt Liebesleidenschaft. Insofern diese Liebe eingegossen ist, ist sie mehr passiv als aktiv und rüft in der Seele eine starke Liebesleidenschaft wach. Und diese Liebe hat bereits etwas von der Vereinigung mit Gott an sich und nimmt in etwas teil an seinen Eigenschaften. Es sind mehr Tätigkeiten Gottes als der Seele. Die Seele ist passiver Träger, obwohl ihre Tätigkeit darin besteht, daß sie die Zustimmung gibt.“¹²⁴⁾

Johannes vom Kreuz stellt die Art und Weise, wie Gott in der Beschauung auf die Seele wirkt, auf dieselbe Stufe, wie es in der Übernatur bei den Engeln der Fall ist: „Wir führen hier an, daß dieselbe Weisheit diese Seele reinigt und erleuchtet, die auch die Engel von ihrer Unwissenheit reinigt, indem Er ihnen Wissen und Erleuchtung in dem gibt, was sie nicht wußten, herabsteigend von Gott über die ersten bis zu den letzten Rangstufen der Engel und von da zu den Menschen. Darum heißt es in der Hl. Schrift wahr und treffend, daß alle Werke und Anregungen, die von den Engeln ausgehen, Gott wirkt und die Engel tun macht. Denn gewöhnlich leitet Er das Wirken über die Engel, von den einen durch die anderen ohne Verzug so weiter, wie der Strahl der Sonne sich vielen hintereinanderstehenden Glasfenstern mitteilt. Wenn es auch richtig ist, daß der Strahl von sich aus alle Fenster durchdringt, so sendet doch jedes einzelne Fenster ihn weiter und ergießt sich in das andere, allerdings verändert und entsprechend der Art des Fensters, etwas verkleinert und geschwächt, je nachdem es der Sonne mehr oder weniger nahesteht ... Das Licht Gottes, das den Engel erleuchtet, ihn aufhellt

und in Liebe schmelzen läßt als einen reinen Geist, der für eine solche Eingießung die Voraussetzung hat, erleuchtet auch den Menschen unrein, schwach auf natürliche Weise, wie oben gesagt wurde, indem Er ihn ins Dunkel versetzt, ihn der Qual und Bedrängnis preisgibt, wie es die Sonne dem kranken Auge tut, dem es zwar leuchtet, aber qual- und bedrängnisvoll, bis dieses selbe Feuer der Liebe ihn vergeistigt, verfeinert, läutert, damit er mit Wonne die Vereinigung, durch diese liebeerfüllte Einwirkung nach Art der Engel schon gereinigt, empfangen kann, wie wir nachher mit Gottes Hilfe dartun werden.“¹²⁵⁾

Im Gegensatz zum Stand der Ruhe ist es im Stand der Vereinigung der Verstand, der zuerst erfaßt wird und erst durch ihn der Wille, bis schließlich beide gleichmäßig ergriffen sind: „Aus dieser Art der Entzündung können wir einige der wonnevollen Wirkungen, die diese dunkle Nacht der Beschauung in der Seele hervorruft, ermessen. Denn zuweilen ist die Seele inmitten dieser Dunkelheiten erleuchtet und das Licht leuchtet in der Finsternis (Joh. 1, 5). Indem diese mystische Erkenntnis dem Verstande zuströmt, bleibt der Wille trocken — ich will nicht sagen — ohne tatsächliche Liebesvereinigung. Dem Empfinden der Seele ist es eine Freude und eine so zarte und wonnevolle Klarheit, daß man keinen Namen dafür hat. Das eine Mal ist es ein Empfinden nach göttlicher Art, ein anderes Mal wieder anders. Zuweilen entsteht gleichzeitig auch — wie gesagt — eine Wunde im Willen, und es greift die feine, zarte und doch starke Liebe Platz. Wir sagten bereits, daß zuweilen beide Fähigkeiten, Verstand und Wille, in die Vereinigung eingehen. Wenn der Verstand mehr gereinigt ist, ist der Wille um so vollendeter und inniger, je mehr es der Verstand ist. Bevor es dazu kommt, ist es gewöhnlich, daß der Wille die Berührung durch die Entzündung eher spürt als der Verstand die Berührung durch die rein geistige Erkenntnis.“¹²⁶⁾

Da die passive Nacht des Geistes in die zweite Stufe der mystischen Entwicklung fällt, gilt von der Vereinigung *mutatis mutandis* das, was Johannes vom Kreuz von der passiven Reinigung sagt: „Wenn die Seele gehindert wird, das Böse zu tun, so bleibt nur, daß in dem Strebevermögen und in den Seelenfähigkeiten an dessen Stelle das Gut der Vereinigung mit Gott tritt, in der Er sie göttlich und himmlisch macht.“¹²⁷⁾

Die Erkenntnis, welche die Seele hier hat, heißt mystische Theologie, weil sie auf eine für das natürliche Denken und für andere Seelenfähigkeiten unerklärliche Weise gegeben wird: „In Wirklichkeit versteht nicht

nur das Denken nichts davon, sondern überhaupt niemand, auch der Teufel nicht ... Die Weisheit dieser Beschauung ist Ansprache Gottes an die Seele, von reinem Geist zu reinem Geist. Alles, was weniger als Geist ist, wie etwa die Sinne, faßt es nicht. Insofern ist sie geheimnisvoll, und insofern verstehen es die Sinne nicht und können es nicht ausdrücken. Sie tragen auch kein Verlangen darnach, weil sie keine Kenntnis davon haben.“¹²⁸⁾

Wegen der Ausschaltung der Fähigkeiten der Seele als Seele kann der Zustand der Vereinigung nur von kurzer Dauer sein: „Auf dieser Stufe der Vereinigung findet die Seele Genüge für ihr Verlangen, aber noch nicht auf die Dauer. Denn einige machen nur einen Schritt hinein und kehren dann wieder zurück. Wäre es nicht so und würden sie auf dieser Stufe dauernd bleiben, dann hätten sie schon eine Art ewiger Seligkeit in diesem Leben. So aber verweilt die Seele nur kurze Zeit in ihr.“¹²⁹⁾

Im „Geistlichen Gesang“ schildert er den Stand der Fortgeschrittenen, der sich mit der Vereinigung deckt: „Außerdem, daß die Geschöpfe in ihrer tausendfältigen Anmut, die mich auf den Gedanken an Dich führt, gibt es noch — ich weiß nicht, was — etwas, von dem man fühlt, daß es nicht ausgesprochen werden kann, eine Sache, von der man weiß, daß sie erst entschleiert werden muß, eine zarte Spur, die der Seele Gott enthüllt, der man aber doch noch nachspüren muß, eine höchste Einsicht in Gott, die unaussprechlich ist und die die Seele deshalb ein ‚Ich weiß nicht was‘ nennt! Wenn das andere, das ich verstehe, mit Liebe mich verwundet und verletzt, so tötet mich dieses, was ich nicht vollends begreife, von dem ich aber ein hohes Empfinden habe. Das kommt zuweilen bei Seelen vor, die schon fortgeschritten sind, denen Gott die Gnade gibt, in dem, was sie hören, sehen und denken, eine erhabene Erkenntnis zu schenken. Manchmal auch unabhängig von diesem und jenem, verleiht Er diese Erkenntnis, durch die sie die Hoheit und Größe Gottes begreift und empfindet. Und in diesem Empfinden empfindet sie so hoch von Gott, daß sie klar einsieht, man könne nichts verstehen. Und jenes Verstehen und Empfinden Gottes ist so unermeßlich, daß Er nie vollständig begriffen werden kann. Es ist ein sehr erhabenes Begreifen. Eine der größten Gnaden, die Gott in diesem Leben einer Seele vorübergehend geben kann, ist die, ihr ein klares Verstehen und ein so tiefes Empfinden von Gott zu geben, daß sie einsieht, Er könne nie ganz empfunden und begriffen werden. Es ist nämlich in gewisser Beziehung

die Weise, wie man Ihn im Himmel schaut.“¹³⁰) Es kommt zu einer Berührung der göttlichen Wesenheit mit der Wesenheit der Seele: „Damit bittet die Seele um alles, um was sie bitten kann. Denn sie begnügt sich nicht mehr mit einer Erkenntnis und Mitteilung Gottes ‚von rückwärts‘, wie Gott es Moses tat (Exod. 33, 23), d. h. ein Erkennen aus seinen Wirkungen und Werken, sondern eine Erkenntnis Gottes von Angesicht, d. h. eine wesenhafte Mitteilung des Wesens Gottes an die Seele ohne jedes Zwischenglied, sondern durch eine Berührung zwischen ihr und dem göttlichen Wesen. Das schließt alles Sinnhafte und Unwesentliche aus. Insofern ist es eine Berührung zwischen reinen Wesenheiten, nämlich der der Seele und der Gottes.“¹³¹)

Noch einmal hebt Johannes die Eigenart der Vereinigung am Ende des „Geistlichen Gesanges“ hervor: „Diese Nacht ist die Beschauung, in der es die Seele diese Dinge zu schauen verlangt. Sie nennt sie Nacht. Denn die Beschauung ist dunkel. Deshalb heißt sie mit anderem Namen auch mystische Theologie, d. h. geheime, verborgene Gottesweisheit. Ohne das Getöse von Worten, ohne Mithilfe eines körperlichen oder geistigen Sinnes, gleichsam in Schweigen und Ruhe, verborgen allem Sinnhaften und Natürlichen, unterweist in ihr Gott ganz heimlich und geheimnisvoll die Seele, ohne daß diese weiß, wie. Einige Geisteslehrer nennen es Verstehen ohne zu verstehen. Denn es geht nicht in dem Denkvermögen vor sich, das die Philosophen das ‚tätige‘¹³²) nennen, dessen Tätigkeit in Gestalten und Vorstellungsbildern, in Wahrnehmungen der leibgebundenen Fähigkeiten sich vollzieht. Es geht im Denkvermögen vor sich, das in der Möglichkeit und passiv ist. Ohne solche Gestalten aufzunehmen usw., nimmt es nur passiv als wesenhaftes Denkvermögen auf, ledig jeder Vorstellungsbilder. Die Erkenntnis wird ihm gegeben ohne jede Tätigkeit seinerseits oder tätige Mithilfe. Darum nennt die Seele diese Beschauung Nacht. In ihr erkennt die Seele hienieden auf dem Weg der Umwandlung, die sie bereits erfährt, in höchster Weise diesen ‚göttlichen Hain‘ und seine Anmut. So hoch auch diese Erkenntnis sein mag, so ist sie doch dunkle Nacht im Vergleich zur seligen Anschauung, um die sie bittet.“¹³³)

Das Wesentliche an der Vereinigung hebt der Heilige noch einmal in der „Liebesflamme“ hervor: „Du wirst nicht sagen, daß der Verstand nicht mit Deutlichkeit erkennt, der Wille untätig ist und nicht liebt, was man doch immer im geistlichen Leben vermeiden muß. Der Grund ist, weil der Wille nicht lieben kann außer das, was der Verstand erkennt.

Das ist richtig, vor allem bei den natürlichen Betätigungen und Tätigkeiten der Seele, wo der Wille nur liebt, was der Verstand deutlich erkennt. In der Beschauung aber, von der wir sprechen wollen, die Gott, wie wir sagten, aus sich der Seele eingießt, bedarf es keiner unterschiedenen Erkenntnis noch auch, daß die Seele Akte des Verstandes setzt. Denn in einem einzigen Akt teilt ihr Gott Licht und Liebe zugleich mit, was eine übernatürliche, liebebefüllte Erkenntnis ist. Wir können sie als wärmendes Licht bezeichnen, das wärmt, weil jenes Licht zugleich Liebe entzündet. Es ist unklar und dunkel für den Verstand, weil es die Erkenntnis der Beschauung ist, die, wie Dionysius sagt, Strahl der Finsternis für den Verstand ist. Denn auf dieselbe Weise, wie die geistige Erkenntnis im Verstand, ist die Liebe im Willen. Und wie im Verstand die Erkenntnis, die Gott eingießt, allgemein und dunkel, ohne Unterscheidung der Einsicht ist, so liebt auch der Wille allgemein, ohne Unterscheidung irgendeines mit dem Verstand erfaßten Einzel- dinges ...“¹³⁴)

Gerade dieser letzten Stelle kommt eine besondere Bedeutung zu, weil sie eindeutig den *modus divinus*, die göttliche Art, zu erkennen und zu lieben, ausdrückt.

V. Die Ekstase.

Nicht weil die Ekstase für Johannes vom Kreuz eine eigene Stufe in der Entwicklung des mystischen Lebens bildet, sondern weil es die Übersichtigkeit so fordert, deshalb behandeln wir sie eigens. Der Zustand der Vereinigung beschränkt sich, wie alle einschlägigen Stellen seiner Werke zeigen, auf die Seele als Geist oder, wie der Heilige öfters sagt, auf die Substanz, das Wesen der Seele. Es ist Berührung der Substanz der menschlichen Seele durch die göttliche Substanz.

Ist die Entwicklung des mystischen Lebens einmal so weit vorangeschritten, dann beginnt das Wirken Gottes, von der Seele als Geist auf die Seele als Seele überzugreifen. Das Sinnliche und Körperliche aber eignet sich an sich nicht für göttliche Berührungen. Es wäre Gefahr, daß die Seele vom Leib sich trennte, d. h. der Tod einträte. Darum können die Berührungen, die auf die Seele als Seele übergreifen, nur blitzartig kurz sein. Auch bei der Vereinigung sprach Johannes schon von Berührungen. Es handelt sich aber nur um Berührungen, die ausschließlich die Seele als Geist betrafen. Hier im Ekstatischen sind Berührungen

gemeint, die an der leiblich-sinnlichen Sphäre geschehen. Das sind Berührungen im eigentlichen Sinn. Sie sind augenblicklich, wie das Getroffenwerden von einem Pfeil. Während die Gotteserkenntnis der Vereinigung jeder Individualisierung entbehrte, nimmt sie hier durch das leiblich-sinnliche Bedingtein konkreten, individuellen Charakter an. Es sind: Empfindungen (*sentimientos*), Ansprachen (*locuciones*), Gesichte oder Schauungen (*visiones*).

In der Ekstase erreicht die Vereinigung einen gewissen Höhepunkt dadurch, daß die Seele auch als Seele miteinbezogen wird. Es wird „geistliche Verlobung“ genannt (*desposorio espiritual*). Freilich, der höchste Grad der Göttvereinigung tritt erst auf der letzten Stufe, in der geistlichen Vermählung, ein. Von der einfachen Vereinigung unterscheidet sich die Ekstase durch das Einbezogenwerden der leiblich-sinnlichen Sphäre. Von der letzten Stufe aber unterscheidet sie sich durch das unmittelbare Einwirken Gottes auf die Fähigkeiten der Seele als Seele. Zunächst zuckt dieses Einwirken wie ein Blitz oder Pfeil auf die Fähigkeiten der Seele als Seele und zieht so das Sinnlich-Leibliche in Mitleidenschaft. Die Belege, die wir aus den Schriften des hl. Johannes vom Kreuz anführen können, sind so zahlreich, daß wir nur eine Auswahl wiedergeben.

Über Entstehung und Anfänge der Ekstase gibt eine Stelle bezeichnenden Aufschluß: „Es gibt Erkenntnisse und Berührungen, die Gott im Wesen der Seele bewirkt und die sie in einer Weise bereichern, daß nicht bloß eine hinreicht, um die Seele aller Unvollkommenheiten mit einemmal zu entledigen, deren sie ihr Leben lang sich nicht entledigen konnte, sondern sie auch mit Gütern Gottes und Tugenden erfüllen. Diese Berührungen sind für die Seele so wohlschmeckend und von innigster Wonne, daß sie mit einer einzigen reich bezahlt ist für alle Mühsale, die sie in ihrem Leben erduldet, wären sie auch zahllos gewesen. Sie ist so angeregt und von einem solchen Verlangen, vieles für Gott zu leiden, daß es für sie ein besonderes Leiden ist, zu sehen, daß sie nicht viel leidet. Zu diesen hohen Erkenntnissen könnte die Seele nicht gelangen durch irgendeinen Vergleich oder ein Bild ihrerseits. Denn — wie gesagt — sie sind über all dieses erhaben. Ohne Betätigung der Seele wirkt Gott in ihr. Darum pflegt Gott zuweilen dann, wenn die Seele am wenigsten daran denkt oder es erwartet, ihr diese göttlichen Berührungen zuteil werden zu lassen, durch die Gott ein gewisses Denken an Ihn bewirkt. Sie entstehen in ihr zuweilen so plötzlich beim bloßen Denken

an irgendwelche Dinge, oft die allgeringfügigsten. Sie sind so spürbar und wirksam, daß zuweilen nicht bloß die Seele, sondern auch der Leib stark ergriffen wird.“¹³⁵⁾

Die Ekstase selber wird anschaulich beschrieben, wenn es heißt: „Da die sinnliche Seite der Seele schwach ist und unfähig der starken Vorgänge des Geistes, so kommt es, daß die Fortgeschrittenen wegen der geistigen Mitteilung, die auf den sinnlichen Teil übergreift, viele Schwächen, Schädigungen und Magenbeschwerden erleiden und infolgedessen auch der Geist ermüdet. Wie der Weise sagt: *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam* — Der Leib, der zugrunde geht, beschwert die Seele (Weish. 9, 15). Daher dürfen diese Mitteilungen nicht sehr stark, heftig und geistig sein, wie sie für die göttliche Vereinigung mit Gott gefordert werden, wegen der Schwäche und Vergänglichkeit der sinnlichen Seite, die daran teilhat. Daher kommen die Verzückungen und Entrückungen, die Verrenkungen der Glieder, die immer sich einstellen, wenn die Mitteilungen nicht rein geistig, d. h. dem Geist allein gegeben sind, wie es bei den Vollendeten der Fall ist, die bereits durch die zweite Nacht des Geistes gereinigt sind. Da hören diese Verzückungen und das Inmitleidenschaftgezogenheit des Leibes auf ...“¹³⁶⁾

Die plötzlichen, blitzartigen Berührungen nennt Johannes oft „Besuche des Bräutigams“. Das Überraschungsmoment bei der Braut tritt deutlich hervor. Das Leiblich-Sinnliche wird von der Einwirkung des Geistes überrascht und erschrickt gleichsam: „Bei dem großen Sehnen und Liebes-eifer, wie ihn die Seele in den vorausgehenden Strophen zeigte, pflegt der Geliebte seine zarte, keusche, liebeerfüllte Braut mit mächtiger Liebesgewalt heimzusuchen. Entsprechend dem großen Feuer und den Ängsten der Liebe, die in der Seele vorausgingen, pflegten gewöhnlich auch die Gnadenerweise und Heimsuchungen, die Gott gibt, groß zu sein. Und wie jetzt die Seele mit solchem Liebesverlangen nach diesen göttlichen Augen sich sehnte, wie es in den vorausgegangenen Strophen hieß, enthielt ihr der Geliebte einige Strahlen seiner Größe und Gottheit, so wie sie es sich wünschte. Diese waren von solcher Erhabenheit und werden ihr mit solcher Kraft mitgeteilt, daß sie vor Verzückung und Entrückung aus sich hinausging. Anfangs geschieht es mit so großer Kraft, daß es der Natur sehr zusetzt und sie mit Furcht erfüllt. Und da so ein schwaches Wesen dieses Übermaß nicht ertragen kann, spricht sie im gegenwärtigen Vers ... Zuweilen ist die Qual, die sie bei ähnlichen Heimsuchungen der Verzückung fühlt, so groß, daß keine andere Qual die Glieder in dieser

Weise auseinanderrenkt und die Natur so in die Enge treibt, und zwar in solchem Ausmaß, daß, wenn Gott nicht vorsorgte, das Leben ein Ende nähme. Tatsächlich kommt es der Seele bei dem, was da vor sich geht, vor, als risse sie sich vom Leib los und schiede von ihm. Der Grund davon ist, weil solche Gnadenerweise vom sterblichen Fleisch nicht empfangen werden können. Denn der Geist ist erhoben, um sich mit Gott zu vereinigen, der zur Seele kommt. Deshalb muß sie sich in gewisser Beziehung vom Leib trennen. Und so muß das sterbliche Fleisch leiden und infolgedessen die Seele im Leib wegen der Einheit, die beide in einer Person bilden . . . Sie will sagen: Ich verlasse im Flug den Leib. Denn außerhalb seiner wendest Du mir Deine Augen zu, die es gerade sind, die mich aus dem Leib wegfliegen lassen. Um besser zu verstehen, was das für ein Flug ist, muß man, wie gesagt, beachten, daß bei jener Heimsuchung des göttlichen Geistes der Geist der Seele mit solcher Macht verzückt ist, daß er sich mit dem göttlichen Geist vereinigt. Er löst sich vom Leib los und hört auf, durch ihn zu empfinden und tätig zu sein. Er ist in Gott tätig . . . Es ist aber nicht so zu verstehen, als nähme und entzöge die Seele dem Leib das natürliche Leben, sondern sie betätigt sich nur nicht mehr durch ihn. Deshalb ist der Leib bei solchen Geistesflügen empfindungslos, und fügte man ihm auch die größten Schmerzen zu, er empfindet nichts. Es ist nicht wie bei natürlichen Entrückungen und Ohnmachten, wo man durch Schmerz wieder zu sich kommt.¹³⁷⁾ Daß es sich hier um Vorgänge handelt, die Johannes vom Kreuz zum Stadium der Vereinigung, zum Stand der Fortgeschrittenen rechnet, sagt er gleich im Anschluß daran: „Diese Empfindungen haben bei solchen Heimsuchungen jene, die noch nicht im Stadium der Vollendung angelangt sind, sondern noch den Weg der Fortgeschrittenen gehen. Denn die, welche dort angekommen sind, besitzen die restlose Vereinigung im Frieden und in wonnevoller Liebe. Die Verzückungen hören auf. Sie waren ja nur Mitteilungen und Vorbereitungen für diese höchste Vereinigung.“¹³⁸⁾

Der Bereich der Ekstase weist verschiedene Abstufungen auf. Der Heilige will sich aber damit nicht befassen, weil, wie er sagt, die hl. Theresia darüber Wundervolles schrieb. Es wäre hier der Ort, um den Unterschied zwischen Entrückung (*raptó*) und Außersichsein (*extasi*) und anderen Verzückungen (*arrobamientos*) und den erhabenen Geistesflügen (*vuelos del espíritu*), die im geistlichen Leben vorzukommen pflegen, darzulegen. Meine Absicht aber ist es, nur kurz die Strophen zu erklären, wie ich es im Vorwort versprach. Das andere soll dem vor-

behalten bleiben, der es besser als ich zu behandeln versteht. Auch hat unsere Mutter, die hl. Theresia, wunderbare Schriften über geistliche Dinge hinterlassen; von denen ich hoffe, daß sie mit Gott bald im Druck erscheinen. Was hier die Seele vom Geistesflug sagt, muß von Verzückung und Ekstase zu Gott verstanden werden.“¹³⁹⁾

Die Berührungen sind anfangs wegen des Ungewohnten für das Leiblich-Sinnliche so schmerzvoll, daß es einem Sterben gleichkommen kann. „Dieses Sterben vor Liebe wird in der Seele bewirkt durch eine Berührung höchster Erkenntnis des Wesens Gottes, die das „Ich weiß nicht was“ dieses Verses ist, das sie stammelte. Diese Berührung ist nicht dauernd, noch stark, weil sonst die Seele vom Leib sich trennte, sondern sie geht schnell vorüber.“¹⁴⁰⁾ Durch das Einbezogensein der leiblich-sinnlichen Sphäre werden die Erkenntnisse konkret, individuell. Solcher individuell geformter Erkenntnisse gibt es in Abstufungen folgende vier: geistige Empfindungen (*sentimientos*), Ansprachen (*locuciones*), Offenbarungen (*revelaciones*), Schauungen (*visiones*).¹⁴¹⁾

Johannes vom Kreuz behandelt diese ekstatischen Erkenntnisweisen im einzelnen: „Die unterschiedenen geistigen Empfindungen“, sagt er, „können zweifacher Art sein: die erste Art sind die geistigen Empfindungen im Gefühl des Willens, die zweite Art Empfindungen in der Substanz der Seele.“ Diese Empfindungen sind ebenfalls Berührungen, die bald deutlich und rasch vorübergehend, bald weniger deutlich und von längerer Dauer sind. Er bestimmt sie näher, wenn er schreibt: „Man muß wissen, daß von all diesen Empfindungen, sowohl die des Willens als auch die der Substanz der Seele, ob sie dauernd oder von kurzer Aufeinanderfolge sind, das Erfassen eines Begriffes und ein Verstehen, das ein sehr feines und für den Verstand überaus wonnevolles Verspüren Gottes ist, in den Verstand übergeht. Man kann ihm aber ebensowenig einen Namen geben wie dem Empfinden, von dem es überströmt.“¹⁴²⁾

Die Ansprachen können sein: „*sukzessive, formelle und substantielle*“ Worte. „Sukzessiv nenne ich“, so heißt es, „gewisse Worte und Begründungen, die der Geist, wenn er in sich gesammelt ist, für und bei sich selber zu formen und zu folgern pflegt. Formelle Worte sind gewisse artikulierte Worte als solche, die der Geist nicht von sich, sondern von einer dritten Person hat, wobei er zuweilen gesammelt, zuweilen auch nicht gesammelt ist. Substantielle Worte sind Worte, die im zuweilen gesammelten, zuweilen im nicht gesammelten Geist gegeben sind. Sie sind in der Substanz der Seele gegeben und bewirken das, was sie bezeichnen.“¹⁴³⁾

Zu den Offenbarungen zählt Johannes vom Kreuz die Prophezeiungen: „Offenbarung“, so schreibt er, „ist nichts anderes als die Kundgabe einer verborgenen Wahrheit, die Enthüllung eines Geheimnisses oder Mysteriums ... Dementsprechend können wir sagen, daß es zwei Arten von Offenbarungen gibt: die einen sind Kundgaben von Wahrheiten an den Verstand, die man geistige Erkenntnisse im eigentlichen Sinne nennt. Die anderen sind Enthüllungen von Geheimnissen, und diese nennt man in einem noch eigentlicheren Sinn als die anderen, Offenbarungen.“¹⁴⁴) Die Offenbarungen können Göttliches oder Außergewöhnliches zum Gegenstand haben.“¹⁴⁵) Die Gesichte oder Visionen, die hier der Heilige bespricht, kommen ohne jedes sinnliche Medium zustande. Es gibt zwei Arten von Visionen: solche, die körperliche Dinge, und solche, die geistige Wesen (leibgetrennte — *separadas*) zum Gegenstand haben.“¹⁴⁶)

Die Ekstase mit ihren Sondererkenntnissen hat die Aufgabe, die mystischen Vorgänge in der Seele als Geist auf die Seele als Seele überzuleiten. Das aber bedeutet, daß das Leiblich-Sinnliche miteinbezogen werden muß. Diese Sphäre aber kann nur nach und nach langsam an das rein Geistige gewöhnt werden. So schreibt der Heilige: „Diese Fortgeschrittenen haben in der vorausgegangenen Zeit mit ihren Sinnen von den süßen Mitteilungen verkostet, damit die sinnlich-seelische Seite angezogen und mit Wohlgeschmack, der ihr vom Geiste her zuströmt, erfüllt werde und mit dem Geist sich vereinige und sich anpasse, indem beide Teile, jeder in seiner Art, von derselben geistigen Speise aus derselben Schüssel als eine einzige geistige Wesenheit und Person essen.“¹⁴⁷) Das Außersichsein in der Ekstase findet schwungvollen Ausdruck im „Geistlichen Gesang“. „Wenn die Liebe in der Wirklichkeit, wie wir es hier meinen, die Seele berührt, hebt sie diese in einer Weise empor, daß sie im Vergessen ihrer selbst nicht bloß aus sich hinausgeht, sondern sie aus ihrem Naturell und Temperament und natürlichen Neigungen im Rufen nach Gott herausgeholt wird.“¹⁴⁸)

Die Berührungen, die von der Seele als Geist wie Blitze und Pfeile in die leiblich-sinnliche Sphäre schießen, haben eine Doppelwirkung: als rein geistige Wirkkräfte verursachen sie unsagbare Wonne, als Kräfte, die im Leiblich-Sinnlichen sich auswirken, verursachen sie Qual. Sie verwunden. Die leiblich-sinnliche Sphäre hat ihren Mittelpunkt im Herzen. Dieses kann mit einer solchen Heftigkeit vom Geistigen her getroffen werden, daß nicht bloß eine unsichtbare, sondern auch eine sichtbare Verwundung des Herzens eintritt, wie etwa bei der hl. Theresia und

vielen anderen Seligen, Heiligen und heiligmäßigen Personen. Wo sie auftritt, ist sie unfehlbares Zeichen für das Wirksamsein des ekstatischen Stadiums der mystischen Entwicklung. In der „Liebesflamme“ behandelt der Heilige diese Frage ausführlicher. Wir können die einschlägigen Stellen hier nicht des Weiteren und Breiten anführen.¹⁴⁹)

Wenn es Aufgabe des ekstatischen Stadiums ist, die Seele als Seele immer mehr an das rein Geistige zu gewöhnen, so soll es dazu überleiten, daß nicht bloß die Seele als Geist mit Gott vereinigt wird, sondern auch die Seele als Seele. Die Individualität des Menschen und damit seine Persönlichkeit wurzelt in der Seele als Seele. Darum wird die Vereinigung Gottes mit der Seele als Seele geistige Vermählung genannt. Während die Vereinigung auf der letzten Stufe dauernd und zuständig wird, ist sie in der Ekstase nur augenblicklich und vorübergehend, den Besuchen vergleichbar, die Braut und Bräutigam vor der Vermählung sich machen und die ihren Höhepunkt in der Verlobung haben. So läßt Johannes vom Kreuz das ekstatische Stadium in der „Geistlichen Verlobung“ gipfeln: „Da die Seele mit solchem Verlangen die Vereinigung mit dem Bräutigam herbeisehnt und sieht, wie sie bei allen Geschöpfen weder Mittel noch Heilmittel finden kann, kehrt sie wieder zur Zwiesprache durch den Glauben als das zurück, was ihr mehr lebendiges Licht von ihrem Geliebten spenden kann. Den Glauben nimmt sie als Mittel. Denn in der Tat gibt es kein anderes, durch das man zur wirklichen Vereinigung, zur ‚Geistlichen Verlobung‘, gelangen kann.“¹⁵⁰) Unmittelbar zum Ausdruck kommt es in folgender Stelle: „Bevor wir in die Erklärung dieses Gesanges eintreten, ist für ein größeres Verständnis dieser und der folgenden Strophen die Bemerkung notwendig, daß bei dem eben besprochenen Geistesflug ein erhabener Zustand der Liebesvereinigung feststellbar ist, in den Gott auf Grund vieler geistlicher Übung die Seele gewöhnlich versetzt. Wir nennen ihn die ‚Geistliche Verlobung‘ mit dem Worte, dem Sohne Gottes.“¹⁵¹) Was die geistliche Verlobung von der geistlichen Vermählung unterscheidet, ist der Umstand, daß in der geistlichen Vermählung alle Ängsten und Sorgen schwinden und unstörbare Ruhe die Seele erfüllt, und zwar die Seele nicht bloß als Geist, sondern auch die Seele als Seele. Das Schwinden der Angst und Sorge in der geistlichen Verlobung ist der Seele nur als Geist beschieden: „Bevor wir in die Erklärungen der folgenden Strophen eintreten, soll bemerkt werden: Wenn wir auch sagten, daß in diesem Stand der geistlichen Verlobung die Seele völliger Ruhe sich erfreut und

ihr alles, was ihr in diesem Leben zuteil werden kann, im Übermaß zuteil wird, so ist es doch nicht so zu verstehen, als würde es der ganzen Seele zuteil, sondern diese Ruhe ist nur im höchsten Teil. Denn der sinnlich-seelische Teil (Seele als Seele) verliert bis zum Stand der geistlichen Vermählung niemals ganz das Unbehagen, noch gewinnt sie die Herrschaft über die Gesamtheit ihrer Kräfte.“¹⁵²)

Wie Wonne und Qual in diesem Zustand vereinigt sein können, deutet folgende Stelle an: „Da in diesem Stand der geistlichen Verlobung die Seele all die Herrlichkeiten und großen Reichtümer schauen darf und sie wegen ihres Verweilens im Fleische nicht besitzen und genießen kann, wie sie möchte, leidet sie oftmals viel, und dieses um so mehr, je mehr das Bewußtsein davon in ihr lebendig ist. Da sie sehen muß, daß sie noch im Leibe weilt, wie ein hoher Herr im Gefängnis, der tausend Mühseligkeiten ausgeliefert ist, dem alle seine Reiche genommen, dessen Herrschaftsgut und Reichtümer mit Beschlagnahme belegt sind. Von seinem Besitz gibt man ihm nur gegen hohe Gebühr zu essen. Was so einer empfinden kann, zumal wenn seine Dienerschaft nicht mehr recht zu ihm hält, muß jeder sehen.“¹⁵³)

Der ekstatische Zustand ist so recht Übergang, und zwar von dem Stand der einfachen Vereinigung zum Stand der vollendeten Vereinigung oder geistlichen Vermählung. Seinem Ausgangspunkt nach gehört er psychologisch noch ganz dem Stand der einfachen Vereinigung an. Seiner Zielstrebigkeit nach aber reicht er schon an die letzte Stufe, an die geistliche Vermählung, heran. Verlobte gehören noch dem Stand der Unverheirateten an, gehen aber doch schon darüber hinaus und berühren bereits die Schwelle, die zur Vermählung führt.

Ehe wir aber zur Darstellung der geistlichen Vermählung nach Johannes vom Kreuz übergehen, müssen wir nachholen, was sich durch die ganze mystische Entwicklung hindurchzieht: die passive Reinigung der Sinne und des Geistes, die er auch Nacht der Sinne und des Geistes nennt.

VI. Die passive Reinigung der Sinne und des Geistes.

Die Vereinigung der Seele mit Gott, zu der die Mystik führt, ist übernatürlich noch in einem anderen Sinn, als es das Leben der Gnade im außermystischen Gebet ist. Im gewöhnlichen Gnadenstand ist die Funktionsweise der Seelenkräfte eine natürliche, im mystischen Gnadenstand eine übernatürliche, d. h. sie geht über die Natur der leibverbun-

denen Seele oder überhaupt über alles Geschöpfliche hinaus. Die Seele hat von Natur aus für das Übernatürliche keine andere Befähigung, als daß sie es nicht ausschließt oder ihm widerstrebt. Die Dogmatik spricht von einer *potentia oboedientialis* der Natur für die Übernatur, d. h. von der Möglichkeit der Natur, dem Ruf des Übernatürlichen, wenn er an sie ergeht, Folge zu leisten. Die Natur muß für die Übernatur vor- und zubereitet werden. Die Übernatur hebt die Natur über sich selber hinaus. Was aber über die Natur geht, geht in gewissem Sinne auch gegen sie. Alles aber, was gegen die Natur geht, bereitet Leid und Schmerz. So muß die Natur eine schmerzhaftige Angleichung an die Übernatur durchmachen, ehe sie zur Gottvereinigung im mystischen Sinn gelangt. Seit der Erbsünde aber befindet sich die menschliche Natur nicht mehr im Zustand reiner Natürlichkeit. Sie befindet sich vielmehr im gefallenem Zustand. Es ist eine Störung, eine Unordnung durch die Erbsünde eingetreten. Es trifft hauptsächlich jenen Seelenteil, den die *philosophia perennis* die *pars appetitiva*, das Strebevermögen nennt. Die Störung wirkt sich entsprechend auch im Erkenntnisvermögen aus. Die Wiederherstellung der erbsündig gestörten Ordnung kann nur in Schmerzen und Qualen sich vollziehen. Es handelt sich um eine eigentliche Reinigung und Läuterung.

Es kommt aber ein Weiteres hinzu. Die Vereinigung, die Gott zunächst nur mit der Seele als Geist eingeht, soll übergreifen auf die Seele als Seele. Das aber bedeutet, daß auch die innere Sinnhaftigkeit, die Phantasie, das Gemüt nicht bloß geistig, sondern göttlich sich mitbetätigen sollen. Dazu ist eine Umwandlung des sinnlichen Bereiches, und zwar des erbsündig gestörten sinnlichen Bereiches, erforderlich, die nur unter für uns unvorstellbaren Qualen vor sich gehen kann. Das ist der letzte, aber furchtbarste Teil der Reinigung und Läuterung, die der vollendeten Gottvereinigung die Wege bereiten muß.

Johannes vom Kreuz nennt diese Reinigung, Läuterung, in seiner dichterischen Art Nacht. Reinigung ist für die Anfänger notwendig, damit sie in das Stadium der Fortgeschrittenen gelangen. Und damit die Fortgeschrittenen zur Stufe vollendeter Gottvereinigung gelangen, bedürfen sie wiederum der Läuterung. Und diese verschiedenen Stadien der Läuterung unterscheiden sich ebenso wie die Stadien der Anfänger, Fortgeschrittenen und Vollendeten.

Wie die Anfänger in der Betrachtung, also im vormystischen Stadium, wenn auch von Gott unterstützt, selbsttätig sind, und zwar so, daß sie die

Hauptwirkursache sind und Gott nur die Mittelwirkursache der Betätigung ist, so muß auch die Reinigung in diesem Stadium hauptwirkursächlich vom Anfänger selber ausgehen. Johannes nennt sie darum *aktive* Reinigung. Sie ist gleichbedeutend mit dem, was wir gewöhnlich als Ascese bezeichnen. Im Stadium der Fortgeschrittenen, also im mystischen Leben, in der Beschauung, verhält sich die Seele nicht hauptwirkursächlich, sondern mittelwirkursächlich, d. h. der Hauptwirkursache, nämlich Gott, gegenüber *passiv*. Gott bewirkt hauptwirkursächlich die Beschauung. Die Wirkung der Beschauung ist nach Johannes vom Kreuz zunächst Läuterung und dann erst beseligende Gottvereinigung. Diese Nacht nennt darum der Heilige *passive* Reinigung.

Das Menschenwesen besteht aus einem sinnlichen und einem geistigen Teil. Beide bedürfen sowohl der aktiven wie der passiven Reinigung. Darum unterscheidet Johannes eine Reinigung der *Sinne* und eine Reinigung des *Geistes*.

Es liegt in der Folgerichtigkeit der gesamten Auffassung des Heiligen, wenn er gerade die Reinigung der Seele nach der sinnlichen wie nach der geistigen Seite hin in den Mittelpunkt seiner Lehre stellt und ihr seine beiden Hauptwerke widmet. Denn seine Auffassung ist es, daß alle Seelen, wären sie gereinigt, der Gottvereinigung teilhaftig würden. Sie tritt von selber ein, wenn die Reinigung vollzogen ist. Darum ist seine Haupt-sorge, Wesen, Notwendigkeit und Vollzug der aktiven und passiven Reinigung der Sinne und des Geistes denen nahezubringen, von denen er annimmt, daß sie dafür aufgeschlossen sind.

Wir lassen seine beiden Hauptwerke, den „Aufstieg“ und die „Dunkle Nacht“, selber zu Worte kommen:

„Damit die Seele zum Stande der Vollendung gelangt, muß sie an erster Stelle gewöhnlich durch zwei Hauptarten von Nächten hindurchgehen. Die Geisteslehrer nennen sie Reinigungen und Läuterungen der Seele. Wir aber bezeichnen sie hier als Nächte. Denn in der einen wie in der anderen wandelt die Seele wie in einer Nacht, im Dunklen. Die erste Nacht oder Reinigung ist die des sinnlichen Teiles der Seele, von der im vorliegenden Gesang die Rede ist und im ersten Teil dieses Buches die Rede sein wird. Die zweite ist die des geistigen Teiles. Sie wird im folgenden zweiten Gesang behandelt. Von ihr ist in bezug auf das Aktive im zweiten Teil die Rede, in bezug auf das Passive im dritten und vierten Teil. Und diese erste Nacht betrifft die Anfänger zur Zeit, wenn Gott sie in den Stand der Beschauung zu erheben beginnt. Auch der Geist

ist daran beteiligt, wie wir seinerzeit ausführen werden. Die zweite Nacht oder Reinigung geht die Fortgeschrittenen an zur Zeit, wenn Gott sie in den Stand der Gottvereinigung erheben will. Diese Nacht ist eine sehr dunkle und furchtbare Läuterung, wie wir in der Folge ausführen werden.“¹⁵⁴⁾

Worin näherhin die Reinigung der Sinne besteht, gibt folgende Stelle an: „Indem Gott die Seele herausholt, geht diese einzig aus Liebe zu Ihm und von ihr entflammt in einer dunklen Nacht außer Hauses, d. h. in der Loslösung und Reinigung von allen ihren sinnlichen Gelüsten nach allen Dingen der Außenwelt und denen, die dem Fleisch angenehm waren, und auch von den Befriedigungen ihres Willens.“¹⁵⁵⁾ Reinigend, läuternd wirkt die Nacht in dreifacher Beziehung: „Erstens in bezug auf den Ausgangspunkt, von dem die Seele ausgeht. Denn sie muß dem Strebevermögen den Genuß aller Dinge der Welt, den es hatte, entziehen, indem sie ihn demselben einfach versagt. Dieses Versagen und Entziehen ist wie eine Nacht für alles Begehren und Sinnesempfinden des Menschen. Zweitens in bezug auf das Mittel oder den Weg, auf dem die Seele zu dieser Gottvereinigung gehen muß. Es ist der Glaube, der für den Verstand ebenfalls ein Dunkel ist wie die Nacht. Drittens in bezug auf das Ziel, zu dem die Seele strebt. Es ist Gott. Weil Er unfaßbar ist und alle Fassungskraft unendlich übersteigt, kann man Ihn dunkle Nacht für die Seele in diesem Leben nennen. Diese drei Nächte müssen die Seele durchziehen oder — besser gesagt — die Seele muß durch sie hindurchgehen, um zur Vereinigung mit Gott nach göttlicher Art zu gelangen.“¹⁵⁶⁾ „Nacht ist diese Reinigung, weil den sinnlichen Kräften jede Befriedigung entzogen wird.“¹⁵⁷⁾

Sehr wichtig zur Beurteilung der Reinigung in ihrer Zielsetzung ist das, was Johannes vom Kreuz anderswo sagt: „Es ist richtig, daß nicht alles Begehren gleich nachteilig und der Seele — ich spreche vom Freiwilligen — in gleicher Weise hinderlich ist. Denn das natürliche Begehren hindert die Seele wenig oder gar nicht an der Gottvereinigung, wenn man ihm nicht zustimmt und es nicht über erste Regung hinausgeht. Ich nenne natürliche und erste Regungen alle jene, an denen der Vernunftwille weder vorher noch nachher teilhat. Denn von diesen loszukommen und sie gänzlich zu ertöten, ist in diesem Leben unmöglich. Sie sind auch in diesem Sinn kein Hindernis, als käme man nicht zur Vereinigung nach göttlicher Art, obwohl sie — wie gesagt — noch nicht ganz abgetötet sind. Denn die Natur kann ihnen noch verhaftet sein und

die Seele als vernunftbegabter Geist sehr frei davon sein. Es kann auch vorkommen, daß die Seele dem Willen nach manchmal in der erhabenen Vereinigung der Ruhe (1. Stufe) sich befindet und diese tatsächlich noch im sinnlichen Teil der Seele vorhanden sind, ohne daß der höhere Teil, der im Gebet weilt, daran beteiligt ist. Indes alles freiwillige Begehren, sei es schwere Sünde als das Schlimmste, sei es läßliche Sünde als das weniger Schlimme, sei es nur Unvollkommenheit als das Geringste, alles muß verschwinden und die Seele muß sich von ihnen, so gering sie auch seien, losmachen, um zu dieser Vereinigung nach göttlicher Art zu kommen. Der Grund ist der, weil dieser Zustand der Vereinigung nach göttlicher Art darin besteht, daß er den Willen restlos in den göttlichen Willen umwandelt, so daß in ihm nichts mehr ist, das dem göttlichen Willen entgegengesetzt wäre und seine Tätigkeit in allem und durch alles nur noch göttlicher Wille ist. Darum sagen wir auch, daß in diesem Zustand aus zwei Willen einer geworden ist, nämlich der göttliche Wille.¹⁵⁸⁾ Das seelische Strebevermögen wirkt sich aus in den vier Leidenschaften: Freude, Hoffnung, Furcht, Schmerz. Ihrer Beherrschung gilt die aktive Nacht der Sinne.¹⁵⁹⁾

Die aktive Nacht des Geistes besteht darin, daß der geistige Teil der Seele in allem seinen Vermögen auf den nackten Glauben eingestellt wird.¹⁶⁰⁾ Gedächtnis, Verstand und Wille dürfen keinen anderen Halt mehr haben als den Glauben, sie dürfen sich nicht auf außergewöhnliche Erkenntnisse, wären sie auch übernatürlichen Ursprunges, stützen. Der Wille darf sich an keine andere Art von Werten hängen, als die der Glaube ihm bietet. Das alles ist Inhalt des zweiten und dritten Buches des „Aufstieges“.

Der passiven Reinigung ist die „Dunkle Nacht“ gewidmet. Die aktive Reinigung bringt die Seele bis an die Schwelle der Beschauung. Die Beschauung beginnt mit dem unmittelbaren Einwirken Gottes auf die Seele, bzw. mit dem unmittelbaren Wahrnehmen und Erfassen dieser Einwirkung auf die Seele. Hier wird Gott die Hauptwirkursache des Geschehens, während der Mensch nur die Rolle der Mittelwirkursache innehat. Auf der ersten Stufe, dem Stande der Ruhe, betätigen sich die geistigen Seelenfähigkeiten nach Art der abgeschiedenen Seele oder auch nach Art der Engel. Damit dieser Zustand eintreten kann, muß die aktive Reinigung vorausgehen. Im Zustand der Ruhe beginnt Gott selber reinigend auf Sinne und Geist einzuwirken, damit die Seele zum Stand der Vereinigung befähigt wird, in dem sie nach göttlicher Art sich betätigt.

Das bedeutet passives Verhalten, wie es die Mittelwirkursache der Hauptwirkursache gegenüber hat. Darum eben heißt diese Läuterung passive Reinigung. Sie setzt ein, wenn die Anfänger zu Fortgeschrittenen werden, die Betrachtung in Beschauung übergeht. Die Anfänger bringen noch allerlei Unvollkommenheiten mit, die sich als auf ihre Wurzel auf die sieben Hauptsünden zurückführen lassen. Sie sind schuld, daß die Seele nicht in den Stand der Vereinigung eintreten kann. Diese auszumerzen ist Aufgabe der passiven Reinigung der Sinne.¹⁶¹⁾ Wie die passive Reinigung der Sinne die Aufgabe hat, den sinnlichen Teil dem geistigen gefügig zu machen, so bezweckt die passive Reinigung des Geistes, den Geist Gott vollkommen gefügig zu machen, d. h. auf die Vereinigung mit Gott unmittelbar vorzubereiten.

Johannes vom Kreuz gibt drei Merkmale an, an denen man mit Sicherheit erkennen kann, ob jemand in die passive Reinigung der Sinne eingetreten ist:

1. Die Seele findet wie an Gott und Göttlichem auch an Geschöpf und Geschöpflichem keinen Geschmack und Trost mehr.
2. Die Seele denkt mit Angst und Sorge an Gott. Weil sie keinen Geschmack und Trost mehr findet, glaubt sie, es gehe rückwärts mit ihr.
3. Die Seele kann nicht mehr betrachten und trotz aller Bemühungen des Vorstellungsvermögens sich nicht mehr bedienen. Das dritte Merkmal ist entscheidend.¹⁶²⁾ Der Heilige gibt Anweisungen, wie man sich in dieser Reinigung zu verhalten hat:

1. Die Seele darf sich nicht mehr mit dem Betrachten abmühen, sondern muß sich der Beschauung überlassen.
2. Die Seele muß leiden, um von ihren Schwachheiten restlos freizuwerden, und mit allem Eifer sich auf die Übung der Tugend verlegen.¹⁶³⁾ Die Früchte dieser Reinigung durch die Beschauung sind:

1. Erkenntnis seiner selbst und seiner ganzen Armseligkeit. 2. Tiefe Erkenntnis der Erhabenheit und Größe Gottes. 3. Wachsen der Demut des Geistes. 4. Große Nächstenliebe. 5. Unterwürfigkeit und Gehorsam.¹⁶⁴⁾

Weitere Vorteile dieser Reinigung sind: 1. Bereitwilligkeit zum Guten, rein um Gottes Willen. 2. Der Widerwille des sinnlichen Teiles an geistlichen Dingen wandelt sich in Genuß. 3. Die Seele verlegt sich mit Eifer auf die Übung der Tugenden. 4. Die Seele gelangt in den Besitz der Freiheit des Geistes, die ihr den Besitz der zwölf Früchte des Hl. Geistes verschafft. 5. Die Seele ist ängstlich um den Dienst Gottes besorgt.¹⁶⁵⁾

Die Reinigung ist aber noch nicht zu Ende. Es bereitet sich die viel furchtbarere des Geistes vor. Der Teufel als Geist der Unlauterkeit nähert sich mit abscheulichen Versuchungen, indem er die Phantasie mit den häßlichsten Bildern erfüllt. Dazu gesellt sich der Geist der Gotteslästerung und der Geist des Schwindels (*spiritus vertiginis*, Is. 19, 14), der die Urteilskraft verwirrt und in Ratlosigkeit stürzt. Die Dauer der Nacht des Geistes läßt sich nicht bestimmen. Sie ist bei verschiedenen Seelen verschieden. Sie kann jahrelang währen.¹⁶⁶⁾

Die passive Reinigung der Sinne ist mehr Ergebnis jenes Wirkens Gottes auf die Seele, wie sie auf der ersten Stufe am Werke ist. Es soll die Seele als Geist so freigemacht werden, daß Gott sich mit ihr in der Weise vereinigen kann, wie es auf der zweiten mystischen Stufe, im Stand der einfachen Vereinigung geschieht. Die passive Reinigung des Geistes kann erst einsetzen, wenn Gott auf die Seele und in der Seele wirkt, wie es der Vereinigung eigentümlich ist. Darum bestimmt Johannes vom Kreuz die passive Nacht des Geistes als „Einwirken Gottes auf die Seele, das sie von ihren Unwissenheiten und Unvollkommenheiten, den zuständlichen, naturhaften und geistigen, reinigt. Die Beschaulichen nennen es eingegossene Beschauung oder mystische Theologie, in der Gott die Seele geheimnisvoll lehrt und unterweist in der Vollkommenheit der Liebe, ohne daß sie selber etwas dabei tut noch begreift, wie diese eingegossene Beschauung ist.“¹⁶⁷⁾

Mystische Theologie ist bei Johannes vom Kreuz wie bei Theresia stehender Ausdruck für jene Gotteserkenntnis, die dem Stand der Vereinigung eigentümlich ist. Die reinigende Wirkung dieser Beschauung soll die Seele als Geist befähigen, ihren Einfluß auch auf die Seele als Seele bis auf die innere Sinnlichkeit auszudehnen.

Die Nacht des Geistes schließt nach dem Heiligen nicht unmittelbar an die Nacht der Sinne an. Es verstreicht eine mehr oder weniger lange Zeit zwischen beiden.¹⁶⁸⁾ Die Nacht dauert nicht ununterbrochen. Es entstehen immer wieder Pausen, von größerer oder kleinerer Dauer, in denen die beseligende Wirkung der Beschauung zur Geltung kommt. Es ist auch nicht so, als ob die Reinigung des Geistes sich nur auf den Geist beschränkte. Sie greift auch auf die Sinne über, weil die Unvollkommenheiten der Sinne ihre Wurzel im Geiste haben.¹⁶⁹⁾ Der Teufel entfaltet seine Wirksamkeit, indem er allerlei Visionen und Prophezeiungen vortäuscht, die Seele zu Hochmut und Eigenliebe versucht und irreführt.¹⁷⁰⁾ Vier Arten von Qualen und Peinen zählt der Heilige auf,

in denen die Nacht des Geistes sich auswirkt. Die erste Art hat ihren Grund in der überströmenden Fülle des Lichtes und der Weisheit, welche die sündige Seele ebensowenig ohne Schmerz ertragen kann wie das kranke Auge den Glanz der Sonne. Die zweite Art hat ihren Grund in der natürlichen, sittlichen und geistigen Schwäche der Seele. Das göttliche Wirken drückt wie eine ungeheure Last, die der Seele Todesangst verursacht.¹⁷¹⁾ Die dritte Art hat ihren Grund in der Vereinigung zwischen Gott und der Seele, zwischen der Reinheit und Heiligkeit Gottes und Sündhaftigkeit der Seele. Gott dringt in die innerste Substanz der Seele ein, zermürbt und vernichtet sie. Die Seele sieht sich dem schrecklichen Geistestod preisgegeben. Wenn Feuer mit Wasser sich mengt, zehrt das Feuer gewaltsam das Wasser auf und wandelt es in sich um. Die vierte wird hervorgerufen durch die Erhabenheit und Größe der Beschauung, in der die Seele ihre tiefste Armut und ihr äußerstes Elend zu fühlen bekommt. Trockenheit, völlige Ohnmacht, finstere Verlassenheit erfüllen die Seele.¹⁷²⁾ Unermeßlich sind die Leiden und Bedrängnisse des Willens. Die Seele fühlt sich fern von Gott, von ihm verworfen. Nirgends kann die Seele Trost und Führung finden. Ihre Leiden gleichen denen des Fegefeuers.¹⁷³⁾ Nicht bloß Wille, sondern auch Verstand und Gedächtnis müssen durch die Bitterkeit der Leiden gereinigt werden.¹⁷⁴⁾ Die Seele als Seele leidet entsetzliche Qualen. Sie glaubt sich nicht bloß von Gott verworfen, sondern Abneigung, Widerwille, ja Lästerung gegen Gott haben in ihr die Oberhand. Nur die Liebe der Wertschätzung (*amor aestimativus* oder *appretiativus*) ist vorhanden. Da sie aber nur in der Seele als Geist ist, kann sie sich nicht auf einzelne Handlungen übertragen. Gefühlsmäßig ist nicht nur nichts von Liebe vorhanden, sondern das ganze Gefühl ist Widerwille, Abscheu gegen Gott. Der *amor affectivus* fehlt ganz.¹⁷⁵⁾ Es ist etwas Ähnliches wie bei Jesu Leiden am Ölberg und am Kreuz. Die Seele Jesu als Seele war in furchtbarste Qualen getaucht und die Seele als Geist genoß die Anschauung Gottes.

Am qualvollsten gestaltet sich die Nacht des Geistes in ihrer Auswirkung auf das Gebiet der inneren Sinnlichkeit, die sie dem Geist nicht bloß gefügig macht, nicht bloß vergeistigt, sondern zur göttlichen Art der Tätigkeit befähigt werden soll.

So schreibt der Heilige: „Aus dem Gesagten wird einsichtig, wie Gott hier der Seele Gnaden erweist, um sie zu reinigen und zu heilen mit dieser starken Lauge und dem bitteren Reinigungstrank in bezug auf den

sinnlich-seelischen und seelisch-geistigen Teil von allen Neigungen und unvollkommenen Angewohnheiten, die sie in sich hatte in zeitlicher und natürlicher, in sinnlicher und geistiger Hinsicht, indem Er die inneren Seelenfähigkeiten ins Dunkel versetzt, ihnen all das entzieht, den sinnlichen und geistigen Regungen hart zusetzt und sie gefügig macht, die natürlichen Kräfte in all dem schwächt und läutert. Niemals könnte die Seele das aus sich erreichen, wie wir gleich dartun werden. Auf diese Weise läßt Gott in natürlicher Hinsicht die Seele allem absterben, was nicht Gott ist, damit Er sie neu bekleide, nachdem Er sie ihres alten Gewandes entblößte und entkleidete ... Es ist nichts anderes als eine Erleuchtung des Verstandes mit dem übernatürlichen Licht, und zwar so, daß der menschliche Verstand durch die Vereinigung mit Gott göttlich wird. Nicht weniger und nicht mehr ist der Wille von Liebe zu Gott entflammt, so zwar, daß der Wille nicht weniger als göttlich ist, weil er nicht geringer als auf göttliche Weise liebt, eins geworden mit dem göttlichen Willen und seiner Liebe. Auch beim Gedächtnis geschieht nichts mehr und nichts weniger. Alle Regungen und Strebungen sind gänzlich verändert und auf göttliche Weise in Gott verwandelt.“¹⁷⁶⁾

Das ist letzte Absicht der passiven Reinigung: die vollkommene Angleichung an Gott, von der der Heilige sagt: „Wir wissen, daß wir Ihm ähnlich sein werden (Joh. 3, 2), nicht deshalb, weil die Seele so viel, wie Gott, fassen könnte, was unmöglich ist, sondern weil alles, was sie ist, Gott ähnlich wird. Aus diesem Grunde heißt sie und ist sie Gott durch Teilnahme.“¹⁷⁷⁾ Die letzte, abschließende Reinigung der inneren Sinnlichkeit kann nur bewirkt werden durch jene Berührungen Gottes, wie sie dem ekstatischen Stadium eigentümlich sind. Es muß eben, wie der Heilige sagt, jene Ruhe und Ordnung wiederhergestellt werden, die Adam vor dem Fall besaß.¹⁷⁸⁾ Erst dann kann die geistliche Verlobung als Übergang zur geistlichen Vermählung geschlossen werden.

Wie wir andeuteten, handelt es sich bei der passiven Reinigung hauptsächlich um die *pars appetitiva*, um das Strebevermögen. Darum sagt der hl. Johannes vom Kreuz an der Stelle, die wir bereits in einem anderen Zusammenhang anführten:

„Der sinnliche und geistige Teil sind in irgendeiner Weise verbunden und einander in eines gleichförmig geworden und sind in der Verfassung, die mühevoll und harte Reinigung des Geistes, die ihrer harret, zu erdulden. In ihr müssen beide Teile der Seele, der sinnliche und der geistige, vollständig gereinigt werden. Die den Sinnenbereich angehende Reinigung

erlangt ihre Gültigkeit, wenn die des Geistes eigentlich beginnt. Deshalb kann und muß die Nacht, die wir als die der Sinne bezeichneten, eher eine Umgestaltung und Zähmung des Strebevermögens denn eine Reinigung genannt werden.“¹⁷⁹⁾

Ist nun die Seele so vollkommen gereinigt und geläutert, dann steht der Gottvereinigung in der geistlichen Vermählung nichts mehr im Wege.

VII. Die geistliche Vermählung als dritte Stufe des mystischen Lebens.

Diese letzte und höchste hienieden erreichbare Stufe mystischer Entwicklung, geistliche Vermählung genannt, besteht in der Umstellung der Seele als Seele auf die göttliche Tätigkeitsweise, die der Seele als Geist im Stand der einfachen Vereinigung zuteil wurde. Durch die Einbeziehung von Gedächtnis, Verstand und Willen, wie sie der Seele als Seele eigentümlich sind, in die göttliche Tätigkeitsweise wird eine Erfassung der göttlichen Natur in ihrer Konkretheit, d. h. in der Dreifaltigkeit der Personen, möglich, und zwar als Dauerzustand. Und die Einbeziehung der Phantasie in die göttliche Tätigkeitsweise ermöglicht eine naturentsprechende Erfassung der verklärten menschlichen Natur Christi. So kann die Seele als Seele auf gleicher Linie mit der heiligsten Menschheit Christi sich so innig vereinigen, daß das paulinische Wort vom Einssein des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist (I. Kor. 6, 17) Wirklichkeit wird, wie das Einssein der Eheleute im Fleisch. Darum der bezeichnende Ausdruck für diese Stufe mystischer Entwicklung und Vollendung: Geistliche Vermählung (*matrimonio espiritual*).

So innig auch die Gottvereinigung in diesem und in jenem Leben sein mag, nie ist es eine Einheit der Wesenheiten oder der Substanzen, sondern immer nur Einheit der Tätigkeiten. Die entscheidende Tätigkeit ist die Willenstätigkeit. Die innigste Gottvereinigung besteht darin, daß die Tätigkeit des göttlichen Willens und des menschlichen Willens eines sind. Das aber ist metaphysisch und psychologisch nur möglich, wenn der göttliche Wille Hauptwirkursache und der menschliche Wille Mittelwirkursache der einen Willenstätigkeit ist. In diesem Sinn ist die menschliche Tätigkeit göttlich. So müssen all die Stellen bei Johannes vom Kreuz verstanden werden, wenn er bei der dritten Stufe der mystischen Entwicklung nicht müde wird, von einer Vergöttlichung der Seele zu sprechen. Noch etwas ist dieser dritten Stufe eigentümlich: Die Seele

erkennt die geschaffenen Dinge ebenfalls auf göttliche Art, d. h. von Gott her, also aus ihrer Ursache und nicht, wie früher, aus ihren Wirkungen.

Bei Johannes vom Kreuz kehren verschiedene Bezeichnungen für diese mystische Stufe wieder. Im „Aufstieg“ und in der „Dunklen Nacht“ heißt sie meistens: Vollendete Vereinigung, Umwandlung usw. Im „Geistlichen Gesang“ und in der „Liebesflamme“ kehrt der Ausdruck „Geistliche Vermählung“ wieder. Für beides lasse ich einige Texte folgen, die klar die Auffassung des Heiligen wiedergeben. So schreibt er:

„Von allen Sünden und Unvollkommenheiten, auch von den geringsten, muß sich die Seele freimachen, um zur restlosen Vereinigung (*total union*) zu gelangen. Der Grund ist der, weil der Stand dieser göttlichen Vereinigung darin besteht, daß die Seele ihrem Willen nach in restloser Umwandlung in den göttlichen Willen sich hält, so zwar, daß in ihrem Willen nichts Gegensätzliches zum göttlichen Willen sich findet, sondern ihre Regungen in allem und durch alles nur noch Wille Gottes sind. Und das ist der Grund, warum wir sagen: daß in diesem Stand aus zwei Willen einer, nämlich der göttliche, geworden ist. Und dieser Wille Gottes ist der Wille der Seele.“¹⁸⁰⁾

„Damit eine Seele“, heißt es anderswo, „zur übernatürlichen Umwandlung gelangt, ist klar, daß alles, was ihr Natürliches, d. h. das Sinnliche und das Vernünftige, betrifft, verdunkelt und entfernt werden muß. Dieses ‚Übernatürliche‘ will hier besagen, daß es über das Natürliche hinausgeht und es unter sich läßt.“¹⁸¹⁾

„In diese dunkle Nacht“, so fährt er fort, „beginnen die Seelen einzutreten, wenn Gott sie aus dem Stand der Anfänger, d. h. derer, die auf dem geistlichen Weg betrachten, herausnimmt und in den Stand der Fortgeschrittenen zu versetzen beginnt, der da schon der Stand der Beschaulichen ist, damit sie, wenn sie hindurchgegangen sind, zum Stand der Vollendung gelangen, der da ist die Vereinigung der Seele mit Gott nach göttlicher Art.“¹⁸²⁾

„Diese zuständigen Unvollkommenheiten haben alle, die noch nicht über das Stadium der Fortgeschrittenen hinausgekommen sind. Sie können aber nicht, wie wir sagten, mit dem Stand der vollendeten Liebesvereinigung zusammen bestehen.“¹⁸³⁾

„Um diesen hohen Stand der Vollendung, den hier die Seele anstrebt und der die geistliche Vermählung ist, zu erlangen, genügt es nicht bloß ... Und das ist die Liebe der geistlichen Vermählung.“¹⁸⁴⁾

Einzigartig bringt den inneren Zusammenhang mit den anderen mystischen Stufen und der Gesamtheit der mystischen Entwicklung folgende Stelle zum Ausdruck:

„Um die Reihenfolge dieser Strophen deutlicher zu erklären und zu verstehen das, was die Seele gewöhnlich dazu bringt, zu dem Stand der geistlichen Vermählung zu gelangen, der die höchste Stufe ist und von dem wir mit Gottes Hilfe hier sprechen, muß man beachten, daß die Seele, ehe sie dahin gelangt, in allen Mühseligkeiten und Bitterkeiten der Abtötung ‚aktive Reinigung‘ und in der Betrachtung geistlicher Dinge sich übt (vormystisches Stadium). Davon sprach die Seele zu Beginn, von der ersten bis zu der Strophe, wo sie sagt: ‚Wohl tausend Reize spendend‘. Von da tritt sie in das Leben der Beschauung ein (1. und 2. Stufe), wo sie die Wege der Engpässe der Liebe geht, die sie im weiteren Verlauf der Strophen erzählt bis zum Vers: ‚O wende sie hinweg, Geliebter‘. Damit vollzieht sich die geistliche Verlobung (Höhepunkt der einfachen Vereinigung in der Ekstase). Darüber hinaus beschreitet sie den Einigungsweg (3. Stufe). Hier empfängt sie mehr und größere Mitteilungen, Heimsuchungen, Gaben und Freuden des Bräutigams, ganz wie bei einer Verlobten. Sie erhält Abschluß und Vollendung der Liebe, wie sie von besagter Strophe an, die da beginnt: ‚O wende sie hinweg, Geliebter‘, ihr zuteil wird. Da vollzieht sich eben die geistliche Verlobung. Es geht bis zur Strophe, die beginnt: ‚Die Braut ist eingegangen‘. Es erübrigt nur noch der Abschluß der geistlichen Vermählung zwischen besagter Seele und dem Sohne Gottes. Diese ist unvergleichlich mehr als die geistliche Verlobung. Denn sie ist eine restlose Umwandlung in den Geliebten, wo beide Teile in gegenseitigem restlosem Besitz sich einander übergeben. Da wird die Seele göttlich und Gott durch Teilnahme, soweit es in diesem Leben möglich ist. Und so ist es meine Meinung, daß die Seele hier in der Gnade gefestigt ist. Denn die Treue der beiden Teile befestigt sich, d. h. hier zwischen der Seele und Gott. Darum ist es der höchste Stand, der in diesem Leben erreicht werden kann. Wie beim Vollzug der leiblichen Ehe zwei sind in einem Fleisch, wie die Schrift sagt (Gen. 2, 24), so sind auch, wenn die geistliche Vermählung zwischen Gott und der Seele vollzogen wird, zwei Naturen in einem Geist und einer Liebe nach den Worten des hl. Paulus, der sich desselben Vergleiches bedient: ‚Wer sich dem Herrn verbindet, wird ein Geist mit Ihm‘ (I. Kor. 6, 17).“¹⁸⁵⁾ Ich verweise noch auf folgende Stellen: CE XXVI. 2; XXXV. 5; LV Prol.

Daß in der geistlichen Vermählung die bewußte Vereinigung mit den

drei göttlichen Personen im allgemeinen und mit dem menschgewordenen Gottessohn im besonderen den Kernpunkt bildet, zeigen die folgenden Stellen:

„Das Wehen der Luft (so lautet der Vers) ist eine Gewandtheit, von der die Seele sagt, daß sie Gott drüben in der Mitteilung des Heiligen Geistes geben wird. Nach Art des Wehens hebt er die Seele mit seinem göttlichen Hauch überaus zart empor, formt und befähigt sie, damit sie in Gott denselben Hauch der Liebe haucht, den der Vater mit dem Sohn und der Sohn mit dem Vater haucht, was der Heilige Geist selber ist, der die Seele in Vater und Sohn in besagter Umwandlung (geistliche Vermählung) anhaucht, um sie mit sich zu vereinigen. Denn es wäre keine wahre und restlose Umwandlung, wenn die Seele sich nicht in die drei Personen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit ohne Schleier . . . umwandelte. Dieser Hauch des Heiligen Geistes in der Seele, mit dem Gott sie in sich umwandelt, ist für sie eine so erhabene, zarte und tiefe Wonne, daß eine sterbliche Zunge es nicht aussprechen kann noch ein menschlicher Verstand, soweit er überhaupt etwas davon verstehen kann, zu verstehen vermag. Denn über das, was in dieser zeitlichen Umwandlung in bezug auf diese Mitteilung in der Seele vor sich geht, kann man überhaupt nicht reden. Die mit Gott geeinte und in Ihn umgewandelte Seele haucht in Gott zu Gott denselben göttlichen Hauch, den Gott, da die Seele in Ihn umgewandelt ist, in sich zur Seele haucht. In der Umwandlung, welche die Seele in diesem Leben hat, geht dieser selbe Hauch von Gott zur Seele und von der Seele zu Gott in vielem Hin und Her, mit zartester Liebeswonne in der Seele, wenn auch nicht in entschleiertem, klar erkennbarem Grad wie im anderen Leben. Das will der hl. Paulus sagen, wenn er schreibt: „Weil ihr Kinder Gottes seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater (Gal. 4, 6). Das trifft auf die Seligen im anderen Leben und auf die Vollendeten hienieden zu. Es ist kein Grund, es für unmöglich zu halten, daß die Seele zu etwas so Großem imstande ist, daß sie durch Teilhabe in Gott haucht, wie Gott in der Seele haucht. Wenn es so ist, daß Gott ihr die Gnade gibt, sich in der Allerheiligsten Dreifaltigkeit mit ihr zu verbinden, wodurch sie gleichförmig mit Gott und Gott durch Teilhabe wird, was ist es dann noch unglaublich, daß die Seele auch sein Tätigsein des Verstandes, der Erkenntnis und der Liebe tätigt oder — besser gesagt — es als in der Dreifaltigkeit und zusammen mit ihr vollzogen hat wie die Dreifaltigkeit selber? In dieser Weise des Mitteilens und Teilhabenlassens tätigt sich

Gott in der Seele. Denn sie ist ja umgewandelt in die drei göttlichen Personen, in Macht, Weisheit und Liebe, und darin gleicht die Seele Gott . . .“¹⁸⁶) Ferner: „Es ist zu beachten, daß das Wort, der Sohn Gottes, zusammen mit dem Vater und dem Hl. Geist durch Wesenheit und Gegenwart im Innersten der Seele verborgen ist.“¹⁸⁷) Weiter:

„In diesen zwei Strophen setzt der Bräutigam, der Sohn Gottes, die Seele als Braut in den Besitz des Friedens und der Ruhe, in das Angeglichensein zwischen niederem und höherem Teil, indem Er sie von allen Unvollkommenheiten reinigt, die Seelenfähigkeiten und natürlichen Überlegungen in Ordnung und alle übermäßigen Begierden zur Ruhe bringt, wie es in den obigen Strophen angegeben ist . . .“¹⁸⁸)

Die Braut spricht zum Bräutigam: „Daß Du, o Wort, als Bräutigam, Dich im Innersten, im Grund meiner Seele in Erinnerung bringst, heimlich und ganz verschwiegen, wie es nur ihr Herr kann. Du wohnst nicht bloß wie in Deinem Haus, noch auch selbst auf Deinem Lager, sondern wie an meiner eigenen Brust, aufs innigste und engste mit Dir verbunden.“¹⁸⁹) Und weiter: „Dieses Sich-in-Erinnerung-Bringen ist eine Regung, die das Wort in der Seele hervorbringt, von solcher Größe, Überlegenheit, Herrlichkeit und innigster Feinheit, daß es scheint, als wären alle Balsame und alle Arten Wohlgerüche und Blumen der Welt durcheinander gemengt und in Bewegung.“¹⁹⁰)

Während Vereinigung ganz und Ekstase im wesentlichen Angelegenheit der Seele als Geist und die Seele als Seele noch ausgeschaltet ist, bleibt es Eigenart der geistlichen Vermählung, daß die Seele als Seele, also die ganze Sinnlichkeit mit einbezogen ist. Der Mystiker in der geistlichen Vermählung befindet sich in tiefster Beschauung als einem Dauerzustand, ist aber in seiner Tätigkeit nach außen in keiner Weise behindert. Oben schon war in einer Stelle die Rede davon. An einer anderen Stelle heißt es: „Die Braut erkennt hier, daß das Strebevermögen des Willens von allen Dingen losgeschält und ihrem Gott mit innigster Liebe anhängt, und daß der sinnliche Teil der Seele mit all seinen Kräften, Fähigkeiten, Strebungen dem Geist angeglichen ist. Das Widerstreben ist zu Ende und gebrochen . . .“¹⁹¹)

Philosophisch am genauesten gibt Johannes vom Kreuz den Stand der geistlichen Vermählung wieder, wenn er sich der klar bestimmten Fachausdrücke bedient: Hauptwirkursache und Mittelwirkursache. In der geistlichen Vermählung ist Gott, bzw. der Hl. Geist, Hauptwirkursache, der Mensch Mittelwirkursache der menschlichen Tätigkeit. Gott ist der eigent-

liche Antrieb zu allem Tun und Lassen. Ich führe als Beleg einige Stellen an:

„Die Seele wird kaum merken, daß sie in allem und immer von Gott in Bewegung gesetzt wird. Sie unterhält eine so beständige Vereinigung, daß ihre Fähigkeiten immer von Gott nach göttlicher Art getätigt werden. Trotzdem gibt es Seelen, die ganz gewöhnlich zu ihren Tätigkeiten angeregt werden. Und doch sind nicht sie es, die im sinnlichen Teil selbständig sind, wie schon der hl. Paulus sagt: Kinder Gottes sind die, die, in Ihn umgewandelt und mit Ihm vereinigt, vom Geiste Gottes angetrieben werden, d. h. zu göttlicher Betätigung ihrer Fähigkeiten. Kein Wunder, daß die Tätigkeiten göttlich sind, da die Vereinigung der Seele göttlich ist.“¹⁹²⁾

Weiter: „Infolge dieses Vergessens auf alle Dinge und der Sammlung besitzt die Seele in sich die Fähigkeit, vom Hl. Geist angetrieben zu werden.“¹⁹³⁾ Ferner: „In diesem Stand der tatsächlichen Umwandlung (*actual transformacion*) kann die Seele keine Tätigkeiten vollziehen, außer sie wird vom Hl. Geist bis ins einzelne dazu angetrieben. Darum sind alle ihre Tätigkeiten göttlich, insofern sie bis ins einzelne von Gott bewirkt sind.“¹⁹⁴⁾ Andere Stellen unterstreichen es: „Gott ist der Bewirker von allem, ohne daß die Seele aus sich im Seelischen als Seelischem zu tun vermag, wie wir es gleich sagen werden. Soweit die Seele nicht naturentsprechend oder von selbst sich betätigen kann, außer durch die Sinne, wird sie von ihnen unterstützt. Von den Sinnen aber ist sie in diesem Fall ganz frei und weit weggerückt. Ihre einzige Aufgabe ist es, von Gott in Empfang zu nehmen. Denn er allein kann im Grund der Seele, ohne Mithilfe der Sinne, wirken und die Seele anregen und in ihr tätig sein. So sind alle Bewegungen einer solchen Seele göttlich. Und obwohl sie von Gott sind, sind sie auch von ihr. Denn Gott wirkt sie in ihr, zusammen mit ihr, die ihre Willenszustimmung dazu gibt.“¹⁹⁵⁾ Ebenso:

„Der Verstand, der vor dieser Vereinigung nur beschränkt sich betätigen konnte in Kraft und Schwung seines natürlichen Lichtes, wird jetzt in Tätigkeit und Erkenntnis gesetzt vom anderen Ursprung und einem höheren Licht Gottes. Und der Wille, der vorher lau liebte, hat sich jetzt in das Leben der göttlichen Liebe gewandelt. Denn sie liebt jetzt erhaben mit Ergriffenheit durch die göttliche Liebe, in Tätigkeit gesetzt vom Hl. Geist, in dem sie nun lebt. Und das Gedächtnis, das von sich aus nur Bilder und Vorstellungen von Geschöpfen aufnehmen konnte, ist jetzt so umgewandelt, daß es die ewigen Jahre, von denen David

spricht, im Geiste hat. Und das Strebevermögen, das früher dazu neigte, vom Geschöpflichen sich zu nähren, hat jetzt Lust und Geschmack an göttlicher Speise, wird jetzt von einer anderen Ursache in Tätigkeit gesetzt, durch die es lebendiger ist. Es ist der Geschmack Gottes. Und schließlich alle Bewegungen und Tätigkeiten, die die Seele vorher aus dem Ursprung ihres natürlichen und unvollkommenen Lebens hatte, sind in dieser Vereinigung in Bewegungen Gottes umgewandelt. Denn die Seele als wahres Kind Gottes ist in Bewegung gesetzt vom Geiste Gottes, wie der hl. Paulus sagt: „Die vom Geist Gottes angetrieben werden, sind die Kinder Gottes. Das Wesen der Seele, obwohl es nicht Wesen Gottes ist — denn es kann sich nicht in dieses wandeln — ist mit Gott geeint und in Ihn aufgegangen, ist Gott durch Teilhabe.“¹⁹⁶⁾ Weiterhin: „Die Seele muß beachten, daß Gott die Hauptwirkursache (*principal agente*) in dieser Angelegenheit ist, der sie leitet und an der Hand dorthin führen muß, wohin sie nicht zu gehen vermöchte, d. h. zu den übernatürlichen Dingen, die weder der Verstand noch der Wille noch das Gedächtnis zu fassen vermögen.“¹⁹⁷⁾ Und da natürlicherweise alle Tätigkeiten, die die Seele aus sich setzen kann, nur mittels der Sinne gegeben sind, so kommt es, daß Gott hier die Wirkursache bis ins einzelne ist, die da eingießt und unterweist ... Deshalb darf man in diesem Stand der Seele nicht zumuten, daß sie betrachte, oder in Akten, die kraft schlußfolgernden Denkens zustande kommen, sich übe, noch auch ängstlich Befriedigung und Begeisterung sich verschaffe. Denn das hieße, der Hauptwirkursache, die Gott ist, ein Hindernis entgegenstellen ... Sie (die Vollendeten) sollen beachten und bedenken, daß der Hl. Geist die Hauptwirkursache und der Beweger in den Seelen ist ...“¹⁹⁷⁾ In diesem Sinn, nämlich, daß der Hl. Geist die Hauptwirkursache und der Mensch die Mittelwirkursache der menschlichen Tätigkeit im Stand der geistlichen Vermählung ist, muß die „Vergöttlichung“ aufgefaßt werden, von der Johannes bei der dritten Stufe immer wieder spricht. Auch hier nur einige bezeichnende Stellen: „Alle Tätigkeiten der vereinigten Seele sind vom Hl. Geist und göttlich.“¹⁹⁸⁾ Und anderswo: „Der Verstand wird mit übernatürlichem Licht erleuchtet, so daß der menschliche Verstand göttlich wird, vereinigt mit dem göttlichen. Nicht mehr und nicht weniger wird der Wille mit göttlicher Liebe entflammt, so daß der Wille nichts Geringeres als göttlich ist, nichts weniger als auf göttliche Art liebt, vereinigt und eins geworden mit dem göttlichen Willen und der göttlichen Liebe. Auch beim Gedächtnis ist nichts mehr und nichts weniger der Fall. Alle Ge-

fühle und alle Strebungen sind in Gott auf göttliche Weise umgewandelt. Und diese Seele ist schon eine Seele des Himmels und mehr göttlich als menschlich.“¹⁹⁹)

Statt vom göttlichen Sein spricht Johannes vom Kreuz auch von neuem Sein und neuer Seinsweise: „Die Liebeswunden entflammen den Willen so sehr, daß die Seele in diesen Flammen sich verzehrt, und zwar so sehr, daß es scheint, als würde sie von diesen Flammen ganz aufgezehrt und müßte aus sich hinausgehen (Ekstase) und als würde sie ganz neu und ginge in eine neue Seinsweise über wie der Vogel Phönix ...“²⁰⁰) Ebenso: „In der geistlichen Vermählung wird eine solche Verbindung der beiden Naturen und eine solche Mitteilung der göttlichen an die menschliche, daß jede von beiden, ohne daß sie ihr Sein ändern, als Gott erscheint, obwohl es in diesem Leben nicht vollendet sein kann und über alles hinausgeht, was man ansprechen und denken kann.“²⁰¹)

Besonders in der „Liebesflamme“ sind die Stellen sehr zahlreich, wo dieser Gedanke immer wieder ausgesprochen wird: „Da die Seele in das Empfinden Gottes gesetzt ist, empfindet sie die Dinge wie Gott.“²⁰²) Ferner: „O zarte Berührung, die du nichts Stoffliches in dir empfindest und die Seele nur um so tiefer und innerlicher berührst, indem du sie aus einer menschlichen in eine göttliche umwandelst, insoweit dein göttliches Sein, mit dem du sie berührst, jeder körperlichen Art und Weise fremd und frei von jeder Beschränktheit der Form und Gestalt ist.“²⁰³) Und: „Wenn die Seele die Süßigkeit der Liebe, diese liebeerfüllte Erkenntnis, passiv und nach der übernatürlichen Art Gottes und nicht nach der natürlichen Art der Seele hat, so folgt daraus, daß die Seele, um sie aufzunehmen, ihre natürlichen Tätigkeiten gänzlich aufgeben und sie frei, unbeschäftigt, ruhig, friedlich, heiter nach der Art Gottes sein muß.“²⁰⁴)

Um die Innigkeit der Verbindung zwischen Gott und der Seele in der geistlichen Vermählung anschaulich zu machen, greift Johannes mit Vorliebe zum Bild von Feuer, Luft und Holz:

„So werden wir sagen müssen, daß es wie die Luft ist, die drinnen in der Flamme zu Feuer erglüht und umgewandelt wird. Denn die Flamme ist nichts anderes als entzündete Luft, und die Bewegung, welche die Flamme ausführt, sind nicht Bewegungen der Luft allein noch des Feuers allein, sondern zusammen von Luft und Feuer. Das Feuer macht die Luft brennen, die es in sich entflammt.“²⁰⁵)

Weiter: „Wenn das Feuer das Holz von außen her zu entzünden und

zu erhitzen beginnt, wandelt es dasselbe in sich um und macht es so schön wie das Feuer selbst. Im Endstadium gibt es von seiten des Holzes kein Tun und Erleiden, das dem Holz eigentümlich wäre, außer seiner Erstreckung und weniger feinen Schwere, als sie dem Feuer eignet. Es hat in sich die Eigenschaften und Tätigkeiten des Feuers. Denn dieses ist trocken und das Trockene erzeugt Wärme und das Warme erwärmt. Es ist hell und erleuchtet. Es ist leichter als vorher, indem das Feuer in ihm diese Eigenschaften und Wirkungen hervorbringt.“²⁰⁶)

Dieses restlose Ineinanderübergehen der göttlichen und menschlichen Willenstätigkeit hat zur Voraussetzung, daß die *motus primo primi*, jene ersten Regungen, die unabhängig vom Willen entstehen und da sind, dem Willen möglichst vollkommen gefügig gemacht werden. Es wird durch die letzte passive Reinigung bewirkt, welche die innere Sinnesphäre vergeistigt. So schreibt der Heilige: „In der Regel sind die ersten Regungen der seelischen Fähigkeiten gleichsam göttlich. Und es ist kein Wunder, daß sie es sind, weil die Fähigkeiten in göttliches Sein umgewandelt sind.“²⁰⁷)

Ferner: „Die Seele ist göttlich, wie in Gott eingetaucht. Auf diese Weise hat sie bis zu den ersten Regungen nichts in sich, was dem Willen entgegen wäre, in allem, was sie als solchen erkennen kann. Wie in einer unvollkommenen Seele ganz gewöhnlich wenigstens die ersten Regungen zum Bösen in Verstand, Willen und Gedächtnis neigen, und ebenso auch die Strebungen und Unvollkommenheiten, so strebt und neigt die Seele in diesem Zustand nach Verstand, Wille, Gedächtnis und Strebungen in den ersten Regungen zu Gott hin.“²⁰⁸)

So wird der paradiesische Zustand Adams wiederhergestellt: „Es ist die Seele auf dieser Höhe in gewisser Beziehung wie Adam im Zustand der Unschuld, wo er nicht wußte, was böse war.“²⁰⁹)

Darum hat die Seele hier eine Erkenntnis der Dinge, wie sie Adam im paradiesischen Zustand hatte, d. h. aus Gott als ihrer Ursache: „Und obgleich es richtig ist, daß die Seele da schaut, daß die Dinge von Gott verschieden sind, insofern sie geschöpfliches Sein haben, und schaut sie in Ihm mit ihrer Kraft, Wurzel und ihrem Seinsschwung. Es ist so, wie Gott das Sein aller Dinge in seinem Sein erkennt mit der ganzen unendlichen Erhabenheit. Die Seele erkennt sie besser im Sein Gottes als in dem der Dinge selber. Und das ist die große Wonne dieses Erkenntnisvorganges: Durch Gott die Geschöpfe erkennen und nicht Gott durch die Geschöpfe, was Erkennen der Wirkungen durch die Ursache und nicht der Ursache

durch die Wirkungen ist. Letzteres ist eine Erkenntnis *a posteriori* und erstere ist Wesenserkenntnis.“²¹⁰)

In keinem Werk des hl. Johannes vom Kreuz war die Absicht, eine wissenschaftliche, systematische Darstellung der Entwicklung des mystischen Lebens in ihrer Gesamtheit zu geben. Sowohl in seinen wissenschaftlichen Werken, dem „Aufstieg“ und der „Dunklen Nacht“, als auch in seinen beiden mehr gemeinverständlichen Schriften, dem „Geistlichen Gesang“ und der „Liebesflamme“, verfolgt er nicht wissenschaftliche, sondern praktische Zwecke, nämlich die Anleitung zu einem Leben der Vollkommenheit, das folgerichtig in den mystischen Weg bis zu seiner Vollendung übergeht. Mystik aber ist nach Johannes vom Kreuz hauptwertsächlich von Gott bedingt. Die Seele kann nur mittelwertsächlich, d. h. Gott gegenüber nur passiv mitwirken. Die Seele kann sich die Beschauung nicht selber geben, sie auch nicht aus eigenen Kräften erwerben. Was sie tun kann, ist nur das, daß sie die Hindernisse, die in ihr sind, beseitigt, bzw. dem Wirken Gottes, das sie beseitigt, nicht nur keinen Widerstand entgegensetzt, sondern aufs gewissenhafteste mitwirkt. Die aktive und passive Reinigung der Seele in ihrem sinnlichen und geistigen Teil, also die negative Seite der Mystik, ist es, auf die es Johannes vom Kreuz — man kann sagen, fast ausschließlich — absieht. Über sie aber kann er selbstverständlich nicht reden, ohne auf Schritt und Tritt auch die positive Seite der Mystik einzubeziehen. Er zieht sie heran, soweit es zur Erreichung des Zweckes, den er im Auge hat, dienlich oder notwendig ist. Uns aber mußte es darauf ankommen, die positive Seite der Mystik in systematischem Zusammenhang darzustellen. Wir mußten — soll uns Johannes vom Kreuz als Quelle dienen — die positiven Äußerungen des Heiligen aus ihrer Zerstreuung herausholen und in inneren Zusammenhang bringen, den ihre Logik erfordert. Dafür waren uns „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ maß- und richtunggebend. Wichtige Bestätigung und wertvolle Ergänzung finden sie im „Geistlichen Gesang“ und in der „Liebesflamme“.

Johannes vom Kreuz ist noch zu sehr — das kam uns immer wieder eindringlich zum Bewußtsein — in der mystischen und schulphilosophischen und theologischen Überlieferung mit ihren ausgeprägten, unverrückbaren Denkformen und Ausdrucksweisen befangen, als daß er das seelische Geschehen der Mystik in seiner Unmittelbarkeit und Frische wiedergeben könnte. Zwischen diesem und ihm steht eben sein überlieferungsgebundenes Denken. Dafür aber haben wir bei ihm die Über-

lieferung als festen Boden unter den Füßen. Wir hängen nicht in der Luft eines unaufhörlich wechselnden seelischen Geschehens, das sich nur allzu rasch dem Zugriff des Denkens entzieht. Seine Ausdrucksweise ist eindeutig festgelegt.

Die Lücke, die wir bei Johannes vom Kreuz nach der seelischen Seite hin feststellen müssen, füllt in einzigartiger, genialer Weise die hl. Theresia mit ihren Werken aus. Sie ist und bleibt die unvergleichliche Meisterin der Psychologie der Mystik.

Drittes Kapitel.

DIE MYSTIK DER HL. THERESIA VON AVILA.

In zweifacher Hinsicht sind die Schriften der hl. Theresia für eine Psychologie der Mystik bedeutsamer als die Werke des hl. Johannes vom Kreuz. Frei von jeder Art philosophischer und theologischer Erwägung, gibt sie einfach ihre innere Erfahrung unmittelbar in ihrer ganzen Reinheit und Frische wieder. Hier begegnet uns Mystik nur als Seelenleben. Die Heilige aber hat weiter eine ganz seltene Befähigung zu seelischer Innenschau. Mit unnachahmlicher Sicherheit vermag sie die feinsten Unterschiedenheiten im seelischen Geschehen zu erfassen und sprachlich auszudrücken. Sie wäre die ideale Versuchsperson für ein modernes psychologisches Institut. Mit Recht pries sie Pius X. als Meisterin der Psychologie der Mystik.

Wie bei Johannes vom Kreuz können wir ihre Lehre von der Mystik nur aus ihren Schriften schöpfen. Den Schlüssel aber zu einem tieferen Verständnis ihrer Bücher bietet uns ihre Persönlichkeit. Es liegt in der Natur der Sache, wenn wir auch hier von der Persönlichkeit zu den Werken und von diesen zur Darstellung der Lehre übergehen.

Erster Abschnitt.

Das Leben der hl. Theresia.

Wenn landschaftliche Umgebung, in der ein Mensch und seine näheren und entfernteren Vorfahren lebten, auf seinen Charakter abfärbt und ihm bleibende Züge einprägt, so gilt es in klassischer Weise von der hl. Theresia und ihrer Heimat. In Avila, der Stadt der Ritter und

Heiligen, erblickte sie am 28. März 1515 das Licht der Welt. Ihr Vater, Alonso Sanchez de Cepeda, entstammte einem altangesehenen kastilischen Adelsgeschlecht. Die Heilige selber rühmt ihn als einen Ehrenmann von tiefer Frömmigkeit, wohlthätig, wahrheitsliebend, von hohem sittlichem Ernst und entschlossener Tatkraft.²¹¹⁾ Er war zweimal verheiratet. Die erste Frau, Catalina del Peso y Henao, schenkte ihm zwei Söhne und eine Tochter. Die zweite Frau, Beatrix de Ahumada, ebenfalls aus altangesehenem Geschlecht, war erst 14 Jahre alt, als sie heiratete. Sie gab sieben Söhnen und zwei Töchtern das Leben. Sie starb frühzeitig. Unsere Heilige war ihr drittes Kind. Sie war eine sehr feine, zarte, schöngeistige, tieffromme Frau, mit einer reichen Phantasie begabt. Sie hatte eine große Verehrung zur Mutter Gottes. Beide Eltern besaßen besondere Vorliebe für Bücher: der Vater mehr für solche geistlichen Inhaltes, die Mutter aber ausgesprochen für die in damaliger Zeit so beliebten Ritterromane.

Mit Etchegoyen²¹²⁾ unterscheiden wir drei Perioden im Leben der hl. Theresia:

1. Zwanzig Jahre weltlicher Jugend,
2. Siebenundzwanzig Jahre klösterlicher Zurückgezogenheit,
3. Zwanzig Jahre Reform- und Gründungstätigkeit.

Entscheidenden Einfluß auf ihr späteres Innenleben hatten Vertreter dreier Orden: die Dominikaner, die Franziskaner und die Jesuiten.

Ihr Leben und Wirken muß gesehen und verstanden werden als ein Teilausschnitt aus dem gewaltigen Kulturschaffen der spanischen Nation im Zeitalter Philipps II. (1555—1598).

1. **Zwanzig Jahre weltlicher Jugend:** Bereits die Jugend der hl. Theresia trägt einen sehr persönlichen Charakter. Ihre Wesenszüge treten schon früh deutlich in Erscheinung: Der Leitgedanke der Ewigkeit als Seligkeit oder Verdammnis, der Geist der Unabhängigkeit und frühreifer Autorität, das starke Bedürfnis, zu lieben und geliebt zu werden. Angeeifert durch das Leben der christlichen Blutzengen, machte sie sich mit ihrem Lieblingsbruder, Rodrigo, auf den Weg, um im Land der Mauren den Martertod zu sterben. Ein Onkel, der sie traf, führte sie wieder heim. Bei Spiel und Unterhaltung war sie es, die organisierte und führte. Beim frühen Tod der Mutter wählte sie Maria zu ihrer Mutter. Bald wandte sie sich der Lesung von Ritterromanen zu. Es wurde

ihr zu einer Leidenschaft. Ihre charakterlichen und leiblichen Vorzüge in ihrer Anziehungskraft auf andere kamen ihr mehr und mehr zum Bewußtsein. Sie hatte eine helle, rosige Gesichtsfarbe, die im Gebete zu leuchten schien. Ihr Haar war schwarz und reich. Sie hatte eine breite, schöne Stirne, kastanienfarbene, dichte, längliche Augenbrauen, schwarze, runde, etwas vorstehende Augen, die, ohne groß zu sein, anmutig gelegen waren. Blickten sie froh, so machten sie andere froh. Schauten sie ernst, so wurden auch die anderen ernst. Gesunde, blanke Zähne waren in einem mittelgroßen Mund. Die Oberlippe war fein und gerade. Sie stand in schönem Gegensatz zur fleischigen Unterlippe, die leicht, anmutig und wohlfarbig etwas herabhing. Die Hände waren, wie Ribera, ihr erster Lebensbeschreiber, erzählt, klein und sehr hübsch. Einen eigenartigen Reiz gaben ihr drei erhöhte Punkte auf der linken Gesichtseite, der eine bei der Nase, der andere zwischen Mund und Nase, und der dritte unterhalb des Mundes. Es gibt nur ein echtes Bild der Heiligen, ein Werk des Bruders Johannes vom Elend, das im Kloster zu Sevilla aufbewahrt wird.

Ihr Seelenleben glich einem Gemisch von unbewußtem Verlangen nach Zärtlichkeit, von Staunen über dieses Unbegreifliche und von Neugier nach jenem unbekanntem Land der Gefühle. Es war nicht Verliebtsein, aber Freude an der Liebe. Während sie in diesem seelischen Zustand war, gewann eine weltlich gesinnte Freundin in ihrer Frühreife einen nachhaltigen Einfluß auf sie. Ihrer Umgebung konnte die weniger günstige Veränderung, die in ihr vorging, nicht entgehen. Zudem entspann sich eine engere Beziehung zu einem ihrer Vettern. Vor ersten Verfehlungen bewahrte sie ihr angeborenes Ehrgefühl. Die Sorge um seine Tochter veranlaßte den Vater, sie zur weiteren Erziehung den Augustinerinnen von Avila zu übergeben. Die Heilige kam zum erstenmal mit klösterlichem Leben in Berührung. Es rief in ihr starke innere Ablehnung wach. Eine Nonne jedoch, Maria de Briceño, gewann ihr Vertrauen und damit einen großen Einfluß auf ihre innere Entwicklung. Der Gedanke an die Ewigkeit meldete sich wieder mit erneuerter Stärke. Sie dachte nicht mehr an Heirat, aber auch für ein klösterliches Leben konnte sie sich nicht entscheiden. Ihre Gesundheit zwang sie, 1532 wieder zu ihrem Vater heimzukehren. Ihre Krankheit, die Abreise ihres Lieblingsbruders Rodrigo nach Amerika, die frommen Gespräche mit ihrem Onkel, Don Pedro Sanchez de Cepeda, zu Castellanos de la Canada, die Lesung der Briefe des hl. Hieronymus brachten ihren Entschluß, ins Kloster einzutreten, zur Reife.

2. Siebenundzwanzig Jahre klösterlicher Zurückgezogenheit: Von ihrem Bruder Antonio begleitet, trat Theresia 1535 ins Karmelitenkloster von der Menschwerdung ein. Auf der einen Seite entlastete sie der Eintritt seelisch, auf der anderen Seite aber waren die Beweggründe ihres Handelns noch von Selbstliebe bestimmt. Bald nach der Gelübdeablegung 1535 wurde sie wieder krank. Sie sollte außerhalb des Klosters Genesung suchen. Bei ihrem frommen Onkel in Castellanos bekam sie das „Dritte Abc“ des Franziskaners Francisco de Osuna, eine Anleitung zum inneren Gebet, in die Hand. Es wurde entscheidend für ihr inneres Leben. Es führte Theresia in die Mystik und ihre überlieferte Ausdrucksweise ein. Eine Kur, der sie sich in Beceda unterzog, verschlimmerte nur ihren Zustand. Eine heftige Krise, die das gesamte Nervensystem befiel, brachte sie dem Tode nahe. Vier Tage lag sie scheinot da. Nur ihr Vater verhinderte, daß man sie bestattete. Langsam erholte sie sich. Trost schöpfte sie aus den Erklärungen Gregors d. Gr. zu Job: *Moralia in Job*. Von neuem regt sich in ihr ein starker Zug zum mystischen Leben. Im gleichen Sinne suchte sie auch auf andere einzuwirken. Eine bildliche Erscheinung Christi erfüllte sie mit tiefster Reue. Eine häßliche Kröte, die sich ihr visionär zeigte, erweckte in ihr einen unbeschreiblichen Abscheu vor der Unreinheit der Sünde. Die schwerste Prüfung bedeutete wohl für sie der Tod ihres Vaters 1543.

Da schaltete sich der Einfluß der Dominikaner in ihr Leben ein. P. Vincente Baron, der ihrem Vater im Tode beistand, wurde ihr Beichtvater. Er eiferte sie zum häufigeren Empfang der hl. Kommunion an und zur Übung des inneren Gebetes. Die „Bekennnisse“ des hl. Augustinus wurden ihre Lieblingslesung. Ohne Zweifel fühlte Theresia innere Wahlverwandtschaft mit dem großen Kirchenlehrer von Hippo. Ihre endgültige Bekehrung zum Leben der Innerlichkeit bewirkte die Betrachtung einer Christusstatue 1555. Es wurde ihr das mystische Gebet zuteil. Das Außergewöhnliche der Gebetszustände ließ immer wieder Ungewißheit und Unsicherheit in ihr aufkommen. Francisco de Salcedo und Gaspar Daza, anstatt sie zu beruhigen, bezweifelten die Echtheit. Mit Vorliebe hielt sie sich an das franziskanische Werk: *Aufstieg zum Berg Sion* von Bernardino de Laredo. Da griffen die Väter der neugegründeten Gesellschaft Jesu in ihr Leben ein. Sie stellten ihr Gebetsleben auf die gesunde Grundlage einer Betrachtung der Menschheit Jesu in ihrem Leben, Leiden und Sterben und ihrer Verklärung. Sie wird mit dem Gebet der Ruhe, Ver-

einigung und dem ekstatischen Gebet begnadet. Ihre Umgebung aber steht ihren Gebetszuständen mit Mißtrauen gegenüber. Selbst einige Väter der Gesellschaft Jesu hielten den Ursprung ihrer Visionen für dämonisch. Der Inquisitor, Fernando de Valdes, veranlaßte, daß alle Frömmigkeitsbücher in spanischer Sprache auf den Index gesetzt wurden. Zur Lesung blieben Theresia nur noch das Evangelium und das Leben der Heiligen (*Flos Sanctorum, Legenda aurea*). P. Balthasar Alvarez, S. J., übernahm die Leitung ihrer Seele. Außerdem machte sich ein anderer Einfluß, der des Dominikaners P. Pedro Ibañez, wohlätig geltend.

3. Zwanzig Jahre Reform- und Gründungstätigkeit: Mit dem ausgehenden Mittelalter hatte sich nicht bloß die kirchliche, sondern auch die klösterliche Zucht allgemein gelockert. In den spanischen Landen setzte eine gewaltige Bewegung zur Wiedererneuerung beider ein. Auch Theresia wurde von dieser Bewegung erfaßt. Ein gewisser Wohlstand der Klöster begünstigte ein bequemes Leben, und ihre zahlreichen Verbindungen mit der Welt ließen keine wahre Innerlichkeit aufkommen.

Theresia wußte aus eigener Erfahrung, daß aus diesen beiden Gründen ein wahrhaft klösterlicher Geist sich nicht entfalten konnte. So reifte in ihr der Plan, ein Kloster zu gründen, das weder dem einen noch dem anderen verfallen konnte. Trotz größter Schwierigkeiten kam es so zur Gründung des ersten Reformklosters vom hl. Joseph zu Avila 1562. Der Franziskaner P. Pedro de Alcantara bestärkte sie in der Durchführung strengster Armut. Trotz zweier päpstlicher Breven, die sie zur Gründung berechtigten, begegnete sie Feindseligkeiten und Widerständen. Da wurde ihr stärkste Unterstützung zuteil durch den Dominikaner Domingo Bañez. Es waren die Dominikaner, die sie zur Niederschrift ihrer Gebetszustände veranlaßten. So entstanden der erste und dritte Bericht an P. Ibañez und der zweite Bericht an Garcia de Toledo. Von da ging sie zur Abfassung ihres „Lebens“ über, in dem sie ihre mystischen Gebetszustände in einer Weise darstellt, die sie ein für allemal zur Meisterin der Psychologie der Mystik machte. Das „Leben“ ist, im Grunde genommen, ein einziger großer Rechenschaftsbericht an ihre Beichtväter und Seelenführer. Der „Weg der Vollkommenheit“, den sie bald darauf schrieb, ist für ihre Nonnen bestimmt. Er ist in zwei Fassungen vorhanden. Die erste spricht eine vertrauliche, familiäre Sprache. Die letztere ist für einen weiteren Kreis von Ordensfrauen bestimmt. Domingo Bañez trat für die

Rechtgläubigkeit des Buches ihres „Lebens“ ein, als es der Inquisition übergeben worden war. Zugleich gab er seine Zustimmung zu den „Gedanken über die göttliche Liebe“. In ihrem Buch „Die Klosterstiftungen“ betont Theresia mehr und mehr die Tugenden, die für die Aufrechterhaltung der klösterlichen Zucht notwendig sind. Einen letzten zusammenfassenden Überblick über ihr Gebetsleben und damit über das gesamte mystische Leben gibt sie in ihrer letzten Schrift: „Die Seelenburg“ oder „Die Seelenwohnungen“.

Die Zeit der Klostergründungen selber teilt sich in drei Zeitabschnitte auf:

1. Von 1567 bis 1571 führt sie die schwierigen Gründungen von Medina del Campo, Malagon, Valladolid, Toledo, Pastrana, Salamanca und Alba de Tormes durch.
2. In der zweiten Periode, 1574 bis 1576, entstanden die Klöster von Segovia, Veas, Sevilla und Caravaca.
3. Der dritten Periode gehören die Stiftungen von Villanueva de la Jara, Palencia, Granada und Burgos an.

Mit den Klostergründungen begann der heftige Widerstand der beschuhten Karmeliten, denen ihre Reform ein Greuel war. Sie nahmen die kirchlichen und staatlichen Behörden gegen die Heilige und ihre Reform ein und scheuten auch vor schweren Verdächtigungen nicht zurück. Zunächst verbot der General der beschuhten Karmeliten, Johannes Rubeo, jede Gründungstätigkeit, und später mußte sich Theresia aus der Öffentlichkeit noch einmal zurückziehen. Ihr standen jedoch mächtige Helfer und Fürsprecher zur Seite. So Philipp II. selber, an den sie sich wiederholt brieflich wandte. Zur Durchführung der Reform hatte sie sich drei engere Mitarbeiter auserkoren: Johannes vom Kreuz, Antonio de Heredia und Jeronimo Gracian. Letzterer insbesondere war der Mann ihres Vertrauens. Er wurde zum Provinzial der Reform ernannt. Zuletzt hätte sich Theresia zurückziehen können, um in der Ruhe der Beschauung zu sterben. Gerade ihre letzten Lebensjahre aber waren außerordentlich leidvoll: Schwere Enttäuschungen, die sie mit ihrer Familie erleben mußte, die immer heftiger werdenden Streitigkeiten zwischen beschuhten und unbeschuheten Karmeliten, dazu eine gewisse Eifersucht zwischen Antonio Heredia und Jeronimo Gracian, Taktlosigkeiten mancher Priorinnen, die scheelsüchtig auf ihre Autorität bedacht waren. Noch im letzten Jahr vor ihrem Tode schuf sie die Gründung in Burgos. Todkrank begab sie sich im Gehorsam von dort auf den Weg nach Alba de Tormes.

Qualvoll war ihr Sterben, aber verklärt von heroischer Vorbildlichkeit. Ihre Zunge war gelähmt. Voll Geduld ließ sie sich die Egel ansetzen. Vom Bett aus sah sie durch ein Fensterchen auf den Tabernakel der Kirche. In einer Ekstase hauchte sie ihre geheiligte Seele aus. Gar zu gern wäre sie im Josephskloster zu Avila begraben worden. Als man sie frug, wo sie zur letzten Ruhe bestattet sein wollte, glaubte sie, es wäre gegen die heilige Armut, einen Wunsch zu äußern. Sie gab zur Antwort: „Besitze ich irgend etwas? Ein Stückchen Erde wird man auch hier für mich haben.“

Donnerstag, der 4. Oktober 1582, ist ihr Sterbetag. Es war der Tag, an dem der Gregorianische Kalender zur Einführung kam. Somit fällt ihr Todestag auf den 15. Oktober, an dem er auch gefeiert wird. Ihr unverwest gebliebener Leib wurde später in einem kostbaren Schrein in der Kirche der Karmelitinnen zu Alba de Tormes aufbewahrt. Ihr von einem Seraph durchbohrtes Herz befindet sich in einem Kristallgefäß in derselben Kirche. Am 24. April 1614 wurde sie selig- und am 12. März 1622 heiliggesprochen.

Als Persönlichkeit ist Theresia von einzigartiger Größe. Der Zug ins Große, Geniale, Heroische war eine Mitgift ihrer reichbegabten Natur. Aufgeschlossen für alles Schöne, Wahre, Gute und Heilige, eignete sie sich fremde Gedanken in einer Weise an, als kämen sie aus ihr selber. Dabei war sie ursprünglich, schöpferisch. Ihr ganzes Wesen atmete Gottes- und Nächstenliebe. Sie hatte den Blick für das Wesentliche. Das Wesentliche des Ordenslebens lag für sie in der Pflege des Gebetes, das vom mündlichen zum innerlichen und weiter zum mystischen Gebet fortschreitet. Die Orden verkörperten die betende Kirche. Ihre Frömmigkeit aber hat nichts Düsteres, Weltverneinendes. Sie strahlt vielmehr Freude an allem und allen, Liebe für alles und alle aus. Gegenüber der Reformation, die damals im vollen Durchbruch sich befand, sollten die Orden das leuchtende Beispiel der Treue, des Gehorsams, der Glaubensbegeisterung geben. Die hl. Theresia ist eine der ausgeglichsten, harmonischsten und vollendetsten Persönlichkeiten auch im Reich der Heiligen. Autorität, Organisationsgabe, ausgeprägter Sinn für Freundschaft und Gemeinschaft waren ihr angeboren. Sie hat der Mystik eine neue theologische Grundlage gegeben, indem sie in ihr wesentlich eine Gebetsweise sieht, von der Tatsächlichkeit des mystischen Geschehens im Seelenleben ausgeht und es auf seine beiden wirkursächlichen Faktoren, Gott und die Seele, zurückführt. Sie ist unübertrefflich in Erfassung, Darstellung der seelischen

Seite des mystischen Lebens. Darum ist sie, viel mehr als Johannes vom Kreuz, eine durch nichts zu ersetzende kostbare Quelle für eine Psychologie der Mystik.

Zweiter Abschnitt.

Das Schrifttum der hl. Theresia.

Schriftstellerische Tätigkeit ist der hl. Theresia nicht Selbstzweck. Sie hätte nie zur Feder gegriffen, hätte ihr nicht der Gehorsam die Feder in die Hand gedrückt. Ihre Schriften sind in der Absicht geschrieben, entweder ihren Seelenführern Rechenschaft über ihre Gebetszustände zu geben, oder aber ihre Nonnen zum innerlichen Leben und Beten anzuleiten.

Für ihre Seelenführer bestimmt sind: 1. die sogenannten „Berichte“ (*relaciones*), die den Stand der jeweiligen Entwicklung wiedergeben.

2. Das „Buch des Lebens“ (*Vida* oder *el libro grande* oder *libro de las misericordias*), das ihre innere Entwicklung bis zur Gründung des Josephsklosters in Avila 1562 darstellt. Alle anderen Werke schrieb sie zu Nutz und Frommen ihrer Nonnen und weiterer Kreise. Dahin gehören: 1. der „Weg der Vollkommenheit“ (*Camino de perfeccion*). 2. Die „Seelenburg“ oder „Seelenwohnungen“ (*El castillo interior o las moradas*), 3. die „Klostergründungen“ (*Libro de las fundaciones*), das einfach und schlicht, aber in gewählter Sprache die Gründung der von 1567 bis 1582 gestifteten Klöster erzählt, ohne auf die innere Entwicklung ihres Gebetslebens näher einzugehen.

Weiter gehören in die zweite Gruppe ihrer Schriften die sogenannten „kleineren Schriften“: Die Konstitutionen (*Constituciones*), die „Rufe der Seele zu Gott“ (*Exclamaciones*), „Gedanken über die Liebe Gottes“ (*Conceptos de amor de Dios*), „Art und Weise, die Frauenklöster der unbeschuhten Karmelitinnen zu visitieren“ (*Modo de visitar los conventos de las Religiosas Descalzas*), „Ratschläge für Ordensfrauen“ (*Avisos para las Monjas*), „Gedanken und Sinnsprüche“ (*Pensamientos y sentencias*), „Antwort auf eine Aufforderung zum geistlichen Wettstreit“ (*Respuesto a un desafio spiritual*), „Ironische Meinungsäußerung“ (*Vejamen*), „Gedichte“ (*Poesias*), „Briefe“ (*Epistolas*).

Die erste für die damalige Zeit kritische Ausgabe (*Editio princeps*) der

Werke der Heiligen besorgte 1588 der Augustinerpater Luis de Leon. Sie enthielt „Leben“, „Weg der Vollkommenheit“, „Ratschläge“, „Seelenburg“, „Rufe der Seele“. Im folgenden Jahr erschien bereits die zweite Auflage. Es folgten die Ausgaben von: Zaragossa 1592, Madrid 1597, Neapel 1604, Barcelona 1606, Brüssel 1610, wieder Madrid 1607 und 1611, Brüssel 1612, Valencia und Zaragossa 1623. Die *Editio princeps* erlebte Neuauflagen in: Madrid 1622 und 1627, Antwerpen 1630 (2. Auflage 1649), Valencia 1649. Auf Grund kritischer Sichtung der Handschriften des Escorials erschien eine Neuausgabe 1661 in Madrid, neu aufgelegt 1670. Weitere Neuausgaben folgten zu: Brüssel 1675, Madrid 1678 und Barcelona 1680. Wiederum erschienen die Werke in Barcelona 1724 und 1772, in Madrid 1752, 1771, 1778 und 1793. Nikolaus de Castro Palomino ließ 1851/52 erscheinen: *Obras completas, 9 tomos, Barcelona*.

In der *Biblioteca de Autores españoles* besorgte Don Vincente de la Fuente eine Neuausgabe in zwei Bänden (LIV + LV) 1861/62. Eine neue Auflage erschien 1881. In Barcelona folgten noch zwei Ausgaben und schließlich noch zu Madrid 1902 und 1916. Die neueste und zugleich am meisten kritische Ausgabe ist die von P. Silverio in neun Bänden 1915—1924: *Obras de Sta. Teresa de Jesus, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa C. D. Burgos. Tipografia de „El Monte Carmelo“*. Wir halten uns an diese Ausgabe und zitieren nach ihr.

Für den Zweck, den wir im Auge haben, können wir die Übersetzungen der Werke der Heiligen in die verschiedenen Sprachen hier übergehen. In der Einleitung zum ersten Band der von P. Aloysius Alkofer neu gemachten Übersetzung, die bei Kösel und Pustet, München, erschien, findet sich, wenn auch nicht eine lückenlose, so doch eine reichhaltige Angabe der verschiedenen Übersetzungen (S. 20 ff).

Für wissenschaftliche Untersuchungen wichtig sind nur folgende Ausgaben:

1. *Vida de Santa Teresa, publicada por la sociedad foto-tipico-catolica, bajo la direccion del Dr. Vincente de la Fuente, conforme al autografo que se conserva en el real monasterio de S. Lorenzo del Escorial. Madrid, Imprenta de la Viuda y hijos de D. E. Aguado, Pontejas. 8º in Fol., 1873, 415 pag.*

2. *Reproduccion foto-litografica y fieles traslados impresos del Camino de la Perfeccion y el modo de visitar los conventos, escritos por Santa Teresa de Jesus que se veneran en el Escorial y algunos autografos ineditos, publicados por el Dr. Francisco Herrero Bayona, dignidad de tesorero de la santa Iglesia metropolitana de Valladolid. Tipo-foto-litografia de Luis Gaviria, 1883, in Fol., 319 + 12 pag.*

3. *El castillo interior o tratados de las Moradas, escrito por Santa Teresa de Jesus. Edicion autografiada e impresa segun el texto original, propiedad de sus hijas religiosas Carmelitas Descalzas del Convento de S. José de esta ciudad, publicado von motivo del tercer centenario de la gloriosa muerte de la Santa por iniciativa y bajo la direccion del E. M. O. Fr. Joaquín Cardenal Lluch, Arzobispo de Sevilla, Litografia de Juan Moyano, 1882, in Fol., 143 pag.*

4. *Biblioteca mistica Carmelitana. Obras de Sta Teresa de Jesus, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa. 9 tomos. Tipografia de „El Monte Carmelo“, Burgos 1915—1924.*

5. *Sämtliche Schriften der hl. Theresia. Neue deutsche Ausgabe, übersetzt nach der spanischen Ausgabe des P. Silverio de Santa Teresa C. D. von P. Aloysius ab Immaculata Conceptione aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliten. 6 Bände, 8º, Verlag Kösel-Pustet, München 1933—1941.*

Als Auswertung für eine Psychologie der Mystik kommen nur folgende Schriften²¹⁸⁾ der Heiligen in Frage:

I. Die Berichte (*Relaciones*): Von den 65 Berichten aus den Jahren 1560—1581, die P. Silverio in seiner Ausgabe (tom. II) bringt, interessieren uns nur die sechs ersten, die an ihre Beichtväter gerichtet sind. Sie sind in die deutsche Übersetzung aufgenommen. Der erste Bericht, der nicht, wie man bisher annahm, an Petro de Alcantara, sondern, wie P. Silverio nachweist, an P. Ibañez geschrieben ist, gibt Rechenschaft über ihr Gebetsleben bis zum Jahre 1560. Der zweite Bericht geht an dieselbe Adresse. Er ist eine Art Fortsetzung und Ergänzung des ersten. Der dritte Bericht schließt sich inhaltlich eng an die beiden ersten an. Adressat dürfte Garcia de Toledo oder Domingo Bañez sein. Der vierte Bericht ist für P. Rodrigo Alvarez, S. J., bestimmt. Er war vom Inquisitionsgericht beauftragt worden, den Geist der hl. Theresia zu prüfen. Die Heilige spricht darin von sich in der dritten Person. Sie gibt einen interessanten Überblick über ihr Gebetsleben, ihre Beichtväter und Prüfungen. Sie schrieb ihn zweimal, aber nur mit unbedeutenden Änderungen. Er ist vom Jahre 1576 datiert. Auch der fünfte Bericht ist an P. Rodrigo Alvarez gerichtet. Er ist für eine Psychologie der Mystik der bedeutsamste. Denn er unterscheidet klar die übernatürliche Gebetsweise und die verschiedenen mystischen Entwicklungen bis zur geistlichen Vermählung. Er stammt aus demselben Jahre. Der sechste Bericht ist für den Bischof von Osma, Alonso Velasquez, bestimmt. Er war Theresia und ihrer Reform wohlgesinnt und bat um Gründung eines Klosters in seinem Kirchensprengel. Zuvor gab ihm Theresia einen Einblick in den Stand ihres Seelen- und Gebetslebens. Es war ein Jahr vor ihrem Tode, also im Jahre 1581.

II. Das „Leben“. Es trägt in der *editio princeps* den Titel „Das Leben der hl. Mutter Theresia von Jesus und einige Gnadenerweise, die Gott ihr gab, geschrieben von ihr selber im Auftrag ihres Beichtvaters, an den sie es schickt und richtet und also spricht.“ Die Heilige beginnt damit, daß sie sich beklagt, ihr Seelenführer erlaube ihr nicht, ihre Sünden mit aller Klarheit zu bekennen, ohne auch von den Gnadenerweisen göttlicher Barmherzigkeit zu sprechen, die ihr zuteil geworden sind. In den ersten zehn Kapiteln erzählt sie von ihren tugendhaften Eltern, von der christlichen Erziehung, die sie genoß, von den Gefahren, die ihr weniger gute Gesellschaft brachte, von dem Entschluß, ins Kloster einzutreten, von dem Hin und Her zwischen Eifer und Lauheit im Kloster, bis sie schließlich zu dem einzig wirksamen Mittel, der Lauheit eine Ende zu setzen, zum inneren Gebet, griff. In den folgenden fünfzehn Kapiteln stellt sie an der Hand anschaulicher Bilder und Vergleiche die vier ersten Stufen des Gebetes in ihren Unterschieden und Wirkungen dar. Die letzten vierzehn Kapitel legen die außerordentlichen Gnadenerweise dar, deren sie bis zur Gründung des Josephsklosters 1561 gewürdigt wurde. Damit schließt das Buch ab. Domingo Bañez gab zum Seligsprechungsprozeß folgendes Urteil über das Buch ihres „Lebens“ ab: „Was ihre Bücher betrifft, so kann ich über eines derselben, in dem sie ihr Leben und die Abhandlung über das Gebet, zu dem Gott sie erhoben hatte, niederschrieb, eine Aussage machen. Sie hatte dabei — sie bekennt es in aller Demut — die Absicht, daß ihre Beichtväter sie kennenlernten und unterwiesen, und daß zugleich alle, welche diese Erbarmungen, die Gott ihr erwies, läsen, zur Tugend angeleitet würden. Sie hatte dieses Buch schon geschrieben, als ich mit ihr zu verkehren begann. Sie schrieb es mit Erlaubnis der Beichtväter, die sie früher hatte, wie den hochwürdigen P. Domingo Ibañez, Theologieprofessor in Avila. Nachher machte sie sich daran, Zusätze zu dem Buch zu machen und es umzuarbeiten. Ich brachte dieses Buch vor das hl. Offizium der Inquisition in Madrid. Darauf gab es mir der Inquisitor, Francisco Soto y Salazar, damit ich es durchsähe und ein Gutachten darüber abgäbe. Ich sah es durch. An der Spitze des Buches schrieb ich auf einige freie Blätter mein Gutachten und das Prüfungsergebnis nieder, wie es sich in der von der Hand derselben Mutter Theresia von Jesus geschriebenen Urschrift findet.“

Wie P. Silverio mit Recht behauptet,²¹⁴) erweiterte die Heilige im Auftrag des P. Garcia de Toledo 1562 das Buch. Wie dem auch immer sei, wir müssen unter dem Gesichtspunkt, von dem unsere Arbeit sich leiten

lassen muß, das „Leben“ in zwei Teile scheiden. Der erste Teil beschreibt die Gebetsweisen, die sie vor ihrer „Bekehrung“ 1555 hatte, und der zweite Teil die Gebetsweisen, die sie nachher hatte. Die Gebetsweisen vorher stehen tiefer als das Gebet der Vereinigung, das in dem besonderen Sinn übernatürlich ist, daß Gott allein in ihm die Hauptwirkursache ist. Von diesem als der vierten Stufe des Gebetes ist vom 18. Kapitel an die Rede. Freilich ganz so streng ist die Scheidung nicht durchzuführen. Die dritte Gebetsstufe, von der das sechzehnte Kapitel spricht, ist offenbar nur gradmäßig von der vierten unterschieden. Schon die zweite Stufe des Gebetes, das Gebet der Ruhe genannt, reicht an das Übernatürliche im Sinn der hl. Theresia heran. Für Theresia aber ist, wie wir sehen werden, ihr Begriff des Übernatürlichen das unterscheidende Merkmal für Mystisch und Nichtmystisch. Für eine Darstellung der Mystik darf das „Leben“ nicht für sich allein, sondern muß im Zusammenhang mit den anderen Werken genommen werden.

III. Der „Weg der Vollkommenheit“: Theresia verfaßte die Schrift auf Bitten ihrer Nonnen vom Josephskloster und im Auftrag des Domingo Bañez. Ausgesprochene Absicht des Buches ist es, die Klosterfrauen zum inneren Gebet, als dem wirksamsten Mittel, zur Tugend zu gelangen, anzuleiten. Freilich spricht sie erst vom 16., bzw. vom 19. Kapitel an vom Gebet. Zuvor gibt sie die Beweggründe an, die sie veranlaßten, Reformklöster zu gründen. Die Reformation hatte alle Leidenschaften entfesselt. Ein Damm gegen sie sollten ihre Klöster als lebendige Verwirklichung der Tugend der Armut und Sanftmut sein. Ihre Klöster sollten ferner die Stätten sein, wo die Prediger und die Gottesgelehrten und alle, die sich der Verteidigung der Kirche widmen, durch unablässiges Gebet unterstützt werden (1—4). Ihre Klöster können das nur sein, wenn Regel, Satzungen und Gebräuche der Reform aufs gewissenhafteste gehalten werden. Drei Tugenden sind vor allem erfordert: 1. gegenseitige Liebe, 2. Losschälung vom Irdischen, 3. wahre Demut (5—15). Ohne diese drei Tugenden ist auch ein inneres Gebetsleben unmöglich. Viele Seelen, so meint die Heilige, haben ein brennendes Verlangen nach der Beschauung. Sie sind aber der irrigen Auffassung, als käme man auch zu ihr ohne die Übung dieser großen Tugenden. Ausnahmsweise kann Gott auch einmal die Beschauung vorübergehend geben, damit die Seele zur Übung der Tugend angeregt wird. Es ist aber nicht Meinung der hl. Theresia, wie manche glaubten, daß Gott auf diese Weise

die Beschauung auch solchen gäbe, die im Stand der schweren Sünde sind.

Weitere wichtige Fragen von allgemeiner Bedeutung werden berührt: 1. Können alle Seelen zur Beschauung gelangen? 2. Kann man ohne Beschauung die Höhe der Heiligkeit erreichen? 3. Hatten alle kanonisierten Heiligen die Beschauung? 4. Spricht die Kirche jemand selig oder heilig, der nicht in irgendeiner Form die Beschauung hatte? Freilich, bestimmte Antworten gibt die Heilige auf all diese Fragen nicht, ja sie formuliert sie auch nicht in dieser Weise. Theoretisch scheint sie mehr zu einer Verneinung als zu einer Bejahung zu neigen. An der Hand der Bitten des Vaterunsers gibt sie meisterhafte Anleitung zur Pflege des inneren Gebetes, des Gebetes der Sammlung, der Ruhe, der Vereinigung. Besonders eindrucksvoll, wie sonst in keiner ihrer anderen Schriften, ist das Gebet der Ruhe dargestellt (30 und 31). Die Abfassung des Buches fällt in das Jahr 1565. Die Heilige schrieb das Buch ein zweitesmal, und zwar 1570, in Toledo. Sie verwertete dabei die Erfahrungen, die sie in der Zwischenzeit bei ihren verschiedenen Gründungen gemacht hatte. Sie streicht an der ersten Fassung, macht Zusätze, ändert, erweitert, verbessert Form und Stil. Die neue Fassung ist für einen weiteren Leserkreis bestimmt, bei dem der vertrauliche Ton der ersten Fassung nicht mehr angebracht gewesen wäre.

IV. Die „Seelenburg“ oder die „Seelenwohnungen“: Der zweite Lebensbeschreiber der hl. Theresia, Fray Diego de Yepes, der ihr zu Lebzeiten in Freundschaft verbunden war, berichtet über den Anlaß zur Abfassung der „Seelenburg“: „Diese heilige Mutter hatte den Wunsch, die Schönheit einer Seele im Stande der Gnade zu schauen, mit dem großen Verlangen, sie zu sehen und zu besitzen. Als sie diesen Wunsch hatte, trug man ihr auf, eine Abhandlung über das Gebet zu schreiben, das ihr durch Erfahrung sehr vertraut war. Am Vorabend vor dem Dreifaltigkeitsfest dachte sie darüber nach, welches Leitmotiv sie für diese Abhandlung nehmen sollte. Gott, der alle Dinge zur rechten Zeit anordnet, erfüllte diesen ihren Wunsch und gab ihr den Leitgedanken für das Buch. Er zeigte ihr eine wunderbare Kristallkugel nach Art einer Burg mit sieben Wohnungen. In der siebten, die im Mittelpunkt sich befand, war der König der Herrlichkeit im vollsten Glanz, der die Wohnungen bis zum Umkreis erleuchtete und verschönte. Je mehr sie am Licht teilhatten, um so näher waren sie dem Mittelpunkt. Das Licht ging nicht über den Umkreis der Kugel hinaus und außerhalb ihrer war alles

Finsternis und Unreinheit, unförmliche Wesen, häßliche Schlangen und andere giftige Tiere. Während sie voll Staunens über diese Schönheit war, mit der Gott durch die Gnade in der Seele wohnt, verschwand das Licht plötzlich. Ohne daß der König der Herrlichkeit aus jener Wohnung wegging, wurde der Kristall in Dunkelheit versetzt und verdeckt und wurde häßlich wie Kohle mit einem unausstehlichen Gestank. Die giftigen Wesen, die außerhalb des Umfanges waren, durften in das Schloß eindringen. Die hl. Mutter wollte, daß alle Menschen dieses Gesicht schauten. Denn es kam ihr vor, daß kein Sterblicher, der jene Schönheit und jenen Glanz der Gnade, deren man durch die Sünde verlustig geht und die gleich in Häßlichkeit und Elend sich wandeln, jemals wagen könnte, Gott zu beleidigen. Sie erzählte mir an jenem Tag das Gesicht. Ich war in diesen und in anderen Dingen so großzügig, daß sie bemerkte und mir am Morgen sagte: ‚Wie war ich heute nacht unbesorgt um sie. Ich weiß nicht, wie es war. Diese meine Wünsche und Liebe, die ich für Euch habe, übersteigen jedes Maß. Gebe Gott, daß sie mir zum Nutzen waren.‘ Ich versprach, nichts davon zu sagen, solange sie lebte. Nachdem sie aber gestorben ist, möchte ich, daß es jedermann bekannt würde.“²¹⁵)

Am Vortag dieses Gesichtes hatte Hieronymus Gracian eine vertrauliche Unterredung mit der Heiligen, in der er ihr auftrug, eine neue Abhandlung über das Gebet zu schreiben. Auch ihr damaliger Beichtvater, Dr. Velasquez, Domherr von Toledo, bestand auf der Ausführung des Auftrages. Zweiundsechzigjährig, griff die Heilige noch einmal zur Feder und begann das Werk in Toledo am 2. Juni 1575 und vollendete es in Avila. Von der Höhe und Vollendung des mystischen Lebens aus, in dem sie damals lebte, gibt sie einen zusammenfassenden, systematischen Überblick über die Entwicklung des gesamten mystischen Lebens von seinen Anfängen bis zur Vollendung. Berichte, Leben, Weg der Vollkommenheit gehen inhaltlich in dieses abschließende Werk über. Sie werden aber deshalb keineswegs überflüssig. Anfang und Mitte des mystischen Lebens liegen für die Heilige schon zu weit hinter ihr, als daß sie noch jene unmittelbare, erlebnismäßige Beziehung zu ihnen hätte, die sie hatte, als sie jene Schriften schrieb. Die erste und zweite Stufe des mystischen Lebens sind in diesen Schriften psychologisch frischer, wirklichkeitsnäher beschrieben als in der „Seelenburg“. Nur die passive Reinigung der Seele, die Ekstasen, die geistliche Vermählung, sind dem Erleben der Heiligen noch unmittelbar gegeben. Darum die lebendigere, packendere Farbe, welche die sechste und siebente Seelenwohnung haben.

In die erste Seelenwohnung versetzt Theresia Seelen, die zwar im Stande der Gnade sind, aber noch sehr Zerstreuungen sich überlassen, gleichsam noch mit dem häßlichen Getier in der Umfassung, d. h. mit der Sünde spielen. Diese Seelen, wenn sie das Verlangen haben, das innere Gebet zu üben und ihr Leben zu bessern, ermutigt sie, in Demut und Furcht den Weg zu beschreiten, der sich vor ihnen auftut und zur Wohnung führt, wo Gott sich ihnen offenbart und in unaussprechlicher Vereinigung sich mit ihnen verbindet. Diejenigen, die in die zweite Wohnung eingetreten sind, bleiben zwar noch schwach und fallen in viele Unvollkommenheiten. Sie widerstehen aber den Versuchungen des bösen Feindes mit mehr Tatkraft und Ausdauer, begehen weniger Fehler, hören gern Predigten und erbauliche Gespräche, suchen Umgang mit frommen Personen, streben nach Vollkommenheit, sind zum Guten entschlossen. Wenn die Seele die dritte Wohnung betritt, darf sie nicht der Gefahr des Vertrauens auf sich und die eigene Kraft unterliegen. Sie muß sich immer noch vor dem Falle fürchten. Sie soll sich der Werke der Nächstenliebe, der Abtötung, der Buße befleißigen und in der Selbstbeherrschung üben. Diese Seelen vermeiden die läßliche Sünde, sind ausgeglichen und gottesfürchtig. Es fehlt ihnen aber noch an **Großmut**. Sie verzichten noch nicht auf sich selber. Sie geben sich nicht restlos Gott hin. In dieser Wohnung finden sich viele Seelen, besonders Ordenspersonen. Die Schwierigkeit beginnt mit dem Übergang zur vierten Seelenwohnung. Denn mit ihr beginnt die Welt des Übernatürlichen im Sinne der hl. Theresia. Es ist bei ihr gleichbedeutend mit Mystik. Das Übernatürliche gegenüber dem Natürlichen besteht darin, daß das Befriedigtsein im Natürlichen (*contentos*) aus eigener Kraft mit Hilfe der gewöhnlichen Gnade erworben werden kann. Das Kosten im Übernatürlichen (*gustos*) geht ausschließlich von Gott aus, ohne daß die Seele entscheidenden Einfluß dabei hätte. Das „Befriedigtsein“ geht, wie sie sagt, von uns aus und endet in Gott. Das Kosten dagegen geht von Gott aus und wird von der Seele empfunden. Das Befriedigtsein ist der Betrachtung, das Kosten der Beschauung eigentümlich. Besonderen Nachdruck legt die Heilige auf den Unterschied zwischen dem an das Vorstellungsvermögen gebundenen Denken und dem vom Vorstellungsvermögen freien Denken. Diese Unterscheidung ermöglichte ihr erst das Verständnis für die Tatsache, daß das vorstellungsfreie Denkvermögen in tiefster Ruhe und Wonne sein und deshalb außerhalb noch große Unruhe herrschen kann. Gott fesselt das höhere Denkvermögen und erfüllt es ganz, während

das Vorstellungsvermögen, sich selbst überlassen, eine um so emsigere Tätigkeit entfaltet. Freilich, das höhere Denkvermögen darf sich vom Vorstellungsvermögen nicht eher lösen, als bis Gott es an sich zieht. Die Heilige ist gegen jede Anwendung künstlicher Mittel zur Erlangung des vorstellungsfreien Denkens, wie wir es etwa bei den Buddhisten finden. Die Seelen der vierten Seelenwohnung dienen Gott mit großer Freiheit ohne die alten Hemmungen. Die Furcht vor der Hölle ist nicht mehr Motiv ihres Handelns. Gefahren des Rückfalles bestehen immer noch, weil das Natürliche noch nicht ganz ausgeschaltet ist und so dem Teufel ein Angriffspunkt bleibt. Es handelt sich um jenen Gebetszustand, den die Heilige das Gebet der Ruhe nennt. Es ist die erste Stufe des übernatürlichen oder mystischen Gebetes.

In der fünften Seelenwohnung wird das Gebet der einfachen Vereinigung beschrieben, das in der geistlichen Vermählung der siebten Seelenwohnung seinen Abschluß und seine Vollendung findet. Das Gebet der Vereinigung ist die zweite Stufe des mystischen Lebens. Wie der Seidenwurm — dieses Vergleiches bedient sich die Heilige — sich von Maulbeerblättern nährt und seine Hülle spinnt, um ganz verwandelt als leichtbeschwingter, leuchtender Schmetterling aus ihr hervorzugehen, so lebt die Seele das Leben der Gnade, gewöhnt sich an das Gute, wächst und bereitet sich eine Hülle durch das Losschälen ihrer selbst von allem Irdischen und das Üben der Tugenden. Sie spricht gleichsam mit Paulus (Col. 3, 5): „Mein Leben ist verborgen mit Christus in Gott“. Aus dieser Hülle geht sie ganz verwandelt hervor. Sie hat einen unbeschreiblichen Durst, das Gute zu tun. Sie leidet entsetzlich, wenn Gott beleidigt wird. Sie möchte, daß alle von der Liebe Gottes erfüllt wären. Die Vereinigung der Seele mit Gott, von der hier gesprochen wird, besteht in einer vollständigen Angleichung des menschlichen Willens an den göttlichen Willen.

Die sechste Seelenwohnung bedeutet Übergang in zweifacher Beziehung. Sie holt etwas nach, was bisher schon gegeben war, nämlich die passive Reinigung der Seele, sowohl ihres sinnlichen als ihres geistigen Teiles. Sie beginnt schon mit dem Gebet der Vereinigung oder vielmehr mit dem Gebet der Ruhe. Sie ist aber auch Übergang, weil sie die Brücke von der fünften zur siebten Wohnung schlägt. Die Gottvereinigung der fünften Seelenwohnung vergleicht die Heilige mit den Besuchen, die zwei Personen sich gegenseitig machen, ehe sie sich verloben. Die Verlobung ist die Vorstufe der Ehe. Anderen Charakter haben die Besuche vor

der Verlobung, einen anderen nach der Verlobung. Der Verkehr der Seele mit Gott nach der Verlobung äußert sich in Ekstasen, einbildlichen und geistigen Visionen, Ansprachen, geistigen Gefühlen, Entzückungen und Entrückungen usw. Das alles ist Gegenstand der sechsten Seelenwohnung. Die siebte Seelenwohnung stellt die Vereinigung der Seele mit Gott in der Vollendung dar. Sie heißt geistliche Vermählung. Sie ist durch zwei Schauungen gekennzeichnet: 1. durch die Schau der drei göttlichen Personen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, 2. durch die Schau der verklärten Menschheit Christi. Beide Schauungen sind nicht etwa nur vorübergehend, sondern bleibend. Um die Innigkeit dieser Gottvereinigung verständlich zu machen, zieht die Heilige zwei Vergleiche heran. Es ist, wie wenn zwei Kerzen so miteinander vereinigt sind, daß Wachs, Licht und Docht nur noch eines sind. Sie bleiben aber beide so selbständig, daß sie voneinander wieder getrennt werden könnten. Es ist auch so, wie wenn das Wasser, das als Regen vom Himmel fällt, mit dem Wasser eines Flusses sich so vereinigt, daß man beide nicht mehr auseinanderhalten kann.

Gerade die Schriften, die für eine Psychologie der Mystik in Frage kommen, schrieb die hl. Theresia gleichsam in einem Zuge nieder. Sie griff bei ihrer Niederschrift zu keinerlei literarischen Hilfsmitteln. Alles ist aus einem Guß. Sie gibt einfach ihre persönliche innere Erfahrung wieder, und zwar so, wie sie diese erlebte. Dem Zeitalter des Historismus schien es unmöglich, daß es Werke gäbe, in denen er nicht Abhängigkeiten von anderen Werken entdecken und nachweisen müßte. In dasselbe Schema wurden auch die Schriften der hl. Theresia eingespannt. Die Heilige erleichterte den Forschern ihre Aufgabe. Denn sie selber gibt in ihrem „Leben“ gewissenhaft die Bücher geistlichen und mystischen Inhaltes an, die sie gelesen hat. Etchegoyen²¹⁶⁾ ging sorgfältig all diesen Quellen nach. Nach ihm hatte Theresia Kenntnis von folgenden Werken:

1. Die Bekenntnisse des hl. Augustin. (*Las Confesiones de S. Augustin, traducidas de Latin en Romance Castellano por el Padre Maestro Fray Sebastian Toscano de la orden de S. Augustin. En Anvers en casa de Martin Nucio. MDLV. Con privilegio imperial. Bibliot. Nacional R/7115.*)

2. Die Sittenlehre des Buches Job — *Moralia in Job* von Gregor d. Gr. (*Los morales de Sant Gregorio Papa, Doctor de la Iglesia. [Am Ende:] Esta traduccion de los morales fue hecha por el Licenciado Alonso Alvarez de Toledo en el año de 1514. Fueron impresos en la opulentissima y muy leal ciudad de Sevilla por el onorable varon Jacobo Cromberger Aleman, maestro de stampa. Acabaronse en 15 dias de Junio, años mil y quinientos y veynte y siete. Bibl. Nac. R/16.641—2.*)

3. Das Leben Christi von Ludolph von Sachsen. (*La primera parte. Vita Christi. Cartuzano. Con privilegio imperial. [Auf der Kehrseite:] El presente libro es intitulado Vita Christi, porque trata de la vida de Cristo nuestro Redemptor segun que la escriben los quatro evangelistas, sobre ella una catolica y excelentissima exposicion compuesta por el famosissimo Doctor Landulpho de la orden de la Cartuxa, y por ser el autor de la Cartuxa se llama el libro Vita Christi Cartuzano. Hallarse han en esta divina obra todos los evangelios que la Iglesia Romana canta en los domingos y fiestas y dias feriales de todo el año con su exposicion; va el libro dividido en quatro cuerpos o partes, porque no compadesce yr en un cuerpo tan gran volumen. Fue interpretado de la lengua Latina en la Castellana por aplazible y elegante estilo por el muy reverendo Padre Fray Ambrosio Montesino de la orden de los Menores por mandado de los catolicos reyes Don Fernando y Dona Isabel de gloriosa memoria. [Am Ende:] Emprimiose en la muy insigne ciudad de Sevilla en casa de Juan Cromberger, año de la encarnacion del Senor de mil y quinientos y treinta y siete. Bibl. Nac. R/9007.*)

4. Die Kunst, Gott zu dienen, von Alonso de Madrid. (*El arte de servir a Dios, compuesto por Fray Alonso de Madrid de la orden de San Francisco. Nueva Biblioteca de autores españoles. In folio, tomo 1, Pag. 588—634.*)

5. Das erste geistliche Abc von Francisco de Osuna. (*Primera parte del libro llamado Abecedario spiritual, que trata de las circunstancias de la sagrada pasion del hijo de Dios, compuesto por el Padre Fray Francisco de Osuna. Con privilegio y Aprobacion de su S. C. C. R. M. Bibl. Nac. R/15.839.*)

6. Das zweite geistliche Abc. (*Segunda parte del libro llamado Abecedario spiritual, donde se tratan diversos exercicios, en cada letra el suyo. Compuesto por el Padre Fray Francisco de Osuna, frayle menor. Con privilegio y aprobacion Sacra C. C. M. Bibl. Nac. R/15.840.*)

7. Das dritte geistliche Abc. (*Tercera parte del libro llamado Abecedario spiritual. Con privilegio de su C. E. R. M. [Am Ende:] Fenesce el presente tratado intitulado Abecedario espiritual, agora nuevamente impreso en la muy noble y imperial ciudad de Toledo por el Maestro Remon de Petras, impresor de libros. Acabose postrero día del mes de Agosto. Año del nacimiento del nuestro Senor Gesu Christo de 1527 años. Con privilegio imperial de su S. C. E. R. M. por tiempo de ocho años. Bibl. Nac. R/15.841.*)

8. Gesetz der Liebe von Francisco de Osuna. 1530. 1 vol. in 4, car. goth. (*Ley de amor y quarta parte del Abecedario espiritual, donde se trata muy a raiz los misterios y preguntas y exercicios de amor y la theologia que pertenece no menos al entendimiento que a la voluntad, harto util aun para los predicadores que desean ver en buen romance las cosas que de sí son escabrosas. Año 1530. Bibl. Nac. R/15.842.*)

9. Der Aufstieg zum Berge Sion von Bernardino de Laredo. (*Subida del Monte Sion por la via contemplativa. Contiene el conocimiento nuestro y el siguiamiento de Cristo y el reverenciar a Dios en la contemplacion quieta, copilado en un convento de frayles menores, infinitamente amable es la gran bondad de Dios. [Am Ende:] Emprimiose el presente libro intitulado Subida del Monte Sion*

en la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, en la oficina de Juan Cromberger. Acabose anos de mil y quinientos y XXXX. El primero dia de Marzo. Bibl. Nac. 3/66.496.)

10. Abhandlungen über das geistliche Leben von Serafino Fermo. (*Tratados de vida spiritual, que enseñan, como el hombre subira el estado del peccado a la cumbre de la perfeccion. Impresos por mandado y con aprobacion del muy alto y illustrisimo Senor Don Enrique Cardenal de la santa Iglesia Romana, infante de Portugal. En Coimbra MDLI. Con privilegio real. Bibl. Nac. R/4710.*)

11. Gebetsschule für Ordensleute und Übungen für Tugendbeflissene von Antonio de Guevara. (*Oratorio de Religiosos y ejercicios de virtuosos, compuesto por el illustre Senor Don Antonio de Guevara. obispo de Mondoñedo, predicador, chronista y consejo del emperador y rey nuestro Senor. [Am Ende:] Fue impresa en muy leal villa de Valladolid por industria del honrado varon Juan de Villquiran, impresor de libros. Primero dia de diciembre, año mil y quinientos quarenta y dos. Bibl. Nac. R/9039.*)

12. Sammlung aller Werke des Alonso de Orozco. (*Recopilacion de todas las obras que ha escrito el muy reverendo Padre Fray Alonso de Orozco, religioso de la orden del glorioso doctor Sant Augustin y predicador de Magestad, dirigidos a la serenissima Senora Dona Juana, infanta de Castilla y princesa de Portugal r. c. Agora nuevamente enmendadas por el mismo auctor, impresas en Valladolid año MDLV. Con privilegio imperial. Tassado a dos maravedises el pliego, que monta 330 maravedises. Bibl. Nac. R/10.588.*)

13. Buch über das Gebet und die Betrachtung von Luis de Granada. (*Libro de la oracion y meditacion en el qual se trata de la consideracion de los principales misterios de nuestra fe, con otras cosas provechosas. Agora nuevamente enmendado y en muchos lugares añadido, con senales en los lugares mas provechosos, como por la epistola paresce. Compuesto por Fray Luis de Granada de la orden de sancto Domingo. Añadieronle al cabo tres sermones de la virtud y perseverancia de la oracion del mismo autor. En Anvers en casa de la viuda de Martin Nucio. MDLIX. Con privilegio real. Bibl. Nac. U/2936.*)

14. Abhandlung über das Gebet und die Betrachtung von Pedro de Alcantara. (*Tratado de oracion y meditacion, copilado por el Padre Fr. Pedro de Alcantara, Frayle menor de la orden del bienaventurado S. Francisco. Bibl. Nac. 2/28.685.*)

15. Übungsschule des geistlichen Lebens von Francisco García Cisneros. (*Exercitatorio de la vida espiritual, compuesto por el muy reverendo Padre Fray Francisco Garcia de Cisneros, abad que fue dal monasterio de la Nuestra Senora de Montserrat. Impreso en Valencia en casa de Antonio Sanahuja delante de la puerta de los Apostoles. MDLXIII. Bibl. Nac. 3/66.496.*)

16. Die geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola. (*Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola, Reproduccion fototipica. Roma 1908.*)

17. Flos Sanctorum (Legenda aurea) de Pedro de la Vega. Etchegoyen vergaß, die Briefe des hl. Hieronymus anzuführen, deren Lesung Theresia als für ihren Klosterberuf entscheidend bezeichnet.²¹⁷⁾ Juan de Molina übersetzte die Briefe des hl. Hieronymus und veröffentlichte sie 1520 zu Valencia.²¹⁸⁾

Daß die hl. Theresia die genannten Bücher über das geistliche Leben kannte und las, ist Tatsache. Daß ihre Lesung sie geistig und geistlich beeinflusste, steht psychologisch außer allem Zweifel. Von einer Abhängigkeit aber der Schriften der Heiligen von dieser Literatur könnte nur dann im eigentlichen Sinn die Rede sein, wenn Theresia Gedanken oder Sätze oder Abschnitte als Fremdgut aus ihr übernommen hätte. Davon aber ist in ihren Werken keine Spur zu entdecken. Niemand, wie gesagt, wird bestreiten wollen, daß die Heilige unter dem Einfluß dieser Bücher stand. Sie hatte sich ohne Zweifel ihren Inhalt irgendwie angeeignet, freilich mehr unabsichtlich und unbewußt. Was sie aber sich aneignete, machte sie zu ihrem Eigenbesitz. Eine andere Abhängigkeit ist nicht nachweisbar. Sie selbst schreibt von sich:

„Es würde mir demnach, selbst wenn der Herr mir größere Fähigkeit und ein treueres Gedächtnis verliehen hätte, um Gehörtes und Gelesenes benützen zu können, auch dieses aus Mangel an Zeit nur wenig helfen. Ich habe aber in der Tat ein sehr schwaches Gedächtnis.“²¹⁹⁾ Theresia stellt nur das dar, was sie persönlich erlebt oder aus dem persönlichen Erleben anderer erfahren hat. Erfahrungen und Erlebnisse aber sind das Ureigenste an Eigenbesitz, das man sich nur denken kann. Erlebnisse als solche kann man nicht von anderen übernehmen, um sie zu den seinigen zu machen. Sie können von anderen wohl angeregt sein, aber übertragen kann man sie nicht. Lehren kann man von anderen übernehmen, aber nicht Erlebnisse. Es ist kein Zweifel, daß Theresia durch das dritte Abc des Francisco de Osuna entscheidend zum inneren Gebet angeregt worden ist. Ihr Gebet aber in allen Stadien seiner Entwicklung war durchaus persönlich, nicht übernommen aus dem dritten Abc. Es wäre verlorene Mühe, die Schriften der hl. Theresia auf eine solche Abhängigkeit hin zu untersuchen.

Wohl aber kommt eine andere Abhängigkeit in Frage, von der sie selber spricht. In ihrer übergroßen Gewissenhaftigkeit fürchtete sie immer wieder, ein Opfer von Täuschungen zu sein. Dazu kam, daß ihr manchmal Ausdrücke und Unterscheidungen fehlten, um das innerlich Erlebte anderen, besonders ihren Beichtvätern und Seelenführern, mitzuteilen. Darum benützte sie jede Gelegenheit, bei gelehrten Theologen und erfahrenen Geistesmännern sich Rat zu erholen. Da wurde ihr viel Aufschluß und Aufklärung zuteil. Es spiegelt sich selbstverständlich in ihren Schriften wider. Freilich bezieht es sich nie auf das „Was“, sondern nur auf das „Wie“. Gelehrte und Geistesmänner bestimmten nie ihre

Erfahrungen, die allein Gegenstand ihrer Werke sind. Sie halfen ihr nur, das Erlebte richtig und der kirchlichen Lehre angemessen auszudrücken. Sie gesteht von sich selber: „Darüber hat mich der Herr durch meine eigene Erfahrung belehrt und habe ich es dann mit großen Gelehrten und mit Personen, die seit vielen Jahren dem geistlichen Leben oblagen, besprochen.“²²⁰⁾

Die Heilige nahm sich nicht einmal die Zeit, das einmal und meistens noch in einem Zug Niedergeschriebene nachher durchzulesen. Darum fehlt ihrer Sprache gewöhnlich auch der letzte Schliff. Haupt- und Nebensätze sind vielfach nicht klar gegliedert. Um so unmittelbarer, frischer, eindrucksvoller rauscht der Strom ihrer Rede. Die Sprache ist nicht Selbstzweck, sondern steht ausschließlich im Dienst des Gedankens. Alles ist von Klarheit und Deutlichkeit durchleuchtet. Nie ist man bei ihr im Zweifel darüber, was sie eigentlich sagen will. Das reiht sie unter die ersten Klassiker der spanischen Sprache ein.

P. Gracian, ihr vertrautester Mitarbeiter in der Reform, gibt vielleicht am besten die Vorzüge ihres Stiles wieder, wenn er schreibt: „Im Stil, den sie schreibt, legt sie mit aller Offenheit die Wahrheit dar ohne allen Redeputz und Schönrederei und Kunstgriffe. Man beachte wohl: ihr Stil ist vorzüglich geeignet, zu überzeugen und Wirkungen hervorzurufen. Die Sprache ist sehr rein und eine der gefälligsten in der spanischen Literatur. Vielen Schriftstellern gelingt es wohl nicht, einen so treffenden und gut ausgedrückten Satz zu schreiben, wie sie es tut, auch wenn sie tausendmal streichen und verbessern. Sie schrieb alles nieder, ohne auf dem Papier an dem, was sie schrieb, zu verbessern, und zwar mit großer Schnelligkeit. Denn obwohl Frau, war ihre Schrift deutlich. Sie schrieb so schnell und flink, wie es die Notare zu tun pflegen.“²²¹⁾

Und aus neuerer Zeit schreibt ein Menendez y Pelayo über das Schrifttum der hl. Theresia: „Es war das 16. Jahrhundert, in dem die spanische Mystik den herrlichen Beweis von sich gab, frei und unversehrt von jedem quietistischen und pantheistischen Beigeschmack zu sein. Sie lief wie eine prächtige Ader durch die Gefilde der Sprache und Kunst, weckte die zündende Beredsamkeit des Apostels von Andalusien, die strenge und aszetische Diktion eines Pedro de Alcantara, die köstliche Philosophie der Liebe eines Bruders Johannes von den Engeln, die naturwüchsige Beredsamkeit des Ehrwürdigen von Granada, ganz Wärme und Gemüt, die auch der verhärtetsten und versteinertsten Seele Feuer ent-

lockt, die verschwenderische und schlecht verhaltene Pracht des Stiles eines Malon de Chaide, das herbe, platonische Licht, das die „Namen Christi“ des Bruders Luis de Leon ausstrahlen, die erhabene Lehre der Selbsterkenntnis und der Vereinigung Gottes im Zentrum der Seele, wie sie in der thesesianischen „Seelenburg“ dargelegt wird, in altspanischer Umgangssprache am Herd. Wer hat die ekstatische Vereinigung mit so anmutigen Vergleichen erklärt wie Theresia? Z. B. die zwei Kerzen, die ihr Licht in eines vereinen, der Regen vom Himmel, der das Bett eines Baches anfüllt. Und was sollen wir sagen von ihrer wunderbaren Darstellung der Gegenwart Gottes als eines leuchtenden Diamanten, als eines Spiegels, in dem auf erhabene Weise und mit erschreckender Klarheit alle Dinge zusammengeschaut werden, ohne daß auch nur eines seinem Umkreis entginge? Weder Malebranche noch Leibniz ersannen je eine erhabeneren Seinslehre.“ Und er zitiert Luis de Leon, der schrieb: „Das alles ist so wahr, daß für eine einzige Seite der hl. Theresia zahllose berühmte Bücher unserer und der ausländischen Literatur geopfert werden können. Zu dem Ruhm, den unser Land dadurch erwarb, daß es sie hervorbrachte, würde ich gerne, wenn es gälte, eines von beiden zu verlieren, den ganzen militärischen Ruhm, der auf unserer Geschichte liegt, austauschen. Es gibt in der Welt weder Prosa noch Dichtung, die gleichkämen oder auch nur von weitem nahekämen ihrem „Leben“, das Theresia über sich selber im Auftrag ihres Beichtvaters schrieb, eine Selbstlebensbeschreibung ohne ihresgleichen, in der mit ungewöhnlicher Bescheidenheit die einzigartigen Gnadenerweise, die Gott ihr schenkte, berichtet werden, und die Rede ist von den höchsten mystischen Offenbarungen mit einer Einfalt und erhabenen Unbekümmertheit um den sprachlichen Ausdruck.“²²²⁾

Psychologisch gesehen sind die Schriften der hl. Theresia eine so einzigartige Wiedergabe seelischen Erlebens und Geschehens, wie sie bei Versuchspersonen in unseren psychologischen Instituten nur selten oder nie erreicht wird. Es ist ursprüngliches seelisches Leben, mit dem man hier unmittelbar in Berührung kommt. Hier übertrifft Theresia bei weitem Johannes vom Kreuz, bei dem zwischen seiner mystischen Erfahrung und ihrer Wiedergabe die ganze Mauer eines überkommenen Begriffssystems, des der scholastischen Philosophie und Theologie, sich erhebt. Unter diesem Gesichtspunkt steht die Heilige einzig und unübertroffen da. Eine Psychologie der Mystik, die nicht auf den Schriften der hl. Theresia gründete, hinge in der Luft.

Dritter Abschnitt.

Die mystische Lehre der hl. Theresia.

Zu keiner Zeit hat die Kirche mit Ausdrücken höchster Anerkennung gegenüber der mystischen Lehre der hl. Theresia gespart. Wir sahen schon, wie auch die Schriften der Heiligen bei und nach ihrem ersten Erscheinen dem Verdacht des Illuminismus nicht entgingen. Sie wurden vor die Inquisition gebracht. Immer aber ging ihre Lehre als über jeden Zweifel rechtgläubig aus den strengsten Prüfungen hervor. Philipp II. selber nahm die Heilige immer in Schutz. Eines Tages nannte man ihm die Beichtväter und Seelenführer, mit denen sie sich ins Benehmen setzte. Der König erwiderte: „Eine Frau, die sich mit solchen Männern bespricht, kann nicht irren.“²²³⁾ Das Innere der Peterskirche in Rom schmücken die Statuen der Ordensstifter und Ordensstifterinnen. Die Statue der hl. Theresia trägt die Inschrift: *Mater Spiritualium*. In dem früher angeführten Schreiben des Papstes Pius X. an den General der unbeschulten Karmeliten wird die Heilige, was die Lehre der Mystik betrifft, den Kirchenlehrern gleichgesetzt. Es wird damit nur bestätigt, was schon Leo XIII. über die Bedeutung der hl. Theresia sagte. Bossuet gab der Auffassung der Kirche treffenden Ausdruck, als er schrieb: „L'Eglise la met presque au rang des Docteurs, en celebrant la sublimité de sa doctrine.“²²⁴⁾

Zahllos sind die kirchlichen Zeugnisse, welche die Lehre der hl. Theresia als Lehre der Kirche bezeichnen. Wer in der Lehre der Mystik die Schriften der hl. Theresia zur Grundlage nimmt, steht auf sicherem Boden.

Die Lehre der Heiligen ist ihr Leben. Ihr Leben aber nach seiner inneren Entwicklung scheidet das Jahr ihrer „Bekehrung“, das Jahr 1555, in zwei Perioden. Vor dem Jahre 1555 hatte sie Gebetszustände, die unter dem Gebet der Vereinigung standen; mit dem Jahre 1555 trat sie endgültig in das Gebet der Vereinigung ein und schritt von da weiter bis zur Vollendung in der geistlichen Vermählung. In ihrem „Leben“ erzählt sie, wie sie das innere Gebet, das sie 1535 aus dem Dritten geistlichen Abc kennenlernte, zur Verachtung der Welt führte. Sie übte das betrachtende Gebet. Vierzehn Jahre später, 1549, erlangte sie die Beschauung. Dreiunddreißig Jahre, 1549—1582, dauerte das Leben der Beschauung, vierzehn Jahre, 1535—1549, das betrachtende Gebet. Einen

Einschnitt in das beschauliche Gebet bedeutet das Jahr 1561. Es ist das Jahr, in dem sie mit dem Gebet der Vereinigung als Zustand begnadet wurde. Gott selbst offenbarte ihr einst, daß ihr Gebetsleben in drei Teile sich teile:

1. 1535—1549 Periode des betrachtenden Gebetes,
 2. 1549—1561 Periode des Gebetes der Ruhe und der vorübergehenden einfachen Vereinigung,
 3. 1561—1582 Periode der Vereinigung als Zustand und der vollendeten Vereinigung in der geistlichen Vermählung.
- Der letzte Abschnitt zerfällt wiederum in zwei Perioden:
1. 1561—1572 Periode des Gebetes der einfachen Vereinigung als Zustand,
 2. 1572—1582 Periode der geistlichen Vermählung.

Der Herr hatte ihr vorhergesagt, daß die zweite Periode zwölf Jahre dauere und einundzwanzig Jahre vom Beginn der dritten Periode bis zu ihrem Tod verfließen werden. Theresia, um sich immer an den Tod zu erinnern, bewahrte diese Vorhersage stets in ihrem Brevier.²²⁵⁾

Ähnlich wie bei Johannes vom Kreuz fassen wir die Lehre der hl. Theresia unter gewisse Gesichtspunkte zusammen, und zwar so, daß sie einem inneren Zusammenhang folgen.

I. Unterschied zwischen mystischem und nichtmystischem Gebet.

Die Heilige gebraucht den Ausdruck „Mystik“ oder „mystisch“ nie, außer in der Verbindung „mystische Theologie“. Und dieser Ausdruck ist ihr, wie man leicht merken kann, wenig geläufig. Sie hat ihn von den Gelehrten übernommen, mit denen sie über ihre Gebetszustände beriet. Wie Johannes vom Kreuz und die ganze mystische Überlieferung seit dem Pseudo-Dionysius wendet sie den Ausdruck nur auf jene Gotteserkenntnis an, wie sie der zweiten Stufe des mystischen Lebens, dem Gebet der Vereinigung, eigentümlich ist. So z. B., wenn sie schreibt: „Ich hatte schon, wie gesagt, mehrere Male, wenn auch in aller Kürze, das, wovon ich jetzt reden werde. Es geschah mir, wenn ich mich durch diese Vorstellung vor Christus begab, oder auch durch Lesung, daß mich plötzlich ein Gefühl der Gegenwart Gottes überkam. Ich konnte in keiner Weise zweifeln, daß Er in mir war oder ich vielmehr ganz in Ihn eingebettet. Es war nicht nach Art einer Vision. Ich glaube, man nennt

es mystische Theologie.“²²⁶) Wenn sie da und dort auch das Gebet der Ruhe miteinzubeziehen scheint, so nur deshalb, weil sie an den betreffenden Stellen das Gebet der Ruhe (erste mystische Stufe) als Zugang zum Gebet der Vereinigung betrachtet.

Will Theresia das ausdrücken, was wir heute allgemein als mystisch bezeichnen, so bedient sie sich immer des Ausdruckes „übernatürlich“. In dem Bericht an ihren Beichtvater, Rodrigo Alvarez, führt sie aus: „Übernatürlich nenne ich das, was man durch eigene Betriebsamkeit und Fleiß nicht erwerben kann, so sehr man sich auch darum bemüht. Wohl aber kann man sich dafür zubereiten und muß man auch viel dazu beitragen. Das erste — nach meinem Dafürhalten — übernatürliche Gebet, das ich in mir wahrnahm, ist eine innere Sammlung, die man in der Seele empfindet, als hätte sie da andere Sinne als die äußeren.“²²⁷) Immer und immer kehrt der Ausdruck in ihren Schriften wieder. Ausnahmslos aber besagt er überall das, was wir mystisch nennen.²²⁸) Er bleibt sich in seiner Bedeutung unwandelbar gleich. Die Bedeutung unterstreicht sie besonders dort, wo es sich um die ersten Anfänge des mystischen Gebetes handelt. „Ich möchte“, so schreibt sie einmal, „diesen Zustand verständlich machen, weil es sich um die Anfänge des übernatürlichen Gebetes handelt.“²²⁹)

Um die Begriffsbestimmung des Übernatürlichen bei Theresia sinngemäß würdigen zu können, wird man Folgendes beachten müssen: Übernatürlich wird von ihr in einem besonderen, engeren Sinn genommen. Jedes Gebet und jede Handlung, die mit Hilfe der Gnade geschieht, ist übernatürlich. Wir können es theologisch genau fassen unter Zuhilfenahme der Formulierung, die Johannes vom Kreuz aus der Scholastik übernommen hat: Hauptwirkursache (*causa efficiens principalis*) und Mittelwirkursache (*causa efficiens instrumentalis*). Wenn Theresia sagt, daß der Mensch zum Übernatürlichen nicht aus eigener Kraft gelangen kann, so sehr er sich auch bemühen mag, so will sie in keiner Weise behaupten, der Mensch wäre dabei zur Untätigkeit verurteilt. Nichts liegt ihr ferner als Quietismus jeder Art. Sie will nur sagen, daß die Initiative nicht beim Menschen, sondern bei Gott liegt. Ein Musiker, der auf seinem Instrument spielt, ist die Hauptwirkursache der Töne, die er ihm entlockt. Hätte er aber das Instrument nicht, er könnte keine Töne hervorbringen. Er bedarf dazu des Instrumentes, das beim Erzeugen der Töne mitwirken muß. Das Instrument für sich allein könnte noch viel weniger Töne hervorbringen. Es ist schlechthin abhängig vom

Musiker. Es ist Mittelwirkursache der Töne. Der Musiker ist es, der bestimmt, wann das Instrument zu tönen beginnt und zu tönen wieder aufhört. So wirken Gott und die Seele bei jedem Heilswerk zusammen. Im gewöhnlichen Seelenleben ist die Tätigkeitsweise auch bei den Heilshandlungen psychologisch keine andere als wie bei anderen Handlungen auch. Die Seele ist hier die Hauptwirkursache des Geschehens. Freilich bedarf sie dabei, damit es einen Heilswert hat, der Gnadenhilfe. Die Gnade aber ist nur Mittelwirkursache. Das wäre im Sinn der hl. Theresia natürlich. Denn die Tätigkeitsweise der Seele ist hier ganz natürlich. Anders beim mystischen Gebet. Gott ist die Hauptwirkursache, die Seele nur Mittelwirkursache. Die Mittätigkeit der Seele ist, was Eintritt und Verlauf und Ende des Gebetes betrifft, vollständig abhängig und bestimmt vom Wirken Gottes. Die Tätigkeitsweise der Seele geht hier über ihre Natur hinaus. Sie wird von Gottes Wirken emporgehoben, indem sie als Mittelwirkursache an seiner Ursächlichkeit teilnimmt. Die Wirkung, die erzielt wird, geht weit über das natürliche, auch von der Gnade unterstützte Können hinaus. Es ist übernatürlich in einem neuen Sinn. Das meint die hl. Theresia unter „übernatürlich“, nämlich übernatürliche Tätigkeitsweise. Es ist gleichbedeutend mit „Passiv“. Passivität gilt bei allen Mystikern als Wesensmerkmal des mystischen Lebens.

Die Vergleiche, die unsere Heilige zur Veranschaulichung des Übernatürlichen anwendet, zeigen eindeutig ihre Auffassung. Im „Leben“ greift sie zu dem Bild der Bewässerung eines Gartens. Sie unterscheidet vier Arten der Bewässerung:

1. Der Gärtner schöpft mühsam mit einem Gefäß Wasser aus dem Brunnen. Sie meint damit das betrachtende Gebet durch schlußfolgerndes Denken. „Wir wollen jetzt“, sagt sie, „sehen, auf welche Art der Garten bewässert werden kann. Auf diese Weise verstehen wir, was wir zu tun haben, die Arbeit, die es uns kostet, ob sie größer ist als der Gewinn, oder wie lange Zeit wir dabei bleiben müssen. Mir scheint, daß die Bewässerung auf vier Arten vor sich gehen kann: entweder durch Schöpfen aus einem Brunnen, was nur mit großer Anstrengung geschehen kann, oder durch ein Rad mit Schöpfgefäßen, das — wie ich es zuweilen selbst getan — durch Drehen schöpft; es geschieht mit weniger Anstrengung als im anderen Fall, und es wird mehr Wasser herausgeholt, oder durch einen Fluß oder Bach, die viel besser bewässern, so daß die Erde mehr feucht bleibt und man nicht so im einzelnen bewässern muß und mit viel geringerer Anstrengung des Gärtners, oder durch reichen Regen,

womit der Herr ohne jede Anstrengung unsererseits bewässert, eine Art, die unvergleichlich besser ist als die bisher genannten.“²³⁰⁾ Und weiterhin: „Von denen, die das Gebet zu üben beginnen, können wir sagen, daß sie das Wasser aus dem Brunnen schöpfen. Es kostet ihnen, wie gesagt, viel Mühe. Sie müssen sich plagen, um ihre Sinne, für die es, da sie an das Herumschweifen gewöhnt sind, große Anstrengung bedeutet, zurückzuhalten... Es ist eine große Anstrengung, den Eimer immer wieder in den Brunnen hinabzulassen und ihn ohne Wasser herauszuziehen. Oft kommt es vor, daß man nicht einmal die Arme dazu heben kann, nämlich einen guten Gedanken fassen. Dieses Tätigsein mit dem Verstand ist gleichbedeutend mit dem Schöpfen des Wassers aus dem Brunnen.“²³¹⁾

2. Der Gärtner schöpft das Wasser mit Hilfe einer Radvorrichtung mit Schöpfgefäßen. Dazu bemerkt die Heilige: „Wir wollen jetzt von der zweiten Art Wasser zu schöpfen, sprechen. Der Herr des Gartens ordnet an, daß der Gärtner durch eine Drehvorrichtung mit Schöpfgefäßen mehr Wasser und mit weniger Anstrengung schöpft. Er kann, ohne beständig arbeiten zu müssen, rasten. Auf das Gebet angewendet, nennt man diese Art Gebet der Ruhe... Hier beginnt die Seele sich zu sammeln. Sie berührt bereits etwas Übernatürliches. Denn in keiner Weise kann sie es sich erwerben, welchen Eifer sie auch entfalten mag.“²³²⁾

3. Der Gärtner leitet durch Röhren fließendes Wasser aus einem Bach oder einem Fluß in den Garten. Sie schreibt: „Wir kommen jetzt auf die dritte Art der Gartenbewässerung zu reden. Fließendes Wasser aus einem Fluß oder einer Quelle bewässert mehr und mit weniger Anstrengung. Freilich etwas Mühe macht noch das Herleiten des Wassers. Der Herr will hier dem Gärtner helfen, und zwar in einer Weise, daß Er der Gärtner ist und selbst alles tut. Die Seelenkräfte befinden sich in einem Schlaf. Sie verlieren sich aber nicht ganz. Sie begreifen nur nicht, wie sie tätig sind.“²³³⁾

4. Der Gärtner braucht nichts mehr zu tun. Das Wasser strömt im Regen vom Himmel. „Jetzt“, so schreibt sie, „spreche ich von dem Wasser, das vom Himmel fällt, damit es mit seiner Fülle diesen ganzen Garten überströme und überflute. Fehlte es niemals und gäbe es der Herr, so oft es notwendig ist, dann hätte der Gärtner offenbar Ruhe...“²³⁴⁾

Lassen wir es dahingestellt, ob Theresia die Unterscheidung der Gebetsstufen, wie sie dieselben im Bilde darlegt, immer beibehielt. Tatsächlich hatte sie zur Zeit, als sie das „Leben“ schrieb, noch nicht jenen Abstand

zu ihren inneren Zuständen, daß sie ein endgültiges Urteil sich bilden konnte. Richtig ist, daß die zweite Gebetsstufe der übernatürlichen Sammlung, die dritte dem Gebet der Ruhe und die vierte dem Gebet der Vereinigung gleichkommt. Es interessiert uns nur die Veranschaulichung des Übernatürlichen der Tätigkeitsweise durch die verschiedenen Arten der Bewässerung. Eindeutig tritt an den Beispielen in Erscheinung, wie die Arbeit des Menschen mehr und mehr ausgeschaltet wird und die Hauptwirkursächlichkeit fortlaufend auf andere Faktoren übergeht: vom einfachen Schöpfen mit den Händen auf die Schöpfmaschine, von dieser auf die Kraft fließenden Wassers und schließlich auf den vom Himmel fallenden Regen, von dem die Heilige sagt, daß Gott an die Stelle des Gärtners tritt, d. h. die Hauptwirkursächlichkeit vom Menschen auf Gott übergeht.

Als die Heilige die „Seelenburg“ schrieb, stand sie auf der Höhe der Entwicklung ihres mystischen Lebens. Sie hatte weiten Abstand von den Anfängen gewonnen, in denen sie stand, als sie das „Leben“ verfaßte. Sie sah alles einfacher, klarer. Kurz und bestimmt spricht sie sich hier über das Übernatürliche aus. Die Formulierung, die sie findet, ist zwar weniger bildhaft, begrifflich aber um so schärfer. Sie schreibt: „Wenn ich jetzt von der vierten Seelenwohnung zu sprechen beginne, so habe ich, wie ich es auch schon tat, notwendig, mich dem Hl. Geist zu empfehlen und Ihn zu bitten, daß Er fürderhin für mich spricht, damit ich das, was noch bleibt, in einer Weise sagen kann, daß ihr es versteht. Denn jetzt fängt die Sache an, übernatürlich zu werden. Und es ist sehr schwer, sich verständlich zu machen, wenn es seine Majestät nicht tut, wie es bei dem anderen Buch der Fall war, das ich vor etwas weniger als 14 Jahren, soweit ich es damals verstand, schrieb. Obwohl es mir vorkommt, als hätte ich ein wenig mehr Licht über die Gnadenerweise, die der Herr einigen Seelen schenkt, so ist es doch ein Unterschied, darüber sprechen zu können.“²³⁵⁾

Den Unterschied selber zwischen „Übernatürlich“ und „Natürlich“ macht sie klar an dem Unterschied der Wirkungen, den beide Gebetsweisen für den Willen haben. Hier freilich macht sich die Verschiedenheit der Sprache, Spanisch und Deutsch, geltend. Das natürliche innere Gebet hat „Befriedigtsein“ (*contentos*), das übernatürliche innere Gebet „Kosten“ (*gustos*) zur Folge. Sie unterscheiden sich also auf diese Weise: „Das Befriedigtsein (*contento*) hat in unserer Natur selber seinen Ursprung und endet in Gott. Das Kosten (*gusto*) hat seinen Ursprung in Gott und wird

von unserer Natur empfunden und erfreut sich darüber ebenso, ja noch viel mehr als bei dem ‚Befriedigtsein‘.“²³⁶⁾

Auf die einfachste Formel gebracht, heißt es: Das natürliche innere Gebet ist hauptwursächlich von der Seele selber, von Gottes Gnade mittelwursächlich, während das übernatürlich innere Gebet hauptwursächlich von Gott und mittelwursächlich von der Seele bestimmt ist. Wie aber wirkt Gott hauptwursächlich auf die Seele? Es kann nur so geschehen, daß er unmittelbar nur auf die Seele als Geist einwirkt. Als Geist setzt er die Fähigkeiten der Seele als Geist unmittelbar in Tätigkeit. Die Seele beginnt, tätig zu sein, wie wenn sie schon vom Leib geschieden wäre, also als Geist. Es geht aber über die Natur der Leibverbundenheit der Seele, in diesem Zustand bereits nach Art der reinen Geister tätig zu sein. Diese letzten metaphysischen Zusammenhänge waren der hl. Theresia wenigstens der Sache nach keineswegs unbekannt. Immer wieder kommt sie auf die Unterscheidung der Seele als Seele (*alma*) und der Seele als Geist (*spiritu*) zu sprechen.

Das Wesentliche einer Sache kommt am vollendetsten zum Ausdruck in ihrer höchsten Entwicklung. Mystik als Tätigkeit der Seele als Geist offenbart sich am ausgeprägtesten auf der höchsten Stufe, in der geistlichen Vermählung. Klassisch stellt sie es in der siebten Seelenwohnung dar:

„Es könnte euch, meine Töchter, dieses ungereimt vorkommen, aber es ereignet sich wirklich so. Die Seele ist selbstverständlich ein in sich geschlossenes Ganzes. Das Gesagte ist keine Einbildung, sondern etwas sehr Gewöhnliches. Deshalb sagte ich, daß man innere Vorgänge wahrnimmt, und zwar in einer Weise, daß man als gewiß erkennt, es gäbe in irgendeiner Art den wohlbekanntem Unterschied zwischen Seele (*alma*) und Geist (*spiritu*), obwohl beide eins sind. Man erkennt da eine so feine Teilung, daß es zuweilen scheint, als betätigten sich beide in einer verschiedenen Weise, wie es auch die Wonne ist, die der Herr ihnen geben will.“²³⁷⁾

Mit dem letzteren ist eben der Unterschied gemeint, den die Heilige zwischen *contentos* und *gustos* machte, also der Unterschied zwischen „Natürlich“ und „Übernatürlich“.

Um das Gebet der Vereinigung im „Leben“²³⁸⁾ zu erklären, verweist sie auf die mystische Theologie und ihre Ausdrucksweise. Die mystische Überlieferung hielt an dem Augustinischen Begriff *Mens* fest. Augustin aber meinte mit *mens* die Seele in ihrem Hinausragen über das schluß-

folgernde Denken im anschaulichen Erfassen gewisser erster Wahrheiten und oberster Grundsätze des Wahren und Guten. Es ist die Seele in ihrer reinen Geistigkeit. Gardeil befaßte sich eingehend mit der Untersuchung dieser Frage beim hl. Augustin.²³⁹⁾ „Wie das ist“, schreibt die Heilige, „was man Vereinigung nennt und was es ist, vermag ich nicht verständlich zu machen. In der mystischen Theologie wird es erklärt. Ich weiß nicht die Ausdrücke zu nennen, noch kann ich verstehen, was *mens* (Geistseele) ist, noch den Unterschied zwischen Seele und Geist. Das Ganze scheint mir eine und dieselbe Sache zu sein. Die Seele geht manchmal außer sich hinaus nach Art eines Feuers, das da brennt und Flammen schlägt und manchmal zu einem gewaltigen Feuer anwächst. Die Flamme geht weiter über das Feuer hinaus. Sie ist aber deshalb nicht etwas Verschiedenes, sondern die Flamme ist dasselbe wie das Feuer.“²⁴⁰⁾ Ohne diese klare Scheidung in Seele als Seele und Seele als Geist kann nach der bestimmten Auffassung der hl. Theresia Übernatürliches, Mystisches nicht verstanden werden. Natürliches, Nichtmystisches im geistlichen Leben ist Angelegenheit der Seele als Seele, Übernatürliches, Mystisches Angelegenheit der Seele als Geist. Öfters bezeichnet sie den Geist auch als den „höheren“ oder den „oberen Teil“ der Seele, Ausdrücke, die bei Johannes vom Kreuz häufig vorkommen. Eindeutig gibt sie diesen Zusammenhang in der sechsten Seelenwohnung wieder: „Oft schon dachte ich, ob es sich nicht so verhielte wie mit der Sonne. Ihre Strahlen haben eine solche Kraft, daß, obwohl die Sonne nicht von ihrem Platz rückt, diese doch mit Schnelligkeit herniederkommen. Die Seele und der Geist, die eine Sache sind wie Sonne und ihre Strahlen, können, obwohl sie an ihrem Platz bleiben, kraft der Wärme, die ihnen von der wahren Sonne der Gerechtigkeit kommt, ihrem höheren Teil nach über sich hinauskommen.“²⁴¹⁾

Theresia dachte wohl darüber nach, was denn eigentlich Geist ist. Eines Tages sprach der Herr zu ihr: „Glaube nicht, meine Tochter, daß die Vereinigung darin besteht, ganz nahe bei mir zu sein. Das ist ja auch, obwohl sie es nicht wollen, bei denen der Fall, die mich beleidigen. Noch auch die Wonnen und Genüsse des Gebetes, so erhaben sie auch sind und so sehr sie mein sind, machen die Vereinigung aus. Sie sind häufig Mittel, um Seelen zu gewinnen, wenn sie auch nicht im Stande der Gnade sind. Ich war, als mir diese Erkenntnis wurde, im Geiste hoch erhoben. Der Herr gab mir zu verstehen, was Geist ist und in welchem Zustand die Seele alsdann ist, und wie die Worte des Magnificat zu verstehen sind:

Exultavit spiritus meus. Ich vermag es nicht auszudrücken, es scheint mir aber, als wollte Er mir zu verstehen geben, daß der Geist die höchste Spitze des Willens ist.“²⁴²⁾

Diese Stelle ist bedeutsam. Wie wir gleich sehen werden, ist es der Wille und meistens der Wille allein, der beim ersten übernatürlichen oder mystischen Gebet, im Gebet der Ruhe, unmittelbar von Gott ergriffen wird. Der Wille in seiner äußersten Spitze ist zugleich auch die Spitze der Seele als Geist. Hier ist die erste und unmittelbarste Berührungsstelle zwischen Gott und der Seele. Diese Vorrangstellung des Willens ist der Mystik eigentümlich. Die höchsten geistigen Werte, die des sittlich Guten und Religiösen, finden nicht im Erkennen, sondern im Wollen ihre Vollendung.

Wenn Theresia ebenso wie Johannes vom Kreuz das Wort „Geist“ in ihren Schriften anwenden, so muß es immer im strengen Sinn für die Seele als reinen Geist genommen werden. Es meint immer den Bereich des Übernatürlichen, Mystischen, wenn z. B. Wendungen „Dinge des Geistes“ oder „Sprache des Geistes“ usw. vorkommen. Denselben Sinn hat auch immer das Beiwort „geistig“ (*espiritual*).

Zum Schluß dieses Abschnittes ein Wort über die Berufung zum mystischen Leben in der Auffassung der hl. Theresia. Sie ist mit Johannes vom Kreuz der Ansicht, daß an sich alle Menschen zum mystischen Leben berufen sind. Nur bringen praktisch nur wenige Menschen die sittliche Kraft auf, die Voraussetzung für das mystische Gnadenwirken Gottes in der Seele ist. Von ihren Nonnen sagt sie, daß fast alle ausnahmslos das Gebet der Ruhe besitzen, sehr viele das Gebet der Vereinigung, aber nur äußerst wenige zur letzten und zur höchsten Stufe, zur geistigen Vermählung, gelangen. Diese Auffassung vertritt sie sowohl in ihrem „Leben“ als auch in der „Seelenburg“.²⁴³⁾ Im „Weg der Vollkommenheit“²⁴⁴⁾ scheint sie zwar anderer Meinung zu sein. Aus dem Zusammenhang geht aber klar hervor, daß sie eine bestimmte Situation im Auge hat. Sie spricht darin zu ihren Nonnen über das innerliche Gebet, und zwar vom beschaulichen Gebet. Fast alle ihre Schwestern hatten das Gebet der Ruhe. Einige jedoch konnten nicht dazu gelangen. Sie schienen aber besten Willens und aufrichtigsten Strebens zu sein. Scheinbar konnte es nicht an ihnen liegen, daß sie der gleichen Gnade nicht teilhaftig wurden. Um sie zu trösten, nimmt sie zu dem Gedanken Zuflucht, daß Gott auch noch andere Mittel und Wege hätte, um die Seelen zur Vollkommenheit zu führen, als nur die Beschauung. Sie sollten

sich nur weiter bemühen, Gott werde alles zum Guten lenken. Wer aber die Worte der Heiligen still auf sich wirken läßt, merkt ohne weiteres, wie sie hier in einer Verlegenheit ist und nicht anders sich aus ihr zu helfen weiß als durch die Flucht in jenen Gedanken. Wir würden sie heute, und zwar ganz in ihrem Sinne, ergänzen, indem wir betonen, daß eben ein Hindernis im Menschen sein kann, ohne daß dieses bewußt oder schuldbar wäre. Eine Verpflichtung zur Beschauung oder gar eine Verpflichtung unter Sünde gibt es nicht. Es braucht oft viel Zeit und viele Prüfungen, bis eine Seele zur Kenntnis kommt und findet, daß irgendwo in ihr eine Hemmung vorhanden ist.

II. Das vormystische Gebet.

Wenn und so oft die hl. Theresia von vormystischen Gebetszuständen handelt, geschieht es nicht um ihrer selbst willen. Sie haben Interesse und Bedeutung für sie nur insoweit, als sie Vorbereitung, Weg zum mystischen Gebet sind. Gemeinsam ist den vormystischen Gebetsweisen, daß sie im Sinn der hl. Theresia natürlich sind. Ihre Hauptwirkursache liegt im Willen des Menschen selber. In einem streng systematischen Zusammenhang stellt Theresia das vormystische Gebet weder im „Leben“ noch im „Weg der Vollkommenheit“, noch in der „Seelenburg“ dar. Aus ihren Darlegungen aber geht klar hervor, daß sie außer dem mündlichen Gebet ein betrachtendes Gebet, ein Affektgebet, das Gebet der natürlichen Sammlung (Gebet der Einfachheit) kennt. Wir übergangen, was sie vom mündlichen Gebet sagt. Wir geben nur einen kurzen Überblick über das innerliche vormystische Gebet.

Am Beginn des innerlichen vormystischen Gebetes steht die Betrachtung. Was Theresia unter vormystischem innerlichem Gebet versteht, sagt sie an einer Stelle, wo sie es der Beschauung gegenüberstellt: „Jetzt werdet ihr den Unterschied verstehen, der zwischen Beschauung und innerem Gebet besteht. Es ist das, was wir schon sagten, Überdenken und Verstehen, was man spricht und mit wem man spricht und wer wir sind, die mit einem so hohen Herrn zu sprechen wagen. Dieses und andere ähnliche Dinge überdenken, wie wenig wir Ihm gedient haben und wie groß unsere Verpflichtung ist, Ihm zu dienen, das ist inneres Gebet.“²⁴⁵⁾ Wir können, und zwar ganz im Sinn der hl. Theresia, hinzufügen: das ist auch Betrachtung. Mit der Betrachtung beginnt für die Heilige das

innerliche Leben. Das betrachtende Gebet ist zu vergleichen mit der ersten Art der Gartenbewässerung, d. h. mit dem mühsamen Wasserschöpfen aus dem Brunnen. Sie schreibt: „Von denen, die anfangen, das innere Gebet zu üben, können wir sagen, daß sie das Wasser aus dem Brunnen schöpfen. Es bedarf, wie gesagt, von ihrer Seite vieler Anstrengung. Sie mühen sich ab im Sammeln ihrer Sinne. Da diese gewohnt sind, herumzuschweifen, ist es harte Arbeit . . . Es ist eine große Anstrengung, den Eimer oftmals in den Brunnen hinabzulassen und wieder heraufzuziehen. Oft wird es einem begegnen, daß man nicht einmal die Arme erheben und einen guten Gedanken festhalten kann. Unter diesem Tätigsein mit dem Verstand ist das Wasserschöpfen aus dem Brunnen gemeint.“²⁴⁶)

Das Tätigsein mit dem Verstand ist für Theresia aber auch gleichbedeutend mit dem, was Johannes vom Kreuz unter dem schlußfolgernden Denken versteht, in dem das Wesen der Betrachtung liegt. Die Heilige gibt ins Einzelne gehende Anweisungen, wie man betrachten soll:

„Um auf das Gesagte zurückzukommen, nehmen wir an, wir betrachteten eine Stelle aus der Leidensgeschichte, z. B. den Herrn an der Geißelsäule. Der Verstand macht sich daran, die Ursache zu suchen, die ihn die großen Schmerzen und die Qual verstehen lassen, die seine Majestät in der Verlassenheit erduldet, und viele andere Dinge, die der Verstand, wenn er sich betätigt oder wissenschaftlich gebildet ist, herausholen kann. Es ist die Gebetsweise, in der alle anfangen, fortfahren und enden müssen. Es ist ein ausgezeichnete und sicherer Weg, bis der Herr sie zu übernatürlichen Dingen erhebt.“²⁴⁷) Soviel ist gewiß, daß Theresia das betrachtende Gebet kennt, und sie stellt es an den Anfang des geistlichen Lebens.

Im 14. Kapitel des „Lebens“ stellt die Heilige eine Gebetsweise dar, die sie mit der zweiten Art der Gartenbewässerung durch eine Schöpfmaschine vergleicht. Sie nennt diese Gebetsweise Gebet der Ruhe und der Sammlung. Sie sagt von ihm, daß es schon an das Übernatürliche grenzt. Mit der dritten Art der Gartenbewässerung durch Heranleiten fließenden Wassers in Röhren vergleicht sie im 16. und 17. Kapitel eine Gebetsweise, die sie ebenfalls Gebet der Ruhe nennt. Prüfen wir diese Gebetsweise, die nicht bloß an das Übernatürliche grenzt, sondern selber schon übernatürlich ist, auf ihre Wesenselemente, so sind es genau die Merkmale, die sie in der vierten Seelenwohnung für das eigentliche Gebet der Ruhe angibt:

1. Die Seelenkräfte befinden sich in einem Schlafzustand.

2. Die Seelenkräfte sind nicht so mit Gott vereinigt, daß sie in keiner Weise mehr tätig wären.

3. Überströmend ist die Wonne und Beseligung.

4. Nur der Wille ist gebunden, während Gedächtnis und Verstand freibleiben.

Es kann also die mit der zweiten Art der Gartenbewässerung verglichene Gebetsweise nicht das eigentliche Gebet der Ruhe sein. Richtiger hieße sie auch in theresianischer Sprache Gebet der Sammlung, und zwar der natürlichen Sammlung, die einen Grad erreichen kann, der an das Übernatürliche grenzt. Die Merkmale, die für dasselbe im 14. und 15. Kapitel des „Lebens“ angegeben sind, lassen es leicht als das erkennen, was wir heute allgemein Gebet der Einfachheit nennen. Dabei weist es aber noch ein Merkmal auf, das Theresia wohl veranlaßte, es als Gebet der Ruhe anzusprechen: Das Affekt- und Wonnevolle. Es sind eben die *contentos*, das Befriedigtsein, von dem sie im ersten Kapitel der vierten Seelenwohnung spricht, nämlich, daß die *contentos* ihren Ursprung in der Seele und ihr Ziel in Gott haben. Sie gehören also dem Bereich des Natürlichen an. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich hier eine vormystische Gebetsweise sehe, die dem gleichzusetzen ist, was die Geisteslehrer von heute Affektgebet nennen. Freilich hält Theresia beide nicht genügend auseinander: das Affektgebet und das Gebet der Einfachheit. Sie äußert sich darüber deutlich genug an der Stelle, wo sie von den *contentos* spricht. Das Affektgebet entwickelt sich unmittelbar aus der Betrachtung, während ein Gleiches nicht vom Gebet der Sammlung gesagt werden kann. Denn sie schreibt: „Was ich aus eigener Erfahrung von diesem Beseligtsein und Befriedigtsein in der Betrachtung weiß, ist folgendes: Fing ich über das Leiden Christi zu weinen an, so konnte ich nicht eher aufhören, als bis mir gleichsam der Kopf zersprang. Dasselbe war, wenn ich über meine Sünden weinte. Der Herr erwies mir eine große Gnade. Ich will hier aber nicht untersuchen, welches von beiden besser ist. Den Unterschied zwischen beiden möchte ich darlegen. Bei diesen Anlässen kommen die Tränen, und das innige Verlangen wird von unserer Natur getragen und je nach unserer Verfassung. Schließlich aber, wie gesagt, münden alle in Gott ein, obwohl es sich so verhält. Sie sind hochzuwerten, solange Demut da ist, um zu begreifen, daß wir deshalb nicht besser sind. Wir können nicht wissen, ob alle Wirkungen der Liebe sind, und wenn sie es sind, ist es Geschenk Gottes. Meistens haben diese Andachtsstimmungen Seelen der früheren Seelenwohnung. Denn sie be-

tätigen fast beständig ihr Denkvermögen, sind mit schlußfolgerndem Denken und mit Betrachten beschäftigt. Und sie gehen einen guten Weg.“²⁴⁹)

Übrigens beschreibt Theresia ausführlich ein Gebet natürlicher Sammlung, das sich ohne Zweifel mit dem Gebet der Einfachheit deckt. Es ist im 28. und 29. Kapitel des „Weges der Vollkommenheit“. Es geht von der Tatsache der Gegenwart Gottes in der menschlichen Seele aus. Wer sich nach innen an den so gegenwärtigen Gott wendet, gelangt wie von selber zum Gebet der Sammlung. „Diese Art zu beten“, sagt Theresia, „wenn es auch nur mündlich wäre, sammelt in viel kürzerer Zeit das Denkvermögen und ist ein Gebet, das viele Vorteile mit sich bringt. Man nennt es Sammlung. Denn die Seele sammelt alle Fähigkeiten und kehrt in sich selber zu ihrem Gott ein. Und ihr göttlicher Meister unterweist und gibt ihr dieses Gebet mit größerer Schnelligkeit als auf irgendeine andere Weise. Denn auf diese Weise in sich selber versetzt, kann sie das Leiden betrachten, den Sohn Gottes sich vorstellen, Ihn dem Vater darbringen, ohne das Denkvermögen damit zu ermüden, daß es Ihn auf dem Kalvarienberg oder im Ölgarten suchen muß.“²⁴⁹) Und von diesem Gebet der Sammlung sagt sie ausdrücklich, daß es nicht übernatürlich ist.²⁵⁰) Besser, als es hier geschieht, könnte das Gebet der Einfachheit nicht charakterisiert werden.

III. Übergangsformen vom vormystischen zum mystischen Gebet.

Wenn auch die Unterscheidung der vormystischen Gebetsstufen bei Theresia an Klarheit und Deutlichkeit zu wünschen übrig läßt, so ist doch kein Zweifel, daß die heutige Unterscheidung in Betrachtung, Affektgebet und Gebet der Einfachheit in ihren Schriften grundgelegt sind.

Wenn es auch vom „Natürlichen“ zum „Übernatürlichen“ im Sinn der hl. Theresia keinen gradmäßigen, sondern einen artmäßigen Unterschied gibt, so spielt doch das Übernatürliche in gewisser Beziehung auf den höheren Stufen des vormystischen Gebetes schon mit hinein. Es ist aber nicht so, als ob das Natürliche hier eine Art Färbung ins Übernatürliche annähme. Es ist vielmehr so, daß auf das Natürliche bereits ein Schimmer des Übernatürlichen fällt. Theresia sagt von der mit der zweiten Bewässerungsart verglichenen Gebetsweise, daß sie bereits an das Übernatürliche rühre. Das aber kann hier bei den Übergangsformen

nicht gemeint sein. Hier ragt vielmehr das Übernatürliche bereits in das Natürliche herein, ohne schon die Tätigkeitsweise der Seele ins Übernatürliche umwandeln zu können. Gottes Wirken erfaßt auch nicht unmittelbar eine oder alle Seelenkräfte. Es übt aber doch schon einen wirklichen Einfluß aus, nicht wie der eigentümliche Gegenstand (*objectum proprium*) eines Seelenvermögens, sondern wie der gemeinsame sinnenfällige Gegenstand (*sensibile commune*). In der scholastischen Sinnespsychologie unterscheidet man zwischen dem eigentümlichen sinnenfälligen Gegenstand (*sensibile proprium*) und dem gemeinsamen sinnenfälligen Gegenstand (*sensibile commune*). Ein farbiger Gegenstand wirkt auf die Netzhaut des Auges unmittelbar nur durch die Farbe. Die Ausdehnung des farbigen Gegenstandes wirkt nur durch die Farbe, allerdings ebenfalls wirksam auf die Netzhaut. Farbe wirkt nur auf das Auge und keinen anderen Sinn. Darum ist die Farbe der eigentümliche sinnenfällige Gegenstand des Gesichtssinnes. Die Ausdehnung wirkt zwar auch auf das Auge, aber nicht unmittelbar, und sie wirkt nicht bloß auf das Auge, sondern auch auf andere Sinne. Darum ist Ausdehnung ein gemeinsamer sinnenfälliger Gegenstand. Vom gemeinsamen sinnenfälligen Gegenstand ist wohl zu unterscheiden der nebenbei sinnenfällige Gegenstand (*sensibile per accidens*). Wenn das Auge das Süße des Zuckers wahrnimmt, so nicht deshalb, weil die Süßigkeit irgendwie auf die Netzhaut einwirkte, sondern weil aus Anlaß der Wahrnehmung des Auges die Süßigkeit durch einen anderen, und zwar inneren Sinn mit wahrgenommen wird. Es wird, wie man sagt, nebenbei wahrgenommen.

Wir brauchen diese Unterscheidungen aus der Psychologie, um die Übergangsformen vom vormystischen zum mystischen Gebet, wie sie in Theresias Schriften vorkommen, verständlich zu machen. Wir können zwei solcher Übergangsformen bei ihr feststellen:

1. Das Gefühl der Gegenwart Gottes.
2. Das Gebet der übernatürlichen Sammlung.

Man muß wohl unterscheiden zwischen der Übung des Wandels in der Gegenwart Gottes und dem Gefühl der Nähe Gottes. Die Übung des Wandels in der Gegenwart Gottes hat Theresia z. B. im Auge, wenn sie schreibt: „Da wir immer vor Gott stehen, so scheint es mir doch, daß diejenigen, die das innere Gebet üben, es auf eine andere Weise sind. Denn sie schauen, daß Er sie sieht, während bei den anderen Tage vergehen können, ohne daß sie sich erinnern, daß Gott sie sieht . . . Wenn ich krank war, war ich mehr bei Gott und ich sorgte dafür, daß die Personen meiner

Umgebung es auch waren.“²⁵¹) Die Übung des Wandels in der Gegenwart Gottes gehört ganz der natürlichen Gebetsweise an. Anders ist es mit dem Gefühl der Gegenwart oder Nähe Gottes.

Als die Heilige den „Weg der Vollkommenheit“ schrieb, unterschied sie die Gebetsstufen noch nicht so klar und bestimmt wie in der „Seelenburg“. Es fällt auf, wie sie im 31. Kapitel, wo sie das im vorhergehenden Kapitel über das Gebet der Ruhe Gesagte weiterführt, Eigentümlichkeiten hervorhebt, die psychologisch nicht zum Gebet der Ruhe gehören. Sie sind mehr ein Übergang, eine Einleitung zum Gebet der Ruhe. Am angemessensten lassen sie sich ausdrücken als Gefühl der Nähe oder Gegenwart Gottes. Wenn die Heilige das Gebet der Ruhe an der Hand der Bitte des Vaterunsers „Zu uns komme Dein Reich“ erklärt, so ist es selbstverständlich, daß die erste innere Wahrnehmung des Reiches Gottes, das nichts anderes als Gott selber ist, ein Fühlen seines Daseins, seiner Nähe ist. So faßt Theresia es auch auf, wenn sie sagt: „Jetzt möchte ich, meine Töchter, das Gebet der Ruhe erklären, so wie ich es darstellen hörte oder der Herr es mir selber zu verstehen geben wollte, vielleicht damit ich es euch sage. Hier, so scheint mir, beginnt der Herr, wie ich sagte, zu verstehen zu geben, daß Er unsere Bitte hört und uns sein Reich schenkt, damit wir Ihn wahrhaft preisen und seinen Namen heiligen und dafür sorgen, daß es alle tun. Es ist schon etwas Übernatürliches, das wir uns selber nicht erwerben können, welchen Fleiß wir dabei auch aufwenden mögen. Die Seele kommt hier zum Frieden oder vielmehr — um es besser zu sagen — der Herr versetzt sie durch seine Gegenwart in Frieden, wie er es einst mit Simeon dem Gerechten tat. Denn alle Seelenkräfte sind in Ruhe. Die Seele erkennt in einer ganz anderen Weise, als sie mit den äußeren Sinnen erkennt, daß sie schon ganz nahe bei Gott ist. Nur noch ein wenig mehr und sie kommt dahin, durch Vereinigung mit Ihm eins zu werden. Es ist aber nicht so, als sähen wir etwas mit den Augen des Leibes oder der Seele. Auch der gerechte Simeon sah nicht mehr vom glorreichen armen Jesukind, das er, als er es in Windeln gehüllt emporhob, wegen der wenigen Leute, die in Prozession mitgingen, eher für armer Leute Kind als für den Sohn Gottes hätte halten können. Das Kind selbst gab sich ihm zu erkennen. So erkennt auch hier die Seele Gott, obwohl nicht mit derselben Klarheit. Denn sie begreift selber nicht, wie sie erkennt. Sie sieht sich aber in seinem Reich, wenigstens in der Nähe des Königs, der es ihr geben wird. Und die Seele zeigt sich von Ehrfurcht ergriffen, so daß sie Ihn nicht zu bitten wagt. Es ist gleichsam

eine äußere und eine innere Ohnmacht, so daß auch der äußere Mensch — ich meine, damit ihr mich versteht, den Leib — sich nicht zu rühren wagt, sondern wie einer, der schon beinahe am Ende des Weges angekommen ist, sich ausruht, um weiterwandern zu können. Denn hier verdoppeln sich seine Kräfte.“²⁵²)

Der hl. Johannes vom Kreuz vergleicht das Gebet der Ruhe mit dem Wanderer, der bereits am Ziele angelangt ist. Die hl. Theresia gebraucht hier ebenfalls dieses Bild. Sie spricht aber vom Wanderer, der noch nicht ganz, sondern nur beinahe am Ziel angekommen ist, also noch weiterwandern muß. Sie hat also einen Seelenzustand im Auge, der noch nicht ganz das Gebet der Ruhe, sondern nur das letzte, unmittelbar vorausgehende Stadium ist, wo die Seele aber bereits Gottes Gegenwart wahrnimmt.

Im Zusammenhang mit dem Gebet der Ruhe behandelt Theresia in der vierten Seelenwohnung eine Gebetsweise, von der sie sagt, daß sie auf der einen Seite schon übernatürlich ist, auf der anderen Seite aber auf einer „viel tieferen“ Stufe als das Gebet der Ruhe steht: „Ich führe das Gebet der Sammlung mit dem an, von dem ich zu sprechen hatte (das Gebet der Ruhe). Es steht viel tiefer als das Gebet des Verkostens (Gebet der Ruhe), das nach meiner Darlegung von Gott kommt. Es ist nur der Anfang, der zum Gebet der Ruhe führt. Beim Gebet der Sammlung darf die Betrachtung nicht unterbleiben noch die Tätigkeit des Denkvermögens (*entendimiento*)“.²⁵³)

Theresia versteht, wie sie anderswo erklärt, unter Denkvermögen (*entendimiento*) den Verstand, insofern er in seiner Tätigkeit wesentlich vom Vorstellungsvermögen abhängt. Aus der angeführten Stelle geht klar hervor, daß es sich beim Gebet der Sammlung um übernatürlich gehobene Betrachtung handelt. Aus dem Gegenstand der Betrachtung, der abstrakt, allgemein ist, schimmert die Wirklichkeit Gottes durch und wirkt wie ein Magnet auf die in der Betrachtung tätigen Seelenkräfte. Diese sind wie gebannt und vermögen nicht vom Gegenstand abzuschweifen. Das Tätigsein ist natürlich. Das tiefe Gesammeltsein aber ist übernatürlich.²⁵⁴)

Theresia selber legt diesen Übergangsformen keine besondere Bedeutung bei, bzw. widmet ihnen keine eingehende Beachtung. Sie sind ihr nur um dessentwillen wichtig, weil sie den Übergang zu dem bilden, auf was es ihr ankommt: auf das Gebet der Ruhe.

IV. Das Gebet der Ruhe als erste Stufe des mystischen Lebens.

In drei Schriften behandelt Theresia das Gebet der Ruhe: im „Leben“, im „Weg der Vollkommenheit“ und in der „Seelenburg“. Dazu müssen wir allerdings noch den Bericht 5 nehmen. Fügen wir die Eigentümlichkeiten und Merkmale, die sie in den verschiedenen Schriften als für das Gebet der Ruhe charakteristisch angibt, zu einem psychologischen Ganzen zusammen, so ergibt sich ein ziemlich klares Bild.

Sehen wir von den beiden Übergangsformen des Gefühles der Gegenwart Gottes und der übernatürlichen Sammlung ab, so ist das Gebet der Ruhe die erste, klar ausgeprägte Stufe des mystischen Lebens. Ohne Einschränkung bezeichnet es Theresia als übernatürlich. Hauptwirkursache ist hier nicht mehr die Seele, sondern Gott selber.²⁵⁵⁾ Gott beginnt hier in einer besonderen Weise zu wirken.²⁵⁶⁾ Unmittelbar wirkt hier Gott auf die Seelenkräfte, aber nicht auf alle ohne Unterschied, sondern zunächst nur auf den Willen allein.²⁵⁷⁾ Der Wille ist nach Theresia die äußerste Spitze der Seele als Geist. Beginnt Gott unmittelbar auf die Seele zu wirken, so ist es folgerichtig, daß sein Wirken beim Willen ansetzt. Gott tritt an die Stelle des eigentümlichen Gegenstandes, der natürlicherweise den Willen in Tätigkeit setzt. Natürlicherweise wird der Wille in Tätigkeit gesetzt durch Einsichten, die das Denkvermögen auf Grund von Vorstellungen der Einbildungskraft erarbeitet und die ihre Motivkraft von den Anmutungen empfangen, die durch die Einsichten im Gemüt geweckt werden.

Der ganze Mechanismus der Seelenfähigkeiten steht im Dienst der Erfüllung und Befriedigung des Willens. Wird der Wille von einer anderen, geistigen Seite her befriedigt, so wird das Tätigsein der anderen Seelenfähigkeiten für ihn überflüssig. Entweder bleiben diese — vorab Denk- und Vorstellungsvermögen — sinn- und ziellos tätig, oder sie verfallen in eine Art Schlummer. Darum sagt Theresia: Das Gebet der Ruhe ist der Schlaf der Seelenkräfte.²⁵⁸⁾ Es begreift sich, daß nichts so charakteristisch für diesen Gebetszustand sein kann wie die Wonne und tiefe Ruhe, die den Willen beglücken. Daß es sich um eine Betätigung des Willens unter Ausschaltung der anderen Seelenkräfte, also um eine rein geistige Tätigkeitsweise handelt, darüber gibt uns eine Stelle in der vierten Seelenwohnung²⁵⁹⁾ Aufschluß:

„Es kam bei mir manchmal vor, daß ich durch das Geräusch des sinnlichen Denkvermögens bedrängt wurde. Es sind wenig mehr als 14 Jahre

her, als ich durch Erfahrung kennenlernte, daß das sinnliche Denkvermögen oder — was leichter zu verstehen ist — das Vorstellungsvermögen nicht der Verstand ist. Ich frug einen Gelehrten und er bestätigte es mir zu meiner nicht geringen Befriedigung. Da der Verstand eine Seelenfähigkeit ist, war es mir zuweilen unangenehm, daß er manchmal so schleppend war und das sinnliche Denkvermögen so rasch dahinflog, daß Gott allein es nur zurückhalten konnte, wenn er es so an sich fesselte, daß es den Anschein hatte, als wären wir von diesem Leib losgelöst. Ich schaute nach meinem Dafürhalten die Seelenfähigkeiten mit Gott beschäftigt und in Ihm gesammelt und auf der anderen Seite das sinnliche Denkvermögen aufgeregt. Es machte mich ganz dumm.“ Der Gelehrte, den die Heilige frug, war ohne Zweifel ein Theologe. Er wußte aus der scholastischen Psychologie, daß das Vorstellungsvermögen insofern es im Menschen mit dem Denkvermögen verbunden ist, zu Leistungen befähigt wird, die an das Denken reichen. In der scholastischen Sprache heißt deshalb dieses Vermögen *vis cogitativa*, dessen genaue spanische Übersetzung das von der hl. Theresia von Jesu gebrauchte *pensamiento* ist.

Wir haben im Deutschen keinen entsprechenden Ausdruck. Fassen wir das, was Thomas in seiner Erklärung zu den drei Büchern des Aristoteles über die Seele²⁶⁰⁾ über die *vis cogitativa* ausführt, sinngemäß zusammen, so wäre die sinngetreue Übersetzung: sinnliches Denkvermögen oder — noch besser — Vermögen konkreter Beziehungserkenntnis. Das menschliche Denkvermögen kann normalerweise nur in Abhängigkeit vom Vorstellungsvermögen sich betätigen. Ist das Vorstellungsvermögen ausgeschaltet, so kann das Denkvermögen nur rein geistig tätig sein. Aus sich kann es dieses ebensowenig, wie das Auge ohne sichtbaren Gegenstand sehen könnte. Gott muß es betätigen. Das ist aber die Weise, die Theresia als übernatürlich, wir als mystisch bezeichnen. Übrigens im Gebet der Ruhe ist zunächst nur der Wille auf diese Weise von Gott betätigt. Das Denkvermögen ist sich selbst überlassen. Es weiß sich nicht zu helfen. Das Vorstellungsvermögen geht seine eigenen Wege. Seiner Natur nach ist es leicht beschwingt und schweift umher, wie Theresia sagt. Von diesen Vorgängen hat die Seele ein klares Bewußtsein.²⁶¹⁾

Die Heilige nennt das Gebet der Ruhe den Anfang der reinen Beschauung.²⁶²⁾ Es finden sich bei Theresia, wenn auch nicht so klar ausgesprochen wie bei Johannes vom Kreuz, Stellen, die andeuten, daß auch

über den Willen der Verstand in gleicher Weise gebunden werden kann wie der Wille. Der Verstand nimmt geistig Kenntnis von der wonnevollen Ruhe, die der Wille genießt. Das sinnliche Denkvermögen ist dann sich selbst allein und seiner Willkür überlassen.

V. Das Gebet der Vereinigung als zweite Stufe des mystischen Lebens.

Die hl. Theresia beschreibt diese Gebetsstufe eingehend in der fünften Seelenwohnung, im 18. Kapitel des „Lebens“ und im Bericht XXIX.

Wenn Gott zum erstenmal auf die Seele unmittelbar einwirkt, tritt Er gleichsam von außen her — allerdings nicht durch die äußeren Sinne — an sie heran, berührt sie an der „äußersten Spitze“ ihres geistigen Wesens, am Willen, wie es im Gebet der Ruhe der Fall ist. Gott aber macht nicht beim Willen halt. Durch den Willen dringt Er in das innerste Wesen der Seele ein. Der Wille bildet die Pforte, durch die Er geht. War Er — wie Theresia sagt — vorher nur an der Oberfläche, so ist Er jetzt im innersten Mark der Seele.²⁶³) Denn so schreibt die Heilige:

„Die göttliche Majestät tritt in das Zentrum unserer Seele ein, und um uns seine Wunder besser zu zeigen, will Er nicht, daß wir daran mehr als mit dem Willen beteiligt sind, der sich Ihm gänzlich ergeben hat, noch auch, daß die Pforten der Seelenfähigkeiten und der Sinne sich öffnen, die alle eingeschlafen sind. Er tritt vielmehr ohne weiteres in den Mittelpunkt der Seele ein, wie Er zu seinen Jüngern kam, als Er sagte: *Pax vobis.*“²⁶⁴) Er vereinigt sich nicht nur mit einer oder mehreren oder allen Seelenfähigkeiten, sondern mit dem Wesen der Seele selber als dem Träger aller Seelenfähigkeiten.²⁶⁵) Das Wesen der Seele aber ist die Seele, insofern sie Geist ist.²⁶⁶) Das Gebet der Vereinigung erfaßt die Seele nur, insofern sie Geist ist. Die Seele als Seele ist ausgeschaltet. Sie kann als solche überhaupt nicht tätig sein. Sie ist gleichsam tot. Darum nennt Theresia das Gebet der Vereinigung gegenüber dem Gebet der Ruhe als Schlaf der Seele schlechthin den Tod der Seele oder der Seelenkräfte.²⁶⁷) Wenn das Gebet der Vereinigung einsetzt, ist es, als ob der Atem stockte und die Körperkräfte schwänden. Die Seele wird gleichsam dem Körper entzogen.²⁶⁸) Jede äußere Beschäftigung ist unmöglich. Weil Gott die Seele als Geist im Innersten erfaßt, entzieht Er sie gewissermaßen dem Körper. Darum gewisse körperliche Erscheinungen,

wie Stocken des Atems usw. Das Gebet der Vereinigung kann darum immer nur von kurzer Dauer, höchstens bis zu einer halben Stunde sein.²⁶⁹) Das Leben wäre sonst gefährdet. Das Gebet der Vereinigung hat den Stand der heiligmachenden Gnade zur Voraussetzung.²⁷⁰) Denn so, wie Gott sich hier mit der Seele vereinigt, ist es nur auf übernatürliche Weise möglich, nämlich durch die Teilnahme am göttlichen Leben in der heiligmachenden Gnade.

Wenn sich Gott mit dem innersten Wesen der Seele vereinigt, so betätigt er auch vom Wesen her die geistigen Fähigkeiten der Seele, nämlich die des Erkennens und Wollens. Gegenstand des Erkennens und Wollens ist im Gebet der Vereinigung Gott selber. Es braucht aber die Seele, um Gott zu erkennen und zu lieben nicht außer sich selber, außerhalb ihres Wesens mit ihren Fähigkeiten zu gehen. Wenn aber Erkennen und Wollen innerhalb des Wesens der Seele bleiben, so ist es, wie später mit Thomas noch dargetan werden wird, ein Erkennen und Wollen nach göttlicher Art (*modus divinus*). Es ist übernatürlich in einem ganz neuen, höheren Sinn, als im Gebet der Ruhe. Dort ging die mystische Willens-tätigkeit nur über die Natur der leibverbundenen Seele hinaus, war ein Tätigsein nach Art der Engel (*modus angelicus*), hier aber gehen Erkennen und Wollen über jede geschaffene Natur hinaus. Sie sind göttlicher Art. Das ist selbstverständlich nur dort möglich, wo die Seele in Teilnahme an der göttlichen Natur selber, also in der heiligmachenden Gnade lebt.

Wesensmerkmal des Gebetes der Vereinigung ist, daß Gott sich dem Wesen der Seele mit solcher Macht eindrückt, daß die Seele von diesem Gegenwärtigsein und Tätigsein Gottes im Innersten der Seele eine absolute Gewißheit hat und es keine Täuschung sein kann. Die Heilige schreibt: „Ich kann nur sagen, daß die Seele die Vorstellung der Vereinigung mit Gott hat, und es bleibt eine solche Gewißheit, daß man es in keiner Weise lassen kann, davon überzeugt zu sein.“²⁷¹) Im Augenblick der Vereinigung kann sich die Seele, da sie nur als Geist sich betätigt, keine Rechenschaft davon abgeben, sondern erst, wenn sie wieder zu sich kommt, d. h. die Seele wieder als Seele tätig ist. Das meint die Heilige, wenn sie sagt: „Gott selber drückt sich dem Inneren der Seele in einer Weise ein, daß sie, wenn sie wieder zu sich kommt, in keiner Weise zweifeln kann, sie sei in Gott und Gott in ihr gewesen. Mit solcher Festigkeit bleibt ihr diese Wahrheit, daß sie, wenn auch Jahre vergehen, ohne daß Gott ihr wieder diese Gnade schenkt, dieselbe nicht vergißt, noch auch daran zweifeln kann, daß sie in Ihm war . . . Vielleicht werdet

ihr mir sagen: Wie sah oder wie begriff sie es, wenn sie nichts sieht und begreift? Ich behaupte nicht, daß sie es in dem betreffenden Augenblick sah, wohl aber mit Klarheit nachher und nicht, weil es eine Vision, sondern weil es eine Gewißheit ist, die in der Seele bleibt und nur Gott ihr geben kann. Ich kenne eine Person, die noch nicht wußte, daß Gott in allen Dingen durch Gegenwärtigsein (*praesentia*), durch Macht (*potentia*) und Wesenheit (*essentia*) ist, und die erst durch die Gnade, die ihr Gott gab, zu dieser Überzeugung kam...“²⁷²)

Gerade die Eigenart der Erkenntnis, wie sie für das Gebet der Vereinigung beschrieben wird, findet hier ihre Bestätigung. Diese Erkenntnis ist der Natur der Sache nach allgemein, unbestimmt und dunkel, aber nicht dunkel aus Mangel, sondern aus Überfülle an Licht. Es ist, wie Theresia sagt: „Die Seele begreift nicht, wie sie liebt noch was sie liebt, noch was sie möchte“.²⁷³) Sie kann ihren Gegenstand nicht erfassen noch umfassen und darum nicht begreifen, d. h. konkrete, individualisierte, klare und deutliche Erkenntnisse kann die Seele nur als Seele, nicht aber die Seele als Geist haben. Die Tatsache, daß die Seele im Gebet der Vereinigung erkennt, wie Gott in den Dingen ist, nämlich durch Gegenwart, Macht und Wesenheit, beweist, daß sie die Dinge erkennt, wie Gott sie sieht.

VI. Passive Reinigung der Seele.

Die Vergeistigung und Verübernatürlichung, welche die Seele in und durch das mystische Gebet erfährt, stößt auf zwei Arten von Hindernissen:

1. Die Natur gegenüber der Übernatur zeigt ein gewisses Trägheitsvermögen.

2. Seit der Erbsünde befindet sich die Natur in einer Unordnung, die dem Geistigen und Übernatürlichen größte Schwierigkeiten bereitet.

Darum hat die Beschauungsgnade, ehe sie ihre heiligende Wirkung ausüben kann, eine reinigende, lauternde Funktion zu erfüllen. Da Gott in der Beschauung hauptwursächlich tätig ist, ist er auch die Hauptwursache der Reinigung, die sie bewirkt, mit anderen Worten, die Seele kann sich ihr gegenüber nur passiv verhalten. Darum spricht man mit Recht von einer passiven Reinigung der Seele durch die Beschauung. Die Heilige spricht nirgends, wie es ausführlich Johannes vom Kreuz in seinem

„Aufstieg zum Berge Karmel“ tat, von einer aktiven Reinigung, die dem Vormystischen, der Aszese, eigentümlich ist. Ausführlich aber behandelt sie die passive Reinigung. Sie kommt aber nicht bei jeder Stufe auf sie zu sprechen. Sie befaßt sich vielmehr mit ihr zusammenfassend in der sechsten Seelenwohnung. Da die Ekstase, die Visionen, Ansprachen, geistigen Gefühle in der passiven Reinigung eine wesentliche Rolle spielen, werden sie ebenfalls in der sechsten Seelenwohnung dargestellt. Der Übersicht wegen kommen wir auf die Ekstase usw. in einem eigenen Abschnitt zu sprechen. Wir behandeln hier nur die passive Reinigung der Seele als solche.

Wenn Theresia nach der fünften und vor der siebten Seelenwohnung, d. h. nach dem Gebet der Vereinigung und vor der geistlichen Vermählung, die passive Reinigung in der sechsten Seelenwohnung einschaltet, so ohne Zweifel deshalb, weil zwischen dem Gebet der Vereinigung und der geistlichen Vermählung eine besonders tiefgreifende Reinigung notwendig wird. Es handelt sich dabei um nichts Geringeres, als daß die Gottvereinigung, die sich im Gebet der Vereinigung nur auf die Seele als Geist beschränkte, auch auf die Seele als Seele ausgedehnt werden soll. Die Seele als Geist hat Ähnlichkeit und Ebenbildlichkeit mit Gott. Darum begegnet hier die Vereinigung mit Gott als Geist keinen so großen Schwierigkeiten. Anders ist es bei der Seele als Seele. Hier soll der sinnliche Teil in die Gottvereinigung miteinbezogen werden. Hier stößt die Vereinigung auf das doppelte Hindernis der Ungeistigkeit und erbsündigen Unordnung der Sinnlichkeit. Es bedarf vor allem jener Seelenbereich der Reinigung, den die Psychologie als Strebevermögen (*potentia appetitiva*) bezeichnet. Letzten Endes geht es darum, daß der menschliche Wille dem göttlichen Willen so eingeordnet wird, daß beide Willen nur noch ein Wille sind: der göttliche Wille Hauptwursache, der menschliche Wille Mittelwursache. Der Wille der Seele als Seele kann nur wollen, wenn er als Beweggrund eine Einsicht hat, die ins Gefühl eingreift. Darum muß die Gemütsphäre, jener Teil der Seele, der so recht das Ineinandergreifen von Leib und Seele ausmacht, so umgestaltet werden, daß sie für das Wollen Beweggründe bereitstellen kann, die vollkommen auf das göttliche Wollen abgestimmt sind.

Die sechste Seelenwohnung will nicht, wie viele annehmen, eine eigene Stufe des mystischen Lebens darstellen, sondern bloß erklären, wie der Übergang von der Gottvereinigung der Seele als Geist zur Gottvereinigung der Seele als Seele sich vollzieht und welche Bedingungen zuvor erfüllt

sein müssen, nämlich die Vergeistigung und Verübernatürlichung des Strebevermögens, auch in seinem sinnlichen Teil. Die Ekstase mit ihren anderen Begleiterscheinungen ist nach Theresia das Hauptmittel, dessen sich Gott bedient, um die Seele als Seele für die letzte mystische Gottvereinigung, für die geistliche Vermählung, bereit zu machen.

Passive Reinigung des Strebevermögens ist der eigentliche Gegenstand der sechsten Seelenwohnung. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Reinigung nur unter den furchtbarsten Schmerzen und Qualen vor sich gehen kann. Darum beginnt sie die sechste Seelenwohnung: „Ich glaube, es dürfte gut sein, einige von den Leiden aufzuzählen, von denen ich gewiß weiß, daß sie vorkommen. Vielleicht werden nicht alle Seelen diesen Weg geführt, obwohl ich sehr zweifle, ob die Seelen so frei von der Mühsal der Erde in der einen oder anderen Weise leben, die zu Zeiten so himmlische Dinge kosten. Zwar hatte ich nicht vor, davon zu handeln, doch dachte ich, daß es für manche Seele, die sich in diesen Leiden sieht, ein großer Trost sein wird, zu wissen, was in den Seelen vorgeht, denen Gott ähnliche Gnaden erweist. Es scheint darum wirklich so, als ob alles verloren wäre. Ich werde sie nicht in der Reihenfolge bringen, sondern so, wie sie jetzt meiner Erinnerung sich bieten.“²⁷⁴) Es sind äußere Leiden, es sind innere Leiden. Die äußeren Leiden heißen gewöhnlich Reinigung der Sinne. Unter diesen zählt die Heilige auf: Widerspruch sonst gutgesinnter, angesehener Personen, Krankheiten usw. Die inneren Leiden dienen vor allem der Reinigung des Geistes. Es bleibt in der Seele nur die Liebe der Wertschätzung (*amor aestimativus*). Die gefühlsmäßige Liebe (*amor affectivus*) schwindet gänzlich. Das will besagen, daß Gott ihnen zwar immer noch das höchste Gut ist. Gefühlsmäßig kann sogar das Gegenteil vorhanden sein: Widerwillen, Ablehnung, Abscheu Gottes. Diese Seelen halten sich zu gar nichts Gutem mehr fähig, wohl aber zu allem Bösen. Entsetzliche Qualen entstehen ihnen aus dem Urteil der Beichtväter, daß alles Trug und Täuschung des Teufels sei. Trockenheit, Widerwillen gegen alles Göttliche und Fromme stellt sich ein. Spricht man von Gott, so ist es ihnen als spräche man von einer fremden, unbekanntem Person. Der Verstand ist verdunkelt. Gott gestattet dem Geist der Finsternis, daß er diesen Seelen beibringt, sie seien auf ewig verworfen. Aus all dem entstehen Qualen, die nur denen des Fegfeuers und der Hölle zu vergleichen sind. Zum Schluß zählt die Heilige noch Leiden auf, die ihre Ursache in göttlichen Gnadenerweisen haben. Ihnen ist eigentümlich, daß mit der Qual gleichzeitig Wonne verbunden ist. Das gleichzeitige Gegeben-

sein von Qual und Wonne ist immer sicheres Zeichen göttlicher Ursächlichkeit. Die früheren Leiden waren auf ein bestimmtes Verhalten des Vorstellungsvermögens zurückzuführen. Diese Leiden aber haben ihren Ursprung in der Wirksamkeit, welche die innersten Seelenfähigkeiten auf das Gemüt, bzw. auf das Vorstellungsvermögen ausüben. Alle diese Leiden sind der Seele unverständlich. Denn sie haben ihre Ursache in der Tätigkeit der Seele als Geist. Theresia spricht hier von dem „ganz Innersten der Seele“ (*muy interior del alma*).²⁷⁵) Sie meint eben damit die Seele als Geist. Es sind „Verletzungen“, „Berührungen“, „Pfeilstiche“, die das Wirken Gottes von der Seele als Geist her im Gemüt verursachen, um es zu reinigen.

In den weiteren Kapiteln der sechsten Seelenwohnung behandelt die Heilige:

1. die Ansprachen und Worte, die Gott an die Seele richtet,
2. die verschiedenen Arten der Entrückung (geistige Visionen und Geistesflüge),
3. geistige und vorstellungsmäßige (einbildliche) Visionen unseres Herrn,
4. rein geistige Visionen,
5. Durchbohrung der Seele.

Die Heilige unterscheidet zwischen Durchbohrung des Herzens, die bei ihr 1559 sich ereignete, und der Durchbohrung der Seele, die ihr 1571 geschah. Die Durchbohrung des Herzens ist Abschluß und Vollendung der Reinigung der Seele als Sinneswesen. Das Herz ist das Instrument des Lebens. Seiner bedient sich das Leben, um Leben zu spenden und zu erhalten. Die Durchbohrung der Seele ist Abschluß und Vollendung der Reinigung der Seele als Geistwesen. Denn die Seele ist Quelle und Ursprung des Lebens.

Indem Gott von der Seele als Geist auf die Seele als Seele wirkt, so wird der Leib ungemein stark in Mitleidenschaft gezogen. Ist es doch die Seele als Seele, die den Leib belebt. Wird die Seele von der geistigen Seite her mit Ungestüm erfaßt, so wird sie dem Körper gleichsam entzogen. Sinnliches und Leibliches sind zu schwerfällig, als daß sie dem Flug des Geistes in gleichem Zuge folgen könnten. So kommt es zu Zuständen, die wir ekstatisches Gebet nennen können.

VII. Das ekstatische Gebet als Übergang vom Gebet der Vereinigung zur geistlichen Vermählung.

Weil Theresia das ekstatische Gebet in der sechsten Seelenwohnung darstellt, glaubten manche, es handle sich um eine eigene Gebetsstufe, die zwischen dem Gebet der Vereinigung und der geistlichen Vermählung steht. Theresia aber interessiert hier die Ekstase gar nicht als eigene Gebetsstufe. Sie ist nur Mittel, das in einzigartiger Weise die Reinigung der Seele als Seele bewirkt und unmittelbare Vorbereitung auf die Vereinigung der Seele als Seele mit Gott in der geistlichen Vermählung ist. Wenn darum Theresia im „Leben“ oder in den „Berichten“ von Ekstase redet, so unterscheidet sie dieselbe nie vom Gebet der Vereinigung.

Da die Seele als Geist und die Seele als Seele eines und dasselbe sind, so bedingt das Übergreifen des Wirkens Gottes von der Seele als Geist auf die Seele als Seele keine wesentlich neue Sachlage. Wesentlich neu ist nur der Abschluß, wenn nämlich die Tätigkeit auch der Seele als Seele eins mit der Tätigkeit Gottes geworden ist. Das eben geschieht in der geistlichen Vermählung. Im Gebet der Vereinigung sind es nur die Tätigkeiten der Seele als Geist, die in die Vereinigung mit Gott einbezogen sind. In der Ekstase sind die Fähigkeiten der Seele als Seele noch nicht vereinigt. Sie werden erst zubereitet, fähig gemacht, damit sie so tätig werden können. Ihrer Hauptwirkursache nach gehören die Ekstasen zum Gebet der Vereinigung. Ihrer Endabsicht nach ragen sie in die geistliche Vermählung hinein.

Im Gebet der Vereinigung ist es, als wäre der Leib nicht da. In der Ekstase dagegen ist der Leib in einem Zustand, wo er über die Schranken seiner Naturgesetzlichkeit hinausgehoben ist, z. B. beim Erhobensein über die Erde. Ursache der Ekstase ist das Übergreifen des Wirkens Gottes in der Seele als Geist auf die Seele als Seele. Da aber die Angleichung zwischen Seele als Geist und Seele als Seele noch nicht gegeben ist, geht das Wirken Gottes unmittelbar auf die Fähigkeiten der Seele als Seele. Zunächst wird die Seele als Seele nicht in ihrem sinnlichen Teil, sondern in ihrem vernünftigen Teil, und der sinnliche dann erst durch diesen erfaßt. Alles, was in der Seele als Seele vorgeht, trägt konkreten, individuellen Charakter im Gegensatz zum Allgemeinen und Unbestimmten der Vorgänge in der Seele als Geist. Erkenntnismäßig tritt das Wirken Gottes in der Seele als Seele in konkreten, klar und deutlich unterschiedenen Formen auf. Theresia zählt in logischer Reihenfolge auf: A n t r i e b e.

geistige Gefühle, Ansprachen, Offenbarungen, Visionen. So wie es in der Sinneswahrnehmung vom Tastsinn zum Gesichtssinn eine aufsteigende Reihe von Erkenntnissen gibt, so ist es auch hier auf geistigem Gebiet von den geistigen Antrieben oder Instinkten bis zu den Visionen. Sie treten zunächst blitzartig auf, weil das Sinnliche und Körperliche es nur für Augenblicke ertragen kann. Der Leib wird mit fortgerissen, kann aber nicht mit derselben Geschwindigkeit entsprechen. Die Erkenntnisse bereiten zunächst große Schmerzen und Qualen. Gerade dadurch reinigen sie die Seele mehr und mehr. Es sind also Einwirkungen auf die Seele von kürzester Dauer nach Art von Berührungen, Stichen von Pfeilen, wie es die Heilige beschreibt. Schließlich wird das Instrument des Lebens, das Herz, und zuletzt die Quelle des Lebens, die Seele, im Innersten getroffen. Es ist die Durchbohrung des Herzens und der Seele.

Mit unübertroffener Unterscheidungsgabe unterscheidet Theresia in der Ekstase Stufen, auf die, wie wir sahen, Johannes vom Kreuz Bezug nimmt. Sie selber liebt den Ausdruck Ekstase nicht. Für sich zöge sie „Bindung“ oder „Aufhebung“ der Sinne vor. Der Ausdruck Ekstase erfüllt sie mit Angst. Freimütig gesteht sie: „Ekstase (*arrobamiento*; extasi gebraucht sie selber nie) oder Bindung ist ganz dasselbe; nur daß ich Bindung zu sagen pflege, um nicht Ekstase sagen zu müssen, was mir Schrecken einjagt. Tatsächlich kann man besagter Vereinigung ebenso gut den Namen Bindung geben. Der Unterschied zwischen Bindung und Ekstase ist dieser: Die Ekstase dauert länger und macht sich mehr nach außen bemerkbar. Sie verkürzt den Atem in einer Weise, daß man nicht mehr sprechen, noch die Augen öffnen kann. Obwohl es auch in der Vereinigung vorkommt, so geschieht es hier doch mit größerer Stärke. Denn die natürliche Körperwärme schwindet, ich weiß nicht wohin, wenn die Ekstase höheren Grades ist. Bei all diesen Gebetsweisen gibt es ein Mehr oder Weniger, wenn sie höherer Stufe sind. Die Hände werden, wie ich versichere, kalt, manchmal ausgestreckt wie Balken. Der Leib bleibt stehen oder knien.“ So berichtet die Heilige an ihren Beichtvater Rodrigo Alvarez.²⁷⁶) Ebendort unterscheidet sie auch drei Stufen der Ekstase: 1. die einfache Ekstase (*arrobamiento*). Richtig wäre im Deutschen zu sagen: Entrückung, und für den Geistesflug: Entzückung. 2. Die Verzückung (*arreatamiento*, französisch *ravissement*). 3. Geistesflug (*vuelo de espiritu* oder *rapto*, französisch *transport*). Wenn die Heilige als Unterschied zwischen der einfachen Vereinigung und der Entrückung (Ekstase) die Bindung der Sinne

angibt und für die Vereinigung als charakteristisch den Tod der Seelenkräfte angibt, so ist wohl zu beachten, daß beides nicht dasselbe ist. Das Gebet der Vereinigung ist, wie wir sagten, ausschließlich eine Angelegenheit der Seele als Geist. Die Seele als Seele mit ihren Kräften und Sinnen ist schlechthin ausgeschlossen. In der Entrückung aber ist die Seele als Seele mit hineinbezogen, aber die Sinne als das am wenigsten Geistige sind von der Wucht des göttlichen Wirkens wie erschlagen, erstarrt im Sinn der Redewendungen: starr vor Bewunderung oder starr vor Schrecken usw. Den Unterschied zwischen Entrückung, Verzückung und Geistesflug (Entzückung) gibt die Heilige im selben Bericht an: „Der Unterschied zwischen Entrückung und Verzückung ist der, daß die Entrückung einen nach und nach den äußeren Dingen ersterben läßt, den Gebrauch der Sinne aufhebt und einen nur noch für Gott leben läßt. Die Verzückung tritt ein durch eine einzige erkenntnismäßige Mitteilung, die Gott im Allerinnersten der Seele gibt, und zwar mit einer Geschwindigkeit, die den Anschein erweckt, als wäre die Seele in ihren obersten Teil ‚gezückt‘ . . . Der Geistesflug ist etwas, ich weiß nicht, wie ich es nennen soll, das vom Innersten der Seele ausgeht. Ich erinnere mich nur des einen Vergleiches, den ich in dem Buche machte („Leben“, Kap. 18), das Euer Gnaden kennen und wo alle diese und andere Gebetsarten des breiten erklärt sind. Mein Gedächtnis ist so, daß ich es hernach vergaß. Es scheint mir, daß die Seele und der Geist eines und dasselbe sein müssen. Die Seele ist wie ein Feuer, wenn es groß ist und alle Bedingungen zum Brennen hat. Die Seele steht unter denselben Bedingungen Gott gegenüber wie das Feuer, das schleunig entbrennt. Es bricht eine Flamme hervor, die in die Höhe steigt. Und doch ist die Flamme dasselbe Feuer wie jenes, das zurückbleibt, und die Flamme, die entsteigt, hört nicht auf, Feuer zu bleiben. So erweckt es den Anschein, als brächte die Seele aus sich etwas so Rasches und Zartes hervor, das in den obersten Teil sich erhebt und dorthin geht, wo es der Herr haben will. Ich kann es nicht besser erklären. Das scheint der Geistesflug zu sein. Und ich weiß nichts anderes, mit dem ich es vergleichen soll. Ich weiß, daß man es ganz klar wahrnimmt und sich seiner nicht erwehren kann.“

Eng verbunden mit dem Ekstatischen sind, wie die Heilige im selben Bericht weiterhin ausführt, die geistigen Antriebe oder Anregungen (*impetus*). Sie versteht darunter „ein Verlangen, von dem die Seele plötzlich ergriffen wird, ohne daß ein Gebet vorausgegangen ist. Meistens ist es eine plötzlich auftauchende Erinnerung, daß man von Gott ab-

wesend ist, oder sie hört ein Wort, das darauf abzielt. So machtvoll ist diese Erinnerung und zuweilen von solcher Gewalt, daß sie im Augenblick wie von Sinnen scheint. Es ist so, wie wenn man plötzlich eine recht schmerzliche Nachricht erhält, von der man keine Ahnung hatte, oder ein großer Schrecken einen überfällt, der die Vernunft nicht auf den Gedanken kommen läßt, sich zu trösten, sondern wie geistesabwesend bleibt.“

Neben den Antrieben erwähnt die Heilige noch eine andere Gebetsweise, die sie „Verwundung“ (*herida*) nennt. Auch sie gehört in den Raum der Ekstase. Sie wird also geschildert: „Es kommt der Seele vor, als würde dem Herzen oder der Seele ein Pfeilstich versetzt.“ Es ist die Durchbohrung des Herzens und der Seele. Von diesen Vorgängen sagt die Heilige, daß sie den Entrückungen und Antrieben vorausgingen.

Schon vier Jahre stand Theresia auf dem Höhepunkt mystischer Entwicklung, als sie den vorhin genannten Bericht an Rodrigo Alvarez schrieb. Was sie vor Jahren im 20. Kapitel des „Lebens“ über Ekstase vorgetragen hatte, war überholt. Tatsächlich wiederholt sie im genannten Bericht, nur auf kürzere Formulierungen gebracht, das im „Leben“ Gesagte. Nur sind im „Leben“ die Farben, mit denen sie malt, lebendiger, frischer. So schildert sie hier den Verlauf der Entrückung wie folgt: „Kehren wir zur Entrückung zurück, um von dem zu reden, was bei mir gewöhnlich ist. Oftmals, so behaupte ich, schien es mir, daß mein Leib so leicht wurde, als verlief mich seine ganze Schwerkraft. Manchmal war es so, daß ich das Stehen meiner Füße auf dem Boden nicht wahrnahm. Während der Entrückung ist der Leib wie tot, oftmals ohne irgend etwas zu vermögen. Wie es ihn erfaßt, so bleibt er beständig, ob sitzend, ob mit offenen oder geschlossenen Händen. Wenn auch selten, so verlieren sich doch die Sinne. Zuweilen widerfuhr es mir, daß ich mich ganz verlor, allerdings selten und nur für kurze Zeit. Ganz gewöhnlich aber ist es, daß Störung eintritt. Obwohl die Seele nach außen nichts tun kann, so hört sie doch nicht auf, wahrzunehmen, zu hören wie von weitem. Ich behaupte aber nicht, daß sie wahrnimmt und hört, wenn die Entrückung den Höhepunkt erreicht. Höhepunkt nenne ich, wenn die Seelenkräfte sich vollkommen verlieren, weil sie ganz mit Gott vereinigt sind. Da sieht und fühlt und hört man nichts nach meinem Dafürhalten. Wie ich aber sagte, dauert im vorigen Gebet der Vereinigung die gänzliche Umbildung der Seele in Gott nur kurz. Keine Seelenfähigkeit fühlt oder weiß etwas von dem, was vorgeht. Es darf wohl nicht sein, daß man etwas

davon versteht, solange wir auf Erden leben. Wenigstens will es Gott nicht, daß wir dazu imstande sind. Ich habe es bei mir gesehen.“²⁷⁷⁾

Sechs Jahre später als den Bericht an Rodrigo Alvarez verfaßte Theresia ihre letzte Schrift: die „Seelenburg“. Im vierten und fünften Kapitel der sechsten Seelenwohnung kommt die Heilige systematisch auf die Ekstase und ihre Bedeutung für die passive Reinigung der Seele zu sprechen. Wesentlich Neues weiß sie allerdings nicht zu sagen. Doch einige charakteristische Züge fügt sie dem früheren Bild hinzu. Sie gibt ein zutreffendes Merkmal an, durch das die wirkliche Entrückung von krankhaften Formen unterschieden werden kann. Sie schreibt: „So gereinigt, vereinigt Gott die Seele mit sich, ohne daß jemand außer ihnen beiden etwas davon versteht. Nicht einmal die Seele versteht es in einer Weise, daß sie nachher etwas darüber sagen könnte, obwohl sie nicht ohne Bewußtsein ist. Denn es ist nicht, wie wenn eine Ohnmacht oder ein hysterischer Anfall jemand überkommt, wo man weder außen noch innen etwas wahrnimmt.“²⁷⁸⁾

Ergänzt wird dieses Merkmal durch die weitere Feststellung: „Hat der Herr der Seele im Zustand der Bindung (Entrückung) einige Geheimnisse zu enthüllen, z. B. himmlische Dinge oder einbildliche Visionen, dann vermag sie es nachher zu berichten. Es bleibt so in ihrem Gedächtnis eingepreßt, daß sie es niemals vergißt.“²⁷⁹⁾ Vom Geistesflug als einer Art der Entrückung sagt sie nur: „Obwohl Entrückung und Geistesflug im Wesen ein Ganzes sind, so werden sie innerlich doch anders wahrgenommen ...“²⁸⁰⁾ Die Verzückungen (*arreatimientos*), auf die sie früher nicht näher einging, kennzeichnet sie hier durch die Plötzlichkeit und Heftigkeit, mit denen sie auftreten: „Um zu den plötzlichen Verzückungen des Geistes zurückzukehren, so gehen sie in der Weise vor sich, daß in Wirklichkeit die Seele den Leib zu verlassen scheint. Auf der anderen Seite ist es klar, daß die betreffende Person nicht tot ist. Für einige Augenblicke nämlich kann sie nicht sagen, ob sie im Leib ist oder nicht. Es kommt ihr vor, als wäre sie in einem anderen Land gewesen, ganz verschieden von dem, in welchem wir leben, wo ein anderes Licht sich zeigt, das von dem hienieden so verschieden ist, daß, wenn sie es auch ihr lebelang mit anderen Dingen schaffen wollte, sie es nie erreichen könnte.“²⁸¹⁾

Theresia kann nicht für die heute allgemein verbreitete Ansicht angeführt werden, als gehörten Ekstasen, Ansprachen, Visionen usw. nicht zum Wesen der Mystik. Man läßt sie heute nur als Begleiterscheinungen

gelten, die rein charismatischer Natur sind. Daß diese Ansicht aufgenommen und so lange unwidersprochen sich halten konnte, ist einigermaßen verständlich. Denn die Kenntnis der Mystik in der nachreformatorischen und nachjansenistischen Zeit war so in Vergessenheit geraten, daß man nur dann von Mystik sprach, wenn gewisse auffällige Erscheinungen, wie Erhobenwerden über den Boden, Stigmata, Prophezeiungen usw., gegeben waren. Diese brauchen nicht mystischer, sie können auch charismatischer Natur sein. Sind sie charismatischer Natur, so sind sie sehr schwer von anormalen (medialen, pathologischen, dämonischen) Erscheinungen zu unterscheiden. Täuschungen sind Tür und Tor geöffnet. Fälle, wo tatsächlich Täuschungen vorhanden waren, überwogen an Zahl bei weitem die Fälle, wo Heiligkeit des Lebens echte Mystik verbürgte. Mystik kannte man im besten Fall aus Scaramelli, der aber schon nicht mehr erste, sondern zweite und dritte Quelle ist. Er spiegelt schon die große Unsicherheit wider, die dort unfehlbar sich einstellt, wo eine Orientierung an eigener oder fremder mystischer Erfahrung fehlt. Die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia von Jesus waren kaum bekannt, jedenfalls nicht gekannt, geschweige denn verstanden. Und doch stehen wir nur hier auf sicherem Boden in allen Fragen der Mystik.

VIII. Die geistliche Vermählung als die Vollendung mystischen Lebens.

Mit der ganzen mystischen Überlieferung nennt die hl. Theresia den letzten und höchsten hienieden erreichbaren Grad mystischen Lebens „Geistliche Vermählung“ (*matrimonio espiritual*). Sie aber ist es, die das Dunkel, das diese mystische Stufe umhüllte, lichtet. Sie erkannte in innerer Erfahrung und erfaßte tatsächlich die seelischen Vorgänge, in denen die geistliche Vermählung sich vollzieht.

Im November 1572 wurde die Heilige der Gnade der geistlichen Vermählung gewürdigt. Darum ist nur in den Aufzeichnungen und Niederschriften, die aus der Zeit von und nach 1572 stammen, von der geistlichen Vermählung die Rede, also in einigen Berichten und in der „Seelenburg“.

Nach Theresia ist die geistliche Vermählung durch zwei Arten von Visionen gekennzeichnet: 1. durch die Vision der drei göttlichen Personen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und

2. durch die Vision der verkörperten Menschheit Christi. Beide Arten von Visionen sind nicht von vorübergehender, sondern von bleibender Dauer. Freilich, wie aus den Aufzeichnungen der Heiligen zu entnehmen ist, kann die Aufmerksamkeit der Seele nicht immer und in gleicher Weise auf sie gerichtet sein. Um den Gedanken der hl. Theresia genau wiederzugeben, müssen wir eine Unterscheidung machen, die der scholastischen Philosophie geläufig ist: den Unterschied zwischen erster (*actus primus*) und zweiter Wirklichkeitssetzung (*actus secundus*). Wer noch kein Wissen besitzt, aber es sich erwerben kann, ist in der Möglichkeit (*in potentia*), Wissen zu bekommen. Wer Wissen durch Lernen oder auf eine andere Weise sich erworben hat, aber augenblicklich keinen Gebrauch davon macht, hat Wissen in der ersten Wirklichkeitssetzung (*in actu primo*). Wer von seinem Wissen auch Gebrauch macht, dessen Wissen ist, solange er davon Gebrauch macht, in zweiter Wirklichkeitssetzung (*in actu secundo*). Wer Wissen in erster Wirklichkeitssetzung besitzt, kann jederzeit und so oft er will, von ihm Gebrauch machen. In der geistlichen Vermählung hat die Seele die Schau der drei göttlichen Personen und der verkörperten Menschheit Christi beständig in erster Wirklichkeitssetzung. Immer, wenn und sooft sie will, geht sie in zweite Wirklichkeitssetzung über. Weder durch die eine noch durch die andere Schau ist die Seele verhindert, mit anderen Dingen und Aufgaben sich zu beschäftigen. Hier gibt es keine Bindung, keinen Schlaf und keinen Tod der Seelenkräfte mehr.

Die Schau der drei göttlichen Personen macht noch nicht die geistliche Vermählung im eigentlichen Sinn aus. Sie ist nur unmittelbarste Vorbereitung und gleichsam Vorraum zu ihr. Nur in der Schau der verkörperten Menschheit Christi vollzieht sich die geistliche Vermählung im eigentlichen Sinn. Denn nur zwischen der Seele des Menschen und der menschlichen Seele Christi ist eine Vereinigung von der Innigkeit und Unmittelbarkeit möglich, dießam treffendsten durch das Bild der Vermählung wiedergegeben werden kann. Zwischen Gott in seinen drei Personen und der menschlichen Seele kann immer nur eine Verbindung sein, die den unendlichen Abstand zwischen Gott und Geschöpf nie ganz zu überbrücken vermag. Es ist also nicht eine Vereinigung von gleich zu gleich. Die heiligste Menschheit Christi aber überbrückt den Abstand. Die Schau der drei göttlichen Personen tritt bei Theresia schon 1571 auf, aber erst von 1572 an, wo sie der Schau der verkörperten Menschheit Christi gewürdigt wurde, datiert die eigentliche geistliche Vermählung.

Daß sie aber die Schau der Allerheiligsten Dreifaltigkeit auch dazu rechnet, kann nicht fraglich sein. Denn beide Visionen behandelt sie in der siebten Seelenwohnung, die ganz der geistlichen Vermählung vorbehalten ist. Das erste Kapitel ist der Schau der Dreifaltigkeit, das zweite der Schau der verkörperten Menschheit Christi gewidmet.

Die vorübergehende Schau der Dreifaltigkeit und der verkörperten Menschheit Christi, die als Übergang von dem Gebet der Vereinigung zur geistlichen Vermählung besonders im ekstatischen Gebet immer wieder auftritt, nennt Theresia im Hinblick auf die geistliche Vermählung auch „Geistliche Verlobung“ (*desponsorio spirituali*). Noch viel weniger aber als das ekstatische Gebet bildet sie eine besondere Stufe des mystischen Lebens.

Die früheste Aufzeichnung, die wir von Theresia über die dauernde Schau der Dreifaltigkeit besitzen, dürfte vom Jahre 1571 sein.²⁸² Sie berichtet: „Meine Seele fing an, Feuer zu fangen, indem es mir vorkam, daß ich die ganze Heiligste Dreifaltigkeit in rein geistiger Schau klar erkennbar gegenwärtig hatte. Da erkannte meine Seele durch eine bestimmte Art von Vorstellung als Abbild der Wirklichkeit, so daß meine Schwachheit es verstehen konnte, wie Gott dreifaltig und einer ist. Und es kam mir auch vor, daß die drei Personen zu mir sprachen und sich in meiner Seele deutlich von einander unterschieden darstellten ... Die eben genannte Gegenwart der drei Personen hatte ich bis heute, dem Tag des hl. Paulus, auf ganz gewöhnliche Weise gegenwärtig. Und da ich mich offenbar nur zu Jesus Christus hingezogen wußte, schien es mir immer ein Hindernis zu sein, drei Personen zu sehen, obwohl ich weiß, daß sie nur ein Gott sind. Als ich darüber nachdachte, sprach der Herr zu mir, daß ich irre, wenn ich mir seelische Vorgänge durch körperliche Bilder vorstelle, und verstehen sollte, wie sie verschieden sind, und die Seele fähig ist, viel zu kosten.“²⁸³)

In einem Bericht von 1572 heißt es: „Als ich am Tag nach dem Fest des hl. Matthias in dem Zustand mich befand, in dem ich immer bin, seit ich die Schau der Heiligsten Dreifaltigkeit habe, und verstand, wie sie zu einer Seele im Stande der Gnade steht, gab sich die Heiligste Dreifaltigkeit sehr klar zu erkennen, und zwar sah ich sie in ganz bestimmten Weisen und Vergleichen durch eine einbildliche Vision. Und obwohl die Heiligste Dreifaltigkeit sich mir öfters durch geistige Visionen zu erkennen gab, so blieb mir doch die Tatsache noch einige Tage nachher lebendig, wie es jetzt der Fall ist, um darüber nachzudenken und mich

„daran zu trösten. Heute erkenne ich es in einer Weise, wie ich es von Gottesgelehrten gehört hatte, obwohl ich es damals nicht so wie jetzt verstand. Ich glaube, es war immer ohne Rückhalt, denn ich hatte nie Versuchungen gegen den Glauben.“²⁸⁴)

In dem wiederholt angeführten Bericht V von 1576 kommt die Heilige ebenfalls auf die Schau der Heiligsten Dreifaltigkeit zu sprechen. „Die drei göttlichen Personen sehe ich klar von einander unterschieden, wie ich sie gestern sah, als Euer Gnaden mit dem Provinzial sprachen. Allerdings sehe ich nichts und höre ich nichts, wie ich Euer Gnaden sagte. Und doch geschieht es mit außerordentlicher Gewißheit, obwohl die Augen der Seele nichts sehen. Ist die Gegenwart nicht mehr da, so sehe ich, daß auch sie (die Gewißheit) nicht mehr da ist. Wie es geschieht, weiß ich nicht. Dagegen weiß ich sehr wohl, daß es keine Einbildung ist. Sosehr ich mich nachher auch abmühen wollte, um sie mir wieder vorzustellen, so könnte ich es doch nicht. Ich habe es versucht. Es ist alles so, wie es hier steht, soweit ich es verstehe und wie ich es so viele Jahre wahrnehmen konnte, um es mit dieser Bestimmtheit zu behaupten ... Obwohl diese von einander unterschiedenen göttlichen Personen auf eine eigenartige Weise sich zu erkennen geben, so erkennt die Seele doch, daß sie nur ein Gott sind ...“²⁸⁵)

Aus dem Jahre 1575 ist eine Aufzeichnung vorhanden, die in die Schau der Dreifaltigkeit die Erkenntnis verlegt, daß die drei göttlichen Personen in unseren Seelen sind durch Gegenwart (*praesentia*), Macht (*potentia*) und durch Wesenheit (*essentia*). Schon im Gebet der Vereinigung sprach die Heilige von dieser dreifachen Weise des Seins Gottes in den Dingen. Dort aber hatte sie die natürliche Ordnung der Dinge, hier die übernatürliche Ordnung im Auge. Denn hier spricht sie von dem Sein der drei göttlichen Personen in unseren Seelen.²⁸⁶)

Im selben Zusammenhang schreibt sie: „Als ich einmal in der Gegenwart der drei göttlichen Personen, die ich in meiner Seele trage, war, geschah es in einer solchen Lichtfülle, daß kein Zweifel sein konnte, daß der lebendige und wahre Gott da war. Es wurden mir da Dinge zu verstehen gegeben, die ich nachher nicht mehr zu sagen vermochte.“²⁸⁷)

Aus der Reife und Abgeklärtheit ihrer Erfahrungen konnte sie in ihrer letzten Schrift, der „Seelenburg“, in großem Zusammenhang Rechenschaft geben über die Schau der Dreifaltigkeit, insofern sie zur geistlichen Vermählung gehört. Ihr hat sie das erste Kapitel der siebten Seelenwohnung vorbehalten. Sie sagt darüber: „Hier ist es anders (näm-

lich als im Gebet der Vereinigung). Es will unser gütiger Herr uns die Schuppen von den Augen nehmen, damit die Seele etwas von der Gnade, die Er ihr erweist, erkenne und verstehe. Freilich, es geschieht auf eigenartige Weise. Durch geistige Vision in jene Wohnung versetzt, zeigt sich in einem gewissen Abbild der Wahrheit die Heiligste Dreifaltigkeit, die drei göttlichen Personen, und zwar mit einer Entflammung, die zunächst in die Seele als Geist sich senkt und nach Art einer Wolke von höchster Helligkeit mit diesen von einander unterschiedenen Personen. Durch eine wunderbare Erkenntnis, die der Seele gegeben wird, versteht sie mit höchster Gewißheit, daß alle drei Personen nur eines Wesens, nur einer Macht und nur eines Wissens und nur ein Gott sind. Es geschieht in einer Weise, daß die Seele das, was wir im Glauben festhalten, begreift, ja, wir können sagen, durch Anschauung, obwohl es kein Schauen mit den Augen, weder des Leibes noch der Seele, ist. Denn es ist keine einbildliche Vision. Hier teilen sich ihr alle drei Personen mit, sprechen mit ihr und geben ihr jene Worte des Evangeliums zu verstehen, wo der Herr sagt: Er käme und der Vater und der Hl. Geist, um in der Seele zu wohnen, die Ihn liebt und seine Gebote hält ... Und jeden Tag verwundert sich diese Seele (die Heilige selber) mehr, weil es ihr noch mehr vorkommt, daß sie (die drei Personen) von ihr nicht weichen, sondern sie sieht in besagter Weise deutlich, daß sie im Innern der Seele sind. Im Allerinnersten (*muuy muuy interior*), in einer ganz großen Tiefe — ich kann nicht sagen, wie es ist, weil ich wissenschaftlich nicht gebildet bin — nimmt sie diese Gesellschaft wahr. Ihr meint demnach vielleicht, die Seele wäre nicht bei sich, sondern ganz versenkt, so daß sie auf nichts mehr achten kann. Sie achtet weit mehr darauf als vorher, in allem auf das, was den Dienst Gottes betrifft. Sobald sie keine Beschäftigung hat, weilt sie wieder bei jener angenehmen Gesellschaft. Und wenn die Seele Gott gegenüber nicht versagt, wird nach meinem Dafürhalten Gott nicht verfehlen, ihr seine Gegenwart so vollkommen zu erkennen zu geben ... Das Haben dieser Gegenwart ist nicht so zu verstehen, als wäre sie immer so vollständig, ich meine so klar, wie sie sich das erste Mal zeigt und sonst noch zuweilen, wenn der Herr ihr diese Gnade erweisen will. Wäre es der Fall, dann wäre es freilich unmöglich, auf etwas anderes zu achten, noch auch unter den Leuten sich zu bewegen. Wenn es aber auch nicht mit diesem hellen Licht geschieht, so findet sie sich doch, wenn sie ihre Aufmerksamkeit ihr zuwendet, in ihrer Gesellschaft.“²⁸⁸)

Schon früher hatte Theresia Visionen von Christus. Sie waren aber anderer Art als die Vision der verklärten Menschheit Christi ist, in der die geistliche Vermählung eigentlich sich vollzieht. Sie leitet dieselbe ein mit den Worten: „Wir wollen nun die göttliche und geistliche Vermählung besprechen, obwohl diese große Gnade nicht in der Vollendung sich verwirklichen soll, solange wir leben. Wir könnten uns immer noch von Gott trennen und so dieser Gnade verlustig gehen. Wenn Gott zum erstenmal diese Gnade erweist, will Seine Majestät der Seele sich zeigen durch eine einbildliche Vision der heiligsten Menschheit, damit sie es wohl erkenne und nicht in Unkenntnis bleibe über eine so erhabene Gabe. Anderen Personen offenbart Er sich vielleicht in einer anderen Form. Dieser Person aber, von der die Rede ist, stellte sich der Herr nach der Kommunion in hellglänzender Gestalt dar, in einer Schönheit und Majestät wie nach der Auferstehung. Er sagte ihr, daß sie seine Interessen zu den ihrigen machte und Er die Sorge für ihre Interessen übernehme, und andere Worte, die man leichter wahrnimmt als man sie ausspricht. Es könnte scheinen, als wäre dieses nichts Neues. Denn auch zu anderen Malen offenbarte sich der Herr dieser Seele in dieser Weise. Und doch war es so verschieden, daß sie ganz benommen und betroffen war; benommen, weil diese Vision von großer Gewalt war, betroffen wegen der Worte, die Er sprach und dann auch, weil sie im Innern der Seele, wo Er sich zeigte, außer der genannten Vision noch keine andere geschaut hatte. Wisset wohl, daß ein sehr großer Unterschied ist zwischen all den vorausgegangenen Visionen und denen der siebten Seelenwohnung; es ist der Unterschied wie zwischen der geistlichen Verlobung und der geistlichen Vermählung, wie zwischen Verlobten und denen, die von einander nicht mehr getrennt werden können. Ich sagte schon, daß, wenn ich diese Vergleiche gebrauche, weil ich keine anderen, geeigneteren, habe, man wohl beachte, daß man vom Leib kein Bewußtsein hat, so, als wenn die Seele nicht in ihm wäre, sondern nur der Geist allein. Noch viel weniger ist es bei der geistlichen Vermählung der Fall, weil diese geheimnisvolle Verbindung im innersten Mittelpunkt der Seele vor sich geht. Es muß dort sein, wo Gott selber ist. Meines Erachtens bedarf es keiner Türe, durch die Er eingeht. Ich sage, es bedürfte keiner Türe. Denn bei allem, was hier gesagt wurde, hatte es den Anschein, als ginge Er auf dem Weg über die Sinne und Fähigkeiten. Und diese Erscheinung der Menschheit des Herrn mußte wohl auch so sein. Das aber, was in der geistlichen Vermählung vor sich geht,

ist weit verschieden davon. Es zeigt sich der Herr im Zentrum der Seele nicht in einbildlicher, sondern in geistiger Vision, obwohl in einer feineren als in der genannten Weise, so wie Er den Aposteln erschien, ohne durch eine Türe zu gehen, als Er zu ihnen spricht: Pax vobis! . . . Man kann darüber nicht mehr sagen als daß, soweit man es verstehen kann, die Seele — ich meine den Geist der Seele — mit Gott eins wird.“²⁸⁹⁾

Wenn Theresia glaubt, daß in der siebten Seelenwohnung alles vom Zentrum der Seele ausgeht, während in den anderen Wohnungen alles seinen Weg über die Sinne und Seelenfähigkeiten nimmt, so muß es richtig verstanden werden. Es ist nämlich so zu verstehen, wie wir es darstellten. Im vormystischen Gebet wirkt Gott durch das von der Phantasietätigkeit abhängige schlußfolgernde Denken. Im Gebet der Ruhe wirkt Er nach Art des naturentsprechenden Gegenstandes, also gleichsam von außen her, auf den Willen. Durch den Willen dringt Er sozusagen in das Innerste der Seele ein und bewirkt den eigentümlichen Zustand des Gebetes der Vereinigung. In der sechsten Seelenwohnung, wo die Seele als Seele, der Seele als Geist noch nicht angeglichen ist, wirkt Gott unmittelbar auf die Fähigkeiten der Seele als Seele, also wiederum sozusagen von außen her. Sind die Seele als Seele und die Seele als Geist in der siebten Seelenwohnung einander angeglichen, dann dringt das Wirken Gottes aus dem Innersten der Seele, aus der Seele als Geist, in alle Bezirke der Seele als Seele.

Um die Eigenart der Gottvereinigung der siebten Seelenwohnung noch klarer darzustellen, weist Theresia auf den Unterschied von der Gottvereinigung der geistlichen Verlobung hin. Sie schreibt: „Die geistliche Verlobung ist verschieden (nämlich von der geistlichen Vermählung). Die Verlobten trennen sich wieder zuweilen. So ist es auch beim Gebet der Vereinigung. Wenn auch Vereinigung das Sichzusammenschließen von zwei Dingen zu einem ist, so können sie sich schließlich doch noch trennen und jedes für sich bleiben. So sehen wir auch gewöhnlich, daß diese Gnade des Herrn schnell vorübergeht und die Seele ohne seine Gesellschaft bleibt. Ich meine in der Weise, daß sie es erkennt. Beim anderen Gnadenerweis des Herrn (geistliche Vermählung) ist es nicht so. Denn die Seele bleibt da immer in jenem Zentrum mit Gott. Vereinigung nach uns ist es, wenn zwei Wachskerzen bis zum Letzten sich miteinander verbinden, so daß das ganze Licht nur eines ist, oder wie Docht, Wachs und Licht nur eines sind. Nachher können die Kerzen sich wieder von einander trennen und es bleiben wieder zwei Kerzen. Ebenso kann

man den Docht vom Wachs trennen. Hier aber ist es so, wie wenn Wasser vom Himmel fällt in einen Bach oder Brunnen. Da bleibt alles Wasser, so daß es nicht mehr geschieden oder getrennt werden kann, das Wasser des Baches und das vom Himmel gefallene Wasser. Oder es ist so, wie wenn ein kleiner Bach ins Meer fließt. Da ist keine Möglichkeit mehr, beides zu trennen. Oder es ist so, wie wenn in einem Zimmer zwei Fenster sind, durch die das Licht einströmt. Obwohl es getrennt einströmt, ist doch nur ein Licht.“²⁹⁰)

Legen wir den Maßstab psychologischer Folgerichtigkeit an, so zeigen sich die tieferen Zusammenhänge. Das Gebet der Vereinigung wirkt sich entsprechend darin aus, daß Gottes Wirken auf die Seele als Seele überzugreifen beginnt. Zunächst sind es die drei geistigen Fähigkeiten der Seele als Seele, Gedächtnis, Verstand und Wille, die in ihrer Eigenart angesprochen werden. Eigenart dieser drei Fähigkeiten der Seele als Seele ist es, konkret und individuell ihren Gegenstand zu erfassen. Wirkt Gott unmittelbar auf diese Fähigkeiten ein, so antwortet jede der drei ihrer Eigenart entsprechend auf ein und dasselbe göttliche Wirken. So kommt ganz im augustinischen Sinn die Schau der drei göttlichen Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit zustande. Wirkt dann Gott weiter unmittelbar auf das Vorstellungsvermögen, auf die Phantasie, ein, so erfährt es eine solche Vergeistigung und Verübernatürlichung, daß es befähigt wird, als Grundlage für die Vision der heiligsten Menschheit Christi zu sein. Man muß die verschiedenen Visionen, in denen sich die heiligste Menschheit Christi zeigt, nach Theresia wohl auseinanderhalten.

Es sind nämlich zwei Arten von Visionen der heiligsten Menschheit, die der geistlichen Vermählung eigentümlich sind. Die eine ist einbildlich (vorstellungsmäßig), indem die heiligste Menschheit unmittelbar die Phantasie in Tätigkeit setzt. Die andere Art ist geistig und einbildlich zugleich, indem die Seele als Geist auf das Denkvermögen der Seele als Seele und auf die Phantasie einwirkt und so das Denkvermögen auf Grund dieses Vorstellungsbildes der Phantasie das Wesen der heiligsten Menschheit abstrahiert.

Ganz anderer Art, wie Theresia sagt, sind die Visionen des Gottmenschen in der sechsten Seelenwohnung. Da wirkt Gott unmittelbar auf die Fähigkeiten der Seele als Seele und nicht von der Seele als Geist her. In der siebten Seelenwohnung dagegen geht dieses Wirken Gottes von der Seele als Geist auf die Seele als Seele über. Da ist es ja auch, wo Theresia die Seelenfähigkeiten mit Toren vergleicht, durch die Gottes

Wirken gleichsam ein- und ausgeht. Ohne weiteres klar ist, warum Theresia die geistliche Vermählung erst in der Schau der heiligsten Menschheit sich vollenden läßt. Weil die zweite göttliche Person menschliche Natur annahm und so auf dieselbe Stufe mit uns sich stellte, ist sie uns gleich geworden. Da die Vereinigung zwischen Ihm und uns die Vereinigung von menschlicher Natur zu menschlicher geworden ist, wird sie einzigartig, innig, tief und fest. In Christus aber ist die menschliche Natur mit der göttlichen hypostatisch verbunden. Sind wir also mit seiner menschlichen Natur vereinigt, so sind wir es auch mit seiner göttlichen Natur. So ermöglicht uns die Menschwerdung eine Gottvereinigung von einer Innigkeit, die einzigartig im vollen Sinn des Wortes ist.

* * *

Der knapp gefaßte Überblick über die mystische Lehre der hl. Theresia kann jeden überzeugen, daß sie nichts anderes beabsichtigt, als das, was in ihrer Seele an mystischem Leben vor sich ging, möglichst sachlich und genau zu erfassen und wiederzugeben. Es ist ihr in einem Maß gelungen, wie es weder vor ihr noch nach ihr der Fall war. Das aber ist es, was wir mit Pius X. Psychologie der Mystik nennen. Die Schriften der hl. Theresia sind darum noch unvergleichlich mehr als die Werke des hl. Johannes vom Kreuz, eine unschätzbare, nicht ersetzbare, durch nichts übertroffene Quelle für eine Psychologie der Mystik. Dafür allein kommen sie hier in Frage.

ZWEITES BUCH

Die Seele des Menschen als Träger des mystischen Lebens

Erstes Kapitel.

EIGNUNG DER ARISTOTELISCH-THOMISTISCHEN PSYCHOLOGIE.

Daran kann niemand zweifeln, daß Mystik ein seelisches Geschehen ist. Denn nur als seelisches Geschehen ist sie uns zugänglich. Freilich ist sie ein von Gott gewirktes seelisches Geschehen. Ist es aber von Gott an der Seele gewirkt, so gilt hier der alte Grundsatz der Schule: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* — das, was aufgenommen wird, nimmt die Art und Weise des Aufnehmenden an. Das mystische Gnadenwirken Gottes, das von der Seele aufgenommen wird, nimmt die Artprägung der Seele an.

Was immer auch Gegenstand unserer Erkenntnis sein mag, wir können ihn nur durch seine Form erfassen. Machen wir Mystisches zum Gegenstand unseres Erkennens, so können wir es nur in seiner Artprägung erfassen. Seine Artprägung aber empfängt das Mystische von der Seele. Voraussetzung für die Darstellung des mystischen Geschehens ist eine Darstellung des Seelenlebens des Menschen. Wir machen uns die Auffassung des Kanonikus Thiéry zu eigen:²⁹¹⁾ „Die Mystik als Wissenschaft“, so schreibt er, „klassifiziert die mystischen Tatsachen. Sie zerlegt dieselben, indem sie ihre allgemeinen Bestandteile unterscheidet und durch ein Erfassen des Allgemeinen das hervorhebt, was ihnen gemeinsam ist. Um die Wissenschaft der Mystik zu haben, ist es nicht erforderlich, daß man eine oder mehrere mystische Erfahrungen selber gehabt hat. Es bedarf nur der menschlichen Wissenschaft, der Geschichte oder der wissenschaftlichen Darstellung der mystischen Tatsachen, die anderen zuteil geworden sind. Wissenschaft ist dem Menschen natürlich. Darum unterscheiden alle Mystiker, nachdem sie Mystisches erfahren haben, natürlicherweise die verschiedenen mystischen Vorgänge. Sie klassifizieren die einzelnen mystischen Erfahrungen nach der Ähnlichkeit, die sie fest-

gestellt haben, verbinden sie dann miteinander auf Grund ihrer gattungsmäßigen Gemeinsamkeit. Im allgemeinen erkennen sie die Unterscheidungsmerkmale ihrer verschiedenen mystischen Erfahrungen genügend, um den Nutzen zu bewerten, den es für sie hätte, die Wissenschaft der Mystik so vollkommen zu besitzen, daß sie sich immer Rechenschaft geben könnten über die mystischen Vorgänge, die sie erfahren. Gott aber offenbart ihnen diese klassische Wissenschaft nicht und sie sind darin nicht immer bewandert. Das ist ein Beweis für die Bedeutung der Wissenschaft, wie sie in den Schulen gelehrt wird ... So war es hienieden auch mit den Heiligen, die zu den höchsten Gebetsstufen emporgestiegen sind. Gott in seiner Vorsehung verlieh ihnen immer höhere natürliche Erkenntnisse, um sie dann zur höchsten Höhe der mystischen Theologie zu erheben. Zuweilen gibt ihnen Gott selbst, um sie zu den höchsten Stufen der Beschauung emporzuführen, außer ihrer natürlich erworbenen Wissenschaft eine nicht erworbene menschliche Wissenschaft, d. h. eine eingegossene. Diese menschliche, von Gott ihnen geoffenbarte Wissenschaft hilft ihnen, sich besser Rechenschaft zu geben über die höhere Gebetsstufe, die er ihnen verleihen will. In einer Ansprache sagte eines Tages unser Herr zur hl. Katharina von Siena: „Meine Tochter, ich selber könnte dir das Bedenken lösen, das du über den rechten Geist deines Gebetes hast. Ich hätte dann aber nur diesen Zweifel gelöst. Das hälfe dir nichts in anderen Fällen. Um dich hinsichtlich deines Gebetes zu vergewissern, will ich dir die Gründe angeben, die es wertvoll machen, damit die Kenntnis dieser allgemeinen, der Wissenschaft der Mystik entnommenen Gründe dir und anderen in allen ähnlichen zweifelhaften Fällen Richtung geben. Denn es ist wichtig, daß die Menschen durch allgemeine Grundsätze die Schwierigkeiten jedes einzelnen Falles lösen und so den Wert eines Gebetes bestimmen können. Es wäre mir ein leichtes, deine Seele unmittelbar zu erleuchten und sie sofort den Ursprung deiner Gesichte unterscheiden zu lassen. Zu deiner und anderer Nutzen aber will ich dir das sagen, was die Lehrer vortragen, die ich die Wahrheit erkennen ließ ...“ Entgegen der falschen Lehre mancher Moderner, die die Mystik nur eine ganz gewöhnliche deskriptive Wissenschaft sein lassen wollen, besteht die hl. Theresia, wie übrigens der hl. Thomas auch, immer wieder als auf einer allerersten Notwendigkeit darauf, daß die natürliche Kenntnis der Mystik auf der wissenschaftlichen Untersuchung besonders der Seelenfähigkeiten und noch mehr auf der grundlegenden Unterscheidung zwischen sinnlichen und geistigen Er-

kenntnissen aufgebaut werde. Die hl. Theresia bedauerte immer, daß ihr die natürliche Kenntnis der Mystik, die philosophischen Kenntnisse fehlten, die Johannes vom Kreuz und Dionysius vom Areopag so große Dienste leisteten bei der Abfassung ihrer mystischen Schriften.“

Nicht die nächstbeste Seelenlehre eignet sich, uns das Geheimnis des mystischen Geschehens zu erschließen. Es muß eine Seelenlehre sein, die der Eigenart des Mystischen angemessen ist. Unser Seelenleben kann von zwei verschiedenen Seiten her gesehen werden: von außen, von der körperlichen Seite her, und von innen, von der seelischen Seite her. Im normalen Verlauf unseres Lebens gehen die seelischen Betätigungen vom Sinnenfälligen aus nach dem Grundsatz: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* = Was in unserem Denken sich vollzieht, hat seinen Ursprung im Sinnenfälligen. Das Körperliche bildet den Zugang zum Seelischen. Das mystische Gnadenwirken Gottes aber knüpft an das Geistige der Seele an. Das Leibliche wird nicht unmittelbar, höchstens mittelbar miteinbezogen, insofern die Seele mit dem Leib zur Einheit der Art verbunden ist. Darum kann der Mystik nur eine Psychologie dienen, die ihren Ausgangspunkt im Geistigen der Seele nimmt.

Thomas von Aquin hinterließ uns eine zweifache Seelenlehre. Die eine ist enthalten in seiner „Erklärung zu den drei Büchern des Aristoteles über die Seele“.²⁹² Es ist seine naturwissenschaftliche Psychologie, die die Seele von der Körperseite her untersucht. Sie geht von den Wirkungen und Erscheinungen des Seelischen im Körperlichen aus. Auf dem Weg des schlußfolgernden Denkens bestimmt sie zunächst die Gegenstände, welche die seelischen Tätigkeiten auslösen. Von diesen her bestimmt sie dann die seelischen Tätigkeiten selber in ihren Funktionsweisen. Aus dem Wechsel der seelischen Tätigkeiten schließt sie auf bleibende Anlagen oder Fähigkeiten der Seele und von diesen auf einen gemeinsamen, in sich stehenden, tragenden seelischen Untergrund, auf das Wesen der Seele. In dem Nachweis einer Seelensubstanz, die unstofflich, geistig, unsterblich, persönlich ist, gipfelt die naturwissenschaftliche Psychologie des hl. Thomas. Ihre Ergebnisse sind: 1. Es gibt drei Arten von Seelen (*species animae*): die Pflanzenseele (*anima vegetativa*), die Tierseele (*anima sensitiva*), die Menschenseele oder Denkseele (*anima intellectiva*).

2. Es sind fünf artverschiedene Fähigkeiten (*potentiae*), über die die Seele verfügt: die pflanzenseelische (*pot. vegetativa*), die empfindungsseelische (*pot. sensitiva*), die denkseelische

(*pot. intellectiva*), die strebeseelische (*pot. appetitiva*) und die bewegungsseelische (*pot. locomotiva*).

3. Die pflanzenseelische Fähigkeit wirkt sich aus in: Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung, die empfindungsseelische in äußerer und innerer Sinneswahrnehmung, die denkseelische im Begriffsbilden, Urteilen und Schlußfolgern, die strebeseelische in Fühlen, Begehren und Handeln oder in Bewegung, die entweder sinnlicher oder geistiger Art sein können, die bewegungsseelische im äußeren oder innären Vollzug von Bewegungen und Handlungen.

4. Es sind in der Natur vier Stufen von beseelten Wesen vorhanden: Pflanzen, niedere Tiere, höhere Tiere, Menschen.

Anderer Art ist die Psychologie, die Thomas im ersten Teil seiner Theologischen Summa darstellt.²⁹⁸) Sie stellt sich in den Dienst theologischer Interessen. Die Theologie beschäftigt sich mit Gott und seiner Beziehung zu Welt und Menschen. Träger des Heilsgeschehens ist der Mensch, und zwar zunächst und an erster Stelle seiner geistigen Natur nach. Die leibliche Seite des Menschen kommt nur mittelbar in Frage, insofern die Seele mit dem Leib zu einer Lebens- und Wirkenseinheit verbunden ist. Die Theologie ist an der Seele unmittelbar nur als an einer geistigen, unsterblichen, persönlichen, gottebenbildlichen Substanz interessiert. In der Einleitung zur Quaestio LXXV (Pars I.), mit der die theologische Seelenlehre beginnt, sagt er: „Nachdem wir die Geister- und Körperwelt untersucht haben, müssen wir jetzt den Menschen ins Auge fassen, der aus geistiger Seele und Leib zusammengesetzt ist, und zwar zunächst die Natur des Menschen und dann seine Erschaffung. Zur Aufgabe des Theologen aber gehört die Untersuchung der Natur des Menschen nur von ihrer seelischen, nicht aber von ihrer leiblichen Seite her, außer insoweit, als der Leib zur Seele in Beziehung steht.“ In dieser theologischen Psychologie setzt Thomas beim Wesen der Seele an, leitet aus ihm die Fähigkeiten und aus diesen die Tätigkeiten ab. Er fährt in der Einleitung weiter: „Und weil nach Dionysius (Angel. Hierarch. c. 11) in geistigen Wesen drei Faktoren gegeben sind, nämlich: Wesenheit (*essentia*), Fähigkeit (*virtus-potentia*) und Tätigkeit (*operatio-actus*), so werden wir zunächst das untersuchen, was zum Wesen, und dann das, was zur Fähigkeit, und schließlich das, was zur Tätigkeit gehört.“ Es ist also eine metaphysische Psychologie, die hier geboten wird. Sie geht den Weg von den Ursachen zu den Wirkungen, während die naturwissen-

schaftliche Psychologie die entgegengesetzte Richtung einschlägt: die von den Wirkungen zu den Ursachen.

Ihrem Inhalt nach ist Mystik Theologie. Eine Psychologie der Mystik kann keine anderen Wege gehen als die, welche Thomas in seiner Summa geht. Freilich, wir können hier nicht einfach die theologische Psychologie des Aquinaten wiederholen, zumal vieles in ihr zeitgeschichtlich bedingt ist, z. B. die Auseinandersetzungen mit dem Averroismus. In unserer Darstellung müssen wir die besondere Aufgabe berücksichtigen, die einer Psychologie der Mystik gestellt ist. Wir halten uns an die Grundsätze der metaphysischen Psychologie des hl. Thomas, müssen uns aber in ihrer Anwendung auf das Gebiet der Mystik eine gewisse Bewegungsfreiheit bewahren.

Zweites Kapitel.

DAS WESEN DER SEELE.

Es ist nicht bloß Lehre der Kirche, sondern auch beweisbare Wahrheit der Philosophie, daß nie eine Menschenseele ins Dasein tritt, wenn sie nicht wenigstens für einige Zeit mit einem menschlichen Leib verbunden war. Kirche und Philosophie der Schule lehnen ein Vordasein (Präexistenz) menschlicher Seelen ab.

Ist auch die menschliche Seele für ihren Eintritt ins Dasein an einen menschlichen Leib gebunden, so besteht sie, wenn sie später auch vom Leib getrennt wird, trotzdem weiter. Die Menschenseele ist unsterblich. Die Unsterblichkeit der Seele ist wiederum ebenso Lehre der Philosophie der Schule wie der Kirche. Es ist hier nicht der Ort, auf den Beweis für Geistigkeit und damit der Unsterblichkeit der Menschenseele einzugehen. Nur so viel sei hier angemerkt, daß aus der Eigenart der Denkvorgänge mit wissenschaftlicher Gewißheit geschlossen werden kann, daß das, was denkt, weder aus Grobstofflichem, das dem Gesetz der Masse unterliegt, noch aus Sinnlichstofflichem, das dem Weber-Fechnerschen Gesetz folgt, bestehen kann. Die Seele, insofern sie Trägerin des Denkens ist, ist weder grobstofflich noch sinnlichstofflich, also geistig. Als geistiges Wesen ist die Seele unsterblich. Sie ist aber auch persönlich. Denn Geistsein und Personsein sind eines und dasselbe.

Darüber könnten die Meinungen auseinandergehen, ob es ein Zustand der Vollendung ist, in den die Seele nach der Trennung vom Leib eintritt. Die Auferstehung von den Toten gehört der übernatürlichen Ordnung an. Sie ist keine Forderung der rein natürlichen Ordnung.

Die leibliche Unsterblichkeit, wie sie im Paradieseszustand gegeben gewesen wäre, ist ebenfalls keine Forderung der Natur. Wäre der Zustand der Seele nach der Trennung vom Leib Vollendung, dann wären wir in

dem Widerspruch, daß die Menschenseele von Natur aus von der Vollendung, nämlich der Leibverbundenheit, zur Unvollendung, nämlich der Leibgetrenntheit, sich entwickelte. Wir sind zur Schlußfolgerung genötigt, daß in einer bloß natürlichen Ordnung die Leibverbundenheit der Seele nur für den Eintritt ins Dasein und ihre Entwicklung, nicht aber für ihren Weiterbestand nach der Leibtrennung eine Notwendigkeit ist. Ihr Zustand nach der Leibtrennung kann also nicht als Unvollendung oder Unvollkommenheit bezeichnet werden. Die Seele hat dann das Dasein nach Art der reinen Geistwesen, der Engel. Die Wiedervereinigung mit dem Leib in der übernatürlichen Ordnung bedeutet für die Seele eine Seinserhöhung weit über ihr natürliches Sein hinaus.

I. Die zwei Daseinsweisen der Seele.

Die menschliche Seele hat eine zweifache Daseinsweise und dementsprechend eine zweifache Tätigkeitsweise: leibverbunden und leibgetrennt. Vom Anfang ihrer Leibverbundenheit an hat die Seele die Mächtigkeit, auch leibgetrennt weiter zu bestehen. Im Augenblick der Leibtrennung geht in ihrer Natur keinerlei innere oder wesentliche Veränderung vor. Mit der gesamten psychologischen Überlieferung können wir als grundlegend die Unterscheidung der Seele in *ψυχή* und *νοῦς-πνεῦμα*, *anima* und *spiritus*, in eine *pars inferior* und eine *pars superior*, in Leibseele und Geistseele ansehen. Diese Unterscheidung hat mit der sogenannten trichotomistischen Auffassung der Seele, wie sie vom Konzil von Vienne 1311/12 abgelehnt wurde, nichts zu tun. Sie ist nichts anderes als der Ausdruck für die Möglichkeit einer zweifachen Daseinsweise der Seele.

Ungleich schwieriger ist die Frage, ob die Seele im Zustand der Leibverbundenheit schon jene Tätigkeitsweise haben kann, die an sich nur ihrem leibgetrennten Zustand eignet, d. h. ob sich die Seele in ihrer Leibverbundenheit schon geistseelisch betätigen kann. Die aristotelisch-thomistische Psychologie wird vielleicht geneigt sein, die Frage schlechthin zu verneinen. Gilt ihr doch als nicht durchbrechbarer Grundsatz, daß in der Leibverbundenheit der Seele alles Denken nur in Abhängigkeit von der Sinneswahrnehmung sich vollziehen kann. Sie bleibt damit dem anderen Grundsatz treu: *agere sequitur esse* = die Tätigkeitsweise wird von der Seinsweise bestimmt. Dem leibverbundenen Sein der Seele entspricht

die leibseelische Tätigkeitsweise. Das Tätigsein kann die Schranken der Seinsweise nicht durchbrechen. Geistseelische Tätigkeitsweise aber durchbräche die leibgebundene Seinsweise der Seele. Geistseelische Tätigkeitsweise im leibverbundenen Zustand der Seele scheint ausgeschlossen zu sein. Doch einen zwingenden Beweis wird man dafür nicht erbringen können, daß eine geistseelische Betätigung im leibverbundenen Zustand der Seele eine Unmöglichkeit oder gar einen Widerspruch darstellt.

In der Philosophie gilt ein anderer Grundsatz: *ab esse ad posse valet illatio* = die Folgerung des Möglichseins aus dem Wirklichsein ist schlüssig. Wenden wir ihn auf unsere Frage an: Wir müssen hier allerdings etwas vorwegnehmen, was später erst bewiesen wird, daß nämlich Mystik wesentlich in geistseelischer Betätigung besteht. Freilich könnte man einwenden, daß Mystik etwas Außergewöhnliches, ja vielleicht etwas Charismatisches ist. Wäre aber geistseelische Tätigkeit im Leibverbundensein metaphysisch unmöglich, dann könnte auch ein Charisma keine Ausnahme bewirken. Außerdem müßte zuvor noch die Frage entschieden sein, ob es so etwas wie eine natürliche Mystik gibt. Gäbe es eine solche, so wäre nach unserer vorweggenommenen Auffassung geistseelisches Tätigsein in der Leibverbundenheit der Seele nicht nur keine metaphysische Unmöglichkeit, sondern einfach Tatsache, gegen die es keine Beweise gibt. Wir werfen hier die Frage nach Möglichkeit oder Tatsächlichkeit einer natürlichen Mystik nicht auf. Ich gestehe aber, daß ich die Meinung jenes „Theologen der Mystik“ nicht teile, der behauptet, alle außerchristliche Mystik, soweit sie gegeben sein sollte, sei dämonischen Ursprungs. Wer etwa unbefangen die Schriften Plotins oder indischer und islamitischer Mystik liest, wird die Tatsächlichkeit einer natürlichen Mystik nicht länger in Abrede stellen können.

Gegen die metaphysische Unmöglichkeit geistseelischen Tätigseins im leibverbundenen Zustand spricht entschieden die Tatsache, daß leibverbundene und leibgetrennte Seele nicht zwei verschiedene, sondern eine und dieselbe Seele sind. Es gehört nicht zu ihrem Wesen, mit einem Leib verbunden zu bleiben. Denn sonst könnte sie, ohne sich selber zu vernichten, sich nicht vom Leib trennen. Wenn es aber nicht zu ihrem Wesen gehört, mit einem Leib verbunden zu bleiben, so kann die Leibverbundenheit nicht schlechthin ein Hindernis für geistseelische Betätigung sein. Es ist in sich kein Widerspruch, daß die Seele schon während ihrer Leibverbundenheit sich geistseelisch betätigt. Es ist allerdings an eine Voraussetzung gebunden. Die Seele kann sich nicht betätigen, ohne daß ihre

Fähigkeiten von den ihnen eigentümlichen Gegenständen in Tätigkeit übergeführt werden. Im Zustand der Leibverbundenheit sind es die Gegenstände der sinnenfälligen Welt, die die äußere Sinneswahrnehmung auslösen. Diese regt die inneren Sinne zur Tätigkeit an, die ihrerseits die Denktätigkeit veranlassen. So wird das Denken naturhaft zu einer leibseelischen Betätigung. Gesetzt den Fall, es würde nicht etwas Sinnenfälliges, sondern etwas Geistiges unmittelbar auf die Seele einwirken, so könnte die Seele gar nicht anders, als sich geistseelisch betätigen. Im Zustand der Leibverbundenheit ist die Welt des Geistigen der Seele durch den Schleier des Sinnenfälligen verhüllt. Trotzdem kann Gott auf außergewöhnliche Weise unmittelbar auf die Seele einwirken und sie zu geistseelischer Betätigung bringen. Nach dem einmütigen Zeugnis der Mystiker aller Jahrhunderte besteht das Mystische einwandfrei in einem unmittelbaren Wirken Gottes auf die geistige Seele. Da kann die Seele nicht anders, als mit geistseelischer Tätigkeit antworten.

Es widerspricht weder der Lehre der Kirche noch den Grundsätzen einer gesunden Philosophie, daß die Seele im leibverbundenen Zustand geistseelisch sich betätigt. Es ist vielmehr im Wesen der Seele selber begründet.

Das Angesprochenwerdenkönnen durch eine geistige Gegenstandswelt liegt in der Eigenart des Wesens der Seele. Der Schwerpunkt des Wesens der Seele liegt in ihrem denkseelischen Sein. Sie ist eine, geistige, unsterbliche, persönliche Seele. Indem sie aber mit einem Leib verbunden ist, vollzieht sie nicht bloß die ihr als geistiger Substanz eigentümlichen Tätigkeiten des Denkens und Wollens, sondern durch die Organe des Leibes wird ihre Tätigkeit empfindungsseelisch und pflanzenseelisch. Insofern sie empfindungs- und pflanzenseelisch sich betätigt, ist sie schlechthin an den Leib gebunden. Darum hören diese Tätigkeiten ohne weiteres auf, wenn die Seele sich vom Leibe trennt. Als Denkseele aber ragt die Seele frei und unbelastet vom Stofflichen über den Leib hinaus. Darum liegt in der Denkseele das eigentliche, das substantielle Sein der Seele. Das wollte Aristoteles sagen, wenn er im dritten Buch „über die Seele“ schreibt: „Die leibabtrennbare Seele (*νοῦς*) ist das, was substantiell ist. Diese allein ist unsterblich und von ewiger Dauer.“²⁸⁴ Thomas bemerkt dazu: „Er (Aristoteles) sagt zunächst, daß die leibabtrennbare Denkseele das ist, was wirklich ist . . . Es ist klar, daß er hier von der ganzen Denkseele spricht. Sie wird leibabtrennbar genannt, weil ihre Tätigkeit nicht an ein körperliches Organ gebunden ist.“²⁸⁵ Besonders bezeichnend aber für die Bestimmung des Wesens der Seele ist das, was Thomas über

den Unterschied von Empfinden und Denken gegen die Averroisten sagt: „Man muß sich wundern, daß sie (Averroisten) so leichtsinnig in den Irrtum fielen. Denn er sagte, daß die Seele leibabtrennbar ist. Aus dem Wortlaut geht doch klar hervor, was er damit meint. Er nennt die Seele leibabtrennbar, weil sie an kein Organ gebunden ist wie die Sinne. Es kommt daher, daß die Menschenseele wegen ihrer überströmenden Fülle über die Mächtigkeit des stofflichen Leibes hinausgeht und nicht ganz von ihm eingefangen werden kann. So verbleibt ihr eine Tätigkeit, an der der stoffliche Leib keinen Anteil hat. Aus diesem Grunde ist die Fähigkeit zu dieser Tätigkeit an kein leibliches Organ gebunden und insofern ist die Seele leibabtrennbar.“²⁹⁶⁾

Die Menschenseele ist der Flüssigkeit zu vergleichen, die über das Gefäß, in dem sie ist, hinausflutet. So flutet gleichsam die Menschenseele über die engen Schranken des Leibes hinaus. Sie kann vom Leib nicht ganz umschlossen werden. Pflanzenseele und Tierseele werden von ihrem Körper gleichsam zur Gänze aufgesogen. Darum sind diese sterblich. Und das, was an der Menschenseele über die Umwandlungen des Leibes hinausströmt, ist das Eigentlichste, das Wesentliche der Menschenseele, das ihr eigentümliche Sein, ihr Substanzsein. Das ist die Denkseele. Demgegenüber ist das Pflanzen- und Tierseelische nur etwas nebenbei Gegebenes. Beides leitet sein Sein aus der Denkseele her. Beides hört von selber auf in dem Augenblick, wo die Seele vom Leib sich trennt. Sie bleibt nur als Denkseele.

So wird der letzte Sinn jener Unterscheidung zwischen Leibseele und Geistseele klar. Sie folgte der philosophisch-psychologischen Überlieferung durch alle Jahrhunderte. Im früheren Mittelalter besonders waren Abhandlungen „*De anima et spiritu*“ nicht selten. Ich erinnere etwa nur an „*De anima et spiritu*“ des Alcher von Clairvaux, das als zweites Buch unter den vier Büchern „*De anima*“ des Hugo von St. Viktor (1096—1141)²⁹⁷⁾ figuriert. In jenem freien Hinausragen der menschlichen Seele über den Leib ist der philosophische Ansatzpunkt für die Möglichkeit gegeben, daß die Seele trotz ihrer Leibverbundenheit geistseelisch sich betätigen kann.

Um das Wesen der Seele noch umfassender zu verstehen, müssen wir auf eine wichtige aristotelische Unterscheidung zurückgreifen, die er in die Psychologie eingeführt hat: die Unterscheidung zwischen erstem Wirklichsein (*actus primus*) und zweitem Wirklichsein (*actus secundus*). Wir können sie an dem Beispiel veranschaulichen, das er selber gebraucht.

Im Schlafzustand ist die Seele zwar da, aber ihre Tätigkeiten ruhen. Die Seele hat da ein Wirklichsein, das sich aber von dem im Wachzustand unterscheidet. Im Wachzustand ist die Seele in ihrem Tätigsein ihrer selber bewußt. Das ist ihr eigentliches, vollendetes Wirklichsein. Gegenüber dem zweiten Wirklichsein ist das erste Wirklichsein nur ein Möglichsein. Immer, wenn auch im Schlafzustand in herabgeminderter Weise, ist das Pflanzenseelische tätig. Ebenso ist auch das Empfindungsseelische trotz fast vollständigen Aufhörens der äußeren Sinnestätigkeit auch im Schlafzustand tätig. Die Denkseele dagegen ist im Schlafzustand ganz ausgeschaltet. Sie findet sich im Zustand eines bloßen Möglichseins, das erstes Wirklichsein ist. Darum ist im Schlafzustand das Selbst- oder Ichbewußtsein nicht vorhanden. Doch auch im Wachzustand tritt die Denkseele nie in umfassender Weise in das zweite Wirklichsein ein. Während das Pflanzen- und Empfindungsseelische im Wachzustand im vollen Umfang sich betätigt und in zweites Wirklichsein übergeht, kann das Denkseelische immer nur in kleinen Ausmaßen tätig sein, in dem ganz beschränkten Umfang, in welchem die sinnenfälligen Inhalte der äußeren und inneren Sinneswahrnehmung und die Vorstellungsbilder es gestatten. Eng begrenzt sind die Vorstellungsbilder, die Unterlage der Gedanken sind. Sie gleichen kleinen Gefäßen, die aus einem großen Wasser schöpfen. Es ist nur wenig, was die Gedanken aus dem Ozean der Denkseele heben können. Die Enge der Umgrenztheit der Vorstellungsbilder lassen einen Gedanken niemals so groß werden, daß er das Wesen der Seele erschöpfend darstellen könnte. Damit es geschehen könnte, müßte die Seele sich selber ganz denken und wollen, mit anderen Worten, sie selber, ihr Wesen müßte Gegenstand ihrer Tätigkeit sein. Um dieses sein zu können, müßte sie restlos zweite Wirklichkeit sein. In ihrer Leibverbundenheit aber ist sie immer in erster Wirklichkeitssetzung und von Zeit zu Zeit nur in zweiter Wirklichkeitssetzung. Ganz zweite Wirklichkeitssetzung wird sie erst im Augenblick, wo sie vom Leib sich trennt. Tropfenweise, um bildlich zu reden, geht sie in zweite Wirklichkeitssetzung über durch die Gedanken, die sie denkt, und die Gegenstände, die sie will. Die Gedanken aber, wie wir sahen, sind durch Vorstellungsbilder bedingt. Diese beinhalten nur wenig an Wirklichkeit.

Weder metaphysisch noch psychologisch besteht ein Hindernis, daß rein Geistiges unmittelbar die Denkseele anregt. Wenn es geschieht, dann ist das zweite Wirklichsein, in das sie übergeht, unvergleichbar umfassender und erschöpfender, als jenes ist, das ihr die aus dem Sinnenfälligen ge-

schöpften Gedanken vermitteln. Auf diesem unmittelbaren Angesprochenwerdenkönnen der Denkseele durch rein Geistiges beruht die Möglichkeit der Mystik. Freilich, die Mystik gerade zeigt, daß dieses Angesprochenwerdenkönnen normalerweise von gewissen Voraussetzungen abhängt. Die Denkseele muß durch eine Reihe denkseelischer Übungen, wie sie etwa die Betrachtung verlangt, hindurchgegangen sein. Es müssen Ansätze vorhanden sein zum raschen, ungehemmten Übergang in das zweite Wirklichsein. Zweites Wirklichsein der Denkseele aber ohne aus dem Sinnenfälligen geschöpften Gedanken ist gleichbedeutend mit dem unmittelbaren Bewußtsein ihrer selbst. Das Erfahren von rein geistigen Einwirkungen geschieht durch das Medium des Wesens der Denkseele. In einem von rein Geistigem ausgelösten zweiten Wirklichsein hat die Seele das unmittelbare Bewußtsein von sich selber und von allem, was in ihr gegeben ist. Die mystischen Einwirkungen Gottes sind Vorgänge in der Seele und werden in diesem zweiten Wirklichsein unmittelbar von ihr wahrgenommen. Der Schritt von der Wirkung auf ihre Ursache bedarf nicht, wie im Sinnenfälligen, eines vollentwickelten Schlusses, sondern vollzieht sich in einer Art Anschauung. Die Anschauung aber geht hier durch das geistige Wesen der Seele. Darum ist mystisches Erkennen auch auf höchster Stufe nicht in dem Sinn unmittelbar, wie es die *visio beata* ist. Unmittelbar ist es nur im Vergleich zum schlußfolgernden Denken.

Das zweite Wirklichsein der Denkseele, sei es durch systematische Gedankenfolge, sei es durch geistige Einwirkungen, hat verschiedene Stärkegrade und Schichtentiefen. Auf dieser Tatsache beruht die Möglichkeit der verschiedenen Grade und Stufen des mystischen Lebens. Auf leise Anfänge eines vom Geistigen her ausgelösten zweiten Wirklichseins gehen die künstlerischen Intuitionen, die schöpferischen Einsichten großer Denker zurück. Darauf beruht eine gewisse Verwandtschaft, die das Künstlerische, Schöpferische psychologisch mit dem Mystischen hat.

II. Das Bewußtsein.

Die Seele ist uns zugänglich durch das Bewußtsein. Es ist nicht leicht, eine Wesensbestimmung dessen zu geben, was Bewußtsein ist. Es ist ein Irrtum, als wären Seele und Bewußtsein dasselbe. Bewußtsein ist zwar Seele. Denn ohne Seele gibt es kein Bewußtsein. Bewußtsein aber ist nicht die ganze Seele. Es gibt Seele, die nicht ins Bewußtsein fällt. Am besten

ziehen wir wieder die aristotelische Unterscheidung von erstem und zweitem Wirklichsein heran. Seele ohne jedes Wirklichsein wäre ein Unding. Seele hat immer wenigstens ein erstes Wirklichsein. In ihrer Leibverbundenheit ist sie niemals ganz zweites Wirklichsein. Ja, wenn man in Ausdrücken körperlicher Erstreckungen reden will, ist das zweite Wirklichsein immer nur ein kleiner Ausschnitt aus dem ersten Wirklichsein der Seele. Das erste Wirklichsein ist immer umfangreicher als das zweite Wirklichsein.

Wenn wir Bewußtsein dem zweiten Wirklichsein der Seele gleichsetzen, so ist klar, daß im Bewußtsein immer nur ein verhältnismäßig kleiner Bruchteil der Gesamtseele gegeben ist. Das erste Wirklichsein umfaßt das weite Gebiet alles dessen, was man als Unterbewußtsein und Unbewußtsein bezeichnet. Nicht alle Schichten der leibverbundenen Seele werden von dem Verhältnis des ersten und zweiten Wirklichseins in gleicher Weise betroffen. Von der Pflanzenseele bleibt kaum etwas in erstem Wirklichsein. Sie ist fast ganz zweites Wirklichsein. Die Empfindungsseele hört jedenfalls nie ganz auf, zweite Wirklichkeit zu sein. Beide verlieren ihr erstes Wirklichsein in dem Augenblick, wo sie aufhören, in zweiter Wirklichkeit zu sein. Wenn die pflanzenseelischen Funktionen aufhören, ist auch die vegetative Kraft der Pflanze, die ihre Seele ist, erschöpft. Dasselbe gilt von den empfindungsseelischen Funktionen. Auch die den Sinnesorganen innewohnende Empfindungsfähigkeit, die eben die Tierseele ausmacht, erschöpft sich mit der Zeit. Diese eigenartige Erscheinung hängt mit der wesenhaften Stoffverbundenheit der pflanzen- und empfindungsseelischen Tätigkeiten zusammen. Weil mit dem Aufhören der Funktionen als dem zweiten Wirklichsein das erste Wirklichsein vollständig erschöpft ist, darum können Pflanzen- und Tierseele den Körper nicht überdauern. Beide sind wesenhaft sterblicher Natur. Ganz anders bei der Denkseele. Zum geringsten Teil ist ihr Wirklichsein jeweils in zweitem Wirklichsein. Das erste Wirklichsein erschöpft sich niemals. Und es erschöpft sich deshalb nicht, weil es nicht schlechthin an den Stoff gebunden ist. Darum hört die Denkseele nicht auf, wenn sie sich vom Leibe trennt. Ihr erstes Wirklichsein geht dann vielmehr restlos in zweites Wirklichsein über.

In diesem Nichtgebundensein der Denkseele an den Leib liegt die Wurzel des Selbstbewußtseins oder Ichbewußtseins. Freilich, der Übergang vom ersten zum zweiten Wirklichsein ist bei der Denkseele normalerweise vom Empfindungsseelischen bedingt. Wir sprachen bereits davon. Damit hängt das geringe Ausmaß ihres jeweiligen zweiten Wirklichseins zusammen.

Wir nahmen bisher Bewußtsein im allerweitesten Sinn, indem wir scheinbar auch das Pflanzenseelische mit einschlossen. Streng genommen aber kann von Bewußtsein nur dort die Rede sein, wo Erkennen gegeben ist. Erkennen besteht in einem Unterscheiden.

Unterschieden werden können nur Formen. Denn Form ist gerade das, was ein Ding, ein Wesen vom anderen unterscheidet. Ein Wesen hat Erkennen, wenn es sich selber von allem anderen und alles andere von einander unterscheidet. Das aber ist nur möglich, wenn es die Unterschiede, nicht aber die Dinge selber, das Unterschiedene sich aneignet. Eignete es sich mit dem Unterschied auch das Unterschiedene an, so wäre es ja nicht mehr von ihm unterschieden und ein Erkennen unmöglich. Das ist gerade beim Pflanzenseelischen der Fall. Wohl findet im Vorgang der Ernährung eine Auswahl, d. h. ein Unterscheiden der Nährstoffe statt, die weit über die Auswahl bloß chemischer Verwandtschaft hinausgeht. Denn die positive oder negative Auswahl im Ernährungsvorgang vollzieht sich unter dem Gesichtspunkt des Nützlichen und Schädlichen. Was aber an Nährstoff aufgenommen wird, geht als Ununterschiedenes in die Körpersubstanz über. Damit geht den Pflanzen jede Art des Erkennens und infolgedessen auch des Bewußtseins ab. Aus diesem Grunde wurde die Pflanzenseele aus der neueren Psychologie ausgeschieden, weil diese nur mit dem Bewußtsein sich befaßt.

Die Empfindungsseele hat Bewußtsein, eben weil sie Erkennen hat. Indem z. B. der Temperatursinn den Wärmeunterschied zwischen sich und seiner Umgebung wahrnimmt, wird das Organ nicht wärmer. Es eignet sich die physikalische Wärme nicht an. Es behält seine gleichbleibende Körpertemperatur. Es nimmt nur den Unterschied ohne das Unterschiedene auf, d. h. die Wärme der Umgebung. In diesem Haben des Wärmeunterschiedes ohne die unterschiedene Wärme liegt das Wesen des Erkennens und damit auch das Bewußtsein. In höherem Maß gilt das von der Denkseele. In diesem Zusammenhang interessiert es uns zunächst noch nicht, wie wir im einzelnen Erkennen uns der Gegenstände bewußt werden. Hier kommt es uns nur auf eine Bestimmung des Bewußtseins an, insofern es gegeben ist als etwas, in das die Einzelerkenntnisse eingehen.

Zwei Grenzpunkte sind es, zwischen denen Bewußtsein sich erstreckt. Das Pflanzenseelische vollzieht sich im Unbewußtsein. Es scheidet von dem aus, was Bewußtsein hat. Insofern unsere Seele pflanzenseelisch sich betätigt, hat sie kein Bewußtsein. Wenn Pflanzenseelisches uns bewußt wird, so geschieht es nur dadurch, daß es als Reiz äußere und innere

Sinnesempfindungen hervorruft. Der andere Grenzpunkt ist die Tatsache, daß die Denkseele kein unmittelbares Bewußtsein von sich selber hat, sondern nur in Verbindung mit dem Empfindungsseelischen. Die Empfindungsseele hat Bewußtsein, aber kein Selbstbewußtsein. Die Empfindungsseele hat kein Bewußtsein von ihrem Bewußtsein, sondern nur von den Veränderungen, die sich in ihrem Bewußtsein vollziehen durch das Auftreten neuer Empfindungen und Gefühle. Dem Tierbewußtsein fehlt die Fähigkeit, sich auf sich selbst zurückzuwenden und so sein Bewußtsein von sich selber zu unterscheiden. Der Grund dafür ist, daß die Empfindungsseele in ihrer Gänze an den Körper gebunden ist. Stoffliches kann nicht sich selbst bewegen, sich selber zum Ziel seiner Bewegung machen, sich auf sich selbst zurückwenden. Seelisches als Unstoffliches hätte an sich diese Fähigkeit. Ist es aber nicht bloß gegenständlich, wie die Denkseele, sondern auch funktionell, wie die Empfindungsseele, auf den Körper und seine Organe angewiesen, dann kann es zwar sich selber durch sich selber (weil die Sinneserkenntnis *causa instrumentalis* der Bewegung ist) bewegen, aber nicht zu sich selber hin. Die Empfindungsseele ist nicht Ziel ihrer Bewegung, wohl aber die Denkseele. Der Empfindungsseele fehlt wesentlich Selbst- oder Ichbewußtsein. Da sie aber sich selber Mittelwirkursache (*causa instrumentalis*) ihrer Bewegung ist, darum kann sie sich von allem anderen, außer von sich selber, unterscheiden. Aus diesem Grunde hat sie Bewußtsein, aber kein Selbstbewußtsein.

Als Geistseele hätte die Menschenseele unmittelbar Selbst- und Ichbewußtsein. Als Leibseele aber hat sie Selbstbewußtsein nur in Abhängigkeit vom Empfindungsseelischen. Richtiger ausgedrückt: Wegen ihrer Leibabhängigkeit hat die Denkseele kein geradwegiges (*recta*), sondern nur ein umwegiges (*obliqua*) Ichbewußtsein. In der Leibseele greifen empfindungsseelisches Bewußtsein und denkseeleisches Selbstbewußtsein ineinander über. Bildhaft veranschaulicht, gleicht das Bewußtsein der Leibseele einer Pyramide, deren Basis das empfindungsseelische Bewußtsein und deren Spitze das denkseeleische Selbstbewußtsein ist. Die Denkseele als Leibseele kann sich ihrer selbst nur im zweiten Wirklichsein bewußt werden. Im zweiten Wirklichsein aber ist sie jeweils nur durch den einzelnen Denktakt. Als Akt aber ist er wesentlich an einen Gegenstand gebunden. Der Denkgegenstand selber wird dem Bereich des Sinnenfälligen, den Vorstellungen entnommen. Nur der Akt als solcher ist denkseeleisch, und der sinnenfällige Gegenstand erfährt durch ihn insofern eine Vergeistigung,

als das Allgemeingültige und Notwendige, das Geistige in ihm aufleuchtet. Es ist aber nur abstrakt Geistiges. Denn das konkrete Wirklichsein des Gegenstandes ist sinnfällig. Unmittelbar erfaßt wird im Erkennen nur der Gegenstand und der Akt des Erkennens nur mittelbar, insofern er mit dem erfaßten Gegenstand schlechthin gegeben ist. Deshalb hat die Denkseele als Leibseele im Denkkakt nicht ein unmittelbares Bewußtsein ihrer selbst, d. h. Selbstbewußtsein, weil das Denken selber nur über den Denkgegenstand erfaßt werden kann, indem der Denkgegenstand das Denken auf dieses selber zurückwendet. Wenn dem aber so ist, läge es nahe, anzunehmen, daß Selbstbewußtsein nur für die Dauer eines Denkkaktes gegeben wäre. Ist er vorüber, müßte auch das Selbstbewußtsein wieder aufhören. Die Erfahrung belehrt uns anders. Solange wir Bewußtsein haben, haben wir auch Selbst- und Ichbewußtsein. Das aber hätte zur Voraussetzung, daß wir, solange wir Bewußtsein haben, auch immer denken. Einer ununterbrochenen Denktätigkeit aber scheint die Erfahrung ebenfalls zu widersprechen. Wir denken nicht immer. Einige Überlegung aber zeigt, daß wir tatsächlich, solange wir Bewußtsein haben, immer denken, freilich in einer Weise, die einer näheren Erklärung bedarf.

Wir haben eine zuständige Allgemeinempfindung, die sich aus äußeren und inneren Empfindungen zusammensetzt. Wir empfinden ununterbrochen unseren eigenen Leib und die ununterbrochen auf ihn einwirkende Reizwelt. Nur beachten wir es nicht, solange nicht durch neue Einzelempfindungen Veränderungen in dieser zuständigen Allgemeinempfindung auftreten. Im normalen Zustand aber können wir keine Empfindungen haben, ohne daß sie nicht unmittelbar das Denken anregen und das Denken sich ihnen auch spontan zuwendet. Mit dem Denken ist auch das Wollen gegeben. So wahr es ist, daß wir immer Bewußtsein haben, ebenso wahr ist es, daß wir immer denken und wollen. Nur beachten wir es wiederum nicht, weil es zuständig gegeben ist. Wie ein Allgemeinbewußtsein da ist, so ist auch ein allgemeines Selbstbewußtsein da. Beachtet aber werden nur die Veränderungen, die durch neue Einzelakte in diesem Allgemeinbewußtsein und Allgemeinselbstbewußtsein hervorgerufen werden. Die Einheit des Empfindungsbewußtseins ist im sogenannten Gemein-sinn (*sensus communis*) verankert, in den alle äußeren Empfindungen einmünden. Aus ihm schöpft das Vorstellungsvermögen, das seinerseits das Denken anregt und seine Inhalte bestimmt. Die Einheit des Selbstbewußtseins aber entspringt nicht bloß der Einheit des Empfindungsbewußtseins durch den Gemein-sinn, ja nicht einmal der Hauptsache nach. Sie entspringt

vielmehr jenem schlechthin einheitlichen Quell, aus dem die Denkkakte hervorgehen. Und dieser Quell ist das, was wir als das Selbst oder Ich bezeichnen.

Die Denkgegenstände, die aus dem Empfindungsbewußtsein stammen, sind das unmittelbar Bewußte, die Denkkakte, ohne die Gegenstände nicht gedacht sein können, das mittelbar Bewußte. Beides aber, Denkgegenstand und Denkkakt, bildet eine unauflöslche Einheit, jene aristotelische Gleichung, nach der in jeder Erkenntnis das wirklich Erkannte und das wirklich Erkennende dasselbe ist. Denn es gibt kein wirkliches Erkennen ohne wirklich erkannten Gegenstand und keinen wirklich erkannten Gegenstand ohne wirkliches Erkennen. So bilden empfindungseelisches und denkseeleisches Bewußtsein im Selbstbewußtsein eine unzertrennbare organische Einheit.

Aus dem Gesagten müssen wir für die Mystik eine wichtige Folgerung ziehen; im leibseeleischen Bewußtsein kann niemals etwas konkret Geistiges, sondern immer nur abstrakt Geistiges gegeben sein. Was wir vom Geistigen, Übernatürlichen, von Gott im leibseeleischen Bewußtsein erfassen, kann immer nur in abstrakter Weise geschehen. Wird trotzdem während der Leibverbundenheit der Seele, wie die Mystik aller Jahrhunderte einmütig bezeugt, Gott im mystischen Erleben unmittelbar erfaßt, so geschieht es nicht leibseeleisch, sondern geistseeleisch. Im Mystischen wirkt Gott unmittelbar auf die Denkseele ein, und so betätigt sich diese geistseeleisch. In den Anfängen wird das Leibseeleische bis auf ein Minimum, im Mittelstadium und in seinem Höhepunkt, der Ekstase, vollständig ausgeschaltet. Die pflanzenseelischen Funktionen gehen zwar — weil zur Erhaltung des Lebens notwendig — weiter, sind aber sehr herabgemindert, z. B. die Atemtätigkeit, der Blutkreislauf usw. Das Empfindungseelische und damit das Leibseeleische sind in der Ekstase gänzlich untätig. Es ist nicht nur das Bewußtsein, sondern auch das Selbstbewußtsein im leibseeleischen Sinn nicht mehr gegeben. Das Selbst- und Ichbewußtsein, das hier gegeben ist, ist von ungleich höherer Art, weil es rein geistig, geistseeleisch ist. Das ist es auch, was die Mystik von pathologischen und medialen Vorgängen radikal unterscheidet. Es sei aber noch einmal betont, daß das Einwirken Gottes auf die Denkseele als Geistseele nur insofern außergewöhnlich zu nennen ist, als es außerhalb des gewöhnlichen Laufes der Natur liegt. Es stellt aber weder eine metaphysische Unmöglichkeit noch ein Wunder dar, sondern etwas, was im Augenblick der Leibtrennung eine Selbstverständlichkeit, ja eine Notwendigkeit wird.

III. Anormales Bewußtsein.

Eine andere wichtige Folgerung ist das, was wir oben andeuteten, aber nicht weiter ausführten: eine klare Scheidung zwischen Bewußtem, Unbewußtem, Unterbewußtem, normalem und anormalem Bewußtsein. Das normale Bewußtsein des Menschen ist das leibseelische Bewußtsein. Anormales Bewußtsein bedeutet zunächst nicht krankhaftes Bewußtsein, sondern einzig und allein ein Bewußtsein, das von der Norm, d. h. vom Gewöhnlichen abweicht. Es gibt ein Abweichen nicht bloß unter die Norm, sondern auch über die Norm. Anormales Bewußtsein kann entweder *u n t e r n o r m a l* oder *ü b e r n o r m a l* sein. Alles Übernormale hat seinen Ursprung in der Denkseele, alles Unternormale in der Empfindungs- und Pflanzenseele. Ein mehr oder weniger starkes Überwiegen der Denkseele im leibseelischen Bewußtsein, wie wir es etwa in den großen Kulturleistungen haben, dürfen wir in gewissem Sinn als übernormal bezeichnen. Streng genommen kann als übernormal nur die geistseelische Betätigung in ihren verschiedenen Formen und Graden gelten. Darum ist Mystisches im eigentlichen Sinn übernormal, niemals unternormal. Alles Seelische, bei dem das Denkseelische ausgeschaltet oder in seiner Tätigkeit gestört ist, heißt unternormal. Alles Krankhafte, Pathologische ist unternormal. Das Denkseelische als solches kann niemals krankhaft sein. Pathologisch kann nur das Empfindungseelische sein. Es ist krankhaft, wenn es seine Zweckgerichtetheit auf das Denkseelische verliert, so daß die Denkseele nicht mehr oder nicht mehr richtig sich betätigen kann, wie es etwa bei allen Arten und Abstufungen von Geisteskrankheiten der Fall ist.

Sehr schwierig ist die Frage, wie das Mediale zu beurteilen ist. Vielfach ist es mit dem Pathologischen, wenn auch nicht identisch, so doch eng verwandt. Es soll aber zugegeben sein, daß es weder notwendig pathologisch noch mit Pathologischem verbunden sein muß. Absolut charakteristisch für das Mediale (Hypnotische) ist, daß das Denkseelische ganz oder bis zur Wirkungslosigkeit ausgeschaltet ist. Das Empfindungseelische mit seinem aus der Mitwirkung des Denkseelischen stammenden Gedächtnisschatz ist verselbständigt. Es braucht nicht krankhaft gestört, sondern nur über seine gewöhnliche Leistungsfähigkeit hinaus gesteigert zu sein. Raum ist an die äußere, Zeit an die innere Sinneswahrnehmung gebunden. Die außergewöhnlichen Leistungen des medialen Bewußtseins beziehen sich immer irgendwie auf Raum und Zeit. Das Mediale geht in das Überraumliche und Überzeitliche. Die Steigerung der Leistung der

Empfindungseele im Medialen über das Normale hinaus hat seinen psychologischen Grund darin, daß im Medialen das Denkseelische zwar ausgeschaltet ist, die Empfindungseele aber in ihrer Spitze, in der Phantasie, eine gewisse Fähigkeit besitzt, die an sich über die Natur der Empfindungseele hinausgeht, ihr aber beim Menschen aus ihrem organischen Hineinragen in die Denkseele zukommt. Das hat Thomas von Aquin zu einer psychologisch tiefen Ausführung veranlaßt. Er stellt die Frage nach dem psychologischen Sachverhalt, wenn wir etwa sagen: Ich sehe, der Zucker ist süß. Auf Grund der Gesichtswahrnehmung urteile ich ohne weiteres: der Zucker ist süß, obwohl ich die Süßigkeit des Zuckers nur in einer Geschmacksempfindung feststellen kann. Er kommt zu dieser Lösung: „Das Süße ist nebenbei sehbar, insofern dem Sehbaren, das mit dem Gesichtssinn wahrgenommen wird, das Süße, das mit einem anderen Sinn, dem Geschmacksinn, wahrgenommen wird, nebenbei zukommt. Um im eigentlichen Sinn zu sprechen: Das versteht man im allgemeinen nicht unter nebenbei sinnenfälligem Gegenstand, sondern unter nebenbei Sehbarem, das aber an sich sinnenfällig ist. Was vom eigentümlichen Sinnesvermögen nicht erfaßt wird, wird, wenn es Allgemeingültiges ist, vom Denken erfaßt. Nicht alles aber, was vom Denken am sinnenfälligen Gegenstand erfaßt wird, kann als nebenbei sinnenfällig bezeichnet werden, sondern nur das, was beim bloßen Gegebensein des Gegenstandes vom Denken erfaßt wird . . . Wird es an einem Einzelding erfaßt, z. B. wenn ich beim Sehen von etwas Weißem einen bestimmten Menschen oder ein bestimmtes Lebewesen wahrnehme, so geschieht es beim Menschen durch jenen Vernunftinstinkt (*vis cogitativa*), der konkrete Vernunft genannt wird, deshalb, weil er konkrete Beziehungen miteinander vergleicht, wie die abstrakte Vernunft allgemeingültige Einsichten miteinander vergleicht. Trotzdem gehört diese Fähigkeit der Empfindungseele an. Denn das Empfindungseelische hat beim Menschen, in dem das Empfindungseelische mit dem Denkseelischen verbunden ist, mit seiner Spitze in etwa Anteil an der Denkseele. Beim vernunftlosen Lebewesen geschieht die konkrete Beziehungserfassung durch den Naturinstinkt (*vis aestimativa*), so wenn das Schaf durch Hören oder Sehen sein Junges oder etwas Ähnliches erkennt. Anders verhält sich hier der Vernunftinstinkt als der Naturinstinkt. Denn der Vernunftinstinkt erfaßt das Einzelding als etwas, das in einem Allgemeinen gegeben ist. Das vermag er, weil er mit der Denkseele in einem und demselben Menschen verbunden ist. Deshalb erkennt er diesen bestimmten Menschen, dieses Holzstück als dieses

bestimmte Holzstück. Der Naturinstinkt erfaßt kein Einzelding als in einem Allgemeinen enthalten, sondern nur als Ziel- oder Ausgangspunkt eines Tätigseins oder Erleidens. So erkennt ein Mutterschaf dieses Lamm nicht als dieses bestimmte Lamm, sondern als etwas, das von ihm zu nähren ist, und dieses Gras nur insofern, als es ihm Nahrung ist.“²⁸⁹) Wir gaben diese Stelle deshalb so ausführlich, weil sie mit wundervoller Klarheit den psychologischen Bereich umschreibt, in den das mediale Bewußtsein eingebettet ist.

Wenn wir als den Bereich des unternormalen Bewußtseins beim Menschen das Empfindungseelische bezeichnen, insofern es vom Denkseelischen losgelöst ist, so müßten wir, um sachlich zu bleiben, einen Unterschied zwischen dem medial Unternormalen und dem pathologisch Anormalen machen. Doch diese Unterscheidung wird insofern nicht gerecht, als es sich beim Medialen um eine Höhersteigerung des Empfindungseelischen handelt. Auf dem Gebiet des Empfindungseelischen ist übernormal nicht unternormal. Im Vergleich zum Pathologischen ist es tatsächlich übernormal, im Vergleich zum Denkseelischen unternormal.

Was eine klare Unterscheidung außerordentlich schwierig, wenn nicht unmöglich macht, ist die Tatsache, daß das Mediale mit dem Pathologischen aufs engste verwandt ist. Wir müssen, um volle Klarheit geben zu können, folgende Unterscheidungen machen. Wir unterscheiden zunächst Normales und Anormales. Unter ersterem verstehen wir das Gewöhnliche, unter letzterem das Ungewöhnliche oder Außergewöhnliche. Das Anormale kann wiederum übernormal oder unternormal sein. Übernormal wäre das Geistseelische im Zustand der Leibverbundenheit oder das Mystische oder wenigstens ein starkes Überwiegen des Denkseelischen, das Schöpferische. Unternormal wäre das Empfindungseelische unter Ausschaltung des Denkseelischen im Medialen und Pathologischen. Beides, Übernormales wie Unternormales, müßte noch einmal unterschieden werden, das Übernormale in absolut Übernormales, das Mystische, und in das relativ Übernormale, das Schöpferische; das Unternormale in das absolut Unternormale, das Pathologische, und in das relativ Unternormale, das Mediale. Das Mediale wird selten ohne pathologische Beimischung vorkommen.

Gerade für eine Psychologie der Mystik sind diese genauen Unterscheidungen notwendig. Denn auch dem Mystischen kann Pathologisches oder Mediales beigemischt sein. Hier aber tragen Pathologisches und Mediales einen Charakter, der sie vom Pathologischen und Medialen, wenn sie

ohne diese Verbindung gegeben sind, wesentlich unterscheidet, nämlich durch ihre Zielsetzung. Während Mediales und Pathologisches an sich dadurch gekennzeichnet sind, daß sie ohne Zielsetzung und darum sinnlos sind, erhalten sie in Verbindung mit dem Mystischen eine Zielsetzung auf das Mystische. Sie werden zu Hilfsmitteln und Mittelwirkursachen, deren sich das Mystische zur Erreichung seiner Zwecke bedient. Wenn man es mit Personen zu tun hat, an denen mediale oder pathologische Erscheinungen zu beobachten sind, wird die entscheidende Frage immer die sein: Sind sie mystisch begnadet oder nicht? Wenn ja, dann handelt es sich bei den medialen oder pathologischen Erscheinungen nicht um absolut Anormales, bzw. Unternormales, sondern nur um relativ Unternormales. Beim absolut Unternormalen oder Pathologischen können auch Störungen vom Pflanzenseelischen des Selbst- und Arterhaltungstriebes her eine Rolle spielen, wie es etwa bei der Hysterie typisch der Fall ist. Die pflanzenseelischen Vorgänge sind nicht bloß unterbewußt, sondern auch unbewußt. Pflanzenseelische Störungen haben eine starke Rückwirkung auf Gefühl und Stimmung und durch diese auf das ganze Bewußtsein. Wenn es auch wahr sein mag, wie die Psychoanalyse will, daß alles Pathologische aus Verdrängungen und Einklemmungen von Vorstellungen und Gefühlen hervorkommt, die vom Selbst- und Arterhaltungstrieb her bedingt sind, so ist es doch ein Widerspruch, ja ein vollendeter Widersinn, alles Kulturschöpferische nicht bloß aus dem Unterbewußtsein, sondern aus dem Unbewußten, dem bloß Triebhaften der krankhaft gestörten Arterhaltung herzuleiten. Alles Kulturschöpferische hat seinen Ursprung im Überbewußtsein, wie wir es oben bestimmten, in jenem Denkseelischen, das nicht in das leibseelische Bewußtsein fällt.

IV. Hysterie.

Unter dem Pathologischen nimmt die Hysterie eine besondere Stelle ein. Ich kann hier nicht auf den Gebrauch und Mißbrauch des Wortes Hysterie eingehen. Hysterie ist jedenfalls nicht ausschließlich eine Anormalität des Empfindungseelischen. Sie ist auch nicht etwas, das sich nur auf das Empfindungseelische beschränkte. Sie greift auf das Denkseelische über, indem sie das Ethische stark in Mitleidenschaft zieht. Hysterie stört nicht notwendig den Bereich des Erkennens. Es gibt Hysteriker, die scharfe Denker und feinsinnige Künstler sind. Wohl stört sie aber immer

das Willensmäßige, wie es dem Ethischen und Religiösen zugrunde liegt. Hysteriker sind niemals große sittliche Charaktere und niemals Heilige. Sollten sie es sein, dann sind sie eben keine Hysteriker, sondern haben nur den Anschein, als wären sie es. Ihre tiefste Wurzel hat die Hysterie im krankhaft gestörten Selbst- und Arterhaltungstrieb. Die krankhafte Störung besteht in einem schreienden Mißverhältnis zwischen dem Mangel an verfügbarer Kraft und dienstbarer Mittel und in einem übersteigerten Geltungsdrang im Bereich des Selbst- und Arterhaltungstriebes. Der krankhafte Geltungsdrang bemächtigt sich des Empfindungseelischen und greift von da auf das Denkseelische über, regt die verschiedenen Erkenntnisfunktionen an, die Leere des Kraftmangels auszufüllen oder vielmehr zu verhüllen, ein Sein vorzutäuschen; das nur Schein ist, die Aufmerksamkeit anderer durch Außergewöhnliches, Anormales auf sich zu ziehen. Einer wirklichen Ausführung fehlt die Kraft, vor allem die Kraft des Willens. Und weil der Wille fehlt oder ohnmächtig ist, befindet sich das Seelenleben, das Bewußtsein in einem chaotischen Zustand. Der Selbst- und Arterhaltungstrieb gehört nicht bloß dem Pflanzenseelischen an, sondern lebt ebenso im Empfindungseelischen und Denkseelischen, wo er als sittlich freier, sich selbst bestimmender Wille tätig ist. Der Wille hat sich nach Einsichten zu richten. Darum fällt von ihm das nur Triebmäßige ab. Ein kraftloser Wille ist eigentlich kein Wille mehr. Darum sind Hysteriker willenlose Menschen. Je willenschwächer sie sind, um so geltungsbedürftiger sind sie. Da der Wille zurückgedrängt ist, bleibt der Phantasie freier Spielraum. Ihr untersteht der Bewegungsapparat des Körpers. Der Phantasie vor allem bemächtigt sich der krankhaft gestörte Selbst- und Arterhaltungstrieb. Von der Phantasie und ihren Bildern in Bewegung gesetzt, entstehen durch das Empfindungseelische krankhafte Veränderungen im körperlichen Organismus. Daher die fast endlose Reihe sogenannter hysterischer Merkmale.

Es ist eine in der Psychologie längst bekannte Tatsache, daß der Wille den Bewegungsapparat nicht unmittelbar in Bewegung setzen kann. Unmittelbar tätigt ihn nur die Phantasie mit ihren Bildern. Dieser Apparat tritt auch bei gewissen mystischen Erscheinungen in Tätigkeit, z. B. bei der Stigmatisation, Ekstase usw. Es soll damit in keiner Weise gesagt sein, daß Stigmatisation, Ekstase usw. natürlich zu erklären sind. Im Gegenteil: für den Bewegungsapparat ist es gleichgültig, von welcher letzten und entferntesten Ursache er in Bewegung gesetzt wird, ob von einer übernormalen oder einer unternormalen. Bei den hysterischen Erschei-

nungen ist eine unternormale Ursache tätig, die sich der Phantasie und des Bewegungsapparates bedient. Darum tragen diese Erscheinungen die Merkmale der Entartung an sich. Davon ist auch die hysterische Stigmatisation nicht ausgenommen. Denn es gibt, wie gewisse Fälle zeigen, sogar eine hysterische Stigmatisation und — wenn man will — auch eine hysterische Ekstase.

Bei den echten mystischen Erscheinungen ist eine übernormale Ursache wirksam. Aus der Fülle des Geistseelischen ergießt sich ein Strom in das Leibseelische, ergreift die Phantasie und durch sie den Bewegungsapparat. Mystische Stigmatisation und Ekstasen stehen in ihrer sinnvollen Ausprägung im Dienste höherer Zielsetzung, der Ausgestaltung und Vollendung des geistlichen Lebens. Doch sieht man auch hier, wie die Grenzlinien zwischen Mystischem und Hysterischem oft schwer zu finden sind.

V. Geistseele.

Wenn wir im Rahmen einer Psychologie der Mystik bei Erörterung des Wesens der Seele Nachdruck auf die Unterscheidung einer Leibseele und Geistseele legen, so muß auch ein Wort über die Tätigkeit der Geistseele gesagt werden. Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß ihre Tätigkeit, wie die leibseelische Tätigkeit der Denkseele, im Denken und Wollen besteht und darum in den Abschnitten über die Fähigkeiten und Tätigkeiten der Seele zu behandeln ist. Denn für die Mystik ist gerade die Art der geistseelischen Betätigung im Gegenhalt zur leibseelischen Tätigkeit der Denkseele von entscheidender Bedeutung. Wir müssen darauf eingehen.

Auch bei den Geistwesen, zu denen die leibgetrennte, reine Geistseele zählt, ist Wesen und Tätigsein nicht eines und dasselbe. Das Wesen ist nicht, wie bei Gott, durch sich selber tätig. Wie Gott, sind auch die geschaffenen Geistwesen durch Erkennen und Wollen tätig. Während aber bei Gott Denken und Wollen in eines fallen mit seinem Wesen, sind sie bei den geschaffenen Geistwesen sachlich von der Wesenheit und voneinander unterschieden. Der hl. Thomas schreibt: „Gottes Macht, durch die er Ursprung seiner Tätigkeit ist, ist Gottes Wesenheit selber. Dieses trifft nicht zu weder bei der Seele noch bei irgendeinem anderen Geschöpf.“²⁹⁹) Über den Unterschied von Denken und Wollen bei den Geschöpfen äußert er sich weiterhin: „Es ist auf

Grund einer anderen Fähigkeit, daß ein Wesen etwas in sich hat, das außerhalb seiner ist, und auf Grund einer anderen Fähigkeit, daß es etwas außer ihm Liegendes anstrebt. Darum muß Verstand und Wille in jedem Wesen etwas anderes sein, nicht dagegen in Gott, der sowohl das Wahrsein wie das Gutsein zur Gänze in sich hat. Darum sind Verstand und Wille bei ihm seine Wesenheit.³⁰⁰) Das Wesen des Geistes besteht in einem ununterbrochenen Sichselbsthaben. Besitzen kann man nur etwas, das man als solches erkennt und es sich aneignet. Das aber unterscheidet die geschaffenen Geistwesen von Gott, daß Gott wesenhaft zweites Wirklichsein ist, ohne je erstes Wirklichsein zu sein oder gewesen zu sein. Wenn auch die geschaffenen Geistwesen ununterbrochen ihr eigenes Wesen denken und wollen und so ununterbrochen im zweiten Wirklichsein sich befinden, so ist ihr Tätigsein doch wesenhaft ein beständiger, ununterbrochener Übergang vom ersten zum zweiten Wirklichsein. Darum sind Denken und Wollen nicht ihr Wesen, sondern unmittelbar Betätigungen von Fähigkeiten und nur mittelbar Betätigungen des Wesens, d. h. durch die Fähigkeiten, die sich sachlich von dem Wesen notwendigerweise unterscheiden. Denken und Wollen sind nicht das Wesen der Geistseele, sondern Tätigkeiten ihrer Fähigkeiten. Das Wesen der geschaffenen Dinge ruht nicht in sich, sondern steht in beständiger Abhängigkeit vom Schöpfer. Darum bleibt ihr Wirklichsein immer mit Möglichsein vermischt. Sie sind *actus mixtus* und nicht *actus purus* wie Gott. Darum ist — im Grunde genommen — ihr Wirklichsein mehr ein Wirklichwerden, d. h. ein Übergang aus dem Möglichsein ins Wirklichsein. Darum sind die Fähigkeiten (*potentiae*) vom Wesen der Seele (*essentia*) wesentlich verschieden.

Das Geistwesen aber kann sein Wirklichsein nicht aus dem Grund des eigenen Möglichseins schöpfen. Die Philosophie der Schule hat es bündig immer so ausgedrückt: *Ens in potentia non potest transire in actum, nisi per ens in actu* — Möglichsein kann nur in Wirklichsein übergehen durch etwas, das schon Wirklichsein ist. Das geschaffene Geistwesen kann nur aus seinem Möglichsein ins Wirklichsein übergehen durch ein Wirklichsein, das außerhalb seiner, außerhalb der Schranken seines eigenen Wesens liegt. Es muß beständig Wirklichsein aus fremder Quelle sich aneignen. Das fremde Wirklichsein muß sich ihm kundgeben und in sein Bewußtsein eintreten, um es dann zu veranlassen, gleichsam aus sich herauszutreten, um das fremde Wirklichsein hereinzuholen und sich anzueignen. Dieser geistige Aneignungsvorgang würde einer eigenen Ausführung be-

dürfen. Wir müssen aber hier davon absehen, weil es zu weit von der uns gezogenen Linie abführen würde. Das aber muß hier doch gesagt werden, daß die beiden Bewegungen, die im Aneignungsvorgang die Geistseele vollzieht, das Kenntnismehmen und das Stellungnehmen, zwei voneinander verschiedene Vorgänge sind. Das Denken ist vom Wollen und beides vom Wesen der Seele wesentlich verschieden.

Außer Verstand und Wille hat die Geistseele noch eine dritte Fähigkeit: *Gedächtnis*. Vom Gedächtnis der Geistseele ist selten die Rede in der philosophischen und theologischen Psychologie. Thomas stellt im 6. Artikel der 79. Quaestio die Frage, ob die Denkseele Gedächtnis habe. Freilich hat er hier die Denkseele als Leibseele im Auge, während wir die Frage ausdrücklich für die Geistseele stellen. Er antwortet darauf mit der Feststellung, daß man zunächst, da es zum Wesen des Gedächtnisses gehört, die Formen der Dinge aufzubewahren, die gegenwärtig nicht wahrgenommen werden, sich fragen muß, ob Denkformen in der Denkseele aufbewahrt werden können. „Avicenna behauptet, es wäre unmöglich. Er gab die Möglichkeit nur für das empfindungseelische Gedächtnis zu. Denn nur in einigen Seelenfähigkeiten, die ihren Sitz in einem körperlichen Organ haben, können Erkenntnisformen von Dingen, die gegenwärtig nicht wahrgenommen werden, aufbewahrt werden. In der Denkseele, die keines körperlichen Organes bedarf, kann etwas nur denkseelisch gegeben sein. Darum muß Gegenstand des wirklichen Denkens etwas sein, dessen Abbild in der Denkseele gegeben ist. So müßte nach ihm, sobald einer zu denken aufhört, auch die Form des Gedachten aus der Denkseele verschwinden. Er müßte, wollte er dasselbe wieder denken, sich an den tätigen Verstand wenden, den er als leibgetrennte Substanz annahm, damit von ihm Gedankenformen in die aufnahmefähige Denkseele einströmen. Von der Übung und der Gewohnheit, sich an den tätigen Verstand zu wenden, bleibt nach ihm eine gewisse Leichtigkeit in der aufnahmefähigen Denkseele zurück, sich an den tätigen Verstand zu wenden. Diese Leichtigkeit nannte er zuständliches Wissen. Nach dieser Auffassung bleibt nichts in der Denkseele aufbewahrt, außer dem, was gegenwärtig gedacht wird. Auf diese Weise kann ein Gedächtnis in der Denkseele nicht angenommen werden. Diese Lehre aber widerspricht offenkundig den Ausführungen des Aristoteles. Dieser behauptet nämlich im dritten Buch über die Seele, daß der aufnahmefähige Verstand, weil er die Einzeldinge durch das Wissen wird, wirklich denkender Verstand (*intellectus in actu*) genannt wird. Und er ist es deshalb, weil er aus sich

selber tätig sein kann. Er ist auch dann noch irgendwie im Möglichsein, aber nicht auf jene Weise, wie er es vor dem Erlernen oder Einfallen war. Man sagt aber, der aufnahmefähige Verstand werde die Einzeldinge dadurch, daß er ihre Formen aufnimmt. Weil er die Formen der Denkgegenstände aufnimmt, kann er, wie es ihm beliebt, denkend sich betätigen. Doch kann er deshalb nicht immer tätig sein. Denn er bleibt auch dann noch irgendwie im Möglichsein, obwohl anders, als bevor er sich denkend betätigte, nämlich so wie der, der gegenständliches Wissen hat, in der Möglichkeit ist, vom Wissen Gebrauch zu machen. Die genannte Behauptung widerspricht auch der Vernunft. Denn was aufgenommen wird, wird nach Art dessen aufgenommen, der aufnimmt. Die Denkseele ist ihrer Natur nach mehr beständig und ohne Bewegung als der körperliche Stoff. Wenn also der körperliche Stoff die Formen, die er aufnimmt, nicht bloß so lange behält, als er wirklich in Tätigkeit ist, sondern auch dann noch, wenn er aufhört, tätig zu sein, um wieviel mehr wird die Denkseele die Denkformen, ob vom Sinnenfälligen hergenommen oder von höherem Ort empfangen, unveränderlich und unverlierbar aufbewahren. Wenn Gedächtnis nur genommen wird für die Fähigkeit, Formen aufzubewahren, so muß man sagen, daß die Denkseele Gedächtnis hat. Wenn es dagegen zum Wesen des Gedächtnisses gehört, daß sein Gegenstand Vergangenes als Vergangenes ist, dann gibt es kein denkseeleisches, sondern nur ein empfindungseeleisches Gedächtnis, das Einzeldingliches erfaßt. Vergangenes als Vergangenes bedeutet, daß es an eine bestimmte Zeit gebunden ist, also zum Einzeldinglichen gehört.“³⁰¹)

Ich wiederhole, daß Thomas hier die Denkseele als Leibseele im Auge hat. Vom Standpunkt der mystischen Psychologie aber müssen wir die Denkseele als Geistseele ins Auge fassen. Die Frage nach dem Gedächtnis der Geistseele legt uns die Mystik aller Jahrhunderte nahe. Nicht etwa bloß die Mystiker unter den Philosophen und Theologen, die in der augustinischen Überlieferung standen, zählen neben Verstand und Willen gleichbedeutend auch das Gedächtnis auf, sondern auch jene Mystiker, deren Philosophie und Theologie auf thomistischer Grundlage ruht, wie Meister Eckhart und in der Neuzeit der Kirchenlehrer der Mystik, Johannes vom Kreuz. Den Grund, warum für die Mystik diese Dreieit unzertrennbar ist, werden wir später darlegen. Hier gilt es nur zu zeigen, daß auch der Denkseele als Geistseele Gedächtnis im vollen Sinn des Wortes zukommt. Richtig ist, daß die leibseeleischen Vorgänge in der Zeit ablaufen und damit Vergangenes als Vergangenes hier eine bestimmte

zeitliche Zuordnung hat. Wenn auch die leibgetrennte Seele, wie alle geschaffenen Geistwesen, in ihrem Tätigsein der Zeit nicht unterworfen ist, so ist dieses Tätigsein doch nicht schlechthin Gegenwart, sondern ein Nacheinander, wenn auch nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge. *Agere sequitur esse* — das Tätigsein richtet sich nach der Seinsweise. Während das Sein der Leibseele zeitgebunden ist, d. h. zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart sich erstreckt und das Sein Gottes wesentlich Ewigkeit, also absolute Gegenwart ist, befindet sich das Sein der geschaffenen Geistwesen, auch der leibgetrennten Seele, in einer Dauer zwischen Zeit und Ewigkeit. Wir haben keinen Ausdruck dafür in der deutschen Sprache. Die Schulsprache schuf dafür den Ausdruck „Aeviternitas“. Diese beruht auf der metaphysischen Tatsache, daß zwar — entgegen dem Zeitgebundenen — die geschaffenen Geistwesen ununterbrochen tätig sind, aber ihr Tätigsein ein ununterbrochener Übergang vom Möglichsein zum Wirklichsein ist und darum ein Angewiesensein des Tätigseins auf ein anderes Wirklichsein. Zur Zusammenfassung dieses Aeviternum-Nacheinanders bedarf es einer eigenen Fähigkeit der Geistseele, des geistseeleischen Gedächtnisses. Es ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß der Verstand verstehen und der Wille wollen kann.

Die Unterscheidung zwischen dem Aeviternum der Geistseele und der Zeit der Leibseele gibt den Schlüssel für die Beurteilung von Weissagungen usw. Das Erkennen und Schauen des Zukünftigen geschieht in der Geistseele aevitern. Weil es aber in seiner Verwirklichung zeitbedingt ist, muß das Aeviternum in Zeitmaße übertragen werden. Beides kann nicht zur Deckung gebracht werden. Darum ist eine gewisse zeitliche Unbestimmtheit ein Zeichen der Echtheit für wirkliche Weissagungen. Datumsgerechte Weissagungen sind gewöhnlich unecht.

Die Geistseele besitzt auch das, was man Gefühl nennt. Freilich ist der Ausdruck Gefühl vom Sinnlichen her zu sehr belastet. Die Geistseele ist ohne Zweifel der höchsten Beseligung fähig, aber auch der höchsten Qual. Wie es zum innersten Wesen jeden Lebewesens gehört, das ihm Nützliche von dem ihm Schädlichen mit Sicherheit zu unterscheiden, so verlangt es auch das Wesen des Geistes, daß er das ihnen Entsprechende von dem ihnen Widersprechenden unterscheiden kann. Diese Unterscheidungen zu vollziehen ist Funktion des Gefühles. Im Gebiet des Geistigen nennt es Thomas den *habitus primorum principiorum*, das zuständige Angeborene der obersten Grundsätze des Wahren und Guten. Überlieferter Ausdruck dafür ist *synderesis*, der gleichbedeutend

ist mit der *scintilla animae*, dem Seelenfünkeln, oder mit dem *fundus animae*, Seelengrund, der Mystiker.

Jeder Seelenfähigkeit entspricht ein ihm eigentümlicher Gegenstand, der ihre Tätigkeit auslöst und auf den sich ihre Tätigkeit richtet. Gegenstand der Gedächtnistätigkeit, des Denkens und Wollens der leibgetrennten Seele ist ihre eigene Wesenheit und all das, was in ihr gegeben ist. Sowohl in der natürlichen Ordnung durch Schöpfung und Erhaltung, wie auch in der übernatürlichen Ordnung durch Erlösung und Heiligung wirkt Gott unmittelbar auf die Seele. Darum wird dieses Wirken mit dem Wesen der Seele unmittelbar von der Geistseele erfaßt. Der Wirkende selber, Gott, wird nur mittelbar erfaßt, nämlich durch das Medium des Wesens der Seele. Wie aber beim Tastsinn das Medium mit dem Organ des Tastsinnes verwachsen und so die Tastwahrnehmung unmittelbar zu nennen ist, so dürfte auch die Gotteserkenntnis der Geistseele, die sich selber Medium ist, als unmittelbar bezeichnet werden. Nur in der *visio beata* nimmt die Seele Gott an sich unmittelbar wahr, ohne den Weg durch die eigene Wesenheit zu nehmen. Um die Tätigkeitsweise der leibgetrennten Seele, bzw. der Geistseele, genau zu umschreiben, muß das herangezogen werden, was wir oben von dem Unterschied der Seelenfähigkeiten vom Wesen der Seele und untereinander gesagt haben.

Für eine Psychologie der Mystik möge das über das Wesen der Seele Gesagte genügen.

Drittes Kapitel.

DIE FÄHIGKEITEN DER SEELE.

Zwei Dinge waren uns grundlegend für eine Darstellung des Wesens der Seele: die Unterscheidung zwischen Leibseele und Geistseele und die Unterscheidung zwischen erstem und zweitem Wirklichsein. Gerade letztere Unterscheidung gibt den Grund dafür, daß die leibgebundene Seele nicht immer im zweiten Wirklichsein sich betätigt und das zweite Wirklichsein ein beständiger Übergang aus dem ersten Wirklichsein darstellt. Daraus folgt zwangsläufig, daß weder Leibseele noch Geistseele durch ihr Wesen, sondern nur durch Fähigkeiten tätig sein können. Die Fähigkeiten machen nicht das Wesen der Seele aus und sind von ihm nicht bloß begrifflich, sondern auch sachlich verschieden. Gehören so die Fähigkeiten auch nicht zum metaphysischen Wesen der Seele, so kann in Wirklichkeit eine Seele ohne Fähigkeiten niemals sein. In ihren Fähigkeiten drückt die Seele ihr erstes Wirklichsein aus.

Wir sprechen hier nur von den Fähigkeiten der Leibseele. Denn über die Fähigkeiten der Geistseele sagten wir bereits das Notwendige. Nur in einer Vielheit von Fähigkeiten kann sich das Wesen der Seele auswirken. Beachtenswert sind die Gründe, die Thomas dafür anführt: „Auf die Frage“, so legt er im 2. Artikel der 77. Quaestio dar, „nach der Vielheit der Seelenkräfte muß man antworten, daß es eine Vielheit von Seelenkräften gibt. Um es sich klarzumachen, muß man in Erwägung ziehen, was Aristoteles im 2. Buch ‚Über den Himmel‘ sagt, nämlich, daß die niedrigsten unter den Wesen einen vollendeten Wert nicht verwirklichen können, sondern nur einen unvollendeten, und zwar durch die Ausführung ganz weniger Bewegungen. Über ihnen gibt es Wesen, die in vollendeter Wertverwirklichung sind durch das Ausführen auch nur von wenigen Handlungen. Die vollendetste Wertverwirklichung ist dort zu

finden, wo sie ohne Vollzug irgendeiner Bewegung gegeben ist. Am wenigsten Voraussetzung zur Erreichung vollendeter Gesundheit hat der, dem nur wenig Heilmittel zur Verfügung stehen und der auf diese Weise nur ein kleines Maß von Gesundheit erlangt. Bessere Voraussetzungen hat der, dem viele Heilmittel zu Gebote stehen und der auf diesem Weg eine vollendete Gesundheit erreichen kann. Die besten Voraussetzungen aber hat derjenige, welcher ohne jedes Heilmittel vollkommener Gesundheit sich erfreut. Man wird also sagen müssen, daß die Wesen unterhalb des Menschen einige Einzelwerte verwirklichen. Deshalb verfügen sie über nur einige wenige bestimmte Tätigkeiten und Fähigkeiten. Der Mensch aber kann einen allgemeingültigen und vollkommenen Wert verwirklichen. Denn er kann die Seligkeit erlangen. Er befindet sich aber auf der niedersten Stufe der Wesen, denen ihrer Natur nach Seligkeit bestimmt ist. Deshalb braucht der Mensch viele und verschiedenartige Tätigkeiten und Fähigkeiten. Die Engel bedürfen weniger verschiedener Fähigkeiten. In Gott aber gibt es außer seinem Wesen keine andere Tätigkeit und Fähigkeit. Es gibt aber noch einen anderen Grund, warum die Menschenseele so verschiedene Fähigkeiten besitzt. Sie steht nämlich an der Grenze zwischen geistigen und körperlichen Wesen. Darum wirken die Fähigkeiten beider in ihr zusammen.“ 302

„Eine Vielheit aber kann nicht bestehen ohne einheitliche Ordnung. Die Seelenfähigkeiten müssen von einer einheitlichen Ordnung beherrscht werden. Thomas stellt eine dreifache Ordnung fest. Die Ordnung kann bestimmt sein durch die Abhängigkeit der Fähigkeiten voneinander und durch die Art der Gegenstände, auf die sie gerichtet sind. Die Abhängigkeit der Seelenfähigkeiten voneinander kann zweifach sein: naturgemäß, insofern die vollkommeneren früher sind als die unvollkommenen, und dann der Entstehung und der Zeit nach, insofern aus dem Unvollkommenen das Vollkommenere hervorgeht. Vom ersten Gesichtspunkt aus sind die Denkfähigkeiten früher als die empfindungseelischen Fähigkeiten. Denn diese unterstehen jenen und werden von ihnen geleitet. Die empfindungseelischen Fähigkeiten sind in dieser Beziehung früher als die pflanzenseelischen. Vom anderen Gesichtspunkt aus ist das Umgekehrte der Fall. Denn die pflanzenseelischen Fähigkeiten sind auf dem Weg der Entstehung früher als die empfindungseelischen. Denn sie schaffen im Leib erst die Voraussetzung für die Empfindungsfähigkeit. Dasselbe gilt von den empfindungseelischen Fähigkeiten in bezug auf die denkseelischen. Vom dritten Gesichtspunkt aus sind die empfindungseelischen Fähigkeiten

aufeinander hingeordnet: Gesicht, Gehör, Geschmack. Denn das Sehbare ist von Natur aus früher. Es ist nämlich den Himmelskörpern und den irdischen Elementen eigen. Der Ton wird hörbar durch die Luft, die früher ist als die Mischelemente, die Voraussetzung für das Riechbare sind.“ 303

Eine Einteilung der Seelenfähigkeiten kann nur von den Tätigkeiten und ihren Gegenständen hergenommen werden. Denn mit Recht bemerkt wiederum Thomas: „Die Fähigkeit als Fähigkeit ist auf Tätigkeit hingeordnet. Deshalb muß der Begriff der Fähigkeit aus dem der Tätigkeit gewonnen werden, auf die sie hingeordnet ist. Infolgedessen verzweigt sich der Begriff der Fähigkeit, wie sich der Begriff der Tätigkeit verzweigt. Der Begriff der Tätigkeit aber verzweigt sich entsprechend dem Gegenstand. Denn jede Tätigkeit geht von einer Fähigkeit aus, die entweder etwas bewirkt oder etwas empfängt. Der Gegenstand steht zur Tätigkeit einer empfangenden Fähigkeit im Verhältnis der Wirkursache. Die Farbe ist Ursache des Sehens, insofern sie die Gesichtsempfindung auslöst. Zur Tätigkeit einer bewirkenden Fähigkeit steht der Gegenstand im Verhältnis des Endpunktes oder der Endursache. Gegenstand der Wachstumsfähigkeit ist die Entfaltung der Größe, die der Endzweck des Wachstums ist. Von diesen beiden, der Wirkursache und der Endursache, empfängt die Tätigkeit ihre Artung. Das Warmwerden unterscheidet sich vom Kaltwerden dadurch, daß jenes durch Warmes als Wirkursächlichem zum Warmen fortschreitet, dieses aber durch Kaltes zum Kalten. Also unterscheiden sich die Fähigkeiten nach den Tätigkeiten und diese nach den Gegenständen. Dabei ist aber zu beachten, daß das, was nur nebenbei (*per accidens*) ist, keine Artverschiedenheit bewirken kann. Das Farbige kommt dem Lebewesen nur *n e b e n b e i* zu. Deshalb bewirkt Verschiedenheit der Farbe beim Lebewesen keine Verschiedenheit der Art, sondern jene Verschiedenheit, die dem Lebewesen an sich eigentümlich ist, nämlich die Unterschiedenheit der Empfindungseele, je nachdem sie in Verbindung mit der Vernunftseele oder ohne diese vorkommt. Denn vernunftbegabt und vernunftlos sind artbestimmende Unterschiede bei Lebewesen. Nicht jeder Unterschied des Gegenstandes bedingt einen Unterschied der Seelenfähigkeiten, sondern nur ein Unterschied des Gegenstandes, auf den die Fähigkeit an sich hingeordnet ist. So ist die Sinnesfähigkeit an sich auf die sinnenfällige Eigenschaft hingeordnet, die an sich in Farbe, Ton usw. sich aufteilt. Darum ist die Fähigkeit des Farbensehens, d. h. der Gesichtssinn, von der Sinnesfähigkeit des Tonhörens, d. h.

dem Gehörsinn, verschieden. Die sinnenfällige Eigenschaft kann nebenbei vorkommen in Verbindung mit dem Musikalischsein oder Sprachkundigen, mit Groß- und Kleinsein, mit einem menschlichen Wesen oder einem Stein. Nach solchen Unterschieden werden die Seelenfähigkeiten nicht unterschieden.“ 304

Wie immer man über die Ausführungen und Begründungen des Aquinaten auch denken mag, zwanglose Erwägungen führen zu folgenden Einsichten: Wie die Naturkörper ihr Wirklichsein nur in ihren Kräften haben, so hat die Seele ihr Dasein und Wirklichsein in ihren Fähigkeiten. Wir haben hier die leibverbundene Seele im Auge. Damit die Seele ins Dasein, ins Wirklichsein eintreten kann, bedarf es als einer *conditio sine qua non* des Leibes. Die Fähigkeiten der Seele sind irgendwie an den Körper gebunden. Um aus ihrem ersten Wirklichsein in das zweite Wirklichsein übergehen zu können, sind die Seelenfähigkeiten auf die sinnenfällige Gegenstandswelt angewiesen. Das ist der Sinn des alten Spruches: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Dasein und Wirklichkeit der Menschenseele aber sind nicht so an den Leib gebunden, daß, wenn der Leib aufhört, auch die Seele ihr Dasein und ihre Wirklichkeit verliert. Ist sie einmal mit einem Leib ins Dasein getreten, dann bedarf sie, um weiterzubestehen, des Leibes nicht mehr. Das macht ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit aus.

Die geistigen Fähigkeiten der Seele, Gedächtnis, Verstand und Wille, sind zwar in ihrem Dasein, aber nicht in ihrem Sein an den Leib, d. h. an leibliche Organe gebunden. Damit sie aus ihrem ersten Wirklichsein, in dem sie immer sind, in ihr zweites Wirklichsein, in Tätigkeit, übergehen, sind sie auf das Sinnenfällige als ihre Gegenstände angewiesen. Als Stoffliches bedeutet Sinnenfälliges Vielfalt. Die Seele als geistiges Wesen ist Einheit, wenn auch als Geschöpf nicht schlechthinige Einheit wie Gott.

Die Fähigkeiten der Seele stellen eine Art Organismus dar. Organismus besagt Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit. Dieses Ineinandergreifen von Vielheit und Einheit gibt die Grundlage ab für das Verstehen der Seelenfähigkeiten ihrer Art und Zahl nach. Man könnte es auch als ein Ineinandergreifen von Raum und Zeit bezeichnen. Raum ist Vielheit, dem gegenüber Zeit Einheit ist. Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit kann nur als Beziehungs- und Sinngefüge bestehen.

Wenn die Seele ihrem innersten Wesen nach geistig ist, kann sie aus dem ersten in das zweite Wirklichsein nur übergehen durch etwas Geistiges.

Wenn aber die Seelenfähigkeiten nur am Sinnenfälligen sich betätigen können, so muß alles Sinnenfällige etwas vom Geistigen in sich tragen. Dieses Geistige aber kann nur so beschaffen sein, daß es losgetrennt vom Sinnenfälligen für sich nicht bestehen kann. Es kann nicht auf sinnenfällige, sondern nur auf geistige Weise aus dem Sinnenfälligen herausgehoben und zur Wirksamkeit gebracht werden. Seinem Sein nach bleibt es im Sinnenfälligen, wird aber ohne das Sinnenfällige erfaßt. Man nennt diesen Vorgang Abstraktion, Loslösung. Das Geistige des Sinnenfälligen ist sein Wesen, das, was am Sinnenfälligen allgemeingültig und notwendig ist. Das vom Sinnenfälligen losgelöst erfaßte Wesen des Sinnenfälligen ist der Begriff. Begriff aber ist Einheit in der Vielheit, ist Sinngefüge. Das Sinnenfällige kann nur begriffen werden in Bezogenheit auf eine Art-einheit und diese wiederum nur in Bezogenheit auf eine Gattungseinheit. Jeder Begriff besteht wesentlich aus zwei Merkmalen: dem Gattungsmäßigen und dem Artunterschied. Die Seelenfähigkeiten müssen so angelegt und aufeinander hingebordnet sein, daß die Seele das Geistige aus dem Sinnenfälligen sich aneignen kann. Wie der Leib im Dasein sich erhält, indem er in der Nahrung die Stoffe in sich aufnimmt, die seinen Bestand ausmachen und gewährleisten, so sichert die Seele ihr Sein durch Aneignung des Geistigen.

Dieser geistige Aneignungsvorgang ist nichts anderes als der Übergang aus dem ersten in das zweite Wirklichsein. Freilich, um ganz genau zu sein, muß man wieder eine Unterscheidung machen. Es soll an dem Sonderfall des Wissens veranschaulicht werden. Die Seele ist von Natur aus, wie Aristoteles sagt, eine *tabula rasa*. Die Fähigkeit, Wissen zu erwerben, ist ihr erstes Möglichsein (*potentia prima*). Hat sie Wissen sich erworben, so ist sie im zweiten Möglichsein, nämlich in der Möglichkeit, vom Wissen Gebrauch zu machen. Wer kein Wissen sich erworben hat, kann davon keinen Gebrauch machen. Wenn wir bisher vom ersten und zweiten Wirklichsein des Seelenlebens sprachen, so war unter erstem Wirklichsein jenes erste Möglichsein zu verstehen, das zum Erwerben des Wissens befähigte. Das Erwerben des Wissens wäre dann ein erstes Wirklichsein, das mit dem früher genannten zweiten Wirklichsein sich deckt. Das erworbene Wissen selber aber ist ein zweites Möglichsein, nämlich die Möglichkeit, von dem Wissen Gebrauch zu machen. Das Gebrauchmachen vom Wissen wäre dann ein zweites Wirklichsein.

Um unsere Darstellung nicht zu sehr in die Breite zu dehnen, müssen wir uns bei der Untersuchung der Seelenfähigkeiten auf diesen zweiten

Sprachgebrauch umstellen. Die Seelenfähigkeiten sind ein erstes Möglichsein. Ihre Betätigung als Aneignungsvorgang ist ein erstes Wirklichsein. Das Angeeignete ist ein zweites Möglichsein. Das Leben aus dem Angeeigneten ist zweites Wirklichsein. In der metaphysischen Tatsache, daß ein Möglichsein nicht zum Wirklichsein werden kann ohne etwas, das bereits wirklich ist, liegt die Notwendigkeit, daß ein Wirklichwerden ein Aneignungsvorgang ist, durch den man etwas in Besitz nimmt, das einem anderen zugehört. Das innerste Wesen aller Geschöpfe, also auch der menschlichen Seele, ist ein Bedürfen, d. h. ein Mangel mit dem Streben, ihn zu beheben. Dieses Streben, das beständig aus einem Mangel hervorgetrieben wird, ist die Wurzel, aus der naturhaft alle Seelenfähigkeiten hervorgehen. Es ist die Urseelenfähigkeit, in der sich das Wesen der Seele am unmittelbarsten ausdrückt. Der Mangel, aus dem das Streben hervorbricht, äußert sich in einer Aufnahmefähigkeit. Diese ist das *G e d ä c h t n i s*. Gemeint ist hier das Gedächtnis, das unmittelbar mit dem Wesen der Seele gegeben ist, das geistige Gedächtnis. Der Mangel, von dem die Rede ist, ist nicht reine Leere oder Aufnahmefähigkeit. Der Mangel selber hat das Streben, die Leere auszufüllen, den Aufnahme hunger zu befriedigen. Das Streben muß sich zunächst auswirken in einer Ausschau und Umschau nach dem, was die Leere auszufüllen geeignet ist. Es ist das *K e n n t n i s n e h m e n*. Darum ist die zweite Grundfähigkeit der Seele das geistige Kenntnisnehmen oder der *V e r s t a n d*. Nicht alles, was der Ausschau und Umschau sich bietet, ist so beschaffen, daß es angeeignet werden könnte. Das eine fördert das Sein, das andere hemmt es. Es muß eine Auswahl getroffen werden. Wir können das Auswählen, das durch das Kenntnisnehmen veranlaßt wird, als *S t e l l u n g n e h m e n* bezeichnen. Das Stellungnehmen ist kein einfacher, sondern ein in Stadien sich vollziehender Vorgang. Das Kenntnisnehmen an sich entscheidet nicht über das Seinsfördernde oder Seinshemmende dessen, was in der Ausschau und Umschau gegeben ist. Dafür ist das *G e f ü h l* zuständig. Denn nur im Gefühl kommt das geförderte und gehemmte Sein der Seele zu Bewußtsein. Ist darüber entschieden, was angeeignet werden soll oder nicht, so erfolgt ein Zugreifen zu dem Geeigneten oder ein Abstoßen des Ungeeigneten im *B e g e h r e n*. Das Fühlen drängt zum Begehren. Das Begehren selber geht über in den Vollzug der Aneignung im *H a n d e l n*. Fühlen, Begehren und Handeln sind Ausfluß einer und derselben Seelenfähigkeit, nämlich des Willens. So ist der *W i l l e* die dritte Grundfähigkeit der Seele. In Gott sind Gedächtnis, Verstand und Wille eins mit

seinem Wesen, sind aber doch so voneinander unterscheidbar, daß sie gleichsam die Grundlage bilden für die Dreiheit der Personen in der Einheit der göttlichen Natur.

Wenn wir hier noch einmal von den drei geistigen Seelenfähigkeiten sprechen, so ist es nicht Wiederholung dessen, was wir schon beim Wesen der Seele dargetan haben. Dort war von ihnen die Rede insofern, als die leibgetrennte Seele, die Geistseele, durch sie sich betätigt und das Wesen der Seele selber zu ihrem Gegenstand hat. Hier stehen sie in Frage, insofern sie sich nicht betätigen können, außer am Sinnenfälligen. Dort beschäftigten sie uns als Fähigkeiten der Geistseele, hier als Fähigkeiten der Leibseele. Diese Unterscheidung ist deshalb von so großer Bedeutung, weil sie für eine psychologische Erfassung des mystischen Lebens von grundlegender Wichtigkeit ist.

Gedächtnis, Verstand und Wille in seiner dreifachen Aufspaltung in Fühlen, Begehren und Handeln als leibseelische Fähigkeiten können nur durch das Geistige im Sinnenfälligen zur Tätigkeit aufgerufen werden. Dieses Geistige im Sinnenfälligen ist in der Wirklichkeit des Seins weder vom Sinnenfälligen getrennt noch abtrennbar. Es ist mit ihm in eins verwoben. Die Seele aber durch die Betätigung ihrer geistigen Fähigkeiten vermag das Geistige aus dem Sinnenfälligen so herauszuholen, daß das Sinnenfällige unerfaßt und nur das Geistige im Griff bleibt. Das Erfassen ist das Abstrahieren, das Erfasste der Begriff. Der Vorgang des Heraushebens des Geistigen aus dem Sinnenfälligen vollzieht sich schrittweise. Nur durch den Leib steht die Seele in Berührung mit dem Sinnenfälligen. Sie kann an das Sinnenfällige nur durch die leiblichen Sinnesorgane herankommen. Mit der äußeren Sinneswahrnehmung durch Tast-, Geschmack-, Geruch-, Gehör- und Gesichtempfindung beginnt die Entkleidung des Sinnenfälligen von seinen stofflichen Umhüllungen. Aus dem eigentümlich Sinnenfälligen wird das gemeinsam Sinnenfällige herausgehoben und von den inneren Sinnen, dem Gemeinsinn, der Phantasie, dem Schätzungsvermögen und dem Gedächtnis, aus den räumlichen in die zeitlichen Beziehungen übergeführt. Auf das so gestaltete innersinnliche Erkenntnisbild richtet sich das tätige Denken (*intellectus agens*). Dieses entfernt noch die letzten Reste des Stofflichen aus dem innersinnlichen Erkenntnisbild. Das Geistige leuchtet rein in ihm auf und wirkt als solches auf das aufnahmefähige Denkvermögen (*intellectus possibilis*) und bringt unter dem Wirken des tätigen Denkens in ihm den Begriff hervor. Begriffbilden ist die erste Funktion des Denkens. Das Verbinden oder Trennen der Begriffe unter-

einander geschieht im Urteil, der zweiten Funktion des Denkens. Zwei Urteile so miteinander verbinden, daß aus ihnen unmittelbar ein drittes Urteil hervorgeht, ist Aufgabe des Schlußfolgerns, der dritten Funktion des Denkens.

Weil nicht unmittelbar zu einer Psychologie der Mystik gehörig, übergehe ich hier so manche dringende Frage aus der Sinnespsychologie, so das Verhältnis von Gedächtnis und Erinnerung, die Frage, ob das Schätzungsvermögen nicht eher zum Stellungnehmen als zum Kenntnisnehmen gehört usw.

Das Stellungnehmen im Bereich des Sinnlichen äußert sich in Trieb und Instinkt. Von Trieb spricht man bei den niedrigst organisierten Tierwesen, bei solchen, die nur die Nahsinne, den Tastsinn und vielleicht noch den Geschmackssinn, haben. Instinkt ist den höher organisierten Tierwesen eigen, d. h. solchen, die außer den Nahsinnen des Tastens und Schmeckens auch die Fernsinne des Riechens, Hörens und Sehens haben. Trieb und Instinkt erfassen am Sinnenfälligen nicht das Sinnenfällige, sondern das, was nicht in die Sinne fällt, gar nicht in die Sinne fallen kann, sondern das, was dem Tierwesen zuträglich oder abträglich am Sinnenfälligen ist: das Nützliche und Schädliche, das Angenehme und Unangenehme. Diese aber sind keine sinnfälligen Eigenschaften, die auf dem Weg des Kenntnisnehmens erfaßt werden. Thomas nennt sie mit Recht *intentiones insensatae*, nicht durch Sinneswahrnehmung erfaßte Beziehungen. Ihrer wird man unmittelbar im Gefühl inne. Fühlen aber ist der erste Akt des Stellungnehmens, dem unmittelbar das Annehmen oder Zurückweisen als zweiter Akt durch das Begehren und dann die Bewegung oder das Handeln als dritter Akt des Stellungnehmens folgt. Trieb und Instinkt sind am unmittelbarsten in jenem Wesensstreben verwurzelt, in dem sich das Wesen der Seele am ersten äußert.

Das Stellungnehmen ist unmittelbarer und inniger mit dem Wesen der Seele verflochten als das Kenntnisnehmen. Das Stellungnehmen vollzieht sich in Fühlen, Begehren und Handeln. Im Gefühl, das aus dem Trieb hervorgeht, kommt der Empfindungsseele das Nützliche und Schädliche zum Bewußtsein. Dieses Innwerden ist das elementare Gefühl der Lust und Unlust. Das Begehren nimmt das Lustbetonte an und weist das Unlustbetonte ab. Dieses Begehren löst unmittelbar die Bewegung oder die Handlung aus, durch die das Sinneswesen das Nützliche endgültig sich aneignet und das Schädliche von sich stößt.

Vom Instinkt gilt dasselbe, nur daß hier die Empfindungsseele durch

das Gefühlspaar der Freude und der Trauer sich des Angenehmen und Unangenehmen bewußt wird. Physisches ist nützlich oder schädlich. Psychisches ist angenehm oder unangenehm. Nützlich und Schädlich lösen Lust und Unlust, Angenehm und Unangenehm Freude und Trauer aus. Ausgezeichnet hat Thomas diese Unterscheidung durchgeführt.³⁰⁰) Aus den beiden Grundgefühlen der Freude und der Trauer entfalten sich alle anderen Gefühle.

Sowohl beim Trieb wie beim Instinkt geht das Begehren wie das Fühlen in zwei einander entgegengesetzte Richtungen. Das Nützliche und Angenehme wird angestrebt, das Schädliche und Unangenehme wird abgestoßen. Dazu kommt ein weiteres. Nützlich und Schädlich, Angenehm und Unangenehm sind Werte, die dem äußeren und inneren Sinnenfälligen anhaften. Sinnenfälliges aber ist wesentlich einzeldinglich (konkret), nicht allgemein. Kein sinnenfälliges Einzelding kann jemals das Nützliche und Schädliche, das Angenehme und Unangenehme ihrem ganzen Umfang nach verwirklichen. Es sind immer nur Teilverwirklichungen. So kommt es, daß sinnenfällige Werte einander fördern oder hemmen können. Sie können Mittel oder Hindernisse zur Erreichung von Zwecken sein. Hilft ein sinnenfälliger Wert dem Empfindungswesen, einen begehrten Wert sich anzueignen, so wird er mitbegehrt. Hindert er es, einen begehrten Wert sich anzueignen, so wird er beseitigt. Um Hindernisse, die der Aneignung eines begehrten Wertes im Wege stehen, zu beseitigen, steigert sich das Begehren zu einer Energie, die sich von dem bloß bejahenden oder verneinenden Begehren eines Wertes oder Unwertes unterscheidet. Es ist jene Leidenschaft, die sich naturgemäß in Zorn auswirkt. Mit Recht unterscheidet Thomas mit Aristoteles das sinnliche Strebevermögen (*appetitus sensibilis*) in das begehrende (*a. concupiscibilis*) und in das zornmütige (*a. irascibilis*) Strebevermögen. Ebenso mit Recht bemerkt er, daß diese Unterscheidung beim geistigen Strebevermögen, beim Willen, nicht gemacht werden kann. Hier gibt es nur Allgemeinwerte. Denn geistige Werte sind Allgemeinwerte — in sich begreift, hat nichts neben sich, das es fördert oder hindert.

Was der Trieb in der niederen, der Instinkt in der höheren Empfindungsseele bedeutet, ist der Wille in der Denkseele. Wollen ist denkseeleisches Stellungnehmen. Wille ist geistiges Strebevermögen. Ausgelöst wird dieses Stellungnehmen durch die Werthhaftigkeit der Einsichten, die das Denken im Begriffsbilden, Urteilen und Schlußfolgern sich erarbeitet. Während das Sinnenfällige Träger der Werte des Nützlichen und Schädlichen, die

Vorstellungen Träger der Werte des Angenehmen und Unangenehmen sind, können Einsichten nur liebenswert oder hassenswert sein. Liebenswertes und Hassenswertes sind das geistige Grundwertpaar. Je nach den geistigen Seinsgebieten wandelt sich das Liebenswerte und Hassenswertes in andere Formen ab. Es gibt vier geistige Seinsgebiete, je nach der Art der Betätigung des schöpferischen Geistes. Das Denken in Verbindung mit der schaffenden Phantasie bringt das Ästhetische, das reine Denken das Logische, der sittliche Wille das Ethische, das Denken und Wollen in der Einheit der Person das Religiöse hervor. Wie das Stellungnehmen überhaupt, so betätigt sich auch das geistige Strebevermögen, der Wille, in Fühlen, Begehren und Handeln. Es wurde die Frage aufgeworfen, ob es überhaupt geistige Gefühle gebe. Lindworsky glaubte, es verneinen zu müssen. Doch zu Unrecht.

Eine andere Frage ist, ob die geistigen Gefühle ganz rein ohne jede Beimischung sinnlicher Gefühle vorkommen. Gerade das Stellungnehmen ist so unmittelbar mit der Einheit der Person verwachsen, daß immer alle Schichten mitschwingen, wenn die eine berührt wird. Die geistigen Gefühle tragen immer etwas von der Natur des Einsichtigen an sich. Darum können sie nur schwer von den Einsichten als kenntnisnehmenden Gegebenheiten unterschieden werden. Niemand aber, der auch nur über gewöhnliche Beobachtungsgabe verfügt, wird leugnen können, daß es die geistigen Grundgefühle der Liebe und des Hasses gibt und daß diese Grundgefühle im Ästhetischen zu den Gefühlen des Schönen und Häßlichen, im Logischen zu den Gefühlen der Gewißheit und Ungewißheit, im Ethischen zu den Gefühlen des Guten und Bösen und im Religiösen zu den Gefühlen des Heiligen und Unheiligen werden. Als einsichtiges Begehren gibt sich der Wille dem Schönen, Wahren, Guten, Heiligen hin und verwirft das Häßliche, Unwahre, Böse und Unheilige. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß das Denken auch zu falschen Einsichten kommen kann. Diese lösen unechte Gefühle aus. Um zu wahren Einsichten zu gelangen, ergeht sich das Denken im Überlegen. Gefühle, die durch Überlegungen hervorgerufen werden, regen das Begehren zum Wählen an. Im Wählenkönnen liegt die Freiheit des Wollens. Hat der Wille gewählt, so verwirklicht er im Handeln die gewählten Werte oder eignet sie sich an. Es würde über den Rahmen einer Psychologie der Mystik hinausführen, wollte ich hier auf den Vorgang des Überlegens, Wählens und Motivierens psychologisch näher eingehen.

Wie bereits bemerkt, verzweigt sich das geistige Strebevermögen nicht

wie das sinnliche in reines Begehren (*appetitus concupiscibilis*) und in ein zornmütiges Begehren (*appetitus irascibilis*). Als Grund gibt Thomas an, daß Einsichten allgemeingültig und deshalb es auch die geistigen Werte sind. Geistige Werte können einander nicht fördern und hemmen. Wir könnten es richtiger so ausdrücken, daß geistige Werte immer nur Zwecke, niemals bloß Mittel zu Zwecken sein können.

Der Wille ist der große Seinshunger des Menschen, das große Bedürfen mit dem Bestreben, die Leere, aus der das Bedürfen kommt, auszufüllen. Ihm sind alle Seelenfähigkeiten irgendwie untergeordnet. Sie stehen in seinen Diensten. Sie haben die Aufgabe, diesen Seinshunger zu stillen. Sie müssen die geistige Nahrung herbeiholen und zubereiten. Wie fein die Beobachtungsgabe der hl. Theresia für seelische Vorgänge war, zeigt sich wundervoll in der Bemerkung, in der sie sagt, daß der Wille das Geistigste in der Seele ist. Er ist, wie sie sagt, die Spitze des Geistes. In diesem Tiefsten des Geistes ist es auch, wo der *habitus primorum principiorum* der Menschenseele innewohnt als das Besitzen der obersten Grundsätze, aber nicht bloß des Ethischen, sondern auch des Ästhetischen, Logischen und Religiösen. Für den Bereich des Moralischen hat Thomas dafür aus den Vätern den Ausdruck „Synderesis“ übernommen. Die Mystiker nennen es auch die *scintilla animae*; das Seelenfünkeln, oder den *fundus animae*, den Seelengrund. Bei der Synderesis handelt es sich nicht um eine Anlage des Kenntnisnehmens, sondern des Stellungnehmens. Daß es nie klar ausgesprochen wird, sondern darüber vielmehr so geredet wird, als gehörte sie in den Bereich des Kenntnisnehmens, hat seinen Grund darin, daß man nicht klar unterschied. Thomas setzt sie an einer Stelle³⁰⁶) dem Gewissen gleich. Gewissen aber ist sittlicher Instinkt. Er ist ausgesprochen Stellungnahme und nicht Kenntnisnahme. Und wie man von einem sittlichen, so könnte man auch von einem ästhetischen, wissenschaftlichen und religiösen Instinkt sprechen.

Selbsterhaltung und Arterhaltung ist etwas, das man gewöhnlich zu Trieb und Instinkt in Beziehung bringt, als ob sie mit dem Willen unmittelbar nichts zu tun hätten. Und doch sind sie mit dem Willen ebenso unmittelbar verwachsen. Ungleich unmittelbarer und inniger ist die Einheit zwischen den Schichten des Stellungnehmens in Trieb, Instinkt und Wille, als die Einheit zwischen den drei Schichten des Kenntnisnehmens in Empfinden, Vorstellen und Denken.

Viertes Kapitel.

DIE TÄTIGKEITEN DER SEELE.

I. Tätigkeitsweise der Seele.

Im Anschluß an Dionysius vom Areopag behandelt Thomas die theologische Seelenlehre in drei Abschnitten:

1. Das Wesen der Seele,
2. Die Fähigkeiten der Seele,
3. Die Tätigkeiten der Seele.

Die beiden ersten Fragen sind beantwortet. Es bleibt noch die dritte Frage.

Thomas leitet den Abschnitt also ein: „Der Reihenfolge nach müssen wir jetzt die Tätigkeiten der Seele untersuchen, sowohl die der kenntnisnehmenden Fähigkeiten wie die der stellungnehmenden Fähigkeiten der Denkseele. Die anderen (empfindungsseelischen) Seelenfähigkeiten gehören nicht zur Untersuchung der theologischen Psychologie. Die Tätigkeiten der stellungnehmenden Fähigkeiten gehören in die Wissenschaft der Ethik. Darüber wird im zweiten Teil dieses Werkes (I.—II. und II.—III.) gehandelt, wo die ethischen Probleme aufgeworfen werden. Hier wird die Rede sein von den Tätigkeiten der kenntnisnehmenden Fähigkeiten der Denkseele. Bei der Untersuchung der Tätigkeiten schlagen wir diesen Weg ein: Wir untersuchen:

1. wie die Denkseele leibseelisch erkennt,
2. wie sie geistseelisch erkennt.

Die erste Frage ist dreiteilig:

- a) wie erkennt die Leibseele die Körperdinge, die unter ihr stehen,
- b) wie sie sich selber erkennt und das, was in ihr ist,
- c) wie sie die Geistwesen erkennt, die über ihr sind.“

Es war unvermeidlich, daß wir die Fragen, die Thomas hier behandelt, bereits in den ersten und zweiten Abschnitt miteinbeziehen mußten. Es hätte viel für sich, wenn wir sie hier noch einmal in straffer Zusammenfassung zur Darstellung brächten. Es würde aber den Rahmen einer Psychologie der Mystik zu sehr in die Weite dehnen. Hier kann uns die Tätigkeit der Seele nur soweit interessieren, als sie für das mystische Geschehen von Bedeutung ist. Maßgebend ist die Feststellung, daß alle Seelentätigkeiten von jenem Bedürfen und Seinshungern angeregt werden, die wir als ursprünglichen Wesensausdruck der Seele bezeichnen und die ihren Abschluß und ihre Vollendung finden in der Stillung dieses Bedürfnens und Hungerns durch Seinsaneignung. Am unmittelbarsten äußert sich jenes Bedürfen und Hungern in Trieb, Instinkt und Wille. Wenn es Daseinszweck der leibverbundenen Seele ist, sich leibseelisch und geistseelisch zu entfalten und zu vollenden, so werden ihre Tätigkeiten unmittelbar diesem Zwecke dienen. Letztes Ziel aber ist, daß die Seele nicht bloß als Leibseele, sondern auch als Geistseele aus ihrer ersten Wirklichkeitssetzung mehr und mehr in ihre zweite Wirklichkeitssetzung übergeführt wird durch ästhetische, logische, ethische und religiöse Wertverwirklichungen.

Das Bedürfen, das zutiefst im Wesen alles Geschöpflichen und damit auch der Seele liegt, gibt uns den Schlüssel zum Verständnis der seelischen Tätigkeiten und ihrer Funktionsweise. Am ursprünglichsten äußert es sich im Stellungnehmen, dem allerdings irgendwie das Kenntnisnehmen vorausgehen muß. Einheit und Endursache in der Vielheit der seelischen Tätigkeiten ist die Befriedigung dieses Bedürfnisses. Die Befriedigung vollzieht sich auf dem Wege der inneren Aneignung.

Am ursprünglichsten sind Art und Weise der inneren Aneignung im Vorgang der Ernährung gegeben. Die Pflanzenseele hat, um sich im Sein zu erhalten und zu vollenden, das Bedürfen, Nahrung in sich aufzunehmen. Dem Bedürfen wohnt das Streben inne, Nahrung aufzunehmen. Die Psychologie der Schule sagt, daß die Hauptwirkursache der Ernährung in der Pflanzenseele selber liegt. Es ist jene Kraft, in der sich das Wesen der Pflanzenseele unmittelbar ausdrückt. Da aber die Kraft ein Bedürfen ist, kann sie sich selber nicht genügen. Sie ist auf etwas außer sich angewiesen. Die Kraft muß zum Nährstoff greifen, ohne den es eine Ernährung nicht geben kann. Der Nährstoff ist die Mittelwirkursache der Ernährung, die zusammen mit der pflanzenseelischen Kraft als der Hauptwirkursache den Vorgang der Ernährung bewirkt. Der Nähr-

stoff muß von außen nach innen geholt und mit dem Pflanzenkörper vereinigt werden. Die Umwandlung, die der Nährstoff bis zur Einverleibung in den Pflanzenkörper durchmachen muß, ist die Wirkung jener Kraft. Sie besteht darin, daß der Nährstoff aus dem Anorganischen in das Organische übergeführt wird. Bezeichnen wir Anorganisches und Organisches als Formen des Nährstoffes, so trifft die aristotelische Begriffsbestimmung der Ernährung zu, daß sie nämlich Aufnahme von Stoff ohne seine Form ist. Vom Nährstoff wird nur das Stoffliche aufgenommen unter Abstreifung seiner Form, nämlich des Anorganischen. Er nimmt die Form des Pflanzenkörpers, des Organischen, an. Er ist Eigentum der Pflanze geworden. Aneignung ist Einverleibung von etwas, was vorher nicht im Besitz war. Ernährung ist kein einfacher Vorgang. Zuerst muß die Pflanze in Berührung treten mit dem Nährstoff. Sie muß gleichsam erst Kenntnis nehmen vom Vorhandensein von Stoffen, die als Nahrung in Frage kommen. Nicht alle Stoffe im Wurzelbezirk der Pflanze eignen sich als Nahrung. Es muß eine Auswahl getroffen werden. Was sich eignet, wird aufgenommen. Was sich nicht eignet, wird abgestoßen. Der Fühlungnahme (Kenntnisnahme) folgt die Stellungnahme. Die Feststellung der Eignung oder Nichteignung des Nährstoffes erfolgt von der Pflanze selber. Es ist etwas, das dem Gefühle in der Empfindseele entspräche. Der Feststellung der Eignung oder Nichteignung folgt das Streben, das Geeignete aufzunehmen und das Ungeeignete abzustoßen. Es entspräche dem Begehren. Die Einverleibung selber wäre das Handeln. Am Vorgang der Ernährung können wir den Ablauf des Stellungnehmens verfolgen.

Ähnlich wie die Ernährung bei der Pflanzenseele verläuft der Übergang von der ersten zur zweiten Wirklichkeitsetzung bei Empfindungs- und Denkseele. Auch hier findet Aneignung statt, aber nicht durch Stoff ohne Form, sondern, wie Aristoteles sagt, durch Form ohne Stoff. In der Empfindungsseele werden sinnfällige Formen ohne ihren Stoff und in der Denkseele Wesensformen ohne ihren Stoff angeeignet. Formen ohne Stoff sind unstofflich, also in irgendeinem Sinn geistig. Die sinnenfällige Form wird ohne sinnenfälligen Stoff und die Wesensform ohne jeden Stoff aufgenommen.

Form ist das, was ein Ding vom anderen unterscheidet. Form ist Unterschied. Werden Formen ohne Stoff angeeignet, so werden Unterschiede ohne das Unterschiedene angeeignet. Unterschied aber ist etwas Unstoffliches. Der Temperaturunterschied, den ich in einem Zimmer wahrnehme, besagt, daß die Temperatur des Zimmers nicht die des Temperatursinnes

ist. Dieser behält die ihm eigene Temperatur. Weder nehme ich die Temperatur meines Organes, bzw. meines Körpers, noch die des Zimmers wahr, sondern ich nehme die Temperatur des Zimmers nur als von meiner Körpertemperatur unterschieden wahr. Nur der Unterschied wird wahrgenommen, aber der Unterschied zwischen zwei konkreten Temperaturen. Die Wesensformen sehen nicht bloß vom Sinnenfälligen, sondern von allem Konkreten ab. Sie werden als von der geistigen Natur der Denkseele unterschieden erfaßt. Das Aufnehmen von Formen ohne Stoff will besagen, daß Unterschiede ohne Unterschiedenes aufgenommen werden.

Das Kenntnisnehmen im Empfindungsseelischen besteht im Loslösen des Sinnenfälligen als Form vom sinnenfälligen Gegenstand. Ist Farbigkeit eine gewisse Bestimmtheit des Körpers, so findet beim Sehen die Übertragung dieser Bestimmtheit allein, losgelöst vom Körper, dessen Bestimmtheit sie ist, auf das Organ des Sehens, auf den Gesichtssinn, statt. Das Organ des Sehens, die Netzhaut, ist zwar auch etwas Körperliches, aber nichts physisch Körperliches, sondern psychisch Körperliches. Das physisch Körperliche ist dadurch gekennzeichnet, daß es schlechthin nie ohne irgendeine Farbigkeit sein kann. Denn es gehört zum Wesen des physischen Körpers, irgendwie farbig zu sein. Die Netzhaut dagegen ist etwas Körperliches, das jeder Farbigkeit entbehrt, bzw. absolut neutralfarbig ist. Darin eben besteht ihre psychische Körperlichkeit. Diese beziehungsweise Geistigkeit macht das Wesen der Empfindungsseele aus. Dadurch, daß die Netzhaut schlechthin unfarbig ist, kann sie jeden Farbunterschied rein in sich aufnehmen. Sie nimmt den Farbunterschied auf ohne den farbigen Gegenstand. Das ist das Sehen. Das über den Gesichtssinn Gesagte läßt sich *mutatis mutandis* auf jeden anderen Sinn übertragen.

Erkennen ist Entstofflichung, die mit der äußeren Sinneswahrnehmung einsetzt. Dem Kenntnisnehmen entspricht je das Stellungnehmen. Es findet auch hier Aneignung statt. Nur tritt sie hier nicht so eindeutig in Erscheinung, weil sie mehr Dienstcharakter hat. Klar äußert sich die Stellungnahme im Fühlen, im Innwerden der elementaren Gefühle der Lust und der Unlust. Jedem Sinn ist das Streben eigentümlich, das Lustbetonte aufzunehmen und das Unlustbetonte abzuweisen. Es geschieht im Begehren. Das Begehren löst die Bewegungen aus, die zur vollen Aneignung des Nützlichen und zur Abstoßung des Schädlichen führen. Sehr gut beobachten läßt sich der Verlauf der Stellungnahme an dem Verhalten niedrigstorganisierter Lebewesen, z. B. der Infusorien. Alles ist vom Trieb beherrscht und bestimmt.

Der Entstofflichungsvorgang, der mit der äußeren Sinneswahrnehmung anhebt, wird von den inneren Sinnen weitergeführt. Während die fünf äußeren Sinne die bestimmten Merkmale der Sinnenfälligkeit von den sinnenfälligen Gegenständen ablösen, vereinigt sie der Gemeinsinn wiederum zur Einheit. Aus den Gebilden des Gemeinsinnes formt die Phantasie die Vorstellungsbilder, die sie nach Bedarf jederzeit wieder erneuern kann. Die Phantasie hat zugleich die Möglichkeit, Teile von Vorstellungsbildern zu neuen Formen zu gestalten, dann aber auch Vorstellungsbilder untereinander zu verbinden zu Assoziationen nach den Gesetzen des räumlichen Nebeneinander und zeitlichen Nacheinander. Um Vergangenes als Vergangenes zu behalten und wiederzuerneuern, dafür ist das Gedächtnis. Wir können den Entstofflichungsvorgang vom Außer-sinnlichen zum Innersinnlichen auch als Übertragung aus den drei Ausmaßen des Raumes in das eine Ausmaß der Zeit bezeichnen. Zeit ist entstofflichter, vergeistigter als der Raum. Das räumliche Nebeneinander löst sich in Gleichzeitigkeit, das räumliche Hintereinander und zeitliche Über-einander in zeitliches Nacheinander auf.

Über die Aneignung auf innersinnlichem Gebiet entscheidet der Wert des Angenehmen und Unangenehmen. Das Angenehme wird angenommen, das Unangenehme wird abgestoßen. Dieser Werte wird die Seele inne in den Gefühlen der Freude und der Trauer. Das Begehren wendet sich dem Freudigen zu und kehrt sich vom Traurigen ab. Es ist instinktives Begehren im Gegensatz zum triebhaften Begehren des Nützlichen und Schädlichen. Das Begehren des Instinktes veranlaßt die Bewegungen und Handlungen, die das Angenehme aneignen, das Unangenehme außer Wirksamkeit setzen. Die verschiedenen Verzweigungen des Grundwertpaares Angenehm und Unangenehm bedingen die verschiedenen Umformungen der Freude und der Trauer. Haftet das Angenehme und Unangenehme Mitteln an, die der Wertverwirklichung förderlich oder hinderlich sind, so lösen sie Gefühle aus, die das leidenschaftliche Begehren (*appetitus irascibilis*) anregen. Es sind die Grundgefühle der Hoffnung und Verzweiflung, des Wagemutes und der Furcht. Der Grund, warum über der Affektenlehre eine bis heute nicht behobene Unklarheit liegt, ist der, daß die Stellungnahme nicht in ihre drei Stadien deutlich unterschieden wurde. Immer wieder werden Fühlen und Begehren miteinander verwechselt oder einander gleichgesetzt. Verwirrung und Verwechslung liegen schon in der Terminologie. Der Ausdruck *passiones animae* ist irreführend. *Affectus* wäre der treffende Ausdruck für das Gefühl. *Passio*, Leidenschaftlichkeit,

ist dem Begehren, nicht dem Fühlen eigen, besonders jenem Begehren, das sich auf die Mittel richtet, die der Zweck- oder Wertverwirklichung dienen. Darum sind Hoffnung und Verzweiflung, Wagemut und Furcht nicht Gefühle, sondern Eigentümlichkeiten des Begehrens, Leidenschaften.

Einen weiteren Schritt in der Entstofflichung macht die Phantasie, indem sie ähnliche Sinneseindrücke zu einer Allgemeinvorstellung, zu einer Art Schema vereinfacht. Allgemeinvorstellungen bewegen sich immer noch im Sinnenfälligen, im Einzeldinglichen. Sie sind keine Begriffe. Das Hervorbringen von Allgemeinvorstellungen ist die Höchstleistung der Empfindungsseele. Die Tätigkeiten der Empfindungsseele empfangen ihren Sinn von der Aufgabe, die sie für die Tätigkeit der Denkseele haben. Die Denkseele kann sich nur Geistiges aneignen. Als Leibseele aber kann die Denkseele bloß das Geistige sich aneignen, das, wie sie selber, nur im Körperlichen, Sinnenfälligen gegeben ist. Das Geistige im Sinnenfälligen besteht niemals losgetrennt von diesem, so wie die Seele getrennt vom Leibe bestehen kann. Es ist Aufgabe der äußeren und inneren Sinnesfunktionen, in fortschreitender Entstofflichung das Geistige aus dem Sinnenfälligen herauszulösen (abstrahieren) und ihm statt des physischen Seins ein Sein in der Empfindungsseele zu geben.

Die letzten Reste der Stofflichkeit streift von der Form die Tätigkeit der Denkseele ab. Sie löst die geistige Form aus den letzten Umhüllungen der Vorstellungsbilder, der Allgemeinvorstellungen, heraus und verleiht ihnen das Sein ihrer eigenen Geistigkeit. Das ist nicht wie bei der äußeren und inneren Sinneswahrnehmung nur eine teilweise, sondern eine vollständige Entstofflichung, eine Vergeistigung. Im Begriff hat die ursprünglich sinnenfällige Form ein geistiges Dasein im Sein der Denkseele. Das, was von den sinnenfälligen Dingen im Begriff eingefangen wird, ist ihr eigentlichstes Wesen. Es sieht von jeder Einzelverdinglichung ab. Es ist das Allgemeingültige und Notwendige, ohne das ein Ding nicht das sein kann, was es ist.

Wir können uns zahllose, voneinander verschiedene Tische denken, verschieden dem Stoff nach, aus dem sie gemacht sind, verschieden der Masse, der Größe, der Ausdehnung, der Gestalt, der Farbe usw. nach. Eines aber müssen alle Tische haben, damit sie Tische und nicht etwa Stühle oder Schränke sind. *A priori* läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß etwas nur dann ein Tisch sein kann, wenn es dieses bestimmte Etwas verwirklicht, jenes etwas, das, unabhängig von Raum und Zeit, macht, daß etwas ein Tisch und nichts anderes ist. Und dieses Etwas muß überall und mit ab-

soluter Notwendigkeit gegeben sein, wenn ein Tisch da sein soll. Indem ich dieses Allgemeingültige und Notwendige in einem Ding erfasse, begreife ich es. Darum heißt es auch Begriff, gemeint ist Wesensbegriff. Die Begriffe enthalten das Geistige, das die Denktätigkeit aus den sinnenfälligen Dingen herausholt.

Die Phantasie bietet der Denkseele die Allgemeinvorstellung zur Kenntnisaufnahme an. Erste Aufgabe des Denkens ist es, die reine Form aus dem Vorstellungsbild abzulösen. Die Denkfähigkeit, die diese Ablösung vollzieht, nannten die Alten den „tätigen Verstand“ (*intellectus agens*). Da aber diese reine Form für sich nicht bestehen kann, muß sie bei der Ablösung auf ein anderes übertragen werden. Die Denkseele selber nimmt sie auf. Die Fähigkeit der Denkseele, solche Formen aufzunehmen, nannten die Alten „aufnahmefähigen Verstand“ (*intellectus possibilis*). Indem sich das Denken dieser in die Denkseele aufgenommenen Form zuwendet, nimmt sie Kenntnis von ihr. Dieses das Wesen der Dinge begreifende Denken nennen wir das begriffsbildende Denken.

Das Denken geht auf das ganze Wesen der Dinge. Der Begriff drückt aber nicht schlechthin das ganze Wesen der Dinge aus. Es gehört darüber hinaus zum physischen Wesen der Dinge, daß sie gegenseitig miteinander in Wechselbeziehung und untereinander in ursächlichem Zusammenhang stehen. Dieser ursächliche Zusammenhang kann und muß in einer letzten, absoluten Ursache verankert sein, die mit nichts mehr in Wechselbeziehung stehen, von nichts anderem verursacht sein kann. Sie kann nur aus sich selber sein. Es ist Gott.

Das Denken kann beim Begriffsbilden nicht stehen bleiben. Denn es erfährt die Dinge nur einzeln für sich. Begriffe müssen zueinander in Beziehung gebracht werden. Es geschieht im urteilenden Denken. Erst Urteile enthalten Wahrheit oder Unwahrheit. Aber auch beim Urteilen kann es das Denken nicht bewenden lassen. Urteile müssen zueinander so in Beziehung gebracht werden, daß sie zu einer letzten Einheit führen, aus der heraus die Vielheit der Dinge überhaupt erst verstanden werden kann. Das Bedingtsein der Urteile zwingt das Denken, zu einer letzten und obersten Bedingung aufzusteigen, die selber nicht mehr von etwas anderem bedingt ist, sondern alles andere bedingt. Dieses Verbinden der Urteile untereinander nach dem Gesetz des Fortschreitens vom Bedingten zum Bedingenden bis zum letzten unbedingten Bedingenden ist das schlußfolgernde Denken. In ihm erreicht die Tätigkeit der Leibseele ihren Höhepunkt. Weil Schlußfolgern kein Erfassen, sondern ein Begründen von

Wahrheiten ist, heißt die Fähigkeit des Begründens nicht, wie die des Begriffsbildens und Urteilens, Verstand, sondern Vernunft.

Der Eigenart des Kenntnisnehmens der Denkseele entspricht das Stellungnehmen der Denkseele. Weder zu Begriffen noch zu Urteilen kann man an sich Stellung nehmen. Begriffe sind weder wahr noch falsch. Wahrheit und Falschheit sind Eigenschaften der Urteile. Urteile sind Behauptungen. Aber auch zu Behauptungen kann man an sich nicht Stellung nehmen, sondern nur zu Begründungen von Behauptungen. Begründen aber kann nur das Schlußfolgern. Denn als Begründung kann nur das gelten, was seine begründende Kraft von der obersten, nicht mehr weiter begründbaren Begründung herleitet. Das Begründete wird angenommen, das Unbegründete verworfen. Das aber, was endgültig darüber entscheidet, ob Begründetes angenommen oder verworfen wird, ist das geistige Fühlen der Denkseele.

Die Frage nach den geistigen Gefühlen, die neustens von der experimentellen Psychologie (Lindworsky) zu verneinen gesucht wurde, haben wir oben bejaht. Niemand kann im Ernst bestreiten, daß Liebe und Haß Gefühle sind. Liebe und Haß aber sind Gefühle der Denkseele, also geistige Gefühle. Freilich darf man Gefühle nicht als Liebe bezeichnen, die es in Wirklichkeit nicht sind. In einer Psychologie der Mystik, um die es hier allein geht, kann eine nähere Begründung nicht gegeben werden. Es genüge, festzustellen, daß so, wie nur eine Person lieben und hassen kann, so auch nur Personen und das, was von ihnen unmittelbar hervorgebracht wird und unmittelbar mit ihnen in Beziehung steht, liebenswert oder hassenswert sein können. Darum sind Liebe und Haß das Grundgefühlspaar der denkseelischen Stellungnahme.

Personhaft sind die kulturschöpferischen Hervorbringungen des Schönen und Häßlichen, des logisch Wahren und Falschen, des sittlich Guten und Schlechten, des Heiligen und Unheiligen. Schönheit, Wahrheit, Gutheit und Heiligkeit können als liebenswert nur bejaht, Häßlichkeit, Unwahrheit, Schlechtigkeit und Unheiligkeit als hassenswert nur verworfen werden. Es ist schlechthin unmöglich, daß etwas, das geliebt wird, nicht bejaht und etwas, das gehaßt wird, nicht verworfen wird. Lieben und Hassen als Gefühle bringen das Liebenswerte und Hassenswerte zum Bewußtsein. Das denkseelische Begehren, das von ihnen ausgelöst wird, ist im eigentlichen Sinn das Wollen. Wollen ist ein Sichselbstbestimmen. Das Wollen wendet sich dem Liebenswerten um seiner selbst willen zu und verabscheut das Hassenswerte ebenfalls um seiner selbst willen. Durch

das Wollen bestimmt die Denkseele sich selber, was sie liebt und was sie haßt. Da das Wollen nur etwas sich aneignet, das es liebt, und nur etwas verwirft, das es haßt, sind Liebe und Haß die eigentlichen Beweggründe des Wollens. Weil das Wollen sich selber bestimmt, darum ist es frei. Freilich kann es nicht sich selber bestimmen ohne Beweggründe (Motive). Die Motive sind nicht Hauptwirkursache, sondern Mittelwirkursache des Wollens. Hauptwirkursache ist die Denkseele selber. So wie der Nährstoff nur Mittelwirkursache der Ernährung ist und die Pflanzenseele selber die Hauptwirkursache ist, so sind auch die Beweggründe nur Mittelwirkursache des Wollens, während die Denkseele die Hauptwirkursache bleibt.

Das Kenntnisnehmen der Denkseele ist Abstrahieren. Abstraktes aber besteht nicht für sich in der Wirklichkeit. Denn wirklich ist nur das Konkrete. Weder das Begehren im allgemeinen noch das Wollen im besonderen können durch etwas Unwirkliches, wie es Abstraktes ist, zur Tätigkeit angeregt werden. Wirklich ist nur das beseelte Wesen. Darum kann das Begehren und Wollen nicht von Gegenständen, die nur abstrakt erfaßt werden, sondern nur von Zuständen, die immer konkret und darum wirklich sind, angeregt werden. Zustandsänderungen aber sind die Gefühle. Indem das Abstrakte das Fühlen anregt, wird es in konkrete Wirklichkeit getaucht. Damit empfängt es Motivkraft. Nicht das Gefühl für sich vermag den Willen zu bewegen, sondern nur Gefühle, die von Erkenntnissen angeregt und getragen sind. Da es sich um denkseelische Erkenntnisse handelt, können nur von Einsichten geweckte und durchleuchtete Gefühle Motive für den Willen sein. Denkseelisches Fühlen ist das Konkretwerden abstrakter Einsichten. Kenntnisnehmen ist kein Aneignen. Aneignen geschieht im Begehren. Das Begehren aber wird durch das Fühlen ausgelöst. Das Fühlen wird geweckt durch das Kenntnisnehmen. Es heißt das Leben der Denkseele nicht auf dem Irrationalen aufbauen, wenn wir sagen, daß die Beweggründe ihre Motivkraft aus dem Fühlen schöpfen. Denn das Fühlen der Denkseele beruht auf Einsicht. Denken ist Einsichtnehmen. Einsichtiges Fühlen ist Motiv des Wollens. Einsichtiges Fühlen nennt man Anmutung oder auch inneres Kosten. Wie wir später sehen werden, ist diese psychologische Tatsache von einschneidender Bedeutung für ein gewisses Stadium des mystischen Lebens. Darum ist gerade hier volle Klarheit vonnöten.

Zur Ansicht, als gäbe es keine geistigen Gefühle oder als wären Einsichten unmittelbar Beweggründe für das Wollen, mag die Tatsache Anlaß gegeben haben, daß Einsicht und Fühlen ein und dasselbe zu sein

scheinen. Einsichten lösen so unmittelbar das Fühlen aus, daß zwischen beiden kaum unterschieden werden kann. Ähnlich wie beim Tastsinn das Gefühl auch so unmittelbar durch die Empfindung ausgelöst wird, daß sein Kenntnisnehmen sowohl als sein Stellungnehmen beides bald als Gefühl, bald als Empfindung bezeichnet wird, so fließen bei der denkseelischen Tätigkeit Einsicht und Gefühl unmittelbar ineinander über. Die Notwendigkeit aber, sie auseinanderzuhalten, wird von der Tatsache gefordert, daß Einsichten als Abstraktionen niemals das Wollen anregen können, ohne den Weg über das Fühlen zu nehmen. Denn das Fühlen verleiht dem Abstrakten Konkretheit und Wirklichkeit. Das gilt von der Denkseele als Leibseele.

Die Einsichten der Denkseele als Geistseele sind keine Abstraktionen, sondern Anschauungen. Ihr Gegenstand ist konkrete Wirklichkeit, ihr eigenes geistiges Wesen und alles, was unmittelbar auf sie einwirkt. Hier lösen Kenntnisnahmen unmittelbar das Wollen aus, ohne erst den Weg über das Fühlen nehmen zu müssen. Hier ist das Stellungnehmen ein einziger Akt. Fühlen, Begehren und Handeln sind hier eine einzige Tätigkeit. Nach dem hl. Thomas³⁰⁷) unterscheiden sich Leibseele und Geistseele auch dadurch voneinander, daß bei der Geistseele zwischen Erkennen und Wollen keine Zwischentätigkeit eingeschaltet ist, während in der Leibseele zwischen Denken und Wollen das Gefühl eine Brücke schlägt. „Denn“, so sagt er, „das sinnliche (leibseelische) Begehren kann nur durch einen konkreten Wert angeregt werden. Es muß also auf die Kenntnisnahme der sinnenfälligen Dinge eine gefühlsmäßige Erregung des beseelten Wesens folgen, die genauer bestimmt, worin der konkrete Wert liegt. Sobald durch das Gefühl feststeht, worin der konkrete Wert liegt, folgt die dritte Stufe, die des Anstrebens oder Abwehrens des Wertträgers. In der Geistseele ist es anders. Hier wird der Wert schlechthin und nicht dieser oder jener einzeldingliche Wert erfaßt. Der Wert schlechthin aber bedarf keiner Konkretisierung durch das Gefühl. Denn er bewegt unmittelbar den Willen.“

II. Psychogenese.

Im Zusammenhang mit den Tätigkeiten der Seele müssen wir hier noch Fragen behandeln, die Thomas nicht gestellt, ja nicht einmal gekannt hat. Auch von der neueren Psychologie werden sie kaum behandelt. Eine

Psychologie der Mystik aber kann an ihnen nicht vorübergehen, will sie so manche Erscheinung des mystischen Lebens nicht unerklärt lassen. Es gibt mystische Vorgänge, die eine auffallende Ähnlichkeit mit pathologischen und mediumistischen Erscheinungen haben. Wir müssen sichere Merkmale zu gewinnen suchen, die uns gestatten, Mystisches vom Pathologischen oder Mediumistischen zu unterscheiden.

Hieher gehören vor allem die Fragen, die mit der sogenannten „Psychogenese“ zusammenhängen. Sowohl im Pathologischen als auch im Mediumistischen gibt es Erscheinungen, die „psychogen“ genannt werden müssen. Wohlbekannt sind die Psychogenese der Hysterie, die Illusionen und Halluzinationen, die hypnotischen Erscheinungen usw. Es ist freilich unmöglich, im Rahmen einer Psychologie der Mystik all diese Fragen systematisch zu behandeln. Wir müssen uns auf einige grundsätzliche Darlegungen beschränken.

Zunächst ist zu beachten das Ineinanderspielen von Einheit und Vielheit im Seelenleben des Menschen. Das menschliche Seelenleben ist in verschiedenen Schichten aufgebaut: die pflanzenseelische, empfindungsseelische und denkseelische Schicht. Die empfindungs- und denkseelische Schicht betätigt sich in Kenntnisnehmen und Stellungnehmen. Das Stellungnehmen wirkt sich im Fühlen, Begehren und Handeln aus. Diese Mannigfaltigkeit ist in der Einheit des Subjektes verwurzelt. Im Kenntnisnehmen tritt der Unterschied der Schichten deutlich in Erscheinung. Freilich wurde bereits gesagt, daß beim Menschen vom instinktiven Erfassen (*vis aestimativa*) konkreter Beziehungen eine Brücke geht zum Erfassen abstrakter Beziehungen in der *ratio particularis* oder *vis cogitativa*, dem konkreten Schlußfolgerungsvermögen oder dem Vernunftinstinkt, der aus allgemein Konkretem Schlüsse auf besonderes Konkretes zieht. Ebenso geht in der Erinnerung eine Verbindungslinie vom empfindungsseelischen Gedächtnis zum schlußfolgernden Denken.

Das Kenntnisnehmen spielt sich ganz in der Helle des Bewußtseins ab. Das Stellungnehmen geht aus tieferen Schichten hervor, um von da in das Bewußtsein überzugehen. Wenn auch die biologischen Gefühle der Lust und der Unlust von den psychischen Gefühlen der Freude und der Trauer und von den geistigen Gefühlen der Liebe und des Hasses noch deutlich sich abheben lassen, so ist es doch ungleich schwieriger, die psychischen und die geistigen Gefühle auseinanderzuhalten. Die Gefühle der Freude und der Trauer schlagen ihre Wogen bis tief in das Denkseelische hinein. Ebenso haben Liebe und Haß tiefgreifende Rückwirkungen auf die psy-

chische Gefühlssphäre. Es ist hier ein großes gemeinsames Gebiet, das unsere deutsche Sprache als *G e m ü t* bezeichnet.

Noch ununterscheidbarer greifen die Schichten des Begehrens ineinander über. Selbsterhaltungs- und Arterhaltungstrieb sind mit der Einheit der Person verwachsen. Wegen seiner mehr aufdringlichen Sinnenfälligkeit scheint nur das Verlangen nach Nahrung und geschlechtlicher Befriedigung allein den Selbst- und Arterhaltungstrieb auszumachen. Tatsächlich aber sind sie keineswegs nur auf das Pflanzenseelische beschränkt. In ihrer Weise tiefer und feiner trägt die Empfindungsseele und die Denkseele den Selbst- und Arterhaltungstrieb in sich. So sind etwa die kulturschöpferischen Leistungen der Denkseele in Verbindung mit der Empfindungsseele unmittelbarer Ausdruck geistiger Arterhaltung.

Was vom Fühlen und Begehren gilt, besteht auch bei der dritten Form des Stellungnehmens, dem Handeln, zurecht. Auch hier greifen die verschiedenen seelischen Schichten mehr oder weniger ununterscheidbar ineinander über. Allerdings ist eine Willenshandlung, wie sie etwa in einem Entschluß gegeben ist, von bloß ausführenden Bewegungen so unterscheidbar, daß sie nicht miteinander verwechselt werden können. Das Wollen, das denkseelische Begehren, zieht das instinktive Begehren so unmittelbar in Mitleidenschaft, daß sie in einem mittleren Bereich ununterscheidbar ineinander übergehen. Die ausführenden Bewegungen, die eigentlichen Handlungen, werden ausgelöst von dem instinktiven Begehren, das mit dem denkseelischen Begehren, dem Wollen, gleichsam in eins verwachsen ist.

Das Stellungnehmen in Bewegung und Handlung ist der Urtyp für das Wirken der Seele nach außen. Wir haben es ausgesprochen mit Psychogenese zu tun. Wenn wir aber heute von Psychogenese sprechen, so meinen wir damit nicht diesen natürlichen, normalen Vorgang. Wir meinen damit vielmehr anormale Erscheinungen am und im menschlichen Organismus, die normalerweise nur durch physische oder physiologische Ursachen hervorgerufen werden. Lassen sich aber in gewissen Fällen weder physische noch physiologische Ursachen nachweisen, nötigt vielmehr die Eigenart ihrer Hervorbringung und ihres Verschwindens, eine psychische Ursache anzunehmen, so ist das im Sinn der heutigen Wissenschaft Psychogenese. Solche Erscheinungen sind z. B. hysterische Blindheit, Geschwulst, Wunde usw.

Psychogenese beinhaltet also die Frage, ob organische Veränderungen und Störungen ohne physische und physiologische Ursachen rein auf

psychischem Weg hervorgerufen werden können. Tatsachen bejahen die Frage unwiderleglich. Die Veränderungen und Störungen, die so auf rein psychischem Weg bewirkt werden, sind entweder mechanischer oder funktioneller Art oder beides zugleich. Wenn sie also ohne physische und physiologische Ursache zustandekommen, so können sie nur durch die Betätigung des sensorischen oder motorischen Apparates entstehen. Normalerweise ist es so, daß der sensorische Apparat nur durch Sinnesreize und der motorische Apparat nur durch Sinneseindrücke in Tätigkeit gesetzt wird.

Soll Psychogenese als Tatsache erklärbar sein, so müßte sowohl der sensorische als auch der motorische Apparat auch auf andere Weise zur Funktion gebracht werden können, nämlich durch innerpsychische Ursachen. Die Halluzinationen sind der Tatsachenbeweis dafür, daß der sensorische Apparat auch von rein psychischen Ursachen in Tätigkeit gesetzt werden kann. Nehmen wir eine gesichtssinnliche Halluzination. Es sieht z. B. jemand ein Haus brennen, wo weder Haus noch Feuer ist. Das innere Sehzentrum wird von der Vorstellung brennendes Haus psychisch erregt. Die Erregung pflanzt sich in der Sinnesnervbahn zum peripheren Organ weiter und setzt dieses in Erregung. Erregung der Netzhaut aber ist Sehen. Es soll hier gleich eingeschaltet sein, daß die psychische Ursache auch durch eine Ursache höherer, göttlicher Ordnung ersetzt sein kann, wie es bei echten Gesichtern, Ansprachen usw. in der Mystik der Fall ist.

Was den motorischen Apparat betrifft, so steht seit Ebbinghaus psychologisch fest, daß Denken und Wollen unmittelbar keine Macht über den Bewegungsapparat haben, außer durch kinästhetische Vorstellungen, bzw. Bewegungsvorstellungen. Bewegungsvorstellungen sind es, die den Bewegungsapparat in Bewegung setzen. „Außer durch Vermittlung der mit den Innervationszentren assoziierten Vorstellungen und Gedanken“, so formuliert Ebbinghaus das Gesetz, „besitzt die Seele keine Macht über die Bewegungen des Körpers; die Glieder bewegen sich auf Geheiß des Körpers nur, wenn die mit einer bestimmten Bewegung assoziierte Vorstellung reproduziert wird. Bewegungen dagegen, die man noch nicht ausgeführt hat, kann man willkürlich und absichtlich nicht hervorbringen.“³⁰⁸⁾

An Hand einer genaueren Unterscheidung in kenntnisnehmende und stellungnehmende Vorgänge und letzterer in Fühlen, Begehren und Handeln werden wir es bestimmter dahin fassen müssen, daß der Bewegungsapparat unmittelbar dem Handeln dient. Das Handeln entspringt dem Begehren. Das Begehren wird vom Fühlen angeregt. Das Fühlen wird vom Kenntnisnehmen ausgelöst. Das Kenntnisnehmen empfängt seine An-

triebe von jenem Bedürfnis, in dem wir den Wesensausdruck jedes Lebewesens fanden. Dieses Bedürfnis äußert sich wesensmäßiger im Stellungnehmen als im Kenntnisnehmen. Ziel ist das Stellungnehmen. Kenntnisnehmen ist nur Weg zu diesem Ziel. Im Vorgang des Suchens kommt das Ineinandergreifen dieser Funktionen typisch in Erscheinung.

Ohne Phantasietätigkeit kann der Bewegungsapparat nicht funktionieren. Um Motivkraft zu besitzen, müssen die Vorstellungen durch das Fühlen gehen. Gefühlsbetonte Vorstellungen regen das Begehren an und dieses wirkt sich im Handeln aus. Sollen Denken und Wollen den körperlichen Bewegungsapparat in ihren Dienst stellen, so müssen sie den Weg über das empfindungsseelische Kenntnisnehmen und Stellungnehmen wählen. Ist die Phantasie auf irgendeine Weise gestört, so kann das Stellungnehmen, das sie auslöst, nicht im Sinn des Denkens und Wollens verlaufen. Das Stellungnehmen selber artet in Störung aus. Normalerweise steht die Phantasie im Wachzustand des Menschen unter dem Einfluß einsichtigen Denkens und freien Wollens. Es können aber auch anormale Einflüsse sie beherrschen. Diese können entweder unternormal oder übernormal sein. Die unternormalen Einflüsse machen sich unter Ausschaltung des einsichtigen Denkens und freien Wollens geltend. Das ist z. B. im natürlichen und künstlichen (Hypnose) Schlaf und in pathologischen Fällen der Fall. Übernormale Einflüsse gehen aus von Ursachen, die über dem Geist des Menschen liegen: von unmittelbaren göttlichen Einwirkungen. In der Mystik ist dieser Fall gegeben. Sowohl unternormale wie übernormale Einwirkungen auf den Bewegungsapparat müssen den Weg über Phantasie, über sinnliches Fühlen und Begehren nehmen. Mag die Bewegung in beiden Fällen auch dasselbe Aussehen haben, in der Verursachung und Zielsetzung sind sie wesentlich voneinander unterschieden.

Wesenseigentümlichkeit der Phantasie ist es, willkürlich und rasch beweglich und veränderlich zu sein. Zu ihrem sinnvollen Funktionieren bedarf es einer anderen, zielsetzenden Kraft. Am klarsten zeigt sich diese Eigentümlichkeit der Phantasie im Schlaf. Hier hat sie freies Spiel. Willkürlichkeit und Beweglichkeit äußert sich in den Träumen. Wenn Träume manchmal nicht willkürlich, sondern unter einer sinngebenden Bestimmung zu sein scheinen, so kommt es von besonders festgefügtten Assoziationen her, die im Wachzustand unter Leitung des einsichtigen Denkens und freien Wollens geknüpft worden sind. Normal steht die Phantasie unter zwei bestimmenden, sinngebenden Einwirkungen: unter der naturgesetzlich wirkenden Reizwelt und unter dem selbstgesetzlichen Denken und Wollen.

Beide bahnen der Phantasie bestimmte Richtung. Der Schlaf ist dadurch gekennzeichnet, daß diese beiden bestimmenden Einwirkungen wegfallen. Die Phantasie ist sich selbst, ihrer Willkürlichkeit und Beweglichkeit überlassen. Das gibt dem Traumleben sein typisches Gepräge.

Hypnose ist künstlicher Schlaf. Auch in ihr sind die beiden bestimmenden Einwirkungen ausgeschaltet. Die Phantasie ist ihrer Willkürlichkeit und Beweglichkeit ausgeliefert. Sie unterscheidet sich aber vom natürlichen Schlaf dadurch, daß die Phantasie dem richtunggebenden Einfluß eines fremden Denkens und Wollens unterstellt ist, dem des Hypnotiseurs. Der hypnotisierende Einfluß wirkt unmittelbar assoziationsstiftend. Darin besteht das Wesen der *Suggestion*.

Als anormal im pathologischen Sinn muß die *Hysterie* angesprochen werden. In ihr kommt die Psychogenese am eindrucksvollsten zur Geltung. Was ist Hysterie? Die Frage ist schon oft gestellt, aber sehr verschiedenartig und wenig befriedigend beantwortet worden. Einiges sagten wir bereits, als wir oben das Wesen der Seele zur Darstellung brachten. Zweckmäßig unterscheiden wir zwei Gruppen von Ansichten über das Wesen der Hysterie: die *französische* und die *deutsche*. Die französische wird vertreten von Charcot und seinen Schülern Bourneville, Régnard und Richer. Ihnen ist es vor allem darum zu tun, die äußeren Erscheinungen der Hysterie festzustellen und zu beschreiben. Man könnte ihre Lehre die *deskriptive* nennen. Die deutsche Auffassung sucht mehr zu den inneren Ursachen der Hysterie vorzudringen. Ihre Theorie könnte man die *induktive* nennen.

Die französische Lehre unterscheidet zwei Formen der Hysterie: die *hochgradige* und die *abgeschwächte*. Die hochgradige Hysterie hat viel Ähnlichkeit mit der Epilepsie. Sie wurden darum oft und besonders in früheren Zeiten miteinander verwechselt. Die hochgradige Hysterie wurde früher *Hystero-Epilepsie* genannt. Die hochgradige Hysterie tritt entweder als Zustand oder als Anfall auf. Die charakteristischen Merkmale der Hysterie als Zustand sind: widernatürliche Verkehrung des Empfindungsvermögens in Analgesie, örtliche *Hyperästhesie* (hysterogene Zonen), Amaurose, Hören von Geräuschen, Zwitschern, Pfeifen von Vogelstimmen, anormale Geschmacksempfindungen, Lähmungen, Zusammenziehen der Glieder mit oder ohne Anästhesie, hysterische Kugel, Stocken der Atmung, Magenkrämpfe, hysterisches Husten, Brechreiz, Erbrechen, Entgasungen, Gemütsstörungen, übermäßige Freude und übermäßige Trauer in raschem Wechsel, plötzliche Erkrankungen und ebenso plötzliche

Heilungen, Störung des Gleichgewichtes der höheren Seelenkräfte, Mangel an sachlichem Urteil und Willensenergie usw.

Als Anfall kann die *hochgradige Hysterie* von selber auftreten oder künstlich hervorgerufen werden. Tritt er von selber auf, so pflegt ihm ein *Vorstadium* vorauszu gehen. Das Vorstadium kann sich oft durch mehrere Tage hindurchziehen. Es ist gekennzeichnet durch große seelische Niedergeschlagenheit, Brechreiz, Erbrechen, Zittern der Glieder, hysterische Kugel, Hören von Geräuschen, Herzklopfen usw. Der Anfall selber vollzieht sich in vier Stadien: 1. Das *eleptoid* Stadium, das in Ohnmachten, Atemstörungen, Tetanus und durch Schäumen des Mundes sich äußert. Die Ursache von all dem ist *psychisch*.

2. Das *clownische* Stadium, so genannt nach den Gliedverrenkungen und dem sonderbaren Gebaren des Kranken. Es ist eine Phase der Starrheit und eine der *Bewegung zu unterscheiden*.

3. Das Stadium der *leidenschaftlichen Gebärden*. Der Unterschied zwischen dem vorausgehenden und diesem ist wie der zwischen Schrei und Wort. Schrei ist Ausdruck des Schmerzes und verschafft Erleichterung. Das Wort wendet sich an die Umgebung. Anästhesie erreicht hier ihren Höhepunkt.

4. Das *delirische* Stadium: Wiederkehr des Empfindungsvermögens, aber in übersteigerter Weise, falsche Deutung der Gegenstände, Verwechslungen von Personen und Orten, Halluzinationen, Auftreten von Schlangen, Mäusen, Kröten usw. Hysterische Anfälle können siebenmal und noch öfter hintereinander auftreten und eine Art Kette bilden. Vom Anfall bleibt große Müdigkeit, *seelische* Niedergeschlagenheit, dauernde Lähmung oder verkrampfte Zusammenziehungen aber können ebenso plötzlich, wie sie gekommen, wieder verschwinden.

Die abgeschwächte Hysterie weist ungefähr dieselben Merkmale auf, nur in abgeschwächter Form und nicht in stadienmäßiger Abfolge. Es ist Lehre der französischen Schule, daß bei Hysterie keine organischen Verletzungen zugrundeliegen. Es handelt sich vielmehr um funktionelle Störungen, die ihre Ursache in einem krankhaft geschwächten Gehirn und in seelischen Gleichgewichtsstörungen haben. Das Empfindungsseelische ist unmittelbar, das Denkseelische nur mittelbar in Mitleidenschaft gezogen. Worin die *seelische Gleichgewichtsstörung* letzten Endes besteht, darüber sagt uns die *französische Schule nichts*. Ihre Untersuchungen aber zeigen klar, daß die Hysterie in *psychogenen Vorgängen* sich äußert.

Was an Untersuchungen über Hysterie, z. B. eines Grupp, Kretschmer, Heyne, Bleuler, Löwenstein, Kräpelin, Schneider, Lewandowsky, Binswanger u. a., auf deutscher Seite vorliegt, faßte Theodor Müncker in einem ausgezeichneten Aufsatz der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“ (I, 1924) zusammen. Als Grundaufstellung gilt: Hysterie ist eine psychische Krankheit, und zwar aus einem zweifachen Grund: 1. weil sie in einer bestimmten Art, auf die Reize der sinnenfälligen Außenwelt zu reagieren, besteht, und 2. weil in ihr Psychogenese vorliegt, d. h. seelische Ursachen organischer Veränderungen, besonders auch im geschlechtlichen Bereich, hervorrufen. Es wird unterschieden zwischen dem Entstehen der Hysterie oder den Erscheinungsformen der Hysterie und der Entartungshysterie oder dem hysterischen Charakter.

Ausgehend von der Erfahrungstatsache, daß Gemütsbewegungen organische Veränderungen (Erröten, Erblässen usw.) bewirken, wird nachgewiesen, daß die Hysterie durch ihre starke Einwirkung auf körperliche Ausdrucksformen zuständlich werden kann. Gedanken, Wünsche können anormale organische Reaktionen verursachen, wie es etwa bei der Unfallhysterie geschieht. Es sei an die hysterisch Blinden und Tauben erinnert, die keinerlei organische Verletzungen aufweisen. Starke psychophysische Erschütterungen, wie bei Erdbeben, Eisenbahnunglücken usw., können die höhere Seelentätigkeit lähmen. Schrecken erzeugt Lähmung des Körpers und Trübung des Bewußtseins. Hört der Gemütsschock auf, so läßt auch das Hemmungsstreben nach. Es bleibt aber doch noch einige Zeit eine Neigung zurück, die von willensstarken Menschen leicht überwunden wird. Wo aber das Bestreben vorhanden ist, den hysterischen Mechanismus beizubehalten, treten auch die hysterischen Merkmale auf. In den hysterischen Erscheinungen steckt reaktiv und unbewußt eine gewisse Zielstrebigkeit. Sie ist Ausdruck eines Instinktes. Die Entstehung der Hysterie umfaßt nach deutscher Auffassung drei Stadien:

1. Körperliche Ausdruckserscheinungen, die in Gemütsbewegungen und Erschöpfung der Kräfte ihren Ursprung haben. 2. Verstärkung der Reflexe infolge eines absichtlichen Strebens. 3. Die Ausdrucksformen der Reflexe werden Gewohnheit. Schrecken, Zorn, Angst, Eifersucht, Liebestreitigkeiten, eheliche Zwiste, geschlechtliche Erregungen lassen bei entarteter Naturanlage leicht reflexive und instinktive Mechanismen entstehen, die der Abreaktion der Affekte infolge Wiederholungen glatte Bahn schaffen. Die Willensschwäche des Hysterikers trifft nicht so sehr die Setzung des

Willensaktes als vielmehr die Zielsetzung des Willens. Der aus Überlegung hervorgehende Willensakt unterliegt dem instinktiven Bestreben, die hysterischen Merkmale dauernd zu erhalten. Die Instinktrichtung wider setzt sich dem Streben nach Zielsetzung. Das bewußte Wollen baut auf den instinktmäßigen Schichten, d. h. auf den hypobulbischen Mechanismen auf. Bei den geistig Gesunden fließen Hypobulbie und Zweckwollen in eine funktionelle Einheit zusammen. Das von Motiven unbestimmte Instinktsstreben, das ruckartig hin und her sich bewegt, bricht wie ein Fremdkörper in die ganze Persönlichkeit ein und beherrscht die gesamte seelische Ausdrucksfähigkeit.

Die Entartungshysterie oder der hysterische Charakter ist jenen Menschen eigentümlich, die, mit schlechten Charaktereigenschaften ausgestattet, sich der hysterischen Erscheinungen zur Erreichung ihrer Zwecke bedienen. 80 Prozent aller hysterischen Charaktere beruhen auf Vererbung. Was dem hysterischen Charakter fehlt, ist die volle Reife des Gemüts- und Willenslebens. Das ist die Quelle aller übrigen Erscheinungen des hysterischen Charakters. Ein Wille, der zu Zwecksetzung unfähig ist, vermag den Instinktmechanismus nicht zu beherrschen. Bei der Übersteigerung des Gefühlslebens ist der Charakter von Zuneigung und Abneigung beherrscht. Bezeichnend ist der plötzliche Übergang von einem Gefühlszustand in sein Gegenteil. Zu starke Gefühle stören die höhere Seelentätigkeit. Ohnmacht, getrübe Bewußtseinszustände, Erstarrungen usw. sind Begleiterscheinungen des hysterischen Charakters; ebenso betonte Selbstsucht, unpersönliches Mitleid, Eitelkeit, Geltungssucht . . . Mit Recht schreibt Jaspers,²⁹⁹ daß die hysterische Person bestrebt ist, sich und anderen mehr zu scheinen, als sie wirklich ist, nach innen und außen mehr zu erfahren, als sie vermag. So ist die Hysterie ein krankhaftes Geltungsbedürfnis. Schneider³¹⁰ scheidet den hysterischen Mechanismus vom hysterischen Charakter und versteht unter Hysterie eine psychogene Funktionsstörung des Körpers. Um die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, scheut der Hysteriker sich nicht, Verwundungen sich beizubringen. Mit übersteigter Phantasietätigkeit geht Willensschwäche Hand in Hand. Daher die sogenannte *Pseudologia phantastica*, das verschwommene Unterscheiden zwischen Sein und Schein, die Unfähigkeit, sich zu konzentrieren, Versagen des Gedächtnisses, Übertragung von geschlechtlichen Erwartungen und Wünschen, Verleumdungssucht und Angeberei, anonyme Briefe. Der hysterische Charakter hat seine Wurzel in einer Störung der Entwicklung und in dem Aufhören der psychischen Reifung. Es besteht ein Zusammenhang zwischen

Hysterie und Geschlechtlichkeit. In der Ursachenforschung der Hysterie ist die deutsche Schule ohne Zweifel weiter vorgedrungen als die Franzosen. Eine endgültige Klarheit vermochte aber auch sie bis heute nicht zu bringen.

Für die Absicht einer Psychologie der Mystik müssen wir zu letzten Grundlagen zu kommen suchen. Von außen gesehen ist am auffallendsten, daß die Hysterie unter den seelischen Fähigkeiten nicht so sehr die des Kenntnisnehmens unmittelbar in Mitleidenschaft zieht, sondern vielmehr die des Stellungnehmens. Es gibt Hysteriker, die in ihren Erkenntnisfähigkeiten nicht nur nicht minderwertig, sondern hochbegabt, wenn nicht gar überbegabt sind. Niemals aber sind Hysteriker willensstarke, sondern immer willensschwache Menschen. Willensschwäche ist so sehr ein Wesensmerkmal der Hysterie, daß ohne dieses die anderen Merkmale nicht Hysterie im eigentlichen Sinn ausmachen können. Hysterie aber liegt noch tiefer als jener Schnittpunkt, wo die Seelenfähigkeiten in die des Kenntnisnehmens und Stellungnehmens sich spalten. Sie wurzeln in jenem Urbedürfnis selber, in dem wir den Wesensausdruck der Seele selber fanden. Es ist der Selbst- und Arterhaltungstrieb, freilich nicht im engen Sinn des nur Biologischen, sondern insofern er alle seelischen Schichten zur Einheit des Subjektes zusammenbindet. Normalerweise besteht ein gewisses Verhältnis, ein Ausgleich zwischen dem Selbst- und Arterhaltungstrieb und den psychischen und psychophysischen Kräften, die ihm zu seiner Auswirkung zur Verfügung stehen. Die Leistungen entsprechen im allgemeinen den Ansprüchen des Selbst- und Arterhaltungsdranges. Im tiefsten Wesen der Hysterie aber liegt ein angeborenes oder durch Erschütterungen aller Art erworbenes Mißverhältnis zwischen der Stärke des Lebensdranges und der zur Verfügung stehenden psychischen und psychophysischen Kraft. Organisch macht es sich bemerkbar durch zurückgebliebene Entwicklung, durch ein anormal geschwächtes Nervensystem, das nur überschwach oder überstark zu reagieren vermag. Psychisch tritt es in Erscheinung durch ausgesprochenes Versagen der Funktion des Stellungnehmens. Je weniger Kraft dem Selbst- und Arterhaltungstrieb zuhanden ist, um so mehr strengt er sich an, sich Geltung zu verschaffen. Mangel an Kraft gefährdet das Sein. Gegen das schwindende Sein wehrt sich der Lebensdrang bis zum äußersten. Das ist ja seine Wesensfunktion, sich gegen den Untergang des Seins zu stemmen und alles daranzusetzen, um das Sein zu erhalten und zu vollenden. Um sich wehren zu können, bedarf er entsprechender Kraft. Er greift zu letzten, verzweifelten Mitteln. Da das Sein entschwindet, muß

der Schein an seine Stelle treten. Die für die Hysterie schlechthin charakteristische Geltungssucht findet ihre Erklärung in dem Übermaß der Betätigung des Selbst- und Arterhaltungstriebes, zu dem infolge des Mangels an Kraft die Leistungen im umgekehrten Verhältnis stehen. Der Schein, zu dem er greift, zeigt sich typisch in der Flucht in die Krankheit. Krankheit ist Schädigung, Störung des Seins. Vom Kranken erwartet man nicht, daß er etwas leistet, und man schenkt ihm gerade deshalb besondere Aufmerksamkeit und Pflege. Zum Kranksein bedarf es keiner Kraft. Der übersteigerte Selbst- und Arterhaltungstrieb sucht in der Krankheit einen Ersatz für die fehlenden Leistungen. Nicht aus Überlegung, die ein Kenntnisnehmen wäre, sondern instinktmäßig, aber deshalb nicht weniger planmäßig, wirkt der übersteigerte Selbst- und Arterhaltungstrieb dahin, daß ohne unmittelbare organische Ursache Krankheitserscheinungen auftreten. Der Bewegungsapparat muß in Tätigkeit treten. Ihn kann er sich nur dienstbar machen über die Phantasie.

Der Selbst- und Arterhaltungstrieb liegt noch tiefer im Wesen der Seele als die Aufspaltung in kenntnisnehmende und stellungnehmende Fähigkeiten. Er ist aber dem Stellungnehmen wesensverwandter als dem Kenntnisnehmen. Der Bewegungsapparat dient unmittelbar dem Handeln, der dritten Funktion des Stellungnehmens. Der Selbst- und Arterhaltungstrieb regt zunächst die Phantasie an, aber schon mit der Zielrichtung auf das Fühlen und Begehren, die im Handeln den Bewegungsapparat betätigen. Es entstehen Schwellungen, Blutungen, Krämpfe, Erstarrungen. Atem- und Herztätigkeit werden unregelmäßig. Es stellen sich Lähmungen, Ohnmachten, Dämmerzustände des Bewußtseins ein. Die Phantasie hat freies Spiel. Da sie weder von der Naturgesetzlichkeit der Reizwelt noch durch die Normgebung des Willens geleitet wird, bewegt sie sich in jener Unwirklichkeit, wo die *pseudologia phantastica*, die hysterische Lüge, Illusionen, Halluzinationen usw. ungehemmt sich breit machen können. Seelische Störungen laufen parallel zu den organischen Störungen. Beide sind krankhafte Erscheinungen. Alles aber ist von der einen Zielstrebigkeit beherrscht, einen Ersatz zu schaffen für das Ausbleiben normaler und übernormaler Leistungen. Leistungen gehören der Wirklichkeit, dem Sein, der hysterische Ersatz der Unwirklichkeit, dem Schein an. Die Sinnesnerven sind unempfindlich oder überempfindlich. Je geschwächer der Organismus ist, um so anormaler ist seine Reaktionsweise.

Die der Hysterie wesentliche Willensschwäche geht aus dem Mangel an Kraft hervor, die dem Selbst- und Arterhaltungstrieb zur Verfügung steht.

Er kann sich nicht aus dem Instinktmäßigen in das helle Licht des einsichtigen Wollens erheben. Wille ist Selbstbestimmung. Instinkt ist Naturbestimmtheit. Das Denken, weil gegenständlich bestimmt, kann auf der Höhe des Einsichtigen sein. Das Wollen aber, weil subjektbestimmt, kann ihm nicht folgen. Es bleibt im Instinktiven stecken, in der physischen und psychophysischen Kraftlosigkeit. Wo immer aber der Wille aus dem Instinktmäßigen sich nicht bloß emporarbeitet, sondern dem ganzen Seelenleben Norm und Richtung gibt und eine sittliche Persönlichkeit formt, hören die Störungen im niederen Stellungnehmen und im Bewegungsapparat auf, richtunggehend für das ganze Seelenleben zu sein. Sie müssen sich dem sittlichen Willen ein- und unterordnen. Es entsteht ein wesentlich anderes Seelenbild, weil die Zielsetzung eine wesentlich andere geworden ist. Der Bewegungsapparat und das niedere Stellungnehmen mögen denselben Störungen unterliegen, von Hysterie im eigentlichen Sinn aber kann nicht mehr die Rede sein. Das niedere Seelenleben unterliegt der Naturgesetzlichkeit. Diese entzieht sich dem freien Willen. Wohl aber vermag der freie Wille die Auswirkungen der Störungen des niederen Seelenlebens auf sich unwirksam zu machen.

Was es auch immer um die Hysterie sein mag, Psychogenese besteht in einem Funktionieren des Bewegungsapparates, das seinen Ausgangspunkt in der Phantasie hat. Diese aber empfängt ihre Anregung nicht, wie es normalerweise zu geschehen pflegt, von der Gesetzmäßigkeit der sinnfälligen Reizwelt noch von den Einsichten des Denkens oder den Selbstbestimmungen des Wollens, sondern vom Instinktmäßigen eines krankhaft entarteten Selbst- und Arterhaltungswillens. So ist es in der Hysterie. Psychogenese aber muß nicht notwendig vom Anormalen im Sinn des Unternormalen bewirkt sein. Es ist durchaus denkbar, daß auch Übernormales den psychogenetischen Vorgang auslösen kann. Auf dem Weg über das geistige Fühlen, Begehren und Handeln kann das niedere Seelenleben so zum Mitschwingen gebracht werden, daß es psychogen funktioniert.

Zusammenfassend wiederholen wir: Die Seelentätigkeiten unterstehen im normalen Leben einer strengen Zielstrebigkeit. Ziel aller Tätigkeiten ist Erhaltung, Entfaltung und Vollendung der Seele. Die Seele aber ist in zweiter Wirklichkeitssetzung nur insofern, als sie den Leib belebt. Als geistiges Wesen insbesondere ist sie in einem zweiten Möglichsein, aus dem sie durch die Tätigkeiten immer wieder in zweite Wirklichkeitssetzung übergeht. So wird ihr anlagemäßig gegebenes Sein immer mehr Wirklich-

keit. Es geschieht durch innere Aneignung fremden Seins in seinen Wesensformen. Wie durch die Nahrungsaufnahme der biologische Organismus erhalten, entwickelt und zur Reife gebracht wird bis zur Hervorbringung eines neuen ihm artgleichen Wesens, so wird die Seele durch geistige Aneignung im Sein erhalten, entfaltet und zu einer Vollendung geführt, daß sie in kulturschöpferischen Leistungen unsterbliche Denkmäler sich setzt. Es kann kein Zweifel sein, daß die Aneignung religiöser Werte die Seele in einem Grad entfalten und vollenden kann, wie es weder ein ästhetischer noch ein logischer, noch ein rein ethischer Wert vermag. Geschieht die religiöse Wertaneignung in systematischer, intensiver Folge, dann kann das Sein der Seele so erstarken, daß sie auch im Zustand der Leibverbundenheit schon geistseelisch sich zu betätigen vermag. Hierin liegt die psychologische Voraussetzung des mystischen Seelenlebens.

DRITTES BUCH

Mystisches Leben als seelisches Geschehen

Erstes Kapitel.

MYSTIK UND CHRISTLICHES LEBEN.

Wenn Sinn einer Sache das ist, was an ihr verstanden werden kann, so werden wir, um das mystische **Leben als seelisches Geschehen** zu verstehen, zuerst nach dem Sinn des mystischen Lebens fragen müssen. Sinngebend ist immer das Ziel oder die **Endursache**, auf die alle Tätigkeiten eines Wesens hingerichtet sind und die alle Tätigkeiten anregt. Wir haben hier ausschließlich die Tatsachen der **christlichen Mystik** im Auge, ohne deshalb die Möglichkeit oder **Tatsächlichkeit** einer nur natürlichen Mystik ausschließen zu wollen. An sich hat **Mystik** kein anderes Ziel als das des christlichen Lebens überhaupt. **Über den Sinn des christlichen Lebens** gibt uns die Dogmatik wissenschaftlich Auskunft. **Mystik** aber ist nichts anderes als tatsächlich gelebte **Dogmatik**. **Mystik** unterscheidet sich, dogmatisch gesehen, vom gewöhnlichen christlichen Leben nur dadurch, daß sie hienieden schon wesentlich **näher an das gemeinsame jenseitige Ziel** heranreicht, als es das christliche **Leben im allgemeinen** vermag. Eine weite Strecke Weges gehen **Mystik und gewöhnliches christliches Leben** gemeinsam zusammen. Die **Mystik** geht noch weiter, aber auf der Fortsetzung desselben Weges, den sie **gemeinsam mit dem gewöhnlichen christlichen Leben** ging.

Das gesamte christliche **Leben** ist zwischen die beiden Pole gespannt, nämlich zwischen die äußerste **Gotttrennung** in der Erbsünde und der innigsten **Gottvereinigung** in der *visio beata*. Es steht aber nicht bloß die Seele allein in Frage, sondern **der ganze Mensch**, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist. Die **Gottvereinigung** in der *visio beata* findet ihren endgültigen Abschluß erst **am Tage der Auferstehung des Fleisches**, wo der Leib mit der bereits **verklärten** Seele wieder verbunden und teilhaben wird an ihrer Verklärung. Das christliche **Leben**, allgemein genommen,

also mit Einschluß der Mystik, ist ein Umwandlungsvorgang, dessen Ausgangspunkt der Mensch im Zustand der Erbsünde und dessen Zielpunkt die vollkommenste Gottangleichung in der seligen Anschauung ist. Die Mystiker stehen nicht an, diesen Vorgang Vergottung oder Vergöttlichung zu nennen. Psychologisch gesehen gelten für diesen Umwandlungsvorgang dieselben Gesetze, die stetige Bewegung und alles Geschehen beherrschen.

An der stetigen Bewegung wird ein Vierfaches unterschieden: 1. der Träger, 2. die Form oder die Art der Bewegung, 3. die Bewegung als solche, 4. Ausgangspunkt und Endpunkt der Bewegung. Träger der Umwandlung, in der das christliche Leben besteht, ist der konkrete Mensch der Geschichte. Die Eigenart oder die Form der Umwandlung ist die Gottangleichung, wie sie die heiligmachende Gnade bewirkt, d. h. die Heiligung. Die Umwandlung selber besteht darin, daß das Erbsündige im Menschen unter dem Wirken der Gnade mehr und mehr verschwindet und der Gottähnlichkeit Platz macht, das Unheilige vom Heiligen immer mehr verdrängt wird. Die beiden Pole des Ausganges und des Abschlusses wurden bereits genannt. Denn Ausgangspunkt ist der erbsündige Mensch, Endpunkt der vergöttlichte Mensch.

Dogmatisch steht fest, daß es einen reinen Naturzustand des Menschen nie gab. Der erste Mensch wurde nach dem Zeugnis der Hl. Schrift in eine übernatürliche Ordnung hineingeschaffen. Übernatur aber heißt, über alles Geschaffene hinaus am Ungeschaffenen teilhaben. In der Sprache der Theologie ist es die heiligmachende Gnade als Teilhabe am göttlichen Leben selber. Da Gottes Wesen Heiligkeit ist, wird das Geschöpf durch die Anteilhabe an der göttlichen Natur selbst heilig. Das Wesen des Menschen als Menschen ist Sittlichkeit. Heiligkeit ist mehr als Sittlichkeit. Sie setzt allerdings Sittlichkeit voraus. Teilhaben am göttlichen Leben kann die menschliche Seele nur insofern, als sie Geist ist. Aus innerer Unmöglichkeit kann etwas Nichtgeistiges niemals — auch nicht durch ein Wunder — an Übernatur teilhaben. Und doch ist die Seele mit dem Leib zu einer Lebens- und Wirkenseinheit verbunden. Vorgänge in der Seele können nicht ohne Rückwirkung auf den Leib bleiben. Das übernatürliche Leben der Seele des paradiesischen Menschen mußte irgendwie auf den Leib übergreifen. Der Leib nahm in seiner Weise an ihm teil. Sein Anteil aber ist nicht übernatürlich, sondern nur außernatürlich. Für ihn bedeutet es das Freisein von Begierlichkeit, Krankheit und Tod und physische Bedingungen, wie sie die paradiesische Umgebung bot. Das sind die außer-

natürlichen Gaben des paradiesischen Menschen. Das Licht, das von Gott in die Seele einströmte, leuchtete durch alle Schichten des menschlichen Wesens bis hinaus in die umgebende Natur. Die äußere Umgebung besaß die denkbar günstigsten Bedingungen für Selbsterhaltung und Betätigung des Leibes. Für die äußere Sinneswahrnehmung war sie harmonische Reizwelt. Der Vollendung der äußeren Sinneswahrnehmung entsprach die nicht weniger vollendete innere Sinneswahrnehmung. Aus ungetrübten Vorstellungen schöpfte das Denken, in jeder Beziehung ungehemmt, als Begriffsinhalte das restlos sich enthüllende Wesen der sinnenfälligen Dinge. Begriff fügte sich reibungslos an Begriff zu ohne weiteres einsichtigen Urteilen, die ebenso einsichtig von leichtflüssigem Schlußfolgern begründet wurden. Der Aufstieg zur letzten, keiner weiteren Begründung mehr bedürftigen Folgerung vollzog sich mühelos und in zwingender Einsicht. Diese in ihrer Art vollendete natürliche Gotteserkenntnis erfuhr eine wesentliche Steigerung durch eine Art inneren Schauens, von dem der hl. Thomas sagt (S. Th. I, qu. 94, a. 1): „Er (Adam) erkannte Gott in einer höheren Erkenntnis, als wir ihn jetzt erkennen. So war seine Gotteserkenntnis gleichsam in der Mitte zwischen der Gotteserkenntnis auf Erden und der Gotteserkenntnis im Himmel . . .“ So wurde am Paradiesesmenschen offenbar, wie die Übernatur die Natur nicht aufhebt, sondern erst recht vollendet und über sich hinaushebt. Die Seele als Geist war hineingehoben in Gott. Gottes Fülle strömte über in die Leibseele und befähigte sie, den Leib in höherer Weise zu durchseelen. Der Leib war gleichsam verseelt, die Seele vergeistigt, der Geist vergöttlicht. Alle Voraussetzungen für ein Leben in unmittelbarer seliger Anschauung Gottes waren in vollendeter Weise gegeben. Diese letzte Vollendung hing von der freien Entscheidung des ersten Menschen ab. Entscheidung kann nur getroffen werden, wo eine Wahl vorliegt. Die beiden Möglichkeiten, zwischen denen die Wahl fallen sollte, waren: zur letzten Vollendung zu kommen entweder auf dem wahren Weg bedingungsloser Unterwerfung unter die Einsicht und das Wollen Gottes oder auf dem Scheinweg eigener Einsicht und eigenen Wollens. Bei dem harmonischen Ineinandergreifen aller menschlichen Tätigkeiten und bei dem klaren, einsichtigen Erkennen konnte der erste Mensch einen Schein sich nicht vormachen. Er mußte von anderer Seite ausgehen. Von Gott konnte er nicht kommen. Denn er ist das Sein, das jeden Schein schlechthin ausschließt. Auch die sinnenfällige Welt konnte den Schein nicht erwecken. Denn sie lag als aufgeschlagenes, von jedem irrtilmslos zu lesendes Buch vor seinen Augen. Seine ungeschwächten Er-

kenntniskräfte konnten sich in ihm nicht verlesen. Der Schein konnte nur einem Geistwesen entspringen, das infolge der Eigenart seiner Natur dem Schein aus sich verfallen konnte und verfiel: der gefallene Engel. Nach theologischer Auffassung ist es dem Dämon schlechthin unmöglich, auf die Geistseele des Menschen unmittelbar einzuwirken. Sein Einfluß erstreckt sich nur auf das Sinnenfällige, auf die äußeren und inneren Sinne. In der sinnenfälligen Gestalt einer Schlange trat er an unsere Stammeltern heran, umgab die Frucht, die Gegenstand göttlichen Verbotes war, mit einem verführerischen Schein. Unter Einflüsterung des Dämons machte der Schein Eindruck auf die äußeren Sinne und durch sie auf die Phantasie. Es liegt im Wesen der Seelenkraft der Phantasie, sich dem Schein hinzugeben. Aus der Vorstellung ging der Schein über auf das Denken. Und das Denken stellte den Willen vor die Wahl: Sein oder Schein. Das Spiel der Phantasie unter dämonischer Einwirkung hatte es verstanden, das Sein als Schein und den Schein als Sein vorzutäuschen. Der Wille entschied sich für das Sein des Scheines. Er eignete sich den Schein an und lehnte das Sein ab.

Die Entscheidung der ersten Menschen für den Schein und gegen das Sein hatte eine Rückwirkung auf den ganzen Menschen in einem Ausmaß, daß es bis in die Tiefen seines Wesens drang. Während vor dem Fall das ganze Sein des Menschen mit allen seinen Fähigkeiten und Tätigkeiten gottgerichtet war, hatte es mit dem Fall die entgegengesetzte Richtung genommen. Während vorher der Schwerpunkt, der alles an sich zog und auf den alles zustrebte, im Geistigen, in Gott selber lag, ging er nachher auf das Stoffliche, das Gottfremde über. Es war eine radikale Umorientierung des ganzen Menschenwesens. Seit Thomas spricht die Theologie in unnachahmlich sprachlicher Formulierung von der *aversio a Deo* und *conversio ad creaturam* und der *conversio ad Deum* und der *aversio a creatura*.

Wie der Gnadenstand im Paradies seine Rückwirkung auf den Leib und selbst seine Umgebung hatte, so wirkte sich der Abfall von Gott nicht bloß in der Seele, sondern auch im Leib bis in seine Umgebung aus. Es war nicht etwa so, daß die ersten Menschen durch ihre Sünde aus der Höhe der Übernatur nur auf die Ebene der bloßen Natur zurückgefallen wären. Sie sanken tiefer und brachten Störung und Unordnung auch in den natürlichen Bereich. Denn so, wie die Natur durch die Übernatur nicht nur etwas Neues ganz außerhalb ihres Seinsbereiches empfing, sondern auch in sich selber eine Niveauerhöhung erfuhr, bewirkte die Sünde in ihr

außer dem Verlust der Übernatur eine Niveausenkung. Auch in einer rein natürlichen Ordnung wäre an sich Harmonie in dem Sinn gewesen, daß das Niedere den Zwecken des Höheren im Menschen dienstbar gewesen wäre. Der Vernunft hätten sich alle anderen Seelenkräfte bis hinein ins Pflanzenseelische gefügig erwiesen. Auch diese natürliche Harmonie wurde durch die Sünde gestört. Indem die Geistseele sich von Gott los sagte, sank sie tiefer in das Leibseelische, das Leibseelische tiefer in das Leibliche, und der Leib wurde zum Sklaven der sinnenfälligen Welt. Ist der Herrscher zu schwach, so lehnen sich die Untertanen auf. Losgelöst von Gott, hatte die Geistseele nicht mehr die Kraft, die Leibseele auf jener Höhe zu halten, auf der sie in einer rein natürlichen Ordnung gewesen wäre. Die Leibseele war so geschwächt, daß sie den Leib nicht mehr ganz beherrschen konnte. Der Leib war den klimatischen und anderen umweltlichen Einflüssen nicht mehr gewachsen. Es klaffte ein Riß zwischen dem niederen und dem höheren Menschen. Das Niedere tyrannisiert das Höhere. Störung und Unordnung reichen hinein bis in jene Tiefe, in der das Menschenwesen verwurzelt ist, in jenen Seinshunger, in jenes Bedürfnis, das alle Lebewesen anregt und zum Tätigsein beschwingt. Indem die Sünde die menschliche Natur entkräftete, um so größer wurde das Mißverhältnis zwischen Selbst- und Arterhaltungsdrang und der zur Verfügung stehenden Lebenskraft. Es ist jenes Mißverhältnis, das wir für das pathologische Seelenleben als grundlegend erkannten. Der niedere Selbst- und Arterhaltungstrieb hat die Herrschaft an sich gerissen. Ihm paßt sich der höhere Selbst- und Arterhaltungstrieb an. Die stellungnehmenden Seelenfähigkeiten unterwerfen sich nicht den kenntnisnehmenden, sondern machen sich diese ihren ungebührlichen Forderungen dienstbar.

Die Dogmatik bestimmt die Erbsünde und ihre Folgen dahin, daß sie den Verlust der heiligmachenden Gnade, der außernatürlichen Gaben der paradiesischen Umgebung nach sich zog. Die Seele büßte die Teilhabe am göttlichen Leben ein. Im freiwilligen Verzicht auf die Teilnahme am göttlichen Leben liegt das Wesen, also auch die Schuld der Sünde. Während das göttliche Leben Heiligkeit ist, macht die bewußte und freiwillige Weggabe der Teilhabe am göttlichen Leben das Wesen der Unheiligkeit aus. Durch die Sünde der Seele wurde dem Leib die Unsterblichkeit und das Freisein von Begierlichkeit entzogen. Die paradiesisch begnadete Seele strahlte eine solche Kraft in den Leib, daß die chemischen Verbindungen des Organismus nie zu einer Auflösung hätten führen können. Tod hätte es auch in einer rein natürlichen Ordnung gegeben. Er hätte aber etwas

der Gnade beginnt. Der Lebensprozeß, der mit der Auferstehung Christi anfang, findet seinen endgültigen Abschluß erst am Tage der allgemeinen Auferstehung von den Toten und in der Verklärung auch der Leiber. Die Dogmatik lehrt, daß die Taufe zwar die Schuld der Erbsünde von uns nimmt, aber die sogenannten Folgen der Erbsünde in uns läßt.

Der hl. Johannes (I, 2, 16) führt in klassischer Weise alle Folgen der Erbsünde auf eine dreifache Wurzel zurück: auf Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens. Unser Seelenleben nämlich steht in einem dreifachen Bezug: zur sinnenfälligen Außenwelt, zum eigenen Leib und zum eigenen Ich. In diese dreifache Beziehung griff die Erbsünde störend ein. Was vorher ein harmonisches, wohlgeordnetes Streben auf ein gemeinsames großes Ziel hin war, ist jetzt zur Sucht ausgeartet, die überall zur Auflösung führt. Während die Taufgnade die Schuld der Erbsünde von uns nimmt, läßt sie diese dreifache Störung in uns zurück. Sie läßt sie aber nicht deshalb zurück, weil sie in sich nicht zu beseitigen ist; sie kann behoben werden. Dazu aber bedarf es der Mitwirkung des sittlich freien Willens.

Die heiligmachende Gnade, die in der Taufe unserer Seele eingegossen wird, ist gleichsam nur ein Keim, der erst sich entfalten muß. Er ist eingesenkt in die Geistseele, will aber und soll von da hineinwachsen in die Leibseele. Es kann aber nur in dem Umfang geschehen, als die Leibseele in all ihren Tätigkeiten mehr und mehr der Gesetzmäßigkeit sich angleicht, die im Wesen der heiligmachenden Gnade liegt. Es ist die Gesetzmäßigkeit des göttlichen Lebens selber: die Heiligkeit. Die Leibseele aber ist in ihren Tätigkeiten durchgängig vom Strebevermögen bedingt. Dieses aber gerade ist seit der Erbsünde von Gott abgewendet und dem Geschöpflichen zugewendet. Wenn es sich betätigt, geht es in dieser gottabgewandten Richtung. In diese Richtung zieht es alle anderen Tätigkeiten. Es ist die Richtung, die die Folgen der Erbsünde gaben, die Richtung auf das Sinnenfällige, auf das Leibliche, auf das eigene Selbst.

Das Strebevermögen so nach und nach in seine Gewalt bekommen, daß es eine vollkommene Richtungsänderung vollzieht, wäre die Voraussetzung für die Heiligkeit der Leibseele. In und aus der Gnade vermag der sittliche Wille diese schwere Arbeit zu vollbringen. Jeder Christ hat schlechthin die Verpflichtung, die Gebote zu halten, d. h. von schwerer Sünde sich freizuhalten. Er muß sein Strebevermögen soweit beherrschen, daß er vor schwerer Sünde bewahrt bleibt. Menschen aber, die, wie der reiche Jüngling im Evangelium, sich nicht damit zufriedengeben, an dieser äußersten Grenze stehen zu bleiben, sondern von Hunger und Dürst nach der Ge-

rechtigkeit brennen, steht ein ungeheuer weites Feld für ihren religiösen Eifer offen. Für sie ist nicht die Frage, wie weit sie gehen dürfen, um nicht schwer zu sündigen. Für sie ist vielmehr die Frage, wie weit sie es hienieden in der Heiligkeit bringen können. Diese Frage aber ist gleichbedeutend mit der Frage, wie weit sie eine Umstellung des Strebevermögens aus der erbündigen Richtung auf die Gesetzmäßigkeit der heiligmachenden Gnade vollziehen können. Die Antwort kann nur lauten: Soweit die Wirksamkeit des sittlichen Willens unter dem Antrieb der göttlichen Gnade reicht. Seiner Einflußsphäre ist unmittelbar nur die Denkseele und mittelbar auch die Empfindungsseele unterstellt. Die Pflanzenseele untersteht ihr nicht, wenn auch zugegeben werden muß, daß gewisse Rückwirkungen von der Empfindungsseele vorhanden sind. Die Selbst- und Arterhaltung unterliegen nur in ihren denkseelischen und empfindungsseelischen, aber nicht in ihrer biologischen Schicht der Einwirkung des einsichtigen Willens. Weder der Tod noch der *fomes peccati*, die sogenannte böse Begierlichkeit, können als Folgen der Erbsünde auch im höchsten Grad der Heiligkeit nicht schlechthin überwunden werden. Denn der Tod, wie Paulus sagt (I. Cor. 15, 2) wird als letzter Feind überwunden am Auferstehungstag. Sogar der Heiland und die Gottesmutter zahlten den Tribut des Todes. Eine Vorahnung auch der Überwindung des Todes liegt in der wunderbaren Erhaltung der Leiber mancher Heiliger. Der *fomes peccati* kann bis zur Unwirksamkeit gebracht werden, aber vollständig beseitigt werden kann er nicht. Denn seine tiefsten Wurzeln stecken im Biologischen.

Der Vollzug der Heiligung in diesem Leben muß im Zusammenhang mit dem Endzustand gesehen werden, in dem alles einmal seinen Abschluß findet. Denn alles Werden kann nur von seiner Endursache her verstanden werden. Der Endzustand gipfelt darin, daß nicht bloß die Seele Gott von Angesicht zu Angesicht schaut, sondern daß der Leib die Verklärung der Seele teilt. Das aber hat zur Voraussetzung, daß das Sinnliche und Stoffliche an den Eigenschaften des Geistes teilhaben kann. Es handelt sich dabei nicht um eine Vergeistigung des Sinnlichen und Stofflichen, wie sie vielleicht auch in einer natürlichen Ordnung denkbar wäre, sondern um einen ganz übernatürlichen Vorgang. Es genügt nicht, daß das Strebevermögen bloß aus der erbündigen Richtung auf das Geschöpfliche wieder in die Richtung auf Gott zurückgewendet wird, sondern es muß zur Teilhabe am übernatürlichen Leben der Seele zubereitet werden. Stellt schon die erste Aufgabe gleichsam übermenschliche Anforderungen an den sitt-

lichen Willen, so verlangt die zweite Aufgabe eine Läuterung des Menschen, die nur in Leiden vor sich geht, wie sie Fegefeuer und Hölle mit sich bringen. Diese Reinigung kann unmittelbar nur von der menschlichen Natur Christi, die in Ihm zur Einheit der Person verbunden ist, bewirkt werden. Die menschliche Natur Christi mußte, ehe sie an der Verklärung teilhaben konnte, durch das bittere Leiden und Sterben hindurchgehen. Die Erlösung durch Christus besteht darin, daß alle diejenigen, die aus Ihm in der Taufe wiedergeboren sind, in den Zustand geführt werden, in dem Er selber seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt lebt. Auch der Weg, auf dem es geschieht, ist derselbe, den Er selber ging: der Weg des Leidens und Sterbens.

Der sittliche Wille vermöchte aus sich nicht, die ungeheure Aufgabe, die Folgen der Erbsünde zu überwinden und den sinnlichen Menschen für das übernatürlich Geistige empfänglich zu machen, zu erfüllen, wenn nicht eine eigenartige und einzigartige Einsicht in die Geheimnisse des göttlichen Seins und Lebens ihn dazu aufriefen und befähigten. Darum hat die Frage, wieweit das Strebevermögen von seinen erbsündigen Hemmungen befreit werden kann, die weitere Frage zur Voraussetzung, welcher Art oder welcher Grad von Gotteserkenntnis dazu erfordert ist. Es ist klar, daß diese Kraft zu dieser übermenschlichen Aufgabe nur von Gott über den Weg der Geistseele kommen kann. Denn nur der Geist kann vergeistigen und sich dem Geiste angleichen. Nur eine geistseelische Erkenntnis Gottes kann diese Bedingungen erfüllen.

Das macht das Wesen aller Mystik aus, daß sie auf dem Weg geistseelischer Erkenntnis Gottes jene Reinigung der Geistseele und der Leibseele durchführt, die auch die Leibseele befähigt, nicht bloß Gott in der Dreieinheit der Personen, sondern auch den Sohn Gottes in seiner verklärten Menschheit zu schauen. Diese Schau der drei göttlichen Personen und der verklärten menschlichen Natur Christi löst eine Stellungnahme aus, die eine so vollendete Vereinigung mit dem verklärten Gottmenschen und durch Ihn mit der Heiligsten Dreifaltigkeit ermöglicht, daß der menschliche Wille dem göttlichen Willen in allem vollkommen angeglichen ist. Es trifft da buchstäblich die Formulierung des hl. Johannes vom Kreuz zu, daß der Hl. Geist in diesem Zustand die Hauptwirkursache und der Mensch selber nur die Mittelwirkursache der Handlungen ist. Der Paradieszustand ist damit, wie er ausdrücklich bemerkt, mit Ausnahme der Aufhebung des Todes wiederhergestellt. In diesen Rahmen müssen wir die Darstellung der Mystik als eines seelischen Vorganges einfügen.

Zweites Kapitel.

MYSTIK ALS GEBET.

Seit der hl. Theresia sieht man in der Mystik eine bestimmte Gebetsart. Sie selber spricht kaum von Mystik, sondern immer nur vom übernatürlichen Gebet. Übernatürlich nennt sie dieses Gebet in dem Sinn, daß wir, so sehr wir uns auch anstrengen würden, es aus eigenem nie hervorbringen könnten. Es wird unmittelbar von Gott gewirkt. Wir können nur mitwirken. Es ist eine Gebetsweise, an der wir nicht hauptwirkursächlich, sondern nur mittelwirkursächlich beteiligt sind. Hauptwirkursache ist hier Gott. Poulain nennt sein bekanntes Werk über Mystik: *Des Grâces d'oraison* = Von den Gebetsgnaden.

Bei der Vieldeutigkeit, mit der der Begriff und Ausdruck Mystik nun einmal belastet sind, ist die Bezeichnung Gebet entschieden vorzuziehen. Für eine psychologische Darstellung der Mystik ist die Psychologie des Gebetes grundlegend.

Der Desharbessche Katechismus³¹¹) übernimmt die Begriffsbestimmung des Gebetes vom hl. Johannes Damascenus: „Gebet ist Aufsteigen des Gemütes zu Gott“. Der Ausdruck Gemüt, der hier in der Übersetzung gewählt ist, könnte irreführen. Im Griechischen steht für Gemüt „νοῦς“, was Denkseele bedeutet. Desharbes fügt seiner Übersetzung erklärend hinzu: „Unter Gemüt versteht man hier den Inbegriff aller höheren Seelenkräfte, Verstand und Willen, Geist und Herz. Beten heißt also seine ganze Seele zu Gott erheben. Wer über Gott nachdenkt, der erhebt zwar seinen Verstand zu Gott, betet aber nicht, wenn nicht auch sein Herz auf Gott gerichtet ist. Wer dagegen vom Gedanken an Gott und göttliche Dinge zu heiligen Anmutungen übergeht, der steigt mit seinem Gemüt, mit Geist und Herz, mit seiner ganzen Seele zu Gott empor, der betet.“ Hier ist nichts weniger gesagt, als daß das Gebet, psychologisch gesehen, in einer

Betätigung aller Seelenkräfte, der kenntnisnehmenden wie der stellungnehmenden, besteht. Gebet ist typische Wertverwirklichung des Heiligen.

Gebet ist unmittelbarster Wesensausdruck der Religion. Religion aber ist Beziehung der Seele zu Gott. Das bedarf einer näheren Bestimmung und Erklärung. Gott allein ist der Inbegriff und die Fülle alles Seins und Lebens. Was außer Ihm ist und lebt, hat Sein und Leben nur von Ihm. Jedes Wesen ist schlechthin abhängig von Gott. Die schlechthinige Abhängigkeit von Gott bildet die Seele aller Religion. Auch die leblose und vernunftlose Schöpfung sind schlechthin abhängig von Gott. Und doch haben die leblosen und vernunftlosen Geschöpfe keine Religion. Religion kann es nur in der vernunftbegabten, geistigen Natur geben. Denn das vernunftbegabte Wesen kann sich der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott bewußt werden. Doch das Bewußtsein dieser Abhängigkeit allein wäre auch noch keine Religion. Erst wenn diese schlechthinige Abhängigkeit von Gott ausdrücklich anerkannt, bejaht wird, die Folgerungen für Dasein und Leben daraus gezogen werden, dann ist Religion gegeben. Religion ist Angelegenheit nicht bloß des Kenntnisnehmens, sondern vor allem des Stellungnehmens. Im Augenblick, wo ich mir Gottes bewußt bin und der schlechthinigen Abhängigkeit von Ihm, diese Abhängigkeit bejahe und die Folgerungen daraus ziehe, bete ich. Gebet ist Wesensbetätigung der Religion.

Wenn wir in diesem Zusammenhang von Gebet reden, machen wir nicht ausdrücklich die Unterscheidung zwischen dem Gebet in der natürlichen und dem Gebet in der übernatürlichen Ordnung. Für eine psychologische Erfassung des Gebetes ist sie nicht von Belang.

Gebet beinhaltet zunächst einen Akt des Kenntnisnehmens. Gegenstand dieses Aktes ist Gott. Durch das Kenntnisnehmen werden wir uns Gottes bewußt. Wo aber finden wir Gott? Wie werden wir Seiner habhaft? Wo ist Gott? Die Dogmatik antwortet: Überall. Gott ist allgegenwärtig. Sich der Gegenwart Gottes bewußt werden, ist das Kenntnisnehmen, mit dem jedes Gebet anhebt. Wenn nichts sein und leben kann außer Gott, und wenn das, was außer Ihm ist, nur von Ihm ist und durch Ihn lebt, so müssen wir Gott überall begegnen, wo wir Sein und Leben begegnen. Normalerweise zugänglich ist uns aber nur sinnenfälliges Sein und Leben. Gott aber ist Geist. Darum kann Er uns im Sinnenfälligen nicht unmittelbar begegnen. Unsere Gotteserkenntnis ist nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar. Unmittelbar ist nur die Erkenntnis des Sinnenfälligen als Sinnenfälliges. Auch das Wesen des Sinnenfälligen ist uns nur mittelbar zu-

gänglich, nämlich auf dem Weg des begriffsbildenden, urteilenden und schlußfolgernden Denkens.

Gott ist zwar überall gegenwärtig, aber nicht überall im selben Grad. Seine Gegenwart richtet sich nach der Stufe des Seins, auf dem ein Wesen steht. Gott ist mehr gegenwärtig im Wesen der sinnenfälligen Dinge als in ihren Eigenschaften. Am allermeisten gegenwärtig in der sichtbaren Welt ist Gott in den geistigen, unsterblichen Menschenseelen, mehr als in der leblosen und vernunftlosen Natur. Darum sagt die Schrift, daß Gott den Menschen nach seinem Gleichnis und Ebenbild schuf (Gen. 1, 26). Je tiefer wir in das Wesen der Dinge eindringen, um so näher kommen wir Gott. Am allernächsten kämen wir Ihm, je mehr wir uns in unser eigenes Wesen, in unsere Seele versenken. So wie wir das Wesen der Dinge nicht in ihrer konkreten Wirklichkeit, sondern nur in abstrakter Gegebenheit erfassen können, so ist uns auch Gott nur in abstrakter Erfassung gegeben. Das, was Inhalt des Begriffsbildens, des Urteilens und des Schlußfolgerns bildet, ist nicht konkretes Sein und Leben, sondern abstrakte Wesenheit. Wir wollen aber mit dem wirklichen Gott, nicht mit einem abstrakten, wirklichkeitentleerten Schema in Berührung kommen. Das Wirkliche an den Dingen ist ihr Vorhandensein und Dasein. Vorhandensein und Dasein aber sind den Dingen nicht wesentlich. Wesen ist allgemeingültig und notwendig. Das Wesen eines Dinges aber fordert nie allgemeingültig und notwendig sein Vorhandensein oder Dasein. Das Wesen eines Tisches z. B. bleibt ewig unveränderlich, unabhängig davon, ob es je einmal einen Tisch gab, gibt oder geben wird. Damit das Wesen so ist, wie es ist, bedarf es nicht des Vorhandenseins und Daseins. Es gäbe aber kein Vorhandensein und Dasein, wenn nicht das Wesen gegeben wäre. Dem Vorhandensein kommt zwar keine unbedingte, wohl aber eine bedingte Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu. Wo immer ich Vorhandensein erfasse, erfasse ich immer notwendig und allgemeingültig etwas vom Wesen. Es ist mir überhaupt nur auf diesem Wege zugänglich. Wenn ich aber so mit dem Wesen eines Dinges in seiner Tatsächlichkeit in Berührung gekommen bin, muß ich, wenn ich es in sich erfassen will, vom Vorhandensein absehen. Damit erfasse ich den tragenden Untergrund des Wirklichen. Es ist aber nur relativ zu verstehen. Die Wirklichkeit, die bei der Abstraktion in den Griff kommt, ist nur sinnenfällige Wirklichkeit. Es gibt aber auch eine unsinnliche, übersinnliche, geistige Wirklichkeit. Diese bin ich selber, meine geistige, unsterbliche Seele. Indem die Inhalte der Begriffe, Urteile und Schlußfolgerungen ihrer ursprünglichen Wirklichkeit entzogen wer-

den, gehen sie in eine neue Wirklichkeit über, in die der Denkseele. Das ist der Sinn der aristotelisch-thomistischen Auffassung: *anima est quodammodo omnia* — die Seele ist in gewisser Beziehung alles. Weil die Seele, wie Gott selber, geistig ist, darum ist Gott in ihr unvergleichlich unmittelbarer gegenwärtig als in den sinnenfälligen Außendingen.

Die Sinneswahrnehmung erfaßt unmittelbar das Vorhandensein und Dasein der Dinge. Das Denken stellt unmittelbar fest, daß Vorhandensein und Dasein der Dinge nicht aus ihnen selber ist, sondern von Bedingungen abhängt, die außer ihnen selber liegen. Das urteilende und schlußfolgernde Denken bleibt niemals beim bloß Bedingten stehen, sondern greift aus innerer Notwendigkeit zum Bedingenden über, weil jenes ohne dieses überhaupt nicht verstanden werden kann. Wenn dem begriffsbildenden und urteilenden Denken Vorhandensein und Dasein sich als verursacht darstellen, so wendet sich das schlußfolgernde Denken vom Verursachten zum Verursachenden, das entweder selber wieder verursacht ist oder überhaupt nicht verursacht ist, sondern das Dasein aus sich selber hat. Ist es selber wieder verursacht, so drängt das schlußfolgernde Denken weiter, bis es zu einer Ursache kommt, die nicht mehr verursacht ist. Hier bleibt das Denken zwangsläufig stehen. Diese nichtverursachte Ursache aber kann nur das Absolute, Gott sein. So bringt das Denken Gott zum Bewußtsein. Wenn es auch Gott in seiner unmittelbaren Wirklichkeit nicht fassen kann, so ist doch das, was von Gott im Denken erfaßt wird, wirklich. Denn das Vorhandensein, von dem die Sinneswahrnehmung ausgeht, ist konkreteste Wirklichkeit. Da es aber — wie das Denken unmittelbar feststellt — verursacht ist, könnte es wirklich nicht sein, wenn die Ursache nicht wirklich wäre, die es bewirkt hat. Also kommt der Ursache Wirklichkeit ebenso, ja noch mehr Wirklichkeit zu als dem Verursachten. Die Wirklichkeit der Ursache kann auch noch Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung sein, muß es aber nicht sein. Sie kann auch bloß erschlossen sein. Auf keinen Fall aber kann die letzte, nicht mehr verursachte Ursache jemals in der sinnenfälligen Wahrnehmung erfaßt sein. Sie ist immer erschlossene Wirklichkeit.

Das Erkenntnisnehmen von dem Dasein und Wirklichsein Gottes ist zwar *conditio sine qua non*, aber nicht das Wesen des Gebetes. Das Wesen des Erkenntnisnehmens besteht nicht einmal darin, daß es einen Gegenstand erfaßt. Wir müssen hier auf etwas zurückgreifen, das wir in der Darstellung des menschlichen Seelenlebens berührten. Alle Tätigkeiten der Seele sind auf ihre eigene Entfaltung und Vervollkommenung hingebordnet.

Sie muß immerfort aus ihrem ersten Wirklichsein in das zweite Wirklichsein übergeführt werden. Jedes Erkenntnisnehmen bahnt das Wirklichwerden einer der Möglichkeiten an, die die Seele in sich schließt. Je höher ein Gegenstand des Erkenntnisnehmens in der Seinsordnung steht, um so tiefergreifender und umfassender kann das Wirklichwerden der Seele sich vollziehen. Unvergleichlich mehr, als alles andere, kann der Gottesgedanke zweites Wirklichsein in der Seele bewirken. Religion und Gebet sind die größten Wirklichkeitssetzungen, deren die Seele fähig ist.

Wie das Inberührungkommen mit den Nährstoffen zwar Anfang der Ernährung, aber nicht die eigentliche Ernährung ist, so ist auch das Erkenntnisnehmen noch nicht die eigentliche, zweite Wirklichkeitswerdung der Seele. Nicht bloß der Leib, sondern auch die Seele bedarf der Nahrung. Wie bei der leiblichen Ernährung die Fühlungnahme mit den Nährstoffen die Auswahl und die Auswahl die Aneignung oder Einverleibung nach sich zieht, so ähnlich verhält es sich auch bei der Nahrung der Seele. Der kenntnismäßig erfaßte Gottesgedanke bringt der Seele noch nicht die eigentliche Seinsverwirklichung. Man muß zu ihm Stellung nehmen. Je nach der sittlich-religiösen Verfassung, in der ein Mensch sich befindet, wird er den Gottesgedanken als ihn fördernd bejahen oder als ihn hemmend verneinen. Gefühl und Anmutungen bahnen die Wege. Löst der Gottesgedanke das Gefühl der Liebe in ihren verschiedensten Abwandlungen aus, so wird der Gottesgedanke durch das Wollen gleichsam nach innen genommen, der Seele sozusagen einverleibt. Hier findet die eigentliche Aneignung statt, in der die zweite Seinsverwirklichung der Seele tatsächlich sich vollzieht. Löst der Gottesgedanke Haß aus, so geschieht in allem das Gegenteil. Der Gottesgedanke hat noch das Eigentümliche, daß, wenn er Seinsverwirklichung in der Seele bewirkt, er Gott als Wirklichkeit in der Seele gegenwärtiger macht. Denn Gott ist in der sichtbaren Schöpfung nirgends so unmittelbar gegenwärtig wie in der geistigen, unsterblichen Menschenseele. Je mehr das Sein der Seele sich entfaltet und vervollkommnet, um so mehr kann in ihr Gott gegenwärtig werden. Den Gottesgedanken sich aneignen heißt soviel als die Seele Gott angleichen, sie Ihm gleichförmig machen. Das aber bedeutet nichts mehr und nichts weniger, als unseren Willen ganz auf den göttlichen Willen abstimmen.

In der Hinordnung und inneren Bereitschaft, leicht und schnell den Gottesgedanken innerlich sich anzueignen, liegt das Wesen der Religion. Denn hier wird die schlechthinige Abhängigkeit von Gott nicht bloß erkannt, sondern anerkannt und mit allen Folgerungen bejaht. In der Be-

tätigung dieser Hinordnung und Bereitschaft besteht das Gebet. Gebet verhält sich zu Religion wie zweites Wirklichsein zu erstem Wirklichsein. Mit Recht bemerkt der Desharbessche Katechismus, daß es noch kein Gebet ist, solange man nur über Gott nachdenkt. Die Gedanken über Gott müssen das Gemüt ansprechen und es zu Anmutungen bringen. Angeregt und getragen von diesen Anmutungen, vollzieht der Wille die Seinsverwirklichung in der Seele. Je mehr an Sein in der Seele verwirklicht wird, um so stärker und tiefergreifend kann sie sich wieder betätigen. Und diese neuen Betätigungen führen wieder um so mehr Sein aus dem ersten in das zweite Wirklichsein über. Jede neue Seinsverwirklichung in der Seele macht Gott mehr gegenwärtig in ihr. Die Seinsverwirklichung, die das Gebet bewirkt, hat das Besondere, daß sie den gegenwärtigen Gott zu voller Wirksamkeit kommen läßt. Auf das naturhafte Sein wirkt Gott immer, wie Er auf alle Wesen wirkt. Auf das sittlich-religiöse Sein des Menschen aber wirkt Er nur insofern, als der Wille Seinem Wirken sich öffnet und mitwirkt. Das Gebet entfaltet sich gerade im Willensakt, der den Gottesgedanken innerlich aneignet, zur Vollendung. Dieses Wirken Gottes vom Inneren der Seele her ist jedem echten, tieferen Gebet eigen.

Wenn wir auch über den Unterschied zwischen dem Gebet der natürlichen und dem Gebet der übernatürlichen Ordnung hinwegsehen, so ist hier doch eine Bemerkung am Platz. Die heiligmachende Gnade verleiht der Seele ein neues Sein, das unmittelbar der Geistseele eingesenkt wird. Es ist Teilnahme am dreifaltig-göttlichen Sein und Leben. Gott in drei Personen kann niemals unserem natürlichen Erkennen gegeben sein. Es kann nur durch Offenbarung gegeben werden, die wir kenntnisnehmend bloß im Glauben erfassen können. Wie das geistige Sein der Seele durch das einsichtige Denken und Wollen von Fall zu Fall aus seinem ersten Wirklichsein in das zweite übergeführt wird, so muß auch das Sein der heiligmachenden Gnade durch gläubiges Erfassen und Aneignen der Offenbarungswahrheiten aus dem ersten Wirklichsein in das zweite übergehen. Wenn schon unser natürliches Sein ein freies Geschenk Gottes ist, um wieviel mehr erst das übernatürliche Sein der heiligmachenden Gnade. Die Abhängigkeit von Gott wird hier noch ungleich radikaler. In ein neues Licht gerückt wird sie durch die Tatsache des Sündenfalles und der Erlösung. Der Gottmensch Jesus Christus in seiner geschichtlichen Erscheinung und im Fortleben in der von Ihm gegründeten sichtbaren Kirche ist uns der sinnenfällige Inbegriff aller Offenbarung. Die heiligmachende Gnade, die uns die Kirche durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und

dem Hl. Geist vermittelt, ist unmittelbare Teilnahme am gottmenschlichen Leben Christi und durch Ihn am Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit. Religion der übernatürlichen Ordnung ist das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit des übernatürlichen Lebens von der Gnade des menschengewordenen Gottessohnes, Anerkennung und Bejahung dieser Abhängigkeit mit all ihren Folgen. Es ist die christliche, katholische Religion. Indem das einsichtige Denken mit dem Gottesgedanken der Offenbarung sich beschäftigt, weckt es entsprechende Anmutungen, die ihrerseits den Willen zur Bejahung und Aneignung der Offenbarungswahrheiten anregen. Die Aneignung hebt das Sein der heiligmachenden Gnade aus dem ersten in das zweite Wirklichsein. Durch die heiligmachende Gnade ist Gott in der Dreiheit der Personen in der Geistseele gegenwärtig. Mit jeder übernatürlichen Seinsverwirklichung erweitert sich nicht bloß die Gegenwart, sondern auch das Wirken der Heiligsten Dreifaltigkeit. Wir sprechen hier absichtlich nicht von den heiligen Sakramenten. Die Sakramente geben oder mehren das Sein der Gnade, und zwar *ex opere operato* in seinem ersten Wirklichsein. Gebet ist zweite Seinsverwirklichung. Wir reden hier auch nicht, wie es an sich der Zusammenhang mit der heiligmachenden Gnade forderte, von den drei göttlichen Tugenden und den Gaben des Hl. Geistes. Das würde über den Rahmen einer Psychologie der Mystik hinausführen. Übrigens ist es nicht schwierig, den göttlichen Tugenden ebenso wie den Gaben des Hl. Geistes den richtigen Platz mit den entsprechenden Funktionen im Organismus des übernatürlichen Lebens der Gnade anzuweisen.

Was Mystik auch immer sein mag: soll sie etwas Sinnvolles sein, so muß ihr Ort aufgezeigt werden können innerhalb dessen, was wir Gebet nennen. Diesen Ort zu bestimmen, ist mit Aufgabe der folgenden Ausführungen. Wir dürfen dabei aber nur Schritt für Schritt vorgehen. Denn sonst würde alte Unklarheit durch neue Unklarheit ersetzt.

Drittes Kapitel.

DAS VORMYSTISCHE GEBET.

Vom Standpunkt der Mystik aus unterscheiden wir mystisches und nichtmystisches oder gewöhnliches Gebet. Das gewöhnliche, nichtmystische Gebet könnte man auch unabhängig und für sich selber behandeln. Bringt man es aber in Zusammenhang mit dem mystischen Gebet, so wird es als Vorstufe zum mystischen Gebet betrachtet. Das vormystische Gebet — so könnte man es bezeichnen — ist entweder äußeres oder inneres Gebet. Äußeres Gebet ist nicht so gemeint, als wäre es bloßes Lippengebet. Es wäre dann überhaupt kein Gebet. Jedes Gebet ist insofern innerlich, als es Gemüt und Willen ergreifen muß. Äußeres heißt es nur deshalb, weil es in sprachlicher Formulierung sich nach außen kundgibt. Weil Worte ausgesprochen zu werden pflegen, heißt es auch mündliches Gebet. Dieses ist übrigens der geläufigere Ausdruck für diese Art von Gebet. Inneres Gebet wäre jenes, wo es zu keiner eigentlichen sprachlichen Formulierung kommt, wenigstens nicht zu Formulierungen, die dem Gebet vorausgehen und gleichsam seinen Ausgang bilden. Man muß wohl unterscheiden. Geht die Anregung zum Gebet von innen aus, und drängt sich innere Fülle geradezu auf und zu sprachlicher Formulierung, so wäre es nicht mündliches Gebet, sondern inneres Gebet. Mündliches Gebet ist, genau genommen, nur jenes, das seinen Ausgang von sprachlich formulierten Texten nimmt. Worte und Sätze werden sinngemäß erfaßt und wirken so auf Gemüt und Willen. Erst dann kommt es zu einer gewissen Innerlichkeit.

Mystisches Gebet ist wesenhaft inneres Gebet. Nicht alles innere Gebet aber ist zugleich auch mystisch. Es gibt ein inneres Gebet, das weder mündlich noch mystisch ist. Diese Art inneren Gebetes ist das, was wir mit Vorliebe vormystisches Gebet nennen. Wenn auch die geistlichen Schriftsteller in den Benennungen der Stufen des vormystischen Gebetes aus-

einandergehen, so werden doch sachlich drei solcher Stufen namhaft gemacht. Heute haben sich dafür folgende Bezeichnungen eingebürgert:

1. Betrachtung, 2. Affektgebet, 3. Gebet der Einfachheit. Die psychologische Berechtigung wird sich aus der Darlegung im einzelnen ergeben.

Wenn wir nichtmystisches Gebet auch gewöhnliches Gebet nennen, so müßten wir folgerichtig mystisches Gebet als außerordentliches bezeichnen. An sich wäre dagegen nichts einzuwenden, wenn der Ausdruck nicht zu sehr von einer Streitfrage belastet wäre, die in neuerer Zeit die Auffassung über das Wesen der Mystik in zwei entgegengesetzte Richtungen spaltet. Der Streit spielte sich hauptsächlich in der französischen Literatur ab, griff aber auch auf das deutsche Sprachgebiet über. Der Jesuitenpater Poulain, der ein psychologisch ausgezeichnetes Werk über Mystik schrieb,³¹²) sieht im mystischen Leben etwas Außergewöhnliches in dem Sinn, daß es außerhalb des gewöhnlichen Heilsweges liegt, also ein Charisma ist. Demgegenüber vertritt der Spiritual Soudreau³¹³) in seinen asketisch überaus wertvollen Werken über Mystik die Meinung, daß Mystik zum Ganzen des christlichen Lebens gehört. Sie ist nicht Charisma, sondern keimhaft im Wesen der heiligmachenden Gnade miteinbeschlossen. Er würde die Bezeichnung „außergewöhnlich“ für die Mystik nur insofern gelten lassen, als es tatsächlich immer nur wenige sind, die zum mystischen Leben gelangen. Die gegensätzliche Auffassung der beiden verdienten Schriftsteller der Mystik brachte man auch auf die Formel: Poulain nimmt zwischen mystischem und nichtmystischem Gebet einen Artunterschied, Soudreau nur einen Gradunterschied an. Genau besehen haben die beiden Auffassungen etwas Verschiedenes im Auge. Psychologisch besteht, wie wir dartun werden, ein Artunterschied zwischen mystischem und nichtmystischem Gebet. Dogmatisch, d. h. von der Gnade her gesehen, läßt sich nur ein Gradunterschied feststellen. Der Mystik liegt keine andere Art von heiligmachender Gnade (*gratia gratum faciens*) zugrunde als dem gewöhnlichen christlichen Leben.

Erster Abschnitt.

Das mündliche Gebet.

Die einfachste und dem Durchschnitt des Alltagsseelenlebens entsprechende Art des Betens ist das mündliche Gebet. Der Ausdruck „mündlich“ darf nicht gepreßt werden, als ob in diesem Gebet die Lippen

sich bewegen müßten. Es kann auch gelesenes oder auswendig gelerntes oder aus dem Gedächtnis zusammengestelltes, innerlich gesprochenes Gebet sein. Wesentlich ist, daß der Akt des Kenntnisnehmens auf Grund sprachlich formulierter Texte geschieht. Worte sind sinnfälliger Ausdruck der Begriffe, Sätze sinnenfälliger Ausdruck der Urteile und zu einem Sinngehalt zusammengefügte Sätze sind sinnenfälliger Ausdruck des schlußfolgernden Denkens. Ein Gebetsformular besteht aus Worten, Sätzen, die miteinander in einem einheitlichen Zusammenhang stehen. Das macht den Sinn des Gebetes aus. Die Sinnerfassung eines Gebetsformulars ist das Kenntnisnehmen als Anfang des seelischen Vorganges des Gebetes. Der Inhalt hat Gott und die ganze Welt des Göttlichen zum Gegenstand. Indem der Betende den Sinn des Ganzen erfäßt, bringt er sich Gott und seine Gegenwart zum Bewußtsein. Die Sinnerfassung ist wesentlich. Sonst bliebe es bloßes Lippengebet. Die Sinnerfassung aber ist noch nicht das Gebet als solches. Sie ist ein Akt bloßen Kenntnisnehmens. Erst im Stellungnehmen vollendet sich das Gebet. Das Kenntnisnehmen muß so beschaffen sein, daß es das Stellungnehmen auslöst. Was das einsichtige Denken im Kenntnisnehmen erfäßt, ist mehr oder weniger abstrakt. Abstraktes aber vermag den Willen nicht zu bewegen. Wenn es auch zur Natur des freien Willens gehört, sich selbst zum Wollen zu bestimmen, so kann er es doch nicht tun ohne Mithilfe von Beweggründen. Wie es die Pflanze selber ist, die sich nährt, so kann sie es doch nicht ohne Mitwirkung von Nährstoffen tun. Die alte Psychologie sagt, daß die Natur der Pflanze die Hauptwirkursache, der Nährstoff nur die Mittelwirkursache der Ernährung ist. So ist der Wille die Hauptwirkursache, der Beweggrund nur die Mittelwirkursache des Wollens. Wie es aber ohne Nährstoff keine Ernährung gibt, so gibt es ohne Beweggrund kein Wollen. Den Beweggrund für das Wollen muß das Kenntnisnehmen geben. Das Abstrakte aber, das im Akt des Kenntnisnehmens erfäßt wird, vermag den Willen nicht zu bewegen. Als Abstraktes kann es nicht Beweggrund des Willens sein. Das Abstrakte muß vielmehr mit dem konkreten Sein des Menschen in Beziehung gebracht werden.

Das konkrete Sein des Menschen ist die Leib-Seele-Einheit. Unmittelbarster Ausdruck der Leib-Seele-Einheit des Menschen ist das Gemüt als der Inbegriff der sinnlich-geistigen Gefühle. Das Gefühl ist der Zugang zum konkreten Sein des Menschen. Indem eine abstrakte Einsicht das Gefühl erregt, „anmutet“, wird sie konkret. Damit empfängt sie die Bewegkraft für den Willen, wird zum Beweggrund. Die abstrakt zur Kenntnis

genommenen Offenbarungswahrheiten müssen anmuten. Das Gefühl ist wertunterscheidend. Es entscheidet unmittelbar darüber, was der Aneignung wert und was ihrer nicht wert ist. Hat das Gefühl entschieden, so wird die Anmutung, bzw. die Einsicht durch die Anmutung zum Beweggrund für den Willen. Der Wille ist es, der aneignet und in die Tat umsetzt. Durch den Willensakt, durch den die Aneignung vor sich geht, vollzieht sich der Übergang vom ersten zum zweiten Wirklichsein in der Seele. Er bewirkt eine Seinsbereicherung, eine Seinssteigerung. Die Aneignung des Wertes des Heiligen bedeutet die nachhaltigste Seinsbereicherung und die umfassendste Seinssteigerung, deren die Seele fähig ist. Denn sie reicht an den eigentlichen Seinsursprung, an die schlechthinige Abhängigkeit von Gott selber heran. Je öfter und je nachdrücklicher gebetet wird, um so rascher, leichter, tiefergreifend geht jene Seinsverwirklichung vor sich. Aus der neugewonnenen Seinsfülle gewinnen neue Akte des Kenntnisnehmens und Stellungnehmens neue Kräfte, die wiederum eine umfassendere Seinsverwirklichung zur Folge haben.

Wenn das Ausmaß der Stellungnahme von dem Umfang der Kenntnisnahme abhängt, so werden im allgemeinen die Wirkungen des mündlichen Gebetes nicht tief gehen. Es ist wenig, was die kleinen Gefäße der Begriffe und Sätze aus dem unermeßlichen Ozean der Offenbarungswahrheiten schöpfen können. Wo ein frommes Gemüt gegeben ist, da sind dem Kenntnisnehmen die Wege für das Stellungnehmen bereitet. Die Wirkungen können hier sogar weit über den Umfang des Kenntnisnehmens hinausgehen. Frömmigkeit ist nichts anderes als eine zuständige Empfänglichkeit und Bereitschaft des Gemütes, auf jede Art religiösen Kenntnisnehmens mit großer Leichtigkeit, Schnelligkeit und Tiefe zu antworten. Von der inneren Verfassung, die die Frömmigkeit verleiht, hängt viel, ja Wesentliches für das Gebet ab. Wenn das Innere leicht ansprechbar ist, kommt dem Kenntnisnehmen überhaupt nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung zu. Freilich wird in diesem Fall das mündliche Gebet rasch in inneres Gebet übergehen. Dem Inhalt des Gebetes braucht nicht viel Aufmerksamkeit zugewendet werden. Und doch wäre ein solches Gebet gut, ja sehr gut. Denn die Anmutungen sind hier stark und damit ihre Bewegkraft für den Willen. Bei einem Vorwiegen innerer Frömmigkeitshaltung handelt es sich, wie gesagt, nicht mehr um bloß mündliches Gebet, sondern um Mischformen zwischen mündlichem und innerem Gebet, oft um rein inneres Gebet. Wie beim künstlerischen Schaffen und schöpferischen Denken entscheidende Antriebe aus der Geistseele in die Leibseele

einströmen, so entspringen fromme Anmutungen, die ein Gebet beseelen und beschwingen, jenem geistseelischen Seinsbereich, der durch das Gebet aus dem ersten in das zweite Wirklichsein übergeführt wird und Gott durch neue Seinsverwirklichungen gegenwärtig wird.

Es ist ohne weiteres klar, daß das mündliche Gebet erst anfängt, wahres Gebet zu werden, wenn die Stellungnahme in Anmutungen und Willensentschlüssen einsetzt. Wenn das vorhanden ist, was wir Frömmigkeit nannten, so wird die Stellungnahme keinen großen Schwierigkeiten begegnen. Ist sie nicht vorhanden, dann wird das mündliche Gebet selten weit über ein Lippengebet hinauskommen. Nicht jede Kenntnisnahme beim Gebet ist gleich geeignet, die Stellungnahme zu bewirken. Erinnern wir uns der psychologischen Tatsache, daß Abstraktes eine Stellungnahme nicht unmittelbar auszulösen vermag. Denn Abstraktes als solches ist unwirklich. Wirklich ist nur das Konkrete. Nur Wirkliches kann als Beweggrund den Willen in Tätigkeit setzen. Anmutung ist konkrete Wirklichkeit. Darum vermag sie einer abstrakten Erkenntnis die Kraft zu geben, den Willen zu bewegen. Das Abstrakte wird um so unmittelbarer und packender das Gemüt ansprechen, d. h. Anmutungen erwecken, je mehr ihm noch die Spuren der konkreten Wirklichkeit anhaften, aus der es durch das einsichtige Denken herausgeholt worden ist. Jene Gebetstexte werden sich am meisten eignen, die möglichst anschaulich, aus einem tiefen Erleben herausgewachsen und der Anschauungs- und Vorstellungswelt des Betenden am meisten angepaßt sind. In diesem Sinn können Predigten, geistliche Lesungen, Ansprachen usw. Gebetshaltung auslösen. Erfahrung aller Zeiten lehrt, wie groß die Gefahr für das mündliche Gebet ist, Lippengebet zu sein und zu bleiben, jedenfalls nicht tief in den inneren Menschen einzudringen, bzw. ihn zu wecken. Der Widerstände von innen sind beim Durchschnitt der Menschen zu viele und zu große, als daß sie ihrer bei Gelegenheit eines mündlichen Gebetes sofort Herr werden könnten. Wer über den Durchschnitt hinausgelangen will, wird mit zwingender Notwendigkeit auf die Wege des inneren Gebetes gewiesen.

Zweiter Abschnitt.

Die Betrachtung.

Oft genug erfüllt das mündliche Gebet kaum oder nur unvollkommen seine Aufgabe. Es dringt nicht in das Innere des Menschen vor, dorthin, wo die Stellungnahme erfolgen sollte. Im Stellungnehmen durch An-

mutungen und Willensentschlüsse verinnerlicht sich das Gebet. Zwei Gründe sind es, die verhindern, daß das mündliche Gebet sein eigentliches Ziel erreichen kann. Einmal regt das mündliche Gebet zuwenig zur Selbsttätigkeit an. Dann ist der Inhalt des mündlichen Gebetes zu allgemein, als daß es die persönliche Eigenart des Betenden berücksichtigen könnte.

Ausdrücklich sei bemerkt, daß dies nur vom privaten mündlichen Gebet gilt, nicht aber vom liturgischen Gebet, das im Auftrag der hl. Kirche verrichtet wird. Für das liturgische Gebet gelten besondere Grundsätze, die hier aber nicht behandelt werden können.

In der Willenstätigkeit liegt das entscheidende Moment des Betens. Willenstätigkeit ist ihrem innersten Wesen nach Selbsttätigkeit. Denn Willen ist Selbstbestimmung. Niemand kann für mich wollen, und ich kann für keinen anderen wollen. Wollen muß jeder selber. Um selbst tätig sein zu können, bedarf der Wille eines Beweggrundes. Beweggrund für den Willen aber kann nur etwas sein, das den Charakter des Wertvollen hat, d. h. etwas, das geeignet ist, das Sein des Wollenden zu fördern. Über Wert oder Unwert einer gegenständlichen Gegebenheit entscheidet konkret das Gefühl. Die gegenständliche Gegebenheit, über deren Wert oder Unwert das Gefühl entscheidet, kann dem Gefühl nur durch Kenntnisnahme vermittelt sein. Wo es sich um Wollen handelt, kommt als Kenntnisnahme nur einsichtiges Denken in Frage. Einsichten können nur im nachdenkenden Überlegen, im schlußfolgernden Denken gewonnen werden. Einsichtiges Denken aber kann nur Abstraktes fassen. Abstraktes aber ist unwirklich. Unwirkliches kann den Willen nicht bewegen. Das Abstrakte muß zuerst hineingreifen in die innere Zuständigkeit der Leib-Seele-Einheit des Menschen. Indem die Einsicht diese erregt, wird das Abstrakte wieder konkrete Wirklichkeit, die den Willen zu bewegen vermag. Erregungen der inneren Zuständigkeit durch Einsichten sind jene Gefühle, die wir treffend als Anmutungen bezeichnen. Je klarer, je entsprechender, je unmittelbarer die Einsichten sind, um so wirksamer können sie das Gemüt und damit den Willen bewegen. Nicht das Gefühl für sich in seiner Willkürlichkeit und Unbestimmtheit kann und darf Beweggrund für das Wollen sein, sondern nur ein Gefühl, das seinen Ursprung einer Einsicht verdankt. Die Einsicht für sich allein vermöchte nicht den Willen zu bewegen, weil sie wesenhaft abstrakt ist. Das Gefühl, die Anmutung ist es, die der Einsicht Bewegkraft verleiht. Einsicht in eine Wahrheit haben heißt, diese Wahrheit abstrakt erfassen.

Anmutende Einsicht in eine Wahrheit haben heißt, diese Wahrheit innerlich verkosten, sie erleben.

Es ist klar, daß Einsichten, die einer persönlich erarbeitet und gewinnt, ganz anders entsprechen und damit anmuten können als solche, die einer von anderen übernimmt. Übernimmt er sie von anderen nur assoziationsmäßig, so sind es keine Einsichten im eigentlichen Sinn. Wenn sie es sein sollen, so müssen sie mit Aufmerksamkeit denkend erfaßt werden. Tiefe, letzte Einsichten können überhaupt nur durch wiederholtes Nachdenken und Überdenken erarbeitet werden. Damit wird die Bedeutung offenbar, die der Selbsttätigkeit beim Gebete zukommt. So allgemein und abstrakt Einsichten auch sein mögen, so haftet ihnen doch eine besondere Beziehung zur Person an, die sie erarbeitet. Und das ist es gerade, was eine Einsicht haben soll, wenn sie jemand ansprechen und anmuten soll. Darum sprechen fremde Einsichten weniger an als selbstgewonnene. Beim mündlichen Gebet ist es unvermeidlich, daß man fremde oder schon fertige Einsichten mit dem einmal formulierten Gebetstext übernimmt.

Aus allem geht hervor, daß das Gebet ein seelischer Vorgang ist, der, abgesehen von der Gnade Gottes, in seinem Entstehen, Ablaufen und Enden wesentlich von gesetzmäßiger Betätigung der Seelenkräfte abhängt. Diese Tatsache erkannt und für das christliche Leben grundlegend ausgewertet zu haben, ist das unsterbliche Verdienst des hl. Ignatius von Loyola (1491—1556). Denn in der Betrachtung hat er das Mittel erkannt, das mit einer gewissen Sicherheit die Wege zum inneren Menschen bahnt, seinen Willen zu bestimmter Stellungnahme und zur inneren Aneignung der ewigen Wahrheiten zwingt. Seine „Geistlichen Übungen“ sind nichts anderes als eine nach einem einheitlichen Gedanken planmäßig angelegte Folge von Betrachtungen, die eine Bekehrung oder Wiedererneuerung des inneren Menschen anstrebt.

Ignatius muß als Begründer der Psychologie der Betrachtung angesehen werden. Betrachtung gab es auch früher, ja zu allen Zeiten. In gewisser Beziehung wurde sie sogar systematisch geübt in der Zeit, die Ignatius unmittelbar vorausgeht, in der *devotio moderna*, die ihren vollendetsten Niederschlag in der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen (1380 bis 1471) und einen bezeichnenden Ausdruck in dem *Exercitatorium spirituale* des Benediktinerabtes Garcia de Cisneros von Montserrat (1445 bis 1510) fand. Eine eigentliche Psychologie der Betrachtung aber gab es vor Ignatius nicht. Und dieser Psychologie der Betrachtung kommt die Bedeutung zu, daß sie nämlich zeigt, wie es der Mensch selber in der Hand

hat, die verschiedenen Seelentätigkeiten so anzuregen, damit sie ihr Ziel sicher erreichen. Ignatius schöpfte die Psychologie der Betrachtung aus einem tiefen persönlichen Erleben und einer sehr genauen und sorgfältigen Beobachtung der Vorgänge in seiner eigenen Seele. Betrachtung ist fürder nicht mehr das Vorrecht besonders berufener und begnadeter Seelen. Sie kann von allen Menschen angestellt und ihre Wirkungen von allen erfahren werden. Betrachtung ist nicht einseitige Angelegenheit bloß der Seele. Der Mensch als Ganzes in seiner Zusammensetzung aus Leib und Seele ist an der Betrachtung beteiligt. Man braucht nicht einem bestimmten Stand oder Beruf anzugehören, um betrachten zu können. Keine Berufsarbeit ist an sich unverträglich mit der Betrachtung. So wahr es ist, daß alle Übernatur und Gnade von Gott ausgeht und der Mensch in allem, was übernatürlich ist, von der Gnade abhängt, so steht es doch in der Macht seines freien Willens, mitzuwirken oder nicht mitzuwirken. Die Gnade steht immer bereit und wartet nur auf das freie Mitwirken des Menschen. Wie Ignatius die seelische Seite der Betrachtung in ihrer entscheidenden Bedeutung klar erkannte und lehrte, so war es auch damals im Anschluß an die Reformation, wo der maßgebende Anteil des Menschen am Heilswerke Gottes in einem neuen Licht sich zeigte und begriffen wurde. Hier ist der Ursprung jener neuen Auffassung der Gnadenlehre zu suchen, die man in der Folge Molinismus nannte. Sie stand und steht im Gegensatz zu der als Thomismus bezeichneten früheren Auffassung, die mehr den göttlichen Anteil am Heilswerk im Auge hatte.

Psychologisch gesehen fassen wir die Betrachtung als inneren Aneignungsvorgang. Er setzt sich aus den beiden Hauptteilen des Kenntnismens und Stellungnehmens zusammen. Gegenstand des Kenntnismens ist die Welt der Offenbarung, die Fülle der Glaubenswahrheiten, und zwar nicht so sehr in ihrem abstrakten, lehrhaften Gehalt, sondern in ihrer konkreten geschichtlichen Fassung, wie sie im Gottmenschen Jesus Christus der Menschheit geschenkt wurde. Das Denken der Leibseele kann seine Inhalte nur aus dem Sinnenfälligen holen. Denn das Sinnenfällige ist für die Leibseele das, was wirklich ist. Je unmittelbarer es in seiner Konkretheit erfaßt wird, um so tiefer kann das Wesen des Sinnenfälligen in seiner Bedeutung für das Seelenleben des Denkenden begriffen werden. Daher ist es nicht bloß von Wichtigkeit, sondern schlechthin eine Notwendigkeit, daß die innere Anschauung, die Phantasie, den Gegenstand der Betrachtung möglichst in allen konkreten Einzelheiten sich vergegenwärtigt. Nicht bloß um des Gegenstandes willen, sondern auch deshalb, weil das

Vorstellungsvermögen so zur Tätigkeit veranlaßt wird, ist diese anschauliche Vergegenwärtigung des Betrachtungsgegenstandes eine unerläßliche Bedingung. Das Denken betätigt sich um so lebendiger und wirksamer, je frischer das Vorstellungsvermögen in Tätigkeit ist. Bei der Betrachtung aber gilt es, nicht bloß Begriffe und Urteile auf Grund der anschaulich vergegenwärtigten Offenbarungstatsachen zu bilden, sondern größere und letzte Zusammenhänge zu erfassen. Im begründeten Wissen vollendet sich das menschliche Erkennen. Es setzt aber viel Nachdenken und Überlegen voraus, ehe man zu begründeten Einsichten gelangt. Nur begründete Wahrheiten leuchten ein. Nachdenken und Überlegen stellen hohe Anforderungen an die seelische Tätigkeit des Denkvermögens. Der Vorgang des Nachdenkens kann erst dann als abgeschlossen gelten, wenn er zu klaren, bestimmten Einsichten führt.

Der erste Hauptteil der Betrachtung besteht aus zwei Vorgängen: aus der anschaulichen Vergegenwärtigung eines konkreten Betrachtungsstoffes und aus dem überlegenden Nachdenken über diesen so vergegenwärtigten Gegenstand. Ergebnis des Zusammenwirkens der Vorstellungs- und der Denktätigkeit müßte die allseitige Begründung der Wahrheit sein, die Gegenstand der Betrachtung ist. Die Wahl des Betrachtungsstoffes darf nicht gleichgültig sein oder dem Zufall überlassen bleiben. Er sollte sich für eine anschauliche Vergegenwärtigung besonders eignen. Dieser Forderung entspricht in idealer Weise das Evangelium mit dem Leben, Leiden, Sterben und der Verklärung des menschgewordenen Gottessohnes.

Wenn das Kenntnisnehmen in der angegebenen Weise sich vollzieht, führt es gleichsam mit innerer Notwendigkeit zum zweiten Hauptteil der Betrachtung, zur Stellungnahme. Die durch das Kenntnisnehmen gewonnene Einsicht hat etwas für den inneren Menschen zu bedeuten. Die Wahrheit nimmt Wertcharakter an. Sie spricht zum inneren Menschen, der sich in der Anmutung der Werthaftigkeit einer Einsicht bewußt wird. Eine Einsicht, die anmutet, wird verkostet, wird erlebt. Eine Betrachtung, deren Einsichten zum inneren Verkosten führen, erreicht immer ihren Zweck. Darum liegt dem hl. Ignatius vor allem daran, daß es zu diesem Verkosten kommt. Es sei eine Zwischenbemerkung eingeschaltet.

Aus einem zweifachen Grund kann dieses innere Verkosten ausbleiben. Entweder kommt die Betrachtung überhaupt nicht über das Kenntnisnehmen hinaus. Eine Stellungnahme findet nicht statt. Es wäre überhaupt keine Betrachtung, sondern im besten Fall eine geistliche Lesung. Oder es kann sein, daß das Kenntnisnehmen zwar immer wieder Anlauf macht,

um das Stellungnehmen auszulösen, aber daß das Gemüt auf alle Anrufe taub bleibt. Wenn es auch hier nicht zu einem Verkosten kommt, so ist es doch eine Betrachtung, vielleicht sogar eine sehr gute Betrachtung. Es wird nachdrücklich auf den inneren Menschen eingeredet. Er antwortet aber nicht in augenblicklichen Anmutungen. Später aber, wie zufällig oder bei einem ganz anderen Anlaß, wird das Gemüt plötzlich von Anmutungen ergriffen. Sie scheinen von ungefähr zu kommen, sind aber tatsächlich die Wirkung jener scheinbar fruchtlosen Betrachtung, die sich, wie es schien, umsonst bemühte, Anmutungen zu wecken. Wichtig ist es, sich darüber klar zu sein, daß die Anmutungen, welche die Betrachtung weckt, wesentlich von sogenannten „religiösen Gefühlen“ sich unterscheiden, die wegen ihrer Willkürlichkeit, Verschwommenheit, genießerischen Oberflächlichkeit und sehnsüchtigen Anwandlungen mit Recht als „Sentimentalität“, „Schwärmerei“, „Gefühlsduselei“ bezeichnet werden. Die Anmutungen der echten Betrachtung sind von Einsichten unterbaut und getragen. Sie geben dem Gefühlsmäßigen bestimmten Inhalt und feste Form.

Das innere Verkosten der durch die Kenntnisnahme erarbeiteten Einsichten ist nicht Ziel noch Abschluß der Betrachtung. Es ist Durchgangsstadium zum Wollen. Im Willensentschluß erreicht die Betrachtung Höhepunkt und Vollendung. Im Wollen verwirklicht sich das sittlich-religiöse Sein des Menschen. Da alles Sein um des Tätigseins willen da ist, wird aus dem durch die Betrachtung neuverwirklichten Sein wieder neue, gesteigerte religiöse Betätigung folgen. Entschließen kann sich der Wille nur, wenn er sich auf einen Beweggrund stützen kann. Der Beweggrund aber muß einsichtig und konkret sein. Er ist einsichtig, wenn er eine begründete Wahrheit zur Grundlage hat. Einsichtig sind nur die obersten Grundsätze und die Wahrheiten, die durch sie begründet werden. Darin besteht ja der kenntnisnehmende Teil der Betrachtung, daß er eine religiöse Wahrheit so begründet, daß sie einsichtig wird. In schlußfolgerndem Denken wird die Einsicht gewonnen. Nur sind diese Einsichten abstrakt, aus der Wirklichkeit abgezogen. Als abstrakt könnte die Einsicht nicht Beweggrund sein. In der Beziehungsetzung zum konkreten Sein des Menschen wird die Einsicht konkret. Sie weckt das Fühlen. Im Fühlen wird der Mensch der Werthaftigkeit einer Einsicht inne. Es wird darüber entschieden, ob eine Einsicht das sittlich-religiöse Sein fördert oder schädigt. Im Fördern- oder Schädigenkönnen liegt die Werthaftigkeit einer Einsicht. Die Werthaftigkeit macht die Einsicht zum Motiv. Indem die Einsicht anmutet, wird sie konkret. Damit

empfängt der Beweggrund die zweite Wesenseigentümlichkeit, ohne die es den Willen nicht zu bewegen vermöchte: das Konkretsein. Der Beweggrund selber aber ist nur Mittelwirkursache des Wollens. Hauptwirkursache ist der Wille selber. Indem der Wille sich selber zum Tätigsein bestimmt, ist Wollen Selbstverwirklichung. Nicht aus Naturgesetzlichkeit, sondern aus freier Selbstbestimmung heraus geht das sittlich-religiöse Sein aus dem ersten in das zweite Wirklichsein über. Die Stärke des Wollens und das Ausmaß seiner Tätigkeit wird vom Beweggrund bestimmt. Nach Maßgabe der Motivkraft, die er enthält, wird Tiefe und Innigkeit des Wollens ausfallen. Es verhält sich ähnlich wie bei der Ernährung. Nach Maßgabe des Nährgehaltes der Nährstoffe wird die Wirksamkeit der Ernährung bestimmt.³¹⁴⁾

Es leuchtet ein, warum die Betrachtung, wenn sie bloße Kenntnisnahme bliebe, keine Betrachtung wäre. Ihre Absicht ist und darf nur sein, den Willen zur Selbsttätigkeit, zur Selbstverwirklichung im sittlich-religiösen Sein zu bringen. Das ist ihre eigentliche Aufgabe. Um sie erfüllen zu können, müssen vom Denken Einsichten erarbeitet und durch die Einsichten Anmutungen im Gemüt erregt werden. Nachdenken und Anmutung sind nur Mittel zum Zweck. Zweck ist und bleibt die Selbsttätigkeit des Willens. Wenn auch der Wille ohne Beweggrund nicht tätig sein kann, so ist doch er es, der bestimmt, ob und wann die Beweggründe wirksam werden. Trotz innerer Selbstbestimmung wäre es gegen die Natur des Willens, würde er Beweggründe, die einsichtig nur das ihm Gemäße beinhalten, nicht wirksam werden lassen. Die Psychologie im Anschluß an den hl. Thomas lehrt: Der menschliche Wille will mit der Notwendigkeit, nur diesen und keinen anderen Gegenstand zu wollen (*necessitas specificationis*), jedoch nicht mit der Notwendigkeit, überhaupt zu wollen oder nicht zu wollen (*necessitas exercitii*), das Allgemeingute, seine Beseligung im allgemeinen und alles das, was notwendig damit zusammenhängt; Gott in der seligen Anschauung will er mit der Notwendigkeit, nur diesen und keinen anderen Gegenstand zu wollen, und mit der Notwendigkeit, überhaupt zu wollen mit Ausschluß des Nichtwollens; in bezug auf Einzelgüter und auch auf Gott erfreut sich der Wille im Zustand der Leibgebundenheit der Freiheit des Gegenstandes und der Tätigkeit des Wollens; in bezug auf Gott, wie er im Zustand der Leibgetrenntheit natürlich erkannt wird, erfreut er sich der Freiheit weder des Gegenstandes noch der Betätigung.³¹⁵⁾ In der Betrachtung vermitteln Einsichten eine abstrakte Erkenntnis Gottes als des Allgemeingutes. Wirkt

diese Einsicht durch Anmutungen auf den Willen, dann kann dieser nicht anders, als ihm seine Zustimmung geben. Damit ist aber noch nicht gegeben, daß er dieser Einsicht auch entsprechend handelt.

Mündliches Gebet und Betrachtung haben dasselbe Ziel. Beiden stehen dieselben Mittel zur Verfügung. Was aber beim mündlichen Gebet mehr oder weniger dem Zufall überlassen bleibt, strebt die Betrachtung mit zwingender Notwendigkeit an. Während das mündliche Gebet häufig nicht oder nur schwach den inneren Menschen zur Stellungnahme, zu Anmutungen und Entschlüssen ergreift, gelangt die Betrachtung durch ihr systematisches Vorgehen fast zwangsläufig an ihr Ziel. Das wissen wir seit dem hl. Ignatius, und ein jeder kann durch Erfahrung sich davon überzeugen. Kaum jemand wird je, ohne den Weg der Betrachtung gegangen zu sein, zu echter, tiefer Innerlichkeit gelangt sein. Wie es ein naturgemäßes und kunstgerechtes (syllogistisches) Schlußfolgern gibt,³¹⁶⁾ so gibt es auch ein naturgemäßes und systematisches Betrachten. Wenn manche Fromme glauben, sie seien ohne Betrachtung zu einem innerlichen Leben gelangt, so würde eine genaue Analyse ihrer Gebetsvorgänge zeigen, daß sie zwar keine systematische, wohl aber naturgemäße Betrachtung machten. Das naturgemäße Betrachten ist vielfach eine Art Übergang vom mündlichen Gebet zur systematischen Betrachtung. Es ist eine Art mündlichen Gebetes, das langsam, mehr oder weniger unbewußt, zur Betrachtung wird. Das systematische Betrachten setzt sich unmittelbar das Ziel und wendet ohne weiteres die dazu führenden Mittel an. Auf jeden Fall hat die systematische Betrachtung das vor der naturgemäßen voraus, daß sie in derselben Zeit und mit demselben seelischen Kraftaufwand einen weit größeren Erfolg erzielt, als es die naturgemäße Betrachtung zu tun vermag. Die naturgemäße Betrachtung hat vielleicht den Vorteil, daß sie gleichsam wie von selber sich ergibt und nicht erst umständlich erlernt und geübt werden muß. Betrachtung wird mit Recht inneres Gebet genannt. Denn in ihrer Wirkung und Vollendung spielt sie sich ganz innerlich ab.

Dritter Abschnitt.

Das Affektgebet.

Das, was das betrachtende Gebet mühsam, schwierig macht, ist das Überlegen und Nachdenken über den Betrachtungsstoff, bis Anmutungen geweckt sind. Das Denken verflüchtet sich ins bloße Lesen und bescheidet

sich damit, fremde Gedanken assoziationsmäßig zu übernehmen. Weder das eine noch das andere vermag in der Regel den inneren Menschen anzusprechen. Geschieht es dennoch, so ist es mehr oder weniger Zufall. Das aber gerade ist die Absicht der Betrachtung, das Aufwachen der Anmutungen dem bloßen Zufall zu entziehen und sie einer Art notwendiger Gesetzmäßigkeit zu unterwerfen. Sie kann aber ihre Absicht systematisch nur verwirklichen, wenn das Nachdenken ernste Selbsttätigkeit ist. Diese aber ist bei dem angeborenen Trägheitsvermögen des menschlichen Geistes in geistlichen Dingen nicht selbstverständlich. Es braucht oft längere Zeit und nicht wenig Mühe, bis es im Gange ist. Weil der Durchschnitt der Menschen diese Zeit und Mühe scheut, darum ist die Betrachtung so oft ergebnislos.

Kommt es beim Nachdenken zu wirklicher Selbsttätigkeit und wird die Betrachtung immer regelmäßig gemacht, so kann der innere Mensch nicht anders, als in Anmutungen auf die in selbsttätigem Nachdenken gewonnenen Einsichten zu antworten. Je häufiger und tiefer sich dieser Vorgang wiederholt, um so sicherer entsteht im Gemüt nach und nach eine zuständige Bereitschaft, auf das leiseste Angesprochenwerden in Anmutungen aufzuwallen. Die zuständige Bereitschaft kann einen solchen Grad erreichen, daß es nur eines einfachen, kurzen, fast mühelosen Nachdenkens bedarf, um die Anmutungen zu wecken. Diese Art von Anmutungen sind zugleich stärker, tiefer und umfassender, als sie sein können, solange die seelische Kraft hauptsächlich von langwierigem, umständlichem, mühsamem Nachdenken aufgebraucht wird. Vielleicht genügt das Aufsteigen eines einzigen Gedankens, um ein Meer von Anmutungen in Wallung zu bringen.

Bedenken wir, daß der Wille um so wirksamer sein kann, der Übergang vom ersten zum zweiten Wirklichsein der Geistseele sich um so erschöpfender vollzieht, je mächtiger die Beweggründe mit Kraft geladen sind. Die Motivkraft der Beweggründe aber stammt aus den Anmutungen. Es ist leicht einzusehen, daß Anmutungen, wie sie aus jener zuständigen Bereitschaft des Gemütes hervorgehen, die eine Folge häufiger und regelmäßiger Betrachtung ist, den Beweggründen eine außerordentlich starke Motivkraft verleihen. In diesem Stadium des inneren Gebetes tritt zwar das Nachdenken nicht ganz, aber oft bis zur Unmerklichkeit zurück. Die Anmutungen dagegen drängen so überwältigend in den Vordergrund, daß sie dem inneren Gebet ihr Gepräge geben. Dieses Stadium des inneren Gebetes heißt darum **A f f e k t g e b e t**.³¹⁷⁾ Im Stadium der Betrachtung

steht das innere Gebet ausgesprochen unter der Vorherrschaft des schlußfolgernden Denkens, des mühsamen Nachdenkens und langwierigen Überlegens. Darum bezeichnet man es mit Recht als betrachtendes Gebet schlechthin.

Wenn jede Bewegung vom Ziel her bestimmt wird, auf das ihre Richtung geht, und vormystisches Gebet eine Art Bewegung des Geistes ist, so wird auch dieses von seinem Endzweck normiert werden, auf den es hingeordnet ist. Endzweck des Gebetes ist, daß das der Geistseele eingegossene Leben der Gnade als einer Anteilnahme am dreifaltiggöttlichen Leben mehr und mehr aus seinem ersten in das zweite Wirklichsein übergeführt wird. Da auch hier — wie überall — die Übernatur die Natur voraussetzt, so kann dieser Übergang nur in dem Ausmaß sich vollziehen, als, rein psychologisch gesehen, die Geistseele aus ihrem ersten in das zweite Wirklichsein übergeht. Der Grad, in dem diese Verwirklichung vor sich geht, hängt von dem Umfang des Willensaktes ab, der diese Verwirklichung allein und eigentlich verursachen kann. Die Stärke des Willensaktes richtet sich nach der Kraft der Beweggründe. Aus dieser Erwägung heraus müssen wir das Affektgebet tatsächlich als eine besondere Stufe des vormystischen Gebetes bezeichnen.

Jede Bewegung wickelt sich in drei Stadien ab: in einem Anfangs-, Mittel- und Endstadium. Das innere vormystische Gebet als Bewegung nimmt seinen Ausgangspunkt vom Nachdenken. Die Anfangsstufe heißt mit Recht betrachtendes Gebet. Das Nachdenken zielt auf die Erweckung von Anmutungen ab, die den Willen in Tätigkeit setzen. Ist das Anfangsstadium überschritten, werden Anmutungen selbsttätig, d. h. sie bedürfen, um mächtig aufzuwallen, nur noch einer geringen Anregung durch das Nachdenken. Die Anmutungen liegen gleichsam in der Mitte zwischen Nachdenken und Willensentschluß. Im Affektgebet erreicht das vormystische Gebet seine Mittelstufe. Die Anmutungen sind nur Mittel zum Zweck. Deshalb kann das innere Gebet hier nicht stehen bleiben. Es strebt einem Endstadium zu. Dieses kann folgerichtig nur darin bestehen, daß hier auch die Anmutungen im bisherigen Sinn an Bedeutung verlieren, weil der Wille von einer anderen, noch unmittelbarer Seite in Tätigkeit gesetzt wird. Für diese Endstufe des vormystischen Gebetes wurde in der Neuzeit der Name „Gebet der Einfachheit“ gang und gäbe.³¹⁸⁾

Vierter Abschnitt.

Das Gebet der Einfachheit.

Weder das Nachdenken noch die Anmutungen sind hier ganz ausgeschaltet. Sie sind aber nur noch in geringem Ausmaß gegeben, nicht stärker, als um gerade anregend, auslösend zu wirken. Sie sind nicht bewirkende, sondern nur anregende Ursache des Gebetes der Einfachheit. Nachdenken und Anmutungen sind darauf gerichtet, den Willen zu betätigen. Der Willensakt führt immer und immer wieder die Seele aus dem ersten in das zweite Wirklichsein über. So wie das Gemüt durch das regelmäßig geübte Betrachten eine gewisse Leichtigkeit und Bereitschaft erhält, sich in Anmutungen zu ergehen, so entsteht auch im Willen nach und nach eine Haltung, die es ihm möglich macht, rasch und sicher sich zu betätigen. Je häufiger und tiefergreifend diese Willensakte sind, um so weiter dehnt sich die Fülle der Wirklichkeit der Geistseele. Denkvermögen und Wille wurzeln in der Geistseele. Je mehr das Sein der Geistseele durch das betrachtende Gebet sich entfaltet, um so naturentsprechender können sich Verstand und Wille betätigen. Erkenntnisse und Einsichten bergen hier ungleich größere Tiefen und eindringlichere Klarheiten. Die Tätigkeit des Willens reißt tiefere Abgründe auf. Nach den Gesetzen des normalen Durchschnittseelenlebens kann der Wille nicht anders in Tätigkeit gesetzt werden als durch Einsichten, die, weil sie als abstrakt den Willen nicht anders bewegen könnten, den Weg durch das Gefühl nehmen müssen. Ist aber das Sein der Geistseele durch die Übung der Betrachtung und des Affektgebetes so erstarkt, daß es auf Denken und Wollen einwirkt, so erhalten diese Erkenntnisse etwas Anschauliches. Und weil sie, soweit geistseelisch, anschaulich und konkret sind, können sie den Willen unmittelbar bewegen. Das will besagen, daß sie nicht durch jene Gefühle gehen müssen, die Ausdruck der Leib-Seele-Einheit sind. Wohl erregen auch sie Gefühle. Diese aber sind, wie sie, rein geistig. In der Darstellung des menschlichen Seelenlebens betonten wir, wie die geistigen Gefühle so unmittelbar mit den geistigen Erkenntnissen gegeben sind, daß sie eins zu sein scheinen, wie beim Tastsinn Empfindung und Gefühl so stark ineinander übergehen, daß man sie kaum voneinander unterscheiden kann. So kommt es, daß im Gebet der Einfachheit die abstrakte Einsicht und die durch sie ausgelöste Anmutung fast ganz zurücktreten. Denn geistseelische Wirklichkeit tritt hier bereits in Tätigkeit. Freilich ist sie noch

nicht so entwickelt, daß sie selbständig sich betätigen könnte. Sie kann der leibseelischen Einsicht und Anmutung noch nicht ganz entbehren. Sie bedarf ihrer nicht bloß als auslösende Ursache, sondern auch als umschließenden Rahmens. Die Form ist noch ganz leibseelisch, der Inhalt aber ist schon weitgehend geistseelisch. Es braucht nicht weiter darauf hingewiesen zu werden, daß unter diesen Umständen Willenstätigkeiten von gewaltiger Intensität und Wirkung ausgelöst werden. Daß ihnen ein nicht geringes Ausmaß von geistseelischer Seinsverwirklichung entspricht, versteht sich von selber. Da leibseelische Einsicht und Anmutung nur anregenden Charakter haben, bedürfen sie keiner weiteren Entwicklung und Entfaltung. In ihrer ganzen Einfachheit können sie stundenlang das innere Leben in einer ungewöhnlichen Wachheit erhalten. Von dieser Tatsache her leitet das Gebet der Einfachheit seinen Namen ab.

Je zweitwirklicher die Geistseele wird, um so wirksamer wird Gott in ihr. Gott ist konkrete geistige Wirklichkeit. Sie macht sich im Gebete der Einfachheit bereits bemerkbar. Was im Betrachten abstrakt errungen werden mußte, gibt sich hier in einer Art konkreter Anschaulichkeit. Zwar kann das Denken, wie wir bereits sagten, der Begriffe und Vorstellungen noch nicht entbehren, aber der Inhalt, den das Denken begreift und sich vorstellt, ist nur noch zu einem geringen Teil abstrakt. Er ist bereits durchblutet von jener geistseelischen Wirklichkeit. Insofern das Denken hier der Vorstellungen und Begriffe nicht entbehren kann, und deshalb noch in gewisser Beziehung abstrakt ist, muß auch das Gefühl noch in Tätigkeit treten. Es geschieht aber nur in geringem Ausmaß, in nicht größerem, als das Denken noch abstrakt ist.

Wenn wir bedenken, wie umständlich, langwierig die Seelentätigkeiten im betrachtenden Gebet wirkten und wie auch noch im Affektgebet der größte Teil seelischer Kraft in Anmutungen aufging, d. h. nicht unmittelbar dem Zweck, sondern noch dem Mittel diente, so fällt diese Endstufe des vormystischen Gebetes durch eine große Vereinfachung auf. Mit einem Minimum von Mitteln wird ein Maximum von Zweck erreicht. Ein Minimum an Nachdenken und Anmutung hat ein Maximum von Willensentschlüssen zur Folge. Und dieses Maximum von Willensentschlüssen bewirkt ein Maximum von Seinsverwirklichung in der Geistseele.

Das Minimum von Anmutungen im Gebet der Einfachheit darf nicht zu der irrigen Annahme verleiten, als ob das Gefühl hier bedeutungslos würde. Es ist nur scheinbar so. Das Gefühl als Motivkraft für den Willen ist bei abstrakten Einsichten notwendig. Es ist Ausdruck für das Sein-

fördernde und Seinschädigende der Leib-Seele-Einheit. Es ist sinnlich-geistiger Art. Darum verzehren starke und langanhaltende Anmutungen viel psychophysische Kraft und erschöpfen. Einsichten aber, die geistseelische Wirklichkeit in sich haben, regen das geistige Gefühl an. Dieses aber fließt mit der geistigen Einsicht so in eines über, daß sie kaum auseinandergehalten werden können. So konnte es den Anschein gewinnen, als ob im Geistigen der Wille unmittelbar von Erkenntnissen mit Ausschluß des Gefühles angeregt werden könnte. Liebe ist das geistige Gefühl schlechthin. Die Liebe ist außerordentlich stark im Gebet der Einfachheit. Überhaupt ist Liebe das Ziel allen Betens. Die Liebe erhält den Willen fortwährend in Bewegung, immer und in allem Gottes Willen zu erfüllen. Der Herr sagt: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist, der mich liebt“ (Joh. 14, 21).

In der Sprache der Aszese und Mystik trägt das Gebet der Einfachheit noch andere Namen: Gebet der aktiven Sammlung, Gebet der aktiven Ruhe, Gebet des aktiven Schweigens, erworbene Beschauung. Im Gebet der Einfachheit wirkt die geistseelische Fülle so stark, daß sie alle Seelentätigkeiten an sich zieht und wie um einen Mittelpunkt sammelt. Es ist ein Zustand tiefer innerer Sammlung. Er wird zwar nicht unmittelbar von Gott gewirkt. Denn Hauptwirkursache ist hier noch der Betende selber. Gott aber ist Mittelwirkursache. Bei der passiven Sammlung ist es gerade umgekehrt. Da ist Gott Hauptwirkursache und der Mensch ist nur noch Mittelwirkursache. So heißt das Gebet der Einfachheit mit Recht auch Gebet der aktiven Sammlung. Wegen der Einschränkung des Nachdenkens und der Anmutungen auf ein Minimum im Gebet der Einfachheit tritt das Tätigsein überhaupt zurück. Der Zustand gleicht mehr einem Ruhen der Seele in sich. Es ist aber die Ruhe, die die Seele sich selber erwirbt. Darum der Ausdruck: Gebet der aktiven Ruhe. Die Kenntnisnahme verliert im Gebet der Einfachheit mehr und mehr den ausschließlich abstrakten Charakter und nähert sich geistiger Anschauung an, wenn auch nicht der Form, so doch dem Inhalte nach. Die Betrachtung geht in diesem Sinn in Beschauung über. Es ist aber, im Unterschied zur eingegossenen Beschauung, eine Beschauung, die in Selbsttätigkeit erworben wird. Darum wird das Gebet der Einfachheit vielfach auch als „erworbene Beschauung“ (*contemplatio acquisita*) bezeichnet.

Psychologisch gesehen bedeutet das Gebet der Einfachheit eine außerordentlich starke Verinnerlichung. Es reicht an die Grenzen heran, die den Zugang zum Geistseelischen öffnen. Es macht sich bereits in gewissen

Wirkungen bemerkbar. Der Gang des inneren vormystischen Gebetes von der Betrachtung über das Affektgebet zum Gebet der Einfachheit ist eine gesetzmäßig fortschreitende Verinnerlichung. Das Gebet der Einfachheit ist Höhepunkt des vormystischen inneren Gebetes.

Fünfter Abschnitt.

Die aktive Reinigung der Sinne und des Geistes
(Aszese).

Eine psychologische Analyse der Betrachtung zeigte, wie schwer es ist, daß das Kenntnisnehmen bis zum Stellungnehmen vordringt. Braucht es schon einige Mühe, daß es von einem rein assoziationsmäßigen Erfassen oder bloßen Lesen des Betrachtungsstoffes zu selbsttätigem Nachdenken und Überlegen kommt, so ist es noch viel mühsamer, die Gefühlssphäre zu Anmutungen zu bringen und damit den Willen zu Entscheidungen anzuregen. Und doch bleibt die Betrachtung ohne Stellungnahme ergebnislos. Es hängt alles davon ab, ob die Betrachtung bis zu diesem Ziel führt. Die Art und Weise des Kenntnisnehmens in der Betrachtung ist ausschlaggebend, ob und wie die Stellungnahme in Anmutungen und Willensentschlüssen zustandekommt.

Doch wie sorgfältig immer auch der erste Hauptteil der Betrachtung, die Kenntnisnahme, ausgeführt werden mag, sie allein vermöchte auf die Dauer nicht, Gemüt und Willen tief genug zu ergreifen. Denn dem Strebevermögen der Seele (*pars appetitiva*) haftet von Natur aus nicht bloß eine gewisse Schwerfälligkeit und Kraftlosigkeit für die Übernatur an, sondern seit der Erbsünde liegt in diesem entscheidenden Seelenbereich die Richtung weg von Gott (*aversio a Deo*) hin zum Geschöpflichen (*conversio ad creaturam*). Diese erbsündige Richtung, die dem Strebevermögen gleichsam zur zweiten Natur geworden ist, bildet das Haupthindernis dafür, daß die Betrachtung ihr eigentliches Ziel, die Stellungnahme in Anmutungen und Entschlüssen erreicht. Dieses zu überwinden, vermag auch das angestrengteste Nachdenken und Überlegen nicht.

Niemand erkannte die Bedeutung dieses Faktors für das innere Leben so tief und grundsätzlich wie der Kirchenlehrer der Mystik, Johannes vom Kreuz. Ihm ist eigentümlich, daß er die Entwicklung des gesamten inneren Lebens bis zu den höchsten mystischen Stufen gerade unter diesem Gesichtspunkt sieht und darstellt. Es geschieht in seinen beiden Hauptwerken

des „Aufstieges zum Berge Karmel“ (*subida del Monte Carmelo*) und der „Dunklen Nacht der Seele“ (*La noche oscura del alma*). Er spricht darin von einer zweifachen Reinigung, der sich der Mensch als Sinnes- und als Geistwesen unterziehen muß, wenn er zur Gottvereinigung gelangen will. Weil alles Unreine gleichsam dunkel und alles Reine hell ist, darum bezeichnet der Heilige in seiner ihm eigenen dichterischen Art die Reinigung der Sinne und des Geistes als Nacht.

Im vormystischen Leben ist der Mensch Hauptwirkursache und Gott Mittelwirkursache des Gebetes. Der Mensch ist hier im Vollsinn des Wortes tätig. Im mystischen Leben dagegen ist der Mensch nur Mittelwirkursache und Gott die Hauptwirkursache des Gebetes. Der Mensch ist da nur in dem Sinne tätig, wie ein Werkzeug in der Hand des Werkmeisters tätig ist. Er kann erst und nur so lange in dieser Weise tätig sein, als der Werkmeister es für seine Tätigkeit benützt. Insofern erleidet das Werkzeug die Tätigkeit des Werkmeisters. Es ist passiv. Tatsächlich ist der Mensch im mystischen Gebet anders tätig als im vormystischen Gebet. Im Vergleich zum vormystischen Gebet ist er im mystischen passiv. Nur muß dieser Ausdruck richtig verstanden werden, nicht im quietistischen Sinn, als ob jede Tätigkeit der Seele aufhörte. Wie die Mittelwirkursache hinsichtlich der Wirkung voll tätig ist, in bezug aber auf die Hauptwirkursache erleidend (passiv) sich verhält, so ist die Seele im mystischen Gebet in bezug auf die Wirkung, die Heiligung, im vollen Sinn aktiv, ja in unvergleichlich höherer Weise tätig als im vormystischen Gebet, nur in Beziehung auf das Wirken Gottes ist sie in passiver Haltung. Es ist deshalb berechtigt, anstatt von vormystischem und mystischem Gebet einfach von aktivem und passivem Gebet zu sprechen.

Die Reinigung, deren sinnliches und geistiges Strebevermögen bedarf, um auf die Kenntnismahme des Gebetes entsprechend antworten zu können, ist ebenfalls entweder aktiv oder passiv. Aktiv ist sie, wenn der Mensch ihre Hauptwirkursache und Gott ihre Mittelwirkursache ist; passiv, wenn, umgekehrt, der Mensch nur ihre Mittelwirkursache und Gott ihre Hauptwirkursache ist. Die Art des Stellungnehmens entspricht der Art des Kenntnisnehmens. Darum gehört die aktive Reinigung der Sinne und des Geistes dem vormystischen Gebet, die passive Reinigung dem mystischen Gebet an. Um unsere Ausführungen über das vormystische Gebet abzuschließen, müssen wir sie durch eine Darlegung der aktiven Reinigung der Sinne und des Geistes vervollständigen.

Wenn nun die Reinigung, ob aktiv oder passiv, hauptsächlich auf das

Strebevermögen sich bezieht, so muß doch auch das Erkenntnisvermögen miteinbezogen werden. Johannes vom Kreuz folgt dieser psychologisch richtigen Linie. Von entscheidender Bedeutung aber ist die Reinigung des Strebevermögens. In der Darstellung des menschlichen Seelenlebens unterstrichen wir die Rolle, die dem Strebevermögen im Ganzen des Seelenlebens zukommt. Einsichten, weil abstrakt, können nicht unmittelbar den Willen bewegen. Sie müssen das Gemüt ansprechen. Gemüt ist der Inbegriff der sinnlichen Gefühle, insofern sie in das Geistige des Menschen übergreifen. Der Mensch ist wesenhaft Leib-Seele-Einheit. Unmittelbarster Ausdruck dieser eigens gearteten Einheit sind die Gefühle oder — sagen wir besser — die Gemütsbewegungen. Die Gemütsbewegungen unterscheiden sich von den sinnlichen Gefühlen schlechthin dadurch, daß sie nicht rein sinnlich und nicht rein geistig sind, sondern beides zusammen. Tiere haben zwar sinnliche Gefühle, aber kein Gemüt und damit keine Gemütsbewegungen. Diese sind ausschließlich Eigentümlichkeit des Menschen als Leib-Seele-Einheit. Als mit dem Einbruch der neueren Philosophie in Descartes (1596—1650) das Verhältnis von Leib und Seele in ganz neue Sicht gerückt wurde, gewannen Gemüt und Affekte psychologisch eine neue Deutung. Das Gemüt, wie das Strebevermögen der menschlichen Seele überhaupt, hat eine zweifache Seite: eine sinnliche und eine geistige. Da beiden die Reinigung vonnöten ist, unterscheidet Johannes vom Kreuz mit Recht eine Reinigung der Sinne und eine Reinigung des Geistes.

Damit das Strebevermögen rasch und leicht das Gute, Gottgewollte ergreift, bedarf es gewisser Anlagen und Fertigkeiten. Diese anlagemäßigen Fertigkeiten, die entweder angeboren oder erworben sein können, sind die Tugenden. Soweit sie das Strebevermögen betreffen, sind es die sittlichen Tugenden. Die Fertigkeiten, die das Denkvermögen befähigen, mit Leichtigkeit und Schnelligkeit zu Einsichten und richtigen Erkenntnissen zu gelangen, sind die Verstandestugenden (*virtutes intellectuales*). Durch die Erbsünde sind beide Arten von Tugenden, ganz besonders aber die sittlichen, in ihrer Betätigung schwer gehemmt. Um sie von diesen Hemmungen zu befreien, müssen sie gereinigt werden.

Alle Folgen der Erbsünde führt der hl. Johannes auf eine dreifache Wurzel zurück: Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens. (I. Joh. 2, 16). Das menschliche Seelenleben steht in einem dreifachen Bezug: zur sinnenfälligen Außenwelt, zum eigenen Leib und zum eigenen Ich. Von Natur aus ist das Strebevermögen auf diese drei Ziele gerichtet, aber so, daß

es dem Menschen die Richtung auf sein eigentlichstes Ziel, auf Gott, erleichtert. Seit der Erbsünde aber geht die Richtung weg von Gott (*aversio a Deo*) und damit ausschließlich auf Umwelt, Leib und Ich. Das Strebevermögen ist süchtig geworden. Es geht in ungeordneter, krankhafter Weise auf die Dinge der Außenwelt, auf die Sorge um den Leib und um das Ich. Diese Sucht des Strebevermögens ist es gerade, die es für das Stellungnehmen zu den Einsichten der Betrachtung so unempfindlich, so schwer entprechbar macht. Hier muß die aktive Reinigung der Sinne und des Geistes einsetzen. Ihr Ziel kann kein anderes sein, als das Strebevermögen so zu erziehen, daß die erbsündige Unordnung wieder einer geordneten Betätigung Platz macht. Es gibt hier einen zweifachen Weg: den Weg der Gebote und den Weg der Räte. Der erste Weg soll den Menschen dazu bringen, sich des sittlich Unerlaubten zu enthalten. Der andere Weg leitet den Menschen an, auch auf Erlaubtes zu verzichten, damit er um so sicherer sein letztes Ziel erreiche.

Die drei bekannten klösterlichen Gelübde bezwecken die vollkommene Verwirklichung der drei evangelischen Räte. Die Durchführung der Gebote mit oder ohne Ausschluß der Verwirklichung der Räte wird allgemein als *Ascese* bezeichnet. Aktive Reinigung des Strebevermögens ist Inhalt der *Ascese*.

Wenn Johannes vom Kreuz die Gemütsbewegungen auf vier Grundformen zurückführt, so folgt er darin der scholastischen Psychologie, wie sie damals an den spanischen Hochschulen gelehrt wurde. Gegenstand des Strebevermögens ist der Wert. Es richtet sich auf das Wertvolle und wendet sich vom Unwertvollen ab. Ist das Wertvolle gegenwärtig gegeben, so löst es *F r e u d e* aus, ist es noch zukünftig, so weckt es *H o f f n u n g*. Ist das Unwertvolle gegenwärtig gegeben, so ruft es *S c h m e r z* oder *T r a u e r* hervor, ist es zukünftig, so erregt es *F u r c h t*. Das sind nach Johannes vom Kreuz die vier Reaktionsweisen des Gemütes oder die vier Leidenschaften: Freude, Hoffnung, Schmerz, Furcht. Ihnen gilt darum die aktive Reinigung nach der sinnlichen wie nach der geistigen Seite hin.

Für die aktive Reinigung der Sinne stellt der mystische Kirchenlehrer³¹⁹⁾ folgende Grundsätze auf, die in ihrer Forderung zwar streng, aber durchaus folgerichtig und in ihrer Formulierung klassisch sind:

I. Allgemeine Grundsätze: 1. Trage immer das Verlangen, Christus in allen Dingen nachzuahmen und dein Leben seinem Leben gleichförmig zu machen, in der Seele.

2. Damit du es gut zustandebringst, mußt du auf jeden Genuß der Sinne

verzichten und ihn von dir fernhalten, wenn er nicht einzig zu Ehren und zur Verherrlichung Gottes gereicht.

II. Besondere Grundsätze: Trage Sorge, daß deine Neigung stets gerichtet sei:

Nicht auf das Leichtere, sondern auf das Schwierigere;

Nicht auf das Angenehmere, sondern auf das Unangenehmere;

Nicht auf das, was dir mehr Freude, sondern auf das, was dir Unfreude bringt;

Nicht auf das, was dir Trost, sondern vielmehr auf das, was dir Mißtrost bereitet;

Nicht auf die Ruhe, sondern auf die Mühe;

Nicht auf das Mehr, sondern auf das Weniger;

Nicht auf das Höhere und Wertvollere, sondern auf das Niedrige und Unscheinbare;

Nicht auf das, was etwas sein will, sondern auf das, was nichts sein will.

In der aktiven Reinigung des Geistes geht es Johannes vom Kreuz darum, die geistige Seite des Strebevermögens aus ihrer erbsündigen Unordnung wieder zu geordneter Tätigkeit zu bringen. Die geistigen Werte, denen das Strebevermögen sich zuwendet, sind nach den geistigen Seelenkräften des Verstandes, des Gedächtnisses und des Willens verschieden. Das ungeordnete Verlangen und Hängen an Verstandeserkenntnissen soll durch die Übung der theologischen Tugend des Glaubens auf das gottgewollte Maß zurückgeführt werden. Alle Erkenntnisse, auch die höchsten mystischen, sind hienieden nie so unmittelbar, daß der Glaube dem Schauen weichen könnte. Der Glaube ist notwendig, solange die Seele in diesem Leibe weilt. Die Versuchung ist zu groß, daß die Menschen hohen und höchsten Erkenntnissen, wie sie im mystischen Leben gegeben sind, sich so hingeben, als wären sie schon vollendetes Schauen. Das Strebevermögen klammert sich an die Erkenntnisse, die das Gedächtnis aufbewahrt. Es muß lernen, darauf zu verzichten. Der allein feste Boden, auf den es sich stützen soll, ist die göttliche Tugend der Hoffnung. In ihr soll das Strebevermögen sich üben, indem es auf alle Gedächtnisinhalte verzichtet und alles vom zukünftigen Besitze Gottes erwartet. Sich dessen zu begeben, was das Gedächtnis an Gegenständen dem Strebevermögen bietet, ist eine Qual. Denn jede Seelenfähigkeit leidet in dem Grad, als sie des ihr eigentümlichen Gegenstandes entbehren muß. An die Stelle der Gegenstände des Gedächtnisses soll Gott und Gott allein treten. Gott aber in der Anschauung bringt uns erst die Zukunft. Diesen Abstand überbrückt die Hoffnung.

Das Strebevermögen muß von der Hoffnung als göttlicher Tugend getragen werden.

Das geistige Strebevermögen selber ist der Wille. Seine Reaktionsweisen sind die des Strebevermögens überhaupt: Freude, Hoffnung, Schmerz, Furcht. Sie ziehen und reißen den Willen mit sich fort, in der Richtung der erbsündigen Unordnung, weg von Gott, hin zum Geschöpflichen. Zur Ordnung zurückgerufen werden können sie nur durch die dritte der göttlichen Tugenden: durch die Liebe. Die erbsündige Neigung des Willens wirkt sich aus in einer Unterbewertung oder Unbewertung des Göttlichen und Übernatürlichen und einer Überbewertung und Bewertung in falscher Reihenfolge der zeitlichen, natürlichen, sinnlichen, sittlichen, übernatürlichen Werte. So sehr auch die letzten Arten von Werten geeignet sein können, zur Vereinigung mit Gott zu führen, so werden sie doch zum großen Hindernis, wenn man ungeordnet nach ihnen verlangt und an ihnen hängt. Hier muß die Liebe ordnend und losschälend eingreifen.

Johannes hat diese aktive Reinigung des Geistes im Aufstieg zum Berge Karmel nicht ganz zum Abschluß gebracht. Er behandelt nur die erste der Leidenschaften: die Freude. Die Darstellung bricht plötzlich ab. Darüber aber kann kein Zweifel sein, daß die aktive Reinigung der Sinne und des Geistes nach ihm das vormystische innere Gebet auf seinem ganzen Weg, von der Betrachtung über das Affektgebet zum Gebet der Einfachheit begleiten soll. Wäre es nicht der Fall, käme das vormystische Gebet nie über das Stadium der Betrachtung hinaus und dieses selber ginge mit der Zeit zwangsläufig in Leerlauf über. Die Betrachtung verlöre sich in einem toten Punkt, wo sie in einem bloßen Kenntnismachen stecken bliebe und keine Stellungnahme auszulösen vermöchte. Die psychologische Richtigkeit dieser Lehre ergibt sich aus dem, was wir darüber ausführten. Die aktive Reinigung ist nichts anderes, als was man allgemein *Ascese* nennt.

Viertes Kapitel.

DAS MYSTISCHE GEBET.

Erster Abschnitt.

Wesentliche Unterscheidungen.

Um die seelische Struktur des mystischen Gebetes aufzeigen zu können, müssen wir noch einmal auf zwei grundlegende Unterscheidungen zurückgreifen, auf die wir schon in der Darstellung der spanischen Mystik Bezug nahmen und der wir im Abschnitt über das Seelenleben des Menschen den psychologischen Ort im größeren Zusammenhang anwiesen. Im Seelenleben des Menschen interessierte uns nur seine psychologische Seite. Hier aber müssen wir sie in seiner Übertragung auf das mystische Leben sehen. Es ist 1. die Unterscheidung der Seele in Leibseele und Geistseele und 2. die Unterscheidung des Wirklichseins in eine erste (*actus primus*) und in eine zweite Wirklichkeitssetzung (*actus secundus*).

1. Leibseele und Geistseele: Das Sein der Seele erschöpft sich nicht im Bewußtsein, das wir von ihr haben. Von der Geistigkeit der Seele haben wir überhaupt kein unmittelbares Bewußtsein. Die Seele als Geist, eben die Geistseele, fällt nicht unmittelbar in unser Bewußtsein. Nur wenn die Seele im Denken und Wollen tätig ist und wir uns dieses Tätigseins bewußt sind, öffnet sich im Tätigsein gleichsam eine Spalte, durch die wir etwas von der Geistigkeit der Seele erkennen, aus der allein Denken und Wollen hervorgehen können. Kaum ist der Akt des Denkens und Wollens vorüber, hat sich auch schon wieder die Spalte geschlossen, die uns nur kurz und vorübergehend einen Seitenblick in das geistige Wesen der Seele werfen ließ. Es war kein unmittelbarer, sondern nur ein mittelbarer Blick, ein Seitenblick, nämlich nur über den Akt des Denkens

und Wollens. Denn nur dieses Tätigsein erfassen wir unmittelbar, und zwar zunächst nur den Gegenstand des Denkens und Wollens und erst durch ihn den Akt. Das Tätigsein des Denkens und Wollens, obwohl in sich geistig, ist doch wesensmäßig abhängig von der Mitwirkung der inneren Sinne. Darum haben wir auch im Denken und Wollen nur ein unmittelbares Bewußtsein von der Seele, insofern sie mit dem Körper verbunden ist.

Daß aber die Leibseele sich nicht mit dem Wesen der Seele schlechthin deckt, geht aus einer einfachen dogmatischen Erwägung hervor: Die heiligmachende Gnade als Teilhabe am göttlichen Leben selber ist eine seelische Wirklichkeit. Und doch haben wir keinerlei — weder mittelbar noch unmittelbar — Bewußtsein von ihr. Wir haben kein unmittelbares Bewußtsein von ihr, weil wir von der Seele als Geist kein unmittelbares Bewußtsein haben. Wir haben aber auch kein mittelbares Bewußtsein von ihr, weil sie natürlicherweise nicht Gegenstand leibseelischen Denkens und Wollens sein kann. Denken und Wollen können natürlicherweise nur dann und so lange tätig sein, als sie ihren Gegenstand aus der inneren Sinneswahrnehmung holen. Die heiligmachende Gnade aber kann nur geistige Seelenwirklichkeit sein. Da das Tätigsein des Denkens und Wollens aus den Tiefen des Wesens der Seele strömt, kann die Gnade, die eben in jenen Tiefen als Wirklichkeit lebt, in den Akt des Denkens und Wollens mit-einfließen. Weil sie aber nicht in den Gegenstand eingehen kann, deshalb können wir auch nicht ein mittelbares Bewußtsein von ihrer Wirklichkeit haben. Freilich kann das Einströmen der Gnade in den Akt des Denkens und Wollens das Bewußtsein vom Akt so steigern, daß es sich durch eine einfache Schlußfolgerung sagen muß: Hier ist eine Wirkung gegeben, die aus einer rein natürlichen Ursache nicht erklärbar ist, also muß eine höhere Ursache mit im Spiele sein. So gewinnen wir eine mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeit vom Dasein und Wirken der heiligmachenden Gnade.

Dasein und Wirksamkeit der Gnade allein schon zwingen uns zu dem Schluß, daß wir eine Scheidung machen müssen zwischen der Seele in ihrer reinen Geistigkeit, in die die Gnadenwirklichkeit eingesenkt ist, und der Seele in ihrer Leibangewiesenheit. Beide aber, Leibseele und Geistseele, sind nur eine Seele. Infolge ihrer Geistigkeit lebt die Seele weiter, auch wenn sie durch den Tod vom Leib getrennt wird. In dem Augenblick, wo sie vom Leib scheidet, bekommt sie ein unmittelbares, alles umfassendes Bewußtsein von ihrem geistigen Wesen. Hat sie dieses Bewußt-

sein, so erfaßt sie ebenso unmittelbar alles, was in ihr ist, also die Wirklichkeit der heiligmachenden Gnade als Teilhabe am göttlichen Leben selber. Hier ist dann die Gnadenwirklichkeit mit dem Gegenstand des Denkens und Wollens, nämlich mit dem geistigen Wesen der Seele, in eins verschmolzen.

Der Grund, warum dieses Bewußtsein im Zustand der Leibverbundenheit der Seele nicht gegeben ist, ist eben die Leibverbundenheit. Denn diese ist Ursache, warum der Gegenstand des Denkens und Wollens nicht geistiger, sondern sinnfälliger Natur ist. Selbstverständlich aber besteht zwischen Leibseele und Geistseele die innigste Seinsgemeinschaft, weil sie im Wesen eins sind. Je intensiver die Leibseele im Denken und Wollen sich betätigt, um so mehr geistiges Sein kann in die Tätigkeit einströmen, um so mehr kann die Geistseele auf diese Weise sich auswirken. Je mehr sie aber sich auswirken kann, um so mehr kann ihr Sein sich entfalten. Es ist nur die Frage, ob die Seinsentfaltung, die sie mittelbar durch das Tätigsein der Leibseele in Denken und Wollen erfährt, bis zu einem Grad sich steigern kann, wo sie selber unmittelbar tätig wird.

Hier ist die Grenzlinie, wo die Mystik anhebt. Mystik beginnt dort, wo das vormystische Gebet durch eine immer höher gesteigerte Tätigkeit des leibseelischen Denkens und Wollens eine Seinsentfaltung der Geistseele bewirkt, daß diese selbständig und von der Leibseele unabhängig sich zu betätigen beginnt. Denn nichts ist so geeignet, die Geistseele zur Auswirkung ihres Seins gelangen zu lassen, wie gerade das Gebet.

Um aber die Beziehungen zwischen Leibseele und Geistseele und die Rückwirkung des Tätigseins der Leibseele auf die Geistseele zu verstehen, müssen wir auf eine andere grundlegende Unterscheidung zurückkommen, die wir ebenfalls schon in der Darstellung der spanischen Mystik wie des Seelenlebens heranzogen.

2. Die Unterscheidung zwischen erster (*actus primus*) und zweiter Wirklichkeitssetzung (*actus secundus*):

Aristoteles bestimmt das Wesen der Leibseele begrifflich dahin, daß sie ist: die erste Wirklichkeitssetzung eines naturgegebenen, mit Organen versehenen Körpers.³²⁰ Die Feststellung der Tatsache, daß ein Leib beseelt ist, ob er sich im Wachzustand oder Schlafzustand befindet, veranlaßte Aristoteles, zwischen Sein und Tätigsein der Seele zu unterscheiden. Sein kommt ihr auch dann zu, wenn alle Tätigkeiten ruhen, wie es in der Ohnmacht oder im Schlaf der Fall ist. Auch wenn sie nicht tätig ist, ist sie doch tatsächlich da. Diesen

Zustand nannte er ihre erste Wirklichkeitssetzung (*actus primus*). Denn die Seele ist und bleibt hier wirklich. Sie ist in Wirklichkeit gesetzt. Geht sie aber aus dem Zustand der Ruhe in den der Tätigkeit über, so findet eine neue Wirklichkeitssetzung statt, nämlich ihr Tätigsein. Er bezeichnet es als zweite Wirklichkeitssetzung (*actus secundus*).

Diese Unterscheidung ist für die Mystik deshalb von grundlegender Bedeutung, weil ohne sie das Reden über Leibseele und Geistseele als Grundlage der Unterscheidung zwischen nichtmystischem und mystischem Gebet ein Reden in den Wind wäre. Bewußtsein haben wir von der Seele nur, insofern sie tätig ist, also nur in ihrer zweiten Wirklichkeitssetzung. So wie die Seele nur in Abhängigkeit von einem Leib ins Dasein treten, d. h. in erster Wirklichkeitssetzung gegeben sein kann, so kann sie auch nur in Abhängigkeit von der sinnenfälligen Gegenstandswelt in Tätigkeit, d. h. in zweite Wirklichkeitssetzung übergehen. Der hl. Thomas aber betont mit Recht, daß, wenn die Seele auch nur in Abhängigkeit von einem Leib ins Dasein treten kann, sie doch in ihrem ganzen Sein vom Leib nicht eingefangen werden kann. Ihr Sein flutet gleichsam über die Umfassung des Leibes hinaus. Sie ist insofern leibungebunden. Das eben macht ihre Geistigkeit aus. Wenn auf diese Weise das Sein der Seele weithin leibunabhängig ist, so bleibt ihr Tätigsein im Denken und Wollen doch an den Leib gebunden, freilich nicht in dem Sinn, als wäre es an ein körperliches Organ gebunden, sondern nur insoweit, als es auf einen Gegenstand aus der Sinnesfälligkeit angewiesen ist. Ohne Gegenstand gibt es keine Tätigkeit. Keine Fähigkeit, auch die geistige nicht, kann ohne Gegenstand in Tätigkeit übergehen. Darum können Denkvermögen und Wille, die beiden geistigen Fähigkeiten der Seele, nicht tätig sein ohne einen Gegenstand, und zwar einen Gegenstand, der aus der sinnenfälligen Welt hergenommen ist.

Da es der Gegenstand ist, der einer Tätigkeit die Artprägung gibt (*actus specificatur ab objecto*), so sind Denken und Wollen, obwohl sie aus geistigen Fähigkeiten hervorkommen, nicht schlechthin geistige Tätigkeiten, sondern sinnesgebundene Tätigkeiten. Gegenstand des Denkens und Wollens der leibgebundenen Seele kann aus diesem Grunde nie etwas rein Geistiges, Gott und die Welt des Göttlichen deshalb nie unmittelbar Gegenstand des leibseelischen Denkens und Wollens sein.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich eine klar überschaubare Lage des seelischen Geschehens. In erster Wirklichkeitssetzung ist die Seele teils leibabhängig, teils leibunabhängig. In zweiter Wirklichkeitssetzung ist sie

nur leibabhängig. Normalerweise ist die Geistseele immer nur in erster Wirklichkeitssetzung gegeben. Bewußtsein von der Seele haben wir nur in ihrer zweiten Wirklichkeitssetzung. Darum haben wir von der Geistseele kein Bewußtsein. In erster Wirklichkeitssetzung sind Leibseele und Geistseele eins. Sie scheiden sich voneinander dadurch, daß die Leibseele in zweite Wirklichkeit übergeht, die Geistseele dagegen dazu nicht imstande ist. Die Unfähigkeit aber, sich in zweite Wirklichkeit zu setzen, liegt nicht im Wesen der Geistseele, sondern in der Schranke, die der Leib der Seele setzt. Fällt diese Schranke, so geht die Geistseele ohne weiteres in zweite Wirklichkeitssetzung über. Normalerweise geschieht es im Tod. Die Schranke könnte aber auch dadurch beseitigt werden, daß die Geistseele durch die leibseelische Betätigung eine außergewöhnliche Intensivierung erfährt. Sie flutet dann einfach über die ihr gezogenen Schranken hinweg, um sich geistseelisch zu betätigen. Durch die Betätigung ihrer Fähigkeiten entfaltet die Seele ihr Sein und wirkt es aus. Tätigsein ist Entfaltung, Intensivierung, Mehrung des Seins.

Wenn aber die Seele in erster Wirklichkeitssetzung ausweitungsfähig ist, so müßten wir eine neue Unterscheidung machen, die auch Aristoteles zu machen genötigt war. Wir müßten nämlich unterscheiden zwischen der ersten Wirklichkeitssetzung vor jedem Tätigsein überhaupt und nach jedem Tätigsein. Es ist eben dieselbe Unterscheidung, die Aristoteles macht durch das Beispiel vom Wissen. Die Seele hat die Fähigkeit, Wissen zu erwerben. In der Fähigkeit, Wissen zu erwerben, liegt die erste Wirklichkeitssetzung des Wissens, wenn man sie den Wesen entgegenhält, die in sich des Wissens unfähig sind. Vergleicht man dagegen die Fähigkeit, zu wissen, mit dem bereits angeeigneten Wissen, so ist die Fähigkeit der Seele, Wissen sich anzueignen, nur die Möglichkeit, Wissen zu erwerben. Das bereits erworbene Wissen wäre dann die erste Wirklichkeitssetzung des Wissens. Im Vergleich aber zu wissensunfähigem Wesen wäre es zweite Wirklichkeitssetzung. Von angeeignetem Wissen kann man, muß aber nicht Gebrauch machen. Macht man Gebrauch vom Wissen, so erfährt es eine neue Wirklichkeitssetzung, die im Vergleich zum erworbenen Wissen als erster Wirklichkeitssetzung die zweite Wirklichkeitssetzung wäre, im Vergleich aber zur bloßen Fähigkeit, Wissen zu erwerben, gleichsam dritte Wirklichkeitssetzung wäre. Aristoteles führt diese Unterscheidung nicht durch. Denn Fähigkeit ist für ihn immer nur Möglichkeit (*potentiā*). Folgerichtig müßte er allerdings in den Fähigkeiten der Seele gegenüber ihrem Wesen als erster Wirklichkeitssetzung eine zweite Wirk-

lichkeitssetzung und in der Tätigkeit der Fähigkeiten eine dritte Wirklichkeitssetzung sehen.

So betrachtet, mögen diese Unterscheidungen als nichtssagende Haarspaltereien erscheinen. Auf die Mystik übertragen aber werden sie zu Notwendigkeiten, ohne die eine klare Erfassung des seelischen Geschehens in der Mystik einfach nicht möglich wäre.

Wir sagten, daß das Sein der Seele durch das Tätigsein eine Steigerung erfährt. Das bedeutet aber nichts weniger, als daß die erste Wirklichkeitssetzung der Seele an Intensität gewinnt. Darum ist die erste Wirklichkeitssetzung nicht eine unveränderliche Größe. Nimmt sie an Umfang zu, so kommt ihr eine neue Wirklichkeit zu, die bleibt, auch wenn das Tätigsein wieder aufhört. Mit Recht betonten wir, daß die erste Wirklichkeitssetzung nach dem Tätigsein sich zu sich selber vor dem ersten Tätigsein wie zweite zu erster Wirklichkeitssetzung sich verhält. Ein erneuertes Tätigsein wäre dann gleichsam eine dritte Wirklichkeitssetzung im Vergleich zur ersten Wirklichkeitssetzung vor jedem Tätigsein.

Wir müssen daran festhalten, daß Geistseele und Leibseele in erster Wirklichkeitssetzung eins sind, wenn man nicht etwa in übersteigerter Genauigkeit behaupten wollte, daß die Seele, wenn sie den Leib im Zustand völliger Ruhe beseelt, eben doch irgendwie tätig ist, also in irgendeiner Weise beständig in zweiter Wirklichkeitssetzung sich befände, während die Geistseele schlechthin davon ausgeschlossen bleibt. Letzteres ist an sich unbestreitbar. Nur hat es keine weitere Bedeutung für die Frage, die uns hier beschäftigt. Bedeutungsvoll ist für uns einzig die Tatsache, daß die Geistseele in ihrer ersten Wirklichkeitssetzung normalerweise durch die Tätigkeit der Leibseele eine Steigerung erfährt. Freilich, diese Seinssteigerung geht nicht über den Bereich erster Wirklichkeitssetzung hinaus. Normalerweise kann sie nicht wie die Leibseele in die zweite Wirklichkeitssetzung, nämlich in die ihr wesensentsprechende Tätigkeit, übergehen. So wiederholen wir die Frage, die sich uns von neuem aufdrängt: Wo findet die Seinssteigerung, welche die Geistseele in ihrer ersten Wirklichkeitssetzung durch die Tätigkeit der Leibseele erfährt, ihre Grenzen? Wir müssen antworten: Es gibt keine Grenzen, solange die Tätigkeit der Leibseele steigerungsfähig ist. Die Willenstätigkeit ist es letztlich, die eine Seinsausweitung der Seele bewirkt.

Wir sahen, wie das vormystische Gebet dem mündlichen Gebet über die Betrachtung und das Affektgebet bis zum Gebet der Einfachheit eine systematische, gradweise Steigerung der Willenstätigkeit bedeutet. Durch sie

wird tatsächlich eine solche Steigerung des Seins der Geistseele in seiner ersten Wirklichkeitssetzung bewirkt, daß die Geistseele als solche in Tätigkeit übergeht. Fängt sie einmal an, tätig zu sein, so steigert sich dieses Tätigsein von leisesten Anfängen bis zu einem Grad, wo es das leibseelische Tätigsein sich vollkommen dienstbar macht, so wie die Hauptwirkursache die Mittelwirkursache in ihren Dienst stellt. In all diesen Vorgängen liegt eine wunderbare Gesetzmäßigkeit, die Allgemeingültiges und Notwendiges bedingt und wissenschaftliche Bestimmungen ermöglicht.

Die leisen Anfänge sind dort, wo das Geistseelische in übernormaler Weise in die leibseelische Tätigkeit einströmt. Es tritt im Bewußtsein eine Wirkung ein, die sich ihm als über die normale Ursache hinausgehend aufdrängt. Dieses Einströmen des Geistseelischen wirkt sich zunächst nur im Akt des leibseelischen Tätigseins, nicht aber in seinem Gegenstand aus. Erst später greift es auch auf den Gegenstand über. Diese Tätigkeitsweise aber kann so lange nicht als geistseelisch angesprochen werden, als der Gegenstand nicht durch eine rein geistige Wirklichkeit ersetzt wird. Denn der alte Grundsatz, daß alles Tätigsein vom Gegenstand seine Artprägung (*specificatio*) empfängt, läßt nie eine Ausnahme zu. Solange es sich nur um eine mehr oder weniger starke geistseelische Durchdringung, sei es nur des Aktes oder des Aktes und des Gegenstandes der leibseelischen Tätigkeit, handelt, kann von geistseelischem Tätigsein nicht die Rede sein. Wohl aber kann man diese Anfänge als Übergänge bezeichnen. Es sind aber nicht Übergänge, die etwa gradmäßig zum geistseelischen Tätigsein führen. In dem Augenblick, wo ein rein geistiger Gegenstand das geistseelische Tätigsein bestimmt, ist eine neue Art des Tätigseins gegeben. Darum bleibt bestehen, daß zwischen leibseelischer und geistseelischer Tätigkeit ein Artunterschied und nicht bloß ein Gradunterschied ist.

Hinwiederum auf das mystische Seelenleben übertragen, heißt es: Durch das leibseelische Tätigsein im mündlichen Gebet, in der Betrachtung, im Affektgebet und im Gebet der Einfachheit erstarkt das Sein der heiligmachenden Gnade in der Geistseele so sehr, daß es immer größeren Einfluß auf das leibseelische Beten gewinnt, zunächst nur auf den Akt und dann auf den Akt und Gegenstand zugleich, bis es schließlich den Gegenstand als solchen schlechthin ersetzt. Die bloße Einflußnahme auf Akt und Gegenstand ist Übergang zum mystischen Gebet und das Gegenstandwerden ist die erste Stufe mystischen Gebetes.

Eine wichtige Bemerkung sei hier zweckmäßig eingeschaltet. Es mag auffallen, daß wir so selten den bisher mehr geläufigen Ausdruck „Be-

schauung“, bzw. „eingegossene Beschauung“ kaum oder gar nicht gebrauchen, sondern vielmehr die thesianische Ausdrucksweise vorziehen. Die hl. Theresia wendet tatsächlich ganz selten den Ausdruck Beschauung an. Sie spricht fast ausschließlich von „Gebet“ und „übernatürlichem Gebet“. So sehr auch der Ausdruck „Beschauung“ durch die Überlieferung seit dem Pseudo-Dionysius vom Areopag Allgemeinut des abendländischen Denkens geworden ist, so muß doch beachtet werden, daß er durch seine Herkunft aus der griechischen Philosophie mehr oder weniger belastet ist. Er vermag den Tatbestand, der im mystischen Leben vorliegt, nicht entsprechend wiederzugeben. Da ist der thesianische Ausdruck „Gebet“ psychologisch ungleich entsprechender.

Johannes vom Kreuz, der durch sein Studium der scholastischen Philosophie und Theologie stark überlieferungsgebunden ist, bleibt im großen und ganzen dem Ausdruck „Beschauung“ treu. Er ist sich aber wohl bewußt, daß er es nur tun kann, indem er ihn mehr und mehr mit neuem Inhalt füllt, der sich mit dem bei Theresia deckt.

Entsprechend der griechischen Denkweise ist „Beschauung“ ausschließlich erkenntnistätig ausgerichtet. Im mystischen Leben aber ist nicht Erkennen, sondern Lieben das Ziel, auf das alles hinstrebt. Liebe aber ist wesensmäßig, wie das Gebet, im Strebevermögen und nicht hauptsächlich im Erkenntnisvermögen verwurzelt. Die Antike aber war fast ausschließlich am Erkennen orientiert.

Für Liebe im Sinn der christlichen Offenbarung war in der Weltanschauung des Altertums kein Platz. Liebe bedeutete der griechischen Philosophie nichts anderes als eine vom sinnlichen Teil der Seele ausgehende Kraft, die ein Wesen aus der Unvollendung zur Vollendung bringt. Hat sie es getan, verliert sie Zweck und Daseinsberechtigung. Es sei auf die typische Abhandlung verwiesen, die Plotin, der Begründer des Neuplatonischen, dem Eros, der Liebe, widmet.³²¹) Die neuplatonische Mystik Plotins warb viele Anhänger und Schüler. Noch im fünften Jahrhundert fand sie in der berühmten Schule von Athen, besonders unter Proklos, nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch eifrige Pflege. Die durch kaiserliche Verordnung vom Jahre 529 verfügte Aufhebung der Athener Schule bedeutete gleichzeitig den Zusammenbruch des Heidentums und den Triumph des Christentums. Mit tausend Fäden aber blieben auch die Christen, vorab die gebildeten, in der alten Kultur und Weltweisheit verwurzelt. In leichtverständlichem Streben, die erlernte und erlebte neuplatonische Mystik mit der christlichen Lehre, insbesondere mit dem

liturgischen Kultleben in Einklang zu bringen, machte wohl ein zum Christentum übergetretener Neuplatoniker den Versuch, das vollendete neuplatonische Begriffssystem mit christlichem Inhalt zu füllen. So dürften Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts jene Schriften entstanden sein, die als ihren Verfasser einen Paulusschüler, Dionysius vom Areopag, angeben. Ihm wurde der Ehrentitel „Vater der christlichen Mystik“ zuteil und insofern mit Recht, als alle mystischen Schriftsteller bis zur Renaissancezeit vorwiegend seiner Denk- und Sprachweise sich bedienten. Auf diese Weise kam „Beschauung“ (*contemplatio* — *θεωρία*) zu dem Primat, den sie auch heute noch mit großer Zähigkeit behauptet.

Wie im neuplatonischen System, so steht auch in der pseudodionysischen Mystik die Theoria (*θεωρία* = *contemplatio* = Beschauung) im Mittelpunkt der Ausführungen. Die „Theoria“ ist nicht etwa nur Eigentümlichkeit des Neuplatonismus, sie ist Gemeingut des ganzen griechischen Denkens und Wissens. Ja, wollte man mit einem Schlagwort die antike Weltanschauung, wie sie von den Griechen geformt wurde, kennzeichnen, so müßte man ihr die Überschrift geben: Theoria (*θεωρία* = *contemplatio* = Beschauung).

Nach Aristoteles ist Theoria jene höchste verstandesmäßige Erkenntnis, durch die wir die aus Schlußfolgerungen gewonnenen Wahrheiten gleichsam anschauen. Während Schlußfolgern eine als Bewegung sich vollziehende, vielfach mühevoll arbeit heischt, geschieht die Beschauung in der Ruhe des zum Abschluß gelangten schlußfolgernden Denkens. Theoria bedeutet nicht bloß Ziel und Vollendung des verstandesmäßigen Erkennens, in ihr vollendet sich das ganze Leben des Menschen, jedes geistigen Wesens. Ausschließlich im Schauen besteht das zur Vollenwicklung gekommene Menschensein. Bei Aristoteles und in der griechischen Philosophie überhaupt gilt die Gleichung: Vollkommenes Menschsein = reinstes verstandesmäßiges Schauen. Ins Absolute gesteigert, fügt sich in diese Gleichung auch Gottes Wesen ein: Gottsein = reinste Vernunft, absolutes Denken. Jede Zugabe von Wille oder Liebe wäre eine Trübung, Unvollendung. Im 11. Kapitel des 11. Buches der Metaphysik spricht sich Aristoteles sehr bestimmt über Wesen und Bedeutung der Theoria aus: „Die Beschauung ist das Angenehmste, das Beste. Vollendete Beschauung ist vollendete Seligkeit. Was Menschen nur zeitweise und bruchstückweise zuteil wird, Gott besitzt es immer und wesenhaft, indem Er sich selber schaut als die absolute Endursache des Alls. Theoria ist bestes und ewiges Leben. Und weil Gottes Wesen in der vollendeten Theoria besteht, ist Gott das beste, ewige Lebewesen.“ In der Ethik zeigt Aristoteles, wie die Theoria

zugleich die höchste Wonne und Seligkeit mit sich bringt.³²²) Welch untergeordnete, an sich bedeutungslose Rolle aber das Seligkeitsmoment in der Theoria, dem Vollkommenheitsideal der Griechen, spielt, wie ungrüchisch es überhaupt ist, im seligen Genießen eine Vollendung zu sehen, kommt in der Abhandlung Plotins „Über die Seligkeit“ typisch zum Ausdruck. „Das selige Leben besteht nicht in der Wonne, sondern in der Erkenntnis, daß Wonne ein Gut ist.“³²³) Mit allen Mitteln sucht man den Eindruck zu verwischen, als könnte der die Theoria begleitende Genuß Mitbestandteil des seligen Lebens sein. Es wird dieses an sich „untheoretische“ Moment wiederum in Theoria aufgelöst. Da nach griechischem Denken letztes Ziel des Menschen das vollausgewirkte Menschentum ist und dieses in der Theoria besteht, so kann Religion nicht bloß keinen anderen Zweck verfolgen, sondern fällt in Eins mit dem Erstreben und endlichen Besitzen des vollendeten Menschseins.³²⁴)

Es ist ohne weiteres klar, daß Beschauung von seinen griechischen Ursprüngen her viel zu sehr belastet ist, als daß sie heute als Wesensausdruck des mystischen Lebens gelten könnte. Die hl. Theresia erfaßte mit psychologischem Tiefblick, daß mystisches Leben nur aus jener seelischen Grundhaltung verstanden werden kann, die Wesensausdruck des Gebetes ist. Sie hat vollkommen recht, wenn sie das Gebet als Gattungsmäßiges in die beiden Arten des natürlichen und übernatürlichen Gebetes scheidet und das natürliche Gebet dem vormystischen und das übernatürliche Gebet dem mystischen gleichsetzt. Diese Unterscheidung greift tiefer in das Wesen als die von Johannes vom Kreuz beliebte Unterscheidung in Betrachtung und Beschauung.

Zweiter Abschnitt.

Das Gefühl der Gegenwart Gottes und die übernatürliche Sammlung als Übergangsformen vom vormystischen zum mystischen Gebet.

In den Schriften der hl. Theresia ist von zwei Gebetsweisen die Rede, die schon nicht mehr ganz zum vormystischen, aber auch noch nicht ganz zum mystischen Gebet gehören. Denn sie bezeichnet dieselben nicht schlechthin als übernatürlich, versichert aber, daß sie schon Übernatürliches an sich hätten. Wir reihen sie deshalb als Übergangsformen zwischen dem vormystischen und mystischen Gebet ein.

Die Annahme von Übergangsformen aber scheint gegen unsere Grundannahme zu sprechen, als wäre zwischen mystischem und nichtmystischem Gebet nicht bloß ein gradmäßiger, sondern ein artmäßiger Unterschied. Bei einem nur gradmäßigen Unterschied wären Übergangsformen sinnvoll, während sie bei einem artmäßigen Unterschied ein Widerspruch wären. Denn Übergang von Art zu Art als *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος* schließt jeden Übergang aus.

Einer Psychologie der Mystik obliegt die Aufgabe, aufzuzeigen, welches die seelischen Gegebenheiten und Funktionen sind, die dem Gefühl der Gegenwart Gottes und der übernatürlichen Sammlung zugrundeliegen, und wie sie psychologisch tatsächlich als Übergangsformen angesehen werden können, unbeschadet des Artunterschiedes, der zwischen Mystischem und Nichtmystischem besteht. Auf jeden Fall müssen die beiden Gebetsweisen, die wir als Übergangsformen ansprechen, in die anderen Gebetsweisen logisch einreihbar sein.

Im vorausgehenden Abschnitt deuteten wir bereits an, wo die Lösung zu suchen ist. Sowohl das Gefühl der Gegenwart Gottes als auch die übernatürliche Sammlung sind seelische Tätigkeiten. Bei allen Tätigkeiten aber müssen wir zwischen dem Gegenstand der Tätigkeit und der Tätigkeit als solcher oder dem Akt unterscheiden. Aristoteles macht diesen Unterschied z. B. bei den Sinneswahrnehmungen, wenn er etwa vom Gegenstand des Sehens und vom Sehen des Gegenstandes spricht. Beides ist wahrnehmbar. Der Gegenstand des Sehens wird geradeaus, das Sehen des Gegenstandes, gleichsam durch Seitenblick, nebenbei wahrgenommen. Diese Unterscheidung ermöglicht es, sowohl das Gefühl der Gegenwart Gottes als auch die übernatürliche Sammlung psychologisch genau zu umschreiben.

Wir legten oben dar, wie die Geistseele durch leibseelische Betätigung mehr und mehr in ihrem Wirklichsein erschlossen wird. Mehr und mehr beginnt das Geistseelische in das Leibseelische einzuströmen. Es bedingt noch keine geistseelische Betätigung im eigentlichen Sinn. Von einer solchen könnte erst die Rede sein, wenn der Gegenstand der seelischen Tätigkeit rein geistig ist. Denn erst der Gegenstand prägt die Art der Tätigkeit. Die leibseelische Tätigkeit aber bringt hier eine Wirklichkeit zum Ausdruck, die ihr normalerweise nicht eigen ist. Es ist eben nicht bloß leibseelische Tätigkeit. Sie birgt mehr, ein Höheres in sich.

Es handelt sich bei den beiden Übergangsformen um ein seelisches Geschehen, das seiner psychologischen Struktur nach mit dem Gebet der Einfachheit im wesentlichen sich deckt. Seiner Natur nach ist es leibseelisch.

Es ist aber eine leibseelische Tätigkeit, die durch ihre Eigenart weitgehend in das Geistseelische bereits hineinreicht. In ihrer ersten Wirklichkeitssetzung sind Leibseele und Geistseele ein und dasselbe. Nur die Leibseele aber kann normalerweise in die zweite Wirklichkeitssetzung übergehen. Sie kann ihr Sein betätigen. Die Geistseele dagegen muß normalerweise in erster Wirklichkeitssetzung bleiben, ohne Möglichkeit, sich auch betätigen zu können. Durch die leibseelische Betätigung aber erfährt die erste Wirklichkeitssetzung der Geistseele eine Bereicherung und Erweiterung in dem Sinn, wie wir es früher darlegten. Wir betonten nämlich, daß die Leibseele durch ihre Tätigkeit ihre erste Wirklichkeitssetzung in ähnlicher Weise ausweitet und verstärkt, wie durch das Lernen die erste Wirklichkeitssetzung des Wissens beständig wächst. Da aber die Gleichung zwischen Leibseele und Geistseele in bezug auf die erste Wirklichkeitssetzung bestehen bleibt, so leuchtet ohne weiteres ein, daß durch die leibseelische Betätigung die erste Wirklichkeitssetzung auch der Geistseele fortlaufend gewinnt. Es ist psychologisch selbstverständlich.

Die leibseelischen Tätigkeiten, in denen das gewöhnliche Gebetsleben abläuft, sind Tätigkeiten der beiden geistigen Seelenkräfte des Verstandes und des Willens. Diese aber wurzeln nicht in der Leib-Seele-Verbindung, sondern in der Seele als solcher, also in der Geistseele. Der leibseelische Charakter kommt ihnen nur aus der Notwendigkeit, daß sie sich nicht betätigen können ohne einen Gegenstand, der sinnenfälliger Herkunft ist. Hier wird die Unterscheidung zwischen Akt und Gegenstand unmittelbar einsichtig. Wenn es auch einen Akt ohne Gegenstand nicht geben kann, so eignet dem Akt eine Wirklichkeit besonderer Art. Als Akte gehen leibseelisches Denken und Wollen unmittelbar aus dem Geistseelischen hervor. Weil aber nicht der Akt, sondern der Gegenstand für die Art der Tätigkeit entscheidet, so sind diese Akte leibseelischen Denkens und Wollens trotz ihres geistseelischen Ursprunges nicht geistseelische, sondern wegen der sinnenfälligen Herkunft ihres Gegenstandes leibseelische Tätigkeiten. Es ist selbstverständlich, daß in dem Grad, als die erste Wirklichkeitssetzung der Geistseele durch die leibseelische Betätigung der beiden geistigen Seelenkräfte wächst, mehr Geistseelisches durch die Akte in die leibseelische Tätigkeit einströmt. Welchen Umfang dieses Einströmen auch annehmen mag, es wird nie geistseelische Tätigkeit, solange der Gegenstand leibseelischer Natur ist. Es kann aber das Einströmen der geistseelischen Wirklichkeit in das Leibseelische einen Grad annehmen, daß es als solches irgendwie wahrgenommen wird.

Es sind zwei Formen möglich, unter denen das Einströmen der geistseelischen Wirklichkeit wahrnehmbar werden kann, ohne daß der leibseelische Charakter der Tätigkeit eine grundsätzliche Änderung erfährt. Das Einströmen kann entweder sich nur auf den Akt beschränken oder auch den Gegenstand miteinbeziehen. Das ist tatsächlich der psychologische Grund für die beiden Übergangsformen vom vormystischen zum mystischen Gebet: für das Gefühl der Gegenwart Gottes und die übernatürliche Sammlung.

Es ist nicht überflüssig, noch einmal darauf hinzuweisen, daß es im Gebet nicht um die seelische Wirklichkeit als solche, sondern um die göttliche Wirksamkeit in der Seele und nicht etwa an erster Stelle um die natürliche, sondern um die übernatürliche Wirksamkeit Gottes durch die heiligmachende Gnade handelt. Im Gebet knüpft sich eine Beziehung zwischen Seele und Gott. Im leibseelischen Gebet aber kann es nie zu einer unmittelbaren Berührung zwischen beiden kommen, sondern nur zu einer mittelbaren, nämlich vermittelt Vorstellungen, Begriffen, Urteilen, Schlußfolgerungen. Gott ist allüberall gegenwärtig. Am gegenwärtigsten aber ist er in der Seele des Menschen, und zwar ungleich unmittelbarer in der Geistseele, die ja nach seinem Gleichnis und Ebenbild geschaffen ist. Hätte die Seele ein unmittelbares Bewußtsein ihrer selbst als reinen Geistes, nähme sie auch Gottes Gegenwart in dieser Weise wahr. Die Seele aber hat ein unmittelbares Bewußtsein von sich nur als Leibseele. Im Leibseelischen aber kann Gott nicht unmittelbar gegenwärtig sein, d. h. nicht als Ursache, sondern nur als Wirkung, m. a. W.: Gottes Gegenwart kann hier nicht anschaulich, sondern nur begrifflich erfaßt werden. Das gilt in der übernatürlichen Ordnung ebenso wie in der natürlichen Ordnung. Die übernatürliche Gegenwart Gottes durch die heiligmachende Gnade kann nur in der Geistseele, nicht aber in der Leibseele gegeben sein. Es ist aber nur folgerichtig, daß in dem Grad und Umfang, als die Wirklichkeit der Geistseele durch leibseelische Tätigkeit erschlossen wird, die göttliche Wirksamkeit durch die heiligmachende Gnade bewußt werden kann. Denn auch hier und gerade hier gilt, daß die Übernatur überall die Natur zur Voraussetzung hat. Wenn in der Mystik von der Gegenwart und dem Wirken Gottes in der Seele die Rede ist, so ist es immer übernatürlich, nämlich durch die heiligmachende Gnade gemeint.

I. Das Gefühl der Gegenwart Gottes.

Mit feinem, psychologischem Empfinden gab die spanische Mystik der Wahrnehmung der Gegenwart Gottes die Bezeichnung „Gefühl“. Im deutschen Sprachgebrauch bedeutet Gefühl ein Zweifaches: Es ist zunächst der landläufige Ausdruck für den niedersten der fünf Sinne, für den Tastsinn. In der wissenschaftlichen Sprache der Psychologie ist es die Bezeichnung für seelische Vorgänge, wie etwa Lust-Unlust, Freude-Schmerz usw. Streng genommen bedeutet Gefühl ein Zustandsbewußtsein im Gegensatz zum Gegenstandsbewußtsein. Wenn ich z. B. sehe, nehme ich einen farbigen Gegenstand wahr. So ist jede Erkenntnis ein Gegenstandsbewußtsein. Lust-Unlust, Freude-Schmerz dagegen sind nicht Gegenstandserkenntnismäßigen Wahrnehmens. Sie sind nämlich Zustände des Subjektes. Als solche werden sie nicht erkannt, sondern „geföhlt“. Das Bewußtsein von ihnen ist also nicht Gegenstands-, sondern Zustandsbewußtsein.

Wenn das volkstümliche Denken im Tastsinn, den die Psychologie als Sinneswahrnehmung in die Erkenntnisvorgänge einreicht, ein Gefühl sieht, so war es dabei von einem an sich richtigen Instinkt geleitet. Bei einer Druck- oder Temperaturempfindung wird tatsächlich nicht die Widerstandsfähigkeit oder die Temperatur eines Körpers oder Gegenstandes an sich wahrgenommen, wie es bei einer Erkenntnis der Fall ist, sondern zunächst nur die Widerstandsfähigkeit und die Temperatur des eigenen Körpers, freilich insofern sie von der Widerstandsfähigkeit oder Temperatur eines Körpers außer ihm eine Veränderung erfährt. Es wird also der Unterschied zwischen der Widerstandsfähigkeit oder der Temperatur des eigenen Körpers und der des fremden Körpers wahrgenommen. Weil aber unmittelbar nur der eigene Körperzustand empfunden wird und nur durch seine von außen bewirkte Veränderung die Sinnenfälligkeit des fremden Körpers, so haben wir es hier mit einer Wahrnehmung zu tun, die unmittelbar zuständlich, mittelbar gegenständlich ist. Das Zuständliche gibt sich darin kund, daß jede Tastempfindung ursprünglich lust- und unlustbetont, angenehm oder unangenehm ist. Alles Geföhlsbetonte aber drängt sich als zuständlich dem Bewußtsein viel unmittelbarer auf als das Gegenständliche. Darum nennt das volkstümliche Denken die Tastempfindung nach ihrem unmittelbarsten Eindruck ein „Geföh!“.

Ob wir hier Gefühl in dem einen oder anderen Sinn nehmen, auf jeden Fall bezeichnet es das Charakteristische der Gebetsweise, die wir Gefühl der Gegenwart Gottes nennen. Denn es handelt sich hier zunächst nicht

um eine Gegenstandserkenntnis, sondern um eine Zustandswahrnehmung. Es ist aber nicht schlechthin ein Gefühl, sondern eine Gegenstandserkenntnis im Entstehen. Wie die Tastempfindung nicht bloßes, ja nicht einmal hauptsächlich schlechthin Gefühl ist, sondern ein erster Anfang von Gegenstandserkenntnis, ein Übergang aus einer Zustandswahrnehmung zu einer Gegenstandserkenntnis, so muß in ähnlicher Weise auch das Gefühl der Gegenwart Gottes gewertet werden.

Dem Gefühl der Nähe Gottes liegt eine erste Selbstwahrnehmung der Seele als Geistseele zugrunde. Sie erfaßt sich selber aber noch nicht als gegenständlich, sondern zunächst nur als zuständlich. Wie aber bei der Tastempfindung dem Subjekt die eigene Zuständlichkeit, die Widerstandsfähigkeit oder die Temperatur nicht bewußt würde, erföhre sie nicht eine Veränderung durch die Widerstandsfähigkeit oder die Temperatur eines anderen Körpers, so käme auch der Seele die eigene Geistigkeit nicht zum Bewußtsein, wirkte nicht Gott unmittelbar auf sie. Die Seele föhlt den Unterschied zwischen ihrer eigenen geistigen Wirklichkeit und der Gnadenwirklichkeit Gottes. Mit demselben Recht, mit dem die Tastempfindung Gefühl genannt wird, kann und muß auch die Wahrnehmung der bloßen Gegenwart Gottes als Gefühl angesprochen werden. Denn es gibt von Gott noch keine andere Kunde, als daß er etwas auf die Seele unmittelbar Wirkendes ist. Die Tastempfindung vermittelt von ihrem Gegenstand tatsächlich auch nichts anderes, als daß er etwas mit dem Körper in Berührung Stehendes ist. Indem die Seele ihre eigene Geistigkeit erstlich als eine Zuständlichkeit erfaßt, nimmt sie den in ihr natürlich und übernatürlich wirkenden Gott als etwas wahr, das ihre Zuständlichkeit unmittelbar ändert.

Der seelischen Gegebenheit des Geföhles der Gegenwart Gottes können wir noch eine genauere psychologische Fassung geben. Das Gebet der Einfachheit ist eine leibseelische Tätigkeit. Erinnern wir uns an die Zusammenhänge zwischen leibseelischer Tätigkeit und der Wirklichkeit der Geistseele. Strömt beim Gebet der Einfachheit das Geistseelische in den Akt der leibseelischen Tätigkeit in einem gewissen Ausmaß ein, ohne aber auf den Gegenstand der Tätigkeit überzugreifen, so kann es als etwas Zuständliches geföhlt werden. Tatsächlich ist der Akt einer Tätigkeit immer ursprünglich etwas Zuständliches. Erst der Gegenstand macht die Tätigkeit und damit einschlußweise auch den Akt gegenständlich. Unterscheiden wir bei der Gesichtswahrnehmung zwischen Gegenstand des Sehens und Sehen des Gegenstandes, so müssen wir das Sehen als einen in der

Seele ursprünglichen Akt zuständlich nennen, der nur durch den von außen kommenden Gegenstand gegenständlich wird. Und wenn Aristoteles mit Recht sagt, daß wir bei der Gesichtswahrnehmung nicht bloß den Gegenstand des Sehens, sondern auch das Sehen des Gegenstandes wahrnehmen, so entging ihm nicht die verschiedene Weise, in der beides wahrgenommen wird. Der Gegenstand des Sehens wird gegenständlich, das Sehen des Gegenstandes nur zuständlich und nur mittelbar auch gegenständlich wahrgenommen. Beides aber ist nur ein Vorgang bloß mit verschiedener Blickrichtung.

Auf Denk- und Willenstätigkeit beim Beten übertragen, bedeutet die Unterscheidung nichts anderes als den Unterschied zwischen Akt und Gegenstand der Tätigkeit. Das Geistseelische mit der in ihm wirksamen göttlichen Gnadenwirklichkeit strömt im Gebet der Einfachheit in den Akt der Tätigkeit des Betens unmittelbar ein. Die Seele, die unmittelbar den Akt empfindet, empfindet hier ebenso unmittelbar die göttliche Wirklichkeit oder die Gegenwart Gottes. Weil es sich aber um etwas nur Zuständliches handelt, wird richtiger der Ausdruck „fühlen“, „Gefühl“ gebraucht. So kommt im Gefühl der Gegenwart Gottes zum ersten Male etwas rein Geistiges zum Bewußtsein. Es ist die alleranfänglichste Art, wie etwas rein Geistiges unmittelbar bewußt werden kann. Auch die Tastempfindung ist die allerprimitivste Art, wie dem Subjekt etwas von ihm Verschiedenes zum Bewußtsein kommt. Im Gefühl der Gegenwart Gottes tritt zum ersten Male das in Erscheinung, was Mystisches von Nichtmystischem unterscheidet: geistseelische Wahrnehmung, wenn auch in allerunvollkommenster Weise. Darum bezeichnet man das Gefühl der Gegenwart Gottes als die Schwelle der Mystik. Wenn es nicht als eigene mystische Stufe gezählt wird, so nur deshalb, weil es keine in sich selbständige Tätigkeit ist. Es ist dem Gebete der Einfachheit, das noch leibseelische Tätigkeit ist, gleichsam beigegeben. Es ist so recht eine, und zwar die erste Übergangsform vom vormystischen zum mystischen Gebet.

II. Die übernatürliche Sammlung.

Es gehört eine lange, tiefeindringende Beschäftigung mit den Schriften der hl. Theresia dazu, wenn wir den Unterschied erfassen wollen, den sie zwischen der übernatürlichen Sammlung und der ersten mystischen Stufe, dem Gebet der Ruhe, macht.

Gerade der Umstand, daß die Heilige den Unterschied macht, verdient ihr allein schon den Ehrentitel einer Meisterin der Psychologie der Mystik.

Wohl zählt Theresia diese Art von Sammlung zum übernatürlichen, also zum mystischen Gebet, aber nicht schlechthin, wie es beim Gebet der Ruhe geschieht. Das Gebet der Ruhe ist schlechthin übernatürliches, mystisches Gebet. Um die theresianische Unterscheidung richtig würdigen zu können, müssen wir wiederum von der seelischen Gegebenheit des Gebetes der Einfachheit ausgehen, das bei Theresia mit dem Gebet der natürlichen Sammlung sich deckt. Unter Sammlung versteht man psychologisch das Festgehaltensein der Aufmerksamkeit durch einen Gegenstand, und zwar nicht bloß ein augenblickliches, sondern ein längerdauerndes Festgehaltensein. Der Gegenstand ist es, der die Aufmerksamkeit fesselt. Bei der Sammlung liegt nämlich der Nachdruck auf dem Gegenstand der seelischen Tätigkeit.

Es ist eine in der Psychologie allgemein bekannte Tatsache, daß die Aufmerksamkeit nie länger von einem Gegenstand festgehalten werden kann. Der Gegenstand spricht sie bald nicht mehr an. Die Aufmerksamkeit wendet sich naturgesetzlich ab. Sie wandert, wie man sagt. Da in jeder höheren Seelentätigkeit Aufmerksamkeit enthalten ist, gilt das von der Aufmerksamkeit Gesagte auch von der höheren Seelentätigkeit. Der Grund, warum die Aufmerksamkeit nicht länger von einem Gegenstand festgehalten werden kann, ist der, daß die Aufmerksamkeit — wir sehen hier von einer rein sinnlichen ab — ein Akt ist, der aus dem geistigen Wesen der Seele entspringt. Der Gegenstand aber, auf den er gerichtet ist, ist sinnenfälliger Herkunft. Eine Nichtentsprechung zwischen Akt und Gegenstand ist von selber gegeben. Sinnlich Herkunftiges kann geistig Ursprüngendes nicht restlos erfüllen, ganz befriedigen. Deshalb kann ein Gegenstand die Aufmerksamkeit nicht auf längere Dauer festhalten. Bemerkenswert ist, daß, je geistiger der Gegenstand — sei es abstrakt wie in der Wissenschaft, sei es intuitiv wie in der Kunst — wird, er um so länger die Aufmerksamkeit zu fesseln vermag. Die Vertiefung des Gelehrten in den Gegenstand seiner Forschung, das Versenktsein des Künstlers in seinen Vorwurf sind Formen höchster Konzentration, d. h. seelischer Sammlung.

Das Gebet der Einfachheit ist dadurch charakterisiert, daß ein und derselbe Gegenstand, Gott und Göttliches, Verstand und Willen stundenlang, ja tagelang so in seinen Bann ziehen kann, als unterlägen sie nicht

mehr dem Gesetz der Ermüdung. Der psychologische Grund ist der, daß der Gegenstand des Gebetes der Einfachheit bereits an die Grenze, wo die reine Geistigkeit beginnt, heranreicht. Eine hauchdünne Wand nur trennt ihn noch von der göttlichen Wirklichkeit selber.

Rufen wir uns wiederum in Erinnerung, was wir früher von dem Ineinandergreifen zwischen Leib- und Geistseele und auch beim Gefühl der Gegenwart Gottes sagten. Beim Gefühl der Gegenwart Gottes legten wir dar, wie Geistseelisches und mit ihm die göttliche Wirklichkeit unmittelbar in den Akt der leibseelischen Tätigkeit einströmt, ohne allerdings auf den Gegenstand der Tätigkeit überzugreifen. Nimmt das Ausmaß dieses Einströmens zu, so fließt es in den Gegenstand des Gebetes der Einfachheit über. Es erreicht aber noch nicht jenen Grad der Stärke, daß es an Stelle des Gegenstandes selbst treten könnte. Das geschieht erst im Gebet der Ruhe. Der Gegenstand als solcher bleibt noch leibseelischer Herkunft, aber die göttliche Wirklichkeit macht sich in ihm bereits bemerkbar. Es ist gleichsam, wie wenn ein Eisen zu glühen begänne, es bleibt immer noch Eisen und ist nicht reines Feuer. Es ist glühendes Eisen. Der Gegenstand im Gebet der Einfachheit ist immer noch abstrakter Art, aber er wird bereits vom Geistseelischen her von der Gnadenwirklichkeit Gottes durchströmt. Die selbstverständliche Folge ist, daß der Gegenstand des Gebetes der Sammlung eine ungleich höhere konzentrierende, d. h. sammelnde Kraft auf die Seelentätigkeit entfaltet, als es beim bloßen Gebet der Einfachheit der Fall wäre. Denn beim bloßen Gebet der Einfachheit ist die Sammlung ausschließlich vor der eigenen Tätigkeit bedingt, während sie im Gebet der übernatürlichen Sammlung hauptwirkursächlich bereits vom Geistseelischen, von der Gnadenwirklichkeit Gottes mitbestimmt ist. Sie hat bereits passiven Charakter. Die hl. Theresia nennt es übernatürlich.

Da der übernatürlichen Sammlung wesentlich die seelische Struktur des Gebetes der Einfachheit zugrundeliegt, ist es nicht schlechthin mystisch, sondern nur insofern mystisch, als beim Gebet der Einfachheit im Gegenstand schon Geistseelisches unmittelbar zur Wirkung gelangt. Mit Recht aber bezeichnen wir die übernatürliche Sammlung ebenfalls als eine Übergangsform vom nichtmystischen zum mystischen Gebet. Es steht — psychologisch gesehen — eine Stufe höher als das Gefühl der Nähe Gottes. Denn es ist ja der Gegenstand und nicht der Akt, der einer Tätigkeit die Artprägung gibt. Es bedarf eines stärkeren Grades geistseelischen Einwirkens, um den Gegenstand leibseelischer Tätigkeit zu ergreifen, als wenn nur der Akt der Tätigkeit von ihm ergriffen wird.

Wir sprechen also mit Recht von Übergangsformen vom nichtmystischen Gebet zum mystischen. Und doch bleibt dabei die Annahme, daß ein Art- und nicht nur ein Gradunterschied zwischen Nichtmystischem und Mystischem besteht. Es ergibt sich aus einer einfachen Erwägung der psychischen Strukturen, die dabei in Frage stehen. Solange nicht Akt und Gegenstand schlechthin geistseelischer Natur sind, stehen wir noch nicht auf reinmystischem Boden. Wir betreten ihn aber in dem Augenblick, wo die Geistseele als solche und die göttliche Gnadenwirklichkeit in ihr unmittelbar sich betätigt.

Dritter Abschnitt.

Das Gebet der Ruhe als erste Stufe mystischer Entwicklung.

Den Übergangsformen ist es eigen, daß sie mit beiden Teilen, zwischen denen sie den Übergang bilden, etwas gemeinsam haben. Wir sagten aber, daß es zwischen Vormystischem und Mystischem keinen eigentlichen Übergang gibt. Denn zwischen beiden gibt es keinen Grad-, sondern einen Artunterschied. Und doch können wir sowohl das Gefühl der Gegenwart Gottes als auch die übernatürliche Sammlung als Übergangsformen ansprechen, und zwar deshalb, weil das Gefühl der Gegenwart Gottes als Begleiterscheinung des vormystischen Gebetes, besonders des Gebetes der Einfachheit, auftritt, und weil in ihm das Geistseelische noch nicht zur vollen Ausprägung gelangt. Die übernatürliche Sammlung tritt niemals unvermittelt und selbständig auf, sondern wächst gleichsam aus dem Gebet der Einfachheit hervor, oder vielmehr das Gebet der Einfachheit geht bei einem gewissen Grad wie von selber in die übernatürliche Sammlung über. Das Übernatürliche (im Sinn der hl. Theresia) und der Artunterschied der übernatürlichen Sammlung vom Gebet der Einfachheit besteht darin, daß in der übernatürlichen Sammlung das rein Geistige als konkrete Wirklichkeit als Gegenstand auf den Willen und durch ihn auch auf die übrigen Seelenkräfte einwirkt und sie in eine tiefe Sammlung einführt. Die Tätigkeitsweise aller Seelenkräfte aber ist wesentlich dieselbe wie im Gebet der Einfachheit, d. h. leibseelisch.

Die erste eindeutig ausgeprägte Form geistseelischer Betätigung ist das Gebet der Ruhe. Es sei gleich gesagt, daß der Ausdruck nicht bei allen Mystikern derselbe ist. In der Sache aber sind sich alle einig. Der Aus-

druck „Gebet der Ruhe“ ist von der hl. Theresia endgültig in die Mystik eingeführt worden zur Bezeichnung der ersten Stufe des eigentlich mystischen Gebetes. Daß er psychologisch treffend gewählt ist, wird nachher deutlich werden. Psychologisch ist das Gebet der Ruhe dadurch charakterisiert, daß zum Unterschied der übernatürlichen Sammlung in ihm nicht bloß das göttliche Gnadenwirken unmittelbar auf den Willen einwirkt, sondern die Tätigkeitsweise des Willens selber geistseelisch ist.

Die hl. Theresia betont mit Recht, daß der Wille der wesenhafteste Ausdruck der Geistigkeit und der Persönlichkeit der Seele ist. Ein Primat des Verstandes hätte in der Psychologie der Mystik keinen Platz. Die Seele ist dadurch Geist und Person, daß sie sich selber bestimmt. Was aber sich selber bestimmt, kann immer nur Zweck, niemals Mittel zu einem Zweck sein. Die Fähigkeit aber, durch die die Seele sich selber bestimmt, ist der Wille. Ohne freie Willensentscheidung kann eine Veränderung im Sittlich-Religiösen weder zum Guten noch zum Bösen vor sich gehen. Eine psychologische Analyse des seelischen Geschehens zeigt uns tatsächlich, daß Stellungnehmen das seelische Geschehen abschließt und vollendet. Das Kennnisnehmen hat die Funktion des Mittels zur Erreichung des Zweckes. Der Wille bedient sich der einsichtigen Erkenntnis, um zu einem Entschlusse zu kommen. Der Entschluß ist das Ziel, auf das alles andere hingedordnet ist. Bei der Entwicklung des vormystischen Gebetes sahen wir bereits, wie es in der Tat der Wille ist, der unmittelbar mit dem Geistseelischen in Berührung steht und durch den es auf das Geistseelische einwirkt.

Bleibe trotzdem noch ein Zweifel an der Vorrangstellung des Willens, so müßte ihn die seelische Struktur des Gebetes der Ruhe endgültig beseitigen. Wie beim Gefühl der Gegenwart Gottes und bei der übernatürlichen Sammlung, so wirkt auch im Gebet der Ruhe als Gegenstand auf den Willen eine rein geistige Wirklichkeit, das übernatürliche Wirken Gottes in der Seele. Von den beiden Übergangsformen aber unterscheidet es sich dadurch, daß hier auch die Tätigkeitsweise des Willens geistseelisch ist. Während bei der übernatürlichen Sammlung die Seelenfähigkeiten, also auch der Wille, noch die leibseelische Tätigkeitsweise haben, obwohl der Gegenstand bereits mit reingeistiger Wirklichkeit durchsetzt ist, betätigt sich im Gebet der Ruhe der Wille ganz nach Art der leibgetrennten Seele. Hier ist zum ersten Male die geistseelische Tätigkeit in ausgeprägter Form gegeben. Denn der Gegenstand ist reingeistiger Natur. Es ist etwas ganz Neues, das sich hier der inneren Aufmerksamkeit auf-

drängt. Es ist eben der Artunterschied zwischen Leibseelischem und Geistseelischem. Er prägt sich dem Bewußtsein so klar und deutlich ein, daß, wer es einmal erfahren, es niemals mehr vergessen kann.

Nach der hl. Theresia ist es zunächst der Wille, der in dieser Weise erfaßt wird. Der Wille aber ist unmittelbarster Ausdruck des Seins- und Lebenshungers, in dem das eigentliche Wesen der Seele verankert ist. Alle anderen Seelenfähigkeiten, die höheren und die niederen, werden von diesem Hunger zur Tätigkeit angeregt, damit er gestillt wird. Er hält alles in Bewegung und Schwung und in unermüdlicher Tätigkeit. Wird der Wille auf einmal von einer geistigen Wirklichkeit erfaßt, so bedarf es der anderen Seelentätigkeiten nicht mehr. Der Wille wird hier in einer Weise gesättigt, wie es die Seelenkräfte trotz angestrengtester Tätigkeit nie vermöchten. Im Gebet der Ruhe aber wirkt nicht etwa eine beliebige geistige Wirklichkeit, sondern eine übernatürliche Wirklichkeit, das Gnadenwirken Gottes. Und es wirkt nicht bloß diese Wirklichkeit, sondern der Wille antwortet darauf in geistseelischer Betätigung. Daraus ergeben sich von selber die beiden Merkmale, die nach der hl. Theresia für das Gebet der Ruhe charakteristisch sind: *R u h e* und *W o n n e*.

Die Ruhe ist die selbstverständliche Folge der Tatsache, daß die Sättigung des Willens durch eine übernatürliche Wirklichkeit die Betätigung der anderen Seelenkräfte überflüssig macht. Während diese sonst gewohnt sind, unter dem Befehl des Willens zu stehen und ihn auszuführen, entzieht sich ihnen auf einmal der Wille. Die hl. Theresia schildert es un-nachahmlich, wie die anderen — leibseelischen — Seelenfähigkeiten in Verwirrung geraten, voll Staunens darüber sind, daß der Wille durch etwas ganz Neues gebunden ist. Sie gehen hin und her wie betrunken und irre und verlieren sich, weil sie nichts zu tun haben, in eine Art Schlummer. Darum nennt die Heilige das Gebet der Ruhe auch „Schlummer der Seelenkräfte“. Die Seelenkräfte feiern gleichsam. Daher die große, bisher unbekannte Ruhe in der Seele. Es ist, als ob in einer Fabrik die Maschinen plötzlich zu arbeiten aufhörten. Eine eindrucksvolle Stille, eine wohltuende Ruhe tritt ein. Wundervoll, beseligend ist die Ruhe, weil der Wille seinen Hunger in einer Weise gestillt fühlt, die alles Sehnen hinter sich läßt. Sättigung des Willens ist Wonne, Lust, Freude, Seligkeit. Darum nennt die hl. Theresia das Gebet der Ruhe manchmal auch das Gebet der übernatürlichen Wonnen oder der geistigen Süßigkeiten.

Wenn der Wille ausgeschaltet ist, gerät der ganze seelische Haushalt ins Stocken. Im Gebet der Ruhe ist der Wille dem leibseelischen Bereich

entzogen. Das leibliche Leben wird auf einen anderen Rhythmus umgeschaltet. Der Mensch ist seiner natürlichen, normalen Tätigkeit entzogen. Während des Gebetes der Ruhe ist der Mensch unfähig, sich einer anderen Tätigkeit zu widmen. Weil es eine Hemmung des leibseelischen Lebens bedeutet, kann und darf es nicht lange dauern. Nach der hl. Theresia dauert es in den Anfängen nicht länger als ein Ave Maria, höchstens bis zu einer halben Stunde. Meistens wiederholt es sich öfters an einem Tag. Seine Übernatürlichkeit im theresianischen Sinn äußert sich besonders darin, daß es oft ganz plötzlich sich einstellt, gerade dann, wenn man es am wenigsten erwartet. Wie ein Strom ergießen sich die Wonnen Gottes in den Willen. Gewöhnlich aber tritt es auf im Anschluß an das Gebet der Einfachheit und die übernatürliche Sammlung. Da wird es unverkennbar, daß zwischen Gebet der Einfachheit und Gebet der Ruhe nicht ein Gradunterschied, sondern ein Artunterschied besteht. Es findet nicht eine gradweise Steigerung, sondern ein vollständiger Szenenwechsel statt. Ebenso plötzlich, wie das Gebet der Ruhe einsetzt, hört es auch wieder auf. Oft aber hört es dadurch auf, daß es in das Gebet der Einfachheit zurückkehrt. In einem späteren Stadium dauert das Gebet der Ruhe länger an. Nach und nach kann sich ein Zustand von solcher innerer Bereitschaft ausbilden, daß der bloße Gedanke an Gott das Gebet der Ruhe eintreten läßt.

Wenn nun auch die hl. Theresia das Gebet der Ruhe auf die geistseelische Betätigung bloß des Willens eingeschränkt sein läßt, so bemerkt sie doch ausdrücklich, daß auch die Tätigkeit des Verstandes mit auf dieselbe Höhe gehoben werden kann. Johannes vom Kreuz sieht es sogar als die Regel an. Richtig aber ist, daß es der Wille immer zuerst ist, der von der rein geistigen Wirklichkeit ergriffen wird. Der Verstand folgt nach. Er erfaßt dieselbe Wirklichkeit, die auf den Willen wirkt, aber in seiner Weise, aber auch nach Art der leibgetrennten Seele. Er kann sich der göttlichen Wirklichkeit nur unter bestimmten Gesichtspunkten bemächtigen, unter dem Gesichtspunkt der Eigenschaften Gottes. Bald ist es die Allmacht, bald die Weisheit, bald die Güte usw., die an der göttlichen Wirklichkeit den Verstand beeindruckt. Denn sie wirken auf den Verstand nach der Art seines eigentümlichen Gegenstandes, also nach Art des Begriffes.

Psychologisch gesehen ist die Betätigungsweise der höheren Seelenfähigkeiten im Gebet der Ruhe die der leibgetrennten Seele. Wenn das Gebet der Ruhe übernatürlich ist, so ist es dieses nicht auf Grund der Betätigungsweise, sondern auf Grund des Gegenstandes, welcher der Über-

natur angehört, nämlich des Gnadenwirkens Gottes. Der Grundsatz der alten Psychologie besagt aber mit Recht: *operatio specificatur ab objecto* — jede Tätigkeit empfängt ihre Artprägung vom Gegenstand. So muß das Gebet der Ruhe im Vollsinn als übernatürlich bezeichnet werden. Freilich ist diese Artprägung erst dann vollendet, wenn auch die Tätigkeitsweise übernatürlich ist. Das ist beim Gebet der Ruhe der Fall. Dagegen trifft es bei der übernatürlichen Sammlung und beim Gefühl der Gegenwart Gottes noch nicht zu. Doch wie wir sagten, die Tätigkeitsweise im Gebet der Ruhe ist in dem Sinn natürlich, daß sie nicht über den Rahmen der Tätigkeitsweise der leibgetrennten Seele hinausgeht. Es ist die Tätigkeitsweise nach Art der Engel (*modus angelicus*).

Es wäre die Frage berechtigt, ob es noch natürlich ist, daß die Seele schon im Zustand der Leibverbundenheit nach Art der leibgetrennten Seele tätig ist. Wir beantworteten die Frage in der Darstellung des menschlichen Seelenlebens. Die Frage läuft schließlich darauf hinaus, ob im Bereich des Natürlichen eine solche Verinnerlichung und Vergeistigung sich vollziehen kann, daß die Seele geistseelisch sich zu betätigen vermag. Daß es nicht möglich ist, dafür ist bisher kein stichhaltiger Grund vorgebracht worden. Ich meine, daß auch kein stichhaltiger Grund vorgebracht werden kann. Die Tatsachen des indischen Buddhismus, des islamitischen Sufismus und des griechischen Neuplatonismus, die wohl nicht angezweifelt werden können, bejahen die Frage. Soviel ist philosophisch gewiß, daß, wenn es eine natürliche Mystik gibt, sie nicht über die seelische Struktur des Gebetes der Ruhe hinausgehen kann. Die natürliche Mystik käme mit dem Gebet der Ruhe darin überein, daß hier wie dort die Seelenfähigkeiten nach Art der leibgetrennten Seele sich betätigen. Der Unterschied aber läge darin, daß der Gegenstand in der nichtchristlichen Mystik der natürlichen Ordnung und im Gebet der Ruhe der übernatürlichen Ordnung angehört. Das bedeutet selbstverständlich einen wesentlichen Unterschied, einen Unterschied, wie er zwischen Natur und Übernatur besteht. Nur in der Tätigkeitsweise wäre kein Unterschied.

Wenn wir beim Gebet der Ruhe einen so starken Nachdruck darauf legen, daß die beiden höheren Seelenfähigkeiten nach Art der leibgetrennten Seele tätig sind, so geschah es deshalb, weil es, wie wir sehen werden, eine noch höhere Art geistseelischer Betätigung gibt, die göttliche Art (*modus divinus*).

Vierter Abschnitt.

Das Gebet der Vereinigung als zweite Stufe des mystischen Lebens.

Je weiter wir in der Darstellung des mystischen Lebens voranschreiten, um so mehr macht sich die Schwierigkeit fühlbar, das Darzustellende in Begriffe und Worte zu fassen. Begrifflich und sprachlich kann unmittelbar nur das dargestellt werden, was anschaulich ist oder aus der Anschauung stammt. Es beschränkt sich auf das Leibseelische. Das Geistseelische ist wesenhaft unanschaulich, daher an sich undarstellbar in Begriffen und Worten. Das Mystische aber ist seiner Natur nach geistseelisch. In stufenweiser Entwicklung prägt sich im Mystischen das Geistseelische immer mehr aus. Darum wird die Darstellung des Mystischen von Stufe zu Stufe schwieriger.

Wir charakterisierten die erste Stufe des mystischen Geschehens, das Gebet der Ruhe, als einen seelischen Vorgang, in dem die göttliche Gnadenwirkung in der Seele unmittelbar auf den Willen und oft auch auf das Denkvermögen nach Art des diesen Seelenfähigkeiten eigentümlichen Gegenstandes wirkt. Beide Seelenkräfte antworten darauf in geistseelischer Tätigkeitsweise, d. h. nach Art der leibgetrennten Seele oder der Engel (*modus angelicus*). Während aber der Gegenstand, die Gnadenwirksamkeit Gottes, ganz der übernatürlichen Ordnung angehört, geht die Tätigkeitsweise der beiden Seelenkräfte an sich nicht über den Rahmen des Natürlichen hinaus. Denn es ist der leibgetrennten Seele natürlich, nach Art der Engel sich zu betätigen. Übernatürlich könnte es nur insofern genannt werden, als es über die Natur der leibverbundenen Seele hinausgeht, sich geistseelisch zu betätigen. Übernatürlich freilich müßte es auch genannt werden deshalb, weil der Gegenstand in sich übernatürlich ist und der Tätigkeit die Artprägung gibt. Aus diesem Grunde ist das Gebet der Ruhe übernatürlich. Denn Tätigkeit ohne Gegenstand ist undenkbar. Wenn wir uns bildlich ausdrückten, müßten wir sagen, daß das Wirken Gottes im Gebet der Ruhe gleichsam noch von außen an die Seele herantritt. Der Gegenstand einer Seelentätigkeit ist im Verhältnis zu ihr etwas von außen an sie Herankommendes. In Wirklichkeit will es besagen, daß die Verbindung zwischen Gott und der Seele an Innigkeit nicht über das Verhältnis der Seelentätigkeit zu ihrem Gegenstand hinausreicht.

Es soll hier gleich eingeschaltet sein, daß die Vereinigung der Seele mit

Gott, die den Kern alles mystischen Erlebens bildet, nie ein Ineinander-aufgehen des Seins der Seele mit dem Wesen Gottes sein kann. Das wäre Pantheismus, in den sich alle nichtchristliche Mystik auflöste. Die mystische Vereinigung der Seele mit Gott kann nur eine Verschmelzung der seelischen und der göttlichen Tätigkeit bedeuten in dem Sinn, wie die Tätigkeit eines Werkzeuges mit der Tätigkeit dessen, der das Werkzeug handhabt, in eins zusammenfließt. Metaphysisch wie psychologisch ist es durchaus möglich, daß die Tätigkeiten zweier Wesen ineinander aufgehen, ohne daß ihre Wesenheiten ineinander aufgehen. Die Tätigkeiten entspringen den Fähigkeiten, die ihrerseits im Wesen der Seele verwurzelt sind. Die Fähigkeiten sind gleichsam die Tore und Wege, durch die die Seele in die zweite Wirklichkeit übergeht. Sie sind auch, um den Ausdruck der hl. Theresia zu gebrauchen, die Tore, durch die gleichsam Gott in das Innerste der Seele einzieht. Die Mystiker nennen das Innerste der Seele Seelenfünkeln, Seelengrund, Seelenspitze, Zentrum, Substanz der Seele. Es ist ausschließlich Gottes Vorrecht, in das Innerste der Seele einzugehen. Weder Engel noch Dämon haben jemals dort Zutritt. Anstatt nur nach Art des Gegenstandes auf Wille und Verstand einzuwirken, dringt Gott gleichsam von außen her durch die Seelenfähigkeiten in das innerste Wesen der Seele ein. Das innerste Wesen der Seele, das, was nach Aristoteles die Substantialität der Seele eigentlich ausmacht, ist die Geistseele. Gottes Gnadenwirken in ihr führt sie nicht bloß aus der ersten Möglichkeit in die erste Wirklichkeit, sondern aus dem ersten Wirklichsein in das zweite Wirklichsein. Auch im Gebet der Ruhe war die Geistseele bereits im zweiten Wirklichsein. Denn das Gebet der Ruhe ist geistseelische Betätigung. Hier aber im Gebet der Vereinigung handelt es sich um eine wesentlich höhere Art geistseelischer Betätigung. Indem Gott vom innersten Wesen der Seele her auf diese wirkt, setzt er die beiden geistigen Seelenfähigkeiten des Erkennens und Wollens ebenfalls von innen her in Tätigkeit. Aus dem Wesen und durch das Wesen tätig zu sein ist aber an sich ausschließliches Vorrecht Gottes.

In der Darstellung des menschlichen Seelenlebens führten wir einschlägige Stellen aus der *Summa Theologica* des Aquinaten an. Sie sind so bedeutsam, daß wir sie hier noch einmal wiederholen müssen: „Gottes Macht, durch die Er Ursprung seiner Tätigkeit ist, ist das Wesen Gottes, was weder bei der Seele noch bei irgendeinem anderen Geschöpf zutreffen kann.“ (Qu. 77, a. 1.) Ferner: „Es ist Aufgabe einer anderen Kraft, etwas in sich zu haben, was außerhalb ist, als jener, die auf einen Gegenstand

außerhalb sich richtet. Darum muß in jedem Geschöpf das Denkvermögen etwas anderes als der Wille sein. Nicht aber in Gott, der alles Sein und alles Gute in sich begreift. Deshalb ist bei Ihm sowohl Verstand als Wille seine Wesenheit.“ (Qu. 59, a. 2.)

Wenn Gott im Gebet der Vereinigung vom innersten Wesen der Geistseele her ihren Verstand und Willen betätigt, so brauchen diese beiden Fähigkeiten im Tätigsein die Schranken des Wesens der Geistseele nicht zu verlassen. Der Verstand braucht keinen Gegenstand von außen hereinzuholen und der Wille nicht auf einen Gegenstand nach außen zu gehen. Die Seele betätigt sich hier nicht einfach in geistseelischer Weise schlechthin, sondern nach göttlicher Art (*modus divinus*). Die beiden Seelenfähigkeiten werden nicht durch etwas von außen her als durch ihren Gegenstand in Tätigkeit gesetzt, sondern von innen, vom Wesen der Seele her. Das aber ist die göttliche Art, tätig zu sein. Wenn auch das, was im Gebet der Vereinigung sowohl als auch im Gebet der Ruhe erfaßt wird, dasselbe ist, nämlich der in der Seele natürlich und übernatürlich wirkende Gott, so ist doch die Art und Weise, wie er in den beiden Gebetszuständen erfaßt wird, wesentlich voneinander verschieden: Im Gebet der Ruhe nach Art der Engel, im Gebet der Vereinigung nach der Art Gottes. Im Gebet der Vereinigung läßt Gott die Seele teilhaben an der Art und Weise, wie er selber erkennt und will.

Die Tätigkeitsweise, die dem Gebet der Vereinigung eigentümlich ist, beschränkt sich ausschließlich auf die Geistseele. Die Leibseele ist dabei ausgeschaltet. Während im Gebet der Ruhe die leibseelischen Fähigkeiten nicht vollständig gebunden sind, jedenfalls nach dem Ausspruch der hl. Theresia nur in einer Art Schlummerzustand sich befinden, sind sie im Gebet der Vereinigung schlechthin gebunden oder nach der Heiligen im Todesschlaf. Die leibseelischen Tätigkeiten des Erkennens und Strebens ruhen vollkommen. Nur die biologischen Fähigkeiten sind noch, aber in äußerst herabgemindertem Grad, tätig.

Erste Eigentümlichkeit des Gebetes der Vereinigung ist seine kurze Dauer. Das Leben selber wäre gefährdet, wenn es länger sich hinzöge. Denn bei so herabgeminderter Tätigkeit, wie sie im Gebet der Vereinigung gegeben ist, könnte das Leben sich nicht mehr halten. Über eine halbe Stunde dauert es selten, in der Regel aber viel kürzer.

Weitere Eigentümlichkeit des Gebetes der Vereinigung ist die Art seiner Gotteserkenntnis. Die Seele erkennt hier Gott nach göttlicher Art. Der wesentliche Unterschied zwischen dieser Erkenntnis und der seligen An-

schauung, der *visio beata*, ist der, daß die Gotteserkenntnis im Gebet der Vereinigung immer noch mittelbar ist, während sie in der *visio beata* unmittelbar ist. Mittelbar ist die Gotteserkenntnis im Gebet der Vereinigung insofern, als sie durch das Mittel der Geistseele sich vollzieht. Darum bleibt hier der Glaube weiter in Wirksamkeit. Es ist eben nicht ein Schauen schlechthin. Gegenüber dem Gebet der Ruhe, soweit dort auch das Denkvermögen mitbetroffen ist, ist die Gotteserkenntnis im Gebet der Vereinigung viel unmittelbarer, weil von ungleich größerer Innerlichkeit. Man könnte es so ausdrücken: Wie Gott in der Seele ist, so ist die Seele in Gott. Von der Überfülle, in die die Seele hier eingetaucht ist, vermag sie nichts Bestimmtes zu erfassen. Darum eine weitere Eigentümlichkeit des Gebetes der Vereinigung: Dunkelheit und Unbestimmtheit.

Johannes vom Kreuz und Theresia drücken sich über diese Gotteserkenntnis in gleicher Weise aus: Weder weiß der Verstand, was er erkennt, noch der Wille, was er liebt. Johannes vom Kreuz, der Philosophie und Theologie beherrschte, bestimmt diese Gotteserkenntnis mit wissenschaftlicher Genauigkeit. Sie ist keine *cognitio clara et distincta*, sondern *cognitio obscura et confusa*. Das soll aber nicht eine Minderbewertung bedeuten. Es gilt hier der Grundsatz, den Aristoteles einmal ausspricht: Wir haben ein größeres Verlangen, nur wenig über erhabene Dinge zu wissen, auch wenn es nur ein vergleichsweises und wahrscheinliches Wissen ist, als viel und mit Gewißheit über weniger erhabene Dinge zu wissen.“ (De anima 1, XI, 5.)

Die Gotteserkenntnis im Gebet der Vereinigung ist überaus erhaben. Es geht schon daraus hervor, daß es ein Erkennen nach göttlicher Art ist. Daß es eine dunkle und undeutliche Erkenntnis ist, hat einen tieferen Grund. Klar und deutlich ist nur die Erkenntnis des Konkreten und Individuellen. Diese Eigenschaften weist nur die leibseelische Erkenntnis auf. Denn die Leibseele ist durch den Leib individualisiert, d. h. die Tatsache, daß eine Seele diese und keine andere Seele ist, verdankt sie ihrer Verbindung mit dem Leib. Die Geistseele dagegen als nicht ganz vom Leib eingefangen, ist nur mittelbar, nämlich durch die Leibseele individualisiert. Im Gebet der Vereinigung aber ist die Leibseele ausgeschaltet und nur die Geistseele in Tätigkeit. Darum ist diese geistseelische Gotteserkenntnis trotz ihrer Erhabenheit nicht konkret und individuell, sondern allgemein und unbestimmt. Das aber bewirkt, daß sie unklar und undeutlich ist. Der *modus divinus* der Gotteserkenntnis im Gebet der Vereinigung bringt es mit sich, daß Erkennen und Wollen in eines zusammenfließen. Das aber

bedeutet im Bereich des Geschöpflichen unklare und undeutliche Erkenntnis.

Wir würden vielleicht richtiger sagen: Diese Gotteserkenntnis ist ihrer ganzen Natur nach geheimnisvoll, mystisch. Denn das ist Eigenart des Geheimnisvollen, über alle menschliche Fassungskraft so hinauszugehen, daß es dem Seelenaugen dunkel und unbestimmt erscheint. Wie dem Auge der Nachttaube, sagt Aristoteles einmal (Metaph. II, 1), das helle Tageslicht Dunkelheit ist, so ist für unser Erkennen ein Gegenstand, der in sich lichtvoll und im höchsten Grad erkennbar ist, unklar und undeutlich. Johannes vom Kreuz und Theresia nennen die Gotteserkenntnis des Gebetes der Vereinigung schlechthin „mystische Theologie“. Sie gebrauchen den Ausdruck ausschließlich nur für diese Gotteserkenntnis. Als Gotteserkenntnis ist sie Theologie. Mystisch im eigentlichen Sinn ist sie, weil sie unmittelbar erfahrungsmäßig und dabei geheimnisvoll, d. h. allgemein und dunkel ist. Streng genommen wendet die spanische Mystik den Ausdruck „eingegossene Beschauung“ nur auf diese Gotteserkenntnis an.

Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal des Gebetes der Vereinigung ist die Art und Weise, wie die Seele die Dinge erkennt, die sonst Gegenstand ihrer gewöhnlichen Erkenntnis sind. Sie erkennt dieselben ebenfalls nach göttlicher Art. Der leibseelischen Erkenntnis erschließen sich die Dinge durch ihre sinnenfälligen Eigenschaften, aus denen das Denkvermögen ihr Wesen begrifflich herausholt. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge ist nur mittelbar, weil abstrakt. Wenn aber die Seele die Dinge nach göttlicher Art erkennt, begreift sie diese unmittelbar aus ihrem Wesen und aus ihrem letzten Grund, aus Gott. Die Mystiker, besonders der hl. Bonaventura (*Itin. mentis in Deum*, c. 1 et 2) und nach ihm Johannes vom Kreuz und Theresia drücken es also aus, daß man vor dem Gebet der Vereinigung Gott durch die Dinge erkennt, im Gebet der Vereinigung aber in den Dingen. Die Mystiker schauen, wie Gott in den Dingen ist *per praesentiam, per potentiam et per essentiam*, durch Gegenwärtigsein, durch Macht und Wesenheit. Diese Trilogie ist den Mystikern sehr geläufig. Schwieriger ist es, ihren genauen Sinn zu erfassen.

Was heißt: Gott erkennen durch sein Gegenwärtigsein in den Dingen? Der Mensch kann im gewöhnlichen Zustand nur erkennend tätig sein, wenn die sinnenfälligen Dinge der Außenwelt als Reize auf die Sinnesorgane einwirken. Das ist in der natürlichen Ordnung die Weise, wie Gott auf die Seelenfähigkeiten und damit auf die Seele selber einwirkt. Die sinnenfällige Außenwelt steht gleichsam gegenwärtig vor dem Menschen

und wartet ihm gegenüber (gegenwärtig), bis sie als Reiz auf ihn wirken kann. So ist Gott in den Menschenwesen durch Gegenwärtigsein, *per praesentiam*. Die Engel erkennen natürlicherweise dadurch, daß Gott gleichsam von außen her auf ihre Fähigkeiten einwirkt. Er setzt sie ununterbrochen in Tätigkeit. Er ist die Kraft, aus der heraus die Engelwesen durch ihre Fähigkeiten sich betätigen können. Gott ist in den Engelwesen durch diese seine Macht, *per potentiam*. Der Mensch kann erkennend und wollend nur so lange tätig sein, als der Gegenstand auf ihn wirkt. Der Engel erkennt und will ununterbrochen, weil Gott ununterbrochen seine Fähigkeiten in Tätigkeit setzt. Gott allein erkennt und will sich selber durch seine Wesenheit, *per essentiam*. Durch die heiligmachende Gnade als Anteilnahme am göttlichen Wesen selber ist die Seele in der Möglichkeit, Gott als durch sein Wesen in der Seele gegenwärtig zu erkennen. Das Gebet der Vereinigung ist gerade dadurch charakterisiert, daß die Seele hier durch Teilnahme nach göttlicher Art sich betätigt. Gott ist also in ihr *per essentiam*.

Gott ist in allen Dingen durch seine Wesenheit, insofern sie alle mit Gott etwas gemeinsam haben; durch seine Kraft, insofern sie mit den Engeln etwas gemeinsam haben; durch seine Gegenwart, insofern sie mit dem Menschen etwas gemeinsam haben. Als unfehlbares Merkmal für das Vorhandensein des Gebetes der Vereinigung in einer Seele ist das Auftreten dieser Art der Erkenntnis. Damit ist der eigentliche Grund für die Tatsache gegeben, die wir oben bereits feststellten, daß nämlich in das Innerste der Seele kein Geistwesen außer Gott allein Zutritt hat. Der Dämon vermag in das Gebet der Vereinigung nicht störend einzugreifen. Das Gebet der Vereinigung kann an sich keiner Täuschung unterliegen weder von seiten des Menschen noch von seiten des Dämons.

Darum ein weiteres Merkmal des Gebetes der Vereinigung, auf das die hl. Theresia einen besonderen Nachdruck legt: die Gewißheit. Die Seele hat die absolute Gewißheit, daß sie während des Gebetes der Vereinigung wirklich in Gott war. Irrtum oder Täuschung ist schlechthin ausgeschlossen. Der tiefste Grund dieser Gewißheit ist der, daß nur dort Irrtum und Täuschung möglich sind, wo die Seelenfähigkeiten von außen her, wie bei den Menschen und Engeln, in Tätigkeit übersetzt werden. Ausgeschlossen aber sind sie dort, wo die Seelenfähigkeiten aus dem Wesen selber getätigt werden. Das aber ist übernatürlicherweise im Gebet der Vereinigung der Fall. Rechenschaft über die Gewißheit, in Gott gewesen zu sein, kann die Seele während des Gebetes der Vereinigung sich

nicht geben, sondern erst nachher im unmittelbaren Anschluß. Denn die Seele kann, solange sie als Leibseele ausgeschaltet ist, sich nicht auf sich selber zurückwenden, nicht reflektieren. Erst wenn sie als Leibseele wieder in Tätigkeit tritt, also erst, wenn das Gebet der Vereinigung aufhört, kann sie dem sich zuwenden, was in der Geistseele während des Gebetes der Vereinigung vorging. Die Rechenschaft über die Gewißheit ist im Gebet der Vereinigung nicht gleichzeitig, sondern nachfolgend.

Eine letzte Eigentümlichkeit des Gebetes der Vereinigung ist, daß Zerstreuung in ihm wesenhaft unmöglich ist. Denn Zerstreuungen sind nur dort möglich, wo die Phantasie und das von ihr abhängige Denkvermögen, also die leibseelischen Fähigkeiten, ungehemmt sich betätigen können, also nicht gebunden sind. Im vormystischen Gebet sind Zerstreuungen immer möglich. Sie können zu einer Qual für die eifrige Seele werden. Auch im Gebet der Ruhe sind Zerstreuungen nicht ausgeschlossen, weil hier Phantasie und oft auch das Denkvermögen nicht ganz gebunden sind. Sie schlummern höchstens, wie Theresia sagt, während im Gebet der Vereinigung die leibseelischen Fähigkeiten in Todesschlaf versinken. Eben deshalb, weil im Gebet der Vereinigung die leibseelischen Fähigkeiten vollständig gebunden sind, zu jeder Tätigkeit unfähig, kann es in ihm schlechthin keine Zerstreuungen geben.

Es ist auffallend, daß die eigenartige Gotteserkenntnis, wie sie von der hl. Theresia als Gebet der Vereinigung in der fünften Seelenwohnung behandelt und von allen Mystikern als eingegossene Beschauung und „mystische Theologie“ im engeren Sinn bezeichnet wird, so wenig die Aufmerksamkeit der dogmatischen Theologie aus sich zog, daß sie nirgends einer eingehenden Untersuchung gewürdigt wurde. Der Streit z. B. um Meister Eckhart durch die Jahrhunderte hätte mehr oder weniger erspart bleiben können, wäre man sich bewußt gewesen, daß er diese Art der Gotteserkenntnis im Auge hatte, als er seinen mystischen Gottesbegriff entwickelte. Von anderen Voraussetzungen geht der Gottesbegriff der spekulativen Theologie aus. Man redete zwangsläufig aneinander vorbei.

Weil die hl. Theresia so tief das seelische Geschehen im Gebet der Vereinigung erfaßte, war sie in der Lage, ihm den am meisten bezeichnenden Namen, nämlich den des Gebetes der Vereinigung zu geben. Denn ein Zustand, in dem Gott das innerste Wesen der Seele so durchdringt, daß die Seele nach der Art Gottes selber tätig wird, ist die denkbar innigste Durchdringung und Vereinigung von Seele und Gott. Diese Vereinigung ist Grundlage und Voraussetzung für diese mystische Stufe. Darum kann

kein Name bezeichnender sein als gerade Gebet der Vereinigung. Der Ausdruck hat, wenigstens im deutschen Sprachgebrauch, nur den Nachteil, daß an sich jedes Verhältnis zwischen Gott und Seele als Vereinigung angesprochen werden kann und tatsächlich immer und überall so angesprochen wurde. Das vormystische Gebet, das Gefühl der Nähe Gottes, die übernatürliche Sammlung, das Gebet der Ruhe, das alles ist irgendwie Vereinigung der Seele mit Gott. Für eine Psychologie der Mystik aber ist nur der Zustand, wie ihn die hl. Theresia in der fünften Seelenwohnung beschreibt, Vereinigung im engeren und eigentlichen Sinn. In der Tat verliert der Ausdruck das Unbestimmte seiner Bezeichnung, wenn ihm das Wort Gebet vorgesetzt wird. Gebet der Vereinigung bedeutet seit der hl. Theresia nie etwas anderes als die zweite Stufe des mystischen Lebens.

So vollendet auch die Vereinigung auf der zweiten mystischen Stufe ist, so beschränkt sie sich doch auf die Geistseele allein. Die menschliche Seele aber ist nicht nur Geistseele, sie ist vor allem Leibseele. Denn ohne Leib gäbe es auch keine Geistseele, wenigstens was ihren Eintritt ins Dasein betrifft. Ja, als Leibseele macht sie die Eigentümlichkeit des Menschen aus. Als solche hat die Seele eine abgeschlossene Individualität, ihr Sosein. Die menschliche Seele ist wesenhaft die Seele eines Leibes. Und wenn dieses auch nur in dem Sinne gilt, daß die Seele zum Eintritt ins Dasein und zu ihrer Entwicklung, nicht aber zu ihrem Weiterleben mit innerer Notwendigkeit auf einen Leib angewiesen ist, so erhält und behält die Seele auch nach der Trennung vom Leib die individuelle Prägung, die sie vom Leib empfing. Im Gebet der Vereinigung ist die Geistseele allein mit Ausschluß der Leibseele in jener innigen Weise vereinigt. Trotzdem ist dieser Zustand für die Eigenart des Menschen Unvollendung. Denn der Geistseele fehlt ohne das Miteinbezogensein der Leibseele die individuelle Prägung. Daraus leiteten wir die Eigenart der Gotteserkenntnis im Gebet der Vereinigung ab, ihre Dunkelheit und Unbestimmtheit. Vollendet kann die Vereinigung erst sein, wenn auch die Leibseele in ihrer Eigenart mit hineingenommen ist. Das wäre dann die Vereinigung, wie sie von der hl. Theresia in der siebten Seelenwohnung geschildert wird: die geistliche Vermählung.

Weil dieses Miteinbezogenwerden der Leibseele in die Vereinigung eine tiefgreifende Umwandlung der von den Folgen der Erbsünde ganz besonders in Mitleidenschaft gezogenen Leibseele zur Voraussetzung hat, nennt sie Johannes vom Kreuz fast ausnahmslos „umwandelnde Vereinigung“

(*union de transformaci6n*). Übergang vom Gebet der Vereinigung zur geistlichen Vermählung bildet das ekstatische Gebet mit der geistlichen Verlobung.

Die seelische Struktur des Gebetes der Ruhe ist so, daß sie, psychologisch gesehen, nichts an sich hat, was über die Art der leibgetrennten Seele hinausginge. Der übernatürliche Charakter des Gebetes der Ruhe liegt darin, daß die Gnadenwirklichkeit Gottes unmittelbar auf den Willen nach Art des ihm eigentümlichen Gegenstandes einwirkt. Wir sagten, daß jede nichtchristliche Mystik — wenn man eine natürliche Mystik annimmt — seelisch ganz dieser Art wäre. Anders verhält es sich beim Gebet der Vereinigung. Die Geistseele ist da in einer Weise tätig, die wesentlich über ihre Art hinausgeht. Sie ist in göttlicher Weise tätig, übernatürlich in einem noch höheren Sinn als das Gebet der Ruhe. Das Gebet der Vereinigung ist nicht bloß deshalb übernatürlich, weil der Gegenstand, der geistseelische Tätigkeit auslöst, übernatürlich ist, sondern weil die Tätigkeitsweise selber übernatürlich ist. Die seelische Struktur des Gebetes der Vereinigung wäre im rein natürlichen Bereich, im Nichtchristlichen schlechthin unmöglich. Sie hat die heiligmachende Gnade als Teilnahme an der göttlichen Natur zur Voraussetzung. Nur weil die Seele teil hat am göttlichen Wesen selber, kann sie im Gebet der Vereinigung in göttlicher Weise tätig sein.

Ehe wir das ekstatische Gebet in seiner seelischen Eigenart darstellen, müssen wir uns mit jenen Vorgängen befassen, die man als *passive Reinigung der Sinne und des Geistes* zusammenfaßt. Sie setzen mit dem Gebet der Vereinigung, bzw. schon mit dem Gebet der Ruhe ein und begleiten die mystische Entwicklung bis auf die höchste Stufe, bis an die Schwelle der geistlichen Vermählung.

Fünfter Abschnitt.

Die passive Reinigung der Sinne und des Geistes.

Im Anschluß an das vormystische Gebet führten wir in das Wesentliche der Nacht der Sinne und des Geistes und in ihre Einteilung in eine aktive und passive ein. Aktiv ist die Reinigung, wenn die Hauptwirkursache dieses seelischen Geschehens der Mensch selber und nur die Mittelwirkursache Gott und seine Gnade ist. Sie umfaßt gemeinhin all das, was unter

Ascese verstanden wird. Sie ist aktiv in demselben Sinn, in dem das vormystische Gebet aktiv ist. Demgegenüber bezeichneten wir das mystische Gebet als passiv. Denn hier ist der Mensch nur Mittelwirkursache, Gott dagegen die Hauptwirkursache. So ist auch die Reinigung, die dem mystischen Gebet entspricht, passiv. Diese passive Reinigung der Sinne und des Geistes ist von ungleich größerer Bedeutung als die aktive Reinigung in der Ascese. Sie ist die *conditio sine qua non* der Gottvereinigung, die der Mystik eigentümlich ist. Klare Unterscheidungen sind hier mehr als anderswo am Platz.

Sinn und Zweck der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes sind dieselben, die dem mystischen Leben überhaupt eigentümlich sind. Das mystische Gebet will nichts anderes, als zur innigsten Gottvereinigung führen, die hienieden möglich ist. Sie aber kann nur in einer schlechthin vollkommenen Vereinigung des menschlichen mit dem göttlichen Willen bestehen, und zwar so, daß Gott die Hauptwirkursache und der Mensch die Mittelwirkursache dieses Wollens wird. Da Gott Geist ist, kann er nur mit Geistigem sich in dieser Weise vereinigen. Soll jenes vollendete Ineinandergreifen des menschlichen und göttlichen Willens erreicht werden, das Ziel und Sinn des mystischen Lebens ist, so muß zunächst der Wille der Geistseele in diese Vereinigung eingehen. Die geistseelische Vereinigung aber muß übergreifen auf die leibseelische Sphäre und den Willen als Fähigkeit der Leibseele mit in die Vereinigung einbeziehen. So erst wäre die Harmonie wiederhergestellt, wie sie vor dem Sündenfall im Paradiese war. Der niedere Teil des Menschenwesens würde dem höheren Teil und der höhere ganz Gott angeglichen sein.

Diese Harmonie eben wurde durch die Erbsünde zerstört. Der höhere, geistige Teil sagte sich von Gott los und der sinnliche Teil vom geistigen. Wir sagten es schon, wie der hl. Johannes (I, 2, 16) die erbsündigen Störungen in eine dreifache Sucht verlegt: in Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens. Psychologisch entspricht es dem dreifachen Bezug, in dem das menschliche Seelenleben 1. zur sinnenfälligen Außenwelt, die durch Nahrung, Kleidung und Wohnung der Selbsterhaltung des Menschen dient, 2. zum eigenen Leib, der durch seine Geschlechtlichkeit die Art-erhaltung sichert, 3. zum eigenen Ich, das durch seine angeborene Herrschaft über alle Seelenkräfte diese in den Dienst der Selbst- und Art-erhaltung stellt, durch seine Kulturschöpfungen gewährleistet und durch seine Zielsetzung verewigt. Seit der Erbsünde ist dieser dreifache Bezug des Seelenlebens in der Weise gestört, daß das, was nur Mittel sein sollte,

als Zweck angestrebt und der eigentliche Zweck zum Mittel erniedrigt wird. Die sinnenfällige Außenwelt, die Geschlechtlichkeit des Leibes bestimmen das Seelenleben und zwingen das Ich in seine Dienste.

Greifen wir auf einen Gedanken aus der Darstellung des menschlichen Seelenlebens zurück. Selbst- und Arterhaltungstrieb, nicht bloß biologisch, sondern vor allem psychologisch gesehen, sind der unmittelbarste Wesensausdruck der Seele als der gemeinsamen Wurzel, aus der die kenntnisnehmenden und stellungnehmenden Seelenfähigkeiten herauswachsen, unmittelbarer aber die stellungnehmenden als die kenntnisnehmenden. Bringen wir das Wesen der Erbsünde auf die theologische Formel der *aversio a Deo* und *conversio ad creaturam*, so wirken ihre Folgen gerade im Selbst- und Arterhaltungstrieb in einer verkehrten Zielrichtung sich aus, in der Richtung der dreifachen bösen Lust. Das gilt von der geistigen wie von der sinnlichen Seite des Selbst- und Arterhaltungstriebes. Nehmen wir den Selbst- und Arterhaltungstrieb als die gemeinsame Wurzel aller Seelenfähigkeiten und -tätigkeiten, so ist es nur folgerichtig, daß diese in die ungeordnete, gestörte und verkehrte Zielrichtung mithineingezogen werden. Unmittelbarer und darum unheilvoller wird davon die *pars appetitiva*, der stellungnehmende Bereich betroffen, als die *pars cognoscitiva*. Wäre das Strebevermögen nicht in Unordnung, so wäre auch das Erkenntnisvermögen nicht gestört.

Soll es zur Gottvereinigung kommen, und zwar zur innigsten, die hienieden möglich ist, zur geistlichen Vermählung, so muß die *aversio a Deo* zu einer *conversio ad Deum* und die *conversio ad creaturam* zu einer *aversio a creatura* werden. Durch die Taufe, wie wir sahen, wird zwar die Schuld der Erbsünde weggenommen, nicht aber ihre Folgen. Diese bleiben bestehen. Es vollzieht sich eine Richtungsänderung für das Streben des Selbst- und Arterhaltungstriebes. Damit aber wird ihm der Hang und das Streben selber in die alte erbsündige Richtung nicht genommen. Erst wenn es gelungen ist, auch diesen umzustellen, betätigen sich auch die kenntnisnehmenden und stellungnehmenden Seelenkräfte in der veränderten Zielrichtung. Das aber ist Sache nicht eines bloßen Willensentschlusses, sondern einer langwierigen harten Arbeit des sittlichen Wollens. Und was diese Arbeit ungeheuer erschwert, ist der Umstand, daß der Wirksamkeit des freien Willens unmittelbar nur die geistige, nicht aber die leibliche Seite des Selbst- und Arterhaltungstriebes zugänglich ist. Die geistige Seite aber hängt von der leiblichen ab. Darum ist der sittliche Wille weitgehend gebunden. Darum die harte, langwierige Arbeit, in der man von Fall zu

Fall zunächst dem verkehrten Hang der leiblichen Seite des Selbst- und Arterhaltungstriebes sich widersetzen und ihn dann der geistigen Seite gefügig machen muß. In dem Grad, als es gelingt, wird die Vorbedingung dafür geschaffen, daß die geistige Seite vom eigenen verkehrten Hang zur leiblichen Seite hin und zu sich selber und zum eigenen Ich frei wird und ungehemmt dem göttlichen Willen sich unterwirft.

Tiefe psychologische Einblicke in wahre Sachverhalte veranlaßten Johannes vom Kreuz, von der passiven Reinigung als dem praktisch wichtigsten Teil der Mystik zu sprechen. In seiner dichterischen Art bezeichnet er sie als Nacht. Dunkle Nacht ist alles Gottfremde und Gottwidrige, heller Tag alles, was zu Gott führt, mit Ihm vereinigt, Gott selber. Der gleiche psychologische Tiefblick ließ ihn eine passive Nacht der Sinne und des Geistes unterscheiden.

Es ist dem sittlichen Willen die ungeheure Aufgabe gestellt, Strebevermögen und Erkenntnisvermögen der Selbst- und Arterhaltung von ihrem verkehrten Richtungshang zu befreien. Durch die Gebote Gottes sind wir verpflichtet, soviel zu erreichen, daß der böse Hang zur schweren Sünde nicht wieder eine Richtungsänderung von Gott weg zum Geschöpflichen hin vornimmt. Obwohl nur negativ, ist diese Aufgabe mit sehr großen, oft nicht leicht zu überwindenden Schwierigkeiten verbunden. Durch die evangelischen Räte verpflichtet sich der sittliche Wille aus freien Stücken, die bisherige negative Aufgabe der Gebote Gottes zu einer positiven zu machen. Sie besteht darin, daß er dem verkehrten Hang des Strebevermögens nicht bloß dann sich widersetzt, wenn er auf Unerlaubtes sich richtet, sondern ihm auch an sich Erlaubtes entzieht. Der Hang ist eine Sucht. Nach allgemeiner Erfahrung kann Sucht nur geheilt werden, wenn ihr nicht bloß das Übermaß des Gegenstandes ihrer Befriedigung, sondern der Gegenstand schlechthin entzogen wird. Ein nach den Geboten Gottes ausgerichtetes Leben stellt dem sittlichen Wollen eine nicht leichte Aufgabe. Ungleich schwerer ist die Aufgabe, die ein Leben nach den evangelischen Räten stellt. Beides ist Aufgabe der christlichen Ascese. Johannes vom Kreuz nennt sie die aktive Reinigung der Sinne und des Geistes. Erst jetzt wird vollkommen verständlich das, was wir beim vomystischen Gebet darüber sagten.

Die aktive Reinigung schafft die Voraussetzungen nur für eine unvollkommene Gottvereinigung. Denn eine Vereinigung ist solange unvollkommen, als die beiden Teile, die vereinigt werden sollen, keine vollständige Einheit bilden können, sondern als zwei Selbständigkeiten neben-

einander hergehen. Der Herr sagt im Evangelium von Mann und Frau, daß sie als Vater und Mutter in der Ehe e i n Leib sind, und fügt ausdrücklich hinzu: Sie sind nicht mehr zwei, sondern e i n Leib (Matth. 19, 5). Daran knüpft Paulus im ersten Korintherbrief an (6, 17), wenn er schreibt: „So heißt es (Gen. 2, 24): Die zwei werden e i n Leib sein. Wer aber dem Herrn anhängt, ist e i n Geist mit ihm“. Ein Geist mit Gott sein, damit meint er die innigste Gottverbindung, die hienieden möglich ist. Der Zustand, den Paulus hier im Auge hat, ist weit entfernt, im vormystischen Gebet seine Verwirklichung zu finden. Denn noch im Gebet der Einfachheit ist es der Mensch selber, der Hauptwirkursache des Gebetes ist. Gott mit seiner Gnadenhilfe ist nur Mittelwirkursache. Solange der Mensch es ist, der die Vereinigung bestimmt, kann die Vereinigung nur unvollkommen sein. Erst wenn Gott der bestimmende Faktor wird, fängt die Vereinigung an, wirklich Vereinigung in dem Sinn zu werden, daß Gott und Seele e i n Geist werden. Gott wird die Hauptwirkursache der Vereinigung. Der Mensch ist nur noch Mittelwirkursache. Das aber ist im mystischen Gebet der Fall. Muß es aber Gott sein, der als Hauptwirkursache die Vereinigung vollzieht, so muß auch Er es sein, der die dazu geforderte Reinigung bewirkt. Der Mensch wäre schlechthin außerstande, sie hauptwirkursächlich zu bewirken. Die aktive Reinigung vermag wohl bis zur Schwelle des mystischen Gebetes zu bringen, aber nicht darüber hinaus. Die Voraussetzungen für die Stufen des mystischen Lebens vermag sie nicht zu schaffen. Dazu bedarf es einer passiven Reinigung der Sinne und des Geistes.

Die allgemeine Notwendigkeit der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes dürfte nun klar geworden sein. Sie folgt aus ihrem Sinn und Zweck, nämlich die Hindernisse zu beseitigen, die einer vollkommenen Gottvereinigung im Wege stehen, und die positiven Bedingungen für diese Gottvereinigung in der Seele zu schaffen.

Was wir bisher ausführten, beweist nur, daß die passive Reinigung der Sinne und des Geistes erfordert wird, weil die Unordnung, welche die Erbsünde in das Menschenwesen brachte, das Haupthindernis für die mystische Gottvereinigung ist. Es ist aber die Seele nicht bloß, insofern sie Geist ist, zur Gottvereinigung berufen, sondern auch die Seele als Seele. Das aber hat zur Voraussetzung, daß nicht bloß die geistseelischen Vermögen, sondern auch die leibseelischen an der Gottvereinigung teilhaben sollen. An sich kann nur etwas Geistiges am göttlichen Leben teilnehmen. Körperliches und Sinnliches sind ihrer Natur nach davon ausgeschlossen. Und doch, seit durch die *Unio hypostatica*, die Menschwerdung des Wortes,

die ganze menschliche Natur mit Leib und Seele unauflöslich mit der zweiten göttlichen Person verbunden ist, ist die Körperlichkeit und Sinnlichkeit des Leibes mithineingezogen in das göttliche Leben. Seit der Menschwerdung und Erlösung steht der Weg zur höchsten Gottvereinigung nicht bloß der Geistseele, sondern auch der Leibseele offen. Das leibseelische Denken und Wollen aber ist abhängig von der Phantasie und dem sinnlichen Strebevermögen. Sollen leibseelisches Denken und Wollen mit Gott vereinigt werden, so müssen Phantasie und sinnliches Strebevermögen mitbezogen werden. Dereinst bei der Auferstehung des Fleisches wird mit dem ganzen Leib die äußere Sinnlichkeit nachfolgen. Für die mystische Gottvereinigung in der geistlichen Vermählung kommt nur die innere Sinnlichkeit in Frage. Das Einbeziehen des innersinnlichen Menschen in die mystische Gottvereinigung ist nur deshalb möglich, weil innersinnliches Erkenntnisvermögen und Strebevermögen an der verklärten Menschheit Christi, die ebenso sinnenfällig wie vergeistigt bleibt, einen entsprechenden Gegenstand haben, nämlich einen, der zugleich sinnenfällig und vergeistigt ist. Wir greifen dem vor, was erst gesagt werden soll, wenn von der letzten Stufe mystischer Gottvereinigung die Rede sein wird. Diese Andeutungen aber mußten wir jetzt schon machen, weil die passive Reinigung des innersinnlichen Menschen, die für die letzte mystische Stufe etwas ganz Wesentliches ist, unverständlich wäre. Um die Ausführungen über die passive Reinigung nicht in zwei Teile auseinanderreißen zu müssen, war es geboten, schon hier davon zu reden. Nur in einer eigens gearteten passiven Reinigung kann der innersinnliche Teil der Leibseele zur Teilnahme an der Gottvereinigung bereitet werden.

Gewaltig ist die Aufgabe, welche die passive Reinigung der Sinne und des Geistes zu lösen hat. Der Mensch als Hauptwirkursache vermag sie nicht zu lösen. Sie kann nur gelöst werden, wenn Gott die Hauptwirkursache wird. Es sind aber nicht zwei getrennte Tätigkeiten, durch die Gott die passive Reinigung auf der einen Seite und die mystische Gottvereinigung auf der anderen Seite vollzieht. Ein und dasselbe Wirken führt beides aus. Johannes vom Kreuz, der Gebet der Vereinigung und eingegossene Beschauung im engeren Sinn einander gleichsetzt, wird nicht müde, sie als die Hauptwirkursache der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes zu bezeichnen.

Die passive Reinigung setzt schon mit dem Gebet der Ruhe ein. Freilich greift sie hier noch nicht tief. Die wonnevolle Ruhe, in der sich der Wille befindet, könnte nur vom sinnlichen Strebevermögen gestört werden. Das

sinnliche Strebevermögen muß seiner erbsündigen Richtung bereits soweit entwöhnt werden, daß es den Willen aus seiner beseligenden Ruhe nicht mehr abzuziehen vermag. Freilich dieses war wesentliche Leistung der aktiven Reinigung. Die passive Reinigung setzt eigentlich erst ein, wenn Gott auf den Willen und durch ihn auch auf den Verstand in der Weise zu wirken beginnt, wie wir es für das Gebet der Ruhe charakteristisch fanden. Sowohl nach seiner sinnlichen wie nach seiner geistigen Seite hin muß der leibseelische Bereich soweit geordnet werden, daß die Gottvereinigung der Geistseele im Gebet der Vereinigung möglich wird und — wenn sie da ist — nicht gestört wird. Mit voller Wucht aber setzt die passive Reinigung der Sinne und des Geistes in dem Augenblick ein, wo die Gottvereinigung von der Geistseele auf die Leibseele überzugreifen beginnt. Die passive Reinigung kann sich durch Jahre hinziehen, zeitweise aussetzen, um dann wieder nur um so wirksamer zu werden.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die passive Reinigung überaus qualvoll ist. Der alltägliche Mensch kann sich überhaupt keine Vorstellung von den Leiden, Schmerzen, Qualen machen, denen die passive Reinigung mystische Seelen überantwortet. Sie kommen nach einmütiger Auffassung aller Mystiker den Qualen des Fegefeuers gleich, die — abgesehen von der Dauer der Zeit — nicht wesentlich von denen der Hölle sich unterscheiden. Das Fegefeuer ist so qualvoll, weil es einer zweifachen Strafe unterwirft: der *poena damni* und der *poena sensus*. Die *poena damni* (Strafe des Verlustes) besteht in dem Ausgeschlossensein von der Anschauung Gottes, die *poena sensus* (Strafe der Sinne) in dem Stehen unter der Einwirkung einer Kraft, welche die Seele darin peinigt, daß sie die Wunden, Spuren eines süchtigen Verhaftetseins in die Sinnlichkeit immer von neuem wieder aufreißt. Die bildliche Sprache vergleicht die Qualen mit denen, die das Feuer verursacht. Darum ist die Rede vom Feuer des Fegefeuers und dem Feuer der Hölle. Ein Vergleich veranschaulicht es uns. Das helle Tageslicht in all seiner Farbenpracht ist für ein krankes Auge Ursache, daß es nicht bloß nicht sehen kann (*poena damni*), sondern auch, daß es Schmerz empfindet (*poena sensus*). Gottes übernatürliches Gnadenwirken in der todsündigen Seele verursacht nicht bloß, daß sie ihn nicht schauen kann (*poena damni*), sondern bewirkt auch höchste Qual (*poena sensus*). Das sind auch die beiden Leiden, die die heiligste Menschheit Christi als *poena sensus* in der Todesangst am Ölberg und als *poena damni* in der Gottverlassenheit am Kreuz erduldet hat. Das innerste Wesen der passiven Reinigung gipfelt für die Sinne in der *poena sensus* und für den

Geist in der *poena damni*. Wenn auch die Reinigung der Sinne der des Geistes vorausgehen pflegt, so ist es doch nicht so, als ob die Reinigung des Geistes erst begänne, wenn die Reinigung der Sinne abgeschlossen ist. Sie gehen vielfach nebeneinander her und greifen ineinander über. Ja, jene Reinigung, die die Vergeistigung des sinnlichen Strebevermögens zum Ziele hat, kann erst wirksam werden, wenn der Geist bereits gereinigt ist.

Dadurch, daß das sinnliche Strebevermögen in seinem erbsündigen Hang in die sinnenfällige Außenwelt und Umwelt sich verliert, nötigt es den vernünftigen Teil der Seele, dessen Tätigsein vom sinnlichen Teil mitbedingt ist, ihm dienstbar zu sein. Die natürliche und erst recht die übernatürliche Ordnung verlangt, daß die Vernunft die Ziele setzt und die sinnlichen Kräfte in den Dienst dieser Zielsetzung zieht. Die Erbsünde verkehrte die gottgewollte Ordnung in ihr Gegenteil. Der sinnliche Teil setzt die Ziele und der vernünftige Teil erniedrigt sich, diese Ziele wirklichen zu helfen. So wird die Seele vom Geistigen weg ins Sinnliche gezogen. Die Gottvereinigung aber kann nur im Geistigen stattfinden. Es kann aber nur dann geschehen, wenn der sinnliche Teil aus seiner erbsündigen Unordnung soweit zurückgeholt ist, daß der vernünftige Teil unbehindert dem Geistigen zustreben kann. Besonders geeignete Mittel, diese Reinigung der Sinne zu bewirken, sind, wie die hl. Theresia mit Recht aufzählt, körperliche Krankheiten, Widerspruch, Mißverständnis von seiten von Personen, von denen man das Gegenteil erwarten sollte, und nicht zuletzt auch Einwirkungen des Dämonischen, die man in die Ausdrücke „Umsessenheit“ und „Besessenheit“ zusammenfaßt.

Körperliche Krankheiten ziehen von den sinnenfälligen Außendingen ab. Der Organismus hat nicht mehr die Kraft, sich mit ihnen zu befassen, und ob der Schmerzen, die er leidet, verliert er die Lust an der sinnenfälligen Außenwelt. Es handelt sich vielfach nicht um Krankheiten im gewöhnlichen Sinn. Freilich, rein physiologisch gesehen, unterscheiden sie sich nicht von den gewöhnlichen Krankheiten. In ihrer Art und Weise aber und insbesondere in ihrer Rückwirkung auf das Seelenleben verraten sie eine einheitliche höhere Zielsetzung. Eine andere Zweckursächlichkeit ist am Werk, die nicht natürlich-menschlich, sondern übernatürlich-göttlich ist. Als Ursache, von der alle anderen Ursachen ihre Wirksamkeit herleiten, ist diese Zweckursächlichkeit das mystische Gnadenwirken Gottes. Die natürlichen Ursachen mit Einschluß des menschlichen Tätigseins sind hier nur mittelwirkursächlich tätig. Gott ist wie die Zweckursache so auch die Hauptwirkursache. Darum ist die Reinigung passiv.

Wie Krankheiten das sinnliche Strebevermögen vom ungeordneten Hängen an der sinnenfälligen Außenwelt loslösen, so sind Widersprüche und Mißverständnisse von seiten autoritativer Personen besonders geeignet, das Strebevermögen von der sinnenfälligen Umwelt, d. h. von den Menschen und ihren Meinungen abzuziehen. Sucht die Seele in ihren Leiden Trost bei Mitmenschen, so findet sie statt dessen nur Mißverständnis, Ablehnung und falsche Unterstellungen und wird auf diese Weise genötigt, sich in sich selber zurückzuziehen. So verliert sich allmählich der Hang zur sinnenfälligen Umwelt. Auch hier ist als Eigentümlichkeit festzustellen, daß das Verhalten der Umwelt natürlicherweise unverständlich, ja widerspruchsvoll ist und eine befriedigende Lösung wiederum nur in einer höheren Sinnggebung und Zielsetzung findet. Es ist wiederum das mystische Gnadenwirken Gottes, das hier am Werk ist und Anlaß wird, daß in der Umwelt — ihr unbewußt und von ihr ungewollt — Widerspruch und Mißverstehen ausgelöst wird. Reinigung des Strebevermögens ist das Ziel.

Über die dämonischen Einwirkungen müssen wir ihrer Wichtigkeit und grundsätzlichen Bedeutung wegen ein eigenes Kapitel einschalten. Soviel aber sei schon hier vorweggenommen, daß der Dämon nur auf die äußere und innere Sinnlichkeit einwirken kann. Auf den ersten Blick aber scheint sein Einwirken eher eine Versuchung als eine Reinigung zu sein. In der Mystik ist es nur scheinbar so. Von außen kann der Dämon auf zweifache Weise auf die Sinne einwirken. Einmal geschieht es dadurch, daß er den sinnenfälligen Gegenständen einen verführerischen Zauber, eine unheimliche Anziehungskraft zu geben vermag. Er kann aber auch das Sinnesorgan und seine Funktion beeinflussen, so daß es Täuschungen und Halluzinationen unterliegt. Bei mystischen Seelen, die in der passiven Reinigung stehen, erreicht der Dämon seinen Zweck nicht, nämlich die Seele durch gesteigerte Reize zur Sünde zu bringen. Gerade durch die eigentümliche Reizsteigerung und absonderliche Sinnestäuschungen wird die Seele aufmerksam und setzt sich entschieden zur Gegenwehr, die um so wirksamer wird, als sie hauptwursächlich von Gott ausgeht. Ein böser Hang wird um so sicherer bekämpft und geschwächt, je mehr er in seiner Höchststeigerung angegriffen werden kann. Das Dämonische steigert das Sinnliche bis zu einem Grad, der natürlicherweise kaum erreicht werden könnte. So wird gerade das Dämonische zu einem besonders wirksamen Mittel der passiven Reinigung.

Die passive Reinigung der Sinne ist mit Leiden und Qualen verbunden,

von denen Johannes vom Kreuz mit Recht sagt: „Die erste Nacht oder Reinigung ist bitter und schrecklich für den sinnlichen Menschen.“ (NE I, 9.) Man nennt den Zustand der Reinigung der Sinne auch „Trockenheit“ oder „Dürre“. Denn trocken und dürr sind die sinnlichen Seelenkräfte, wenn der ihrer Natur entsprechende Gegenstand ihnen entzogen wird und sie keinen Ersatz dafür haben.

Drei Merkmale gibt es nach Johannes vom Kreuz, an denen wir erkennen, ob eine Seele in die passive Reinigung der Sinne eingetreten ist und nicht etwa nur körperliche Unpäßlichkeiten oder religiöse Lauheit vorliegen:

1. Die Seele findet keinen Geschmack mehr und keinen Trost am Geschöpflichen.
2. In ängstlicher Sorge beschäftigen sich die Gedanken mit Gott, indem sie glauben, rückwärts, nicht vorwärts zu schreiten.
3. Die Seele kann nicht mehr betrachten, d. h. vom schlußfolgernden Denken Gebrauch machen.

Ist die Nacht der Sinne bitter und schrecklich, so ist die passive Reinigung des Geistes nach Johannes vom Kreuz unvergleichlich entsetzlicher und qualvoller. Um zur Gottvereinigung zu gelangen, muß der Geist zuerst aus seiner Versklavung an den sinnlichen Teil und aus der Verkrampfung in sein eigenes Ich befreit werden. Erst dann kann er sich in restloser Hingabe zu Gott wenden, um mit Ihm sich zu vereinigen. Waren die Leiden der passiven Reinigung der Sinne mit der *poena sensus* des Fegefeuers, bzw. der Hölle oder mit der Todesangst Jesu am Ölberg zu vergleichen, so gibt es für die Qualen der passiven Reinigung des Geistes keinen zutreffenderen Vergleich als den mit der *poena damni* des Jenseits oder mit der Gottverlassenheit Christi am Kreuze.

Gleichsam als Übergang aus der Nacht der Sinne in die des Geistes kommt nach Johannes vom Kreuz über die Seele vielfach ein Geist der Unlauterkeit, der das Vorstellungsvermögen mit abscheulichen Bildern überhäuft, die Denken und Wollen in ihren Bann zu ziehen drohen. Weiter stellt sich häufig der Geist der Gotteslästerung ein, der alle Gedanken und Vorstellungen mit gotteslästerlichen Inhalten überschüttet. Zuweilen stürzt sich auf die mystische Seele der „Geist des Schwindels“ (so genannt nach Isaias 19, 14 *spiritus vertiginis*). Er erfüllt Sinne und Urteilskraft mit zahllosen Zweifeln, Skrupeln, Ratlosigkeit, die den Geprüften auch den Urteilen und Ratschlägen anderer sich nicht unterwerfen lassen. Diese Prüfungen werden verständlich, wenn wir uns erinnern, daß sie jene erb-

sündigen Folgen beseitigen sollen, die aus der Störung des Verhältnisses des Seelenlebens zum eigenen Leib und zum eigenen Ich sich ergeben.

Die Reinigung des Geistes gipfelt schließlich darin, daß alle gefühlsmäßige Liebe (*amor affectivus*) aus der Seele schwindet und einzig die Liebe der Wertschätzung (*amor aestimativus* oder *appretiativus*) zurückbleibt. Ja gefühlsmäßig kann geradezu das Gegenteil vorhanden sein: Ekel und Abscheu vor Gott und göttlichen Dingen, gotteslästerliche Anwandlungen. Der Grund dieser eigenartigen Erscheinung liegt darin, daß der *amor aestimativus* in der Geistseele, der *amor affectivus* in der Leibseele seinen Sitz hat. Da im Mystischen die Geistseele tätig ist, ist der *amor aestimativus* wirksam. Gefühle im Sinn des Affektiven gibt es in der Geistseele nicht. Sie sind nur in der Leibseele infolge ihrer innigen Verbindung mit der sinnlichen Sphäre gegeben. In der Geistseele, wie wir in der Darstellung des allgemeinen Seelenlebens sahen, gibt es auch Gefühle. Sie sind aber rein geistiger Natur. Sie sind ganz allgemein und unbestimmt, wie überhaupt die rein geistige Tätigkeit. Sie können nur rein Geistiges, aber nicht Leibseelisches oder Sinnliches zum Gegenstand haben. Wohl kann auch in der Leibseele der *amor aestimativus*, bei gegensätzlichem *amor affectivus* bestehen. Es kann in ihr aber auch bloß der *amor affectivus* gegeben sein, ohne daß der *amor aestimativus* wirksam ist. Es ist bei allen geistigen Störungen der Fall. Da können Denken und Wollen der Leibseele sich nicht betätigen. Die Geistseele aber bleibt von diesen Störungen unberührt. Darum ist in der Mystik und dort allein der Fall möglich, daß die Leibseele zwar in einem erschreckenden Chaos sich befindet, die Geistseele aber wach und unbehindert ist. Der *amor aestimativus* ist in der Geistseele lebendig, obwohl er in der Leibseele ganz untergegangen und im *amor affectivus* in das Gegenteil aufgegangen zu sein scheint.

Die passive Reinigung hat ihre Hauptwirkursache im mystischen Gnadenwirken Gottes in der Geistseele, wie es dem Gebet der Vereinigung eigentümlich ist. Es will aber sich nicht ausschließlich auf die Geistseele beschränken, sondern übergreifen auf das Leibseelische. Hier wirkt es zunächst störend, ganz im Sinne erbsündiger Störung, indem es den sinnlichen Teil in Mitleidenschaft zieht. Das leibseelische Denken und Wollen aber ist vom sinnlichen Teil abhängig. Ist dieser gestört, so sind es auch Denken und Wollen. Indem das reinigende Wirken Gottes auf das sinnliche Strebevermögen wirkt, wird es so stark in Tätigkeit gesetzt, wie es natürlicherweise nicht der Fall wäre. Dabei wirkt sich die erbsündige Richtung der *aversio a Deo* in gesteigertem Maß aus. In der Rückwirkung auf

Denken und Wollen macht es den *amor affectivus* unmöglich. Dagegen können Störungen des sinnlichen Teiles keinerlei Rückwirkung auf die Geistseele haben. Die Geistseele hat jene Gotteserkenntnis und Gottesliebe, die dem Gebet der Vereinigung eigen sind. Weil aber die Leibseele in Finsternis und Qualen eingetaucht ist, ist infolge der Seeleneinheit die Geistseele auch in Mitleidenschaft gezogen. Die Ursache der Leiden der Leibseele ist zudem die der Geistseele eingegossene Beschauung. Die Gotteserkenntnis und Gottesliebe im Gebet der Vereinigung sind, wie wir wissen, dunkel, unbestimmt, allgemein, nicht anwendbar auf konkrete Fälle. Darin besteht das Wesen des *amor aestimativus*, daß er nur Gott im allgemeinen als das höchste Gut bejaht und die Sünde als das größte Übel verneint. Der an das Konkrete gebundene Affekt der Leibseele aber stimmt damit nicht überein. Darum ist die Bejahung und Verneinung der Geistseele auf konkrete Fälle nicht übertragbar. So geschieht es, daß bei unverändertem *amor aestimativus* der Geistseele der *amor affectivus* der Leibseele in Gotteshaß und Gotteslästerung, jedenfalls in lichtlose Dunkelheit, in Qualen und Schmerzen fürchterlichster Art sich verkehrt. Es ist psychologisch der gleiche Zustand wie bei der Todesangst Jesu am Ölberg und seiner Gottverlassenheit am Kreuz. Die Geistseele Christi blieb eingetaucht in die *visio beata*, während seine Leibseele in einer undurchdringlichen Finsternis und fernsten Gottferne sich befand.

Gerade die Tatsache des Bestehens und Weiterbestehens der geistseelischen Gotteserkenntnis und Gottesliebe bei schwersten leibseelischen Störungen unterscheidet wesentlich die mystischen Zustände von pathologischen Zuständen. Physiologisch und bis zu einem gewissen Grad auch psychologisch mögen beide Arten von Zuständen einander gleichen. Die Zielsetzung und Hauptwirkursache ist bei beiden Fällen wesentlich verschieden. Pathologisches hört in dem Augenblick auf, pathologisch im eigentlichen Sinn zu sein, wo ihm eine höhere Zielstrebigkeit gegeben wird. Darum sind auch leibseelische Zustände, in denen die Freiheit des leibseelischen Willens aufgehoben ist, immer noch sinnvoll und verdienstlich, wo und so lange das geistseelische Wollen wirksam ist. Das ist der Grund, warum die Vorgänge, wie sie die passive Reinigung mit sich bringt, wirklich reinigend, heiligend, mit anderen Worten verdienstlich sind, obwohl leibseelisches Denken und Wollen durch den ins Gottwidrige, Unheilige verlorenen Affekt gehemmt, bzw. aufgehoben sein können. Bei der mystischen Besessenheit, die ja nur einen besonderen Fall leibseelischer Willensfesselung darstellt, werden wir auf diesen Punkt zurückkommen müssen.

Es kann nicht nachdrücklich genug betont werden, daß bei Beurteilung von Zuständen, bei denen es ungewiß ist, ob sie pathologisch oder mystisch zu bewerten sind, das Vorhandensein des *amor aestimativus* in der Geisteseele schlechthin entscheidend ist.

Ist das Gegebensein des *amor aestimativus* bei gänzlichem Fehlen des *amor affectivus* für die passive Reinigung des Geistes am meisten bezeichnend, so ergeben sich aus diesem Merkmal alle anderen wie von selber.

Das Bewußtsein, jemals fromm, gottesfürchtig gewesen zu sein, Gutes getan zu haben usw., geht verloren. Die Qual steigert sich zum Höchsten, wenn Beichtväter und Seelenführer alles für Täuschung und Trugwerk des Teufels erklären. Gott schwindet aus dem Umkreis des Bewußtseins. Das Verlangen nach ihm erstirbt oder kehrt sich in das Gegenteil. Spricht man von Gott, so ist die Seele nicht anders berührt, als spräche man von irgendeiner anderen, ganz gleichgültigen Person. Es ist eine Trockenheit und Dürre in der Seele, mit denen die Trockenheit und Dürre der passiven Reinigung der Sinne kaum verglichen werden kann. Der (leibseelische) Verstand ist ganz verdunkelt, das Gedächtnis wie in eine leere Nacht getaucht, der Wille in furchtbare Bedrängnis versetzt. Die Phantasie ist aufgewühlt, so daß sie außerstande ist, dem Denken die Vorstellung zu übermitteln, welche die Seele bräuchte, um sich von ihrer Liebe zu Gott überzeugen zu können. Der einzige Anhaltspunkt bleibt für sie der *amor aestimativus*. Das Gemüt ist in solche Dunkelheit gehüllt, daß es einen *amor affectivus* unmöglich macht. Nur durch Rückschau auf den *amor aestimativus* kann sich das Denken vom Weiterbestehen der Gottesliebe überzeugen.

Die passive Reinigung der Gefühlsphäre verursacht dem Bewußtsein unvorstellbare Qualen. Alles legt die Überzeugung nahe, daß die Seele von Gott für immer verworfen ist. Der Geist der Finsternis, der Dämon bemächtigt sich der innensinnlichen Seelenkräfte und drückt dem Bewußtsein des Verworfenenseins gleichsam das Siegel auf. Es ist ein Zustand namenloser Verzweiflung, der nur durch den einzigen Lichtpunkt des *amor aestimativus* von der Höllenqual sich unterscheidet. Selbst der *amor aestimativus* kann vorübergehend zurücktreten ins Dunkel. So stark drängt sich das Bewußtsein vom eigenen Nichts und Bösessein in den Vordergrund. Das Gedächtnis ist so entleert, daß die Seele von den Zuständen weder der Gegenwart noch der Vergangenheit sich Rechenschaft zu geben vermag. Sie kann sich nicht mehr vorstellen, daß sie jemals auch nur einen Funken Gottesliebe besaß. Von früheren Gnaden hat sie keinerlei Bewußtsein mehr.

Um so deutlicher und erschreckender treten die Sünden, auch die kleinsten Verfehlungen und Untreuen in den Blickpunkt des Bewußtseins.

Letztes Ziel der passiven Reinigung des Geistes ist es, die Seele vom erbsündigen Hang zum eigenen Ich zu befreien. Denn hier haben die Folgen der Erbsünde ihre letzten und tiefsten Wurzeln. Darum ist — um mit Johannes vom Kreuz zu reden — diese Reinigung über alle Vorstellung furchtbar, nur zu vergleichen mit der Gottverlassenheit Jesu am Kreuze oder mit den Qualen der Hölle.

Um die „Hoffart des Lebens“ bis in ihre letzten Verwurzelungen aus dem Geist zu entfernen, ist nichts so wirksam als die Gotteserkenntnis, wie sie dem Gebet der Vereinigung eigentümlich ist. Im Lichte dieser Erkenntnis schaut die Seele ihr Nichts und ihre Sündhaftigkeit. Indem sie das Wesen der Sünde begreift, weiß sie nur zu wohl, daß Gott mit Sünde sich nicht verbinden kann. Gott entschwindet der Seele in ein undurchdringliches Dunkel. Die Seele entbrennt in qualvoller Sehnsucht nach ihm wie die Seelen im Fegefeuer. Diese Sehnsucht wird vom Sündenbewußtsein verschlungen. Die Seele ist überzeugt, daß sie auf ewig von Gott verlassen und verworfen ist. In unheimlicher Einwirkung steigert der Dämon diese Überzeugung zur Höllenqual. Die letzten Spuren geistigen Hochmutes, der das Haupthindernis für die höchste Gottvereinigung in der geistlichen Vermählung ist, werden auf diese Weise aus der Seele ausgebrannt.

Wir betonen, daß die passive Reinigung noch eine besondere Aufgabe zu erfüllen hat, und zwar in zweifacher Richtung: Damit der leibseelische Wille dem göttlichen Willen so vollkommen angeglichen werden kann, wie es die letzte mystische Stufe verlangt, muß die innere Sinnlichkeit, nämlich Phantasie und Gemüt, bis ins Innerste gereinigt sein. Denn die Beweggründe müssen vom Gefühl die Motivkraft für das leibseelische Wollen empfangen. Gerade das Gefühlsleben aber als wesentlicher Teil des Strebevermögens ist von den Folgen der Erbsünde besonders hart betroffen. Damit es Beweggründe dem Willen vermitteln kann, die es ihm möglich machen, dem göttlichen Willen restlos gleichförmig zu werden, bedarf es einer tiefgehenden Reinigung. Noch eine andere Sonderaufgabe ist zu erfüllen. Die Phantasie als sinnliches Erkenntnisvermögen muß für vergeistigtes empfänglich gemacht werden. Fällt ihr doch in der geistlichen Vermählung die Aufgabe zu, die verklärte Menschheit Christi in ihrer vergeistigten Sinnenfälligkeit zu erfassen und sie dem abstrahierenden Denken der Leibseele zu übermitteln. Diese Umwandlung der Phantasie ist ein Vorgang mehr der Vergeistigung als der Läuterung. Die

passive Reinigung dieses innensinnlichen Seelenbereiches hat das Eigentümliche, daß die Qualen, die sie der Seele bereitet, gleichzeitig eine tiefe innere Freude bewirken. Hier ist das scheinbar Paradoxe gegeben, daß mystische Zustände zugleich qualvoll und wonnevoll sein können. Es ist das unfehlbare Merkmal ihres göttlichen übernatürlichen Ursprunges. Weder menschliche noch dämonische Kräfte vermögen je einen Zustand zu bewirken, der zugleich qualvoll und wonnevoll ist. Es trifft immer nur das eine von beiden zu. Auch im Pathologischen sind Zustände nie gleichzeitig beides: qualvoll und wonnevoll. Wohl kommt, wie im Sadismus, der Fall vor, daß das, was seiner Natur nach qualvoll ist, durch krankhafte Verkehrung der Natur wonnevoll wird.

Die letzten passiven Reinigungen werden vollzogen durch eine besondere Art göttlicher Einwirkung, die man als „Berührungen“ (*tactus*), „Stiche“ (*ictus*) bezeichnet. Wie sie nur plötzlich auftreten, so dauern sie auch nur augenblicklich. Sie verursachen geistige Verwundungen und Wunden, die auch körperlichen Organen, vorab dem Herzen, sich mitteilen können. So ist die *transverberatio cordis*, die Durchbohrung des Herzens, bei der hl. Theresia und bei anderen Heiligen und Seligen zu erklären. Auf feinere Unterscheidungen hier einzugehen erübrigt sich. Es zöge nur den Blick von der wesentlichen Linie ab. Über die Berührungen und Stiche werden wir noch beim ekstatischen Gebet zu reden haben. Durchbohrung des Herzens und der Seele bilden Abschluß und Vollendung der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes. Wo sie auftreten, sind sie immer sicheres Zeichen, daß die Seele in der passiven Reinigung sich befindet, die ihrem Ende sich nähert.

Johannes vom Kreuz hat das Ergebnis der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes auf die moraltheologische Formel gebracht: Die passive Reinigung bewirkt, daß die sogenannten *motus primo-primi*, d. h. jene erb-sündigen Regungen, die auftreten, noch ehe die Aufmerksamkeit sich ihnen zuwenden kann, vollkommen der begnadeten Vernunft und diese rückhaltlos dem göttlichen Willen gehorchen. Es ist, wie Johannes vom Kreuz sich ausdrückt, die Zurückführung der menschlichen Natur in jenen Zustand, in dem Adam im Paradiese war.

Sechster Abschnitt.

Das Dämonische in der Mystik.

Über keinen anderen Punkt schweigt sich die dogmatische, moraltheologische, pastoraltheologische, asketische und mystische Literatur so sehr aus wie gerade über den Einfluß des Dämonischen auf den Menschen. Die Tatsachen der Mystik aber zeigen, daß die Einflüsse und Einwirkungen des Dämonischen eine sehr ernste Wirklichkeit sind. Es scheint mir darum wichtig, daß gerade von der Mystik her einmal grundlegende Linien herausgearbeitet werden, die Richtung in dieses dunkle Gebiet weisen.

Scaramelli, der bis heute noch die fast uneingeschränkt anerkannte Autorität in mystischen Fragen ist, wußte um die Tatsache dämonischer Einwirkungen in der Mystik. Es war ihm klar, daß sie eine wichtige Rolle als Teil der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes spielen. Die Tatsachen, denen er sich gegenübergestellt sah, drängten ihm die Überzeugung auf, daß die dämonischen Einwirkungen in der Mystik einen Grad erreichen können, der von Umsessenheit, ja von Besessenheit nicht zu unterscheiden ist. Gerade aber die Unsicherheit, die hier bei Scaramelli zutage tritt, zeigt, daß er nicht erste Autorität in mystischen Fragen sein kann, und zwar deshalb nicht, weil er nicht mehr aus ersten Quellen schöpfte, sondern aus zweiten und dritten. Er kannte die Struktur des mystischen Lebens nicht mehr aus unmittelbarer Anschauung. Gewisse Tatsachen, die die Mystik berichtet, zwingen ihn zur Annahme, daß es sich um dämonische Besessenheit handelt. Auf der anderen Seite ist er theologisch zu gründlich geschult, als daß er sich nicht sagen müßte, Besessenheit bewirkte einen seelischen Zustand, der die Freiheit des Willens aufhobe. Ohne Freiheit des Willens aber kann nichts Verdienstliches geschehen. Also kann dämonische Besessenheit die Seele nicht reinigen und heiligen. Die passive Reinigung aber dient ihrer Zielsetzung nach unmittelbar der Heiligung. Es bleibt nur die Alternative: Entweder handelt es sich um dämonische Besessenheit, dann kann es nicht passive Reinigung sein, oder es ist wirklich passive Reinigung, dann liegt keine dämonische Besessenheit vor, sondern höchstens nur Umsessenheit, die dem Willen die Freiheit mehr oder weniger beläßt. Die Tatsachen, die Scaramelli im Auge hat, weisen unzweideutig auf die passive Reinigung. Darum, so schließt er von seinem Standpunkt aus folgerichtig, können die mit ihnen gegebenen

dämonischen Einwirkungen nicht Besessenheit, sondern nur Umsessenheit sein.³²⁵) Hätte er seine mystischen Kenntnisse noch aus Quellen erster Hand geschöpft, so hätte es ihm nicht entgehen können, wie es gerade Eigenart der passiven Reinigung ist, daß die dämonischen Einwirkungen in ihr Besessenheit sein können, ohne daß ihr der Charakter der Verdienstlichkeit genommen würde. Denn in den mystischen Zuständen, in denen die passive Reinigung wirksam ist, kann zwar der Wille leibseelisch gehemmt sein, geistseelisch aber ist er frei.

Um die Rolle des Dämonischen in der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes zu verstehen, müssen wir einiges Grundsätzliches vorausschicken.

An drei Stellen spricht Christus vom Dämon als dem „Fürsten dieser Welt“ (*princeps huius mundi*). Es war gegen Ende seiner öffentlichen Lehrtätigkeit, nach seinem feierlichen Einzug in Jerusalem, unmittelbar vor seinem Leiden. In Gegenwart der Jünger richtete er letzte Worte an das Volk. Die Schatten des Todes senkten sich bereits auf seine Seele. Es war ihm aber nicht darum zu tun, vor dem Tode bewahrt zu bleiben, sondern nur darum, daß sein Vater verherrlicht wird. Allen vernehmbar sprach eine Stimme von oben: „Ich verherrliche ihn und werde ihn von neuem verherrlichen.“ Einige meinten, es hätte gedonnert. Andere glaubten, ein Engel hätte gesprochen. Der Heiland löste den Zweifel mit den Worten: „Nicht meinetwegen erging die Stimme, sondern euretwegen.“ Und er fuhr weiter: „Jetzt ist das Gericht der Welt: jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden. Und ich, wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde alles an mich ziehen.“ (Joh. 12, 27—32.) Der Tod Christi ist die große Entscheidung. Was soll entschieden werden? Wem die Herrschaft dieser Welt endgültig gehört. Welt ist hier die ganze sichtbare Schöpfung mit Einschluß des Menschen, der beiden Welten angehört, der sichtbaren und der unsichtbaren. Die Herrschaft der sichtbaren Welt lag in den Händen des „Fürsten dieser Welt“. Der „Fürst dieser Welt“ aber wird durch den Tod Christi aus seinem Herrschaftsbereich hinausgeworfen. Die Herrschaft geht über an den Gottmenschen. Der Fürst dieser Welt aber ist niemand anderer als der Dämon.

Unmittelbar nahe war der Augenblick des Zweikampfes zwischen Christus und dem Fürsten dieser Welt, als der Herr im Abendmahlsaal seine letzten Reden an seine Apostel richtete. Immer, wenn er abschließen wollte, drängten sich seinem liebeerfüllten Herzen neue Gedanken auf. Gerade in einem solchen Augenblick sagte er: „Ich habe euch nicht mehr

viel zu sagen. Denn es kommt der Fürst dieser Welt, aber in mir hat er nichts.“ (Joh. 14, 30.) Der Augenblick der Entscheidung steht unmittelbar bevor. Der Fürst dieser Welt aber kann nicht an den Heiland selber heran. Er nimmt Besitz von einem aus seiner unmittelbarsten Umgebung, von einem Apostel, von Judas, der ihn in den Tod an die Juden ausliefert. Auch hier ist der Fürst dieser Welt wiederum derselbe, nämlich der Dämon.

Noch einmal kehrt der „Fürst dieser Welt“ in der Abschiedsrede des Herrn wieder. Das Auge des Gottmenschen weitet sich in die Zukunft, in die Zeit nach seinem Tod. Der Fürst dieser Welt ist schon hinausgeworfen. An seine Stelle tritt die Herrschaft Christi durch den Hl. Geist. Die Herrschaft durch den Hl. Geist wird sich durch drei Merkmale unfehlbar zu erkennen geben. Denn so sagt der Heiland: „Ich aber sage euch die Wahrheit: es ist gut, daß ich weggehe. Ginge ich nicht weg, käme der Hl. Geist nicht zu euch. Bin ich aber weg von euch, so werde ich ihn euch senden. Und wenn er gekommen ist, wird er die Welt überzeugen von der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gericht. Und zwar von der Sünde, weil sie nicht an mich glauben; von der Gerechtigkeit jedoch, weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr sehen werdet. Vom Gericht aber, weil der ‚Fürst dieser Welt‘ schon gerichtet ist.“ (Joh. 16, 12—17.)

Die Welteroberung für Christus durch den Hl. Geist ist das unfehlbare Zeichen dafür, daß die Herrschaft nicht mehr dem Fürsten dieser Welt gehört. Die Entscheidung ist dann schon gefallen, nämlich gegen den Fürsten dieser Welt für Christus. Wieder ist der Fürst dieser Welt niemand anderer als der Dämon.

Die drei Stellen lassen keinen Zweifel darüber, daß der Dämon eine wirkliche Herrschaft über diese Welt hatte. Der Dämon hat nicht bloß irgendein moralisches Sein, sondern er ist furchtbare Wirklichkeit. Wie ein Herrscher von seinem Land, so hatte der Dämon Besitz von dieser Welt ergriffen. Diese Welt war buchstäblich von ihm besessen. Wie ein Herrscher dem anderen den Besitz seines Landes streitig macht und es zu einem Entscheidungskampf führt, so entriß der Gottmensch die Herrschaft über diese Welt dem Dämon. Es kam zum Entscheidungskampf am Stamme des Kreuzes.

Gottes Wort selber verbürgt uns, daß Gott am Anfang zwei Welten schuf: eine unsichtbare und eine sichtbare. Die unsichtbare Schöpfung bilden reine Geistwesen, die Engel, die in auf- und absteigenden Rangordnungen gleichsam vom Schöpfer zur sichtbaren Schöpfung und der

Menschenwelt überleiten. Die Ursächlichkeit, durch die Gott die gesamte Schöpfung ins Dasein rief und erhält, ist zwar eine Allursächlichkeit, aber keine Alleinursächlichkeit. Nichts kann sein oder wirken ohne Gott. Sein ursächliches Wirken ist allumfassend, von dem schlechthin nichts ausgenommen ist. Allem Sein aber, das Gott erschafft, verleiht er auch Ursächlichkeit. Er läßt die Geschöpfe nach dem Ausmaß ihres Seins teilhaben an seiner Ursächlichkeit. Er wirkt nicht allein, sondern läßt auch die Geschöpfe — allerdings in voller Abhängigkeit von ihm — wirksam sein. Gottes Wirken in der Schöpfung ist so, daß immer das Höhere auf das Niedrige einen wirkursächlichen Einfluß ausübt. Die sichtbare Welt steht unter dem Einfluß der unsichtbaren Welt, die Menschenwelt unter der Engelwelt.

Die Engel, so berichtet die Schrift, wurden als freie Geister vor eine große Entscheidung gestellt: entweder sich restlos dem Willen des Schöpfers unterzuordnen oder ewig von Gott verworfen zu werden. Ein Teil der Engel lehnte sich auf. Damit besiegelten sie ihr Schicksal für ewig. Seitdem gibt es eine ewige Hölle. Führer der abtrünnigen Engel — von der Schrift Luzifer genannt — ist der Dämon schlechthin. Er ist der, den der Heiland als „Fürsten dieser Welt“ bezeichnet. Die Schrift selber gibt nicht an, aus welchem der neun Chöre der Engel Luzifer hervorging, etwa aus dem Chor, der eigens die Bezeichnung „Fürstentümer“ trägt. Es ist allgemeine Auffassung der Theologie, daß es der Höchste aller Engel überhaupt war.

Aus der Tatsache, daß Christus den Dämon als Fürsten dieser Welt bezeichnet, darf man annehmen, seine Einflußsphäre sei die ganze Schöpfung. In der Versuchungsgeschichte bei Lukas heißt es: „Und es führte ihn der Teufel auf einen hohen Berg und zeigte ihm alle Königreiche des Erdkreises in einem Augenblick der Zeit und sagte ihm: Dir gebe ich diese ganze Macht und die Herrlichkeit derselben; denn mir sind sie übergeben; und ich gebe sie, wem ich will“. (Luk. 4—5 f.) Hier be ruft sich der Dämon ausdrücklich auf sein Besitz- und Herrscherrecht. Es ist nicht etwa so, als hätte er erst durch den Fall der Stammeltern diese Herrschaft erlangt. Wie überall in der übernatürlichen Ordnung gilt der Grundsatz: Die Übernatur setzt die Natur voraus. Wenn der Dämon nach dem Fall der Stammeltern die Herrschaft über diese Welt tatsächlich innehatte, so offenbar nur deshalb, weil er in der gottgeschaffenen Ordnung diese Welt als seine Einflußsphäre innehatte. Auch durch seinen eigenen Fall verlor Luzifer seinen Herrschaftsbereich nicht, wie auch die Men-

schen durch ihren Fall die Macht über die sinnenfällige Schöpfung nicht einbüßten.

Freilich, solange die Stammeltern im Paradies im Stand der Gnade waren, waren sie, wie ihre Paradiesesheimat, dem unmittelbaren Einfluß Luzifers entzogen. Seine Herrschaftsrechte konnte er hier erst wieder ausüben, wenn es ihm gelänge, den Menschen selber zu Fall zu bringen. Der Mensch ward von Gott geschaffen als Herr der sichtbaren Schöpfung. Freilich steht er selber wieder und mit ihm die sichtbare Schöpfung unter der Engelwelt. Fällt der Mensch, so fällt auch die ganze sichtbare Schöpfung an den Einfluß des Dämons zurück. Wie schon betont, hat der Dämon unmittelbaren Einfluß nur auf die äußeren und inneren Sinne des Menschen, nicht aber auf seinen Verstand und Willen. Auf die beiden geistigen Seelenfähigkeiten hat er nur mittelbaren Einfluß, insofern, als ihre Tätigkeiten von der Funktion der äußeren und inneren Sinne abhängen. Die Hl. Schrift schildert den Vorgang der Versuchung, durch die der Dämon die Stammeltern zu Fall brachte, als ein Einwirken auf die äußeren und inneren Sinne. Die in ihnen erregte Phantasievorstellung täuschte die Einsicht, und die irregeleitete Einsicht zog den Willen auf falsche Bahn. Damit geriet der Mensch und mit ihm die ganze sichtbare Schöpfung in die Gewalt des Dämons. Das war die Lage der Dinge, die der Heiland im Auge hatte, als er vom „Fürsten dieser Welt“ sprach.

Indem der Sohn Gottes die Welt durch die Menschwerdung erlösen wollte, nahm er den Kampf mit dem Fürsten dieser Welt auf. Der Dämon wußte nicht, wer Jesus war. Über ihn hatte er keinerlei Gewalt. Und doch war er Mensch. Darum nahte er ihm als Versucher in der Wüste. Er wandte dieselben Kunstgriffe an, die ihm einst bei den Stammeltern den Erfolg sicherten. Er ließ wiederum das Motiv des Gottgleichseins spielen. Es schlug fehl. Der Dämon aber gab sich nicht geschlagen. Er sann auf Vernichtung dieses für ihn geheimnisvollen Menschen. An ihn selber sich heranzumachen war ihm versagt. Er versuchte es in dessen unmittelbarer Umgebung, an einem Apostel, an Judas. Dieser wurde sein gefügiges Werkzeug. Judas wurde der Verräter, der Jesus den Juden zur Kreuzigung auslieferte. Im Augenblick, als der Gottmensch sein Haupt am Stamme des Kreuzes im Tode neigte, glaubte der Dämon die große Schlacht entschieden und gewonnen. Ja, sie war entschieden und gewonnen, aber vom Gekreuzigten. Der Dämon mußte sich als endgültig besiegt erkennen und Christus schlechthin als Sieger anerkennen. Die Präfation vom hl. Kreuz drückt es unvergleichlich aus: „Dein Wille war es, daß das Heil

des Menschengeschlechtes vom Kreuzholz ausgehe: von einem Baum kam der Tod, von einem Baum sollte das Leben erstehen; der am Holze siegte, sollte auch am Holze besiegt werden.“ Am Baum der Erkenntnis im Paradies siegte der Dämon über die Stammeltern, am Baum des Kreuzes wurde er selber vom Gottmenschen besiegt. Die Voraussage des Herrn begann sich zu erfüllen, daß er, von der Erde erhöht, alles an sich zöge. Und erfüllt war das andere Wort, daß der Fürst dieser Welt bereits gerichtet ist.

Durch die Taufe werden die Menschen der Herrschaft des Teufels entrissen und unter die Herrschaft Christi gestellt. Der Herrschaftsanspruch des Dämons auf diese Welt gründete auf der Erbsünde. Mit der Wegnahme der Erbsünde erlischt auch der Herrschaftsanspruch des Dämons. An der Erbsünde aber müssen wir ein Zweifaches unterscheiden: die Schuld und die Folgen der Erbsünde.

Durch die Taufe wird nur die Schuld der Erbsünde weggenommen, nicht aber die Folgen der Erbsünde. Die Folgen der Erbsünde faßten wir oben mit dem hl. Johannes zusammen in die dreifache böse Lust: in die ungeordnete Beziehung unseres Seelenlebens zur sinnenfälligen Außenwelt, zum eigenen Leib und zum eigenen Ich.

Durch die Wegnahme der erbsündigen Schuld in der Taufe wird der Herrschaftsanspruch des Dämons grundsätzlich beseitigt. Soweit aber die Folgen der Erbsünde weiterbestehen, besteht auch der Herrschaftsanspruch des Dämons als Einwirkungsmöglichkeit weiter. Hier steht die Einbruchsstelle dem Dämonischen offen. Hier kann er noch einen wirklichen Einfluß geltend machen. Die Art aber, wie der Dämon diesen Einfluß ausübt, ist verschieden. Der Klarheit wegen geben wir einen systematischen Überblick über den Einfluß des Dämonischen.

Bezeichnen wir gattungsmäßig den Einfluß des Dämonischen als Einwirkung (*infestatio*). Die Einwirkung kann entweder mittelbar oder unmittelbar sein. Mittelbar ist seine Einwirkung, wenn sie durch ein Zwischenglied, Gegenstand, Person oder Vorgang geschieht, die unmittelbar auf den Menschen einzuwirken vermögen. Es ist das, was man allgemein als Versuchung bezeichnet. Diese mittelbare Einwirkung kann äußerlich oder innerlich sein. Äußerlich ist sie, wenn das Mittelglied der dämonischen Einwirkung nur auf die äußeren Sinne und erst durch diese auf die inneren Sinne sich richtet. Innerlich ist sie, wenn das Mittelglied unmittelbar auf den inneren Sinn, ohne erst den Weg über die äußeren Sinne zu nehmen, abzielt. Es wäre etwa der

Fall, wenn eine Phantasievorstellung ohne äußeren Sinneseindruck erregt würde. Unmittelbar ist die dämonische Einwirkung, wenn sie als reale Kraft ohne Mittelding den Menschen ergreift. Es ist eine Besitzergreifung (*obsessio*). Auch sie kann äußerlich oder innerlich sein. Äußerlich ist sie, wenn sie nur von außen her die äußeren Sinne erfaßt. Dieser Art waren etwa die nächtlichen Belästigungen, denen der Pfarrer von Ars ausgesetzt war. Auf diese Einwirkung trifft der Name Umsessenheit (*circumsessio*) zu. Eine innere Besitzergreifung findet statt, wenn die dämonische Einwirkung gleichsam von innen her unmittelbar die inneren Sinne mit Beschlag belegt. Sie ist Besessenheit (*possessio*) im engeren und eigentlichen Sinn.

Dämonische Einwirkung (<i>infestatio</i>)	{	I. mittelbare (<i>tentatio</i>)	{	1. äußere	}	Versuchung
				2. innere		
		II. unmittelbare (<i>obsessio</i>)	{	1. äußere: <i>circumsessio</i>	}	= Umsessenheit
				2. innere: <i>possessio</i>		

Psychologisch gesehen, ist die Besessenheit durch ein Doppeltes charakterisiert: durch Herrschaft über den Bewegungsapparat und Bindung des freien Willens. Beide Zustände sind psychologisch bereits behandelt worden.

Im allgemeinen beschränkt sich der Einfluß des Dämonischen im Menschenleben auf mittelbare Einwirkungen, auf Versuchungen im gewöhnlichen Sinn. Die unmittelbaren Einwirkungen sind Ausnahmen. Bei ihrem Vorkommen im außermystischen Leben sind sowohl Umsessenheits- als auch Besessenheitserscheinungen von medialen und pathologischen Vorgängen sehr schwer zu unterscheiden. Es fehlen Zwecksetzung und Sinngebung. Durchaus sinnvoll aber ist es, daß gerade in Heidenländern — wie alle Missionäre bezeugen — Umsessenheit und Besessenheit häufig auftreten. Die Heidenwelt steht eben nicht bloß unter den Folgen der Erbsünde, sondern auch noch unter der Schuld der Erbsünde. Hier herrscht der Dämon in gewissem Sinn noch uneingeschränkt.

Im vollendeten Widerspruch zu der eben festgestellten Tatsache scheint die andere Tatsache zu stehen, daß nämlich Umsessenheit und selbst Besessenheit in der christlichen Welt hauptsächlich bei Heiligen und Mysti-

kern sich zeigen. Der Widerspruch aber ist nur scheinbar. Das Wesen der Heiligkeit liegt im Heroischen. Das Heroische wird der gewöhnlichen Tugend gegenüber unterschieden. Tugendhaft ist eine gute Handlung dann, wenn der Mensch an ihr hauptwirkursächlich und Gott nur mittelwirkursächlich beteiligt ist. Heroisch wird eine tugendhafte Handlung, wenn der Hl. Geist ihre Hauptwirkursache, der Mensch nur ihre Mittelwirkursache ist. Die heroische Handlung hat eine restlose Angleichung des menschlichen Willens an den göttlichen Willen zur Voraussetzung. Diese Angleichung aber kann ordentlicherweise nur durch die passive Reinigung der Sinne und des Geistes, die einen organischen Teil der mystischen Entwicklung darstellt, erreicht werden. Das Hindernis, warum der menschliche Wille nicht ohne weiteres dem göttlichen Willen zu heroischer Handlung sich angleichen kann, sind die Folgen der Erbsünde, die dreifache böse Lust. Nur in dem Grad, als diese beseitigt wird, kann die Angleichung sich vollziehen. Nur die passive Reinigung der Mystik vermag das Werk zu vollbringen.

Es leuchtet ein, daß die passive Reinigung in ihrer Funktion mit dem Dämonischen unmittelbar zusammenstoßen und in ihm dem heftigsten Widerstand begegnen muß. Der Dämon läßt sich nicht ohne weiteres aus der ihm noch verbleibenden Einflußsphäre hinausjagen. Es bedurfte der Todesangst und der Gottverlassenheit als Höhepunkten des Leidens Christi, um die Herrschaft des Fürsten dieser Welt grundsätzlich zu brechen. Um den Dämon aus der letzten Einflußsphäre, aus den Folgen der Erbsünde endgültig entfernen zu können, bedarf es ähnlicher Leiden. Darum gipfelt die passive Reinigung der Sinne und des Geistes nach den Mystikern in jenen Qualen, die der Todesangst am Ölberg und der Gottverlassenheit am Kreuz gleichen.

Da die passive Reinigung unmittelbar mit dem Dämonischen zusammenstößt, wird seine Einwirkung unmittelbar, nicht mehr bloß mittelbar nach Art von Versuchungen geschehen. Darum die große Rolle, die Umsessenheit und Besessenheit gerade in der Mystik spielen. Insbesondere durch Besessenheit sucht der Dämon sein Ziel, die Behauptung seines restlichen Herrschaftsanspruches, zu sichern. Denn Besessenheit ermöglicht es ihm, den Bewegungsapparat unmittelbar und den Willen mittelbar in seine Hand zu bekommen. Die Herrschaft über den Bewegungsapparat stellt die Sprechorgane und die Glieder des Körpers zu seiner Verfügung. So lassen sich z. B. gotteslästerliche Reden, Selbstmordversuche mystischer, heiligmäßiger Personen usw. ohne Schwierigkeit, ja mit einer gewissen Selbstver-

ständigheit erklären. Den Willen vermag der Dämon dadurch zu binden, daß er der Phantasie und ihrer Vorstellungen sich bemächtigt. Um die Geheimnisse der Geistseele aber weiß der Dämon nichts. In das Innerste der Seele hat er keinen Zutritt. Dort aber bewirkt die mystische Gnade ein eigenartiges Bewußtsein, das geistseelische Bewußtsein. Hier können Erkennen und Wollen nicht gebunden werden. Gerade die Art, wie der Dämon die Vernichtung des Seelenheiles zu erreichen strebt, wird zum wirksamsten Mittel der Reinigung und Heiligung. Denn das geistseelische Wollen macht die mystische Besessenheit zu einem überaus verdienstlichen Zustand. Die passive Reinigung ermöglicht auf diese Weise die restlose Beseitigung des Dämonischen als letzte Nachwehen der Folgen der Erbsünde.

Von der reinigenden, heiligenden Wirkung des Dämonischen in der passiven Reinigung muß der sühnende Charakter des Dämonischen unterschieden werden. Sühneleiden durch dämonische Einwirkungen aber kommen erst in Frage, wenn die passive Reinigung bereits abgeschlossen ist und die Seele die letzte Stufe mystischer Gottvereinigung erreicht hat. Damit soll nicht in Abrede gestellt sein, daß das Dämonische in der passiven Reinigung nicht auch sühnenden Charakter haben kann. Es hat ihn aber hier nur nebenbei. Die Hauptwirkung ist und bleibt reinigend, heiligend. Ob bei den Sühneleiden auf der letzten mystischen Stufe der Gottvereinigung Besessenheit überhaupt noch vorkommt, ist äußerst fraglich, um nicht zu sagen schlechthin unwahrscheinlich. Heiligenleben bieten uns keine Beispiele. Und doch kommen nur Heiligenleben in Frage. Diese Sühneleiden sind übrigens nicht mehr rein mystischer Natur, sie sind *charismatisch*. Sie dienen nicht mehr der persönlichen Heiligung, sondern sind zu Nutz und Frommen anderer, der Gemeinschaft, der Kirche.

Wenn heute soviel von Sühneleiden durch Besessenheit die Rede ist, so muß klar unterschieden werden. Sühneleiden durch Besessenheit im außer- oder vormystischen Zustand ist ein Widerspruch. Etwas kann nur verdienstlich, also auch sühnenden Charakter haben, wenn und soweit der freie Wille mitwirkt. Besessenheit aber hebt die Freiheit des Willens auf. Darum kann diese Art von Besessenheit unmöglich verdienstlich oder sühnend sein. Sie kann auch nicht dadurch verdienstlich werden, daß jemand im voraus mit freiem Willen die Besessenheit auf sich nimmt. Denn die Unterdrückung des freien Willens ist in sich sittlich schlecht und darum Sünde. Es ist aber ein Widerspruch, dadurch sühnen

zu wollen, daß man sündigt. Wenn es sich dagegen um mystischen Seelenzustand handelt, wo der geistseelische Wille ungehemmt tätig ist, dann liegt ein wesentlich anderer Sachverhalt vor. Es ist aber wohl zu beachten, daß Besessenheit hier ein Teil der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes ist. Diese aber hat an erster Stelle und wesentlich läuternden, heiligenden und nur nebenbei sühnenden Charakter. Wer selber noch der Läuterung bedarf, kann nicht gut für andere sühnen. Es ist aber unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich, daß es in diesem höchsten mystischen Zustand noch Besessenheit geben kann. Umsessenheit, wie es beim Heiland in der Wüste geschah, ist selbstverständlich jederzeit möglich. Es dürften nur Umsessenheiten sein, wenn Heilige durch dämonisch verursachte Leiden sühnten und sühnen. Es ist nicht ratsam, von Sühneleiden durch Besessenheit zu sprechen. Es ist irreführend. Richtiger wäre es jedenfalls, von Sühneleiden durch Umsessenheit zu reden.

So sehr das Dämonische ein wichtiger Teil der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes ist, so darf es doch nicht dahin verstanden werden, als müßte das Dämonische bei jedem Mystiker, der im Zustand der passiven Reinigung sich befindet, in gleicher Weise und in denselben Formen auftreten. Es gibt hier, wie unzählige Abstufungen, so auch die verschiedensten Arten und Weisen. Besessenheit im eigentlichen Sinn kommt auch hier verhältnismäßig selten vor. Ich ging auf diesen Fall nur deshalb näher ein, weil er, wenn er vorkommt, schwersten Mißdeutungen unterliegen kann.

Die Kirche war sich der Tatsache unmittelbarer dämonischer Einwirkungen von jeher bewußt. Gegen sie wandte sie in besonderer Weise Weihungen, Segnungen und vor allem Austreibungsgebete (Exorzismen) an. Sie weiht und segnet die Nahrung, die wir nehmen, die Kleidung, die wir tragen, die Wohnung, die uns aufnimmt. In all dem kann das Dämonische wirken. Die Weihe, mit der sie Wasser zu geweihtem macht, ist eine einzige große Beschwörung des Dämonischen. Der Ritus, mit dem sie die hl. Taufe spendet, ist ein langer, in Teilen sich vollziehender Exorzismus. Sie kennt privaten und öffentlichen Exorzismus. Privaten Charakter hat der von Leo XIII. verfaßte und empfohlene Exorzismus. Für den öffentlichen, feierlichen Exorzismus gibt das *Rituale Romanum* das Formular. Die Vornahme dieses Exorzismus ist an gewisse Bedingungen geknüpft, die das *Rituale* angibt. In den ersten christlichen Zeiten, als die Kirche mitten in eine ganz heidnische Welt sich gestellt sah, waren die unmittelbaren dämonischen Einflüsse viel allgemeiner und häufiger. Die Kirche führte

unter den niederen Weihen, die dem Priestertum vorausgehen, ein eigenes Amt zur Abwehr dämonischer Umsessenheiten und Besessenheiten ein: das Exorzistat. Auch heute noch wird es den Weihelikandidaten mit den sogenannten niederen Weihen verliehen. Wenn es heute nicht mehr zur Ausübung kommt, so wohl deshalb, weil mit der Ausbreitung des Christentums und der Zurückdrängung des Heidentums die Macht des Dämonischen gewaltig eingeschränkt wurde. Außerdem war die Gefahr des Mißbrauches bei dem bestehenden Aberglauben außerordentlich groß. In der neueren Zeit kam hinzu, daß Zustände, die man früher noch ohne weiteres als Umsessenheit oder Besessenheit angesehen hätte, als medial oder pathologisch festgestellt wurden.

Siebenter Abschnitt.

Das ekstatische Gebet.

Die meisten außerkirchlichen Schriftsteller, die über Mystik schreiben, sehen in der Ekstase den Höhepunkt, das eigentliche Wesen der Mystik. Sie beweisen damit, daß sie mit echtem, wirklichem mystischem Leben nie in Berührung kamen. Auf der anderen Seite sind nicht wenige katholische Schriftsteller der Mystik der Meinung, Ekstase gehöre überhaupt nicht zum Wesen der Mystik. Als etwas Außerordentliches, Charismatisches sei sie im besten Fall eine beiläufige Nebenerscheinung der Mystik. Weder das eine noch das andere läßt sich aus der Mystik als Tatsache rechtfertigen. Ekstase ist keineswegs Höhepunkt, sondern ein Durchgangsstadium zum Höhepunkt der Mystik. Sie ist deshalb auch nicht unmittelbarster Wesensausdruck der Mystik. Auf der anderen Seite aber ist Ekstase im Rahmen der mystischen Entwicklung nicht etwas Außerordentliches, Charismatisches. Sie ist vielmehr ein Glied in der normalen Entwicklung des mystischen Lebens. Sie ist eine Durchgangsstufe. Freilich, es sei gleich hier gesagt, daß Ekstase, wenn sie außerhalb einer mystischen Entwicklung auftritt, außerordentlich, charismatisch ist, aber niemals bloße Begleiterscheinung der Mystik.

Mit zwingender Logik ergibt sich das ekstatische Gebet aus Sinn und Ziel des mystischen Lebens überhaupt. An sich liegt nichts daran, ob man das ekstatische Gebet als eine eigene mystische Stufe anspricht oder nicht. Es kommt hier nur auf die Sache an. Was die Verwirrung in der Frage der Ekstase noch steigert, ist der Umstand, daß auch unter den Mystikern

selber, die in der Ekstase weder den Höhepunkt noch eine bloße Begleiterscheinung der Mystik sehen, verschiedene Auffassungen bestehen. Wir können nicht ohne Grund von einer alten und neuen Auffassung der Ekstase sprechen. Nach der neuen Auffassung, die heute allgemein geworden ist, ist Ekstase ein Seelenzustand, in dem die Seele durch Erkenntnisse, die Gott ihr gibt, so in Anspruch genommen wird, daß der Leib jede Sinnesempfindlichkeit für die Außenwelt verliert. Die hl. Theresia, die den Ausdruck Ekstase möglichst vermeidet, spricht von einem Zustand der „Aufhebung der Sinne“ in Gott (*suspension del sentido*). Sie unterscheidet zwei Arten. Die eine nennt sie „Schlaf der Seelenfähigkeiten“, wo die Tätigkeit der äußeren Sinne eingestellt ist, die inneren aber nicht gebunden sind. Er deckt sich mit ihrem „Gebet der Ruhe“. Die andere Art nennt sie „Tod der Seelenfähigkeiten“, wo die inneren Sinne sowohl wie die äußeren gebunden sind. Dieser Zustand fällt mit ihrem „Gebet der Vereinigung“ zusammen. Vielleicht läßt sich alte und neue Auffassung von Ekstase so charakterisieren: Ekstase nach alter Auffassung ist ein von Gott gewirktes Übersichhinausgehobensein des Willens. Ekstase im neueren Sinn ist ein unmittelbar von Gott gewirktes Übersichhinausgehobensein des Denkvermögens, des geistseelischen Tätigseins des Denkvermögens. Übrigens lohnt es nicht, beim Unterschied dieser beiden Auffassungen stehen zu bleiben. Denn hier geht es nicht um Namen und Worte, sondern einzig um die Sache.

Wir müssen zum Ausgangspunkt das Gebet der Vereinigung nehmen, wie wir es oben darstellten. Beim Gebet der Vereinigung handelt es sich um Vorgänge, die sich nur in der Geistseele abspielen. Die Leibseele ist davon nicht bloß ausgeschaltet, sondern verfällt vollständiger Untätigkeit. Es bleibt in ihr gerade soviel Betätigung, daß der Leib eben noch leben kann. Gottes Wirken erfaßt das innerste Wesen der Seele, d. h. die Geistseele unmittelbar von innen her, so daß es mit dem geistseelischen Denken und Wollen gleichsam in eins verschmilzt. Das göttliche Wirken wird Hauptwirkursache und das menschliche Tätigsein nur Mittelwirkursache des geistseelischen Denkens und Wollens. Es ist die göttliche Art des Denkens und Wollens (*modus divinus*).

Der Mensch aber ist nicht reines Geistwesen. Seine Seele ist nicht nur Geistseele, sondern auch Leibseele. Der Mensch als Ganzes, als individuelle Einheit, besteht aus Leib und Seele. Deshalb kann das mystische Gnadenwirken Gottes nicht, wie es im Gebet der Vereinigung der Fall ist, auf die Geistseele allein beschränkt bleiben. Bei der Eigenart des Menschen bliebe diese Stufe Unvollendung, Unvollkommenheit.

Aus innerer Notwendigkeit greift das Wirken Gottes von der Geistseele auf die Leibseele über. Wenn es nicht von Anfang an geschieht, so aus dem Grund, weil der leibseelische Bereich noch nicht fähig ist, das mystische Gnadenwirken Gottes in sich aufzunehmen. Es muß erst durch die passive Reinigung der Sinne und des Geistes zubereitet werden. Diese passive Reinigung wird bewirkt durch die dem Gebet der Vereinigung eigene Beschauung. Die Reinigung aber, die durch die eigenartige Gotteserkenntnis des Gebetes der Vereinigung bewirkt wird, erstreckt sich der Hauptsache nach auf das Erkenntnisvermögen.

Wichtiger, weil ungleich schwieriger, ist die passive Reinigung des Willensvermögens. Um diese durchzuführen, genügt die Gotteserkenntnis des Gebetes der Vereinigung nicht. Denn diese ist, weil der Geistseele in ihrem Abgesondertsein von der Leibseele die Individualisierung fehlt, ganz allgemein, ohne jede Konkretheit und individuelle Bestimmtheit. Es wird Gott nur in der Einheit seiner Natur erfaßt. Eine so allgemein gehaltene Gotteserkenntnis vermag zwar den geistseelischen Willen unmittelbar in Tätigkeit zu setzen. Durch den *modus divinus* sind Erkennen und Wollen in einem gegeben. Anders ist es im leibseelischen Bereich. Eine allgemeine, ebenso wie eine bloß abstrakte Gotteserkenntnis, auch wenn sie von der Geistseele in das leibseelische Denkvermögen einstrahlt, vermag nicht den leibseelischen Willen in Tätigkeit treten zu lassen.

Das Strebevermögen, dessen geistiger Teil der leibseelische Wille ist, spricht nur auf konkrete, individuell bestimmte Erkenntnisse an. Soll also der Wille als leibseelische Fähigkeit durch das mystische Gnadenwirken auf das leibseelische Denkvermögen in Tätigkeit treten, so müssen erst Anmutungen durch dieses Gnadenwirken geweckt werden. Es muß die ganze Gefühlssphäre erst gereinigt und zubereitet werden, damit sie ohne Hindernis dem Willen die Motive bereitstellen kann. Das kann — wie gesagt — nur durch konkrete und individuell bestimmte Erkenntnisse geschehen. Der innersinnliche Bereich kann von dem geistseelischen Gnadenwirken Gottes nur langsam, stufenweise angegangen werden. Denn Sinnenfälliges ist seiner Natur nach unfähig, Geistiges, Übernatürliches in sich aufzunehmen. Dazu kommt, daß das Sinnlich-Körperliche von der Erbsünde insofern schwer mitbetroffen wurde, als der sinnliche Teil im Menschen der Vernunft nicht mehr gefügig ist, ja im Gegensatz zu ihr steht.

Da das Wesen der Seele nur eines ist und dieses Wesen in ihrer Geistigkeit liegt, bedeutet das Übergreifen des mystischen Gnadenwirkens Gottes auf die Leibseele ein Einwirken auf die leibseelischen Fähigkeiten. Unter

diesen sind zunächst gemeint die drei Fähigkeiten des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens. Es sind dieselben drei Fähigkeiten, die wir als der Geistseele eigentümlich erkannten. In ihrer rein geistseelischen Betätigung im Gebet der Vereinigung sind sie wegen des *modus divinus* nicht voneinander unterschieden. Wenn wir sie auch als leibseelische Fähigkeiten bezeichnen, so nehmen wir sie in dem Sinn, daß sie normalerweise sich nicht betätigen können, außer sie werden von den inneren Sinnen (und diese von den äußeren) zur Tätigkeit angeregt. Als leibseelische Fähigkeiten bilden sie eine Funktionseinheit mit den inneren Sinnen. Wenn das geistseelische Gnadenwirken Gottes auf die Leibseele übergreift, so geht es unmittelbar Gedächtnis, Verstand und Willen als leibseelisch bedingte Fähigkeiten an. Wegen ihrer Funktionseinheit mit den inneren Sinnen können Gedächtnis, Denkvermögen und Willen keine geistseelische Einwirkung erfahren, ohne daß diese eine Rückwirkung auf die inneren Sinne hat. Auf diese Weise wird die ganze innere Sinnlichkeit sowohl in ihrem kenntnisnehmenden wie in ihrem stellungnehmenden Teil, dem sinnlichen Strebevermögen, in den Bereich des mystischen Gnadenwirkens Gottes miteinbezogen.

Wenn das geistseelische Gnadenwirken Gottes die drei obersten leibseelischen Fähigkeiten in Tätigkeit setzt, so reagieren sie in ihrer Weise, d. h. die Inhalte sind bestimmt umrissen, tragen in gewissem Sinn konkreten, individuellen Charakter. Denn wenn auch Begriffe gegenüber den Sinneseindrücken abstrakt sind, so sind sie doch wesentlich scharf umgrenzt und von jedem anderen Begriff klar und deutlich unterscheidbar getrennt. Die Begriffsinhalte selber sind bestimmt von der Eigenart der verschiedenen Sinnesgebiete: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. So sehr auch das Vorstellungsvermögen, die Phantasie, die Empfindungsinhalte der einzelnen Sinnesgebiete verallgemeinern mag, auch die allgemeinste Allgemeinvorstellung hört nie auf, bestimmte, individuelle, konkrete Form zu haben. Sie bleibt einzeldingliche Darstellung. Und auch die Begriffe, die das Denkvermögen aus den Vorstellungen bildet, können die Spuren ihrer Herkunft aus dem sinnenfälligen Einzelding nie ganz abstreifen. Am meisten tragen sie diese Färbung in dem Augenblick, wo die Vorstellungen selber möglichst konkret und individuell sind. Wir wissen bereits aus der Darstellung des allgemeinen Seelenlebens, daß Abstraktes, wie es die Begriffe sind, den Willen nicht unmittelbar zu bewegen vermögen. Erst wenn das Abstrakte zur Stellungnahme zwingt, d. h. das Strebevermögen angeht, empfängt es durch die Wertigkeit, die ihm die Beziehung zum

Strebevermögen in seiner ersten Reaktionsform, im Fühlen, Anmutungen verleiht, wiederum individuellen, konkreten Charakter. Indem es auf das Fühlen, das immer nur konkret und individuell sein kann, bezogen wird, wird es auf das Individuum als solches bezogen und wird eben dadurch selber individuell.

Wenn die leibseelischen Fähigkeiten, vom mystischen Gnadenwirken Gottes angeregt, in ihrer Weise, also natürlicherweise, reagieren, so besteht doch ein wesentlicher Unterschied in der Art und Weise, wie sie angeregt werden. Im normalen natürlichen Seelenleben wird die innere Sinnlichkeit von der äußeren angeregt und die innere Sinnlichkeit regt die höheren Fähigkeiten an. Hier aber in der Mystik ist der Vorgang umgekehrt. Die höheren Fähigkeiten werden von der Geistseele her angeregt, und diese leiten die Anregung weiter an die inneren Sinne, und alle reagieren in der ihrer Natur angemessenen Weise. Damit wird der Zweck erreicht, den das mystische Gnadenwirken hat. Die Gesamtheit der leibseelischen Fähigkeiten soll zu einer Funktionsweise gebracht werden, die harmonisch sich einordnet in das geistseelische Gnadenleben. Wir können es wiederum kurz auf die Formel bringen: Gott will Hauptwirkursache nicht bloß der geistseelischen Tätigkeit sein, sondern es auch der leibseelischen Tätigkeit werden. Das mystische Gnadenwirken hat immer eine doppelte Wirkung. Zunächst wirkt es 1. läuternd und umgestaltend, 2. vergöttlichend, beseligend. Wir begegneten diesem eigenartigen doppelten Charakterzug bereits in der Darstellung der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes. Es läßt sich nicht vermeiden, daß dieselben Gedanken nicht wieder einmal wiederkehren. Sie kehren aber nicht in derselben Beziehung wieder, sondern zeigen sich von neuem Gesichtspunkt aus und dienen so dazu, das ohnehin schwierige Verständnis zu erleichtern und zu vertiefen.

Mehr als an anderen Punkten der Entwicklung des mystischen Lebens zeigt es sich hier so klar, daß das Mystische von der Eigenart des Seelischen bestimmt wird, wie gerade im Stadium des Überganges vom Gebet der Vereinigung zur geistlichen Vermählung. Weil hier der Bereich der inneren Sinnlichkeit mit in den Bereich des mystischen Gnadenwirkens einbezogen wird, das Sinnenfällige aber seiner Natur nach des geistigen, übernatürlichen Mitwirkens unfähig ist, so ist das mystische Gnadenwirken durch zwei Eigentümlichkeiten charakterisiert. Es muß zwar konkret und individuell sein, aber es muß im Anfang doch noch möglichst unbestimmt sein. Denn das Sinnliche würde ein scharf bestimmtes Gnadenwirken noch nicht ertragen können. Wie der Tastsinn der allgemeinste und am wenigsten

bestimmte Sinn ist und wie die Sinnesempfindung, je höher man auf der Skala der Sinnesorgane emporsteigt, um so konkreter und individueller bestimmt ist, so nimmt auch das mystische Gnadenwirken in seinen Einwirkungen auf das Leibseelische an konkreter und individueller Bestimmtheit steigend zu. Die andere Eigentümlichkeit ist, daß das Einwirken der mystischen Gnade auf das Leibseelische anfangs nur ganz kurz, augenblicklich, blitzartig sein kann und erst im weiteren Verlauf mit der Gewöhnung des Sinnlichen an das Geistseelische an Dauer zunimmt. Die ersten Einwirkungen sind nur rasche, vorübergehende „Berührungen“ (*tactus, touches*), die, an Heftigkeit und Stärke zunehmend, wie Pfeilstiche (*ictus, flèche, trait*) wirken. Vielfach lassen sie eine länger dauernde Wirkung zurück in den „Verletzungen“ (*laesiones, blessures*) und „Verwundungen“ (*vulnerationes, plagae, plaies*). Die Wirkung der Berührungen und Pfeilstiche ist gewaltig. Sie gehen zwar vom Geistseelischen aus, ohne mit dem Zustand des Gebetes der Vereinigung verbunden zu sein. Sie bewirken, daß das Leibseelische (mit Einschluß der inneren Sinnlichkeit) an dem geistseelischen Gnadenwirken teilhaben kann. Die Gemütskräfte sind so erschüttert, daß sie dem leibseelischen Wollen eine unerhörte Motivkraft zuführen. Und diese Motive ermöglichen dem Wollen Akte der Gottesliebe von einer Stärke, die alles Bisherige weit hinter sich läßt. Die Erschütterungen im Leibseelischen sind so gewaltig, daß sie zunächst nur einen einzigen Augenblick dauern können. Es müßte sonst der Tod eintreten. Die Ähnlichkeit mit dem Tastempfinden springt in die Augen. Im weiteren Verlauf prägt sie sich noch deutlicher aus.

Hat der leibseelische Bereich durch die mystischen Berührungen und Pfeilstiche (kurzdauernde Tastreize) ein wenig an die geistseelische Einwirkung sich gewöhnt, dann kommt es zu länger dauernden Wirkungen, die „Gefühle“ (*affectus, sentiments*), „Anregungen“ (*instinctus*), „Eingebungen“ (*inspiraciones*) auslösen. Sie sind mit Temperaturempfindungen und mit den elementaren Gefühlen der Lust und Unlust zu vergleichen. Infolge ihrer längeren Dauer wirken sie tiefer und nachhaltiger. Sie vermögen den Willen zu einer viel tiefergreifenden, wirksameren Tätigkeit anzuregen. Von der kenntnisnehmenden Seite her gesehen sind diese Gefühle, Anregungen und Eingebungen unformulierte Erkenntnisse, die aber trotzdem in Worte faßbar sind. Das Ausdrucksmittel aber ist entweder rein geistig innerlich, oder aber es ist nur einschlußweise, andeutungsweise gegeben. Gott läßt sie in uns entstehen auf instinktive, eingegossene Weise, ohne das Bewußtsein zu geben, daß Gott spricht oder wir es hören. Von

dieser Art der Erkenntnis ist jene zu unterscheiden, die ebenfalls nicht formuliert, aber gleichzeitig unformulierbar und unausdrückbar ist wegen des Gegenstandes, der in sich unaussprechbar (*ineffabile*) ist. Dieser Art sind gewisse Visionen.

Mystische Einwirkungen auf die Leibseele von der Geistseele her, die eine Ähnlichkeit mit dem Geschmack- und Geruchsinn aufweisen, brauchen nicht eigens erwähnt zu werden. Denn im wesentlichen decken sie sich mit den Einwirkungen nach Art des Tastsinnes. Es fehlt aber in der Geschichte nicht an Beispielen, die zeigen, wie es auch Einwirkungen nach Art des Geschmack- und Geruchsinnens gibt.

Ungleich größere Bedeutung kommt den mystischen Einwirkungen auf die Leibseele nach Art des Gehörsinnes zu (*locutiones, allocutions*). Es sind Einwirkungen in Form von Worten und Ansprachen. Ist doch der Gehörsinn der Weg, auf dem die Mitteilungen von Mensch zu Mensch, von Seele zu Seele, von Geist zu Geist vor sich gehen. Worte und Ansprachen, die vom geistseelischen Gnadenwirken Gottes in der Leibseele bewirkt werden, machen einen gewaltigen, nachhaltigen Eindruck auf den inneren Menschen. Sie wecken eine Liebe in Geist und Seele, die zu restloser Hingabe, selbst um den Preis des Lebens, zum Martertod befähigt.

Der Wichtigkeit der Sache wegen müssen wir auf eine nähere Einteilung dieser in Frage kommenden Erkenntnisse eingehen, die durch Worte und Ansprachen vermittelt werden. Man unterscheidet diese Worte:

- I. nach den Fähigkeiten, an die sie sich richten,
 1. in außersinnenfällige, die den Gehörsinn von außen anregen,
 2. in vorstellungsmäßige (imaginäre), die unmittelbar auf den inneren Sinn des Vorstellungsvermögens einwirken,
 3. in geistige (intellektuelle), die ausschließlich nur an das geistige Denkvermögen sich wenden.

Sie werden weiter unterschieden: II. nach ihrer Wesenseigentümlichkeit

1. in eigentliche oder formelle Worte, die ein vom Hörer klar unterscheidbarer Sprecher hervorbringt,
2. in uneigentliche oder nachträgliche (sukzessive) Worte, die vom selben, der sie hört, formuliert werden. Letztere sind vom mystischen Gnadenwirken Gottes bewirkte Erkenntnisinhalte, die so klar und bestimmt sind, daß sie der Empfänger wie von selber in Worte formulieren kann. Die Formulierung aber erfolgt erst nachträglich. Darum heißen sie nachträgliche, sukzessive Worte. Die ersteren dagegen werden

deutlich als von Gott gesprochen wahrgenommen. Sie vermitteln selbstverständlich eine unmittelbare, tiefere, innigere Gotteserkenntnis als die letzteren. Deshalb sind auch ihre Wirkungen in der Seele ungleich weitergreifend.

Eine andere Unterscheidung bedingt III. die Wirkung, die die Worte haben. Sie sind

1. entweder *wesenhaft* (substantiell), wenn sie zugleich das bewirken, was sie besagen,
2. oder *beiläufig* (akzidentell), wenn sie nicht, wenigstens nicht unmittelbar, das bewirken, was sie ausdrücken.

Dem Worte Gottes ist es *wesenhaft*, schöpferisch zu sein. Wenn Gott am Anfang der Schöpfung sprach: Es werde Licht!, so war auch im selben Augenblick das Licht da. Nichts ist im Mystischen so unfehlbar gewiß wie dieses, daß Worte, die schöpferisch wirken, unmittelbar von Gott stammen. Wenn die *beiläufigen* (akzidentellen) Worte nicht das bewirken, was sie besagen, so nicht deshalb, weil sie nicht von Gott kommen, sondern weil Gott nur die Anregung gibt und erst der Empfänger sie zu Worten prägt.

Man unterscheidet:

IV. in bezug auf die Wortformulierung

1. Wortfolgen in einem zeitlichen Nacheinander (sukzessive),
2. Aussprüche im unteilbaren Augenblick (instantane). Erstere werden in zeitlicher Dauer, letztere im überzeitlichen Augenblick erfaßt.

Ein weiterer Unterschied geht aus

V. vom Beharren der Worte im Gedächtnis. Sie sind

1. *augenblicklich* (instantan), wenn sie nur so lange gedächtnismäßig festgehalten werden, als sie dauern.
2. *beharrend* (sukzessiv), wenn sie im Gedächtnis haften bleiben, auch nachdem sie gesprochen worden sind.

Eine letzte Unterscheidung richtet sich

VI. nach dem Empfänger, dem die Worte gelten. Je nach der Stufe, auf der der Empfänger im mystischen Leben sich befindet, müssen die ihm zuteil gewordenen Worte anders beurteilt werden. Der größeren Klarheit wegen müßte noch eine Unterscheidung angefügt werden, nämlich die

1. in mystische Worte,
2. in charismatische Worte.

Mystisch sind die Worte und Ansprachen, die im Rahmen der mystischen Entwicklung im Übergang vom Gebet der Vereinigung zur geistlichen Vermählung erfolgen. Charismatisch wären alle Worte und Ansprachen, die außerhalb der mystischen Entwicklung an jemand gerichtet werden.

Was den Grad der Gewißheit angeht, den die mystischen Worte haben, so hat der hl. Johannes vom Kreuz recht, wenn er einschärft, daß nur die rein geistigen Worte eine *ans Absolute grenzende Gewißheit* haben. Die Gewißheit, die den *vorstellungsmäßigen* oder gar den *gehörsinnlichen* Worten zukommen, ist mehr oder weniger fraglich. Über ihre Gewißheit entscheidet die Wirkung, zu der der Empfänger sie in sich gelangen läßt. An dem Zustandekommen der *gehörsinnlichen* und *vorstellungsmäßigen* Worte ist der Empfänger mit seinen äußeren und inneren Sinnesvermögen und letztlich mit seinem Urteil beteiligt. Das sind lauter Quellen oft unvermeidlicher Irrtümer. Soweit die Worte von Gott kommen, eignet ihnen göttliche Gewißheit. Insofern sie aber durch das Medium der Leibseele des Menschen, vor allem seiner äußeren und inneren Sinneswahrnehmung und seines auf diesem gründenden Urteils hindurchgeht, sind sie jeder Art von Irrtum ausgesetzt. Nehmen wir z. B. an, Gott offenbart jemand durch Worte die Zeit seines Todes. Geschieht diese Mitteilung nicht unmittelbar an die Geistseele, sondern geht sie erst durch äußere und innere Sinneswahrnehmungen und durch das Urteil der Leibseele, dann kann die Datierung irrtümlich, wenn nicht schlechthin falsch sein. Und doch stammt die Mitteilung ursprünglich von Gott, aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Das ist der Grund, warum Johannes vom Kreuz so auffallend harte Worte findet, um vor dem Glauben an Offenbarungen und Prophezeiungen, auch wenn sie guten Ursprunges sind, zu warnen. Die rein geistigen Worte gehen zwar auch durch die Leibseele, aber sie schalten die Mitwirkung der äußeren und inneren Sinne aus und bewahren ihre geistseelische Wirkung. Sie sind insofern mittelbar, als sie durch das Medium der geistigen Seele gehen, bewahren aber ihre Ursprünglichkeit und damit ihre Unmittelbarkeit, weil die Geistseele ein Medium ist, das nur eine äußerst geringe Möglichkeit der Irrtums- und Fälschungsmöglichkeit in sich schließt.

Die geistseelischen Mitteilungen an die Leibseele nehmen weiterhin *gesichtsinnlichen* Charakter an. Es sind die Schauungen oder Visionen. Einen gewissen Übergang von den mystischen Worten und Ansprachen zu den Visionen bilden die Offenbarungen (*revelaciones, revelations*). Sie unterscheiden sich von den Worten und Ansprachen dadurch, daß diese

nur einen Begriff oder einen einfachen Satz zum Ausdruck bringen, während die Offenbarungen uns Wahrheiten in Zusammenhängen enthüllen. Sie brauchen aber nicht wie die Worte sprachlich formuliert oder als anschauliche Gegenstände wie bei den Visionen gegeben zu sein. Sie können von der Geistseele her bewirkte einfache Einsichten in Glaubenswahrheiten und Glaubensgeheimnisse sein. Sie sind aber auch nicht bloße Gefühle, Anregungen oder Eingebungen. Sie haben am ehesten Ähnlichkeit mit den rein geistigen Gefühlen, in denen das schlechthin Unausprechbare erfaßt wird. Von der Gewißheit der Offenbarungen gilt dasselbe wie von der der Worte und Ansprachen.

Das Eigentümliche der Vision ist, daß sie gegenständlich bestimmt ist. Sie hat in gewisser Beziehung etwas gemeinsam mit den mystischen Mitteilungen nach Art des Tastsinnes. Wie uns aber der Tastsinn die Körper nur in ihrer Allgemeinheit, d. h. in ihren Eigentümlichkeiten, die sie zu Körpern schlechthin machen, aber nicht die Eigenschaften, die ihn zu einem ganz bestimmten, von allen anderen unterscheidbaren Körper machen, so können uns auch die mystischen Gefühle und Eingebungen nur die Tatsache vermitteln, daß nur Gott ihre Ursache sein kann. Der Gesichtssinn aber gibt uns Kunde von der Gesamtheit aller Eigenschaften, die den Körper zu diesem schlechthin konkreten und individuellen machen. Der Körper wird vom Gesichtssinn in seiner Gegenständlichkeit schlechthin erfaßt. So vermitteln uns die mystischen Mitteilungen in Form der Vision eine individuelle, konkrete Erkenntnis des Gegenstandes der Vision.

Auf dem Gebiet des Gesichtsinnes gibt es kein Schauen ohne Licht. Auch dem geistigen Schauen kann das Licht nicht fehlen. Man unterscheidet zwei Arten geistigen Lichtes: 1. Licht, das Inhalte zeigt, die weit über die Natur des Menschen hinausgehen, das rein Geistige, Gott. Es ist seiner Natur nach gewaltsam (*violentum*). 2. Die andere Art des Lichtes zeigt uns in sinnenfälliger Form Gegenstände, wie sie unserer geistig-sinnlichen Natur entsprechen. Es ist nicht gewaltsam, sondern angepaßt (*naturale*), nämlich unserer Natur. Beide Arten können dem Grad der Stärke nach sich unterscheiden. Sie sind dann entweder lebendig oder schwach. Wie das physische Licht nicht das ist, was wahrgenommen wird, sondern das, in dem wahrgenommen wird, so ist auch das geistige Licht nicht Inhalt der Vision, sondern Mittel, in dem die Vision ihren Gegenstand wahrnimmt. Das Licht der Visionen hat drei Eigenschaften: Es ist 1. geistig, 2. augenblicklich und nicht in der Dauer. 3. unermesslich.

Die Visionen selber wird man in eigentliche und uneigentliche unterscheiden müssen. Die uneigentlichen sind Wahrnehmungen rein geistiger Natur, ohne daß der Gegenstand in seiner Konkretheit und Individualität bestimmt wäre. In diesem Sinne könnte auch die Gotteserkenntnis des Gebetes der Vereinigung Vision genannt werden. Je nachdem die Vision an den äußeren oder inneren Sinn oder nur an das geistige Erkenntnisvermögen gebunden ist, reden wir von gesichtsinnlichen (körperlichen) oder vorstellungsmäßigen (imaginären) oder rein geistigen (intellektuellen) Visionen. In der gesichtsinnlichen Vision wird etwas als außer uns, bei den vorstellungsmäßigen als Bild in uns und in der rein geistigen als geistige Gegenständlichkeit geschaut. Zweckmäßig ist noch eine andere Unterscheidung, die in mystische und charismatische Vision. Mystisch ist eine Vision, wenn sie im normalen Verlauf mystischer Entwicklung auftritt. Sie gehört nicht zu den *gratiae gratis datae*, d. h. zu den Gaben, die nicht zum persönlichen Nutzen des Empfängers, sondern zum Frommen der Mitmenschen gegeben werden. Sie gehört vielmehr zur *gratia gratum faciens*, die zur persönlichen Heiligung des Empfängers verliehen wird. Sie ist ein wirksames Mittel, um den leibseelischen Bereich, besonders das leibseelische Strebevermögen dem geistseelischen Gnadenwirken Gottes ganz gefügig zu machen. Die mystische Vision hat entweder vorübergehenden oder bleibenden Charakter. Vorübergehend ist die Vision, wenn sie im Übergang vom Gebet der Vereinigung zur geistlichen Vermählung als Mittel der Läuterung auftritt. Bleibend ist sie als Vision der Heiligsten Dreifaltigkeit und als Vision der verklärten Menschheit Christi in der geistlichen Vermählung, wo sie nicht mehr Mittel, sondern erreichtes Ziel des mystischen Lebens ist. Charismatisch sind alle Visionen, die außerhalb der Entwicklung des mystischen Lebens gegeben werden. Hier haben wir es mit der mystischen Vision zu tun, und zwar in diesem Zusammenhang nur mit der vorübergehenden mystischen Vision. Als solche kann sie allein auftreten oder aber, wie es häufig geschieht, zusammen mit mystischen Worten und Ansprachen. In letzterem Fall dient sie dazu, den Sprecher, der als vom Hörer getrennte Persönlichkeit durch das Wort selbst wahrgenommen wird, zu möglichst konkreter und individueller Wahrnehmung zu bringen. Es braucht kaum betont zu werden, von welcher tiefgreifender Wirkung die Visionen sein können, die vom geistseelischen Gnadenwirken Gottes auf das Leibseelische übertragen werden. Sie ist das wirksamste Mittel, um den Zweck zu erreichen, den das Gna-

denwirken Gottes in seinem Übergreifen von der Geistseele auf die Leibseele beabsichtigt.

Ihrem Inhalte nach lassen die Visionen schauen: 1. Geschöpfliches, 2. eine Eigenschaft oder Vollkommenheit Gottes, 3. Gott in seiner Dreipersonlichkeit.

Wir bezeichnen es als charakteristisch, daß die Einwirkungen der mystischen Gnade vom Geistseelischen auf das Leibseelische anfangs nur ganz kurz, ja nur augenblicklich und weniger individuell und konkret sein können. Wir gaben den Grund dafür an. Das Sinnlich-Körperliche könnte eine längere Einwirkung nicht ertragen, ohne des Lebens verlustig zu gehen. In dem Grad aber, als der Leib mit dem sinnhaften Teil des Seelenlebens sich an diese Einwirkungen gewöhnt, können diese länger dauern und individueller werden. Dann vermag der Leib langsam sie zu ertragen, ohne das Leben zu gefährden. Und doch vermag er die ihm eigentümliche Funktion nicht im ganzen Umfang aufrechtzuerhalten. Die biologischen Funktionen werden auf ein Minimum herabgedrückt, das eben ausreicht, um das Leben weiter zu erhalten. Die äußeren Sinne stellen ihren Dienst vollständig ein. Die inneren Sinne sind zwar nicht, wie im Gebet der Vereinigung, in todesähnlichem Schlaf, aber sie sind starr vor Erstaunen über das, was von der Geistseele in die Leibseele überströmt. Sie sind, wie man sagt, außer sich. Das gilt auch von den geistigen Fähigkeiten der Leibseele. Sie sind vollständig vom geistseelischen Gnadenwirken Gottes eingenommen. Diesen eigenartigen Zustand, der kürzer oder länger dauern, aber nicht zum Dauerzustand werden kann, bezeichnen wir heute allgemein als *Ekstase*.

Damit ist mit aller Bestimmtheit festgesetzt, daß Ekstase nicht Ziel des mystischen Lebens sein kann, sondern nur Mittel und Weg zu diesem Ziele ist. Ihr Formalgrund liegt in der naturgegebenen Unfähigkeit des Leiblichen und Sinnlichen zum geistseelischen, übernatürlichen Leben. Wirkursache aber der Ekstase ist das mystische Gnadenwirken Gottes von der Geistseele auf die Leibseele und durch diese auf den Leib. Leiblichkeit und Sinnlichkeit sind zu schwach, um mit diesem Geschehen gleichen Schritt halten zu können. Gott reißt die Leibseele durch sein Wirken so an sich, daß sie vom Leibe sich zu trennen scheint. Dieser verfällt einem todesähnlichen Zustand, einer Art Erstarrung. Daß aber nicht der Tod, sondern stärkeres, höheres Leben am Werke ist, zeigt sich in einer Art Verklärung, die während der Ekstase über den Körper ausgegossen scheint. Es ist, als wäre der Körper in betender Haltung, als strebte er, entgegen

dem Gesetz der Schwerkraft, nach oben. Tatsächlich wird oft der Leib über die Erde erhoben.

Im Anschluß an die hl. Theresia unterscheiden wir drei Stufen des Ekstatischen:

1. Die gewöhnliche Ekstase, die wir im Deutschen sinngemäß mit Ent-rückung wiedergeben können. Sie entsteht dadurch, daß das mystische Wirken Gottes unmittelbar auf die leibseelischen Fähigkeiten mit Ein-schluß der inneren Sinne, aber nicht auf den Leib mit den äußeren Sinnen sich richtet.

2. Die Verzückung, in der Gottes Gnadenwirken auch auf den Leib mit den äußeren Sinnen übergreift.

3. Der Geistesflug, für den wir im Deutschen am besten den Ausdruck Entzückung gebrauchen, ist der höchste Grad der Ekstase, wo Gottes Gnadenwirken die Leibseele so gewaltsam ergreift, als würde sie vom Leibe losgerissen.

Die Ursache der Gradverschiedenheit liegt in der schwächeren oder stärkeren Wirksamkeit der Mitteilungen, die an die Leibseele ergehen. Beim Geistesflug zeigt sich Gott der Seele bereits mit solcher Majestät, daß die Seele gewaltsam hingerissen und so dem Leib bis zu einem gewissen Grad plötzlich entzogen wird, d. h. die Wirkung, die unmittelbar auf den Leib geht, wirkt sich in ihm derart aus, daß er die Seele nicht eigentlich mehr festzuhalten vermag. Hier nimmt die Seele als Seele bereits teil an der Betätigung der Geistseele.

Die Wirkung des ekstatischen Gebetes erreicht seinen Höhepunkt in seinem Abschluß, in der sogenannten „Durchbohrung des Herzens“ und „der Seele“. Bei der hl. Theresia hatte die Durchbohrung des Herzens 1559, die Durchbohrung der Seele erst zwölf Jahre später, 1571 statt. Die Durchbohrung des Herzens trägt negativen Charakter. Sie bringt die passive Reinigung des Strebevermögens durch einen so ungeheuren Reue-schmerz zur Vollendung, daß der Sitz des Lebens, das Herz, schwer verwundet wird. Diese zunächst innere, geistige Verwundung kann zu einer sichtbaren Verwundung des leiblichen Herzens werden. So war es bei der hl. Theresia. Die Verwundung der Seele hat positiven Charakter. Sie setzt an die Stelle aller Ich- und Selbstsucht ausschließlich nur die Sorge für die Interessen Gottes und die Bereitschaft, für diese Interessen selbst in den Tod zu gehen. Der greise Simeon hatte der Gottesmutter die Durchbohrung ihrer Seele angekündigt. So wie ihr göttlicher Sohn für uns litt, so litt auch sie für uns mit. Eine Durchbohrung ihres Herzens wäre gegen-

standslos gewesen. Denn sie brauchte nicht erst von Sünde oder von den Folgen der Erbsünde gereinigt zu werden. Die innere Verwundung geschieht immer in der Entrückung, die äußere Verwundung in der Ver-zückung.

Wenn durch das ekstatische Gebet die Leibseele und vor allem ihr Strebevermögen so gereinigt und zubereitet sind, daß sie an dem mystischen Gnadenleben der Geistseele teilnehmen können, d. h. selber nach geistseelischer Art sich betätigen, dann tritt die Seele in jenen Zustand der höchsten, hienieden möglichen Gottvereinigung, der geistigen Vermählung. Dieser Eingang zur letzten Stufe heißt in der Sprache der Mystik „Geistliche Verlobung“. In der Verlobung gleichen sich Brautleute innerlich und äußerlich so aneinander an, daß der dauernden Verbindung in der Vermählung nichts mehr im Wege steht.

Ekstase ist kein Vorrecht, keine Auszeichnung. Sie ist unmittelbar Ausdruck der Schwäche und Ohnmacht unseres Leibes gegenüber dem rein Geistigen und Übernatürlichen. Auf der anderen Seite ist sie mittelbar Ausdruck der Allgewalt des Geistseelischen und des übernatürlichen Gnadenwirkens. Das ekstatische Gebet hat wesentlich Übergangscharakter. Das mystische Gnadenwirken Gottes, das im Gebet der Vereinigung ausschließlich auf die Geistseele sich erstreckt, soll auch auf die Leibseele übergeleitet werden. Die Leibseele aber kann aus sich nicht geistseelisch sich betätigen. Denn sie ist in ihrer Funktion von der inneren und äußeren Sinnesempfindung abhängig. Erst müßte diese so umgestaltet werden, daß sie als Werkzeug oder Mittelwirkursache dem leibseelischen Willen eine geistseelische Betätigung möglich macht. Dieser Umgestaltung aber steht als Hindernis nicht bloß die sinnliche Natur der äußeren und inneren Sinnesempfindung, sondern vor allem die erbsündig gestörte Ordnung im Weg. Erst das ekstatische Gebet vollzieht sie mit den Mitteln, die wir dargelegt haben. Vom ekstatischen Gebet ist deshalb die passive Reinigung der Sinne und des Geistes nicht zu trennen, wie sie auch vom Gebet der Vereinigung nicht zu trennen ist.

Daß die Leibseele mit ihrem sinnlichen Bereich der Teilnahme am mystischen Gnadenwirken Gottes gewürdigt wird, ist ein freies Gnadengeschenk göttlicher Liebe. Sie ist nur möglich geworden durch die Menschwerdung des Gottessohnes. Damit die heiligste Menschheit Christi zur Verklärung kam, mußte sie erst ins bittere Leiden und Sterben sich begeben. Seit ihrer Verklärung aber steht dem Menschen die Wiedergeburt durch die Taufe offen. Wenn wir sagten, daß das Gebet der Vereinigung die über-

natürliche Ordnung der heiligmachenden Gnade zur Voraussetzung hat, so müssen wir weiter erklären, daß das ekstatische Gebet in dem Sinn, wie wir es darlegten, ohne Taufe, d. h. ohne Menschwerdung des Gottessohnes nicht möglich wäre. Wenn wir auch die Möglichkeit, ja die Tatsächlichkeit einer natürlichen, bzw. außerchristlichen Mystik zugeben, so wären seelische Zustände, wie sie im Gebet der Vereinigung und im ekstatischen Gebet gegeben sind, einfach ausgeschlossen. Psychologisch ginge eine solche Mystik nicht über den seelischen Zustand des Gebetes der Ruhe hinaus.³²⁰ Wenn das ekstatische Gebet nur in der Ordnung der Erlösung, aber nicht in einer nur schlechthin übernatürlichen Ordnung möglich ist, so gilt das erst recht von der höchsten Stufe des mystischen Lebens, der geistlichen Vermählung.

Als Übergangsstadium bildet das ekstatische Gebet nicht eine eigene Stufe des mystischen Lebens. Denn der Wirkursache nach gehört es zum Gebet der Vereinigung, der Endursache nach zur geistlichen Vermählung. Die Wirkursache des ekstatischen Gebetes (*terminus a quo*) ist genau das Gnadenwirken Gottes, wie es im Gebet der Vereinigung wirksam ist. Nur in seiner Wirkung beschränkt es sich nicht bloß auf die Geistseele, sondern greift auf die Leibseele über mit ihrem sinnlichen Bereich. Was es hier bewirken will, ist aber die Umformung und Anpassung des Leibseelischen an das mystische Gnadenwirken der Geistseele. Das ist der *terminus ad quem*, seine Endursache. In der geistlichen Vermählung wird das harmonische Ineinandergreifen zwischen Geistseele und Leibseele zum Dauerzustand erhoben. In einer Entwicklungsreihe aber geht es nicht an, ein Mittelglied dem anzuschließen, was noch gar nicht ist. Man wird es vielmehr als Fortsetzung dessen betrachten, was vorausgeht. Wir ziehen es deshalb vor, das ekstatische Gebet nicht zur geistlichen Vermählung, sondern zum Gebet der Vereinigung zu rechnen. Denn logische Genauigkeit verbietet, es als eigene Stufe gelten zu lassen.

Gegenüber der pathologischen und mediumistischen Ekstase hat die mystische und charismatische Ekstase das Eigentümliche, daß der Ekstater sich an alles erinnert, was während der Ekstase in seiner Seele vorgeht. Eine andere Eigentümlichkeit der mystischen Ekstase und geradezu ein unfehlbares Zeichen echter Ekstase ist der sogenannte „Rückruf“. Man versteht unter Rückruf den Abbruch der Ekstase auf einen äußeren Anruf hin. Doch nur der Anruf, der von einer kirchlich zuständigen Persönlichkeit oder im Auftrag einer solchen geschieht, hat diese Wirkung. Jeder andere Aufruf bleibt ebenso wirkungslos wie Geräusche oder starke

äußere Sinnesreize, auch wenn sie größten Schmerz verursachen. Der Leib ist eben ganz empfindungslos geworden. Damit das ekstatische Gebet den ihm eigentümlichen Zweck erreicht, brauchen die äußeren Merkmale durchaus nicht immer deutlich in Erscheinung zu treten.

Achter Abschnitt.

Die geistliche Vermählung als letzte Stufe der Mystik.

Zwei Voraussetzungen, die wir hier machen, werden das Verständnis dieser letzten und höchsten Stufe mystischen Lebens wesentlich erleichtern. Wir stellten fest, daß das Gebet der Vereinigung als Zustand nur in Personen sich finden kann, die durch die heiligmachende Gnade am übernatürlichen göttlichen Leben teilhaben. Denn die Geistseele kann nur dann so innig mit Gott vereinigt sein, daß sie nach göttlicher Art (*modus divinus*) sich betätigt, wenn Gott ihr ganzes Sein übernatürlich durchdringt. Dieses aber setzt eine Teilnahme an der göttlichen Natur voraus, wie sie nach der Dogmatik in der heiligmachenden Gnade gegeben ist. Darum wäre ein seelischer Zustand von der Struktur nach Art des Gebetes der Vereinigung in einer nur natürlichen oder außerchristlichen Mystik nicht möglich. Ebenso stellten wir bereits fest, daß das ekstatische Gebet, und erst recht die geistliche Vermählung, die Erlösungsgnade Christi zur Voraussetzung hat, d. h. jene Gnade, die nicht einfachhin eine Teilnahme am dreifaltiggöttlichen Leben, sondern eine Teilnahme an dem gottmenschlichen Leben Christi ist.

Da die zweite göttliche Person in der hypostatischen Union unauflöslich mit der menschlichen Natur verbunden ist, darum hat derjenige, der am gottmenschlichen Leben Christi teilhat, ebenso teil am Leben der heiligsten Dreifaltigkeit. Eine Verbindung ist um so inniger, je angeglicher die beiden zu verbindenden Teile sind. Durch die hypostatische Union hat das göttliche Leben nicht bloß Ähnlichkeit, sondern Naturgleichheit mit unserem menschlichen Wesen. Die Menschwerdung des Wortes Gottes ermöglicht dem Menschen eine Gottverbindung von einer Stärke und Innigkeit, die jede Vorstellung, jeden Begriff übersteigen. So innig die Gottverbindung des Paradiesesmenschen auch immer gewesen sein mag, sie bleibt weit hinter der Gottvereinigung zurück, die seit der Menschwerdung

des Gottessohnes Wirklichkeit geworden ist. Die heiligmachende Gnade, die in der Erlösung Teilnahme am gottmenschlichen Leben des verklärten Christus ist, wird in das innerste Wesen der Seele eingegossen, also in jenen Seelenbereich, der normalerweise nicht in unser Bewußtsein fällt. Darum haben wir auch kein Bewußtsein von der heiligmachenden Gnade in uns als Teilnahme am gottmenschlichen Leben Christi.

Die zweite Feststellung, die wir machen müssen, ist die, daß Mystik nichts anderes ist als ein Bewußtwerden des göttlichen Gnadenwirkens in uns. Da die heiligmachende Gnade Leben ist, ist sie Bewegung, Tätigsein, Wirken. Wir können sie deshalb kurz das Gnadenwirken Gottes in der Seele nennen. Unsere bisherige Darstellung der Entwicklung des mystischen Lebens ist nichts anderes als ein gesetzmäßiges Erschließen der geistseelischen Tiefen, in denen Gottes Gnadenwirken wirksam ist. Wenn die Geistseele tätig zu sein beginnt, wird sie sich selber inne, und zwar in dem Grad, als sie tätig wird und ist. In ihrem Tätigsein hat sie unmittelbar Bewußtsein von sich selber. Hat sie aber Bewußtsein von sich selber, ist ihr auch alles bewußt, was in ihr ist. In ihr aber ist das göttliche Gnadenwirken in und durch die heiligmachende Gnade. Das bewußte Erfassen des Gnadenwirkens Gottes vermittelt eine einzigartige Gotteserkenntnis. Wie jedes Wirken ein Erkennen dessen vermittelt, der wirkt, so ermöglicht das Gnadenwirken Gottes in der Geistseele eine Erkenntnis dessen, der in ihr wirkt: Gottes. Aus dem schöpferischen und erhaltenden Wirken Gottes in der sichtbaren Welt, das die Sinne dem Denken vermitteln, schließt dieses auf den, der da wirkt: auf einen geistigen, persönlichen, allmächtigen Schöpfer, auf Gott. Das wäre unsere natürliche Gotteserkenntnis. Wenn Gott die Welt der Übernatur durch sein Wort offenbart, gewinnen wir auf dem Weg der Glaubensüberzeugung eine neue Gotteserkenntnis in derselben Art, wie wir auch in der natürlichen Ordnung auf Grund von Mitteilung und Bezeugung neue Erkenntnisse erwerben. Mit der natürlichen Gotteserkenntnis hat die mystische das gemeinsam, daß sie ein unmittelbares Erfassen des Wirkens Gottes selber ist, dort im Sinnenfälligen, hier im Geistigen. Mit der Glaubenserkenntnis hat sie das gemeinsam, daß sie Gott unmittelbar nicht in seinem Wesen erfaßt, wie es in der *visio beata* sein wird, sondern eben nur in seinem Zeugnis. Freilich könnte eingewendet werden, in Gott wären Wesen und Wirken eines und dasselbe. Wenn sein Wirken unmittelbar erfaßt würde, so würde damit auch sein Wesen unmittelbar erfaßt. Damit aber würde die mystische Gotteserkenntnis jener der *visio beata* wesentlich gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung jedoch lehnt

die Mystik aller Zeiten und insbesondere der Kirchenlehrer der Mystik, der hl. Johannes vom Kreuz, ab.

Es ist richtig, daß Gottes Wirken mit seinem Wesen sich deckt. Gottes Tätigkeit, insofern sie wirkt, ist eins mit seinem Wesen. Die Wirkung aber, die seine Tätigkeit hervorbringt, kann, braucht aber nicht mit seinem Wesen eins zu sein. Im innergöttlichen Leben sind Tätigkeit, Wirken und Wesen schlechthin eins. Anders ist es bei dem Wirken Gottes nach außen. Da sind Wirken und Wirkung gegenständlich voneinander unterschieden. Die Wirkung ist sachlich von Gottes Wesen unterschieden. Allerdings läßt die Unterschiedenheit Grade zu, je nachdem der Gegenstand, in dem Gottes Wirken seine Wirkung hervorbringt, größere oder geringere Ähnlichkeit mit Gottes Natur hat. Die sinnenfällige Schöpfung hat nur eine sehr entfernte Ähnlichkeit mit dem Wesen Gottes. Nicht bloß Ähnlichkeit im allgemeinen, sondern verwandtschaftliche Ähnlichkeit mit Gott hat die geistige Seele des Menschen, die nach der Schrift ausdrücklich nach Gottes Gleichnis und Ebenbild geschaffen ist. Die geistige Natur des Menschen stellt sich als Mittelding zwischen das Wirken Gottes und das Erkennen der Seele. Im Vergleich zur dicken Mauer, die als Mittelding die sinnenfällige Schöpfung bedeutet, ist die geistige Natur des Menschen nur ein zarter, dünner Schleier. Darum wäre geistseelische Gotteserkenntnis, wie sie der leibgetrennten Seele eignet, unvergleichlich weniger mittelbar als die leibseelische Gotteserkenntnis aus der sinnenfälligen Welt. Dazu kommt noch ein ganz wesentlicher Unterschied, daß nämlich die geistseelische Gotteserkenntnis nicht, wie die leibseelische Gotteserkenntnis, eine aus der Wirkung abstrahierend gewonnene, sondern eine aus der Wirkung anschauungsmäßig abgelesene Gotteserkenntnis wäre.

Die verwandtschaftliche Ähnlichkeit mit Gott auf Grund der natürlichen Ebenbildlichkeit wird zur eigentlichen Verwandtschaft, zur Kinderschaft Gottes durch die heiligmachende Gnade. Hier nähert sich die Mittelbarkeit der geistseelischen Gotteserkenntnis schon außerordentlich, wenn auch nach Johannes vom Kreuz immer noch gradmäßig unterschieden, der Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis der *visio beata* an.

Wenn das Gnadenwirken Gottes als wirkliche Teilnahme am dreifaltig-göttlichen Leben im allgemeinen und am gottmenschlichen Leben des verklärten Christus im besonderen wirksam ist, dann muß das geistseelische Bewußtwerden dieses Gnadenwirkens seinen Höhepunkt in einer zuständlichen Schau der drei Personen der heiligsten Dreifaltigkeit und in einer ebenso zuständlichen Schau der verklärten Menschheit Christi finden. Diese

doppelte Schau wird ermöglicht durch eine Angleichung der leibseelischen Tätigkeit an die geistseelische in der Weise, daß der Heilige Geist Hauptwirkursache auch der leibseelischen Tätigkeit wird und der Mensch nur noch Mittelwirkursache seiner Tätigkeit ist. Die Gottvereinigung vollzieht sich durch die Verbindung der menschlichen Seele mit der Seele der verklärten Menschheit Christi. Diese innigste Verbindung von Gleich zu Gleich hat in der natürlichen Ordnung am meisten Ähnlichkeit mit der ehelichen Gemeinschaft. Darum auch der Name: geistliche Vermählung.

Indem wir die zwei Feststellungen als Voraussetzung für ein tieferes Verständnis des höchsten Grades mystischen Lebens machen, zeichnen wir bereits in Umrissen die innere Struktur der geistlichen Vermählung.

Gott ist das konkreteste Wesen. Je konkreter es erfaßt wird, um so vollkommener wird es erfaßt. Ein Wesen konkret erfassen kann nur ein Wesen, das selber konkret, individuell ist. Die Geistseele des Menschen, die allein im Gebet der Vereinigung sich betätigt, ist für sich nicht individualisiert. Ihre Individualität hat sie durch die Leibseele und diese durch den Leib. Darum ist die Gotteserkenntnis im Gebet der Vereinigung wesentlich allgemein. Gott wird zwar übernatürlich, aber nur in der Einheit der Natur erkannt. Konkret aber ist Gott auf der einen Seite in der Dreiheit der Personen, auf der anderen Seite im Gottmenschen Christus.

Die Geistseele kann zur Erfassung des dreipersönlichen Gottes nur gelangen, wenn sie die Leibseele heranzieht, sich ihrer als Mittelwirkursache bedient. Da aber Gott in der Dreiheit seiner Personen reiner Geist ist, kann die Leibseele zur Erkenntnis der drei Personen nur durch ihre drei geistigen Fähigkeiten, Gedächtnis, Verstand und Willen, beitragen. Im Gebet der Vereinigung können sich die geistseelischen Fähigkeiten nicht als voneinander unterschieden betätigen. Als leibseelische Fähigkeiten dagegen können sie nie anders als voneinander unterschieden sich betätigen.

Durch das ekstatische Gebet und die Hand in Hand mit ihm gehende passive Reinigung der Sinne und des Geistes ist die Leibseele so geläutert und zubereitet, daß zunächst ihre drei geistigen Fähigkeiten geistseelisch sich zu betätigen vermögen, wie im normalen Denkvorgang das sinnliche Vorstellungsvermögen durch sein Mitwirken den Gedanken konkrete Inhalte gibt und so am Denkvorgang mittelwirkursächlich beteiligt ist, so ermöglichen beim geistseelischen Erfassen der einen göttlichen Natur die drei leibseelischen Fähigkeiten als Mittelwirkursache die bestimmten konkreten Inhalte. Indem das Gnadenwirken Gottes, das, von der Geist-

seele im Gebet der Vereinigung als Einheit der göttlichen Natur erfaßt, auf die drei geistigen Fähigkeiten der Leibseele übergreift, spricht jede dieser drei Fähigkeiten in ihrer Eigenart auf eine und dieselbe göttliche Natur an: das Gedächtnis, das die Quelle ist, aus der alle Erkenntnis des Verstandes hervorgeht, gibt die göttliche Natur wieder als den Ursprung, aus dem nach Art des Erkennens die ganze göttliche Natur immer hervorgeht. Der Verstand, der alles als erkennbar in sich aufnimmt, gibt die göttliche Natur in ihrer restlosen Erkenntlichkeit wieder. Der Wille, der alles Erkante in Liebe umfängt oder in Haß verwirft, gibt die göttliche Natur in ihrer ganzen Liebwertigkeit wieder. Eine und dieselbe göttliche Natur, die von der Geistseele in ihrer Einheit erfaßt wird, bricht sich gleichsam an den drei leibseelischen Fähigkeiten je in einer anderen Weise. Sie erfährt in sich dadurch keinerlei Veränderung. Die drei verschiedenen Beziehungen, in denen die göttliche Natur zu sich selber steht, leuchten auf in den drei verschiedenen Erfassungen, die sie durch die drei leibseelischen Fähigkeiten erfährt. Die göttliche Natur als immerwährend absolut seiend, insofern Sein schlechthin als Tätigsein genommen wird, ist die erste göttliche Person: *G o t t d e r V a t e r*. Die göttliche Natur als absolut erkennbar und erkannt im Vorgang schlechthinigen Erkennens ist die zweite göttliche Person: *G o t t d e r S o h n*. Die göttliche Natur als absolut liebenswert und geliebt im Vorgang des schlechthinigen Liebens ist die dritte göttliche Person: *G o t t d e r H e i l i g e G e i s t*. Dadurch, daß die leibseelischen Fähigkeiten immer in ihrer Unterschiedenheit sich betätigen, wird es der Geistseele möglich, das Gnadenwirken Gottes in der dreifachen verschiedenen inneren Bezogenheit zu erfassen. So kommt es zu der für die Stufe der geistlichen Vermählung wesentlichen Schau der Allerheiligsten Dreifaltigkeit. Es ist bemerkenswert, daß schon Augustin und später insbesondere der hl. Bonaventura das verstandesmäßige Durchdringen des Geheimnisses der Dreifaltigkeit auf die drei Seelenfähigkeiten des Gedächtnisses, des Verstandes und des Willens gründen.

Für die Eigenart unserer menschlichen Natur ist die göttliche Natur noch konkreter, individueller gegeben in der hypostatischen Union, in der Verbindung der menschlichen und göttlichen Natur in Christus. Wir betonten bereits, daß das Gnadenwirken Gottes in der Ordnung der Erlösung Teilnahme am gottmenschlichen Leben des verklärten Christus ist. Soll es in seiner Konkretheit und Individualität der Geistseele bewußt werden, so kann es nur in der Schau der verklärten Menschheit Christi geschehen. Die menschliche Natur ist sinnenfällig und geistig zugleich.

Sinnenfälliges kann naturentsprechend nur durch Sinne wahrgenommen werden. Die verklärte Menschheit Christi ist vergeistigte Sinnenfälligkeit. Der Auferstehungsleib hat teil an den Eigenschaften des verklärten Geistes. Die verklärte Menschheit Christi wirkt von der Geistseele her durch die Leibseele auf das innere Sinnesvermögen. Um die Menschheit Christi in ihrer verklärten Sinnenfälligkeit wahrnehmen zu können, bedarf es des Mitwirkens des inneren Sinnes des Vorstellungsvermögens, der Phantasie. Wie aber die geistigen Fähigkeiten der Leibseele eine Läuterung und Wiedererneuerung nötig hatten, um als Mittelwirkursache an der Schau der drei göttlichen Personen mitwirken zu können, so muß das innere Sinnesvermögen, die Phantasie, um dem geistseelisch tätigen Denkvermögen der Leibseele als Mittelwirkursache dienen zu können, einer noch tiefergreifenden Reinigung und vollständigen inneren Umwandlung unterzogen werden. Es ist klar, daß die geistigen Fähigkeiten der Leibseele von Natur aus eine ungleich größere Eignung besitzen, um der nach göttlicher Art sich betätigenden Geistseele als Mittelwirkursache zu dienen, als die sinnliche Fähigkeit des Vorstellungsvermögens. Darum ist die Läuterung des inneren Sinnesbereiches in der passiven Reinigung so unvorstellbar qualvoll und seine Vergeistigung durch das ekstatische Gebet mit dem ohnmächtigen Versagen der sinnlichen Natur verbunden. Daß das Vorstellungsvermögen als Mittelwirkursache in den natürlichen Denkvorgang eingeschaltet ist, wurde von jeher von der aristotelisch-thomistischen Psychologie gelehrt. Dafür hat sie naturgegebene Eignung. Daß sie aber mittelwirkursächlich an geistseelischen Vorgängen mitwirken soll, dazu fehlt ihr jede natürliche Eignung. Das gehört nicht mehr einer natürlichen, sondern einer übernatürlichen Ordnung an. Daß sie sogar in geistseelische Vorgänge, die nach gottmenschlicher Art (*modus theandricus*) sich vollziehen, einbezogen werden soll, das gehört nicht mehr einer gewöhnlichen, sondern einer außergewöhnlichen übernatürlichen Ordnung, nämlich der Ordnung der Erlösung an.

Indem die verklärte Menschheit Christi sich dem Vorstellungsvermögen zeigt, hat dieses eine vorstellungsmäßige Schau dieser verklärten Menschheit. Diese vorstellungsmäßige Schau aber ist nicht vorstellungsmäßig im gewöhnlichen Sinn. Aus ihr abstrahiert das leibseelische Denkvermögen das Wesen der gottmenschlichen Natur und gewinnt so eine ihm gemäße Erkenntnis des Gottmenschen. Dieses Abstrahieren aber geschieht unter dem unmittelbaren Einwirken der mystischen Gnade vom Geistseelischen her. Das leibseelische Denkvermögen nimmt in demselben Zuge teil an

der göttlichen Erkenntnisweise der Geistseele und ermöglicht dieser die Schau der heiligsten Dreifaltigkeit. Wie in der natürlichen Gedankenbildung Denkvermögen und Vorstellungsvermögen zusammenwirken, so ist es auch nur ein einziger Vorgang, wenn der vergeistigte innere Sinn vorstellungsmäßig die verklarte sinnenfällige Menschheit Christi schaut und das leibseelische Denkvermögen abstrahierend die verklarte gottmenschliche Seele Christi erkennt und mit der Geistseele die Einheit der göttlichen Natur in der Dreiheit der Personen miterfaßt. Diese einzigartige, wunderbare Gotteserkenntnis ist nur dem Menschen eigentümlich. Nicht die Cherubim und Seraphim, so erhaben auch ihre Gotteserkenntnis ist, besitzen diese Art der Gotteserkenntnis. Sie ist ausschließlicher Vorzug des Menschen. Denn nur wir Menschen als sinnlich-geistige Wesen können die verklarte Menschheit des Gottessohnes naturgemäß erfassen. Reine Geister, wie die Engel, vermögen es nicht. Was in der natürlichen Ordnung eine Einschränkung der Gotteserkenntnis für den Menschen bedeutet, wird in der Ordnung der Erlösung zu einem einzigartigen, unbegreiflichen Vorzug, nämlich die sinnesgebundene Erkenntnisweise. Sie führt zu einer Gottvereinigung, die ebenfalls nur dem Menschen eigentümlich ist und ein ebenso einzigartiger und unbegreiflicher Vorgang bleibt. Auch die höchsten geschaffenen Geister können Gott niemals so innig verbunden werden, wie es die menschliche Natur der zweiten göttlichen Person ist. Und auch der erhabenste Geist kann niemals mit der verklarten menschlichen Natur Christi verbunden werden, wie es uns Menschen möglich ist. Das ist neben dem Geheimnis von der Dreiheit der Personen in der Einheit der göttlichen Natur das größte Geheimnis und die wunderbarste Offenbarung des Wesens Gottes. Diese unvergleichliche Verbindung, in die der letzte und höchste Grad mystischen Lebens die menschliche Seele mit der verklarten menschlichen Natur Christi bringt, könnte keinen bezeichnenderen Namen tragen, als den die Mystik selber ihr gab: *g e i s t l i c h e V e r m ä h l u n g*.

Die Vergeistigung und Verübernatürlichung des inneren Sinnesbereiches in der geistlichen Vermählung ist nur eine Vorwegnahme der Verklärung, die am Auferstehungstag auch den äußeren Sinnen, ja dem ganzen Leib zuteil werden und selbst auf die gesamte Schöpfung überstrahlen wird. Nach diesem Offenbarwerden der Kinder Gottes seufzt ja die ganze Schöpfung und harret auf ihn in Geburtswehen (Röm. 9, 19 und 22). Es ist derselbe „Pneumatisierungsvorgang“, der für die Mystik ebenso charakteristisch wie wesentlich ist. Die Mystik ist buchstäblich *anticipatio* =

Vorwegnahme, *praelibatio* = Vorgabe, *praegustatio* = Vorverkosten des ewigen Lebens. Die Mystik der Gegenwart, die psychologisch die Mystik einer hl. Theresia weiterführt, sie ergänzt, ja über sie hinausführt, zeigt denn auch, daß dort, wo der Zustand der geistlichen Vermählung schon viele Jahre dauert, er in einer weitgreifenden Vergeistigung der sinnlichen und leiblichen Sphäre besteht. Sie hat dafür den bezeichnenden Ausdruck „Feinstofflichkeit“ geprägt.

Das Wesentliche des mystischen Vollendungszustandes liegt der Hauptsache nach keineswegs in der Schauung weder der heiligsten Dreifaltigkeit noch der verklarten Menschheit Christi, sondern in einer einzigartigen Willensbetätigung, die in vollkommener Gottesliebe sich auswirkt.

Im Anschluß an die scholastische Philosophie, die er an der Universität zu Salamanka sich aneignete, hat der hl. Johannes vom Kreuz eine klare, eindeutige Formulierung gefunden, deren wir uns im Laufe der Darstellung des mystischen Lebens immer wieder bedienen mußten: der Hl. Geist ist die Hauptwirkursache, wir die Mittelwirkursache unserer Willenstätigkeit.

Gottes innerstes Wesen ist seine Heiligkeit. Heiligkeit wurzelt wesentlich nicht so sehr in einem Erkennen als vielmehr im Wollen. Gottes Heiligkeit äußert sich unmittelbar in seinem Wollen. Heiligkeit besteht wesentlich in der Liebe. Die Liebe aber, die Gottes Wesen und seine Heiligkeit ausmacht, liegt in dem über alles geschaffene Begreifen hinausgehenden Geheimnis, daß restloses, vollendetes, unverlierbares Besitzen in einem ebenso restlosen, vollendeten, nie unterbrochenen Hinschenken gegeben ist. Auf diesem Wesensgrund der Liebe ruht die Notwendigkeit der Dreipersonlichkeit Gottes, wie der hl. Bonaventura in seinem Itinerarium es unvergleichlich darlegt. Gottes Natur könnte nicht Liebe, also vollendetes Besitzen durch vollendetes Hinschenken sein, wäre Gott nur in einer Person. So aber schenkt die erste Person, der Vater, seine ganze göttliche Natur der zweiten Person, dem Sohn, und dieser schenkt sie ebenso ganz weiter an die dritte Person, an den Hl. Geist, und der Hl. Geist gibt sie in unversehrter Fülle an den Vater. Dieses ewige Empfangen durch ewiges Hingeben macht das dreifaltiggöttliche Leben aus. In der dritten göttlichen Person, dem Hl. Geist, vollendet und schließt ab der Kreislauf des innergöttlichen Lebens. Darum wird dem Hl. Geist als Eigentümlichkeit die Heiligung zugeschrieben.

Mystik ist nur die volle Entfaltung des Vorganges der Heiligung des Menschen hienieden, indem sie die Wirksamkeit der heiligmachenden

Gnade im ganzen Menschenwesen ungehemmt zur Geltung kommen läßt. Heiligmachende Gnade ist Anteilnahme am göttlichen Leben, das Heiligkeit und Liebe ist. Deshalb ist die heiligmachende Gnade in der Menschenseele das besondere Werk des Hl. Geistes. Heiligung des Menschen hienieden empfängt Vollendung und Abschluß in der Umwandlung des menschlichen Willens in die Gesetzmäßigkeit, in den Rhythmus des göttlichen Willens. Diese aber ist dann erreicht, wenn der Hl. Geist als die Wirksamkeit des göttlichen Willens und der Heiligkeit Gottes die Hauptwirkursache (*causa efficiens principalis*) und der Mensch selber zur Mittelwirkursache (*causa efficiens instrumentalis*) des menschlichen Wollens wird. Obwohl selbstverständlich, möchte ich doch mit dem hl. Johannes vom Kreuz ausdrücklich bemerken, daß diese mittelwirkursächliche Unterordnung des menschlichen Willens unter den göttlichen Willen als der Hauptwirkursache in keiner Weise die menschliche Freiheit schwächt oder aufhebt, sondern im Gegenteil sie nicht bloß voll zur Entfaltung bringt, sondern unermeßlich weit über sich hinaus in die Übernatur hineinsteigert.

Bei der Umformung des menschlichen Willens zum mittelwirkursächlichen Mitwirken mit dem Willen des Hl. Geistes als der Hauptwirkursache des menschlichen Wollens steht nicht etwa nur der geistseelische Wille des Menschen in Frage. Im Gebet der Vereinigung betätigt sich dieser bereits in göttlicher Weise. Dieses Können vermittelt ihm die eigenartige Gotteserkenntnis, die wir als charakteristisch für das Gebet der Vereinigung dargetan haben. Die passive Reinigung der Sinne und des Geistes erreicht auf diesem Gebiet verhältnismäßig rasch ihr Ziel. Es muß aber der leibseelische Wille in die Umgestaltung miteinbezogen werden. Voraussetzung für das leibseelische Wollen ist das leibseelische Erkennen. Beides unterscheidet sich vom geistseelischen Erkennen und Wollen dadurch, daß sie nur in Abhängigkeit von den inneren Sinnen sich betätigen können. Soll das leibseelische Wollen umgewandelt werden, so muß das Erkennen dieselbe Umwandlung durchmachen. Vor allem aber muß die innere Sinnhaftigkeit in diesen Prozeß hineingezogen werden. Wir wissen, daß das leibseelische Wollen nicht allein vom leibseelischen Denken, sondern dieses von den inneren Sinnen bedingt ist. Das leibseelische Denken als abstrahierend kann nicht unmittelbar auf den Willen wirken. Es kann es nur auf dem Weg über das Fühlen und Anmuten. Es muß deshalb vor allem der Teil des Strebevermögens, der fühlt und anmutet, der Umwandlung unterzogen werden. Die Mystik weiß, daß gerade diese Umwandlung das allerschwierigste ist und darum auch als das allerqualvollste Werk der

passiven Reinigung gilt. Erst wenn dieses vollbracht ist oder vielmehr in dem Grad, als es vollzogen wird, kann das sinnliche Strebevermögen die Vergeistigung und Verübernatürlichung erfahren, die es befähigen, die Beweggründe für das Wollen bereitzustellen, die es in vollendeter Harmonie mit dem göttlichen Wollen tätig sein lassen. Das ist der Zustand, wo das menschliche Wollen gefügiges Werkzeug des Wirkens des Heiligen Geistes ist: der Hl. Geist Hauptwirkursache, der Mensch Mittelwirkursache des menschlichen Wollens. Der menschliche Wille und damit der ganze Mensch ist heilig.

Diese Art menschlichen Tätigseins, die vom so geheiligten Willen beherrscht ist, nennen wir heroisch. Zur Selig- oder Heiligsprechung verlangt die Kirche heroisches Tugendleben. Wir stellen heroisches Tugendleben dem vollkommenen Tugendleben gegenüber. Beide sind eindeutig dadurch charakterisiert, daß im gewöhnlichen Tugendleben der Mensch Hauptwirkursache und das Wirken des Hl. Geistes Mittelwirkursache ist. Im heroischen Tugendleben ist der Hl. Geist die Hauptwirkursache und der Mensch nur die Mittelwirkursache. Die heiligmachende Gnade wirkt sich im Werk der Heiligung aus in den drei göttlichen Tugenden und den sieben Gaben des Hl. Geistes. Die Gaben des Hl. Geistes sind jene übernatürlich eingegossenen Anlagen und Fähigkeiten, die es der Seele möglich machen, auf jedes Wirken des Hl. Geistes als der Hauptwirkursache rasch und leicht in vollendeter Mittelwirkursächlichkeit zu antworten. Darum sagt der hl. Thomas mit Recht, daß unter Betätigung der Gaben des Hl. Geistes die Seele *magis mota* (mehr bewegt) als *movens* (bewegend) sich verhält.³²⁷ Die Gaben des Hl. Geistes wirken sich auf den Bahnen der acht Seligkeiten aus. Und das Ergebnis dieser Betätigungen sind die Früchte des Hl. Geistes, wie sie der Galaterbrief (5, 22 und 23) aufzählt.

Das Tugendleben des Menschen hat seine festen Grundlagen in den sittlichen Tugenden, die im Übernatürlichen ebenfalls eingegossen sind, aber in den natürlichen sittlichen Tugenden die naturgemäße Voraussetzung haben. Ein Tugendleben, das hauptwirkursächlich aus den sittlichen Tugenden und mittelwirkursächlich aus den Gaben des Hl. Geistes hervorgeht, ist dasselbe, was wir oben gewöhnliches Tugendleben nannten. Und Tugendleben, das hauptwirkursächlich seinen Ursprung in den Gaben, den mittelwirkursächlichen Ausgangspunkt in den sittlichen Tugenden hat, deckt sich mit dem, was wir vorher heroisch nannten. Daraus wird klar, welche Bedeutung den Gaben des Hl. Geistes zukommt, die heute in Dog-

matik und Ascese kaum mehr — wenn sie überhaupt erwähnt werden — den Raum einnehmen, den sie in der mittelalterlichen Theologie allüberall einnahmen. Ist es doch allgemeine Auffassung der Theologen, daß die Gaben des Hl. Geistes *de necessitate salutis*, also heilsnotwendig sind. Es wird aber auch klar, inwiefern gerade die Mystik mit den Gaben des Hl. Geistes in Wesenszusammenhang gebracht wird.

Psychologisch kennzeichnend für den seelischen Zustand der geistlichen Vermählung ist, daß die Ekstasen vollständig aufhören. Waren sie doch ja nur Mittel zum Zweck. Der Zweck ist erreicht. Damit sind die Mittel überflüssig, ja sie wären geradezu hinderlich. Die Ekstase hatte die Aufgabe, die sinnliche Natur des Menschen, besonders das sinnliche Strebevermögen, nach und nach an das Geistseelische und Übernatürliche zu gewöhnen, sie zum bereiten Werkzeug des mystischen Gnadenwirkens Gottes zu machen. In der geistlichen Vermählung ist sie vollständig umgewandelt im Dienste des Wirkens des Hl. Geistes. Die Ekstase konnte immer nur vorübergehend, von verhältnismäßig kurzer Dauer sein. Der Zustand der geistlichen Vermählung mit seiner Schau der drei göttlichen Personen und der verklärten Menschheit Christi und der vollkommenen Abstimmung des leibseelischen Erkennens und Wollens auf den *modus divinus* der Geistseele oder auf den *modus theandricus* des Gottmenschen ist hier Dauerzustand geworden. Der Mensch ist in keiner Weise in seiner Beschäftigung nach außen behindert oder verhindert. Die Doppelschau mag manchmal etwas in den Hintergrund treten oder, wie im Schlaf, ganz zurücktreten, schlechthin verschwindet sie nicht mehr. Philosophisch genau müßten wir etwa so sagen: Wer im sicheren Besitz eines Wissens ist, kann jeden Augenblick nach Willkür davon Gebrauch machen. Es ist die Unterscheidung, die wir in der Darstellung des allgemeinen Seelenlebens bereits herangezogen haben: die Unterscheidung zwischen erster (*actus primus*) und zweiter (*actus secundus*) Wirklichkeitssetzung. Ein sicherer Wissensbesitz bleibt und ist eine Wirklichkeit, auch wenn ich nicht jeden Augenblick davon Gebrauch mache. Wenn der Mystiker in der geistlichen Vermählung auch nicht jeden Augenblick die ganze Aufmerksamkeit der Doppelschau zuwendet, so bleiben doch Dreifaltigkeit und verklärte Menschheit Christi gegenwärtig. Nur werden sie nicht jeden Augenblick beachtet. Der Mystiker aber wird sie nie ganz aus dem Auge verlieren. Sooft er aber den drei göttlichen Personen und der verklärten Menschheit die volle Aufmerksamkeit zuwendet, braucht er sie nicht erst zu suchen oder gleichsam herbeizuholen, sie sind immer da.

Immer wurde auch die Frage aufgeworfen, ob der Mystiker, der in die geistige Vermählung eingegangen ist, diese Stufe mystischen Lebens wieder verlieren oder gar in schwere Sünde fallen kann. Eine metaphysische Unmöglichkeit, wie in der *visio beata*, ist selbstverständlich nie gegeben. Wohl aber kann man im allgemeinen von einer moralischen Unmöglichkeit sprechen. Auf anderen Stufen des mystischen Lebens liegen Rückfälle oder gar Abfälle durchaus im Bereich moralischer Möglichkeit.

Eine andere Frage, die immer wieder gestellt wird, ist diese, ob alle Menschen oder nur einige wenige zum mystischen Leben oder gar zur höchsten Stufe des mystischen Lebens berufen sind. Die Meinungen sind geteilt. Für das Ja wie für das Nein sprechen ernste, gewichtige Gründe. Am meisten Gewicht aber dürfte doch die Stimme des Kirchenlehrers der Mystik haben. Er hat sich in der „Lebendigen Liebesflamme“ (2. Strophe, Vers „Die jede Schuld bezahlt“) klar dahin ausgesprochen, daß an sich alle Menschen zur Beschauung berufen sind, daß aber bei der Erbsündigkeit des Menschen nur wenige die sittliche Kraft und den Heroismus aufbringen, die nötig wären, um die Hindernisse wegzuräumen, die der Entfaltung, auch der letzten Entfaltung des mystischen Lebens im Wege stehen. Der Heilswille Gottes ist allgemein und Gott ist die Liebe. Kein Mensch ist von vornherein ausgeschlossen. Gott wäre nicht die Liebe, zöge er nicht alle Menschen in den Wirkungsbereich seiner Gnade. Er will ja, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (I. Tim. 2, 4). Im mystischen Leben wirkt auch keine andere Gnade als die heiligmachende Gnade mit den drei göttlichen Tugenden und den Gaben des Hl. Geistes und die Gnade des Beistandes. Auch haben alle Menschen dieselbe Seelenstruktur. Gott verpflichtet die Menschen allerdings nur zur Haltung der Gebote. Was darüber hinausgeht, überläßt er dem freien Ermessen des Menschen. Die Gebote verpflichten zunächst nur, keine schwere Sünde zu begehen und soviel Tugend sich anzueignen, daß man die Kraft hat, der schweren Sünde zu widerstehen. Eine seelische Haltung, die sich nur darauf beschränkte, würde nie, weder zu niederen, noch zu höheren mystischen Stufen gelangen. Dazu bedürfte es eines ungleich größeren Ausmaßes sittlicher Anstrengung. Zu dieser aber sich zu entschließen, finden nur wenige inneren Antrieb und Mut.

Dazu kommt, daß manche Menschen eine zu schwierige Natur besitzen, um sie so meistern zu wollen, daß sie die Voraussetzung für ein mystisches Gnadenleben bietet. Das von den Vorfahren ererbte seelische Gut ist von nicht zu unterschätzendem Einfluß. Paulus scheint auch auf solche Zu-

sammenhänge hinzuweisen, wenn er Timotheus schreibt: „Ich erinnere mich deines ungeheuchelten Glaubens, der zuerst deine Großmutter Lois und deine Mutter Eunike beseelte und nach meiner Überzeugung auch in dir lebt“ (II. Tim. 1, 5). Daß Gott besondere Gnaden verleihen kann und auch verleiht, die auf ungewöhnlichen Wegen zur Beschauung führen, steht außer Zweifel. Es steht aber dem nicht entgegen, daß jeder Mensch an sich auf ordentlichem Wege zum mystischen Leben gelangen kann, wenn er alle Hemmungen beseitigt, die es hindern. Daß Mystik aber ein Charisma sei, daran kann niemand festhalten, der die Mystiker selber und ihre Schriften darüber befragt.

Dem Gebet der Vereinigung, der Vereinigung von Geist zu Geist, ist ein brennendes Verlangen eigentümlich, „aufgelöst und bei Christus zu sein“, der Durst nach dem Tod, wie es die Mystik nennt. Im Zustand der geistlichen Vermählung treten hier zwei Wandlungen auf: Während dieses Verlangens im Gebet der Vereinigung stürmisch ist, wird es in der geistlichen Vermählung ganz ruhig und voll unstörbaren Friedens. Und wenn dieses Verlangen trotzdem von Zeit zu Zeit einen hohen Stärkegrad annehmen kann, so verbindet es sich mit dem anderen Verlangen, noch weiter auf Erden zu leben, um die Gottvereinigung von Seele zu Seele immer noch inniger zu gestalten und Sühne zu leisten für die Gott und seiner Kirche zugefügten Beleidigungen.

Die Leiden der passiven Reinigung sind vorüber. Die Leibseele ist der Geistseele angeglichen und beide harmonisch auf das Wirken des Heiligen Geistes abgestimmt. Und doch treten auch im Stande der geistlichen Vermählung zuweilen schwere und schwerste Leiden auf, ohne daß die Gottvereinigung gestört werden könnte. Diese Leiden haben aber nicht Läuterungscharakter, sondern ausgesprochen Sühnecharakter. Gott schickt sie besonders dann, wenn die Kirche und ihr Oberhaupt in schwerer Bedrängnis und Verfolgung sind. Wir sagten oben, daß die Leiden der passiven Reinigung wesentlich läuternder Natur sind, ohne dabei ausschließen zu wollen, sie könnten auch sühnende Wirkung haben. Hier aber in der geistlichen Vermählung haben sie als wesentliche Aufgabe, vor allem und nur zu sühnen. Es ist immer verdächtig, wenn Personen vorgeben, von mystischen Sühneleiden heimgesucht zu sein, ohne daß sie zur letzten Stufe mystischen Lebens gelangt sind oder — besser gesagt — ohne die passive Reinigung bereits hinter sich zu haben. Ich will damit keineswegs die Frage entscheiden, ob Sühneleiden nicht auch charismatisch gegeben sein können, d. h. außerhalb der Entwicklung eines mystischen Lebens.

Nur läßt sich die charismatische Natur einer Erscheinung außerordentlich schwer feststellen und gegen pathologische und mediumistische Vorgänge nicht leicht abgrenzen.

Ein kurzer Rückblick auf das, was wir über die geistliche Vermählung ausführten, muß zur selben Feststellung gelangen, wie sie der hl. Johannes vom Kreuz macht, daß nämlich die geistliche Vermählung die Wiederherstellung des Paradieseszustandes bedeutet, freilich nicht äußerlich, sondern nur innerlich, nicht körperlich, sondern nur seelisch. Diese Wiederherstellung äußert sich darin, daß — um die Sprache der Moralthologie zu gebrauchen — die *motus primo primi*, jene allerersten Regungen, die ohne Zutun von Wille und Aufmerksamkeit schon im Inneren auftauchen, ehe man sich ihrer versieht, nun dem Willen vollkommen gehorsam sind. Es ist das Ergebnis der passiven Reinigung der Sinne und des Geistes.

Die Wiederherstellung des Paradieseszustandes bezieht sich also nur auf die Leibseele, die zwar die innere Sinnlichkeit, nicht aber das Körperliche als solches miteinbezieht. Der *fomes peccati*, die böse Begierlichkeit im engeren und weiteren Sinn als des in Sucht umgeschlagenen Selbst- und Arterhaltungstriebes ist so gut wie ausgelöscht. Denn sie war es, die das leibseeleische Strebevermögen, vor allem seinen sinnlichen Teil, immer wieder störte und die *motus primo primi* immer wieder der Herrschaft der Vernunft entzog. Der Tod des Leibes aber wird nicht hinweggenommen. Die Vergeistigung und Verübernatürlichung auch des Leibes wird erst in der Auferstehung des Fleisches am Jüngsten Tage vor sich gehen. Der Leib mit den äußeren Sinnen kann hienieden nie so ganz und restlos vom mystischen Gnadenwirken Gottes durchdrungen werden, daß Verklärung und Unsterblichkeit die Folge wäre. Eine Art Vorahnung der Verklärung auch des Leibes haben wir allerdings in der Tatsache, daß die Leiber mancher Heiliger, wie etwa der hl. Theresia, bis auf den heutigen Tag, allen Naturgesetzen entgegen, unversehrt erhalten sind. Vom Gesetz des leiblichen Todes hat der Heiland weder sich selbst noch seine heiligste Mutter ausgenommen. Freilich hat er sowohl für sich wie für seine Mutter den Tag der Auferstehung des Fleisches bald nach dem leiblichen Tod schon vorweggenommen.

SCHLUSS.

Lehre und Leben in der Mystik.

Werfen wir einen zusammenfassenden Blick auf die Darstellung des mystischen Gebetes und seine stufenweise Entwicklung zurück, so tritt uns auf dem ganzen Weg eine strenge Gesetzmäßigkeit entgegen. Auf das Übernatürliche übertragen gilt auch hier: *natura non facit saltum*. Weder Natur noch Übernatur entwickeln sich sprunghaft und zusammenhanglos im Seelenleben. Alles folgt vielmehr in steter Entwicklung aus einander. Es kann auch kein Zweifel darüber sein, daß die Entwicklung des mystischen Lebens in ihrer Gesetzmäßigkeit durch die Eigenart des menschlichen Seelenlebens vorab bedingt ist. Vom gewöhnlichen mündlichen Gebet geht eine nie gebrochene Linie bis zur höchsten mystischen Stufe.

Tatsache ist, daß das mystische Leben sowohl einer hl. Theresia als eines hl. Johannes vom Kreuz, wie sie es in ihren Schriften darstellen, diese gesetzmäßige Entwicklung aufweist. Darum wird die spanische Mystik mit Recht als klassisch bezeichnet. Es soll aber keineswegs behauptet werden, daß das mystische Leben überall dort, wo es auftritt, dieselbe klare Linie und Stufenentwicklung zeigt. Die Tatsachen des mystischen Lebens würden uns widerlegen. Gegen Tatsachen aber kann kein Einwand erhoben werden. Lehre und Leben decken sich ebensowenig immer wie Theorie und Praxis, Ideal und Wirklichkeit. Was in Theorie und Lehre in klarer, eindeutiger Aufeinanderfolge auseinandergefaltet und harmonisch geordnet erscheint, durchdringt sich gegenseitig in Praxis und Leben. Zwischenglieder scheinen tatsächlich oft übersprungen, die Entwicklung alles eher als in ununterbrochener Linie vor sich zu gehen. Es heißt hier sehr vorsichtig und zurückhaltend in seinem Urteil zu sein.

Zwei wichtige Momente sind hier im Auge zu behalten. Einmal ist damit, daß jemand mystisches Leben hat, noch nicht die Fähigkeit gegeben,

es so, wie es ist, zur Darstellung zu bringen oder sprachlich auszudrücken. Johannes vom Kreuz und Theresia von Jesus bilden eine einzigartige Ausnahme. Viele sprechen sich über ihr mystisches Erleben überhaupt nicht aus. Sie leben im Bewußtsein, alle anderen hätten das gleiche Erleben. Wieder andere berichten nur über das, was ihnen besonders auffällt oder ihr ausnehmendes Interesse erweckt. Sie geben sich weiter keine Rechenschaft weder über Zusammenhänge noch Entwicklung des mystischen Lebens in ihrer Seele. Nur dort, wo eine verständige Seelenführung sich um das seelische Geschehen in den ihr Anvertrauten kümmert und Auftrag zum Aufzeichnen der inneren Vorgänge gibt, empfangen wir von Mystikern Berichte, die uns erlauben, das Wesentliche, Bleibende, Gesetzmäßige aus dem Vielerlei des mystischen Geschehens auf dem Weg der Abstraktion herauszuholen und in ein wissenschaftliches System zu bringen. Zuweilen waren Mystiker zugleich auch theologisch geschulte Männer der Wissenschaft, z. B. der hl. Bernhard, die Viktoriner, der hl. Bonaventura, Ruysbroek, Tauler, Seuse, Meister Eckhart u. a. Sie sahen aber ihr mystisches Erleben nicht in seiner seelischen Unmittelbarkeit, sondern durch das ihnen geläufige Begriffssystem der scholastischen Theologie und Philosophie. Ihre mystischen Abhandlungen und Schriften sind nicht so sehr unmittelbare Wiedergabe ihres Erlebens, als vielmehr bereits ein Deuten und Verarbeiten desselben. Die scholastische Psychologie aber hat, wie ihre griechischen — seien es platonische oder aristotelische — Ursprünge, ihre Begriffe nicht aus der inneren Erfahrung gewonnen, sondern aus der äußeren Erfahrung, die ihrer Naturphilosophie zugrundeliegt, übertragen. Es fehlt ihnen die Unmittelbarkeit des Seelischen. Deshalb bekommen wir bei diesen Mystikern nicht unmittelbar Einblick in die seelische Struktur des mystischen Erlebens. Erst die Neuzeit schuf eine Psychologie, die geradewegs an die innere Erfahrung anknüpft. Sie hatte den Blick nach innen gewendet, um die seelischen Vorgänge von innen her zu erfassen. Das wirkte sich besonders für die Mystik günstig aus. In der spanischen und in der französischen Mystik sind uns die Wege zur wissenschaftlichen Erfassung des mystischen Lebens in seiner Entwicklung und in seinen Zusammenhängen geebnet. Selbst ein hl. Johannes vom Kreuz steht in der Darstellung seiner Mystik noch tief im scholastischen Begriffssystem. Trotzdem aber fließt in ihm der Strom mystischen Lebens in seiner ganzen Frische und Beobachtungsnähe.

Wenn wir auch bei vielen Mystikern nicht die einheitliche Entwicklungslinie des mystischen Geschehens, wie wir sie in unserer Darstellung ge-

zeichnet haben, aufweisen können, so ist damit nicht gesagt, daß sie überhaupt nicht vorhanden ist. Wir deuteten bereits geschichtliche Gründe für die Berechtigung dieser Annahme an. Es ist aber auch die Struktur der menschlichen Seele nicht von der Art, daß alle Vorgänge in einem säuberlich geschiedenen Nacheinander ablaufen. In Wirklichkeit verläuft im seelischen Geschehen das, was theoretisch als nacheinander erfaßt wird, in einem Ineinander, das der Selbstbeobachtung gleichzeitig erscheinen kann. Außerdem wird im Seelischen gewöhnlich nur das beachtet, was sich der Aufmerksamkeit auffallend aufdrängt. Das aber sind in der mystischen Entwicklung besonders die verschiedenen Stadien der passiven Reinigung, Ekstasen, Visionen, Ansprachen usw., überhaupt alles, was mit dem ekstatischen Gebet zusammenhängt. So könnte es einem ersten Blick in mystische Aufzeichnungen scheinen, als wären Zwischenglieder oder ganze Stufen übersprungen. Wer dagegen in mystischen Schriften zwischen den Zeilen zu lesen versteht, kann leicht feststellen, daß dem nur scheinbar so ist. Die einzelnen Stadien der Entwicklung können verschieden lang oder kurz dauern, Stufen zeitweise ineinander übergreifen. Immer aber läßt sich mit Sicherheit bestimmen, welcher Stufe der Entwicklung gewisse Vorgänge angehören.

Der Logik sowohl wie der Psychologie ist es völlig klar, worin das schlußfolgernde Denken besteht. Unser Denken ist wesentlich schlußfolgernd. Im seelischen Vollzug einer Schlußfolgerung würden wir selten das Schema klar erkennen, das Logik und Psychologie als allem Denken zugrundeliegend anerkennen. Was eben in der Theorie in klar gegliedertem Nacheinander folgt, gibt sich in der Wirklichkeit des Denkvollzuges als ein einfaches, gleichzeitig erscheinendes Ineinander. Bei genauerer Untersuchung aber finden wir, daß in jedem Denkakt das Wesentliche der Schlußfolgerung, wie sie Logik und Psychologie lehren, gegeben ist. Ähnlich verhält es sich in der Mystik. Das Gebet der Vereinigung z. B. kann nicht einsetzen, solange nicht die Bedingungen des Gebetes der Ruhe als Voraussetzungen irgendwie verwirklicht sind. Die geistliche Vermählung als Seelenzustand ist schlechthin unmöglich, wenn nicht die passive Reinigung der Sinne und des Geistes vorausgegangen ist. Heroische Akte als Regel sind nicht denkbar, wenn nicht zuvor das sinnliche Strebevermögen durch das Ekstatische geläutert, vergeistigt und verübernatürlicht ist.

Die mystisch Begnadeten bedürfen einer weisen Führung. Sich selber überlassen, wären sie der Gefahr ausgesetzt, auf Irr- und Abwege zu geraten oder sich selber größte Hindernisse in den Weg zu legen. Wer aber

führen soll, bedarf bestimmter Richtlinien, nach denen er führen kann. Richtlinien geben aber kann hier nur eine große Erfahrung oder aber eine gründliche Wissenschaft der Mystik. Wissenschaft aber hat, auf welchen Gebieten es auch sein mag, das Allgemeingültige und Notwendige zum Gegenstand. Das Allgemeingültige und Notwendige vermag sichere Wege durch das Zufällige, Wechselnde, Unbeständige der konkreten Wirklichkeit zu weisen. Erfahrung allein könnte diese Sicherheit nicht geben. Freilich, wenn die Wissenschaft auf persönliche Erfahrung sich stützen kann, gewinnt sie eine ungleich größere praktische Sicherheit, die sich in der Anwendung des Allgemeingültigen und Notwendigen auf das Einzeldingliche und Zufällige des Lebens vorteilhaft auswirkt. Der Besitz der Wissenschaft allein tut es nicht. Die Wissenschaft muß vielmehr auf das konkrete Leben angewendet werden. Das aber lehrt an sich die Wissenschaft nicht. Hier erweist sich die Erfahrung als eine durch nichts anderes zu ersetzende Lehrmeisterin.

Ich brauche wohl nicht zu sagen, wie dürftig es von jeher um die Wissenschaft der Mystik bestellt war. Entweder bewegte sie sich in ganz allgemeinen dogmatischen Erwägungen oder sie suchte nach Art der experimentellen Wissenschaften mystische Erscheinungen zu beschreiben und unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte zu ordnen. Den Vertretern der ersten Richtung fehlt die Fühlungnahme mit der lebendigen Wirklichkeit mystischen Seelenlebens, das gerade wissenschaftlich erklärt werden sollte. So vermögen sie auch keine Richtlinien zu geben, an die sich eine Beurteilung mystischer Vorgänge in ihrem tatsächlichen Ablauf halten könnte. Den Vertretern der letzteren Richtung fehlt zwar nicht die Fühlungnahme mit dem wirklichen Leben, aber sie bleiben im Konkreten, Zufälligen, Einzeldinglichen stehen, ohne sich zum Allgemeingültigen und Notwendigen zu erheben. So vermögen sie nicht jene sicheren Normen zu geben, die auf das Praktische angewendet werden könnten.

Pius X. in dem eingangs erwähnten Schreiben an den General der unbeschuheten Karmeliter aus Anlaß der Dreihundertjahrfeier der Heiligsprechung der hl. Theresia spricht mit Recht von einem göttlichen und einem menschlichen Anteil und von der Rolle der Seelenkräfte im mystischen Geschehen. Das übersehen beide Richtungen, von denen wir eben sprachen. Beide Seiten des mystischen Geschehens müssen gleichmäßig beachtet werden. Für die praktische Seelenführung liegt der Akzent ohne Zweifel auf dem seelischen Anteil. In den bisherigen Darstellungen der wissenschaftlichen Mystik ist er kaum je zur Geltung gekommen.

Das Richtige trifft Thiéry, wenn er in seiner *Nouvelle biographie de Louise Lateau*³²⁸⁾ schreibt: „Der Irrtum der ‚deskriptiven Schule‘, wie sie genannt wird, ist der, daß sie in ihren Abhandlungen über das Gebet dem Wert alles Lehrhaften, der Gnade, der Tugenden, der Gaben des Heiligen Geistes und besonders den der Lehre von den Seelenfähigkeiten in Abrede stellt. Weit entfernt, sich das Zurückgreifen auf die Seelenfähigkeiten zu ersparen, müßten doch gerade die ‚Deskriptiven‘ das Band, das die Gnade mit dem Gebet verbindet, besonders hervorheben. Denn die Gnade, wie wir sahen, ist hienieden die Frucht des Gebetes. Es ist wichtig, daß man das wesentliche Band, das die Gnade, die übernatürlichen und natürlichen Tugenden und ebenso die Gaben des Heiligen Geistes mit dem Gebet verbindet, nicht aus dem Auge verliert. Die Tugenden aber können nur an den Seelenfähigkeiten untersucht werden. Darum darf man die Psychologie nicht aus den Abhandlungen über die Lehre vom Gebet ausschalten. Denn die Psychologie befaßt sich mit den Seelenfähigkeiten, und aus einer wissenschaftlichen Kenntnis der Seelenfähigkeiten läßt sich am besten eine Untersuchung über das Gebet und die verschiedenen Arten des Gebetes anstellen. Die Tugenden können nur dort untersucht werden, wo sie ihren Sitz haben, nämlich in den Seelenfähigkeiten. Die Wissenschaft von den Tugendakten oder die Sittenlehre setzt die Psychologie voraus. Auch die göttlichen Tugenden sind in den Seelenfähigkeiten verankert.“

Es gibt verschiedene Gründe, die es verständlich machen, daß Mystik in dogmatischen und aszetischen Werken so selten grundsätzlich behandelt wird. Eher erfährt noch der göttliche Anteil eine eingehendere Würdigung. Dieser aber, wenn er vom seelischen Anteil losgelöst ist, unterscheidet sich in nichts von einer bloß dogmatischen Behandlung. So sind fast alle Abhandlungen über Mystik aus dem christlichen Altertum und dem Mittelalter mehr oder weniger dogmatische Darlegungen. Ausnahmen, wie für das christliche Altertum ein hl. Augustin und für das Mittelalter ein hl. Bernhard, bestätigen nur die Regel. Der Blick für innere Wahrnehmung war noch nicht genug geschärft. Ein vollständiger Wandel trat erst mit der Neuzeit ein. Die innere Erfahrung erhält hier Vorrang und Vorrang vor der äußeren Erfahrung. Sie wird als selbständiges, unabhängiges Gegenstandsgebiet erkannt und behandelt. Dieser grundsätzliche Wechsel in der wissenschaftlichen Einstellung wirkte sich am unmittelbarsten in der Psychologie aus. Es war aber auch der Weg, auf dem ein unmittelbares Erfassen des mystischen Erlebens möglich wurde.

In Spanien erlebte zwar die Scholastik eine glänzende Wiedererneuerung. Doch ist unverkennbar, daß auch diese Wiedererneuerung unter dem Zeichen der neugewonnenen inneren Einstellung steht: Wendung vom Objekt zum Subjekt, von Gott zum Menschen. Wenn die Umstellung auch nicht auf der ganzen Linie ganz erfolgte, so ist sie doch stark genug, um sich als selbständige Richtung machtvoll durchzusetzen. Im übrigen blieb auch die konservative Richtung in der spanischen Scholastik von der neuen Einstellung keineswegs unberührt. Die fortschrittliche Richtung kommt in der Theologie im Molinismus, in der Philosophie in der Metaphysik und Erkenntnistheorie eines Suarez typisch zum Ausdruck.

Die spanische Mystik ist, wie wir sahen, nur ein organischer Teil der großartigen Geistesentwicklung, die das goldene Zeitalter der spanischen Kultur heraufführte. Johannes vom Kreuz ging an sich aus der konservativen Richtung in Theologie und Philosophie hervor. Begrifflich und sprachlich tritt es ohne weiteres in Erscheinung. Und doch unterscheidet sich seine Darstellung der Mystik wesentlich von der frühchristlichen und mittelalterlichen Art. Sie ist nämlich psychologisch und anthropologisch ausgerichtet. Die Schriften der hl. Theresia dagegen sind, schlechthin von der neuen Art der Einstellung bestimmt. Erst die spanische Mystik macht es möglich, einer Theologie der Mystik ihre artbesondere Prägung zu geben, die sie zwar nicht inhaltlich, aber formell von der Dogmatik unterscheidet. Das artunterscheidende Merkmal ist die wesentliche Verbindung, die in der Mystik Dogmatik und Psychologie miteinander eingehen müssen. Weil die Psychologie aus der Mystik nicht ausgeschieden werden kann, sind gerade hier Anknüpfungspunkte zum praktischen Seelenleben wie von selber gegeben. Seit der spanischen Mystik sind für eine Theologie der Mystik neue Wege gebahnt.

Wenn trotzdem in dieser Richtung wenig gearbeitet worden ist, so hat auch dieses wiederum einen tieferen Grund. Das mystische Leben spielt sich in Seelenschichten ab, die weit von der Ebene abliegen, auf der das gewöhnliche Leben des Menschen abläuft. Unsere Begriffe und Sprache sind gebildet an der äußeren Erfahrung der sinnenfälligen Welt. Sie vermögen das über alles Sinnenfällige weit hinausgehende Geistseelische nur uneigentlich auszudrücken. Ungenauigkeiten, Fehler, ja selbst Irrtümer liegen nur allzu nahe. Es bleibt für den gewöhnlichen Menschen, auch für den wissenschaftlich geschulten, eine fremde Welt, in der er sich unsicher fühlt und nicht recht sich zu bewegen weiß. Viele wagen sich schon gar nicht an das Gebiet der Mystik heran. Andere treten zwar an sie heran,

aber mit Voraussetzungen, die, weil aus anderen Wissensgebieten gewonnen, ihnen mehr hinderlich als förderlich sind.

Eine andere große Schwierigkeit ist die, daß das mystische Erleben nur bei verhältnismäßig wenig Menschen sich findet. Es ist eine persönliche Angelegenheit, zu der an sich niemand anderer einen Zutritt hat. Überprüfung und Nachprüfung sind so gut wie ausgeschlossen. Es bleibt der subjektiven Deutung von seiten der Wissenschaft ein viel zu großer Spielraum. Es stehen gewöhnlich Behauptungen gegen Behauptungen ohne Möglichkeit, eine objektive Entscheidung von der Sache her zu treffen. Kaum auf einem anderen wissenschaftlichen Gebiet kann subjektive Willkür weniger in ihre sachlichen Schranken zurückgewiesen werden als in der Mystik.

Wegen der außergewöhnlichen Schwierigkeit — um nicht zu sagen Unmöglichkeit —, das mystische Leben einer Person zu erfassen und zu überprüfen, und bei dem Mangel an objektiven, zwingenden Normen stehen Irr- und Abwege für die Mystik offen. Die Kirchengeschichte zeigt mit erschreckender Deutlichkeit, zu welcher unheilvollen Folgen irrwegige und abwegige Mystik führen kann.

Bei uns in Deutschland kommt erschwerend hinzu, daß die Reformation einen vollständigen Bruch in der mystischen Überlieferung vom Mittelalter her bedeutet. Erst in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg kam uns die abgerissene Überlieferung so recht zum Bewußtsein. Seitdem aber beginnt er sich langsam wieder zu schließen. Entwicklungsgeschichtlich ist es durchaus zu verstehen. Mystik ist ihrer Natur nach seelisches Erleben. Seelische Erlebnisse aber sind subjektiv, persönlich, unmittelbar nur dem zugänglich, der sie hat. Sie entziehen sich objektiver Kontrolle und Normgebung. Die Reformatoren beriefen sich für ihre irrigen Lehren auf subjektives, persönliches Erleben. Daher ihre große Vorliebe für Mystik. Dem gegenüber mußte katholisches Bewußtsein und katholische Lehre entschieden Stellung nehmen. So kam es, daß man katholischerseits allem Mystischen nach und nach mit einem gewissen Mißtrauen begegnete. Die schwerwiegenden Folgen, die aus einer irrigen, mit falschen Ansprüchen auftretenden Mystik für das religiöse katholische Leben sich ergaben, schreckten alle ab, die wahrhaft katholisch fühlten, dachten und lebten. Die verantwortlichen kirchlichen Stellen konnten solchen Bewegungen nicht gleichgültig gegenüberstehen. Sekten aller Art, besonders die Illuminaten, trieben unter dem Deckmantel der Mystik ihr Unwesen. Die Inquisition ging überall ihren Spuren nach und wirkte mit ihren ungewöhnlich

strengen Strafen heilsam abschreckend. Wir wissen, wie selbst das Erstlingswerk der hl. Theresia, ihr „Leben“, der spanischen Inquisition als verdächtig vorlag und nur durch das Eintreten des berühmten Dominikanertheologen Dominicus Banez (1528—1604) freigegeben wurde.

Die ausgesprochen mystische Ausrichtung der deutschen Reformation führte im 16. und 17. Jahrhundert zu einer mystischen Bewegung, deren Hauptträger Sebastian Franck (1499—1542), Valentin Weigel (1533 bis 1588) und Jakob Böhme (1575—1624) waren. Sie war allerdings nicht so sehr mystisch als theosophisch. Zwischen Theosophie und Mystik aber gähnt ein Abgrund. Theosophie ist Gnosis. Mystik aber ist die volle Entfaltung der heiligmachenden Gnade als wirkliche Teilnahme am dreifaltiggöttlichen Leben. Mystik wurde hier in Theosophie umgebogen. Die theosophische Mystik wirkte sich praktisch im Pietismus aus, als dessen Begründer Ph. J. Spener (1635—1705) anzusehen ist. A. H. Francke (1663—1727) schuf dem Pietismus eine wissenschaftliche Heimstätte an der Universität Halle. Aus dem Pietismus ging die Mystik eines Angelus Silesius (1624 bis 1677) hervor, der später zur katholischen Kirche übertrat. Hier wurde Mystik zum Ausdruck einer einseitig gefühlsmäßig betonten, schwärmerischen Religiosität.

Auch im spekulativen Theismus eines Immanuel Hermann Fichte (1796 bis 1879) strömte die mystische Ader weiter. In den Schriften eines Maximilian Perty (1804—1884) mündete Mystik in das Spiritistisch-Okkulte ein. Das Hauptwerk Pertys trägt den Titel: „Die mystischen Erscheinungen“. So füllte man den Begriff der Mystik nach und nach mit Spiritistischem, Okkultem, Parapsychologischem und selbst mit Pathologischem auf.

Seit Franz Anton Meßner (1754—1815) den Tiermagnetismus entdeckte und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) ihn seinem naturphilosophischen System zugrundelegte, glaubte die Wissenschaft eine geheimnisvolle, in ihren Wirkungen aber unmittelbar faßbare Naturkraft als Träger jeder Art mystischer Erscheinungen gefunden zu haben. Sie bildete den Schlüssel zur Lösung aller mystischen Vorgänge. Von Schellings Lehre erhielt die Richtung entscheidende Antriebe, die wir bereits als spiritistisch-okkult bezeichneten. Der Arzt und Dichter Justinus Kerner (1786—1862) mit der „Seherin von Prevorst“ als Medium suchte aus dem Tiermagnetismus die Tatsachen des Hellsehens, der Hypnose usw. zu erklären. Auch für diese Erscheinungen wurde der Name Mystik gebraucht.

Über die Romantik färbte die Schellingsche Lehre auch auf das katholische Geistesleben in Deutschland ab. Hier war es vor allem Joseph von

Görres (1776—1848), der in Schellingschen Gedanken die Grundlage zur Erklärung aller Erscheinungen auch der christlichen Mystik sah. Aus dieser Einstellung entstand sein bekanntes vierbändiges Werk „Die christliche Mystik“. (Regensburg 1836—1842; 2. Aufl., 5 Bände, 1879—1880.) Eine ungeheure, aber kritisch ungesichtete Masse von Material, das neben wenig echt Mystischem ununterschieden viel Mediumistisches, Magisches, Pathologisches einbezieht, ist hier zusammengetragen. Von seiner wissenschaftlichen Einstellung her interessierte sich Görres für die westfälische Stigmatisierte, Anna Katharina Emmerick (1774—1824), und die Südtiroler Stigmatisierte, Maria Theresia Mörl (1812—1868), als typische Fälle praktischer Verwirklichung seiner mystischen Auffassung. Es genügt, das Inhaltsverzeichnis der fünf Bände seiner christlichen Mystik (2. Aufl.) durchzusehen, um sich ohne weiteres zu überzeugen, wie allen Darlegungen Schellingsche Gedanken zugrundeliegen. Soweit Evangelium und kirchliche Überlieferung in seine Ausführungen einbezogen sind, sieht er auch sie in Funktion zum naturphilosophischen System Schellings. Auch im Christentum und in christlicher Mystik hebt er nur die außerordentlichen, charismatischen Erscheinungen hervor. Vergeblich würde man in seinen fünf Bänden nach einer Darlegung etwa der eingegossenen Beschauung suchen, die normalerweise doch das Wesen der christlichen Mystik bildet. Von Anfang bis zum Schluß ist sein Werk eine Sammlung von außerordentlichen, z. T. sonderbaren und magischen Erscheinungen, die ihren Ursprung in geheimnisvollen Naturkräften nach Art des Meßnerschen Tiermagnetismus haben sollen. Die dämonischen Wesen spielen dabei eine Rolle. Und diese teilweise unheimlichen, gruseligen, krankhaften, abgeschmackten Vorgänge gehen ebenfalls unter dem Namen der christlichen Mystik. Görres war hochverdienter Vorkämpfer des Katholizismus in deutschen Landen. Sein Ansehen als hervorragender Katholik wurde auch auf seine „Christliche Mystik“ übertragen. So blieb seine Auffassung im großen und ganzen richtunggebend bis in die Zeit vor dem ersten Weltkrieg.

Soweit in der theologischen und aszetischen Literatur Mystik gestreift wurde, hielt man sich hauptsächlich an französische Quellen. In Frankreich riß der Faden mystischer Überlieferung nie ab. Die Mystik erlebte dort im 17. und 18. Jahrhundert eine Hochblüte. Doch auch hier erfüllten bald der Quietismus der Madame Guyon (1648—1717) und der Semiquietismus eines Fénelon (1651—1715) trennkirchliche Kreise mit Mißtrauen gegen alles Mystische. So wurde auch hier in der theologischen und

mystischen Literatur immer seltener von Mystik gesprochen. Immerhin, die mystische Überlieferung lebte weiter. Unmittelbar vor und nach dem ersten Weltkrieg erwachte in Frankreich neues Interesse für die Mystik. Die Bewegung knüpft sich an die Namen des Jesuitenpaters Poulain und des Spirituals Saudreau. Es begann die Auseinandersetzung über das Wesen der Mystik. Auf Grund der deskriptiven Methode der Psychologie kam Poulain in seinen Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß Mystik etwas Außerordentliches, Charismatisches ist, artmäßig, nicht bloß gradmäßig von dem gewöhnlichen christlichen Leben unterschieden. Von theologischen und aszetischen Erwägungen her vertrat Saudreau die Auffassung, daß Mystik nicht einen außerordentlichen Weg christlichen Frömmigkeitslebens bedeutet, sondern die selbstverständliche Weiterentwicklung und Vollentfaltung des Gnadenlebens ist, das der Christ in der Taufe empfängt. Mystik unterscheidet sich nicht artmäßig, sondern nur gradmäßig vom gewöhnlichen christlichen Leben. Vertieftes Studium des hl. Johannes vom Kreuz und psychologische Überlegungen führten mich auf einen Mittelweg, von dem ich glaube, daß ich nicht mehr von ihm abzuweichen brauche. Ich unterscheide auch hier mit Pius X. zwischen dem menschlichen Anteil und dem göttlichen Anteil im mystischen Leben. Von Gott her, d. h. von seiten der Gnade, besteht kein artmäßiger, sondern nur ein gradmäßiger Unterschied zwischen mystischem und nichtmystischem christlichem Leben. Von seiten der Seele aber, d. h. in der Art und Weise der Seelentätigkeit, besteht nicht bloß ein gradmäßiger, sondern ein artmäßiger Unterschied. Es genügt, auf die Unterscheidung hinzuweisen, die wir zwischen Leibseele und Geistseele machten. Darin liegt die Begründung unserer Auffassung.

In seinen anregenden und allgemein verständlichen Schriften verpflanzte Emil Dimmler Bewegung und Auseinandersetzung in der Nachkriegszeit nach Deutschland. Sie weckten in Deutschland allgemein Interesse für Mystik, das seitdem nicht mehr nachließ, sondern an Breite und Tiefe gewann. Der Begriff der Mystik hat sich um Wesentliches geklärt. Freilich ist die Klärung von einem Abschluß immer noch weit entfernt. Entscheidendes Verdienst an der Klärung hat das ausgezeichnete Werk von Prof. Dr. Joseph Zahn: „Einführung in die christliche Mystik“ (3.—5. Aufl., Paderborn 1922). Zahns Bemühen war es, alles Außerordentliche, wie Ekstasen, Ansprachen, Visionen usw., als der Mystik unwesentlich und nur als Begleiterscheinungen der Mystik gelten zu lassen. Das bedeutete gegenüber der veralteten Görresschen Auffassung einen

großen Fortschritt. Zahns Standpunkt wurde von der gesamten theologischen und asketischen Literatur übernommen. Daß sie allerdings nur mit ganz wesentlichen Einschränkungen richtig ist, dafür dürften die Ausführungen oben über das ekstatische Gebet den kaum anfechtbaren Beweis erbracht haben.

Wie wenig an sich die theologischen Grundlagen der Mystik noch geklärt sind, zeigt die eine Tatsache, daß vor wenigen Jahren ein namhafter Theologe, von der Theologie in Deutschland unwidersprochen, eine „Theologie der Mystik“ erscheinen lassen konnte, die an keiner Stelle auf den Kirchenlehrer der Mystik, Johannes vom Kreuz, und nur mit dem einen oder anderen gänzlich belanglosen Zitat auf die von der Kirche als Lehrmeisterin der Mystik anerkannte hl. Theresia Bezug nimmt.

Es ist keine Anmaßung, wenn ich die Überzeugung habe und ihr auch Ausdruck gebe, daß Mystik in der Zukunft eine Bedeutung erlangen wird, die Theologie und Askese zwingt, sich mit ihr grundsätzlicher zu befassen und ihr im theologischen Lehrplan neben den bisherigen Fächern einen ebenbürtigen Platz einzuräumen.

ANMERKUNGEN.

¹⁾ Vgl. Friedrich Dörr, Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1937, Herder & Comp., S. 129 ff.

²⁾ Der Wichtigkeit wegen setzen wir den Urtext hieher: *Jam vero, quod ad mysticam theologiam attinet, supremas illas quasi regiones spiritus tanta cum libertate peragrat disputando, ut ibi, tamquam in suo regno, habitare videatur. Nullum est enim huius disciplinae arcanum, quod non acute rimetur, ac per omnes gradus contemplationis assurgens, in sublime fertur adeo, ut nisi qui divinas affectiones animi experiendo noverint, non assequi eam possint; et tamen nihil exponit, quod non ex intima theologia catholica petitur sit, exponit autem tam commode tamque perspicue, ut nobilissimi eius aetatis doctores admirarentur, quae de mystica theologia Patres Ecclesiae passim et obscure tradidissent, ea concinne in unum corpus ab hac virgine esse redacta. Nobis autem, in hac re considerantibus errores horum maxime temporum, illud admodum notatu dignum videtur, quod Theresia in motibus animi mysticis, non admodum accurate distinguit inter id quod humanum et quod divinum est, acuteque intelligentiae ac voluntatis partes describit, sed etiam iis ipsis motibus perpetuo vult virtutum omnium exercitationem comitari. Docet enim: Orationis gradus quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse; imo hominis in oratione progressus hac una re maxime cerni, si religiosius officia observet moresque sanctius conformare studeat; quo denique magis quis Deo mystice uniatur, eo ferventior ipsius fieri erga alios caritatem, magisque de animarum salute sollicitam. — Haec omnia qui reputavit, intellet quam recte quotquot de rebus scripsere tam arduis Theresiam uti magistram coluerint et secuti sint, et, quod maius est, quam juste Ecclesia huic virgini honores qui doctorum sunt, deferre consueverit, comprecans publico ritu Deum „ut coelestis ejus doctrinae pabulo nutriamur et pia devotionis erudiamur affectu“. Atque utinam qui de psychologia, ut aiunt, mystica nunc disserunt, a vestigiis tantae magistrae non discedere, aliquando animum inducant. Acta Apost. Sedis VI (1914), pag. 137—145.*

³⁾ *Varieties of religious experience*, 1902 (deutsch: von Wobbermin, 1907).

⁴⁾ *Psychology of religious mysticism*, 1925.

⁵⁾ Th. Rev. 27 (1928), S. 202, „Mystik als theologische Wissenschaft“. Vgl. Grundfragen der kirchlichen Mystik, 1921; ferner: „Zwei Schultheologien über Grundfragen der mystischen Theologie. Lit. Hw. 64 (1927).“

⁶⁾ Grundfragen der mystischen Theologie, 1934, S. 13.

⁷⁾ Scholastik 9 (1934), „Erlebnistheologie und Mystik“.

- ⁸⁾ Theologie der Vorzeit, IV, S. 51.
⁹⁾ Mystik als Lehre und Leben, 1934, S. 227/28.
¹⁰⁾ Regensburg 1936.
¹¹⁾ S. 175 ff.
¹²⁾ Penido in *Revue Thomiste* XLV (1937), pag. 488 ff.
¹³⁾ Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrhundert. Freiburg i. Br. 1937, S. 129 ff.
¹⁴⁾ Katholische Mystik. 1928, S. 50.
¹⁵⁾ P. Gabriele di S. Maddalena, O. C. D., *La mistica Teresiana*, o. J.
¹⁶⁾ *Essi hanno osservato l'esperienza mistica, l'hanno analizzata con l'aiuto della teologia e da quest'analisi hanno dedotto le regole di direzione pratica per le anime contemplative. Pag. 133.*
¹⁷⁾ *Ci preme di mettere in rilievo questa dipendenza della speculazione dall'esperienza, così caratteristica nella nostra scuola, desiderosi di evitare il rimprovero fatto talvolta ai teologi di incontrarsi con l'esperienza mistica alla fine delle loro deduzioni, invece di considerarla come un punto di partenza, un dato sperimentale che richiede d'essere spiegato. La base, sulla quale si edifica la teologia mistica Carmelitana è un fatto, o piuttosto un insieme di fatti sperimentali da un numero considerevole d'anime d'orazione e ammirabilmente descritti e classificati, specialmente dall'incomparabile Teresa di Gesù. Pag. 134.*
¹⁸⁾ *Teresa si servirà di questa nozione per delimitare il campo della mistica 'Secondo me, la prima orazione soprannaturale che sperimentai, consiste in un raccoglimento interiore che sentii nell'anima! Si tratta dunque di orazioni che si rivelano soprannaturali all'esperienza; il criterio quindi è sperimentale. Il raccoglimento infuso è la prima grazia di tal genere. Notate il processo veramente scientifico di cui spontaneamente si serve S. Teresa. Con una definizione descrittiva ci dichiara che cosa intenda per „mistica“, poi, con l'aiuto di tale definizione circonscrive il terreno sul quale s'eserciterà la riflessione dei teologi che cercheranno di determinare i principi e quindi la natura dell'orazione mistica. Pag 135/36.*
¹⁹⁾ Joseph Guibert, S. J., *Études de théologie Mystique*. Toulouse 1930, p. 50/80 ff.
²⁰⁾ Paris 1922.
²¹⁾ *Journal spirituel de Lucie Christine, publié par Aug. Poulain, S. J. Paris 1912, éd. 10, 1922; Deutsch v. Dr. R. Guardini, Düsseldorf 1921.*
²²⁾ Mater Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik. Leben und Schriften einer Ursuline. Von Karl Richspäthter, S. J., Freiburg i. Br. 1932.
²³⁾ Vgl. A. Mager, Spaniens Religion und Philosophie in „Ein Handbuch der Spanienkunde“, 1932. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M., S. 358—383.
²⁴⁾ Ich zitiere nach der alten Ausgabe, wie sie Fuente benützte. In der neuen Ausgabe, die P. Silverio seiner kritischen Ausgabe zugrundelegt, lautet der Text ein wenig anders. Dem Sinn nach aber besagt er das Gleiche. Der Text der alten Ausgabe ist klarer und deutlicher.
²⁵⁾ *Obras de Sta. Teresa, editadas y anotadas por el P. Silverio de S. Teresa C. D. Tomo I, Preliminares III, p. XXXIX s.*
²⁶⁾ *S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. Paris 1924, p. 84.*
²⁷⁾ A. a. O., p. 85.

- ²⁸⁾ A. a. O., p. 128.
²⁹⁾ Weg d. Vollkommenheit, Kap. 30.
³⁰⁾ Seelenburg VI. G.
³¹⁾ *Estudios históricos. Avila 1909, p. 76 s.*
³²⁾ Leben, Kap. 18; Weg d. Vollkommenheit, Vorrede; Bericht 5.
³³⁾ Seelenburg IV, 1.
³⁴⁾ Leben, Kap. 20.
³⁵⁾ Vgl. Mager, Spaniens Religion und Philosophie. In „Handbuch der Spanienkunde“ (Handbücher der Auslandskunde, Bd. 5), Frankfurt a. M. 1932, S. 350.
³⁶⁾ *Obras del místico Doctor, San Juan de la Cruz. Edición crítica y la más correcta y completa con introducciones y notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz C. D. y un epílogo del Escmo. Sr. D. Marcelino Menéndez y Peláez. 3 tomos. Toledo 1912.* Die neueste kritische Ausgabe der Werke des Heiligen ist: *Obras de San Juan de la Cruz, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa. 5 Tomos. Burgos 1929.* Zur Zeit der Abfassung dieser Arbeit war sie mir nicht zugänglich. Erst später konnte ich in der Bibliothek der unbeschuhten Karmeliter zu Regensburg Einsicht in sie nehmen. Textkritisch bedeutet sie einen weiteren großen Fortschritt. Inhaltlich aber hätte sie an meiner Arbeit wesentlich nichts ändern können.
³⁷⁾ Als Abkürzung für die in Frage kommenden Werke des Heiligen bedienen wir uns der Anfangsbuchstaben der spanischen Titel: Aufstieg zum Berge Karmel = SC.; Dunkle Nacht — NO.; Geistlicher Gesang = CE.; Lebendige Liebesflamme = LV.
³⁸⁾ *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. Paris 1924.*
³⁹⁾ *Grâces d'oraison, 5 éd., ch. 31, n. 45, pag. 572.*
⁴⁰⁾ Zur Beurteilung der Arbeit Baruzis vgl. Roland Dalbiez, *Une récente interprétation de S. Jean de la Croix. Editions de la Vie spirituelle, und Chevallier, S. Jean de la Croix en Sorbonne (Vie spirituelle, mai 1925).* Ferner den ausgezeichneten Aufsatz: Ist der Text der 2. Redaktion des „Geistlichen Gesanges“ vom hl. Johannes vom Kreuz selbst verwässert worden, oder ist er apokryph? von P. Aloysius ab Immac. Conc. Ord. Corm. Disc. in „Theologie und Glaube“, 1927 (19), S. 604—631. Der Verfasser legt mit überzeugenden Gründen dar, daß auch die längere Fassung des „Geistlichen Gesanges“ Johannes vom Kreuz zum unmittelbaren Urheber hat.
⁴¹⁾ A. a. O., p. 49.
⁴²⁾ *Le Cantique spirituel de S. Jean de la Croix, Docteur de l'Eglise. Notes historiques, texte critique, version française. Paris 1930. Desclée de Brouwers et Comp.*
⁴³⁾ A. a. O., p. LXXXV ss.
⁴⁴⁾ *Cantico espiritual y poesias de San Juan de la Cruz segun el codice de Sanlucar de Barrameda. Edición y notas del P. Silverio de Sta. Teresa, C. D. Edición fototipografica. Burgos 1928.*
⁴⁵⁾ Der Ausdruck „sacar en limpio“ bedeutet im Spanischen nicht nur die Reinschrift eines Konzeptes, sondern auch die Ausführung eines Entwurfes.
⁴⁶⁾ *Obras del místico Doctor San Juan de la Cruz, II, p. 146.*
⁴⁷⁾ A. a. O., tom. II, p. 144.
⁴⁸⁾ A. a. O., p. 44/45.
⁴⁹⁾ *Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz, lib. VII, cap. 7, n. 5.*
⁵⁰⁾ Unsere Ausführungen über die Werke des hl. Johannes vom Kreuz blieben un-

vollständig, kämen wir nicht noch kurz auf die Abfassungszeit der Schriften zu sprechen.

Die Abfassung des „Aufstieges“ und der „Dunklen Nacht“ fällt, wie gut beglaubigt ist, in die Zeit, die unmittelbar der Haft in Toledo folgte. Johannes wurde im Oktober 1578 Prior des Klosters in Calvario. Die ländlich-romantische Gegend, die ruhige Einsamkeit nach der grausamen Haft regten ihn zum Schreiben an. Es drängten ihn dazu seine Mitbrüder, die nicht bloß das lebendig gesprochene Wort von seinen Lippen, sondern auch das schriftlich festgehaltene Wort seiner Lehrweisheit besitzen wollten. Nur kurz war dem Heiligen die Ruhe von Calvario vergönnt. Schon im folgenden Jahr sandten ihn seine Oberen zur Gründung und Leitung des Studienkolleges nach Baeza. Das Generalkapitel von Alcalá ernannte ihn 1581 zum Definitor der neuerrichteten Ordensprovinz. Noch im selben Jahr wurde er zum Prior des Klosters in Granada gewählt. Dort hatte er außerdem die Hauptlast der Gründung des Klosters der unbeschuheten Karmelitinnen zu tragen. Unter dieser äußeren Arbeitsfülle blieb dem Heiligen nur wenig und in Stücke und Stückchen zerrissene Zeit für seine Schriftstellerei. Seit 1583 schrieb er jedenfalls nicht mehr am „Aufstieg“ und an der „Dunklen Nacht“, die er in Calvario begonnen und ungefähr so weit gebracht hatte, als sie uns heute vorliegen. Sie blieben wie sie waren: unvollendet. P. Juan Evangelista (Nationalbibliothek Madrid ms 12738, Fol. 1431 und 35, zitiert von Baruzi a. a. O., p. 209) bezeugt, daß er Johannes vom Kreuz während seines Aufenthaltes in Granada den „Aufstieg“, die „Dunkle Nacht“, den „Geistlichen Gesang“ und die „Liebesflamme“ schreiben sah. Letztere Schrift hatte er als Provinzialvikar, also nach Oktober 1585, in vierzehn Tagen niedergeschrieben. Der „Geistliche Gesang“ sei vor den beiden anderen Werken vollendet gewesen. Über die Art, wie der Heilige am „Aufstieg“ und an der „Dunklen Nacht“ arbeitete, bestätigt er nur das, was ich oben bereits aussprach: „Den Aufstieg zum Berge Karmel und die Dunkle Nacht schrieb er hier im Hause von Granada nach und nach und setzte sie nur mit vielen Unterbrechungen fort.“ In einer zweiten Aussage freilich, die Juan Evangelista in einem Brief an P. Jeronimo de San José am 18. Februar 1630 machte, sind genauere Angaben: „Was die Abfassung der Bücher unseres seligen Vaters hier in diesem Kloster betrifft, werde ich nur sagen, was außer Zweifel steht, nämlich, daß er den Geistlichen Gesang und die Liebesflamme hier schrieb. Denn zu meiner Zeit begann und vollendete er sie. Den Aufstieg zum Berge Karmel fand ich angefangen vor, als ich das Ordenskleid nahm, ein Jahr nämlich, nachdem er zum Prior dieses Hauses gewählt worden war, und es ist möglich, daß er ihn als begonnen dort bewahrte. Bei der Dunklen Nacht aber ist kein Zweifel, daß er hier an ihr schrieb. Denn ich sah ihn dieselbe teilweise schreiben. Und es ist gewiß, daß ich es sah.“ Das ist klar genug gesprochen. Wann immer auch „Aufstieg“ und „Dunkle Nacht“ — wenn man überhaupt von einem Abschließen sprechen kann, wo doch beide Werke unvollendet geblieben sind — abgeschlossen worden sein mögen, jedenfalls waren sie vor den beiden anderen Werken im wesentlichen fertig. Am „Aufstieg“ scheint er nach der letzteren, ohne Zweifel glaubwürdigeren Aussage in Granada überhaupt nicht mehr, an der „Dunklen Nacht“ aber nur noch teilweise gearbeitet zu haben. Darauf scheint sich auch die Bemerkung unseres Gewährsmannes in seiner ersten Aussage zu beziehen: „Er schrieb nach und nach mit vielen Unterbrechungen.“

Entgegen dem neueren Versuch, die „Liebesflamme“ vor dem „Geistlichen Gesang“ verfaßt sein zu lassen (die kritische Ausgabe von Toledo betont zwar auch [I, p. XXIII] die Abfassung der „Liebesflamme“ vor dem „Geistlichen Gesang“, läßt aber, der Überlieferung treu, die „Liebesflamme“ dem „Geistlichen Gesang“ folgen. Die neueste französische Übersetzung von Hoornaerth und die neueste deutsche Übersetzung von Aloysius ab Immaculata Conceptione setzen den „Geistlichen Gesang“ an vierte Stelle), halten wir an der alten Reihenfolge fest, und zwar aus äußeren und inneren Gründen. Der Haft in Toledo entronnen, wurde Johannes vom Kreuz im Oktober 1578 zum Prior von Calvario gewählt. Dort begann er, wie wir wissen, seine schriftstellerische Tätigkeit, die aber durch seine Übersiedlung nach Baeza und dann nach Granada unterbrochen wurde. Da er aus Mangel an Zeit und infolge der wissenschaftlichen Anlage des „Aufstieges“ und der „Dunklen Nacht“ diese beiden Werke nicht zu Ende führen konnte, entschloß er sich, das, was diesen beiden Werken noch fehlte, in allgemeinverständlicher Form als praktische Anweisung niederzuschreiben. So kam es zur Abfassung der beiden anderen Schriften, des „Geistlichen Gesanges“ und der „Liebesflamme“. Den „Geistlichen Gesang“ in der ersten Fassung schrieb er 1584 und bald nachher die „Liebesflamme“. Wann die zweite Fassung des „Geistlichen Gesanges“ fertiggestellt wurde, wird schwer anzugehen sein. Es dürfte wohl schon gegen Ende seines Lebens gewesen sein. Der Herausgeber der Ausgabe von Toledo 1912 mag darin recht haben, daß an der Stelle im „Geistlichen Gesang“, wo auf die „Liebesflamme“ verwiesen wird, das Zeitwort nicht in der Zukunft, wie frühere Ausgaben wollten, sondern in der Gegenwart stehen muß. Dann wäre die Fassung B des „Geistlichen Gesanges“ nach der „Liebesflamme“ geschrieben worden, was auch wir gern annehmen. Bestimmt aber wurde die „Liebesflamme“ nicht vor der Fassung A verfaßt. Denn diese enthält weder diesen noch einen anderen Hinweis auf die „Liebesflamme“. Wohl aber — was beachtet werden muß — spricht das Vorwort der „Liebesflamme“ von oben bereits erklärten Strophen, in denen vom höchsten, hienieden erreichbaren Grad der Gottvereinigung die Rede ist. Mit diesen Strophen aber kann weder der „Aufstieg“ noch die „Dunkle Nacht“ gemeint sein. Denn keines von beiden behandelt den höchsten Grad mystischer Gottvereinigung. Wohl aber befaßt sich gerade damit der „Geistliche Gesang“. Der Übersetzer der neuesten deutschen Ausgabe bemerkt ausdrücklich, daß damit der „Geistliche Gesang“ gemeint ist. (Sämtliche Werke, Bd. 3. Die lebendige Liebesflamme, Vorwort, S. 3.)

Um so mehr ist zu verwundern, daß er an jener Stelle im „Geistlichen Gesang“ der Auffassung sich anschließt, die „Liebesflamme“ sei vor dem „Geistlichen Gesang“ verfaßt. (Bd. 4, S. IX.) Noch mehr aber muß man sich darüber wundern, daß der Übersetzer ein paar Zeilen weiter, wo noch einmal von „einem vorausgehenden Gesang“ die Rede ist, unter diesem die „Dunkle Nacht“ versteht. Der Heilige gibt nämlich an, daß er bei Erklärung der Strophen der „Liebesflamme“ in derselben Weise vorgehe wie im vorausgehenden Gesang, nämlich zuerst wird der Gesang aufgeführt, hierauf wird jede einzelne Strophe kurz erklärt und dann jeder einzelne Vers für sich. Ganz abgesehen davon, daß in der „Dunklen Nacht“ von acht Strophen nur zwei erklärt, und zwar nicht kurz, sondern sehr in die Breite gehend, sechs Strophen aber überhaupt nicht zur Erklärung kommen, wird hier die Verserklärung nicht streng eingehalten, jedenfalls durch längere systematische Ausführungen unter-

brochen. Außerdem liegt die Abfassung der „Dunklen Nacht“ weiter zurück und hat einen anderen Leserkreis im Auge. Dagegen ist die Art der Erklärung der Strophen in der „Liebesflamme“ genau die gleiche wie beim „Geistlichen Gesang“. Alle Schwierigkeiten lösen sich zwanglos bei der Annahme, daß der „Geistliche Gesang“ wenigstens in seiner Fassung A vor der „Liebesflamme“ geschrieben ist.

Der Inhalt der „Liebesflamme“ ist so, daß er das Letzte und Höchste, was hienieden an Gottvereinigung erreichbar ist, die Geistliche Vermählung, darstellt, und zwar mit einer Innigkeit, Frische und Unmittelbarkeit, die nur einem persönlichen Erleben des Heiligen eignen können. Der „Geistliche Gesang“, der das mystische Stadium in der Kerkerhaft von Toledo widerspiegelt, gibt der Geistlichen Vermählung noch nicht jene abgerundete, vollendete Prägung wie die „Liebesflamme“. Aus inneren Gründen schon müßte der „Geistliche Gesang“ vor der „Liebesflamme“ geschrieben sein.

Wenn ich sagte, daß für eine Psychologie der Mystik nicht so sehr der textliche Wortlaut der Schriften des hl. Johannes vom Kreuz, sondern vielmehr ihr Sinngehalt entscheidet, so führt die Untersuchung der Abfassungszeit der Werke des hl. Johannes vom Kreuz wiederum zu dem Ergebnis: Die Schriften, wie sie in der kritischen Ausgabe vorliegen, heinhaltend die echte mystische Lehre des Kirchenlehrers der Mystik. Ich weiß nicht, ob es notwendig ist, noch zu betonen, daß, wenn wir Text und Sinn der Schriften einander gegenüberstellen, damit selbstverständlich nicht gemeint ist, der Sinn könne unabhängig vom Text bestehen. Es soll damit nur gesagt sein: Der Sinn ist nicht so an den Text gebunden, daß Ausdrücke sich nicht ändern können, ohne daß gleichzeitig und zwangsläufig auch der Sinn sich ändern müßte. Die Schriften des Heiligen sind also eine zuverlässige Quelle für eine Psychologie der Mystik.

⁵²⁾ *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres jusqu'à nos jours. Vol. VIII. La métaphysique des Saints.* Paris 1928. Partie IV, ch. 3, p. 228 ss.

⁵³⁾ NO. I. 9. ⁵⁴⁾ NO. I. 8. ⁵⁵⁾ LV. I. 6.

⁵⁶⁾ LV. II. 5. ⁵⁷⁾ NO. I. 12. ⁵⁸⁾ SC. II. 3.

⁵⁹⁾ Insofern die Phantasie im Menschen in das Denken hineinragt, nennt sie der hl. Thomas auch *ratio particularis*, weil sie zwar keine abstrakten, wohl aber konkrete Schlüsse ziehen kann. Vgl. *Comment. in Aristotelis libros tres de Anima. Lib. II, lect. 13.* Mager, Die Seele, S. 219/20.

⁶⁰⁾ SC. II. 11. Ich zitiere hier nach der Ausgabe *Biblioteca de Autores españoles. tom. 27. Escritores del Siglo XVI, tom. 1. San Juan de la Cruz.* Madrid 1910. Die Texte dieser Ausgabe sind vielfach sinnreicher als die der kritischen Ausgabe von Toledo 1912.

⁶¹⁾ SC. II. 11. ⁶²⁾ SC. II. 12. ⁶³⁾ NO. I. 1. ⁶⁴⁾ NO. I. 1. ⁶⁵⁾ NO. I. 8.

⁶⁶⁾ NO. I. 9. ⁶⁷⁾ NO. I. 9. ⁶⁸⁾ NO. I. 10. ⁶⁹⁾ NO. II. 1.

⁷⁰⁾ NO. II. 23. ⁷¹⁾ CE. I. 4.

⁷²⁾ LV. III. § 5. ⁷³⁾ LV. III. § 8.

⁷⁴⁾ SC. II. 1. ⁷⁵⁾ SC. II. 3. ⁷⁶⁾ SC. II. 3. ⁷⁷⁾ SC. II. 9.

⁷⁸⁾ SC. II. 10. ⁷⁹⁾ SC. II. 10. ⁸⁰⁾ SC. II. 11. ⁸¹⁾ SC. II. 11. ⁸²⁾ SC. II. 11.

⁸³⁾ SC. II. 11. ⁸⁴⁾ SC. II. 21. ⁸⁵⁾ SC. III. 12. ⁸⁶⁾ SC. III. 25.

⁸⁷⁾ De anima III. 10. ⁸⁸⁾ SC. III. 28. ⁸⁹⁾ NI. I. 4.

⁹⁰⁾ NO. I. 9. ⁹¹⁾ NO. I. 9. ⁹²⁾ NO. I. 14. ⁹³⁾ NO. II. 2.

⁹⁴⁾ NO. II. 13. ⁹⁵⁾ NO. II. 23.

⁹⁶⁾ NO. II. 23. CE. I. 1. CE. XX—XXI. Decl. CE. XXXIX. 2. LV. I. 3. LV. IV. Decl. 1, 2, 3.

⁹⁷⁾ NO. II. 23.

⁹⁸⁾ SC. II. 1, 3, 4, 9, 10, 13, 14, 21, 24, 25, 30. III. 1, 6, 12. NO. II. 23. CE. XIII. 1. XX. 1. XXXIX. 4. LV. III. 3, § 6.

⁹⁹⁾ SC. II. 10.

¹⁰⁰⁾ Vgl. SC. II. 7. III. 4, 6. NO. II. 12, 13, 17. CE. Prol.; XXVII. 2; XXXIX. 4.

¹⁰¹⁾ SC. II. 4.

¹⁰²⁾ SC. II. 12, 13. ¹⁰³⁾ CE. I. 4. ¹⁰⁴⁾ SC. II. 4, 12. CE. XI. 1.

¹⁰⁵⁾ SC. II. 11. ¹⁰⁶⁾ SC. II. 11.

¹⁰⁷⁾ Vgl. SC. I. 11; II. 27; NO. I. 8/9; II. 2, 13; CE. XII. Anot.; XIII. 1.

¹⁰⁸⁾ SC. II. 14.

¹⁰⁹⁾ *Metaphysicorum lib. II* (oder Kleinalpha), Kap. 1.

¹¹⁰⁾ SC. II. 7. ¹¹¹⁾ SC. II. 7.

¹¹²⁾ SC. II. 9. ¹¹³⁾ SC. II. 22. ¹¹⁴⁾ SC. II. 24.

¹¹⁵⁾ SC. II. 24. ¹¹⁶⁾ SC. III. 1. ¹¹⁷⁾ SC. III. 1.

¹¹⁸⁾ SC. III. 1. ¹¹⁹⁾ SC. III. 1. ¹²⁰⁾ NO. I. 14. ¹²¹⁾ NO. II. 1. ¹²²⁾ NO. II. 9.

¹²³⁾ NO. II. 9. ¹²⁴⁾ NO. II. 11.

¹²⁵⁾ NO. II. 12. ¹²⁶⁾ NO. II. 13. ¹²⁷⁾ NO. II. 16.

¹²⁸⁾ NO. II. 17. ¹²⁹⁾ NO. II. 20.

¹³⁰⁾ CE. VII. 4—5. ¹³¹⁾ CE. XIX. 2.

¹³²⁾ Gemeint ist mit Thomas und Aristoteles die Unterscheidung zwischen *intellectus agens* und *intellectus possibilis*. Der *intellectus agens* ist die eigentliche abstrahierende und begriffsbildende Fähigkeit. Johannes vom Kreuz will sagen, daß es sich um eine Erkenntnis mit Ausschaltung des *intellectus agens*, also um eine Erkenntnis nach Art der leihgetrennten Seele handelt.

¹³³⁾ CE. XXXIX. 4.

¹³⁴⁾ LV. III. § 10.

¹³⁵⁾ SC. II. 24. ¹³⁶⁾ NO. II. 1.

¹³⁷⁾ CE. XIII. 1—2. ¹³⁸⁾ A. a. O. ¹³⁹⁾ A. a. O.

¹⁴⁰⁾ CE. XIII. Declar.

¹⁴¹⁾ SC. II. 21. ¹⁴²⁾ SC. II. 30. ¹⁴³⁾ SC. II. 26.

¹⁴⁴⁾ SC. II. 23. ¹⁴⁵⁾ SC. II. 24. ¹⁴⁶⁾ SC. II. 22. ¹⁴⁷⁾ NO. II. 3. ¹⁴⁸⁾ CE. I. 6.

¹⁴⁹⁾ LV. II. 2. ¹⁵⁰⁾ CE. XII. Declar. ¹⁵¹⁾ CE. XIV. Anot.

¹⁵²⁾ CE. XV. 6. ¹⁵³⁾ CE. XVIII. Anot.

¹⁵⁴⁾ SC. I. 1. ¹⁵⁵⁾ SC. I. 1. ¹⁵⁶⁾ SC. II. 2. ¹⁵⁷⁾ SC. I. 3.

¹⁵⁸⁾ SC. I. 11. ¹⁵⁹⁾ SC. I. 13. ¹⁶⁰⁾ SC. II. Introd.

¹⁶¹⁾ NO. I. 1—7. ¹⁶²⁾ NO. I. 9.

¹⁶³⁾ NO. I. 10 u. 11. ¹⁶⁴⁾ NO. I. 12. ¹⁶⁵⁾ NO. I. 13.

¹⁶⁶⁾ NO. I. 14. ¹⁶⁷⁾ NO. II. 5. ¹⁶⁸⁾ NO. II. 1. ¹⁶⁹⁾ NO. II. 2. ¹⁷⁰⁾ NO. II. 2.

¹⁷¹⁾ NO. II. 5. ¹⁷²⁾ NO. 2. 6. ¹⁷³⁾ NO. II. 7. ¹⁷⁴⁾ NO. II. 8. ¹⁷⁵⁾ NO. II. 13.

¹⁷⁶⁾ NO. II. 14. ¹⁷⁷⁾ NO. II. 20. ¹⁷⁸⁾ NO. II. 24.

- 179) NO. II. 3.
 180) SC. I. 11. 181) SC. II. 3. 182) NO. I. 1. 183) NO. II. 2.
 184) CE. XX—XXI. Anot.
 185) CE. XXII. 1.
 186) CE. XXXIX. L. 187) CE. I. 1. 188) CE. XX. Decl.
 189) LV. IV. Decl. 190) LV. IV. 1 + 2. 191) CE. XL. Decl.
 192) SC. III. 1. 193) SC. III. 5. 194) LV. I. 1. 195) LV. I. 3.
 196) LV. II. 6. 197) LV. III. 3, § 4, 5, 6, 9. 198) SC. III. 1.
 199) NO. II. 13. 200) CE. I. 5. 201) CE. XXII. 2. 202) LV. I. 6.
 203) LV. II. 3. 204) LV. III. 3, § 6. 205) LV. III. 2.
 206) NO. II. 10. 207) SC. III. 1. 208) CE. XXVII. 6. 209) CE. XXVI. 5.
 210) LV. IV. 1.
 211) Vi. c. 1. Wir zitieren im folgenden die Werke der hl. Theresia mit den Anfangsbuchstaben der spanischen Titel, also: Vi. (*Vida* = Leben); Rel. (*Relaciones* = Berichte); CP. (*Camino de perfeccion* = Weg der Vollkommenheit); Mor. (*Moradas* = Seelenwohnungen).
 212) *L'amour divin. Essai sur les sources de Sta. Thérèse. Bordeaux, Feret et Fils, et Paris, E. de Brocard, 1923, p. 63.*
 213) Wir zitieren im folgenden die Werke der Heiligen mit den Abkürzungen: Vi. Leben; Rel. Berichte; CP. Weg der Vollkommenheit; Mor. Seelenburg.
 214) Vi. tom. I, p. CXVIII.
 215) *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada Virgen Teresa de Jesus... Zaragoza 1906, lib. II, cap. 20.*
 216) *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse. Bordeaux et Paris 1923. Bibliothèque des hautes Etudes Hispaniques. Fasc. IV.*
 217) Vi. c. 3.
 218) *Reseña histórica de las imprentas de Valencia, por Jose E. Serano y Morales. Valencia 1898.*
 219) Vi. c. 10.
 220) Vi. c. 10.
 221) *Lucidario del verdadero espíritu, cap. 5.*
 222) *Prologo a las poesias de Evaristo Silio, 1898.*
 223) *Memorias historiales. QA num. 12.*
 224) *Instruct. sur les états d'oraison. 1. IX, n. 3, pag. 182.*
 225) Vgl. Thiéry, *Nouvelle biographie de Louise Lateau. Fasc. I. Louvain 1914, pag. 23 ss.*
 226) Vi. c. 10.
 227) Rel. 5, tom. II. Ms von Toledo, pag. 520.
 228) Vi. c. 12, 14, 22, 23; CP. c. 31, 36; Mor. I. 2; IV. 1; 3. VI. 6; 7.
 229) Vi. c. 14.
 230) Vi. c. 11. 231) A. a. O. 232) Vi. c. 14. 233) Vi. c. 16. 234) Vi. c. 18.
 235) Mor. IV. 1.
 236) Mor. IV. 1. 237) Mor. VII. 1. 238) Vi. c. 18.
 239) *La structure de l'âme et l'expérience mystique. 2 vol. Paris, Gabalda.*
 240) Vi. c. 18. 241) Mor. VI. 5.

- 242) Rel. XXIX, tom. II, pag. 59.
 243) Vi. c. 11. Mor. V. 1.
 244) CP. c. 17.
 245) CP. c. 25.
 246) Vi. c. 11. 247) Vi. c. 13.
 248) Mor. IV. 3. 249) CP. c. 28. 250) CP. c. 29.
 251) Vi. c. 8.
 252) CP. c. 31. 253) Mor. IV. 3.
 254) Vgl. Rel. V. tom. II, p. 32.
 255) Mor. IV. 1. 256) Vi. c. 14.
 257) CP. c. 31. Vi. c. 15. 258) Vi. c. 16. Rel. V. 259) Vi. c. 1.
 260) *De anima lib. II, lect. 13. Mager, Die Seele, S. 219/20.*
 261) Mor. IV. 2. 262) CP. c. 30.
 263) Mor. V. 1. 264) Mor. V. 1. 265) A. a. O.
 266) Rel. XXIX, tom. II, p. 59; Vi. c. 18.
 267) Mor. V. 1.
 268) Vi. c. 18; Mor. V. 1.
 269) Rel. XXIX; Vi. c. 18. 270) Rel. XXIX. 271) Vi. c. 18.
 272) Mor. V. 1. 273) A. a. O.
 274) Mor. VI. 1.
 275) Mor. VI. 2.
 276) Rel. V, tom. II, p. 33.
 277) Vi. c. 20.
 278) Mor. VI. 4.
 279) A. a. O.
 280) Mor. VI. 5.
 281) A. a. O.
 282) Rel. XVII u. XVIII, tom. II, p. 51. Vgl. Schriften d. hl. Theresia, Bd. 5, 3. Teil. Regensburg u. Rom 1915, S. 376 Anm.
 283) A. a. O.
 284) Rel. XXXII, tom. II, p. 61.
 285) Rel. V, tom. II, p. 37.
 286) Rel. LIV, tom. II, p. 78.
 287) Rel. LVI, tom. II, p. 79.
 288) Mor. VII. 1.
 289) Mor. VII. 2.
 290) Mor. VII. 2.
 291) *Nouvelle Biographie de Louise Lateau d'après les documents authentiques. 1. 1. p. 98. Louvain 1917, „Nova et Vetera“.*
 292) *S. Thomae Aquinatis in librum Aristotelis de anima Commentarium. Taurini 1925, Marietti. Deutsch: Thomas von Aquin. Die Seele. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles über die Seele. Übersetzt und eingeleitet von Alois Mager, OSB. Wien 1937, Thomas-Verlag.*
 293) *Summa Theologica. Pars prima. Quaest. LXXV usque ad Quaestionem XC. Das Institut Supérieur de Philosophie in Löwen gab diese Quaestionen in einem eigenen*

Heft heraus: *S. Thomae Aquinatis pars prima Summae Theologicae. Quaestiones excerptae*. Louvain 1913.

²⁹⁴⁾ *Aristotelis libri de anima tres, lib. III, cap. 5*. Deutsch: Mager [Thomas von Aquin], *Die Seele*. 3. Buch, 10. Vorlesung, S. 369.

²⁹⁵⁾ *A. a. O. lib. III, lect. 10, num. 742*.

²⁹⁶⁾ *Lib. III, lect. 7*.

²⁹⁷⁾ Vgl. auch Hugo von St. Viktor, *Explanatio in Canticum B. M. V. Migne P. L. CLXXV, pag. 419/420: Sed et illud quod in Sacra Scriptura aliquoties circa unam et eandem personam designandam spiritum et animam vocabula invenimus: non propter diversas essentias significandas factum est, sed propter eiusdem essentiae diversam proprietatem. Nam unus et idem spiritus ad seipsum spiritus dicitur et ad corpus anima ... Anima autem humana, quia et in corpore esse habet et extra corpus, proprie et anima vocatur et spiritus. Sed anima dicitur in quantum est vita corporis; spiritus autem in quantum est ratione praedita substantia spiritualis*. Daß wir in der Hl. Schrift zur Bezeichnung einer und derselben Person Geistseele und Leibseele als Ausdrücke antreffen, geschieht nicht, um verschiedene Wesenheiten, sondern verschiedene Eigenschaften derselben Wesenheit zu bezeichnen. Denn ein und derselbe Geist heißt in Bezug auf sich Geistseele und in Bezug auf den Leib Leibseele ... Die menschliche Seele aber, weil sie ihr Sein im Leib und außerhalb des Leibes hat, wird im eigentlichen Sinn Leibseele und Geistseele genannt. Leibseele aber heißt sie als Lehen des Leibes, Geistseele aber, insofern sie als geistige Substanz mit Vernunft begabt ist.

²⁹⁸⁾ *Thomae Aquinatis in Aristotelis librum de anima Commentarium, lib. II, lect. 13*; deutsch: Mager/Thomas, *Die Seele*. S. 219.

²⁹⁹⁾ *S. Theol. I, qu. 77, a. 1. c.*

³⁰⁰⁾ *S. Theol. I, qu. 59, a. 2.*

³⁰¹⁾ *S. Theol. I, qu. 79, a. 6.*

³⁰²⁾ *S. Theol. I, qu. 77, a. 2.*

³⁰³⁾ *S. Theol. I, qu. 77, a. 3.*

³⁰⁴⁾ *S. Theol. I, qu. 77, a. 3.*

³⁰⁵⁾ *In Aristotelis librum de anima Commentarium, lib. II, lect. 4 et 5*. Mager, *Die Seele*. Buch II, Lesung 5, S. 162; Lesung 6, S. 170.

³⁰⁶⁾ *S. Theol. I, qu. 79, a. 13.*

³⁰⁷⁾ *Commentarium in Aristotelis librum de anima, lib. III, lect. XII*. Mager, *Die Seele*, S. 388.

³⁰⁸⁾ *Grundzüge der Psychologie*. 3. Aufl., bearbeitet von Dürr, 1911, I. Bd., S. 719f. Vgl. Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*. 15. Aufl. 1931, S. 226ff. Mager, *Vorlesungen über experimentelle Psychologie*. 1929, S. 160 ff.

³⁰⁹⁾ *Allgemeine Psychopathologie*. 3. Aufl. 1922, S. 350.

³¹⁰⁾ *Die Psychopathischen Persönlichkeiten*. Aschaffenb. Handbuch d. Psychiatrie, 7. Abtlg., I. Teil, 1923, S. 70.

³¹¹⁾ P. Joseph Desharbes größere Katechismuserklärung nebst einer Auswahl passender Beispiele. Neubearbeitet von Jakob Linden, S. J., 6. Aufl. Paderborn 1905, Ferd. Schöningh, III, S. 397.

³¹²⁾ *Des Grâces d'oraison. 5. éd. 1906, Paris*. Deutsche Wiedergabe: Richstätter, *Handbuch der Mystik*. 2. u. 3. Auflage 1925, Freiburg i. Br.

³¹³⁾ Seine hauptsächlichsten Werke sind: *Les degrés de la vie spirituelle 1896; La vie d'union à Dieu 1900; L'état mystique 1903*.

³¹⁴⁾ Vgl. Mager, *Zur Psychologie der Betrachtung*. Philos. Jahrbuch 1942 (55), S. 58—75.

³¹⁵⁾ Joseph Gretd, OSB., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. 7. ed. vol. I*, p. 478.

³¹⁶⁾ Lindworsky. *Das schlußfolgernde Denken*. Freiburg i. Br. 1916.

³¹⁷⁾ Nach Poulain stammt der Ausdruck Affektgebet von Alvarez de Paz (*Opera t. III. De inquisitione pacis 1616. Grâces d'oraison, 5. éd., pag. 10*).

³¹⁸⁾ Nach Poulain (a. a. O.) geht der Ausdruck „Gebet der Einfachheit“ auf Bossuet zurück. In seiner *Manière courte pour faire l'oraison en foi* sagt er: „Durch ihre Treue in Abtötung und Sammlung empfängt die Seele gewöhnlich ein reineres und innigeres Gebet, das man Gebet der Einfachheit nennen könnte, das in einer einfachen Schau besteht ...“

³¹⁹⁾ *SC. I. 15.*

³²⁰⁾ *Anima est actus primus corporis physici organici.*

³²¹⁾ *Ennead. III, lib. IV.*

³²²⁾ *Eth. ad Nikomach. X, 8.*

³²³⁾ *Ennead. I, lib. IV, cap. 2.*

³²⁴⁾ Vgl. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*. 1934. *Zur Wesensbestimmung der Mystik*. S. 56—72. *Alte und neue Wege in der Mystik*. S. 72—95.

³²⁵⁾ Scaramelli, *Il Direttorio mistico. Trat. V, cap. 7.*

³²⁶⁾ Wenn berichtet wird, daß Plotin wiederholt in Ekstase war, so waren es Zustände, die psychologisch nicht über das hinausgehen, was die hl. Theresia den „Schlummer der Seelenkräfte“ nennt. Dieser aber deckt sich nach ihr mit dem Zustand des Gebetes der Ruhe.

³²⁷⁾ *S. Theol. II, II, qu. 55, a.*

³²⁸⁾ *Livre III, chap. 7, pag. 202.*

NEUAUFLAGE

Joseph Bernhart

DER STUMME JUBEL

Ein mystischer Chor

*D*ieses Buch vereinigt Schönes und Tiefes aus der christlichen Mystik aller Jahrhunderte. Es nennt sich „Der stumme Jubel“ im Anschluß an das Wort des hl. Augustinus: das gotterfüllte Herz könne nicht reden und nicht schweigen. „Was sollen wir, nicht redend und nicht schweigend? Jubilieren! Erhebet die redelose Stimme eurer Wonne und schüttet aus vor Ihm die Fülle eurer Freuden!“ Nach dem mystischen Weg geordnet, der Bereitung, der Begegnung und der Einung, ist hier eine treffliche Auswahl von Mystikerstimmen getroffen, ein Chor, dessen Klang alle besinnlichen Menschen tief ergreifen muß.

„Nur ein Geist voller Hingebung an den Grund der Welt konnte es wagen, dem Ringen jener nachzusinnen, deren glühende Sehnsucht nach einer Vereinigung des Geistes mit Gott schon auf dieser Erde geht. Bernhart ist einer der besten Kenner der Mystik in allen ihren Spielarten geworden. Zeugnis dessen sind seine zahlreichen Arbeiten über Gestalten und Fragen des mystischen Lebens, die alle zu Perlen deutscher Wissenschaft und Sprachkunst geworden sind.“ Dr. T. B.

VERLAG ANTON PUSTET · GRAZ

NEUERSCHEINUNG

Dr. Jakob Obersteiner

Professor der Theologie

DIE RELIGIÖSE SINNDEUTUNG DER GESCHICHTE

200 Seiten Umfang, Format 17×24 cm,
Halbleinenband

*I*n einer gründlichen, umfassenden Untersuchung baut der Gurker Theologe aus vielen Einzelzügen des „alten heiligen Völkerbundes“ ein geordnetes Bild vom lenkenden, richtenden und heilenden Gott der Geschichte. Die reichen Ergebnisse sind in drei Themenkreisen gruppiert: Kausalität, Teleologie und Theodizee der Geschichte. Die einzelnen Kapitel des ersten Hauptabschnittes behandeln die Themen: Gottes Vorsehung in der Geschichte, die Werkzeuge Gottes, Mensch und Natur, göttliches Wort und Gesetz, das anthropozentrische Geschichtsbild im Urteil der Bibel, das Böse in der Geschichte, Fleisch und Geist in der Geschichte, das Problem der Willensfreiheit. Der zweite Hauptabschnitt ist nach folgenden Gesichtspunkten geordnet: Die biblische Sinnerschließung der Geschichte, die theozentrische Zweckbetrachtung, die Geschichte als Wegbereiterin des persönlichen Gottesglaubens, das kommende Gottesreich als Ziel der Geschichte, der Fortschritt von Kultur und Zivilisation nach dem Urteil der Bibel. Die dritte Themengruppe umschließt folgende Kapitel: Die sittliche Idee der Gerechtigkeit, das Gesetz des göttlichen Pragmatismus, die Geschichtspredigt der Propheten, die Strafgerichte, das eigentliche Problem der Theodizee, der schließliche Sieg des Guten, die Idee des Weltgerichts.

VERLAG ANTON PUSTET · GRAZ

CHRISTLICHE PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN.

Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Joh. Fischl

- Band I Univ.-Prof. Dr. Joh. Fischl
DIE FORMEN UNSERES DENKENS
Gebunden S 6.—
- Band II Univ.-Prof. Dr. Joh. Fischl
DIE WAHRHEIT UNSERES DENKENS
Gebunden S 7-50
- Band III P. Leopold Soukup OSB.
**DAS SITTLICHE HANDELN DES
MENSCHEN**
- Band IV Univ.-Prof. Dr. Friedrich Schneider
HANDBUCH DER PÄDAGOGIK
- Band V Univ.-Prof. Dr. Joh. Fischl
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE
- Band VI Prof. Dr. P. Albert Auer OSB.
NATURPHILOSOPHIE

Weitere Bände folgen!

In gediegenen, das philosophische Wissen der Vergangenheit mit den neuesten Erkenntnissen verbindenden Abhandlungen werden hier die Grundprinzipien des philosophischen Unterrichtes dargeboten.

VERLAG ANTON PUSTET · GRAZ

Es ist nicht ausschließlich Eigentümlichkeit der spanischen Mystik, sondern auch der Mystik der Gegenwart, daß die seelische Seite hauptsächlich im Mittelpunkt ihres Interesses steht. So weit die Meinungen über die Wesensbestimmung der Mystik auch auseinandergehen mögen, eine Formulierung blieb doch seit Jahrhunderten unumwidert: Mystik ist erfahrungsgemäße Gotteserkenntnis. Mit ihr ist eine streng denkfähige Begriffsbestimmung gegeben. Denn sie enthält die beiden Wesensbestandteile, die jede Denklehre von einer vollgültigen Begriffsbestimmung fordert: nächstliegenden Gattungsbegriff und artunterscheidendes Merkmal.

Nie beanspruchte die Dogmatik, über Natur und Funktion des Verstandes und Willens deshalb zu befinden, weil Denken und Wollen an der glaubenmäßigen Erkenntnis Gottes beteiligt sind. Nie sah man aber auch einen Übergang der Psychologie darin, daß sie die seelischen Funktionen auch in der glaubenmäßigen Gotteserkenntnis untersuchen will. Mystik unterscheidet sich von Dogmatik dadurch, daß ihre Gotteserkenntnis erfahrungsgemäß ist.

Solange der Mensch eine Seins- und Wirkenseinheit zwischen Leib und Seele bildet, steht es keineswegs fest, daß er zu einer geistigen Erfahrungserkenntnis befähigt ist. Im Zustand der Leibverbundenheit ist die Erkenntnis- und Tätigkeitsweise der höheren Seelenkräfte mittelbar, d. h. auf Schlußfolgerungen beruhend. An sich aber schließt es keinen Widerspruch in sich, daß die Seele auch schon im Zustand der Leibverbundenheit sich betätigen kann. Denn sie ist und bleibt auch im Zustand der Leibverbundenheit ein geistiges Wesen.

Der Verlag Anton Pustet Graz-Salzburg bringt:

CHRISTLICHE PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

Herausgegeben von Prof. Dr. Johann Filchl

Dapon sind bereits erschienen:

Dr. Johann Filchl

**Die Formen unseres
Denkens**

I. Band

Dr. Johann Filchl

**Die Wahrheit unseres
Denkens**

II. Band

In Vorbereitung:

Dr. Freibling

Grundfragen der Biologie

III. Band

Dr. Reichenpfeiffer

Die Wirklichkeit Gottes

(Theodizee)

VII. Band

Dr. Johann Filchl

**Das Seelenleben
des Menschen**

mit Anhangband:

Das Seelenleben des Jugendlichen

IV. Band

Dr. P. Leopold Soukup

**Das sittliche Handeln
des Menschen**

VIII. Band

Dr. Albert Auer

Philosophie der Natur

V. Band

Dr. Friedrich Schneider

Handbuch der Pädagogik

IX. Band

Dr. Johann Filchl

Sein und Wirklichkeit

(Allgemeine Metaphysik)

VI. Band

Dr. Johann Filchl

**Geschichte der Philosophie des
Altertums und Mittelalters**

X. Band

Dr. Johann Filchl

Geschichte der Philosophie der Neuzeit

XI. Band